

# CHRYSTIANIZACJA „MŁODSZEJ EUROPY”



WYDAWNICTWO NAUKOWE UAM

Chryścianizacja  
„Młodszej Europy”



UNIwersytet IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

SERIA HISTORIA NR 228

# Chryścianizacja „Młodszej Europy”

Redakcja

JÓZEF DOBOSZ, JERZY STRZELCZYK,  
MARZENA MATLA



POZNAŃ 2017

ABSTRACT. Dobosz Józef, Strzelczyk Jerzy, Matla Marzena (eds.), *Chryścianizacja „Młodszej Europy”* [The Christianisation of 'the Younger Europe']. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (Adam Mickiewicz University Press). Poznań 2016. Seria Historian nr 228. Pp. 318. ISBN 978-83-232-3074-8. ISSN 0554-8217. Polish text with English summaries.

The first monograph to discuss the dissemination of Christianity throughout the European continent and in its immediate vicinity in the first millennium AD appeared in print in 2014 (*The Christianisation of Europe. The Church at the Turn of the Second Millennium*, Józef Dobosz, Jerzy Strzelczyk (eds), Poznań 2014). This volume seeks to explore the expansion of Christianity in 'the Younger Europe': Central and Eastern Europe and Scandinavia. The book comprises several contributions from leading medievalists, who trace the processes of Christianisation in particular political structures of 'the Younger Europe' (the Scandinavian countries, Saxony, Bohemia, Hungary, Rus', the areas inhabited by the Balts and the steppe peoples of Central and Eastern Europe) and examine issues relating to the missionary doctrine of the then Church, the idea of holy war, the approaches of societies embracing the new religion, the consequences of Christianisation and its perception in collective memory.

Józef Dobosz, Jerzy Strzelczyk, Marzena Matla – Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Instytut Historii, ul. Umultowska 89d, 61-614 Poznań.

Recenzent: dr hab. Krzysztof Skwierczyński

© Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu,  
Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2016

Praca naukowa finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” w latach 2014-2019, nr projektu 0046/NPRH3/H11/82/2014.



Tłumaczenie tekstów na język angielski: Agnieszka Tokarczuk

Fotografie na okładce i we wnętrzu: Piotr Namiota

Projekt okładki: Ewa Wąsowska

Redaktor: Ewa Dobosz

Redaktor techniczny: Elżbieta Rygielska

Łamanie komputerowe: Reginaldo Cammarano

ISBN 978-83-232-3074-8

ISSN 0554-8217

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersYTETU IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

61-701 POZNAŃ, UL. FREDRY 10

[www.press.amu.edu.pl](http://www.press.amu.edu.pl)

Sekretariat: tel. 61 829 46 46, faks 61 829 46 47, e-mail: [wyd nauk@amu.edu.pl](mailto:wyd nauk@amu.edu.pl)

Dział sprzedaży: tel. 61 829 46 40, e-mail: [press@amu.edu.pl](mailto:press@amu.edu.pl)

Wydanie I – dodruk. Ark. wyd. 26,00. Ark. druk. 19,875

DRUK I OPRAWA: EXPOL, WŁOCŁAWEK, UL. BRZESKA 4

## SPIS TREŚCI

Wstęp (JÓZEF DOBOSZ, JERZY STRZELCZYK, MARZENA MATLA) .....	9
---	---

### I. Chrystianizacja państw i plemion

ROMAN MICHAŁOWSKI <i>Chrystianizacja Saksonii</i> .....	19
JAKUB MORAWIEC <i>Chrystianizacja Skandynawii</i> .....	41
KRZYSZTOF POLEK <i>Chrystianizacja Moraw i Słowacji w okresie przedcyrylometodiańskim</i> .....	55
MARZENA MATLA <i>Chrystianizacja Czech</i> .....	85
GÁBOR BARABÁS <i>The Christianization of Hungary</i> .....	115
ZDZISŁAW PENTEK <i>Chrystianizacja Słowian południowych</i> .....	137
JAROSŁAW DUDEK <i>Chrystianizacja ludów stepowych Europy Wschodniej</i> .....	147
KAROL KOLLINGER <i>Olaf Tryggvason chrystianizatorem Rusi? Opowieść o chrzcie Rusi w wersji islandzkiej – fakty historyczne czy fikcja literacka? Część 1. Fakty</i> .....	167
JAROSŁAW NIKODEM <i>Chrystianizacja wschodnich pobrzeży Bałtyku</i> .....	177

---

**II. Chrystianizacja i jej konsekwencje –  
społeczeństwa kręgu „Młodszej Europy” wobec recepcji idei misyjnych,  
doktryny oraz ideologii**

DARIUS VON GÜTTNER-SPORZYŃSKI	
<i>Od misji do wojny świętej i krucjaty. Chrzest pogan w kręgu środkowoeuropejskim a ideologia krucjatowa .....</i>	201
MIŁOSZ SOSNOWSKI	
<i>Strategia misyjna ad gentes na łacińskim Zachodzie – dylematy i rozwiązania ....</i>	221
MACIEJ SALAMON	
<i>Doktryna i praktyka misyjna Kościoła na Wschodzie w IV–XII wieku .....</i>	251
ADAM KRAWIEC	
<i>Konsekwencje chrystianizacji dla społeczności i społeczeństw „Młodszej Europy”</i>	273
ANDRZEJ PLESZCZYŃSKI	
<i>Postawy i działania europejskich społeczeństw pogańskich w średniowieczu wobec misji chrześcijańskich – zarys problemu .....</i>	293
MAREK CETWIŃSKI	
<i>Początki chrześcijaństwa w pamięci historycznej „Młodszej Europy” .....</i>	305
Wykaz ważniejszych skrótów .....	317

## CONTENTS

<b>Introduction</b> (JÓZEF DOBOSZ, JERZY STRZELCZYK, MARZENA MATLA) .....	13
<b>I. The Christianisation of states and tribes</b>	
ROMAN MICHAŁOWSKI <i>The Christianisation of Saxony</i> .....	19
JAKUB MORAWIEC <i>The Christianisation of Scandinavia</i> .....	41
KRZYSZTOF POLEK <i>The Christianisation of Moravia and Slovakia prior to the Cyril and Methodius period</i> .....	55
MARZENA MATLA <i>The Christianisation of Bohemia</i> .....	85
GÁBOR BARABÁS <i>The Christianization of Hungary</i> .....	115
ZDZISŁAW PENTEK <i>The Christianisation of the South Slavs</i> .....	137
JAROSŁAW DUDEK <i>The Christianisation of Eastern European steppe peoples</i> .....	147
KAROL KOLLINGER <i>Óláfr Tryggvason as a Christianisator of Rus'? The Icelandic version of the story of the baptism of Rus' – historical facts or literary fiction? Part 1. Facts</i> .....	167
JAROSŁAW NIKODEM <i>The Christianisation of the eastern shores of the Baltic Sea</i> .....	177



**II. Christianisation and its consequences –  
the societies of 'the Younger Europe' and the reception of the idea of mission,  
doctrine and ideology**

DARIUS VON GÜTTNER-SPORZYŃSKI	
<i>From mission to holy war and crusade. The baptism of pagans in Central Europe and the ideology of crusade</i> .....	201
MIŁOSZ SOSNOWSKI	
<i>The missionary strategy ad gentes in the Latin West – dilemmas and solutions</i> ....	221
MACIEJ SALAMON	
<i>The doctrine and missionary practice of the Church in the East between the fourth and twelfth centuries</i> .....	251
ADAM KRAWIEC	
<i>The consequences of Christianisation for the communities and societies of 'the Younger Europe'</i> .....	273
ANDRZEJ PLESZCZYŃSKI	
<i>Approaches and actions of European medieval pagan societies towards Christian missions – an outline of the problem</i> .....	293
MAREK CETWIŃSKI	
<i>The origins of Christianity in the historical memory of 'the Younger Europe'</i> .....	305
List of abbreviations .....	317

## WSTĘP



Rok 2016 upływa pod znakiem obchodów 1050. rocznicy chrztu Polski, czy precyzyjniej chrztu pierwszego historycznego polskiego władcy – Mieszka I. Ich kulminacją w dniach 14–16 kwietnia 2016 roku były uroczystości o randze państwowej i kościelnej, odbywające się w Poznaniu, Gnieźnie i na Ostrowie Lednickim, wokół których zorganizowały się pomniejsze, choć ważne, wydarzenia przypominające rozmaite aspekty chrztu polańskiego księcia. W poznańskim środowisku historycznym przed kilku laty zrodziła się idea szerokiego spojrzenia na wydarzenia z drugiej połowy X wieku i ukazania ich na tle rozprzestrzeniającego się na kontynencie europejskim chrześcijaństwa. W ramach projektu Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki, w toku trzech konferencji naukowych, próbujemy podjąć dyskusję nad zjawiskami i procesami, które polańskiego księcia Mieszka I doprowadziły do przyjęcia chrześcijaństwa, utrwalanego w następnych stuleciach przez kolejne pokolenia Piastowiców.

Pierwsza konferencja, poświęcona w całości procesom chrystianizacyjnym na kontynencie europejskim i w jego najbliższym sąsiedztwie do końca I tysiąclecia n.e., odbyła się we wrześniu 2014 roku w Poznaniu i zaowocowała monografią zbiorową *Chryścianizacja Europy. Kościół na przełomie I i II tysiąclecia* (red. Józef Dobosz, Jerzy Strzelczyk, Poznań 2014, ss. 290). Na kolejnym sympozjum, zorganizowanym przez Instytut Historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu we współpracy z Poznańskim Towarzystwem Przyjaciół Nauk w dniach 16–18 września 2015 roku, uczeni z rozmaitych polskich oraz zagranicznych ośrodków naukowych zastanawiali się nad kwestiami chrystianizacji „Młodszej Europy”. Celem tego spotkania mediewistów było ukazanie ekspansji chrześcijaństwa na obszary Europy Środkowej i Wschodniej, Bałkanów oraz Skandynawii. Dzisiaj oddajemy do rąk Czytelników obszerny tom, zawierający poszerzone wersje wystąpień konferencyjnych, na który składa się 15 tekstów w dwóch częściach. W pierwszej z nich zgromadzone zostały artykuły poświęcone procesom chrystianizacyjnym na obszarach „Młodszej Europy” – od Skandynawii,

poprzez Saksonię, terytoria Europy Środkowej oraz Środkowo-Wschodniej, aż po wschodnie pobrzeże Bałtyku; część druga natomiast zawiera ogólniejsze rozważania o strategiach krucjatowych i misyjnych, doktrynie misyjnej czy konsekwencjach przyjęcia nowej religii, a także reakcjach żywiołu pogańskiego na zaprowadzanie nowego porządku ideowo-religijnego, czy wreszcie jego miejsce w pamięci i tradycji zbiorowej.

Tom otwiera ważny tekst Romana Michałowskiego (Warszawa), który wprowadza nas w tajniki chrystianizacji Sasów, kładąc nacisk na wydarzenia z IX stulecia. Zwraca przy tym uwagę na konieczność doprecyzowania pojęć takich, jak ewangelizacja, konwersja i chrystianizacja – gdzie pierwsze oznacza głoszenie słowa Bożego poganom, drugie to moment przyjęcia przez nich nowej wiary, a trzecie to pogłębianie chrześcijańskości (przyjęcie chrześcijaństwa w całej pełni). Na północ od Saksonii prowadzi nas swymi rozważaniami Jakub Morawiec (Katowice), który ukazuje złożoność procesów chrystianizacyjnych na obszarze Skandynawii aż po wiek XII. Natomiast Krzysztof Polek (Kraków) koncentruje się na obszarach, na których wyrosło państwo wielkomorawskie, a więc na dorzeczu Morawy, Wagu i Nitry w końcu VIII i pierwszych dziesięcioleciach IX wieku, śledząc postępy chrześcijaństwa na tych ziemiach przed misją Cyryla i Metodego. Złożonym problemom chrystianizowania władztwa czeskich Przemysłidów przyjrzała się szczegółowo Marzena Matla (Poznań), a Gábor Barabás (Pecs) podjął próbę ogólniejszego spojrzenia na proces chrystianizacji władztwa Arpadów.

Autorzy kolejnych artykułów koncentrują swoją uwagę na obszarach Bałkanów i terenów Europy Wschodniej i Północno-Wschodniej. Zdzisław Pentek (Poznań), w syntetycznym ujęciu kreśli obraz procesów chrystianizacyjnych u Słowian Południowych, zaś Jarosław Dudek (Zielona Góra) ukazuje najważniejsze aspekty chrystianizacji ludów stepowych Europy Wschodniej. Na Ruś i opowieść o jej chrystianizacji w wydaniu islandzkich sag prowadzi nas Karol Kollinger (Warszawa), a Jarosław Nikodem (Poznań) wskazuje na rozmaite aspekty zaprowadzania chrześcijaństwa w krajach zasiedlonych przez Bałtów.

Drugą część tomu otwiera artykuł Dariusa von Güttnera-Sporzyńskiego (Melbourne), odnoszący się do kwestii roli ideologii krucjatowej i idei wojny świętej w chrystianizacji pogan w Europie Środkowej. Dwaj następni autorzy skupiają się na problematyce szeroko rozumianych kwestii strategii, doktryny i praktyki misyjnej oraz związanych z tymi zagadnieniami problemach i dylematach – Miłosz Sosnowski (Poznań–Warszawa) w odniesieniu do łańskiego Zachodu, zaś Maciej Salamon (Kraków) w odniesieniu do greckiego Wschodu. Na skutki chrystianizacji, te bezpośrednie i te pośrednie, dla rozmaitych społeczności w kształtujących swe podstawy polityczno-terytorialne państwach środkowoeuropejskich zwrócił uwagę Adam Krawiec (Poznań). Natomiast reakcję społeczeństw pogańskich na prowadzone w stosunku do nich próby misyjne ukazał Andrzej Pleszczyński (Lublin). Jak na terytoriach „Młodszej Europy” kształtowały się zręby pamięci historycznej o początkach chrześcijaństwa, pokazał głównie na przykładzie wczesnej historiografii średniowiecznej Marek Cetwiński (Częstochowa–Wrocław).

Druga część naszej „trylogii chrystianizacyjnej” odnosi się do przestrzeni politycznej i kulturowej, której podstawy kształtowały się w świecie plemiennym Północy i Wschodu, dokonując w różnym tempie recepcji nowych idei politycznych i religijnych, niekoniecznie w tej kolejności. Autorzy, w często szczegółowych analizach, podjęli próbę ukazania skomplikowanych procesów, które doprowadziły gdzieś między wiekiem VIII a XIV do skutecznego schrystianizowania państw i plemion „Młodszej Europy”, a więc terytorium, które kształtowało nowe byty państwowe i wchodziło do nowego kręgu kulturowego poza granicami dawnego *Imperium Romanum*. Dzisiaj, oddając do rąk Czytelnika tom poświęcony procesom chrystianizacyjnym naszej części Europy, wypada nam zapowiedzieć trzecią odsłonę dociekań nad chrystianizacją Europy, odsłonę szczególnie ważną z perspektywy wspomnianego wyżej jubileuszu przyjęcia chrztu przez Mieszka I. W dniach 21–23 września 2016 roku w Poznaniu odbędzie się kolejne spotkanie mediewistów, a hasłem wywoławczym będzie „chrzest Polski”. W naszej drodze od ogółu do szczegółu kolejny raz zmierzamy więc do przyjrzenia się kwestiom wejścia Mieszkowego władztwa na drogę od chrztu władcy do chrystianizacji podległego mu ludu.

W Poznaniu, w czerwcu 2016 roku

*Józef Dobosz, Jerzy Strzelczyk, Marzena Matla*



## INTRODUCTION



2016 marks the 1050th anniversary of the baptism of Poland, or rather the baptism of the first historic Polish ruler – Mieszko I. The occasion was celebrated with a series of special events that culminated in state and church celebrations held 14 and 16 April 2016 in Poznań, Gniezno and Ostrów Lednicki. Centred around them were minor, yet important events that aimed to recall various aspects of the baptism received by the duke of the Poles. A few years ago, the Poznań historical milieu came up with an idea to take a broad look at the events of the second half of the tenth century and show them against of a background Christianity spreading throughout the European continent. For this reason, three conferences under the project of the National Programme for the Development of Humanities seek to examine the phenomena and processes that brought Duke Mieszko I to Christianity, consolidated in the centuries to come by successive generations of the Piasts.

The first conference devoted entirely to the Christianisation processes in Europe and in its immediate vicinity until the end of the first millennium century AD was held in September 2014 in Poznań. The papers presented during the meeting were later published in a monograph *The Christianisation of Europe. The Church at the Turn of the Second Millennium* (Józef Dobosz, Jerzy Strzelczyk eds., Poznań 2014, pp 290). Another symposium, organised by the Institute of History, Adam Mickiewicz University, Poznań, in cooperation with the Poznań Society of Friends of Learning on 16–18 September 2015, brought together medievalists from various Polish and foreign research centres to discuss the issues of the Christianisation of ‘the Younger Europe’, i.e., to trace the expansion of Christianity into the areas of Central and Eastern Europe, the Balkans and Scandinavia. This substantial two-part volume contains 15 extended versions of conference papers. The first part comprises articles exploring the Christianisation processes in ‘the Younger Europe’ – from Scandinavia, through Saxony, the area of Central and East-Central Europe, to the eastern shores of the Baltic Sea.

The second part is a more general overview of the strategies of crusades and missions, a missionary doctrine, the consequences of accepting a new religion, the pagan reaction to a new ideological and religious order, and last but not least, its place in the collective memory and tradition.

In the opening and important chapter, Roman Michałowski (Warsaw) unravels the secrets of the Christianisation of the Saxons, putting emphasis on the events of the ninth century. He points out that such concepts as evangelisation, conversion and Christianisation, i.e., preaching to pagans, the moment of adoption of a new faith, and the deepening of Christianity (the adoption of Christianity in its fullness), need to be precisely defined. With his considerations, Jakub Morawiec (Katowice) takes us to the north of Saxony to demonstrate the complexity of the Christianisation processes in Scandinavia until the twelfth century. Krzysztof Polek (Kraków) focuses his attention on the areas that provided grounds for the development of the state of Great Moravia, i.e., the basin of the Morava, Vah and Nitra rivers in the late eighth century and the first decades of the ninth century and charts the progress of Christianity in the area prior to the mission undertaken by Cyril and Methodius. Complex problems pertaining to the Christianisation of the realm of the Bohemian Přemyslids are meticulously described by Marzena Matla (Poznań), while Gábor Barabás (Pécs) seeks to adumbrate the Christianisation processes in the Árpád state.

The authors of other papers look at the Balkans, Eastern Europe and North-Eastern Europe. Zdzisław Pentek (Poznań) provides a synthesising account of the Christianisation processes among the South Slavs, while Jarosław Dudek (Zielona Góra) discusses the most important aspects of the Christianisation of the steppe peoples of Eastern Europe. Karol Kollinger (Warsaw) recounts how the Christianisation of Rus' was rendered in Icelandic sagas, and Jarosław Nikodem (Poznań) explores various aspects of the introduction of Christianity in countries populated by the Balts.

The paper by Dariusz von Güttner-Sporzyński (Melbourne) opens the second part of the volume. The author analyses the role of the ideology of crusades and the idea of holy war in the Christianisation of Central European pagan societies. Two authors address broadly defined issues of missionary strategy, doctrine and practice and the related problems and dilemmas – Miłosz Sosnowski (Poznań-Warsaw) with respect to the Latin West, while Maciej Salamon (Kraków) in relation to the Greek East. The direct and indirect consequences of Christianisation for various communities inhabiting Central European states that were undergoing the processes of constructing their political and territorial foundations are highlighted by Adam Krawiec (Poznań). Andrzej Pleszczyński (Lublin) traces the reaction of pagan societies to missionary attempts, while Marek Cetwiński (Częstochowa-Wrocław) turns mostly to early medieval historiography to describe how the framework of historical memory concerning the beginnings of Christianity in 'the Younger Europe' developed.

The second part of our 'Christianisation trilogy' explores the political and cultural space, the basis of which developed in the tribal world of the North and East, with

---

the reception of new political and religious ideas occurring at a various pace, not necessarily in that order. The authors, often in detailed analysis, attempted to show the complex processes that sometime between the eight and fourteenth centuries led to the effective Christianisation of the states and tribes of 'the Younger Europe', i.e., the area that shaped new state entities and entered into a new cultural milieu outside the former *Imperium Romanum*. While we present the volume discussing the Christianisation processes in our part of Europe, it behoves us to announce the third part of our explorations into the Christianisation of Europe, particularly important from the perspective of the aforementioned anniversary of Mieszko I's baptism. On 21–23 September 2016, Poznań is going to host a meeting for medievalists once again. This time the discussions will centre on 'the baptism of Poland'. On our way from the general to the particular, we shall look at how Mieszko's realm embarked on the path leading from the baptism of the ruler to the Christianisation of peoples subordinate to him.

Poznań, June 2016

*Józef Dobosz, Jerzy Strzelczyk, Marzena Matla*





# I

## Chrystianizacja państw i plemion





Roman Michałowski

Warszawa

## CHRYSYANIZACJA SAKSONII



Terminu „chrystianizacja” używa się w rozmaitych kontekstach pojęciowych. W historiografii anglosaskiej występuje on najczęściej w opozycji do terminu „konwersja”. Różnica jest taka: o ile konwersja odnosi się do zmiany przekonań religijnych jednostki, o tyle mówiąc o chrystianizacji, mamy na myśli przekształcenia religijne w skali społecznej<sup>1</sup>. Znane jest też ujęcie, w którym interesujący nas termin tworzy triadę z dwoma innymi, a mianowicie z pojęciem ewangelizacji i konwersji. Ewangelizacja to głoszenie słowa Bożego poganom, konwersja to moment przyjęcia przez nich nowej wiary, a chrystianizacja to pogłębianie chrześcijańskości<sup>2</sup>. Tak rozumiana chrystianizacja stanowi ostatni etap procesu prowadzącego do przyjęcia chrześcijaństwa w całej jego pełni. W tym właśnie znaczeniu posługiwać się będziemy omawianym terminem w niniejszym tekście.

W którym momencie proces chrystianizacji dobiega końca, zależy z jednej strony od kraju, będącego przedmiotem badań, z drugiej zaś od tego, co rozumiemy przez społeczeństwo w pełni schrystianizowane. To z kolei zależy od celów, które historyk sobie stawia. Na potrzeby niniejszego tekstu przyjmijmy, że jest to sytuacja, w której ogół ludności jest ochrzczony, zna główne zasady wiary i moralności i odnosi się do nich poważnie. Nie znaczy to, że każdy zawsze według nich postępuje – takiego społeczeństwa nigdy nie było i nigdy nie będzie – ale znaczy to, że nawet wbrew nim postępując lub też podając w wątpliwość jakąś prawdę wiary, członek danego społeczeństwa zdaje sobie sprawę z tego, że łamie obowiązujące w jego świecie zasady i ma poczucie, że nie jest do końca w porządku<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> I. Wood, *An Absence of Saints? The Evidence for Christianisation of Saxony*, [w:] *Am Vorabend der Kaiserkrönung. Das Epos „Karolus Magnus et Leo papa” und Papstbesuch in Paderborn*, red. P. Godman, Berlin 2002, s. 336 (cały artykuł s. 335–352).

<sup>2</sup> Zob. B. Dumézil, *Les racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares V<sup>e</sup>–VIII<sup>e</sup> siècle*, [Paris] 2006, s. 10–13. O pojęciu chrystianizacji por. materiały opublikowane w „Kwartalniku Historycznym” 122 (2015), z. 4, zwł. wypowiedź Anny Barańskiej, s. 731–735.

<sup>3</sup> Węższym pojęciem chrystianizacji autor niniejszych słów posłużył się w artykule R. Michałowski, *Chrystianizacja monarchii piastowskiej w X–XI wieku*, [w:] *Animarum cultura. Studia nad kulturą religijną*

Należy się liczyć z tym, że chrystianizacja Saksonii trwała przez kilka stuleci. Jeśli tak było w istocie, to procesu tego w całej jego rozciągłości nie prześledzimy. Uwagę skupimy na wieku IX, a więc na czasach, kiedy formalnie Saksonia była już chrześcijańska. To będzie zasadnicza część naszych rozważań. Musimy je jednak poprzedzić uwagami dotyczącymi okoliczności, w jakich doszło do konwersji tego kraju.

Do pogańskich Sasów kierowali swe kroki anglosascy misjonarze, najpierw około 691/692 roku dwóch prezbiterów, z których każdy nosił imię Hewald<sup>4</sup>, w rok później Suidberht, potem – ale dopiero około 770 roku – św. Lebuin<sup>5</sup>. Misje te nie powiodły się. Hewaldowie ponieśli śmierć męczeńską, a Suidberht i Lebuin musieli opuścić Saksonię, nic nie wskórawszy. Anglosasi gorliwie zachęcali swoich duchownych do prowadzenia misji u Sasów kontynentalnych, ponieważ uważali ich za swoich krewnych<sup>6</sup>. Wbrew tym napomnieniom do misji dochodziło rzadko, misjonarze anglosascy najczęściej omijali Saksonię szerokim łukiem, może dlatego, że nie liczyli na powodzenie<sup>7</sup>.

Można mówić o zjawisku typowym. W VII–IX wieku misje do krajów pogańskich odbijały się u tubylców o mur wrogości lub niezrozumienia. W najlepszym wypadku docierały do jednostek. Doświadczyli tego Willibrord we Fryzji i Danii, Liudger w Danii czy Ansgar w Skandynawii<sup>8</sup>. Gdzie nie sięgała władza Franków, tam misjonarze byli bezradni<sup>9</sup>. Dostrzegł to Alkuin i jednocześnie dał temu interpretację teologiczną. Oto w *Żywocie św. Willibrorda* opisuje nieudaną misję swojego bohatera do

*na ziemiach polskich w średniowieczu*, t. 1: *Struktury kościelno-publiczne*, red. H. Manikowska, W. Brojer, Warszawa 2008, s. 11–49, zvl. s. 12–13.

<sup>4</sup> K. Schäferdiek, *Der Schwarze und der Weiße Hewald. Der erste Versuch einer Sachsenmission*, „Westfälische Zeitschrift” 146 (1996), s. 9–24.

<sup>5</sup> Wątpliwości co tego, czy rzeczywiście Lebuin udał się z misją do Saksonii, zgłasza Matthias Springer, *Die Sachsen* (Kohlhammer Urban Taschenbücher, 598), Stuttgart 2004, s. 136–150.

<sup>6</sup> W. Fritze, *Universalis gentium confessio. Formeln, Träger und Wege universalmissionarischen Denkens im 7. Jahrhundert*, „Frühmittelalterliche Studien” 3 (1969), s. 121–123 (cały artykuł s. 78–130).

<sup>7</sup> Zob. P. Johanek, *Der Ausbau der sächsischen Kirchenorganisation*, [w:] 799. *Kunst und Kultur der Karolingerzeit. Karl der Grosse und Leo III. in Paderborn. Katalog der Ausstellung Paderborn 1999*, red. C. Stiegemann, M. Wemhoff, Mainz 1999, t. 2, s. 495–496 (cały artykuł s. 494–506).

<sup>8</sup> O misjach w tej epoce i strefie geograficznej J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, Warszawa 1997, s. 94–140.

<sup>9</sup> Pozostaje ocena materiału archeologicznego. Archeologowie zwracają uwagę na ozdoby z oznakami religii chrześcijańskiej (krzyże, przedstawienia świętych) wykopywane w grobach na obszarze Saksonii, datowanych na okres poprzedzający panowanie Karola Wielkiego. Powstaje jednak pytanie, czy w sposób nie budzący wątpliwości na ich podstawie można określić religię pochowanego z taką ozdobą człowieka. Możliwości interpretacyjnych jest bowiem więcej. Może przedmioty traktowano po prostu właśnie jako ozdoby, a na przedstawienia o chrześcijańskim wydźwięku nie zwracano uwagi. A może, owszem, miały znaczenie, ale w tym sensie, że w Saksonii chciano naśladować „eleganckie towarzystwo” z państwa Franków i nosić przedmioty jak tamtejsze damy, przy czym mimo zauroczenia wielkim światłem nikt nie zamierzał przyjmować chrztu. Por. różne punkty widzenia H.W. Böhme, *Ethnos und Religion der Bewohner Westfalens*, [w:] 799. *Kunst und Kultur der Karolingerzeit. Karl der Große und Leo III. in Paderborn. Beiträge zum Katalog der Ausstellung*, red. C. Stiegemann, M. Wemhoff, Mainz 1999, s. 244 (cały artykuł s. 237–245); G. Isenberg, *Kulturwandel einer Region. Westfalen im 9. Jahrhundert*, [w:] 799. *Kunst und Kultur der Karolingerzeit. Karl der Grosse und Leo III. in Paderborn. Katalog der Ausstellung Paderborn 1999*, t. 1, s. 314 (cały artykuł s. 314–323); K.H. Nielsen, *Saxon Art. Between Interpretation and Imitation The Influence of Roman, Scandinavian, Frankish, and Christian Art. On the Material Culture of the Continental Saxons A.D. 400–1000*, [w:]

Fryzji i Danii, po czym stwierdza, że ewangelizator pośpiesznie powrócił do wybranych przez Boga ludów królestwa Franków<sup>10</sup>, gdzie z powodzeniem rozwinął działalność duszpasterską. Myśl się za tym kryje następująca: powołane do chrześcijaństwa są tylko te narody, które znajdują się pod władzą Karolingów. Alkuin tego nie dopowiada, ale wniosek, jaki z tego przekonania płynie, jest następujący: jedyną drogą do geograficznego poszerzenia Kościoła jest ekspansja królestwa Franków.

Współczesny historyk ujmie to za pomocą innych pojęć: misje, które nie były prowadzone przez czynniki polityczne, albo nie korzystały z ich zdecydowanego i łamiącego opór wsparcia, nie miały szans powodzenia. Tak w każdym razie było w Europie północno-zachodniej i północnej doby karolińskiej. Hewaldowie nie mogli liczyć na zaangażowanie sąsiadującego z Saksonią mocarstwa, a struktury społeczeństwa i władzy wewnątrz tego kraju były tego rodzaju, że jeżeli nawet znalazłyby się tam jednostki lub grupy zainteresowane chrześcijaństwem, to nie miałyby to znaczenia w sferze publicznej i politycznej. Nasza znajomość sytuacji wewnętrznej Saksonii w okresie poprzedzającym wojny Karola Wielkiego jest daleko niezadowalająca, wiemy jednak, że nie było króla stojącego na czele wszystkich Sasów<sup>11</sup>. Nie możemy też być pewni, czy rzeczywiście odbywał się doroczny wielki wiec dla całego związku plemiennego. O wiecu tym informuje nas wyłącznie starszy żywot św. Lebuina<sup>12</sup>, a jest to tekst późny i przez to mało wiarygodny. *Terminus ante quem* jego powstania da się ustalić na rok 930<sup>13</sup>. Beda twierdzi, że u Sasów byli liczni *satrapae* i że w razie wojny spośród nich wyłaniano naczelnego wodza drogą losowania. Z podanych przez dziejopisa informacji wynika, że byli na tyle silni, iż mogli w przypływie gniewu wytracić całą wieś<sup>14</sup>. Zapewne byli to królowie typu plemiennego. Niektóre plemiona miały we wczesnym średniowieczu wielość królów. Tak było na przykład u Franków w chwili dojścia do władzy Chlodwiga<sup>15</sup>. Choćby ze względu na tę wielość dysponowali władzą rozciąga-

---

*The Continental Saxons from the Migration Period to the Tenth Century: An Ethnographic Perspective*, red. D.H. Green, F. Siegmund, Woodbridge 2003, s. 224–228 (cały artykuł s. 193–233).

<sup>10</sup> *Vita Willibrordi*, [w:] C. Veyrard-Cosme, *Loeuvre hagiographique en prose d'Alcuin. Vitae Willibrordi, Vedasti, Richarii. Edition, traduction, études narratologiques*, Firenze cap. 9, s. 50 (cały żywot wraz z tłumaczeniem na francuski s. 34–75).

<sup>11</sup> *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, wyd. B. Colgrave, R.A.B. Mynors, Oxford 1979 (tekst łaciński i tłumaczenie angielskie), lib. V, cap. 10, s. 480–482.

<sup>12</sup> *Vita Lebuini antiqua*, wyd. A. Hofmeister, MGH SS, t. 30, z. 2, cap. 4, s. 793.

<sup>13</sup> M. Springer, *Was Libuins Lebensbeschreibung über die Verfassung Sachsens wirklich sagt, oder warum man sich mit einzelnen Worten beschäftigen muss*, „Westfälische Zeitschrift” 148 (1998), s. 241–249.

<sup>14</sup> *Bede's Ecclesiastical History*.

<sup>15</sup> M. Becher, *Non enim habent regem idem antiqui Saxones... Verfassung und Ethnogenese in Sachsen während des 8. Jahrhunderts*, [w:] *Sachsen und Franken in Westfalen. Zur Komplexität der ethnischen Deutung und Abgrenzung zweier frühmittelalterlichen Stämme*, red. H. Häßler i in., Oldenburg 1999, s. 1–31. Miarodajny wybór dawniejszej literatury dotyczącej ustroju politycznego i struktury społecznej Saksonii przedkarolińskiej podaje Walther Lammers w tomie *Entstehung und Verfassung des Sachsenstammes*, Darmstadt 1967. Z literatury tej należy korzystać jednak ostrożnie, ponieważ autorzy owych studiów w szerokim zakresie posługiwali się źródłami powstałymi już w dobie karolińskiej. Zasadność tego zabiegu niektórzy współcześni badacze kwestionują; zob. przede wszystkim cytowane w niniejszym artykule prace M. Springera.

jącą się co najwyżej na najbliższą okolicę. Widzimy: nie było w Saksonii politycznego czynnika, który by mógł narzucić chrześcijaństwo społeczeństwu plemiennemu przeciwnemu tej religii.

Pierwsze masowe chrzty Sasów, o których czytamy w źródłach, były rezultatem zwycięskich wypraw majordomów Karlomana (743) i Pepina (748). Nie możemy być jednak pewni prawdziwości tych informacji, ponieważ podają je teksty stosunkowo późne, powstałe po zwycięskich wojnach Karola Wielkiego (na pewno takim źródłem są *Annales Mettenses Priores*<sup>16</sup>, ale może także Kontynuacja Fredegara<sup>17</sup>). Trzeba się zatem liczyć z tym, że historiografowie osiągnięcia ewangelizacyjne króla ekstrapolowali na poprzednie pokolenie dynastii panującej.

Wraz z nadejściem panowania Karola Wielkiego stajemy na pewniejszym gruncie. Źródł jest stosunkowo dużo, a niektóre z nich są współczesne opisywanym wydarzeniom. Monarcha rozpoczął wojny saskie w 772 roku, jak tylko osiągnął władzę nad całością królestwa Franków<sup>18</sup>. Nie wiemy, czy już wtedy myślał o ewangelizacji Saksonii. Owszem, w czasie działań wojennych zniszczył przedmiot kultu pogańskiego nazywany w źródłach Irminsulem. Jest to fakt dający wiele do myślenia, ale nie rozstrzygający<sup>19</sup>. Odnośnie do okresu, który nastąpił wkrótce potem, sytuacja już jest jasna. Pod 775 rokiem tzw. roczniki Einharda podają, że Karol Wielki powziął następujące postanowienie: tak długo będzie walczył przeciw Sasom, aż albo ich pokona i podda religii chrześcijańskiej, albo całkowicie wykorzeni<sup>20</sup>. Oczywiście, annalista pisał w czasach Ludwika Pobożnego, a nie możemy być pewni, że informację tę przejął z wcześniejszych roczników. Mógł wyrobić sobie takie przekonanie na podstawie późniejszego przebiegu wojen saskich, których historię znał doskonale. Z innych jednak źródeł o nieposzlakowanej wiarygodności wiadomo, że w 776 roku król Saksonię najechał, spustoszył i opanował część kraju i że klęski wojenne zmusiły wielu mieszkańców do przyjęcia nowej religii. Masowe chrzty miały szczególnie uroczystą oprawę w 777 roku. Z tej okazji napisano wierszowany panegiryk. Karola Wielkiego przedstawiono jako tego, który mieczem przyprowadził Sasów do łaski chrztu, namaścił ich krzyżem i otworzył drogę do nieba; i jako tego, który w tym kontynuuje czy może raczej konkretyzuje dzieło Chrystusa<sup>21</sup>. Natomiast współczesny wpis rocznikarski przyrównuje

<sup>16</sup> *Annales Mettenses priores*, wyd. B. von Simson (MGH SRG), Hannoverae et Lipsiae 1905, s. 41 (pod 748 rokiem).

<sup>17</sup> *Fredegarii Chronicorum liber quartus cum continuationibus*, wyd. J.M. Wallace-Hadrill, London 1960, *Continuationes*, cap. 31, s. 101.

<sup>18</sup> O wojnach frankijsko-saskich w VIII wieku: M. Springer, *Die Sachsen*, s. 178 nn.; o chrystianizacji Sasów w pierwszym okresie wojen saskich H.-D. Kahl, *Karl der Große und Sachsen. Stufen und Motive einer historischen „Eskalation“*, [w:] *Politik, Gesellschaft, Geschichtsschreibung. Giessener Festgabe für František Graus zum 70. Geburtstag*, red. H. Ludat, R.Ch. Schwinges, Köln-Wien 1982, s. 49–130.

<sup>19</sup> Por. H.-D. Kahl, *Karl der Große*, s. 55–60; M. Springer, *Die Sachsen*, s. 180.

<sup>20</sup> *Annales qui dicuntur Einhardi*, [w:] *Annales regni Francorum*, wyd. F. Kurze (MGH Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum), Hannoverae 1895, s. 41.

<sup>21</sup> K. Hauck, *Karolingische Taufpfalzen im Spiegel hofnaher Dichtung*, Göttingen 1985, wyd. źródła, s. 62–65, tłum. niemieckie, s. 65–67.



monarchę do Jana Chrzciciela<sup>22</sup>. W czasie omawianej wyprawy wojennej król założył miasto o nazwie Urbs Caroli, w staroniemieckim brzmieniu – Karlesburg. Nasuwa się następująca hipoteza: Karol Wielki uważał siebie za nowego Konstantyna, głównie z racji swoich zasług w ewangelizacji pogan<sup>23</sup>.

W roku 778 ponownie wybuchło powstanie Sasów skierowane przeciwko Frankom i ich religii. Stało się to powodem długiej, w sposób niezwykle okrutny przez Karola prowadzonej wojny, którą monarcha ostatecznie wygrał. Zakończył ją chrzest przywódcy Sasów Widukinda w 785 roku w pałacu królewskim w Attigny, co było równoznaczne z poddaniem się. Ojcem chrzestnym był sam Karol. Działaniom wojennym towarzyszył wysiłek ewangelizacyjny Kościoła, przy czym możliwości działania misjonarzy zależały od tego, czy dana część terytorium saskiego znajdowała się pod polityczną i militarną kontrolą Franków. Powstał wówczas zarys nie tyle może organizacji diecezjalnej, ile podział terytorium saskiego między poszczególne misje. Tworzenie sieci biskupstw rozpoczęło się później i trwało z niemałym trudem przez całe dziesięciolecie. Ciągnęło się w głąb panowania Ludwika Pobożnego<sup>24</sup>.

Wydawało się, że Saksonia zrezygnowała z oporu. Było to złudzenie. W 792 roku ponownie wybuchło powstanie. Wielu duchownych Sasi wypędzili lub uwięzili, wielu zadali śmierć. Nastąpił powrót do pogaństwa. Jedną z przyczyn reakcji było nałożenie dziesięcin, które – zdaje się – pobierano w większym wymiarze, niż to było przyjęte u Franków. Karol Wielki odpowiedział terrorem. Wojna ciągnęła się jeszcze przez wiele lat, działania wojenne ostatecznie ustały w 804 roku król odniósł pełne zwycięstwo: Saksonię opanował i chrześcijaństwo narzucił.

Z tego pobieżnego przeglądu wydarzeń wynikają dwa wnioski: po pierwsze Sasi chrześcijaństwa nie chcieli i konsekwentnie wszystkimi dostępnymi im metodami się przed jego przyjęciem bronili; po drugie chryścianizacja Saksonii była możliwa tylko przy bezpośrednim użyciu siły. Chodziło zarówno o wojnę i pacyfikację militarne, jak i prawodawstwo. *Capitulatio de partibus Saxoniae* – kapitularz Karola Wielkiego o nie-

<sup>22</sup> *Annales Petaviani*, wyd. G.H. Pertz, MGH, Scriptorum, t. 1, Hannoverae 1826, s. 16 (pod 777 rokiem).

<sup>23</sup> K. Hauck, *Paderborn, das Zentrum von Karls Sachsen-Mission 777*, [w:] *Adel und Kirche. Gerd Telmbach zum 65. Geburtstag dargebracht von Freunden und Schülern*, wyd. J. Fleckenstein, K. Schmid, Freiburg–Basel–Wien 1968, s. 109; tenże, *Karolingische Taufpfalzen*; tenże, *Karl als neuer Konstantin 777. Die archäologischen Entdeckungen in Paderborn in historischer Sicht*, „Frühmittelalterliche Studien” 20 (1986), s. 513–540. Zob. także nasze uwagi: R. Michałowski, *Prüm i Urbs Caroli. Monarsze fundacje na tle kultury politycznej wczesnych czasów karolińskich*, [w:] *Fundacje i fundatorzy w średniowieczu i w epoce nowożytnej*, red. E. Opaliński, T. Wiślicz, Warszawa 2000, s. 20–32 (cały artykuł s. 11–36). Sakramentowi chrztu jako istotnemu składnikowi ideologii państwowej Karola Wielkiego poświęcił ostatnio książkę Owen M. Phelan, *The Formation of Christian Europe. The Carolingians, Baptism, and the Imperium Christianum*, Oxford 2014. Jakież miejsce znajduje tam problematyka saska, analizowana głównie z punktu widzenia *Capitulatio de partibus Saxoniae* oraz pism Alkuina. Autor nie odnosi się jednak do uroczystości chrzcielnych z 777 roku z całą ich ideową otoczką, ukazującą Karola Wielkiego jako „chrzciciela” *par excellence*. Próba przedstawienia problemu na szerszym tle: R. Michałowski, *Misjonarz i pan misji we wczesnym średniowieczu*, [w:] *Lustro. Teksty o kulturze średniowiecza ofiarowane Halinie Manikowskiej*, red. W. Brojer, Warszawa 2013, s. 29–57.

<sup>24</sup> P. Johaneke, *Der Ausbau*, passim.



pewnym czasie wydania – przewidywał karę śmierci między innymi za spożywanie mięsa w wielkim poście, za spalenie ciała zmarłego, za odmowę przyjęcia chrztu i za złożenie ofiary pogańskiemu bóstwu<sup>25</sup>. Brutalność, z jaką król Franków narzucał Sasom chrześcijaństwo, była w dotychczasowych dziejach Kościoła bezprzykładna. Daleko wykraczała poza to, na co pozwalało sobie chrześcijańskie Cesarstwo Rzymskie.

Powstaje pytanie o dalsze losy nowej religii, w czasach, które nastąpiły po 804 roku. W zagadnienie wprowadzi nas interpretacja dwóch źródeł. Pierwszym jest *Translacja św. Aleksandra*, utwór powstały w Fuldzie w latach sześćdziesiątych IX wieku na zamówienie możnego saskiego Walberta<sup>26</sup>. Tekst wyszedł spod pióra dwóch autorów. Pierwszą część napisał Rudolf<sup>27</sup>, drugą – po śmierci mistrza w 865 roku – jego uczeń Meginhard<sup>28</sup>. Mamy do czynienia z dziełkiem o swoistym charakterze, które na gruncie piśmiennictwa wczesnośredniowiecznego pozostaje bez analogii. Jest to translacja relikwii, opisująca przeniesienie ciała św. Aleksandra z Rzymu do Saksonii (do Wildeshausen w Westfalii, około 30 km na południowy zachód od Bremy), ale rozpoczyna się ona wykładem etnogenezy Sasów.

<sup>25</sup> *Capitularia regum Francorum*, wyd. A. Boretius, t. 1, MGH, nr 26, cap. 4, 7, 8, 9, s. 68–69. Na temat tego kapitularka zob. E. Schubert, *Die Capitulatio de partibus Saxoniae*, [w:] *Geschichte in der Region. Zum 65. Geburtstag von Heinrich Schmidt*, red. D. Brosius i in., Hannover 1993, s. 3–28; B. Effros, *De partibus Saxoniae and the Regulation of Mortuary Custom: A Carolingian Campaign of Christianization or the Suppression of Saxon Identity?*, „Revue belge de philologie et d’histoire” 75 (1997), s. 267–286; Y. Hen, *Charlemagne’s Jihad*, „Viator” 37 (2006), s. 33–51.

<sup>26</sup> B. Krusch, *Die Übertragung des hl. Alexander von Rom nach Wildeshausen 851*, „Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen”. Philologisch-Historische Klasse, 1933, s. 405–436, tekst źródła s. 423–436 [dalej: *Übertragung*]; zob. też *Translatio S. Alexandri: Niedersächs. Landesbibliothek Hannover Ms. I, 186 auctoribus Rudolfo et Meginharto Fuldensibus*, wyd. H. Härtel, W. Milde, Hildesheim 1979; tłum. polskie: Rudolf z Fuldy, Meginhart z Fuldy, *Translacja świętego Aleksandra*, tłum. i oprac. K. Kowalski i in., „Teki Historyka” 2011, z. 42, s. 222–240. Spośród obszernej literatury dotyczącej tego źródła oraz społecznego i politycznego kontekstu, w którym ono powstało, zob. K. Schmid, *Die Nachfahren Widukinds*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters” 20 (1964), s. 1–47; D. Hägermann, *Bremen und Wildeshausen im Frühmittelalter. Heiliger Alexander und heiliger Willehad im Wettstreit*, „Oldenburger Jahrbuch” 85 (1985), s. 15–33; M. Becher, *Rex, Dux und Gens. Untersuchungen zur Entstehung des sächsischen Herzogtums im 9. und 10. Jahrhundert*, Husum 1996, s. 32–35; H. Röcklein, *Reliquientranslationen nach Sachsen im 9. Jahrhundert. Über Kommunikation, Mobilität und Öffentlichkeit im Frühmittelalter*, Stuttgart 2002, s. 127–133, 241–260; P. Depreux, *La sublimation de la soumission des Saxons au pouvoir franc et la translation de saint Alexandre de Rome à Wildeshausen (851)*, [w:] *Faire l’événement au Moyen Âge*, wyd. C. Carozzi, H. Taviani-Carozzi, Aix-en-Provence, 2007, s. 219–234; E. Shuler, *The Saxons within Carolingian Christendom: Post-Conquest Identity in the Translations of Vitus, Pusinna and Liborius*, „Journal of Medieval History” 36 (2010), s. 42–45 (cały artykuł s. 39–54). O kręgu rodzinnym Widukinda i jego fundacjach: C. Ehlers, *Die Integration Sachsens*, Göttingen 2007, s. 164–167, na s. 166 odnotowana możliwość, że ów Waltger poza klasztorem męskim w Wildeshausen, dokąd przeniesiono ciało św. Aleksandra, ufundował również klasztor żeński we Vreden w Westfalii; por. jednak H.J. Warbecke, *Vreden*, [w:] *Westfälisches Klosterbuch*, red. K. Hengst, t. 2, Münster 1996, s. 403, z opinią odrzucającą taką możliwość.

<sup>27</sup> O Rudolfzie jako pisarzu M. Caroli, *Traslazioni delle reliquie e rifondazioni della memoria (secoli IX–X): Senesio, Teopompo e Rodolfo di Fulda*, [w:] *Sant’Anselmo di Nonantola e i santi fondatori nella tradizione monastica tra Oriente e Occidente*, red. R. Fangarezzi, P. Golinelli, A.M. Orselli, Roma 2006, s. 203–235.

<sup>28</sup> Całkowicie pewna datacja utworu to: część Rudolfa 851–865, część Meginharda 865–889.

Rudolf stawia tezę niezwykłą: Sasi wywodzą się od Anglików. Opuścili Brytanię, ponieważ zmuszeni byli szukać nowych siedzib. Zdobyli je na Turyngach, a ściślej rzecz biorąc, otrzymali je od króla Franków Teodoryka w nagrodę za zwycięstwo nad nimi. Autor przedstawia rzecz w ten sposób: Teodoryk poprosił Sasów o pomoc, dlatego że sam nie był w stanie pokonać wroga, ci zaś stawali dzielnie, ponieważ walczyli o zdobycie ojczyzny i o zachowanie wolności. Czytelnik uzyskuje także informacje o strukturze i charakterze Sasów. W stosunkach ze światem zewnętrznym był to lud niespokojny i dla sąsiadów groźny, strzegący z determinacją swych granic, natomiast u siebie w kraju byli spokojni i czynili wiele starań o dobro obywateli. Troszczyli się też o czystość swojego rodu i jego nieskazitelną szlachetność. Z tego powodu unikali małżeństw z cudzoziemcami i z ludźmi niższego pochodzenia, w ten sposób lud trwał w niezmienionej i niesplamionej postaci. Wszyscy Sasi mieli taki sam wygląd, tę samą wielkość ciała i ten sam kolor włosów. Nieskazitelnosci tej bronili za pomocą prawa: jeżeli ktoś zawarł małżeństwo z osobą wyższą urodzeniem, był karany śmiercią. Mieli też znakomite prawa pomagające poskromić przestępców. Czytelnik nie może mieć wątpliwości: było to plemię wspaniałe. Z jednej strony dzielnie walczące za wolność i ojczyznę, z drugiej zabiegające o pomyślność obywateli oraz trwałość i nieskazitelnosc narodu<sup>29</sup>.

Ale autor idzie dalej: kultywowali tak wiele zgodnych z prawem naturalnym szlacheckich obyczajów, że mogliby dostąpić prawdziwej świętości, gdyby nie to, że nie znali Stworzyciela i nie oddawali mu czci; przeciwnie, czcili tych, którzy nie byli bogami z natury. Miało to oczywiście swoje konsekwencje: byli z natury dzicy i uważali, że nie jest rzeczą niegodziwą łamać prawa boskie i ludzkie. Ale z tej ciemnoty błędu wyrwało ich miłosierdzie Boże. I w tym momencie rozpoczyna się opis chryścianizacji Sasów. Nastąpiła ona na skutek długotrwałej wojny, jaką przeciw Sasom prowadzili Frankowie. Mogła ona skończyć się wcześniej, gdyby nie wiarołomstwo Sasów, którzy wielokrotnie obiecywali konwersję i wielokrotnie obietnicę łamali. Dopiero przymusowe wysiedlenia, których dokonał Karol Wielki, zmusiły ich do przyjęcia nowej religii.

I w tym momencie autor wprowadza postać Widukinda. Górował on – powiada – nad innymi Sasami znakomitością rodu i bogactwem, i to za jego sprawą lud z takim uporem ciągle wracał do pogaństwa. Otóż ten Widukind z własnej woli udał się do Karola Wielkiego i przyjął chrzest<sup>30</sup>. Jak wynika z aparatu, którym edycję opatrzył Bruno Krusch, Rudolf w tym miejscu mniej lub bardziej wiernie cytował rocz-

<sup>29</sup> W sprawie wiarygodności informacji Rudolfa na temat etnogenezy Sasów i ich struktury społecznej sprzed podboju frankijskiego M. Springer, *Sage und Geschichte um das alte Sachsen*, „Westfälische Zeitschrift” 146 (1996), s. 198–212; tenże, *Die Sachsen*, s. 249.

<sup>30</sup> *Übertragung*, cap. 3, s. 426–427: *Witukind quoque, qui inter eos et claritate generis et opum amplitudine eminebat, et qui perfidiae atque multimodae defectionis eorum auctor et indefessus erat incentor, ad fidem Karoli sua sponte veniens, Attiniaci baptizatus et a rege de fonte sacro susceptus est, et Saxonia tota subacta*. Zob. H. Schmidt, *Über Christianisierung und soziales Verhalten in Sachsen und Friesland*, „Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte” 49 (1977), s. 25 (cały artykuł s. 1–44); E. Freise, *Widukind in Attigny*, [w:] *1200 Jahre Widukinds Taufe*, red. G. Kaldewei, Paderborn 1985, s. 18–17 (cały artykuł s. 12–45).

niki, ale wzmiankę o dobrowolności dodał od siebie. Tak krótką, kilkuwyrazową interpolacją (*ad fidem Karoli sua sponte*) stawia postać przywódcy Sasów i dzieje ich chrystianizacji w nowym świetle.

Z dalszego tekstu wynika – w tym miejscu pióro przejął już Meginhard – że Wudukind był ojcem Wigberta, którego autor charakteryzuje za pomocą topicznej dla hagiografii frazy: był człowiekiem bardzo szlachetnym według godności tego świata, ale o wiele szlachetniejszym w staraniach o dobro religii chrześcijańskiej. Rzeczoną Wigbert spłodził wspomnianego przez nas wyżej Waltberta, na którego zamówienie omawiana translacja powstała.

A oto, co autor pisze o tym ostatnim. Waltbert już od dzieciństwa napełniony był dobrą wolą i zgodnie z nią postępował. Jako młodzieniec został oddany królowi Lotarowi I na służbę, na którego przyjaźń zasłużył wielką szlachetnością obyczajów. I gdy z dnia na dzień stawał się coraz lepszy, pod wpływem natchnienia Bożego postanowił udać się do progów apostołskich, aby uzyskać odpuszczenie grzechów i aby od papieża otrzymać relikwie świętych i zawieść je do ojczyzny. Hagiograf podaje motywy, jakimi kierował się ów możny pan. Jego celem była chrystianizacja Saksonii. Bo – jak się dowiadujemy – jej mieszkańcy byli bardziej oddani pogaństwu niż chrześcijaństwu. Wprawdzie przyjęli oni już Ewangelię, ale ponieważ graniczą z ludami pogańskimi, częściowo od niej już odeszli. Relikwie są potrzebne po to, żeby pod wpływem znaków i cudów ponownie opowiedzieli się za wiarą Chrystusową.

Zaopatrzony w listy polecające Lotara I, Waltbert udał się do Rzymu, gdzie dostał w darze relikwie licznych świętych, przede wszystkim jednak całe ciało św. Aleksandra. Ostatnią, bardzo obszerną część utworu stanowią opisy cudów, jakie się w czasie podróży do Saksonii i w samej Saksonii dokonywały za sprawą św. Aleksandra obecnego w swoim ciele. Większość z nich zdarzyła się już przy jego grobie w Wildeshausen. Hagiograf podkreśla, że cudotwórcza moc świętego stała się w całym kraju słynna. Tkwi w tym – jak się zdaje – sugestia, że nadzieje na nawrócenie Sasów są bliskie spełnienia.

W translacji pojawia się kilka wątków, które mają znaczenie dla problematyki naszego referatu. Przede wszystkim rzuca się w oczy miejsce, jakie w źródle zajmuje pogaństwo. Rudolf wiele uwagi poświęca religii Sasów sprzed konwersji, robiąc obszernie wypisy z Tacyta, ale i od samego siebie co nie co dodając. Ale w utworze mówi się także o pogaństwie w czasach obecnych, już po konwersji. Przedstawia się je jako zjawisko, którego lekceważyć nie można. Sasi – powiada Meginhard – w większym stopniu oddają się dawnej religii niż chrześcijaństwu<sup>31</sup>, a w zamieszczonym liście cesarza Lotara do biskupa Rzymu padają nawet słowa dramatyczne: jeżeli papież nie pomoże, przysyłając relikwie, Ewangelię, którą Sasi już byli przyjęli, może w części ulec zatraceniu<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> *Übertragung*, cap. 4, s. 427.

<sup>32</sup> Tamże, cap. 4, s. 428–429. Przytoczony przez Meginharda list cesarza Lotara do papieża uchodzi na ogół za nieautentyczny, jego autorem byłby hagiograf, zob. H. Röckelein, *Reliquientranslationen*, s. 131–133. Nie jest to jednak pogląd przez wszystkich przyjęty, zob. P. Depreux, *La sublimation*, przyp. 28 na s. 223.

Na odnotowanie zasługuje również metoda, za pomocą której starano się przeciwstawić ekspansji pogaństwa. Były to cuda<sup>33</sup>. W celu ich zapewnienia przywieziono do Saksonii święte szczątki. Z inicjatywą ich sprowadzenia wystąpił Waltbert i swój plan wprowadził w życie. A zatem na czele tych, którzy starali się położyć tamę reorganizacji Sasów i naród ostatecznie doprowadzić do Kościoła, stał saski wielki pan. Można posunąć się o krok dalej i powiedzieć, że chrystianizacja należała do arystokratycznego etosu, a przynajmniej do etosu tego arystokraty.

Zwróćmy uwagę na przyczyny chrystianizacji Sasów, tak jak są one przedstawione w tekście. Oczywiście, podnosi się rolę Karola Wielkiego, który zmusił ich do konwersji, ale podstawowe znaczenie miała decyzja Widukinda, męża najszlachetniejszego z całego plemienia – człowieka, który był tym, kto podsycił opór – a decyzja ta była całkowicie dobrowolna. Innymi słowy, właściwym chrystianizatorem narodu był Widukind<sup>34</sup>. Tak go przynajmniej widział jego wnuk. Jeżeli zatem Waltbert, sprowadzając ciało św. Aleksandra, przeciwstawił się pogaństwu, to kontynuował dzieło swojego wielkiego dziada. Najprawdopodobniej sądził, że chrystianizacja jest powołaniem jego rodziny.

Omawiany utwór jest nie tylko apologią Waltberta, jest pochwałą całego plemienia<sup>35</sup>. Rudolf występuje nawet z poglądem, że pogańskim Sasom do doskonałości brakowało tylko chrześcijaństwa. Ale i tę wadę zrelatywizował, skoro zasługę w doprowadzeniu do konwersji przypisał ich przywódcy. Co prawda w pewnym momencie się zmitygował i z pogaństwa zaczął wywodzić ich dzikość i skłonność do łamania prawa<sup>36</sup>. Może uległ tutaj potocznym poglądom na temat pogan, może zasugerował się tekstem Einharda, który w tym miejscu cytował, może było mu to potrzebne do wyjaśnienia wojen frankijsko-saskich, do których opisu w tym właśnie miejscu przechodził. W każdym razie ocena ta pozostaje w wyraźnej sprzeczności ze słowami, które wypowiedział wcześniej. Ale jeżeli pogaństwo było jedyną plamą na honorze Sasów, to plamę tę zmazywała rodzina Waltberta: najpierw Widukind, a potem sam Waltbert. Ten wielki pan mierzył wysoko. Chciał doprowadzić swój naród do doskonałości, przy czym uważał, że droga do tego celu wiedzie przez chrystianizację.

Rzuca się w oczy nasycenie omawianego tekstu arystokratyczną ideologią<sup>37</sup>. Mowa jest o trzech pokoleniach rodziny. Przedstawiciel każdego pokolenia odznaczał się szlachetnością i położył wielkie zasługi dla chrześcijaństwa. Szczególne znaczenie miała

<sup>33</sup> Zob. H. Löwe, *Lateinisch-christliche Kultur im karolingischen Sachsen*, [w:] *Angli e Sassoni al di qua e al di là del mare*, Spoleto 1986, t. 2, s. 518–520 (cały artykuł s. 491–531); także R. Mazo Karras, *Pagan Survivals and Syncretism in the Conversion of Saxony*, „Catholic Historical Review” 72 (1986), s. 571 (cały artykuł s. 553–572). Na temat oceny znaczenia cudów w dziewiętnowiecznej Saksonii D.F. Appleby, *Spiritual Progress in Carolingian Saxony: A Case from Ninth-Century Corvey*, „Catholic Historical Review” 82 (1996), s. 599–613.

<sup>34</sup> W literaturze przedmiotu najczęściej się tego nie dostrzega, zob. jednak I. Wood, *Beyond Satraps and Ostriches: Political and Social Structures of the Saxons in the Early Carolingian Period*, [w:] *The Continental Saxons*, s. 282 (cały artykuł s. 271–290).

<sup>35</sup> Nie docenia tego E. Shuler, *The Saxons*, s. 44–45.

<sup>36</sup> *Übertragung*, cap. 3, s. 425.

<sup>37</sup> H. Schmidt, *Christianisierung*, s. 25–28.

*honestas morum* głównego bohatera utworu – Walberta. To dzięki szlachetności jego obyczajów Lotar pomógł mu sprowadzić z Rzymu relikwie. Ale i inspiracja Boża, bez której do translacji by nie doszło, była odpowiedzią, na szlachetność saskiego pana.

Drugim tekstem, na którym skupimy naszą uwagę, jest *Translacja św. Liboriusza*. Wyszła ona, wraz z poprzedzającym ją żywotem, spod pióra nieznanego saskiego duchownego, piszącego na zamówienie biskupa Paderbornu Bisona (887–909)<sup>38</sup>. Również ten utwór rozpoczyna się od wykładu historii, ale jest to historia nie tyle plemienia, ile jego chrystianizacji. Autor podkreśla wielkie w tym zakresie zasługi Karola Wielkiego. Nazywa go apostołem Sasów, który nauczał żelaznym językiem<sup>39</sup>. Podbił ich i zmusił do przyjęcia chrześcijaństwa, aby otworzyć im drogę do zbawienia wiecznego. Ale na tym zasługi króla się nie kończą. Autor podkreśla, że monarcha w Saksonii założył sieć diecezji, a wśród nich biskupstwo paderborneńskie. Hagiograf dokłada wielu starań, aby wykazać szczególne dostojęstwo tego ostatniego. Przede wszystkim zostało umieszczone w krainie przewyższającej godnością wszystkie inne. Był to kraj mlekiem i miodem płynący, mający żyzne pola i łąki odpowiednie dla wypasu bydła, obfitujący w zdrowe źródła i odznaczający się łagodnym klimatem. Z drugiej strony mieszkali tam mężczyźni, których cechowała wielka szlachetność pochodzenia i umysłu. W tym to miejscu Karol sprawował wiece i często sam przebywał.

Hagiograf wymienia inne tytuły do chwały biskupstwa paderborneńskiego. Oto papież Leon przybył do Paderbornu i tam pobłogosławił dzieło chrystianizacyjnemu Karola Wielkiego. W nowo zbudowanym kościele konsekrował ołtarz i złożył w nim przywiezione z Rzymu relikwie św. Szczepana. Dzięki tym szczątkom świątynia nigdy już nie stała się ofiarą napaści ze strony pogan, jak to się zdarzało w przeszłości. Autor ma wiele dobrego do powiedzenia o dwóch pierwszych biskupach Paderbornu, zwłaszcza o drugim – Baduradzie<sup>40</sup>, którego kreuje na biskupa idealnego. Badurad, *vir egregius*, pochodzący ze szlachetnego miejscowego rodu, czynił wszystko, aby powierzoną sobie diecezję doprowadzić do rozkwitu: budował kościoły, wznosił wspaniałą świątynię katedralną, czuwał nad dyscypliną zakonną, troszczył się o szkołę, w której chłopcy uczyli się prawa Bożego. Wszystkie wysiłki, jakie podejmował, zakończyły się powodzeniem. Widać w tym znak, że to sam Bóg powołał Badurada do realizacji jego dzieła<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> *Translatio sancti Liborii*, wyd. V. de Vry, *Liborius – Brückenbauer Europas. Die mittelalterlichen Viten und Translationsberichte. Mit einem Anhang der Manuscripta Libroriana*, Paderborn 1997, s. 187–221 (wydaniu towarzyszy tłum. na niemiecki). Na temat tego utworu wydawca, s. 59–74, 122–158; H. Röcklein, *Reliquientranslationen*, s. 96–100, 155–168; E. Shuler, *The Saxons*, zwł. s. 49–53. Na temat zawartości ideowej i kontekstu powstania tego źródła E. Shuler, *The Saxons*, s. 49–53; I. Rembold, *The Poeta Saxo at Paderborn: episcopal authority and Carolingian rule in late ninth-century Saxony*, „Early Medieval Europe” 21 (2013), s. 169–196.

<sup>39</sup> *Translatio sancti Liborii*, cap. 7, s. 194. Do tego miejsca ważny komentarz Heinza H. Löwe, *Lateinisch-christliche Kultur*, s. 509.

<sup>40</sup> Na temat Badurada S. Käuper, *Bischof Badurad von Paderborn (815–862)*, [w:] *Splendor palatii. Neue Forschungen zu Paderborn und anderen Pfalzen der Karolingerzeit*, red. L. Fenske, Göttingen 2001, s. 123–154.

<sup>41</sup> *Translatio sancti Liborii*, cap. 8, s. 194–195.



Badurad postanowił sprowadzić do Paderbornu ciało jakiegoś wielkiego świętego. Głównym powodem była walka z błędem pogaństwa<sup>42</sup>. Oto bowiem lud, jeszcze surowy w swojej wierze, a w szczególności pospólstwo, potajemnie oddawał się odziedziczonym po przodkach zabobonnym obrzędom i w żaden sposób nie można było go od tego odwieść. Biskup miał nadzieję, że opornych przekonają cuda, które zobaczą. Następuje opis translacji ciała św. Liboriusza z Le Mans do Paderbornu. Autor z akrybią odnotowuje cuda, które dokonały się w czasie podróży, zarówno w Galii, jak i potem w Saksonii. Można powiedzieć, że biskup paderborneński kończy dzieło zaczęte przez apostoła Karola<sup>43</sup>.

Zachodzą interesujące zbieżności między *Translacją św. Aleksandra* a *Translacją św. Liboriusza*. Również w tym drugim utworze zagadnieniem naczelnym jest walka z pogaństwem, przy czym konieczność ta zachodziła już po przyjęciu przez Saksonię religii chrześcijańskiej. Ale i metoda jest ta sama: o prawdziwości nowej religii mają przekonać cuda, ale żeby dać możliwość ich zaistnienia, należy sprowadzić ciało świętego. Oba utwory mają charakter apologetyczny. O ile *Translacja św. Aleksandra* wysławia Waltberta i jego rodzinę, o tyle *Translacja św. Liboriusza* została napisana ku chwale biskupstwa paderborneńskiego<sup>44</sup>. Trzeba zauważyć, że sławiąc jego wielkość, hagiograf wypunktowuje związki biskupstwa z chrystianizacją Saksonii: było ono najszlachetniejsze z diecezji, które powstały w ramach chrystianizacji kraju, było siedzibą króla ewangelizatora, papież pobłogosławił dziełu chrystianizacyjnemu Saksonii nie gdzie indziej jak w Paderbornie, znakomity biskup Badurad postawił sobie za cel ostateczne wyplenienie pogaństwa. Zauważmy na koniec, że w *Translacji św. Liboriusza* – także tutaj – dochodzi do głosu wątek arystokratyczny. Autor podkreśla, że główny bohater utworu Badurad pochodził ze szlachetnego rodu osiadłego w najszlachetniejszej krainie w całej Saksonii.

Warto w tym kontekście odnotować hipotezę, że apologetyczny zamysł autora *Translacji św. Liboriusza* i jego zleceniodawcy miał źródło w sytuacji, w jakiej omawiana diecezja znalazła się wraz ze wstąpieniem na tron króla Arnulfa<sup>45</sup>. Monarcha z dystansem odnosił się do biskupstwa paderborneńskiego, a w jego konflikcie z opactwem w Nowej Korbei o dziesięcinę, poparł nie biskupstwo, lecz klasztor. Zleceniodawcy utworu chodziłoby zatem o podniesienie prestiżu Paderbornu w oczach królewskiego dworu.

<sup>42</sup> *Quia uero rudis adhuc in fide populus, et maxime plebeium uulgus difficile poterat ab errore gentili perfectae divelli, latenter ad auitas quasdam supersticiones colendas sese conuertens, intellexit uir magnae prudentiae, quod si praecipui alicuius sancti illuc corpus allatum, miraculorum, ut fieri solet, ostensione et gratia sanitatum suadente, multitudo plebis inciperet uenerari, et ad eius patrocinia confluere consuesceret, nulla re eam facilius ab infidelitate posse reuocari, praesertim cum uerbis doctorum de diuina uirtute non credentes, tamen his, quae oculis uiderent, quae beneficiorum utilitate sentirent, fidem derogare non possent* (*Translatio sancti Liborii*, cap. 9, s. 195–196).

<sup>43</sup> I. Rembold, *The Poeta Saxo*, s. 189.

<sup>44</sup> Tamże, s. 172 i passim.

<sup>45</sup> I. Rembold, *The Poeta Saxo*, passim.

Powstaje pytanie, na ile pogaństwo było realnym zjawiskiem w Saksonii po ostatecznym włączeniu kraju do imperium frankijskiego. Rodzi się bowiem następująca wątpliwość: skoro wykorzystywane przez nas źródła stawiały sobie za cel sławienie bohaterów, a tytułem do ich chwały miała być walka ze starą religią, to może nasi autorzy sztucznie kreowali rzeczywistości, może tak naprawdę przedchrześcijańskie praktyki i wierzenia występowały jedynie marginalnie, jeśli w ogóle.

Są to wątpliwości nieuzasadnione<sup>46</sup>. Pouczające są w tym względzie dzieje powstania Stellingów<sup>47</sup>. W latach 841–842 Sasi pochodzący z warstw niższych, tzn. wolni i półwolni, prowadzili walkę zbrojną przeciwko własnej arystokracji. W czasach poprzedzających frankijski podbój nobilowie (edhilingowie) zajmowali w saskim społeczeństwie pozycję uprzywilejowaną<sup>48</sup>. Na skutek aneksji kraju dokonanej przez Karola Wielkiego pozycja możnowładztwa uległa dalszemu wzmocnieniu kosztem pospólstwa. Było to w części skutkiem celowego działania króla Franków, który sojusznika szukał wśród arystokracji. Nic też dziwnego, że gdy nastąpiły sprzyjające okoliczności polityczne – a była to walka synów Ludwika Pobożnego o dziedzictwo po ojcu – warstwy niższe chwyciły za broń i wystąpiły przeciw nobilom. Powstańcy odnosili zrazu sukcesy. Współczesne wydarzeniom źródła podają, że możni prawie całkowicie zostali z kraju wypędzeni<sup>49</sup>, że zostali rozbici i poniżeni<sup>50</sup> i że buntownicy zaczęli żyć według dawnego obyczaju, który im bardziej odpowiadał<sup>51</sup>.

Ale powrót do dawnych obyczajów był jednocześnie powrotem do dawnej religii. Oto z kroniki Nitharda dowiadujemy się, że cesarz Lotar w obliczu klęsk, jakie ponosił w wojnie z braćmi, nerwowo szukał sojuszników. Zwrócił się między innymi do saskich wolnych i półwolnych z następującą ofertą: oto pozwoli im powrócić do prawa, jakim się rządzą w czasach, gdy czcili bałwany. Sasi skorzystali z tej propozycji i odtąd zaczęli żyć zgodnie z dawnym obyczajem<sup>52</sup>. Prawo – *lex* – oznaczało we wczesnym średniowieczu, zwłaszcza w stosunku do społeczeństw plemiennych, całość sposobu życia, w tym także religię. Z tekstu Nitharda wynikałoby zatem, że Stellingo-

<sup>46</sup> Tezę o występowaniu pogaństwa w Saksonii w IX wieku postawił Hans-Dietrich Kahl, *Ranbemerkingen zur Christianisierung der Sachsen*, I wyd. 1966, [w:] *Die Eingliederung der Sachsen in das Frankenreich*, red. W. Lammers, Darmstadt 1970, s. 502–526, gdzie również analiza materiału dotyczącego Stellingów (od s. 519).

<sup>47</sup> Na temat tego powstania E.I. Goldberg, *Popular Revolt, Dynastic Politics and Aristocratic Factionalism in the Early Middle Ages: the Saxon Stellinga Reconsidered*, „*Speculum*” 70 (1995), s. 467–501; M. Springer, *Die Sachsen*, s. 262–270; C. Ehlers, *Die Integration Sachsens in das fränkische Reich (751–1024)*, s. 258–267.

<sup>48</sup> Ciekawą charakterystykę pozycji politycznej edhilingów w czasach przed utratą niepodległości daje Matthias Becher, *Non enim habent regem*, s. 7–15 (cały artykuł s. 1–31). Por. opinię C. Ehlersa, *Die Integration Sachsens*, s. 262: „Denkbar wäre, daß die nobiles überhaupt erst am Ende der fränkischen Expansion mit der Lex Saxonum als eigener Stand auf Kosten der Freien geschaffen wurde”.

<sup>49</sup> Nithard, lib. IV, cap. 2, s. 42.

<sup>50</sup> *Annales Xantenses*, s. 12 (pod rokiem 841).

<sup>51</sup> Nithard, lib. IV, cap. 2, s. 41.

<sup>52</sup> Tamże, lib. IV, cap. 2, s. 41–42.

wie ponownie zaczęli oddawać cześć idolom. Całkowicie jednoznaczne w tym względzie są dane przekazane przez *Annales Bertiniani*. Oto Prudencjusz z Troyes, autor odnośnej części roczników, również informuje o propozycji Lotara. I dodaje, że Sasi, zawsze skłonni do zła, postanowili bardziej naśladować rytuał pogański niż pozostać wiernymi tajemnicom wiary chrześcijańskiej<sup>53</sup>. W innym zaś miejscu powiada, że Sasi wiarę chrześcijańską prawie porzucili<sup>54</sup>.

Rocznikarz nie pisze, że porzucili, lecz że prawie porzucili i można się zastanawiać, jak to właściwie należy rozumieć. Ale z obu wypowiedzi Prudencjusza wynika przecież niedwuznacznie, że Sasi zaczęli na masową skalę sprawować pogańskie obrzędy<sup>55</sup>. Przyczyny reakcji religijnej są jasne. Pogaństwo warstwom niższemu kojarzyło się z dawnymi dobrymi czasami, kiedy ich pozycja społeczna była silniejsza, a dominacja arystokracji nie tak dotkliwa.

Kiedy Waltbert sprowadzał ciało św. Aleksandra, pamięć o Stellingach musiała być jeszcze żywa. Od zgniecenia ich buntu nie minęło dziesięć lat. Należy zatem sądzić, że realność pogaństwa rysowała się Waltbertowi zupełnie wyraźnie. Co więcej, ze względu na związki z rewolucją społeczną stara religia przybierała szczególnie groźną postać. W tej sytuacji walka z pogaństwem jawiła się jako rzeczywiste wyzwanie, zwłaszcza że przywiązanie do starych, zakazanych przez chrześcijaństwo obrzędów mimo klęski Stellingów z pewnością się utrzymało, nawet jeśli sprawowano je mniej lub bardziej pokątnie. Powołajmy się na następujący fakt: kolońskie ustawodawstwo synodalne z końca X wieku nakazywało ścigać tych, którzy wbrew wierze Kościoła czczą miejsca nie poświęcone Bogu i nie chcą uczęszczać do kościołów Chrystusa<sup>56</sup>. Oczywiście nie była to Saksonia, lecz Nadrenia, i nie druga połowa IX, lecz koniec X stulecia. Ale takie fakty tym bardziej musiały zaistnieć w Saksonii, w której chrześcijaństwo było dużo świeższej daty i gdzie niedawno doszło do reakcji pogańskiej na wielką skalę. Z drugiej strony z *Żywota św. Liutbirgi*, źródła saskiego powstałego w drugiej połowie IX wieku, wynika, że w Saksonii pogaństwo było wszechobecne. Można było o nich mówić, że zagrażają bezpieczeństwu podróżnych, i to nie gdzieś na pograniczach osadnictwa, lecz nieopodal rezydencji hrabiego<sup>57</sup>.

Waltbert nie był biskupem, nie był nawet duchownym, nie mógł zatem rozwinąć akcji ewangelizacyjnej w klasycznym tego słowa znaczeniu, tzn. nie mógł pójść do ludu i głosić kazań. Jeżeli zatem chciał walczyć z religią pogańską, jedyną metodą, jaka mu pozostawała, to sprowadzić relikwie. W innej sytuacji był Badurad. On z racji święceń i urzędu był powołany do nauczania, a przecież sięgnął po tę samą metodę co Waltbert. Przyjrzyjmy się bliżej motywom, jakimi zdaniem hagiografa kierował się biskup Pader-

<sup>53</sup> *Annales Bertiniani*, wyd. G. Waitz (MGH *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum*), Hannoverae 1883, s. 26 (pod rokiem 841).

<sup>54</sup> *Annales Bertiniani*, s. 28 (pod rokiem 842).

<sup>55</sup> Nie docenia rozmiaru reakcji pogańskiej Stellingów Matthias Springer, *Die Sachsen*, s. 268.

<sup>56</sup> Podajemy za K.-H. Kahl, *Randbemerkungen*, s. 510.

<sup>57</sup> *Das Leben der Liutbirg*, wyd. O. Menzel (Deutsches Mittelalter. Kritische Studentexte des Rechtsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde. MGH), Leipzig 1937, cap. 12, s. 17–18.



bornu. Niepokoił się on uporem, z jakim lud, a w szczególności pospółstwo, oddawało się praktykom pogańskim. Jednocześnie zdawał sobie sprawę z tego, że nauczanie duszpasterzy nie jest w stanie wiernych od praktyk tych odwieść. Kaznodzieje uczą o wszechmocy Bożej, ale ludzie w to nie wierzą. Przekonać ich mogą tylko cuda, które zobaczą, ale także cuda, których dobrodziejstw doświadczą. A zatem znaczenie tautologicznej mocy relikwii polegałoby na dwóch rzeczach: na udowodnieniu, że Bóg chrześcijański jest potężny, ale jednocześnie na wykazaniu tego, że Sasi z jego opieki mogą korzystać. Rozróżnienie to, zawarte w sformułowaniu *quae oculis uiderent, quae beneficiorum utilitate sentirent*<sup>58</sup>, daje wiele do myślenia. Zapewne natrafiamy tutaj na ślad występującego na terenach misyjnych przekonania, zgodnie z którym mieszczoła ludność Boga chrześcijańskiego uważała za Boga obcego, nieskorego do pomocy tubylcom<sup>59</sup>. Cuda zapośredniczone przez święte szczątki miały ją wyprowadzić z błędu. Istniała nadzieja, że pospółstwo porzuci dotychczasowe praktyki, gdyż uzna je za niepotrzebne, skoro ratunku w przeciwnościach będzie mogło szukać gdzie indziej.

Obie komentowane translacje wpisują się w atmosferę religijną, jaką żyła Saksonia w drugiej połowie IX wieku. Weźmy do ręki *Żywot św. Ansgara*, napisany przez arcybiskupa hamburskiego Rimberta w latach 865–876<sup>60</sup>. Jest to żywot misjonarza krajów skandynawskich i problem misji u pogan stanowi główny przedmiot zainteresowania autora. Czytelnik bez trudu zauważy, że do głównych wątków utworu należy manifestująca się obecność potęgi Bożej. To dzięki niej duchowni mogli prowadzić ewangelizację w krajach pogańskich mimo wielu przeciwności, to dzięki niej poganie odnoscili się do chrześcijan i ich religii z respektem, to dzięki niej dokonywali konwersji.

Podajmy kilka przykładów. Oto Szwedzi z nienawiści do chrześcijaństwa napadli na dom biskupa Gauzberta, jego krewnego zabili, a jego samego z towarzyszami wypędzili z kraju<sup>61</sup>. Zbrodnia ta spotkała się z zemstą niebios. Hagiograf daje tego jeden, ale jakże wymowny przykład. We wspomnianym napadzie wziął udział pewien młody człowiek, który na domiar złego z domu biskupa zabrał jakąś księgę i przyniósł do domu ojca, bardzo możnego człowieka. W rezultacie ów możnowładca utracił rodzinę, która z wyjątkiem małego synka wymarła, oraz postradał cały majątek. Nie wiedząc, jakiego boga obraził, udał się po radę do wróżbity. Okazało się, że jedynym Bogiem,

<sup>58</sup> Zob. cytaw w przyp. 42.

<sup>59</sup> Analogiczne zjawisko u Słowian połabskich opisał K.-H. Kahl, *Heidnisches Wendentum und christliche Stammesfürsten. Ein Blick in die Auseinandersetzung zwischen Gentil- und Universalreligion im abendländischen Hochmittelalter*, „Archiv für Kulturgeschichte” 44 (1962), s. 72–119.

<sup>60</sup> *Vita Anskarii auctore Rimberto*, [w:] *Vitae Anskarii et Rimberti*, wyd. G. Waitz, SS rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae Historicis recusi, Hannoverae 1884, s. 13–79. Na temat tego utworu I. Wood, *The Missionary Life. Saints and the Evangelisation of Europe 400–1050*, Harlow 2001, s. 125–132; J.T. Palmer, *Rimbert's Vita Anskarii and the Scandinavian Mission in the Ninth Century*, „Journal of Ecclesiastical History” 55 (2004), s. 235–256; T. Klapheck, *Der heilige Ansgar und die karolingische Nordmission*, Hannover 2008, s. 13–36 i passim; E. Knibbs, *Ansgar, Rimbert, and the Forged Foundations of Hamburg-Bremen (Church, Faith and Culture in the Medieval West)*, Farnham–Burlington 2011, s. 175–207 i passim.

<sup>61</sup> *Vita Anskarii*, cap. 17–18, s. 38–39.

którego znieważył, jest Chrystus, a to dlatego, że przetrzymuje u siebie jakiś przedmiot Jemu poświęcony. Można ślubował Chrystusowi zadośćuczynienie, księgę zaś przywiązał do płotu. Wziął ją do siebie pewien chrześcijanin. Gdy po siedmiu latach przybył do Szwecji przysłany przez Ansgara misjonarz, niewierni nie sprzeciwiali się jego nauczaniu, pamiętając, co się stało z tymi, którzy wypędzili biskupa Gauzberta<sup>62</sup>. Ale i sam Ansgar mógł prowadzić misję w Szwecji dzięki objawiającej się mocy Bożej. Król pozwolił mu na ewangelizowanie kraju, ponieważ z woli niebios tak zadecydowało wróżenie z losów<sup>63</sup>.

A oto kilka innych interesujących faktów. Uczestnik wiecu w Birce opowiedział się za przyjęciem chrześcijaństwa, argumentując w następujący sposób: cześć oddawana Chrystusowi zapewnia ratunek tym, którzy pokładają w Nim nadzieję. Wiedzą o tym dobrze ci, którzy doświadczyli tego na morzu i w innych niebezpieczeństwach<sup>64</sup>. Inny zaś wiec przychylnie odniósł się do nowej religii pod wpływem natchnienia Bożego<sup>65</sup>. W czasie wyprawy wojennej przeciw Kurlandczykom Szwedzi natrafili na tak zaciekły opór wroga, że zaczęli się obawiać klęski. Ciągnęli losy, ale okazało się, że żaden z bogów im nie pomoże. Gdy byli bliscy rozpaczy, niektórzy z kupców, mający w pamięci naukę biskupa Ansgara, zapewnili, że z ratunkiem może im przyjść Bóg chrześcijan. Znowu rzucono losy i okazało się, że Chrystus chce im pomóc. Szwedzi ruszyli na wroga z wielką pewnością siebie, ale zanim doszło do walki, Kurlandczycy się poddali. Zwycięzcy uczcili Chrystusa wielodniowym postem i jałmużną. Odtąd religia chrześcijańska zaczęła w Szwecji coraz bardziej się szerzyć<sup>66</sup>.

Pisząc z kolei o szerzeniu się chrześcijaństwa w Danii, hagiograf zwraca uwagę na to, że jednym z powodów konwersji była postawa nieuleczalnie chorych. Zwracali się oni z prośbą o pomoc do bożków, ale bez skutku. W końcu zdecydowali się na przyjęcie chrześcijaństwa. I rzeczywiście, wraz z sakramentem chrztu otrzymywali zdrowie<sup>67</sup>.

W chryścianizacji Skandynawii cuda zdają się mieć większe znaczenie niż głoszenie słowa Bożego. Tak to widział Rimbert. Uczestnik wiecu w Birce nie powoływał się na opinię takiego czy innego kaznodziei, lecz na doświadczenie pomocy, jakiej udzielał Chrystus. Oczywiście, kupcy biorący udział w wyprawie przeciwko Kurlandczykom słyszeli o Nim od Ansgara, ale dla wzrostu chrześcijaństwa decydującym momentem był triumf militarny nad wrogiem. Z drugiej strony działalność ewangelizacyjna arcybiskupa hamburskiego byłaby niemożliwa, gdyby wynikiem wróżby nie pokierowały niebios.

Rimbert napisał *Żywot Ansgara*, aby propagować misję skandynawską i w ten sposób nakłonić Kościół frankijski do jej popierania<sup>68</sup>. Nie był to jedyny cel, ale istotny. Być

<sup>62</sup> Tamże, cap. 19, s. 40.

<sup>63</sup> Tamże, cap. 27, s. 58.

<sup>64</sup> Tamże, cap. 27, s. 58.

<sup>65</sup> Tamże, cap. 27, s. 59.

<sup>66</sup> Tamże, cap. 30, s. 60–63.

<sup>67</sup> Tamże, cap. 24, s. 53.

<sup>68</sup> J.T. Palmer, *Rimbert's Vita Anskarii*, s. 255–256 i passim.

może tak silne wyakcentowanie wątku taumatycznego miało za zadanie przekonać biskupów i opatów, że warto się zaangażować w ewangelizowanie Danii i Szwecji, skoro można liczyć na Boże wsparcie. Ale było w tym przyznanie, że samo głoszenie Ewangelii nie wystarcza. To samo stanowisko zajmowali autorzy obu analizowanych translacji. Teoretycy misji – Ojcowie Kościoła i wczesnośredniowieczni teolodzy – kładli nacisk na rozumową argumentację, która miała do wiary chrześcijańskiej przekonać pogan i chrześcijan oddających się pogańskim zabobonom<sup>69</sup>. W Saksonii w drugiej połowie IX wieku z mniejszym optymizmem oceniano skuteczność tej metody. Wyrażano raczej przekonanie, że jeśli nie nastąpi epifania mocy Bożej, cała argumentacja na nic się zda<sup>70</sup>. Oczywiście, w tamtych czasach dość powszechnie przyjmowano, że dla skuteczności misji cuda są jednak potrzebne<sup>71</sup>. Rzecz wymagałaby skrupulatnej analizy, wydaje się jednak, że w *Żywocie św. Ansgara miracula* zajmują ważniejsze miejsce niż w innych utworach hagiograficznych podejmujących wątek misji. Rodzi się następujący domysł: czy nie było tak, że w drugiej połowie IX wieku w Saksonii przywiązywano do cudów większe znaczenie niż gdzie indziej w dziele ewangelizacji i chrystianizacji?

Jest rzeczą zrozumiałą, że biskupi starali się walczyć z pogaństwem. Zwraca natomiast uwagę zaangażowanie arystokracji świeckiej w tego rodzaju działalność. Trzeba powiedzieć więcej – u potomków Widukinda należała ona do rodzinnego etosu. Interesującym przykładem analogicznym, choć nie identycznym jest świadomość rodzinna potomków Hessiego, jednego z panów saskich, który w 775 roku poddał się Karolowi Wielkiemu i przyjął chrzest. Uchwytna jest ona w *Żywocie Liutbirgi*, źródle napisanym we wschodniej Saksonii około 880 roku<sup>72</sup>. Utwór ten ma dwóch bohaterów: oczywiście na pierwszym miejscu rekluzę Liutbirgę, ale także rodzinę Hessiego, która zaopiekowała się tą świątobliwą niewiastą dość skromnego pochodzenia. Dowiadujemy się zatem, że wspomniany Hessi, którego ewangelizator Saksonii Karol Wielki otaczał honorami, wstąpił u schyłku życia do klasztoru w Fuldzie<sup>73</sup>. Córka owego wielkiego pana Gizela we wdowieństwie ufundowała dwa klasztory, na których czele postawiła córki zakonnice. Życie poświęciła na fundacje kościelne i czyny miłosierdzia<sup>74</sup>. Ona

<sup>69</sup> Zob. O.M. Phelan, *Catechising the Wild: The Continuity and Innovation of Missionary Catechesis under the Carolingians*, „Journal of Ecclesiastical History” 61 (2010), s. 455–474.

<sup>70</sup> Zwrócono wprawdzie uwagę na to, że *Heliand*, poemat napisany w języku starsosaskim na potrzeby chrystianizowanych Sasów, a przedstawiający życie Chrystusa, dużo większy nacisk kładzie na Jego nauczanie niż na cuda, które czynił – M. Friedrich, *Jesus Christus zwischen Juden und Heiden. Das Christusbild in der Germanenmission, dargestellt am „Heliand”*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte” 113 (2002), s. 322 (cały artykuł s. 313–328). Ale tekst ten powstał przed 840 rokiem.

<sup>71</sup> M. Sas, *Jak z pogańskiego władcy zrobić chrześcijańskiego króla? Nawrócenia Ethelberta z Kentu i Edwina z Nortumbrii*, [w:] *Chryścianizacja Europy. Kościół na przełomie I i II tysiąclecia*, red. J. Dobosz, J. Strzelczyk, Poznań 2015, s. 200–201 (cały artykuł s. 193–229).

<sup>72</sup> *Das Leben der Liutbirg*; o źródle tym zob. uwagi wydawcy oraz F.S. Paxton, *Anchoress and Abbess in Ninth-Century Saxony: The Lives of Liutbirga of Wendhausen and Hathumoda of Gandersheim*, Washington, DC 2009, gdzie także tłum. angielskie.

<sup>73</sup> Tamże, cap. 1, s. 10.

<sup>74</sup> Tamże, cap. 2, s. 11.

właśnie przyjęła do siebie dziewczeczkę Liutbirgę i umiłowiała jak własną córkę<sup>75</sup>. Gdy zmarła, Liutbirgę zaopiekował się syn Bernard i umożliwił jej spędzenie reszty życia w celi<sup>76</sup>. Wątek walki z pogaństwem tutaj nie występuje. Ale tradycja rodzinna kulturowała pamięć o pobożności kolejnych pokoleń. Można by zaryzykować twierdzenie, że rodzina Hessiego definiowała się przez przywiązanie do religii chrześcijańskiej. Ze strony kompetentnej wysunięto nawet domysł, że *Vita Liutbirgae* miała charakter polemiczny. Była odpowiedzią na *Translację św. Aleksandra* i przeprowadzoną w niej apoteozę rodziny Widukinda<sup>77</sup>. Również inne saskie utwory hagiograficzne z IX wieku są wyraźnym świadectwem etosu rodzin arystokratycznych, w którym ważną rolę odgrywało przywiązanie do chrześcijaństwa<sup>78</sup>.

Próbując określić stopień chryścianizacji Saksonii w IX wieku, zwróciłibyśmy uwagę na dwa elementy. Po pierwsze na trwanie pogaństwa w niższych warstwach społecznych. Zjawisko to niekoniecznie musiało się wyrażać w nieprzyjmowaniu chrześcijaństwa w ogóle czy też w jednoznacznym jego odrzucaniu. Autor *Translacji św. Liboriusza* nie pisał o poganach, lecz o *rudes christiani*, którzy oddają się zabobonnym praktykom. Zapewne częściej występowało zjawisko synkretyzmu religijnego niż pogaństwo *tout court*. Opisy cudów, o których mowa w translacjach relikwii, świadczą, że w chrześcijańskich praktykach religijnych brały udział szerokie warstwy społeczne. Nie wiadomo jednak, czy ci sami ludzie nie szukali pomocy również u starych bogów i w tradycyjnych rytuałach.

Drugi element interesującej nas rzeczywistości to daleko posunięta chryścianizacja warstwy możnych<sup>79</sup>. Zwróćmy uwagę na okoliczność, której znaczenie jest nie do przecenienia. Oto świecka arystokracja saska w IX wieku fundowała klasztory, głównie żeńskie i była to działalność zakrojona na wielką skalę<sup>80</sup>. Liczba wspomnianych klasztorów z pewnością przekraczała wartość 20. Moźni umieszczali tam swoje dzieci, na których modlitwę wstawienniczą bardzo liczyli<sup>81</sup>. Sasi zaczęli także zasiadać na stolicach biskupich w swoim kraju, co prawda nie od razu<sup>82</sup>. Początkowo biskupami

<sup>75</sup> Tamże, cap. 3, s. 12.

<sup>76</sup> Tamże, cap. 14, s. 20.

<sup>77</sup> I. Wood, *Beyond Satraps*, s. 283.

<sup>78</sup> H. Röckelein, *Miracle Collections of Carolingian Saxony: Literary Tradition versus Original Creation*, „Hagiographica” 3 (1996), s. 296 z przyp. 12 (cały artykuł s. 267–275).

<sup>79</sup> Zob. H. Löwe, *Lateinisch-Christliche Kultur*, passim.

<sup>80</sup> Zob. zestawienie C. Ehlers, *Die Integration Sachsens*, s. 52–101; także W. Kohl, *Der westfälische Adel und seine Klöster*, [w:] *Untersuchungen zu Kloster und Stift*, Göttingen 1980, s. 112–139; tenże, *Die frühe Klosterlandschaft Westfalens (800–1100)*, [w:] *Westfälisches Klosterbuch. Lexikon der vor 1815 errichteten Stifte und Klöster von ihrer Gründung bis zur Aufhebung*, t. 3: *Institutionen und Spiritualität*, red. K. Hengst, Münster 2003, s. 133–154, z listą fundacji na s. 133.

<sup>81</sup> R. Michałowski, *Klasztor prywatny w Niemczech IX–XII w. jako fakt religijny i społeczny*, [w:] *Niemcy – Polska w średniowieczu. Materiały z konferencji naukowej zorganizowanej przez Instytut Historii UAM w dniach 14–16 XI 1983 roku*, red. J. Strzelczyk, Poznań 1986, s. 54–56 (cały artykuł s. 47–66).

<sup>82</sup> P. Depreux, *L'intégration des élites aristocratiques de Bavière et Saxe au royaume des Francs – crise ou opportunité?*, [w:] *Les élites au haut Moyen Âge. Crise et renouvellement*, red. F. Bougard i in., Turnhout

byli duchowni pochodzenia frankijskiego, fryzyjskiego lub anglosaskiego. Jedynie na czele diecezji paderborneńskiej od chwili jej erygowania stali Sasi. Ale w miarę upływu dziesięcioleci kolejne katedry przechodziły w ręce miejscowej arystokracji (nb. biskupem Osnabrücku był w ostatniej ćwierci IX wieku syn Waltberta Wigbert<sup>83</sup>). Przypomnijmy wreszcie, że Sasem był Gottschalk, jeden z najoryginalniejszych teologów doby karolińskiej<sup>84</sup>. Ale może najwymowniejszym wyrazem chrystianizacji jest etos rodziny Widukinda, która uważała, że jej powołaniem jest szerzenie religii chrześcijańskiej.

Nie można powiedzieć, aby w okresie misji prowadzonej przez Karola Wielkiego arystokracja saska chętnie dokonywała konwersji<sup>85</sup>. Postawa Widukinda jest dobrze znana. Rzecz wielce wymowna: o konwersji Sasów dowiadujemy się tylko i wyłącznie w kontekście przegranej przez nich wojny. Przeszkodą może było również to, że na tyle, na ile nam wiadomo, możnych saskich w okresie przed podbojem nie łączyły więzi rodzinne z Frankami<sup>86</sup>. Trudno oczywiście wątpić, że były jakieś rodziny, które z własnej woli przyjęły chrzest, ale o konkrety niełatwo. Na myśl przychodzi wspomniany wyżej Hessi, o którym wiemy na pewno, że złożył profesję zakonną w Fuldzie. Świadczyłoby to o wielkiej gorliwości chrześcijańskiej, a więc może też o pozytywnym nastawieniu do nowej religii od samego początku. Nie wiemy jednak nic o okolicznościach profesji. Trudno z góry wyłączać przymus ze strony potężnego króla Franków<sup>87</sup>. Starszy *Żywot św. Lebuina* podaje, że święty ten w pogańskiej Saksonii miał możnych przyjaciół, a wśród nich pewnego bogacza Folkbarta. Z kontekstu zdaje się wynikać, że hagiograf uważał ich za chrześcijan, choć nie stwierdza tego wprost<sup>88</sup>. Informacja ta dotyczy czasów bezpośrednio poprzedzających wojny Karola Wielkiego, dowodziłaby więc otwartości części przynajmniej góry społecznej na chrześcijaństwo. Problem polega jednak na tym, że mamy tutaj do czynienia, jak już wspominaliśmy, z tekstem późnym, a więc mało wiarygodnym<sup>89</sup>. Na myśl przychodzi także postać możnego saskiego Waltgera, który około 789 roku ufundował klasztor żeński w Müdehorst, później przeniesiony do Herford<sup>90</sup>, gdzie w średniowieczu wspomniany Waltger czczony był jako święty<sup>91</sup>. Ta niezwykle wczesna fundacja świadczyłaby o wyjątkowej gorliwo-

2006, s. 238–240 (cały artykuł s. 225–252). O biskupstwach saskich w interesującej nas epoce C. Carroll, *The bishoprics of Saxony in the first century after Christianization*, „Early Medieval Europe” 8 (1999), s. 219–245.

<sup>83</sup> K. Schmid, *Die Nachfahren Widukinds*, s. 6.

<sup>84</sup> W. Hödl, [w:] *Lexicon des Mittelalters*, t. 1, München–Zürich 1989, kol. 1611–1612 (s.v. G. 4).

<sup>85</sup> Por. dyskusję między Ianem Woodem a Johnem Hinesem nad referatem tego ostatniego: J. Hines, *The Conversion of the Old Saxons*, [w:] *The Continental Saxons*, s. 315 (artykuł s. 299–314).

<sup>86</sup> H.-J. Warnecke, *Sächsische Adelsfamilien in der Karolingerzeit*, [w:] 799. *Kunst und Kultur der Karolingerzeit. Karl der Große und Leo III. in Paderborn. Beiträge zum Katalog der Ausstellung*, s. 351 (cały artykuł s. 348–355); P. Depreux, *L'intégration*, s. 230. Rzecz zdawał się inaczej oceniać R. Wenskus, *Sächsischer Stammesadel und fränkischer Reichsadel*, Göttingen 1976, s. 474 i passim.

<sup>87</sup> M. Springer, *Die Sachsen*, s. 197–198.

<sup>88</sup> *Vita Lebuini antiqua*, cap. 3, s. 792.

<sup>89</sup> Zob. przyp. 13.

<sup>90</sup> W. Kohl, *Die frühe Klosterlandschaft*, s. 135–136.

<sup>91</sup> Zob. R. Michałowski, *Święta moc fundatora klasztoru (Niemcy XI–XII wiek)*, „Kwartalnik Historyczny” 91 (1984), s. 5–6 (cały artykuł na s. 3–24).



ści chrześcijańskiej tego saskiego pana, ale znów nie jesteśmy pewni, czy entuzjazm ten przejawiał się już w chwili przyjmowania chrztu. Być może do konwersji został przymuszony, po czym w krótkim czasie nastąpiło „przekształcenie świadomości”, o której za chwilę powiemy kilka słów więcej.

Warto też zwrócić uwagę na inną okoliczność. W czasie wojen saskich Karol Wielki prowadził politykę spalonej ziemi. Nie świadczy to o tym, aby znajdował szersze poparcie wśród lokalnego możnowładztwa. Nie uderzałby w swoich zwolenników. Tak było oczywiście na obszarach objętych wojną. W miarę upływu lat działania zbrojne przesuwają się coraz bardziej na północ. Zapewne na obszarach spacyfikowanych dobre stosunki między królem a niektórymi możnymi zdążyły się już ułożyć, a ich dobra w warunkach pokoju nie były narażone na represje.

Aby zakończyć dyskusję na ten temat, warto przemyśleć znany i często komentowany fragment *Historii Bedy*, dotyczący misji dwóch Hewaldów<sup>92</sup>. Otóż gdy misjonarze ci stanęli na ziemi saskiej, chcieli dostać się do dostojnika nazwanego przez dziejopisa anglosaskiego satrapą. Tubylcy zabili ich, gdy się o tym dowiedzieli, ponieważ przestraszyli się, że ów dostojnik zmusi ich do przyjęcia chrześcijaństwa. Praktyki religijne zdradziły bowiem, że przybysze są innej religii. Mieszkańcy wsi zostali za to ukarani: wzmiankowany satrapa, czyli zapewne regionalny król, całą wieś wytracił z zemsty, że nie chcieli puścić do niego wędrowców. Z tych informacji zdaje się wynikać, że w odróżnieniu od pospólstwa owi „królikowie” byli na tyle otwarci na nowe idee religijne czy też może ogólniej – otwarci na świat zewnętrzny, że ich konwersja wydawała się prawdopodobna. Wpisuje się to w pewną prawidłowość. W całej strefie średniowiecznego *barbaricum* ogół społeczeństwa odznaczał się daleko posuniętym konserwatyzmem, gdy tymczasem elita, przeciwnie – interesowała się religijnymi nowinkami. Nie znaczy to, że od razu gotowa była przyjąć chrześcijaństwo. Tak zapewne było też w Saksonii. Nic nie wskazuje na to, żeby ów dostojnik zastanawiał się nad możliwością konwersji.

Co się zatem zmieniło między czasami Widukinda a Waltberta? Przede wszystkim nastąpiła klęska militarna. Dalszy opór był niemożliwy, należało się pogodzić z nową sytuacją. Z drugiej strony Karol Wielki wystąpił z ofertą współpracy. Niektórych możnych saskich powołał na urząd hrabiego, całej zaś warstwie arystokratycznej nadał status uprzywilejowany, przyznając prawo do niezwykle wysokiego wergeldu. Jaką rolę odegrały przymusowe przesiedlenia<sup>93</sup>. Zdarzało się, iż ci, którzy się wychowali na wygnaniu, wracali do ojczyzny jako gorliwi chrześcijanie. Tak się rzeczy miały z pierwszym biskupem Paderbornu Hathumarem. Ale przecież akulturacja dokonywała się także w o wiele bardziej honorowych warunkach. Synowie panów saskich wychowywali się na dworach królewskich albo pobierali nauki i uzyskiwali formację zakonną we frankijskich klasztorach. Do tego dochodziły frankijsko-saskie mariaże, spośród których na pierwszym miejscu należy wymienić małżeństwo córki hrabiego Liudolfa z królem Ludwikiem Młodszym. Wszystko to sprawiało, że możnowładztwo

<sup>92</sup> *Bede's Ecclesiastical History*, lib. V, cap. 10, s. 480–482.

<sup>93</sup> M. Springer, *Die Sachsen*, s. 211–213.

saskie nasiąkało nową religią. A zresztą, czy można było funkcjonować i odgrywać rolę polityczną w królestwie, w którym król i arystokracja była chrześcijańska, samemu się od tej religii dystansując?

Ale nastąpiło też pewnego rodzaju przededefiniowanie samoświadomości społecznej<sup>94</sup>. Arystokracja saska poniosła klęskę i chodziło o to, aby w nowych okolicznościach odzyskać poczucie godności. Pierwszym krokiem było zaakceptowanie chrześcijaństwa bez jakichkolwiek zastrzeżeń. Dzięki temu na przeszłość można było spojrzeć nowym okiem: to co wydawało się klęską, stawało się teraz zwycięstwem. Następnym krokiem było podkreślanie, jak gorliwymi chrześcijanami są Sasi i jak wielką rolę odegrali w ewangelizowaniu ojczyzny i jak wielką rolę w tym względzie mają jeszcze do odegrania. Przypadek potomków Widukinda pozwala domniemywać, że w tym względzie dochodziło nawet do rywalizacji między możnowładczymi rodzinami. W tych warunkach doszło do identyfikacji elity społecznej z religią narzuconą przez Franków i ich króla. Nie znaczy to, że Sasi stali się Frankami. Przeciwnie, pielęgnowali dumę z tego, że są Sasami, a środkiem do tego celu było prześciganie się w chrześcijańskiej gorliwości. Owszem, bez zastrzeżeń akceptowali Karolingów, ale w dynastii tej widzieli zwornik wspólnoty równoprawnych narodów chrześcijańskich<sup>95</sup>.

Owo przededefiniowanie samoświadomości społecznej prawdopodobnie było procesem rozłożonym w czasie. Niektóre rodziny arystokratyczne mogły przyswoić sobie nową religię bardzo szybko, inne wolniej odreagowały poniżenie, jakim było nie całkiem dobrowolne przyjęcie chrztu, ale i one w końcu w pełni zaakceptowały nowy stan rzeczy. W odniesieniu do rodziny Hessiego przełom nastąpił w ciągu tego samego pokolenia, jeśli przyjmiemy, że jego profesja zakonna rzeczywiście była niewymuszona. Wiemy jednak na pewno, że jego córka była już fundatorką klasztorów. Losy Widukinda po przyjęciu chrztu nie są znane i może nie warto wchodzić w dyskusję, która próbuje kwestię tę rozwickłać<sup>96</sup>. Ale wiadomo, że Wigbert syn Widukinda dokonał darowizny na rzecz kościoła św. Marcina w Utrechcie, wielkiego ośrodka misyjnego<sup>97</sup>. O całkowitej identyfikacji wnuka z chrześcijaństwem już pisaliśmy.

Postawmy na koniec pytanie: do jakiego stopnia społeczeństwo saskie u schyłku IX wieku było schryścianizowane? Chrystianizacja arystokracji nie ulega wątpliwości. Swoim profilem religijnym elita saska nie różniła się od możnowładztwa frankijskiego. Więcej trudności budzi ocena rzeczywistości religijnej wśród niższych warstw społecznych. Autor *Żywota św. Liutbirgi* we fragmencie, na który się już powoływaliśmy, pisze o poganach i złych chrześcijanach<sup>98</sup>. Przez tych ostatnich rozumie chrześcijan oddających się rozbojowi, czyli żyjących w grzechu ciężkim. Kim zatem byli

<sup>94</sup> Por. H. Beumann, *Die Hagiographie „bewältigt“: Unterwerfung und Christianisierung der Sachsen der Sachsen durch Karl den Großen*, [w:] *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo: Espansione e resistenza, 10–16 aprile 1980*, t. 1, Spoleto 1982, s. 129–163.

<sup>95</sup> E. Shuler, *The Saxons*, s. 53 i passim.

<sup>96</sup> P. Depreux, *L'intégration*, przyp. 20 na s. 221–222.

<sup>97</sup> Tamże, s. 22–23.

<sup>98</sup> *Vita Liutbirgae*, cap. 12, s. 17–18.

poganie? Najpewniej byli to ludzie nieochrzczeni. Pamiętamy, że autor *Translacji św. Liboriusza* tych, którzy oddawali się praktykom pogańskim, nie nazywał poganami, lecz w odniesieniu do nich użył określenia *rudes christiani*. A zatem o przynależności religijnej nie decydowało w jego pojęciu odprawianie bałwochwalczych obrzędów. Wynikałoby z tego, że za okoliczność decydującą uznawał przyjęcie sakramentu inicjacji chrześcijańskiej.

Jest rzeczą oczywistą, że ludzie nieochrzczeni nie spełniają naszej definicji chryścianizacji. Nie jest natomiast łatwo określić, czy warunki tej definicji wyczerpują *rudes christiani*. Nie mamy bowiem możliwości ustalić, czy sprawując zabobonne ceremonie, przeżywali moralną rozterkę. Nie mówiąc już o tym, że nie wiemy, jaka była orientacja tych ludzi w podstawowych artykułach wiary i moralności Kościoła katolickiego.

## THE CHRISTIANISATION OF SAXONY

### Summary

Used in various conceptual contexts, the term 'Christianisation' occurs most often in opposition to the term 'conversion' in Anglo-Saxon historiography. The difference is as follows: the conversion refers to a change in religious beliefs of an individual, while Christianisation is a religious transformation in the social scale. 'Christianisation' sometimes forms a triad with two other terms, i.e., the concept of evangelisation and conversion. 'Evangelisation' is the proclamation of the word of God to pagans; 'conversion' is a moment of their acceptance of new faith; Christianisation is the deepening of being Christian. Thus understood, Christianisation is the last step in the process leading to the adoption of Christianity in all its fullness.

To what extent was the late ninth-century Saxon society Christianised? There is no doubt as to the Christianisation of the aristocracy. The religious profile of the Saxon elite was no different than that of the Frankish nobility. It is more difficult to estimate the religious reality among the lower social strata. The author of *The Life of St. Liutberga* mentions pagans and bad Christians. The latter were Christians who committed robbery, in other words those living in mortal sin. Who, then, were pagans? Almost certainly, people who did not receive baptism went by the name of pagans. The author of the *Translation of St. Liborius* did not refer to those who indulged in pagan practices as pagans but *rudes christiani*. Apparently, in his view, the religious affiliation was not dependent on performing idolatrous rites. This suggests that the adoption of the sacrament of Christian initiation was a decisive factor.

It is understandable that our definition of Christianisation does not encompass those unbaptised, yet it is hard to determine whether *rudes christiani* exhaust it. There is no possibility to determine whether people experienced any moral dilemma while practising pagan ceremonies, not to mention the fact that we do not know how well these people were acquainted with the basic set of beliefs and rules of morality of the Catholic Church.





Jakub Morawiec

Katowice

## CHRYSZTIANIZACJA SKANDYNAWII



Chryścianizacja Północy, zjawisko ważne samo w sobie, nabiera jeszcze większego znaczenia, gdy weźmie się pod uwagę fakt, że stanowiło ono integralną część szerszego zakresu przemian politycznych, społecznych i kulturowych, które naznaczyły Skandynawię w tzw. epoce wikingów. Można wręcz pokusić się o stwierdzenie, że proces promowania i adaptacji nowej wiary przez mieszkańców Skandynawii był ściśle determinowany przez inne mechanizmy, które owe przemiany konstituował. Wymienić tu należy w pierwszej kolejności rozwój dalekosiężnej wymiany handlowej, migracje ludności oraz centralizację władzy. Nowa koniunktura gospodarcza oznaczała odrodzenie bądź powstanie nowych szlaków komunikacyjno-handlowych, które połączyły Skandynawię z jednej strony z rejonem Wysp Brytyjskich, z drugiej z Bizancjum i Kalifatem. Wiele z następstw tego zjawiska, takich jak powstanie sieci osad rzemieślniczo-handlowych, otwarcie na kontakty z przedstawicielami różnych wyznań i kultur, poszerzenie wiedzy o otaczającym świecie, było zasadnicze dla procesu chryścianizacji całej Skandynawii. Przemiany polityczne i ekonomiczne zrodziły tym okresie znaczącą migrację mieszkańców Północy w inne regiony Europy i nie tylko, co skutkowało między innymi stycznością z chrześcijaństwem i różnymi przejawami oddziaływania tej doktryny na codzienne aktywności podejmowane przez ówczesnych mieszkańców Północy. W końcu należy przywołać zachodzące w tym okresie przemiany polityczne w samej Skandynawii. Proces centralizacji władzy intensyfikował nie tylko konfrontacje militarne między politycznymi konkurentami, lecz determinował także poszukiwania nowej ideowej formuły, która pozwalałaby na jeszcze lepsze ich uzasadnienie. W tym zakresie władcy skandynawscy potrafili docenić potencjał, jaki tkwił w religii chrześcijańskiej. Nie można w tym kontekście pominąć także presji zewnętrznej, artykułowanej w okresie wcześniejszym przez władców karolińskich, w okresie zaś późniejszym przez świeckie i kościelne instytucje cesarstwa Ottonów. Pomimo że główny cel tych działań –

kościelne, ostatecznie także polityczne podporządkowanie Skandynawii – okazał się niemożliwy do osiągnięcia, zainteresowanie postępami chrystianizacji, zwłaszcza w Hamburgu-Bremie, także na swój sposób stymulowało ten proces. Prowadzi to do pierwszego istotnego wniosku. Chrystianizacja północnej Europy była zjawiskiem długotrwałym i rozgrywającym się na kilku, czasem niezależnych od siebie poziomach. Pomimo istotnego znaczenia inicjatyw podejmowanych na przykład przez Haralda Sinozębego w Danii czy Olafa Haraldssona w Norwegii, swój wkład miały procesy oddolne, wynikające przede wszystkim z żywotności wymiany handlowej oraz ruchów migracyjnych.

Znajduje to swoje odzwierciedlenie w zestawieniu najważniejszych wydarzeń, które znaczyły postęp przyjmowania w Danii, Norwegii i Szwecji nowej wiary. Dатовane na schyłek VIII wieku pierwsze najazdy wikingi na Anglię stanowiły swoiste preludium do zbrojnej aktywności Skandynawów także na kontynencie. Wagę zagrożenia szybko docenił Karol Wielki, podejmując działania zaczepne i prewencyjne na pograniczu frankijsko-duńskim. Wobec braku możliwości skutecznego przeciwdziałania kolejnym najazdom, organizowanym z zaskoczenia, stosunkowo małymi siłami, władcy frankijscy starali się angażować jednych wodzów takich oddziałów przeciw drugim, gwarantując zapłatę, dostęp do zasobów oraz polityczną przychyłość. Często zawieranych przy takiej okazji układom towarzyszyły propozycje przyjęcia chrztu. W mniemaniu władców karolińskich konwersja automatycznie miała neutralizować wrogie zamiary wobec chrześcijan i cementować zawierane porozumienia. Mimo, jak się rychło okazało, nieskuteczności takich działań, stały się one stałym elementem polityki karolińskiej wobec skandynawskich wodzów<sup>1</sup>. Dobrym przykładem jest w tym kontekście chrzest duńskiego władcy Haralda Płaszczka, do którego doszło w 826 roku na dworze cesarskim w Ingelsheim. Pozbawiony władzy w kraju, Harald, jak wielu mu podobnych, rozpoczął działalność piracką, głównie u wybrzeży Fryzji, na tyle poważną, że Ludwik Pobożny uznał, że warto z Haraldem wejść w układy. Ten ostatni też szybko dostrzegł korzyści takiego stanu rzeczy. Chrzest stał się kluczem do uzyskania pomocy ze strony Ludwika w próbie odzyskania władzy w Danii. Obie strony mogły czuć się usatysfakcjonowane. Cesarz liczył bowiem, że nowy sojusznik, na dodatek ochrzczony, umożliwi skuteczną neutralizację zagrożenia ze strony północnych sąsiadów. Z dzisiejszej perspektywy łatwo stwierdzić, że brak politycznej stabilności w ówczesnej Skandynawii dawał nikłe szanse na osiągnięcie zamierzonych celów. Niemniej znaleziono dla nich wówczas dodatkowe wsparcie, za którego pierwszy przejaw można uznać właśnie obecność króla Haralda w Ingelsheim. Porozumienie wówczas zawarte objęło zorganizowanie w Danii akcji misyjnej, którą miał pokierować Ansgar, dotychczas mnich w Nowej Korwei. Choć jego dwie wizyty (826, 829), przede wszystkim ze względu na brak stabilnej pozycji samego Haralda,

<sup>1</sup> Więcej na temat wikingich najazdów na różne części Europy pod koniec VIII i w IX wieku zob. w klasycznej już pracy Petera Sawyera, *The Age of the Vikings*, London 1962 oraz nieco późniejszej, ale wciąż aktualnej E. Roesdahl, *Vikingerne verden. Vikingerne hjemme og ude*, København 1982.

nie przyniosły bardziej spektakularnych sukcesów, na dworze Ludwika Pobożnego utrwaliło się przekonanie, że chrystianizacja Skandynawii stanowi najszybszą drogę do neutralizacji stałego i rosnącego zagrożenia ze strony tamtejszych władców i wodzów. Przekonanie to zdecydowało o powołaniu w 834 roku nowej diecezji z siedzibą w Hamburgu, która miała koordynować akcje misyjne na Północy, a docelowo przejąć kontrolę nad planowanymi tam strukturami kościelnymi. Ordynariuszem nowego biskupstwa ustanowiono Ansgara, który podjął dalsze starania konwersyjne zarówno w Danii, jak i w Szwecji. O ich ostatecznym niepowodzeniu przesądził brak woli ze strony miejscowych władców (Horik w Danii, Olaf w Birce), którzy nawet jeśli, jak się to działo w Szwecji, zezwalali na działalność misjonarzy, nie wspierali ich w należyty sposób oraz nie zdecydowali się na osobistą konwersję, która mogłaby stanowić przykład dla poddanych. Działalności misjonarzy nie sprzyjała także niestabilna sytuacja polityczna w regionie, o czym niemal osobiście Ansgar przekonał się w Birce. Niepowodzenia te zastopowały dalsze akcje misyjne na Północy na niemal stulecie<sup>2</sup>.

Ich podjęcie na nowo, w latach trzydziestych X wieku, wiązało się z chęcią włączenia, poprzez chrystianizację, władztw skandynawskich w orbitę wpływów saskich. W tym kontekście należy odczytywać misję arcybiskupa Unniego w Danii oraz konwersję miejscowego władcy imieniem Gnupa (Chnuba), którego chrzest kończył przegraną wojnę z Henrykiem Ptasznikiem i potwierdzał polityczną zwierzchność tego ostatniego<sup>3</sup>. Działania te kontynuował na jeszcze szerszą skalę Otton I, który szybko zdał sobie sprawę, że bez silnego zaznaczenia swojej pozycji w Skandynawii, głównie Danii, nie będzie w stanie skutecznie i trwale opanować istotnego dla Sasów Połabia. Z tym wiązała się fundacja w 948 trzech diecezji na terenie Danii (Ribe, Aarhus, Hedeby), których ordynariusze zostali podporządkowani metropolicie hambursko-bremeńskiemu. Pomimo że przed długi czas nowo utworzone diecezje funkcjonowały jedynie formalnie, sam fakt ich fundacji jedynie wzmacniał pretensje kolejnych arcybiskupów Hamburga-Bremy do kościelnej zwierzchności nad rozwijającym się stopniowo chrześcijaństwem w Skandynawii<sup>4</sup>.

Owe postępy dokonywały się w dużej mierze zaś niezależnie od ambicji i planów saskiego Kościoła. W Norwegii, pod koniec pierwszej połowy X wieku, nieudaną próbę odgórnego narzucenia poddanym nowej wiary podjął król Hakon Dobry, który przyjął chrzest w Anglii, gdzie spędził młodość. W Danii przełomowe okazało się panowanie Haralda Sinozębego, który jednej ze słynnych inskrypcji z Jelling ogłosił,

<sup>2</sup> Na temat św. Ansgara i jego misji na Północy zob. Th. Klapheck, *Der heilige Ansgar und die karolingische Nordmission*, Hannover 2008.

<sup>3</sup> *Widukindi Monachi Corbeiensis Rerum Gestarum Saxoniarum libri tres*, [w:] *MGH Scriptores Rerum Germanicarum in usum scholarum*, red. G. Waitz, K.A. Kehr, Hannoverae 1935, lib. I, cap. 40, s. 59; S. Bolin, *Danmark och Tyskland under Harald Gormsson. Grundlinjer i dansk historia under 900-talet*, „Scandia” 4 (1931), s. 192.

<sup>4</sup> Por. J. Staecker, *Bremen-Canterbury-Kiev-Konstantinopel? Auf Spurensuche nach Missionierenden und Missionierten in Altdänemark und Schweden*, [w:] *Rom und Byzanz im Norden. Mission und Glaubenswechsel im Ostseeraum während des 8.-14. Jahrhunderts*, red. M. Müller-Wille, t. I, Stuttgart 1997, s. 58-59.

że uczynił Duńczyków chrześcijanami. Choć władca ten ani nie mógł, ani nie chciał ograniczać swych relacji z Cesarstwem, wydaje się, że – wbrew późniejszej tradycji skandynawskiej – jego chrzest, do którego doszło najpewniej około 963–967 roku, był podyktowany nie tyle presją zewnętrzną, ile przekonaniem o korzyściach, jakie mogą wynikać z tego dla jego panowania, a ściślej rzecz ujmując – planów centralizacji władzy w samej Danii i narzucenia swojej zwierzchności w innych regionach Skandynawii<sup>5</sup>. Co ciekawe, działania te niekoniecznie oznaczały pełne uruchomienie duńskich biskupstw założonych w 948 roku, choć, o czym świadczy najpełniej przekaz Adama z Bremy, Harald cieszył się w Cesarstwie opinią pobożnego i sprzyjającego saskiemu Kościołowi<sup>6</sup>. Pozostaje wciąż kwestią otwartą, czy Swen Widłobrody, który siłą przejął władzę po ojcu (ok. 986–987), kontynuował jego politykę chrystianizacyjną, czy raczej należy mówić o czasowym impasie. Fakt bicia przez Swena własnej monety, która zawierała elementy nawiązujące do nowej wiary, nie są w tej kwestii dowodem w pełni przekonującym, skoro mamy do czynienia z kopiami ówczesnych monet anglosaskich. Z drugiej strony, pozostali władcy skandynawscy, którzy wówczas rozpoczęli aktywność menniczą (Olaf Tryggvason w Norwegii, Olaf Skotkonung w Szwecji) uznawani są za ochrzczonych i promujących nową wiarę<sup>7</sup>. Mogło tak być również w przypadku Swena. Adam z Bremy postrzega króla Danii jako wroga chrześcijaństwa i Kościoła, ale słusznie zwraca się uwagę, że był to zapewne efekt niechęci bremeńskiego kanonika wobec człowieka, który nie wahał się przyjaźniej spoglądać w stronę Kościoła anglosaskiego<sup>8</sup>. Niemniej historia o Ottonie I jako ojcu chrzestnym Swena chyba jednak winna być traktowana jako legenda, pozbawiona jakichkolwiek odniesień do rzeczywistości.

Po upadku rządów w Norwegii jarla Hakona z Hladir, władzę w kraju zdołał przejąć Olaf Tryggvason, dotąd aktywny wiking na wodach Bałtyku oraz u wybrzeży Anglii. Olaf przybył do Norwegii nie tylko okryty chwałą zwycięzcy (mimo nieudanego ataku na Londyn we wrześniu 994 roku) z okazałymi zasobami materialnymi do dyspozycji, ale także jako chrześcijanin, który nową wiarę przyjął w ramach porozumienia z królem Anglii Ethelredem. Olaf, nie tracąc czasu, rozpoczął systematyczne i bezkompromisowe nawracanie Norwegów, co jednak w konsekwencji doprowadziło do powstania opozycji, która za swoich patronów miała synów jarla Hakona, Eryka i Swena, wówczas szukających wsparcia na dworze Swena Widłobrodego. Późniejsza

<sup>5</sup> E. Roesdahl, *Cultural change – religious monuments in Denmark c. AD 950–1100*, [w:] *Rom und Byzanz im Norden. Mission und Glaubenswechsel im Ostseeraum während des 8.–14. Jahrhunderts*, red. M. Müller-Wille, t. I, Stuttgart 1997; S. Bagge, *Christianization and state formation in early medieval Norway*, „Scandinavian Journal of History” 30 (2005), nr 2.

<sup>6</sup> Por. N. Lund, *Harald Bluetooth – a saint very nearly made by Adam of Bremen*, [w:] *The Scandinavians from the Vendel Period to the tenth century. An ethnographic perspective*, red. J. Jesch, Woodbridge 2002.

<sup>7</sup> Por. J. Morawiec, *Uwagi na temat działalności menniczej władców skandynawskich na przełomie X i XI wieku*, „Magazyn Numizmatyczny” 2005, nr 33.

<sup>8</sup> P. Sawyer, *Swein Forkbeard and the Historians*, [w:] *Church and Chronicle in the Middle Ages*, red. I. Wood, G.A. Loud, London 1991.

tradycja przypisywała neofickiej gorliwości Olafa Tryggvasona szereg sukcesów konwersyjnych, czyniąc go odpowiedzialnym za chrystianizację niemal całej Skandynawii oraz wysp północnego Atlantyku. Badacze słusznie, jak się wydaje, pozostają jednak sceptyczni wobec skali tych osiągnięć, ograniczając aktywność Olafa do samej Norwegii i Islandii<sup>9</sup>.

Pięcioletnie panowanie, przerwane śmiercią na wodach Øresundu w 1000 roku, w oczywisty sposób nie mogło przynieść trwalszych sukcesów na polu misyjnym. Te wiązać można z rządami Olafa Haraldssona (1015–1028), który przeszedł podobną, wikingińską, drogę do swojego imiennika, chrzest przyjmując najprawdopodobniej w Normandii, na dworze księcia Ryszarda II. Także Olaf, korzystając z pomocy duchowieństwa angielskiego, nie uznawał kompromisów w kwestii wiary i również w jego przypadku mamy prawo mówić o chrystianizacji „ogniem i mieczem”. To za jego rządów Nidaros stało się pierwszym centralnym ośrodkiem kościelnym w kraju, choć miejscowy kościół pod wezwaniem św. Klemensa mógł mieć starszy rodowód i być fundacją Olafa Tryggvasona. Postawa Olafa Haraldssona także doprowadziła do uaktywnienia się kręgów opozycyjnych. Niemniej słusznie wskazuje się, że jej czysto religijny podtekst stanowi raczej wytwór późniejszej tradycji hagiograficznej<sup>10</sup>. W istocie chodziło o chęć Olafa do burzenia dotychczasowych struktur władzy w poszczególnych regionach kraju, co rodziło naturalny sprzeciw miejscowych elit, marginalizowanych w znaczeniu i ograniczanych w możliwości działania. Nowa wiara była w tym kontekście kolejnym zgrabnym narzędziem w rękę władcy, który podobnie jak chociażby Harald Sinozęby w Danii, dążył w pierwszej kolejności do poszerzenia swoich wpływów i kumulacji władzy w swoim rękę w niemal niezależnych dotąd regionach. Działania te, systematyczne a jednocześnie bezkompromisowe i przez to pozbawione politycznego wyważenia, doprowadziły do upadku króla.

Paradoksalnie to śmierć Olafa Haraldssona w bitwie pod Stiklestad 29 lipca 1030 roku przyczyniła się do utrwalenia jego wysiłków misyjnych. Dziś można uznać, że przynajmniej częściowo odpowiedzialnym za rozwój kultu Olafa Świętego był Knut Wielki, inspirując zapewne działania mające ukazać poległego władcę jako duchowego przewodnika dla jego syna Swena, który pretendował do roli jego spadkobiercy<sup>11</sup>. Kruchość duńskich rządów w Norwegii nie zaszkodziła samemu kultowi. Przeciwnie, szybko przejęły go niechętne albo rozczarowane rządami Swena i jego matki – Elfgifu

<sup>9</sup> Ó. Halldórsson, *The Conversion of Greenland in written sources*, [w:] *Proceedings of the Eight Viking Congress*, red. H. Bekker-Nielsen, P. Foote, O. Olsen, Odense 1981, s. 206–213; S. Bagge, *The Making of a Missionary King. The Medieval Accounts of Olaf Tryggvason and the Conversion of Norway*, „Journal of English and Germanic Philology” 105 (2006), nr 4, s. 473–513.

<sup>10</sup> S. Bagge, *From Viking Stronghold to Christian Kingdom. State Formation in Norway ca. 900–1350*, Copenhagen 2010; tenże, *Warrior, King, and Saint. The Medieval Histories about St. Óláfr Haraldsson*, „Journal of English and Germanic Philology” 109 (2010), nr 3.

<sup>11</sup> Por. M. Townend, *Knútr and the Cult of St Óláfr. Poetry and Patronage in Eleventh-Century Norway and England*, „Viking and Medieval Scandinavia” 1 (2005); J. Morawiec, *Cnut the Great's conquest of Norway and beginnings of cult of St. Olaf*, „Studia z Dziejów Średniowiecza” 2014, nr 18.



z Northampton, elity, które doprowadziły do ściągnięcia do Norwegii pozostającego dotąd na Rusi syna Olafa Magnusa, którego obwołano królem. On oraz kolejni władcy Norwegii starali się legitymizować swoją władzę jako następcy i spadkobiercy Olafa Świętego. Był to odpowiedni grunt do rozwoju rzeczywistej konwersji wzmocnionej systematyczną rozbudową struktur kościelnych. Zwieńczeniem tych działań było utworzenie w 1153 roku arcybiskupstwa w Nidaros, którego patronem został Olaf Święty.

W przypadku Danii odpowiedzialnymi za umocnienie procesu chrystianizacji oraz rozbudowę struktur kościelnych uznać można Knuta Wielkiego oraz Swena Ulfssona (1047–1075). Początkowo Knut starał się, tak jak inni władcy skandynawscy, oprzeć na duchowieństwie anglosaskim, co w jego przypadku było posunięciem dość oczywistym. Niemniej różne cele polityczne skłoniły go do uznania pretensji metropolii w Hamburgu-Bremie, co nastąpiło na zjeździe w Hamburgu w 1025 lub 1026 roku. Podobną postawę wykazywał Swen Ulfsson, który zresztą z tego między innymi powodu cieszył się bardzo przychylną opinią Adama z Bremy. W efekcie tych działań nie tylko faktycznie zaczęły funkcjonować trzy biskupstwa ufundowane w 948 roku. Działania Knuta przyczyniły się do powstania nowych, w Lund, Roskilde. Za czasów Swena biskupstwo utworzono także w Viborgu. Dość jednolita polityka kościelna kolejnych władców Danii przyczyniła się do umocnienia miejscowego Kościoła w takim stopniu, że w 1104 roku, w efekcie starań króla Eryka Dobrego, udało się doprowadzić do utworzenia w Skandynawii pierwszej metropolii kościelnej z siedzibą w Lund, co oczywiście grzebało dalsze starania arcybiskupów Hamburga-Bremy o utrzymanie zwierzchności nad duchowieństwem skandynawskim<sup>12</sup>.

Głównie z powodu bardzo ograniczonych zasobów źródłowych niewiele wiemy o postępach chrystianizacji w Szwecji, szczególnie gdy chodzi o działania na tym polu podejmowane przez miejscową dynastię. Eryk Zwycięski (zm. ok. 995) mógł być ochrzczony, choć zdaje się temu przeczyć późniejsza tradycja na temat jego przysięgi złożonej Odynowi; wedle niej miał oddać mu swoje życie w dziesięć lat po zwycięstwie odniesionym nad bratankiem Styrbjörnem pod Fyrisvellir. Więcej wiemy o działaniach jego syna Olafa (995–1022). To zapewne nieudane próby umocnienia jego pozycji z wykorzystaniem nowej wiary, jako narzędzia ideowego, przyczyniły się do problemów z utrzymaniem się w centralnym dla ówczesnej Szwecji regionie Uppland. Olaf zmuszony został do przenosin na południowy zachód (Västergötland). To tam, a konkretnie w Skarze, z inicjatywy władcy powstało pierwsze biskupstwo, choć jak się wydaje, zasięg jego oddziaływania był dość ograniczony. Warto przy tej okazji przywołać ewentualną misję chrystianizacyjną do Szwecji, której około 1008 roku miał się podjąć, pod patronatem Bolesława Chrobrego, Brunon z Kwerfurtu<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> J. Morawiec, *Knut Wielki. Król Anglii, Danii i Norwegii (ok. 995–1035)*, Kraków 2013, s. 321.

<sup>13</sup> Por. W. Duczko, *Real and imaginery contributions of Poland and Rus to the conversion of Sweden*, [w:] *Early Christianity in Central and East Europe*, red. P. Urbańczyk, Warszawa 1997; tenże, *The Fateful Hundred Years: Sweden in the Eleventh Century*, [w:] *The Neighbours of Poland in the 11th Century*, red. P. Urbańczyk, Warsaw 2002.



Ostateczny przełom w kwestii chrystianizacji Skandynawii można datować na drugą połowę XI wieku. Był to czas, gdy w całym regionie systematycznie rozwijała się struktura kościelna, a miejscowi władcy nie mieli wątpliwości co do korzyści płynących z oparcia ich pozycji na dogmacie nowej wiary. Część z nich niedługo potem doczekała się wyniesienia na ołtarze (Olaf Święty w Norwegii, św. Eryk w Szwecji, święci Knut Swensson i Knut Lavard w Danii), a rozwój ich kultu najlepiej obrazował rzeczywistą konwersję mieszkańców Północy w średniowieczu<sup>14</sup>.

Ta w zasadzie niebudząca większych zastrzeżeń wizja przełomu religijnego w Skandynawii wcale nie oznacza końca badań w tym zakresie. Przeciwnie, obserwujemy stały wzrost zainteresowania początkami budownictwa sakralnego, kultu świętych oraz obrzędkiem pogrzebowym. Towarzyszą temu także badania historyczno-literackie, między innymi nad przeżywaniem się elementów pogańskich w prawodawstwie i piśmiennictwie staroskandynawskim. Pozwalają one na wgląd w procesy rozgrywające się niejako pod powierzchnią oficjalnych działań podejmowanych przez ośrodki władzy.

W tym właśnie kontekście w dalszym ciągu swoją zasadniczą wagę zachowują studia nad tzw. kamieniami zawierającymi inskrypcje runiczne, datowanymi na X i XI wiek. Choć fenomen ten dotyczy całej Skandynawii, liczba tego typu kamieni w Szwecji (szczególnie jej wschodniej części) wyraźnie dominuje nad zabytkami pochodzącymi z Norwegii czy Danii. Choć znajomość i sposoby wykorzystania pisma runicznego w Skandynawii zdecydowanie wyprzedzają epokę wikingów, dopiero pod koniec tego okresu zaczęto niemal w całym regionie stawiać kamienie zdobione różnymi motywami zoomorficznymi i roślinnymi oraz zawierającymi inskrypcje niosące konkretną treść. W przeważającej części inskrypcje te poświęcone były osobie zmarłej, lakonicznie odnosząc się do jej statusu, osiągnięć lub miejsca i okoliczności śmierci oraz informując, kto (przeważnie z kręgu rodzinnego) postanowił tego upamiętnienia dokonać. Uznaje się dziś, że zdecydowana większość osób utrwalona w inskrypcjach należała do lokalnych elit (dregnar, þegnar), a dane na temat ich krewnych (w tym zaangażowanych w proces upamiętnienia) miały swoje znaczenie w lokalnych rozgrywkach o władzę i stan posiadania<sup>15</sup>.

Ponad 60% kamieni ze Szwecji zawiera elementy nawiązujące do wiary chrześcijańskiej. Przeważnie są nimi motyw krzyża oraz krótkie modlitwy wchodzące w skład inskrypcji. Wydaje się, że były one refleksem pewnej mody, która zapanowała w Skan-

<sup>14</sup> Por. Ø. Ekroll, *The Cult of St. Olav in the Norse cultural sphere – and outside it*; [w:] *'Ecclesia Nidrosiensis' and 'Noregs veldi'. The role of the Church in the making of Norwegian domination in the Norse World*, red. S. Imsen, Trondheim 2012.

<sup>15</sup> Literatura poświęcona pismu runicznemu oraz skandynawskim kamieniom runicznym jest niezwykle bogata. Ograniczyć się w tym miejscu do wymienienia najważniejszych: S.B.F. Jansson, *Runinskrifter i Sverige*, Uppsala 1977; *Runeninschriften als Quellen interdisziplinärer Forschung*, red. K. Düwel, Berlin 1998; B. Sawyer, *The Viking-Age Rune-Stones. Custom and Commemoration in Early Medieval Scandinavia*, Oxford 2000; E.H. Antonsen, *Runes and Germanic Linguistics*, Berlin 2002; J. McKinnell, R. Simek, K. Düwel, *Runes, Magic and Religion*, Wien 2004.

dynawii (głównie w Szwecji) na manifestowanie konwersji zarówno zmarłego, jak i jego rodziny. Wzorzec w tej kwestii z pewnością wyznaczył Harald Sinozęby, wystawiając słynny kamień runiczny z Jelling. Nierozstrzygnięta pozostaje kwestia tego, jak postrzegać kamienie runiczne w kontekście relacji między starymi wierzeniami a nową wiarą. Uznaje się, że brak przesłanek na przypisywanie im konfrontacyjnego charakteru, co wpisuje się w coraz częściej podkreślany dziś pogląd o synkretyzmie religijnym w Skandynawii w interesującym mnie okresie<sup>16</sup>.

Co jednak ciekawsze, poszczególne inskrypcje ułatwiają wgląd w specyfikę procesu konwersji Europy Północnej, niemal niemożliwy do uzyskania na podstawie tradycyjnego zestawu źródeł pisanych. Odwołam się w tym kontekście do trzech inskrypcji datowanych ogólnie na XI wiek, ewentualnie jego pierwszą połowę. Kamień z Frösö (Jämtland) w północno-zachodniej Szwecji zawiera następującą inskrypcję: „Austman, syn Gudfasta, nakazał wznieść ten kamień oraz most i to on uczynił Jämtland chrześcijańskim; Åsbjörn zbudował most a Tryn and Sten wycięli runy”. Jest to w zasadzie jedyny tego typu zabytek pochodzący z tego, stanowiącego w średnio-wieczu norwesko-szwedzkie pogranicze, regionu. Inskrypcja jest też unikatowym świadectwem funkcjonowania tam elit, które, podobnie jak o wiele lepiej oświetleni źródłowo władcy w innych częściach Skandynawii, postanowił za pomocą nowej wiary umacniać swoją pozycję i manifestować swoje przywództwo. Brak w inskrypcji z Frösö typowej dla tego typu zabytków formuły komemoratywnej, pasuje ją jako dość bliską analogię do kamienia z Jelling. Austman, podobnie jak Harald Sinozębny, wydaje się tym, który nie tylko podjął konkretne decyzje manifestujące jego władzę, ale także sam postanowił o ich upamiętnieniu. Możemy jedynie żałować, że powyższa inskrypcja stanowi wyjątkowe świadectwo tego, co w czasie skandynawskiego przełomu religijnego działo się w Jämtland.

Kolejnym, niezwykle intrygującym przykładem jest kamień z Dynna w środkowej Norwegii (Oppland). W tym przypadku uwagę przykuwa nie tylko sama inskrypcja, ale także, a może nawet przede wszystkim, motywy zdobnicze jej towarzyszące. Napis na kamieniu wspomina Gunvor, córkę Þrydrika, która nakazała budowę mostu, a ten miał z kolei upamiętniać jej córkę Astrydę, według inskrypcji najpiękniejszą dziewczycę w Hadeland. Po raz kolejny mamy do czynienia z inicjatywą budowy mostu, inwestycji nie tylko ułatwiającej funkcjonowanie lokalnej społeczności, ale także mającej swój wymiar symboliczny, ponadto świadczącej o zasobności inwestora. Inskrypcja ozdobiona jest motywami, które identyfikuje się ze znanym z Ewangelii motywem odwiedzin Trzech Króli, którzy, prowadzeni przez gwiazdę, dotarli do Dzieciątka Jezus. Kamień z Dynna jest unikatowym świadectwem recepcji Ewangelii w Skandynawii oraz tego, w jaki sposób miejscowa ludność potrafiła wykorzystać jej

<sup>16</sup> Por. H. Williams, *Runes*, [w:] *The Viking World*, red. S. Brink, N. Price, London–New York 2008, s. 281–290; S. Brink, *Christianisation and the emergence of the early Church in Scandinavia*, [w:] *The Viking World*, red. S. Brink, N. Price, London–New York 2008, s. 625.

ideowe przesłanie. Wprawdzie nic nie wiemy o Gunvor i jej córce, możemy się jedynie domyślać, jak ważne było wskazanie na bliżej nieokreśloną relację między obiema kobietami a biblijną historią.

Trzeci przykład to wielokrotnie już w literaturze przedmiotu, przywoływany kamień runiczny Kuli, który posadowiony był w Edøy w zachodniej Norwegii (Nordmøre). Uwagę badaczy przykuwała nie tylko dwójka Þórir i Hallvarðr, którzy wzniesli rzeczony kamień na cześć niejakiego Ulfjóta, ale dopisek w inskrypcji, odnoszący się zapewne do czasu postawienia kamienia, o chrześcijaństwie dwanaście lat już obecnym w Norwegii. Wcześniejsze teorie, łączące kamień Kuli z Hakonem Dobrym, ewentualnie z początkiem panowania Olafa Tryggvasona, zostały niedawno zweryfikowane przez datowanie dendrochronologiczne pobliskiego mostu, który zbudowano w 1034 roku. Tym samym inskrypcja może odnosić się do wydarzeń, dotąd tradycyjnie określonych na lata 1022–1024, a konkretnie opisanego w sagach þingu w Monster, w czasie którego Olaf Haraldsson i biskup Grimkell mieli ustanowić nowe prawo dla kraju, oparte na nowej doktrynie<sup>17</sup>.

Na wgląd w dylematy związane z porzucaniem starych wierzeń na rzecz nowej doktryny pozwalają tzw. strofy konwersyjne Hallfreða Ottarsona, skalda związanego przede wszystkim z Olafem Tryggvasonem, które zachowane zostały w spisanej na początku XIII wieku sadze mu poświęconej. Zawiera ona opowieść o dość złożonych relacjach poety z królem. Mimo chrztu, którego dostąpił wcześniej, Hallfreðr nadal chętnie słał pogańskich bogów i mówił, iż zło spotka tych, którzy będą im urągać. W tym duchu wygłosił jakiś czas później strofę, którą zasłyszał także król. Rozpoczęła ona swoisty dialog między Olafem a jego skaldem, który dotyczy rozterek skalda, obawiającego się zemsty ze strony pogańskich bogów w momencie opowiedzenia się po stronie nowej wiary. Hallfreð recytował kolejne strofy, które na bieżąco oceniał król, domagając się od skalda bardziej zdecydowanej postawy. Oczekiwania władcy zwieńczyła deklaracja skalda, w ostatniej ze strof, który, ogłosił, że odtąd będzie się modlić do Chrystusa:

Fyrr vas hitt, es harra  
Hliðskjalfar gatk sjalfan,  
skipt es á gumna giptu,  
geðskjótan vel blóta.

Wcześniej było inaczej, kiedy dla samego władcy  
Hliðskjalfu o szybkim umyśle  
– zmieniają się losy ludzi –,  
czyniłem ja piękne ofiary.

<sup>17</sup> A.S. Gräslund, L. Lager, *Runestones and the Christian missions*, [w:] *The Viking World*, red. S. Brink, N. Price, London–New York 2008, s. 629–638.

Öll hefr ætt til hylli  
Óðins skipat ljóðum,  
algilda mank, aldar  
iðju várra niðja;

Cała rodzina, aby zdobyć łaskę  
Odyna układała wiersze, ja  
przywołuję wyborne  
prace naszych przodków;

Höfnum, hölða reifir,  
hrafnblóts goða nafni,  
þess es ól við lof lýða  
lóm, ór heiðnum dómi.

Jestem obojętny, darczyńco bohaterów,  
wobec imienia kapłana ofiary z kruków  
tego, który odpłaca sławienie ludzi  
oszustwem, za pogańskich czasów.

Mér skyli Freyr ok Freyja,  
fjörð létk af dul Njarðar,  
líknisk gróm við Grímní,  
gramr, ok Þór enn rammi;

Przeciwko mnie Frej i Freja,  
ja porzuciłem oszustwo Njorda  
niech oszuści proszą Grímnira  
o łaskę – będą nieść wściekłość – i potężnego Thora;

Sás með Sygna ræsi  
siðr, at blót eru kviðjuð,  
verðum flest at forðask  
fornhalðin skop norna;

Zamiarem władcy Sogn  
jest zabraniać ofiar,  
musimy się wyrzec wielu długo  
zachowywanych wyroków Norn;

en trauðr, þvítt vel Viðris  
vald hugnaðisk skaldi,  
legg ek á frumver Friggjar  
fjón, þvítt Kristi þjónum.

więc ze smutkiem, gdyż z Vidrira  
rządów rad był poeta,  
zapalam się nienawiścią do pierwszego Frigg  
męża, teraz służę Chrystusowi.

Krist vilk allrar ástar,  
erum leið sonar reiði,  
vald á frægt und foldar  
feðr, einn ok goð kveðja.

jedynie u Chrystusa będę wypraszał  
miłość – nienawistny dla mnie jest gniew Syna,  
pod Ojcem Ziemi trzymaj on sławne  
rządy –, i u Boga.

láta allir ýtar  
Óðins orð fyr róða,  
verðk ok neyddr frá Freyju  
niðjum Krist at biðja.

cała ludzkość odrzuca  
słowa Odyna, teraz  
muszę porzucić ród Freji  
i modlić się do Chrystusa<sup>17</sup>.

Tak zwane strofy konwersyjne nie uszły uwadze badaczy. Dotychczasowe rozważania koncentrowały się na kwestii autentyczności strof, a tym samym ich przydatności w studiach nad konwersją Skandynawów przełomu X i XI wieku. Ursula Dronke oraz szczególnie zasłużony dla badań nad Sagą o Hallfredzie Bjarni Einarsson zakładali, że powyższe strofy z pewnością nie zostały skomponowane przez skalda końca X wieku<sup>19</sup>. Przeciwnie, powstały najpewniej na początku XIII wieku dzięki inwencji

<sup>18</sup> *Vatnsdæla saga, Hallfreðar saga, Kormáks saga*, red. E.Ó. Sveinsson, Reykjavík 1939, s. 157–159; *Saga o Hallfredzie skaldzie kłopotliwym*, oprac. J. Morawiec, Wrocław 2011, s. 110–112.

<sup>19</sup> Bj. Einarsson, *Skáldasögur. Um uppruna og eðli ástaskáldasagnanna fornu*, Reykjavík 1961, passim; U. Dronke, *The Poet's Persona in the Skald's Sagas*, [w:] *Myth and Fiction in Early Norse Lands*, red. U. Dronke, Aldershot 1996, s. 26.

autora sagi. Bjarni określał je jako „zbyt dobre, aby były prawdziwe”, za czym kryły się podejrzenia o zbyt zaawansowaną wrażliwość religijną autora strof, trudną do zaakceptowania w przypadku dziesiątowiecznego neofity. Badania Kari Ellen Gade nad metrum strof tradycyjnie datowanych na X wiek, sugerujące, że poezja przytoczona w Sadze o Hallfredzie w istocie mogła pochodzić z tego okresu, zainspirowały dalsze studia nad „strofami konwersyjnymi”, które podjęli Diana Whaley i Russell Poole<sup>20</sup>.

Według Diany Whaley, wobec braku kontrowersji co do historyczności samego Hallfreda i jego konwersji, argumenty wskazujące na autentyczność „strof konwersyjnych” mocno przemawiają na korzyść takiej tezy. Badaczka starała się spojrzeć na strofy z punktu widzenia odnośników religijnych (pogańskich i chrześcijańskich), metrum oraz kontekstu, w jakich zostały one skomponowane. Whaley nie podziela sceptycyzmu Bjarniego Einarssona i postrzega heiti i kenningi Odyna jako potencjalnie autentyczne<sup>21</sup>. Co więcej, strofy jej zdaniem nawiązują do charakterystycznego dla konwersji schematu obejmującego konfrontację między starymi bóstwami a Chrystusem, porzucenie starych wierzeń poprzedzone dużą dozą niechęci, w końcu akceptację nowej wiary i uświadomienie sobie doniosłości tego kroku<sup>22</sup>.

Nieco inaczej na „strofy konwersyjne”, przy założeniu ich autentyczności, spojrział Russell Poole. Nawiązał on do wcześniejszych propozycji, między innymi Sophie Krijn<sup>23</sup>, widzenia w strofach pozostałości wspomnianej przez Sagę o Hallfredzie Uppreistardrápy a konsekwencji traktowania kontekstu sagi (dialog skalda z królem) jako wtórnego wobec samej poezji. Niewykluczone, że wiersz ten został przez skalda skomponowany i wygłoszony z okazji jego chrztu na dworze Olafa Tryggvasona<sup>24</sup>. Zdaniem Poole'a treść strof nawiązuje do Credo, modlitwy „Ojcze Nasz” oraz innych elementów, które charakteryzowały konwersję. Towarzyszyło im odrzucenie starych rytuałów, do czego strofy Hallfreda także, jak przypomina nowozelandzki badacz, nawiązują<sup>25</sup>.

Zarówno Whaley, jak i Poole podkreślają wagę konfrontacji między Odysem a Chrystusem w strofach konwersyjnych. Złość, jaką wśród pogańskich bóstw miała wywołać konwersja skalda, jest równoważona przez moc i miłość Chrystusa, i to jej całkowicie Hallfred się oddaje. Dwójka badaczy zgodnie wskazuje także na to, że skald godzi się na porzucenie pogańskich bóstw, ale największe problemy ma z rozstaniem z Odysem. To czym ma przekonać ostatecznie poetę do całkowitego odwrócenia się od Asów, to patronat króla Olafa Tryggvasona.

<sup>20</sup> K.E. Gade, *The Dating and Attributions of Verses in the Skald Sagas*, [w:] *Skaldsagas. Text, Vocation and Desire in the Icelandic Sagas of Poets*, red. R. Poole, Berlin–New York 2001, s. 50–74; R. Poole, „The Conversion verses” of Hallfred vandræðaskáld, „Maal og Minne” 1 (2002), s. 15–37; D. Whaley, *The ‘Conversion verses’ in Hallfredar saga. Authentic Voice of a Reluctant Christian?* [w:] *Old Norse myths, literature and society*, red. M. Clunies Ross, Viborg 2003, s. 234–257.

<sup>21</sup> D. Whaley, *The ‘Conversion verses’*, s. 255–256.

<sup>22</sup> Tamże, s. 238, 245.

<sup>23</sup> S. Krijn, *Hallfred Vandræðaskáld*, „Neophilologus” 16 (1931), s. 126 n.

<sup>24</sup> R. Poole, „The Conversion verses”, s. 18, 30.

<sup>25</sup> Tamże, s. 19–21.

Rozważania te rozwinęła ostatnio Erin Goeres<sup>26</sup>. Badaczka ta także uznaje „strofy konwersyjne” Hallfreða za autentyczne. Jej zdaniem nie odzwierciedlają one jednak stopniowego odchodzenia skalda od starych wierzeń ku chrześcijaństwu, a tworzą zbiór różnych motywów dotyczących konwersji, które oddane są za pomocą różnych retorycznych figur. Goeres postrzega „strofy konwersyjne” jako przejaw tego, w jaki sposób zmiana religii wpływała na relacje między władcą a jego stronnikami, w szczególności między skaldem a jego patronem<sup>27</sup>. Dlatego też podkreśla ona istotę konwersji jako zmiany patrona, wobec którego skald będzie teraz winien posłuszeństwo i z którym zawiera swoisty sojusz. Tego jej zdaniem głównie dotyczą „strofy konwersyjne”. Hallfreðr był gotów zadeklarować wiarę w Chrystusa, gdyż jego dotychczasowy patron, czyli Odyn niewłaściwie wynagradzał skalda za jego poezję. Należy się więc zgodzić z Goeres, która stara się dowieść, że strofy konwersyjne to w istocie próba uzasadnienia przez skalda konieczności zmiany patrona, której przejawem jest zmiana wiary. Hallfreðr przystaje na tę zmianę, odwołując się do motywów charakterystycznych dla dworskiej aktywności skaldów, takich jak śmierć patrona, a także gniew wywołany jego skąpstwem<sup>28</sup>. Prowadzi to do nieuchronnego wniosku, że konwersja Hallfreða to przede wszystkim konwersja skalda.

Trzeba podkreślić natężenie odwołań do Odyna, który przewija się przez wszystkie „strofy konwersyjne”<sup>29</sup>. Najważniejszy z Asów kryje się pod trzema heiti: Óðinn, Viðrir, Grímnir oraz trzema kenningami: harri Hliðsjkalfar, frumver Friggjar, hrafnblóts goði. Liczne odwołania do Odyna w skaldycznym poemacie w zasadzie nie powinny dziwić. Inaczej rzecz się ma, gdy skald odnosi się w nim w pierwszej kolejności do swojej konwersji. Należy w pełni zgodzić się z wcześniejszymi badaczami, którzy mocno podkreślają, że Hallfreðr rozstawał się z Odynem niechętnie, pozostając w związku z tym pełen obaw<sup>30</sup>. Na pytanie: dlaczego tak się działo, odpowiedziała już w zasadzie Erin Goeres. Hallfreðr odrzucał nie tylko pogańskie bóstwo, skald rozstawał się z bogiem poezji, tym, dzięki któremu mógł na dworach kolejnych władców prezentować swoją poezję<sup>31</sup>. O tym, że poddanie się władzy Odyna satysfakcjonowało skalda, mówi on sam w drugiej ze strof konwersyjnych. Dlatego bez wahania skald składał mu ofiary, do czego nawiązuje w pierwszej ze strof. Relacja między skaldem a Odynem jest tożsama z relacją władca – wasal, co Erin Goeres słusznie dostrzega w kenningu harri Hliðsjkalfar<sup>32</sup>. W tym miejscu widać wyraźną analogię między „strofami

<sup>26</sup> E. Goeres, *The many conversions of Hallfreðr vandræðaskáld*, „Viking and Medieval Scandinavia” 7 (2011), s. 45–62.

<sup>27</sup> Tamże, s. 59.

<sup>28</sup> Tamże, s. 55.

<sup>29</sup> C. Wood, *The reluctant Christian*, s. 67; D. Whaley, *The ‘Conversion verses’*, s. 236.

<sup>30</sup> C. Wood, *The reluctant Christian*, s. 71–72; R. Poole, „The Conversion verses”, s. 31; E. Goeres, *The many conversions*, s. 52.

<sup>31</sup> E. Goeres, *The many conversions*, s. 52–53. Por. też K. Attwood, *Christian Poetry*, [w:] *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*, red. R. McTurk, Blackwell 2007, s. 45.

<sup>32</sup> E. Goeres, *The many conversions*, s. 52.



konwersyjnymi” Hallfreða a wierszem Sonatorrek Egila Skallagrímssona. Obaj poeci przyznawali, że składali Odynowi ofiary w podzięcie za poetycki talent. W strofach Egila stał się on swoistym ekwiwalentem od boga poezji za śmierć synów. W przypadku Hallfreða ekwiwalentem za zdradę Odyna miała być moc i miłość Chrystusa. Niemniej w obu sytuacjach to właśnie umiejętność komponowania strof miała gwarantować społeczną i osobistą stabilność wobec istotnych zmian i życiowych turbulencji, które dotknęły obu poetów. Wyczuwalne w „strofach konwersyjnych” obawy mogły wynikać z wątpliwości skalda, czy wspomniany wyżej ekwiwalent będzie dla niego zadowalający. Można założyć, że wątpliwościom tym towarzyszyły istotne pytania o to, czy jego strofy nadal będą mieć tę samą moc oraz czy ideologiczny bagaż stojący teraz za skaldem będzie dla niego tak samo korzystny, jak ten wynikający z mitu o poezji?

Tym, który miał pomóc w rozwianiu powyższych wątpliwości, był zapewne król Olaf Tryggvason. Erfidrápa, poemat żałobny, który Hallfreðr skomponował na jego cześć już po jego śmierci, nie zostawia wątpliwości, że to władca Norwegii stał za decyzją skalda o chrzcie, zostając jego ojcem chrzestnym. Warto przypomnieć, że według narracji *Sagi o Hallfredzie*, skald tylko pod takim warunkiem wyraził gotowość przyjęcia nowej wiary<sup>33</sup>. Wprawdzie nie wiadomo, czy w tej kwestii możemy ufać narracji sagi, wydaje się w miarę pewne, że skald uznawał fakt, iż sam król został jego ojcem chrzestnym, za powód do dumy.

Nie ulega także wątpliwości misyjny charakter rządów Olafa Tryggvasona w Norwegii. Jeśli choć w części wierzyć autorom sag, stosunek do nowej wiary determinował relacje króla z poddanymi, w szczególności z najbliższym otoczeniem, którego częścią najwyraźniej, po okresie służby na dworze jarla Hákona, był także Hallfreðr.

Dlatego wydaje się, w duchu tego, co sugerowała już Erin Goeres, że „strofy konwersyjne” dotyczą przede wszystkim skalda jako chrześcijanina na dworze chrześcijańskiego władcy<sup>34</sup>. Pomimo drastycznej i kompleksowej wymiany ideowej otoczki wzajemne oczekiwania obu stron pozostawały zapewne bez zmian. Nieprzypadkowo skald określa króla w strofach mianem darczyńcy bohaterów (hǫlða reifir). Zwrot ten wyraża wprost, typową dla konwencji, nadzieję Hallfreða na łaskawość króla. Istotne deklaracje ze strony skalda, że opuszcza pogańskie bóstwa, nie obawia się ich gniewu, więcej, pała do Odyna nienawiścią, to zapewne pokłosie z jednej strony chęci przypodobania się królewskiemu patronowi. Z drugiej strony to także chęć zapewnienia sobie samego, że decyzja o konwersji była słuszna. Łaskawość ze strony króla w stosunku do skalda miała być najlepszym dowodem na to, że jego poezja nadal oddziałuje, a on sam będzie mógł dzięki niej cieszyć się szczególną pozycją w otoczeniu władcy. Tym samym chrzest i spływająca w tym momencie na skalda łaska wiary, otwierająca mu drogę do zbawienia, miała zastąpić moc cudownego napoju, daru od Odyna, który otwierał poecie drogę na dwory władców.

<sup>33</sup> *Vatnsdæla saga*, s. 155.

<sup>34</sup> E. Goeres, *The many conversions*, s. 59.

Chryścianizacja Skandynawii stanowi zagadnienie na tyle szerokie, że trudno uznać powyższe, siłą rzeczy ograniczone, rozważania za wyczerpujące. Staralem się zasygnalizować najważniejsze etapy tego procesu, ich specyfikę oraz zagadnienia, które dają szansę na pogłębienie naszej wiedzy o tym podstawowym w dziejach Europy północnej zjawisku. Nie ulega bowiem wątpliwości, że analogicznie jak w wielu innych rejonach Europy, przyjęcie chrześcijaństwa przez mieszkańców Skandynawii stanowiło znaczący przełom w ich życiu politycznym, społecznym i kulturowym. Wspomnę w tym momencie jeden z najbardziej znamienitych skutków konwersji, mianowicie pojawienie się lokalnego piśmiennictwa, i to na imponującą skalę. O wadze interesującego mnie procesu świadczy również dobrze fakt, że dostrzegali ją sami Skandynawowie doby średniowiecza. Świadczy najlepiej o tym miejsce natężenie motywów misyjnych i konwersyjnych, utożsamianych przede wszystkim z osobą Olafa Świętego, w średniowiecznej tradycji historiograficznej.

## THE CHRISTIANISATION OF SCANDINAVIA

### Summary

The Christianisation of the North turns out to be even more significant when we allow for the fact that it constituted an integral part of a broader range of political, social and cultural transformations that affected Scandinavia in the epoch known as the Viking Age. It can even be argued that the process of promoting and adapting the new faith by the inhabitants of Scandinavia was strictly determined by other mechanisms that constituted the changes. These include the development of long-distance trade, the migration of the population and the centralisation of power. New economic conditions sparked the revival of old communication and trade routes and the establishment of new ones. A trade network grew up, connecting Scandinavia both with the region of the British Isles, the Byzantine Empire and the Caliphate. Several consequences of this phenomenon, such as the establishment of a network of craft and trade settlements, the opening to contacts with the representatives of different faiths and cultures, the broadening of the knowledge of the surrounding world, was key to the process of Christianisation of the entire Scandinavia. Political and economic changes of the time sent a mass of Northerners into other regions of Europe and beyond. This, among other things, put them in contact with Christianity, enabling them to experience the impact of this doctrine on everyday life of the then inhabitants of the North. Last but not least, this period witnessed some political changes in Scandinavia. Not only did the process of the centralisation of power intensify military confrontations between political competitors, but also determined the search for a new ideological formula that would allow for their better legitimisation. In this regard, the Scandinavian rulers were able to appreciate the potential inherent in Christianity. Noteworthy in this context is also the external pressure, earlier articulated by Carolingian rulers, and later by secular and religious institutions of the Ottonian Empire. Despite the fact that the main purpose of these actions, that is to say the religious and ultimately political subordination of Scandinavia turned out to be unattainable, the interest in the progress of Christianisation, especially in Hamburg-Bremen, also somehow stimulated the process. This leads to the first important conclusion: the Christianisation of northern Europe was a long-term phenomenon unfolding at several, sometimes independent levels. Despite the importance of initiatives undertaken, e.g., by Harald Bluetooth in Denmark and Olaf Haraldsson in Norway, bottom-up processes, resulting mainly from viable trade and migration, also had their role to play.

Krzysztof Polek

Kraków

## CHRYSZTIANIZACJA MORAW I SŁOWACJI W OKRESIE PRZEDCYRYLOMETODIAŃSKIM\*



Niebywały sukces, jaki odnieśli działający w państwie wielkomorawskim Konstantyn i Metody, spowodował zmarginalizowanie osiągnięć na polu chrystianizacji w okresie poprzedzającym ich przybycie do tego kraju. Początki chrystianizacji Moraw i Słowacji w omawianym okresie nadal należą do mało poznanych i kontrowersyjnych zagadnień zarówno w badaniach historycznych, jak też archeologicznych. W historiografii czeskiej i słowackiej najczęściej można spotkać opinię (przechodzącą niekiedy w pewnik), że rozprzestrzenianie się chrześcijaństwa na ziemiach w dorzeczu Morawy, Wagu i Nitry rozpoczęło się już w końcu VIII wieku.

W 796 roku, podczas jednej z kampanii wojennych, Pippin, syn Karola Wielkiego dotarł nad Dunaj<sup>1</sup>, gdzie w obozie wojskowym (miejsce jego lokalizacji jest do tychczas nieznane, ale przypuszczalnie pozostaje zgodne z kierunkiem działań jego wojsk przeciwko siedzibie chagana, *hring*) zwołał zgromadzenie biskupów. Uczestniczyli w nim patriarcha Akwilei Paulinus II oraz biskupi Salzburga i Pasawy<sup>2</sup>. Miejsce

\* Tekst powstał w ramach realizacji projektu badawczego „Historia i kultura dawnych Słowian (do końca XVIII w.)” (grant przyznany przez Narodowy Program Rozwoju Humanistyki nr projektu: 11 H 12021681).

<sup>1</sup> *Annales regni Francorum*, a.a. 796 [dalej: ARF], wyd. G.H. Pertz, recogn. F. Kurtze, MGH, *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum*, Hannoverae 1895 (Neudruck 1950), s. 98–100; o przebiegu kampanii awarskiej zob. J. Deér, *Karl der Große und der Untergang des Awarenreiches*, [w:] *Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben*. t. 1: *Personalichkeit und Geschichte*, red. H. Beumann, Düsseldorf 1966, s. 719–191, zwł. s. 766–784; K. Polek, *The political and military relation between the Charlemagne's Frankish Empire*, [w:] *Central Europe in 8<sup>th</sup>–10<sup>th</sup> Jahrhundert. International Scientific Conference, Bratislava October 2–4, 1995*, red. D. Čaplovič, J. Doruľa, Bratislava 1997, s. 46–52; W. Pohl, *Die Awaren. Ein Steppenvolk in Mitteleuropa 567–822 n. Chr.*, München 2002, s. 318–319.

<sup>2</sup> *Conventus episcoporum ad ripas Danubii a. 796*, ed. A. Werminghoff, MGH, Legum sectio III, *Concilia aevi Karolini*, II. 1, wyd. A. Werminghoff, Hannover, Leipzig 1906, nr 20 s. 172–176; L. Waldmüller, *Die ersten Begegnungen der Slawen mit dem Christentum und den christlichen Völkern vom 6. bis 8. Jahrhundert. Die Slawen zwischen Byzanz und Abendland*, Amsterdam 1976, s. 521–525; B. Wavra, *Salzburg und Hamburg. Erzbistumsgründung und Missionspolitik in karolingischer Zeit*, Giessen 183–189; R. Bra-

obrad było nietypowe, nadało temu wydarzeniu wymiar nieomal symboliczny, albowiem w przeszłości Dunaj wyznaczał przebieg granicy *Imperium Romanum* w tej części kontynentu. Podobne znaczenie ta ważna arteria wodna miała w końcu VIII wieku, stając się niebawem także granicą religijną, oddzielającą terytorium państwa karolińskiego od ziem położonych na wschód i północ. Jak wynika z zachowanej treści protokołu, sporządzonego przez patriarchę Akwilei, Paulinusa po powrocie do Italii, główną tematykę obrad stanowiły sprawy związane ze zorganizowaniem i przeprowadzeniem chrystianizacji ludności osiadłej na zdobytych przez wojska karolińskie ziemiach awarskich. Udział patriarchy w synodzie wynikał nie tylko z racji zwierzchnictwa nad diecezjami bawarskimi, lecz przede wszystkim wpisywał się w plany Karola Wielkiego dotyczące podziału zdobytych ziem chaganatu awarskiego pomiędzy najbliższe położone ośrodki kościelne. W ten sposób synod z 796 roku wpisywał się w szerszy kontekst dyskusji o sposobach chrystianizacji pogan, nie tylko w ujęciu organizacyjnym (jak choćby ustalenie terminu, w jakim chrzest miałby się odbyć), lecz także w sprawach dotyczących jego przebiegu. Ważny był także czynnik teologiczny, na co wskazuje korespondencja Alkuina, w której zwraca on uwagę na unikanie przymusu przy wyborze nowej wiary<sup>3</sup>. Ponadto duchowni karolińscy musieli rozwiązać inną kwestię, mianowicie na terenie Panonii zetknęli się z ludnością wprawdzie chrześcijańską<sup>4</sup>, lecz otrzymała ona sakrament chrztu z rąk *inlitteratis clerici*. W tekście protokołu z kolokwium *ad ripas Danubi* sporo miejsca poświęcono określeniu warunków, których wypełnienie było niezbędne do przystąpienia do chrztu, jak też terminy, w których ceremonia mogła być przeprowadzona, oraz jej przebieg. Może to wskazywać, że ustalone przez Kościół procedury w tym zakresie nie były przestrzegane. W stosunku do ludności chrześcijańskiej osiadłej na terenie chaganatu przyjęto zasadę, że raz udzielony chrzest zachowuje swą ważność, nawet jeżeli sposób jego przeprowadzenia nasuwał wątpliwości.

Otwarte pozostaje pytanie: czy podczas synodu w 796 roku dokonano ustaleń odnośnie do stref jurysdykcji kościelnej tych diecezji, których biskupi uczestniczyli w obradach. Z innych przekazów historiografii frankijskiej dotyczących wschodnie-

---

toż, *La cristianizzazione degli Slavi negli atti del Convegno „ad ripas Danubii” e del Concilio di Cividale*, [w:] *XII Centenario del concilio di Cividale 796–1996. Convegno storico-teologico. Atti*, cur. S. Piussi, Udine 1998, s. 145–190, zwł. s. 154–179.

<sup>3</sup> Alcuin, *Epistolae*, nr 107, wyd. E. Dümmler, MGH, *Epistolae* 4 (Karolini aevi II), Berlin 1895, s. 153–154, zwł. s. 154; H. Wolfram, *Salzburg, Bayern, Österreich. Die Conversio Bagoariorum et Carantanorum und die Quellen ihre Zeit*, München 1995, s. 290–294. List Alkuina odegrał w monarchii karolińskiej ważną rolę odnośnie do sposobu przeprowadzenia akcji misyjnej, a o jego popularności świadczyć mogą liczne odpisy, jakie zachowały się w bibliotekach klasztornych metropolii salzburskiej, szerzej zob. H. Remitz, *Conversion and control: the establishment of liturgical frontiers in Carolingian Pannonia*, [w:] *The transformation of frontiers*, red. I. Wood, W. Pohl, H. Remitz, Leiden–Boston–Köln 2001, s. 189–207, zwł. 200–201.

<sup>4</sup> Odnośnie do pochodzenia tych chrześcijan na terenie chaganatu zob. W. Pohl, *Die Awaren*, s. 203–204, 319–320; R. Koziak, *Christianizácia Avarov a Slovanov na strednom Dunaji: príbeh svätcov-misionárov, svätá vojna alebo kultúrny šok?* [w:] *Svätec a jeho funkcie v spoločnosti I*, red. R. Koziak, J. Nemeš, Bratislava 2006, s. 121–147, zwł. s. 138–139.

go pogranicza państwa karolińskiego<sup>5</sup>, jak też z faktu obecności w obozie Pipina – biskupa salzburskiego Arna, wysunięto domysł o dokonaniu podziału ziem chaganatu pomiędzy patriarchatem akwilejskim a biskupstwami – salzburskim i pasawskim<sup>6</sup>. Wskazują na to późniejsze działania związane z utworzeniem w Salzburgu arcybiskupstwa, co wymagało zgody Paulinusa II. Jednak, jak informują przekazy źródłowe, uzgodnione ustalenia delimitacyjne nie były w praktyce przestrzegane<sup>7</sup>. Ostatecznie decyzjami Karola Wielkiego z 803 i 811 roku wytyczono przebieg granicy pomiędzy patriarchatem akwilejskim a metropolią salzburską wzdłuż rzeki Drawy<sup>8</sup>. Natomiast brak danych pozwalających określić przebieg granicy pomiędzy biskupstwem pasawskim a Salzburgiem. Rozstrzygnięcia w tej kwestii zapadły dopiero w 829 roku, kiedy to Ludwik Niemiec objął rządy w Bawarii i ustalił przebieg wspólnej granicy wzdłuż rzeki Raby<sup>9</sup>. W rezultacie pomyślnego przebiegu wojny z Awarami i zdobycia rozległych ziem w Panonii nastąpiło przesunięcie wschodniej granicy państwa frankijskiego aż do Dunaju. Występujące w protokole z synodu z 796 roku liczne informacje odnoszące się zarówno do chrztu, jak też udziału biskupa Arna, nasuwają pytanie dotyczące przebiegu akcji misyjnej, którą objęta była ludność osiadła na zdobytych ziemiach chaganatu awarskiego.

Wbrew opiniom niektórych badaczy efekty obrad synodu w zakresie pracy misyjnej nie były znaczące, na co złożyło się kilka przyczyn. W 797 roku Karol Wielki wysłał poselstwo do papieża Leona III, mające na celu uzyskanie zgody na utworzenie metropolii w Salzburgu. Plany te popierał Paulinus II, patriarcha akwilejski. W rezultacie w 797 roku dotychczasowy biskup Arn otrzymał paliusz<sup>10</sup>. Jednak wybuch konfliktu papieża Leona III z opozycją arystokratyczną przyczynił się do powstania trudnej sytuacji w Rzymie. Nowo mianowany arcybiskup wziął udział w mediacji po-

<sup>5</sup> *Annales Iuvavensis maximi*, a. a. 803, ed. H. Bresslau, MGH, *Scriptores* 30/2, Hannover 1934, s. 732–741, zvl. s. 736; *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, cap. 6, wyd. H. Wolfram, *Das Weißbuch der Salzburger Kirche über die erfolgreiche Mission in Karantainen und Pannonien*, Wien–Köln–Graz 1979, s. 46 [dalej: *Conversio*].

<sup>6</sup> H. Wolfram, *Salzburg, Bayern, Österreich: die Conversio Bagoariorum et Carantanorum und die Quellen ihrer Zeit*, Wien–München 1995, s. 286–287; dyskusję odnośnie do przebiegu granicy pomiędzy Pasawą a Salzburgiem zestawił R. Koziak, *Christianizácia Avarov a Slovanov na strednom Dunaji*, s. 140, przyp. 83.

<sup>7</sup> *Conversio*, cap. 6, s. 46; *Żywot Metodego*, rozdz. V, [w:] *Apostołowie Słowian. Żywoty Konstantyna i Metodego*, tłum., wstęp i oprac. T. Lehr-Splawiński, uzupełnienia, komentarz i posłowie L. Moszyński, Warszawa 1988, s. 106 [dalej: *ŻMet.*].

<sup>8</sup> MGH, *Diplomatum Karolinorum*, t. 1, nr 211 (a.a. 811), wyd. A. Dopsch, J. Lechner, M. Tangl, Hannoverae 1906, s. 282–283; ARF, a.a. 803, s. 118, a.a. 811, s. 135; *Conversio*, cap. 6, s. 45; J. Cibulka, *Velkomoravský kostel v Modré u Velehradu a začátky křesťanství na Morave*, Praha 1958, s. 173–174; A.C. Sós, *Die slawische Bevölkerung Westungarns im 9. Jahrhundert*, München 1973, s. 27; H. Wolfram, *Salzburg, Bayern, Österreich*, s. 194; H. Remitz, *Conversion and control: the establishment of liturgical frontiers in Carolingian Pannonia*, s. 191–192.

<sup>9</sup> MGH, *Diplomata regum Germaniae ex stripe Karolinorum: Ludovici Germanici, Karlomanni, Ludovici Iunioris*, t. 1, wyd. P. Kehr, Berlin 1934, nr 173, s. 244–245.

<sup>10</sup> *Annales sancti Emmerammi Ratisponensis maiores*, a. a. 797, wyd. G.H. Pertz, MGH, *Scriptores* I, Hannoverae 1826, s. 92–93, zvl. s. 93.



między zwaśnionymi stronami, dlatego dopiero po powrocie z Rzymu Arn mógł przystąpić do zorganizowania pracy misyjnej na nowych terenach. To zadanie powierzył biskupowi Teodorykowi. Z faktu, że autor *Conversio* znacznie obszerniej przedstawił zasługi duchownych z Salzburga w chrystianizacji Słowian alpejskich (Karantania), aniżeli w odniesieniu do interesującego nas terenu<sup>11</sup>, możemy przypuszczać, że działania te zostały ograniczone tylko do części Panonii. Z uwagi na nieustabilizowaną sytuację, spowodowaną wybuchami buntów pokonanych Awarów, należy sceptycznie zapatrywać się na możliwość prowadzenia przez Teodoryka aktywnej pracy misyjnej na terenie Panonii, nie mówiąc już o ziemiach położonych na północ od lewego brzegu Dunaju<sup>12</sup>. Natomiast biskupstwo w Pasawie prowadziło chrystianizację na terenach naddunajskich<sup>13</sup>, które od końca VIII wieku były miejscem intensywnej kolonizacji przez ludność słowiańską, napływającą z południa oraz z północy. Aż do lat trzydziestych IX wieku brak danych źródłowych, mogących poświadczyć działalność chrystianizacyjną Salzburga w strefie środkowego Dunaju.

W przypadku kolejnego ośrodka kościelnego, tj. Akwilei, to dopiero za patriarchy Ursusa (802–811) podjęto bardziej aktywne działania o charakterze misyjnym. Po powrocie z synodu 796 roku Paulinus II zajął się na terenie patriarchatu sprawami organizacyjnymi, związanymi z wprowadzeniem uchwał synodu we Frankfurcie nad Menem z 794 roku. Nie bez znaczenia były także trudności finansowe Akwilei, co mogło wpłynąć na brak zaangażowania się w pracę misyjną na terenie Panonii. Sytuacja uległa zmianie wraz z utworzeniem metropolii salzburskiej oraz zainteresowaniem obu ośrodków umocnieniem swych wpływów w sąsiedniej Karantanii. Pomimo to, ich wzajemne stosunki przez jakiś czas były poprawne. Zaostrzenie nastąpiło za rządów kolejnych patriarchów – Ursusa (802–807) i Maksencjusza, którzy poprzez aktywność misyjną w regionie dążyli do uzyskania silnego argumentu w rywalizacji z metropolią bawarską o wpływy w regionie. Spór pomiędzy Akwileją a Salzburgiem w odniesieniu do zwierzchności nad zachodnimi terenami chaganatu awarskiego toczył się w pierwszej dekadzie IX wieku. W roku 803 Karol Wielki dokonał delimitacji, ustanawiając przebieg granicy między prowincjami kościelnymi na rzece Drawie, a wyrok ten potwierdził następnie w 811 roku. Oznaczało to, że duchowni akwilejscy nie zawsze przestrzegali tych ustaleń, przekraczając wyznaczone strefy wpływów. W ten sposób Akwilei podlegały Karantania, Styria i część Krainy, natomiast Panonia znalazła się pod jurysdykcją kościelną metropolii w Salzburgu.

<sup>11</sup> *Conversio*, cap. 8, s. 48.

<sup>12</sup> *Conversio*, s. 109–111; B. Wavra, *Salzburg und Hamburg*, s. 190.

<sup>13</sup> *Notae de episcopis Pataviensibus*, a. a. 831, wyd. G. Waitz, MGH, *Scriptores*, XXV, Hannoverae 1880, s. 623–627, zwł. s. 623; List biskupów bawarskich z 900 roku do papieża Jana IX, [w:] *Magnae Moraviae Fontes Historici*, 3: *Epistolae*, nr 109, cur. D. Bartoňkova, L. Havlík, I. Hrbek, J. Ludvíkovský, R. Večerka, Brno 1969, s. 232–244, zwł. s. 234–235; K. Polek, *Wkład duchownych „z Niemiec” w chrystianizację Moraw i zachodniej Słowacji w okresie przedcyrylometodiańskim*, [w:] *Ojczyzna bliższa i dalsza. Studia historyczne ofiarowane Feliksowi Kirykowi w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*, red. J. Chrobaczyński, A. Jureczko, M. Śliwa, Kraków 1993, s. 323–339.



Należy stwierdzić, że efekty uchwał synodu z 796 roku nie były zadawalające, na co niewątpliwie wpływ miał brak aktywności na polu misyjnym ze strony Salzburga i Akwilei. Na przeszkodzie stanęły przede wszystkim trudności wewnętrzne monarchii karolińskiej<sup>14</sup> (w tym poważny kryzys z 806 roku), ponadto zaangażowanie w wojnę z Bizancjum<sup>15</sup>, mającą na celu uznanie przez Konstantynopol koronacji cesarskiej Karola Wielkiego, a także widoczna od końca pierwszej dekady IX wieku aktywność militarna Skandynawów na terenach położonych przy ujściu Renu<sup>16</sup>. Ważny był też fakt, że zdobyte ziemie awarskie znajdowały się w regionie, który nie stanowił głównego zainteresowania dworu karolińskiego. Dobrze ilustruje to choćby sposób organizacji obrony południowo-wschodniej granicy cesarstwa za Karola Wielkiego i Ludwika Pobożnego, a także zupełne zaskoczenie agresją Bułgarów na ziemie położone nad dolną Cisą, przy ujściu Drawy i Sawy do Dunaju. Ponadto akcja misyjna wymagała znacznych środków finansowych, a przede wszystkim – dysponowania wystarczającą liczbą duchownych przygotowanych do jej prowadzenia. Wymienione ośrodki kościelne w obu kwestiach odczuwały trudności. Nie bez znaczenia była też coraz bardziej widoczna od końca VIII wieku aktywność plemion słowiańskich, które pozostawały dotąd w zależności od Awarów.

### Recepcja obrządku szkieletowego na Morawach i Słowacji a chrystianizacja

W dyskusji nad chrystianizacją Moraw i Słowacji ważne miejsce zajmuje kwestia zmiany obrządku pogrzebowego – w miejsce dotychczas praktykowanej kremacji rozpowszechnienie inhumacji. Proces ten w odniesieniu do terenu Słowiańszczyzny zachodniej najwcześniej zaobserwowano właśnie u plemion znad środkowego Dunaju. Jego początek procesu datuje się na koniec VIII, lecz jego rozpowszechnienie przypadało na przełom VIII i IX wieku. Wówczas to groby szkieletowe stały się dominującą formą rytuału sepulkralnego.

Przyczyny tej zmiany nadal pozostają nieznane. W dawniejszej literaturze przedmiotu łączono je z wpływami chrześcijaństwa<sup>17</sup>, dla którego sprzyjające okoliczności zaistniały po tym, jak na terenach sąsiedniej Panonii i Dolnej Austrii intensywną działalność misyjną prowadzili duchowni bawarscy. Ze względu jednak na znaczne prze-

<sup>14</sup> P. Fouracre, *Frankish Gaul to 814*, [w:] *The New Cambridge Medieval history, c. 700 – c. 900*, t. 2, red. R. McKitterick, Cambridge 2002, s. 85–109, zwł. s. 105–106.

<sup>15</sup> P. Classen, *Karl der Grosse, das Papsttum und Byzanz: die Begründung des Karolingischen Kaiser-tums*, red. H. Fuhrmann, K. Märtl, Sigmaringen 1985, s. 83–86; M. McCormick, *Western approaches (700–900)*, [w:] *The Cambridge History of the Byzantine Empire, c. 500 – c. 1492*, red. J. Shepard, Cambridge 2008, s. 395–432, zwł. s. 417–418.

<sup>16</sup> *ARF*, a. a. 810, s. 131.

<sup>17</sup> J. Cibulka, *Velkomoravský kostel v Modré*, s. 290–291; stanowisko to jest obecnie powszechnie akceptowane w historiografii czeskiej i słowackiej.

sunięcie chronologiczne, występujące pomiędzy datowaniem pojawienia się grobów szkieletowych wśród Słowian morawskich i słowackich a najstarszymi przekazami historycznymi, które potwierdzają recepcję chrześcijaństwa na tych terenach, zwrócono uwagę na możliwość recepcji nowego sposobu grzebania zmarłych za pośrednictwem Awarów. Na północnych peryferiach chaganatu Morawach i Słowacji pojawienie się inhumacji możemy zaobserwować już w drugiej połowie VIII wieku, choć dopiero od końca bądź przełomu VIII/IX stulecia zwyczaj ten stał się częściej praktykowany. Jego występowanie możemy zauważyć na cmentarzyskach znajdujących się również na ziemiach położonych poza północną granicą chaganatu awarskiego, co stanowi główny argument dla zwolenników hipotezy o wczesnej recepcji chrześcijaństwa na ziemiach położonych w dorzeczu Morawy, Dyi, Wagu i Nitry. Na terenach Słowacji groby szkieletowe występują na dużych i dobrze rozpoznanych pod względem chronologicznym nekropoliach, takich jak Bernolákovo<sup>18</sup>, w rejonie Bramy Bratysławskiej<sup>19</sup> (Bratislava-Vajnory, Bratislava-Záhorská Bystrica, Devinska Nova Ves), Valaliky-Všechsvätých<sup>20</sup>, Želovce<sup>21</sup> i Skalica<sup>22</sup> (cmentarzysko kurhanowe). Natomiast na Morawach należy wymienić Dolne Dunajovice<sup>23</sup>, Hevlín<sup>24</sup>, Mutěnice<sup>25</sup>, Prušanký I, Vranovice<sup>26</sup>, gdzie inhumację praktykowano jeszcze przed końcem VIII wieku. W skład inwentarza grobowego zmarłych zaliczyć trzeba przede wszystkim okucia i ozdoby,

<sup>18</sup> L. Kraskovská, *Avaroslovanské pohrebisko v Bernolákove*, „Archeologické rozhledy” 12 (1960), s. 366–369 [dalej: Arch. rozhl.]; też, *Pohrebisko v Bernolákove*, „Slovenská Archeológia” 10 (1962), 2, s. 425–476 [dalej: Slov. Arch.].

<sup>19</sup> J. Eisner, *Devinska Nová Ves*, Bratislava 1952; L. Kraskovská, *Slovansko-avarské pohrebisko pri Záhorskej Bystrici na Slovensku*, Arch. rozhl. 19 (1967), s. 681–686; też, *Slovansko-avarské pohrebisko pri Záhorskej Bystrici*, Bratislava 1972; M. Slivka, V. Minač, *Druhé predvelkomoravské birituálne pohrebisko v Bratislave-Vajnoroach*, Arch. rozhl. 28 (1976), s. 436–430, 480; V. Minač, *O osídlení Bratislavskej brány v 7. a 8. storočí*, „Zborník Slovenskeho Narodného Muzea. Historia” 18 (1978), s. 61–81, zwł. s. 62–69; G. Fusek, *Slovensko vo včasnოსlovenskom období*, Nitra 1994, s. 159–161; M. Hanuliak, *Velkomoravské pohrebiská. Pochovánie v 9.–10. storočí na území Slovenska*, Nitra 2004, s. 257–258 nr 23–29 (katalog) oraz według indeksu; J. Zábajník, *Birituálne pohrebiská v severnej a západnej časti Karpatskej Kotliny v oblasti avarského kaganatú*, „Študijné Zvesti Archeologického Ústavu Slovenskej Akadémie Vied” 36 (2004), s. 339–357.

<sup>20</sup> J. Pástor, *Cmenrzysko we Všechsvätých, okr. Koszyce (Košice)*, „Acta Archaeologica Carpatica” 3 (1961), s. 185–200; tenże, *Slovansko-avarské pohrebisko vo Valalikoch, okr. Košice-vidiek*, „Historica Carpatica” 13 (1982), s. 305–333.

<sup>21</sup> Z. Čilinská, *Včasnostredoveké pohrebisko v Želovciach*, Arch. rozhl. 19 (1967), s. 666–668, 670–680; też, *Frühmittelalterliches Gräberfeld in Želovce*, Bratislava 1978, według indeksu.

<sup>22</sup> V. Budinský-Krička, *Slovanské mohyly v Skalici*, Bratislava 1959.

<sup>23</sup> Z. Měřínský, *České země od příchodu Slovanů po Velkou Moravu I*, Praha 2002, s. 339–352.

<sup>24</sup> Tamże, s. 352.

<sup>25</sup> B. Kavanová, *Slovanské pohřebiště v Mutěnicích, okr. Hodonín*, Arch. rozhl. 34 (1982), s. 504–520.

<sup>26</sup> Z. Klanica, *Kostrové hroby z 8.–9. století v Prušankách*, „Přehled výzkumů 1975”, Brno 1977, s. 53; tenże, *Die Die Südmährischen Slawen und die anderen Ethnika im archäologischen Material des 6.–8. Jahrhunderts*, [w:] *Interaktionen der Mitteleuropäischen Slawen und anderen Ethnika im 6.–10. Jahrhundert. Symposium Nové Vozokany 3.–7. October 1983*, Nitra 1984, s. 139–150, zwł. s. 146, 149; D. Staščíková-Štukovská, *Zu machen spezifischen Äußerungen des Bestattungsritus im Frühmittelalter*, [w:] *Ethnische und kulturelle Verhältnisse an der mittleren Donau vom 6. bis zum 11. Jahrhundert*, red. D. Bialeková, J. Zábajník, Bratislava 1996, s. 287–304, zwł. s. 290 (mapa), s. 291 (tabela).

wykonane z brązu (często pozłacanego) i zdobione motywami charakterystycznymi dla terenu Kotliny Karpackiej. Najwcześniej pojawienie się nowego zwyczaju zaobserwowano na obszarze Dolnej Austrii i północno-zachodnich Węgier, a w literaturze przedmiotu nekropole te (na podstawie najbardziej znanych stanowisk) określone zostały jako typ Pitten-Pottenbrum-Sopronkőhida<sup>27</sup>. Charakteryzuje je współwystępowanie elementów późnoawarskiej kultury materialnej, z oddziaływaniami wczesnokarolińskimi, reprezentowanymi przez najstarszą fazę kultury karantańsko-köttlańskiej. Ich wspólną cechą, na podstawie której zalicza się je do jednego, szerszego kręgu kulturowego, stanowi bogactwo wyposażenia grobowego, wśród którego przeważają biżuteria i ozdoby wykonane w typie karantańsko-köttlańskim.

Na podstawie analizy chronologicznej zawartości grobów, jak też uwzględniając ówczesne realia historyczne, wysunięto pogląd, że na wymienionych nekropoliach spoczywają szczątki ludności słowiańskiej<sup>28</sup>, która napłynęła na tereny na południe od Dunaju w następstwie zwycięskich kampanii wojsk frankijskich przeciwko Awarom. Przybysze pochodzili z południowych Moraw i Słowacji, ale także z terenów wschodnioalpejskich (Karantania)<sup>29</sup>. Nekropole położone w strefie naddunajskiej, na wschód od Lasu Wiedeńskiego, wykazują też nawiązania do kręgu kultury awarskiej<sup>30</sup>, o czym świadczy obstawa grobu wykonana z drewna bądź kamienia. Uwagę zwraca występowanie w grobach czaszek zwierzęcych, a także pozostałości ciała i skór. Natomiast przedmioty proveniencji zachodniej reprezentowane są przede wszystkim przez broń (groty włóczni i miecze) oraz oporządzenie jeździeckie<sup>31</sup>.

Dla zwolenników wczesnej recepcji chrześcijaństwa na Morawach i Słowacji istotny argument stanowią pochówki szkieletowe, występujące na nekropoliach położonych poza północną granicą chaganatu awarskiego. Za wpływami awarskimi jako jednym ze źródeł inspiracji w zakresie recepcji obrządku szkieletowego wśród ludności terenów Moraw i Słowacji może przemawiać praktykowany na terenie Słowacji obrządek pogrzebowy, w którym nieskremowane szczątki zmarłego umieszczano w kurhanach. Ciekawe dane na temat pochówków szkieletowych datowanych na interesujący nas okres uzyskano z wykopalisk prowadzonych na cmentarzach położonych poza gra-

<sup>27</sup> H. Friesinger, *Frühmittelalterliche Körpergräber aus Pottenbrunn, Stadtgemeinde St. Pölten, NÖ*, „Archaeologia Austriaca” 51 (1972), s. 113–189; B. Szóke, *Zur Problematik des Bestattungsritus mit verstümmelten Rinderschädel des Typus von Sopronkőhida*, „Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae” 31 (1979), 1–2, s. 51–103; J. Justowá, *Dolnorakouské Podunají v raném středověku. Slovanská archeologie k jeho osídlení v 6.–11. století*, Praha 1990, s. 158–186 i według indeksu; H. Zoll-Adamikowa, *Sopronkőhida*, [w:] *Słownik Starożytności Słowiańskich*, t. 8 (2), Wrocław 1996, s. 567–568 [dalej: SSS].

<sup>28</sup> H. Friesinger, *Studien zur Archäologie der Slaven in Niederösterreich*, I, Wien 1971–1974; tenże, *Studien zur Archäologie der Slaven in Niederösterreich*, II, Wien 1975–1977; H. i I. Friesinger, *Niederösterreich im 9. und 10. Jahrhundert*, [w:] *Germanen, Awaren, Slaven in Niederösterreich das erste Jahrtausend nach Christus*, red. H. Windl, Wien 1977, s. 103–126; J. Justowá, *Dolnorakouské Podunají v raném středověku*, s. 119–148.

<sup>29</sup> J. Justowá, *Dolnorakouské Podunají v raném středověku*, s. 160.

<sup>30</sup> Tamże, s. 168–175.

<sup>31</sup> Tamże, s. 181 ryc. 50 i s. 182 ryc. 51.

nicą awarskich nekropolii na terenie Słowacji. Jako przykład należy wymienić rejon środkowej doliny Nitry, gdzie na cmentarzysku w miejscowości Závada stwierdzono występowanie grupy grobów usytuowanych peryferyjnie, a zawierających pochówki osobników o cechach mongoloidalnych<sup>32</sup>. Na obszarze górnego dorzecza Wagu archeolodzy dokumentują występowanie skromnie wyposażonych pochówków kurhanowych, z których najstarsze datowane są na VIII wiek. Na kolejnym cmentarzysku z wymienionej grupy, znajdującego się w Borovciach, okr. Piešťany (cmentarzysko użytkowano aż do XII wieku), w latach 1986–2000 odsłonięto i przebadano 425 grobów. Nekropolia ta charakteryzuje się brakiem występowania typowych znalezisk mających analogie awarskie. Pochówki posiadają w jamie grobowej wydrążoną niszę, w której umieszczono szczątki zmarłego<sup>33</sup>. Kształt jam grobowych na tym cmentarzysku jest rzadko reprezentowany w znaleziskach archeologicznych, a jego genezę łączy się z oddziaływaniami kulturowymi pochodzącymi z ziem chaganatu awarskiego, a także z Europy zachodniej i północnej<sup>34</sup>.

Na podstawie dotychczasowych rezultatów prac wykopaliskowych przeprowadzonych na terenach cmentarzysk szkieletowych występujących na Morawach i Słowacji możemy zauważyć ich dużą różnorodność, przejawiającą się w kształcie jamy grobowej, zwłaszcza w odniesieniu do sposobu umieszczenia w niej niszy. W odniesieniu do grobów z niszami uwagę zwracają dwa wyraźne rejony, cechujące się ich skupieniem: północny obejmujący – środkowe dorzecze Morawy, dorzecze Wagu i Nitry oraz południowy – w dolinie środkowej Cisy, Dolnej Austrii, w północno-zachodniej części Półwyspu Bałkańskiego<sup>35</sup>. Nie można wykluczyć, że wymienione przykłady mogą odzwierciedlać formę przejściową pomiędzy kremacją a inhumacją na ziemiach położonych na północ od Dunaju i Dyi. Na takie znaleziska na terenie Moraw przed laty trafił Z. Klanica<sup>36</sup> – były to groby szkieletowe na cmentarzyskach w miejscowościach Mutenice, Přitluky, Lanžhot czy Nechvalín. Nadal jednak odczuwany jest brak szczegółowego studium archeologicznego w tym zakresie.

Zmiany w zakresie nowego sposobu pochówku zmarłych widoczne są także na takich słowackich cmentarzyskach, jak Velký Grob, Biňa i Kaménin<sup>37</sup>. Obok wpły-

<sup>32</sup> D. Bialeková, *Slovanské pohrebisko v Závade*, *Slov. Arch.* 30 (1982), 1, s. 123–164, zwł. s. 148–154.

<sup>33</sup> D. Staššikova-Štukovská, *Vybrane nálezy z pohrebiska v Borovciach z pohľadu začatkov kostrového pochovania staromoravských a nitranských Slovanov*, [w:] *Velká Morava mezi Východem a Západem*, red. L. Galuška, P. Kouřil, Z. Měřínský, Brno 2001, s. 371–388, zwł. s. 376 ryc. 5, oraz 379–380.

<sup>34</sup> D. Staššikova-Štukovská, *Vybrane nálezy z pohrebiska v Borovcach*, s. 383 grób 22. Autorka zwraca uwagę na analogie do sposobu, w jaki grzebano zmarłych nad dolnym Dunajem – typ Sultova-Izvora datowanych na VII–IX wiek.

<sup>35</sup> D. Staššikova-Štukovská, *Vybrane nálezy z pohrebiska v Borovciach*, s. 291–292 (tabela).

<sup>36</sup> Z. Klanica, *Die süd-mährischen Slawen und anderen Ethnika in archäologischen Material des 6.–8. Jahrhunderts*, [w:] *Interaktionen der Mitteleuropäischen Slawen und anderen Ethnika im 6.–10. Jahrhundert. Symposium Nové Vozokany 3.–7. October 1983*, red. B. Chropovský, P. Šalkovský, Nitra 1984, s. 139–150, zwł. s. 149.

<sup>37</sup> D. Bialeková, *Der Anteil anderer Ethnika an der Kulturbindung der mährischen Slawen in der Staatsbildung*, [w:] *Interaktionen der mitteleuropäischen Slawen und anderen Ethnika im 6.–10. Jahrhundert*, s. 33–38, zwł. s. 35.

wów pochodzących z terenu państwa karolińskiego, nie można ograniczać roli bezpośrednich oddziaływań ze strony Awarów nie tylko jako etnosu (procesy asymilacyjne), lecz także należy wskazać na kontakty Słowian z nieawarskimi środowiskami polietnicznego i polikulturowego pochodzenia, do jakich dochodziło na terytorium chaganatu<sup>38</sup>. W ostatnich latach pojawił się postulat, aby problematykę dotyczącą rytuału pogrzebowego odnoszącego się do pochówków szkieletowych rozpatrywać z uwzględnieniem szerszego tła nie tylko geograficznego, lecz także chronologicznego, tj. dla całego wczesnego średniowiecza. W rezultacie możemy zaobserwować większą ostrożność przy interpretacji sposobów grzebania zmarłych, nie mówiąc już o określeniu przynależności wyznaniowej, a nawet etnicznej zmarłych. To istotne tym bardziej, że pomocne w tym zakresie przekazy źródeł pisanych pochodzą z późniejszego okresu, co powoduje znaczne ograniczenie możliwości poznania przyczyn recepcji nowych zwyczajów sepulkralnych w odniesieniu do interesującego nas terenu.

Z dotychczasowych badań nad zmianą praktyk pogrzebowych wśród Słowian we wczesnym średniowieczu na Morawach i Słowacji wynika bardziej złożony proces. Z jednej strony zwraca się uwagę, że na upowszechnienie pochówku szkieletowego (w miejsce dotychczas praktykowanej kremacji) mogły – niezależnie od chryścianizacji – wpłynąć także inne czynniki. Obok oddziaływań za pośrednictwem chaganatu awarskiego warto podkreślić rozwijające się kontakty z państwem karolińskim, nie tylko z najbliższej położoną Bawarią, lecz także z Panonią, terenami Alp wschodnich (Karantanią) czy Półwyspem Bałkańskim. Czynnikiem wspomagającym te procesy był upadek znaczenia Awarów w strefie środkowego Dunaju. Ponadto dla plemion osiadłych na północ od tej arterii rzecznej nastąpiło otwarcie dostępu do szlaków komunikacyjnych prowadzących na południe i południowy zachód. Nie można zatem wykluczyć, że recepcja zwyczaju inhumacji na terenie Moraw i Słowacji była także efektem stosunków, jakie elity lokalne środowisk słowiańskich nawiązały i utrzymywały z możnowładcami południowo-wschodniego pogranicza państwa karolińskiego. Nie musiało to jednak skutkować natychmiastową recepcją chrześcijaństwa. Droga do niego wiodła także poprzez różne sfery życia – politykę, konflikty militarne, handel i wymianę, a także osobiste relacje pomiędzy członkami uprzywilejowanych warstw społecznych ze strefy nadgranicznej. W procesie akulturacji ważną rolę odgrywa nie tylko atrakcyjność wyżej rozwiniętej kultury i chęć jej naśladownictwa, lecz również częstotliwość kontaktów. To sprzyjało recepcji sposobu zachowania i komunikacji oraz naśladownictwu w zakresie ubioru czy stylu życia. Nierzadko środowiska te były „zачęcane” do przyjęcia chrześcijaństwa, choćby poprzez sposób traktowania. O recepcji kultury materialnej z państwa karolińskiego świadczą bogate znaleziska grobowe, będące jednym ze sposobów na zmanifestowanie zajmowanej pozycji w społeczeństwie. Groby szkieletowe datowane na przełom VIII i IX wieku, jakie występują na

<sup>38</sup> Z. Měřínský, *České země od příhodu Slovanů po Velkou Moravu II*, Praha 2006, s. 471; M. Hanuliak, *Velkomoravské pohrebiská*, rozdz. 4.



stanowiskach archeologicznych na Morawach, dotyczą tej kategorii osób (najstarsza faza tzw. stylu blatnica-mikulczyce).

W materiałach pochodzących z dotychczasowych wykopalisk na omawianych terenach nie natrafiono na znaleziska będące śladem po działalności misyjnej, takich jak krzyżyki, plakietki bądź fibule z wyobrażeniem postaci świętego lub symbolami chrześcijańskimi. Biorąc pod uwagę powyższe stwierdzenia, jak też fakt późnego poświadczenia w źródłach pisanych recepcji chrześcijaństwa na Morawach i Słowacji, należy – moim zdaniem – rozprzestrzenienie się inhumacji na przełomie VIII i IX wieku łączyć przede wszystkim z oddziaływaniem czynników kulturowych i społecznych. Oczywiście, nie można też wykluczyć przypadków konwersji indywidualnych, lecz nie znalazły one odzwierciedlenia w dotychczasowych znaleziskach. Nawet przyjmując hipotezę, że zmiana obrządku pogrzebowego, do której doszło na omawianych terenach, jest skutkiem działalności misyjnej, to skala tego przedsięwzięcia stawia pod znakiem zapytania możliwość przeprowadzenia chrystianizacji w tak krótkim czasie, tj. w ciągu ostatniej dekady VIII wieku. Pozostaje to w korelacji z obecnym stanem badań nad początkami państwowości na Morawach i kształtowania się warstwy możnych. Z badań nad rozwojem przestrzennym Starego Miasta w okresie przedwielkomorawskim wynika, że poświadczony jest intensywny rozwój osadnictwa na wyspie św. Jerzego na przełomie VIII i IX wieku. Poza obiektami o charakterze mieszkalnym natrafiono na ślady funkcjonowania pracowni rzemieślniczych (odlewnictwo, obróbka rogu i kości), zaopatrujących miejscową elitę społeczną. O jej zamożności mogą świadczyć znalezione fragmenty ostróg haczykowatych, elementy okuć pasa czy ceramika. Na omawiany okres datuje się też wzniesienie umocnień dodatkowo chroniących wyspę<sup>39</sup>. W tym samym okresie powstał także przepokop oddzielający osadę „Na Váloch”. Wśród grobów z tamtejszego cmentarzyska natrafiono na elementy kultury materialnej o proveniencji awarskiej (lite brązy, okucia pasów), występujące w najstarszych pochówkach, tj. 291/AZ i 307/AZ<sup>40</sup>.

### Budownictwo sakralne

W dyskusji o początkach chrześcijaństwa na terenach położonych na północ od środkowego Dunaju w okresie poprzedzającym przybycie misji bizantyńskiej ważne miejsce zajmują odkrycia pozostałości architektury sakralnej. Obecnie znane są 24 relikty kościołów, co stanowi swoisty fenomen w odniesieniu nie tylko do pozostałych ziem w Europie środkowej. Ponadto reprezentują one dużą różnorodność architek-

<sup>39</sup> L. Galuška, *Staroměstsko-uherskohradištska aglomerace – vývoj osídlení a přírodní podmínky v 6.–10. sytoletí*, [w:] *Velká Morava mezi Východem a Západem*, s. 123–137, zwł. s. 129.

<sup>40</sup> V. Hrubý, *Staré Město. Velkomoravské pohřebiště Na Váloch*, Praha 1955, katalog; tenże, *Staré Město. Velkomoravský Velehrad*, Praha 1965, s. 270–286; L. Galuška, *K problematice předvelkomoravského opevnění Starého Města*, [w:] *Z pravěku do středověku. Sborník k 70. narozením Vladimíra Nekudy*, Brno 1997, s. 73–83.



toniczną. Mimo postępu, jaki dokonał się w metodologii badań nad początkami architektury sakralnej w państwie (wielko)morawskim, nadal otwarte pozostają kwestie dotyczące chronologii, rekonstrukcji naziemnej części kościołów oraz źródeł inspiracji, nie mówiąc już o próbach przyporządkowania poszczególnych typów kościołów określonym grupom misjonarzy prowadzących w omawianym okresie działalność na Morawach i Słowacji. Dało to silny impuls do rozwoju studiów porównawczych, które – mimo dużych osiągnięć, przyczyniły się do daleko posuniętego formalizmu, dążącego do poszukiwania modułu architektonicznego dla określonych typów budowli sakralnych. Ilustruje to dyskusja wokół modułu architektonicznego, jaki stosowany był w wielkomorawskim budownictwie sakralnym, a także wykorzystanie stopy rzymskiej (29,56 cm) do rekonstrukcji bryły kościołów, z zastosowaniem schematu modularnego<sup>41</sup>. Krytycznie do tego modelu ustosunkował się V. Richter, przy rekonstrukcjach przyjmując z kolei obliczenia wykonane z zastosowaniem stopy longobardzkiej (43 cm) w przypadku kościoła w m. Modrá i karolińskiej (34 cm) w odniesieniu do rotundy dwuabsydowej w Mikulczycach, tj. szóstego kościoła oraz kościoła w Starym Mieście „Na Valách” i „Na Špitalkách”<sup>42</sup>.

W studiach nad architekturą okresu przedcyrylometodiańskiego wykorzystywano także doświadczenia i metody wypracowane na gruncie antropologii kulturowej. Na podstawie analizy formalnej i techniki łączenia murów starano się powiązać poszczególne typy budowli z grupami duchownych działających na terenie państwa morawskiego, o których informuje *Żywot Metodego* (rozdz. 5). Ponadto zakładano, że wszystkie obiekty, niezależnie od typu, wznoszone były na bazie jednego schematu (modułu), odnośnie do którego podstawową miarą była stopa rzymska bądź karolińska. Wraz z rozwojem badań nad architekturą wczesnego średniowiecza oraz drogami i sposobami przenikania nowych tendencji w kulturze i sztuce między innymi na tereny środkowej Europy wykazano, że doszukiwanie się ich pochodzenia z jednego obszaru (ośrodka) nie jest właściwe tak z historycznego, jak też metodologicznego punktu widzenia. Dobrą ilustracją tej kwestii jest dyskusja dotycząca budowli centralnych (rotundy), które są reprezentowane w dużej i różnorodnej grupie kościołów wielkomorawskich. Obecnie, wbrew stanowisku w dawniejszej literaturze przedmiotu, nie uważa się, że stanowią one efekt kontaktów morawsko-bizantyńskich z pierwszej połowy IX wieku, lecz zostały przejęte za pośrednictwem innych obszarów i ośrodków, jak państwo karolińskie czy strefa nadadriatycka i północnowłoska<sup>43</sup>. Tym bar-

<sup>41</sup> J. Pošmourný, *Budownictwo murowane Słowian wielkomorawskich*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 17 (1969), 1, s. 633–678, zwł. s. 653–665.

<sup>42</sup> V. Richter, *Die Anfänge der grossmährischen Architektur*, [w:] *Magna Moravia. Sborník k 1100. výročí příchodu byzantské misie na Moravu*, red. J. Macůrek, Praha 1965, s. 121–360, zwł. s. 146–147, 158–159, 184, 187–188.

<sup>43</sup> J. Poulík, *Dvě velkomoravské rotundy v Mikulčicích*, Praha 1963; J. Pošmourný, *Provenience stavebního umění velkomoravských Slovanů*, „Zborník Filozofickej Fakulty Univerzity Komenského. Musaica” 17 (1971), s. 41–60; J. Cibulka, *Grossmährischem Rundbauten und ihre Probleme*, [w:] *Actes du VI<sup>e</sup> Congrès International des Sciences Préhistoriques et Protohistoriques*, Prague 1966, s. 1174–1176; V. Richter, *Die Anfänge der*

dziej prawdopodobne, że dotychczas nie natrafiono w znaleziskach archeologicznych na pozostałości po obiekcie sakralnym bądź detalu architektonicznym, mającym ewidentnie bizantyjską proveniencję i pochodzącym sprzed 864 roku.

Nowym kierunkiem w badaniach nad początkami wielkomorawskiej architektury sakralnej jest wykorzystanie nowoczesnych metod fizyko-chemicznych do przeprowadzenia analiz fragmentów zapraw i tynków pochodzących z fundamentów i ścian<sup>44</sup>. Pozwoliło to na zwiększenie dotychczasowych informacji o działalności budowlanej w omawianym okresie (skład chemiczny zapraw, rodzaj i kolor farb używanych do dekoracji ścian, identyfikacja postaci występujących na malowidłach ściennych). Ważną rolę w tym względzie zajmują badania nad rodzajem materiału skalnego użytego do budowy, nie tylko pod kątem miejsca występowania i transportu na plan budowy. Mimo dotychczasowych osiągnięć w tym zakresie, zarówno niekompletny stan zachowania fundamentów poszczególnych budowli, jak też brak elementów konstrukcji ścian czy detali architektonicznych powoduje, że dokonanie rekonstrukcji brył budowli, nie tylko wymienionych kościołów z terenu Moraw i Słowacji, budzi nadal spore kontrowersje.

W ogólnej liczbie 24 odkrytych obiektów na okres poprzedzający przybycie misji bizantyńskiej do państwa Rościława możemy na podstawie badań archeologiczno-architektonicznych wyodrębnić kilka typów kościołów. Są to: 1) jednonawowe budowle z czworokątnym prezbiterium (Modrá<sup>45</sup>, Mikulczyce<sup>46</sup> – kościoły 1, 2, 8, wschodni kościół w Sadach<sup>47</sup>); 2) kościoły jedno- i wielonawowe z półkolistą absydą (Stare Miasto, osada I „Na Váloch”<sup>48</sup> i „Na Špitálkách”<sup>49</sup>, Sady – mały kościół<sup>50</sup>, Mikulczyce czwarty kościół<sup>51</sup>; Pohansko<sup>52</sup> k. Břeclavia); 3) rotundy (Stare Miasto<sup>53</sup>, Mukulczy-

*grossmährischen Architektur*, s. 195–197; A. Merhautová, *Einflache mitteleuropäische Rundkirchen. Ihr Ursprung, Zwickel und ihre Bedeutung*, Praha 1970.

<sup>44</sup> I. Hammer, M. Misar, *Frühmittelalterliche Wandmalerei zwischen March- und Donaulal – Vorbericht*, [w:] *Velká Morava mezi Východem a Západem*, s. 139–154, zwł. s. 145–148. Najwięcej odnalezionych dotychczas fragmentów (ogółem 116) pochodzi z Mikulczyc – kościoły 4 i 6.

<sup>45</sup> J. Cibulka, *Velkomoravský kostel v Modré u Velehradu*.

<sup>46</sup> J. Poulík, *Mikulčice. Sídlo a pevnost knížat velkomoravských*, Praha 1973, s. 49–53, 113–116.

<sup>47</sup> V. Hrubý, *Staré Město. Velkomoravský Velehrad*, s. 199–200; J. Cibulka, *Kościoły wielkomorawskie*, [w:] *tenże, Początki chrześcijaństwa na Morawach*, Warszawa 1967, zwł. s. 56–57; L. Galuška, *Uherské Hradiště-Sady. Křesťanské centrum říše velkomoravské*, Brno 1996, s. 41–48; *tenże, Christianity in Great Moravia and its centre in Uherské Hradiště-Sady*, „Byzantinoslavica” 59 (1) 1998, s. 161–180, zwł. s. 164–169.

<sup>48</sup> V. Hrubý, *Základy kostela na staroslovanském pohřebišti ve Starém Městě „Na váloch”*, Pam. Arch. 46 (1955), 2, s. 265–299.

<sup>49</sup> J. Poulík, *Nalez kostela z doby Říše velkomoravské v tratí „Špitálky” v Starém Městě*, Pam. Arch. 46 (1955), 2, s. 307–351.

<sup>50</sup> J. Cibulka, *Kościoły wielkomorawskie*, s. 55–70, 104, Tab. III.1; L. Galuška, *Uherské Hradiště-Sady*, s. 65–68.

<sup>51</sup> J. Poulík, *Mikulčice. Sídlo a pevnost*, s. 92–94.

<sup>52</sup> V. Richter, *Die Anfänge der grossmährischen Architektur*, s. 193–195; B. Dostál, *K rekonstrukci velkomoravského kostela na Pohansku*, „Sborník Prací Filosofické Fakulty Brněnské University”, E 37 (1992), s. 73–88.

<sup>53</sup> J. Cibulka, *Kościoły wielkomorawskie*, s. 74–76, 105, tab. IV.1.

ce<sup>54</sup> – kościoły 6, 7, 9). Wśród historyków i archeologów rozpowszechniony jest pogląd łączący występowanie pierwszego z wymienionych typów budowli sakralnych z oddziaływaniami pochodzącymi z terenu sąsiedniej Bawarii. Znajduje to potwierdzenie w źródłach pisanych<sup>55</sup>, dokumentujących obecność duchownych bawarskich na terenie państwa morawskiego w pierwszej połowie IX wieku oraz w ustaleniach historyków sztuki, którzy z kolei analizowali różne sposoby konstrukcji murów poszczególnych obiektów, jak też rozplanowania wnętrz. Ukazują to choćby badania nad kościołkiem w miejscowości Modrá, w którego wnętrzu nawy głównej na cztery ślady po słupach<sup>56</sup>, stanowiących podstawę konstrukcji wieży, mieszczącej w dolnej części empore. Rozwiązanie takie nie jest spotykane w znanych zabytkach sakralnych z terenu państwa karolińskiego, jakkolwiek rzut fundamentów i bryły obiektu były znane na wymienionym obszarze.

Z kolei w przypadku kościoła 10 z Mikulčyc<sup>57</sup> w sposobie konstrukcji ścian (występowanie przypór na całym obwodzie ścian zewnętrznych, użycie różnorodnych materiałów wykończeniowych) można obserwować nie tylko nawiązania do tradycji budownictwa antycznego oraz do terenów Panonii i znad Adriatyku (Chorwacja). Okolicznością sprzyjającą rozwijaniu kontaktów stał się upadek chaganatu awarskiego i uzyskanie możliwości szerszego dostępu do terenów Półwyspu Bałkańskiego (zwłaszcza jego części północno-zachodniej) oraz z Półwyspu Apenińskiego. W odniesieniu do zabytków kultury materialnej pochodzących z terenu Moraw i Słowacji związki z ostatnim z wymienionych obszarów dokumentuje sposób zdobienia bizuteerii i ozdób reprezentujących tzw. styl blatnicko-mikulczycki. Także w badaniach nad pochodzeniem budowli na rzucie centralnym historycy sztuki coraz częściej uznają rozpowszechnienie się na terenie państwa morawskiego tego typu architektury sakralnej za efekt kontaktów właśnie z terenami znad Adriatyku<sup>58</sup>. Otwartą kwestią pozostaje pytanie, czy w rozwoju budownictwa rotund na Morawach odegrały jakąś rolę

<sup>54</sup> J. Poulík, *Mikulčice. Sídlo a pevnost*, s. 49–53, 109–110, 113–116.

<sup>55</sup> *Notae de episcopis Pataviensibus*, a. a. 831, s. 623; *Decreta synodi Moguntiensis*, MGH, *Leges secio II, Capitularia II*, nr 249 §11, Berolini 1960, s. 184; *ŽMet.*, rozdz. V, s. 106; *Magnae Moraviae Fontes Historici, 3: Epistolae*, nr 109, s. 232–244 (list biskupów bawarskich z 900 roku); V. Vavřínek, *Předcyrilometodějské misie na Velké Moravě*, „Slavia” 32 (1963), 3, s. 465–480; tenże, *Nálezy velkomoravské církevní architektury jako historický pramen*, [w:] *Slovane v 6–10. století. Sborník referatu ze symposia Břeclav-Pohansko 1978*, red. B. Dostál, J. Vignatiova, Brno 1980, s. 277–286, zwł. s. 278, 282–283; P. Ratkoš, *Kristianizácia veľkej Moravy pred misiou Cyrila a Metoda*, „Historický Časopis” 19 (1971), 1, s. 71–83; K. Polek, *Wkład duchownych „z Niemiec”*, s. 326–335.

<sup>56</sup> J. Cibulka, *Kościoły wielkomorawskie*, s. 8 ryc. 3; V. Richter, *Die Anfänge der grossmährischen Architektur*, s. 149–155; J. Lichardus, *Grundriss einer altslawischen Holzkirche von Modrá*, *Slov. Arch.* 51 (2003), 1, s. 109–118, zwł. s. 111; B. Pomfýová, *Karolínska architektúra – k otázkam jej vplyvu a recepcie*, [w:] *Karolínska kultúra a Slovensko. Štúdie*, red. J. Bartík, „Zborník Slovenského Národného Múzea. Archeológia” Supplementum 4, Bratislava 2011, s. 53–69, zwł. s. 53–61.

<sup>57</sup> J. Cibulka, *Kościoły wielkomorawskie*, s. 52–53; J. Poulík, *Mikulčice. Sídlo a pevnost*, s. 117.

<sup>58</sup> V. Vavřínek, *Nálezy velkomoravské církevní architektury jako historický pramen*, s. 281; V. Turčan, *Severný Jadran – jeden z možných inšpiračných zdrojov umeleckého remesla stredodunajských Slovanov*, [w:] *Karolínska kultúra a Slovensko. Štúdie*, s. 123–128, zwł. s. 124–126.

także południowo-wschodnie tereny Półwyspu Bałkańskiego (Ochryda). Obecny stan badań wskazuje, że w rozwoju architektury sakralnej w państwie wielkomorawskim w omawianym okresie decydujące znaczenie odegrały oddziaływania pochodzące nie tylko ze strefy naddunajskiej (Panonia) i państwa karolińskiego, lecz przede wszystkim z nad Adriatyku (Istria, Dalmacja, północna część Półwyspu Apenińskiego – tj. tereny nad Niziną Padańską, jak też Wenecja i Friul).

Uwzględniając zarówno powyższe uwagi, jak też bieżący stan badań archeologiczno-architektonicznych nad początkami budownictwa sakralnego w państwie wielkomorawskim, można uznać, że najstarsze znane obecnie kościoły powstały w większości w drugiej ćwierci IX wieku. Pozostaje to w zgodzie z przekazami źródeł pisanych dotyczącymi udokumentowanego rozwoju chrześcijaństwa na Morawach. Należy przy tym zaznaczyć, że niedostatek zabytków architektury oraz stan zachowania fundamentów większości odkrytych dotychczas kościołów powoduje, że chronologię większości z nich ustalono na podstawie analizy zawartości wyposażenia pochówków. Nekropolie, na których się znajdują, były eksplorowane w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku i od tego też czasu, poza nielicznymi przypadkami, nie podejmowano prac weryfikacyjnych pod kątem ich datacji. Postęp, jaki obserwujemy w badaniach nad reprezentatywnymi grupami zabytków, jak choćby ostrogi czy guzy (*gobmiki*), oraz studiów porównawczych i badań metaloznawczych, przynosi nowe ustalenia. Świadczy o tym choćby przykład dotyczący początkowej fazy rozwoju ozdób wykonanych w tzw. stylu veligradzkim<sup>59</sup>. Wyniki badań wskazują, że zawartość inwentarza grobowego nie zawsze może stanowić kryterium przy ustalaniu chronologii najstarszych obiektów sakralnych w państwie wielkomorawskim. Dlatego nie można wykluczyć, że w przyszłości zostanie dokonana rewizja dotychczasowych podstaw datowania najstarszych zabytków budownictwa kościelnego pochodzącego z omawianego okresu.

W odniesieniu do Słowacji dysponujemy najwcześniejszą wzmianką źródłową poświadczającą wzniesienie kościoła<sup>60</sup>, lecz już jego lokalizacja budzi wśród badaczy wiele kontrowersji. W latach 1931–1933, na fali dyskusji o początkach chrystianizacji ziem nad Wagiem i Nitrą, podjęto prace wykopaliskowe w Nitrze, których celem było ustalenie lokalizacji świątyni, wzmiankowanej przez autora *Conversio*. W trakcie prac wykopaliskowych, którymi kierowali J. Böhm i V. Mencil, prowadzonymi w południowej części prezbiterium katedry gotyckiej, stwierdzono pozostałości wcześniejszej budowli. Jej pierwotny kształt pozostaje nieznany, a z fundamentów zachowała się tylko wschodnia część z absydą. Ich analiza, liczne oczekiwania, jakie prowadzący wykopaliska wiązali z rozpoczęciem prac, a przede wszystkim odkrycie grobu pod fundamentami absydy skłoniło obu badaczy do tego, by odkrytych relikwii architektury nie wiązać ze wzmiankowaną w *Conversio* świątynią<sup>61</sup>. Ustalenia archeologa

<sup>59</sup> E. Pavlovicova, *K vypovedacej schopnosti gombika u naddunajských Slovanov v 9. storočí*, Slov. Arch. 44 (1996), 1, s. 95–153, (nawiązania do kultury Biskupija-Crkvina).

<sup>60</sup> *Conversio*, cap. 11, s. 52.

<sup>61</sup> J. Böhm, V. Mencil, *Výskum na hradě nitranském*, Pam. Arch. 37 (1931), s. 64–79.

oraz historyka sztuki zostały potwierdzone podczas przeprowadzonych badań weryfikacyjnych w latach dziewięćdziesiątych XX wieku. Wykazały one, że znajdujący się pod fundamentami absydy pochówek pochodził z XII wieku, co ostatecznie wyjaśniło kwestię identyfikacji odsłoniętych relikwii znajdujących się pod kościołkiem p.w. św. Emmerama z poszukiwaną świątynią fundacji Priwiny<sup>62</sup>. Podczas wykopalisk z lat trzydziestych XX wieku odkryto relief<sup>63</sup>, którego pochodzenie należy łączyć z budową romańskiego kościółka św. Emmerama datowanego na wiek XII – pierwszą połowę XIII wieku.

Podczas systematycznych prac archeologicznych prowadzonych w ostatnim ćwierćwieczu, na wzgórzu zamkowym w Nitrze (Hradok) odkryto ślady po wcześniejszych budowlach. W południowo-zachodniej części dziedzińca znajdują się pozostałości materiału kamieniarskiego wraz z fragmentami zaprawy. Na kolejne relikty architektoniczne natrafiono w warstwie fundamentowej kościółka św. Emmerama oraz w warstwie pochodzącej z drugiej fazy budowy wału otaczającego wzgórze. W tym znalezisku zachował się detal zdobiony motywem roślinnym<sup>64</sup>, a na podstawie analizy stratygraficznej warstwy, w której został znaleziony, jak też sposobu wykonania i ornamentyki, jego powstanie należy łączyć z okresem romańskim. Trzeba jednak pamiętać, że teren wzgórza był kilkakrotnie przebudowywany, na co wskazują odnalezione podczas wykopalisk artefakty oraz relikty obiektów architektury romańskiej i gotyckiej. To mogło spowodować zniszczenie wcześniejszych śladów zabudowy.

Dyskusję wokół lokalizacji kościółka Priwiny ponownie zainicjował B. Chropovský, który w 1963 roku w czasie wykopalisk na wzgórzu św. Marcina natrafił na relikty fundamentów budowli znajdujących się pod obecnym kościołkiem romańskim<sup>65</sup>. Badacz ten dokonane znalezisko zidentyfikował z poszukiwanym kościołkiem wzmiankowanym przez *Conversio*, a koronnym argumentem przemawiającym za tym domysłem stało się znalezienie w absydzie pod ołtarzem kościoła romańskiego grobu 209, a w nim karolińskiego denara<sup>66</sup>. Moneta znajdowała się w ustach zmarłego, a z napisów umieszczonych na awersie i rewersie uzyskano podstawę do datowania znaleziska na okres rządów Karola Prostego (840–877). Stan zachowania fundamentów nie

<sup>62</sup> P. Bednár, *Nitranský hrad v 9. storočí a jeho význam v sídliskovej štruktúre veľkomoravskej Nitry*, [w:] *Svätopľuk 894–1994*, red. R. Marsina, A. Ruttikay, Nitra 1997, s. 19–32; tenże, *Nitra v 9. storočí. K problematike lokalizácie knižacieho sídla a Pribinového kostela*, [w:] *Nitra v slovenských dejinách*, red. R. Marsina, Nitra 2002, s. 88–98; tenże, *Sídlisková štruktúra Nitry v 9. storočí*, [w:] *Veľká Morava medzi východem a zapadom*, s. 29–39, zwł. s. 31–32, 34; P. Bednár, I. Stanik, *Archeologický a stavebno-historický výskum Nitranského hradu v rokoch 1988–1991*, [w:] *Nitra. Príspevky k najstarším dejinám mesta*, red. K. Pieta, Nitra 1993, s. 127–141.

<sup>63</sup> Š. Oriško, *Poznámky k reliéfnemu torzu z Nitry (tzv. torzo z Donátorom)*, [w:] *Počta Václavovi Menclovi. Zborník štúdií k otázkam interpretácie stredoeurópskeho umenia*, red. D. Bořutova, Š. Oriško, Bratislava 2000, s. 59–72.

<sup>64</sup> V. Vančo, *Počátky kresťanskej architektury. Veľkomoravska sakrálna architektúra na Slovensku*, [w:] *Problémy dejín vytvorného umenia Slovenska*, red. J. Bakoš a kolektív, Bratislava 2012, s. 24 ryc. na górze strony.

<sup>65</sup> B. Chropovský, *Príspevok k problematike cirkevnej architektúry a počiatkom kresťanstva na Slovensku*, „*Monumentorum Tutela*” 8 (1972), s. 173–208.

<sup>66</sup> E. Kolníková, *Prvý nález karolínskej mince na Slovensku*, „*Numismatické listy*” 23 (1968), 1, s. 12–24.



pozwoił jednak na dokładne ustalenie ich rozmiarów, stąd hipotetycznie przyjęto, że obiekt był budowlą jednonawową z półkolistą absydą oraz z narteksem. Fragment murów obwodowych zachował się tylko pod zachodnią częścią kościoła romańskiego. Według przypuszczenia prowadzącego wykopaliska, były to relikty kościoła wzniesionego przez Priwinę, a na Martinském vrhu miała znajdować się siedziba księżęca. Poglądy te zostały zweryfikowane w trakcie nowych badań przeprowadzonych ponownie w tym miejscu, które wykazały, że odkryte przez B. Chropovskiego relikty fundamentów stanowią pozostałość po romańskiej świątyni p.w. św. Marcina z X–XI wieku informują o niej źródła pisane<sup>67</sup>. Wątpliwości wzbudziło także dotychczasowe datowanie znalezionej monety, wynikające przede wszystkim z identyfikacji nazwy mennicy wymienionej na rewersie monety. Obecnie<sup>68</sup> przeważa opinia, że pełnił on funkcję obola zmarłych i pochodził nie z IX, lecz XI wieku.

Inną przypuszczalną lokalizację kościółka, o którym wzmiankuje przekaz *Conversio*, należy wskazać na terenie średniowiecznego miasta lokacyjnego, gdzie w interesującym nas okresie znajdowało się kolejne z grodzisk – Vršok<sup>69</sup>. W trakcie prac wykopaliskowych prowadzonych na terenie obecnego Starego Miasta natrafiono na pochówek pochodzący z XI wieku, w którym znajdowały się fragmenty zaprawy i cios kamienny, pochodzące z budowli powstałej przed okresem poprzedzającym powstanie grobu. Przypuszcza się, że Priwina wznosił świątynię na tym obszarze, a jej lokalizacja miała znajdować się pod obecnym kościołem p.w. św. Władysława<sup>70</sup>.

## Wczesne misje na Morawach i Słowacji

Działalność misji chrystianizacyjnych w okresie przedcyrylometodiańskim jest faktem udokumentowanym przekazami historycznymi, jak też potwierdzonym odkryciami archeologicznymi. *Żywot Metodego* informuje o działających w tym czasie duchownych pochodzących z Włoch, Grecji i Niemiec<sup>71</sup>. Rezultatem ich pracy są różnorodne typy budowli sakralnych datowanych na pierwszą połowę IX wieku, jakie archeolodzy odkryli na terenie Moraw. Prace wykopaliskowe, których największe natężenie przypadało na lata pięćdziesiąte i sześćdziesiąte XX wieku, przyczyniły się do ożywienia dyskusji o początkach i przebiegu chrystianizacji tego kraju. Najwcześniej, bo w 1911 roku, odkryty został kościół w m. Modrá<sup>72</sup>, nieopodal Velehradu, lecz brak dodatkowych znalezisk nie pozwolił prowadzącemu wykopaliska na dokładne

<sup>67</sup> V. Vančo, *Počatky kresťanskej architektury*, s. 26.

<sup>68</sup> M. Samuel, *Záchranný výskum sakrálnej architektúry v Nitre na Martinskom vrchu*, „Archeologické výskumy a nálezy na Slovensku v roku 1997”, Nitra 1999, s. 146–147.

<sup>69</sup> Zob. w tym artykule, przyp. 62.

<sup>70</sup> P. Bednár, *Sídlisková štruktúra Nitry v 9. storočí*, s. 32.

<sup>71</sup> *ŽMet.*, rozdz. V, s. 106.

<sup>72</sup> V. Hrubý, *Staré Město. Velkomoravský velehrad*, Praha 1965, s. 200. Kolejne prace weryfikacyjne na miejscu wykopalisk z 1911 roku przeprowadzono w latach 1953–1954.



ustalenie chronologii budowy kościoła. Ogólnie J. Neveřil uznał, że obiekt pochodzi z okresu wielkomorawskiego. Jednak zainteresowanie odkryciem nastąpiło dopiero po ukazaniu się monografii J. Cibulki<sup>73</sup>. Analizując dokumentację z wykopalisk, zwrócił on uwagę na występujące na planie dwa wąskie zagłębienia, znajdujące się w nawie głównej oraz w prezbiterium, które kształtem przypominały literę „T”. Szukając analogii i wyjaśnienia ich przeznaczenia, wymieniony badacz wysunął hipotezę, że była to przegroda chórowa, element występujący w kościołach iryjskich<sup>74</sup>.

Dla określenia chronologii powstania budowli sakralnej z miejscowości Modrá zasadnicze znaczenie posiada inwentarz grobu 22/54, zawierający szczątki męzczyzny, przy którym znaleziono żelazne ostrogi oraz dwa elementy garnituru okuć, tj. wykonane z połączanego brązu jęczyczkowe zakończenia pasa. Pochówek ten wraz z kolejnymi – 6/54, 20/54 i 28/54 należy do grupy najstarszych grobów, jakie odkopano w pobliżu kościoła<sup>75</sup>. V. Hrubý, który prowadził prace wykopaliskowe w 1953–1954 w Modré<sup>76</sup> na podstawie znalezisk<sup>77</sup> (reprezentujących tzw. styl blatnica-mikulczyce)<sup>78</sup>,

<sup>73</sup> J. Cibulka, *Velkomoravský kostel v Modré*.

<sup>74</sup> Na przykład w kościele w Brétigny, inne przykłady tego typu obiektów sakralnych zob. J. Cibulka, *Kościoły wielkomorawskie*, s. 7–14; V. Richter, *Die Anfänge der grossmährischen Architektur*, s. 165–172; tenże, *Zu den Anfänge der grossmährischen Architektur*, [w:] *Das Grossmährische Reich. Tagung der wissenschaftlichen Konferenz des Archäologischen Instituts der Tschechoslowakischen Akademie der Wissenschaften, Brno-Nitra 1.–4. X. 1963*, red. F. Graus, J. Filip, A. Dostál, Praha 1966, s. 110–113.

<sup>75</sup> M. Schultze-Dörrlamm, *Bestattungen in den Kirchen Grossmähens und Böhmens während des 9. und 10. Jahrhunderts*, „Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums in Mainz” 40 (1993), 2, s. 557–619, zvl. s. 596 ryc. 41.

<sup>76</sup> V. Hrubý, V. Hochmanová, J. Pavelčík, *Kostel a pohřebiště z doby velkomoravské na Modré u Velehradu*, „Časopis Moravského Muzea” 40 (1955), s. 42–126; M. Schultze-Dörrlamm, *Bestattungen in den Kirchen Grossmähens und Böhmens während des 9. und 10. Jahrhunderts*, s. 592–597.

<sup>77</sup> Dotyczyło to wyposażenia grobu 22 (zawierającego garnitur okuć pasowych) oraz kolejnych pochówków znajdujących się w pobliżu wymienionego grobu, tj. 17 i 31, których chronologię ustalono na koniec pierwszej połowy IX wieku. Zob. V. Hrubý, V. Hochmanová, J. Pavelčík, *Kostel a pohřebiště z doby velkomoravské na Modré u Velehradu*, s. 61; J. Cibulka, *Velkomoravský kostel v Modré*, s. 42–46, 213–233.

<sup>78</sup> Odnośnie do pojęcia chronologii i stylu blatnica-mikulczyce zob. M. Parczewski, *Blatnica*, [w:] *SSS*, t. 7(2), Wrocław 1996, s. 482; J. Giesler, *Zur Archäologie des Ostalpenraumes von 8. bis 11. Jahrhundert*, „Archäologisches Korrespondenzblatt” 10 (1980), s. 95–98; G. Laszlo, *Blatnica*, [w:] *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde von Johannes Hoops*. Zweite Aufl., red. H. Beck, H. Jankuhn, H. Kuhn, K. Ranke, R. Wenskus, Berlin–New York 1978, t. 3, s. 62–63 [dalej: RGA]; K. Wachowski, *Problematyka blatnicka – próba systematyzacji pojęć*, „Przegląd Archeologiczny” 36 (1989) s. 209–220, dokonał przeglądu stanowisk oraz ich charakterystyki pod względem ornamentyki, jak też chronologii występowania na terenie Moraw nowych elementów w kulturze materialnej i zdobnictwie. Pojęcie stylu, fazy, okresu, horyzontu blatnickiego obejmuje czas od końca VIII aż do pierwszej trzecji IX wieku, jakkolwiek niektórzy z badaczy (J. Pouлік) przesuwali jej koniec na połowę IX wieku. Niezależnie od reprezentowanych stanowisk dotyczących terminologii oraz datowania, mamy do czynienia z okresem, w którym przeważają wpływy karolińskie w zakresie kultury materialnej (uzbrojenie, elementy zdobnicze garnituru miecza i okucia pasa). Inny obszar ich występowania stanowi architektura sakralna. Poza wpływami z terenu państwa karolińskiego w wyrobach określonych mianem batnickich widoczne są także oddziaływania skandynawskie i awarskie. K. Benda, *Karolonská složka blatnického nalezu*, *Slov. Arch.* 11 (1963), 1, s. 199–222. Nawiązania skandynawskie omówił H. Arberman, *Blatnica und Vaage*, *Pam. Arch.* 53 (1962), 2, s. 235–236. W stylu blatnica-mikulczyce wyodrębniono także lokalne warianty i odmiany, jak np. typ Komárno czy Žitavska Toň, zob. Z. Čilinská,

określił czas ich pochodzenia na pierwszą połowę IX wieku. Hipoteza J. Cibulki, który opowiedział się za powstaniem kościoła około 800 roku bądź w pierwszej dekadzie IX wieku – jakkolwiek była bardzo dobrze osadzona w realiach historycznych epoki, wywołała ożywioną dyskusję, w której przeważały głosy krytyczne. W pierwszej kolejności dotyczyły one występowania przegrody chórowej, która – jak argumentowali historycy sztuki, nie była rozpowszechniona w iryjskiej architekturze sakralnej, a sposób jej rozplanowania we wnętrzu przybierał różne formy, nie zawsze takie jak przyjął J. Cibulka. Kontrowersyjne rynnny występujące na planie wykopalisk z 1953 roku uznano za pozostałości sondy prowadzącego wykopaliska w 1911 roku bądź też za fundament wieży. Z kolei historycy rozpatrujący hipotezę J. Cibulki o szerzeniu się chrystianizacji w strefie naddunajskiej oraz na obszarze Moraw i Słowacji zwracali uwagę, że okres największej aktywności duchownych pochodzenia iryjskiego i iroszkockiego na kontynencie przypadał na wiek VII – pierwszą połowę VIII wieku, tj. zbyt wcześnie, aby można go było odnieść do terenu Moraw<sup>79</sup>. W rezultacie wymieniony badacz zrewidował swoje stanowisko dotyczące iryjskiego pochodzenia kościoła w Modré k. Velehradu<sup>80</sup>. Warto jednak zauważyć, że adwersarze J. Cibulki odnosili się nie tyle krytycznie do samej koncepcji, ile do czasu i zasięgu działalności misyjnej, jaką mieli prowadzić przybysze iryjskiego pochodzenia na interesujących nas terenach. Obecnie nadal można spotkać opinie i poglądy<sup>81</sup> odnośnie do roli misjonarzy insularnego pochodzenia w chrystianizacji państwa morawskiego, które nawiązują do stanowiska J. Cibulki z 1958 roku, pomimo że sam autor dokonał rewizji swoich wcześniejszych ustaleń.

Problem pochodzenia kościoła w m. Modrá, jego związków z Iroszkotami, a tym samym ich roli w chrystianizacji Moraw powrócił w 2003 roku za sprawą niemieckiego archeologa J. Lichardusa. Badacz ten, analizując poligonalne ułożenie 23 dołków

---

*The development of the Slavs North of the Danube during the Avar empire and their social-culture contribution to Great Moravia*, Slov. Arch. 31 (1983), 2, s. 237–276; Š. Ungerman, *Tzv. blatnicko-mikulčický horizont a jeho vliv na chronologii raného středověku*, [w:] *Karolínska kultúra a Slovensko. Štúdie*, s. 135–151.

<sup>79</sup> F. Graus, *K počátkům křesťanství na Morave*, „Československý časopis historický” 7 (1958), s. 478–483; J. Böhm, *K rozboru kostela v Modré u Velehradu*, „Acta Universitatis Carolinae. Philosophica et historica” 3 (1959), s. 275–283; V. Vavřínek, *K otázce počátků christianizace Velké Moravy*, „Listy filologické” 82 (1959), s. 217–224, zvl. s. 217–218; F. Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinland und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrhundert)*, München–Wien 1965, s. 425–427; V. Hrubý, *Replik aut den Beitrag Prof. J. Cibulka’s*, [w:] *Das Grossmährische Reich*, s. 113–114. Ostatnio kwestię udziału duchownych iryjskiego pochodzenia na terenie Europy omówił R. Koźiak, *Írski a anglosaskí mníši, misijná prax a křesťanská kultura vo včasnom stredoveku*, „Acta Historica Neosoliensia” 6 (2003), s. 158–178; tenże, *Írski misionári a počiatky kresťanstva u Slovanov v srteďovýchodnej Európe*, [w:] *Pohanstvo a křesťanstvo*, red. R. Koźiak, J. Nemeš, Bratislava 2004, s. 103–124, zvl. s. 119.

<sup>80</sup> J. Cibulka, *Grossmährische Kirchenbauten*, [w:] *Sancti Cyrillus et Methodius. Leben und Wirken*, Praha 1963, s. 52–54.

<sup>81</sup> W literaturze polskiej poza starszym opracowaniem A. Parczewskiego, *Początki chrystianizmu w Polsce i misja irlandzka*, „Roczniki Towarzystwa Nauk Poznańskiego” 29 (1902), s. 185–257, zwolennikiem szeroko zakrojonej akcji misyjnej obejmującej także ziemie polskie jest S. Pietrzak, *Święty Świerad a początek chrystianizacji w Małopolsce IX wieku*, [w:] *Początki chrześcijaństwa w Małopolsce*, red. J. Gancarski, Krosno 2001, s. 102–104.

po palach, rozmieszczonych wewnątrz, jak też na zewnątrz fundamentów kamiennego kościoła, uznał je za pozostałości po starszej budowli o konstrukcji drewnianej, mającej charakter sakralny. Charakterystyczne zagłębienia znajdujące się w nawie głównej i prezbiterium określił jako ślad po ikonostasie, a za budowniczych kościoła uznał działających na Morawach misjonarzy pochodzenia iroszkockiego<sup>82</sup>. Czas wystawienia świątyni określił na przełom VIII i IX wieku.

Domysł J. Lichardusa nie jest nowy, ponieważ możliwość funkcjonowania starszej budowli była brana pod uwagę przez prowadzącego w latach 1953–1954 wykopaliska V. Hrubego<sup>83</sup>. Obecnie hipoteza wiążąca powstanie kościoła w Modrej z działalnością duchownych z kręgu insularnego nie jest akceptowana przez historyków ani też przez większość archeologów<sup>84</sup>. Zwraca się przy tym uwagę na fakt, że przyjmowana chronologia wzniesienia kościoła jest późniejsza, aniżeli poświadczona w źródłach historycznych działalność misyjna duchownych iryjskich w strefie naddunajskiej, której apogeum przypadało na pierwszą połowę VIII wieku. Odosobnione w nowszych badaniach pozostaje stanowisko<sup>85</sup> łączące chrystianizację Moraw jeszcze w drugiej połowie VIII wieku, choć nie wyklucza się możliwości występowania duchownych wyspiarskiego pochodzenia wśród misjonarzy działających na Morawach<sup>86</sup> w pierwszej ćwierci IX wieku. Obecnie przyjmuje się, że udział duchownych pochodzenia iroszkockiego w pracy misjonarskiej prowadzonej przez Salzburg na terenie Panonii nie był aż tak znaczący, jak dotychczas przypuszczano<sup>87</sup>. Warto zauważyć, że Iryjczycy, o których wspominają przekazy historyczne w odniesieniu do ich pracy na terenie Bawarii w drugiej połowie VIII wieku, nie działali samodzielnie, lecz w ramach istniejących struktur kościelnych, podporządkowanych interesom państwa Agilolfingów, a następnie – monarchii karolińskiej<sup>88</sup>. Po przystąpieniu biskupstwa pasawskiego do

<sup>82</sup> J. Lichardus, *Grundriss einer altslawischen Holzkirche von Modrá*, *Slov. Arch.* 51 (2003), 1, s. 109–118, zwł. s. 116.

<sup>83</sup> V. Hrubý, V. Hochmanová, J. Pavelčík, *Kostel a pohřebiště z doby velkomoravske na Modré u Velehradu*.

<sup>84</sup> Przeglądu opinii w tej kwestii dokonał R. Koziak, *Írski misionari a počatky kresťanstva u Slovanov*, s. 119–120; M. Vaškovič, *Modrá*, [w:] RGA, t. 20, 2002, s. 123–126.

<sup>85</sup> J. Poulík, *The origins of Christianity in Slavonic countries north of the middle Danube Basin*, „World Archaeology” 10 (1978), 2, s. 158–171, zwł. s. 161; T. Štefanovičová, *Architektura Veľkej Moravy v európskom kontexte*, [w:] *Veľka Morava medzi Východom a Západem*, red. L. Galuška i in., Brno 2001, s. 398.

<sup>86</sup> Sugestię taką wysunął H.D. Kahl, *Zur Rolle der Iren im östlichen Vorfeld des agilofingischen und frühkarolingischen Baiern*, [w:] *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, t. 1–2, red. H. Löwe, Stuttgart 1982, s. 375–398.

<sup>87</sup> H. Dopsch, *Die salzburger Slawenmission im 8/9. Jahrhundert und der Anteil der Iren*, [w:] *Irland und die Christenheit. Bibelstudien und Mission. Irland und Christendom. The Bible and the Missions*, red. P. Ni Chatháin, M. Richter, Stuttgart 1987, s. 438. Podobna sytuacja była na terenie Galii oraz w Hesji, Turynii i Alamanii.

<sup>88</sup> F. Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankenreich*, s. 413–445; J. Strzelczyk, *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, Warszawa 1987, s. 126–134, zwraca uwagę na bliskie związki klasztorów iryjskich działających na terenach wschodnich państwa frankijskiego z rozprzestrzenianiem się reguły zakonnej św. Benedykta; tenże, *Irische Einflüsse beider Westslawen im Frühmittelalter*, [w:] *Irland und die Christenheit. Bibelstudien und Mission*, s. 445–460, zwł. s. 447–448, 460.

systematycznej chrystianizacji najpierw terenów naddunajskich, a następnie Moraw i Słowacji, nie było miejsca na indywidualną aktywność misjonarską bez zgody biskupa wymienionej diecezji. Warto zaznaczyć, że wraz z przeprowadzoną reformą zakonną w państwie karolińskim autorstwa Benedykta z Anianu, reguła benedyktyńska stała się dominująca w działających wówczas wspólnotach zakonnych.

Innym śladem wskazującym na pobyt misjonarzy pochodzenia wyspiarskiego na Morawach jest, według zwolenników tej hipotezy<sup>89</sup>, iryjskie pochodzenie staro-cerkiewno-słowiańskiego wyrazu *inokostř* oznaczającego pielgrzymkę<sup>90</sup>. Ponadto znajdujące się w *Żywocie Konstancyntyna* wzmianki odnoszące się do antypodów i ludzi o dużych głowach żyjących pod ziemią, przywodzi nieodparcie na myśl biskupa salzburskiego Wergiliusza, któremu Winfryd-Bonifacy zarzucał głoszenie poglądów o istnieniu podziemnego, alternatywnego świata, jak też propagowanie wiedzy o antypodach i ich mieszkańcach<sup>91</sup>. To zapewne nasunęło H. Löwemu pomysł, że Wergiliusz jest autorem jednego z niezwykłych zabytków umysłowości wczesnego średniowiecza, jakim jest kosmografia *Ethicusa* (Etyka) z Istrii<sup>92</sup>. Wzmianka o antypodach w tekście głągolicim niekoniecznie jednak musi stanowić koronny dowód mający wskazywać na jej związki z iryjskim pochodzeniem. Ten produkt geograficznej wiedzy starożytności, przejęty następnie przez geo- i kartografię wczesnego średniowiecza, mógł dostać się do tekstu *Żywota Konstancyntyna* również ze źródeł greckich<sup>93</sup>. Zatem autor żywota, wprowadzając wzmiankę o antypodach, dał wyraz swojej uczoności. Interesujący nas fragment zawiera także przykłady charakterystyczne dla pogańskich wierzeń i przesądów ludowych. Potwierdza to *passus* odnoszący się do składania darów i ofiar praktykowanych w okresie przedchrześcijańskim<sup>94</sup>. Znajduje to potwierdzenie

<sup>89</sup> A.V. Isačenko, *K voprosu ob. Irlandskoj missii u pannonskich i morawskich slavian*, „Voprosy slavian-skogo jazykoznanija” 7 (1963), s. 43–72; A. Provazník, *Britanie v raném středověku, charakter jej christianizace a expanze misionářů do střední Evropy*, „Časopis Mátice moravské” 110 (1991), s. 33.

<sup>90</sup> Kwestię kontaktów językowych iryjsko-słowiańskich podjął F.V. Mareš, *Stopa předcyrilometodějských moravských misji iroskotských v československé zasoře?* [w:] *Vznik a Počátky Slovanů* 5, Praha 1964, s. 7–11.

<sup>91</sup> Szerzej kwestię tę przedstawił J. Strzelczyk, *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, s. 224–228; tenże, *Iroszkocki biskup w Salzburgu. Problem Antypodów i „Kosmografia” Aethicusa z Istrii*, „Przegląd Historyczny” 74 (1983), 2, s. 221–236.

<sup>92</sup> Szersze przedstawienie hipotezy niemieckiego badacza, jak też charakterystykę *Kosmografii* jako zabytku wczesnośredniowiecznej uczoności zob. J. Strzelczyk, *Iroszkoci*, s. 224–228; G. Bernt, *Aethicus Ister*, [w:] *Lexikon des Mittelalters* [dalej: LdMA], t. 1, München 2003, szp. 192; F. Prinz, *Virgil*, [w:] LMA, t. 8, München 2003, szp. 1711. Cenne ustalenia dotyczące chronologii i miejsca powstania *Kosmografii* przyniosły studia O. Prinza, *Untersuchungen zur Überlieferung und zur Orthographie der Kosmographie des Aethicus*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters” 37 (1981), 2, s. 474–510; H. Krahwinkler, *Spuren von Iren im frühmittelalterlichen Mitteleuropa*, „Slovanské štúdie” 1 (1994), s. 50–68, zwł. s. 61 przyp. 71.

<sup>93</sup> Zwrócił na to uwagę P. Gautier Dalche, *A propos des antipodes: note sur un critère d’authenticité Vie de Constanin slavonne*, „Analecta Bollandiana” 106 (1988), s. 113–119, zwł. s. 117–119.

<sup>94</sup> *Żywot Konstancyntyna*, rozdz. XV, [w:] *Żywoty Konstancyntyna i Metodego (obszerne)*, s. 89–90 [dalej: *ŻKon.*]. Nową interpretację jednego z fragmentów tego rozdziału zaproponował F.V. Mareš, „*Jestiže někdo zabije člověka (?) at’ pije tři měsíce z dřevěné čiše a skleněné at’ se nedotýk (Vita Constantini 15.10)*”, „Slavia” 35 (1966), s. 525–529, gdzie wykazał, że w powyższym orzeczeniu nie chodzi o człowieka, lecz o płaza. Podwodem był błędny odczyt starocerkiewnosłowiańskiego wyrazu *člboz*.

w znaleziskach archeologicznych pochodzących z okresu, kiedy na Morawach działali Konstantyn i Metody. Odnosi się do stosowania pogańskiego obrządku pogrzebowego oraz funkcjonowania dawnych miejsc kultu. Na ślady wspomnianych praktyk i zwyczajów natrafili archeolodzy na terenie aglomeracji osadniczych i dużych centrów grodowych, a nie tylko na obszarze słynących z konserwatywności społeczności wiejskich<sup>95</sup>.

Dla prowadzenia chrystianizacji w strefie naddunajskiej dogodna sytuacja zaistniała wraz z opanowaniem przez wojska karolińskie zachodnich terenów chaganatu awarskiego. Początkowo Panonia stała się domeną wpływów kościelnych Salzburga<sup>96</sup>, lecz z uwagi na większe zaangażowanie na terenach wschodnich Alp, jak też w Panonii Dolnej, jest mało prawdopodobne, aby duchowieństwo salzburskie podjęło się prowadzenia systematycznej akcji misyjnej na ziemiach morawskich czy słowackich. Dla biskupstwa pasawskiego upadek chaganatu otworzył także nowe możliwości do działania. Związane były one z chrystianizacją ludności słowiańskiej, jaka napłynęła (z północy i z południa) na ziemie położone na prawym brzegu Dunaju. Aż do nowej regulacji granic kościelnych pomiędzy Pasawą a Salzburgiem w Panonii, nie dysponujemy informacjami odnośnie do prowadzenia jakichkolwiek działań misyjnych podejmowanych przez wymienione ośrodki kościelne na ziemiach położonych na północ od środkowego Dunaju. W literaturze przedmiotu spotkać można opinię dotyczącą przebywania duchownych z diecezji bawarskich na interesujących nas terenach, lecz dla pierwszej ćwierci IX wieku nie znalazło to odzwierciedlenia ani w przekazach historycznych, ani też w znaleziskach archeologicznych. Przy tej okazji warto zaznaczyć, że proces tworzenia przez Morawian organizacji państwowej oraz ich aktywność w kontaktach z monarchią karolińską odnoszą się do końca lat dwudziestych IX wieku. Potwierdza to obecność wysłanników Morawian na zjeździe<sup>97</sup>, jaki Ludwik

<sup>95</sup> V. Hrubý, *Staré Město. Velkomoravské pohřebiště „Na valach“*; B. Dostál, *Slovanské pohřebiště ze středí doby hradištní na Moravě*, Praha 1966, s. 17–19; tenże, *Břeclav-Pohansko III. Časné slovanské osídlení*, Brno 1985 według indeksu; Z. Klanica, *Religion und Kult ihr Reflex in archäologischen Quellen*, [w:] *Grossmähren und die Anfänge der tschechoslovakischen Staatlichkeit*, red. J. Poulik, B. Chropovský i in., Praha 1986, s. 120–158, zwł. s. 150–152; tenże, *Mikulčice-Klašteřísko*, Pam. Arch. 76 (1985), 2, s. 479–539, zwł. s. 478–481, i plan sytuacyjny cmentarzyska s. 480–481 ryc. 39, s. 523 fot. 35 (groby koni), s. 534 obiekt nr 712; tenże, *Křesťanství a pohanství Staré Moravy*, [w:] *Svatopluk 894–1994*, s. 93–137; H. Zoll-Adamikowa, *Wczesnośredniowieczne cmentarzyska ciałopalne Słowian na terenie Polski. Cz. II: analiza, wnioski*, Wrocław 1979, s. 220; też, *Usytuowanie cmentarzy Słowian w środowisku (doba pogańska i pierwsze wieki po przyjęciu chrześcijaństwa)*, [w:] *Człowiek, sacrum, środowisko. Miejsca kultu we wczesnym średniowieczu*, red. S. Moździoch, Wrocław 2000, s. 207–219, zwł. s. 217–218, gdzie autorka omówiła kwestię tradycji użytkowania dawnych nekropoli przez późniejsze osadnictwo; K. Marešova, *Sparen des Totemismus beidenmährischen Slawen*, [w:] *Rapports du III<sup>e</sup> Congrès International d'Archaeologie Slave*, t. 1, Bratislava 1979, s. 535–538; P.L. Slupecki, *Slavonic pagan sanctuaries*, Warsaw 1994, s. 114–116.

<sup>96</sup> A.Cs. Sós, *Bemerkungen zur problematik des Kirchenbaums des 9. Jahrhunderts in Transdunabien (Pannonien)* [w:] *Liber Josepho Kostrzewski octogenario a veneratoribus dicatus*, Wrocław 1968, s. 377–389; Th. von Bogay, *Die Salzburger Mission in Pannonien aus der Sicht der Archäologie und die Namenkunde*, [w:] *Der heilige Method, Salzburg und die Slawenmission – zum 1100. Todestag des hl. Method*, red. T. Piff-Perčević, A. Stirnemann, Innsbruck–Wien 1987, s. 273–290.

<sup>97</sup> ARF, a. a. 822, s. 159.



Pobożny zwołał do Frankfurtu nad Menem w 822 roku. Jak wskazują przykłady zachodnioeuropejskie<sup>98</sup> oraz skandynawskie<sup>99</sup>, posiadanie organizacji państwowej było zasadniczym czynnikiem ułatwiającym recepcję chrześcijaństwa przez te społeczności.

Z faktu przyjęcia chrztu przez Mojmira I w 831 roku możemy wnioskować o wcześniejszym nawiązaniu kontaktów księcia z pasawskim biskupem Reginhardem. Przeprowadzenie chrztu wymagało podjęcia szeregu czasochłonnnych zabiegów i prac, poczynając od katechezy aż po samo przygotowanie ceremonii (miejsce chrztu wraz z basenem). Na tej podstawie możemy wnosić o istnieniu wcześniejszych kontaktów w tej kwestii pomiędzy Mojmiem I a biskupem pasawskim. Niewykluczone, że doszło do nich jeszcze pod koniec drugiej dekady IX wieku. Inicjatywa w sprawie chrystianizacji należała zapewne do księcia morawskiego. Otwartą kwestią pozostaje natomiast, czy na decyzję tę miały wpływ inne czynniki. Dotyczy to w pierwszej kolejności kontaktów księcia Nitry, Priwiny z arystokracją bawarską, jak też wybuch wojny bułgarsko-frankijskiej. W jej następstwie Ludwik Pobożny przystąpił do reorganizacji obrony południowo-wschodniego pogranicza monarchii, z czym związany był nowy podział stref wpływów kościelnych pomiędzy Salzburgiem a Pasawą (829). Wcześniejszy przebieg granic kościelnych pomiędzy wymienionymi ośrodkami episkopalnymi na zdobytych ziemiach awarskich nie jest dokładnie znany. Decyzją Ludwika Pobożnego w 828/829 roku Panonię Górną przydzielono biskupstwu w Pasawie, podczas gdy Panonia Dolna pozostała pod jurysdykcją Salzburga. W rezultacie diecezja w Pasawie uzyskała dogodny dostęp do ziem położonych w dorzeczu nie tylko Dyi i Morawy, lecz także Wagu i Nitry. Chrzt Morawian, dokonany przez biskupa Reginharda, potwierdzony został zapiską znajdującą się w *Notae de episcopos Pataviensibus* (831)<sup>100</sup>.

Nic nie wiadomo o pracy duchownych mających na celu przygotowanie ludności do chrztu, ani też o miejscu, gdzie książę wraz z najbliższym otoczeniem został

<sup>98</sup> Z bogatej literatury przedmiotu zob. A. Angenendt, *Taufe und Politik im frühen Mittelalter*, „Frühmittelalterliche Studien” 7 (1973), s. 143–168; L. von Padberg, *Mission und Christianisierung: Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert*, Stuttgart 1995; B.K. Young, *Paganisme, christianisation et rites funéraires mérovingiens*, „Archéologie Médiévale” 7 (1977), s. 5–81; E. James, *The Franks*, Cambridge MA–Oxford 1991, s. 121–129; S.M. Pearce, *Processes of conversion in the north-west Roman Gaul*, [w:] *The Cross goes North. Processes of conversion in northern Europe, Ad 300–1300*, red. M. Carver, Woodbridge 2005, s. 61–78; B. Yorke, *The adaptation of the Anglo-Saxon royal courts to Christianity*, tamże, s. 243–257; V. Bierbrauer, *The cross goes North: from late antiquity to Merovingian times south and north of the Alps*, tamże, s. 429–442; M. Müller-Wille, *The cross goes north: Carolingian times between Rhine and Elbe*, tamże, s. 443–462.

<sup>99</sup> Z nowszej, bogatej literatury przedmiotu zob. N. Berend, *Introducion*, [w:] *Christianization and the rise of Christian monarchy. Scandinavia, Central Europa and Rus*, c. 900 – c. 1200, red. N. Berend, Cambridge 2007, s. 1–46; M.H. Geltiny, *The kingdom of Denmark*, tamże, s. 73–120, zwł. s. 80–94; S. Bagge, S. Walker Nordeide, *The kingdom of Norway*, tamże, s. 121–166, zwł. s. 135–148; N. Blomkvist, S. Brink, Th. Lindkvist, *The kingdom of Sweden*, tamże, s. 167–213, zwł. s. 179–192; S. Welinder, *Christianity, politics and ethnicity in early medieval Jämtland, Mid Sweden*, [w:] *The Cross goes North*, s. 509–530; A. Sanmark, *The role of secular rurels in the conversion of Sweden*, tamże, s. 551–558.

<sup>100</sup> *Notae de episcopos Pataviensibus*, a. a. 831, s. 623.



ochrzczony. Oczywiście jest natomiast, że władca i uczestniczący w ceremonii moiżni zostali wcześniej pouczeni o zasadach nowej religii. Dlatego należy przychylić się do poglądu D. Třeřtíka, że Mojmir I przed ceremonią z 831 roku zawarł stosowne porozumienie ze starszyzną i moiżnymi odnośnie do przyjęcia nowej wiary<sup>101</sup>. Przemawia za tym brak wystąpień przeciwko nowej wierze, a także utrzymanie się zwyczajów pogańskich wśród ludności, które w ciągu całego IX wieku były nadal obecne, w tym także w dużych centrach grodowych<sup>102</sup>. Politycznym aspektem przyjęcia chrztu było wzmocnienie pozycji Mojmira I w kontaktach z dworem Ludwika Niemca i bawarskiej arystokracji, zwłaszcza tej odgrywającej znaczącą rolę w nadgranicznych regionach.

Z braku danych źródłowych niemożliwa jest rekonstrukcja rozwoju akcji duszpasterskiej na Morawach po przyjęciu chrztu. Śladem potwierdzającym działalność misjonarzy diecezji pasawskiej na tym terenie są znaleziska tzw. plakietek chrzestnych i krzyżyków, stanowiących znak rozpoznawczy ośrodka uczestniczącego w chrystianizacji<sup>103</sup>. Działała tu też, analogicznie jak w odniesieniu do misji bawarskich w Karantanii i na terenie Panonii, organizacja archiprezbiteratu<sup>104</sup>. Jej zadaniem było wsparcie chorbiskupa (biskupa pomocniczego) w pracy duszpasterskiej, prowadzenie szkół przygotowujących uczniów i nauczanie. Poza archiprezbiterem, w okresie przez przybyciem do tego kraju Konstantyna i Metodego, poświadczony źródłowo jest także przebywanie na terenie państwa morawskiego także innych duchownych łacińskich, wśród których znaleźli się kapłani i uczniowie<sup>105</sup>. Istnienie tej ostatniej grupy wskazuje na funkcjonowanie ośrodka bądź też ośrodków, w których prowadzona była ich edukacja kościelna i przygotowanie do pracy duszpasterskiej<sup>106</sup>.

Obecność duchownych z Niemiec (z Bawarii) potwierdza także *Żywot Metodego*, a rezultaty ich działalności możemy zaobserwować w rozwoju budownictwa sakralnego na terenie państwa morawskiego. Jego intensywność, jak ustalili archeolodzy na podstawie zachowanych relikwów fundamentów, przypadająca na lata trzydzieste i czterdzieste IX wieku. Obok duchownych z Niemiec, tj. z Bawarii, w okresie przedcyrylometodiańskim na terenie państwa morawskiego prowadzili działalność także przybysze z Włoch i z Grecji. Wśród historyków od lat utrzymuje się ożywiona dyskusja dotycząca identyfikacji ośrodka bądź terytorium, pochodzenia nauczycieli, o których wzmiankuje *Żywot Metodego*. Innym aspektem jest ustalenie kryterium, według

<sup>101</sup> D. Třeřtík, *Wielkie Morawy*, s. 183–184.

<sup>102</sup> Zob. literaturę cytowaną w tej pracy w przyp. 69 oraz B. Dostál, *K pohanstvi moravských Slovanů*, „Sborník Praci Filozofické Fakulty Brněnské Univerzity” C 39, s. 7–17.

<sup>103</sup> D. Třeřtík, *Grossmähren, Passau und die Ungarn am das Jahr 900. Zu den neuen Zweifeln an der Authentizität des Briefes der bayerischen Bischöfe an Papst Johan IX. aus dem Jahr 900*, „Byzantinoslavica” 59 (1998), 1, s. 137–260, zwł. s. 144–147.

<sup>104</sup> *ŻKon.*, rozdz. 15, s. 71.

<sup>105</sup> Tamże.

<sup>106</sup> P. Ratkoř, *Krystianizácia Velkej Moravy*, s. 79, przyp. 40 w oparciu o strukturę organizacyjną późniejszej metropolii morawskiej wysunął domysł – bez oparcia w źródłach – o funkcjonowaniu przed 864 rokiem aż czterech archiprezbiterów. Siedziby ich są nieznanne, a jako prawdopodobne miejsca ich lokalizacji wskazuje się między innymi Mikulczyce (trzeci kościół jako świątynia związana z archiprezbiteratem) i Nitřę (?).

którego zostali oni wymienieni przez autora żywota – czas przybycia i działalności w państwie morawskim, ich osiągnięcia czy też liczebność. Spośród wymienionych przez autora żywota duchownych, najmniej wiadomo o duchownych, którzy pochodzili z Grecji. Określenie to odnosi się najczęściej do ziem cesarstwa bizantyńskiego, lecz domysł ten nie znajduje potwierdzenia w kontaktach morawsko-bizantyńskich w okresie pierwszej połowy IX wieku.

Alternatywnym obszarem, z którym można potencjalnie łączyć pochodzenie duchownych, wzmiankowanych przez fragment *Żywota Metodego*, to rejon nadadriatycki (północno-zachodnia część Półwyspu Bałkańskiego i północno-wschodnia część Półwyspu Apenińskiego), gdzie występowały zarówno greckie wpływy kościelne, jak też enklawy ludności greckiej. Dotyczy to w pierwszej kolejności terenów wchodzących niegdyś w skład Egzarchatu Rawenny, tj. Akwileja, będąca w omawianym okresie jednym z liczących się ośrodków kościelnych w regionie. Tamtejszy patriarchat stosunkowo wcześniej zaangażował się w chrystianizację Słowian, lecz po podziale stref wpływów pomiędzy nim a Salzburgiem dostęp do terenów naddunajskich (Panonia) został utracony. Ponadto od czasu podboju królestwa Longobardów (774) Akwileja wraz z pozostałymi terenami dawnego egzarchatu znalazła się pod wpływami karolińskiej administracji świeckiej i kościelnej. Biorąc pod uwagę powyższe okoliczności, należy zaakceptować propozycję W. Swobody, który wysunął domysł, aby określenie „z Włoch i Grecji”, występujące w tekście *Żywota Metodego*, potraktować łącznie jako jeden obszar, a nie jako dwa odrębne terytoria<sup>107</sup>. Najbardziej prawdopodobne, że chodzi o region nadadriatycki, w którym zarówno ludność grecka, jak też wpływy bizantyńskie były stale obecne. Poza Akwileją bardziej odpowiedni był patriarchat Grado, położony w północno-wschodniej części Półwyspu Apenińskiego. W końcu VIII wieku podlegało mu sześć sufraganii, w tym Wenecja, na której terenie znajdowały się liczne skupiska ludności greckiej (kupcy, mnisi, dyplomaci). Pozycja Grado wzrosła w okresie, gdy Akwileja znajdowała się w sporze kościelnym z papieżem, jednak po jego zakończeniu w 699 roku oraz po podboju karolińskim królestwa Longobardów znaczenie Grado jako ośrodka kościelnego w północno-wschodniej części Półwyspu Apenińskiego uległo osłabieniu do tego stopnia, że groziła mu likwidacja. Aby temu zapobiec, kolejni patriarchowie przystąpili do organizowania działalności misyjnej na północno-zachodnich terenach Półwyspu Bałkańskiego.

Znajomość realiów polityczno-kościelnych w Europie Środkowej nie daje podstaw do datowania działalności duchownych z terenów północno-wschodniej części Półwyspu Apenińskiego na ziemi Morawian na przełom VIII i IX wieku. Natomiast najbardziej odpowiedni moment ich obecności przypadał na połowę IX wieku. Był

<sup>107</sup> W. Swoboda, *Akwileja czy Grado. Przyczynek do interpretacji Vita Methodii cap. V*, [w:] *Kraje słowiańskie w wiekach średnich. Profanum et sacrum*, red. H. Kóčka-Krenz, W. Łosiński, Poznań 1998, s. 484–495, zwł. s. 485, 487–488.

to krótki czas pomiędzy usunięciem działających w państwie morawskim duchownych z Niemiec a przybyciem do tego kraju Braci Sołuńskich. Przy wyborze Grado nie bez znaczenia były kontakty Moraw z Wenecją<sup>108</sup>, co zaowocowało oddziaływaniem w sferze sztuki i architektury sakralnej.

Obecność duchownych z Włoch i Grecji nie trwała długo. Rościśław wobec braku odpowiedzi od papieża Mikołaja I na wysłane poselstwo odnośnie do uzyskania zgody Stolicy Apostolskiej na utworzenie arcybiskupstwa<sup>109</sup> skierował kolejną prośbę, tym razem do Konstantynopola<sup>110</sup>. Pozostaje w sferze przypuszczeń, czy w przygotowaniu redakcji listu do cesarza Michała III książę morawski nie uzyskał pomocy ze strony któregoś z nauczycieli z Włoch i Grecji. Natomiast rezultaty dotychczasowych badań<sup>111</sup> wykazują, iż brak jednak przesłanek potwierdzających kontakty państwa morawskiego z Bizancjum w pierwszej połowie IX wieku. Gdyby działała jakaś – pochodząca z kręgu kościoła greckiego misja chrystianizacyjna w księstwie Mojmira bądź Rościśława, to zapewne pozostałyby po niej ślad w tekstach powstałych w środowisku Konstantyna i Metodogo, analogicznie jak w odniesieniu do duchownych łacińskich (z Niemiec). Warto także zauważyć, że w materiale archeologicznym intensywne oddziaływania z Bizancjum w zakresie wyrobów złotniczo-jubilerskich czy przedmiotów rzemiosła artystycznego są poświadczane w znaleziskach archeologicznych<sup>112</sup> dopiero w okresie rządów Świętopełka I.

Chociaż na temat chrystianizacji ziem w dorzeczu Wagu, Nitry i Hronu w pierwszej tercji IX wieku wiadomo bardzo niewiele, to w odniesieniu do omawianego

<sup>108</sup> L. Leciejewicz, *Great Moravia and Venice in the 9<sup>th</sup> century*, [w:] *Central Europe in 8<sup>th</sup>–10<sup>th</sup> centuries*, Bratislava 1997, s. 115–120; O. Tůma, *Great Moravia's trade contacts with the Eastern Mediterranean and mediating role of Venice*, „Byzantinoslavica” 46 (1985), s. 67–77, zwł. s. 74–76; L.E. Havlík, *Učitele z Vlach i z Recka a z Němec*, [w:] *Sborník J. Poulikovi k šedeštinám*, Brno 1970, s. 117–120.

<sup>109</sup> O podjęciu takich zabiegów informuje tylko *ŽMet.* rozdz. VIII, s. 108; ostatnio problematykę kontaktów morawsko-papieskich w tym okresie scharakteryzowała M. Betti, *The making of Christian Moravia (858–882). Papal power and political reality*, Leiden–Boston 2014, s. 54–58.

<sup>110</sup> *ŽKon.*, rozdz. XIV, s. 64; *ŽMet.*, rozdz. V, s. 106. Jak ustaliła D. Marečková, *Rostisovo poselství v Životech Konstantinově a Metodějove ve svetle středovekých řeckých listů*, „Listy Filologické” 91 (1968), s. 401–413, list, który posłowie księcia morawskiego dostarczyli cesarzowi Michałowi III, napisany został w języku greckim z zachowaniem stosownych formuł kancelaryjnych.

<sup>111</sup> A. Avenarius, *Byzantská kultura v slovanskom prostredí v VI–XII. storočí; k problému recepcie a transformácie*, Bratislava 1992, s. 62–63.

<sup>112</sup> E. Gąssowska, *Bizancjum a ziemię północno-zachodnio-słowiańskie we wczesnym średniowieczu*, Wrocław 1979, s. 107–111; V. Vavřínek, B. Zasterova, *Byzantium's role in the formation of Great Morevian culture*, „Byzantinoslavica” 43 (1982), s. 161–184; T. Štefanovičová, *Zur materiallen Kultur der donauländischen Slawen in der Beihung zum Südosteuropa*, [w:] *Mitteldonauegebiet und Südosteuropa im frühen mittelalter. Stredný Dunaj a juhovýchodná Európa vo včasnom stredoveku (6.–12. stor.)*, Bratislava 1995, s. 87–103, zwł. s. 88–90, 92–95; V. Vavřínek, *Velka Morava mezi Byzanci a latinským Západem*, [w:] *Velka Morava mezi Východem a Západem*, s. 413–419, zwł. s. 416; kontakty ze sztuką wschodniej części strefy śródziemnomorskiej (bizantyńsko-orientalna) poświadczają ornamentyka występująca na jednym z charakterystycznych wyrobów rzemieślników wielkomorawskich, jakim są guzy, zob. D. Vitková-Klimova, *Architektonická stavba výtzdoby na velkomoravských gombicích*, Arch. rozhl. 35 (3) 1983, s. 253–273.

okresu udział w niej misjonarzy iryjskich stał się jednym z głównych paradygmatów mediewistyki słowackiej. Pomimo krytycznych rozpraw<sup>113</sup>, jakie ukazały się od czasu opublikowania monografii J. Cibulki, nadal spotkać można opinie, wyrażane jako pewnik, o udziale Iryjczyków w chrystianizacji ziem na północ od Dunaju<sup>114</sup>. Akcja ta miała rozwijać się równocześnie pod względem chronologicznym jak na sąsiednich Morawach. Dla wczesnej fazy rozwoju chrystianizacji Słowacji (pierwszej tercji IX wieku) dysponujemy jedyną wzmianką odnoszącą się do konsekracji kościoła, lecz jej łączenie z akcją misyjną nasuwa wątpliwości. Przekazało ją *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, źródło powstałe około 871 roku i zawierające wykazanie osiągnięć Salzburga w chrystianizacji ludności w Bawarii, Karantanii, a także Panonii<sup>115</sup>. W rozdziale 11 *Conversio* znajduje się glosa, dopisana podczas kolejnej redakcji tekstu, dotycząca Priwiny i jego panońskiego księstwa. Z zamieszczonego wpisu dowiadujemy się o konsekracji kościoła *in loco, vocato Nitrava*, którą to nazwę powszechnie identyfikuje się z Nitrawą, lecz nieustalona pozostaje data, a przede wszystkim miejsce lokalizacji tej świątyni. Udział w ceremonii arcybiskupa Adalrama pozwala datować to zdarzenie na okres sprzed 829 roku, albowiem w tym roku dokonany został podział granic kościelnych pomiędzy Salzburgiem a Pasawą, co spowodowało, że tereny obecnej Słowacji znalazły się w bezpośrednim sąsiedztwie diecezji pasawskiej, lecz jej nie podlegały<sup>116</sup>. Według najbardziej rozpowszechnionego w literaturze przedmiotu poglądu, sformułowanego przez J. Cibulkę, zdarzenie to przypadło na rok 828, a obecność arcybiskupa Adalrama (metropolity salzburskiego w latach 824–836) w posiadłości Priwiny miała przypadać na okres, w którym doszło do wybuchu wojny z Omurtagiem, chanem Bułgarów<sup>117</sup>. Ich najazdy zagroziły frankijskiemu stanowi posiadania w strefie środkowego Dunaju.

<sup>113</sup> Przegląd dotychczasowych badań omówił R. Kožíak, *Írski misionári a počiatky kresťanstva u Slovanov*, s. 105, 119–120 przyp. 97, 98 oraz s. 121 przyp. 101.

<sup>114</sup> A. Ruttikay, *Slavs in the Central Danubian region from the 8<sup>th</sup> till the 11<sup>th</sup> century and the beginnings of the history the Slovak nation*, [w:] *Slovaks in the Central danubian region in the 6<sup>th</sup> to 11<sup>th</sup> century*, red. M. Kučera, Bratislava 2000, s. 67–92, zwł. s. 77; tenże, *Archeologický výskum cirkevných architektúr a christianizácia*, [w:] *Slovensko vo včasnóm stredoveku*, red. A. Ruttikay, M. Ruttikay, P. Nitra 2002, s. 157–178, zwł. s. 159; T. Štefanovičová, *Iroškotska misia a Slovensko*, [w:] *Karolínska kultúra a Slovensko. Štúdie*, s. 117–122, zwł. s. 117.

<sup>115</sup> Okoliczności powstania i wartości *Conversio* jako zabytku wczesnośredniowiecznego piśmiennictwa podsumował H. Wolfram [w:] *Conversio Bagoariorum et Carantanorum. Das Weissenbuch*, s. 9–22; H.-D. Kahl, *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, [w:] LMA, t. 3, München 2003, szp. 208; tenże, *Akwileja and Salzburg*, Wien 1980, s. 33–81.

<sup>116</sup> P. Ratkoš, *Kristianizace*, s. 77–78 na podstawie wysłania w 867 roku biskupa pasawskiego Hermanryka z misją do Borysa, władcy Bułgarów wysunął domysł o przynależności ziem obecnej Słowacji zachodniej (Nitrzansko) do sfery wpływów tejże diecezji. Pogląd ten nie znajduje potwierdzenia w analizie krytycznej listu episkopatu bawarskiego z 900 roku, zob. G. Labuda, *Studia nad początkami państwa polskiego*, t. 2, Poznań 1988, s. 144; D. Třeštík, *Grossmähren, Passau und die Ungarn um das Jahr 900*. Z treści listu biskupów bawarskich wynika, że diecezji pasawskiej podlegały tylko Morawy.

<sup>117</sup> ARF, a. a. 827, s. 173, a. a. 828, s. 174; J. Cibulka, *Velkomoravský kostel v Modré u Velehradu*, s. 252; H. Wolfram, *Salzburg, Bayern, Österreich*, s. 71; M. Eggers, *Das „Grossmährishen Reich“. Realität oder fiktion?*, Stuttgart 1995, s. 386; J. Steinhübel, *Velkomoravské územie v severovýchodnom Zadunajsku*, Bratislava

Interesująca nas wzmianka o konsekracji kościoła zamieszczona została w rozdziale 11 w *Conversio* jako dopisek. Mimo to uważna jest za autentyczną, zwłaszcza że tekst ten, dotyczący nawrócenia Bawarów i Karantańczyków na chrześcijaństwo, miał przed Stolicą Apostolską wykazać zasługi metropolii salzburskiej w krzewieniu nowej religii. Nie mógł zatem zawierać informacji, których wiarygodność i pochodzenie mogłyby wzbudzić zastrzeżenia w otoczeniu papieża<sup>118</sup>. W przeciwieństwie do wzmiankowanej ceremonii, w rozdziale 10, w którym znajdujemy datę ceremonii oraz podane zostało *patrocinium* kościoła, opis interesującego nas zdarzenia odnoszącego się do „słowackiego” okresu działalności Priwiny cechuje większa lakoniczność aniżeli ta, która opisuje zdarzenie z terenu Panonii, a wymienione w tekście *Conversio*<sup>119</sup>. Dysponujemy tylko imieniem arcybiskupa, który dokonał wyświęcenia oraz informacją, że kościół znajdował się w majątku księcia.

Wątpliwości wzbudza przyjęta przez J. Cibulkę, a powtarzana przez licznych badaczy okoliczność, łącząca pobyt Adalrama w Nitrze z jego udziałem w kampanii przeciwko Bułgarom. Skoro wojska chana Omurtaga operowały przede wszystkim na terenie Dolnej Panonii oraz w dolinach Drawy i Sawy, to nasuwają się wątpliwości odnośnie do wyboru marszruty arcybiskupa, która wiodła nie najkrótszą, lecz okrężną drogą – poprzez dolinę Nitry. Wyjaśnienie, jakoby strona frankijska dążyła do zabezpieczenia ziem nad Wagiem i Nitrą przez najazdami ze strony Bułgarów, jest trudne do utrzymania. Z przebiegu bułgarsko-frankijskich działań zbrojnych wynika, że toczyły się one przede wszystkim na terenach położonych w dorzeczu Drawy i Sawy, jak też na obszarze Dolnej Panonii<sup>120</sup>. Po upadku chaganatu awarskiego Karolingowie dokonali organizacji pogranicznych ziem na południowym wschodzie, lecz nie zdołali rozpoznać zagrożenia ze strony nowego przeciwnika, którym było państwo bułgarskie, jakkolwiek ucieczka Timoczan stanowiła wymowny dowód co do planów ekspansji chana Omurtaga wobec plemion osiadłych nad zachodnią granicą Bułgarii. Odwołanie hrabiego Balderyka odpowiedzialnego za obronę tego odcinka granicy imperium, jak też sam przebieg walk, wykazały nieprzygotowanie państwa karolińskiego do obrony swych wschodnich rubieży przed atakiem ze strony przeciwnika, z którym dopiero niedawno (824) nawiązano kontakty dyplomatyczne<sup>121</sup>. Stąd decyzja Ludwika Pobożnego, aby wysłać swojego syna – Ludwika Niemca do Bawarii. Tam miał on zreorganizować obronę terenów pogranicznych. Ludwik po przybyciu na

1995, s. 18, 25–26; tenże, *póvod a nejstaršie dejiny nitranskeho knažatstva*, „Historický Časopis” 46 (1998), s. 369–416, zwł. s. 395. Krytyczne stanowisko wobec tego domysłu zajął D. Třeštk, *Powstanie Wielkich Moraw*, s. 149 przyp. 74.

<sup>118</sup> D. Třeštk, *Powstanie Wielkich Moraw*, s. 159–160.

<sup>119</sup> *Conversio*, cap. 11, s. 52.

<sup>120</sup> V. Gjuselev, *Bulgarisch-fränkische Beziehungen in der ersten Hälfte des IX Jahrhunderts*, „Byzantinobulgarica” 2 (1964), s. 15–39, zwł. s. 33–35; K. Polek, *Frankowie a ziemia nad środkowym Dunajem. Przemiany polityczne i etniczne w okresie merowińskim i wczesnkarolińskim (do początku IX w.)*, Kraków 2007, s. 273–282.

<sup>121</sup> ARF, a. a. 824, s. 164.



miejsce podjął także działania przeciwko zapuszczającym się oddziałom Bułgarów na ziemię Górnej Panonii, lecz efekty tej kampanii (przedstawione bardzo ogólnikowo przez źródła) trudno uznać za military sukces. Dlatego też obecności Adalrama na ceremonii konsekracji kościoła w Nitrze, najprawdopodobniej przed końcem 828 roku, nie należy łączyć z przebiegiem wojny bułgarsko-karolińskiej.

Kościół najprawdopodobniej przeznaczony był dla żony księcia i jej najbliższego otoczenia i był typową prywatną świątynią, jakie powstawały w posiadłościach możnych i arystokratów. Udział arcybiskupa Adalrama w konsekracji wskazywał na wysoką pozycję społeczną, jaką zajmowała jej rodzina. Argumentem przemawiającym za tym była kariera Priwiny po wygnaniu z Nitry. Domysł D. Rapanta (1941) o tym, że żona Priwiny pochodziła z Bawarii<sup>122</sup>, został obecnie przyjęty przez krytykę i uzupełniony o kolejne argumenty źródłowe, odnoszące się do lokalizacji jej dóbr na ziemiach należących do rodu hrabiego Wilhelma<sup>123</sup>. Teść Priwiny zajmował wysoką pozycję w strukturach administracji jednego z pogranicznych hrabstw Bawarii. Przybycie zatem Adalrama do Nitry może potwierdzać przypuszczenie, że świątynia wzniesiona *proprietate loco vocato Nitrava*<sup>124</sup> wykonana była z kamienia. Brak informacji w źródłach historycznych odnoszących się do działalności misyjnej na terenach w dorzeczu Nitry i Wagu, a ponadto wzmianka autora *Conversio* o jego lokalizacji na terenie posiadłości księcia, pozwalają wnosić, że kościółek ten przeznaczony był dla żony Priwiny i jej otoczenia. Była to zatem świątynia prywatna. Wiadomo też, że książe przyjął chrzest dopiero na terenie Panonii, zatem w czasie ceremonii konsekracji kościoła w Nitrze był jeszcze poganinem, bądź – co wydaje się bardzo prawdopodobne – katechumenem<sup>125</sup>. Jakkolwiek małżeństwa pogańskiego władcy bądź naczelnika plemienia z chrześcijanką nie należały w tym czasie do wyjątków, to w interesującym nas przypadku możemy przypuszczać, że związek księcia z – niewymienioną przez źródła z imienia przedstawicielką jednego z wpływowych rodów możnowładczych w Bawarii nie byłby możliwy, gdyby Priwina nie wyraził chęci dla przyjęcia nowej wiary bądź też nie był katechumenem. Potwierdzeniem tego ostatniego domysłu mogą być późniejsze losy Priwiny po tym, jak przez morawskiego księcia Mojmira został wygnany z Nitry<sup>126</sup>. Ponadto należy też podkreślić niesłowiańskie pochodzenie imię

<sup>122</sup> D. Rappant, *Pribinov nitranský kostolík*, Bratislava 1941. Argumenty autora zaaprobował D. Třeštík, *Powstanie Wielkich Moraw*, s. 175–178.

<sup>123</sup> Zob. komentarz H. Wolframa do wydania *Conversio*, s. 128. Natomiast M. Mitterauer, *Slawischer und deutscher Adel am Ausgang der Karolingerzeit*, „Carinthia I” 150 (1960), s. 693–726, zwł. 698/699 opowiedział się za rodem hrabiego Witagowo.

<sup>124</sup> Zdecydowanie za identyfikacją tego miejsca z obecną Nitrą opowiedział się D. Třeštík, *Powstanie Wielkich Moraw*, s. 173. Odnośnie do opinii językoznawcy zob. J. Stanislav, *Starosloviensky jazyk*, 1, Bratislava 1978, s. 59, 63. wzmiankę o Nitrze w tekście *Conversio* badacz ten uważa za późniejszy dodatek.

<sup>125</sup> Przypuszczenie to wysunął T. Wasilewski, *Bizancjum a Słowianie w IX wieku. Studia z dziejów stosunków politycznych i kulturalnych*, Warszawa 1972, s. 132.

<sup>126</sup> *Conversio*, cap. 11, s. 50, 52 oraz komentarz H. Wolframa, s. 128–129. Niedawno Ch.R. Bowlus, *Nitra: when did it become a part of the Moravian realm? Evidence in the Frankish sources*, „Early Medieval Eu-



syna Priwiny – Kocel. Dlatego nie można wykluczyć, że pobyt Adalrama w Nitrze wynikał bardziej z katechumenatu Priwiny aniżeli z dotychczas sugerowanych w literaturze przedmiotu powodów<sup>127</sup>.

Jednak książę nie przyjął chrztu, kiedy przebywał w Nitrze. Przeszkodziła temu zapewne morawska ekspansja na ziemie położone na wschód od Małych Karpat. Władca morawski – Mojmir, wykorzystał bardzo dogodny moment, jaki wystąpił po przyjęciu wraz z ludem chrztu w 811 roku, co zbiegło się z wybuchem kryzysu wewnętrznego w cesarstwie za rządów Ludwika Pobożnego, aby dokonać aneksji sąsiedniego terytorium, bez reakcji ze strony frankijskiej<sup>128</sup>. Nie można wykluczyć, że powodem, dla którego Mojmir I zdecydował się na akcję militarną, mogło być małżeństwo Priwiny z arystokratką bawarską, a to wraz z przyjęciem chrztu, znacząco przyczyniłoby się do wzmocnienia pozycji władcy Nitry. Podjęte próby ustalenia ośrodków kościelnych zaangażowanych w chrystianizację ziem w dorzeczu Wagu i Nitry na podstawie typowych *patrocinia* nie przyniosły jednorazowego rozstrzygnięcia<sup>129</sup>. Warto zaznaczyć, że kościół w Nitrze nosił wezwanie św. Emeramma, występujące na terenie diecezji ratybońskiej, i nie nawiązuje do głównego patrona diecezji pasawskiej czy salzburskiej.

Jak wynika z dotychczasowych rozważań nad recepcją chrześcijaństwa na terenach Moraw i Słowacji w okresie przed przybyciem misji bizantyńskiej, w ostatnim ćwierćwieczu obserwujemy znaczny postęp w badaniach historycznych i archeologicznych-architektonicznych, których rezultaty przyczyniły się do odmitologizowania dziejów państwa morawskiego w historiografii. W ich świetle możemy również lepiej poznać dylematy, przed jakimi stanęli pierwsi książęta w ówczesnych, dodajmy złożonych realiach politycznych, religijnych i kulturowych oddziaływających na kształtowanie się południowej peryferii Słowiańszczyzny zachodniej, w okresie po upadku chaganatu awarskiego i narodzin imperium Karolingów.

---

rope” 17 (2009), 3, s. 311–328, zwł. s. 318–328, na podstawie powyższego fragmentu przekazu źródłowego, w którym wzmianka dotycząca Nitry stanowi późniejszy dopisek, datuje włączenie ks. Priwiny do państwa Mojmirowiców dopiero na okres rządów Świętopełka.

<sup>127</sup> Przegląd stanowisk E. Dümmler, *Geschichte des Ostfrankische Reiches*, t. 1, Leipzig 1862, s. 33; J. Cibulka, *Velkomoravský kostel v Modré*, s. 248–251; J. Vašica, *Au sujet des degrés du catéchuménat*, „Byzantinoslavica” 24 (1963), s. 251–257; H. Wolfram, [w:] *Conversio*, s. 128 przyp. 57; M. Eggers, *Das „Grossmährischen Reich”*, s. 159–161; D. Třeštík, *Powstanie Wielkich Moraw*, s. 177 przyp. 128.

<sup>128</sup> P. Riché, *Karolingowie. Ród, który stworzył Europę*, Warszawa 1997, s. 138–141 źródłem kryzysu była kwestia nowego podziału państwa uwzględniająca najmłodszego z synów Ludwika Pobożnego, Karola (Łysego), który urodził się po wydaniu *Ordinatio imperii* (817); J.L. Nelson, *The Frankish kingdoms, 814–898: the West*, [w:] *The New Cambridge Medieval history, c. 700 – c. 900*, t. 2, s. 110–141, zwł. s. 117–118; J. Fried, *The Frankish kingdom, 817–911: the East and Middle kingdoms*, tamże, s. 142–168, zwł. 142–143.

<sup>129</sup> P. Ratkoš, *Kristianizácia Veľkej Moravy pred misiou Cyrila a Metoda*, „Historický časopis” 19 (1971), 1, s. 71–83, zwł. s. 78.

## THE CHRISTIANISATION OF MORAVIA AND SLOVAKIA PRIOR TO THE CYRIL AND METHODIUS PERIOD

### Summary

With Constantine and Methodius achieving such unprecedented success in the state of Great Moravia, the achievements in the field of Christianisation in the period prior to their arrival to the state have somehow been marginalised. The early Christianisation of Moravia and Slovakia in the analysed period has remained little-known and controversial both in historical and archaeological research. Most common in the Czech and Slovak historiography is a view (sometimes turning into absolute certainty) that the spread of Christianity in the basin of the Morava, Váh and Nitra began as early as in the late eighth century.

Having reached the Danube in 796 during one of his military campaigns, Pippin, the son of Charlemagne, convened an assembly of bishops in the military camp (its location is still unknown, but it was presumably established somewhere along the course of his troops' action against the seat of the Khagan, *hring*). The assembly was attended by the Patriarch of Aquileia, Paulinus II and the bishops of Salzburg and Passau. An unusual venue imparted an almost symbolic dimension to the event, since the Danube used to mark the border of *Imperium Romanum* in this part of the continent. This important waterway had a comparable significance at the end of the eighth century, soon becoming also a religious border separating the Carolingian states from the lands to the east and north. The minutes of the meeting were drawn up by Paulinus, the Patriarch of Aquileia, once he returned to Italy. The preserved text implies that the meeting was largely about issues pertaining to the organisation and execution of the Christianisation of the population inhabiting the Avar lands conquered by the Carolingian army. The Patriarch's participation in the Synod ensued not only from his sovereignty over the Bavarian dioceses, but was above all tied in with the plans of Charlemagne as to the division of the conquered lands of the Avar Khaganate between the closest church centres. In this way, the 796 synod formed part of a broader discussion about the methods of Christianisation, not only its organisation (such as fixing the date for baptism), but also the details of the minutiae of the process. Alcuin's correspondence, in which he draws attention to the avoidance of coercion in choosing the new faith, shows the equal importance of a theological aspect. In addition, the Carolingian clergy had another issue to solve: in Pannonia, they encountered a population that was admittedly Christian, yet received the sacrament of baptism from *inlitteratis clerici*. In the text of the minutes of the colloquium *ad ripas Danubi*, much is said about setting out strict conditions necessary for receiving baptism, as well as the permitted dates and the course of the ceremony of baptism. This may indicate that the procedures established by the Church were not respected in this regard. As to the Christian population settled in the Khaganate, a rule was formulated that once received baptism remained valid, despite any possible reservations regarding the way it was performed.

There have been some great advances in the field of historical, archaeological and architectural research in the last twenty-five years, leading to the demythologisation of the history of the Moravian state in historiography. The studies have also shed some new light on the dilemmas of the first dukes in the then, undeniably complex political, religious and cultural realities affecting the development of the southern periphery of the western Slavdom, in the period after the fall of the Avar Khaganate and during the birth of the Carolingian Empire.

Marzena Matla

Poznań

## CHRYSZTIANIZACJA CZECH



Chrysztyanizacja jest procesem z jednej strony długotrwałym, z drugiej wieloaspektowym, więc nie wszystkie związane z nią zagadnienia w ramach tego artykułu będzie można szczegółowo omówić. Na początku należy wspomnieć, że pierwszy, choć nie-trwały kontakt mieszkańców ziem czeskich z chrześcijaństwem przypada już na połowę IX wieku. Wedle świadectwa *Roczników fuldajskich* w 845 roku na dworze wschodniofrankijskiego króla Ludwika Niemieckiego w Ratzbonie zjawiono się czternastu książąt czeskich ze swymi drużynami, którzy poprosili o chrzest, co też nastąpiło<sup>1</sup>. Wydarzenie to jest nietypowe z kilku względów. Przede wszystkim nic nie wiadomo o jakichkolwiek akcjach misyjnych na terenie Kotliny Czeskiej (choć wykluczyć ich nie możemy)<sup>2</sup>, dalej nie sposób jednoznacznie określić, czy miała to być indywidualna konwersja przybyłych, czy miała odnosić się do części lub całości plemiennej społeczności zamieszkującej Kotlinę Czeską, której przedstawicielami byli owi książęta<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Annales Fuldenses*, wyd. F. Kurze, [w:] MGH, *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum* [dalej: MGH, SRG], Hannover 1891, a. 845, s. 35.

<sup>2</sup> Niektórzy badacze zakładali wczesną aktywność na tych terenach Kościoła bawarskiego (F. Zagiba, *Die christliche Mission bei den Slawen*, [w:] *Großmähren und die christliche Mission bei den Slawen*, Wien 1966, s. 19 nn.; K. Hausberger, *Mission und frühes Christentum. Die kirchlichen Beziehungen zwischen Regensburg und Böhmen bis zur Errichtung des Bistums Prag*, [w:] *Bayern und Böhmen. Kontakt, Konflikt, Kultur*, red. R. Luft, L. Eiber, München 2007, s. 2 n.). Ratzbona była niewątpliwie w tym regionie ważnym centrum misyjnym, gdzie m.in. kształcono duchownych w języku słowiańskim do prowadzenia misji (zob. K. Bosl, *Probleme der Missionierung der böhmisch-mährischen Herrschaftsraumes*, [w:] *Siedlung und Verfassung Böhmens in der Frühzeit*, Wiesbaden 1967, s. 105 n.). Poglądy te znalazły akceptację w starszej fazie czeskich badań, w których zakładano szerzenie się obrządku szkieletowego w Kotlinie Czeskiej od około roku 800, zob. Z. Krumphanzlová, *Počátky křesťanství v Čechách ve světle archeologických pramenů*, „Památky archeologické” 62 (1971), z. 2, s. 417–420. Jednak wobec braku jednoznacznych dowodów misji i nowszej chronologii zmiany obrządku pogrzebowego (tj. odejścia od ciałopalenia) w Czechach (o czym niżej), pozostanie to w kręgu hipotez.

<sup>3</sup> O ile wcześniejsi badacze byli skłonni wiązać owych przedstawicieli z czeskimi Słowianami zamieszkującymi część Kotliny, może południową (por. Z. Krumphanzlová, *Počátky křesťanství v Čechách*, s. 407),

Podkreśliłmy jednak, że akt ten nie pozostawił wyraźnych śladów materialnych przyjmowania nowej religii przez Słowian czeskich. Pojedyncze znaleziska o charakterze sakralnym czy z elementami symboliki tego rodzaju można traktować jako dowód na jednostkowe konwersje, ale również w kategoriach przedmiotów luksusowych bez odniesień religijnych, których pojawienie wiązało się z kontaktami handlowymi, politycznymi czy kulturowymi, w tym naśladownictwem przez elity czeskie stylu życia elit morawskich czy frankijskich<sup>4</sup>. Podobnie zmiana obrządku pogrzebowego, czyli odejście od ciałałopalenia na rzecz inhumacji, którą w świetle najnowszych badań należy łączyć z drugą połową IX i początkiem X wieku<sup>5</sup>, mogła mieć inne (poza ewentualną indywidualną konwersją poszczególnych przedstawicieli miejscowej elity) uwarunkowania, z pewnością zaś przebiegała przed powszechniejszą chrystianizacją społeczności<sup>6</sup>. Dlatego też ostatnio niektórzy badacze, zapewne słusznie, skłonni są traktować ów chrzest z roku 845 jako doraźny akt o charakterze politycznym<sup>7</sup>.

Chryścianizacja na obszarze środkowoeuropejskim była częściowo powiązana z konsolidacją obszaru i przekształcaniem struktur plemiennych we wczesnopanstwo<sup>8</sup>, zaś czeskie ziemie nie odbiegały od tego schematu. Zasadnicze znaczenie miała

---

ostatnio dominuje pogląd, że byli to wszyscy książęta czescy, reprezentanci jednego, zamieszkującego Kotlinę Czeską *gens Bohemorum*, szerzej zob. D. Třeštlík, *Počátky Přemyslovců. Vstup Čechů do dějin (530–935)*, Praha 1997, s. 78 nn.; P. Sommer, D. Třeštlík, J. Žemlička, *Čechy a Morava*, [w:] *Christianizace a utváření křesťanské monarchie – Skandinávie, střední Evropa a Rus v období 10.–12. století*, red. N. Berandová, Praha 2013, s. 227. Nie jest to jednak wniosek konieczny, wiąże się on z założeniem, że ówczesną Kotlinę Czeską zamieszkiwało jedno plemię „Czechów”, czego źródła pisane nie potwierdzają jednoznacznie. Jest to jednak szerszy problem, którego nie sposób włączyć w ramy tego artykułu.

<sup>4</sup> Przykładowo grób z Kolina z karolińskim kielichem liturgicznym czy bizuteria z symboliką chrześcijańską na cmentarzyskach, będąca importem lub miejscowym naśladownictwem, zwłaszcza wielkomorawskiej produkcji; szerzej o tego rodzaju zabytkach zob. M. Lutovský, *Kolín 1864: nejvýznamnější hrobový nález českého raného středověku*, [w:] *České země v raném středověku*, red. P. Sommer, Praha 2006, s. 213–231; N. Profantová, *Velkomoravské vlivy v Čechách*, [w:] *Přemyslovci. Budování českého státu*, red. P. Sommer, D. Třeštlík, J. Žemlička, Praha 2009, s. 106–107; N. Profantová, *K průniku prvků franského životního stylu do Čech 9. století (na základě poznatků archeologie)*, [w:] *Velká Morava mezi východem a západem*, red. L. Galuška, P. Kouřil, Z. Měřinský, Brno 2001, s. 327–338; N. Profantová, J. Frána, *Příspěvek ke studiu šperkařství v raném středověku v Čechách a na Moravě*, „Archeologické rozhledy” [dalej: AR] 55 (2003), s. 47–58; Š. Ungerman, *Ženský šperk staršího velkomoravského horizontu*, AR 57 (2005), č. 4, s. 707–749.

<sup>5</sup> I. Štefan, *Změna pohřebního ritu v raném středověku jako archeologický a kulturně-antropologický problém*, AR 59 (2007), č. 4, s. 805–836, zwł. 3–6.

<sup>6</sup> Por. interesujące uwagi Z. Smetánka, *Archeologické etudy. Osmnáct kapitol o poznávání středověku*, Praha 2003, s. 62–67; na sposób szerzenia się zmian społecznych zwraca też uwagę I. Štefan, *Změna pohřebního ritu*, zwł. s. 20–25; zob. też A. Barciak, *Chryścianizacja Czech w obrządku łacińskim*, [w:] *Chryścianizacja Polski południowej. Materiały sesji naukowej odbytej 29 czerwca 1993 roku*, red. J. Małecki, Kraków 1994, s. 31.

<sup>7</sup> D. Třeštlík, *Počátky Přemyslovců*, s. 86; J. Sláma, *Nejstarší kontakty Čech s křesťanským světem*, [w:] *Co můj kostel dnes má, nemůže kníže odnéti. Věnováno Petru Sommerovi k životnímu jubileu*, Praha 2011, s. 18; P. Sommer, D. Třeštlík, J. Žemlička, *Čechy a Morava*, s. 227. Czasem jednak przyjmuje się nadal, że to efekt misji wśród czeskich Słowian, zob. A. Barciak, *Chryścianizacja Czech*, s. 30 (por. też przyp. 2).

<sup>8</sup> Używany na potrzeby pracy termin „państwo” w odniesieniu do tego okresu budzi ostatnio znaczne kontrowersje (por. omówienie W. Pohl, *Staat und Herrschaft im Frühmittelalter: Überlegungen zum Forschungsstand*, [w:] *Staat im frühen Mittelalter*, red. S. Airlie, W. Pohl, H. Reimitz, Wien 2006), jednak w za-

decyzja Borzywoja, pierwszego historycznego Przemysłidy, który – po podporządkowaniu Kotliny Czeskiej przez księcia wielkomorawskiego Świętopełka – stał się z jego ramienia księciem zwierzchnim<sup>9</sup>, usuwając w cień pozostałych książąt i przyjął chrzest na Morawach z rąk arcybiskupa Metodego. Datę wydarzenia, rok 894, odnotowuje kronika Kosmasa i wiele roczników, jednak ma ona kombinowany charakter<sup>10</sup>. Okoliczność ta sprawia, że zdania badaczy były podzielone, a samo wydarzenie datowano na lata siedemdziesiąte lub osiemdziesiąte IX wieku. Najbardziej prawdopodobne są lata 883–884, które wyznacza z jednej strony podporządkowanie Czech Świętopełkowi około 882–884<sup>11</sup>, z drugiej zaś śmierć Metodego w 885 roku<sup>12</sup>.

Okoliczności i przyczyny chrztu, skrótkowo odnotowanego przez Kosmasa, roczniki i najstarszą hagiografię<sup>13</sup>, obszerniej podaje pochodząca z końca X wieku czeska

---

sadzie nadal brak w pełni adekwatnej terminologii, która mogłaby je zastąpić i oddać specyfikę owych rodzących się tworów politycznych. Zatem pozostaną przy tradycyjnych pojęciach, mimo ich pewnej niedoskonałości w odniesieniu do badanego okresu. Zgadzam się ze stanowiskiem, które ostatnio wyraża J. Žemlička, *Christianizace a etatizační proces ve střední Evropě*, [w:] *Cyrilometodějská misie a Evropa: 1150 let od příchodu soluňských bratří na Velkou Moravu*, Brno 2014, s. 22, że twory te cechowały przynajmniej elementarne pierwiastki przypisywane „państwu”.

<sup>9</sup> D. Třeštlík, *Bořivoj a Svatopluk – vznik českého státu a Velká Morava*, [w:] *Velká Morava a počátky československé státnosti*, red. J. Poulik, B. Chropovský, Praha–Bratislava 1985, s. 278; tenże, *Počátky Přemyslovců*, s. 281, 334 nn.; L. Havlík, *Velká Morava v kontextu evropských a obecných dějin*, [w:] *Velká Morava a počátky československé státnosti*, s. 194; Z. Měřinský, *Počátky moravských dějin*, „Vlastivědný sborník moravský” 42 (1990), s. 306; J. Žemlička, *Čechy v době knížecí (1034–1198)*, Praha 1997, s. 19 n.

<sup>10</sup> Kosmas donosi tylko, że ochrzcił go Metodego za czasów cesarza Arnulfa i króla morawskiego Świętopełka (ks. I, 10). W dalszej części kroniki (I, 14), dodając datę wydarzenia, odnotował już tylko anegdotę o okolicznościach śmierci Świętopełka – por. Cosmae Pragensis *Chronica Boemorum*, ed. B. Bretholz, MGH, SS n.s., t. II, Berlin 1923, s. 22, 32 n.; por. *Letopisy pražské*, ed. J. Emler, [w:] *Fontes rerum Bohemicarum* [dalej: FRB], t. II, cz. 2, Praha 1875, s. 376; *Letopisy hradištsko-opatovické*, ed. J. Emler, [w:] FRB II, s. 386; *Benedicti Minoritae dicti Chronica et eius continuatio*, ed. L. Dušek, [w:] *Franciszkanie w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. I, cz. 2–3, Kraków 1993, s. 329. O możliwym sposobie jej konstrukcji zob. D. Třeštlík, *Počátky Přemyslovců*, s. 319 n.

<sup>11</sup> O uzależnieniu donosi Reginon z Prüm, wspominając o przekazaniu Czech Świętopełkowi przez króla Arnulfa wschodniofrankijskiego pod rokiem 890, odnotowuje też, że dotychczas Czesi mieli księcia ze swego rodu, co należy łączyć z Borzywojem, zob. *Reginonis Abbatis Prumiensis Chronicon cum continuatione Treverensi*, wyd. F. Kurze, MGH, SRG, Hannoverae 1890, s. 134. Tu jednak wypada stwierdzić, że wbrew wymowie tego źródła, Arnulf zaakceptował zapewne istniejący stan rzeczy (por. *Annales Fulden-ses*, s. 126). Większość badaczy, uwzględniając fakt, że Reginon pod jedną datą łączył wydarzenia z wielu lat, uzależnienie Czech kładą na lata 882–884/5, zob. V. Novotný, *České dějiny*, t. I, cz. 1: *Od nejstarších dob do smrti knížete Oldřicha*, Praha 1912 [dalej: ČD, t. I, cz. 1], s. 385; H. Łowmiański, *Początki Polski. Z dziejów Słowian w I tysiącleciu n.e.*, t. IV, Warszawa 1970, s. 352, 357; J. Žemlička, „*Duces Boemanorum*” a vznik přemyslovské monarchie, „*Československý časopis historický*” 37 (1987), s. 706; tenże, *Čechy v době knížecí*, s. 19 n.; D. Třeštlík, *Počátky Přemyslovců*, s. 338.

<sup>12</sup> Problem przyjęcia chrztu przez Borzywoja omawiają m.in.: V. Novotný, ČD, t. I, cz. 1, s. 381–385; H. Łowmiański, *Początki Polski*, t. IV, s. 409–418; także: Z. Fiala, *Přemyslovské Čechy. Český stát a společnost v letech 995–1310*, Praha 1975, s. 69 n.; A. Barciak, *Chryścianizacja Czech w obrządku łacińskim*, s. 32 nn.; D. Třeštlík, *Počátky Přemyslovců*, s. 312 nn.; Z. Měřinský, *České země od příchodu Slovanů po Velkou Moravu*, t. II, Praha 2006, s. 840 nn.

<sup>13</sup> Najstarsze legendy związane z pierwszymi czeskimi męczennikami (Wacławem i Ludmiłą) nie są w tym względzie jednoznaczne. Część z nich pomija tę kwestię, inne, głównie wacławskie, jako pierwszego



legenda o św. Wacławie i św. Ludmile pióra mnicha Krystiana<sup>14</sup>. Jest to o tyle interesujące świadectwo, że Krystian był najprawdopodobniej Przemysłidą, synem Bolesława I<sup>15</sup>, zatem miał niewątpliwie dostęp do żywej tradycji rodu. Wedle hagiografa pewnego razu Borzywoj miał się udać na dwór Świętopełka, gdzie zaproszony z towarzyszami na ucztę został posadzony nie przy stole wśród chrześcijan, lecz na podłodze przed stołem. Wówczas Metody miał mu powiedzieć: „Biada, że ty, tak wielki mężu, nie wstydzisz się, że nie posadzono cię na książęcych stołkach, lecz bardziej wolisz z powodu bezbożnej czci wizerunków bożków leżeć na ziemi, razem ze świ-niopasami”. Na pytanie Borzywoja o korzyści płynące z przyjęcia wiary chrześcijańskiej Metody miał mu między innymi obiecać: *Si [...] abrenunciaveris ydolis et inhabitantibus in eis demonibus, dominus dominorum tuorum efficietis, cunctique hostes tui subicientur dicioni tue [...]*<sup>16</sup>. Takie uzasadnienie decyzji Borzywoja o przyjęciu chrztu jest jednak zapewne inwencją hagiografa, być może wykorzystany tu został motyw znany z niektórych praktyk misyjnych, które jako narzędzie chrystianizacyjne wprowadzały zakaz spożywania posiłków chrześcijan przy wspólnym stole z poganami<sup>17</sup>. Z kolei argumentacja Metodego w dziele Krystiana służyć mogła uzasadnieniu

chrześcijańskiego księcia odnotowują Spitygniewa, syna Borzywoja (*Život sv. Václava [Crescente fide – red. bawarska], ed. J. Emler, [w:] FRB I, Praha 1873, s. 183; Gumpoldův život Václava knížete českého, ed. J. Emler, [w:] tamże, s. 148*); z kolei legendy ludmiłskie wprawdzie odnotowują chrzest Borzywoja, ale przykładowo bez kontekstu morawskiego, zob. *Fuit in provincia Boemorum. Legenda o svatě Ludmile z prvě polovice X. století, red. V. Chaloupecký, [w:] Svatováclavský sborník vydaný na památku 1000. výročí smrti knížete Václava Svatého, t. II. 2, Praha 1939, s. 467–469; Proložní legendy o sv. Ludmile a sv. Václavu, wyd. N.J. Se-rebrjanskij, [w:] Sborník staroslovanských literárních památek o sv. Václavu a sv. Ludmile [dalej: SSLP], red. J. Vajs, Praha 1929, s. 64; późniejsze teksty zob. J. Nastalska-Wišnicka, *Rex martyr. Studium źródłoznawcze nad legendą hagiograficzną św. Wacława (X–XIV w.)*, Lublin 2010, s. 193 n. Przyczyny pomijania Borzywoja na rzecz Spitygniewa, jak wskazywał już D. Třeštík, *Bořivoj a Svatopluk*, s. 276, mogły się wiązać z morawskim aspektem tego chrztu i nieuznawaniem przez Kościół bawarski (z którym to środowiskiem łączy się np. *Crescente fide*) Metodým. O tradycji morawskiej w czeskich zabytkach piśmienniczych zob. też M. Bláhová, *Cyrlometodějská tradice v českých zemích ve středověku*, [w:] *Širokoeuropejské dědictví cyrylo-metodiánské*, red. A. Barciak, Katowice 1999, s. 134–150.*

<sup>14</sup> *Legenda Christiani. Vita et passio sancti Wenceslai et sancte Ludmile ave eius*, wyd. J. Ludvíkovský, Prague 1978, cap. 2, s. 18–20. Mimo długiej dyskusji dotychczasowej historiografii w kwestii czasu powstania tego zabytku i jego relacji z pozostałą hagiografią św. Wacława przekonujące wydają się argumenty tych badaczy (zwłaszcza J. Pekařa, J. Ludvíkovskiego, D. Třeštíka), którzy datują jej powstanie na schyłek X wieku – z braku miejsca odsyłam do najnowszych omówień dotychczasowego stanu badań: A. Kuźmiuk-Ciekanowska, *Święty i historia. Dynastia Przemysłidów i jej bohaterowie w dziele mnicha Krystiana*, Kraków 2007, s. 11 nn.; J. Nastalska-Wišnicka, *Rex martyr*, s. 53 nn.; D. Kalhous, *Anatomy of a Duchy: the political and ecclesiastical structures of early Přemyslid Bohemia*, Leiden 2012, s. 186 nn; tenże, *Legenda Christiani and Modern Historiography*, Leiden 2015. Legendy wacławskie zestawia J. Nechutová, *Latinská literatura českého středověku do roku 1400*, Praha 2000.

<sup>15</sup> Por. D. Třeštík, *Přemyslovec Kristián*, AR 51 (1999), s. 602–613.

<sup>16</sup> *Legenda Christiani*, s. 18.

<sup>17</sup> Przykładowo bawarskie *Ratio de catechizandis rudibus* z IX wieku, zob. *Ein Karolingischer Missions-Katechismus: Ratio de catechizandis rudibus und die Tauf-Katechesen des Maxentius von Aquileia und eines Anonymus in Kodex Emmeram. XXXIII saec. 9.*, ed. J.M. Heer, Freiburg im Breisgau 1911, s. 77 n.; por. P. Sommer, *Začátky křesťanství v Čechách. Kapitoly z dějin raně středověké duchovní kultury*, Praha 2001,



późniejszego czeskiego panowania na Morawach i przejściu ich spuścizny<sup>18</sup>. Podłoże wydarzenia było zapewne polityczne – Przemysłida ochrzcił się, aby stać się partnerem dla władców chrześcijańskich, w tym również swego zwierzchnika Świętopełka<sup>19</sup>. Jednocześnie była to jeszcze wyraźnie decyzja o charakterze prywatnym, nie zaś planowa chrystianizacja kraju – Borzywoj został ochrzczony wraz z trzydziestoma towarzyszami, a na powrót do Czech otrzymał tylko jednego księdza o imieniu Kaich, którego osadził na grodzie Levý Hradec, gdzie zbudował pierwszy kościół pod wezwaniem św. Klemensa<sup>20</sup>. Jak dalej donosi legenda Krystiana, decyzja Borzywoja nie spotkała się z akceptacją ludu: *Populum cunctum Boemorum in furorem principis accendit, eo quod paternos mores relinqueret et novam atque inauditam sanctitatis legem Christianorum arriperet*<sup>21</sup>, co skutkowało buntem i wypędzeniem z kraju. Borzywoj szukał schronienia na Morawach, ostatecznie jednak udało mu się odzyskać władzę, przy czym, według tejże legendy, podczas wygnania miał złożyć ślub, że jeśli odzyska godność, wybuduje bazylikę ku czci Najświętszej Marii Panny, co też się stało<sup>22</sup>. Kościół pod tym wezwaniem został wzniesiony w Pradze i jak uzasadnił D. Třeštík, na terenie plemiennego pola wiecowego, a może i sakralnego, na którym miał znajdować się kamienny tron, służący do intronizacji książąt plemiennych. Tym sposobem Borzywoj położył symboliczny kres starym porządkom nie tylko w płaszczyźnie władzy politycznej, ale i religii<sup>23</sup>.

Decyzja Borzywoja była dla rozwoju przemysłidzkiego władztwa zasadnicza, jak bowiem wiadomo, chrześcijaństwo, a zwłaszcza Kościół i jego struktury wspierały procesy państwowotwórcze i centralizacyjne<sup>24</sup>, wspomagały likwidację instytucji plemien-

s. 19. Zbliżony wątek ponizienia pogan w trakcie uczytu pojawia się też w *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, zob. F. Lošek, *Die «Conversio Bagoariorum et Carantanorum» und der Brief des Erzbischofs Theotmar von Salzburg*, MGH, Studien und Texte, t. 15, Hannover 1997, s. 112–114. Wątek ten znany był jeszcze w Czechach w XII wieku, por. J. Nastalska-Wišnicka, *Rex martyr*, s. 191 z dalszą literaturą.

<sup>18</sup> M. Wihoda, *Morava v 10. století*, [w:] *České země v raném středověku*, s. 61; nieco inne spojrzenie J. Nastalska-Wišnicka, *Rex martyr*, s. 192.

<sup>19</sup> Por. D. Třeštík, P. Sommer, J. Žemlička, *Čechy a Morava*, s. 228.

<sup>20</sup> *Legenda Christiani*, s. 20. O tym ośrodku zob.: K. Tomková, *Levý Hradec im Lichte der Archäologie*, [w:] *Frühmittelalterliche Machtzentren in Mitteleuropa. Mehrjährige Grabungen und ihre Auswertung. Symposium Mikulčice, 5.–9. September*, red. Č. Staňa, L. Poláček, Brno 1996, s. 167–172; też, *Die Stellung von Levý Hradec im Rahmen der mittelböhmische Burgwälle*, [w:] *Frühmittelalterlicher Burgenbau in Mittel- und Osteuropa*, red. J. Henning, A.T. Ruttka, Bonn 1998, s. 329–339; też, *Levý Hradec v zrcadle archeologických výzkumů*, Díl I., Praha 2001.

<sup>21</sup> *Legenda Christiani*, s. 20.

<sup>22</sup> *Legenda Christiani*, s. 20–24.

<sup>23</sup> Por. D. Třeštík, *Počátky Přemyslovců*, s. 341–347.

<sup>24</sup> W szerszym kontekście m.in. A. Angenend, *Taufe und Politik im frühen Mittelalter*, „Frühmittelalterliche Studien” 7 (1973), s. 143–168; B.N. Florja, *Prinátie hristianstva v Velikoj Moravii, Čehii i Polše*, [w:] *Prinátie hristianstva narodami Centralnoj i Júgo-Vostocnoj Evropy i krescenie Rusí*, red. G.G. Litavrin, Moskva 1988, s. 122–158; D. Třeštík, *Křest českých knížat roku 845 a christianizace Slovanů*, „Český časopis historický” 92 (1994), 3, s. 423–459; *Christianizace a utváření křesťanské monarchie*, passim; por. też I. Hlaváček, *Česká církev, její organizace a správa ve vztahu ke státu do husitství (Několik úvah)*, [w:] *Církevní správa a její písemnosti na přelomu středověku a novověku*, red. I. Hlaváček, J. Hrdina, Praha 2003, s. 9 n., 13.

nych i rodowych oraz wzmacniały pozycję panującego<sup>25</sup>. W istocie jednak nie tyle sam akt, co wprowadzenie go w życie pogańskiej dotąd społeczności warunkowało powyższe zmiany, zatem to dopiero panowanie jego następców oznacza aktywne włączanie Czech do chrześcijańskiej Europy. Pierwszy Kościół czeski, mimo swego założycielskiego związku z Wielkimi Morawami, w istocie swoją rozbudowę i ostateczną orientację kulturową zawdzięczał innemu ośrodkowi. W roku 895 bowiem Czesi uwolnili się spod wpływu morawskiego, przechodząc pod protektorat władcy wschodniofrankijskiego Arnulfa, przy czym procesowi temu przewodził między innymi syn Borzywoja Spitygniew (około 895–915). To z kolei pociągało za sobą również podporządkowanie kościelne biskupowi ratyżbońskiemu. Prawdopodobnie już za biskupa Tutona został wysłany do Pragi jego przedstawiciel, gdyż w latach dwudziestych X wieku jest potwierdzona aktywność księdza Pawła, określonego jako *presbyter*, zaś w jednym ze źródeł jako *maior presbyter*<sup>26</sup> – przyjmuje się zatem, że jest to określenie archiprezbitera, który działał przy kościele św. Jerzego w Pradze<sup>27</sup>. Pojawiający się w Kotlinie duchowni rekrutowali się zapewne w większości z ratyżbońskiego klasztoru św. Emmerama<sup>28</sup>, choć brak wyraźnego potwierdzenia ich proveniencji dla najstarszego okresu. W istocie mogli oni pochodzić z różnych obszarów – według legend św. Wacław przyjmował księży z „Bawarii, Szwabii i innych stron z relikwiami i księgami”<sup>29</sup>. Do posług przy pierwszych dwóch kościołach Borzywoja otrzymał też księży z Moraw, tu zapewne znaleźli schronienie jacyś słowiańscy duchowni morawscy wygnani przez Świętopełka lub emigrujący po upadku państwa wielkomorawskiego około 906 roku. Wskazuje na to obecność piśmiennicwa słowiańskiego czy znajomość tradycji wielkomorawskiej na terenie Czech w X wieku<sup>30</sup>. Potwierdza to też fakt, że dla pierwszej połowy X wieku znamy, poza Kaichem i Pawłem, tylko dwa imiona duchownych: niewątpliwie słowiańskie Krastiej<sup>31</sup> i niejednoznaczne, choć prawdopodobnie też z tego kręgu, Uenno (Učen)<sup>32</sup>.

Pierwszy okres funkcjonowania Kościoła czeskiego wymagał dość silnego wsparcia władców, toteż od czasów Spitygniewa, syna Borzywoja oraz jego następcy Wra-

<sup>25</sup> D. Třeštík, *Bořivoj a Svatopluk*, s. 273–301; tenże, *Počátky Přemyslovců*, s. 298 nn. (zob. też przyp. wyżej); J. Žemlička, „*Duces Boemannonum*”, s. 715 n.; tenże, *Čechy v době*, s. 20.

<sup>26</sup> *Crescente fide*, s. 185; *Gumpoldův život Václava*, s. 153, 154; *Legenda Christiani*, s. 32, 48; SSSLP, s. 19, 27, 42.

<sup>27</sup> D. Třeštík, *Počátky Přemyslovců*, s. 409; tenże, *K založení pražského biskupství v letech 968–976: pražská a řezenská tradice*, [w:] *Vlast a rodný kraj v díle historika. Sborník prací žáků a přátel věnovaný profesoru Josefu Petráňovi*, usp. J. Pánek, Praha 2004, s. 184 i przyp. 19.

<sup>28</sup> J. Nastalska-Wišnicka, *Rex martyr*, s. 198 n.; P. Sommer, D. Třeštík, J. Žemlička, *Čechy a Morava*, s. 230.

<sup>29</sup> *Legenda Christiani*, s. 60.

<sup>30</sup> J. Kadlec, *Přehled českých církevních dějin*, t. I, Rzym 1987, s. 37; D. Třeštík, *Slovanská liturgie a písemnictví v Čechách 10. století. Představy a skutečnost*, [w:] *Svatý Prokop, Čechy a střední Evropa*, red. P. Sommer, Praha 2006, s. 198.

<sup>31</sup> SSSLP, s. 18, 26, 42.

<sup>32</sup> *Crescente fide*, s. 183: *presbyter nomine Uenno*; II starosłowiańska legenda o św. Wacławie odnotowuje „Učen”, SSSLP, s. 90; o interpretacji imienia zob. J. Sláma, *Příspěvek ke kulturním dějinám raně středověkých Čech*, „Sborník Kruhu přátel Muzea hlavního města Prahy” 1 (1988), s. 68 n.; D. Třeštík, *Počátky*, s. 548 i przyp. 114.

twórcy (915–921) organizacja kościelna była połączona z państwową<sup>33</sup>. Odnosnie do tego pierwszego okresu badacze zwykle mówią o „środkowoczeskim Kościele” Przemysłidów, ponieważ do czasów Bolesława I zakres ich bezpośredniej władzy politycznej obejmował środkową część Czech wokół Pragi, pozostałe zaś obszary były uzależnione jedynie nominalnie<sup>34</sup>, tzn. pozostali książęta Kotliny zwierzchność Przemysłidów zapewne uznawali, jednak nie ograniczało to ich samodzielności wewnętrznej, a czasem i zewnętrznej<sup>35</sup>, pozostawały też w większości pogańskie. Pewne przesłanki przemawiają jedynie za możliwością chryścianizacji elit księstwa kurzymskiego (z siedzibą na grodzie Stará Kouřim) przed połową X wieku, prawdopodobnie rywalizującego początkowo z Przemysłidami w procesach konsolidacyjnych (księstwo to zostało zniszczone może już w latach trzydziestych X wieku). Zachowane relikty pozwalały M. Šolle wnioskować o istnieniu na grodzie Kouřim niewielkiej świątyni drewnianej na cmentarzysku tutejszych elit<sup>36</sup>, przy tym był to obszar, którego kultura materialna ujawnia silne oddziaływania i kontakty z Wielkimi Morawami, ale też i kręgiem karolińskim<sup>37</sup>. Taką ewentualność niektórzy dopuszczają też w odniesieniu do przedślawnikowskich Libic, które w okresie funkcjonowania księstwa kurzymskiego prawdopodobnie do niego przynależały<sup>38</sup>.

W świetle dotychczasowych badań można przyjąć, że do lat trzydziestych X wieku na obszarze środkowoczeskim powstała jakaś zalążkowa forma organizacji grodowej<sup>39</sup>,

<sup>33</sup> P. Sommer, *Církev a český stát od 10. do 13. století*, [w:] *Przemysłidzi i Piastowie – twórcy i gospodarze średniowiecznych monarchii. Materiały z konferencji naukowej Gniezno 5–7 maja 2004*, red. J. Dobosz, Poznań 2006, s. 43.

<sup>34</sup> D. Třeštitk, *Počátky Přemyslovců*, s. 437; tenże, *Slovanská liturgie*, s. 198; P. Sommer, *Církev a český stát*, s. 44 n.

<sup>35</sup> M. Matla-Kozłowska, *Pierwsi Przemysłidzi*, s. 54–66.

<sup>36</sup> M. Šolle, *Kouřim v průběhu věků*, Praha 1981, s. 104 n.; dopuszczają też N. Profantová, D. Stolz, *Nový nález relikviářového křížku z Kouřimi*, [w:] *Od knížat ke králům: sborník u příležitosti 60. narozenin Josefa Zemličky*, Praha 2007, s. 129; N. Profantová, *Pohřebiště elity ve Staré Kouřimi (9.–10. století)*, [w:] *České země v raném středověku*, red. P. Sommer, Praha 2006, s. 240 n.

<sup>37</sup> M. Šolle, *Význam Kouřimě v počátcích českého státu*, „Památky archeologické” 54 (1963), s. 67–86; tenże, *Stará Kouřim a projevy velkomoravské hmotné kultury v Čechách*, Praha 1966; tenże, *Kouřim v průběhu*, s. 104 n.; tenże, *Čechy v době velkomoravské*, [w:] *Velká Morava mezi východem a západem*, s. 391; N. Profantová, *Pohřebiště elity*, s. 232–243. Na možnost chryścianizacji obszaru kurzymskiego zwracał też uwagę J. Polc, *Církevní správa*, s. 32, który domyślał się, że mogli tu działać jeszcze przed upadkiem Wielkich Moraw uczniowie Metodego, wypędzeni przez biskupa Wichinga.

<sup>38</sup> Kwestia chronologii i interpretacji zabytków libickich jest nadal przedmiotem ożywionych kontrowersji, o problemie zob. J. Justová-Princová, *Knížecí prostředí na slavníkovské Libici ve světle archeologických objevů*, AR 47 (1995), s. 252–263, zwł. 256 nn.; taż, *Die Christianisierung der Slawnikendomäne*, [w:] *Ibrahim ibn Jaqub at Turtushi*, Praha 1996, s. 37–51; taż, *Tisíciletá Libice – ústředí slavníkovské domeny a pravděpodobné rodiště svatého Vojtěcha. Setkávání kulturních proudů*, [w:] *Śląsk i Czechy a kultura wielkomorawska*, red. K. Wachowski, Wrocław 1997, s. 103–112, zwł. 108; sceptycznie o powstaniu kościoła przed połową X wieku J. Sláma, *Slavníkovci – významná či okrajová záležitost českých dějin 10. století?*, AR 47 (1995), s. 194; M. Lutovský, Z. Petrůň, *Slavníkovci, mýtus českého dějepisectví*, Praha 2004, s. 68–70.

<sup>39</sup> Autor tej koncepcji, J. Sláma, wskazywał przy tym – obok Pragi – na: Tetín, Lštění, Budeč, Mělník, Stará Boleslav, Libušín), zob. J. Sláma, *Přínos archeologie k poznání počátků českého státu*, „Časopis Národního

przy czym na (przynajmniej) części grodów powstają też kościoły<sup>40</sup>, przy których działał kapłan (kapłani?), podlegający, jak się przyjmuje, nie tyle duchownym zwierzchnikom, ile zarządom grodów<sup>41</sup>. Zaznaczmy, że nie wszystkie znane między innymi ze źródeł pisanych obiekty sakralne zostały potwierdzone archeologicznie, niemniej zakładając wiarygodność w tym względzie zwłaszcza legend waclawskich, które powstały w nieodległym od wydarzeń czasie<sup>42</sup>, możemy przyjąć, że poza budowlami wspomnianymi już w kontekście Borzywoja (kościółem św. Klemensa na Levým Hradcu<sup>43</sup>, Najświętszej Marii Panny w Pradze<sup>44</sup>) do grupy najstarszych świątyń należały rotun-

muzea v Praze, řada A-Historie” 37 (1983), 2–3, s. 161–166; tenże, *K počátkům hradské organizace v Čechách*, [w:] *Typologie raně feudálních slovanských států*, Praha 1987, s. 178–182; tenże, *Střední Čechy v raném středověku*, t. III: *Archeologie o počátcích přemyslovského státu*, Praha 1988, s. 74 nn.; tenże, *Počátky přemyslovského státu*, [w:] *České země v raném středověku*, s. 37; tenże, *Přemyslovská doména na počátku 10. století*, [w:] *Přemyslovci. Budování českého státu*, s. 74–76. Zaznaczmy jednak, że nowsze badania archeologiczne przyniosły kilka korekt do tego obrazu, tzn. modyfikacje w kwestii czasu powstania grodów. Przeciw założeniom Slámy wniesiono szereg zastrzeżeń, L. Varadzin m.in. kwestionuje zasadność przyjętego przez J. Slámę sposobu wymierzania domeny Przemyslidów czy jej budowę w dobie panowania jednego władcy, por. L. Varadzin, *K vývoji hradišť v jádru Čech se zřetelem k přemyslovské doméne (příspěvek do diskuse)*, AR 62 (2010), s. 535–554. W istocie bowiem datacja w większości (poza okazjonalnymi dendrodatami) opiera się na materiale ceramicznym, choć większość typowanych w tym kontekście obiektów powstałaby w szerszych granicach od drugiej połowy IX do pierwszego trzydziestolecia X wieku. Brak nadal podstaw do datowania grodu Lštění, Libušín pochodzi z doby późniejszej – o chronologii diskutowanych przemyslidzkich grodów zob. m.in. V. Čtverák, M. Lutovský, M. Slabina, L. Smejtek, *Encyklopedie hradišť v Čechách*, Praha 2003, s. 199, 289–291; A. Bartošková, *Aktualní stav poznání budečského hradiště*, [w:] *Budeč 1100 let (905–2005)*, Kladno 2005, s. 31; M. Lutovský, *Od palisády ke zdi: Raně středověká hradiště v Čechách ve světle archeologického bádání posledních dvou desetiletí*, „*Archaeologia historica*” 31 (2006), s. 24; L. Varadzin, *Raně středověké hradiště Libušín. Hlavní poznatky z revizního zpracování výzkumů*, AR 64 (2012), S. 739; I. Boháčová, *Počátky budování přemyslovského státu a jeho centra – synchronizace výpovědi archeologických pramenů a její interpretace*, „*Archaeologia Historica*” 38 (2013), s. 7–25; K. Tomková, *Archeologie o počátcích středověkého českého státu – pramen či ilustrace dějin*, [w:] *Instituce „wczesnego państwa” w perspektywie wielości i różnorodności kultur*, red. J. Banaszekiewicz, M. Kara, H. Mamzer, Poznań 2013, s. 291–293. Jakkolwiek można zgodzić się, że dokładny zasięg środkowoczeskiego księstwa jest trudny do jednoznacznego ustalenia, podobnie jak chronologia niektórych obiektów, to moim zdaniem fakt pojawienia się w zbliżonym czasie przynajmniej części z owych grodów świadczy na korzyść tezy o planowej przebudowie wewnętrznej domeny Przemyslidów.

<sup>40</sup> J. Sláma, *Střední Čechy v raném středověku*, t. II: *Hradiště, příspěvky k jejich dějinám a významu*, Praha 1986, s. 24 n.; P. Sommer, *Církev a český stát*, s. 44 n.

<sup>41</sup> J. Žemlička, *Čechy v době knížecí*, s. 180; D. Třeštík, *Počátky Přemyslovců*, s. 437; tenże, *Slovanská liturgie*, s. 197.

<sup>42</sup> Zdroła zestawil J. Cibulka, *Václavova rotunda svatého Víta*, [w:] *Svatováclavský sborník vydaný na památku 1000. výročí smrti knížete Václava Svatého*, t. I, Praha 1934, s. 285 n., 291 n., 301 n., 305, 325 n., 328 nn., 343 nn.

<sup>43</sup> Obiekt niewykazany archeologicznie. Ślady rotundy, które I. Borkovský chciał złączyć z dobą Borzywoja, pochodzą prawdopodobnie z okresu późniejszego, zob. P. Sommer, *Der Grundstein der Rundkirche von Levý Hradec*, [w:] *Život v archeologii středověku: sborník příspěvků. Sborník věnovaný Miroslavu Richterovi a Zdeňku Smetánkovi*, Praha 1997 s. 586–595; A. Merhautová, *Nejstarší česká sakrální architektura*, [w:] *České země v raném středověku*, s. 154.

<sup>44</sup> J. Frolík, J. Maříková-Kubková, E. Růžičková, A. Zeman, *Nejstarší sakrální architektura Pražského hradu. Výpověď archeologických pramenů*, Praha 2000, s. 17–95; J. Frolík, *Nejstarší církevní architektura na Pražském hradě – současný stav poznání*, [w:] *Velká Morava mezi východem a západem*, s. 107 n.; A. Merhautová, *Nejstarší česká*, s. 154.

da św. Piotra na grodzie Budeč, wzniesiona przez Spitygniewa<sup>45</sup>, kościółek na grodzie Tetin z czasów Drahomiry<sup>46</sup>, kościół w Starej Boleslavi (śś. Kosmy i Damiana<sup>47</sup>), monumentalna bazylika św. Jerzego w Pradze, dzieło Wratisława oraz rotunda św. Wita również na Grodzie Praskim z czasów jego syna, późniejszego świętego, Waclawa<sup>48</sup>.

Za czasów Bolesława I, który siłą podporządkował dotychczas tylko formalnie zależnych nieprzemysłidzkich ksiąząt, bezpośrednią kontrolą Przemyslidów została objęta cała Kotlina<sup>49</sup>, z czym wiązało się rozszerzenie administracji Przemyslidów na inne regiony, może zatem i sieci kościelnej. Zaznaczmy jednak, że chrystianizacja Kotliny nie była wyłącznie zasługą czy inicjatywą Przemyslidów. Przede wszystkim w drugiej połowie X wieku władztwo Sławnikowiców mogło wykazać się aktywnością w tym zakresie. Na Libicach, ich siedzibie, wzniesiono być może dwa kościoły, choć pewniejszy jest jeden jeden, nieznanego wezwania, stanowiący naśladownictwo architektury ottońskiej<sup>50</sup>.

<sup>45</sup> *Budeč 1100 let (905–2005)*, I. *Archeologie a historie*, Kladno 2005, s. 29–32; A. Bartošková, *Revi-  
zní analýza archeologické situace u rotundy sv. Petra a Pavla na Budči*, „Památky archeologické” 94 (2003),  
s. 183–218; też, *Budeč: významné mocenské centrum prvních Přemyslovců*, Praha 2014, s. 59 n.

<sup>46</sup> P. Sommer, *Začátky křesťanství*, s. 102–121; M. Beranová, M. Lutovský, *Slované v Čechách. Archeo-  
logie 6.–12. století*, Praha 2009, s. 208.

<sup>47</sup> Kościół nie został archeologicznie potwierdzony, mimo świadectw źródeł pisanych – nie wyklucza się, że mógł być drewniany, zob. I. Boháčová, *Archeologie o historii Staré Boleslavi*, [w:] *Na prahu poznání českých dějin. Sborník prací k počtĕ Jiřího Slámy*, Praha 2006, s. 17 n.; też, *Christianizace české společnosti a vznik významných sakrálních center (příklad Staré Boleslavi)* [w:] *Kościoł w monarchiach Przemyslidów i Piastów*, s. 88 n.; też, *Stará Boleslav a odraz duchovní kultury v archeologických pramenech*, [w:] *Svatý Václav: na památku 1100. výročí narození knĕžete Václava Svatého*, red. P. Kubín, Praha 2010, s. 168 n.

<sup>48</sup> J. Frolík, J. Maříková-Kubková, E. Růžicková, A. Zeman, *Nejstarší sakrální architektura*, s. 97–144; J. Frolík, *Nejstarší církevní architektura*, s. 108–110; tenże, *Rotunda sv. Víta na Pražském hradĕ ve světle nových poznatků*, [w:] *Svatý Václav: na památku 1100. výročí*, s. 131–147, zwł. 132 nn. W historiografii polskiej problematykę najstarszego czeskiego budownictwa sakralnego omawiał Z. Pianowski, *Uwagi o początkach architektury na ziemiach czeskich*, [w:] *Polska na przełomie I i II tysiąclecia. Materiały Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki listopad 2000*, Poznań 2001, s. 353–378.

<sup>49</sup> M. Matla-Kozłowska, *Pierwsi Przemyslidzi*, s. 54–75. Dotychczasowe koncepcje budowy państwa Przemyslidów w świetle badań historycznych i archeologicznych ostatnio omawiają: J.A. Sobiesiak, *Jak Przemyslidzi zdobyli panowanie nad „plemieniem Czechów”*. *Historia i archeologia o powstaniu czeskiego państwa (IX–X w.)*, [w:] *Instytucja „wczesnego państwa”*, s. 249–272; K. Tomková, *Archeologie o počátkách*, s. 273–301.

<sup>50</sup> Pierwszy obiekt, nieznanego wezwania, odkrył R. Turek na grodzie (styl zbliżony do wczesnoottońskich kościołów z Werle, Walbecku, Genrode, którego ukończenie datował na początek lat sześćdziesiątych X wieku, zob. R. Turek, *Výzkum v Libici n. Cidlinou v r. 1953*, AR 6 (1954), s. 802 n.; tenże, *Libice – knĕžecí hradisko 10. věku*, Praha 1966–68; tenże, *Z výzkumu centra a některých obvodových oblastí tzv. slavnickovské domény*, AR 24 (1972), s. 387 n.; tenże, *Libice slavnickovská a přemyslovská*, [w:] R. Turek, J. Hlásková, J. Justová, *LIVBVS Metropolis. Tam, kde řeka Cidlina tratí své jméno*, Libice n. Cidlinou 1981, s. 13 n.; tenże, *Slavnickovci a jejich panství*, Hradec Králové 1982, s. 82, 114 n. Por. J. Princová-Justová, *Knĕžecí prostředí na slavnickovské Libici*, s. 255–260. Mimo pojawiających się wątpliwości w zakresie koncepcji R. Turka (M. Lutovský, Z. Petrán, *Slavnickovci, mýtus*, s. 70, 74 n.) zyskała ona ostatnio wsparcie w zakresie możliwych wzorców. J. Mařík, *Libické kostely v době svatého Vojtěcha*, [w:] *Po stopách svatého Vojtěcha*, Praha 2014, s. 161–174, korzystając z wyników najnowszych badań architektury ottońskiej, wskazał jako najbardziej zbliżony do libickiego kościoła w Walbecku, który powstał (w najstarszej fazie) w latach 941–964, sam jednak nie wyklucza, że fundatorem libickiej świątyni mógł być też jeden z synów Sławnika, Wojciech lub Sobiesław. Jako drugi możliwy sławnikowski kościół, wzmiankowany przez wojciechowskie legendy (zob. Jan Kanapariusz, *Świętego Wojciecha život pierwszy*, tekst łac. i komen. J. Karwasińska, tłum. K. Abgarowicz, Gdańsk 2009,



Zapewne działac musieli tu również księży<sup>51</sup>. Jako dalszy możliwy wskazuje się, choć również archeologicznie niedający się zweryfikować, kościół Jana Chrzyciela w sławnikowskim Malinie<sup>52</sup>.

Kronika Kosmasa, odwołując się do nieznanego skądinąd przywileju kościoła św. Jerzego, donosi, że Bolesław II miał wybudować i wyposażyć dwadzieścia kościołów (ks. I, 22)<sup>53</sup>, co uwzględniając nieścisłości chronologiczne kronikarza w tym ustępie, niektórzy badacze przypisują działalność Bolesława I<sup>54</sup>. Liczby tej oczywiście nie sposób zweryfikować, podobnie jak lokalizacji i początku funkcjonowania tych obiektów. Jak wspomniano już wcześniej, na niektórych grodach, mimo potwierdzeń źródeł pisanych, obiektów sakralnych z najstarszej doby nie udało się odnaleźć, z kolei inne, rzekomo stare, bywają w nowszych badaniach odmładzane<sup>55</sup>. W tym też kontekście nasuwa się pytanie, czy kronikarz – w duchu gloryfikacji swojego ulubionego bohatera Bolesława II – nie przypisał mu zbyt wielu zasług, co zdarzyło mu się kilkakrotnie<sup>56</sup>. Mimo że niektórzy badacze, słusznie wykazując sceptycyzm wobec relacji kronikarza,

cap. 2, s. 50; por. jednak S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris Vita altera auctore Brunone Querfurtensi (redactio longior), wyd. J. Karwasińska, MPH, s.n., t. IV, cz. 2, Warszawa 1969, cap. 2, s. 4) przyjmuje się kościół Panny Marii na podgrozdziu – choć tu archeologia nie pozwala na określenie chronologii (zob. J. Mařík, dz. cyt.), mimo iż niektórzy badacze są skłonni go datować już na przełom IX/X wieku, dopatrując się w relikwach innej odkrytej w pobliżu budowli domu księży owego kościoła (zob. np. J. Justová-Princová, *Knížecí prostředí*, s. 257).

<sup>51</sup> J. Mařík, *Libické kostely*, s. 169.

<sup>52</sup> M. Lutovský, Z. Petrůň, *Slavníkovci, mýtus*, s. 77 n.; P. Sommer, V. Vaněk, *Existe-t-il une architecture Slavníkienne?* [w:] *Slavníkovci v českých dějinách*, red. V. Vaněk, J. Kroupa, Praha 2007, s. 23 n., 30; F. Velimský, *Kostel sv. Jana Křtitele v Malíně (okr. Kutná Hora) ve světle dosavadního archeologického výzkumu*, [w:] *Po stopách svatého Vojtěcha*, s. 175–198, zvl. s. 196. Inne kościoły, przypisywane przez wcześniejsze badania Sławnikowicom nie są potwierdzone dla wieku X, por. P. Sommer, V. Vaněk, *Existe-t-il une architecture*, s. 20–34.

<sup>53</sup> *Cosmae Pragensis Chronica*, s. 42: *Nam ut in privilegio ecclesie sancti Georgi legimus, XX ecclesias christiane religioni credulus erexit et eas omnibus utilitatibus, que pertinent ac ecclesiasticos usus, sufficienter ampliavit.*

<sup>54</sup> D. Třeštík, *Počátky Přemyslovců*, s. 437 n.; tenże, *Od příchodu Slovanů k „říši“ českých Boleslavů*, [w:] *Přemyslovci. Budování českého státu*, s. 591 i przyp. 135; z kolei J. Sláma, *Střední Čechy*, s. 24 akceptuje ich związek z Bolesławem II.

<sup>55</sup> Niestety, zarówno w odniesieniu do grodów, jak i kościołów archeologia nie powiedziała ostatniego słowa, zaś nowsze badania lub nowe, krytyczne analizy dotychczasowych skłaniają niekiedy badaczy do rewizji utrwalonych w historiografii tez. W odniesieniu do kościołów z czasów Bolesława I i Bolesława II znamienym przykładem jest rotunda św. Piotra na grodzie Starý Plzenec, przez długi czas uchodząca za obiekt z wieku X, której datację należy jednak zrewidować z hipotetycznych lat siedemdziesiątych X wieku do schyłku XI czy pierwszej połowy XII wieku, zob. K. Nováček, *Starobylá a ještě starobylejší: vytváření historického významu rotundy sv. Petra ve Starém Plzenci během 20. století*, „Archaeologica Pragensia. Archeologický sborník Muzea hlavního města Prahy” 18 (2006), s. 123–141, zvl. 135.

<sup>56</sup> O błędach i tendencyjności Kosmasa, zwłaszcza w kontekście Bolesława II, zob. Z. Fiala, *Dva kritické příspěvky ke starým dějinám českým*, „Sborník historický” 9 (1962), s. 56 nn.; D. Třeštík, *Kosmova kronika. Studie k počátkům českého dějepiscetví a politického myšlení*, Praha 1968, s. 61 nn.; J. Sláma, *Kosmovy záměrné omyly*, [w:] *Dějiny ve věku nejistot. Sborník k příležitosti 70. narozenin Dušana Třeštíka*, Praha 2003, s. 261; J.A. Sobiesiak, *Postać Bolesława II Przemysłidy († 999) w narracji Kosmasa: księżę Pobożny?, „Historia Slavorum Occidentis”* (2012), nr 1 (2), s. 104–117.



chcą w tej liczbie widzieć dzieła Bolesława I, można się raczej zastanawiać, czy ta imponująca ilość da się ograniczyć jedynie do czasów panowania obu Bolesławów. Tego rodzaju informacje najstarszych źródeł pisanych budzą bowiem pewne wątpliwości. Sam Kosmas w innym miejscu, przy okazji wzmianki o pierwszym biskupie Dietmarze wspomina, że wyświęcał on już zbudowane przez wiernych kościoły<sup>57</sup>, do tego słowiańskie legendy waclawskie również donoszą, że za Waclawa na wszystkich grodach stały już kościoły, a właściwiej, że on sam je zbudował<sup>58</sup>. Idąc tym tropem, w istocie należałoby uznać, że przemysłdzkie władztwo było wręcz przepełnione obiektami sakralnymi. Porównując ten stan chociażby z sytuacją na terenie państwa Piastów w zbliżonym okresie rozwoju chrześcijaństwa (na przykład do lat trzydziestych XI wieku), musimy stwierdzić, że ci ostatni wypadają w swych chryścianizacyjnych i budowlanych aktywnościach dość słabo. Nawet uwzględniając obiekty nie do końca jednoznacznie potwierdzone, doliczylibyśmy się zapewne (zdania badaczy są zróżnicowane) co najwyżej 15 świątyń (wliczając zaczęte i niezrealizowane z czasów Mieszka II)<sup>59</sup>, przy czym przecież Bolesław Chrobry i Mieszko II, w ocenach zewnętrznych uchodzili za tych, którzy gorliwie szerzą chrześcijaństwo<sup>60</sup>. Zatem czy w Czechach Bolesławów możemy liczyć się z tak dużą liczbą świątyń? Zauważmy, że w zasadzie na czasy pierwszych chrześcijańskich władców czeskich, od Borzywoja po Waclawa, przypada średnio 1–2 obiekty sakralne. Swoje przyczyny może mieć krótki czas ich panowania, w porównaniu z oboma Bolesławami, niemniej jeśli spojrzymy na kościoły zachowane lub potwierdzone (archeologicznie lub w źródłach pisanych), nie sposób nie zauważyć, że odnoszą się one w większości do owych poprzedników (św. Klemens – Levý Hradec; Marii Panny, św. Jerzy, św. Wit – Praga; św. Piotr – Budeč; św. Michał – Tetín; śś. Kosmy i Damiana – Stará Boleslav). Spróbujmy zatem policzyć wszystkie potwierdzone źródłowo, w tym również hipotetycznie uprawdopodobnione obiekty. Z czasów Bolesława I i Bolesława II może pochodzić wzmiankowany źródłowo kościół w Žatcu<sup>61</sup>, młodszy kościół na grodzie Budeč (P. Marii)<sup>62</sup>, kościół klasztorny na Brzewnowie

<sup>57</sup> Cosmae Pragensis *Chronica*, s. 46: *Post hec presul Diethmarus ecclesias a fidelibus in multis locis ad Dei laudem constructas consecrat et populum gentilem baptizans plurimum facit Christo Fidelem [...]*.

<sup>58</sup> SŚLP, s. 16, 24, 38 n.; co w literaturze jest akceptowane, tj. że za Waclawa stały kościoły na wszystkich grodach przemysłdzkich, zob. J. Sláma, *Střední Čechy v raném středověku*, t. II, s. 24.

<sup>59</sup> *Początki architektury monumentalnej w Polsce. Materiały z sesji naukowej Gniezno, 20–21 listopada 2003*, red. T. Janiak, D. Stryniak, Gniezno 2004; A. Buko, *Archeologia Polski średniowiecznej. Odkrycia – hipotezy – interpretacje*, Warszawa 2005, passim; *Architektura romańska w Polsce*, red. T. Janiak, Gniezno 2009; D.A. Sikorski, *Wczesnopiastowska architektura sakralna (jako źródło historyczne do dziejów Kościoła w Polsce)*, Poznań 2012; T. Rodzińska-Choraży, *Drewno i kamień – czyli co i kiedy zbudowali dwaj pierwsi Piastowie*, [w:] *Średniowieczna architektura sakralna w Polsce w świetle najnowszych badań*, red. T. Janiak, D. Stryniak, Gniezno 2014, s. 11–26; J. Jarzewicz, *Kościoły romańskie w Polsce*, Kraków 2014, s. 25–27.

<sup>60</sup> *Kronika Thietmara*, tłum. M.Z. Jedlicki, Poznań 1953, lib. VIII, cap. 2, s. 581–583; *Kodeks Matylidy. Księga obrzędów z kartami dedykacyjnymi*, oprac. i wyd. B. Kürbis, Monumenta Sacra Polonorum, t. I, Kraków 2000, s. 139.

<sup>61</sup> *Kronika Thietmara*, lib. VI, cap. 11, s. 331.

<sup>62</sup> M. Šolle, *Čechy v době velkomoravské*, s. 395; J. Sláma, *Nález mince a datování mariánského kostelíka na Budči*, „Sborník Národního muzea v Praze, řada A – Historie” 61 (2007), č. 1–2, s. 21–23; M. Beranová,

(założony w 993)<sup>63</sup>. Za prawdopodobne uznać można kościół (kościół?) w Ołomuńcu (może jeszcze z czasów Wielkich Moraw), niepotwierdzony archeologicznie kościół w Mělníku, siedzibie księżnej Emmy, żony Bolesława II, gdzie funkcjonowała też mennica (nad mennicą czuwali zazwyczaj duchowni, zresztą byłoby zaskakujące, by pochodząca z Zachodu dumnie się prezentująca *Emma regina*, fundatorka rękopisu, obywatela się bez kościoła)<sup>64</sup>. Być może z X wieku pochodzą relikty monumentalnego założenia (nieznanego patrocinium) na Wyszehradzie pod bazyliką św. Wawrzyńca, choć wstępna datacja wskazuje szerszy okres od Bolesława II po Brzetysława I (przed rokiem 1070)<sup>65</sup>. Inne obiekty wyszehradzkie (kościół św. Jana Ewangelisty i św. Klemensa) są wzmiankowane dopiero w znacznie późniejszych źródłach, nie mówiąc o braku jakichkolwiek archeologicznych śladów<sup>66</sup>, choć z drugiej strony działalność mennicy wyszehradzkiej wybijającej około 1000 roku monety ze słowiańskim napisem „IAN”, „EAN”, „IEAN” istnienie tu rotundy o tym wezwaniu uprawdopodobnia<sup>67</sup>. Dotychczas nie udało się potwierdzić kościoła na grodzie Libušín (choć nie wyklucza się jego istnienia)<sup>68</sup>, przemysłidzki kościół św. Jerzego na nowym grodzie w Kouřimí należałoby chyba wiązać już z XI wiekiem, ponieważ teren ten w pełni podporządkowali Przemysłidzi dopiero po roku 995<sup>69</sup>. Dodajmy jeszcze, że Bolesław II dokonał

M. Lutovský, *Slované v Čechách. Archeologie 6.–12. století*, Praha 2009, s. 206 n. W związku z faktem, że stoi on poza częścią książęcą z rotundą oraz ma emporę (trybunę), część badaczy domyśla się tu kościoła kasztelańskiego, jako że w innym zabytku zidentyfikowano drugi dworzec na grodzie, mający przynależać do kasztelana. Przy założeniu słuszności tej interpretacji byłby to w Czechach pierwszy kościół możnowładczy, powstały już w drugiej połowie X wieku. Jednakże interpretację owego drugiego obiektu jako dworca kasztelańskiego przekonująco podważyła A. Bartošková, *Dvorec hradského správce na Budči? Srovnání publikovaných závěrů s výpovědí terénní dokumentace*, AR 56 (2004), č. 2, s. 310–320, zwł. 316–318, zatem trafność powyższej identyfikacji „właściciela” drugiego kościoła wydaje się również wątpliwa.

<sup>63</sup> Z. Dragoun, A. Merhautová, P. Sommer, *Stavební podoba břevnovského kláštera ve středověku*, [w:] *Milénium Břevnovského kláštera (993–1993). Sborník statí o jeho významu a postavení v českých dějinách*, Praha 1993, s. 99–102.

<sup>64</sup> P. Šlezár, *Olomouc. Morava*, [w:] *Velká Morava a počátky křesťanství*, red. P. Kouřil, Brno 2014, s. 201–207; *Encyklopedie hradišť v Čechách*, s. 199.

<sup>65</sup> Starsze badania nad obiektem podsumował B. Nechvátal, *Rotunda sv. Martina a bazilika sv. Vavřince na Vyšehradě. Archeologický výzkum*, Praha 2009, s. 172 nn. Nowsze badania zmieniły pierwotne rekonstrukcje kształtu owej świątyni B. Nechvátal, L. Varadzin, *Nové poznatky o předrománském kostele centrální dispozice na Vyšehradě (předběžná zpráva)*, „Průzkumy památek” 19 (2012), č. 2, s. 170–176; tychże, *Monumentální předrománská sakrální stavba na Vyšehradě*, „Akademický bulletin” (2014), č. 11, s. 10–12. Za ustne informacie i ukazanie odkrytych relikwotów pragnę tu serdecznie podziękować doktorowi Bořivojowi Nechvatálowi.

<sup>66</sup> B. Nechvátal, *Rotunda sv. Martina*, s. 176 nn.

<sup>67</sup> B. Nechvátal, *K interpretaci archeologického výzkumu baziliky sv. Petra a Pavla na Vyšehradě*, „Archeologia historica” 40 (2015), 2, s. 649.

<sup>68</sup> Gród jest datowany ostatnio na drugie trzydziestolecie X – drugie trzydziestolecie XI wieku, por. L. Varadzin, *Raně středověké hradiště Libušín. Hlavní poznatky z revizního zpracování výzkumu*, AR 64 (2012), č. 4, s. 757–759, 768–769.

<sup>69</sup> Jeśli Przemysłidzi przejęliby ten obszar w 995 roku, Bolesław II nie miałby zbyt wiele czasu na akcje budowlane. O rozwoju grodu, kasztelanii przemysłidzkiej i samego kościoła zob. M. Šolle, *Po stopách přemyslovských Děpoliců. Příspěvek ke genezi města Kouřimě*, Praha 2000, s. 25–51. Z kolei praska kaplica P. Marii (obecnie św. Anny) przy klasztorze praskich benedyktyniek mogła być kaplicą grobową, o niej:

prawdopodobnie przebudowy praskiego kościoła św. Jerzego<sup>70</sup>. Zatem uwzględniając nawet obiekty nie do końca pewne, otrzymamy liczbę około 14 świątyń od czasów Borzywoja do Bolesława II, oczywiście pomijając tu obszar sławnikowski.

Zwróćmy też uwagę na okoliczność, że biskup praski Wojciech domagał się od Bolesława II możliwości wznoszenia kościołów w dogodnych miejscach<sup>71</sup>, zatem ich liczba była najwyraźniej niewystarczająca i potwierdzałyby nasze wątpliwości. Nie możemy zapominać, że były to inwestycje kosztowne i czasochłonne<sup>72</sup>, przy tym panowanie Bolesława II już w drugiej połowie lat osiemdziesiątych cechowało się zapewne dość dotkliwym kryzysem gospodarczym, wynikającym z utraty dotychczasowych podbojów<sup>73</sup>. Brak śladów archeologicznych skłania badaczy do wniosku, iż część z owych świątyń to budowle drewniane<sup>74</sup> – nie negując takiej możliwości, zwłaszcza w sytuacji, gdy niektórych potwierdzonych przez źródła pisane obiektów archeologicznie nie rozpoznano (był to też łatwiejszy, szybszy i z pewnością mniej kosztowny sposób), nie wydaje mi się konieczne tłumaczenie tym sposobem „okrągłej” liczby kościołów u Kosmasa, który wyraźnie gloryfikował pobożność drugiego z Bolesławów. Nie oznacza to oczywiście, że musimy całkowicie tradycję odnotowaną przez czeskiego kronikarza i ów „przywilej dla kościoła św. Jerzego”, do którego się w tym kontekście odwołuje, odrzucić. Zaznaczę jednak, że moim zdaniem, jeśli chcemy owe 20 obiektów traktować jako ślad wiarygodnej, choć tendencyjnie przez Kosmasa zmodyfikowanej tradycji (na rzecz uświetnienia panowania Bolesława II), stanowić ona może raczej podsumowanie ilości wszystkich świątyń przemysłidzkich do końca X wieku, może nawet wraz ze sławnikowskimi. W zasadzie można sobie hipotetycznie wyobrazić, jak owa tendencyjna informacja mogła powstać. Ów „przywilej

J. Frolík, J. Maříková-Kubková, E. Růžičková, A. Zeman, *Nejstarší sakrální architektura*, s. 219–258; P. Sommer, *Kaple Panny Marie v klášteře sv. Jiří na Pražském hradě a začátky české sakrální architektury*, [w:] *Přemyslovský stát kolem roku 1000: na paměť knížete Boleslava II. († 7. února 999)*, red. D. Třeštík, L. Polanský, J. Sláma, Praha 2000, s. 121–126.

<sup>70</sup> Zob. przyp. 48; por też M. Bravermanová, *Hrob Boleslava II.*, [w:] *Přemyslovský stát kolem roku 1000*, s. 247.

<sup>71</sup> *Codex diplomaticus et epistolaris Regni Bohemie*, ed. G. Friedrich, t. I: Inde ab a. DCCCXV usque ad a. MCXCVII, Pragae 1904–1907 [dalej: CDB], nr 37, s. 43.

<sup>72</sup> J. Sláma, *Střední Čechy*, t. II, s. 26 n.

<sup>73</sup> M. Matla-Kozłowska, *Pierwsi Przemysłidzi*, s. 329 nn. (tam dalsza literatura).

<sup>74</sup> M. Šolle, *Kouřim v průběhu*, s. 104 n.; J. Sláma, *Střední Čechy*, t. II, s. 28 n.; P. Sommer, *Začátky křesťanství v Čechách*, s. 76 n.; tenże, *Církev a český stát*, s. 45; I. Boháčová, *Christianizace české společnosti*, s. 89; szerzej D. Frolíková-Kaliszová, *Dřevěné kostely v Čechách v archeologických pramenech*, „Archeologie ve středních Čechách” 3 (1999), s. 535–545. W możliwość, że ślady tego rodzaju obiektów, odkrywane w Czechach na cmentarzyskach (np. Stará Kouřim, Slané-Kviček, Brandysko), były drewnianymi kościołami powątpiewa ostatnio J. Mařík, *Ecclesia lignea memoria nebo něco úplně jiného?* [w:] *Co můj kostel dnes má*, s. 40–45, zwł. 43 n., widząc w nich raczej miejsca dla dokonywania obrzędów pogrzebowych („pohřební «kaple»”). Zakłada on bowiem, że część wyposażenia grobów (naczynia ceramiczne, wiaderka) sugeruje przedchrześcijańską genezę cmentarzysk, a tym samym hipotetycznych budowli. Moim zdaniem jednak inwentarz grobowy nie może być chyba rozstrzygający w sytuacji powolnego odchodzenia od praktyk pogańskich w społeczności czeskiej – zob. przyp. 84.

dla kościoła św. Jerzego” mógł pochodzić z końca panowania Bolesława II – byłoby zrozumiałe, gdyby w obliczu śmierci władca zabezpieczał planowane miejsce swego ostatniego spoczynku, tj. klasztor św. Jerzego<sup>75</sup>. Jeśli w zaginionym zabytku w celu gloryfikacji panującego pojawiłaby się informacja, że za jego czasów w Czechach stało 20 kościołów, to Kosmas, który idealizował Bolesława II, łatwo zinterpretował to jako wskazówkę, że to on je zbudował. Trudno przecież, by dopuścił myśl, że mógł w tym uczestniczyć na przykład jego ojciec-bratobójca, skoro sam kronikarz odmówił mu innych zasług w dziele chrystianizacji kraju. Pamiętać jednak musimy, że obracamy się jedynie w sferze przypuszczeń.

Innym problemem szerzenia chrystianizacji było niewątpliwie zdobycie dostatecznej liczby księży, co nie musiało być łatwe<sup>76</sup>. Również z tego względu ich działalność na wszystkich grodach nie wydaje się tak jednoznaczna<sup>77</sup>. Nie bez znaczenia jest fakt, że Czechy przez długi czas nie posiadały własnego biskupa – biskupi ratybońscy najwyraźniej nie mieli dostatecznie czasu na peryferyjne Czechy, jak wskazują chociażby okoliczności wyświęcenia kościoła św. Jerzego na Grodzie Praskim<sup>78</sup>. Być może zatem ślad tradycji (lub słuszne przypuszczenie?) kryje się w słowach Kosmasa, że to dopiero pierwszy biskup praski Dietmar po objęciu urzędu (976) miał wyświęcać już zbudowane kościoły (I, 24)<sup>79</sup>.

Zaznaczmy, iż przywiązanie do nowej religii, przynajmniej w ramach dynastii, wyraźnie zaznaczyło się już w czasach wnuka Borzywoja, Waclawa, choć lata dwudzieste i trzydzieste X wieku obfitowały we wstrząsy polityczne, związane z zamordowaniem Ludmiły, wdowy po Borzywoju przez jej synową Drahomirę (921 rok), później zaś z zabójstwem Waclawa przez Bolesława I (935). Wówczas też w ramach walki politycznej jakieś represje (w tym wygnania) dotknęły zapewne część współpracującego z oboma pierwszymi męczennikami kleru. Niemniej najstarsze legendy poświęcone pierwszym czeskim świętym poświadczają, że nowa religia zapuszczała stopniowo korzenie. Waclaw po objęciu władzy dokonał zresztą translacji ciała Ludmiły z Tetína do Pragi, w czym upatruje się przejawu pierwszej – wedle ówczesnych reguł – kanonizacji<sup>80</sup>. Abstrahując od kreślonych przez legendy wizerunków męczenników, w których nie brakuje dobowych klisz i toposów, legendy waclawskie donoszą, że Przemysłida pozyskiwał księży z różnych stron i wspomagał ich finansowo, czy też, że swoich moż-

<sup>75</sup> Grób znajdujący się wewnątrz kościoła, w nawie głównej, na osi założenia, identyfikuje się go zazwyczaj z pochówkiem Bolesława II, zob. M. Bravermanová, *Hrob Boleslava II*, [w:] *Přemyslovský stát kolem roku 1000*, s. 247–260.

<sup>76</sup> D. Třešník, *Slovanská liturgie*, s. 198 n.

<sup>77</sup> Por. L. Jan, *K otázce hradských kostelů, velkofar a arcikněží v přemyslovském panství (10.–12. stol.)*, [w:] *Kościoł w monarchiach Przemysłidów i Piastów*, s. 197.

<sup>78</sup> *Legenda Christiani*, cap. 3, 5, s. 28, 52; por. też J. Polc, *Církevní správa*, s. 35.

<sup>79</sup> Które, jak niektórzy przyjmują, mogły stać jakiś czas, por. D. Třešník, P. Sommer, J. Žemlička, *Čechy a Morava*, s. 231.

<sup>80</sup> *Legenda Christiani*, cap. 5, s. 46–52; J. Kadlec, *Přehled českých*, t. I, s. 41, 50.

nych, niestosujących się do zasad nowej religii, zachęcał chłostą<sup>81</sup>. Pierwsi męczennicy i ich kult, niewątpliwie w większym stopniu Waclawa niż Ludmiły, odegrał też istotną rolę w dalszym formowaniu się państwowości i Kościoła czeskiego<sup>82</sup>, jednak wykracza to poza ramy tego artykułu. Dodajmy jeszcze, że kwestia aktywnego udziału biskupów ratybońskich w realnej chryścianizacji kraju jest trudna do ustalenia, choć mogła wyglądać dość skromnie, na co wskazują późniejsze oceny hagiografów (św. Wojciecha, św. Wolfganga) stanu społeczności czeskiej drugiej połowy X wieku<sup>83</sup>. W sukurs przychodzą też źródła archeologiczne, potwierdzające trwanie relikwów pogaństwa dla X i jeszcze XI wieku – między innymi ślady pogańskich rytuałów, ofiarach zakładzinowych, darów grobowych itd.<sup>84</sup>

Zdaniem D. Třeštika już Bolesław I zainicjował planową akcję szerszej chryścianizacji dotychczas pogańskich obszarów Kotliny. Obok wznoszonych kościołów, przy których działać miał archiprezbiter z gronem księży<sup>85</sup>, wiązał z nią nowe rozporządzenia, mianowicie ustanowienie targów w niedziele na grodach, aby ludność mogła uczestniczyć w mszy świętej<sup>86</sup>. Nie negując takiej możliwości, której nie jesteśmy w stanie źródłowo zweryfikować, zauważmy, że wielkich sukcesów na tym polu raczej nie odniesiono, co zresztą było jednak w tak krótkim czasie niemożliwe, zwłaszcza wobec braku ugruntowanych struktur kościelnych.

Problemem podstawowym dla rozwoju Kościoła czeskiego było zatem pozyskanie własnego biskupstwa czy biskupstw, co uświadamiał sobie niewątpliwie już Bolesław I, choć niektórzy takie zamiary przypisują też Waclawowi I<sup>87</sup>. Dokładana data

<sup>81</sup> *Legenda Christiani*, cap. 6, s. 60.

<sup>82</sup> Z obszernej literatury wspomnijmy tylko kilka ważniejszych publikacji na temat kultu obojga świętych: F. Graus, *St. Adalbert und St. Wenzel. Zur Funktion der mittelalterlichen Heiligenverehrung in Böhmen*, [w:] *Europa Slavica – Europa Orientalis. Festschrift für Herbert Ludat zum 70. Geburtstag*, red. K.D. Grothusen, K. Zernack, Berlin 1980, s. 205–232; P. Kubín, *Sedm přemyslovských kultů*, Praha 2011, s. 81 nn., 125 nn.; Z. Hledíková, *Úcta sv. Ludmily mezi 12. a 14. stoletím a její formování v klášteře sv. Jiří na Pražském hradě*, [w:] *Nomine Liudmilam. Sborník prací k počtě svatě Ludmily*, red. R. Špačková, P. Meduna, Mělník 2006, s. 41–53; J. Zemlička, *Svatý Václav jako věčný kníže „Čechů“*, [w:] *Svatý Václav: na památku 1100. výročí*, s. 211–220; V. Vaníček, *Svatý Václav: panovník a světec v raném středověku*, Praha–Litomyšl 2014, passim.

<sup>83</sup> *Othloni Vita sancti Wolfkangi episcopi*, ed. G. Waitz, [w:] MGH, SS, t. IV, Hannoverae 1841, cap. 29, s. 538.

<sup>84</sup> P. Sommer, *Začátky křesťanství*, s. 13–75; tenże, *Christianizace raně středověkých Čech*, [w:] *České země v raném středověku*, s. 88 n.; N. Profantová, *Nové poznatky o archeologicky zjistitelných projevech pohanství v českých zemích*, [w:] *Co můj kostel dnes má*, s. 21–39; M. Beranová, M. Lutovský, *Slované v Čechách*, s. 250 n, 258 n.

<sup>85</sup> Miały być organizowane częściowo na wzór praskiego (stworzonego przez biskupa Tutona), choć dopuszcza się reminiscencję na system obowiązujący na Wielkich Morawach, D. Třeštík, *Počátky Přemyslovců*, s. 438.

<sup>86</sup> D. Třeštík, *Počátky Přemyslovců*, s. 438; tenże, *Slovanská liturgie*, s. 196 nn. Badacz ten wskazuje na analogiczne rozporządzenia związane z chryścianizacyjną akcją na Pomorzu. Por. też P. Sommer, *Církev a český stát*, s. 45.

<sup>87</sup> Na tego rodzaju plany Przemysłidy (zm. 935) miałyby wskazywać: translacja Ludmiły (będąca wedle ówczesnych procedur, kanonizacją, obok wpisu przez biskupa do martyrologium), wybudowanie kościoła św.



i okoliczności ich powstania pozostają nadal dyskusyjne, zachowana tradycja (praska i ratyzbońska) kreśli proces niejednoznacznie, pozwalając jednak umiejscawiać go w latach 973–976. Streśćmy je tylko pokrótce.

Tradycja praska, zresztą dwojaka, zachowała się głównie w przekazie Kosmasa, ale też w źródłach zewnętrznych. W pierwszej kolejności kronikarz (I, 22) przytacza list papieża Jana XIII przesłany księciu czeskiemu Bolesławowi (w jego dziele to Bolesław II) za pośrednictwem Młady-Marii. W liście tym papież, wspominając o prośbie czeskiego księcia, wyraża zgodę tak na erygowanie biskupstwa przy kościele św. Wita i Waclawa w Pradze, jak też założenie pierwszego benedyktyńskiego klasztoru żeńskiego przy kościele św. Jerzego. Podkreślił tu jednak, że z tenoru listu wypływałoby, iż jego odbiorcą miał być Bolesław I<sup>88</sup>.

Druga tradycja wiąże początki biskupstwa praskiego z cesarzem Ottonem I i papieżem Benedyktem, zawiera się zaś w dokumencie dla biskupstwa praskiego z 29 kwietnia 1086 roku – wystawionym w Ratyzbonie na prośbę biskupa praskiego Jaromira-Gebharda przez cesarza Henryka IV – przywracającym rzekomą pierwotną jedność biskupstw praskiego i morawskiego. Dokument ten miał stanowić potwierdzenie przywileju wydanego dla biskupstwa praskiego przez papieża Benedykta i cesarza Ottona I, wytyczającego granice pierwotnie jednolitej diecezji praskiej, która w drugiej połowie XI wieku została niesłusznie okrojona poprzez wyłonienie biskupstwa morawskiego. Oryginał dokumentu nie dochował się, dysponujemy jednak trzema kopiami: przekaz monachijski (kopia B z końca XI wieku), tekst w kronice Kosmasa (C) i tekst w *Liber primus Registri ecclesiae Moguntiae*, datowany na XIII–XIV wiek (D). Zachowane kopie w pewnych aspektach różnią się między sobą, tzn. znaczącej modyfikacji dokonał przede wszystkim Kosmas, wprowadzając dokument do swej kroniki, między innymi podał odmienne okoliczności wyłonienia biskupstwa morawskiego, co jednak istotniejsze, do wzmiankowanego pierwotnego przywileju Ottona I i Benedykta dla biskupstwa praskiego dołożył przywilej biskupa praskiego Wojciecha<sup>89</sup>.

Wita, a może też wzmiankowana przez niektóre legendy chęć udania się Waclawa do Rzymu, zob. J. Kadlec, *Přehled českých*, s. 50; V. Vaníček, *Svatý Václav. Panovník a světec*, s. 115 n. Drugi z badaczy nie wyklucza przy tym i pewnych planów duchowieństwa ratyzbońskiego, które dzięki wyniesieniu Pragi na biskupstwo mogło liczyć na wywyższenie Ratyzbony do pozycji metropolii. Jakkolwiek tego rodzaju zamiarów Waclawa wykluczyć (czy definitywnie potwierdzić) nie można, możliwość ich realizacji w tej dobie – abstrahując nawet od nagłej śmierci ich potencjalnego twórcy – byłaby chyba niewielka.

<sup>88</sup> Cosmae Pragensis *Chronica*, lib. I, cap. 22, s. 43–44.

<sup>89</sup> Dotychczasowe edycje dyplomu: MGH, *Diplomata regum et imperatorum Germaniae*, t. VI: *Heinrici IV. Diplomata*, vol. 2: *Heinrici IV. Diplomata 1077–1106*, wyd. D. von Gladiss, Weimar 1952, nr 390, s. 515–517; CDB I, nr 86, s. 92–95; *Kodeks dyplomatyczny Śląska*, wyd. K. Maleczyński, t. I, Wrocław 1956, nr 8, s. 20–28. Różnice między poszczególnymi kopiami omawiają też: H. Beuamnn, W. Schlesinger, *Urkundenstudien zur deutschen Ostpolitik unter Otto III.*, „Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde” 1 (1955), s. 239 nn.; R. Turek, *Listina Jindřicha IV. z 29. dubna 1086 (DH IV. 390) a její teritoria*, „Slavia Antiqua” 22 (1975), s. 70 nn. Wersja kronikarza praskiego: Cosmae Pragensis *Chronica*, lib. II, cap. 37, s. 134–140.



Trzecią tradycję odnotował Otloh, biograf biskupa ratybońskiego Wolfganga, który inicjującą rolę w całym procesie przypisuje księciu bawarskiemu Henrykowi Kłótnikowi, zaś dalszy sukces działaniom Ottona II i biskupa Wolfganga<sup>90</sup>.

Nie sposób w tym miejscu dokonać szczegółowego omówienia i interpretacji owych kontrowersyjnych źródeł, co zostało uczynione w innym miejscu<sup>91</sup>. Zaznaczmy zatem, że na pewniejszy grunt, niekwestionowany co do chronologii w dotychczasowych badaniach, wprowadza nas dopiero wyświęcenie pierwszego biskupa praskiego Dietmara około 3–18 stycznia 976 (w Brumath w Alzacji)<sup>92</sup> oraz uczestnictwo biskupa praskiego i morawskiego 28 kwietnia roku 976 w sądzie arcybiskupa mogunckiego Willigisa na synodzie prowincjonalnym<sup>93</sup>. Niewątpliwie zatem w roku 976 formalna strona procesu erygowania biskupstwa praskiego została zamknięta, zaś książęta czescy mogli pogłębić proces budowy struktur kościelnych w Kotlinie Czeskiej.

W związku z faktem, że w 976 roku mamy potwierdzone również istnienie biskupa morawskiego, brak zaś informacji o jego wyświęceniu<sup>94</sup>, w historiografii dyskutowanym problemem jest zarówno chronologia jego powstania, jak też okoliczność, czy biskupstwo to było nowo utworzone lub odnowione<sup>95</sup>, czy może biskup ten był reliktem dawnej wielkomorawskiej organizacji kościelnej, na stolicy, która przetrwała okres upadku państwowości morawskiej<sup>96</sup>. Niewątpliwie nie był to biskup misyjny, jak mniemali niektórzy, skoro Morawy były chrystianizowane już w pierwszej poło-

<sup>90</sup> Othloni *Vita sancti Wolfkangi episcopi*, cap. 29, s. 538.

<sup>91</sup> M. Matla-Kozłowska, *Pierwsi Przemysłidzi*, s. 170–219; też, Wokół wyboru pierwszych biskupów praskich [w druku]. Zob. też omówienie dyskusji R. Turek, *Listina Jindřicha*, s. 70 nn.; z odmienną od mojej interpretacją owych źródeł ostatnio m.in. D. Třeštlík, *K založení pražského biskupství*, s. 179 nn.; D. Kalhous, *Záhadné počátky pražského biskupství*, s. 195 nn.

<sup>92</sup> Fakt ten odnotowują *Catalogi episcoporum Argentinensium*, [w:] MGH, SS, t. XIII, s. 323. Datę ustalił A. Naegle, *Kirchengeschichte Böhmens*, t. I, cz. 2, Wien–Leipzig 1918, s. 456; por. też Z. Fiala, *Dva kritické příspěvky*, s. 60; P. Hilsch, *Der Bischof von Prag und das Reich in sächsischer Zeit*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters” 28 (1972), s. 14 n.

<sup>93</sup> *Mainzer Urkundenbuch*, Bd. I: *Die Urkunden bis zum Tode Erzbischof Adalberts I.* (1137), oprac. M. Stimming, Darmstadt 1932, nr 219, s. 135.

<sup>94</sup> Niektórzy w związku z tym domyślają się, że mógł być wyświęcony w tym samym czasie, co praski, por. H. Büttner, *Erzbischof Willigis von Mainz und das Papstum bei der Bistumserrichtung in Böhmen und Mähren im 10. Jh.*, „Rheinische Vierteljahrsblätter” 30 (1965), s. 2; M. Zemek, *Správní a církevní organizace na Moravě v 10. a 11. století*, [w:] *Velká Morava a feudální společnost v 9.–13. století se zřetelem k jižní Moravě. Soubor přednášek na IV. mikulovském sympoziu ve dnech 17.–19. října 1972*, Mikulov 1973, s. 241 n.; L. Jan, *Počátky moravského křesťanství a církevní správa do doby husitské*, [w:] *Vývoj církevní správy na Moravě. XXVII. Mikulovské sympoziem 9.–10. října 2002*, red. E. Kordiovský, L. Jan, Brno 2003, s. 12.

<sup>95</sup> D. Třeštlík, *Moravský biskup roku 976*, [w:] *Ad vitam et honorem. Profesoru Jaroslavu Mezníkovi přítel a žáci k pětasedmdesátým narozeninám*, red. T. Borovský, L. Jan, M. Wihoda, Brno 2003, s. 211–220; P. Elbel, *Dějiny neúspěchu aneb úsilí Přemyslovců o zřízení arcibiskupství v českých zemích*, [w:] *Proměna středovýchodní Evropy raného a vrcholného středověku. Mocenské souvislosti a paralely*, red. M. Wihoda, L. Reitinger, Brno 2010, s. 259.

<sup>96</sup> M. Zemek, *Správní a církevní organizace*, s. 239 nn.; T. Medek, *Cesta české a moravské církve staletími*, Praha 1982, s. 25 n.; L. Jan, *Počátky moravského křesťanství*, s. 11 n.; tenže, *Stará Morava mezi Východem a Západem*, [w:] *Svatý Prokop, Čechy a střední Evropa*, s. 257–259; D. Kalhous, *Záhadné počátky*, s. 204 n.

wie IX, zaś na przełomie IX i X wieku uzyskały nawet (krótkotrwanie) własną metropolię<sup>97</sup>. Jednak w związku z brakiem miejsca na szerszą dyskusję zaznaczę tylko, że moim zdaniem ostatnia hipoteza jest najmniej prawdopodobna. Abstrahując od kwestii wyświęcania biskupów na Morawach, którego nie wiadomo, kto miałby dokonywać, pozostaje pytanie, w czym interesie takie biskupstwo miałyby funkcjonować. Na obszarze Europy Środkowej troskę o organizację kościelną wykazywała władza państwowa czy protopaństwowa, zaś państwo wielkomorawskie upadło około 906 roku. Zdawali sobie z tego sprawę niektórzy zwolennicy tezy o trwałości biskupstwa, dopuszczając istnienie na tym terenie jakiegoś – może nieco skromniejszego – tworu politycznego. Jednakże na Morawach po upadku władzy Mojmirowiców brak śladów jakichkolwiek większych struktur politycznych, nie pojawiają się w źródłach pisanych ani archeologicznych. Nie uprawnia do tego wniosku wyraźna w źródłach archeologicznych kontynuacja osadnictwa, tu bowiem należy liczyć się raczej z przejściem władzy przez lokalnych możnych, być może częściowym trybutarnym podporządkowaniem obszaru (zwłaszcza Moraw południowych) Węgrom<sup>98</sup>. Tego rodzaju lokalne struktury z przedstawicielami miejscowej arystokracji na czele, która niewątpliwie była schryścianizowana, instytucji biskupstwa raczej nie potrzebowały – z jednej strony wczesny Kościół, jak wiadomo, wymagał wsparcia finansowego, z drugiej do praktykowania religijności prywatnej wystarczali im przecież pojedynczy księża, tych zaś można było pozyskać z obszarów niemieckich. Przyjmujemy zatem, że zabiegi Przemysławidów o własną organizację kościelną obejmowały powołanie nowych biskupstw dla Czech i Moraw, choć wydaje się nader prawdopodobne, że w swoich działaniach książęta czescy do tradycji dawnej morawskiej metropolii się odwoływali<sup>99</sup>.

W ostatnim czasie J. Steinhübel wysunął hipotezę, że wraz z praskim i morawskim Przemysławidzi założyli też biskupstwo w Krakowie, którego biskup mógł zostać wyświęcony w początku 976 wraz z dwoma pozostałymi dostojnikami Kościoła czeskiego<sup>100</sup>. Jednak koncepcję tę opiera jedynie na imionach Prochora i Prokulfa w *Katalogu biskupów krakowskich* oraz wacławskim wezwaniu katedry krakowskiej, co wobec niejasności zabytku (który dotychczas interpretowano również w inny sposób<sup>101</sup>) i braku jakichkolwiek dalszych źródeł pozostawia ją w sferze nieweryfikowalnych hipotez.

<sup>97</sup> Por. J. Steinhübel, *Štyri veľkomoravské biskupstvá*, „Slovanské štúdie” 1 (1994), s. 21–39; Z. Měřinský, *České země od příchodu Slovanů*, s. 932 nn.; P. Elbel, *Dějiny neúspěchu*, s. 241–255.

<sup>98</sup> Por. M. Matla-Kozłowska, *Pierwsi Przemysławidzi*, s. 109–113; por. też M. Wihoda, *Morava v 10. století*, s. 54 n., 64; o roli tychże elit zob. M. Wihoda, *Morava v době knížecí (906–1197)*, Praha 2010, s. 91 nn.

<sup>99</sup> D. Třeštík, *Sv. Vojtěch a formování střední Evropy*, [w:] *Svatý Vojtěch, Čechové a Evropa*, red. D. Třeštík, J. Žemlička, Praha 1997, s. 86 n.; M. Wihoda, *Morava v 10. století*, s. 60 n.

<sup>100</sup> J. Steinhübel, *Praha, Krakov a Olomouc – tři hrady a tři části říše českých Boleslavov*, [w:] *Proměna středovýchodní Evropy raného a vrcholného středověku*, s. 85 n.

<sup>101</sup> Omówienie dyskusji: W. Korta, *Prohor i Prokulf pierwsi biskupi misyjni w Małopolsce*, [w:] *Słowiańszczyzna w Europie średniowiecznej*, red. Z. Kurnatowska, t. 1, Wrocław 1996, s. 147–154; D.A. Sikorski, *Kościół w Polsce za Mieszka I i Bolesława Chrobrego. Rozważania nad granicami poznania historycznego*, Poznań 2011, s. 136–148, przy czym ostatni badacz nie wykluczał zupełnie możliwości, że wbrew powszechnemu przekonaniu o powstaniu pierwszych polskich biskupstw w roku 1000, biskupstwo krakowskie mogło zo-

Nowe diecezje zostały przyłączone do metropolii mogunckiej, nie salzburskiej, co – jak przyjmuje większość badaczy – wynikało z chęci rekompensaty metropolie mogunckiemu strat związanych z powstaniem arcybiskupstwa magdeburskiego<sup>102</sup>, choć zdaniem niektórych również w interesie czeskim miała leżeć zależność od dalekiej Moguncji niż bliskiego Salzburga<sup>103</sup>. Jakkolwiek stawiało to władcę, a także czeski Kościół w gorszej sytuacji w porównaniu z sąsiadami, którzy szybciej uzyskali niezależne metropolie kościelne (państwo Piastów czy Arpadów), to w perspektywie niektórzy badacze widzą też zalety owej przynależności – mianowicie większe możliwości bezpośredniego kontaktu z bardziej rozwiniętymi ośrodkami Rzeszy<sup>104</sup>.

Niewątpliwie dopiero po powstaniu biskupstw chryścianizacja Czech mogła zostać realnie pogłębiona, choć świadectwa hagiografów św. Wojciecha wskazują, że wprowadzanie w życie zasad nowej religii nawet wśród elit świeckich było procesem powolnym i natrafiającym na społeczny opór<sup>105</sup>. Nie bez znaczenia dla dalszego rozwoju czeskiego Kościoła był fakt, że w nieznanym nam czasie przestało funkcjonować biskupstwo morawskie. W zasadzie do połowy XI wieku możemy śledzić tylko obsadę biskupstwa praskiego: Sas Dietmar (976–982), Wojciech Sławnikowic (982/3–997), mnich korwejski Thiedag (998–1017), mnich z Niemburga Ekkehard (1017–1023), nieznanego pochodzenia Hizzo (1023–1030), Sewer (1030/31–1067), jak widać zresztą, w większości z kręgów niemieckich, wyjątkami byli tu Wojciech, zaś w XI wieku Sewer<sup>106</sup>.

Niestety dla Morawy nie dysponujemy równie szczegółowymi informacjami. Poza bezimiennym biskupem obecnym w Moguncji Kosmas wspomina tylko jakiegoś Wracena (II, 21)<sup>107</sup>, ale chronologia ich rządów pozostaje nieznaną. Wykorzystywane czasem w tym kontekście *Granum catalogi praesulum Moraviae*, późna kompilacja z XV wieku, jest dla wieku X niewiarygodna, tak w odniesieniu do rzekomych biskupów przed rokiem 976, jak i zapewne tradycji o połączeniu biskupstwa praskiego

---

stać założone wcześniej, wówczas mogłyby to być jego zwierzchnicy. Pogląd ten, analogicznie jak powyższy J. Steinhübel, nie znajduje żadnego dodatkowego wsparcia źródłowego.

<sup>102</sup> F. Graus, *Böhmen zwischen Bayern und Sachsen. Zu böhmens Kirchengeschichte des 10. Jahrhundert*, „Historica” 17 (1969), s. 27; H. Beumann, *Entschädigungen von Halberstadt und Mainz bei der Gründung des Erzbistums Magdeburg*, [w:] *Ex ipsius rerum documentis. Beiträge zur Mediävistik. Festschrift für Harald Zimmermann zum 65. Geburtstag*, red. K. Hebers, H.H. Kortüm, C. Servatius, Sigmaringen 1991, s. 383–398; J. Strzelczyk, *Willigis z Moguncji*, [w:] *Memoriae amici et magistris. Studia historyczne poświęcone pamięci Prof. Waclawa Korty (1919–1999)*, red. M. Derwich, W. Mrozowicz, R. Żerelik, Wrocław 2001, s. 56. Dodatkowo J. Kadlec, *Přehled*, t. I, s. 61 domyślał się, że chodziło też o nie dopuszczenie do wzmocnienia władzy książąt bawarskich, z kolei M. Wihoda, *Morava v 10. století*, s. 57 uznaje, że przyczyną mogły być protesty kleru ratzbońskiego i pasawskiego przeciw działaniom kościelnym Przemysławów.

<sup>103</sup> Juž V. Novotný, *ČD*, t. I, cz. 1, s. 590 n.

<sup>104</sup> I. Hlaváček, *Česká církev, její organizace*, s. 12.

<sup>105</sup> Jan Kanapariusz *Świętego Wojciecha żywot pierwszy*, cap. 12, 13, s. 90, 96; S. Adalberti *Pragensis episcopi Vita altera*, cap. 11, s. 12–13.

<sup>106</sup> Wykaz biskupów zob. F. Graus, *Böhmen zwischen Bayern und Sachsen*, s. 37 n.; M. Bláhová, *Historická chronologie*, Praha 2001, s. 714.

<sup>107</sup> *Cosmae Pragensis Chronica*, lib. II, cap. 21, s.113.

i morawskiego za episkopatu Wojciecha Sławnikowica<sup>108</sup>. Również łączenie z biskupami ołomunieckimi, jako przejściowymi kościelnymi zwierzchnikami Małopolski, imion z najstarszego katalogu krakowskiego (Prohora i Prokulfa, poprzedzających pierwszego krakowskiego biskupa Poppona) wymagałoby dalszej dyskusji<sup>109</sup>. Pewne jest jednak, że wspomniany już biskup praski Sewer sprawował władzę nad oboma diecezjami do odnowienia diecezji morawskiej (przypuszczalnie w 1063 roku), jako

<sup>108</sup> Edycja J. Loserth, *Das Granum catalogi praesulum Moraviae nach der Handschrift des Olomünzen Domkapitelarchivs*, „Archiv für Österreichische Geschichte” 78 (1892), s. 63–97. O jego wiarygodności zob. też A. Breitenbach, *Über die Quellen und die Glaubwürdigkeit der „Granum catalogi praesulum Moraviae”*, „Zeitschrift des deutschen Vereines für Geschichte Mährens und Schlesiens” 6 (1902), s. 274–300. Próby rehabilitacji przekazu *Granum* za pomocą różnych, nader dyskusyjnych kombinacji chronologicznych, podjął się L. Havlík, *O datování ve staroslověnských písemných památkách a o prvotní slovanské chronografii*, „Moravský historický sborník” 1998, s. 163–223; co słusznie krytycznie ocenił D. Třeštk, *Kdy zanikla Velká Morava?*, „Studia Mediaevalia Pragensia” 2 (1991), s. 16–18. Ostatnio poszukiwań starszych źródeł tego zabytku podjął się D. Kalhous, wskazując na zaginiony rocznik ołomuniecki, zob. D. Kalhous, *Granum catalogi praesulum Moraviae jako pramen k dějinám Moravy v 10. století?*, MHB 11 (2007), s. 23–38. Przypomnijmy, na czym polega dyskusyjność źródła. Wedle tego przekazu na Morawach, po śmierci Metodego (rok 912!) nastąpiła przerwa, po czym od 916 przez 25 lat stolicę biskupią w Welegradzie dzierżył biskup Jan, po nim nastąpił Sylwester (942–961). Następnie biskupstwo pozostawało 10 lat nieobsadzone i przyłączone do Ratyzbony, zaś w roku 971 biskup Wojciech miał je złączyć z praskim (J. Loserth, *Das Granum*, s. 64). Aby ocenić wartość źródła, przypomnijmy kilka jego informacji o połączeniu biskupstw z czasów Wojciecha jest nie tylko błędna chronologicznie, ale i pełna wewnętrznych sprzeczności: 971 *tempore sancti Adalberti Pragensis episcopi secundi anno episcopatus sui tercio Moraviensis episcopatus Pragensi episcopio Benedicti pape VII<sup>mi</sup> Othonisque imperatoris secundi confirmacione et pii Boleslai ducis Boemie consensu accedente usque ad tempora Severi episcopi Pragensis sexti et Vratislai ducis Boemie fuit unitus*, J. Loserth, *Das Granum*, s. 66. Abstrahując nawet od daty wydarzenia – 971 (!) – zauważmy, że w trzecim roku pontyfikatu Wojciecha (wybranego w 982, wyświęconego w roku 983) nie żył już Otton II i Benedykt VII (zmarł w 983 roku). Zatem szereg błędów chronologicznych i rzeczowych, jakie zawiera przekaz *Granum* w odniesieniu do łatwiej weryfikowalnych – na podstawie innych przekazów – wydarzeń i postaci z wieku X, pozwalają wyłączyć przekaz z naszych rozważań. Najnowszą próbę odniesienia owych hierarchów Jana i Sylwestra do rzeczywistych realiów wieku X podjął J. Steinhübel, *Praha, Krakov*, s. 84 i przyp. 121, wskazując, że Jan mógł być arcybiskupem z okresu 899/900, zaś Sylwester biskupem morawskim z 976 roku. Jakkolwiek hipoteza ta mogłaby być bardziej zasadna niż szukanie w „ciemnym” wieku X owych trwających hierarchów morawskich, jednak wszystkie błędy *Granum* podają w zbyt poważną w wątpliwość wiarygodność tego zabytku.

<sup>109</sup> Sugestię taką wysunął już W. Abraham, *Początek biskupstwa i kapituły katedralnej w Krakowie*, „Rocznik Krakowski” 4 (1900), przedruk [w:] tegoż, *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy wieku XII*, wyd. IV, Wodzisław Śląski 2009, s. 293; tak też G. Labuda, *Studia nad początkami państwa polskiego*, t. II, Poznań 1988, s. 157–161; tenże, *Czeskie chrześcijaństwo na Śląsku i w Małopolsce w X i XI wieku*, [w:] *Chryścianizacja Polski południowej*, s. 86 n.

niedostatecznie uzasadnione uznać zaś należy łączenie owego zjednoczenia z czasami biskupa Wojciecha<sup>110</sup>. Ilu zatem było wcześniej biskupów morawskich? Z jednej strony można by uznać, że na Morawach przed Sewerem był tylko jeden, ów znany z dokumentu z 976 roku, abstrahując od kwestii jego utożsamienia z Wraczeniem, skoro tego imienia sam Kosmas nie jest pewien<sup>111</sup>. Zauważmy bowiem, że gdyby ów biskup rządził około 30 lat – co, patrząc na przykład Sewera (1030/31–1067), nie wydaje się niemożliwe – wówczas sytuacja staje się klarowniejsza i nie musimy szukać przyczyn upadku biskupstwa morawskiego tuż po powstaniu, czy też jego likwidacji za Wojciecha Sławnikowica. Śmierć biskupa w okresie, kiedy Morawy były pod panowaniem polskim (najpewniej od 1003 roku), znacząco ograniczała możliwość powołania jego następcy: Przemyslidzi nie mieli w tym interesu, zresztą wątpliwe, by Chrobry czy opowiadająca się za nim morawska elita wpuścili czeskiego nominata na stolicę biskupią. Z kolei polski władca również nie mógł liczyć na to, że Henryk II, z którym był (z małymi przerwami) w zasadzie w stałym konflikcie aż do roku 1018, zgodzi się, by jego moguncki metropolita wyświęcił uzurpatorowi, jak niewątpliwie postrzegano Piasta, biskupa dla zabranej czeskim sojusznikom (Jaromirowi czy Ołdrzychowi) ziemi morawskiej. Z kolei odzyskanie Moraw z rąk polskich przez Ołdrzycha (może w roku 1029) w sytuacji, gdy tamtejsze elity same opowiedziały się za władzą polską i w poprzednim okresie aktywnie ją wspierały<sup>112</sup>, mogło skłonić Przemyslidę do ich kościelnego podporządkowania biskupowi praskiemu Sewerowi<sup>113</sup>. W końcu również Brzetysław, który objął rządy na Morawach jeszcze za życia ojca, zaznaczał wyraźnie swoją władzę i powiązanie obszaru z Czechami – jak konstatuje J. Žemlička „Přemyslovci považovali dobytou zemi za kořist a jejich mocenský a správní aparát se rekrutoval hlavně z Čech”<sup>114</sup>. Również w polityce kościelnej jego panowanie zaznaczyło się

<sup>110</sup> Tak ostatnio, choć z wykorzystaniem dokumentu dla biskupstwa praskiego z 1086 roku m.in. D. Třeštk, *K založení pražského biskupství*, s. 188 n. (który przyjmował, że Wojciech zarządzał obiema diecezjami i miał plany odnowienia arcybiskupstwa Metodego, posiadał więc w swoim „dossier” jakiś opis granic obu diecezji, który został później wykorzystany w dokumencie 1086); D. Kalhous, *Záhadné počátky pražského biskupství*, [w:] *Evropa a Čechy na konci středověku. Sborník příspěvků věnovaných Františku Šmahelovi*, red. E. Doležalová, R. Novotný, P. Soukup, Praha 2004, s. 199 n. (badacz ten sądził, że był to dyplom dla Wojciecha jednoczący obie diecezje, co by potwierdzało tradycję *Granum*). Tezę zjednoczeniową akceptują m.in. J. Steinhübel, *Praha, Krakov a Olomouc*, s. 86; P. Elbel, *Dějiny neúspěchu*, s. 260 n. Jednakże wspomniany dokument, dyplom Henryka IV dla biskupa praskiego Jaromira, niekoniecznie musiał odzwierciedlać fakt zjednoczenia diecezji za biskupa Wojciecha, raczej wykorzystane tu zostały i podfałszowane na potrzeby biskupa praskiego Jaromira (który dążył do zniesienia diecezji morawskiej) dwa oryginalne dokumenty fundacyjne biskupstwa praskiego i morawskiego z lat siedemdziesiątych X wieku, szerzej M. Matla-Kozłowska, *Pierwsi Przemyslidzi i ich państwo*, s. 188–219, zwł. 216 nn.

<sup>111</sup> Za Wracena ostatnio uważa owego biskupa z 976 roku P. Elbel, *Dějiny neúspěchu*, s. 261, 266, podczas gdy np. J. Steinhübel, *Praha, Krakov, Olomouc*, s. 84 widział w nim biskupa z czasów władzy na Morawach Bolesława Chrobrego.

<sup>112</sup> M. Matla-Kozłowska, *Pierwsi Przemyslidzi*, s. 394 n., 418; M. Wihoda, *Morava v době knížecí*, s. 107 n.

<sup>113</sup> Cosmae Pragensis *Chronica*, lib. II, cap. 21, s. 112. Za połączeniem obu biskupstw dopiero za Sewera ostatnio opowiada się również Z. Měřínský, *Morava na úsvitě dějin*, Brno 2011, s. 343.

<sup>114</sup> J. Žemlička, *Čechy v době*, s. 79.



nadaniami na Morawach dla czeskich instytucji kościelnych<sup>115</sup>. Pewną przeszkodą dla tej koncepcji jest fakt, że niektóre źródła – *Roczniki grodzicko-opatowickie*, najstarszy nekrolog ołomuniecki (*Horologium Olomoucense*) i tzw. *Necrologium bohemicum* – mówią o biskupie ołomunieckim Janie (1063?–1085), pierwszym na odnowionym biskupstwie morawskim, jako trzecim z kolei na tym stolcu<sup>116</sup>. W tym duchu postępuje też dość zgodnie numeracja kolejnych biskupów we wspomnianym nekrologu ołomunieckim<sup>117</sup>. Zaznaczmy, że źródła te pochodzą z wieku XII, tj. nekrolog ołomuniecki (*Horologium Olomoucense*) powstał za czasów Henryka Zdika, prawdopodobnie w początku lat czterdziestych XII wieku<sup>118</sup>, *Roczniki grodzicko-opatowickie* natomiast z około połowy XII wieku<sup>119</sup>. Oba zabytki reprezentują tradycję morawską, przy czym roczniki opierały się prawdopodobnie także na zaginionych rocznikach praskich. Nie wiadomo, czy również dwunastowieczny nekrolog czeski należy łączyć ze środowiskiem ołomunieckim, czy praskim<sup>120</sup>. Gdyby jednak tradycję tę uznać za wiarygodną, musielibyśmy założyć, że przed odnowieniem diecezji morawskiej za Wratysława II w latach sześćdziesiątych XI wieku było na Morawach dwóch biskupów: pierwszym

<sup>115</sup> Na przykład dla kapituły starobolesławskiej (por. T. Lalik, *Włość kanoników starobolesławskich w pierwszej połowie XI wieku. Ze studiów nad organizacją domeny książęcej*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 19 (1971), s. 399–429); tak też niektórzy badacze oceniają utworzenie klasztoru w Rajhradzie, jako zależnego od klasztoru brzewnowskiego (J. Žemlička, *Čechy v době knížecí*, s. 43, 79); tu jednak są podnoszone znaczne wątpliwości, por. M. Wihoda, *Benediktínská kapitola v dějinách kláštera Hradisko u Olomouce*, [w:] *Ve stopách sv. Benedikta: sborník příspěvků z konference Středověké kláštery v zemích Koruny české konané ve dnech 24.–25. května 2001 v Třebíči*, red. L. Jan, P. Obšusta, Brno 2002, s. 29–32; *Encyklopedie moravských a slezských klášterů*, Praha 2005, s. 634.

<sup>116</sup> *Roczniki grodzicko-opatowickie*, ed. J. Emler, [w:] FRB II, 2, Praha 1875, s. 390 (pod rokiem 1078); *Horologium olomoucense* pod 25 listopadem – rękopis dostępny online: <<http://www.wdl.org/en/item/11629/view/1/19/>> [dostęp: 12.12.2015]; edycja B. Dudík, *Necrologium Olomoucense. Handschrift der königlichen Bibliothek in Stockholm*, „Archiv für Österreichische Geschichte” 59 (1880), s. 639–657, tu s. 639; nekrolog czeski: F. Graus, *Necrologium Bohemicum – Martyrologium Pragense a stopy nekromovského pojetí českých dějin*, „Československý časopis historický” 15 (1967), č. 6, s. 793.

<sup>117</sup> Zob. wyżej. Również w jednym z dokumentów biskup Henryk Zdik określa się jako siódmy (CDB I, nr 115), choć formalnie od Jana I był piątym.

<sup>118</sup> O zabytku m.in. J. Bistrický, *Dedikační obraz olomouckého kolektáře*, „Umění” 24 (1976), s. 407–416; I. Hlaváček, *Piastové v českých nekrologiích přemyslovské doby*, [w:] *Piastowie śląscy w kulturze i europejskich dziejach*, red. A. Barciak, Katowice 2007, s. 324 n.; J. Bistrický, S. Červenka, *Olomoucké horologium, kolektář biskupa Jindřicha Zdika, Univerzita Palackého v Olomouci*, Olomouc–Praha 2011.

<sup>119</sup> Powstały około 1146, potem dopełnione do roku 1158, zachowane w rękopisie z XII wieku. Brak tu miejsca na szczegółowe omówienie kontrowersji związanych z zabytkiem, z nowszej literatury zob. M. Bláhová, *Klášteří historiografie ve středověkých Čechách*, [w:] *Klasztor w kulturze średniowiecznej Polski*, Opole 1995, s. 144 n.; J. Šrámek, *Zamyšlení nad stránkami análů hradištko-opatovických. Poznámka na okraj jedné středověké památky ve světle současného bádání*, „Vlastivědný věstník moravský” 63 (2011), seš. 4, s. 305–314.

<sup>120</sup> Ze środowiskiem praskim wiązał je F. Graus, *Necrologium*, s. 790, 795 n. czy M. Dragoun, *Necrologium Bohemicum – příspěvek k otázce místa jeho vzniku*, „Documenta Pragensia” 20 (2002), s. 17; z kolei M. Wihoda, *Benediktínská kapitola v dějinách kláštera Hradisko u Olomouce*, [w:] *Ve stopách sv. Benedikta. Sborník příspěvků z konference Středověké kláštery v zemích Koruny české*, red. L. Jan, P. Obšusta, Brno 2002, s. 34 skłonny jest wskazywać na morawski klasztor Hradisko.



był z pewnością anonimowy dostojnik z 976 roku, drugi zaś był jego następcą i zmarł w okresie władzy polskiej lub po odzyskaniu Moraw przez Przemysłidów<sup>121</sup>. Niemniej decyzja Brzetysława o złączeniu diecezji musiała być uwarunkowana podobnie – zresztą może nie tylko morawscy możni, ale i tutejszy Kościół, i jego przedstawiciele współpracowali z Bolesławem Chrobrym<sup>122</sup>. Oczywiście nasze rozważania pozostać muszą w sferze hipotez.

Uzyskanie biskupstw było dla książąt czeskich ważnym osiągnięciem, jednak brak arcybiskupstwa powodował, że udzielanie inwestytury pozostawało w rękach cesarskich, co wraz z pozostawianiem w strukturach Moguncji czyniło z Czech część Kościoła Rzeszy. Nie oznacza to jednak, iż kontrola Przemysłidów nad Kościołem czeskim i jego zwierzchnikami-biskupami była ograniczana. Niemniej starania o arcybiskupstwo podejmowali Przemysłidzi tak w wieku X, jak i XI<sup>123</sup>, jednak na sukces przyszło czekać aż do wieku XIV.

W ramach działalności fundacyjnej wspomnijmy jeszcze, że po klasztorze żeńskim, osadzonym zakonnicami z Rzymu, na którego czele stanęła Mlada-Maria<sup>124</sup>, przyszła pora na męskie: założony przez biskup Wojciecha, przy współudziale Bolesława II klasztor brzewnowski, osadzony mnichami z Rzymu (992–993), którego aktywność po odejściu Wojciecha uległa jednak zaburzeniu, czy kolejny na Ostrowie przy Davle, osadzony przez zakonników z Niederaltaichu (w 999 roku), fundacja zainicjowana przez Bolesława II i sfinalizowana przez jego syna, Bolesława III<sup>125</sup>.

Władcy czescy traktowali nowo powstającą instytucję jako „swój Kościół”, połączony z organizacją państwa i pozostający pod kontrolą panującego. Pierwsze kościoły powstawały głównie na grodach, zatem najstarsza struktura kościelna, tradycyjnie

<sup>121</sup> W późniejszej tradycji w tych postaciach widziano Cyryla i Metodego (m.in. sądził O. Králík, *Moravia v listině pražského biskupství z r. 1086 a moravský biskup z r. 976*, [w:] tegoż, *Od Radima ke Kosmovi. K nejstarším dějinám české vzdělanosti*, Praha 1968, s. 48 n.), co wydaje się mało prawdopodobne i nie zyskało raczej uznania w literaturze.

<sup>122</sup> Inaczej wyjaśniał kwestię M. Zemek, *Správní a církevní organizace*, s. 253.

<sup>123</sup> D. Třeštík, *Sv. Vojtěch*, s. 85 nn.; M. Wihoda, *Morava v 10. století*, s. 60 n.; M. Wihoda, *Sázavský klášter v ideových souřadnicích českých dějin 11. věku*, [w:] *Svatý Prokop, Čechy a střední Evropa*, s. 240 nn.; D. Kalhous, *Stará Boleslav v písemných pramenech raného středověku*, [w:] *Stará Boleslav. Přemyslovský hrad v raném středověku*, Praha 2003, s. 21; M. Matla-Kozłowska, *Czy państwo Przemysłidów u schyłku X w. „zaślugało” na arcybiskupstwo? Na marginesie dyskusji o planach ufundowania arcybiskupstwa św. Wojciecha w Pradze*, [w:] *Cognitioni Gestorum. Studia z dziejów średniowiecza dedykowane Profesorowi Jerzemu Strzelczykowi*, red. D.A. Sikorski, A.M. Wyrwa, Poznań–Warszawa 2006, s. 131–147; szerzej ostatnio P. Elbel, *Dějiny neúspěchu*, s. 269–306.

<sup>124</sup> P. Sommer, *První dvě století benediktinských klášterů v Čechách*, „*Studia Mediaevalia Pragensia*” 2 (1991), s. 76; o Mladzie zob. H. Krzyżostaniak, *Śladami średniowiecznej tradycji o Mladzie-Marii*, [w:] *Wielkopolska – Polska – Czechy. Studia z dziejów średniowiecza ofiarowane Profesorowi Bronisławowi Nowackiemu*, red. Z. Górczak, J. Jaskulski, Poznań 2009, s. 23–32.

<sup>125</sup> O problematyce m.in. P. Sommer, *První dvě století*, s. 76 nn.; V. Huňáček, *Ostrov mezi Břevnovem a Sázavou*, [w:] *Přemyslovský stát kolem roku 1000*, s. 71–84; *Encyklopedie českých klášterů*, Praha 1997, s. 210 nn., 596 nn.; D. Kalhous, *K otázce počátků břevnovského kláštera*, „*Časopis Matice moravské*” 134 (2015), č. 1, s. 207–213.

określana w historiografii czeskiej jako „wielkoparafialna”, miała się pokrywać z tzw. organizacją grodową<sup>126</sup>. Jednak jej funkcjonowanie, wraz z działalnością archiprezbitera, jest częściowo potwierdzone dopiero dla XI wieku<sup>127</sup>. W sposobie budowy owej pierwotnej organizacji kościelnej już V. Hrubý widział wzorce karolińskie i frankijskie, choć jako czas jej powstawania wskazywał koniec wieku X. Inni badacze zwracają też uwagę na możliwe oddziaływania wielkomorawskie, które do Czech już w zarodkowej postaci miały być przeszczepiane za Spitygniewa I w początkach X wieku, potem zaś kontynuowane przez jego następców, ze szczególną rolą organizacyjną Bolesława I<sup>128</sup>. Krytycznie do tego poglądu ustosunkował się ostatnio Libor Jan, negując możliwość szybkiej budowy organizacji wielkoparafialnej, podkreślając przy tym, że od początku nie chodziło jedynie o inicjatywę księcia. Odwołuje się tu do wzmianki Kosmasa, iż biskup Dietmar wyświęcał już zbudowane przez wiernych kościoły, przyjmując, że obok księcia wznosili je inni przedstawiciele dynastii oraz możni na swych dworcach. Zakłada, że do końca wieku X jakaś systematyczna sieć kościelna nie powstała, kościoły te zresztą nie miały funkcji chrzcielnych (pozostawała w kompetencjach biskupa) – przełom widzi dopiero w czasach Brzetysława I. Wówczas dopiero kościoły zyskały funkcję publiczną, prawa chrztu i pogrzebów, przy czym wśród nich były prawdopodobnie nie tylko obiekty ulokowane na księżących grodach<sup>129</sup>.

W dyskusji tej można zwrócić uwagę na kilka punktów. Zgodzić można się z tezą, że powstanie sieci wielkoparafialnej było procesem długofalowym, który przeciągnął się do kolejnego stulecia. Można się również zastanawiać, na ile system ten już u swego zarania był planowanym naśladowaniem wzorców, na ile zaś wymuszała go i kształtowała rzeczywistość. Jak wiadomo, obiekty sakralne były czasochłonnymi i kosztownymi inwestycjami, do tego należy wliczyć zapewnienie ksiąg liturgicznych, paramentów i przede wszystkim duchownych, których liczba nie mogła być wystarczająca<sup>130</sup>. Co jednak najistotniejsze, na początkowym etapie liczyć się trzeba z chrystianizacją dynastii oraz elit i drużyny, czyli grup przebywających w pobliżu władcy – obu zresztą niekoniecznie w pełni. Zatem fundowanie kościołów poza głównymi grodami księżącymi wydawać się mogło bezcelowe. Może raczej miał jednak V. Hrubý, zdaniem

<sup>126</sup> V. Hrubý, *Církevní zřízení v Čechách a na Moravě od 10. do konce 12. století a jeho poměr ke státu*, „Český časopis historický” 22 (1916), s. 17–53; J. Žemlička, *Čechy v době knížecí*, s. 23; P. Sommer, *Církev a český stát*, s. 44.

<sup>127</sup> Wskazuje się w tym kontekście na świadectwo statutów Brzetysława, zob. Cosmae Pragensis *Chronica*, lib. II, cap. 4, s. 86–89. Sceptycznie wobec tej tezy ostatnio M.R. Pauk, *Ego meum maximum et primum sit decretum – Prawo kanoniczne i sądownictwo kościelne w tzw. Dekretach księcia Brzetysława I*, [w:] *Právní kultura středověku*, Praha 2016, s. 39 nn.

<sup>128</sup> P. Sommer, *Církev a český stát*, s. 44 n.; D. Třeštík, *Slovanská liturgie*, s. 197, 199.

<sup>129</sup> Cechą systemu miała być „variabilita a zástupnost” instytucji kościelnych, zwraca też uwagę na możliwą pastoralną powstających aktywność klasztorów i kapituł kolegiackich. Może i tytuł archiprezbitera nie oznaczał, według niego, zawsze funkcji, a honorową godność; ponadto neguje traktowanie ich jako „księżących urzędników”. Ten system ogranicza zresztą tylko do wieku XI, ale nie jako „system zamknięty, ale nieustannie przetwarzający się organizm”, L. Jan, *K otázce hradeckých kostelů*, s. 197–201.

<sup>130</sup> Co uznaje D. Třeštík, *Slovanská liturgie*, s. 198 n.

którego najstarsze kościoły służyły raczej potrzebom prywatnym rodu książęcego i były stacjami misyjnymi?<sup>131</sup>

Drugi punkt, czy raczej wątpliwość, wiąże się z zakładaniem wczesnej aktywności możnych w zakresie wznoszenia kościołów. Abstrahując od skomplikowanej i nierokującej szybkiego rozwiązania dyskusji nad charakterem wczesnych elit i czasem powstawania majątków możnych<sup>132</sup> – jako elementu niezbędnego do dokonywania fundacji – przypomnijmy, że źródłowo pierwszy kościół możnowładczy mamy potwierdzony dopiero dla początków drugiej połowy XI wieku z fundacji Mścisza, zarządcy/komesa grodu Bílina, który zresztą zbudował go za zgodą księcia Spitygniewa (1055–1061)<sup>133</sup>. W zasadzie do połowy XII wieku źródła w nader skromnych rozmiarach potwierdzają fundacje możnowładcze, podobnie zresztą jak i majątki<sup>134</sup>. Faktem jest, że powstawały kościoły we władztwie Sławnikowiców, jednak nie może to być potwierdzeniem aktywności elit w tym zakresie, ponieważ jak powszechnie wiadomo, funkcjonowało ono na innych zasadach niż potencjalne włości możnych<sup>135</sup>. Z drugiej strony zauważmy, że zachowane źródła nie świadczą zbyt pozytywnie o zaangażowaniu religijnym czeskich elit w X wieku, jak wynikałoby to ze skarg biskupa Wojciecha czy archeologicznych śladów trwania pogaństwa<sup>136</sup>. W tej sytuacji teza o wczesnym przejściu przez czeskich możnych roli fundatorów nie wydaje się dostatecznie uzasadniona. Wzmianka Kosmasa o kościołach zbudowanych przez wiernych<sup>137</sup>, o ile uznamy jej wiarygodność, równie dobrze może oznaczać inicjatywę księcia, w której realizacji uczestniczyła zobligowana do świadczeń ludność okręgów grodowych, ale też może odnosić się do obiektów z obszaru sławnikowskiego (tych wszak Przemyslidzi

<sup>131</sup> V. Hrubý, *Církevní zřízení v Čechách*, s. 27.

<sup>132</sup> Ze względu na obszerność dyskusji odsyłam do nowszego omówienia problemu: T. Velímský, *K problematice pozemkové držby českých velmožů a družníků v období 11.–12. století*, „*Studia Mediaevalia*” 1 (2009), č. 2, s. 177–186 (tam dalsza literatura).

<sup>133</sup> Według Kosmasa Mścisz, prosząc Wratysława o udział w uroczystości wyświęcenia, miał powiedzieć: *Fratris tui, inquit, per gratiam in honore sancti Petri apostoli edificavi ecclesiam* [...], *Cosmae Pragensis Chronica*, lib. II, cap. 19, s. 111; na inne problemy z rozstrzygnięciem, czym właściwie albo czyja była fundacja, zwraca uwagę T. Velímský, *K problematice pozemkové držby*, s. 178 n. W odniesieniu do określanych jako kościoły kasztelańskie obiektów na grodach: Kouřim i Budeč (zob. wyżej) nie mamy w istocie wskazówek co do ich fundatorów.

<sup>134</sup> Zob. ostatnio J. Klápště, *O rané šlechtě v českých zemích. Malý náčrt velkého tématu*, [w:] *Co můj kostel dnes má*, s. 62–64. W tym kontekście można też wspomnieć założenie sazawskiego klasztoru przez Prokopa w początku lat 30. XI w., ale tu również są ślady wsparcia książęcego, zob. K. Reichertová, *Slovanský klášter na Sázavě*, [w:] *Sázava Památník*, s. 82.

<sup>135</sup> Obszar sławnikowski był wyjątkowy nie tylko ze względu na wznoszone obiekty sakralne, ale też kontakty z niemieckimi elitami duchownymi i świeckimi, kształcenie duchowne synów, z których jeden, jak powszechnie wiadomo, został biskupem i męczennikiem, drugi zaś polskim arcybiskupem. Problem ten ma jednak już obszerną literaturę przedmiotu, pojawienie się Sławnikowiców omawiam w innej pracy (M. Matla-Kozłowska, *Pierwsi Przemyslidzi*, s. 138 nn., 331 nn.); ostatnio status Sławnikowiców rozważa R. Michałowski, *Święty Wojciech – biskup reformator X wieku*, [w:] *Granica wschodnia cywilizacji zachodniej w średniowieczu*, red. Z. Dalewski, Warszawa 2014, s. 173 nn.

<sup>136</sup> Zob. przyp. 84.

<sup>137</sup> *Cosmae Pragensis Chronica*, lib. I, cap. 24, s. 46.

nie fundowali), które pierwszy dostojnik na praskim stolcu biskupim mógł wyświęcać. Skoro zaś Bolesław II udziela w obecności możnych, zapewne na wiecu, biskupowi Wojciechowi prawa do budowy kościołów na dogodnych miejscach<sup>138</sup>, kilkadziesiąt lat później Spitygniew II udziela takiej zgody Mściszowi, sugeruje to, że aktywność ta była do połowy XI wieku zdecydowanie w ręku księcia.

Przynajmniej z lat trzydziestych XI wieku, jak wskazują tzw. statuty Brzetysława z roku 1039<sup>139</sup>, pochodzą ślady świadczące o istnieniu pewnej terytorialnej struktury kościelnej, w ramach której zasadniczą rolę odgrywali archiprezbiterzy znajdujący się zapewne na poszczególnych grodach. Statuty te zdają się wskazywać, że byli oni również traktowani jako część książęcej administracji, na co wskazuje włączenie ich w system książęcego sądownictwa<sup>140</sup>. Jednocześnie fakt, że archiprezbiter, obok komesa grodowego, uczestniczy w wymiarze sprawiedliwości, umacniał zapewne rolę Kościoła w życiu społeczności czeskiej. W istocie jednak reprezentanci nowej instytucji długo pozostawali zależni od władz świeckich. Również pierwsi biskupi nie odgrywali jeszcze takiej roli, jak w późniejszym średniowieczu. Stolce biskupie były osadzone kandydatami księcia, powiązanymi z dworem, co dość jednoznacznie sytuowało ich w pozycji zależności od panującego, choć wzmiankowana źródłowo konieczność ich akceptacji na wiecu *a clero et populo* mogła – ale jedynie w wyjątkowych przypadkach – prowadzić do kłębki książęcego kandydata<sup>141</sup>. Zresztą po wiek XII książęta czescy traktowali ich jako swoich kapelanów<sup>142</sup>.

Powtórzmy zatem, że to panujący był głównym fundatorem kościołów (wyjąwszy obszar sławnikowski)<sup>143</sup>, do niego należało również ustawodawstwo kościelne<sup>144</sup>.

<sup>138</sup> CDB I, nr 37, s. 43.

<sup>139</sup> Cosmae Pragensis *Chronica*, lib. II, cap. 4, s. 86–88.

<sup>140</sup> Tamże; por. J. Zemlička, *Čechy v době knížecí*, s. 24; P. Sommer, *Církev a český stát*, s. 44, 46. Inaczej M.R. Pauk, *Ego meum*, s. 40–44, który widzi w tym dowód powołania w Czechach sądów synodalnych, zatem archiprezbiterzy byłiby mobilnymi delegatami biskupa z kompetencjami sądowniczymi. Znacznie skromniej ich kompetencje ocenia L. Jan, *K otázce hradeckých kostelů*, s. 194 n.

<sup>141</sup> Tym odosobnionym przypadkiem był Jaromir Gebhard, Cosmae Pragensis *Chronica*, lib. II, cap. 18, 22–25, s. 110, 113–118; od XI wieku zaczęło być zauważalne wynoszenie na godności zaufanych współpracowników księcia, zob. M.R. Pauk, E. Wólkiewicz, *Ministri enim altaris ministri curie facti sunt. Ottońsko-salicki system Kościoła Rzeszy i jego oddziaływanie w Europie Środkowej XI–XII wieku*, [w:] *Kościół w monarchiach Przemysławidów i Piastów*, red. J. Dobosz, Poznań 2009, s. 112–114. Tu dodajmy, że również trzeci praski biskup Thiedag miał zawdzięczać biskupstwo współpracy z Bolesławem II, a właściwie swoim zdolnościom leczniczym, *Kronika Thietmara*, lib. VII, cap. 56, s. 549. Instytucją, która była czy też stała się kuźnią kadr, w tym biskupich, była niewątpliwie capella książęca, zob. M.R. Pauk, *Capella regia i struktury Kościoła monarszego w Europie Środkowej X–XII wieku. Ottońsko-salickie wzorce ustrojowe na wschodnich rubieżach łacińskiego chrześcijaństwa*, [w:] *Granica wschodnia cywilizacji zachodniej w średniowieczu*, s. 228 nn.

<sup>142</sup> Zwerbalizowane zostało to dopiero wyraźnie w trakcie sporu księcia Fryderyka z biskupem Henrykiem Brzetysławem na zjeździe w Ratyzbonie w 1182 roku, *Letopis Jarlocha, opata kláštera milevského*, wyd. J. Emler, [w:] FRB, t. II, 2, Praha 1875, s. 480, niemniej trudno nie widzieć w tym tradycyjnego pojmowania relacji władca czeski–biskup; o jego uwarunkowaniach, zob. też J. Polc, *Církevní správa*, s. 39 nn.; M.R. Pauk, *Capella regia i struktury Kościoła monarszego*, s. 231; por. P. Sommer, *Církev a český stát*, s. 50.

<sup>143</sup> J. Sláma, *Střední Čechy*, s. 24.

<sup>144</sup> V. Hrubý, *Církevní zřízení*, s. 37 n.; J. Kadlec, *Přehled*, s. 67.

Jakkolwiek już najstarszym biskupom (Dietmar, Ekkehard) Kosmas (I, 40) przypisuje pewne rozporządzenia związane z kwestią dziesięcin<sup>145</sup>, to w rzeczywistości pierwszy jego przykład prezentuje tzw. edykt Bolesława II z 992 roku, wydany dla biskupa Wojciecha, w którym książę nadaje biskupowi prawo rozwiązywania zawartych niekanonicznie małżeństw, budowy kościołów na dogodnych miejscach oraz wybierania dziesięcin<sup>146</sup>. Z kolei Brzetysław I we wspomnianych statutach gnieźnieńskich (inaczej zw. dekretami Brzetysława) reguluje między innymi kwestię kanoniczności i nierozzerwalności małżeństw, nakłada kary za rozwiązłość niewiast stanu wolnego (panien i wdów) i związane z tym usuwanie płodów, zabójstwa, pracę czy targi w niedzielę, wprowadza zakaz grzebania zmarłych na polach i w lasach<sup>147</sup>. Spitygniew II zaś, wedle Kosmasa, miał sprawować sądy kościelne<sup>148</sup>.

Inicjatywa władcy była warunkiem powodzenia chrystianizacji, która z trudem wypierała relikty pogaństwa i obyczajowości przedchrześcijańskiej. Podkreśla to Kosmas, który między innymi przy okazji ogłaszania statutów Brzetysława I wkłada w usta zatwierdzającego je kłatwą biskupa praskiego Sewera słowa: „Albowiem po to wam książętom miecz wisi u boku, abyście ręce wasze częściej umywali we krwi grzesznika”<sup>149</sup>. Niewątpliwie w najwcześniejszym okresie nową wiarę przyjmowały przede wszystkim elity, dwór książęcy, możni, drużyna, choć jak wynika z problemów biskupa praskiego Wojciecha, nawet w tych grupach mógł być to proces powierchowny. W warstwach niższych recepcja nowej religii przebiegała wolniej, co, poza wzmiankowanymi dekretami Brzetysława I czy świadectwem archeologii, potwierdzają późniejsze źródła – jeszcze Brzetysław II u schyłku XI wieku miał, według Kosmasa (który przy tej okazji ludność wiejską nazywa półpoganami), między innymi wypędzać czarowników, palić kultowe gaje, rugować składanie ofiar pogańskim bóstwom czy pogańskie obrządki pogrzebowe w lasach i na polach<sup>150</sup>.

Na koniec warto jeszcze skrótowo odnotować, że początki czeskiego chrześcijaństwa i Kościoła cechuje przenikanie się dwóch kręgów oddziaływań, słowiańskiego i zachodniego, łańskiego. Już sam chrzest Borzywoja z Moraw, pierwsi księża, dalej patroni nowo powstających kościołów są niewątpliwie dowodem inicjującej roli wzorców morawskich i słowiańskich. Jednak szybka reorientacja polityczna w 895 roku, powodująca przejście ziem czeskich pod wpływy Kościoła ratybońskiego, potem zaś podporządkowanie się Henrykowi I Ptasznikowi w 929 roku przez Przemysłidę Wacława, otwierają Czechy w większym stopniu na wpływy łańskie. Stąd też kwe-

<sup>145</sup> Cosmae Pragensis *Chronica*, s. 75 n.

<sup>146</sup> CDB I, nr 37, s. 43; por. M. Bláhová, *Počátky kodifikace zemského práva v Čechách*, [w:] *Kultura prawna w Europie Środkowej*, red. A. Barciak, Katowice 2006, s. 75.

<sup>147</sup> Cosmae Pragensis *Chronica*, s. 86–88. O statutach i ich genezie zob. M.R. Pauk, *Ego meum*, s. 27–44.

<sup>148</sup> Cosmae Pragensis *Chronica*, lib. II, cap. 16, s. 107.

<sup>149</sup> *Nam ad hoc vobis ducibus mucro pendet in femore, ut manus vestras sepius lavetis peccatoris in sanguine*, Cosmae Pragensis *Chronica*, lib. II, cap. 4, s. 87; Kosmasa *Kronika Czechów*, s. 212.

<sup>150</sup> Cosmae Pragensis *Chronica*, lib. III, cap. 1, s. 161; por. Z. Smetánka, *Legenda o Ostojovi. Archeologie obyčejného života*, Praha 2004, s. 190 nn.



stią wciąż dyskusyjną jest funkcjonowanie w Czechach liturgii słowiańskiej i piśmiennictwa w wieku X, co odnośnie do kolejnego stulecia jest potwierdzone w słowiańskim klasztorze na Sazawie<sup>151</sup>. Dyskusja ta wynika nie tylko z morawskich korzeni czeskiego chrześcijaństwa, ale przede wszystkim z obecności zabytków piśmienniczych starosłowiańskich w Czechach. Ich liczba jest również sporna, sławiści zazwyczaj doliczają się ponad 20<sup>152</sup>, sceptycy (głównie historycy) skłonni są maksymalnie je ograniczać (nawet do 1), negując przy tym zwłaszcza możliwość funkcjonowania liturgii słowiańskiej<sup>153</sup>. Sceptycyzm ten, moim zdaniem, wydaje się zbyt daleko idący, ponieważ nawet kilka rodzimych zabytków<sup>154</sup> może być dowodem na istnienie grona odbiorców tego piśmiennictwa<sup>155</sup>. Poza owymi zabytkami mamy zresztą również ślady korzystania w tekstach powstałych w Czechach X wieku z zabytków wielkomorawskich<sup>156</sup> czy słowiańskie napisy w mennictwie Przemyslidów około 1000 roku, co zdaje się potwierdzać funkcjonowanie piśmiennictwa słowiańskiego i obecność księży słowiańskich w Czechach X wieku<sup>157</sup>. Czy przy tym stosowano na szerszą skalę liturgię słowiańską? Trudno jednoznacznie odpowiedzieć, zasadne wydają się jednak zdania badaczy, że występujące obok tekstów łacińskich zabytki słowiańskie pragmatyczne (na przykład penitencjarz), liturgiczne i paraliturgiczne wskazują na współistnienie i przenikanie się obu liturgii<sup>158</sup>. Zresztą aktywność piśmiennicza i translatorska słowiańskiego klasztoru sazawskiego<sup>159</sup> zdaje się przeczyć możliwości przeschzczenia sło-

<sup>151</sup> W szerszym ujęciu zob. zwł. zbiór *Sázava. Památník staroslověnské kultury v Čechách*, Praha 1988.

<sup>152</sup> Por. F.M. Mareš, *Die slavische Liturgie in Böhmen zur Zeit der Gründung des Prager Bistums*, [w:] *Millenium dioeceseos Pragensis*, Wien–Köln–Graz 1974, s. 95–110; Z. Hauptová, *Církevně slovanské písemnictví v přemyslovských Čechách*, [w:] *Jazyk a literatura v historické perspektivě*, red. D. Moldanová, Ústí nad Labem 1998, s. 25–42; R. Večeřka, *Staroslověnská etapa českého písemnictví*, Praha 2010, s. 78 nn.; M. Vepřek, *Česká redakce církevní slovanštiny z hlediska lexikální analýzy*, Olomouc 2006, s. 15–22; tenże, *Staroslověnské paraliturgické památky velkomoravského a českého původu*, [w:] *Cyrylometodějská misie a Evropa: 1150 let od příchodu soluňských bratří na Velkou Moravu*, red. P. Kouřil, Brno 2014, s. 268 nn.

<sup>153</sup> F. Graus, *Slovanská liturgie a písemnictví v přemyslovských Čechách 10. století*, „Československý časopis historický” 14 (1966), č. 4, s. 473–495; D. Třeštitk, *Slovanská liturgie*, s. 191–195.

<sup>154</sup> D. Kalhous, *Slovanské písemnictví a liturgie 10. a 11. věku*, „Český časopis historický” 108 (2010), č. 1, s. 1–33, zwł. s. 14 po ponownej analizie do wieku X byłby skłonny, poza niewątpliwie I starosłowiańską legendą o św. Wacławie, zaszerogować ewentualnie pieśń *Hospodine pomiluj ny* oraz żywot św. Wita. Niestety brak tu miejsca na szerszą dyskusję, wydaje się jednak, że nie tylko I starosłowiańska legenda wacławska, ale i słowiański wzór legendy ludmilskiej powstał w wieku X.

<sup>155</sup> J. Kadlec, *Přehled*, s. 37 n.; co przyznaje też sceptyczny D. Třeštitk, *Slovanská liturgie*, s. 195.

<sup>156</sup> D. Kalhous, *Slovanské písemnictví*, s. 17.

<sup>157</sup> J. Hásková, *Vyšehradská mincovna na přelomu 10. a 11. století*, „Sborník Národního muzea v Praze, řada A-Historie” 29 (1975), č. 3, s. 115; O. Palkosková, *Projevy slovanské vzdělanosti v textech českých a polských denárů z přelomu 10. a 11. století*, „Numismatické listy” 56 (2001), č. 5/6, s. 143–149; por. A. Pleszczyński, *Znaczenie polityczne i ideowe liturgii słowiańskiej w Czechach we wcześniejszym średniowieczu*, [w:] *Środkowoeuropejskie dziedzictwo cyrylo-metodiańskie*, red. A. Barciak, Katowice 1999, s. 158 n.

<sup>158</sup> J. Polc, *Církevní správa*, s. 32; P. Sommer, *Církev a český stát*, s. 58 n.; Z. Hauptová, *Církevně slovanské písemnictví*, s. 17, 26 n.; D. Kalhous, *Slovanské písemnictví*, s. 30 n.; V. Konzal, *Kontinuita slovanské liturgie v přemyslovských Čechách*, [w:] *Cyrylometodějská misie a Evropa*, s. 282 n.

<sup>159</sup> Omówienie: F.M. Mareš, *Cyrylometodějská tradice a slavistika*, Praha 2000, s. 271 nn., 483 nn.; Z. Hauptová, *Církevně slovanské písemnictví*, s. 25 nn.; D. Kalhous, *Slovanské písemnictví*, s. 16 n.



wiańskiego języka jako nowinki na obcy grunt – znamienne jest tu też, na co zwraca ostatnio uwagę D. Kalhous, że bogactwu słowiańskiego piśmiennictwa XI wieku odpowiada wyraźna przerwa w piśmiennictwie łacińskim między końcem X a początkiem XII wieku<sup>160</sup>. Zresztą, jeśli nie w liturgii, to z pewnością w nauczaniu językiem starosłowiańskim, jako użytecznym narzędziem, się posługiwano<sup>161</sup>.

Podsumowując krótko, należy podkreślić, że decyzja Borzywoja o chrzcie wyznaczyła ogólny kierunek rozwoju, jednak dopiero jego następcy zainicjowali realny proces włączania swego władztwa do społeczności chrześcijańskiej i budowania struktur kościelnych. O ile Spitygniew czy Wratysław budowali jego pierwociny, tzw. środkowoczeski Kościół, to dopiero Bolesław I, dzięki zainicjowaniu zabiegów o założenie pierwszych czeskich biskupstw, położył jego właściwe podwaliny, umocnione przez Brzetysława I. Oczywiście nie mówimy tu o pełnej chryścianizacji obszaru – walka biskupa Wojciecha ze swymi diecezjanami, dekrety obu Brzetysławów przeciw reliktom pogaństwa, to tylko niektóre elementy tego długofalowego procesu, który pełnej realizacji doczeka się w późniejszych stuleciach, po zakończeniu budowy sieci parafialnej<sup>162</sup>. Wiek X, mimo możliwości trwania liturgii słowiańskiej jeszcze w kolejnym stuleciu, wyznaczył też zachodnią, łacińską orientację czeskiego chrześcijaństwa, umocnioną włączeniem biskupstwa praskiego i morawskiego do diecezji mogunckiej. Kulturowy kształt nadawali mu głównie duchowni niemieccy, niemniej jeszcze do końca wieku XI relikty słowiańskiej spuścizny morawskiej odgrywały istotną rolę tak w życiu religijnym, jak i powiązanych z nim kościelnych planach ksiąg czeskich<sup>163</sup>.

## THE CHRISTIANISATION OF BOHEMIA

### Summary

This paper explores some issues relating to the Christianisation of Bohemia, a multi-aspect process that took long time to finish. Bohemia's first, still fleeting contact with Christianity goes back to the mid-ninth century. The *Annales Fuldenses* report that in 845 fourteen Czech dukes and their družinas showed up in Regensburg at the court of Louis the German, the King of the East Franks, and requested baptism, which they received. This event is unusual for several reasons. To begin with, nothing is known about any missionary activities in the Czech Valley (they nonetheless cannot be excluded). Besides, we could not say with absolute certainty if we are told about an individual conversion of those who arrived at the court or maybe about the baptism of a part or entire tribal community inhabiting the Czech Valley, whom the dukes represented.

<sup>160</sup> D. Kalhous, *Slovanské písemnictví*, s. 16 (między pochodzącą z końca X wieku legendą Krystiana a kroniką Kosmasa).

<sup>161</sup> R. Večerka, *Staroslověnská etapa*, s. 32.

<sup>162</sup> O jej formowaniu się zob. I. Štefan, L. Varadzin, *Počátky farní organizace v Čechách a na Moravě ve výpovědi archeologie*, [w:] *Kościół w monarchiach Przemysławów i Piastów. Materiały z konferencji naukowej Gniezno 21–24 września 2006 roku*, red. J. Dobosz, Poznań 2009, s. 49–72.

<sup>163</sup> Jeszcze Wratysław II, acz bezskutecznie, zabiegał w Rzymie o zgodę na język słowiański w liturgii, zob. CDB I, nr 81, s. 87 n.

Bořivoj's decision to receive baptism determined a general direction for development, yet it was his successors who paved the way for including their realm into the Christian community and establishing Church structures. Spityhnev and Vratislav formed the embryonic Church, the so-called Central Bohemian Church; however it was Boleslaus I who sought to establish the first Bohemian bishoprics and thus laid a firm foundation for the Church to build on. That was further reinforced by Břetislav I. Certainly, the Christianisation of the entire area took centuries to finish – this long-term process including the struggle of bishop Adalbert with his dioceses and the decrees of both Bretislauses against the relics of paganism – and was completed only once a parish network was established. Despite the possible endurance of the Slavonic liturgy still in the next century, the tenth century determined the western, Latin orientation of the Czech Christianity, reinforced by the inclusion of the bishopric of Prague and Moravia into the diocese of Mainz. The Bohemian Christianisation was mostly shaped by the German clergy, yet the relics of the Slavic Moravian heritage played an important role both in the religious life and the related Church plans of the Bohemian dukes until the end of the eleventh century.

Gábor Barabás

Pécs

## THE CHRISTIANIZATION OF HUNGARY\*

*In Memoriam László Koszta*



The Christianization of the Hungarians is a long disputed topic in Hungarian and world historiography. In this paper, we will briefly trace its steps and the most important aspects, concentrating on the newly developed ecclesiastical system. It has to be emphasized, however, right at the beginning, that the main focus of the introduction is on the results of mostly latest studies, so that they can find a greater publicity.

### Prelude and Beginnings

The roots of Christianity in the Carpathian Basin can already be found before the Hungarian conquest at the end of the 9<sup>th</sup> century. Yet in this paper our goal is only the illustration of the Christianization of the Hungarians. Regarding the events around the first millennium and the circumstances of the process of the Hungarian Christianization, there are, however, some elements of the previous events to find which cannot be forgotten while analysing the mentioned issues. For instance, the Christianization of the Hungarians was affected by the previous Bavarian mission of the area, and even by the Moravian Christianity. The manifestations of the interactions will be examined later at the relevant points of the connection.

The arrival of the Hungarian tribes was a relevant change in the former situation of the Carpathian Basin. The Moravian Christianity seems to have been ended there almost completely<sup>1</sup> by those events<sup>2</sup>, although the impacts of Methodius' former

\* I am grateful to Mónika Miklán for the correction of this text.

<sup>1</sup> Cf. G. Kiss, *Les influences de l'Église orthodoxe en Hongrie aux X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles*, [in:] *Specimina Nova Pars Prima Sectio Mediaevalis IV*, ed. M. Font, Pécs 2007, p 51–71, here p 56–59.

<sup>2</sup> L. Koszta, *Metód és a magyar kereszténység kezdetei, Zacheus püspök felszentelése 963-ban*, [in:] *Fons, skepsis, lex. Ünnepi tanulmányok a 70 esztendősk Makk Ferenc tiszteletére*, ed. T. Almási, É. Révész, Gy. Szabados, Szeged 2010, p 219–233, here p 220.

activity may have lived through in form of the Hungarian-papal approximations from the mid-10<sup>th</sup> century<sup>3</sup>. The first relevant appearance of this relation can be found in the authorisation of a certain clergyman called Zacheus as a missionary bishop by Pope John XII (955–964) in 963<sup>4</sup>. This action stayed however only a theoretical claim, since due to the resistance of King Otto I (936–973) there is no evidence of any activity of the mentioned bishop in Hungary, although his name and title were preserved in later synodical records in Rome.<sup>5</sup> In this situation, and after the Hungarian defeat in the battle of Lechfeld in 955<sup>6</sup>, the new Hungarian Grand Prince, Géza (971–997) turned to Otto I, and sent his envoys in 973 to the imperial convention (*Reichstag*) in Quedlinburg, asking for permission for the Christian mission. As a political decision the Hungarian leader must have realised that there was no possibility to avoid the emperor's contribution to the Hungarian conversion. Thanks to the imperial grant a certain monk of St Gallen, Bruno (Prunwald) was consecrated by the archbishop of Mainz for the mission among the Hungarians<sup>7</sup>. The abbey of St Gallen was an important cultural and diplomatic centre of the imperial church, so it can be stated that the allowance of Otto I can be understood as an integrated element of his eastern policy<sup>8</sup>. The ongoing mission, however, lost its dynamic at the end of the 970s, while the jurisdictional quarrel of Salzburg and Passau hindered the situation as well<sup>9</sup>. Thus the Christianization under Great Prince Géza did not lead to solid results, e.g. because there was no organised framework of the mission<sup>10</sup>.

The marriage of Géza's son, Stephen (997–1038) with Gisela of Bavaria, the daughter of Henry II, Duke of Bavaria (985–995) changed the situation completely. Although we do not know of any concrete missionaries from this era, it is conceivable that in the entourage of the Bavarian bride many clerics arrived in Hungary which meant an important catalyser for the Hungarian Christianization<sup>11</sup>. The impact of the activity

<sup>3</sup> Ibidem, p 228–229.

<sup>4</sup> See idem, *Das Andenken von Method und die Anfänge der Christianisierung Ungarns*, [in:] *Balgarskiat ezik i literatura na krasnopatia na kulturite*, ed. M. Kocsis, Szeged 2009, p 68–81.

<sup>5</sup> G. Thoroczkay, *Szent István egyházmegyéi – Szent István püspökei*, [in:] idem, *Írások az Árpád-korról – Történeti és historiográfiai tanulmányok*, Budapest 2009, p 33–50, here p 34.; L. Koszta, *Metód* p 220–228; *Catalogus fontium historiae Hungariae aevo ducum et regum ex stirpe Arpad descenduntium ab anno Christi DCCC usque ad annum MCCXI I–IV*, ed Gombos Franciscus Albinus, Budapest, 1937–1943, nr. 2185–2186.

<sup>6</sup> See Gy. Kristó, *Az augsburgi csata. Sorsdöntő történelmi napok*, Budapest 1985.

<sup>7</sup> G. Thoroczkay, *Szent István*, 34; L. Koszta, *A püspökség alapítása*, [in:] *A pécsi egyházmegye története I, A középkor évszázadai (1009–1543)*, ed. T. Fedeles, G. Sarbak, J. Sümegi, Pécs 2009, p 13–42, here p 16; G. Kiss, *Prijatie kresťanstva na poľskom, českom a uhorskom území v 9. - 11. storočí: Podobnosti a rozdiely v prijímaní kresťanstva a vo vytváraní vyššej cirkevnej správy* [in:] *Forum Historiae: Moc a štát v stredovekej Európe*, ed. P. Hudáček, R. Koziak, Bratislava 2014, p 186–201, 190.

<sup>8</sup> *Dinasztia, Hatalom, Egyház, Régiók formálása Európa közepén (900–1453)*, ed. M. Font, Pécs 2009, p 237.

<sup>9</sup> G. Thoroczkay, *Szent István*, p 34; L. Koszta, *A püspökség alapítása*, p 16–17; M. Font, *Dinasztia*, p 238.

<sup>10</sup> It is questionable if Bruno had successors with bishop rank. See G. Thoroczkay, *Szent István*, p 34–35.

<sup>11</sup> *Nam dum esset frater Heinrici imperatoris, filius erat materterae Giselaе imperatricis. Soro vero eiusdem episcopi nupta Stephano regi Ungarorum causa fuit christianitatis primum in gente Pannonica* – MGH

of St Adalbert of Prague has to be emphasized here as well, since it is that suspected that he baptised, or perhaps even confirmed the future Hungarian king. His impression on Stephen can also be seen in the fact, that the cathedral of the archbishopric of Esztergom was later consecrated to him<sup>12</sup>. The new Hungarian ruler had the ambition to create a fully independent church province<sup>13</sup>. This plan was supported, beside the marriage of Stephen, by the new emperor, Otto III (983–1002), and by his idea of the Christian Empire (*imperium christianum*) as well, in which the independent Polish and Hungarian dynastic rule and church could have been theoretically integrated<sup>14</sup>.

### Byzantine Impact

Before the introduction of the development of the Hungarian church organisation, we have to examine the question of the amount of Byzantine impact on the Carpathian Basin as well<sup>15</sup>. As a matter of fact this topic is not directly connected to the former activity of Cyril and Methodius, or to the churches of the Balkans<sup>16</sup>, although there are some traces left which can be interpreted as the heritage of those missions, such as the survival of the cult of St Clement and Demetrius in Hungary<sup>17</sup>. Concerning these matters, it has to be mentioned as well that there are data about the contact between the Hungarian tribes and Cyril around 861, yet outside the Carpathian Basin<sup>18</sup>. Although this could have been only a single meeting, not quite a mission<sup>19</sup>.

SRG, t. LXI, Hannover 1915, p 43. Cf. M. Font, *Dinasztia*, p 238; L. Koszta, *State, power and ecclesiastical system in eleventh century Hungary*, [in:] „In my spirit and thought I remained a European of Hungarian origin”. *Medieval historical studies in memory of Zoltan J. Kosztoľnyik*, ed. I. Petrovics, S.L. Tóth, E. Congdon, Szeged 2010, p 67–78, (Capitulum 6), here p 69.

<sup>12</sup> G. Thoroczkay, *Szent István*, p 35; L. Veszprémy, *Szent Adalbert és Magyarország. Historiográfiai áttekintés*, „Ars Hungarica” 26 (1988), p 321–337, here p 328–331.

<sup>13</sup> G. Kiss, *A középkori magyar egyházszervezet kialakulása (10. század vége – 12. század eleje)*. *Az István-kori egyházszervezet kialakításának szakaszai és problémái*, „Magyar Egyháztörténeti Vázlatok” 21 (2009), p 105–116, here p 105–106.

<sup>14</sup> L. Koszta, *A püspökség alapítása*, p 17–18; L. Koszta, *State, power*, p 69–70; V. Múcska, *Az első magyarországi püspökségekről*, *Fons XII/1* (2005), p 4–28, here p 9–10; G. Klaniczay, *The Birth of a New Europe about 1000 CE: Conversion, Transfer of Institutional Models, New Dynamics*, [in:] *Eurasian Transformations. Tenth to Thirteenth Centuries: Crystallizations, Divergences, Renaissances*, ed. J.P. Arnason, B. Wittrock, Leiden–Boston 2004, p 99–130, here p 100–101, 106–107.

<sup>15</sup> For this question see L. Koszta, *Byzantine Archiepiscopal Ecclesiastical System in Hungary?* [in:] *A Kárpát-medence, a magyarság és Bizánc, The Carpathian Basin, the Hungarians and Byzantium*, ed. T. Olajos, Sz. Kovács, P. Szabó, Szeged 2014, p 127–143. For the problematic aspect of the Christian mission from many centres see G. Klaniczay, *The Birth of*, p 114–115.

<sup>16</sup> See M. Font, *Dinasztia*, p 243–244, 255; L. Koszta, *Metód*, p 220–221.

<sup>17</sup> M. Font, *Dinasztia*, p 247.

<sup>18</sup> Cf. Z.J. Kosztoľnyik, *Byzantine Christianity and The Early Magyars in The Records of The Byzantine Chroniclers*, [in:] *Specimina Nova Pars Prima Sectio Mediaevalis I.*, ed. M. Font, Pécs 2001, p 59–71.

<sup>19</sup> The Hungarian tribes met Methodius as well, but in the region of the Lower Danube around 881. M. Font, *Dinasztia*, p 247.

The latter requires the presence of a missionary-bishop. In the Carpathian Basin the first high priest of this type was not the already mentioned Zacheus of Rome, but someone from Constantinople<sup>20</sup>.

The first evidences<sup>21</sup> for the Byzantine mission are dated back to the mid-10<sup>th</sup> century<sup>22</sup>. In 948, according to Byzantine sources, two Hungarian leaders (Bulcsú and Termacsu) arrived in the imperial city, where the first one was baptised and the emperor himself became his godfather<sup>23</sup>. The reason of this occasion can be found perhaps in the field of political necessity. It is well imaginable that from Byzantine side the need emerged to secure themselves against possible new Hungarian attacks<sup>24</sup>. The next relevant information concerns the ruler of Transylvania, the *gyula*<sup>25</sup>, who was baptised under similar circumstances around 953<sup>26</sup>, but he took a bishop, Hierotheos, with himself back to Hungary, who was consecrated by the patriarch of Constantinople as the *bishop/metropolitan of Tourkia*<sup>27</sup>. However, the details and the end of his mission are not known<sup>28</sup>, but the consolidation of the Byzantine Christianity in the princely family is undoubted. This observation can be supported by the later existence of the Greek nunnery of Veszprémvölgy<sup>29</sup> which can be traced back to Géza's wife, Sarolt, the daughter of the Transylvanian Gyula<sup>30</sup>.

The possible elevation of the Greek bishopric to the rank of a metropolitan could have happened before 1028<sup>31</sup>, but, unlike the Byzantine rite, its operation lasted not

<sup>20</sup> G. Thoroczkay, *Szent István*, p 33; M. Font, *Dinasztia*, p 247.

<sup>21</sup> For the Byzantine sources about the early Hungarians cf. Z.J. Kosztoľnyik, *Byzantine*, passim.

<sup>22</sup> G. Kiss, *Les influences*, p 60–61. For the former contacts between the Hungarians and the Byzantine Christianity see *ibidem*, p 53–56.

<sup>23</sup> É. Révész, *Die Siegel der Bischöfe von Turkia und die Rolle der Orthodoxie um das erste Millenium im Königreich Ungarn*, [in:] *Cogito, Scribo, Spero, Auxiliary Historical Sciences in the Central Europe at the Outset of the 21st Century*, ed. M. Bolom-Kotari, J. Zouhar, Hradec Králové 2012, p 79–101, here p 82–84; *Idem*, „Turkia” keleti keresztény főpapjai az első ezredforduló magyar történelmében, „Belvedere Meridionale” 26 (2014), p 7–22, here p 9; *Idem*, *Die ersten byzantinischen Oberpriester Turkias: Hierotheos, Theophylaktos, Antónios, Démétrios, Ióánnész*, „Studia Hungaro-Slavica” 3 (2014), p 55–68, p 55; M. Font, *Dinasztia*, p 247; Kosztoľnyik, *Byzantine*, p 67.

<sup>24</sup> M. Font, *Dinasztia*, p 247.

<sup>25</sup> Cf. Gy. Szabados, *Szent István király ellenfeleiről*, [in:] *Ünnepi kötet Dr. Blazovich László egyetemi tanár 70. születésnapjára*, ed. E. Balogh, M. Homoki-Nagy, Szeged 2013, p 609–621, here p 611–612.

<sup>26</sup> É. Révész, *Die Siegel*, p 84–85; *Idem*, „Turkia”, p 9–10; *Idem* *Die ersten byzantinischen*, p 56–57; Kosztoľnyik, *Byzantine*, p 67.

<sup>27</sup> G. Kiss, *Les influences*, p 63–64; É. Révész, „Turkia”, p 9–10, 12–16. About the possible followers of Hierotheos see *ibidem*, p 11–12; *Idem*, *Die Siegel*, p 85–92; *Idem*, *Die ersten*, p 57–58.

<sup>28</sup> For the theories concerning the territories of the activity of Hierotheos see *Idem*, *Die Siegel*, p 94–96; *Idem*, „Turkia”, p 13–15.

<sup>29</sup> For the nunnery see *Idem*, *Die Siegel*, p 52–56 and cf. Z.J. Kosztoľnyik, *Byzantine*, p 70.

<sup>30</sup> L. Koszta, *A keresztény egyházszervezet kialakulása*, [in:] *Árpád előtt és után, Tanulmányok a magyarság hazája korai történetéről*, ed. Gy. Kristó, F. Makk, Szeged 1996, p 105–115, here p 113; G. Thoroczkay, *Szent István*, p 33–34; Kiss, *Prijatie kresťanstva*, p 187. For other possibilities see É. Révész, „Turkia”, p 12.

<sup>31</sup> I. Baán, *The Foundation of the Archbishopric of Kalocsa, The Byzantine Origin of the Second Archdiocese in Hungary*, [in:] *Early Christianity in Central and East Europe*, ed. P. Urbańczyk, Warszawa 1997, p 67–74, here p 68–69; L. Koszta, *Byzantine*, p 128–129; É. Révész, „Turkia”, p 11–14.



long in Hungary<sup>32</sup>. It can even be questioned regarding the sources, if any solid Byzantine ecclesiastical system was built out in Hungary, or not<sup>33</sup>. It has to be emphasized furthermore that the impact of the Byzantine church in Hungary together with the language of those monasteries from the 11<sup>th</sup> century on was Greek and not Slavic<sup>34</sup>. Yet the effect of the Slavic languages can be found in the lexical basis of the Hungarian Christianity, partially due to the contribution of Bulgarian missionaries to the efforts of Hierotheos<sup>35</sup>.

Among the latter evidences – besides the already mentioned nunnery of Veszprém-völgy – can be listed for instance the Greek pontifical (*Psalterium Graecum*) preserved in the library of the abbey of Pannonhalma<sup>36</sup>. The most important signs of the Byzantine affect are the monasteries of Greek rite (e.g. Oroszlámos, Dunapentele, Szávaszentdemeter, Visegrád)<sup>37</sup> which – as one of the few surviving remains of the Byzantine impact – can be found in the sources till the end of the 13<sup>th</sup> century<sup>38</sup>.

### Development of the ecclesiastical hierarchy in Hungary

We have to get now to the examining of the question of the development of the independent Hungarian church. A very important condition to the formation of church organisation in the High Middle Ages was the acquisition of the royal title, since it was meaningful theoretically whether the founder of the dioceses was a king or not<sup>39</sup>. It has to be, however, mentioned that Stephen had already started to develop the ecclesiastical organisation already before his coronation in 1000-1001<sup>40</sup>. The direct relation of the ecclesiastical system to the kingdom, and therefore to the *state*, has

<sup>32</sup> For the theories concerning the end of the diocese of Byzantine rite see É. Révész, „Turkia”, p 14–15. For the coexistence of the Greek and Latin churches cf. Baán, *The Foundation*, p 69–70.

<sup>33</sup> For this question see: L. Koszta, *Byzantine*, p 132–139.

<sup>34</sup> M. Font, *Dinasztia*, p 256.

<sup>35</sup> É. Révész, „Turkia”, p 13; Idem, *Die Orthodoxie im frühen árpádenzeitlichen Ungarn, Der derzeitiger Stand der Forschung*, [in:] *Българският език и литература в европейското културно пространство. Традиции и перспективи, Международна научна конференция, Сегед, Унгария*, ed. G.L. Balázs, M.F. Baráthi, H. Majoros, Szeged 2015, p 215–223, here p 216.

<sup>36</sup> Z.J. Kosztoľnyik, *Byzantine*, p 69–70; M. Font, *Dinasztia*, p 248.

<sup>37</sup> Cf. L. Koszta, *A keresztény*, p 113–114; Z.J. Kosztoľnyik, *Byzantine*, p 70.

<sup>38</sup> The monasteries could keep their independence till the beginning of the 13<sup>th</sup> century when many conceptions appeared concerning their status, but their disappearance was rather a spontaneous process. G. Kiss, *Les influences* p 64–66.; M. Font, *Dinasztia*, p 255, 272–273; É. Révész, *Die Siegel*, p 90–92; G. Barabás, *Das Papsttum und Ungarn in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts (ca. 1198 – ca 1241) Päpstliche Einflussnahme – Zusammenwirken – Interessengegensätze*, Wien 2014, p 233–235, 282; L. Koszta, *Byzantine*, p 138; É. Révész, *Die ersten*, p 58–61.

<sup>39</sup> L. Koszta, *A püspökség alapítása*, p 29; J. Geric, E. Ladányi, *Szent István királyá avatása és egyházszervezése Theotmar krónikájában*, [in:] *Egyház, állam és gondolkodás Magyarországon a középkorban*, ed. J. Geric, Budapest 1995, p 37–42, here p 39. For the role of the king in the church see *ibidem*, p 37–38.

<sup>40</sup> V. Múcska, *Az első magyarországi*, p 15–16.

to be mentioned here as well<sup>41</sup>, while regarding the royal title of Stephen<sup>42</sup>, we have to emphasize the meaning of the cooperation and permission of pope and emperor, Sylvester II (999-1003) and Otto III. As the report of Thietmar of Merseburg states, Stephen's crown was originated not only from the pope but also from the emperor<sup>43</sup>.

Concerning the Hungarian church organisation, it has to be first underlined that we know the exact date of the foundation of only two dioceses; all the others can be and are disputed<sup>44</sup>. The number of the bishoprics founded by Stephen is questionable itself, since according to the tradition, ten dioceses can be bound to the outset of the 11<sup>th</sup> century<sup>45</sup>, while the legend of Bishop St Gerard speaks about the goal of the king to create twelve bishoprics.<sup>46</sup> The first data can be connected to the Pseudo Isidorian Decretals, in which the whole province (*certa provincia*) is described as the complex of ten (or twelve) dioceses, while an independent state must have a king, an archbishop and his province with the dioceses<sup>47</sup>. It is not sure, however, whether the decretal-collection was in use at all in this time in Hungary<sup>48</sup>. The named amount of the dioceses was mentioned first in the so called Greater Legend of Stephen (*Legenda Maior Sancti Regis Stephani*) which was written around 1083<sup>49</sup>.

Returning to the organisation of the Hungarian church, first it has to be stated that we possess quite accurate information about its steps. The foundations of the dioceses can be classified into two, or according to other opinions, rather three phases<sup>50</sup> which are related to the expansion of the royal authority over the Hungarian tribes in the Carpathian Basin<sup>51</sup>. The first dioceses were founded without question on the basic territory of Stephen, in Transdanubia. First the bishopric of Veszprém which dates back to 997, before the coronation, and only after that the first archbishopric in Esztergom. Among the first new dioceses we can find Győr, Transylvania and perhaps Kalocsa<sup>52</sup>. However, this latter was considered by László Koszta as the part of the second phase, while Vincent Múcska sees it alongside with the bishopric of Vác as part of the first

<sup>41</sup> L. Koszta, *State, power*, p 67–69.

<sup>42</sup> Cf. *ibidem*, p 69–70.

<sup>43</sup> *Inperatoris autem predicti gratia et hortatu gener Heinrici, ducis Bawariorum, Waic in regno suimet episcopales cathedras faciens, coronam et benedictionem accepit.* – MGH SRG NS, t. IX, Berlin 1935, p 198. Cf. G. Thoroczkay, *Szent István*, p 35–36; J. Gerics, E. Ladányi, *Szent István*, p 38–42.

<sup>44</sup> L. Koszta, *A váci püspökség alapítása*, „Századok” 135 (2001), p 363–376, here p 363.

<sup>45</sup> G. Thoroczkay, *Szent István*, p 45.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p 45–46.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p 46; G. Kiss, *A középkori magyar*, p 106; L. Koszta, *A kalocsai érseki tartomány kialakulása*, Pécs 2013, p 37–40.

<sup>48</sup> Cf. G. Mikó, *Szent István törvényei és a pszeudo-izidori hamisítványok*, „Magyar Könyvszemle” 123 (2007), p 153–168.

<sup>49</sup> Thoroczkay, *Szent István*, p 45.

<sup>50</sup> M. Font, *Dinasztia*, p 338.; G. Kiss, *A középkori magyar*, p 106–108; L. Koszta, *State, power*, p 70–71.

<sup>51</sup> Cf. Z.J. Thoroczkay, *Szent István*, p 40–41; M. Font, *Dinasztia*, p 338. For the violent nature of this process see G. Klaniczay, *The Birth*, p 113–114.

<sup>52</sup> G. Thoroczkay, *A kalocsai érsekség első évszázadáról*, [in:] *Idem, Írások az Árpád-korról – Történeti és historiográfiai tanulmányok*, Budapest 2009, p 51–65, here p 52.

foundations<sup>53</sup>. The diocese of Pécs has a certain date of establishment which helps to date the others before or after 1009. According to László Koszta, the second wave of the dioceses contains Pécs, Kalocsa and Eger<sup>54</sup>, while Múcska claims Bihar instead of Kalocsa as part of this group<sup>55</sup>. The last phase of this process contains only one foundation, the bishopric of Csanád was created around 1030<sup>56</sup>.

The organisation of the bishopric of Veszprém, as mentioned, can be dated back to the time before Stephens's coronation and could be connected to the former Christian tradition of the area. The wife of Géza, Sarolt was resident there which state probably led to the formation of a church well before the first Hungarian bishopric<sup>57</sup>. The central role of Veszprém could have escalated after the marriage of Stephen and Gisela, since afterwards both the church and the city remained connected to the Hungarian queens<sup>58</sup>. Regarding the existence of a diocese already before the foundation of the first archbishopric, the role of Salzburg's, or Passau's, mission was assumed as well which though cannot be confirmed with any data, so it is rather unlikely<sup>59</sup>. The evidence for the existence of Veszprém at the time of the foundation of Esztergom can be seen on its borders, as the already mentioned charter issued in 1009 shows it. According to this text, the diocese of Veszprém had already covered the whole north-eastern part of Transdanubia, expelling the diocese of Esztergom from there. Concerning the origin of Veszprém, the theory of a missionary-bishopric emerged too<sup>60</sup>, but it is fairly questionable. The patron of the church was St Michael<sup>61</sup>.

The next foundation is probably the most important in the history of the Hungarian church, namely that of the archbishopric of Esztergom. In our paper we have already mentioned the political situation between pope and emperor, and their programme, the *Imperium Christianum* which could help the establishment of this institution in Hungary. Thus this situation can be compared with the parallel Polish events and with the archbishopric of Gniezno (and Poznań)<sup>62</sup>. Both new archdioceses were created outside the imperial church as the heads of independent new church provinces. For Esztergom the necessary permission was perhaps given during the council

<sup>53</sup> V. Múcska, *Az első magyarországi*, p 15–21; Idem, *Uhorsko a cirkevné reformy 10, a 11, storočia*, Bratislava 2004.

<sup>54</sup> L. Koszta, *A váci püspökség*, p 364–365.

<sup>55</sup> V. Múcska, *Az első magyarországi*, p 22.

<sup>56</sup> M. Font, *Dinasztia*, p 336–337; L. Koszta, *A váci püspökség*, p 365.

<sup>57</sup> M. Font, *Dinasztia*, p 337; G. Kiss, *A középkori magyar*, p 106–107.

<sup>58</sup> For instance the bishop of Veszprém had the right for their coronation. Cf. A. Zsoldos, *Az Árpádok és asszonyaik, A királynéi intézmény az Árpádok korában*, Budapest 2005, p 18–19; G. Kiss, *Királyi egyházak a középkori Magyarországon*, Pécs 2013, p 49–50; G. Barabás, *Das Papsttum*, p 301–303.

<sup>59</sup> M. Font, *Dinasztia*, p 236–238.

<sup>60</sup> V. Múcska, *Az első magyarországi*, p 17.

<sup>61</sup> M. Font, *Dinasztia* p 337.; G. Thoroczkay, *Szent István*, p 36.

<sup>62</sup> Cf. G. Kiss, *Magdeburg/Poznań and Gniezno: The Emergence of the Polish Ecclesiastical Hierarchy and its Dichotomy*, [in:] *Specimina Nova Pars Prima Sectio Mediaevalis VIII*, ed. G. Barabás, G. Kiss, Pécs 2015, p 23–34.

of Ravenna in 1001, although there are only indirect evidences supporting this assumption<sup>63</sup>. The patronage of the new cathedral is however certain, referring to the role of St Adalbert in the life of King Stephen and to his impact on the first Hungarian king; the archbishopric was consecrated to the holy martyr<sup>64</sup>. We have to mention the opinion of Richard Marsina about the origin of the archdiocese as well. According to him, it can be traced back to the former Moravian bishopric of Nitra in form of a *translatio*. It has to be stated, though, that there is no known source which could prove this theory<sup>65</sup>.

The head of the new Hungarian church needed more, at least three attached dioceses<sup>66</sup>. The third (or according to other opinions, existing already before Esztergom so the second) foundation was the bishopric of Győr. It was also created in Transdanubia, on the central territory of Stephen's tribe. The already mentioned charter about the diocese of Pécs was issued in 1009 in Győr<sup>67</sup> which already existed at this time, probably founded around 1001<sup>68</sup>. The cathedral was offered to Virgin Mary<sup>69</sup>.

The third suffragan bishopric of Esztergom was created around 1003 outside of the core-territory of Stephen, in Transylvania (Hungarian: Erdély), after the defeat of the kings' brother-in-law, Gyula<sup>70</sup>. On the former land of the gyulas, as it was mentioned earlier, already existed a Greek missionary bishopric, which probably disappeared with the formation of the new diocese<sup>71</sup>. The new bishopric did not initially have a fixed seat; it became Gyulafehérvár (Alba Iulia) only in the 12<sup>th</sup> century. The patron of the diocese was St Michael<sup>72</sup>.

<sup>63</sup> See *Diplomata Hungariae Antiquissima*, Accedunt epistolae et acta ad historiam Hungariae pertinentia, Vol. I, *Ab anno 1000 usque ad annum 1131*, Edendo operi praefuit Georgius Györffy, Adiuerunt Johannes Bapt, Borsa, Franciscus L, Hervay, Bernardus L, Kumorovitz et Julius Moravcsik, Budapestini 1992, nr. 3. For the opinions see: Gy. Györffy, *A magyarországi egyházszervezet újabb források alapján*, A Magyar Tudományos Akadémia II. Osztályának Közleményei, Budapest 1969, p 199–222; Idem, *István király és műve*, Budapest 1977, p 150–152; Gy. Kristó, *A vármegyék kialakulása Magyarországon*, Budapest 1988, p 331–345; L. Koszta, *A keresztény*, p 108.

<sup>64</sup> M. Font, *Dinasztia*, p 337–338, G. Thoroczkay, *Szent István*, p 37.

<sup>65</sup> L. Koszta, *A nyitrai püspökség létrejötte, Nyitra egyháztörténete a 9-13. században*, „Századok” 143 (2009), p 257–318, here p 269–270, 278–279; R. Marsina, *O Nitrianskom biskupstve (Preco nebolo obnovené biskupstvo v Nitre hned' zaciatom 11 storoca)*, [in:] *Szomszédaink között Kelet-Európában, Emlékkönyv Niederhauser Emil 70. születésnapjára*, ed. F. Glatz, Budapest 1993, p 27–32, here p 27–32. For the critic of this opinion see: V. Múcska, *Az első magyarországi*, p 27–28.

<sup>66</sup> V. Múcska, *Az első magyarországi*, p 18–20; G. Thoroczkay, *Szent István*, p 40–41; G. Kiss, *A középkori magyar*, p 106. For the possible Polish parallels see Idem, *Magdeburg/Poznań*, p 28–30.

<sup>67</sup> *Diplomata Hungariae Antiquissima*, nr. 9/I.

<sup>68</sup> M. Font, *Dinasztia*, p 338.; L. Koszta, *A püspökség*, p 30.

<sup>69</sup> G. Thoroczkay, *Szent István*, p 37.

<sup>70</sup> Gy. Kristó, *A vármegyék*, p 482–501; M. Font, *Dinasztia*, p 338, G. Thoroczkay, *Szent István*, p 40–41; G. Kiss, *A középkori magyar*, p 107; É. Révész, „Turkia”, p 15; L. Koszta, *Byzantine*, p 133; Gy. Szabados, *Szent István király*, p 611–612.

<sup>71</sup> According to other views it's operation lasted till the outset of the 13<sup>th</sup> century. For the possibilities see É. Révész, „Turkia”, p 14–15.

<sup>72</sup> G. Thoroczkay, *Szent István*, p 40–41.



\*

After the foundation of the Transylvanian diocese Stephen turned again to the papacy, as the latter events show it. It did not mean though the break up with the Empire, since the new emperor, Henry II (1002–1024) was his brother-in-law<sup>73</sup> and it was still the time before the reforms of the papacy<sup>74</sup>. The cooperation of the Apostolic See can be seen in the Hungarian mission of the papal legate Azo<sup>75</sup>. Due to his activity many new dioceses were created: Kalocsa, Pécs and perhaps also Eger<sup>76</sup>. The choosing of the new cathedrals' patrons (St Peter, St Paul and St John) may have reflected the papal symbolism, such as the number of the, thanks to new ones, seven Hungarian dioceses did it. László Koszta saw it as the realisation of *Imitatio Romae*<sup>77</sup>.

The date of the foundation of Kalocsa is far not indisputable. It could have been already created right after Stephen's coronation<sup>78</sup>, and after Veszprém and Esztergom<sup>79</sup>, or perhaps parallel to Transylvania<sup>80</sup>. It seems to us however more conveni-

\* I am grateful to Marta Graczyńska for the maps.

<sup>73</sup> M. Font, *Dinasztia*, p 124.

<sup>74</sup> Cf. K. Herbers, *Geschichte des Papsttums im Mittelalter*, Darmstadt 2012, p 111–115.

<sup>75</sup> L. Koszta, *Querfurti Brúnó és Azo ostiai püspök: Két külföldi klerikus és a püspökségi szervezet továbbépítése 1009-ben*, „Belvedere Meridionale” 24 (2012), p 22–40, here p 30–32; Idem, *A kalocsai*, p 65–66; V. Múcska, *Az első magyarországi*, p 22.

<sup>76</sup> L. Koszta, *A kalocsai*, p 65–68.

<sup>77</sup> Idem, *Querfurt*, p. 29–35; Idem, *A püspökség*, p 24–28; Idem, *A kalocsai*, p 67–68; T. Fedeles, L. Koszta, *Pécs (Fünfkirchen) das Bistum und die Bischofsstadt im Mittelalter*, Wien 2011, p 22–31.

<sup>78</sup> G. Thoroczkay, *Szent István*, p 41–42.

<sup>79</sup> V. Múcska, *Az első magyarországi*, p 19; G. Thoroczkay, *A kalocsai*, p. 52.

<sup>80</sup> M. Font, *Dinasztia*, p 339.

ent to date the foundation to Azos Hungarian legation<sup>81</sup>. Beside this question there is an even more interesting one: Was Kalocsa established first already as the second archbishopric of Hungary, or the original bishopric was only later elevated to this rank?<sup>82</sup> Regarding the first version the assumable missionary role of the diocese among the so called Black Hungarians can be underlined<sup>83</sup>, although there is no direct evidence for this version<sup>84</sup>. According to other opinions, the original bishopric was elevated thanks to the role of Bishop Asrik<sup>85</sup>, since he was the main figure in getting Stephen's crown<sup>86</sup>. Kalocsa could have been first a titular archbishopric,<sup>87</sup> which only later was completed with suffragan bishoprics and became an own independent archdiocese, separated from Esztergom<sup>88</sup>. The archbishopric rank of Kalocsa could have been also questioned from the papal side in the 11<sup>th</sup> century which situation was intended to be altered by King Koloman the Learned (1095–1116)<sup>89</sup>. Other scholars believe that Kalocsa was first the centre of the Byzantine mission in the Carpathian Basin and the seat of the metropolitan which had three subordinate dioceses: Bihar, Transylvania and Csanád<sup>90</sup>. This hypothesis cannot be, however, supported by direct evidences, even if the impact of the Byzantine church in the area, as mentioned before, is undoubted. This hypothesis is based only on the survival of the title *metropolitan of Tourkia* and on the data of the Byzantine Kinnamos form the 12<sup>th</sup> century<sup>91</sup>, but there is no Hungarian source to prove it. Besides these theories, the assumable missionary role of Kalocsa has to be mentioned again,

<sup>81</sup> G. Kiss, *A középkori magyar*, p 107; L. Koszta, *Querfurti*, p 30–32.

<sup>82</sup> For the latter see G. Thoroczky, *A kalocsai*, p 51–52.

<sup>83</sup> Idem, *Szent István*, p 41–42

<sup>84</sup> Cf. Gy. Kristó, *A vármegyék*, p 442–456.

<sup>85</sup> The cause of the elevation could have been Stephen's goal, to help the mission in the area. G. Thoroczky, *A kalocsai*, p 53–54.

<sup>86</sup> This theory is based on the report of the St Stephen's legend written by Bishop Hartwik. See. L. Koszta, *A kalocsai*, p 61–65; M. Font, *Dinasztia*, p 339.

<sup>87</sup> L. Koszta, *A kalocsai*, p 53–74.

<sup>88</sup> Ibidem, p 75–103. For the critic of this theory see: Thoroczky, *A kalocsai*, p 56.

<sup>89</sup> With the help of Bishop Hartwik's St Stephen-legend. Ibidem, p 54–55; G. Kiss, *Az esztergomi érsek királyi egyházak feletti joghatóságának kialakulása a 11-13. században*, „Századok” 145 (2011), p 269–292, here p 272–273.

<sup>90</sup> Cf. I. Baán, *The Foundation*, p 70–72; M. Eliáš, *Zwischen Rom und Byzanz, Kirche und Kirchenrecht Ungarns im 11. Jahrhundert*, [in:] *Cogito, Scribo, Spero, Auxiliary Historical Sciences in the Central Europe at the Outset of the 21st Century*, ed. M. Bolom-Kotari, J. Zouhar, Hradec Králové 2012, p 135–146, here p 135–146; L. Koszta, *A kalocsai*, p 23–31; Idem, *Byzantine*, p 130; É. Révész, „Turkia”, p 13–14.

<sup>91</sup> For the argument see: I. Baán, „Turkia metropolitaja”, *Kísérlet a Szent István-kori magyarországi ortodox egyházszerkezet rekonstrukciójára*, [in:] *Az ortodoxia története Magyarországon a 18. századig*, ed. I.H. Tóth, Szeged 1995, p 19–26; Idem, *The Foundation*; Idem, *The Metropolitanate of Tourkia, The Organization of the Byzantine Church in Hungary in the Middle Ages*, [in:] *Byzanz und Ostmitteleuropa 950–1453. Beiträge zu einer table-ronde des XIX International Congress of Byzantine Studies, Copenhagen 1996*, ed. G.V. Prinzig, M. Salamon, Wiesbaden 1999, p 45–53; M. Eliáš, *Zwischen Rom*. Cf. M. Font, *Dinasztia*, p 339; L. Koszta, *A kalocsai*, p 30–31; Idem, *Byzantine*, p 129–130; É. Révész, „Turkia”, p 15.



since the elevation could have been bound to this function as well<sup>92</sup>. The patron of the cathedral was St Paul<sup>93</sup>.

The last diocese of Transdanubia, Pécs, was either founded after Kalocsa or perhaps parallel to it<sup>94</sup>, and can be considered as part of the second wave of the foundations under King Stephen<sup>95</sup>. This case is, as already mentioned, unique in the early history of the Hungarian church, since according to the charter issued in 1009 we know the exact date of its creation<sup>96</sup>. Regarding the location of the episcopal centre there are many questions. For instance the former early Christian tradition could have been one solid reason for the choosing<sup>97</sup>. In the case of Pécs, similarly to Kalocsa, one hypothesis seeks the origin of the bishopric in the mission among the so called Black Hungarians<sup>98</sup>. The missionary activity of Bruno of Querfurt can be mentioned here as well<sup>99</sup>, who, according to some opinions, functioned in 1003-1004 in this territory with the support of Emperor Henry II as a missionary archbishop<sup>100</sup>. With one year hiatus he was present till 1007 in the area of Pécs. The foundation of the abbey of Pécsvárad perhaps can be bound to his activity as well<sup>101</sup>, but he was not able to fulfil his final goal, the conversion of the population. In this situation the Hungarian king probably decided to use military force against the pagans and as the result of his action, the new bishopric could have been founded<sup>102</sup>. The role of the present legate, the afore-mentioned Azo, was perhaps the settlement of any upcoming disputes, since the new diocese contained also territories which were formerly controlled by Veszprém<sup>103</sup>. The patron of the cathedral became St Peter<sup>104</sup>.

The bishopric of Eger was probably formed parallel to Pécs and Kalocsa<sup>105</sup>, but unlike the others, as the result of a dynastical agreement. Samuel Aba, the former leader of the territory married the sister of Stephen, and became royal kin, so the occupation was peaceful in this case. The political change was followed by the organisation

<sup>92</sup> G. Thoroczkay, *Szent István*, p 41–42.

<sup>93</sup> Ibidem, p 41.

<sup>94</sup> The latter quarrels concerning the borders are making both theories likely. See ibidem, p 41.

<sup>95</sup> L. Koszta, *A püspökség*, p 33.

<sup>96</sup> *Diplomata Hungariae Antiquissima*, nr. 9/I; L. Koszta, *A püspökség*, p 33; T. Fedeles, L. Koszta, *Pécs*, p 25–27.

<sup>97</sup> L. Koszta, *A püspökség*, p 31–33; L. Koszta, *Querfurti*, p 36.

<sup>98</sup> M. Font, *Dinasztia*, p 338; G. Thoroczkay, *Szent István*, p 42.–43; L. Koszta, *Querfurti*, p 26–27; Gy. Kristó, *A fekete magyarok és a pécsi püspökség*, „Acta Universitatis Szegediensis de Attila József nominata”, *Acta Historica* 82 (1985), p 11–17, here p 15–16.

<sup>99</sup> See L. Koszta, *Querfurti*.

<sup>100</sup> G. Thoroczkay, *A kalocsai*, p 59–60; L. Koszta, *Querfurti*, p 25; Idem, *A kalocsai*, p 64–65; T. Fedeles, L. Koszta, *Pécs*, p 14–22, 31.

<sup>101</sup> L. Koszta, *Querfurti*, p 24–26.

<sup>102</sup> Ibidem, p 28–29; Idem, *A püspökség*, p 18–24.

<sup>103</sup> V. Múcska, *Az első*, p 22.

<sup>104</sup> G. Thoroczkay, *Szent István*, p 43.

<sup>105</sup> L. Koszta, *State, power*, p 70–71; Idem, *A kalocsai*, p 13.

of the church here as well. The patron of the cathedral was St John which circumstance led to the hypothesis that Sarolt Stephens's mother moved to the area of Eger after the death of Géza<sup>106</sup>.



The last phase of the development of the ecclesiastical organisation under the reign of St Stephen contains only one bishopric, Csanád. In its foundation in 1030 the political considerations played an important role<sup>107</sup>, such as earlier by Transylvania and Eger. The main reason was Stephen's victory over Ajtony<sup>108</sup>, the ruler of this area and the integration of his former territory into the Kingdom. The first bishop was the already mentioned Italian Gerard, the latter saint of Hungary. He was also the instructor of Emery, son of Stephen<sup>109</sup>. The Byzantine prelude in this area can be seen for instance on the Greek monastery of Marosvár which was transferred to Oroszlámos

<sup>106</sup> M. Font, *Dinasztia*, p 338–339; G. Thoroczkay, *Szent István*, p 43–44; L. Koszta, *A váci püspökség*, p 370; Idem, *A kalocsai*, p 13.

<sup>107</sup> Cf. I. Petrovics, *The Bishopric of Csanád/Cenad and the Ecclesiastical Institutions of Medieval Temesvár/Timișoara*, „Transylvanian Review” 22, Supplement No. 4. (2013), p 240–252, here p 240–241.

<sup>108</sup> G. Kiss, *A középkori magyar*, p 108. For the Byzantine Christianity of Ajtony and his territory see É. Révész, *Die Siegel*, p 88–90; Idem, *Die ersten*, p 58–59; Z.J. Kosztoľnyik, *Byzantine*, p 68–69. For a counter opinion see Gy. Szabados, *Szent István király*, p 613–614, 617–618.

<sup>109</sup> M. Font, *Dinasztia*, p 340.

after the foundation of the new diocese<sup>110</sup>, which indicates its belonging to the Latin rite<sup>111</sup>. Gerard himself became later the patron of

If we put the examined dioceses on the map of St Stephen's Kingdom, then we can see a fully covered ecclesiastical system<sup>112</sup>. The later bishoprics (Vác, Bihar, Zagreb, Nitra) were (accordingly) created from the territories of the already existing ones<sup>113</sup>. Stephen himself founded mostly Benedictine monasteries in the last part of his life<sup>114</sup>. It is very important that the ecclesiastical system did not fall apart after King Stephen; its functioning was continuous even in the time of pagan uprisings and German attacks<sup>115</sup>.

The first diocese created after the death of the first Hungarian king was Vác, which was founded probably by King Peter (1038–1041, 1044–1046), who intended to narrow the power of Samuel Aba (1041–1044) in Eastern-Hungary<sup>116</sup>. The troubles of Peter and the following pagan revolt<sup>117</sup> however, hindered the development of the new bishopric, for example caused the shortage of priests, while King Andrew I (1046–1060) gave (most of) his attention (rather) to Bihar<sup>118</sup>. A great impact on the history and development of the diocese of Vác was due to the quarrel between King Solomon (1063–1074) and the Dukes, Géza and Ladislaus, since its territory was halfway between the two duchies (*ducatus*)<sup>119</sup> in Nitra and Bihar, while Géza himself had a personal attachment to this church as well<sup>120</sup>. Many scholars think, however, that Vác had already been established by Stephen<sup>121</sup>. The diocese was constructed for sure from parts of the dioceses of Esztergom and Eger and its patron was Virgin Mary<sup>122</sup>.

<sup>110</sup> É. Révész, „Turkia”, p 12; G. Thoroczkay, *Szent István*, p 44–45; L. Koszta, *State, power*, p 75.

<sup>111</sup> L. Koszta, *Byzantine*, p 134.

<sup>112</sup> G. Kiss, *A középkori magyar*, p 108.

<sup>113</sup> *Ibidem*, p 109.

<sup>114</sup> L. Koszta, *A váci püspökség*, p 365–366.

<sup>115</sup> *Idem*, *State, power*, p 72.

<sup>116</sup> *Idem*, *La fondation de l'évêche de Vác*, *Specimina Nova Pars Prima Sectio Mediaevalis I*, ed. M. Font, Pécs 2001, p 87–105; *Idem*, *State, power*, p 72; *Idem*, *A váci püspökség*, p 370–371.

<sup>117</sup> For this matter see Gy. Kristó, *Die Arpadendynastie, Die Geschichte Ungarns von 895 bis 1301*, Budapest 1993, p 83–87; G. Kiss, *The Protection of the Church by Hungarian Royal Decrees and Synodal Statutes in the 11th to early 14th centuries*, [in:] *Ecclesia et Violentia: Violence against the Church and Violence within the Church in the Middle Ages*, ed. R. Kotecki, J. Maciejewski, Newcastle upon Tyne 2014, p 313–332, here p 316–317, 325–326.

<sup>118</sup> L. Koszta, *A váci püspökség*, p 366–367, 371–372; Gy. Kristó, *A vármegyék*, p 428–442.

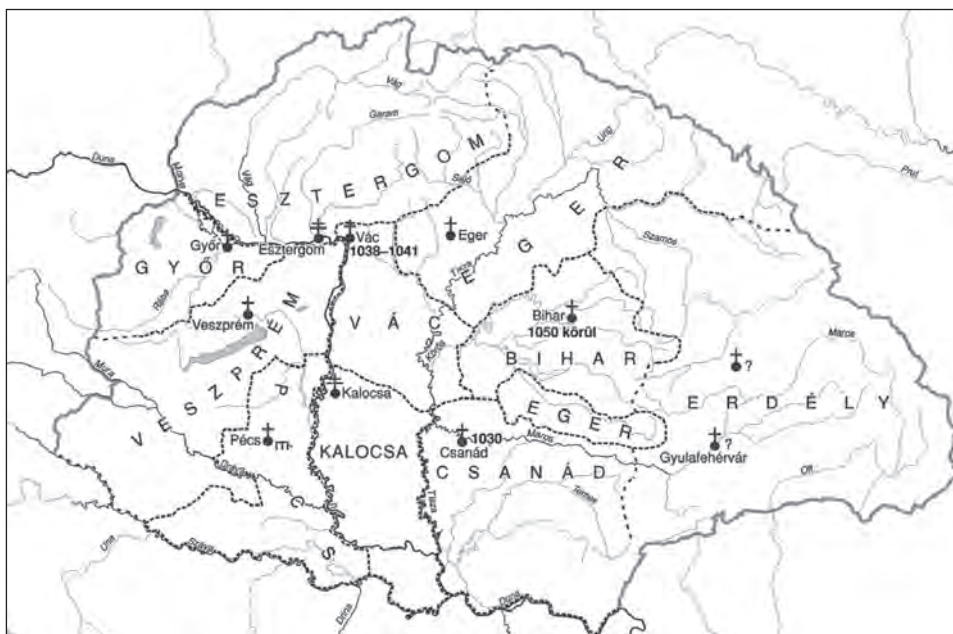
<sup>119</sup> For the system see Gy. Györfly, *A magyar nemzetségtől a vármegyéig, a törzstől az országig I–II.*, „Századok” 92 (1958), p 12–87, 565–615, here p 47–55; Gy. Kristó, *A XI. századi hercegség története Magyarországon*, Budapest 1974; D. Bagi, *Egy barátság vége. Álmos 1106. évi alávételése és az Árpádok korai dinasztikus konfliktusai*, „Századok” 147 (2013), p 381–411, here p 399–408.

<sup>120</sup> L. Koszta, *A váci püspökség*, p 372. *The first data: 1075*. See *ibidem*, p 363.

<sup>121</sup> *Ibidem*, p 364; V. Múcska, *Az első magyarországi*, p 20–21.

<sup>122</sup> M. Font, *Dinasztia*, p 340; G. Thoroczkay, *Szent István*, p 46–47; L. Koszta, *A váci püspökség*, p 367–369.

The practice, forming a new bishopric based on the former territories of other dioceses, can be observed in two other bishoprics as well: Bihar (Várad/Oradea) was created out of Eger, while Nitra of Esztergom<sup>123</sup>. Regarding the foundation of the diocese of Bihar there are many opinions. The tradition bound it either to King Stephen or to Ladislaus I (1077–1095)<sup>124</sup>. Vincent Múcska emphasized the work of the papal legate Azo and he places the beginnings of the bishopric to 1009<sup>125</sup>. According to other suppositions Bihar was connected to the system of the *ducatus* (duchy) and the territorial power of the dukes<sup>126</sup> although the first bishop, Leodvin appears in the sources in 1054, so the founder was probably King Andrew I<sup>127</sup>. The separation of Bihar from Eger was though rather a longer process than a single act<sup>128</sup>. The role of Ladislaus has to be underlined concerning the development of the bishopric, the translation of the seat to Nagyvárad (Oradea) is especially important<sup>129</sup>. The patron was here at first Virgin Mary, and became St Ladislaus only later<sup>130</sup>.



<sup>123</sup> M. Font, *Dinasztia*, p 340–341; L. Koszta, *A bihari püspökség alapítása*, [in:] *Nagyvárad és Bihar a korai középkorban, Tanulmányok Biharország történetéről I.*, ed A. Zsoldos, Nagyvárad 2014, p 41–81, here p 49.

<sup>124</sup> *Ibidem*, p 41–44.

<sup>125</sup> V. Múcska, *Az első magyarországi*, p 22–23.

<sup>126</sup> L. Koszta, *A bihari*, p 53–54

<sup>127</sup> *Ibidem*, p 54–59, 61.; Gy. Kristó, *Tanulmányok az Árpád-korról*, Budapest 1983, p 105, 110–112.

<sup>128</sup> L. Koszta, *A bihari*, p 61–65.

<sup>129</sup> *Ibidem*, p 72–80.

<sup>130</sup> *Ibidem*, p 77–80; G. Thoroczkay, *Szent István*, p 46–47.

The formation of the next diocese, Zagreb happened in the 1080s<sup>131</sup>, perhaps at the very end of the decade<sup>132</sup>, and in a so far poorly populated border-area as a baptismal church<sup>133</sup>, possibly with the intention to strengthen the royal power beyond the river Drava<sup>134</sup>, or as a preparation for the campaign into Croatia<sup>135</sup>. The hypothesis about the formation after 1091 (the campaign of King Ladislaus I)<sup>136</sup> and the continuity of the first Croatian bishopric has to be mentioned here as well<sup>137</sup>. The diocese spread out continually to new territories and reached the border of Pécs between the rivers Drava and Sava only in the 12<sup>th</sup> century. The disputes with Pécs and Veszprém started also at this time<sup>138</sup>. The patron of the basilica was the first Hungarian king, St Stephen himself during the middle Ages<sup>139</sup>.

The case of Nitra is a little bit more complicated than the previous ones. The first evidences concerning the existence of the bishopric are dated back to the 12<sup>th</sup> century, although the theory of the Moravian continuity cannot be forgotten either. The former bishopric of Nitra was founded around 880, but there is no evidence of its continuous operation<sup>140</sup>. The charters issued in Zobor in 1111 and 1113 confirm the existence of the new diocese which was so already separated from the archbishopric of Esztergom by this time<sup>141</sup>. László Koszta dated its formation to 1107/1108<sup>142</sup>, while the cause for its creation is far more questionable. According to a hypothesis the main reason for it was the distance of the territory from the centre in Esztergom<sup>143</sup>. Others underline

<sup>131</sup> T. Körmendi, *A zágrábi püspökség alapítási éve*, [in:] „Köztes-Európa” vonzásában. Ünnepi tanulmányok Font Márta tiszteletére, ed. D. Bagi, T. Fedeles, G. Kiss, Pécs 2012, p 329–341, here p 340; B. Hóman, *A zágrábi püspökség alapítási éve*, „Turul” 28 (1910), p 100–113, here p 100–107; G. Szeberényi, *A zágrábi püspökség Szlavónia megszervezésében játszott szerepének egyházszerkezeti vonatkozásai*, [in:] *Az Illyés Gyula Pedagógiai Főiskola Társadalomtudományi Tanszékének Közleményei* 1., ed. Gy. Bebesi, Szekszárd 1999, p 39–51, here p 39.

<sup>132</sup> T. Körmendi, *A zágrábi*, p 340; Idem, *Szent László és Horvátország*, [in:] *Nagyvárad és Bihar a korai középkorban, Tanulmányok Biharország történetéről I.*, ed. A. Zsoldos, Nagyvárad 2014, p 81–100, here p 86.

<sup>133</sup> G. Kiss, *A középkori magyar*, p 109.

<sup>134</sup> T. Körmendi, *A zágrábi*, p 341; G. Szeberényi, *A zágrábi*, p 43; L. Koszta, *State, power*, p 73.

<sup>135</sup> T. Körmendi, *Szent László*, p 86.

<sup>136</sup> Cf. *ibidem*, p 82–91.

<sup>137</sup> F. Šišić, *Priručnik izvora hrvatske historije I/1*, Zagreb 1914, p 358–369; T. Körmendi, *A zágrábi*, p 333; Idem, *Zagoriensis episcopus: Megjegyzés a zágrábi püspökség korai történetéhez*, [in:] „Fons, skepsis, lex”. *Ünnepi tanulmányok a 70 esztendő Makk Ferenc tiszteletére*, ed. T. Almási, É. Révész, Gy. Szabados, Szeged 2010, p 247–256, here p 247, note 4, 252–253.

<sup>138</sup> M. Font, *Dinasztia*, p 341.

<sup>139</sup> T. Körmendi, *A zágrábi*, p 340; L. Koszta, *Die Gründung des Bistums von Nitra*, [in:] *Slovakia and Croatia, Vol I Slovakia and Croatia Historical Parallels and Connections (until 1780)/Slowakei und Kroatien Historische Parallelen und Beziehungen (bis zum Jahre 1780)*, ed. V. Kucharská, S. Kuzmová, A. Mesiarkin, Bratislava–Zagreb 2013, p 401–407, here p 407.

<sup>140</sup> L. Koszta, *A nyitrai*, p 258–259, 261. Cf. J. Steinhübel, *Die Kirchenorganisation in Neutra um die Jahrtausendwende*, „Bohemia” 40 (1999) p 65–78, here p 78.

<sup>141</sup> L. Koszta, *A nyitrai*, p 259.

<sup>142</sup> *Ibidem*, p 297.

<sup>143</sup> Gy. Kristó, *A vármegyék*, p 331–335; M. Font, *Dinasztia*, p 341; G. Kiss, *A középkori magyar*, p 109.

however, the impact of the local Christian tradition, the cult of the eremites of Zóbor<sup>144</sup>. The significance of the collegial chapter of Nitra<sup>145</sup> was also considered as the main cause for the foundation of a bishopric, as well as the suspected important role of the chapel of the dukes<sup>146</sup>. Among the reasons underlying the prevention of the Czech and Silesian ecclesiastical claims could have been found as well<sup>147</sup> or (perhaps) the goal of Koloman the Learned, who was prepared to eliminate the system of the duchies<sup>148</sup>. According to the latest studies by László Koszta, Nitra was at first a private bishopric of the archbishops of Esztergom and was turned to a suffragan diocese only at the end of the 12<sup>th</sup> century<sup>149</sup>. The speciality of the bishopric is the lack of a provost in the chapter until the 18<sup>th</sup> century<sup>150</sup>, while there were (to find) two archdeaconries with the name Nitra, one in the diocese itself and one in Esztergom<sup>151</sup>.

The highest level of the Hungarian ecclesiastical organisation was with this last diocese practically finished, although lesser or bigger changes happened till the end of the Middle Ages, such as new bishoprics with shorter or longer history. They appeared since the first half of the 13<sup>th</sup> century, in which the fight against heretics, the mission among the pagans and the planned unity with the neighbouring orthodox churches played the main role. Concerning this question the impact of the papacy has to be underlined as well, since the popes were highly interested in the named goals<sup>152</sup>. The role of the new mendicant orders cannot be forgotten either, since the Dominicans and later the Franciscans played an essential role in the life of the new dioceses<sup>153</sup>. They were the followings: Sirmium (Szerémi) (1229), Cuman-Milcovul (Milkó) (1233, 1237, 1247), Beograd (before 1290), Vidin (Bodony) (1365), Siret (Szeret) (1370–1371), Severin (Szörény) (1376), Arges (Argyas) (1382), Baia (Moldovabánya) (1410), Galicia (Halics) (1370–1375). Yet, their functioning was not continuous, some of them operated later as titular bishoprics, or others stood not even under the jurisdiction of the Hungarian archbishops<sup>154</sup>.

Regarding this last sentence, it has to be also emphasized almost at the end of this paper that the Hungarian church had a speciality in the region, in fact, the exist-

<sup>144</sup> L. Koszta, *A nyitrai*, p 289, 296–297; Idem, *Die Gründung*, p 402.

<sup>145</sup> Cf. G. Thoroczkay, *Anmerkungen zur frühen Geschichte der Kirchen von Neutra und Pressburg. Über die Texttradition des 22. Artikels des ersten Gesetzbuches Königs Koloman*, Specimina Nova Pars Prima Sectio Medievis V, ed. M. Font, G. Kiss, Pécs 2009, p 7–28, here p 23–28.

<sup>146</sup> G. Thoroczkay, *A kalocsai*, p 23–28; L. Koszta, *A nyitrai*, p 279–280, 285–293; Idem, *Die Gründung*, p 402; M. Font, *Dinasztia*, p 341–342.

<sup>147</sup> L. Koszta, *Die Gründung*, p 402–403.

<sup>148</sup> L. Koszta, *A nyitrai*, p 294–297, 301–302.

<sup>149</sup> Ibidem, p 305–317; Idem, *Die Gründung*, p 403–405, 407.

<sup>150</sup> G. Thoroczkay, *Anmerkungen*, p 26.

<sup>151</sup> L. Koszta, *A nyitrai*, p 259, 301–305.

<sup>152</sup> See G. Barabás, *Das Papsttum*, p 233–263.

<sup>153</sup> M. Font, *Dinasztia*, p 342.

<sup>154</sup> Ibidem, p 342.



ence of two archbishoprics<sup>155</sup> and in a connection with it the question of the primacy. As mentioned before, Kalocsa was probably first only a titular archbishopric, while the leadership of the Hungarian church either belonged to the archbishop of Esztergom<sup>156</sup>, or it could have been of corporative and collective nature, with the dual headship of the archbishops<sup>157</sup>. The further emergence of the high priest of Esztergom began at the outset of the 12<sup>th</sup> century, parallel to the development of the independent archbishopric of Kalocsa<sup>158</sup>, while the concrete listing of the suffragan bishops is to find first in the catalogue of King Béla III's (1172–1196) revenues<sup>159</sup>. The disjunction of the archdioceses was finished only in the 13<sup>th</sup> century, but the formation of suffragan bishoprics happened between 1156 and 1169 with royal support<sup>160</sup>. The question of the primacy of the archbishops appeared for instance also regarding the right of the coronation of the Hungarian kings. The endeavour of many archbishops of Kalocsa was though not successful, Pope Innocent III (1198–1216) refused in 1212 to confirm the plan of the Hungarian bishops about the delimitation of the rights<sup>161</sup>. The formal acknowledgment of the archbishop of Esztergom as the head of the Hungarian church happened in 1239 and again in 1279<sup>162</sup>. The two archdioceses contained the following bishoprics: under Esztergom: Győr, Veszprém, Pécs, Vác, Eger, Nitra and the Cuman bishopric. The suffragan dioceses of Kalocsa were meanwhile Zagreb, Várad, Transylvania, Csanád, Bosnia, Sirmium and Beograd<sup>163</sup>.

### Other Levels

The system of the ecclesiastical organisation contains besides the bishops and archbishops other, lower levels as well. They are relevant also in our point of view, if we want to illustrate the structure of the new Hungarian church and so the Christianization of the Hungarians.

The next level besides the bishoprics consisted of the cathedral and collegial chapters<sup>164</sup>. The most interesting case is the dual seat of the archdiocese of Kalocsa, since at

<sup>155</sup> L. Koszta, *Byzantine*, p 128.

<sup>156</sup> G. Kiss, *Az esztergomi*, p 272–274; Idem, *Királyi egyházak*, p 38–43.

<sup>157</sup> M. Font, *Dinasztia*, p 343.

<sup>158</sup> G. Kiss, *Az esztergomi*, p 272–275.

<sup>159</sup> Ibidem, p 275–277; L. Koszta, *State, power*, p 71; Idem, *A kalocsai*, p 85. For the catalogue see J. Barta, G. Barta, III, *Béla király jövedelmei: Megjegyzések középkori uralkodóink bevételeiről*, „Századok” 127 (1993), p 413–449.

<sup>160</sup> L. Koszta, *A kalocsai*, p 98–103.

<sup>161</sup> G. Kiss, *Királyi egyházak*, p 46–49; G. Barabás, *Das Papsttum*, p 296–298.

<sup>162</sup> M. Font, *Dinasztia*, p 343–344.

<sup>163</sup> Ibidem, p 343–344.

<sup>164</sup> In the 11<sup>th</sup> century they functioned first rather as *Domkloster*, before the monks were expelled in the mid-century. Cf. L. Koszta, *A keresztény*, p 112.

the end of the 11<sup>th</sup> century in Bač (Bács) a new cathedral chapter of the archbishopric emerged<sup>165</sup>, while the old one in Kalocsa remained intact as well. The name of the diocese was diverse itself till the end of the 12<sup>th</sup> century, when the importance of Kalocsa raised again<sup>166</sup>. A Hungarian speciality is the outstanding significance of the lector of the chapters which can be led back to the activity of the chapters as *loca credibilia*<sup>167</sup>. Among the collegial chapters the one in Székesfehérvár was the most important and had the greatest prestige as the sacral centre of the Kingdom<sup>168</sup>.

The middle level of the church involved the archdeaconries which started to formulate and spread out only at the end of the 11<sup>th</sup> century<sup>169</sup>. In Hungary their dignitaries were called *archipresbyter*, but sometimes also *archidiaconus*. Their appearance shows us the consolidation of Christianity during the 11<sup>th</sup> century, but after the sporadic data the end of the 12<sup>th</sup> and the outset of the 13<sup>th</sup> century was the era, in which the system of the archdeaconries strengthened itself. Their seats were also mostly transferred to the episcopal centres and the archdeacons became the members of the cathedral chapters<sup>170</sup>.

The lowest level of the church organisation consisted of the parishes. In Hungary the creation of their network can be bound to the beginning of the formation of the church organisation<sup>171</sup>. We possess information even about the very beginnings, since among the Decrees of King Stephen it was ordered that every ten villages had to build a church<sup>172</sup>. The new lesser churches could have taken the (e. g. the baptismal) tasks of the first episcopal churches. The system of the parishes was consolidated only later, showing the strengthening of Christianity<sup>173</sup>, as the decrees from the end of the 11<sup>th</sup> century show<sup>174</sup>. The system of privileged parishes is a latter phenomenon, such as the Saxon deaneries in Transylvania<sup>175</sup>.

We have to take a short look at the ecclesial orders as well<sup>176</sup>, to see, how and when they showed up and how they developed in Hungary. At first the Benedictine order has to be mentioned, since they were the first ecclesiastical order in Hungary. Their first abbey in Pannonhalma was founded in 996, in which the former fellows of St Adalbert

<sup>165</sup> Cf. G. Thoroczky, *A kalocsai*, p 61–65.

<sup>166</sup> M. Font, *Dinasztia*, p 375–376.

<sup>167</sup> Ibidem, p 376, 383; G. Barabás, *Das Papsttum*, p 111–115.

<sup>168</sup> M. Font, *Dinasztia*, p 376, 383.

<sup>169</sup> Gy. Kristó, *A vármegyék*, p 214–216; L. Koszta, *A keresztény*, p 112; G. Szeberényi, *A zágrábi*, p 43; G. Kiss, *The Protection*, p 318.

<sup>170</sup> M. Font, *Dinasztia*, p 376–380.

<sup>171</sup> L. Koszta, *A keresztény*, p 111–112.

<sup>172</sup> A. Szentirmai, *Die Anfänge des Rechts der Pfarrei in Ungarn*, „Österreichisches Archiv für Kirchenrecht“ 10 (1959), p 28–36, here p 29.

<sup>173</sup> L. Koszta, *A keresztény*, p 112.

<sup>174</sup> M. Font, *Dinasztia*, p 380–381.

<sup>175</sup> Ibidem, p 382; G. Kiss, *Királyi egyházak*, p 138–142.

<sup>176</sup> Cf. B. Romhányi, *Klöster und Stifte im mittelalterlichen Ungarn*, „Südost-Forschungen“ 58 (1999), p 9–22.

were settled down<sup>177</sup>. In the 11<sup>th</sup> century many kings established further monasteries, mostly as their future burial places (e.g. Béla I (1060–1063) in Szekszárd)<sup>178</sup>, although the foundations of Stephen I (Pécsvárad, Zalavár, Bakonybél and probably Zobor<sup>179</sup>) are exceptional from this point of view.<sup>180</sup> The Benedictine abbeys were in the 11<sup>th</sup> century furthermore the places of education e.g. for the future bishops<sup>181</sup>. The turning point can be found in the activity of King Koloman the Learned, whose program was to lower the influence of the Benedictines on the royal power and to strengthen the episcopal system<sup>182</sup>. The private foundations did not disappear though after they became popular from the mid-11<sup>th</sup> century<sup>183</sup>.

The Cistercians appeared in Hungary in the 12<sup>th</sup> century; their first abbey was established in Cikádor in 1142 by King Géza II (1141–1162)<sup>184</sup>. The era of the foundations lasted till the 1270s, and they were supported mostly, but not exclusively, by the kings, especially by Béla III<sup>185</sup>. The general pattern of the places of their settlements gives the Hungarian speciality of the Cistercians, since the monasteries were built instead of unpopulated areas in Hungary near commercial routes, waterways or centres, and the monks participated in the Hungarian salt-trade as well<sup>186</sup>. The Premonstratensians were present in Hungary as well, their establisher was probably King Stephen III (1162–1172) and most of the foundation happened before 1241<sup>187</sup>.

The mendicant orders appeared right after their foundations in Hungary. The first Dominican provincial prior in Hungary was Paulus Hungarus, a former Hungarian student, and later a professor in Bologna<sup>188</sup>. The Dominicans were involved for instance in a mission among the Cumans and their convents could be found all over in Hungary, for example in Székesfehérvár, Esztergom, Pest and Pécs. The first Franciscan

<sup>177</sup> L. Koszta, *Szent Márton tiszteletének magyarországi kezdete, Megjegyzések Pannonhalma alapításához*, „Tiszatáj, Irodalmi, művészeti és társadalmi folyóirat” 11 (2001), p 79–84; G. Klaniczay, *The Birth of*, p 118; G. Thoroczkay, *Szent István*, p 35; M. Font, *Dinasztia*, p 394.

<sup>178</sup> *Ibidem*, p 396–397.

<sup>179</sup> Cf. L. Koszta, *A zobori bencés apátság kezdetei: Morva kontinuitás vagy passai térítés*, [in:] *Legendák, kódexek, források: Tanulmányok a 80 esztendő H. Tóth Imre tiszteletére*, ed. M. Kocsis, H. Majoros, Szeged 2012, p 147–175.

<sup>180</sup> M. Font, *Dinasztia*, p 395–396.

<sup>181</sup> Cf. L. Koszta, *A keresztény*, p 112–113; Idem, *Bencés szerzetesség egy korszakváltás határán: Egyházipolitikai viták a 11-12. század fordulóján*, „Századok” 146 (2012), p 269–317, here p 269–270.

<sup>182</sup> *Ibidem*, 281–300.

<sup>183</sup> M. Font, *Dinasztia*, p 397–399.

<sup>184</sup> B. Romhányi, *The Role of the Cistercians in Medieval Hungary: Political Activity or Internal Colonization?* „Annual of Medieval Studies at CEU” 1994/1, p 180–204, here p 182; L. Koszta, *Die Gründung von Zisterziensklöstern in Ungarn 1142-1270*, „Ungarn Jahrbuch, Zeitschrift für Interdisziplinäre Hungarologie” 23 (1997), p 65–79, here p 65.

<sup>185</sup> B. Romhányi, *The Role of*, p 182, 193–195, 198; L. Koszta, *Die Gründung von Zisterziensklöstern*, p 66–74; M. Font, *Dinasztia*, p 409.

<sup>186</sup> B. Romhányi, *The Role of*, p 184–193, 197; L. Koszta, *Die Gründung von Zisterziensklöster*, p 74–79; M. Font, *Dinasztia*, p 410–411.

<sup>187</sup> *Ibidem*, p 420–423.

<sup>188</sup> *Ibidem*, p 425.

province was founded in 1232 with the centre of Esztergom. After the Mongol invasion in 1241–1242, the order took over the Cuman mission, such as the evangelisation of the Jassi (Ossetian)<sup>189</sup>. The Order of St Paul was founded in Hungary in the 13<sup>th</sup> century, the basic eremite communities were to find e.g. in Pécs, Esztergom and Pilis<sup>190</sup>.

### Development of Christian mentality

Last but not least, we have to take a look at the development of the Christian mentality which started already before the formation of the bishoprics and thus Christianization can rather be described as a process of changes, from the first contact with the new faith to a real Christian mentality of the people. The first phase, according to the employed model<sup>191</sup>, is the state of a group, when its members are aware of the existence of the religion. Regarding the Hungarians, the coexistence with the conquered people in the Carpathian can be counted to this phase<sup>192</sup>. The next step is the change in the life of the elite of the tribes. They are already baptised, but the rest of the people are not forced to follow their example<sup>193</sup>. The leaders come to the next step, when they start to favour the mission on their territory, like the leader of Transylvania (gyula) in the 960s.<sup>194</sup>

A relevant next phase is the compulsion of the conversion to Christianity, followed by the development of the territorial church organisation, basically the foundation of the dioceses, and possibly the establishment of an archbishopric. In the Hungarian case it is important to underline the Decrees of King Stephen<sup>195</sup>, according to which every ten villages had to build a church<sup>196</sup>. This means that in Hungary the configuration of the lower ranks of the ecclesiastical hierarchy were already intended under the reign of Stephen. The last step is the formation of the Christian mentality among the people, which required compelling provisions, such as the duty of taking part in the mass or the prescriptions for the burial in the Decrees of Stephen I<sup>197</sup>. Usually the prohibition of pagan customs<sup>198</sup> appeared only after the regulations concerning the life of the new Christians, like in Hungary in the Decrees of King St Ladislaus I<sup>199</sup>. This refers to the survival of those practices, just like the pagan revolt in the 1040s.<sup>200</sup>

<sup>189</sup> Ibidem, p 428.

<sup>190</sup> Ibidem, p 435–436.

<sup>191</sup> Ibidem, p 278–283.

<sup>192</sup> Ibidem, p 278.

<sup>193</sup> Cf. G. Klaniczay, *The Birth of*, p 111–113.

<sup>194</sup> M. Font, *Dinasztia*, p 279

<sup>195</sup> Cf. G. Kiss, *The Protection*, p 329.

<sup>196</sup> A. Szentirmai, *Die Anfänge*, p 29.

<sup>197</sup> M. Font, *Dinasztia*, p 280.

<sup>198</sup> Cf. G. Klaniczay, *The Birth of*, p 115–116.

<sup>199</sup> G. Kiss, *The Protection*, p 319.

<sup>200</sup> See Gy. Kristó, *Die Arpadendynastie*, p 83–87; G. Kiss, *The Protection*, p 316–317, 325–326.

The Christian mentality requires the cult of own saints as well. In Hungary in 1083 the first king, Stephen I was canonised alongside with his son, Prince Emery, the former bishop of Csanád, Gerard<sup>201</sup>. The last phase of becoming Christian gives the final solidification of the system of the customs, when the Christian feasts were already settled<sup>202</sup>. In Hungary the first important event in this point was the synod of Szabolcs in 1092, while the further councils under King Koloman the Learned<sup>203</sup> regulated further the operation of the ecclesial hierarchy<sup>204</sup>. The illustrated individual phases did not appear everywhere in the same sequence, and not every single one of them can be found in various places, but in the case of Hungary, they occur in the process of Christianization<sup>205</sup>. The change of the mentality can also be seen for instance on the new products of historiography, since from the 13<sup>th</sup> century the pagan past was understood no more as something to disapprove like previously, but as something heroic that is worth remembering<sup>206</sup>.

The cult of the saints contained the sacralisation of pagan cult-spots and, as mentioned, the finding of own saints<sup>207</sup>. In Hungary King Stephen and later Ladislaus were the most important Saints of the Kingdom<sup>208</sup>. The sacred centre of the country was Székesfehérvár<sup>209</sup> because of the graves of Stephen and his son Emery and also a target for pilgrims. In the case of Ladislaus, Nagyvárad (Oradea) filled in this position, where many kings went on pilgrimage after their coronations<sup>210</sup>. Ladislaus himself was canonised in 1192, under King Béla III. New Saints appeared next in the 13<sup>th</sup> century, but Elisabeth of Hungary does not belong directly to the Hungarian traditions, while the cult of St Margaret was in a strong connection with the Dominicans, especially in Italy<sup>211</sup>.

<sup>201</sup> G. Klaniczay *Az uralkodók szentsége a középkorban, Magyar dinasztikus szentkultuszok és európai modellek*, Budapest 2000, p 158–168; M. Font, *Dinasztia*, p 289–290.

<sup>202</sup> *Ibidem*, p 282.

<sup>203</sup> Cf. M. Font, *Koloman the Learned, King of Hungary*, Szeged 2001.

<sup>204</sup> M. Font, *Dinasztia*, p 282.

<sup>205</sup> *Ibidem*, p 282.

<sup>206</sup> *Ibidem*, p 298–303; Gy. Kristó, *Magyar historiográfia I, Történetírás a középkori Magyarországon*, Budapest 2002, p 41–58; N. Kersken, *Geschichtsschreibung im Europa der „nationes”, Nationalgeschichte Gesamtdarstellung im Mittelalter*, Köln –Weimar –Wien 1995, p 652–670; L. Veszprémy, „More paganismo”: *Reflections on the Pagan and Christian Past in the ‘Gesta Hungarorum’ of the Hungarian Anonymous Notary*, [in:] *Historical Narratives and Christian Identity on a European Periphery Early History Writing in Northern, East-Central, and Eastern Europe (c. 1070–1200)*, ed. I.H. Garipzanov, Turnhout 2011, p 183–201.

<sup>207</sup> M. Font, *Dinasztia*, p 283. Cf. G. Klaniczay, *The Birth of*, p 120–123.

<sup>208</sup> G. Klaniczay *Königliche und dynastische Heiligkeit in Ungarn*, [in:] *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, ed. J. Petersohn, Sigmaringen 1994, p 343–361, here p 349–356; *Idem, Az uralkodók*, p 153–168; *Idem, The Birth of*, p 122, 126; *Idem, A Szent László-kultusz kialakulása*, [in:] *Nagyvárad és Bihar a korai középkorban, Tanulmányok Biharország történetéről 1.*, ed. A. Zsoldos, Nagyvárad 2014, p 7–39.

<sup>209</sup> Cf. L. Koszta, *A keresztény*, p 112.

<sup>210</sup> M. Font, *Dinasztia*, p 289–290.

<sup>211</sup> *Ibidem*, p 291.

## Conclusions

This short summary about the Christianization of Hungary shows that the roots have to be searched already before the Hungarian conquest of the Carpathian Basin, although those meant only the first steps on the road to Christianity. After the sporadic missions in the 10<sup>th</sup> century the real beginning was the rule of St Stephen, whose person and actions can't be emphasized enough. The formation of the dioceses and the regulation of Christian life in his Decrees are just the highlights of his era. The beginning of the Benedictine order in Hungary and the establishment of the parishes could be mentioned here as well. The successors of the holy king in the 11<sup>th</sup> century evolved further the already existing system. The foundation of new bishoprics and monasteries, just like the evolving of the archdeaconries, can be underlined in our point of view. The 12<sup>th</sup> century brought with itself the appearance of new orders and so the relevant role of the Cistercians in Hungary, while the 13<sup>th</sup> century meant the era of missions outside the Hungarian border. The formation of new bishoprics and the important role of the mendicant orders can be emphasized concerning this matter. The Hungarian Christianization could be seen, due to these events, as practically finished, while the Hungarians themselves started to take part in the mission outside their borders among pagans, schismatics and heretics.

## CHRYSZTIANIZACJA WĘGIER

### Streszczenie

Korzenie chrześcijaństwa w Kotlinie Panońskiej sięgają czasów sprzed węgierskiego podboju pod koniec IX wieku, jednak w tym artykule zajmujemy się wyłącznie chrystianizacją Węgrów. Refleksja nad wydarzeniami rozgrywającymi się na przełomie I i II tysiąclecia naszej ery oraz okolicznościami towarzyszącymi procesowi chrystianizacji Węgier byłaby jednak niepełna bez uwzględnienia pewnych aspektów wcześniejszych wydarzeń, na chrystianizację Węgrów wpływ bowiem miała na przykład wcześniejsza bawarska misja, czy nawet chrześcijaństwo morawskie. Autor wskazuje na konkretne przejawy tego wpływu i omawia ich znaczenie.

Wydarzenia sprzed węgierskiego podboju Kotliny Panońskiej były zaledwie pierwszymi krokami na drodze do chrześcijaństwa. W X wieku mamy do czynienia jedynie z okazjonalnymi misjami; właściwy początek christianizacji łączy się z rządami św. Stefana, którego osoby i jego działań nie można przecenić. Utworzenie diecezji oraz regulacja życia chrześcijańskiego poprzez wydane przez niego dekryty to jedynie kilka z ważniejszych wydarzeń z okresu jego panowania; nie możemy też zapomnieć o założeniu klasztoru benedyktynów na Węgrzech czy ustanowieniu sieci parafii. W XI wieku następcy świętego króla kontynuowali jego dzieło, rozwijając już istniejący system: ustanawiano nowe biskupstwa, zakładano klasztory, nastąpił też rozwój archidakonatu. Wiek XII przyniósł ze sobą pojawienie się nowych zakonów, z istotną rolą cystersów na Węgrzech, natomiast wiek XIII był okresem misji poza granicami Węgier. Tu należy wspomnieć o powstawaniu nowych biskupstw i ważnej roli zakonów żebraczych. Przytoczone fakty przekonują, że proces chrystianizacji Węgier był w zasadzie zakończony, a sami Węgrzy zaczęli brać udział w misjach poza granicami swojego kraju, wśród pogan, schizmatyków i heretyków.



Zdzisław Pentek

Poznań

## CHRYSZTIANIZACJA SŁOWIAN POŁUDNIOWYCH



Należy przyjąć, że na ziemi Półwyspu Bałkańskiego – czyli obszar zasiedlany przez Słowian południowych od VI wieku – chrześcijaństwo dotarło jeszcze w I wieku n.e. za sprawą apostoła Andrzeja. Jednak miało to wówczas charakter sygnałny, a wymowa tego była wręcz symboliczna. O najdawniejszym okresie zaistnienia chrześcijaństwa na tych ziemiach właściwie dowiadujemy się z nielicznych (z czasem ich liczba rośnie), źródeł archeologicznych i dokumentalnych. Kiedy Rzymianie zdecydowali się na akceptację ideologii chrześcijańskiej i zaczęli wspierać ją politycznymi decyzjami, teren Półwyspu Bałkańskiego pokryła sieć lokalnej administracji kościelnej. Skutkiem soboru nicejskiego w 325 roku można dowiedzieć się o jej, zdawałoby się trwałym, umieszczeniu na mapie chrystianizującego się Cesarstwa Rzymskiego przynajmniej południowych Bałkanów. Nie tylko sobór w Nicei, ale i kolejne, odbywające się na przykład w Salonikach, Serdice, Filippopolis, Anchialos, Tomi, Marcianopolis oraz Stobi poświadczały trwałość chrześcijaństwa na tych ziemiach. Ale było to jeszcze w strukturach szeroko rozumianego Cesarstwa, które pod naporem różnorodnych *barbares* mogło coraz słabiej kontrolować te tereny, aż wreszcie dawna supremacja przemieniła się w dość bierne – chwilami – przyglądanie się przez Konstantynopol pochodom nieznanym ludów. Po roku 451, kiedy IV Sobór w Chalcedonie podniósł faktycznie Konstantynopol do roli patriarchatu, większość Półwyspu Bałkańskiego znalazła się pod zwierzchnictwo Patriarchatu Konstantynopola, któremu podlegało aż 418 biskupstw i 34 arcybiskupstwa. W gestii Rzymu pozostało jedynie tzw. *Illyricium* oraz fragmenty adriatyckiego wybrzeża. Idea chrześcijańska pojawiła się na Bałkanach, ale została osłabiona lub pozostały po niej tylko materialne pamiątki. Napływ ludów barbarzyńskich spowodował kompletną odmianę składu etnicznego oraz wyznaniowego na tych ziemiach. Przybysze w największym stopniu dokonali dzieła zniszczenia tego chrześcijańskiego świata na Bałkanach.

Przyjmuje się dość zgodnie, że w ślad za najgroźniejszymi – z punktu widzenia Konstantynopola – grupami napływającymi w tzw. wędrówce ludów, w VI wieku rozpoczęli pojawiać się na Półwyspie Bałkańskim – Słowianie. Pierwsi rozpoznali ich kronikarze – rzymski Jordanes (VI wiek) i Prokopiusz z Cezarei (ok. 490–561) nakreślili ich domniemany obraz. A dziejopis Prokopiusz pisał: „Boga bowiem jedynego twórcę błyskawicy uważają za jedynego pana wszechrzeczy, jemu składają w ofierze woły i wszelkie zwierzęta ofiarne; przeznaczenia zgoła nie znają ani też nie przypisują mu żadnego znaczenia w życiu ludzi; jednak gdy śmierć im grozi już to w chorobie, już to podczas wojny, przyrzekają bogu złożenie ofiary w razie swego ocalenia, a po uniknięciu niebezpieczeństwa spełniają przyrzeczenie w wierzą, że tej ofierze zawdzięczają ocalenie sobie życia; oddają także cześć rzekom, nimfom oraz innym demonom, składają im wszystkim ofiary i podczas ofiar czynią wróżby [...]”<sup>1</sup>.

Najpewniej słuszne były wątpliwości H. Łowmiańskiego, który polemizował z opiniami A. Brücknera, uważającego, że powyższy tekst podważał solidność przekazu Prokopiusza<sup>2</sup>. Z relacji tegoż wynika również taki wniosek, że być może z powodu pewnej bezradności fonetycznej w zetknięciu z nazwami plemion słowiańskich, nie próbował on nawet wymieniać ich nazw („mówią językiem niesłuchanie barbarzyńskim”). Nie sądzę, aby nie znał ich nazw, co udowodnił R. Benedicty w 1965 roku<sup>3</sup>. Jednak do naszych czasów przedostała się tylko nazwa Sklawenów. Od Prokopiusza i Pseudo-Maurycjusza (VI/VII wiek) dowiadujemy się wiele istotnych szczegółów dotyczących ich funkcjonowania. Nie tu miejsce na ich omawianie.

Zainteresowanie bizantyńskich dziejopisów nie było przypadkowe. Obecność Słowian na południu Półwyspu Bałkańskiego rozpoczęła się od rekonesansów, które można określić jako wypadki łupieżcze, sezonowe, a dopiero później nastąpiła inwazja lepiej już zorganizowana, mająca na celu osiedlenie się na nowych terenach. W latach panowania Justyniana Wielkiego (527–565) najazdy Sklawinów-Słowian oraz Antów stawały się niepokojącymi fragmentami polityki militarnej Cesarstwa. Coraz większy napór Sklawinów przyniósł porażki dla Bizancjum (nad Dunajem – 533 rok, Adrianopol – 551 rok) i pustoszenie państwa. Po kolejnym najeździe grupy Kutrigurów (558 rok), Sklawinowie osiedlili się na Półwyspie Bałkańskim, doprowadzając ich do statusu federatów. Pojawienie się turkiestańskich Awarów w latach sześćdziesiątych VII wieku spowodowało podporządkowanie Sklawinów, a z czasem sojusz awarsko-słowiański, który rozpadł się w 626 roku<sup>4</sup>.

Słowianie z chrześcijaństwem nie mieli okazji się specjalnie zetknąć, chyba że dopiero mając styczność z Bizantyńczykami. O kim zatem mowa? Choć nie ma tu miejsca, aby

<sup>1</sup> A. Brückner, *Wierzenia religijne i stosunki rodzinne*, [w:] *Początki kultury słowiańskiej*, Kraków 1912 (Encyklopedia polska PAU, t. IV, cz. 2, dział V), s. 165.

<sup>2</sup> H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek*, Warszawa-Poznań 1986, s. 83–84.

<sup>3</sup> R. Benedicty, *Prokopius' Berichte über die slavische Vorzeit. Beiträge zur historiographischen Methode des Prokopios von Kaisareia*, „Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft” 14 (1965), s. 51–78.

<sup>4</sup> W. Swoboda, *Grecja – Słowianie w Grecji*, [w:] *Słownik starożytności słowiańskich* [dalej: SSS], t. II, Wrocław 1965, s. 153–154.

przedstawić nawet krótkiej etnogenezy poszczególnych ludów, to pragnę wyodrębnić najistotniejsze związki plemienne wśród Słowian Południowych w tym czasie. Terytorium zachodniego Bałkanu zajęli w północnej jego części tzw. Słowianie alpejscy czyli plemiona słoweńskie. Na południu, w Górnej Dalmacji od rzeki Cetiny do górskiego pasma Gvozdu zamieszkali Chorwaci dalmatyńscy. Serbowie natomiast osiedli pomiędzy Górami Dynarskimi, Szar Płaniną, Skopijską Czarną Górą, rzekami Sawą i Dunaj. Stało się to w VII wieku. W dolinie rzeki Neretwy, leżące na północ od Dubrownika zajęli Zahumlanie (Zachumlanie), na południe od tego rejonu – Trebinianie i drobna grupa Konawlan. Plemieniem serbskim byli także Duklanie (od VI wieku), żyjący w starożytnej Dioklei (od XI wieku Zeta). Wreszcie najbardziej na południe od terenów Serbów znajdowały się ziemie macedońskie, tu osiedli Brsjacy, Strumianie, Rinhini (okolice góry Atos), Draguwici i Sagudaci (Równina Salonicka), w Tesalii mieszkali Welegezyci, a w Epirze – Wajunici. Z tych plemion za wiodące historiografia uznała: Słoweńców, Chorwatów, Dukljan, Serbów, gdyż były to najznacześniejsze organizmy. Nadto jeszcze osiedleni z woli Bizancjum Słowianie, którzy weszli w skład Chanatu Bułgarskiego.

Wpływ na chryścianizację płynącą z Bizancjum tej części Europy miało przede wszystkim położenie geograficzne wschodniego Bałkanu. Na to składały się – ofiarności lub większa skuteczność bizantyńskiego Kościoła organizującego misje ewangelizacyjne będące pochodną znajomości przez wysłanników bizantyńskich mowy Słowian oraz interes polityczny i chęć spacyfikowania barbarzyńskich plemion słowiańskich narzuceniem wspólnej religii. Jednakże pierwsze próby ewangelizowania w VII wieku nie przyniosły chyba najmniejszych pozytywnych skutków. Rzekoma misja św. Kolumbana Młodszego (540–615) zakończyła się fiaskiem. Poniższe teksty są pewnym sumarycznie zebranych tego, co wiadomo o przyjmowaniu chrztów przez Słowian południowych.

## Karantania

Najbardziej za zachód wysuniętą grupą Słowian południowych byli Karantanie. Tekstem źródłowym, który rzuca sporo światła na te wydarzenia jest *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*. Tekst pochodzi z około roku 870 lub 871<sup>5</sup>. Karantanie pierwsi znaleźli się w obszarze zainteresowań przyjęciem nowej wiary. Geograficznie byli oni w zasięgu oddziaływania innej, obcej religii emanującej z terytoriów frankijskich. Organizacja plemienna Karantan, później również pod wpływem tradycji politycznej, została określona jako Księstwo Karantanii. Jednak nie względy wyznaniowe sprawiły, że Karantanie znaleźli się w orbicie chrześcijaństwa. Ich obawy przed zwierzchnictwem Awarów sprawiły, że książę Borut (zm. 749) poprosił o pomoc wojskową i ochronę przez

<sup>5</sup> Literatura związana z chrztem Karantan i zagadnieniami towarzyszącymi jest bogata, por. W. Kowalenko, *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, [w:] SSS I, Wrocław 1961, s. 275–276. Autorstwo zabytku należy do arcybiskupa Salzburga Adalwina (zm. 873), gdzie rozdziały 3–13 dotyczą zwłaszcza Karantan; V. Frančić, *Boruta*, [w:] SSS, t. I, s. 151; G. Labuda, *Chotimir*, [w:] SSS, t. I, s. 257–258.

już schrystianizowanych Bawarów. Na dowód swych zamiarów wysłał on do Bawarów swego bratanka Chotimira (zm. 769) i stryjecznego brata Kakacjusza, będących w pewnym sensie zakładnikami sprawy. Chotimir został ochrzczony, czym dopełniło się zobowiązanie Karantan, którzy znaleźli się w nowej sytuacji religijnej. Zaraz potem nastąpiła akcja misyjna na terenie Karantanii. Przyjmowanie chrześcijaństwa spotkało się z pewnymi oporami, które poprzedziły śmierć księcia Chotimira. Owe bunty trwały aż do 772 roku, kiedy to książę Waltunk zdławił ostatnich buntowników w pierwszym wśród Słowian konflikcie mającym w tle sprawy nowej religii. Wejście Karantan w świat chrześcijański było nie tylko elementem konsolidacji wokół władcy, ale i pewną formą sojuszu religijnego, może mającego wpływ na stabilizację polityczną. W związku z tymi planami, Karantanie zwrócili się z propozycją (lub zostali tak poinstruowani) o przysłanie do nich misjonarzy z sąsiedniej Bawarii, co umożliwiło nie tylko wejście do kraju misjonarzy, ale pozwoliło księciu bawarskiemu Tasillo III (zm. ok. 796) na fundacje monastyczne w Innichen (769) oraz Kremsmünster (777). Na czele akcji misyjnej stanął biskup Modestus (zm. przed 772), zwany apostołem Karantanii<sup>6</sup>. Można przyjąć roboczo, że chrzest Karantan zaczęto wprowadzać w końcu pierwszej połowy VIII wieku i otworzył on drogę do chrystianizacji Słowian południowych.

## Chorwacja

Jeśli idzie o terytoria położone na wschód i południe od Karantanii, to żyjący tam Słowianie znaleźli się na ziemiach będących na pewnym styku cywilizacyjnym ze zdemolowaną, acz jeszcze nie wygasłą kulturą rzymską, a tym bardziej w oddziaływaniu świata chrześcijańskiego. Bliskość geograficzna przesądzała, że i ci Słowianie południowi byli bardziej „narażeni” na ewentualną akcję misyjną ze strony Kościoła, płynącą z Rzymu lub Konstantynopola. Sprawą, którą należy w tym miejscu podnieść, był odcień rywalizacji Rzymu i Konstantynopola, na polu – kto udzieli chrztu? Jednak na lata około 650–850 aktywność bizantyńskich misji ewangelizacyjnych nieco przysła. Było to – mówiąc ogólnie – skutkiem prawie ustawicznych walk z Chanatem Bułgarskim, przejściowym, ale dwukrotnym zagrożeniem arabskim samego Konstantynopola, zamieszczeniem wewnętrznym na skutek rywalizacji ikonoklastów z ikono-

<sup>6</sup> *Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku. Prva kniga (l. 501–800)*, zebrał F. Kos, Ljubljana 1902; K. Wachowski, *Słowiańszczyzna Zachodnia*, Poznań 2000, s. 40; H. Łowmiański, *Studia nad dziejami Słowiańszczyzny, Polski i Rusi w wiekach średnich*, Poznań 1986, s. 75; B. Grafenauer, *Razvoj i struktura države karantskih Slavena od VII do IX stoleća*, „Historijski zbornik” 17 (1964), s. 213–225; K. Polek, *Państwo wielkomorawskie i jego sąsiedzi*, Kraków 1994; tenże, *Wkład duchownych „z Niemiec” w chrystianizację Moraw i zachodniej Słowacji w okresie przedcyrylometodiańskim*, [w:] *Ojczyzna bliższa i dalsza. Studia historyczne ofiarowane Feliksowi Kirykowi w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*, red. J. Chrobaczyński, A. Jureczko, M. Śliwa, Kraków 1993; W. Herwig, *Conversio Bagoariorum et Carantanorum: das Weißbuch der Salzburger Kirche über die erfolgreiche Mission in Karantainen und Pannonien*, herausgegeben, übersetzt, kommentiert und um die Epistola Theotmari wie um gesammelte Schriften zum Thema erg. von Wolfram Herwig, Herausgeber für die slowenische Akademie Peter Štih, 2., gründlich überarb., Klagenfurt 2012.

dulami, doraźnym interesem militarnym, a polityczne oraz religijne racje okazywały się nieraz istotniejsze od pragnienia i woli nawracania Słowian. Wprawdzie udało się zafascynować chrześcijaństwem tylko niektórych przywódców nie tylko słowiańskich żyjących na Bałkanach, ale Kościół nie mógł uznać tego za proces trwały i powszechny. Były to epizody. Na ziemiach chorwackich żyli chrześcijanie pochodzenia niesłowiańskiego, skupieni wokół ośrodka biskupiego w mieście Nin oraz inni rozrzućeni w obrębie formującego się państwa prachorwackiego. W połowie VII wieku papieństwo próbowało podjąć akcję misyjną wśród Chorwatów, ale nie przynosiło to żadnych efektów. Podobne zabiegi podjął Konstantynopol sto lat później, gdyż wiemy o biskupstwie misyjnym. Położenie geograficzne ziem, które zajmowali Chorwaci, czyniło jeń dogodniejsze dla działań misjonarzy rzymskich-łacińskich niż wywodzących się z Konstantynopola. Zwycięzca w konsekwencji miałby możliwość zbudowania tam bądź rozbudowania tego, co jeszcze pozostało ze struktur administracji Kościoła z czasów późnorzymskich. Jednak nie byłaby to budowa od podstaw, tak jak w przypadku Karantanii. Jednakże papieństwo z własnej woli wycofało się z aktywności na tych ziemiach. Cesarz Leon III Izauryjski w 732 roku zrezygnował z wikariatu w Salonikach na rzecz Konstantynopola. Na początku IX wieku, w 803 roku ustanowiono zwierzchnictwo Akwilei na ziemiach Chorwacji Dalmatyńskiej i Pasawskiej. Organizacyjnie sprawę zakończyło papieństwo w roku 923, które porozumiało się z Mikołajem I, patriarchą Konstantynopola, w konsekwencji czego Rzym przejął kontrolę nad Dalmacją aż po Duklję, a także tereny Bośni i południowej Serbii. Tym rozszadom towarzyszył proces powolnej chryścianizacji Chorwacji w IX wieku przebiegającej od warstw najwyżej umocowanych w społeczności chorwackim. W IX wieku Chorwacja stała się miejscem rywalizacji dwóch chrześcijańskich światów. Z zachodu napływały prądy łacińskie, natomiast ze wschodu – bizantyńskie. Jednak duchowieństwo bizantyńskie lepiej dostosowało się do wyzwań oraz wymogów chorwackich i ogólnie słowiańskich potrzeb, przez tolerancję do języka liturgii. Rosnące wpływy Kościoła związane były ze zmianą dynastii Borna na Trpimirowiczów około roku 845. Już od 839 roku książę Mislav, a dalej książę Trpimir 852 zaczęli część swych dóbr przekazywać na potrzeby Kościoła, co można uznać za dobrowolne wspieranie nowej religii. Za nimi poszli inni możni, którzy fundowali świątynie, a dziesięcinę zaprowadzono w X wieku. Inicjatywa przyjęcia chrztu pochodziła od środowisk kierujących państwem, najlepiej zorientowanych, że chryścianizacja może przynieść konkretne owoce polityczne<sup>7</sup>.

## Serbowie

Serbowie, choć przybyli na Półwysep Bałkański w pierwszej połowie VII wieku i zaczęli być odwiedzani przez misjonarzy reprezentujących tak Rzym (z miast dalmatyńskich), jak i Konstantynopol. Zdaje się, że ustalenie tego, skąd przybyła akcja

<sup>7</sup> W. Kowalenko, *Organizacja Kościoła – Chorwacja*, [w:] SSS, t. III, Wrocław 1968, s. 500–505.



chrystianizacyjna, była skuteczniejsza, jest beznadziejne badawczo i nie jest możliwe jednoznaczne rozstrzygnięcie tej sprawy. Istniejące na tych ziemiach szczątki organizacji kościelnej były dość lichymi przyczółkami do krzewienia chrześcijaństwa, dlatego wymagały wsparcia przez misje. Jednak próby nawracania Serbów przez misje łacińskie czy greckie nie przynosiły oczekiwanych skutków. Głównymi barierami były – język, niezrozumienie kultu i ogólna niechęć do porzucania starych wierzeń. Proces chrystianizacji Serbów rozciągnął się na dwa stulecia, przebiegał dość topornie i dopiero w końcu lat sześćdziesiątych IX wieku nabral nieco dynamiki, związanej być może z przyjęciem chrztu przez książąt z Raszki (ks. Stefan Nemanija), co zapoczątkowało odgórną chrystianizację. Po raz kolejny czynnikiem, który przesądził o akceptacji chrztu, był ośrodek polityczny, godzący się na przyjęcie chrztu<sup>8</sup>.

## Bułgaria

Bułgarzy byli grupą turecką, która górowała organizacją, ambicjami oraz dążnością do budowy państwa mimo niesprzyjającej sytuacji geopolitycznej we wschodniej części Półwyspu Bałkańskiego. Uznaje się, że początki Bułgarii przypadają na lata osiemdziesiąte VII wieku. Prędko w ramach dość labilnych granic Bułgarii znaleźli się Słowianie, stojący na innym (niższym) poziomie organizacji wewnętrznej i ustępujący Bułgarom pod każdym względem, oprócz jednego elementu – ilościowego. Wojny pomiędzy Cesarstwem Bizantyńskim a Bułgarią w początkach VIII wieku i z początkiem IX wieku doprowadziły do znacznego pomniejszenia liczby grupy przywódczej państwa, czyli bojarstwa wywodzącego się spośród Bułgarów. Niekorzystne dla tych ostatnich zmniejszanie się ich liczby z racji monopolu na uczestnictwo w wojnach odbiło się na ustępowaniu dotychczasowej dominacji Bułgarów na rzecz innych ludów zamieszkujących Chanat. Językoznawcy zauważyli, że od początku IX wieku zaczęła następować powolna zmiana jakościowa. Wymierających Bułgarów, którzy ginęli na wojnach, zastępowali Słowianie, wierni swej religii oraz językowi. W takich to okolicznościach dochodziło do zmiany wśród zrazu niższych dowódców, potem zmiana ta objęła i najwyższe grupy bojarskie. W pierwszej połowie IX wieku również wśród rodziny panującej zaczęły pojawiać się imiona pochodzenia słowiańskiego, co oznaczało mieszanie się Bułgarów i Słowian. Akt przyjęcia religii chrześcijańskiej przez Bułgarię znalazł już liczne odzwierciedlenia w literaturze tak bułgarskiej, jak i rodzimej. Zatem szczegółowe przedstawianie tego procesu byłoby niczym innym, jak tylko powtarzaniem dość urobionych poglądów. Jak zatem doszło do chrystianizacji w IX wieku Bułgarii? Nasiąkanie ideami chrześcijańskimi w państwie bułgarskim na dobre rozpoczęło się w wyniku kontaktów z jeńcami bizantyńskimi, zwłaszcza po sukcesach militarnych chana Kruma (zm. 814). Nowy chan Omurtag, w 815 roku zapewniw-

<sup>8</sup> К. Јиречек, *Историја Срба*, Београд 1952, s. 91–103; W. Kowalenko, *Organizacja Kościoła – Serbia*, [w:] SSS, t. III, s. 518–521.



szy sobie pokój z Cesarstwem na 30 lat, wyruszył zbrojnie na zachód od granic swego państwa. Tam wcielił w granice Bułgarii licznych Słowian. W tej sytuacji, ocaleni z wojny Słowianie udali się z prośbą o ochronę do Ludwika Pobożnego. Również do cesarza Franków udali się Bułgarzy w 824 roku, otwierając kontakty dyplomatyczne z nim oraz zawierając z nim w 832 roku pokój w imieniu chana Małamira. Po latach względnego spokoju, Bizancjum w połowie IX wieku przystąpiło do odnawiania swych wpływów na zachód od Tracji wraz z narzucaniem idei chrześcijańskiej Bułgarom oraz innym ludom pogańskim. Zbiegło się to z porażką polityki ikonoklazmu w Cesarstwie w 843 roku. Kiedy na tronie chana w Bułgarii w 852 roku zasiadł Borys, niefortunnie rozpoczął on swe panowanie od porażki w wojnie przeciwko Frankom. Na domiar złego w Bułgarii na początku lat sześćdziesiątych IX wieku pojawił się głód, który ostatecznie skłonił Borysa do zwrócenia się do Konstantynopola. Tym samym pod wpływem sytuacji wewnętrznej i międzynarodowej, ustawicznym naciskom płynącym z Bizancjum, jak i ze strony świata zachodniego, chan Borys zdecydował się na aprobatę ewangelizacji państwa. Chryścianizacja była odgórna, objęła rodzinę chana i zapewne najbliższe otoczenie władcy. Stało się to 25 maja 866 roku, jak ustalił Tadeusz Wasilewski<sup>9</sup>. Nie ma jednak co do tego zgody wśród badaczy, gdyż historycy wskazywali dwie daty, 863/864 lub 865. Nowa wiara pozostawała w sprzeczności z dotąd wyznawaną religią przez część bułgarskich elit oraz była postrzegana jako potencjalne zagrożenie płynące z Bizancjum. Przywiązanie bojarów do starej religii było nie tylko cichym manifestem niesprzyjania chrześcijaństwu, ale i być może politycznym sygnałem, że wola chana budzi sprzeciw. Bunt, które wnet wybuchły, kierowane były przez bojarów obawiających się o suwerenność chanatu, ale zostały zdławione przez chana<sup>10</sup>. Nazwijmy to roboczo I reakcją pogańską w Bułgarii. Chan Borys-Michał skłonił się ku organizowaniu struktur kościelnych według bizantyńskich sugestii i oczekiwał przybycia misyjnych biskupów. Władca ten konsekwentnie i trwale chciał umieścić Kościół w ramach swego państwa, między innymi łożąc środki na cele misyjne i wspierając tzw. kanonikon, czyli obowiązkową daninę na rzecz instytucji kościelnych. To miało przynajmniej dwa skutki. Po pierwsze zabezpieczało to ekonomiczne podstawy Kościoła, a po drugie potęgowało negatywne reakcje wśród przeciwników nowej religii. Wpływ na umocnienie chrześcijaństwa w Bułgarii miała odegrać misja cyrylo-metodiańska popierana przez Borysa. Jednak wycofanie

<sup>9</sup> T. Wasilewski, *Bizancjum i Słowianie w IX wieku. Studia z dziejów stosunków politycznych i kulturalnych*, Warszawa 1972, s. 138–146; nowsze spojrzenie na okoliczności i chronologię przyjęcia chrztu zob. M.J. Leszka, K. Marinow, *Carstwo Bułgarskie. Polityka – społeczeństwo – gospodarka – kultura, 866–971*, Warszawa 2015, s. 30–36; M. Salamon, *Jak pozyskać nowych wyznawców chrześcijaństwa? Początki wschodniej i zachodniej misji we wczesnośredniowiecznej „młodszej Europie”* [w:] *Chryścianizacja Europy. Kościół na przełomie I i II tysiąclecia*, red. J. Dobosz, J. Strzelczyk, Poznań 2014, s. 259–261.

<sup>10</sup> T. Wasilewski, *Bizancjum i Słowianie w IX wieku*, s. 131–137; W. Swoboda, *Borys-Michał*, [w:] SSS, t. VII, Wrocław 1982, s. 510; W. Swoboda, *L'origine de l'organisation de l'Église en Bulgarie et ses rapports avec le Patriarcat de Constantinople (870–919)*, „Byzantino Bulgarica” 2 (1966), s. 68; W. Swoboda, *Organizacja Kościoła – Bułgaria*, [w:] SSS, t. I, s. 494; M.J. Leszka, K. Marinow, *Carstwo Bułgarskie*, s. 37–39.

się z aktywności politycznej Borysa (891) i wysunięcie na tron jego syna Włodzimierza Rasate spowodowało nieoczekiwaną zmianę sytuacji polityczno-religijnej. Nowy chan był przeciwny chrystianizacji, czemu w części wtórowało potajemnie niechętne Borysowi bojarstwo. Tak doszło do drugiej reakcji pogańskiej w Bułgarii. Jak wielka, i czy w ogóle była rola w tym przewrocie Słowian, można tylko spekulować. Borys, nie chcąc dopuścić do dalszych komplikacji w Bułgarii oraz dawać wygodnego pretekstu do wojny z Bizancjum, powrócił z klasztoru, następnie usunął z tronu Włodzimierza i krwawo rozprawił się z bojarstwem wspierającym pogańską rewoltę. Na koniec osadził na tronie chana syna Symeona, który był bardziej związany z chrześcijańską tradycją wpajaną mu w młodości w Konstantynopolu<sup>11</sup>.

## Podsumowanie

Słowianie przynosili ze sobą na ziemię bałkańskie przywiązanie do religii politeistycznych z całym bagażem bogów i bóstw odpowiedzialnych za rozmaite przejawy życia doczesnego oraz pośmiertnego. A ich religia nie miała takiego „opakowania”, jaką miało chrześcijaństwo.

Dlaczego stosunkowo mało wiadomo, kiedy doszło do chrystianizacji Słowian południowych? Wynika to przede wszystkim ze szczupłości źródeł dokumentalnych i narracyjnych, zatem precyzyjne ustalenie chronologii ich chrztu wydaje się beznadziejne. Można jednak zadać inne pytanie: co spowodowało, że plemiona Słowian południowych uległy chrystianizacji? Jest to zapewne wiele czynników, które się na to złożyły. Władcy słowiańscy byli coraz bardziej przekonywani przez misjonarzy – a może i niektórych ludzi z własnego otoczenia – że przyjęcie chrztu wprowadzi ich księstwa do świata cywilizacji chrześcijańskiej. Ale co było wiadomo o tej cywilizacji? Początkowo bardzo niewiele. Snuła się przed nimi wizja włączenia do krwiobiegu chrześcijańskiego, który był malowany przez misjonarzy chyba niezbyt prawdziwie, albo w sposób idealizujący, gdyż na przykład wojny pomiędzy sobą toczyły również chrześcijańskie kraje. Atrakcyjnie z pewnością jawiła się perspektywa przyjęcia

<sup>11</sup> W. Swoboda, *Organizacja Kościoła – Bułgaria*, [w:] SSS, t. I, s. 494 n; T. Wasilewski, *Bizancjum i Słowianie w IX wieku. Studia z dziejów stosunków politycznych i kulturalnych*, Warszawa 1972; *Żywoty Konstantyna i Metodego (obszerne)*, tłum. i przyp. opatrzył T. Lehr-Splawiński, Warszawa 2000; W. Swoboda, *L'origine de l'organisation de l'Église en Bulgarie et ses rapports avec le Patriarcat de Constantinople (870–919)*, „Byzantino Bulgarica” 2 (1966), s. 67–81; V. Gjuzelev, *The Adoption of Christianity in Bulgaria*, Sophia 1976; J. Leśny, *Konstantyn i Metody apostołowie Słowian. Dzieło i jego losy*, Poznań 1987; R. Grzesik, *Chryścianizacja Bułgarii i Wielkich Moraw – paralelizm intencji*, „Balcanica Posnaniensia. Acta et studia” 18 (2011), s. 55–65; A. Kotłowska, *Chryścianizacji Słowian Południowych. Cyryl i Metody oraz ich następcy*, [w:] *Vademecum balkanisty. Lata 500–2007*, red. I. Czamańska, Z. Pentek, Poznań 2009, s. 33–37; M.J. Leszka, K. Marinow, *Carstwo Bułgarskie. Polityka – społeczeństwo – gospodarka – kultura, 866–971*, Warszawa 2015, s. 61–69; M. Salamon, *Jak pozyskać nowych wyznawców chrześcijaństwa? Początki wschodniej i zachodniej misji we wczesnośredniowiecznej „młodszej Europie”* [w:] *Chryścianizacja Europy. Kościół na przełomie I i II tysiąclecia*, red. J. Dobosz, J. Strzelczyk, Poznań 2014, s. 244–265.

owoców cywilizacyjnych, jakim było na przykład posługiwanie się pismem. Ale czy istotnie ci władcy do końca wiedzieli o walorach słowa pisanego? Przecież słowiańskie piśmiennictwo religijne miało odwoływać się do języków łacińskiego bądź greckiego<sup>12</sup>. Byłoby to zatem mało użyteczne, gdyż odwoływało się do schematów nieznanymi języków. Zdaje się, pierwsi tę trudność ujawnili Grecy, napotykać na mur niezrozumienia. Sytuacja zmieniła się po rozpropagowaniu chrześcijaństwa przez Cyryla i Metodego oraz ich uczniów, którzy zaczęli posługiwać się właściwymi narzędziami komunikacyjnymi stworzonymi na tę okoliczność. Pismo Święte, liturgia, pisma Ojców Kościoła, prawo kanoniczne stały się zrozumiałe dzięki zastosowaniu języka słowiańskiego wśród nowych odbiorców, czyli Słowian. W otoczeniu chana, a później cara Symeona oraz innych władców państw słowiańskich znalazła miejsce odpowiednia kadra duchownych.

Warto zastanowić się nad modelami przyjmowania chrztu przez Słowian południowych. Jest jeden wspólny mianownik. Chryścianizacja przebiegała odgórnie od najwyższych szczebli władzy państwowej aż do dołów społecznych. Religia stawała się państwowa z racji jej akceptacji i przyjmowania przez władców oraz zapewne grono rodzinne. W przypadku Karantan i Bułgarów doszło do tego pod wpływem zagrożeń zewnętrznych. Karantanie czynili tak w obawie przed Awarami, natomiast Bułgarzy postąpili tak, gdyż zdali sobie sprawę z pewnych oczywistych trudności wewnętrznych wynikających z klęski głodu i obaw zewnętrznych, czyli ataku Bizancjum. Można rzec, że była to presja wywarta na władców, a ich decyzje mogły spotkać się z odporem wewnętrznych elit. Tak się w istocie stało. Moźni karantańscy wszczynali bunt, które dopiero zostały powstrzymane w latach siedemdziesiątych VIII wieku. Podobne zjawisko wystąpiło w Bułgarii, kiedy wprawdzie moźni protestowali przeciw wikłaniu jej w bardziej zażyłe kontakty z Bizancjum (I reakcja pogańska) podparte wspólną wiarą. Kolejna, II reakcja pogańska, która nadeszła z chwilą objęcia rządów przez Włodzimierza, była potwierdzeniem nie tylko niechęci wobec Bizancjum, ale i upartym trwaniem bojarów przy wierze protobułgarskiej. Wprawdzie nie ma na to dowodów, ale być może wśród zwolenników chcącego utrzymać religijnego *status quo* zaprowadzonego przez Borysa byli wodzowie słowiańscy, pragnący znaleźć dla siebie bardziej eksponowaną pozycję w państwie i była to znakomita okazja do zrealizowania tego zamierzenia. Okazja nadarzyła się dwukrotnie, w trakcie I i II reakcji pogańskiej. Nowa religia, jej nieakceptacja przez wysoko postawionych dygnitarzy państwa, powstały w związku z tym wewnątrzdynastyczny konflikt, mogły dawać nadzieję Słowianom, że wejdą oni w miejsca tych, którzy byli dotąd na wysokich szczeblach władzy – bojarów-Bułgarów, odrzuconych po dwóch buntach przez Borysa-Michała. Drugi model to ten, który był związany z przyjmowaniem chrztu przez Chorwatów i Serbów.

<sup>12</sup> Pisał o tym na bazie badań styku Słowian i Germanów – J. Leśny, *Znajomość języka słowiańskiego we wczesnej fazie chryścianizacji (Przyczynek de metod misyjnych na pograniczu słowiańsko-germańskim)*, [w:] *Etnolingwistyczne i kulturowe związki Słowian z Germanami*, red. I. Kwilecka, Wrocław–Warszawa–Kraków 1987, s. 99–115.

Proces ten przebiegał długofalowo, nie towarzyszyły temu nadzwyczajne okoliczności, które nakazywały zwrócić się ku nowej, nieznannej wierze i szukać w niej wyjścia z bieżącej sytuacji. Jeżeli w przypadku Karantanii i Bułgarii można mówić o przyspieszonych działaniach w toku dostrajania się do wymogów religii chrześcijańskiej, to w przypadku Chorwatów i Serbów, proces ten miał charakter ewolucyjny i siłą rzeczy przebiegał bardziej opieszale.

## THE CHRISTIANISATION OF THE SOUTH SLAVS

### Summary

Christianity entered the Balkan Peninsula, i.e. a region inhabited by the South Slavs since the sixth century, as early as in the first century AD thanks to Andrew the Apostle. These were nevertheless simply first signals, their purport being virtually symbolic. The earliest history of Christianity in the area is documented by first a few and then a growing number of archaeological sources and written accounts. When the Romans decided to embrace Christian ideology and began to support it with political decisions, the area of the Balkan Peninsula got to be covered by a network of local church administration. Owing to the Council of Nicaea in 325, we know of its apparently permanent place on the map of the Christianised Roman Empire, at least in the southern Balkans. Not only did the council in Nicaea, but also others, such as subsequent councils taking place in Thessaloniki, Serdica, Philippopolis, Anchialos, Tomi, Marcianopolis and Stobi certify the stability of Christianity in these lands. All this happened still within the structures of a broadly understood Empire, which under the pressure of various 'barbares', was increasingly unable to control these areas. Finally, the long-standing supremacy turned into at times quite passive surveillance of the marches of unknown peoples via Constantinople. After 451, when the IV Council of Chalcedon actually raised Constantinople to the role of the patriarchate, most of the Balkan Peninsula came under the suzerainty of the Patriarchate of Constantinople, to which subject were as many as 418 dioceses and 34 archbishoprics. Rome ruled merely over the so-called Illyricum and parts of the Adriatic coast. The Christian idea did appear in the Balkans, but was weakened or is evidenced merely by material culture. The influx of barbarian peoples brought about a dramatic change to the ethnic and religious composition of these lands. It was the newcomers that largely destroyed the Christian world in the Balkans.

The new religion, its rejection by high-ranking dignitaries of the state and the resultant intra-dynastic conflict possibly filled the Slavs with hope that they would take the place of those who were previously at high levels of government, the boyars-Bulgarians rejected after two rebellions by Boris-Michael. A different model is observed in the case of the Christianisation of Croats and Serbs. The process took long time to finish and no extraordinary circumstances inclined people to embrace a new, unknown religion as a way out of the current situation. While the process of bringing the peoples of Carantania and Bulgaria into compliance with the Christian religion was somehow accelerated, it was evolutionary and inevitably more sluggish among Croats and Serbs.

Jarosław Dudek

Zielona Góra

## CHRYSYANIZACJA LUDÓW STEPOWYCH EUROPY WSCHODNIEJ



W przeciwieństwie do rezultatów misji prowadzonych w wiekach średnich wśród Celtów, Germanów, Słowian lub Bałtów, na stepach Europy Wschodniej Kościoły chrześcijańskie nie osiągnęły spektakularnych i trwałych sukcesów. Nie wynikało to bynajmniej z braku aspiracji do ewangelizacji tamtejszych społeczności. Już w tradycji patrystycznej i bizantyńskiej występuje zamysł nawracania pogańskich ludów tej części świata, potraktowany przez pierwszych chrześcijan jako jeden z priorytetów: „Tymczasem święci apostołowie i uczniowie naszego Zbawiciela rozproszyli się po całym cywilizowanym świecie. Tomaszowi, jak głosi tradycja, z woli Bożej przypadła w udziale Partia, Andrzejowi Scytia [podkr. J.D.], Janowi Azja, gdzie przebywał i zmarł w Efezie”<sup>1</sup>.

Termin „Scytia (Σκυθία)” użyty przez jednego z pierwszych historyków Kościoła posiadał wówczas podwójne znaczenie. W węższym, określenie „Scythia Minor”, czyli „Scytia Mniejsza” kojarzono go z wyżyną dzisiejszej Dobrużdy, wciśniętą między ostatni odcinek Dunaju a wybrzeża Morza Czarnego. Jednak ogół antycznych i bizantyńskich historyków oraz geografów traktował Scytię jako ogromną, położoną poza antyczną cywilizacją krainę, zaś zamieszkujące ją ludy rutynowo utożsamiał ze wszystkimi społecznościami eurazjatyckich koczowników<sup>2</sup>.

W późniejszych czasach w pewnych kręgach chrześcijańskich (np. Chrystian ze Stablo) wyrażano nadzieję na rychły chrzest tych srogich północnych plemion. Opisy legendarnych Scytów uzupełniły inne wyobrażenia o stepowych ludach, teraz powi-

<sup>1</sup> Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, III 1, tłum. A. Caba na podstawie tłum. ks. A. Lisieckiego, oprac. H. Pietras, Kraków 2013, s. 140–141. Zob. E. Peretto, *Andrew*, [w:] *Encyclopedia of the Early Church*, red. A. Di Bernardino, t. 1, Cambridge 2000, s. 38; J.I.[rmscher], A.K.[azhdan], A.W.C.[arr], *Andrew*, [w:] *The Oxford Dictionary of Byzantium*, red. A. Kazhdan i in., New York–Oxford 1991 [dalej: ODB], t. 1, s. 92.

<sup>2</sup> E. Zwolski, *Kasjodor i Jordanes. Historia gocka czyli scytyjska Europa*, Lublin 1984, s. 16–18; A.K.[azhdan], *Scythia Minor*; O.P.[ritsak], *Scythians*, [w:] ODB, t. 3, s. 1857–1858; Gy. Moravcsik, *Byzantinoturcica. II. Sprachreste der Türkvölker in den byzantinischen Quellen*, Berlin 1983, s. 279–283.



zane z proveniencją biblijną, w postaci barbarzyńskich plemion Gog i Magog (Rdz. 10, 2; Ezech. 38, 2–3, 39, 1; Ap. 20, 7–10). W XII–XIII wieku bardzo chętnie słuchano i powtarzano wieści o egzotycznych królestwach chrześcijańskich na wschodzie, nad jednym z nich mieli panować tajemniczy „prezbiter Jan” czy równie enigmatyczny „król Dawid”<sup>3</sup>. Należy jednak pamiętać, że chrześcijanie obawiali się euroazjatyckich nomadów. Lęk podsycali kolejne imigracje do Europy różnych turecko-mongolskich grup etnicznych, wyraźnie różniących się od stepowców, w znacznej mierze już „oswojonych” przez kulturowe toposy antyku: Kimmerów, Scytów, Sarmatów lub Alanów. Wyjątkowość azjatyckich przybyszów wynikała nie tylko z powodu różnic językowych, fizycznych lub obyczajowych. Część napływających z głębi Azji najeźdźców (Hunowie, Awarowie, Turcy, Bułgarzy, Chazarowie, Węgrzy, Mongołowie) w porównaniu ze swoimi indoirañskimi poprzednikami potrafiła być również skuteczniejsza w zakładaniu własnych organizmów państwowych. Zawdzięczali to ukształtowanym na azjatyckich stepach tradycjom politycznym, wykorzystanym przez ich charyzmatycznych liderów umiejętnie posługujących się z efektywną organizacją militarną. Grupy koczowniców udowadniały swoją sprawność w zajmowaniu nowych terenów, budując swoje kolejne transkontynentalne imperia, obejmujące obszary Wielkiego Stepu, rozciągające się między Morzem Czarnym a Wielkim Chińskim Murem. W Europie Wschodniej turecko-mongolscy stepowcy podporządkowywali sobie bez większych przeszkód plemiona słowiańskie i ugrofińskie. Niektóre ze stepowych imperiów umożliwiały również powstawanie nowych transkontynentalnych stref ekonomicznych sprzyjających rozwojowi dalekosiężnego handlu na globalną skalę<sup>4</sup>.

Wyrastające z obawy przed napływem eurazjatyckich nomadów lęki chrześcijańskich mieszkańców Europy znalazły swoje uzewnętrznienie wkrótce po pierwszej styczności z Hunami, w utworach Ambrożego z Mediolanu (ok. 339–397), Hieronima ze Strydonu (347–419), Jordanesa (VI wiek) czy Sydoniusza Apolinarego (ok. 430 – ok. 489). Ostatni z tych autorów, nie bez związku z zagrożeniem swojej galijskiej ojczyzny przez groźnych huńskich najeźdźców, chętnie posłużył się literacką kliszą, w której ci przybysze z dalekich stepów zostali przedstawieni jako: „Tłum

<sup>3</sup> *Expositio in Matthaëum*, [w:] *Patrologia Latina*, ed. J.-P. Migne, t. 106, col. 1456. Zob. J. Strzelczyk, *Król-kapłan Jan. Rzeczywistość i legenda*, [w:] *W poszukiwaniu królestwa Jana*, wybór, wstęp i red. J. Strzelczyk, Gdańsk 2006, s. V–LXXIX; A. Krawiec, *Ciekawość świata w średniowiecznej Polsce. Studium z dziejów geografii kreacyjnej*, Poznań 2010, s. 184–190.

<sup>4</sup> D. Sinor, *The Inner Asian Warriors*, „Journal of the American Oriental Society” 101 (1981), s. 133–134; N. Di Cosmo, *State Formation and Periodization in Inner Asian History*, „Journal of World History” 10 (1999), 1, s. 1–40, zwł. s. 8–12, 17–23; Th. Barfield, *Steppe Empires, China and the Silk Route. Nomads as a Force in International Trade and Politics*, [w:] *Nomads in the Sedentary World*, red. A.M. Khazanov, A. Wink, Richmond (Surrey) 2001, s. 234–249; P.B. Golden, *War and warfare in the pre-Činggisid western steppes of Eurasia*, [w:] tegoż, *Studies on the Peoples and Cultures of the Eurasian Steppes*, București–Brăila 2011, s. 65–133, zwł. 84–113; J.L. Abu-Lughod, *Europa na peryferiach. Średniowieczny świat system w latach 1250–1350*, tłum. A. Bugaj, Kęty 2012, s. 227–240; A. Paroń, *Wczesne państwa nomadów w Europie wczesnego średniowiecza (do 1000 roku). Modele i prawidłowości rozwoju*, [w:] *Instytucja „wczesnego państwa” w perspektywie wielości i różnorodności kultur*, red. J. Banaszekiewicz, M. Kara, H. Mamzer, Poznań 2013, s. 221–248.



z ziemi scytyjskiej, dziki, okrutny, gwałtowny, nawet dla tamtejszych barbarzyńskich plemion barbarzyński”<sup>5</sup>.

Jednak jeden z najbardziej wyrazistych i nośnych w negatywne emocje wizerunków mieszkańców stepów powstał prawie dwa stulecia później na obecnym Środkowym Wschodzie za sprawą anonimowego syryjskiego mnicha podszywającego się pod biskupa Metodego z Patary. Apokaliptyczne prorocтва, w świetle których migracje stepowców zapowiadały zbliżający się czas Sądu Ostatecznego, zyskały rozgłos wśród chrześcijan, co potwierdzają ich liczne przekłady, ponawiane w kolejnych wiekach. Uzmysławiają one skalę strachu, jaki budzili przybywający z wschodnioeuropejskich stepów barbarzyńcy: „I wyruszą hordy tych ludów [...], a cały świat zdrży przed nimi. Ludzi ogarnie przerażenie, [...] A owe hordy będą pożerać dzieci na oczach ich rodziców. Ludy te bowiem, które z Północy wyruszą, jedzą mięso ludzkie i krew zwierząt piją jak wodę, i żywią się robactwem ziemi, myszami, węzami, skorpionami i wszelkim nieczystym płazem, jaki pełza po ziemi. Jedzą też padlinę nieczystych zwierząt oraz wszelką nieczystość. Oni też opanują ziemię i nikt nie zdoła się im przeciwstawić”<sup>6</sup>. Kolejni tłumacze i komentatorzy Pseudo-Metodego w następnych stuleciach obnażali zatwardziałość stepowych pogan, którzy mimo usiłowań chrześcijańskich sąsiadów uporczywie trwali przy swoich obyczajach, traktowanych przez nich jako zabobony<sup>7</sup>.

Mimo spotęgowania tych negatywnych stereotypów podjęto szereg prób misyjnych wśród eurazjatyckich koczowników. Pozornie wydawały się to działania sporadyczne, nieskoordynowane i niewspółmierne do misyjnych sukcesów Kościoła na innych obszarach europejskiego *barbaricum*. Jednak we wczesnych wiekach średnich

<sup>5</sup> Sydoniusz Apolinary, *Listy i wiersze*, tłum. M. Brożek, Kraków 2004, s. 253.

<sup>6</sup> *Apokalipsa Pseudo-Metodego*, [w:] *Apokryfy syryjskie. Historia i przysłowia Achikara. Grota skarbów. Apokalipsa Pseudo-Metodego*, tłum. A. Tronina, oprac. A. Tronina, M. Starowieyski, red. M. Starowieyski, Kraków 2011, s. 235.

<sup>7</sup> Np. *Powieść minionych lat*, tłum. F. Sielicki, Wrocław 1999, s. 13: „Tak oto za naszych czasów Połowcy zachowują teraz prawa ojców swoich: krew przelewają i chwalą się przy tym, jedzą padlinę i wszelką nieczystość – chomiki i susły, i pojmują swe macochy i jątrwie, i inne obyczaje ojców swoich zachowują”. Zob. B. Kürbis, *O inspiracji okultystycznej w średniowiecznej wizji dziejów*, [w:] *Świadomość historyczna Polaków. Problemy i metody badawcze*, red. J. Topolski, Łódź 1981, s. 73–153, zwł. 119–133; D. Sinor, *Reflections on the History and Historiography of the Nomad Emperor of Central Eurasia*, „Acta Orientalia Hungarica” 58 (2005), 1, s. 3–14; J. Giessauf, *Barbaren – Monster – Gottesgeisseln. Steppennomaden im europäischen Spiegel der Spätantike und des Mittelalters*, Graz 2006, s. 34–35; K. Ilski, *Kościół wobec nomadów na przełomie IV/V wieku*, „Balcanica Posnaniensia. Acta et studia” 14 (2007), s. 25–34; A. Paroń, *Dzicy, odrażający, żli (?) – wizerunek nomadów w historiografii bizantyjskiej i łacińskiej z 2 poł. X – początku XIII wieku*, [w:] *Populi terrae marisque. Prace poświęcone pamięci Profesora Lecha Leciejewicza*, red. M. Rębkowski, S. Rosik, Warszawa 2011, s. 123–137. Owe lęki dotyczyły nie tylko środowisk chrześcijan, równie często artykułowali je również muzułmanie, którzy między VII a XIII wiekiem również byli narażeni na najazdy eurazjatyckich stepowców. Zob. *Koran, Sura XVIII – Grota*, w. 33–97, 99–100, *Sura XXI – Prorocy*, w. 95–96, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986, s. 360–362, 394; E. van Donzel, A. Schmidt, *Gog and Magog in Early Eastern Christian and Islamic Sources*, Leiden–Boston 2010, s. 3–117; A. Al-Azmeh, *Barbarian in Arab Eyes*, „The Past and Present Society” 1992, z. 134, s. 15–17; A. Melvinger, *Al-Madjūs*, [w:] *The Encyclopaedie of Islam*, New Edition, red. H.A.R. Gibb, J.H. Kramers, E. Lévi-Provençal, Leiden 1986, t. 5, s. 1118–1121.

podejmowano je i realizowano na skalę nieustępującą zaangażowaniu misji do innych pogańskich społeczności tzw. Młodszej Europy (np. Skandynawów, Słowian połabskich, Bałtów). Próby konwersji koczowników podejmowano z inicjatywy różnych Kościołów, zarówno tych, których stanowisko doktrynalne w zakresie chrystologii odzwierciedlały uchwały soborów w Efezie i Chalkedonie (np. prawosławni i katolicy), jak i te, które pozostawały w opozycji wobec uchwał tych zgromadzeń (nestorianie, monofizyci, Ormianie).

Projekty chrystianizacji koczowników były również wspierane przez różnych władców bizantyńskich i barbarzyńskich (cesarzy, królów, książąt) oraz wyższe duchowieństwo (papieży, katolikosów i biskupów). Ich efekty wprawdzie wydają się pozostawać rozciągnięte w czasie oraz rozproszone w bezmiarach stepów Eurazji, pozwalają jednak docenić rozmach misyjnych przedsięwzięć odpowiadających skali rozmiarów kolejnych stepowych imperiów w VI–XIII wieku. Ostateczne rezultaty pracy chrześcijańskich misjonarzy wydają się jednak pozostawać ściśle uzależnione od opcji polityki religijnej konkretnych władców w świecie koczowników.

Rejestrując formy działalności misjonarzy wśród ludów koczowniczych w Europie Wschodniej, należy uściślić granice terytorialne, w obrębie których przyszło im działać. We wschodniej części naszego kontynentu jako linię graniczną między światem koczowników a społecznościami osiadłymi, zarówno dawnego świata rzymskiego, jak i barbarzyńców można potraktować linię ciągnącą się od biegu rzeki Oki do ujścia Dunaju lub od środkowej Wołgi do Karpat Południowych. Na wschodzie Europa koczowników nie miała precyzyjnych granic. Mgliste podkreślały to wyobrażenia o rzekomej barierze w postaci tzw. moczarów Meotydy (*Meotides paludes*) bądź rozgraniczeń między Sarmacją Europejską a Azjatycką. Odpowiadało to zresztą geograficznej rzeczywistości, w której Wielki Step przecinany wielkimi eurazjatyckimi rzekami ciągnie się aż do Morza Żółtego<sup>8</sup>. Oczywiście, takie rozgraniczenia, włącznie z zachodnią granicą świata wschodnioeuropejskich nomadów, nierzadko pozostawały umowne. W ciągu wieków różne grupy koczowników wielokrotnie przekraczały linię między Oką a deltą Dunaju w swoich migracjach w głąb Europy. W czasach starożytnych czynili to Kimmerowie, Scytowie, Sarmaci, Alanowie), podobnie w wiekach średnich postępowali Hunowie, Bułgarzy, Awarowie, Węgrzy, Pieczyngowie, Połowcy (Kumanie) i Mongołowie. Część z wymienionych nomadów zdołała nie tylko podbić i trwale utrzymać pod swoim władaniem ziemie położone na zachód od tej linii w Europie Środkowej, ale również przyjąć chrzest. Niektóre grupy stepowców, osiedlające się na zachód od linii Oka – delta Dunaju, nie zdołały utworzyć odrębnych struktur politycznych, co spowodowało dla nich określone konsekwencje. Dobrowolnie lub pod przymusem przyjęły chrześcijaństwo, co ostatecznie doprowadziło do finalizacji ich sedentaryzacji. Z tych względów oraz racji komplikacji okoliczności chrystianizacji Awarów, Bułgarów naddunajskich, Węgrów czy przebiegu asymilacji Pieczyngów

<sup>8</sup> D. Obolenski, *Vizantijski Komonvelt*, prevela K. Todorović, Beograd 1991, s. 33–34.

i Kumanów w państwach chrześcijańskich Arpadów i Asenidów oraz w Bizancjum, pozostają odrębnym problemem badawczym<sup>9</sup>.

U schyłku wieków średnich podział Europy Wschodniej na strefy zdominowane przez koczowników i rolników stracił na dotychczasowej klarowności. Był to między innymi rezultat ekspansji wielkiego księstwa moskiewskiego. Rządzący nim potomkowie Iwana I Kality (1325–1340) coraz skuteczniej aspirowali do przejęcia schedy po rozpadającej się Złotej Ordzie w XIV–XV wieku. Jednak do tego momentu powyższa linia, mimo swojej pewnej umowności, pozostawała zauważalnym rozgraniczeniem między strefą stepowców a obszarami Europy Wschodniej zdominowanymi przez ludy osiadłe. Nieprzypadkowo podkreślano, że rosyjskie słowo „krestianin” oznacza zarówno wieśniaka, jak i chrześcijanina. Koczownik był najczęściej postrzegany w kategoriach „obcego” poganina, ewentualnie wyznawcy islamu. Ta charakterystyczna dychotomia utrzymywała swoją trwałość, nawet podczas procesu chryścianizacji nomadów strefy pontyjsko-kaspijskiej<sup>10</sup>.

Podobnie jak w wypadku działań misyjnych podejmowanych pośród pogańskich społeczności „Młodszej Europy” w wypadku nomadów, można dostrzec pewien schemat występujący w formie dwóch wyraźnych etapów. W pierwszej kolejności chrześcijaństwo rozpowszechniało się poprzez bezpośrednie kontakty stepowców z niektórymi społecznościami dawnego świata antycznego. W następnej kolejności dostrzec można rolę w tych procesach różnych przedsiębiorczych kupców, kapłanów oraz religijnych czy politycznych wychodźców. Docierali oni w głąb strefy ludów koczowniczych, gdzie stopniowo pozyskiwali prozelitów dla nowej wiary. Zapuszczający się w odległe stopy kupcy nierzadko pozostawali na usługach chrześcijańskich władców, będąc przewodnikami dyplomatów lub wypełniając powierzone im przez cesarza zadania. Zarówno kupcy, jak i kapłani wykazywali zainteresowanie losami chrześcijańskich niewolników uprowadzonych we wschodnioeuropejskie stopy. Pierwsi negocjują ich wolność, drudzy próbują roztaczać nad nimi opiekę duszpasterską. Równocześ-

<sup>9</sup> Literatura dotycząca tej problematyki jest bardzo liczna, stąd ograniczę się tylko do niektórych opracowań: T. Wasilewski, *Bizancjum i Słowianie w IX wieku. Studia z dziejów stosunków politycznych i kulturalnych*, Warszawa 1972, s. 120–146; M.J. Leszka, K. Marinow, *Carstwo bułgarskie. Polityka – społeczeństwo – gospodarka – kultura. 866–971*, Warszawa 2015, s. 30–57; W. Pohl, *Ein Steppenvolk in Mitteleuropa 567–822 n. Chr.*, München 1988, s. 320–323; I. Báán, *The Metropolitanate of Tourkia. The organization of the Byzantine Church in Hungary in the Middle Ages*, [w:] *Byzanz und Ostmitteleuropa 950–1453*, red. G. Prinzing, M. Salamon, Wiesbaden 2001, s. 45–53; G. Györfy, *Święty Stefan I. Król Węgier i jego dzieło*, tłum. T. Kapurkiewicz, Warszawa 2003, s. 83–101; I. Vásáry, *Cumans and Tatars. Oriental Military in the Pre-Ottoman Balkans. 1185–1305*, Cambridge 2005; J. Dudek, *Ludy tureckie w Cesarstwie Bizantyńskim w latach 1025–1097*, „Balcanica Posnaniensia. Acta et studia” 14 (2007), s. 83–124; A. Paroń, *Zjawisko zmiany kulturowej w społecznościach koczowniczych na przykładzie Pieczyngów*, [w:] *Stare i nowe w średniowieczu. Między innowacją a tradycją*, red. S. Moździoch, Wrocław 2009 (Spotkania Bytomskie VI), s. 443–475, zvl. 460–473; M. Salamon, *Jak pozyskać nowych współwyznawców chrześcijaństwa? Początki wschodniej i zachodniej misji we wczesnośredniowiecznej „Młodszej Europie”* [w:] *Chryścianizacja Europy. Kościół na przełomie I i II tysiąclecia*, red. J. Dobosz, J. Strzelczyk, Poznań 2014, s. 246–247, 250–252, 256–258.

<sup>10</sup> Np. M. Khodarkovsky, *Na granicach Rosji. Budowanie imperium na stepie 1500–1800*, tłum. B. Małarecka, Warszawa 2009, s. 46.

nie pozyskiwali dla chrześcijaństwa pierwszych prozelitów spośród mieszkańców stepów. Następną fazą konwersji wydaje się decydująca dla finalnych rezultatów misji. Najpierw charakteryzują ją pierwsze chrzty pojedynczych członków rodu panującego oraz innych notabli ze społeczności koczowniców. Rozstrzygnięciem będzie trwałe osiągnięcie przez chrześcijaństwo statusu religii państwowej, publicznie wyznawanej i wspieranej przez elity koczowniców. Jeśli tego progu nie udawało się przekroczyć, to chrześcijaństwo pozostawało w społeczeństwie stepowców wyznaniem pewnych grup czy odłamów ludności. Jak ujmowali to niektórzy badacze, ten stan rzeczy prowadził do tego, że chrześcijaństwo pozostawało: „religią enklaw etnicznych, enklaw migracyjnych, czyli społeczności zmarginalizowanych”<sup>11</sup>.

Takich chrześcijańskich „enklaw” na stepowych peryferiach Europy Wschodniej można zidentyfikować między V a XV stuleciem przynajmniej kilka. Najstarsze z nich były położone na południowych obrzeżach strefy pontyjsko-kaspijskiej: obecna Dobrudża (ant. Scythia Minor), Półwysep Krymski (ant. Taurysda) i przylegające doń wschodu ziemie Półwyspu Tamańskiego (ant. Bospor Kimmeryjski), wschodnie Zakaukazie (ant. Albania). Z racji położenia, wymiany handlowej, kontaktów personalnych oraz splotu pozostałych czynników zaistniały tam dogodne warunki do realizacji pojedynczych lub grupowych konwersji koczowniców na chrześcijaństwo.

Jeden z pierwszych przykładów religijnego pośrednictwa zbliżenia między turecko-mongolskimi stepowcami a mieszkańcami rzymskiego pogranicza został opisany przez dziejopisa Hermiasza Sozomena (? – ok. 450), kiedy charakteryzował sylwetkę biskupa Teotymosa z Tomis (392 – ok. 402). Ów duchowny miał się cieszyć wśród okolicznych Hunów wielkim poważaniem. Jak ujął to pisarz: „Kościołem w Tomi i na pozostałym obszarze Scytii kierował Scyta Teotym, mąż, który wychował się w atmosferze chrześcijańskiej mądrości: w podziwie dla jego moralnej wielkości barbarzyńscy Hunowie znad Dunaju nazywali go *Bogiem Rzymian*”. Sozomen nie ograniczył się do opisu charyzmatycznych cech biskupa, nie precyzował jednak misyjnych osiągnięć Teotymosa wśród Hunów. Ograniczył się do przedstawienia okoliczności, z których wynika, że cieszył się pośród nich prestiżem, na tyle dużym, że biskup i jego podopieczni nie byli narażeni na napady i grabieże z ich strony. Jedyną, mglistą wypowiedzią Sozomena na temat misyjnych sukcesów Teotymosa są słowa, że okoliczni Hunowie: „[...] istotnie doświadczyli przy nim również i oni dzieł Bożych”<sup>12</sup>.

Opisane przez Sozomena bliskie relacje biskupa Tomis z lokalnymi Hunami należy datować na czas, kiedy ślady obecności Hunów na stepach okalających deltę Dunaju były coraz wyraźniejsze. Zaczynały się ich pierwsze napady, coraz bardziej dokucz-

<sup>11</sup> G. Dagron, *Kościół i państwo (połowa IX w. – koniec X wieku)*, [w:] *Historia chrześcijaństwa*, t. 4: *Biskupi, mnisi i cesarze. 610–1054*, red. G. Dagron i in., Warszawa 1999, s. 186–187; K. Stopka, *Armenia, Iberia, Albania Kaukaska, Persja, misje w Azji Dalszej i Etiopii*, [w:] *Chryścianizacja Europy. Kościół na przełomie I i II tysiąclecia*, red. J. Dobosz, J. Strzelczyk, Poznań 2014, s. 155.

<sup>12</sup> Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, VII 26, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1989, s. 513–514. Zob. K. Iliski, *Biskupi Mezji i Scytii (IV–VI w.)*, Poznań 1995, s. 54–58.

liwsze dla miejscowych Rzymian. Zapewne w związku z tym pamięć o biskupie, który zdołał pozyskać sobie szacunek u groźnych barbarzyńców, utrwaliła się nie tylko w lokalnej tradycji historycznej, lecz trafiła również na karty dzieła jednego z najbardziej znanych późnoantycznych historyków Kościoła. Nadzieję na szybkie nawrócenie Hunów miał również w tamtych latach ówczesny biskup Konstantynopola Jan Chryzostom, który wysyłał nad dolny Dunaj nieznanych z imienia misjonarzy, powierzając im zadanie misji wśród tamtejszych „koczowniczych Scytów”. Prawdopodobnie pod wpływem tych informacji Hieronim ze Strydonu oznajmiał ok. 401 roku z radością, że Hunowie już zaczęli uczyć się psalterza. Niestety, te nadzieje na szybką konwersję barbarzyńców okazały się płonne. W następnych dekadach najazdy Hunów na Cesarstwo przybierały na sile. Po upadku imperium Attyli nowe fale nomadów, które pojawiały się nad Dunajem stopniowo przyczyniały się do dewastacji zorganizowanych form życia społecznego tutejszych chrześcijan. Pod koniec VII wieku, kiedy bułgarski chan Asparuch uczynił z tego regionu tron utworzonego przez siebie państwa, chrześcijan w „Scytii Mniejszej” już pozostało niewielu, w rezultacie byli zbyt nieliczni i pozbawieni zasobów, aby móc podejmować wobec sąsiednich koczowniców jakiegokolwiek przedsięwzięcia misyjne. Również w późniejszych czasach, nawet po chrystianizacji państwa bułgarskiego (ok. 864 roku) lub bezpośrednich rządach bizantyńskich na tych ziemiach w latach 1018–1185, trudno docenić znaczącą rolę Dobrudży jako pomostu w procesie chrystianizacji sąsiednich grup koczowniców<sup>13</sup>.

W podobnych kategoriach można określić rangę podobnej enklawy na obrzeżach świata stepów, jakim była dawna antyczna Albania Kaukaska (ob. północny Azerbejdżan). Chrześcijaństwo za pośrednictwem syryjskich misjonarzy zapuściło swoje korzenie na tych ziemiach w okresie chrystianizacji Armenii (IV–V wiek). W kolejnych stuleciach powstały tam prężne ośrodki chrześcijańskie, zdolne do szerzenia misji wśród pogańskich koczowniców na północy<sup>14</sup>. Czynnikiem ułatwiającym takie inicjatywy było graniczące z Albanią słynne przejście prowadzące do egzotycznych i barbarzyńskich krain – znane obecnie jako Przesmyk Derbencki. Starożytni geografowie określali tę, położoną między Kaukazem a Morzem Kaspijskim, drogę jako „Wrota Albańskie” (*Ἀλβάνιαι πύλαι*). W późniejszych czasach autorzy chrześcijańscy używali bardziej ogólnikowego określenia – Brama Kaspijska<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> E.A. Thompson, *Christian Missionaries Among the Huns*, „Hermathena” 67 (1946), s. 73–79; tenże, *Hunowie*, tłum. B. Malarecka, Warszawa 2015, s. 40–42; O.J. Maenchen-Helfen, *The World of the Huns. Studies in Their History and Culture*, Berkeley–Los Angeles–London 1973, s. 260–267.

<sup>14</sup> K. Stopka, *Armenia christiana. Unionistyczna polityka Konstantynopola i Rzymu a tożsamość chrześcijaństwa ormiańskiego, IV–XV w.*, Kraków 2002, s. 73–81.

<sup>15</sup> W językach okolicznych ludów znano je jako: „Dar band” (perskim), „Darouband” (gruzińskim), „Čor” (ormiańskim). W literaturze arabskiej utrwaliło się określenie „Bab al-Abuab” oznaczające „Bramę Bram”, „Wrota nad Wrotami”, zaś w tureckiej „Demir-Kapi”, czyli „Żelazna Brama”. Zob. A.R. Anderson, *Alexander at the Caspian Gates*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 59 (1928), s. 130–163; K. Czegledy, *The Syriac Legend concerning Alexander the Great*, „Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae” 7 (1957), s. 231–249. Termin „Brama Kaspijska” pojawia się w tra-



Przez powyższe „Wrota” dotarła do północnokaukaskich koczowników jedna z pierwszych znanych nam misji podjętych za pośrednictwem kraju Albanów, prawdopodobnie w drugiej połowie VI wieku. Jej inicjatorem i realizatorem był miejscowy biskup Teokletos (syr. Kardutsat). Doszły do niego wieści, że po ostatnich najazdach barbarzyńców w niewoli zamieszkujących północne krainy „Hunów” znalazło się bardzo wielu chrześcijan, którzy cierpiąc wiele katuszy z rąk pogan, pozbawieni są również opieki duchownej. Wybrał więc grupę odważnych kapłanów, gotowych zanieść słowa pocieszenia chrześcijańskim niewolnikom. Innym celem misji był zamysł chrystianizacji barbarzyńców, dlatego misjonarze nauczyli się języka północnych koczowników oraz przystąpili do tłumaczenia na język Hunów świętych ksiąg. Autor niestety nie precyzuje, jakie konkretnie teksty zostały przygotowane na potrzeby pracy z poganami. Były to prawdopodobnie Ewangelie lub ich fragmenty. Zainicjowana przez Teokletosa wyprawa miała zakończyć się sukcesem. Wysłanym przezeń kapłanom udało się nie tylko dotrzeć do wielu chrześcijańskich jeńców, ale zdołali nawrócić na chrześcijaństwo bliżej niesprecyzowana liczbę „barbarzyńców żyjących pod namiotami”<sup>16</sup>. W późniejszych wiekach kontynuowano podobne inicjatywy wśród koczowników mających swoje siedziby na północ od Przesmyku Derbenckiego. Należy do nich zaliczyć zachowany opis wyprawy albańskiego biskupa Israela w ostatnich dekadach VII wieku. Relacja z jego pobytu za Przesmykiem Derbenckim została zamieszczona w „Historii Albanii”, utworze, którego ostateczna wersja powstała dopiero w X wieku. Nie ma jednak powodu wątpić w wiarygodność opisu podróży biskupa do kraju „Hunów”. Fakt, że został tam wezwany, wskazuje, że mogły tam już funkcjonować społeczności chrześcijan utrzymujące bliskie relacje ze współwyznawcami z północnych stoków Kaukazu. Pobyt biskupa Israela zaowocował okrzepnięciem chrześcijaństwa w kraju „Hunów”, konwersją jednego z lokalnych naczelników oraz rugowaniem różnych form pogańskiej obyczajowości<sup>17</sup>. Zdaniem Murada Magomedowa, rosyjskiego badacza z Dagestanu, te kontakty mogły zaowocować w trwalszy sposób. Poświadczyć to mogą pozostałości dwóch budynków odnalezionych w miejscowości Wierchnij Czirjurt nad rzeką Sulak, w ruinach miasta z epoki chazarskiej. Należy je prawdopodobnie identyfikować z jedną z pierwszych stolic Chazarii – Balandżarem. Według Magomedowa, forma i kształt ruin badanych przezeń budynków świadczy o ich sakralnym przeznaczeniu jako chrześcijańskich świątyń. Powstały one prawdopodobnie w VI–VII wieku. Ich zachowane elementy konstrukcji i detale zdobnicze były zapewne inspirowane wzorami budynków sakralnych z obszaru Syrii i Armenii<sup>18</sup>. Zakaukaska wyprawa biskupa Israela była prawdopodobnie jedną z ostatnich

dycji cyrylometodiańskiej. Zob. *Żywoty Konstantyna i Metodego (obszerne)*, tłum., oprac. i wstęp T. Lehr-Splawiński, Poznań 1959, s. 32–33.

<sup>16</sup> *Historia ecclesiastica Zachariae Rhetori*, XII 7, ed. E.W. Brooks, *Corpus Scriptorum Christianitorum Orientalium* 87, *Scriptores Syri* 41, t. VI, Lovanii 1924, s. 145–146.

<sup>17</sup> M. Kalankatuci, *Istorija strany Aluank*, prev. Š.V. Smbatjan, Erewan 1984, s. 121–134.

<sup>18</sup> M. Magomedov, *Obrazovanije chazarskogo kaganata. Pa materijalam archeologičeskich issledovanij i pismennym danym*, Moskva 1983, s. 158–170.



potwierdzonych źródłowo przykładów procesu bezpośredniego chrześcijańskiej enklawy w kraju Albanów na konwersje sąsiednich koczowników. W późniejszych latach było to już znacznie trudniejsze, między innymi z uwagi na nasilenie wojen kalifatu Umajjadów z Chazarią w pierwszej połowie VIII wieku, powstania muzułmańskiej enklawy w Derbencie czy przesunięcie punktu ciężkości kaganatu chazarskiego na północ, nad dolną Wołgę do metropolii w Itilu<sup>19</sup>.

Kolejną z podobnych enklaw chrześcijaństwa na obrzeżach wschodnioeuropejskich stepów był Półwysep Krymski wraz z przyległościami. Jej wyjątkowe znaczenie nie tylko wynikało z racji zakorzenienia tutejszych struktur eklezjalnych, poczynając jeszcze od antycznych wieków. Lokalne kościoły, mimo różnych etnicznych i politycznych zawirowań (napływ kolejnych grup koczowników, obecność Genuńczyków i Wenecjan) mogły funkcjonować bez większych ograniczeń aż do schyłku średniowiecza, kiedy cały Krym znalazł się pod dominacją Osmanów. Do tego czasu realne było długotrwałe oddziaływanie miejscowych ośrodków chrześcijańskich na okoliczne grupy nomadów. Proces ten wydaje się najbardziej zauważalny w długim okresie hegemonii kaganatu chazarskiego (VII–IX wiek), zwłaszcza w fazie bliższych relacji politycznych Bizancjum z tym mocarstwem założonym przez tureckich koczowników w Europie Wschodniej<sup>20</sup>.

Potwierdzają to biografie i aktywność duszpasterska dwóch znanych biskupów z Krymu: św. Stefana z Sougdaji (ok. 697–767) oraz św. Jana z Gocji (?–792). Wspomniana enklawa była związana z peryferiami ówczesnej Chazarii, a obaj biskupi/dostojnicy kościelni? żyli w czasach pierwszego ikonoklazmu, stąd utrwalił się w tradycji kościelnej głównie jako niezłomni obrońcy ikon, co podkreślali autorzy ich żywotów. Obaj mieli styczność z przedstawicielami elity chazarskiej. Pierwszy z nich, św. Stefan został uwolniony z więzienia ikonoklastów w rezultacie interwencji pochodzącej z Chazarii cesarzowej Ireny. Powróciwszy potem na Krym do Sougdaji, dzięki materialnemu wsparciu ochrzczonego przezeń miejscowego Chazara Jerzego, mógł zbudować w tym mieście kościół pod wezwaniem Świętej Trójcy. Ograniczonymi sukcesami misyjnymi wśród przebywających na Krymie Chazarów mógł się wykazać św. Jan z Gocji, jego relacje z lokalnymi dygnitarzami chazarskimi (tudunami, tarchanami) nie zawsze były tak dobre, jak w wypadku św. Stefana z Sougdai. Materialnym potwierdzeniem związku chazarskich dygnitarzy z chrześcijanami na południowym

<sup>19</sup> Rangę tej chrześcijańskiej enklawy na styku ze światem pogańskich koczowników potwierdza m.in. kopia słynnej trzynastowiecznej mapie z Ebstorf, na której pojawiają się wizerunek i opis jednego z miast w głębi Azjatyckiej Scytii, położonego w bliżej nieokreślonym miejscu między Morzem Kaspijskim a Kaukazem. Według umieszczonego na mapie napisu miasto nazywało się Samarcha, było większe od Babilonu i pozostawało pod wspólną władzą dwóch królów: poganina i chrześcijanina. Zob. L.S. Čekin, *Samarcha, gorod Chazarii*, [w:] *Chazarskij projekt*, red. V. Petrukhin, Jersuałem–Moskwa 2005, s. 346–371.

<sup>20</sup> I.M. Bogdanova, *Cerkov Chersona v X–XV vv.*, [w:] *Vizantija. Sredizemnomorje. Slavjanskij mir. K XVIII Meždunarodnomu kongresu vizantinistov*, Moskwa 1991, s. 19–49; A.I. Ajbabin, *Etničeskaja istorija rannevizantijskogo Kryma*, Symferopol 1999, s. 171–224; W. Swoboda, *Chersones*, [w:] *Słownik starożytności słowiańskich*, Wrocław 1996, t. 8, s. 280–286.

Krymie są fragmenty greckojęzycznej inskrypcji, której treść można próbować następująco zrekonstruować: „Za panowania ... uga kagana, Iza(?) tuduna wzniesiono Dom Boży 14 kwietnia”. Niestety, to interesujące źródło epigraficzne zachowało się w uszkodzonej formie. Nie wiadomo dokładnie, gdzie był zlokalizowany wspomniany w inskrypcji kościół. Przepuszczalnie była to jedna ze świątyń położona w południowej części półwyspu, tekst inskrypcji zaś należy datować na VIII–IX wiek<sup>21</sup>.

Położona na wschodnim brzegu obecnej Cieśniny Kerczeńskiej antyczna Hermonassa również posiadała swoje stare chrześcijańskie korzenie. W 576 roku została zdobyta i zniszczona przez Turków, zaś w drugiej połowie VII wieku powoli odradzające się miasto zostało włączone w skład państwa chazarskiego. Od tamtego okresu dawna Hermonassa jest wymieniana w średniowiecznych źródłach jako Tamatarcha (rus. Tmutorokań) lub Matracha. Tutejsza chrześcijańska społeczność utrzymywała żywe kontakty z różnymi społecznościami Europy Wschodniej, w tym również okolicznymi Chazarami oraz Czarnymi Bułgarami, z wolna przechodzących do osiadłego trybu życia. Rezultatem tych procesów była niewątpliwie stopniowa konwersja skupisk tutejszych koczowników, czego potwierdzeniem było przyjmowanie chrześcijańskich imion. Do tutejszych Chazarów została prawdopodobnie skierowana misja ówczesnego regenta państwa bizantyńskiego, patriarchy Mikołaja Mistyka (901–907, 912–925) datowana na 919 rok. Wysłali oni doń poselstwo z prośbą o przysłanie biskupa z grupą księży. Patriarcha życzliwie ustosunkował się do życzeń Chazarów i skierował do nich arcybiskupa Chersonu. Przebywał on wśród okolicznych Chazarów przez bliżej niesprecyzowany czas, co przyczyniło się zapewne do przyjęcia i zadomowienia się chrześcijan w tej społeczności<sup>22</sup>.

Stopniowo, w tych okolicznościach, utrwała się nowa nazwa dla chrześcijańskiej enklawy na północnym brzegu Morza Czarnego – „Gasaria (*Kassaria*)” – znajdująca odzwierciedlenie, z pochodzących z XIII–XIV wieku relacjach papieskich lub geneueńskich obserwatorów aż do podboju osmańskiego. Zaświadcza to jeden z takich podróżników przemierzających ten region w drodze na wschód: „Pożeglowaliśmy do Chazarii, czyli Kassarii, która jest jakby trójkątem. Na zachodzie ma miasto, które zwie się Cherson [...]. Pośrodku zaś, jakby w południowym rogu, Chazaria ma miasto zwane Sudakiem (*Soldaia*). Na wschodzie tego kraju leży miasto zwane Matracha, tam gdzie wpada rzeka Tanais do Morza Pontyjskiego”<sup>23</sup>. Inny z obserwatorów opisał ży-

<sup>21</sup> J.M. Mogaričev, A.V. Sazanov, A.K. Šapošnikov, *Žytje Ioana Gotskogo v kontekste istorii Kryma „chazarskogo perioda”*, Symferopol 2007, s. 8–29; A. Bozoyan, *La Vie arménienne de saint Étienne de Sougdaia*; S.A. Ivanov, *The Slavonic Life of Saint Stephan of Surozh*, [w:] *La Crimée entre Byzance et le Khaganat khazar*, Paris 2006, s. 94–96, 100–102; A.J. Vinogradov, A.V. Komar, *Stroitel'naja nadpis chagana i tuduna iz Gornogo Kryma. Republicatio et reconsideratio*, [w:] *Chazary, mif i istorija*, Moskva–Ierusalem 2010, s. 90–109, zwł. s. 91, 96–97; J. Dudek, *Chrzest Chazarii – projekty i realizacja*, Poznań 2014, s. 20–23.

<sup>22</sup> *Nicholas I Patriarch of Constantinople. Letters*, nr 68, red. R.J.H. Westerink, Washington D.C. 1973, s. 314–315, kom. s. 554–555.

<sup>23</sup> Wilhelm z Rubruk, *Opis podróży*, tłum. M. Olszewski, Kety 2007, s. 74. Zob. E.Č. Skrżynskaja, *Venecianski posol v Zolotoj Orde (po nadgrobiju Jakopo Kornaro)*, „Vizantijskij Vremennik” 35 (1973), s. 103–115, zwł. s. 106, 116–118: gdzie występują określenia: *per totum imperium Gaçarie; honorabilis consul Caffa*

jących w tym regionie chrześcijan: „Książę i ludność tego kraju uważają się za chrześcijan, mają księgi greckie i greckich kapłanów. Książę ich podobno ma sto żon. Wszyscy mężczyźni golą całą głowę, brodę zaś pielęgnują starannie – z wyjątkiem szlachty, która na znak szlachectwa pozostawia kilka włosów za lewym uchem, a resztę głowy goli zupełnie”<sup>24</sup>. Z powyższych słów wynika, że tutejszą chrześcijańską społeczność cechowała wielokulturowość, będąca zresztą konsekwencją położenia na skrzyżowaniu szlaków handlowych prowadzących w głąb Eurazji. Tłumaczy to obecność na Krymie i Tamaniu nie tylko różnych odłamów chrześcijan (prawosławni Grecy i Rusowie, Ormianie, łacinnicy) wchodzących w bliższe relacje ze swoimi koczowniczymi pogańskimi sąsiadami, ale również wyznawcami judaizmu rabinicznego i karaimami<sup>25</sup>.

Powyższy stan rzeczy nie był jednak przeszkodą, aby w jednym z pierwszych planów budowy organizacji kościelnej w Europie Wschodniej, przewidziano kluczową rolę do odegrania dla tutejszej chrześcijańskiej enklawy. Projekt ten był inicjatywą patriarchatu konstantynopolitańskiego datowanego na początek IX wieku. Według niego miała powstać ogromna metropolia kościelna, obejmująca terytorium ówczesnego kaganatu chazarskiego, znajdującego się wówczas u szczytu potęgi. Jej główny ośrodek, biskupstwo metropolitarne Doros było położone w południowej części Krymu, na obszarze zamieszkałym od kilkuset lat przez społeczność chrześcijańskich Gotów. Z tego powodu, w jednym ze spisów biskupstw patriarchatu wymieniona została metropolia pod nazwą „Gocja (Γοτθία)”. Uwagę przyciąga również spis siedmiu sufraganii tej prowincji kościelnej: „Chotziron (Χοτζίρων)”, „Astel (Ἀστήλ)”, „Chuale (Χουάλης)”, „Onogouron (Ὀνογοούρων)”, „Rheteg (Ῥεπέγ)”, „Ounnon (Ὀύνων)”, „Tamatarcha (Ταμάταρχα)”<sup>26</sup>.

---

*et Ianuensium in imperio Gazariae; Officium Gazarie.* Podobnie M. Balard, *Łaciński Wschód. XI–XV wiek*, tłum. W. Ceran, Kraków 2010, s. 322, 328, 372, 374, 380, 402.

<sup>24</sup> Dwa teksty do historii Węgier i Tatarów w XIII wieku, (tłum. G. Wodzinowska-Taklińska, oprac. L. Krzywiak), „Studia Historyczne” 31 (1988), z. 2, s. 290–291.

<sup>25</sup> Zob. O. Pritsak, *The Role of the Bosphorus Kingdom and Late Hellenism as the Basis for the Medieval Cultures of the Territories North of the Black Sea*, [w:] *The Mutual Effects of the Islamic and Judeo-Christian Worlds: The East European Pattern*, red. A. Asher, T. Halási-Kun, B.K. Kiry, New York 1979, s. 3–22; J. Dudek, *Bizantyńska niewola księcia Olega-Michała Światosławowicza. Ze studiów nad pontyjską polityką Cesarstwa Bizantyńskiego w drugiej połowie XI w.*, [w:] *Europa Środkowo-Wschodnia. Ideologia, historia a społeczeństwo. Księga poświęcona pamięci Profesora Wojciecha Peltza*, red. J. Dudek, D. Janiszewska, U. Świdarska-Włodarczyk, Zielona Góra 2005, s. 164–185; V.N. Čhaidze, *Tamatarcha. Rannesrednevekovnyj gorod na Tamanskom poluostrove*, Moskwa 2008, s. 271–272; M. Kizilov, *Krymskaja Judeja. Očerki istorii Evrejev, Chazar, Karaimov i Krymčakov v Krymu s antičnych vremen do našykh dnei*, Simferopol 2011, s. 33–194.

<sup>26</sup> *Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae*, nr 3 611–618 [dalej: NEEC], ed. J. Darrouzès, Paris 1981. Zob. V.E. Naumenko, *K voprosu o cerkovno-administrativnom ustrojstve Tavrikkii v VIII–IX vv. (Pa dannym Notitiae episcopatum)*, „Antičnaja drevnost’ i Srednyje Veka” 34 (2003), s. 133–138, tegoż, *Vizantijsko-chazarskie otnošenija v seredine IX v.*, [w:] *Chazarskij projekt*, red. V. Petrukhin, s. 233–236; M. Salamon, *Einige Bemerkungen zur „Notitia episcopatum” des „Codex Parissinus 155A”* [w:] *Byzantium, New Peoples. New Powers. The Byzantino-Slav Contact Zone, from the Ninth to Fifteenth Century*, red. M. Kajmakamova, M. Salamon, M. Smorąg Różycka, Cracov 2007, s. 89–102; C. Zuckerman, *Byzantium’s Pontic Policy in the „Notitiae episcopatum”*, [w:] *La Crimée entre Byzance et le Khaganat khazar*, s. 202–205.

Wszystkie wymienione w wykazie biskupstwa były położone na obszarze kaganatu chazarskiego, zdecydowana większość w strefie pontyjsko-kaspijskiej. Położenie niektórych z nich (np. Astel, Tamatarcha) można ustalić bez większych problemów, lokalizacja innych pozostaje zagadką. Niektóre biskupstwa noszą nazwy miast: np. Astel można utożsamiać się z terminem „Atél”, którą posługują się inni bizantyńscy autorzy dla nazwania Wołgi oraz położonej nad rzeką chazarskiej metropolii. Z pozostałych nazw charakterystyczne są etnonimy: „Ounnon, czyli kraj Hunów”, „Onogouron, czyli kraj Onogurów”) „Chuale – Chorezmijczycy” czy „Chotziron”, czyli „kraj Chotzirów”. Oryginalną cechą tego spisu wydaje się obecność hydronimów: „Rheteg” – przypuszczalnie od rzeki Terek<sup>27</sup>.

O ile biskupstwo w Gocji było realnym bytem, tutejsi hierarchowie uczestniczyli bowiem w II Soborze Nicejskim w 787 roku, pasterz Gocji pojawia się również w niektórych późniejszych spisach biskupstw patriarchatu, to istnieją uzasadnione wątpliwości, czy wszystkie wymienione ośrodki rzeczywiście funkcjonowały, zwłaszcza usytuowane nad dolną Wołgą i w głębi Azji Środkowej. Ogromna, położona na pograniczu Europy i Azji, metropolia Gocji w takich rozmiarach była prawdopodobnie projektem zrodzonym za pontyfikatu patriarchy Tarazjusza (784–806) lub w czasach drugiego ikonoklazmu po 815–843 roku, ewentualnie jeszcze później, w związku z przygotowaniami do misji św. Konstantyna-Cyryła. Niezależnie od rezultatów tych dociekań spis dalekich eurazjatyckich eparchii można potraktować jako potwierdzenie trwałości wiedzy geograficznej Bizantyńczyków, którzy wychodząc z „wieku ciemności” swojej cywilizacji, nadal posiadali rozległą wiedzę na temat różnych północnych odnóg Jedwabnego Szlaku. W późniejszych zestawieniach biskupstw, jak w tym pochodzącym z początku X stulecia, zredagowanym przypuszczalnie pod auspicjami Mikołaja Mistyka, Gocja pozostała już tylko samodzielnym arcybiskupstwem, pozbawionym odległych eparchii. Siedziby episkopalne o egzotycznych nazwach zniknęły ostatecznie, zapewne zanim jeszcze zaczęły funkcjonować. Prawdopodobnie już nigdy więcej patriarchat w Konstantynopolu nie podejmował równie szeroko zakrojonych planów kreowania struktur kościelnych w strefie pontyjsko-kaspijskim. Nawet w okresie przyjaznych relacji Bizancjum ze Złotą Ordą porzeczano na założeniu formalnie wchodzącego w skład metropolii ruskiej biskupstwa w Saraju, którego działalność ograniczała się do objęcia opieką duszpasterską miejscowych chrześcijan<sup>28</sup>.

Pozostałe enklawy na obrzeżach stepów wschodnioeuropejskich odegrały znacznie mniejszą rolę w krzewieniu chrześcijaństwa wśród koczowników. Przyjęcie chrztu przez władcę Rusów Włodzimierza Wielkiego w 988 roku nie zaowocowało podjęciem aktywności misyjnej wśród koczowników. Słynna wyprawa Brunona z Kwerfurtu na pieczyńskie stepy, podjęta z Kijowa w 1008 roku, była w gruncie rzeczy epizodem, który nie znalazł kontynuatorów wśród duchowieństwa metropolii ruskiej. Pieczyngowie do końca swojego pobytu na stepach pontyjskich w połowie XI wieku

<sup>27</sup> J. Dudek, *Chrzest Chazarii – projekty i realizacja*, s. 24–28.

<sup>28</sup> NEEC, 17 148; zob. O.P.[ritsak], A.C.[utler], *Mongols*, [w:] ODB, t. 2, s. 1395.

pozostali poganami<sup>29</sup>. Pewne oznaki chrystianizacji ludów koczowniczych można zaobserwować dopiero w późniejszych wiekach w odniesieniu do nowych grup nomadów, które zaczęły sąsiadować z państwem Rurykowiczów. Symptomy tego procesu można dostrzec na wschodnim pograniczu księstwa kijowskiego i czernihowskiego w XII–XIII wieku. Od końca XI stulecia osiedlano tam niewielkie grupy nomadów pochodzenia tureckiego, określanych przez latopisy jako: Czarni Kłobucy (Kowujowie), Berendeje czy Torkowie. W zamian za służbę wojskową na rzecz władców Kijowa i Czernihowa zachowywali oni wewnętrzną autonomię. Taka okoliczność zdecydowanie nie sprzyjała chrystianizacji napływowych nomadów. W związku z tym w źródłach staroruskich miały się nawet pojawić opinie, że są to „swoi poganie” w odróżnieniu od zwykle wrogich chrześcijańskiej Rusi, ale i utrzymujących od niezależność plemion Połowców (Kumanów). Odkryte na wschód od Dniepru pochówki, powiązane z obecnością grup tureckich nomadów na tych terenach, nie dostarczają dowodów na ich chrystianizację. Z biegiem czasu wzrastał jednak kulturowy wpływ chrześcijańskich sąsiadów na elity tych niewielkich plemion koczowniczych. Część kłobuckich czy torskich chanów rezydowała w Kijowie lub innych miastach południowej Rusi, co siłą rzeczy sprzyjało stopniowemu przyjmowaniu nowej wiary. Zdają się to sugerować imiona noszone przez niektórych naczelników nomadów. Stanowiło to zapowiedź procesu ich nieuniknionej asymilacji ze społecznościami południoworuskimi, brutalnie przerwane w czwartej dekadzie XIII wieku w rezultacie inwazji Mongołów<sup>30</sup>.

Jeszcze krótszy był żywot kościelnej enklawy na pograniczu świata pogańskich stepowców, za jaką można uznać erygowane przez papieża Grzegorza IX w 1227 roku biskupstwo „Cumanii”. Jego siedziba znajdowała się na obszarze obecnej Rumunii w dolinie rzeki Bistricy. Aczkolwiek biskupstwo kumańskie podlegało arcybiskupowi Ostrzychomiu, to jego duchowieństwo dysponowało dużym zakresem autonomii w organizacji misji pośród Połowców (Kumanów). Rezultaty tych działań są trudne do oszacowania, z racji krótkiego okresu działalności chrześcijańskiej „Cumanii”. Miejscowe społeczności koczownicze, podobnie jak w wypadku Czarnych Kłobuków czy Berendejów zostały zmiecione przez najazd mongolski. Większość tutejszych Kumanów zbiegła wówczas na Węgry i Bałkany, gdzie stopniowo w XIII–XIV wieku przyjęli chrześcijaństwo w wersji łacińskiej lub prawosławnej<sup>31</sup>. Powstanie nowego biskupstwa

<sup>29</sup> A. Paroń, *Pieczynowie. Koczownicy w krajobrazie politycznym i kulturowym średniowiecznej Europy*, Wrocław 2015, s. 355–366.

<sup>30</sup> T. Zagrodzka-Majchrzyk, *Czarni Kłobucy*, Warszawa 1985, s. 134–143; A. Kijas, *Małe ludy koczownicze – Berendejowie, Czarni Kłobucy, Bierładnicy a Ruś Kijowska*, „Balcanica Posnaniensia. Acta et studia” 14 (2007), s. 145–155. A. Paroń, *Pieczynowie*, 436–440.

<sup>31</sup> W. Abraham, *Powstanie organizacji kościoła łacińskiego na Rusi*, t. 1, Lwów 1904, s. 277–280; V. Spinei, *The Cuman bishopric-genesis and evolution*, [w:] *The Other Europe in the Middle Ages: Avars, Bulgars, Khazars and Cumans*, red. F. Curta, R. Kovalev, Leiden–Boston 2008, s. 422–433, 437–440; J. Dudek, *Koczownik potrzebny, tolerowany i ... niepożądanym*, [w:] *Królowie i biskupi, rycerze i chłopcy – identyfikacja zmarłych*, red. W. Dzieduszycki, J. Wrzesiński, Poznań 2014, s. 163–172.



na peryferiach świata wschodnioeuropejskich nomadów mogło mieć związek z narastającym od pewnego czasu na Węgrzech zainteresowaniem legendarną „scytyjską” przeszłością własnego narodu<sup>32</sup>. Jego wyrazem były dalekie wyprawy węgierskich dominikanów na wschód w poszukiwaniu dawnej ojczyzny, podjęte w latach 1231–1237. Ich inicjatorom przyświecał również zamiysł odnalezienia rodaków żyjących w odległych krainach nad górną Wołgą i rozpoczęcia wśród nich pracy misyjnej. Miało dojść do czterech takich wypraw, do naszych czasów zachowały się relacje ich dwóch uczestników, Ryszarda i Juliana. Po przejściu przez połowieckie stopy napotkali lud posługujący się mową podobną do języka węgierskiego, zamieszkały nad wielką rzekę Etyl. Spotkali się tam z bardzo serdecznym przyjęciem. Jednak okoliczności nie sprzyjały rozpoczęciu pracy misyjnej wśród rodaków. Nadchodząca inwazja Mongołów przerwała te kontakty, zanim przyniosły one wymierne rezultaty<sup>33</sup>. W porównaniu z procesem powstania i rozwoju powyższych chrześcijańskich enklaw na peryferiach świata wschodnioeuropejskich koczowników proces konwersji ich elit przedstawia się znacznie skromniej mimo aktywności misyjnej podejmowanych również z różnych centrów chrześcijańskich społeczności.

W głąb świata stepów Europy Wschodniej docierali w pierwszej kolejności dyplomaci oraz różni uchodźcy. Wśród pierwszych z nich dostrzec można również i kupców związanych z Kościołem nestoriańskim. Odegrali oni istotną rolę w nawiązaniu przymierza między Cesarstwem Bizantyńskim a kaganatem Turków w drugiej połowie VI wieku. Z racji tego, że ów sojusz był zwrócony przeciwko Persji, niektórzy z tych posłów przybywali lub powracali z Azji Środkowej północną odnogą Jedwabnego Szlaku, prowadzącą przez stopy pontyjsko-kaspjskie<sup>34</sup>. W związku z tym pewna wiedza o północnych stepowych krainach nie była obca różnym kręgom społeczeństwa bizantyńskiego. Kiedy w połowie VIII wieku doszło do najsroźszych prześladowań przeciwników ikonoklazmu, jeden z duchowych przywódców oporu św. Stefan Nowy (ok. 713–764) bezpośrednio przed egzekucją wzywał swoich uczniów do emigracji. Kazał im szukać ratunku przed represjami cesarza-ikonoklasty Konstantyna V (740–775) w różnych częściach świata: w Italii, Syrii, krajach Zakau-

<sup>32</sup> *Anonimowego notariusza króla Beli „Gesta Hungarorum”*, tłum. A. Kulbicka, K. Pawłowski, G. Wodzinowska-Taklińska, oprac. R. Grzesik, Kraków 2006. Zob. L. Spychała, *Studia nad legendą dynastyczną Arpadów. Między pulpitem średniowiecznego skryby a „warsztatem” współczesnego badacza*, Wrocław 2011, s. 11–19.

<sup>33</sup> *Dwa teksty do historii Węgier i Tatarów w XIII wieku*, s. 281–306. Zob. H. Paszkiewicz, *Pobyty misjonarzy węgierskiego Juliana na wschodzie Europy podczas wielkiego najazdu Tatarów*, [w:] tegoż, *Początki Rusi*, oprac. K. Stopka, Kraków 1996, s. 487–493.

<sup>34</sup> M. Dobrovits, *The Altaic World Through Byzantine Eyes: Some Remarks out the Historical Circumstances of Zemarthus' Journey to the Turks (AD 569–570)*, „Acta Orientalia Hungarica” 64 (2011), s. 373–409. Główne skupiska i ośrodki kościelne nestorian były rozproszone między Mezopotamią a Baktrią. Związani z tą społecznością kupcy i misjonarze docierali w VI–VII wieku daleko na wschód aż do Chin. Zawdzięczali to dogłębszej znajomości różnych odnóg Jedwabnego Szlaku. Zob. G. Troupeau, *Kościół i chrześcijaństwo na obszarze Wschodu muzułmańskiego*, [w:] *Historia chrześcijaństwa*, t. 4, *Biskupi, mnisi i cesarze. 610–1054*, red. G. Dagron i inni, Warszawa 1999, s. 367–378; A. Uciecha, *Patriarchat i patriarchowie Seleucji-Ktezyfontu. Z dziejów starożytnego Kościoła w Persji*, „Vox Patrum” 58 (2012), s. 49–58.



kazia oraz w odległych krainach położonych na północ od Morza Czarnego. Jeden z nich posłuchał rad swojego duchowego ojca i uciekł aż do Chazarii, gdzie miał zostać biskupem<sup>35</sup>.

Jednak pierwsze zauważalne sukcesy misyjne wśród elit społeczności koczowniców stepów pontyjsko-kaspijskich zostały odnotowane dopiero za sprawą jednego z najsłynniejszych emigrantów bizantyńskich we wczesnych wiekach średnich. Obalony cesarz, Justynian II (685–695, 705–711) po wielu perypetiach znalazł po 700 roku azyl u ówczesnego kagana Chazarów. Poślubił również jego siostrę, która zgodziła się równocześnie przyjąć chrzest i nowe chrześcijańskie imię Teodory. Nie miało to jednak większych konsekwencji dla chryścianizacji elit chazarskich. Teodora podążyła za swoim cesarskim małżonkiem do Konstantynopola, dlatego jej konwersja nie miała większego wpływu na przemiany religijne w swojej ojczyźnie. Podobnie wyglądał status kolejnej bizantyńskiej cesarzowej z Chazarii – Ireny, która poślubiła wspomnianego już cesarza Konstantyna V<sup>36</sup>.

Następne konwersje postaci równie wysokiej rangi politycznych elit koczowniczych mogły nastąpić dopiero po narodzinach kolejnego imperium stepowców w Europie Wschodniej. Podobnie jak w wypadku Chazarów w drugiej połowie VII wieku, tak sześć wieków później podboje Czyngisydów doprowadziły do narodzin następnego stepowego mocarstwa – Złotej Ordy. Chrześcijańska konwersja potomków Dżocziego, którzy byli jedynymi prawowitymi władcami tego wysuniętego daleko na zachód członu imperium założonego przez Czyngis-chana, napotykała jednak na trudności. Wynikać one mogły między innymi z racji częstych wojen prowadzonych z chrześcijańskimi sąsiadami z Europy Środkowej przez Batu-chana i jego następców w XIII wieku. Jak się można przekonać, nie musiał być to czynnik definitywnie blokujący proces pozyskiwania konwertytów wśród członków rodu panującego. Potwierdza to przypadek jednego z synów Batu-chana – Sartaka. Przez krótki okres, w latach 1256–1257 był on władcą Złotej Ordy. Sartak, co stało się znane w różnych krajach Zachodu, miał przyjąć chrześcijaństwo<sup>37</sup>. Szczególnie wiele na ten temat wyraził jeden z ormiańskich dziejopisów, Kiryk z Gandzaku (ok. 1200–1276). W swoim dziele pt. „Historia Armenii”, opisującym dzieje jego ojczyzny w latach 286–1265, Kiryk wspomina, że Sartak miał chrześcijańską piastunkę. Ona pierwsze wpoila mu zasady chrześcijaństwa, dlatego kiedy wszedł w wiek dorosły, przyjął chrzest z rąk „Syryjczyków” (tj. nestorian). Jako władca prowadził politykę bardzo korzystną dla chrześcijan. Sartak ulżył doli chrześcijańskich kościołów, oswobadzając je od podatków, zabraniając je ściągać swoim urzędnikom pod karą śmierci. Zapraszał na swój dwór różnych biskupów, nauczycieli (wardapetów) oraz kapłanów. Na jego polecenie w otoczeniu

<sup>35</sup> D. Obolenski, *Vizantijski Komonvelt*, s. 209–210; S.A. Ivanov, *Vizantijskoe missionerstvo. Možna li sdelat' iz „varvara” christianina?*, Moskwa 2003, s. 120.

<sup>36</sup> Nikephoros patriarch of Constantinople *Short History*, red. C. Mango, Washington D.C. 1990, s. 100–113; *Theophanis Chronographia*, AM 6196, red. C. de Boor, t. 2, Lipsiae 1883, s. 373–374.

<sup>37</sup> Wilhelm z Rubruk, *Opis podróży*, s. 76, 131.

chańskim publicznie odprawiano chrześcijańskie obrzędy<sup>38</sup>. Do konwersji Sartaka doszło prawdopodobnie jeszcze przed objęciem przezeń władzy nad Złotą Ordą, kiedy z woli ojca zarządzał zachodnimi obrzeżami jego państwa. Kiedy Wilhelm z Rubruk, posłaniec biorącego udział w krucjacie króla Francji Ludwika IX Świętego, podążał w 1252 roku do wielkiego chana Mongołów, zatrzymał się w drodze z Akki w obozie Sartaka, dostrzegł w jego otoczeniu pogan i muzułmanów oraz wielu chrześcijańskich kapłanów, pochodzących z Armenii oraz z Azji Środkowej. Wilhelm stworzył na użytek swoich czytelników sugestywny wizerunek młodego mongolskiego księcia, wprawdzie posiadającego sześć żon, wyraźnie jednak zainteresowanego chrześcijańskimi obrzędami i modlitwami, włącznie z liturgią, którą w jego obecności odprawili przybyli z Zachodu łańcisci księża<sup>39</sup>.

Panowanie Sartaka było zbyt krótkie, aby móc oszacować prawdopodobieństwo jego konwersji i skalę zaangażowania tego władcy w po chrześcijan. W chwili śmierci ojca przebywał w siedzibie wielkiego chana na mongolskich stepach, zmarł zaś w drodze powrotnej do Złotej Ordy, co jego współwyznawcy uznali za ogromną stratę. Przywileje zwalniające Kościoły od podatków wpisują się w politykę tych poprzedników Sartaka, którzy byli wyznawcami tradycyjnego szamanizmu (Batu) czy tych jego następców, którzy przyjęli islam (np. Berke). Pod tym względem postępowanie Sartaka nie różni się od ich metod rządzenia różnymi podbitymi ludami, co zaświadczały przekazy staroruskich latopisów. Aczkolwiek jego prochrześcijańskie deklaracje, na tle rządów późniejszych chanów, mogły zaowocować pewną idealizacją sylwetki Sartaka, odzwierciedlającą lęki różnych społeczności chrześcijan w Azji Przedniej ciężko dotkniętych skutkami wojen domowych w imperium Czyngisydów w drugiej połowie XIII wieku<sup>40</sup>.

Obserwując perspektywy pozyskania przez chrześcijańskich misjonarzy władców koczowniczych imperiów lub najbliższych członków ich rodzin, nie można pominąć formy argumentacji, jaką była dysputa, mająca przekonać uczestników do konwersji na chrześcijaństwo. Obecność tej metody nie została pominięta przez autora jednej z najbardziej znanych chrześcijańskich relacji misji – Wilhelma z Rubruk. Opisał on dysputę przeprowadzoną przy wsparciu nestorian, w obecności muzułmanów, z budystą na dworze wielkiego chana w Karakorum<sup>41</sup>. Nie wiodła ona wprawdzie do żadnych rozstrzygnięć na niwie religijnej, Wilhelm jednak traktował ją jako możliwość pozyskania prozelitów w warunkach atmosfery tolerancji religijnej często przypisywanej władcom koczowniczych imperiów.

<sup>38</sup> Kirakos Gandzakeci, *Istoria Armenii*, prev., pred. i kom. L.A. Chanlarijan, Moskwa 1976, s. 219.

<sup>39</sup> Wilhelm z Rubruk, *Opis podróży*, s. 99–103.

<sup>40</sup> B. Spuler, *Die Aussenpolitik der Goldenen Horde (Die Horde als Grossmacht in Osteuropa und Vorderasien)*, „Jahrbücher für Geschichte Osteuropas” 5 (1940), 1–2, s. 18–39; B. Grekow, A. Jakubowski, *Złota Orda i jej upadek*, tłum. A. Zajączkowski, Warszawa 1953, s. 71–77, 180.

<sup>41</sup> Wilhelm z Rubruk, *Opis podróży*, s. 166–173. Zob. J. Strzelczyk, *Spotkanie dwóch światów. Stolica Apostolska a świat mongolski w połowie XIII w.*, Poznań 1993, s. 93–97.

W dziejach stepowych państw Europy Wschodniej utrwała się jedna z takich debat przeprowadzona na dworze chazarskiego kagana w IX stuleciu, w której uczestniczyli chrześcijanie, Żydzi i muzułmanie. Co ważne, w tradycji dwóch wyznań posiadających swoich reprezentantów w tej debacie przetrwały świadectwa dotyczące jej finału. W wypadku chrześcijan jest nim żywot świętego Konstantyna, zaś Żydów – list chazarskiego władcy „króla Józefa” zaadresowany do Chasdaja ibn Szapruta, przywódcy sefardyjskich Żydów w Hiszpanii pod panowaniem ostatnich kalifów z rodu Umajjadów. Z obszernego opisu zamieszczonego w pierwszym z tych utworów wynika, że doszło do niej krótko po 860 roku w trakcie dyplomatycznej podróży przyszłego apostoła Słowian do Chazarii. Podobnie jak w wypadku debaty w Karakorum, zwyciężył w niej Konstantyn, dzięki swojej wiedzy teologicznej oraz umiejętności prowadzenia dysput, co udowodnił wcześniej w trakcie swojego pobytu w stolicy kalifa. Przysłuchujący się dyspacie władca Chazarów uznał wyższość chrześcijan i postanowił żyć w przyjaźni z ich cesarzem<sup>42</sup>.

W odmiennej wersji rezultat tej polemiki został przedstawiony w liście „króla Józefa”, opisującego dokonania swojego przodka Bulana. Skłaniał się on ku religii Żydów, czemu próbowali zapobiec wysłannicy chrześcijan i muzułmanów. Bulan przekonał się o wyższości swojego wyboru, uciekając się do podstępów. Kolejno, po kryjomu pytał muzułmanina i chrześcijanina, która ze znanych im, innych oprócz własnej, religii monoteistycznych jest bliższa prawdy. Obaj zgodnie orzekli, że jest to judaizm, co Bulan uznał za potwierdzenie słuszności przyjętej przezeń wiary. Chrześcijanie i muzułmanie mogli pozostać w Chazarii pod rządami jego i jego potomków<sup>43</sup>. Oczywiście, nie ma żadnej gwarancji, że wydarzenia opisane w literaturze chrześcijańskiej i hebrajskiej dotyczą tego samego spotkania przedstawicieli różnych religii monoteistycznych. Przypisanie podobnego motywu do religijnych opcji niektórych pogańskich władców Europy Wschodniej jest jednak zauważalne. Widać to na przykład w pomnikowym dziele literatury staroruskiej, jakim jest *Powieść minionych lat*<sup>44</sup>.

Dysputy w Mongolii i w Chazarii zostały przeprowadzone za aprobatą władców stepowych imperiów. Nie muszą one wyłącznie świadczyć o prowadzonej przez nich polityce tolerancji religijnej. W żadnej z opisanych polemik nie uczestniczyli wyznawcy szamanizmu, który w Chazarii oraz Mongolii pozostawał religią dominującą wśród koczowników. Szamanizm nigdy nie przybrał postaci skonsolidowanej religii, zawsze był zbiorem luźnych wierzeń. Z zachowanych świadectw wynika, że władcy

<sup>42</sup> *Żywot Konstantyna*, [w:] *Żywoty Konstantyna i Metodego (obszerne)*, s. 34–53.

<sup>43</sup> P.K. Kokovcov, *Evrejsko-chazarskaja perepiska v X veke*, Leningrad 1932, s. 77–80, 94–98.

<sup>44</sup> *Povesť vremennykh let*, AM 6494, č. 1, tekst i perevod, podgotovka teksta D.S. Lichačeva, perevod D.S. Lichačeva i B.A. Romanova, red. V.P. Adrianovoj-Peretc, Moskva–Leningrad 1950, s. 59–75, gdzie przedstawiciele trzech religii przedstawiają swoje wyznanie, zachęcając księcia Rusów do jego przyjęcia. Uzupełnieniem tej rywalizacji jest wyodrębnienie Kościołów chrześcijańskich na łaciński (niemiecki) i prawosławny (Grecy), co można tłumaczyć konsekwencjami Wielkiej Schizmy, stopniowo odczuwalnymi na Rusi w okresie narodzin „Powieści”.

koczowników nigdy nie pozwalali przybyšom z obcych krajów na ich kwestionowanie. Przeciwnie, pewne detale zawarte w relacjach chrześcijańskich misjonarzy wskazują, że mongolscy gospodarze bezwzględnie karali obcych próbujących naruszać ich obyczaje związane z tradycyjnym *sacrum*<sup>45</sup>.

Z związku z tym w stepowych monarchiach rysuje się obraz porządku, w którym władca wyposażony w tradycje religijne prerogatywy posiadał zwierzchność również nad religiami innych ludów i arbitralnie ustalał ich hierarchiczny układ. Dla lepszego rozeznania się w tej kwestii przydatny może się okazać opis jednej z krain wchodzących w skład Chazarii. Tekst jest zazwyczaj traktowany jako anegdota odzwierciedlająca osobliwe relacje wyznaniowe w tej części świata. Muzułmański geograf Ibn Rosteh z IX wieku napisał o naczelniku tej krainy: „Jest wyznawcą trzech religii: w piątek modli się wraz z muzułmanami, w sobotę z żydami, zaś w niedzielę z chrześcijanami. Wszystkim, którzy przybywają doń, wyjaśnia swe stanowisko mówiąc: Każda grupa wyznawców tych religii nawołuje ludzi do swej wiary i utrzymuje, że prawda jest przy nich i że poza ich religią każda inna jest kłamstwem. Ja jednak wyznaję wszystkie te religie, aby osiągnąć prawdę ich wszystkich”<sup>46</sup>. Ta opowieść nabiera jednak konkretnego wymiaru, jeśli przyłożyć jej treść do stosunków wyznaniowych, jakie zaistniały w Chazarii i państwie Czngisydów.

Z pewnością polityczne tradycje koczowników nie były zasadniczą przyczyną braku większych sukcesów misyjnych chrześcijan na stepach czarnomorskich i kaspijskich w wiekach średnich. W żadnym z tutejszych państw koczowników chrześcijaństwu nie udało się osiągnąć rangi religii panującej. Istotną rolę mógł odegrać brak stabilizacji politycznej pośród nomadów, uniemożliwiający utrwalenie rezultatów ewangelizacji. W warunkach ery przedindustrialnej trwałe utrzymanie kontroli politycznej nad społecznościami stepowymi w Europie Wschodniej nie było łatwe między innymi z racji ich mobilności czy różnic etnicznych. Stan bezpieczeństwa w strefie pontyjsko-kaspijskiej pozostawał nierzadko normą. Odnosi się to nie tylko do późnego antyku, ale również do następných wieków. Między VII a XV stuleciem można wyodrębnić tylko dwie fazy, kiedy polityczną hegemonię nad stepami Europy Wschodniej sprawowały skonsolidowane organizmy polityczne – Chazarię i Złotą Ordę. W tym czasie stepy pontyjsko-kaspijskie były podzielone na strefy wpływów zantagonizowanych, luźno spojonych konfederacji plemiennych. Drugim powodem braku większych sukcesów misyjnych chrześcijan mogła być ekspansja islamu. Stopniowo większość chrześcijańskich przyczółków na peryferiach stepów Europy Wschodniej znalazła się pod kontrolą władców muzułmańskich, którzy wprawdzie rzadko paraliżowali starania misyjne chrześcijan wśród pogan, z pewnością nie byli zainteresowani w udzieleniu wsparcia takim przedsięwzięciom. Pamiętać jednak należy, że ekspansja islamu w Europie Wschodniej od IX wieku przybrała przeważnie pokojowe formy. Opierała się

<sup>45</sup> Np. Jan di Piano Carpini, *Historia Mongołów*, [w:] *Spotkanie dwóch światów*, s. 122–123, 162; Wilhelm z Rubruk, *Opis podróży*, s. 101.

<sup>46</sup> T. Lewicki, *Źródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny*, t. II, cz. 2, Wrocław–Warszawa 1977, s. 45.

na sieci szlaków handlu dalekosiężnego, którymi muzułmańscy misjonarze docierali daleko w głąb kontynentu. Jednak ich starania długo nie przynosiły rozstrzygającego rezultatu. Dopiero w późnych wiekach średnich zdecydowana większość koczowniców w Europie Wschodniej przynajmniej formalnie zaczęła wyznawać islam.

## **THE CHRISTIANISATION OF THE EASTERN EUROPEAN STEPPE PEOPLES**

### **S u m m a r y**

Unlike missions carried out in the Middle Ages among the Celts, Germans, Slavs and Balts, Christian churches did not reach spectacular and sustainable success on the steppes of Eastern Europe, and that was not due to the lack of aspirations to evangelise the local communities. Present as early as in the patristic and Byzantine tradition, an idea to convert the pagan peoples inhabiting this part of the world was treated by early Christians as one of their priorities.

The political traditions of the nomads were certainly not the principal reason for the lack of considerable missionary success of the Christians in the steppes of the Black Sea and the Caspian Sea in the Middle Ages. In no local nomad state did Christianity reach the status of the dominant religion. A political instability among the nomads, preventing consolidation of the results of evangelism could have been of importance. Under the conditions of the pre-industrial era, a lasting political control over the steppe communities in Eastern Europe was uneasy, for example because of their mobility or ethnic differences. The state of statelessness was frequent in the Pontic-Caspian zone. This applies not only to the late antiquity, but also later centuries. Between the seventh and fifteenth centuries, only two phases can be distinguished when consolidated political entities exercised a political hegemony over the steppes of Eastern Europe – Khazaria and the Golden Horde – but otherwise Pontic-Caspian steppes were divided into spheres of influence between antagonistic, loosely bonded tribal confederations. The expansion of Islam could have been another reason for the lack of major missionary successes of the Christians. Most of the Christian outposts in the periphery of Eastern European steppes gradually came under the control of Muslim rulers. While rarely paralysing Christian missionary efforts among the pagans, they certainly were not interested in supporting such initiatives. It must nevertheless be remembered that the expansion of Islam in Eastern Europe since the ninth century was largely peaceful. It was based on a network of long-distance trade routes, along which Muslim missionaries travelled inland. However, for a long time their efforts did not bring conclusive results. It was not until the late Middle Ages that the vast majority of nomads in Eastern Europe began to profess Islam, at least formally.





Karol Kollinger

Warszawa

**OLAF TRYGGVASON  
CHRYSZTIANIZATOREM RUSI?  
OPOWIEŚĆ O CHRZCIE RUSI  
W WERSJI ISLANDZKIEJ –  
FAKTY HISTORYCZNE  
CZY FIKCJA LITERACKA?  
CZEŚĆ 1. FAKTY**



Większość ze znanych nam dzisiaj redakcji *Sagi o Olafie Tryggvasonie* wspomina o jednym pobycie Olafa na Rusi. Miał on wychowywać się na dworze króla Waldemara, tj. Włodzimierza I, i jego żony Allógii<sup>1</sup>, gdzie przybył w wieku 9 lat<sup>2</sup>. W opisie okoliczności, w jakich mały Olaf znalazł się na Rusi, źródła są dosyć zgodne, jednakże w wiele szczegółów z tych wydarzeń chyba zasadnie wątpią badacze tematu<sup>3</sup>. Być może rację miał Gwyn Jones, którego zdaniem możemy wierzyć, że po śmierci ojca Olafa, matka i jakiś jego krewny zabrali go na Ruś, dla zapewnienia mu bezpieczeństwa<sup>4</sup>. Nie jest też wykluczone, że to na Rusi Olaf zdobywał swoje pierwsze, młodzieńcze doświadczenia z mieczem w ręce. Czy jednak późnym źródłom możemy zaufać w kwestii tego, że Olaf znalazł się właśnie na dworze Włodzimierza w Nowogrodzie, a nie w którymś innym skandynawskim ośrodku spośród istniejących w drugiej połowie X wieku w Europie Wschodniej?

<sup>1</sup> W sprawie identyfikacji Allógii postawiono kilka hipotez. Prawdopodobnie jakiś wpływ na powstanie tej postaci miała tradycja związana z księżną Olgą, a być może także żoną Włodzimierza, Rognedą. Zob. szerzej T.H. Джаксон, *Исландские королевские саги о Восточной Европе. Тексты, перевод, комментарий*, [wyd. 2, w jednym tomie, popr. i uzup.], Москва 2012, s. 190–191.

<sup>2</sup> Źródła z epoki nie przechowały daty urodzin Olafa. Według późniejszych źródeł urodził się on w 967/969 roku. Zob. T.H. Джаксон, *В каком возрасте Олав Трюггвасон стал королем Норвегии? (Устная информация и хронология)*, [w:] *Восточная Европа в древности и средневековье. Устная традиция в письменном тексте. XXII Чтения памяти члена-корреспондента Владимира Терентьевича Пашиута. Москва, 14–16 апреля 2010 г.*, red. E.A. Мельникова i in., Москва 2010, s. 92–96. Podejmowane są też próby wskazania wcześniejszej datacji, na około 959/961 rok. Zob. O. Pritsak, *On the Chronology of Oláfr Tryggvason and Volodimer the Great: The Saga's Relative Chronology as a Historical Source*, „Harvard Ukrainian Studies” 16 (1992), nr 1/2, s. 28, a także np. na rok 965 – J. Morawiec, *Niektóre sporne problemy dotyczące życia i działalności Olafa Tryggvasona*, [w:] *Świat Słowian wczesnego średniowiecza. Praca zbiorowa*, red. M. Dworaczek, A.B. Kowalska, S. Moździoch, M. Rębkowski, Szczecin–Wrocław 2006, s. 590.

<sup>3</sup> Zob. szerzej T.H. Джаксон, *Исландские королевские саги о Восточной Европе*, s. 192–194, gdzie literatura.

<sup>4</sup> G. Jones, *The Legendary History of Olaf Tryggvason. The twenty-second W.P. Ker Memorial Lecture delivered in the University of Glasgow 6th March, 1968*, Glasgow 1968, s. 17.

W uważanej za najstarszą, spośród zachowanych redakcji, *Sadze o Olafie Tryggvasonie* autorstwa Odda Snorrasona, mnicha benedyktyńskiego w klasztorze w Pingeyrar (północna Islandia), oraz w tzw. *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* (*Największej Sadze o Olafie Tryggvasonie*), opartej jednak między innymi na dziele Odda, znajdujemy relację o drugim pobycie Olafa na Rusi. Oddr Snorrason napisał swój tekst po łacinie (czy zatem możemy go nazywać sagą?<sup>5</sup>), między 1180 a 1200 rokiem, ale zachował się on dopiero w trzech redakcjach datowanych na XIII i XIV wiek, będących kopiami pierwotnego tłumaczenia na język staroislandzki<sup>6</sup>. *De facto* nie wiemy, w jakim stopniu to, z czym pracujemy, jest tekstem Odda, w jakim stopniu zaś przeróbką tłumaczy i kopistów. Tak zwana *Największa Saga* powstała zaś na przełomie XIII i XIV wieku, a zachowała się w kilku kodeksach, z których najwcześniejsze datowane są na drugą połowę XIV wieku.

W trakcie drugiego pobytu na Rusi, do którego miało dojść – według tzw. redakcji A *Sagi* (będącej faktycznie tłumaczeniem utworu Odda Snorrasona) – po pobycie Olafa w Vinðlandzie i epizodzie dokonania przez niego grabieży w Danii, syn Tryggviego miał doznać widzenia. W jego trakcie wspiął się on na wielki kamień, z którego szczytu został uniesiony do nieba. Zobaczył wówczas piękno tego miejsca i usłyszał głos, który polecił mu udać się do Grecji, aby tam poznał imię Pana Boga. Olaf wyruszył w podróż, zanim jednak się obudził, ujrzał też piekło, które miało czekać króla Waldemara i królową Allógię. W Grecji Olaf został nauczony nowej wiary i otrzymał *prima signatio*, po czym powrócił na Ruś i rozpoczął rozmowy z Waldemarem i królową, próbując ich nawrócić. Udało się mu to, choć tylko za sprawą zbawiennej rady królowej, dzięki której przyjął chrzest król Waldemar i wszyscy jego ludzie (według *Największej Sagi* królowa Allógia wygłosiła dłuższą przemowę na specjalnie zwołanym *þingu*<sup>7</sup>). Potem Olaf opuścił Ruś i udał się na zachód – najpierw na wyspach Scilly przyjmując chrzest, a potem kierując swoje statki do Anglii<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Zdaniem Larsa Lönnrotha (*The Baptist and the Saint: Odd Snorrason's view of the two King Olavs*, [w:] *International Scandinavian and medieval studies in memory of Gerd Wolfgang Weber: ein runder Knäuel, so rollt' es uns leicht aus den Händen*, red. M. Dallapiazza, Trieste 2000, s. 261) Oddr napisał swoje dzieło po łacinie, gdyż było ono przeznaczone nie tylko dla Islandczyków, ale także dla „szerszego, bardziej międzynarodowego audytorium”. Możliwe jednak, że stało się tak również dlatego, że postawił sobie za cel napisanie *gestae* Olafa, a nie *sagi* o nim. Z tego też zapewne powodu wynika fakt, iż także w wersji staroislandzkiej mamy do czynienia raczej z islandzką wersją tego kontynentalnego gatunku, aniżeli sagą, z dziełem, którego prolog kończy się stwierdzeniem, że autor zamierza opowiedzieć „o czynach i o wielkich dziełach” Olafa. Por. J. Morawiec, [rec.:] *Oddr Snorrason, Saga o Olafie Tryggvasonie, tłum., oprac. i wstęp Anna Waśko, Kraków 2013, Księgarnia Akademicka*, ss. 171, „Kwartalnik Historyczny”, R. 122 (2015), nr 1, s. 153–154.

<sup>6</sup> Zob. szerzej w: A. Waśko, *Wstęp*, [w:] *Oddr Snorrason, Saga o Olafie Tryggvasonie, tłum., oprac. i wstęp A. Waśko, Kraków 2013*, s. 8 i 10; Th.M. Andersson, *Introduction*, [w:] *Oddr Snorrason, The Saga of Olaf Tryggvason, tłum., wstęp i przyp. Th.M. Andersson, Ithaca–London 2003*, s. 4 i 24–25; Т.Н. Джаксон, *Исландские королевские саги о Восточной Европе*, s. 128 i 130.

<sup>7</sup> Zob. w tłumaczeniu na język rosyjski: Т.Н. Джаксон, *Исландские королевские саги о Восточной Европе*, s. 186.

<sup>8</sup> Zob. szerzej w tłum. na język polski: Oddr Snorrason, *Saga o Olafie*, s. 47–50.

Żaden inny, niezależny przekaz nie potwierdza tych wiadomości. O Olafie i jego pobycie na Rusi oraz w Grecji, tj. w Bizancjum, milczą źródła staroruskie i bizantyńskie, choć, co warto zauważyć, nie jest to jedyny przypadek, gdy o wschodnich przygodach jakiegoś Skandynawa dowiadujemy się tylko ze źródeł islandzkich lub z inskrypcji na kamieniach runicznych. Czy i w jakim stopniu możemy zaufać przekazowi Odda?

Pobyt Olafa na Rusi wydaje się wydarzeniem historycznym. Według czternastowiecznych roczników islandzkich, opartych jednakże na przekazach sag, Olaf był na Rusi w latach 977/8–986/7<sup>9</sup>. Wobec faktu, że tak roczniki te, jak i przekazy sag są jednak późnymi źródłami, słuszny wydaje się wniosek Tatány N. Dżakson, iż „jedyną podstawą do tego, żeby nie wątpić w przebywanie Olafa na Rusi”<sup>10</sup> jest strofa Hallfreda Óttarssona Skalda Kłopotliwego (ok. 966/7 – ok. 1007 roku), stanowiąca część jego *Drápy o Olafie*, skomponowanej ok. 996 roku<sup>11</sup>. Inna rzecz, że interesująca nas strofa zachowała się w rękopisach pochodzących dopiero z XIII i XIV wieku, a mianowicie w: *Fagrskinnie*, *Heimskringli*, redakcji *A Sagi* będącej tłumaczeniem dzieła Odda Snorrasona oraz we *Flateyjarbók*<sup>12</sup>. W przypadku dzieła Odda nie jest pewne, czy strofa Hallfreda znajdowała się w nim pierwotnie. Uważa się, że końcowe rozdziały – 79–82, zachowane w redakcji *A Sagi o Olafie Tryggvasonie*, nie są autorstwa Odda<sup>13</sup>, a właśnie w rozdziale 82. znajduje się interesująca nas strofa<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> *Islandske Annaler indtil 1578*, wyd. G. Storm, Oslo 1977 (reprint wyd. z 1888), s. 104.

<sup>10</sup> Т.Н. Джаксон, *Исландские королевские саги о Восточной Европе*, s. 208.

<sup>11</sup> *Poetry from the kings' sagas 1: from mythical times to c. 1035*, cz. 1, red. D. Whaley, Turnhout 2012, s. 386–400; J. Morawiec, *Wstęp*, [w:] *Saga o Hallfredzie Skaldzie Kłopotliwym*, wstęp, tłum. i koment. J. Morawiec, Wrocław 2011, s. 74–75; tenże, „Skipt es á gumna giptu”. *Hallfredr Óttarsson Vandráðaskáld i jego poezja na tle przełomowych wydarzeń w Norwegii końca X i początku XI wieku*, „Studia Historyczne”, R. 50 (2007), z. 3–4, s. 261–262. Hallfredowi przypisano także autorstwo strofy mówiącej o opuszczeniu Rusi przez 12-letniego Olafa. Jednak zdaniem części badaczy jej autorem był dwunastowieczny skald Hallar-Stein [zob. Т.Н. Джаксон, *Исландские королевские саги как источник по истории Древней Руси и ее соседей. X–XIII вв.*, „Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования 1988–1989 годы”, Москва 1991, s. 103–104; таż, *Исландские королевские саги о Восточной Европе*, s. 206–207; *Poetry from the kings' sagas 1: from mythical times to c. 1035*, cz. 2, red. D. Whaley, Turnhout 2012, s. 939–940] i „nie przedstawia ona historycznej wartości jako źródło potwierdzające pobyt Olafa Tryggvasona na Rusi” (taż, *Исландские королевские саги о Восточной Европе*, s. 207), także dlatego, że są w niej zapożyczenia z poematu Arnórra Þórðarsona Skalda Jarlów, stworzonego w związku ze śmiercią Magnusa Dobrego (zob. таż, *Исландские королевские саги о Восточной Европе*, s. 206). Por. J. Morawiec, *Niektóre sporne problemy*, s. 589–590 oraz J. Morawiec, *Kontakty Olafa Tryggvasona z Jomsborgiem – pomiędzy legendą a historyczną rzeczywistością*, „Średniowiecze Polskie i Powszechnie” 1(5) (2009), s. 21–22.

<sup>12</sup> *Poetry from the kings' sagas 1: from mythical times to c. 1035*, cz. 1, s. 387–390 i 396–397; Т.Н. Джаксон, *Исландские королевские саги о Восточной Европе*, s. 208–209 i 644; таż, *Скальдическая поэзия*, [w:] *Древнескандинавские источники*, red. Т.Н. Джаксон, И.Г. Коновалова, А.В. Подосинов, Москва 2009, s. 56–57.

<sup>13</sup> Т.Н. Джаксон, *Исландские королевские саги о Восточной Европе*, s. 209; Th.M. Andersson, *Introduction*, s. 26.

<sup>14</sup> Z tego też powodu nie otrzymaliśmy jej tłumaczenia w edycji angielskiej – Th.M. Anderssona (*Introduction*, s. 26), brak go także w edycji polskiej – A. Waško.

Strofa Hallfreda:

*Hilmir lét at Holmi*

*hræskóð<sup>15</sup> roðin blóði*

– *hvat of dylði þess hǫlðar?* –

*hǫrð ok austr í Gørðum.*

*Hilmir lét hǫrð hræskóð roðin blóði at Holmi ok austr í Gørðum; hvat of dylði þess hǫlðar?*

„The prince caused hard corpse-harmers [=SWORDS] to be reddened in blood at Hólmr and east in Russia; why should men conceal that?” (tłum. D. Whaley)<sup>16</sup>.

„Książę sprawił, że miecze zacerwieniły się krwią przy Hólmie i na wschodzie, na Rusi; dlaczego ludzie powinni to przemilczać?”

Czy ze strofy Hallfreda dowiadujemy się o tym samym pobycie Olafa na Rusi, który islandzcy rocznikarze datowali na lata 977/8–986/7? Czy chodzi tu o dorastanie Olafa na dworze króla Waldemara i królowej Allógii, o którym wspominają autorzy sag? W poszczególnych manuskryptach strofa Hallfreda została umieszczona w różnych miejscach i kontekstach<sup>17</sup>, co utrudnia nam jej interpretację. Zdaniem Diany Whaley „ze strofy wydaje się wynikać, że Olaf udał się z Bornholmu na wschód, na Ruś”<sup>18</sup>. Podobnie uważa Jakub Morawiec, według jego tłumaczenia książę, tj. Olaf, po tym, jak zacerwienił miecze we krwi na Bornholmie, „(podążył) na wschód do Gardar (Ruś)”<sup>19</sup>, a to zdaniem tłumacza sugeruje powrót Olafa na Ruś<sup>20</sup>. Czy jednak skald na pewno miał tu na myśli następstwo w czasie, czy może powiedział ‘jedynie’, że Olaf walczył na (Born-)holmie i na wschodzie, w Grodach, czyli na Rusi?

Upraszczaając nieco tylko problem, możemy stwierdzić, że stajemy wobec dwóch możliwych rekonstrukcji wydarzeń (czy jednak tylko dwóch?). Walki Olafa na Bornholmie można by odnieść do grabieży w Danii, której Olaf, według *Sagi o Olafie Tryggvasonie* będącej tłumaczeniem dzieła Odda Snorrasona, dokonał w drodze z Vinðlandu na Ruś<sup>21</sup>, a zatem do drugiego pobytu syna Tryggwiego na Rusi,

<sup>15</sup> W części rękopisów w miejsce *hræskóð* znajduje się lekcja: *hjalmskóð*. O tych kenningach zob. szerzej w: *Poetry from the kings' sagas 1: from mythical times to c. 1035*, cz. 1, s. 396–397.

<sup>16</sup> *Poetry from the kings' sagas 1: from mythical times to c. 1035*, cz. 1, s. 395; por. tłum. na język rosyjski: „обогрил свой острый меч кровью на острове и на востоке в Гардах”, za: Т.Н. Джаксон, *Исландские королевские саги как источник*, s. 88; też, *Исландские королевские саги о Восточной Европе*, s. 184.

<sup>17</sup> *Poetry from the kings' sagas 1: from mythical times to c. 1035*, cz. 1, s. 387–390 i 396–397; Т.Н. Джаксон, *Исландские королевские саги о Восточной Европе*, s. 208–209; *Fagrskinna, a catalogue of the Kings of Norway*, tłum., wstęp i koment. A. Finlay, Leiden–Boston 2004, s. 112–113; Snorri Sturluson, *Heimskringla*, t. 1: *The Beginnings to Óláfr Tryggvason*, tłum. A. Finlay i A. Faulkes, London 2011, s. 156–157.

<sup>18</sup> *Poetry from the kings' sagas 1: from mythical times to c. 1035*, cz. 1, s. 396.

<sup>19</sup> J. Morawiec, *Kontakty Olafa Tryggvasona z Jomsborgiem*, s. 22; por. tegoż, *Niektóre sporne problemy*, s. 589.

<sup>20</sup> Tenże, *Kontakty Olafa Tryggvasona z Jomsborgiem*, s. 22.

<sup>21</sup> Oddr Snorrason, *Saga o Olafie*, s. 46.

przyjmując przy tym interpretację o następstwie chronologicznym wydarzeń wspomnianych w skaldycznej strofie. Jednak według redakcji *Sagi o Olafie*, zachowanej u Snorriego Sturlusona w *Heimskringli*, Olaf złupił Bornholm, przybывая z Rusi (po pierwszym i jedynym pobycie tamże), po czym znalazł się w Vinðlandzie, skąd po trzech latach udał się nie na Ruś, a do Anglii, po drodze rabując Fryzję, Saksونیę i Flandrię<sup>22</sup>. (Według *Sagi* będącej tłumaczeniem dzieła Odda Olaf udał się do Anglii dopiero po drugim pobycie na Rusi<sup>23</sup>). Z wersją Snorriego zgadza się więc raczej interpretacja strofy pozwalająca nam przyjąć, że Olaf nie udał się z Bornholmu ponownie na Ruś.

Czy jednak Hallfredr w swojej strofie aby na pewno wspomniał o Bornholmie? Przyjęto, że *at Holmi* (w mianowniku: ‘Hólmr’) to skrót od staroskandynawskiego *at Borgundarholmi* (‘Borgundarhólmr’), gdyż u Snorriego w *Heimskringli* i w tzw. *Największej Sadze* mowa jest o pobycie Olafa na Bornholmie<sup>24</sup>. Możliwe jest jednak i inne rozpoznanie strofy<sup>25</sup> i – zmieniając szyk wyrazów (co przy interpretacji tekstów skaldycznych jest często wręcz konieczne) – otrzymujemy frazę: *austr í Gørðum, at Holmi*, czyli, w tłumaczeniu na język polski: „na wschodzie, w Grodach” (czyli na Rusi), „w/na/przy Holmie” (tj. wyspie). Pytanie więc brzmi, czy chodzi tu o Bornholm, czy może o pre-Nowogród, czyli Rurykowe grodzisko (położone na wyspie – i stąd nazwa)? Warto też zapytać, czy za tą strofą stoi może jakiś kamień runiczny, wspominający o kimś (choć raczej nie o Olafie), kto był na Rusi, gdyż frazy *austr í gørðum* oraz *at holmi* występują na takich kamieniach, skald mógł więc przeczytać gdzieś taką formułę.

Określenie *austr í garþum* zidentyfikowano jak dotąd na pięciu kamieniach runicznych, datowanych na pierwszą połowę lub połowę XI wieku (Sö 338, U 209, Vs 1, Sö 148 i U 636), a – co ciekawe – w przypadku dwóch z nich badacze dopuścili możliwość ułożenia zapisu w wiersze<sup>26</sup>. Fraza ta jest licznie obecna w strofach skaldów, przy czym uważa się, że powstała ona w momencie, gdy pojawiła się potrzeba doprecyzowania, gdzie na wschodzie zaszło dane wydarzenie, gdyż w inskrypcjach na kamieniach występują także określenia *austr í Grikkjum*<sup>27</sup>.

W sagach Nowogród określany jest mianem *Hólmgarðr*, toponim ten nie jest jednak obecny w poezji skaldów<sup>28</sup>, trzy razy natomiast zidentyfikowano go na kamieniach

<sup>22</sup> Snorri Sturluson, *Heimskringla*, t. 1, s. 163–164.

<sup>23</sup> Oddr Snorrason, *Saga o Olafie*, s. 50 i n.

<sup>24</sup> *Poetry from the kings' sagas 1: from mythical times to c. 1035*, cz. 1, s. 396; Т.Н. Джаксон, *Исландские королевские саги как источник*, s. 89; też, *Исландские королевские саги о Восточной Европе*, s. 209.

<sup>25</sup> Zrodziło się ono w trakcie dyskusji nad interpretacją strofy z Leszkiem Słupeckim, któremu serdecznie dziękuję za inspirujące konsultacje.

<sup>26</sup> Zob. szerzej E.A. Мельникова, *Скандинавские рунические надписи. Новые находки и интерпретации. Тексты, перевод, комментарий*, Москва 2001, s. 290–291, 305–306, 312, 323, 327.

<sup>27</sup> Т.Н. Джаксон, *Austr í Gørðum. Древнерусские топонимы в древнескандинавских источниках*, Москва 2001, s. 41.

<sup>28</sup> Zob. szerzej tejsze, *Новгород в древнескандинавской письменности*, „Вестник Новгородского государственного университета” 2006, Nr 38, s. 33–34 i n., tam też starsza literatura.



runicznych, w postaci: *i hulmkarþi*. Najstarszy z nich, Sö 171, datowany jest na pierwszą połowę XI wieku, U 687, jedyny kamień, na którym napis zachował się w pełnej formie – na drugą połowę XI wieku, zaś kamień G 220 na koniec XI lub przełom XI i XII wieku<sup>29</sup>. Ciekawym przypadkiem wydaje się kamień Ög 81, na którym znajdujemy sformułowanie: *o hulmi*, w napisie, w którym dostrzeżono również wersy. Kamień ten datowany jest na koniec X lub pierwszą połowę XI wieku<sup>30</sup>. Według jednej z hipotez chodzi tutaj o *holmgang*, czyli ‘pojedynek’, według innej o Bornholm, analogicznie jak w zapisie Adama, kanonika bremeńskiego, u którego w części rękopisów widnieje lekcja *in Hulmo/Hulmi insula*<sup>31</sup>. Jednakże zdaniem Svena B.F. Janssona jest to skrót od nazwy *Hólmgarðr*, podobnie jak w inskrypcji na kamieniu U 214, gdzie czytamy frazę *a holms hafí*. Zdaniem Janssona chodzi tutaj o Morze Nowogrodzkie, czyli Zatokę Fińską. Kamień ten datowany jest na połowę lub drugą połowę XI wieku<sup>32</sup>. Również Elias Wessén dopuścił, że w przypadku określenia *o hulmi* może chodzić o skróconą formę nazwy *Hólmgarðr*, gdyż pełna nazwa po prostu nie pasowała do wersu<sup>33</sup>. Czy zatem w strofie Hallfreda mamy do czynienia z formą skróconą dłuższej nazwy<sup>34</sup> – *Hólmgarðr* lub *Borgundarhólmr*, czy jednak nazwą ‘Hólmr’?

Sądzę, że przedstawione powyżej kwestie wymagają przedyskutowania. Chciałbym jednak na koniec tej części rozważań postawić pewną hipotezę. Uważa się, że w strofie skalda Hallfreda Óttarssona znajduje się najstarsza zachowana wzmianka najwcześniejszej formy staroskandynawskiej nazwy Rusi – *Garðar*<sup>35</sup>, czyli ‘Grodę’, która później ewoluowała do postaci *Garðaríki* (‘Królestwo Grodów’)<sup>36</sup>. Czy jest możliwe, że strofa ta przechowała także najstarszą nazwę Nowogrodu lub nazwę pre-Nowogrodu, czyli Rurykowego grodziska? Być może powinniśmy spojrzeć na zagadnienie w następujący sposób: ‘Hólmr’ – ale jeszcze nie ‘Hólmgarðr’, ‘Garðar’ – ale jeszcze nie ‘Garðaríki’. Jeżeli przyjmujemy, że właściwe rozpisanie strofy Hallfreda brzmi jednak następująco:

*Ok hilmir lét hǫrð hræskóð roðin blóði austr í Gǫrðum, at Holmi; hvat of dylði þess hǫlðar?*

otrzymamy wówczas tłumaczenie:

<sup>29</sup> Zob. szerzej E.A. Мельникова, *Скандинавские рунические надписи*, s. 300, 318 i 338–339.

<sup>30</sup> Tamże, s. 344.

<sup>31</sup> Zob. Magistri Adam Bremensis *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*, wyd. 3, wyd. B. Schmeidler, Hannover–Leipzig 1917 (*Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi*), s. 236: ks. IV, rozdz. VIII. Inna z zachowanych lekcji brzmi zaś: *in ultima Burgundeholma insula*.

<sup>32</sup> Zob. szerzej E.A. Мельникова, *Скандинавские рунические надписи*, s. 321–322 i 345; też, *Сведения о Древней Руси в двух скандинавских рунических надписях*, „История СССР” 1974, nr 6, s. 172–173 oraz *Древнескандинавские источники*, s. 28, przyp. 9 i s. 36, przyp. 46.

<sup>33</sup> E. Wessén, *Skänningebygdens runinskrifter*, Stockholm 1966, s. 10.

<sup>34</sup> Por. użycie w sagach królewskich formy *Garðr* w miejsce pełnej nazwy *Miklagarðr*. Za: Т.Н. Джаксон і А.А. Молчанов, *Древнескандинавское название Новгорода в топонимии пути «из варяг в греки»*, „Вспомогательные исторические науки” 21 (1990), s. 234 i przyp. 45.

<sup>35</sup> Т.Н. Джаксон, *Исландские королевские саги как источник*, s. 89.

<sup>36</sup> O czym zob. szerzej w: też, *Austr í Gǫrðum*, s. 49–59.



„I książę [tj. Olaf] sprawił, że miecze zaczerwieniły się krwią na wschodzie w Grodach [tj. na Wschodzie, gdzie jednak nie było jeszcze królestwa Grodów, tylko ośrodki osadnicze, nazywane grodami], w/na/przy Holmie [tj. Nowogrodzie lub Rurykowym grodzisku]; dlaczego ludzie powinni to przemilczać?”

Czy jednak ów Hólmr należał aby na pewno do Grodów na wschodzie? Gdy bowiem nie zastosujemy zmiany szyku, okazuje się, że ów Hólmr nie był dla Skandynawów jednym z Grodów na Wschodzie:

*Hilmir lét hǫrð hræskóð roðin blóði at Holmi ok austr í Gørðum; hvat of dylði þess hǫlðar?*

Tłumaczenie:

„Książę sprawił, że miecze zaczerwieniły się krwią w/na/przy Hólmie [tj. Bornholmie lub Nowogrodzie, lub Rurykowym grodzisku] i na wschodzie, w Grodach; dlaczego ludzie powinni to przemilczać?”

Gdy dopuścimy także wschodnią identyfikację Holmu w strofie Hallfreda, pytanie o to, o którym pobycie Olafa na Rusi powiedział nam skald – o pierwszym, drugim, a może jednym i jedynym? – zyskuje jeszcze bardziej na znaczeniu. Do odpowiedzi na to pytanie wrócimy, teraz jednak ponownie odnieśmy się do chronologii wydarzeń z życia Olafa, zadając pytanie o to, w którym roku Olaf Tryggvason przybył do Anglii. Odpowiedź na nie pozwoli ustalić możliwą górną granicę czasową przebywania Olafa na Wschodzie.

W przypadku pobytu Olafa w Anglii pewną datą jest dzień 8 września 993 lub 994 roku<sup>37</sup>, kiedy Olaf, wraz z królem Danii i Norwegii, Swenem Widłobrodym, brał udział w ataku na Londyn. Dowiadujemy się o tym z *Kroniki anglo-saskiej*<sup>38</sup>. Niepewny pozostaje udział Olafa w bitwie pod Maldon, 10 lub 11 sierpnia 991 roku<sup>39</sup>. Według roczników islandzkich Olaf opuścił Anglię, udając się do Norwegii, w 995 roku<sup>40</sup>, angielski kronikarz Florence z Worcester (zm. w 1118 roku) zapisał zaś, że Olaf popłynął do swojego królestwa na początku lata 995 roku<sup>41</sup>. Pod rokiem 993 w rocznikach islandzkich zamieszczono wzmiankę o chrzcie Olafa na wyspach Scilly<sup>42</sup>, do którego według *Sagi* będącej tłumaczeniem dzieła Odda Snorrasona miało dojść między dru-

<sup>37</sup> O tej dacie zob. I. Howard, *Swein Forkbeard's invasions and the Danish conquest of England 991–1017*, Woodbridge 2003, s. 42–43.

<sup>38</sup> *The Anglo-Saxon Chronicle*, tłum. przejrane D. Whitelock, D.C. Douglas, S.I. Tucker, Introduction D. Whitelock, London 1961, s. 83.

<sup>39</sup> Т.Н. Джаксон, *Четыре норвежских конунга на Руси. Из истории русско-норвежских политических отношений последней трети X – первой половины XI в.*, Москва 2000, s. 45; E.V. Gordon, *Introduction*, [w:] *The Battle of Maldon*, red. E.V. Gordon, New York 1966, s. 10–15; J.M. Bately, *The Anglo-Saxon Chronicle*, [w:] *The Battle of Maldon AD 991*, red. D. Scragg, Oxford 1991, s. 37–50; S. Keynes, *The Historical Context of the Battle of Maldon*, [w:] *The Battle of Maldon AD 991*, s. 88–90 i 104; N. Lund, *The Danish Perspective*, [w:] *The Battle of Maldon AD 991*, s. 132; J. Morawiec, *Niektóre sporne problemy*, s. 590–593.

<sup>40</sup> *Islandske Annaler*, s. 105.

<sup>41</sup> *The Chronicle of Florence of Worcester with the two continuations*, tłum. z łaciny, przypisy i ilustracje T. Forester, London 1854, s. 111.

<sup>42</sup> *Islandske Annaler*, s. 105.

gim pobytem Olafa na Rusi i przybyciem do Anglii<sup>43</sup>. Jest to jednak tylko jedna z kilku wzmianek źródłowych o chrzcie Olafa, które lokalizują ten fakt w różnych miejscach, między innymi także w Andover.

Co jednak działo się z Olafem, zanim przybył on do Anglii w 991, 993 lub 994 roku? Pozostajemy tu z datami podanymi w rocznikach islandzkich, w których pobyt Olafa na Rusi, jak już wspomniano, odnotowano pod latami 977/8–986/7. Co w tym czasie dzieje się na Wschodzie? Według *Povesti vremennyh let* [dalej: PVL] w 977/8 roku Włodzimierz Świętosławic uciekł z Nowogrodu *za morze*, zaś w 980 roku powrócił, odzyskał władzę w Nowogrodzie i opanował Kijów. W roku 986/7 natomiast miał zapoznawać się z różnymi kultami religijnymi sąsiadów Rusi<sup>44</sup>. Daty pobytu Olafa na Rusi, przekazane przez roczniki islandzkie, wpasowują się dobrze w okres poprzedzający oficjalny chrzest Rusi. Czy jest to przypadek, a może jednak dowód na to, że na Islandii dobrze znano dzieje Rusi? Inna rzecz, że na daty przekazane nam przez źródła staroruskie, zwłaszcza te, dotyczące okresu do XI wieku włącznie, trzeba patrzeć krytycznie, udowodniono bowiem, że wiele z nich jest niewiarygodnych<sup>45</sup>.

\*

Kiedy zatem Olaf Tryggvason był na Rusi i czy miał jakiś wkład w jej chrystianizację? Kilka wniosków, jednakże hipotetycznych, można w tym miejscu sformułować<sup>46</sup>:

1) Olaf mógł przybyć na Ruś w 977/8 roku, w szeregach skandynawskiego oddziału najemnego, wraz z powracającym „zza morza” Włodzimierzem (może więc po śmierci ojca Olaf nie został zabrany na Wschód, lecz przebywał w którymś ze skandynawskich ośrodków, w którym Włodzimierz szukał pomocy po utracie Nowogrodu?).

2) Olaf raczej jednak był za młody, żeby być dowódcą tego oddziału.

3) Po zdobyciu grodu w Kijowie Włodzimierz, według PVL, odesłał waręgów do Bizancjum – nie jest jednak wykluczone, że to oni sami postanowili się tam udać.

4) Możliwe, że po pobycie przez jakiś czas w Bizancjum, wraz z kimś ze swojego rodu Olaf postanowił wrócić do Skandynawii przez Ruś.

5) Olaf mógł przyjąć chrzest w Bizancjum, Skandynawowie przyjmowali tam nową wiarę – wydaje się jednak mało prawdopodobne, by mógł on odegrać w chrzcie Rusi taką rolę, jaką przypisał mu Oddr Snorrason.

W tę rekonstrukcję wydarzeń można by włączyć strofę skalda Hallfreda Óttarssona, przyjmując, że jest w niej mowa o udziale Olafa w walkach „przy Holmie”, a więc

<sup>43</sup> Oddr Snorrason, *Saga o Olafie*, s. 49–50.

<sup>44</sup> Zob. *Powieść minionych lat. Najstarsza kronika kijowska*, tłum. i oprac. F. Sielicki, Wrocław 2005 (wyd. oparte na publikacji z 1999 roku), s. 68–71, 76 i n.

<sup>45</sup> Zob. ostatnio A. Толочко, *Очерки начальной руси* [sic!], Киев–Санкт-Петербург 2015, s. 49–68, gdzie dalsza literatura.

<sup>46</sup> Zrodziły się one w trakcie rozmowy z Władysławem Duczką, któremu serdecznie dziękuję za jej możliwość.

gdzieś w rejonie Nowogrodu, oraz „na wschodzie w Grodach”, czyli w trakcie marszu Włodzimierza na Kijów (ewentualnie tylko o walkach koło Nowogrodu – wariant: „na wschodzie w Grodach, przy Holmie”). Ciekawe, że Hallfredr zadał przy tym pytanie: „dlaczego ludzie powinni to przemilczać?” Czyżby „w Grodach” wydarzyło się coś, o czym Olaf nie chciał pamiętać, a może wręcz przeciwnie? Czy jednak jest to po prostu jedynie skaldyczna retoryka? Skald milczy natomiast w swojej *Drápie o Olafie* na temat wychowywania się Olafa na Rusi, na dworze Waldemara i Allógi. Czy któryś z autorów późniejszych źródeł (Oddr Snorrason?) mógł całą tę historię wymyślić, czy jednak rację miał, jak już zauważono we wstępie, Gwyn Jones, że Olaf został zabrany na Ruś dla zapewnienia mu bezpieczeństwa po śmierci ojca?

Jeżeli przyjmiemy hipotezę Jonesa i uznamy za wiarygodny fakt wychowywania się Olafa właśnie na dworze Waldemara, a nie w którymś innym skandynawskim ośrodku na wschodzie Europy, będziemy musieli pogodzić fakt przebywania Olafa na dworze Waldemara, zapewne już przed 977 roku, z ucieczką Włodzimierza Świętosławica „za morze”, wspomnianym pod tym rokiem w PVL. Podjęto takie próby, opierając się jednak na różnych, dyskusyjnych założeniach skaldowych<sup>47</sup>. Olaf mógł wtedy towarzyszyć Włodzimierzowi „za morzem” (a może Włodzimierz Olafowi?) lub w tym czasie przebywał w Vinðlandzie, po czym wrócił na Ruś i wsparł Włodzimierza w walce o władzę. Główny problem polega chyba jednak na tym, że nie da się odrzucić także co najmniej kilku innych możliwych hipotetycznych rekonstrukcji wydarzeń, wymagających zanegowania tej lub owej wiadomości, przekazanej nam przez źródła, przy jednoczesnym wprowadzeniu do rozważań niemniej hipotetycznych założeń.

## Wnioski końcowe

Strofa skalda Hallfreda Óttarssona pozwala przyjąć, że Olaf Tryggvason był na Rusi. Miało to miejsce przed 991/993/994 rokiem. Wziął tam udział w jakichś działaniach zbrojnych. Czy Olaf odegrał rolę w chrzcie Włodzimierza i w konwersji Rusi, przypisaną mu przez Odda Snorrasona (pamiętajmy jednak, że dla nas opis tych zdarzeń jest dostępny dopiero w kopiach *Sagi* będącej tłumaczeniem dzieła Odda)? Wydaje się to mało prawdopodobne, „ale Oddr musiał mieć powód, żeby opisać tę historię”, jak zauważyła w jednym ze swoich artykułów Tatána N. Dżakson<sup>48</sup>. Jakie to były powody? – to pytanie również warto zadać, a odpowiedź na nie zasługuje na odrębne opracowanie. Zatem następną część niniejszych rozważań wypada zatytułować: „Fikcja literacka”.

<sup>47</sup> Zob. O. Pritsak, *On the Chronology of Óláfr Tryggvason*, s. 27–28, 33; por. J. Morawiec, *Niektóre sporne problemy*, s. 589–590.

<sup>48</sup> T.N. Jackson, *The Role of Óláfr Tryggvason in the Conversion of Russia*, [w:] *Three Studies on Vikings and Christianization*, red. M. Rindal, Oslo 1994, s. 16.

**ÓLÁFR TRYGGVASON**  
**AS A CHRISTIANISATOR OF RUS'?**  
**THE ICELANDIC VERSION OF THE STORY**  
**OF THE BAPTISM OF RUS' –**  
**HISTORICAL FACTS OR LITERARY FICTION?**  
**PART 1. FACTS**

Summary

Most redactions of *The Saga of Olaf Tryggvason* known today mention one Olaf's stay in Rus'. Olaf is commonly believed to have been brought up at the court of King Valdemar, i.e., Vladimir I, and his wife, Allógia, to which he came at the age of nine. The sources are fairly consistent in the description of the circumstances surrounding *Olaf's* arrival in Rus', yet those studying the issue are probably correct to demonstrate that several details of these events are open to doubt. Perhaps Gwyn Jones rightly argued that after the death of Olaf's father, his mother and an unknown relative took the boy to Rus' to ensure his safety. It is also likely that it was in Rus' that Olaf got his first youthful experience with a sword in his hand. However, can late sources be trusted when they claim that Olaf ended up at the court of Vladimir in Novgorod, and not in any other Nordic centre functioning in the second half of the tenth century in Eastern Europe?

There is an account in *The Óláfs saga Tryggvasonar*, the oldest of the extant redactions of the saga, written by Oddr Snorrason, a Benedictine monk in the monastery in Þingeyrar (Northern Iceland) and in *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* (*The Greatest Saga of Óláfr Tryggvason*), based, among others, on Oddr's work, reporting Olaf's second stay in Rus'. Oddr Snorrason wrote his text in Latin (can we therefore refer to it as a saga?) between 1180 and 1200, but it is known only from three redactions dating back to the thirteenth and fourteenth centuries – copies of the original translation into the Old Icelandic. In fact, we do not know to what extent the text we study is Oddr's and to what extent it is a rendering of translators and copyists. Compiled at the turn of the fourteenth century, the so-called largest *Saga* is preserved in a number of codices, the earliest of which dates from the second half of the fourteenth century. Based on the verse of skald Hallfred Óttarsson, we can assume that Olaf Tryggvason was in Rus' before 991/993/994 and took part in some armed conflicts. Did Olaf play any role in the baptism of Vladimir and the conversion of Rus'? These are credited to him in Oddr Snorrason's account (note, however, that the description of these events is available only in the copies of the *Saga*, the translation of Oddr's work). This seems unlikely, 'yet Oddr must have had a reason to describe the story,' as Tatána N. Džakson noted in one of her papers. What were the reasons for writing the story down is also a question worth asking, and the answer deserves a separate study. The next part of the discussion should therefore be entitled 'literary fiction.'

Jarosław Nikodem

Poznań

## CHRYSTIANIZACJA WSCHODNICH POBRZEŻY BAŁTYKU<sup>1</sup>



Długotrwały – z różnych, jak wiadomo, przyczyn – proces chrystianizacji Europy nie mógł się zatrzymać w połowie drogi. Nie mógł, ponieważ w przeciwnym razie Kościół sprzeniewierzyłby się nakazom Chrystusa: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Św.” (Mt 28, 16–20); „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu! Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; kto nie uwierzy, będzie potępiony” (Mk 16, 15–16)<sup>2</sup>.

Prędzej lub później przyjęcie chrztu musiano zaoferować mieszkańcom wschodnich pobrzeży Bałtyku, jak umownie zatytułowano ten tekst, czyli Bałtom<sup>3</sup> i ugrofińskim Liwom oraz Estom<sup>4</sup>. W przypadku tych pierwszych (z oczywistych względów pomijamy w tym miejscu Prusów i Jaćwięgów) chodziło o Letgalów, Semigalów i Selów, których, posługując się współczesnym językiem, nazywamy Łotyszami, Kurów, grupę

<sup>1</sup> Ten tekst, który i tak jest jedynie najbardziej, jak to tylko możliwe, skrótownym potraktowaniem zagadnienia, chronologicznie kończę „w przededniu” chrztu Jagielly. Zadecydowała o tym przede wszystkim objętość. Dodanie fragmentów Jagiellowych musiałoby, skromnie licząc, zwiększyć artykuł przynajmniej o kolejny arkusz wydawniczy. Doprowadzenie zaś narracji do chrztu Żmudzi oznaczałoby, być może, następny arkusz.

<sup>2</sup> Także np. „Idź – odpowiedział mu Pan – bo wybrałem sobie tego człowieka za narzędzie. On zanie sie imię moje do pogan i królów, i do synów Izraela. I pokażę mu, jak wiele będzie musiał wycierpieć dla mego imienia” (Dz 9, 15–16); „głoszenie Ewangelii Bożej po to, by poganie stali się ofiarą Bogu przyjemną, uświęconą Duchem Św.” (Rz 15, 16); wybrany przez Chrystusa, „bym Ewangelię o nim głosił poganom” (Ga 1, 15–16; także np. Ef 3, 7–11; 1 Tm 1, 16). Szczególną wymowę, w szerszym zresztą kontekście, na co zwracał uwagę W. Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, London 1961, s. 79 nn., miał również fragment: „Ale ja prosilem za tobą, aby nie ustała wiara twoja; a ty kiedyś, nawróciwszy się, utwierdzaj braci twoich” (Łk 22, 32).

<sup>3</sup> Czyli, jak ich nazywano w piśmiennictwie starożytnym, „Aestii”.

<sup>4</sup> Zob. np. E. Christiansen, *Krucjaty północne*, tłum. J. Szczepański, Poznań 2014, s. 73–74. Część z nich zawędrowała do Finlandii, część na południe od ujścia Dźwiny (Liwowie), Estowie na południowym brzegu Zatoki Fińskiej, zasiedlając równocześnie wyspy Dagö i Ösel. Dzieliли się, podobnie jak Bałtowie, na племя: trzy u Liwów, piętnaście lub szesnaście u Estów.

o mieszanym, bałtyjskim i fińskim charakterze etnicznym, oraz Litwinów i Żmudzi-  
nów<sup>5</sup>. Bałtowie byli wyznawcami politeizmu, ale praktycznie jedyną potwierdzoną  
źródłowo nazwę bóstwa znajdujemy w traktacie dzierzgońskim z 1249 roku – Cur-  
che (Kurko)<sup>6</sup>. Imiona pozostałych, chociaż niektóre z nich mają wcześniejszą metrykę  
(Perkun wspomniany w „Inflanckiej kronice rymowanej”, kilku w „Kronice halicko-  
wołyńskiej”<sup>7</sup>), właściwie znamy wyłącznie z piśmiennictwa XVI i XVII wieku<sup>8</sup>. W *Kro-  
nice* Dusburga pojawia się Krywe (ale trzeba pamiętać, że jest to informacja odnoszą-  
ca się wyłącznie do Prusów), który wydawał polecenia nie tylko Prusom, ale również  
Litwinom oraz pozostałym ludom inflanckim, i oddawano mu cześć porównywalną  
z czcią należną papieżowi<sup>9</sup>. W pełni zgadzam się z M. Kosmanem, że Krywe to imię,  
a nie nazwa urzędu<sup>10</sup>. Ten sam historyk przypuszcza, że być może u Bałtów istniało  
połączenie funkcji kapłańskich z wodzowskimi, wskazując przykład Mendoga i Kiej-  
stuta<sup>11</sup>. Jest to hipoteza interesująca, ale jednocześnie dość dyskusyjna.

Początki prób misjonarskich na interesującym nas terytorium sięgają lat sześćdzie-  
siątych XII wieku i wiążą się z działalnością arcybiskupa Lundu Eskila, który planował  
zorganizować akcję chrystianizacyjną wśród Estów. Miał ją podjąć wyznaczony na

<sup>5</sup> H. Łowmiański, *Studia nad początkami społeczeństwa litewskiego*, t. I, Wilno 1931, s. 1 nn.; tenże, *Początki Polski. Z dziejów Słowian w I tysiącleciu n.e.*, t. I, Warszawa 1963, s. 57 nn.; J. Ochmański, *Litewska granica etniczna na wschodzie. Od epoki plemiennej do XVI wieku*, Poznań 1981, s. 25–27; M. Kosman, *Zmierzch Perkuna czyli ostatni poganie nad Bałtykiem*, Warszawa 1981, s. 24, 33; E. Christiansen, *Krucjaty północne*, s. 68–69; L. Korczak, *Litwa. Przechowana tożsamość*, Kraków 1998, s. 19 nn.

<sup>6</sup> *Preussisches Urkundenbuch* [dalej: PU], t. I/1, wyd. R. Philippi, K.P. Woelky, Königsberg 1882, nr 218. Zob. np. H. Łowmiański, *Elementy indoeuropejskie w religii Bałtów*, [w:] *Ars historica. Prace z dziejów powszechnych i Polski*, Poznań 1976, s. 147–151.

<sup>7</sup> *Livländische Reimchronik mit Anmerkungen, Namenverzeichnis und Glossar* [dalej: LR], wyd. L. Meyer, Paderborn 1876, s. 33; *Ipat'e'vszkaja letopis'*, [w:] *Polnoe sobranije russkich letopisej*, t. II, Moskwa 1843, kol. 817, 839.

<sup>8</sup> „Archiwalny” (moskiewski) rękopis przekładu kroniki Jana Malalasa, w którym znalazły się informacje mitologiczne, pochodzi z XV wieku. W trzynastowiecznym rękopisie wileńskim, bliższym niezachowanej kompilacji powstałej w 1262 roku ich nie ma, zob. H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek (w. VI–XII)*, Warszawa 1986, przyp. 180, s. 92. Z. Kiaupa (*Litwa za panowania Giedyminowiczów do przyjęcia chrztu*, [w:] Z. Kiaupa, J. Kiaupienė, A. Kuncevičius, *Historia Litwy. Od czasów najdawniejszych do 1795 roku*, tłum. P. Grablunas, J. Niewulis-Grablunas, J. Prusinowska, R. Witkowski, Warszawa 2007, s. 95) wyprowadza dwa „ostrożne wnioski: po pierwsze, na przełomie XIII i XIV wieku zmieniła się hierarchia bóstw, po drugie, Litwini coraz bardziej przybliżali się do religii monoteistycznej. Jeśli tak było, to nie oznacza to, że inni bogowie przestali istnieć – prawdopodobnie zmieniło się jedynie ich miejsce w hierarchii. Późniejsze, XVI- i XVII-wieczne źródła świadczą o tym, że niektórzy bogowie stali się istotami mitycznymi”. Zob. również S.C. Rowell, *Iš viduramžių ūkų kylanti Lietuva. Pagonių imperia Rytų ir Vidurio Europoje, 1295–1345*, tłum. O. Aleksa, Vilnius 2001, rozdz. 5.

<sup>9</sup> *Peter von Duisburg Chronicon terrae Prussiae* [dalej: Dusburg], wyd. M. Töppen, [w:] *Scriptores rerum Prussicarum*, t. I, Leipzig 1861, III, 5.

<sup>10</sup> M. Kosman, *Zmierzch Perkuna*, s. 37.

<sup>11</sup> Tamże, s. 37–38. Historyk twierdzi również, z czym się w pełni zgadzam, że źródła nie potwierdzają istnienia na Litwie ołtarzy i osobnego stanu kapłańskiego, a Biruta jako kapłanka, to „wytwór fantazji”. Mniej kategorycznie w tych sprawach tenże, *Drogi zaniku pogaństwa u Bałtów*, Wrocław 1976, s. 14–15. Ze starszej literatury, poza podstawowymi pracami A. Mierzyńskiego i A. Brücknera, zob. A. Prochaska, *Czy istniał Krywe na Litwie?*, „Kwartalnik Historyczny” 18 (1904), s. 481–486.



biskupa Fulko, nie ma jednak pewności, czy kiedykolwiek zdołał on wyruszyć w podróż<sup>12</sup>. Eskil otrzymał wsparcie od papieża Aleksandra III (początek lat siedemdziesiątych), który zachęcał Danię do zaangażowanie się w misję, obiecując odpust wszystkim, którzy zechcą wziąć udział w wojnie z pogańskimi Estami. Wy tłumaczenie tego ostatniego znajdujemy w bulli *Non parum animus*, gdy papież pisał o obronie przeciw Estom i innym poganom, którzy walczą przeciw chrześcijanom<sup>13</sup>. Późniejsza – koniec XII wieku – duńska próba działalności wśród Estów także zakończyła się fiaskiem<sup>14</sup>.

Inicjatorem kolejnej misji nadbałtyckiej był również hierarcha kościelny. Hartwig II z Uthlede, arcybiskup bremeńsko-hamburski, dowiedziawszy się, że Meinhard, augustinianin z Segebergu, około 1180 roku osiedlił się nad Dźwiną, by głosić nową wiarę wśród Liwów, ustanowił go w 1186 roku biskupem z siedzibą w Üxküll<sup>15</sup>. Maja Gąssowska słusznie zwraca uwagę na dwie kwestie: pobyt Meinharda wśród Liwów oznaczał, że musieli oni wyrazić na to zgodę, zgodę przysły biskup otrzymał również od księcia połockiego, któremu Liwowie w tym czasie płacili trybut<sup>16</sup>. Metody, jakimi posługiwał się Meinhard, sprowadzały się wyłącznie do objaśniania prawd wiary i udzielania pomocy, o czym najlepiej świadczyło uczenie Liwów budowy kamiennych warowni w Üxküll i Holm, które chroniłyby ich przed najazdami Litwinów<sup>17</sup>.

Problem Meinharda, który stał się zresztą później również problemem jego następców, sprowadzał się do tego, że Liwowie wprawdzie przyjmowali chrzest, zwłaszcza że wiązały się z nim liczne (między innymi wspomniane wyżej) korzyści, ale szybko nową wiarę porzucali. I to bez względu na to, czy stosowano wobec nich metody wyłącznie perswazyjne, czy próbowano ich chrystianizować przymusowo. Musiało to być wyjątkowo deprymujące, skoro pierwszy biskup, człowiek, jak się wydaje, wyjątkowo cierpliwy i wyrozumiały, po niemal dwóch dekadach spędzonych wśród Liwów,

<sup>12</sup> T. Nyberg, *The Danish Church and Mission in Estonia*, „NORDEUROPAforum” 1 (1998), s. 60–61; M. Gąssowska, *Misja chrystianizacyjna w Inflantach w XII–XIII wieku – zderzenie sacrum chrześcijańskiego i pogańskiego*, [w:] *Sacrum. Obraz i funkcje w społeczeństwie średniowiecznym*, red. A. Pieniądz-Skrzypczak, J. Pysiak, Warszawa 2005, s. 138.

<sup>13</sup> I. Fønnesberg-Schmidt, *Papieże i krucjaty bałtyckie 1147–1254*, tłum. B. Solecki, Warszawa 2009, s. 58 nn.

<sup>14</sup> Wyprawa z 1184 roku nie miała charakteru misyjnego, zdaje się, że po prostu była zwykłą akcją militarną obliczoną na uzyskanie jakichś realnych korzyści: politycznych, terytorialnych lub zwykłych łupów, zob. S.M. Szacherka, *Valdemar II expedition to Pruthenia and the mission of Bishop Christian*, „Medieval Scandinavia” 12 (1988), s. 45.

<sup>15</sup> *Heinrich Chronicon Lyvoniae ex recensione Wilhelmi Arndt ...* [dalej: HŁ], wyd. G.H. Pertz, [w:] MGH SRG, Hannoverae 1874, I, 8. Nowe biskupstwo od 1188 roku podlegało metropolii bremeńsko-hamburskiej, *Liv- Esth- und Curländisches Urkundenbuch* [dalej: LEC], wyd. F.G. von Bunge, t. I, Riga-Reval 1853, nr 9.

<sup>16</sup> M. Gąssowska, *Misja chrystianizacyjna*, s. 139. O zależności od Połocka, ale również od Pskowa i Nowogrodu pisze Henryk Łotysz (HŁ, I, 3; XVI, 2).

<sup>17</sup> HŁ, I, 5–7. Zob. np. M. Hellmann, *Die Anfänge christlicher Mission in den baltischen Ländern*, [w:] *Studien über die Anfänge der Mission in Livland*, red. M. Hellmann, Sigmaringen 1989, s. 19 nn.; E. Christiansen, *Krucjaty północne*, s. 139; B. Jähnig, *Zisterzienser und Ritterorden zwischen geistlicher und weltlicher Macht in Livland und Preussen zu Beginn der Missionszeit*, [w:] *Die Ritterorden zwischen geistlicher und weltlicher Macht in Mittelalter*, red. Z.H. Nowak, Toruń 1990, s. 75; M. Kosman, *Zmiercz Perkuna*, s. 69.

którzy w końcu próbowali go zabić, opuszczał Inflanty, zwracając się do Stolicy Apostolskiej ze skargą na swą owczarnię. Papież odpowiedział, że skoro Liwowie wcześniej obiecali przyjąć chrzest, muszą to uczynić, a jeśli nie można tego dokonać metodami pokojowymi, można się posłużyć siłą<sup>18</sup>. Rozstrzygnięcie papieskie powtarzało jedynie to, co Kościół przyjmował od dawna. W *Dekrecie* Gracjana powoływano się na ustalenia synodu tolekańskiego z 633 roku, w których przypominano, że nikogo nie można nawracać siłą, ale jednocześnie uściślano, że jeśli ktoś został w ten sposób ochrzczony, nie może powrócić do starych praktyk<sup>19</sup>. Tym bardziej dotyczyło to osób, które odrzuciły chrzest wcześniej przyjęty dobrowolnie<sup>20</sup>.

Tłumaczenie, że Meinhard nie zwrócił się o pomoc do jakiegokolwiek władcy świeckiego, ale wprost do Stolicy Apostolskiej, ponieważ wśród monarchów nie było chętnych<sup>21</sup>, chyba nie oddaje istoty problemu. Wydaje się, że chodziło o coś zupełnie innego. Dla Meinharda papieństwo było najważniejszą i ostateczną instancją, a poza tym być może jako osoba uduchowiona żywił coś w rodzaju niechęci do rozwiązań politycznych, zdając sobie sprawę z niebezpieczeństwa, że każdy władca może odczuwać pokusę wykorzystania celów misyjnych do wzmocnienia własnej pozycji i wpływów.

Następcą Meinharda został cysters Bertold z Lokkum, ale i on po rocznym pobycie wśród Liwów musiał ich opuścić, skarżąc się, że mimo darów nie tylko nie chcieli się mu podporządkować, ale zamierzali go pozbawić życia<sup>22</sup>. Drugi biskup Liwów pojawił się w Inflantach dopiero wówczas, gdy towarzyszyli mu sascy krzyżowcy. Było to możliwe dzięki inicjatywie Hartwiga II, który już w 1195 roku skłonił Celestyna III, by uznał za krzyżowca każdego, kto uda się na pielgrzymkę nad Dźwinę<sup>23</sup>, co w 1198 roku potwierdził Innocenty III. Bertold, tłumacząc, że musiał przybyć z krzyżowcami, przypominał Liwom niechęć do przyjmowania chrztu i jego odrzucanie przez tych, którzy wcześniej wyrazili na niego zgodę. Liwowie zaaprobowali misję, nie godząc się jednak na pobyt zbrojnych. W tej sytuacji Bertold zażądał od nich zakładników jako gwarancji, że pozostaną przy chrześcijaństwie. Jednak Liwowie to żądanie odrzucili. Rozegrana wówczas bitwa skończyła się klęską. Bertold stracił życie, a krzyżowcy opuścili Inflanty<sup>24</sup>.

<sup>18</sup> HŁ, I, 12.

<sup>19</sup> *Decretum magistri Gratiani*, [w:] *Corpus iuris canonici*, wyd. Ae. Friedberg, Lipsiae 1879, D. 45, cap. 5, kol. 161–162.

<sup>20</sup> Akwinata powtarzał tylko to, co Kościół od zawsze przyjmował: *Accipere fidem est voluntatis, sed tenere iam acceptem est necessitatis* (*Sancti Thomae de Aquino, Summa theologiae, Opera omnia iussu Leonis XIII P.H. edita*, t. VIII, Romae 1895, II–II, q. 10, a. 8 ad 3).

<sup>21</sup> I. Fannesberg-Schmidt, *Papieże i krucjaty*, s. 71.

<sup>22</sup> HŁ, II, 2. Zob. np. E. Christiansen, *Krucjaty północne*, s. 140; M. Gąssowska, *Misja chrystianizacyjna*, s. 142.

<sup>23</sup> HŁ, I, 12.

<sup>24</sup> Tamże, II, 5. In *Livonia martirizato episcopo Bertoldo*, napisał Alberyk z Trzech Fontann (*Chronica Albrici monachi Trium Fontium*, [w:] *Monumenta Germaniae Historica SS*, t. XXIII, Hannoverae 1874, s. 879, po raz drugi s. 887). Zob. np. B.U. Hucker, *Der Zisterzienserabt Bertold, Bischof von Livland, und der erste Livlandkreuzzug*, [w:] *Studien über die Anfänge*, s. 45–51.

Liwowie, o czym informuje Henryk Łotysz, przeczuwając, że śmierć Bertolda musi mieć jakieś konsekwencje, i najbardziej obawiając się skutecznej metody, którą wcześniej przeciw nim stosowano – palenie zbiorów, wysłali poselstwo do Bremy, prosząc arcybiskupa o przysłanie im nowego pasterza. Zapewne liczyli, że będzie on przypominał Meinharda, i sądzili, że nadal będą mogli stosować te same metody postępowania. Gdy statki z przybyszami odpływały<sup>25</sup>, jak wielokrotnie czynili to w przeszłości, w Dźwinie zmywali sakrament chrztu. Dodajmy też, że splądrowali kościół w Üxküll i wygnali kapłanów<sup>26</sup>.

Hartwig rzeczywiście przysłał nowego biskupa, którym został jego siostrzeniec Albert von Buxhövdn (*vir bonus et Deum timens*)<sup>27</sup>, ale ten przybył nad Dźwinę po rocznym werbowaniu krzyżowców. Założył Rygę, do której przeniósł siedzibę biskupstwa<sup>28</sup>. Stała się ona zarazem nowym miastem dla przybyszów z Niemiec. Przez kolejne lata systematycznie jeździł do Rzeszy, by werbować ochotników, i skutecznie prowadził politykę rodzinną (jeden z jego braci został biskupem dorpackim)<sup>29</sup>. Albert bardzo szybko wyciągnął wnioski z niepowodzeń swych poprzedników, zmieniając metody na bardziej radykalne. Nie wierząc w szczerść Liwów, zaprosił do siebie ich starszyznę, uwięził i zagroził wywiezieniem do Niemiec, jeśli nie zgodzą się na oddanie swych synów jako zakładników, by uniknąć niebezpieczeństwa ewentualnej apostazji. Trzydziestu chłopców rzeczywiście udało się do Rzeszy<sup>30</sup>. Nie ma jednak powodu twierdzić, że stosował wyłącznie tego rodzaju rozstrzygnięcia, o czym świadczy, i to na samym początku jego działalności, przeciągnięcie na stronę chrześcijańską części Liwów pod wodzą Kaupona z Turaidy.

Na początku XIII wieku, za radą cystersa Teodoryka, dawnego pomocnika Meinharda, który od dziesięciu lat był kapłanem w Turaidzie, a później biskupem estońskim<sup>31</sup>, na dworze biskupim w Rydze powołano do życia zakon kawalerów mieczowych (*Fratres Militiae Christi de Livonia*) wzorowany na regule templariuszy, ale podporządkowany biskupowi ryskiemu<sup>32</sup>. Kawalerowie mieczowi mieli stanowić stały garnizon wojskowy w Inflantach z zadaniem ochrony twierdzy ryskiej i misjonarzy<sup>33</sup>, ale

<sup>25</sup> Początki niemieckiej kolonizacji w Inflantach kreśli F. Benninghoven, *Der Orden der Schwertbrüder*, Köln–Graz 1965, s. 12 nn.

<sup>26</sup> HŁ, II, 8.

<sup>27</sup> *Chronica Albrici*, s. 887. O Albercie pisali G. Gnegel-Waitschies, *Bischof Albert von Riga. Ein Bremer Domherr als Kirchenfürst im Osten (1199–1229)*, Hamburg 1958; zob. też A. Šnė, *The Emergence of Livonia: The Transformations of Social and Political Structures in the Territory of Latvia during the Twelfth and Thirteenth Centuries*, [w:] *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*, red. A.V. Murray, Farnham 2009, s. 55.

<sup>28</sup> HŁ, VI, 3.

<sup>29</sup> E. Christiansen, *Krucjaty północne*, s. 141.

<sup>30</sup> HŁ, IV, 4.

<sup>31</sup> F. Benninghoven, *Der Orden*, s. 21. O problemach Teodoryka w Turaidzie HŁ, I, 10, VII, 3, XIV, 5 itd.

<sup>32</sup> HŁ, IV, 4.

<sup>33</sup> Początki organizacji, zob. F. Benninghoven, *Der Orden*, s. 420 nn.; A.V. Murray, *The Sword Brothers at War: observations on the military activity of The Knighthood of Christ in the Conquest of Livonia and Estonia (1203–1227)*, „Ordines Militares” 18 (2013), s. 28–29.

Albert jednocześnie nie rezygnował z werbowania nowych krzyżowców. Porozumienie zawarte między nim a kawalerami mieczowymi dzieliło zdobywane terytoria inflanckie w stosunku 2/3 do 1/3<sup>34</sup>. Wbrew opinii bardzo im nieprzychylnego Alberyka z Trzech Fontann (bogaci kupcy wygnani za występki, którzy chcieli żyć po swojemu, nie uznając nad sobą żadnej władzy i żadnego prawa) kawalerowie mieczowi nie rekrutowali się wyłącznie z Saksonii<sup>35</sup>. Przybywali nad Dźwinę z Westfalii, północnej Hesji, obszarów położonych między Lubeką a Bremą<sup>36</sup>.

Spoglądając na interesujący nas problem z szerokiej perspektywy, W.L. Urban wymienił liczne czynniki, które stały u źródeł, jak on to określa, „krucjaty bałtyckiej”<sup>37</sup>. Będą to zatem misjonarze rekrutujący się z terytorium Niemiec, ale nie wyłącznie stamtąd, którzy obawiali się śmierci lub wygnania; kupcy, podobnie jak w poprzednim przypadku pochodzący przede wszystkim z Rzeszy, pragnący ochrony przed tubylczymi piratami i dostępu do nowych rynków zbytu dla swoich towarów; władcy Szwecji, Danii i Polski oraz duchowieństwo tych państw, którzy chętnie rozszerzyliby własny stan posiadania, dostrzegali w krucjatach dogodne usprawiedliwienie dla własnych planów i środek do uzyskania zewnętrznej pomocy militarnej; Stolica Apostolska obawiająca się, że mieszkańcy tej części Europy pozostaną poza *Christianitas* lub, co gorsze, zostaną narażeni na błędy prawosławia, poza tym „the salvation of souls became mixed with the contest for power in the Holy Roman Empire”; najbardziej wpływowe osobistośći Inflant, oczywiście chodzi o biskupów, potrzebowały pomocnej dłoni pochodzącej z zewnątrz. Na koniec historyk stwierdza, że agresywne połączenie możliwych, duchownych i kupców było gotowe na podjęcie ryzyka, ale do tego wszystkiego nieodzowni byli rycerze, przede wszystkim dlatego, że byli bardzo energiczni.

Te spostrzeżenia są interesujące, część z nich nie budzi kontrowersji, ale całość charakteryzuje się daleko idącym uproszczeniem. Wszystko jest tu bowiem widziane z perspektywy bardzo przyziemnej, z wyraźną sugestią, że mechanizmem, który wpływał na zachowania ludzi, było niemal wyłącznie wyrachowanie. A to, przynajmniej w jakiejś mierze, kłóci się z wiedzą o średniowiecznej mentalności. Nie ma powodu

<sup>34</sup> Zob. przede wszystkim F. Benninghoven, *Der Orden*, s. 38 nn. Spory, które na tym tle powstały, regulowało orzeczenie Innocentego III przyznające kawalerom mieczowym 1/3 ziem, zob. LEC, I, nr 16–17.

<sup>35</sup> *Chronicon Albrici*, s. 930.

<sup>36</sup> F. Benninghoven, *Der Orden*, s. 420 nn.

<sup>37</sup> W.L. Urban, *Victims of the Baltic Crusade*, „Journal of Baltic Studies” 29 (1998), nr 3, s. 195 n. Nie rozwijając tego zagadnienia szerzej, wskazuję jedynie na podstawowe pozycje literatury. Definicja: J. Rile-Smith, *What were the Crusades?*, Basingstoke 2002, s. 87–88; tenże, *Der Aufruf von Clermont und seine Folgen*, [w:] *Kein Krieg ist heilig. Die Kreuzzüge*, red. H.-J. Kotzur, Mainz 2004, s. 51–63; A. Angenendt, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster 2006, s. 420 nn.; N. Jaspert, *Die Kreuzzüge*, Darmstadt 2003, s. IX; ze starszych pozycji H.D. Kahl, *Zum Geist der deutschen Slawenmission des Hochmittelalters*, „Zeitschrift für Ostforschung” 2 (1953). O ideologii krucjatyw np. M. Tamm, *How to justify a Crusade? The Conquest of Livonia and New Crusade rhetoric in the early thirteenth century*, „Journal of Medieval History” 39 (2013), nr 4, s. 431–455. Warto też przypomnieć, że Hostiensis wyróżniał dwa rodzaje krucjat: *crux transmarina* – do Ziemi Świętej i *crux cismarina* – na terenie Europy, zob. *Summa Aurea*, Venice 1574, s. 1141; F.H. Russell, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge 1975, s. 205.

kruszyć kopii o sposób myślenia kupców, zbyt mało o nim wiemy. Ale niedostrzeganie nakazów, które od wieków spoczywały na głowach panujących, niemal bez przerwy powtarzane w „zwierciadłach książęcych”, zobowiązujących monarchów do szerzenia i utrwalania wiary oraz kładących na nich obowiązek ułatwienia poddanym osiągnięcia zbawienia, budzi zdziwienie. Oczywiście, można powiedzieć, że to tylko średniowieczna doktryna, ideał, że istnieli władcy, którzy posługiwali się metodami dalekimi od nakazów Kościoła, że zwykły polityczny pragmatyzm przesłaniał wszystko inne. Mało tego, można przywoływać konkretne przykłady, które potwierdziłyby ten tok myślenia. Ale to wcale nie oznacza, że z zasady nakazy religijne traktowano wyłącznie instrumentalnie. Bez trudu można tę tezę udowodnić niezliczonymi przykładami. A twierdzenie, bo przecież nie jest to jedynie sugestia, że papieństwo właściwie na równi stawiało troskę o dusze z własnymi interesami politycznymi, tak naprawdę nie zasługuje na polemikę. Warto też powtórzyć za S. Lancelem, który – jak sądzę – dotknął istoty problemu, gdy tłumaczył zmianę poglądów św. Augustyna na temat przymusowej konwersji donatystów. Biskup Hippony nie pragnął szczęścia donatystów, ale ich zbawienia<sup>38</sup>. To była myśl również charakteryzująca późniejszy Kościół.

Proces chryścianizacji Bałtów, Liwów i Estów, który w tym miejscu przedstawić można wyłącznie w największym skrócie, prowadzony był konsekwentnie, rozciągnięty w czasie i narażony na liczne trudności<sup>39</sup>. Kurowie zawarli układy z biskupem ryskim już w 1201 roku, po dekadzie podnieśli jednak bunt, w 1225, 1230 i 1231 roku walki przerywano układami pokojowymi. Wydawało się, że dopiero w 1242 roku, gdy ponownie uznano zwierzchnictwo biskupa, Kurowie byli już w pełni chrześcijanami<sup>40</sup>, ale zdaje się, że jeszcze w 1245 roku cała Kuronia nie znajdowała się pod pełną kontrolą chrześcijan<sup>41</sup>, w dodatku po klęsce zakonu inflanckiego nad jeziorem Durbe w 1260 roku Kurowie się usamodzielnili i jeszcze przez dwie dekady toczyły się z nimi walki. W 1205 roku do chrześcijan przyłączyli się Semigalowie, w 1208 roku przygotowywali się do wyprawy przeciw Litwinom (wspominałem, że motyw szukania pomocy przeciw innym poganom pojawiał się nad Bałtykiem dość często), ale ich nawrócenie też miało wzloty i upadki. W roku 1250 podporządkowali się Niemcom, by wkrótce podnieść bunt<sup>42</sup>. W oporze trwali najdłużej, poddali się wprawdzie w 1272 roku, ale na wieść o porażce mistrza inflanckiego pod Kiernowem ponownie wzniesli oręż. Ich bunt stłumiono dopiero w 1290 roku<sup>43</sup>. W gruncie rzeczy można powiedzieć, że nigdy tak naprawdę się nie poddali<sup>44</sup>.

<sup>38</sup> Przywołuję za B. Dumézilem, *Chrześcijańskie korzenie Europy. Konwersja i wolność w królestwach barbarzyńskich od V do VIII wieku*, tłum. P. Rak, Kąty 2008, przyp. 205, s. 97.

<sup>39</sup> Podstawową pozycją, ale nasyconą spostrzeżeniami wysoce kontrowersyjnymi, pozostaje nadal książka W. Urbana, *The Baltic Crusades*, Chicago 1994.

<sup>40</sup> HŁ, V, 5, XIV, 5, XXIX, 1; LR, w. 2391 nn.

<sup>41</sup> LEC, I, nr 181.

<sup>42</sup> HŁ, IX, 7, XII, 2; LR, w. 3441 nn., 5239 nn.

<sup>43</sup> LR, kol. 8321 nn., 11 635 nn.

<sup>44</sup> Zob. E. Christiansen, *Krucjaty północne*, s. 147.

Początkowo skłonność do porozumienia charakteryzowała Liwów, którzy w 1205 roku uznali zwierzchnictwo biskupa Alberta, by po roku wznieść powstanie, a potem ponownie poprosić o pokój<sup>45</sup>, owocowało to w 1206 roku powszechnym przyjęciem chrztu. Wówczas zaczęto wyznaczać granice parafii, budować kościoły i obsadzać je kapłanami. Poza powstaniem wznieconym w Turaidzie w 1212 roku, Liwowie nie próbowali porzucić nowego wyznania<sup>46</sup>. W 1208 roku, po wyprawie biskupa ryskiego, gdy zastosowano przeciw nim znane już metody (obleganie grodów, palenie płonów) ochrzczono Selów<sup>47</sup>. Ten sam mechanizm widać wyraźnie również w postępowaniu Estów. Starania o ich chrystianizację biskup ryski prowadził w latach 1209–1218, w końcu podporządkowując sobie południowe prowincje estońskie<sup>48</sup>. Estowie nagminnie obiecywali przyjąć chrzest, gdy czuli się zagrożeni, w końcu jednak i tak nie decydowali się na zmianę wyznania, wciąż zresztą poszczególne ich plemiona prowadziły wojny z chrześcijanami<sup>49</sup>. Formalna chrystianizacja Estów odbyła się w 1221 roku, ale już po dwóch latach wywołali wielkie powstanie, podczas którego dochodziło do licznych ekscesów (zabijanie kapłanów, składanie ofiar z ludzi, beczeszczenie zwłok)<sup>50</sup>. Jak dalece Estowie byli „nieprzewidywalni”, świadczy powstanie, które wznieśli w 1343 roku<sup>51</sup>. W pełni dobrowolnie ochrzczili się w 1208 roku Letgalowie. Jednym z powodów podjęcia tej decyzji było poszukiwanie pomocy przeciw Liwom i Estom<sup>52</sup>.

Dodajmy, bo jest to interesująca kwestia, że po dłuższej przerwie Estami ponownie zainteresowała się Dania. Tym razem sprawy w swe ręce wziął król Waldemar II. Już w 1206 roku jego wojska zajęły Ösel, ale wobec braku szans na utrzymanie wyspy Duńczycy ją opuścili<sup>53</sup>. Sukcesem zakończyła się kolejna wyprawa (1219 rok), podczas której opanowano północne tereny Estonii<sup>54</sup>. Wydawało się, że zapoczątkowany wówczas podział tych terenów zachowa trwałość, zwłaszcza że kawalerowie mieczowi uznali zwierzchnictwo duńskie. Wkrótce jednak doszło do sporów między Waldemarem a biskupem ryskim i kawalerami mieczowymi. Król duński uważał się za zwierzchnika tych ziem<sup>55</sup>, kompromis oznaczający podział wpływów między Danią a biskupstwem ryskim zawarto dopiero w 1222 roku, ale nie kończył on konfliktu. Do końca lat dwudziestych Duńczycy utracili wszystkie dotychczasowe posiadłości (w tym Rewel)<sup>56</sup>. Odzyskali je dopiero w 1238 roku na podstawie

<sup>45</sup> HŁ, IX, 13, X, 6, X, 13.

<sup>46</sup> Tamże, XVI, 3. Zob. M. Gąssowska, *Misja chrystianizacyjna*, s. 143.

<sup>47</sup> HŁ, XI, 6.

<sup>48</sup> Zob. E. Christiansen, *Krucjaty północne*, s. 143.

<sup>49</sup> HŁ, XII, 6, XIII, 5, XIV, 10, XV, 3, 7, XVI, 8, XIX, 4–5, XX, 6, XXI, 5–6, XXII, 9, XXIII, 2, 5.

<sup>50</sup> Tamże, XXVI, 6, 8.

<sup>51</sup> *Die Jüngere Livländische Reimchronik*, wyd. K. Höhlbaum, Leipzig 1872, s. 20.

<sup>52</sup> M. Gąssowska, *Misja chrystianizacyjna*, s. 144.

<sup>53</sup> HŁ, X, 13.

<sup>54</sup> Tamże, XXIII, 2.

<sup>55</sup> Tamże, XXIII, 10. Zob. F. Benninghoven, *Der Orden*, s. 167.

<sup>56</sup> Zob. F. Benninghoven, *Der Orden*, s. 175–176, 220; I. Fonnesberg-Schmidt, *Papieże i krucjaty*, s. 144; E. Christiansen, *Krucjaty północne*, s. 155 nn.



układu podpisanego w Stensby<sup>57</sup>. Panowanie duńskie w Estonii zakończyło się definitywnie po stu latach. Król Waldemar IV w 1346 roku sprzedał swe posiadłości zakonowi krzyżackiemu<sup>58</sup>.

Istotną kwestią jest stosunek do nowo ochrzczonych. Pomijam problem rozporządzeń papieskich wydawanych odnośnie do samych krucjat, szczegółowo omówione to zostało w książce I. Fannesberg-Schmidt (skądinąd niewolnej, moim przynajmniej zdaniem, od spostrzeżeń dyskusyjnych). Stolica Apostolska dopuściła wprawdzie do nawracania pogan siłą, ale trudniej jest wnikać w intencje, które przyświecały tym decyzjom, zwłaszcza że koniecznie trzeba podkreślić (co zresztą czyni również I. Fannesberg-Schmidt)<sup>59</sup> aspekt obronny w odniesieniu do ludności już ochrzczonej, która nie tylko ulegała zastraszaniu przez pogan, ale bywała też przez nich prześladowana<sup>60</sup>. Z drugiej zaś strony, powszechnie podkreśla się troskę papieżstwa o nowo nawróconych<sup>61</sup> i traktowanie ich w sposób ulgowy. Rzecz jasna, przywołuję jedynie kilka przykładów. Innocenty III zezwolił biskupowi ryskiemu, by zachowywano wcześniej zawarte małżeństwa, mimo że małżonkowie byli spokrewnieni w II i III stopniu komputacji kanonicznej<sup>62</sup>. Legat Wilhelm z Modeny, wykonując polecenie papieża Honoriusza III, stwierdzał, że kawalerowie mieczowi mieli prawo do dziesięciny, ale nie mieli prawa do żadnych innych podatków, mogli sądzić, ale nie wolno im było stosować tortur i karać śmiercią, pańszczyzna była dopuszczana, ale bez nadmiernych obciążeń<sup>63</sup>. Grzegorz IX wzywał Wilhelma z Modeny, żeby zadbał o zmniejszenie obciążeń dla neofitów, bo nie mogą mieć gorzej niż wówczas, gdy „byli sługami szatana”<sup>64</sup>. Stolica

<sup>57</sup> Jedyne tytułem przykładu: E. Christiansen, *Krucjaty północne*, s. 156–157; I. Fannesberg-Schmidt, *Papieże i krucjaty*, s. 198; M. Hellmann, *Die Stellung des livländischen Ordenszweiges zur Gesamtpolitik des Deutschen Ordens vom 13. bis zum 16. Jahrhundert*, [w:] *Von Akkon bis Wien. Studien zur Deutschordensgeschichte vom 13. bis zum 20. Jahrhundert. Festschrift zum 90. Geburtstag von Althochmeister P. Dr. Marian Tumler O.T. am 21. Oktober 1977*, red. U. Arnold, Marburg 1978, s. 7.

<sup>58</sup> I. Fannesberg-Schmidt, *Papieże i krucjaty*, s. 236.

<sup>59</sup> Tamże, s. 74.

<sup>60</sup> Henryk Łotysz przywoła sporo tego rodzaju przykładów, zob. np. HŁ, X, 5, XXIII, 3–4 (to ostatnie ma szczególną wymowę, bo odnosi się do 1219 roku, a więc nie dotyczyło początkowego okresu chrystianizacji). Nie w pełni zgadzam się z opinią M. Gąssowskiej, *Misja chrystianizacyjna*, s. 139, która twierdzi, że kronikarz „wyraźnie nie darzył sympatią Liwów: uważał ich za podstępnych wiarołomców, którzy nie dotrzymują danych obietnic i nie przyjmują chrztu. Nie potrafił zrozumieć ich niechęci do narzuconej im siłą nowej religii”. Problem polega na tym, że oni, zanim narzucano im wiarę siłą, obiecywali lub przyjmowali ją dobrowolnie, bardzo szybko z niej zrezygnując, i czynili to w pełni świadomie. Trudno się też dziwić Henrykowi Łotyszowi, że pisał o ich wiarołomności, skoro miał o niej konkretną wiedzę (np. HŁ, I, 5–7). Kronikarzowi i jego kronice poświęcono obszerny tom: *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier. A Companion to the Chronicle of Henry of Livonia*, red. M. Tamm, L. Kaljundi, C. Selch Jensen, Farnham 2011.

<sup>61</sup> I. Fannesberg-Schmidt, *Papieże i krucjaty*, s. 98 nn., 173–174 (tam dalsza literatura i źródła); E. Christiansen, *Krucjaty północne*, s. 175, 177

<sup>62</sup> LEC, I, nr 13.

<sup>63</sup> H. Hildebrand, *Livonica, vornämlich aus dem 13. Jahrhundert im Vaticanischen Archiv*, Riga 1887, nr 12.

<sup>64</sup> LEC, I, nr 202–204, 209.

Apostolska upominała też władze inflanckie, że nie zawsze potrafiły stworzyć neofitom najlepszych warunków<sup>65</sup>.

Podobne postępowanie wobec neofitów charakteryzowało lokalne władze w Inflantach. Wczytując się w układy zawierane z Kurami w 1230, 1231 i 1267 roku<sup>66</sup>, z Semigalami w 1272 roku<sup>67</sup> i z ozylijskimi Estami w 1241, 1255, 1284 roku<sup>68</sup>, dowiadujemy się, że gwarantowano im wieczną wolność, dopóki nie porzucą wiary, pańszczyznę w wymiarze czterech dni w roku, prawo dziedziczenia aż do czwartego pokolenia (Kurom i Estom). Zdaniem H. Łowmiańskiego, stanowisko ludności inflanckiej było lepsze niż w Prusach, a położenie chłopów pogorszyło się dopiero w drugiej połowie XIV wieku<sup>69</sup>.

Wszystko, co dotychczas powiedziano, nie oznacza, że proces chrystianizacyjny wśród Białych, Liwów i Estów charakteryzował się wyłącznie metodami perswazyjnymi lub wyłącznie działaniami polegającym na stosowaniu szantażu, że przestawano na niszczeniu pól. Metody kawalerów mieczowych bywały zdecydowanie bardziej brutalne: zabijanie jeńców<sup>70</sup>, nadmierne obciążenia podatkowe, co z kolei prowokowało bunt, piętnowane przez Stolicę Apostolską bogacenie się kosztem starań o szerzenie wiary<sup>71</sup>. W ich postępowaniu dostrzegano, a dotyczy to wszystkich obserwatorów ich poczynań, wyraźne dążenie do stworzenia w Inflantach samodzielnego państwa – również kosztem biskupstwa ryskiego i Danii<sup>72</sup>. Dość powszechnie sądzi się, że powodem wcielenia kawalerów mieczowych do zakonu krzyżackiego w 1237 roku była klęska w bitwie pod Szawlami<sup>73</sup>. Odmiennego zdania był H. Łowmiański, który uważał, że połączenie z zakonem w Prusach nie wynikało z beznadziejnej sytuacji kawalerów mieczowych, ale oznaczało przemyślaną decyzję wpływającą z trafnej oceny sytuacji wewnętrznej w Inflantach. Chodziło im o rozszerzenie podstaw rezerw demograficznych, nie widzieli też większych perspektyw w Inflantach wobec panującego w nich wewnętrzznego rozbitcia, co powodowało, że ich dalszy samodzielny rozwój skazany był wyłącznie na stagnację<sup>74</sup>.

Trudniej przystać na inną sugestię tego wybitnego badacza. Twierdził on bowiem, że samodzielne państwo w Inflantach chciał utworzyć również biskup Albert („Misia ustępowała pierwszego miejsca polityce zdobywczej, planom państwowym, ogła-

<sup>65</sup> Np. HŁ, XXIX, 5; H. Hildebrand, *Livonica*, nr 21.

<sup>66</sup> LEC, I, nr 103, 104–105, 405.

<sup>67</sup> Tamże, nr 430.

<sup>68</sup> Tamże, nr 169, 285, 490.

<sup>69</sup> H. Łowmiański, *Studia*, I, rozdz. III.

<sup>70</sup> Zob. np. HŁ, XIV.

<sup>71</sup> LEC, I, nr 36.

<sup>72</sup> F. Benninghoven, *Der Orden*, s. 362 nn.

<sup>73</sup> Zob. np. tamże, s. 321 nn.; K. Militzer, *Von Akkon zur Marienburg. Verfassung, Verwaltung und Sozialstruktur des Deutschen Ordens 1190–1309*, Marburg 1999, s. 362–366; M. Hellmann, *Die Stellung*, s. 7.

<sup>74</sup> H. Łowmiański, *Początki i rola polityczna zakonów rycerskich nad Bałtykiem w wieku XIII i XIV*, [w:] tegoż, *Prusy – Litwa – Krzyżacy*, wybór, oprac., wstęp, posłowie M. Kosman, Warszawa 1989, s. 436 nn.

szana za cel ekspansji w rzeczywistości była wykorzystywana jako jej środek, służyła obcym sobie sprawom<sup>75</sup>), z sugestią, że jego intencje niewiele różniły się od intencji przyświecających kawalerom mieczowym. Wydaje się, że jakkolwiek kontrowersyjny nie był Albert, wiemy, o czym wspominałem, że popierał własną rodzinę, że chciał rozszerzenia wpływów, ale państwa takiego, jakie stworzył zakon krzyżacki, stworzyć nigdy nie mógł.

Chryścianizacja Litwinów (Żmudzini, jak wiemy, w pogaństwie przetrwali najdłużej) uległa znacznemu opóźnieniu, ponieważ, z jednej strony, zajmowali tereny położone znacznie dalej, z drugiej zaś, podporządkowywanie pozostałych opornych Bałtów znacznie przedłużało się w czasie. Później pojawił się jeszcze jeden powód stawiający Litwinów w znacznie korzystniejszym położeniu. Innym Bałtom nie udało się stworzyć państwa<sup>76</sup>. W chwili zetknięcia się z chrześcijanami, które wkrótce zaowocowało krucjatami, najpewniej w ogóle ani nie byli na to przygotowani, ani nie przejawiali takich tendencji.

Na Litwie takie sprzyjające okoliczności zaistniały, znalazła się też wybitna osobowość, która w energiczny, często bezwzględny sposób, potrafiła podporządkować sobie innych kunigasów i zdobyć lub kontrolować ich ziemie – Mendog po długotrwałych walkach i zabiegach doprowadził do powstania państwa litewskiego<sup>77</sup>. To państwo w okresie po jego gwałtownej śmierci aż do rządów Witenesa przeżywało wzloty i upadki, ale nie upadło. Fakt, że Litwa, wyłączając epizod Mendoga, do ostatniej ćwierci XIV wieku oficjalnie trwała w pogaństwie, wynikał z co najmniej dwóch powodów: braku sprzyjających warunków wewnętrznych i istnienia organizacji państwowej. Pierwszy, z takich czy innych względów, powstrzymywał wielkich książąt przed podjęciem decyzji o przyjęciu chrztu, drugi praktycznie uniemożliwiał wywieranie skutecznych nacisków zewnętrznych, które mogłyby chryścianizację przyspieszyć. Litwę można było najeżdżać, można ją było od czasu do czasu łupić, można było z nią wygrywać bitwy, ale niemożliwe było jej podbicie lub trwałe zwasalizowanie.

Według dość powszechnej opinii Mendog, znajdując się w bardzo kłopotliwej sytuacji zagrożony z dwóch stron: przez zakon inflancki i Daniela Romanowicza<sup>78</sup>, w dodatku dowiedziawszy się, że jego bratanek Towciwił, którego wcześniej próbował się pozbyć, znalazł schronienie w Rydze i zgodził się przyjąć chrzest<sup>79</sup> – postanowił

<sup>75</sup> Tamże, s. 412–413.

<sup>76</sup> Zwłaszcza że Innocenty IV w *Apparatus Decretalium* uważał, że posiadanie przez niechrześcijan państwa jest sprawiedliwe, to samo stanowisko zajmował również Hostiensis. Zmienił je dopiero, idąc za Alanusem, ok. 1270 roku, zob. np. K. Pennington, *Bartolome de Las Casas and the Tradition of Medieval Law*, [w:] *Poppes, Canonists, and Texts 1150–1550*, Aldershot 1993.

<sup>77</sup> Dzieje zmagania w latach poprzedzających chrzest Mendoga kreśli E. Gudavičius, *Mindaugas*, Vilnius 1998, s. 211 nn.

<sup>78</sup> Szeroki kontekst halicki omawia D. Dąbrowski, *Daniel Romanowicz, król Rusi (ok. 1201–1264). Biografia polityczna*, Kraków 2012, s. 303 nn.

<sup>79</sup> *Ipat'evskaja letopis'*, kol. 816; E. Gudavičius, *Mindaugas*, s. 215, datuje to wydarzenie na pierwszą połowę 1250 roku.

wyść z impasu, próbując rozerwać niekorzystny dla siebie układ sił. Wysłał poselstwo do mistrza inflanckiego, nie szczędząc przy tym licznych podarunków, proponując zawarcie sojuszu i likwidację Towciwiłła. Andrzej von Stirlant wprawdzie propozycji nie odrzucił, ale wprowadził do niej znaczną korektę. Sojusz był możliwy, ale wyłącznie pod warunkiem, że książę litewski przyjmie chrzest, na co Mendog przystał<sup>80</sup>. W trakcie dalszych rokowań prowadzonych już na Litwie osobiście przez Stirlanta<sup>81</sup> mistrz – być może z powodu wahań Mendoga, być może wyłącznie z własnej inicjatywy – dodatkowo obiecał księciu wszczęcie starań o koronę dla niego<sup>82</sup>. Chrzest Mendoga odbył się w pierwszej połowie 1251 roku<sup>83</sup>, wraz z nim ochrzciła się jego żona Marta i dwaj synowie<sup>84</sup>.

Jak zwykle w takich przypadkach bywa, historiografię zainteresowały motywy, jakimi kierowali się von Stirlant i Mendog. Ze świadomością, rzecz jasna, że zdani jesteśmy wyłącznie na kruche domysły. Pierwszy biograf Mendoga przekonywał, że zakon inflancki, angażując się w chrzest księcia, kierował się szczerą chęcią nawrócenia Litwy<sup>85</sup>. Ta opinia nie przekonała późniejszych badaczy. Stanisław Zajączkowski stwierdzał, że zakon inflancki zmierzał wyłącznie do opanowania Żmudzi<sup>86</sup>. Trudno to zanegować, ale takie tłumaczenie bardziej zaciemnia problem, niż cokolwiek wyjaśnia. Zakon inflancki rzeczywiście miał apetyt na Żmudź<sup>87</sup>, nie można jednak abstrahować od dwóch kwestii. Po pierwsze, Mendog oddawał zakonowi południowo-zachodnią część Żmudzi (mniej więcej 3/4 jej terytorium) i część ziemi jaćwieskiej, sobie pozostawiając obszar sięgający od Poniewieża do Bakaju, aż po Windawę<sup>88</sup>, darował zatem, jak słusznie podkreślał S. Zajączkowski, tereny, których nie kontrolował<sup>89</sup>, ale nie ma pewności, czy tego samego nie musiałyby uczynić, nie przyjmując chrztu. Polityczne

<sup>80</sup> *Ipat'evskaja letopis'*, kol. 816–817.

<sup>81</sup> Zdaniem E. Gudavičiusa, *Mindaugas*, s. 221, doszło do kilku spotkań mistrza inflanckiego z księciem lub z jego posłami.

<sup>82</sup> LR, w. 3451–3496, s. 80–81.

<sup>83</sup> Zob. E. Gudavičius, *Mindaugas*, s. 215–226; D. Baronas, *Od pierwszych misji do chrztu Litwy (1009–1387)*, [w:] *Dzieje chrześcijaństwa na Litwie*, red. V. Ališauskas, tłum. K. Korzeniewska, Warszawa 2014, s. 30; tenże, S.C. Rowell, *The Conversion of Lithuania. From Pagan Barbarians to Late Medieval Christians*, Vilnius [2015], s. 79.

<sup>84</sup> Po chrzcie Mendoga poselstwo litewskie wraz z delegacją krzyżacką udało się do Stolicy Apostolskiej, *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia*, wyd. A. Theiner, t. I, Rome 1860, nr 102.

<sup>85</sup> J. Latkowski, *Mendog*, „Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Historyczno-Filozoficzny” [dalej: RAU whf] 28 (1892), s. 343.

<sup>86</sup> S. Zajączkowski, *Studia nad dziejami Żmudzi wiek XIII*, Lwów 1925, s. 65 nn. Z tą opinią zgodzili się H. Paszkiewicz, *Jagiellonowie a Moskwa*, t. I: *Litwa a Moskwa w XIII i XIV wieku*, Warszawa 1933, s. 94 i H. Łowmiański, *Agresja zakonu krzyżackiego na Litwę w wiekach XII–XV*, [w:] *tegoż, Prusy – Litwa – Krzyżacy*, s. 188.

<sup>87</sup> Ale z drugiej strony, H. Łowmiański przed wojną twierdził, że zakon inflancki pomógł Mendogowi zbudować państwo (*Studia*, II, Wilno 1932, s. 351), inna rzecz, że po wojnie zmienił zdanie (*Agresja zakonu*, s. 189).

<sup>88</sup> PU, I/2, wyd. A. Seraphin, Königsberg 1909, nr 39.

<sup>89</sup> S. Zajączkowski, *Studia*, s. 74.

położenie, w jakim się znajdował, zmuszało go do wyrzeczeń. Po wtóre, to jest zresztą rzecz znacznie ważniejsza, mistrz inflancki, on bowiem był pomysłodawcą, namawiając księcia do przyjęcia chrztu, miał szansę stać się akuszerem chryścianizacji Litwy. Bez użycia jakiegokolwiek przemocy wystawiał tym samym zakonowi inflanckiemu jak najlepsze świadectwo przed całym ówczesnym światem. Z tego względu, tak przynajmniej sędzę, nic nie stoi na przeszkodzie, żeby powrócić do dawnego poglądu J. Latkowskiego, że von Stirlant kierował się względami religijnymi. Czy wyłącznie nimi, tego, w oczywisty sposób, udowodnić nie można.

W przypadku decyzji podjętej przez Mendoga dominuje podobny punkt widzenia. Posiłkując się między innymi przekazem „Kroniki wołyńsko-halickiej”, w której znajduje się informacja o tym, że władca litewski po chrzcie nadal oddawał cześć bałwanom, w dodatku czynił to publicznie<sup>90</sup>, konstatowano, że przyjmując chrzest, nie kierował się gorliwością neofity<sup>91</sup>. Nie podzielam zdania M. Kosmana, według którego niepodobna twierdzić, że przekaz „Kroniki wołyńsko-halickiej” jest całkowicie zmyślony<sup>92</sup>. Zmyślenie wydaje się dość prawdopodobne, jeśli weźmiemy pod uwagę kontekst stosunków halicko-litewskich oparty przede wszystkim na rywalizacji, a może nawet wrogości. Nie to jednak budzi mój sceptycyzm w odniesieniu do nieszczerości intencji Mendoga. Doprawdy trudno sobie wyobrazić rozsądnego władcę, a książe litewski był rozsądnym władcą, który pozwala się ochrzcić jedynie w sposób formalny, jednocześnie publicznie dezawuuując nową religię. I tym samym nie zdając sobie sprawy, że to prędzej czy później zostanie dostrzeżone również przez zakon inflancki. Ewentualne obawy przed poddanymi, którym nie chciał się bardziej narażać, niż uczynił to samą zmianę wyznania, też nie wchodzi w grę, ponieważ z tego, co o nim wiemy, Mendoga trudno byłoby zaliczyć do panujących, którzy w jakiś szczególny sposób liczą się ze zdaniem otoczenia czy tym bardziej poddanych traktowanych jako grupa anonimowa.

Wspominam o tym nie po to, by kategorycznie twierdzić, że Mendog przyjmował chrzest bez jakiegokolwiek wyrachowania, tego bowiem nie wiem. Chodzi mi o coś zupełnie innego. Jestem przekonany, że w tak delikatnej materii ferowanie kategorycznych ocen jest po prostu nieuprawnione, zwłaszcza że zakłada radykalizm sformułowań: albo-albo, nie dopuszczając właściwie do głosu rozstrzygnięcia pośredniego, którego wprawdzie też nie da się udowodnić, ale przynajmniej nie jest ono obarczone z góry przyjmowanymi założeniami. Równie dobrze Mendog mógł przyjmować chrzest, bo wykalkulował, że wyciągnie z tego korzyści, ale jednocześnie nowe wyznanie mogło go, jeśli nie od razu, to z czasem, przekonać. Poza tym nie należy zapominać o jeszcze jednej istotnej kwestii: propozycja mistrza inflanckiego z pewnością nie była dla księcia zaskoczeniem. Wiemy bowiem, że w otoczeniu Mendoga przeby-

<sup>90</sup> *Ipaťevskij letopis'*, s. 816–817.

<sup>91</sup> Tu zgodne opinie dwóch znakomitości, które nieczęsto się ze sobą zgadzały: H. Paszkiewicz, *Jagiellonowie*, s. 92–95; H. Łowmiański, *Agresja zakonu*, s. 188.

<sup>92</sup> M. Kosman, *Zmierzch Perkuna*, s. 111 nn.

wali dominikanie, próbując go nawrócić<sup>93</sup>, a autor *Descriptiones terrarum* stwierdzał, że Litwini, Jaćwiegowie i Nalszczanie z łatwością przyjęli chrzest, bo od kolebki byli karmieni przez mamki chrześcijańskie<sup>94</sup>.

Innocenty IV nakazał biskupowi chełmińskiemu Heidenrykowi<sup>95</sup>, by wybrał i wyświęcił biskupa dla Litwy<sup>96</sup>, oraz zarządził, żeby dziesięciny w państwie litewskim były pobierane w sposób umiarkowany<sup>97</sup>. Biskupstwo nie miało podlegać metropolii ryskiej, ale bezpośrednio Stolicy Apostolskiej<sup>98</sup>. Jednocześnie papież przyjmował Mendoga, jego państwo, rodzinę i wszystkie ziemie, jakie zdobędzie na poganach, pod opiekę św. Piotra<sup>99</sup>. Później (1255 rok) potwierdzał jego wszystkie nabytki dokonane na Rusi<sup>100</sup>. Biskupem został Chrystian, którego biskupstwo Mendog uposażył<sup>101</sup>.

Chrystian nie był jedynym wyświęconym wówczas biskupem litewskim. W 1253 roku arcybiskup gnieźnieński Pełka konsekrował dwóch biskupów: Piotra, elekta poznańskiego, i dominikanina Wita (*primus episcopus ordinatus in Lettouiā*)<sup>102</sup>. Ten ostatni, być może wcześniej, pracował jako misjonarz na Litwie<sup>103</sup>. Twierdzono nawet, że został wyświęcony z inicjatywy biskupa chełmińskiego<sup>104</sup>. Wydaje się jednak, że za wszystkim stali książęta piastowscy (Siemowit i Bolesław Wstydlivy) oraz Daniel Romanowicz, popierani przez polski episkopat, a nowa diecezja miała wejść w skład metropolii gnieźnieńskiej. Być może konsekracja Wita powiązana była również z próbami Bolesława Wstydliwego podejmowanymi w celu utworzenia biskup-

<sup>93</sup> Szczegóły K. Stopka, *Misja wewnętrzna na Litwie w czasach Mendoga a zagadnienie autorstwa „Descriptiones terrarum”*, „Nasza Przyszłość” 68 (1987), s. 247–262.

<sup>94</sup> K. Górski, *Descriptiones terrarum (nowo odkryte źródło do dziejów Prus w XIII wieku)*, „Zapiski Historyczne” 46 (1981), z. 1, s. 9; *Spotkanie dwóch światów. Stolica Apostolska a świat mongolski w połowie XIII wieku. Relacje powstałe w związku z misją Jana di Piano Carpiniego do Mongołów*, red. J. Strzelczyk, Poznań 1993, s. 291.

<sup>95</sup> O nim zob. K. Górski, *Henryk Heidenryk, pierwszy biskup chełmiński*, [w:] *Studia nad historią dominikanów w Polsce*, t. 2, Warszawa 1975, s. 179–192.

<sup>96</sup> *Urkundenbuch des Bisthums Culm*, wyd. K.P. Woelky, Danzig 1885, nr 28; *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae*, I, nr 105; PU, I/2, nr 273; LEC, I, nr 254.

<sup>97</sup> *Urkundenbuch des Bisthums Culm*, nr 26; *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae*, I, nr 101.

<sup>98</sup> LEC, I, nr 272–273. Zob. także tamże, nr 275.

<sup>99</sup> *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae*, I, nr 102; *Monumenta Poloniae Vaticana*, wyd. J. Ptaśnik, t. III, Kraków 1914, nr 67; *Chartularium Lithuaniae res gestas magni ducis Gedeminne illustrans. Gedimino laiškai*, wyd. S.C. Rowell, Vilnius 2003, nr 1.

<sup>100</sup> *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae*, I, nr 123.

<sup>101</sup> LEC, I, nr 263. Najważniejsze opinie historiografii na ten temat, zob. K. Stopka, *Próby chrystianizacji Litwy w latach 1248–1263*, „Analecta Cracoviensia” 19 (1987), s. 26.

<sup>102</sup> *Rocznik kapituły poznańskiej*, wyd. B. Kürbis, [w:] MPH, s.n., t. VI, Warszawa 1962, s. 33; *Kronika Wielkopolska*, wyd. B. Kürbis, [w:] MPH, s.n., t. VIII, Warszawa 1970, s. 100.

<sup>103</sup> Zob. np. K. Stopka, *Próby chrystianizacji*, s. 52 i przyp. 341; K. Kaczmarek, *Próba identyfikacji biskupa litewskiego Wita. Przyczynek do badań nad prozopografią dominikańską XIII wieku*, [w:] *Cognitioni gestorum. Studia z dziejów średniowiecza dedykowane Profesorowi Jerzemu Strzelczykowi*, red. D.A. Sikorski, A.M. Wyrwa, Poznań–Warszawa 2006, s. 369.

<sup>104</sup> Np. J. Łatkowski, *Mendog*, s. 365–366; A. Szweda, *Problem biskupa litewskiego Wita*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 237 (2002), nr 3, s. 334–340; K. Kaczmarek, *Próba identyfikacji*, s. 371–372.



stwa w Łukowie (ostatecznie powstało w 1257 roku). Te starania miały przeciwdziałać planom związanym z Chrystianem<sup>105</sup>, którego wyświęcenie poprzedziło konsekrację Wita<sup>106</sup>. Wobec niemożliwości podjęcia działalności na Litwie Wit poprosił papieża, by przyjął jego rezygnację ze stanowiska, prosząc jednocześnie, by mógł zachować godność biskupią (*non dignitati [...] sed loco*), na co otrzymał zgodę pod koniec 1254 lub na początku 1255 roku<sup>107</sup>.

Kontrowersje historiograficzne wywołuje również próba odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób przebiegał proces chrystianizacyjny na Litwie po chrzcie Mendoga. Z pisma Innocentego IV do księcia z 1251 roku dowiadujemy się, że Mendog przyjął wiarę *cum numerosa multitudine paganorum* i ufundował kościół katedralny<sup>108</sup>. W tę informację się powątpiewa, najpewniej przede wszystkim dlatego, że pochodziła z początkowego okresu odejścia Litwy od pogaństwa. Stwierdzano zatem, że za życia Mendoga nie doszło do utworzenia diecezji z główną świątynią, a Chrystian był jedynie biskupem dworskim<sup>109</sup>. Ta kategoriyczna konstatacja kłóci się jednak dość wyraźnie z przekazem bulli papieskiej z 1255 roku<sup>110</sup> napisanej jako odpowiedź na skargę biskupa Chrystiana<sup>111</sup>, którą zresztą H. Paszkiewicz, niewykluczone, że trafnie, datował na 1259 rok<sup>112</sup>. Aleksander IV wzywał Mendoga do udzielenia opieki duchowieństwu, które wobec postawy pogan nie mogło wykonywać swoich obowiązków, dodając, żeby otaczał opieką biskupa napastowanego przez pogan we własnej diecezji i poza nią. Zdaniem M. Kosmana, zapewne tliła się już wówczas wojna domowa, a usunięci lokalni władcy występowali przeciw Mendogowi i katolicyzmowi. Z tym, że Mendog zapewne także nie wspierał Kościoła, bo w przeciwnym razie Chrystian nie wysyłałby do Stolicy Apostolskiej swej skargi. Jeśli do tego, pisał dalej historyk, dodać informację latopisów, że władca litewski nadal oddawał cześć bóstwom pogańskim, oznaczało to, że nie był chrześcijaninem, ale „synkretystą [...] nie myślał o propagowaniu nowej wiary wśród poddanych, tym bardziej że nie spełniły się jego oczekiwania związane z radykalną pomocą ze strony inflanckiej gałęzi Zakonu Krzyżackiego”<sup>113</sup>.

Z zasygnalizowanymi wyżej opiniami zgodzić się jednak niezwykle trudno. Jeśli bulla papieska mówi o napastowaniu biskupa w jego diecezji i poza nią, to oznacza przecież w sposób dostatecznie wyraźny, że Chrystian nie był biskupem dworskim.

<sup>105</sup> K. Stopka, *Próby chrystianizacji*, s. 52–54; D. Dąbrowski, *Daniel Romanowicz*, s. 357 i przyp. 951.

<sup>106</sup> K. Stopka, *Próby chrystianizacji*, przyp. 152, s. 24–25; wbrew dawnej opinii W. Abrahama, *Powstanie organizacji Kościoła łacińskiego na Rusi*, t. 1, Lwów 1904, przyp. 2, s. 153.

<sup>107</sup> *Monumenta Poloniae Vaticana*, III, nr 73.

<sup>108</sup> *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae*, I, nr 102.

<sup>109</sup> Np. H. Łowmiański, *Studia*, II, s. 341; M. Kosman, *Krzyżem i mieczem. Chrzest Litwy w historii i propagandzie politycznej*, Poznań 2010, s. 27–28; D. Baronas, *Od pierwszych misji*, s. 31, uważa, że mimo zamiarów Mendoga do powstania katedry prawdopodobnie nigdy nie doszło. Bardziej dosadnie, S.C. Rowell, *The Conversion*, s. 82–86.

<sup>110</sup> LEC, I, nr 272.

<sup>111</sup> K. Stopka, *Próby chrystianizacji*, s. 28, przypuszcza, że inicjatorami tej skargi byli Krzyżacy.

<sup>112</sup> H. Paszkiewicz, *Jagiellonowie*, przyp. 2, s. 99.

<sup>113</sup> M. Kosman, *Zmierzch Perkuna*, s. 124.

Któż bowiem śmiałby go napastować, gdyby tak naprawdę nie miał żadnej diecezji i znajdował się wyłącznie w otoczeniu litewskiego monarchy? Poza tym wspomniany już poprzednio dokument Mendoga nadawał biskupowi kilka włości na Żmudzi<sup>114</sup>. Wprawdzie H. Łowmiański i H. Paszkiewicz twierdzili, że te posiadłości to w gruncie rzeczy fikcja, bo Żmudź była luźno związana z państwem Mendoga, a w dodatku książę niczego nie nadał biskupowi na Litwie<sup>115</sup>, ale te wątpliwości też nie przekonują. Nie przekonują, ponieważ oparte są wyłącznie na domysłach. W sprawie Żmudzi nic nie jest jasne, skoro wiemy, że w 1250 roku miał miejsce najazd krzyżacki na tę część Żmudzi, która należała do Mendoga<sup>116</sup>. Zapewne chodziło o połowę tej ziemi, ponieważ wiemy, że drugą wcześniej zagarnął Towciwił<sup>117</sup>. To zaś oznaczałoby, że panowanie Mendoga na Żmudzi wcale nie było tak iluzoryczne, jak zdawałoby się to z pozoru. Przy zachowanym materiale źródłowym, za daleko idzie też, jak sądzę, kategoryczne twierdzenie, że biskupstwo nie otrzymało żadnego uposażenia na Litwie.

Jest jeszcze jedna kwestia, która nakazuje ostrożność. Po 1255 roku nie słyszymy o jakichkolwiek dalszych skargach Chrystiana<sup>118</sup>, co powinno oznaczać, że Mendog jednak zastosował się do wezwań papieskich, czyli wcale tak bardzo instrumentalnie, jak próbuje się to sugerować, swego nowego wyznania jednak nie traktował. Jeśli zaś bulla powstała w 1259 roku (łatwiej zresztą byłoby wytłumaczyć jej treść i powody skargi biskupa), oznaczałaby, że Chrystian zaczął napotykać na liczne trudności dopiero po pewnym czasie i można by je powiązać z wewnętrznymi kłopotami samego Mendoga<sup>119</sup>.

Wróćmy jeszcze na moment do bulli Innocentego IV z 1251 roku. Rzeczywiście, biorąc pod uwagę datę jej spisania, można stwierdzić, że zwrot *cum numerosa multitudine paganorum* był wyłącznie formułą kancelaryjną, ale z drugiej strony, w liście Giedymina z 1322 roku pisanym do Jana XXII znajdujemy informację o tym, że Mendog nawrócił się wraz z całym swym królestwem, a odstąpienie od wiary nastąpiło dopiero z powodu krzywd wyrządzonych przez zakon krzyżacki<sup>120</sup>. To świadectwo można z kolei dyskredytować twierdzeniem, że wielkiemu księciu chodziło przede wszystkim o pokazanie Krzyżaków z jak najgorszej strony (w co zresztą trudno wątpić), a zatem dla wygody, dla osiągnięcia większego efektu, mógł sobie pozwolić na konfabulację odnoszącą się do czasów Mendoga. Cóż jednak uczynić z przekazem

<sup>114</sup> Zob. przyp. 98 tej pracy.

<sup>115</sup> H. Łowmiański, *Studia*, II, s. 342; H. Paszkiewicz, *Jagiellonowie*, s. 93–94. Zob. także D. Baronas, S.C. Rowell, *The Conversion*, s. 82–83.

<sup>116</sup> LR, s. 75–78.

<sup>117</sup> *Ipat'evskaja letopis'*, s. 816.

<sup>118</sup> Trudno przypuszczać, by takowe nie zachowały się w archiwach papieskich.

<sup>119</sup> Temu tokowi rozumowania nie stoi na przeszkodzie twierdzenie, że Chrystian opuścił Litwę, ponieważ dokładnej daty jego wyjazdu nie da się ustalić. Przyjmuje się wprawdzie, że nastąpiło to ok. 1257 roku (zob. D. Wojtecki, *Studien zur Personengeschichte des Deutschen Ordens im 13. Jahrhundert*, Wiesbaden 1971, s. 148 nn.), ale W. Abraham (*Powstanie organizacji*, s. 155), a za nim K. Stopka (*Próby chrystianizacji*, s. 31), uważają, że nastąpiło to po najeździe Burundaja w roku 1259.

<sup>120</sup> *Gedimino laiškai* [dalej: GL], wyd. V. Pašuta, I. Štal, Vilnius 1966, nr 2.

innego źródła? Z listem rajców ryskich wysłanym w 1298 roku do papieża, w którym pisali, że nawrócony Mendog ściągał do siebie duchowieństwo<sup>121</sup>.

Powyższe uwagi powinny więc, jak mi się wydaje, skłaniać do większej wstrzeźliwości interpretacyjnej. Zwłaszcza że na poprzednio przywołanych przykładach wątpliwości się nie kończą. Trudno jest bowiem nie dostrzec następującej sprzeczności: z jednej strony, twierdzi się, że chrzest Mendoga miał być powierzchowny, a nowe wyznanie przyjęło wyłącznie najbliższe otoczenie władcy, z drugiej zaś, posiadamy informacje o tym, że później, powracając do pogaństwa, Mendog więził i mordował chrześcijan w swym królestwie<sup>122</sup> – w tym znaczeniu, że nie dotyczyło to jego współpracowników. Nie przekonuje sugestia K. Stopki, że Mendog nie starał się niszczyć miejsc kultu pogańskiego i nie narzucał poddanym nowej wiary, z zamian zadowolając się „zapewne budową katedry i być może likwidacją kultu pogańskiego w większych ośrodkach”<sup>123</sup>. Interesujące jest jednak inne stwierdzenie tego historyka: „Być może Mendog starał się przeprowadzać chrystianizację z pominięciem swych dobroczyńców i miał własną koncepcję urządzenia Kościoła na Litwie”<sup>124</sup>.

W 1253 roku<sup>125</sup> Mendog został koronowany wraz z żoną<sup>126</sup>, uzyskał też zgodę papieską na koronację syna<sup>127</sup>, co oznaczało, że Litwa miała się stać monarchią dziedziczną. Wkrótce jednak przyszło załamanie. Po opuszczeniu Litwy przez Chrystiana<sup>128</sup>, co wiąże się w historiografii z najazdem Burundaja z roku poprzedniego<sup>129</sup>. Klęska poniesiona przez zakon nad jeziorem Durbe spowodowała zerwanie Mendoga z Krzyżakami, „co w praktyce – jak trafnie ujmuje to K. Stopka – oznaczało fiasko misji chrześcijańskiej na Litwie. Stąd współczesne wypadkom źródła krzyżackie łączą zerwanie dalszych stosunków z apostazją od wiary chrześcijańskiej”<sup>130</sup>. Zgadza się również z D. Baronasem<sup>131</sup>, który zwraca uwagę, że Mendog mógł

<sup>121</sup> LEC, I, nr 570.

<sup>122</sup> LR, s. 148. Uwolnić miał ich dopiero Wojsielk, tamże, s. 164.

<sup>123</sup> K. Stopka, *Próby chrystianizacji*, s. 27.

<sup>124</sup> Tamże, s. 28.

<sup>125</sup> J. Powierski, *Świętopelk gdański i Kazimierz kujawsko-łęczycki w rywalizacji z Zakonem Krzyżackim o ziemie bałtyckie w latach 1250 – połowa 1252*, „Rocznik Gdański” 41 (1981), s. 78, 82, sądził, że koronacja odbyła się w 1252 roku, ponieważ biskup Heidenryk opuścił Prusy 1 października 1251 roku. Tę opinię przyjmuje K. Stopka, *Próby chrystianizacji*, s. 21.

<sup>126</sup> LR, s. 82 nn.; LEC, I, nr 243; PÜ, I/2, nr 39. Zob. np. M. Hellmann, *Der Deutsche Orden und die Königskrönung des Mindaugas*, „Zeitschrift für Ostforschung” 3 (1954), s. 387–396; Z. Ivinskis, *Mindaugas und seine Krone*, tamże, s. 360–386; E. Gudavičius, *Mindaugas*, s. 227–240.

<sup>127</sup> *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae*, I, nr 123. Zob. E. Gudavičius, *Mindaugas*, s. 254.

<sup>128</sup> Znamy jeszcze jednego biskupa Litwy – Jana (1263 rok), zapewne popieranego przez zakon krzyżacki, ale był on wyłącznie biskupem tytularnym i nigdy na Litwę nie dotarł, zob. K. Koranyi, *Do dziejów Jana, biskupa Litwy*, „Kwartalnik Historyczny” 52 (1938), s. 428–429; K. Stopka, *Próby chrystianizacji*, s. 33.

<sup>129</sup> *Ipat’evskaja letopis’*, s. 846–848. Zob. W. Abraham, *Powstanie organizacji*, s. 155; D. Baronas, *Od pierwszych misji*, s. 32. W pracy *The Conversion*, s. 86 D. Baronas przychylił się do daty ok. 1257 roku.

<sup>130</sup> K. Stopka, *Próby chrystianizacji*, s. 33.

<sup>131</sup> D. Baronas, *Od pierwszych misji*, s. 33–34. Szeroko tę kwestię D. Baronas omawia w pracy *The Conversion*, s. 97–107.

być uznawany za apostatę przez zakon krzyżacki, ale papież Urban IV tak chyba tego nie postrzegał, skoro jeszcze w 1263 roku zachęcał arcybiskupa Prędotę do wysłania misjonarzy na Litwę, by wsparli organizację tamtejszego Kościoła<sup>132</sup>, a Klemens V uważał Mendoga za króla zamordowanego przez pogan<sup>133</sup>, bez sugestii, że przed śmiercią stał się apostatą. Gwoli sprawiedliwości dodajmy jednak, że informacja o porzuceniu wiary przez Mendoga z powodu Krzyżaków znalazła się w późniejszej korespondencji wysyłanej przez arcybiskupa ryskiego, biskupów Ozylii i Kurlandii oraz ryżan ze skargami na zakon krzyżacki do Stolicy Apostolskiej<sup>134</sup>. To świadectwo zasługuje na uwagę, ale jednocześnie trudno mieć pewność, czy przypadkiem nie chodziło bardziej o skompromitowanie zakonu krzyżackiego niż o stwierdzenie faktu.

Papiestwo nie zapomniało o Litwie, chcąc ją chrzcić w 1282 roku, ale sprawa jest bardziej skomplikowana, ponieważ w historiografii na ogół tę wzmiankę się odrzuca<sup>135</sup>. Z innych źródeł dowiadujemy się jednak, że możliwość przyjęcia chrztu rozważał Witenes (świadectwa z 1298 i 1312 roku)<sup>136</sup>. Pierwsze jest najbardziej wymowne, ponieważ ryżanie wspominali w nim, że wielki książę przez swych posłów wyrażał gotowość przyjęcia chrztu. Dodajmy, że Witenes cieszył się w Rydze bardzo pochlebną opinią<sup>137</sup>. Natomiast Giedymin w liście do Jana XXII pisał, że jego poprzednik prosił legata Franciszka i arcybiskupa ryskiego Fryderyka von Pernstein o przesłanie *duos fratres de ordine minorum*, żeby mógł ich osadzić w kościele, który wybudował, Giedymin dodawał jednocześnie, że ten kościół później Krzyżacy spalili<sup>138</sup>. Od niego samego dowiadujemy się, że w Wilnie stał kościół dominikański pod wezwaniem św. Mikołaja, a sam ufundował dwa franciszkańskie: w Wilnie i w Nowogródku<sup>139</sup>, obiecywał też wystawić kolejny. W jego wielkksiążęcej kancelarii pracowali zakonnicy<sup>140</sup>.

<sup>132</sup> *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae*, I, nr 148.

<sup>133</sup> Tamże, nr 151. O zamordowaniu króla i dwóch ochrzczonych wraz z nim synów (Rukla i Repek) zob. *Ipatëvskaja letopis'*, s. 860.

<sup>134</sup> Zob. LEC, I, nr 584, 616 – późniejszy z 1305 roku; LEC, I, nr 586, 9903; LEC, I, nr 585. Szeroki kontekst omawiają A. Prochaska, *Od Mendoga do Jagielly*, „Litwa i Ruś” 4 (1912), s. 100–101; K. Forstreuter, *Erzbischof Friedrich von Riga (1304–1341). Ein Beitrag zu seiner Charakteristik*, „Zeitschrift für Ostforschung” 19 (1970), s. 652–665; R.J. Mažeika, S.C. Rowell, „*Zelatores maximi*”. *Pope John XXII, Archbishop Frederick of Riga, and the Baltic Mission 1305–1340*, „Archivum Historiae Pontificiae” 31 (1993), s. 50–51.

<sup>135</sup> Wierzył w nią jednak H. Paszkiewicz (*Jagiellonowie*, przyp. 1, s. 127, tam stosowne źródło i argumentacja), twierdząc, że dotyczyła jeszcze czasów Trojdena.

<sup>136</sup> LEC, I, nr 570 = *Chartularium Lithuaniae*, nr 5. Zob. np. K. Chodynicki, *Próby zaprowadzenia chrześcijaństwa na Litwie przed 1386 r.*, „Przegląd Historyczny” 18 (1914), s. 250–260.

<sup>137</sup> Pisali o tym w liście do Giedymina, zob. LEC, VI, Riga-Reval 1875, nr 3068 = GL, nr 7 = *Chartularium Lithuaniae*, nr 15.

<sup>138</sup> LEC, II, Riga-Reval 1855, nr 687 = GL, nr 2 = *Chartularium Lithuaniae*, nr 14. Informację o tym, że Witenes zamierzał porzucić pogaństwo, odrzuca M. Kosman, *Zmierzch Perkuna*, s. 128, twierdząc, że gdyby tego rzeczywiście pragnął, Giedymin wspomniałby o tym wprost.

<sup>139</sup> GL, nr 3 = *Chartularium Lithuaniae*, nr 16 – LEC, VI, 3069; LEC, II, nr 690.

<sup>140</sup> GL, nr 14 = *Chartularium Lithuaniae*, nr 54 – LEC, VI, nr 3073.

W sprawie inicjatywy doprowadzenia do chrztu Giedymina<sup>141</sup> stwierdzano, że leżała ona po stronie polskiej<sup>142</sup> lub że inicjatorem był sam papież<sup>143</sup>. Wielką dyskusję w historiografii wywołała kwestia autentyczności listów Giedymina wymienianych ze Stolicą Apostolską, której, z oczywistych względów, nie będę w tym miejscu omawiać, odsyłając do bogatej literatury<sup>144</sup>. Patrząc na problem z szerszej perspektywy, można stwierdzić, że Litwa osiągnęła wówczas wiele korzyści. W 1323 roku podpisano pokój między nią, Rygą, Danią a zakonem inflanckim<sup>145</sup>, w następnym roku papież zabronił Krzyżakom uciskania duchownych i niszczenia kościołów na Litwie<sup>146</sup>. W jednej z bulli dawał piękne świadectwo postępowania wielkiego księcia: nie zwalczał wiary chrześcijańskiej, ale bronił jej przed wrogami, zapraszał do swego państwa franciszkanów i dominikanów, by chrzcili i nauczali<sup>147</sup>. By sfinalizować sprawę chrztu Giedymina – zwłaszcza że książę deklarował gotowość porzucenia pogaństwa, pisząc, że winę za to, że Litwa dotychczas jeszcze nie przyjęła chrztu, ponosi wyłącznie Krzyżacy<sup>148</sup> – wyznaczył legatów, którzy mieli przybyć na Litwę i uzgodnić z księciem szczegóły<sup>149</sup>. Nic z tego nie wyszło, bo Giedymina nieoczekiwanie zmienił zdanie. W relacji legatów znajduje się informacja o tym, że Krzyżacy przekupili możnych żmudzkich, żeby obalili księcia, gdyby zgodził się przyjąć chrzest. Podobne groźby mieli też powiadać Rusini<sup>150</sup>.

Jak było naprawdę, stwierdzić nie sposób, ale arcybiskup ryski obłożył klątwą zakon inflancki za storpedowanie planów chryścianizacji Litwy<sup>151</sup>. Czy rzeczywiście nie miał w tej kwestii wątpliwości, czy przy okazji zamierzał wykorzystać fakt zmiany Giedyminowej decyzji do podkopania znaczenia zakonu, z którym pozostawał w konflikcie, także nie daje się jednoznacznie rozstrzygnąć.

<sup>141</sup> Bulla Jana XXII z 1317 roku, *Monumenta Poloniae Vaticana*, III, nr 139 = *Chartularium Lithuaniae*, nr 12.

<sup>142</sup> K. Chodynicki, *Próba zaprowadzenia*, s. 261–263.

<sup>143</sup> H. Paszkiewicz, *Jagiellonowie*, s. 259.

<sup>144</sup> Jedyne tytułem przykładu: H. Spliet, *Die Briefe Gedimins. Ein Beitrag zur Geschichte der Stadt Riga*, Sinsheim 1953; tenże, *Eine quellenkritische Übersicht zu den Gediminbriefen in Erwiderung auf K. Forstreuters Forschungsergebnisse*, Sinsheim 1959; K. Forstreuter, *Erzbischof*, s. 664–665; S.C. Rowell, *Pagans, peace and the Pope, 1322–1324: Lithuania in the centre of European diplomacy*, „Archivum Historiae Pontificiae” 28 (1990), s. 63–98; A. Nikžentaitis, *Dėl Gedimino laiškių autentiškumo*, „Lietuvos TSR Mokslų Akademijos Darbai” ser. A, 1987/4, s. 92–99; 1988/2, s. 66–76; R.J. Mažeika, S.C. Rowell, „*Zelatores maximi*”, s. 34 nn.; J. Wyrozumski, *Próba chryścianizacji Litwy w czasach Giedymina*, „*Analecta Cracoviensia*” 19 (1987), s. 69–89; D. Baronas, S.C. Rowell, *The Conversion*, s. 119–136. A. Prochaska, *O prawdziwości listów Giedymina*, RAU whf 32 (1896), s. 227, twierdził, że listów wielkiego księcia było więcej, niż się zachowało.

<sup>145</sup> PU, II, nr 418; LEC, II, nr 693; GL, nr 8; *Chartularium Lithuaniae*, nr 23.

<sup>146</sup> LEC, II, nr 700 – *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae*, I, nr 279.

<sup>147</sup> *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae*, I, nr 290.

<sup>148</sup> LEC, II, nr 687.

<sup>149</sup> *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae*, I, nr 293.

<sup>150</sup> LEC, VI, nr 3073. Dominikanin Mikołaj, zaufany i sekretarz Giedymina, miał sugerować, żeby wielki książę przyjął chrzest za pośrednictwem króla czeskiego lub węgierskiego, odradzał też pośrednictwo ryskie, ponieważ samo arcybiskupstwo było wówczas zagrożone, zob. tamże.

<sup>151</sup> LEC, II, nr 710, 837.



W historiografii dominuje pogląd, że Giedymin nigdy nie brał poważnie myśli o przyjęciu chrztu, raczej chciał osiągnąć chociażby czasowe wytchnienie, by uzyskać spokój na granicy zachodniej<sup>152</sup>, być może w grę wchodziła polityka wschodnia, zwłaszcza że w tym czasie porozumiewał się w Tatarami<sup>153</sup>. Jeszcze inaczej wybór wielkiego księcia oceniał H. Łowmiański, który twierdził, że Giedymin obawiał się krzyżackich wpływów w organizacji Kościoła, „gdyż Kościół stanowiłby wówczas czynnik ukrytej agresji krzyżackiej na Litwę. Krzyżacy ze swej strony nie chcieli dopuścić do chrztu, nawet mimo możliwości uzyskania wpływów na Litwie, gdyż nie odpowiadała im widocznie stosunkowo łagodna forma »agresji ukrytej«, krzyżująca zaborcze zamiary, szczególności opanowania Żmudzi”<sup>154</sup>. Inaczej rzecz całą ocenia J. Wyrozumski, który przyjmuje powody wyłaniające się z relacji legatów papieskich<sup>155</sup>.

Najbardziej kontrowersyjnie brzmi chyba opinia E. Christiansena, który uważa, że nie tylko metody krzyżackie odstręczały Litwę od przyjęcia chrztu. Jego zdaniem „litewska religia sama w sobie była atrakcyjna, skuteczniejsza od pokrewnych wierzeń pruskich i łotewskich – przede wszystkim dlatego, że miała oparcie w doskonałym systemie politycznym”<sup>156</sup>. Stan wiedzy o pogańskich wierzeniach Bałtów pozwala na uznanie tej konstatacji za co najmniej kontrowersyjną.

Odrzucenie możliwości chrztu przez Giedymina nie wpłynęło jednak negatywnie na działalność duchownych katolickich na Litwie. Wiemy, że pod koniec jego rządów przybyli tam franciszkanie wywodzący się z czeskiej prowincji kościelnej<sup>157</sup>. Po śmierci Giedymina jeszcze kilkakrotnie pojawiały się próby chrystianizacji Litwy. W 1349 roku z polskiej inicjatywy zainteresowano tym papieża Klemensa VI, który w odpowiedzi wysłał pisma do Kazimierza Wielkiego, Kiejstuta, jego braci i do arcybiskupa gnieźnieńskiego, by czynił przygotowania do chrystianizacji Litwy<sup>158</sup>. Nic z tego nie wyszło, podobnie jak z późniejszych prób. W 1351 roku Kiejstut w obecności Ludwika Węgierskiego złożył obietnicę przyjęcia chrztu, ale był to wyłącznie wybieg polityczny. W 1357 roku Kazimierz Wielki ponownie zwrócił się do Stolicy Apostolskiej, żeby skłoniła władców Czech i Węgier do podjęcia wspólnej akcji, która miałaby doprowadzić do chrystianizacji Litwy<sup>159</sup>. Karol IV w następnym roku obie-

<sup>152</sup> Np. H. Paszkiewicz, *Jagiellonowie*, s. 261–262, 265–268; V.T. Pašuto, *Obrazovanje litovskago gosudarstva*, Moskwa 1959, s. 421–422; S.C. Rowell, *Pagans*, s. 97–98; R.J. Mažeika, S.C. Rowell, „*Zelatores maximi*”, s. 36.

<sup>153</sup> D. Baronas, *Od pierwszych misji*, s. 40–41.

<sup>154</sup> H. Łowmiański, *Agresja zakonu*, s. 199.

<sup>155</sup> J. Wyrozumski, *Próba chrystianizacji*, s. 88–89. Szczerze intencji Giedymina przyjmuje również M. Kosman, *Zmierzch Perkuna*, s. 139–140, którego zdaniem ostatecznie zadecydowały obawy o uzależnienie od Niemców i niechęć do wywoływania niechęci u prawosławnych poddanych. Zdaniem D. Baronasa (*The Conversion*, s. 134), można wątpić w to, że Giedymin był bez winy, że można go uznać wyłącznie za ofiarę niesprzyjających mu okoliczności.

<sup>156</sup> E. Christiansen, *Krucjaty północne*, s. 195.

<sup>157</sup> R.J. Mažeika, S.C. Rowell, „*Zelatores maximi*”, s. 59 nn.

<sup>158</sup> *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae*, I, nr 691–693.

<sup>159</sup> *Monumenta Poloniae Vaticana*, III, nr 375.



cywał księżętom litewskim opiekę i pomoc, nakłaniając ich do przyjęcia chrztu<sup>160</sup>. W odpowiedzi jeden z książąt litewskich<sup>161</sup> udał się do Norymbergi na sejm Rzeszy i w obecności cesarza wyraził zgodę na chrzest w imieniu własnym i braci. Karol IV, sądząc, że finalizuje układ, wysłał do Wrocławia poselstwo z arcybiskupem praskim Arnoštem z Pardubic na spotkanie z delegacją litewską. Poselstwo to nieoczekiwanie usłyszało, że Litwini przyjmą chrzest, ale dopiero wówczas, gdy zakon krzyżacki ustąpi Litwie terytoria pruskie po Łynę i Zalew Kuroński, a w Inflantach po Dźwinę i jezioro Łubań<sup>162</sup>. Było to jednoznaczne z fiaskiem starań o chrystianizację Litwy<sup>163</sup>.

Deklaracje, które okazywały się bez pokrycia, powtarzały się również w późniejszym okresie. Z potwierdzoną źródłowo podróżą Skirgiełły do Prus i na Mazowsze oraz sugestią, że wybierał się dalej, do Czech, na Węgry, a nawet do papieża Urbana VI, próbuje się łączyć propozycję litewską o chęci przyjęcia chrztu. Sama propozycja nie jest nieprawdopodobna, czyniona rzecz jasna w imieniu Jagiełły i za zgoda Kiejstuta, ale nie poszły za nią czyny<sup>164</sup>. Następną obietnicą, którą złożono, była faktem. Znajdując się w bardzo trudnym położeniu politycznym, Jagiełło w 1382 roku podczas spotkania z wielkim mistrzem i starszyzną zakonną zawarł z Krzyżakami traktat, w którym zgadzał się w ciągu czterech lat przyjąć wraz ze swymi poddanyymi chrzest<sup>165</sup>. Wszystko wydawało się zmierzać do zaplanowanego i oczekiwanego przez zakon krzyżacki zakończenia, gdy nieoczekiwanie w następnym roku doszło do zniweczenia całego zamierzenia. Jagiełło sprowokował zerwanie rokowań, które miał prowadzić z wielkim mistrzem (ten być może miał nadzieję na natychmiastowy albo przynajmniej rychły chrzest wielkiego księcia), czego efektem było zerwanie poprzedniego traktatu i wypowiedzenie Litwie wojny<sup>166</sup>.

Tym razem ocena nie jest trudna. Litwa po prostu nie mogła przyjąć chrztu za pośrednictwem zakonu krzyżackiego, skoro w myśl wspomnianych traktatów dubiskich i tak stała się państwem uzależnionym. Jej przyszłość zależała wyłącznie od znalezienia takiego sojusznika, który byłby jej w stanie zapewnić lub ułatwić wyjście z bardzo niekorzystnego położenia. Jagiełło przez jakiś czas poszukiwał właściwej dla siebie i swego państwa drogi, wiedząc, że w zaistniałej sytuacji Litwa dłużej trwać w pogaństwie nie może, ponieważ każdy liczący się sojusznik zażąda od niej odejścia

<sup>160</sup> H. Paszkiewicz, *Polityka ruska Kazimierza Wielkiego*, Kraków 2002, przyp. 5, s. 197–199.

<sup>161</sup> W. Kamieniecki, *Wpływy zakonne na ustrój litewski*, „Przegląd Historyczny” 25 (1925), s. 170, domyślał się, że chodziło o Kiejstuta (po nim tę propozycję przyjęli inni historycy); H. Paszkiewicz, *Jagiellonowie*, s. 402, uważał, że księciem tym był Patirg Kiejstutowicz.

<sup>162</sup> *Hermanni de Wartberge, Chronicon Livonia*, [w:] *Scriptores rerum Prussicarum*, t. II, Leipzig 1863, s. 80.

<sup>163</sup> Zob. np. W. Abraham, *Powstanie*, s. 225; K. Chodynicki, *Próby zaprowadzenia*, s. 284–295; H. Paszkiewicz, *Jagiellonowie*, s. 399–404.

<sup>164</sup> Szczegóły J. Nikodem, *Rola Skirgiełły na Litwie do 1394 roku*, [w:] *Scripta minora*, t. II, red. B. Lapis, Poznań 1998, s. 89–92 (tam źródła i dalsza literatura).

<sup>165</sup> Zob. J. Nikodem, *Witold wielki książę litewski (1354 lub 1355 – 27 października 1430)*, Kraków 2013, s. 74 nn., tam źródła i dalsza literatura.

<sup>166</sup> Tamże, s. 76 nn. (źródła i literatura).

od praktyk pogańskich. Pierwszym wyborem stała się Moskwa, ale to oznaczało przyjęcie prawosławia, nie rozwiązując jednak litewskich problemów politycznych. Dlatego mimo zawartych umów, przedsięwzięcie nie doszło do skutku<sup>167</sup>. Sfinalizowanie układów z Polską doprowadziło do chrztu Olgierdowicza, jego małżeństwa z Jadwigą i koronacji. Rozpoczął się proces chrystianizacji Litwy, którego zakończeniem był chrzest Żmudzi w 1413 roku.

## THE CHRISTIANISATION OF THE EASTERN SHORES OF THE BALTIC SEA

### Summary

The process of the Christianisation of Europe, which for several, widely recognised reasons took a long time to finish, could not have stopped halfway. Sooner or later, baptism had to be offered to those inhabiting the eastern Baltic shores, i.e., the Balts, the Finno-Ugric Livonians and Estonians. Within the Baltic tribes (not including – for obvious reasons – the Old Prussians and Yotvingians) these were the Latgalians, Semigallians and Selonians, referred to using contemporary language as Latvians; the Curonians, a group of a mixed Baltic and Finnish ethnic; the Lithuanians and Samogitians. The Balts practiced polytheism, yet Curche (Kurko) is the only name of a deity confirmed by sources, i.e., the 1249 Treaty of Dzierżoń. Although of earlier origin (Perkūnas is mentioned in *The Livonian Rhymed Chronicle*; some deities are brought up in *The Galician–Volhynian Chronicle*), the names of other deities are actually known only from the sixteenth and seventeenth-century literature. Kriwe (Criwe) mentioned in *The Chronicle of the Prussian Land* by Peter of Dusburg (note that this information relates merely to the Prussians) gave orders not only to the Prussians, but also the Lithuanians and other Livonian peoples, who worshipped him with the reverence due to the pope.

Lithuania could not receive baptism through the Teutonic Order, since under the Treaty of Dubysa it was a non-sovereign state anyway. The future of the state hinged on finding an ally that would be able to provide or facilitate its way out from this highly unfavourable position. For some time, Jogaila (later Władysław II Jagiełło) was searching for a way most convenient for him and his state. Considering the circumstances, he was fully aware that Lithuania ought not to cling to paganism any longer, because every powerful ally was certain to request that Lithuania abandoned pagan practices. Jagiełło's first choice was Moscow, yet this alliance meant that Lithuania would have to accept Orthodoxy and its political problems would have still remained unsolved. For this reason, Lithuania walked out of already made agreements. Then Władysław Jagiełło finalised the treaty with Poland, received baptism, married Jadwiga and was crowned the King of Poland, thus instigating the process of the Christianisation of Lithuania, which terminated in a 1413 baptism of Samogitia.

<sup>167</sup> L.V. Čerepnin, *Dogovornyje i duchovnyje gramoty Dmitriia Donskogo kak istočnik dlja izučeniija političeskoj istorii Velikogo Kniažestva Moskovskogo*, „Istoričeskije Zapiski” 24 (1947), s. 247–250; tenże, *Russkije feodalnyje archivy XIV–XV vekov*, č. I, Moskva–Leningrad 1948, s. 50–51, 207–208; tenże, *Obrazovanie russkogo centralizovannogo gosudarstva v XIV–XV vekach*, Moskva 1960, s. 651–652. Najważniejszą literaturę na ten temat przywołują np. G. Błaszczuk, *Dzieje stosunków polsko-litewskich od czasów najdawniejszych do współczesności*, t. I: *Trudne początki*, Poznań 1998, s. 212 i przyp. 85–87; J. Nikodem, *Witold*, s. 88 i przyp. 65–66. Ostatnio prawdziwość umowy Dymitra Dońskiego z Jagiełłą zakwestionował D. Baronas (*The Conversion*, s. 249–255: „this »marriage agreement« has to be regarded as a concoction of later Muscovite anti-Jagiellonian propaganda”, cyt. s. 255), ale przywołane przez niego argumenty są dyskusyjne. Ta hipoteza zasługuje na osobne potraktowanie.

## II

### Chryścianizacja i jej konsekwencje – społeczeństwa kręgu „Młodszej Europy” wobec recepcji idei misyjnych, doktryny oraz ideologii





Darius von Güttner-Sporzyński

Melbourne

## OD MISJI DO WOJNY ŚWIĘTEJ I KRUCJATY. CHRZEST POGAN W KRĘGU ŚRODKOWOEUROPEJSKIM A IDEOLOGIA KRUCJATOWA



Wpływ średniowiecznych świętych wojen i wypraw krzyżowych na Europę Środkową i Środkowo-Wschodnią okazał się przełomowy i trwały, poszerzając świat chrześcijański duchowo, kulturowo i geograficznie. Prekursorem owych wypraw wojennych była pokojowa działalność misyjna, która zainicjowana wraz z chrztem słowiańskich narodów pogańskich na wielu obszarach poprzedzała wojny święte nawet o sto lat. W historiografii wypraw krzyżowych krucjaty w Europie Środkowej i Środkowo-Wschodniej często określane mianem krucjat północnych rzadko są rozpatrywane na równi z wyprawami krzyżowymi do Ziemi Świętej. Dzieje się tak między innymi dlatego, iż krucjaty północne charakteryzowało połączenie przymusowego nawracania na chrześcijaństwo i podboju terytorialnego w stopniu nieznanym w krucjatach lewantyńskich. Kwestia papieskiej autoryzacji krucjat północnych również jest dyskusyjna, ponieważ wiele z tych kampanii nie otrzymało wyraźnego uprawomocnienia papieskiego. Pomimo że krucjaty północne, tak jak „prawdziwe wyprawy krzyżowe”, były toczone „przeciwko tym, których postrzegano, jako zewnętrznych lub wewnętrznych wrogów chrześcijaństwa”, związek krucjat lewantyńskich z Ziemią Świętą, z próbą „odzyskania chrześcijańskiej własności” i „obroną Kościoła lub chrześcijańskiego ludu” sprawił, że to właśnie im przyznawano wyższość<sup>1</sup>. Choć ten ostatni cel często głosili również uczestnicy krucjat północnych, trudno znaleźć bezsporne dowody na to, że „chrześcijańskiej własności” czy też „chrześcijańskim ludom” bezpośrednio zagrażały pogańskie plemiona, które stały się celem konkretnych działań militarnych; aczkolwiek taką argumentację spotykamy w średniowiecznych opisach tych wypraw.

W historiografii anglojęzycznej tradycyjne stanowisko, zgodnie z którym krucjaty północne były przedsięwzięciem czysto niemieckim, nie jest już akceptowane, po-

<sup>1</sup> Zob. dyskusję i definicję zaproponowaną w: J. Riley-Smith, *The Crusades: A Short History*, London 1987, s. xxviii; omówienie tematu dla czytelnika anglosaskiego w D. von Güttner-Sporzyński, *Northern crusades. Between holy war and mission*, [w:] *The Crusader World*, red. A. Boas, New York 2016, s. 144–162.



nieważ coraz więcej badań wykazuje aktywny udział Duńczyków, Polaków, Szwedów i Rosjan<sup>2</sup>. Powstanie tego tradycyjnego spojrzenia wiąże się z przybyciem do Prus zakonu krzyżackiego w 1226 roku i późniejsze utworzenie przezeń teokratycznego państwa na ziemiach podbitych Prusów.

Na podstawie rosnącej liczby opracowań coraz wyraźniej widać, iż od pierwszych kontaktów między chrześcijanami a poganami stosunki te charakteryzowała ingerencja świeckich władców świeżo nawróconych państw w regionie<sup>3</sup>. Duńczycy brali udział w chrystianizacji Słowian połabskich, Prusów i Estów; Szwedzi działali w Finlandii; Polacy na ziemiach Słowian połabskich, Pomorzanie i Prusów, natomiast Rosjanie w Estonii i Finlandii<sup>4</sup>.

Z inicjatywy polskiej dynastii wyzwanie chrystianizacji pogan podjął jeden z zakonów rycerskich utworzonych w Ziemi Świętej. Zakon ten, znany również, jako Krzyżacy, zdobył władzę nad terytorium Prus i ogłosił wieczystą krucjatę przeciwko Prusom i innym Bałtom, czyli ostatnim pogańskim plemionom w Europie. Prusowie zostali unicestwieni; ich kultura i język zaniknęły, a ich nazwę przejęła niemiecka dynastia.

<sup>2</sup> Na przykład: E. Christiansen, *The Northern Crusades: The Baltic and the Catholic Frontier, 1100–1525*, Minneapolis 1980; W.L. Urban, *The Baltic Crusade*, 2nd ed., Chicago, IL. 1994; tenże, *The Prussian crusade*, Chicago, IL 2000; tenże, W.L. Urban, *The Teutonic Knights: a military history*, Barnsley–South Yorkshire 2011; *Crusade and Conversion on the Baltic Frontier: 1150–1500*, red. A.V. Murray, Aldershot 2001; C. Selch Jensen, K.V. Jensen, J.H. Lind, *Communicating Crusades and Crusading Communications in the Baltic Region*, „Scandinavian Economic History Review” 49 (2001), no. 2, s. 5–25; *Christianization of the Baltic region*, red. J. Gąssowski, Frombork–Pułtusk 2004; S. Ekdahl, *Crusades and Colonization in the Baltic*, [w:] *Palgrave advances in the Crusades*, red. H.J. Nicholson, Basingstoke 2005, s. 172–203; I. Fønnesberg-Schmidt, *The Popes and the Baltic Crusades: 1147–1254*, „The Northern World. North Europe and the Baltic c. 400–1700 AD: Peoples Economies and Cultures” 22 (2007); *The clash of cultures on the medieval Baltic frontier*, red. A.V. Murray, Farnham 2009; *Crusading and chronicle writing on the medieval Baltic frontier: a companion to the Chronicle of Henry of Livonia*, red. M. Tamm, L. Kaljundi, C. Selch Jensen, Farnham 2011; D. von Güttner-Sporzyński, *Constructing memory: holy war in the Chronicle of the Poles by Bishop Vincentius of Cracow*, „Journal of Medieval History” 40 (2014), no. 3, s. 276–291; tenże, *Poland, Holy War, and the Piast Monarchy, 1100–1230*, Turnhout 2014.

<sup>3</sup> A. Selart, *Livonia, Rus’ and the Baltic Crusades in the thirteenth century*, Leiden–Boston 2015; M. Tamm, *How to justify a crusade? The conquest of Livonia and new crusade rhetoric in the early thirteenth century*, „Journal of Medieval History” 39 (2013), 4; *Crusading and chronicle writing on the medieval Baltic frontier*, red. M. Tamm, L. Kaljundi, C. Selch Jensen.

<sup>4</sup> A. Selart, *Livonia, Rus’ and the Baltic Crusades in the thirteenth century*; M. Tamm, „How to justify a crusade?; *Crusading and chronicle writing on the medieval Baltic frontier*, red. M. Tamm, L. Kaljundi, C. Selch Jensen; A. Bystead, J.H. Lind, *Jerusalem in the north: Denmark and the Baltic Crusade, 1100–1552*, Turnhout 2012; J. Møller Jensen, *Denmark and the Crusades, 1400–1650*, Leiden–Boston 2007; K.V. Jensen, *Denmark and the Second Crusade: the formation of a crusader state?* [w:] *The Second Crusade: Scope and Consequences*, red. J. Phillips, M. Hoch, Manchester 2001; tenże, *The Blue Baltic Border of Denmark in the High Middle Ages: Danes, Wends and Saxon Grammaticus*, [w:] *Medieval Frontiers: Concepts and Practices*, red. D. Abulafia, N. Berend, Aldershot 2002; J. Møller Jensen, *Denmark and the Crusades* (2006); J. Møller Jensen, *Denmark and the Holy War: A Redefinition of a Traditional Pattern of Conflict 1147–1169*, [w:] *Scandinavia and Europe 800–1350*, red. J. Adams, K. Holman, Turnhout 2004; M. Tamm, *How to justify a crusade?*; tenże, *Beyond History and Memory: New Perspectives in Memory Studies*, „History Compass” 2013, nr 6.



Spośród plemion bałtyckich Litwini przetrwali dzięki sojuszowi – ich władca przyjął chrześcijaństwo, przyłączył swój lud i ziemie do Królestwa Polskiego w zamian, za co został koronowany na króla Polski<sup>5</sup>.

### Krucjata i idea krucjaty jako pojęcie

Historiografia wypraw krzyżowych nie wypracowała jednej zaakceptowanej definicji krucjaty, aczkolwiek historycy zgadzają się, że krucjata była „świętą wojną toczoną z zewnętrznym albo wewnętrznym wrogiem chrześcijaństwa dla odzyskania chrześcijańskiej własności albo w obronie kościoła i chrześcijan”. Pojęcie krucjaty powstało jako synteza ideału wojny sprawiedliwej, wojny świętej i pielgrzymki; jej instytucjonalna otoczka widoczna była w ceremonii ślubu krucjatowego, przyjmowania krzyża będącego symbolem krzyżowca i otrzymaniu odpustu<sup>6</sup>. Dla ludzi średniowiecza udział w krucjacie był aktem bezinteresownej chrześcijańskiej miłości dla bliźniego, do której wezwani byli bezpośrednio przez Jezusa Chrystusa<sup>7</sup>. Ten wyraz religijnego idealizmu wypełnił lukę pomiędzy duchową odnową, postulowaną przez jedenastowieczny ruch reformatorski w kościele, a teologicznym uzasadnieniem udziału chrześcijan w wojnie, wypracowanym przez kanonistów. Dlatego, mimo uznania istnienia różnorodności osobistych motywacji uczestników krucjat, należy widzieć powstanie instytucji wypraw krzyżowych jako wynik akceptacji wojny na potrzeby kościoła poprzez ewolucję pojęcia świętej wojny i ideologii walki za wiarę.

Kanoniści, tacy jak Iwon z Chartres (1040–1116) zaoferowali uzasadnienie chrześcijańskiego udziału w wojnie na bazie idei św. Augustyna, któremu przypisywane

<sup>5</sup> J. Wenta, M. Koczyńska, *Sacred space in the state of the Teutonic Order in Prussia*, Toruń 2013; A. Pluskowski, *The archaeology of the Prussian Crusade: holy war and colonisation*, London 2012; B. Śliwiński, *The Christianisation of Prussia: the Polish Contribution until the Introduction of the Teutonic Order*, [w:] *Christianization of the Baltic region*, red. J. Gąssowski, Frombork–Pułtusk 2004; K. Friedrich, *Pomorze or Preussen? Polish Perspectives on Early Prussian History*, „German History” 22 (2004); M. Starnawska, *Military Orders and the Beginning of Crusades in Prussia*, [w:] *The Crusades and the Military Orders: Expanding the Frontiers of Medieval Latin Christianity*, red. Zs. Hunyadi, J. Laszlovszky, Budapest 2001; M. Burleigh, *Prussian society and the German Order: an aristocratic corporation in crisis c. 1410–1466*, Cambridge 1984; Z.H. Nowak, *Milites Christi de Prussia. Der Orden zu Dobrin und seine Stellung in der preußischen Mission*, [w:] *Die geistlichen Ritterorden Europas*, red. J. Fleckensten, M. Hellmann, Sigmaringen 1980; M. Biskup, *The Role of the Order and the State of the Teutonic Knights in Prussia in the History of Poland*, „Polish Western Affairs” 7, 1966, nr 1–2.

<sup>6</sup> Dyskusja na temat pojęcia „wyprawa krzyżowa” trwa. Zapoczątkowana została w latach sześćdziesiątych przez Hansa Eberharda Mayera, w dużej mierze ucichła, co być może sugeruje, że kwestia definicji straciła swą pierwszoplanowość. Zob. H.E. Mayer, *The Crusades*, trans. J. Gillingham, 2nd ed., Oxford 1988, s. 285–286; J. Riley-Smith, *The Crusades: A History*, 2nd ed., London 2005, s. XXV; N. Housley, *If it looks like an elephant: Defining the crusade*, London 2004, passim; G. Constable, *The Historiography of the Crusades*, [w:] *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, red. A.E. Laiou, R.P. Mottahedeh, Washington 2001, s. 11.

<sup>7</sup> J. Riley-Smith, *Crusading as an Act of Love*, „History” 65 (1980).

jest sformułowanie nowego chrześcijańskiego stosunku do wojny<sup>8</sup>. Wczesny kościół chrześcijański odrzucał udział chrześcijan w przelewaniu krwi, i dopiero św. Augustyn zaakceptował nieuchronność wojny w doczesnym życiu ludzkim i określił zasady, na mocy których chrześcijanie mogą toczyć wojny; wojny, które spełniając te kryteria, stają się wojnami sprawiedliwymi w oczach kościoła. Po pierwsze, wojna musi być wypowiedziana przez prawowitą władzę, po drugie wypowiedzenie wojny musi być spowodowane dobrą intencją – dobrym zamiarem (takim jak przywrócenie sprawiedliwego pokoju), a po trzecie, wojna musi być prowadzona dla sprawiedliwych przyczyn (na przykład jako zadośćuczynienie krzywdy). Te kryteria użyte przez kanonistów były znane i rozpowszechniane w okresie poprzedzającym pierwszą wyprawę krzyżową<sup>9</sup>.

### Ku nowym ziemiom

W połowie X wieku słowiańskie Połabie pozostawało bastionem pogaństwa, skutecznie broniąc się przed zakusami niemieckich kolonistów. Dopiero w XI wieku tereny te stać się miały wschodnimi marchiami cesarstwa, w których tworzone nowe biskupstwa i w których rozpoczęła się misja chrystianizacji miejscowych plemion słowiańskich. Owi pogańscy Słowianie, okreśłani zbiorowym mianem Słowian połabskich lub Wendów, nie tworzyli jednolitego państwa takiego jak ich pobratymcy za Odrą. Po drugiej stronie Odry pogański wódz Mieszko przyjął chrzest w 966 roku i został uznany za księcia Polan przez cesarza i papieża. Dla poddanych Mieszka utworzono w Poznaniu biskupstwo misyjne w 968 roku. Podobne procesy dokonały się w Czechach, których władcy działali pod wpływem chrystianizacji Moraw przypisywanej wcześniejszej misji Cyryla i Metodego około roku 863. Pierwsze biskupstwo utworzono w Pradze w 973 roku. W ciągu stulecia, jakie upłynęło od chrztu Mieszka, inne regionalne elity poszły w jego ślady – na chrześcijaństwo przeszły dynastie panujące w Danii, na Rusi, na Węgrzech, w Norwegii i w Szwecji<sup>10</sup>.

Elity Słowian połabskich były do pewnego stopnia otwarte wobec chrześcijaństwa, wykazując się wybiórczym i wyrachowanym podejściem do nowej religii przyjętej przez sąsiadów. Jednakże Połabie nie zostało zjednoczone przez jedną dynastię, która mogłaby wymusić przyjęcie chrześcijaństwa w odgórnym procesie. Wobec braku takie-

<sup>8</sup> D. Bauer, R. Lesaffer, *Ivo of Chartres, the Gregorian Reform and the Formation of the Just War Doctrine*, „Journal of the History of International Law” 7 (2005), nr 1; R. Weigand, *Krieg und Frieden in den Rechts-sammlungen des Ivo von Chartres*, Stuttgart 1992; J.A. Brundage, *St Anselm, Ivo of Chartres, and the Ideology of the First Crusade*, [w:] *Les mutations socio-culturelles au tournant des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles: études anselmiennes (IV<sup>e</sup> session): Abbaye Notre-Dame du Bec, Le Bec-Hellouin, 11-16 juillet, 1982*, red. R. Foreville, Paris 1984.

<sup>9</sup> Szczegółowa dyskusja w: J. Riley-Smith, *What Were the Crusades?*, 3rd ed., Basingstoke 2002.

<sup>10</sup> Zob. także A. Pleszczyński, *The birth of a stereotype. Polish rulers and their country in German writings, c. 1000 A.D.*, ed. F. Curta, trans. R. Bubczyk, Leiden 2011; G. Klaniczay, *The Birth of a New Europe About 1000 CE: Conversion, Transfer of Institutional Models, New Dynamics*, „Medieval Encounters” 10 (2004), 1-3.

go łącznika Połabianie opierali się niemieckim wysiłkom misyjnym. Wraz z podbojem Pomorza (ok. 1102–1128) przez Polaków i kampanią chrystianizacyjną prowadzoną przez Ottona z Bambergu (ok. 1060–1139) w latach 1124 i 1128 pod auspicjami Bolesława III Krzywoustego (1086–1138), Słowianie połabscy coraz częściej byli postrzegani przez biskupów misyjnych jako grupa docelowa konwersji na chrześcijaństwo<sup>11</sup>. Zaangażowanie nabożnych, acz energicznych biskupów, takich jak arcybiskup Magdeburga Norbert z Xanten (zm. 1134), Otton z Bambergu, jego akolita biskup pomorski Wojciech (zm. 1160/1164) oraz biskup płocki Aleksander z Malonne (zm. 1156), sprawiło, że pierwsze krucjaty północne nabrały zdecydowanie misyjnego charakteru<sup>12</sup>.

### Apel magdeburgski z 1108 roku

Sukces pierwszej krucjaty, coraz intensywniejsza działalność misyjna wśród Słowian połabskich oraz sytuacja polityczna w Świętym Cesarstwie Rzymskim przygotowały podatny grunt do przekształcenia się idei wypraw krzyżowych w uzasadnienie wojen prowadzonych w obronie przed zagrożeniem pogańskim. Ziemia Słowian połabskich (żyźne, bogate w zasoby i strategicznie położone), na których działalność misyjna prowadziła czasem do męczeństwa chrześcijan, dostarczały współczesnym sugestywnych przykładów ucisku nowo nawróconych przez pogan. W 1108 roku powstał dokument nawołujący do wojny w obronie chrześcijańskich wspólnot i nawracania pogan żyjących w regionie<sup>13</sup>. Ów apel magdeburgski, pierwszy zachowany tego typu dokument, zachęcał do wojny mającej doprowadzić do nawrócenia pogan w północnej i środkowej części Europy<sup>14</sup>. Akt najprawdopodobniej sporządził duchowny; autor twierdzi, iż przedstawia on idee arcybiskupa Magdeburga, jego biskupów sufraganów oraz władców Saksonii<sup>15</sup>. Wzywa on do podjęcia działań przeciw poganom, używając języka przypominającego język kronik pierwszej krucjaty, zwracając się do chrześcijańskich rycerzy, jako do „miłujących Chrystusa”<sup>16</sup> i nakłaniając ich, by poszli

<sup>11</sup> J. Strzelczyk, *Słowianie połabscy*, Poznań 2002.

<sup>12</sup> D. von Güttner-Sporzyński, *Poland, Holy War*, s. 77–106.

<sup>13</sup> G. Labuda, *Wezwanie wschodniemieckich feudalów do walki ze Słowianami roku 1108*, [w:] *tegoż, Fragmenty dziejów Słowiańszczyzny zachodniej*, t. 3, Poznań 1975, s. 233–269; M. Dygo, *Crusade and Colonization: Yet Another Response to the Magdeburg Charter of 1108*, „*Quaestiones Mediaevi Novae*” 6 (2001), s. 319–325.

<sup>14</sup> W. Wattenbach, *Handschriftliches*, „*Neues Archiv der Gesellschaft für Ältere Deutsche Geschichtskunde*” 7 (1882), s. 624–626 (tłum. angielskie w: L. Riley-Smith, J. Riley-Smith, *The Crusades, Idea and Reality: 1095–1274*, London 1981, s. 74–77).

<sup>15</sup> F. Lotter, *The Crusading Idea and the Conquest of the Region East of the Elbe*, [w:] *Medieval Frontier Societies*, red. R. Bartlett, A. MacKay, Oxford 1989, s. 267–306, tutaj 275–278; G. Constable, *The Place of the Magdeburg Charter of 1107/08 in the History of Eastern Germany and of the Crusades*, [w:] *Vita religiosa im Mittelalter. Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geburtstag*, red. F.J. Felten, N. Jaspert, Berlin 1999, s. 283–299, tutaj 290.

<sup>16</sup> *Amatores Christi*. W. Wattenbach, *Handschriftliches*, s. 626.

w ślady Franków i wyzwolili „nasze Jeruzalem”<sup>17</sup>. Słowianie połabscy określani zostali jako „najokrutniejsi z pogan”, którzy atakują chrześcijan i profanują kościoły<sup>18</sup>. Metaforyka zastosowana w dokumencie miała na celu zachęcić jego odbiorców do działania, a przedstawione w nim okrucieństwo pogan miało sprawić, iż wojna będzie się jawić jako szansa na zapewnienie sobie zbawienia i zdobycie nowych ziem<sup>19</sup>. Choć nie ma żadnych dowodów na militarną czy też polityczną odpowiedź na wezwanie z roku 1108, dokument magdeburski jest dowodem na rozprzestrzenienie się idei wypraw krzyżowych w północnej i środkowej części Europy oraz przykładem dostosowania idei krucjaty w formie wojny misyjnej do warunków lokalnych<sup>20</sup>.

### Podbój Pomorza

Podbój Pomorza przez Bolesława Krzywoustego jest wczesnym przykładem przyjęcia idei wyrażonych w dokumencie magdeburskim. Wywodząca się z języka starosłowiańskiego łacińska nazwa regionu, Pomerania, odnosi się do jego położenia „nad morzem”; w średniowieczu kraina ta obejmowała prawie całe południowe wybrzeże Morza Bałtyckiego, od rzeki Recknitz (Raksy) w pobliżu Stralsundu na zachodzie, do delty Wisły w pobliżu Gdańska na wschodzie i ziemi chełmińskiej na południu. Pomorzanie byli grupą zachodniosłowiańskich plemion mówiących językiem lechickim spokrewnionym z językiem polskim. Badania archeologiczne przyniosły dowody długiej historii utarczek między południowymi, „lechickimi”, a północnymi, „pomorskimi” plemionami przed nastaniem chrześcijaństwa. Od X wieku Pomorzanie musieli stawić czoła ciągłym próbom podejmowanym przez rządzącą Polską dynastią piastowską przyłączenia Pomorza do rozrastającego się państwa Piastów, a z kolei Polacy byli narażeni na łupieżcze najazdy ze strony Pomorzan<sup>21</sup>. Wyprawy wojenne Piastów, którym towarzyszyła przymusowa chrystianizacja, doprowadziły do krótkotrwałego ujarznienia Pomorza. Wykorzystując jedenastowieczną reakcję pogańską w Polsce (kiedy zniszczone zostały niemal wszystkie struktury kościelne i doszło do załamania się władzy Piastów), Pomorzanie, określanymi przez Piastów jako „pokolenie żmij”, stopniowo odzyskali niez-

<sup>17</sup> *Hierusalem nostra*. W. Wattenbach, *Handschriftliches*, s. 626. Christopher Tyerman niespójność ideologii krucjatowej rozwinął jako „a thing of shreds and patches in the regions remote to the influence of the papacy and learned elites, ill-formed” (*Henry of Livonia and the Ideology of Crusading*, [w:] *Crusading and chronicle writing on the medieval Baltic frontier: a companion to the Chronicle of Henry of Livonia*, red. M. Tamm, L. Kaljundi, C. Selch Jensen, Farnham 2011, s. 23–44, tutaj 24).

<sup>18</sup> *Insurrexerunt in nos et prevaluerunt crudelissimi gentiles, viri absque misericordia et de inhumanitatis sue gloriantes malicia*. W. Wattenbach, *Handschriftliches*, s. 626.

<sup>19</sup> D. von Güttner-Sporzyński, *Poland, Holy War*, s. 130–131.

<sup>20</sup> G. Constable, *The Place of the Magdeburg Charter*, s. 286–287; M. Gładysz, *The Forgotten Crusaders. Poland and the Crusader Movement in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Leiden 2012, s. 31; D. von Güttner-Sporzyński, *Poland, Holy War*, s. 131. Zob. Ch. Tyerman, *Henry of Livonia and the Ideology of Crusading*, s. 23–44, tutaj 44.

<sup>21</sup> S. Rosik, *Conversio gentis Pomeranorum. Studium świadectwa o wydarzeniu (XII wiek)*, Wrocław 2010.

leżność<sup>22</sup>. Jednak na przełomie XI i XII wieku, kiedy Piastowie i Kościół umocnili swą władzę, dynastia panująca podjęła wyteżone działania militarne w celu podporządkowania sobie Pomorzan i rozpoczęła systematyczną chrystianizację ludności w całej serii wojen, które ówczesni apologeti wychwalali w swoich kronikach, jako święte wojny.

Najstarsze zachowane polskie źródło narracyjne, napisane w początkach XII wieku przez anonimowego mnicha – zwanego konwencjonalnie Gallem – opisuje wczesne wysiłki Bolesława zmierzające do nawrócenia „bardzo dzikich ludów barbarzyńskich pogan”, wymieniając wśród nich Pomorzan i Prusów<sup>23</sup>. Według autora *Kroniki* głównym celem podboju Pomorza była jego chrystianizacja, choć pisze on również, iż wojny stały się dla Polaków okazją do wzbogacenia się i zdobycia nowych ziem, a klęska Pomorzan oznaczałaby koniec ich niszczycielskich najazdów<sup>24</sup>. Kolejnym powodem było to, iż włączenie Pomorza do piastowskiej monarchii włączyłoby tym samym jego ludność do administracyjnych struktur Kościoła, którego hierarchia podlegałaby Polsce, a nie starającemu się wejść na jej teren Cesarstwu<sup>25</sup>. *Kronika* Galla ukazuje podbój Pomorza i walkę z poganami jako transcendentalne, święte działanie nakazane przez Boga. Jednakże w praktyce religia chrześcijańska została wykorzystana po to, by związać nowe zdobycze terytorialne z monarchią piastowską<sup>26</sup>. Po udanym podboju Bolesław Krzywousty zainicjował misję na Pomorzu, na której czele stanął biskup Otton z Bambergu. Krzywousty dał misjonarzom zbrojną straż i zagroził powrotem swych wojsk, jeśli miejscowa ludność się nie nawróci i nie będzie przestrzegać nakazów chrześcijaństwa. Polski książę dążył do utrwalenia swoich zdobyczy i w trakcie tego procesu stworzył nowy model przymusowego nawracania<sup>27</sup>. Zgodnie z tym nowym podejściem, po militarnym i politycznym ujarzmieniu pogan przez chrześcijańskiego władcę następowała intensywna działalność misyjna, która poprzez chrzest miejscowej ludności i niszczenie symboli pogaństwa prowadziła do „przyjęcia” nowej społeczności na łono chrześcijaństwa. Otton podjął się dwóch misji – pierwsza rozpoczęła się

<sup>22</sup> *Viperale progenies – Gesta Principum Polonorum* [dalej: *Gesta*], wyd. F. Schaer, tłum. P.W. Knoll, F. Schaer, Budapest–New York 2003, I: Prohem, s. 12.

<sup>23</sup> *Ad mare autem septentrionale vel amptrionale tres habet affines barbarorum gentium ferocissimas naciones, Selenciam, Pomoriam et Pruziam, contra quas regiones Polonorum dux assidue pugnat, ut eas ad fidem convertat. Sed nec gladio predicacionis cor eorum a perfidia potuit revocari, nec gladio iugulationis eorum penitus viperalis progenies aboleri. Sepe tamen principes eorum a duce Poloniensi prelio superati ad baptismum confugerunt, itemque collectis viribus fidem christianam abnegantes contra christianos bellum deno paraverunt – Gesta, I: Prohem, s. 12.*

<sup>24</sup> *Gesta*, II:14, s. 141; II:44, s. 201; II:47–48, s. 204–07; III:1, s. 220–27. Zob. J. Strzelczyk, *Bolesław Krzywousty i Otton z Bambergu*, [w:] *Pomorze Zachodnie w tysiącleciu*, red. P. Bartnik, K. Kozłowski, Szczecin 2000, s. 47–67, tutaj 51.

<sup>25</sup> D. von Güttnier-Sporzyński, *Gallus Anonymus*, [w:] *Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, red. G. Dunphy, Leiden 2009, s. 659–660.

<sup>26</sup> J. Umiński, *Rola Bolesława Krzywoustego w uchrześcijanieniu Zachodniego Pomorza*, „*Collectanea Theologica*” 21 (1950), s. 384–417.

<sup>27</sup> Zob. L. Leciejewicz, *Spółeczne i polityczne warunki chrystianizacji Pomorza*, „*Pomorania Antiqua*” 16 (1995): 51–74; B. Zientara, *Stosunki polityczne Pomorza Zachodniego z Polską w drugiej połowie XII wieku*, „*Przegląd Historyczny*” 61 (1970), nr 4, s. 546–576.

w roku 1124, a druga w roku 1128 – a ich sukces sprawił, że został on nazwany „Apostolem Pomorza”<sup>28</sup>. Metody Ottona kontrastowały z podejściem jego poprzednika, pokojowo nastawionego hiszpańskiego misjonarza Bernarda Pustelnika, który wyszedł do Pomorzan w stroju ascety i bez butów. W ówczesnych relacjach podkreślano, iż widok Bernarda nie zrobił wrażenia na poganach, którzy najwyraźniej uznali, że nie cieszył się on łaską Bożą<sup>29</sup>. Według kronikarzy Bernard doradził Ottonowi, że aby „zdobyć serca tych barbarzyńców, musi udać się do nich ze wspaniałą swiłą towarzyszy i sług oraz obfitym zapasem jedzenia i ubrań”. Tylko wtedy „ci z hardymi karkami, którzy pogardzają jarmem pokory, ugną swe karki przed bogactwem, by oddać cześć Bogu”<sup>30</sup>. Otton posłuchał rady i wykorzystał lokalne przesady. Zaprezentował się Pomorzanom jako posłaniec potężnego bóstwa, mając na sobie bogate szaty pontyfikalne sugerujące, że był on osobą wielkiego znaczenia, wpływów i władzy, wspieraną przez nowego, wszechmogącego Boga<sup>31</sup>. Choć misja Ottona opisywana była jako pokojowe nawracanie, stała za nią groźba interwencji militarnej. Była ona zdecydowanym połączeniem tradycyjnych działań wojennych z ideałami chrześcijańskiej świętej wojny nastawionej na ewangelizację pogan<sup>32</sup>. Groźba użycia siły była głównym czynnikiem, który sprawił, że Pomorzanie przyjęli wiarę chrześcijańską tam, gdzie poprzednie próby się nie powiodły. W późniejszym okresie ten silny element misyjny nabrał kluczowego znaczenia w usankcjonowanych przez papieżstwo krucjatach w Europie Północnej.

### Krucjata połabska

W 1146 roku papież Eugeniusz III (1145–53) poprosił o pomoc Bernarda z Clairvaux w głoszeniu drugiej krucjaty<sup>33</sup>. Bernard przekonał niektórych niechętnie nastawionych Europejskich monarchów, w tym Konrada III z Niemiec, by przyjęli krzyż<sup>34</sup>.

<sup>28</sup> *Herbordi dialogus de vita s. Ottonis episcopi Babenbergensis*, wyd. J. Wikarjak, [w:] *Monumenta Poloniae Historica*, s.n., t. VII, cz. 3, Warszawa 1974, II:16, s. 90. Zob. także K. Maleczyński, *Bolesław III Krzywousty*, Wrocław 1975 (wznowienie 2010, s. 189–236). Zob. także J. Petersohn, *Apostolus Pomeranorum*, „Historisches Jahrbuch” 86 (1966), s. 257–294, tutaj 262.

<sup>29</sup> *Quomodo [...] credere possumus te nuntium summi Dei esse, cum ille gloriosus sit et omnibus divitiis plenus, tu vero despiciabilis at tante pauperitatis, ut nec calciamenta habere possis? – Ebonis vita sancti Ottonis, episcopi Babenbergensis*, wyd. J. Wikarjak, [w:] *Monumenta Poloniae Historica*, s.n., t. VII, cz. 2, Warszawa 1969, III:1, s. 51; R. Bartlett, *Conversion of a Pagan Society in the Middle Ages*, „History” 70 (1985), no. 229, s. 185–201, tutaj 198.

<sup>30</sup> *Lucrum aliquod in brutis barbarorum pectoribus agere volueris, assumpta cooperarum et obsequentium nobili frequentia, sed et victus ac vestitus copioso apparatu, illuc tendas; et qui humilitatis iugum effrenata cervice spreverunt, diviciarum gloriam reveriti, colla submittent – Ebonis vita sancti Ottonis*, II:1, s. 55.

<sup>31</sup> *Herbordi dialogus*, III:19, s. 181–82.

<sup>32</sup> Zob. R. Bartlett, *Conversion*, s. 194–197. Nie zgadzam się z komentarzem Jamesa Westfall Thompsona, że na Pomorzu „transition from paganism to Christianity and from barbarism to civilization” dokonała się „by transformation and not by force”. J. Westfall Thompson, *Feudal Germany*, New York 1928 repr., 1962, s. 430.

<sup>33</sup> Eugeniusz III ogłosił *Quantum praedecessores* 1 marca 1146 z niewielkimi zmianami.

<sup>34</sup> J. Phillips, *Papacy, Empire and the Second Crusade*, [w:] *The Second Crusade: Scope and Consequences*, red. J. Phillips, M. Hoch, Manchester 2001, s. 20–22. Zob. H. Cosack, *Konrads III. Entschluss zum Kreuzzug*, „Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung” 35 (1914), s. 278–296.



Sakso Gramatyk, autor pierwszej historii Danii, napisał około pięćdziesiąt lat później, że wezwanie do krucjaty przyjęto jako wezwanie „wiernych do walki z wszystkimi wrogami wiary”, wymagające, by każda prowincja Kościoła walczyła z tymi „poganami, którzy zamieszkiwali najbliższe położone ziemie”<sup>35</sup>. 12 marca 1147 roku Henryk Lew i Albrecht Niedźwiedź zwrócili się we Frankfurcie do Bernarda z Clairvaux o poparcie w staraniach o papieską zgodę na wzięcie udziału w krucjacie przeciwko Połabianom zamiast w wyprawie krzyżowej do Ziemi Świętej. Bernard zareagował entuzjastycznie, natychmiast udzielając swojego poparcia dla krucjaty połabskiej. Jeszcze przed upływem miesiąca papieska bulla *Divini dispensatione* rozszerzyła przywileje przyznane krzyżowcom na tych, którzy walczyli z Połabianami. Oprócz ogłoszenia papieskiej aprobaty dla krucjaty, Bernard zapowiedział, iż krzyżowcom nie wolno zawierać z poganami żadnego rozejmu aż do momentu, w którym „z Bożą pomocą albo zostaną nawróceni, albo zmieceni z powierzchni ziemi”<sup>36</sup>. Długo dyskutowano nad interpretacją tej zdumiewającej deklaracji. Przeważa opinia, że oświadczenie Bernarda miało być deklaracją wojny misyjnej i że nie jest jasne, czy Bernard faktycznie miał na myśli fizyczne unicestwienie pogan<sup>37</sup>. Doświadczenie krucjat północnych, szczególnie podboju i nawracania Prus, pokazuje, że krzyżowcy potraktowali to oświadczenie dosłownie.

Wojska walczące w krucjacie połabskiej zebrały się w dwóch grupach po tym, jak w drogę wyruszyli krzyżowcy udający się do Ziemi Świętej; tak jak oni, krzyżowcy północni naznaczeni byli jako *crucesignati* krzyżem przypominającym *globus cruciger*<sup>38</sup>. Na początku lipca 1147 roku pierwsza armia krzyżowców pod wodzą Henryka Lwa obległa Dobin przy wsparciu duńskiej floty<sup>39</sup>. Po pierwszych stratach poniesionych przez Duńczyków zawarto rozejm, którego warunki umożliwiły uwolnienie duńskich jeńców, nominalne nawrócenie się połabskiego władcy na chrześcijaństwo oraz wznowienie daniny, którą Połabianie przestali płacić<sup>40</sup>. Druga armia krzyżowców, której częścią był kontyngent dowodzony przez młodszego brata polskiego księcia,

<sup>35</sup> *Gesta Danorum*, wyd. J. Olrik, H. Ræder, København 1931, XIV: 3.5, s. 376. Zob. I. Fønnesberg-Schmidt, *The Popes and the Baltic Crusades*, s. 46.

<sup>36</sup> *Donec, auxiliante Deo, aut ritus ipse, aut nation delegatur* – Sancti Bernardi Opera, 8 vols., wyd. J. Leclercq, Ch.H. Talbot, H.-M. Rochais, Rome 1957–77, 8: 433 (nr 457), po 13 marca 1147; *The Letters of Saint Bernard of Clairvaux*. 2nd edn., tłum. B.S. James, Stroud 1998, s. 467. Zob. J.R. Sommerfeldt, *The Bernardine Reform and the Crusading Spirit*, „The Catholic Historical Review” 86 (2000), no. 4, s. 567–578.

<sup>37</sup> I. Fønnesberg-Schmidt, *The Popes and the Baltic Crusades*, s. 32–33.

<sup>38</sup> *Annales Magdeburgenses*, [w:] MGH, Scriptores 16, Hannover 1859, s. 188. *Eramus in obsidione castris Dimin sub vexillo Crucifixi – Wibaldi epistolae*, [w:] *Monumenta Corbeiensia*, wyd. Ph. Jaffé, Bibliotheca Rerum Germanicarum, Berlin 1864, I, nr 150, s. 244. *Saxones [...] cruces [...] assumperunt, a nostris in hoc distantes, quod non simpliciter vestibus assutae, sed a rota subterposita in altum protendebatur* – *Otonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris*, wyd. G. Waitz, 3. Ed., [w:] MGH, *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum*, separatim editi 46, Hannover 1912, I:42, s. 61; *Magna christiane militiae multitudo contra paganos, assumpto signo vivifice crucis exiverat*. – *Annales Magdeburgenses*, s. 188.

<sup>39</sup> *Ex Saxonis Gestis Danorum*, [w:] MGH, Scriptores 29, Hannover 1892, xiv, s. 87. *Vincentii Pragensis Annales* [w:] MGH, Scriptores 17, Hannover 1861, s. 663.

<sup>40</sup> *Auctarium Gemblacense*, [w:] MGH, Scriptores 6, Hannover 1874, 392; *Ex Saxonis Gestis Danorum*, xiv, s. 87.

Mieszka III, zebrała się w Magdeburgu przed końcem lipca 1147 roku<sup>41</sup>. Na jej czele stanął Albrecht Niedźwiedź oraz legat papieski, biskup Anzelm z Havelbergu (ok. 1100–1158). Krzyżowcy wyruszyli w kierunku połabskiego grodu Dymina, który się nie poddał, a później Szczecina na Pomorzu<sup>42</sup>, którego oblężenie zakończyło się fiaskiem. Już wcześniej Szczecin był miastem w przeważającej części chrześcijańskim, które było siedzibą biskupa pomorskiego Wojciecha. Oblężenie przerwano po negocjacjach biskupa ołomunieckiego Henryka, doprowadzających do publicznego potwierdzenia przez pomorskiego księcia wierności wierze chrześcijańskiej<sup>43</sup>. Podobnie stało się w przypadku oblężenia Malachowa, kiedy to książę Niklot uznał zwierzchnictwo Saksonii. Przed końcem września wojska krzyżowców rozproszyły się. Krucjatę połabską uznano za porażkę. Krytykowano ją za to, że nie przyniosła chrześcijanom nowych ziem i nie doprowadziła do nowych nawróceń. Jednakże w perspektywie długofalowej krucjata, która w gruncie rzeczy była znaczącym najazdem granicznym, umożliwiła dalszą działalność misyjną w regionie i ostatecznie ułatwiła nawrócenie ostatniego słowiańskiego bastionu pogaństwa, a przez to włączenie ziem połabskich do świata chrześcijaństwa łacińskiego<sup>44</sup>.

### Polskie wyprawy do Prus w 1147, 1166 i 1192 roku

Prusy w dalszym ciągu były celem ekspansjonistycznej polityki dynastii piastowskiej, która oficjalnie czerpała inspirację z męczeństwa św. Wojciecha, zabitego przez pogan w 997 roku. W 1147 roku, wkrótce po zakończeniu krucjaty połabskiej, armii pod dowództwem Bolesława IV udało się ujarzmić niektóre z plemion pruskich<sup>45</sup>. Historyk Stanisław Smolka określił tę wyprawę jako „naprawdę polską krucjatę”, choć zachowane opisy sugerują, że była to wojna misyjna przypominająca krucjatę połabską<sup>46</sup>. Dwa źródła poświadczające tę wyprawę to *Roczniki magdeburskie* i dwuna-

<sup>41</sup> D. von Güttner-Sporzyński, *Poland, Holy War*, s. 123–125.

<sup>42</sup> J. Schultze, *Der Wendenkreuzzug 1147 und die Adelherrschaften in Prignitz und Rhingebiet*, „Jahrbuch für Geschichte des deutschen Ostens” 2 (1953), s. 114–115. Zob. J.T. Lees, *Anselm of Havelberg: Deeds into Words in the Twelfth Century*, Leiden 1998, s. 75–82.

<sup>43</sup> *Vincentii Pragenses Annales*, s. 663.

<sup>44</sup> Por. *Vincentii Pragenses Annales*, s. 663; *Annales Palidenses*, [w:] MGH, *Scriptores* 16, Stuttgart 1859, s. 87; *Helmoldi presbyteri Bozoviensis cronica Slavorum*, [w:] MGH, *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum*, separatim editi 32, Hannover 1937, s. 129. Zob. inną interpretację O. von Heinemann, *Albrecht der Bär: Eine quellenmäßige Darstellung seines Lebens*, Darmstadt 1864; repr., 2001, s. 171; M. Bünding-Naujoks, *Das Imperium Christianum und die deutschen Ostkriege vom zehnten bis zum zwölften Jahrhundert*, [w:] *Heidenmission und Kreuzzugsgedanke in der Deutschen Ostpolitik des Mittelalters*, red. H. Beumann, Darmstadt 1963, s. 107; F. Lotter, *Die Konzeption des Wendenkreuzzugs: ideengeschichtliche, kirchenrechtliche und historisch-politische Voraussetzungen der Missionierung von Elb- und Ostseeslawen um die Mitte des 12. Jahrhunderts*, Sigmaringen 1977, s. 70–72.

<sup>45</sup> M. Biniś-Szkopek, *Bolesław IV Kędzierzawy – książę Mazowsza i princeps*, Poznań 2009, s. 277–292.

<sup>46</sup> S. Smolka, *Mieszko Stary i jego wiek*, red. A. Gieysztor, 2 wyd., Warszawa 1959, s. 255.

stowieczna *Kronika polska* biskupa krakowskiego Wincentego<sup>47</sup>. W *Rocznikach magdeburskich* znalazły się również relacje na temat armii krzyżowców biorącej udział w krucjacie połabskiej, w tym informacje na temat wielkości polskiego kontyngentu oraz wzmianki o wyprawie polskiego księcia przeciw Prusom. Według autora *Roczników magdeburskich* Bolesław IV „wyruszył z niezmierną armią przeciwko najokrutniejszym barbarzyńcom Prusom i pozostał tam przez długi czas”<sup>48</sup>. Umieszczenie informacji o kampanii pruskiej zaraz po opisie wydarzeń krucjaty połabskiej sugeruje, że wyprawa Bolesława przeciw Prusom została potraktowana jako wydarzenie o przynajmniej takim samym znaczeniu jak krucjata połabska. W *Kronice polskiej* wyprawa Bolesława przedstawiona jest jako święta wojna mająca wyeliminować pogańskie zagrożenie dla zbawienia: Prusowie są „groźni nie tyle dla ciał, ile dla dusz”<sup>49</sup>. Powinni oni zostać zmuszeni przez Bolesława i jego armię do przyjęcia chrztu i postawieni przed wyborem – chrzest albo śmierć<sup>50</sup>. Taką deklarację można by potraktować jako powtórzenie nawoływania Bernarda z Clairvaux do krucjaty przeciwko Słowianom połabskim. Jednakże wyprawa Bolesława nie doprowadziła w efekcie do trwałego ujarznienia plemion pruskich – Piastowie zorganizowali przynajmniej jeszcze dwie wyprawy karne przeciwko Prusom, traktowanym w tym momencie jako apostaci, w roku 1166 i 1192<sup>51</sup>. Żadna z tych wypraw nie została ogłoszona krucjatą. Wyprawa przeciw Prusom z 1166 roku doprowadziła do śmierci jedyne go dwunastowiecznego księcia z dynastii Piastów, o którym wiadomo, że podróżował do Ziemi Świętej – młodszego brata Bolesława, Henryka<sup>52</sup>. Tylko *Kronika polska*, której autor, biskup krakowski Wincenty, przebywał na piastowskim dworze i miał z pewnością dostęp do wciąż żyjących świadków, zawiera informacje o wyprawie w 1166 roku. Relacja zamieszczona w *Kronice polskiej* zawiera refleksję nad wielką stratą, jaką poniosła dynastia wraz ze śmiercią Henryka – autor wskazuje na zaskakującą przegraną polskich wojsk i stwierdza, iż „wymowa najwymowniejszych nie starczyłaby, żeby chociaż powierzchownie napomknąć” o szczegółach tragicznego wydarzenia. Następnie decyduje się on nie wspominać o „imionach, osobach, szlachetnym pochodzeniu, rodowodzie, o godnościach, dzielności, skrzętności [i] dostatkach” tych, którzy

<sup>47</sup> *Annales Magdeburgenses*, s. 188; Magistri Vincentii dicti Kadłubek, *Chronica Polonorum*, MPH, n.s., t. XI, Kraków 1994, lib. III, 30.

<sup>48</sup> *Cuius etiam frater maior [Bolesław IV] cum infinito exercitu adversus Pruscos crudelissimos barbaros venit, et diutius ibi moratus est – Annales Magdeburgenses*, s. 188.

<sup>49</sup> *Quos non tam personis quam animabus constat esse infestos – Chronica Polonorum*, lib. III, 30.

<sup>50</sup> *Quorum quibusdam uix tandem post multa bellorum discrimina subactis, hoc edictum iussit promulgari, ut qui Christiane characterem religionis elegerit, absolutissima donatus libertate, nullum in personis, nullum in fortuna pateretur dispendium; qui autem sacrilegum gentilitatis ritum deserere neglexisset, ultimo capitis infortunio indilate plecteretur – Chronica Polonorum*, lib. III:30.

<sup>51</sup> Zob. D. von Güttner-Sporzyński, *Constructing memory*, s. 276–291.

<sup>52</sup> Henryk zginął 18 października 1166 *Dux Hinricus interfectus est cum exercitu suo in bello in Prussia – Annales Cracovienses priores cum kalendario*, wyd. Z. Kozłowska-Budkowa, [w:] MPH, n.s., t. V, Warszawa 1978, s. 62; *Dux Henricus cum exercitu suo interficitur in bello in Prussia – Annales Poloniae Maioris*, wyd. B. Kürbis, [w:] MPH, n.s., t. VI, Warszawa 1962, s. 114.

zginęli<sup>53</sup>. Takie celowe przemilczenie być może odzwierciedla pogląd samego autora *Kroniki* na wyprawę przeciwko Prusom jako na sąd Boży nad Polakami, którzy nie byli wystarczająco gorliwi w zapewnieniu przestrzegania prawd wiary. Pogląd ten był zgodny z ówczesnym rozumieniem rezultatów świętych wojen przedstawianych w Starym Testamencie<sup>54</sup>. *Chronica Polonorum* również wspomina o wyprawie z roku 1192. Mistrz Wincenty porównuje pogańskich Prusów jako „wrogów wiary świętej” do „Saladynistów”, popleczników muzułmańskiego wodza Saladyna (ok. 1138–1193), „najzaciętszego wroga Grobu Pańskiego”<sup>55</sup>. Takie bezpośrednie połączenie można by potraktować tylko jako zabieg literacki uczonego biskupa Wincentego, choć może ono być też interpretowane jako porównanie zastosowane po to, by ukazać wartość wyprawy pruskiej jako wojny świętej i sprawiedliwej. Czy może to również wskazywać, iż Piastowie oraz uczestnicy tych wypraw uważali, że zapisy *Divini dispensatione* zezwalające na krucjatę „przeciwko Słowianom i innym poganom z północy”<sup>56</sup> dotyczyły również ich, skoro papież nie postanowił inaczej? Na pewno wyprawa przeciwko Prusom z 1147 roku oraz wyprawy z lat 1166 i 1192 porównywalne były do innych przykładów krucjat północnych<sup>57</sup>.

## Krucjaty bałtyckie

W drugiej połowie XII wieku próby chrystianizacji pogan mieszkających we wschodniej części regionu bałtyckiego zbiegły się w czasie z działaniami wojennymi – lub też były ich produktem ubocznym – których celem była eliminacja pogańskiego zagrożenia dla posiadłości chrześcijańskich<sup>58</sup>. Dania walczyła na Bałtyku przeciwko pogańskim piratom wendyjskim i estońskim za pomocą strategicznych najazdów wykorzystujących duńską flotę. Pierwszym celem Duńczyków była Rugia, której pogańscy mieszkańcy stale atakowali wybrzeże Danii. W 1168 roku Waldemar I (1157–1182) zniszczył pogańską świątynię w Arkonie, zmusił Wendów do przyjęcia chrześcijaństwa i zapoczątkował chrystianizację ludności, zakładając sieć klasztorów cysterskich. Po duńskim podboju południowego brzegu Bałtyku nastąpiły zwycię-

<sup>53</sup> *Quorum nomina, personas, generositatem, prosapiam, dignitates, strenuitatem, industriam, fortunas nec superficitenus quidem cursu attingere, nedum disserendo exequi omnis disertissimorum sufficeret facundia, quos lamentationum varietates, a diversis diverso modo deplorate, usque hodie lugubriter deplangunt* – *Chronica Polonorum*, lib. IV, 30.

<sup>54</sup> *Por. Neque illos spes opinioque fefellit, sed callido vafroque eorum ingenio, Polonos pro suis transgressionibus iusto puniente Deo, effectus brevi respondit* – Joannis Dlugossii *Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae*, lib. 5–6, wyd. K. Pieradzka, Z. Kozłowska-Budkowa, D. Turkowska, Warszawa 1973, s. 83.

<sup>55</sup> *Atrocissimum Dominici sepulcri hostem Saladinum* – *Chronica Polonorum*, lib. IV, 16.

<sup>56</sup> *Contra Sclavos ceterosque paganos, habitantes versus aquilones* – PL 180, col. 1203–1204.

<sup>57</sup> D. von Güttner-Sporzyński, *Poland, Holy War*, s. 165–186; tenże, *Constructing memory*, s. 276–291.

<sup>58</sup> Zob. na przykład E. Andreson, *Early Danish Missionaries in the Baltic Countries*, [w:] *Gli inizi del Cristianesimo in Livonia-Lettonia: Colloquio internazionale di storia ecclesiastica*, red. M. Maccarrone, Città del Vaticano 1989, s. 245–275.

stwa nad Pomorzanami, którzy już byli nominalnie chrześcijanami w wyniku misji Ottona z Bambergu.

W latach siedemdziesiątych XII wieku rozpoczęła się działalność misyjna wśród Estończyków i Liwów, którzy zamieszkiwali tereny położone między Dźwiną a Zatoką Fińską. Misjom często towarzyszyła ochrona wojskowa z Danii, Szwecji i Niemiec. Misjonarze, którzy chcieli „pomagać w propagowaniu wiary katolickiej” i zapewnieniu „zbawienia niewiernym”<sup>59</sup> zdołali na krótką metę odnieść pewien sukces, spotykając się jednakże ze zdecydowanym i nieustannym oporem ze strony miejscowej ludności. Obrona nowych chrześcijańskich przyczółków w regionie bałtyckim stała się kolejnym, choć niechętnie uznawanym problemem dla papieżstwa, wciąż zajętego krucjatami lewantyńskimi<sup>60</sup>. Bulla *Non parum animus*, wystawiona we wrześniu 1171 lub 1172 roku, udzielała odpustu wszystkim w Danii, Szwecji i Norwegii, którzy popierali misje wojskowe w Estonii będące odpowiedzią na brutalne działania odwetowe pogan<sup>61</sup>. W Liwonii misja zapoczątkowana przez Meinarda około 1180 roku utworzyła swoją bazę w Üxküll nad Dźwiną. Ten chrześcijański przyczółek uzyskał poparcie arcybiskupa Hamburga-Bremy, w wyniku czego Meinard został biskupem Üxküll<sup>62</sup>. W roku 1200 Albert z Buxhövdén, który został wyświęcony na biskupa misyjnego w 1199 roku, zorganizował wyprawę krzyżowców i duchownych, kolonizatorów i kupców, mającą zapewnić misji liwonskiej przetrwanie. Jako biskup Liwonii Albert uczynił swoją siedzibą nowe miasto, Rygę, i z powodzeniem odparł liczne ataki pogańskich Liwów. Nową placówkę krzyżowców na pograniczu wspierały siły zbrojne utworzone jeszcze przed rokiem 1202. Zakon kawalerów mieczowych, znanych również jako *Fratres Militiae Christi*, był zakonem rycerskim zapewniającym zbrojne wsparcie dla działalności misyjnej biskupa i odgrywał kluczową rolę we wszystkich kampaniach krucjatowych w Liwonii i Estonii. Albert działał z wielką energią na rzecz zapewnienia stabilności na terenach znajdujących się pod jego kontrolą i bezpieczeństwa powierzonej mu ludności<sup>63</sup>. W 1207 roku ogłoszono ustanowienie Liwonii cesarskim lennem, a w roku 1215 diecezję ryską podporządkowano bezpośrednio papieżowi. Rozszerzenie jurysdykcji biskupa Rygi na całą Liwonię i Estonię zostało zatwierdzone przez papieża w 1219 roku. Niezależność, którą wywalczył sobie Albert, skłoniła króla Danii Waldemara II do ponownego wystąpienia z roszczeniami do Estonii, co zmusiło Alberta w 1221 roku do uznania władzy arcybiskupa Lund nad Rygą<sup>64</sup>. Dania wyszła zwycięsko z próby podboju Estonii i pod koniec panowania Waldemara w 1241 roku cała ludność kraju znalazła się pod władzą Duńczyków. Jednakże w następnych dziesięcioleciach nastąpiły znaczące zmiany w sposobie przeprowadzenia

<sup>59</sup> A. Afzelius i in., *Diplomatarium Danicum*, København 1938, 1:3, nr 22. Zob. I. Fønnesberg-Schmidt, *The Popes and the Baltic Crusades*, s. 56; PL 200, col. 852–853.

<sup>60</sup> I. Fønnesberg-Schmidt, *The Popes and the Baltic Crusades*, s. 64–65.

<sup>61</sup> Tamże, s. 59.

<sup>62</sup> Tamże, s. 65–67.

<sup>63</sup> Tamże, s. 79–116.

<sup>64</sup> Tamże, s. 81–83.



i w celu krucjat północnych w wyniku sporów między biskupami a kawalerami mieczowymi i pojawienia się w Prusach zakonu krzyżackiego w 1226 roku. Dania sprzedała Estonię rosnącemu w siłę zakonowi krzyżackiemu w 1346 roku, w okresie, w którym zakon umacniał swoje włości w południowej i wschodniej części regionu bałtyckiego.

## Chryścianizacja Prus

W tym samym czasie, gdy we wschodniej części regionu bałtyckiego trwała działalność misyjna, cystersi z Polski i Pomorza Gdańskiego podjęli się zadania ewangelizacji pogańskich Prusów. W ciągu dekady od zapoczątkowania misji wśród pogańskich Liwów wspólnota cysterska z Oliwy na Pomorzu Gdańskim i z siostrzanego domu w Łeknie w Wielkopolsce wysłała mnichów na misję do Prus. Dla cystersów z Łekna misja był kontynuacją tradycji św. Wojciecha, który zginął śmiercią męczeńską w Prusach w 997 roku<sup>65</sup>. W 1206 roku Innocenty III, w uznaniu dla wysiłków opata z Łekna, zatwierdził misję<sup>66</sup>, a w 1210 roku oddał ją pod opiekę arcybiskupa gnieźnieńskiego<sup>67</sup>. Powodzenie misji wyrażało się w utworzeniu w pruskim grodzie Zantyr cysterskiego klasztoru, którego przełożonym został mnich Chrystian<sup>68</sup>.

Misja wzbudziła pewne zainteresowanie papieżstwa. W 1212 roku papież Innocenty III zabronił polskim i pomorskim książętom nakładania wyższych danin na konwertytów, być może realizując oświeconą politykę, której celem było zmniejszenie odsetka apostazji w nowych wspólnotach chrześcijańskich, a która opierała się na wnioskach z polskiej wyprawy przeciw Prusom w 1147 roku<sup>69</sup>. Postępy misji osobiście relacjonował Innocentemu III jej przywódca, opat Chrystian, który w 1216 udał się do Rzymu z grupą neofitów. Papież docenił entuzjazm i zdolności Chrystiana, mianując go biskupem pruskim<sup>70</sup>. Energia Chrystiana w zabieganiu o poparcie dla swojej misji dorównywała energii Alberta z Buxhövdén w Liwonii i jego wysiłki zostały odpowiednio docenione. W roku 1217 Honoriusz III upoważnił Chrystiana do utworzenia sił zbrojnych do obrony chrześcijańskich neofitów, a w roku 1218 zezwolił biskupowi na erygowanie nowych diecezji w Prusach, jeśli i kiedy wymagała tego ewangelizacja miejscowej ludności<sup>71</sup>. W 1218 roku papież wezwał również wiernych w Polsce i na Pomorzu oraz w diecezji kolońskiej, salzburskiej i mogunckiej do

<sup>65</sup> T. Manteuffel, *Próba stworzenia cysterskiego państwa biskupiego w Prusach*, „Zapiski Historyczne” 18 (1953), s. 165–166. Zwięźle o początkach misji cystersów łekneńskich M. Gładysz, *The Forgotten Crusaders*, s. 177–180.

<sup>66</sup> *Preussisches Urkundenbuch*, wyd. R. Philippi, K.P. Woelky, t. I, Königsberg 1882, nr 4, s. 2–4 [26 października 1206] [dalej: PU].

<sup>67</sup> PU I, nr 5, s. 4 [4 września 1210].

<sup>68</sup> PU I, nr 6, s. 5 [10 sierpnia 1212]. Zob. E. Jamroziak, *Centres and peripheries*, [w:] *The Cambridge companion to the Cistercian order*, red. M.B. Bruun, Cambridge 2013, s. 68.

<sup>69</sup> PU I, nr 7, s. 6 [13 sierpnia 1212].

<sup>70</sup> Tamże, nr 9–10, s. 7 [18 lutego 1216].

<sup>71</sup> Tamże, nr 7, s. 6 [13 sierpnia 1212]. PU I, nr 19, s. 14 [5 maja 1218].



wsparcia krucjaty przeciwko Prusom. Honoriusz wyróżnił tych, którzy nie mogli wspierać wysiłków chrześcijan w Ziemi Świętej, zgadzając się na zamianę przysięgi krzyżowca lewantyńskiego na przysięgę krzyżowca pruskiego<sup>72</sup>. Ci, którzy nie mogli osobiście wziąć udziału w krucjacie, mogli otrzymać pełny odpust krucjatowy, jeśli byli w stanie wyposażyć i wspierać finansowo innych, którzy udawali się na wyprawę krzyżową zamiast nich<sup>73</sup>. 6 maja 1218 roku Honoriusz III zezwolił na krucjatę w Prusach w obronie świeżo nawróconej ludności chrześcijańskiej przed poganami<sup>74</sup>. Przed upływem roku papież powierzył wyłączną władzę nad nowo ochrzczonymi Prusami biskupowi Chrystianowi<sup>75</sup>. Jednakże wciąż musiała istnieć niepewność co do jurysdykcji nad misją, skoro w 1221 roku papież Honoriusz III ponownie potwierdził władzę Chrystiana nad działalnością misyjną i militarną w Prusach, prosząc, by pruscy jeńcy przekazywani byli biskupowi<sup>76</sup>.

W 1222 roku piastowscy książęta Konrad Mazowiecki, Leszek Biały z Małopolski i *crucesignatus* Henryk Brodaty ze Śląska zorganizowali wspólną wyprawę w celu odbicia Chełmna z rąk Prusów<sup>77</sup>. Zaangażowanie biskupa pruskiego Chrystiana i innych biskupów polskich sugeruje wspólne działanie przeciwko Prusom, chociaż nie ma żadnych innych dowodów na polską krucjatę z 1222 roku. Ziemia chełmińska została odebrana Prusom, po czym Konrad Mazowiecki oddał Chełmno w lenno biskupowi pruskiemu, by zapewnić podstawy ekonomiczne dla misji wśród Prusów<sup>78</sup>.

Coraz znaczniejsze środki będące do dyspozycji misji oraz przypuszczalnie złożoność zadania przyciągały zbrojnych i rycerzy chcących walczyć za sprawę. Stali się oni rdzeniem sił zbrojnych biskupa Chrystiana. Z dużą dozą prawdopodobieństwa można przyjąć, że lokalne siły zbrojne istniały od samego początku cysterskiej misji w Prusach, choć nie ma dowodów na istnienie formalnych struktur przed rokiem 1217; dopiero w roku 1228 siły te uznano za zakon rycerski nazwany Rycerzami

<sup>72</sup> Tamże, nr 21, s. 15–16 [6 maja 1218].

<sup>73</sup> *Codex diplomaticus Prussicus*, vol. 1, wyd. J. Voigt, Königsberg 1836, nr 2 [5 maja 1218] [dalej: CDPPr].

<sup>74</sup> *Ad defendum fideles predictos contra barbaras nationes* – CDPPr 1, nr 3 [6 maja 1218].

<sup>75</sup> PU I, nr 30–31, s. 21–22 [11 i 12 maja 1219].

<sup>76</sup> PU I, nr 38, s. 25 [17 stycznia 1221]. Por. T. Manteuffel, *Próba stworzenia cysterskiego państwa biskupiego w Prusach*, s. 157–173. Zob. L. Pósan, *Prussian missions and the invitation of the Teutonic Order into Kulmerland*, [w:] *The Crusades and the Military Orders: Expanding the Frontiers of Medieval Latin Christianity*, red. Zs. Hunyadi, J. Laszlovszky, Budapest 2001, s. 429–448.

<sup>77</sup> Zob. M. Gładysz, *The Forgotten Crusaders*, s. 197–198.

<sup>78</sup> *Ego Conradus, dei gratia dux Mazovie et Cuiavie, notum facio omnibus fidelibus tam futuris quam presentibus, quod venerabili domino Christiano Episcopo Prutscie primo et suis successoribus pro eo, quod H. ducem Slesie, L. Wratzlauiensem, L. Lubusensem episcopos cruce signatos et eorum barones, ceterosque cruce signatos versus Prusciam, ad petitionem meam baronumque meorum, castrum Colmen, per multos annos a Prutenis destructum et totaliter desolatum, reedificare cum eius bona voluntate permisit, partem predicti Culmensis territorii, [...] in remissionem peccatorum meorum liberi me donavi* – PU I, nr 41, s. 27–31 [5 sierpnia 1222]. T. Manteuffel, *Papiestwo i cystersi: ze szczególnym uwzględnieniem ich roli w Polsce na przełomie XII i XIII wieku*, Warszawa 1955, s. 99–105; P. Milliman, *'The slippery memory of men': the place of Pomerania in the medieval Kingdom of Poland*, Leiden 2013, s. 38–40.

Chrystusowymi, *Fratres Milites Christi de Prussia*<sup>79</sup>. W tym samym roku piastowski władca Mazowsza, Konrad I, nadał zakonowi w posiadanie miasto Dobrzyń. Miasto oraz otaczające go tereny znajdowały się na Mazowszu, graniczącym z Prusami od północy. Konrad chciał, by Rycerze Chrystusowi wspomagali cysterskich misjonarzy w Prusach i ochraniali chrześcijańską ludność Mazowsza przed najazdami ze strony pogańskich Prusów. Zakon rycerski Rycerzy Chrystusowych otrzymał regułę wzorowaną na regule templariuszy. Rycerze nosili na zbrojach białe płaszcze z wzniesionym czerwonym mieczem i czerwoną gwiazdą<sup>80</sup>. Jako jednostka wojskowa zakon liczył prawdopodobnie nie więcej niż 150 rycerzy<sup>81</sup>.

Znacząca zmiana w polityce papieskiej wobec cysterskiej misji w Prusach zaszła w czasie pontyfikatu następcy Honoriusza, Grzegorza IX (1227–1241). Grzegorz sformułował nową strategię łączącą działalność misyjną z opieką duszpasterską nad nowymi wspólnotami chrześcijańskimi. Papież postanowił, iż cystersi nie będą już mieli monopolu na misję w Prusach; uważał on, że dominikanie i inne zakony żebracze, takie jak franciszkanie, idealnie nadają się do tego zadania, biorąc pod uwagę ewangelizacyjny charakter ich powołania i nacisk na duszpasterstwo. Ten zwrot w polityce papieskiej zbiegł się w czasie z przybyciem do Prus zakonu krzyżackiego, co zapowiadało fundamentalne zmiany w walce o dusze Prusów i władzę nad ich ziemiami.

W 1226 roku zakon krzyżacki odpowiedział, początkowo niechętnie, na wciąż ponawiane prośby Konrada Mazowieckiego o utworzenie placówki na pograniczu Polski i Prus<sup>82</sup>. Zakon miał osiedlić się na terenach przekazanych na ten cel przez Konrada i prowadzić krucjatę przeciwko poganom. Gorliwość Krzyżaków w podbijaniu Prus zaskoczyła wszystkich pretendentów do władzy nad regionem, a przybycie zakonu szybko ograniczyło wpływ i władzę biskupa Christiansa.

Generalne poparcie papieskie dla misji cystersów zostało wycofane<sup>83</sup>, a w 1231 roku papież zezwolił dominikanom na głoszenie i organizowanie krucjat przeciwko pozostałym poganom w Prusach, jeszcze bardziej ograniczając władzę biskupa Christiansa<sup>84</sup>.

<sup>79</sup> Z.H. Nowak, *Milites Christi de Prussia*, s. 339–352. Zob. W. Polkowska-Markowska, *Dzieje Zakonu Dobrzyńskiego*, „Roczniki Historyczne” 2 (1926), s. 145–210; F. Benninghoven, *Der Orden der Schwertbrüder. Fratres Milicie Christi de Livonia*, Köln–Graz 1965, s. 265–266, *Codex diplomaticus et commemorationum Masoviae generalis*, vol. 1, wyd. J.K. Kochanowski, Warszawa 1919, nr 258–259, s. 276–277. Zob. M. Starawska, *Między Jerozolimą a Łukowem. Zakony krzyżowe na ziemiach polskich w średniowieczu*, Warszawa 1999, s. 109; też, *Military Orders*, s. 417–428, tutaj s. 420.

<sup>80</sup> Petrus de Dusburg, *Chronica terrae Prussiae*, [w:] *Monumenta Poloniae Historica*, s.n., t. XIII, Kraków 2007, s. 25–26.

<sup>81</sup> Z.H. Nowak, *Milites Christi de Prussia*, s. 339–352, tutaj s. 348.

<sup>82</sup> Zob. T. Jasiński, *The Golden Bull Allegedly Issued in 1226 by Friedrich II for the Teutonic Order*, „Quaestiones Mediae Aevi Novae” 3 (1998), s. 221–244. Zob. PU I, nr 58, s. 44 [5 maja 1227].

<sup>83</sup> PU I, nr 85, s. 65–66 [18 lipca 1231].

<sup>84</sup> Por. D.A. Dekański, *Cystersi i Dominikanie w Prusach – działania misyjne zakonów w latach trzydziestych XIII wieku. Rywalizacja czy współpraca?* [w:] *Cystersi w społeczeństwie Europy Środkowej. Materiały z konferencji naukowej odbytej w klasztorze oo. Cystersów w Krakowie Mogile z okazji 900. rocznicy powstania Zakonu Ojców Cystersów, Poznań–Kraków–Mogila 5–10 października 1998*, red. J. Dobosz, A.M. Wywra, Poznań 2000, s. 227–250.

Między wrześniem 1230 a styczniem 1232 roku papież Grzegorz IX wystawił szereg dokumentów, które oddały kontrolę nad ruchem krucjatowym w Prusach zakonowi krzyżackiemu. W październiku 1233 i ponownie we wrześniu 1234 roku Grzegorz IX powtórzył swoje zalecenie, zgodnie z którym wszyscy krzyżowcy w Prusach (tym razem również wszyscy nawróceni) powinni wspierać i stosować się do nakazów Krzyżaków<sup>85</sup>.

Stanowisko dominikanów i zakonu krzyżackiego w stosunku do biskupa Chrystiana ujawniło się w 1233 roku, kiedy biskup został niespodziewanie wzięty do niewoli przez pogańskie plemię Sambów. Ani dominikanie, ani Krzyżacy nie próbowali doprowadzić do jego uwolnienia<sup>86</sup>. Zamiast tego zakon krzyżacki zaczął przejmować majątności i posiadłości misji cysterskiej, co utrudniło działalność misjonarzem<sup>87</sup>. W trakcie pięcioletniej niewoli biskupa Chrystiana zakon krzyżacki systematycznie osłabiał i niszczył struktury stworzone w celu wsparcia misji biskupa i faktycznie wyeliminował wpływy cystersów w Prusach. Działania zakonu krzyżackiego wywołały niezadowolenie Piastów, dla których Prusy były naturalną sferą wpływów.

Legat papieski Wilhelm z Modeny otrzymał od Grzegorza wyraźne instrukcje, by zatwierdzić rolę zakonu krzyżackiego i wesprzeć jego działalność w Prusach. Nie miał jednak przejmować kontroli nad prowadzeniem krucjaty<sup>88</sup>. Można by powiedzieć, że kiedy Wilhelm przybył do Prus w 1234 roku, próbował uporać się z próżnią, jaka zapanaowała na szczytach władzy z powodu nieobecności Chrystiana. W 1235 roku zakon krzyżacki przejął kontrolę nad zakonem Rycerzy Chrystusowych, konsolidując swoją pozycję w Prusach<sup>89</sup>. W 1236 roku, nie konsultując się z biskupem Prus, papież Grzegorz IX postanowił podzielić Prusy na trzy diecezje, na których czele mieli stanąć biskupi dominikańscy. Przed uwolnieniem Chrystiana z niewoli w 1239 roku (po tym jak jego rodzina zapłaciła okup), zakon krzyżacki, za zgodą kurii, usunął go z wszelkich stanowisk w Prusach<sup>90</sup>. Usunięcie biskupa Chrystiana i cystersów umożliwiło zakonowi krzyżackiemu zajęcie dominującej pozycji i przejęcie kontroli nad pruską krucjatą.

Krzyżacy stworzyli ściśle kontrolowane terytorialne dominium, które stało się bazą ciągłej krucjaty przeciwko poganom. Pod koniec XIII stulecia zakonowi krzyżackiemu udało się, nawet, jeśli tylko nominalnie, schryścianizować Prusów, wobec czego zwrócił się on przeciwko wciąż pogańskim Litwinom w serii corocznych brutalnych *Reisen*<sup>91</sup>. Ostatnie pogańskie plemię w Europie wyprowadziło jednak Krzyżaków w pole, kiedy to królowa Polski, Jadwiga (1373/4–99) zgodziła się na małżeństwo

<sup>85</sup> PU I, nr 102, s. 76 [7 października 1233]; nr 115–16, s. 88–89 [9 września 1234].

<sup>86</sup> PU I, nr 133, s. 100 [23 marca 1240]; nr 135, s. 102 [28 kwietnia 1240]. PU I, nr 100, s. 74–75 [7 października 1233]. PU I, nr 134, s. 100–102 [11 kwietnia 1240].

<sup>87</sup> PU I, nr 134, s. 100–102 [11 kwietnia 1240].

<sup>88</sup> PU I, nr 111, s. 86 [9 września 1234].

<sup>89</sup> PU I, nr 119, s. 90 [19 października 1235].

<sup>90</sup> PU I, nr 134, s. 100 [11 kwietnia 1240]. Zob. I. Fonnesberg-Schmidt, *The Popes and the Baltic Crusades*, s. 200–202.

<sup>91</sup> A. Pluskowski, *The archaeology of the Prussian Crusade*, s. 18–20.

z wielkim księciem litewskim Jagiełłą pod warunkiem, że książę i jego lud nawrócą się na chrześcijaństwo. Jagiełło szybko zlikwidował pretekst do krzyżackich najazdów i stał się królem Polski, jako Władysław II Jagiełło (ok. 1351/1362–1434), a Jadwiga zdobyła wielkie nowe terytoria, które uczyniły z Królestwa Polskiego największy twór polityczny w Europie. W XV wieku nie było już żadnych pogańskich bastionów na bałtyckich ziemiach zakonu krzyżackiego czy też w jego zasięgu, jednak mimo usilnych nalegań sąsiadów i oczywistego zakończenia swojej misji Krzyżacy pozostali na miejscu. Państwo krucjatowe zakonu w Prusach istniało do roku 1525, kiedy to wielki mistrz przeprowadził zamach stanu i, łamiąc regułę, przeszedł na protestantyzm, zaakceptował zwierzchnictwo Polski i zapewnił swojej rodzinie dziedziczną władzę nad Prusami.

### Zakończenie

Krucjaty północne doprowadziły do włączenia rozległych i ważnych ziem do świata chrześcijaństwa łacińskiego. Korzenie krucjat północnych znajdowały się w pokojowej działalności misyjnej oraz ekspansjonistycznych wojnach, które „tworzyły Europę”. Działalność misji wśród pogańskiej ludności, nawrócenie się części pogan i często brutalne działania odwetowe podejmowane wobec chrześcijańskich misjonarzy stały się później uzasadnieniem dla świętej wojny, wojny misyjnej i krucjat. Przemoc w stosunku do tych, których uważano za wrogów chrześcijaństwa, uzasadniano, powołując się na konieczność „odzyskania chrześcijańskiej własności” i „obrony Kościoła lub chrześcijańskiego ludu”. Doświadczenie krucjat północnych ukształtowało cały region. Wobec faktycznej niemożności powołania się na autorytet szczęśliwie znajdującego się daleko papieża, krucjaty północne często rozpoczynały się jako lokalne inicjatywy misyjne, najczęściej wspierane i zdominowane przez władców świeckich, których motywował religijny zapał i którzy przyjmowali oraz aktywnie modyfikowali ideologię chrześcijańskiej świętej wojny w celu zapewnienia sobie zbawienia i zaspokojenia ambicji oraz potrzeb dynastycznych.

#### FROM MISSION TO HOLY WAR AND CRUSADE. THE BAPTISM OF PAGANS IN CENTRAL EUROPE AND THE IDEOLOGY OF CRUSADE

##### Summary

Medieval holy wars and crusades exerted a lasting influence on Central and East-Central Europe, bringing about a spiritual, cultural and geographical expansion of the Christian world. Nonviolent missionary activities were a precursor to military expeditions. Starting with the baptism of the Slavic pagan nations, the missions preceded holy wars in many areas even by a hundred years. Frequently re-

ferred to as the Northern Crusades, the crusades in Central Europe and East-Central Europe are rarely examined on a par with the Crusades to the Holy Land in the historiography of the crusades. This is partly due to their character: the Northern Crusades were distinguished by combined forced conversion to Christianity and territorial conquest unparalleled in the Levantine crusades. In addition, there is some doubt as to the papal authorisation of the Crusades, since many of the campaigns were not explicitly endorsed by the pope. The Northern Crusades, just like 'real Crusades', were waged 'against those who were thought to be external or internal enemies of Christianity', yet because the Levantine crusades were directed at the Holy Land, they were considered superior to the Northern Crusades.

The Northern Crusades resulted in the inclusion of extensive territories into Latin Christendom. At their roots lay peaceful missionary activities and expansionist wars that 'created Europe'. Missionary activities among the pagan population, the conversion of a number of pagans and often violent retaliation against Christian missionaries later justified the holy war, the missionary war and crusades. Violence against those who were thought to be the enemies of Christianity was justified on the grounds of the imperative 'to recover the Christian property' and 'defend the Church or the Christian people'. The experience of the Northern Crusades affected the whole region. Since the authority of the pope – conveniently located far away – could not have been invoked, the Northern Crusades started regularly as local missionary initiatives, mostly supported and dominated by secular rulers, motivated by religious fervour. They received and actively modified the ideology of the Christian holy war in order to secure their own salvation, satisfy their ambitions and dynastic needs.





Miłosz Sosnowski

Warszawa

## STRATEGIA MISYJNA AD GENTES NA ŁACIŃSKIM ZACHODZIE – DYLEMATY I ROZWIĄZANIA\*



### Zastrzeżenia zamiast wstępu

Poniższy tekst, próbując krótko opisać zjawisko bardzo różnorodne i szerokie, obarczony jest szeregiem ograniczeń. W ramach rozróżnień typologicznych działalności ewangelizacyjnej interesuje się przede wszystkim misją *ad gentes*. Po części tylko ze względu na docelową objętość artykułu, ale również przez wzgląd na zainteresowania badawcze piszącego, zawężenie takie pozwala skupić się na zmaganiach intelektualnych ludzi planujących i proponujących, często nie do końca świadomie, olbrzymią zmianę kulturową, na dotyczących tej zmiany wyobrażeniach, ich reprezentacjach literackich i – niekiedy – wcielaniu rozmaitych pomysłów w praktykę. Niepoślednie znaczenie odgrywa też zawężenie obszaru dociekań do pewnej tylko kategorii aktorów teatru ewangelizacyjnego. Ten ostatni, jeżeli traktować go szeroko, obejmuje również biskupów diecezjalnych prowadzących misję wewnętrzną, a przy braku określonych granic diecezji również *ad gentes*. Często pojawiają się w nim władcy<sup>1</sup>, wśród powinności których niepoślednie znaczenie, na wzór Karola Wielkiego, odgrywają rozszerzanie oraz obrona religii chrześcijańskiej, identyfikowanej z Kościołem<sup>2</sup>.

\* Artykuł niniejszy powstał w ramach stażu podoktorskiego NCN FUGA 2013/08/S/HS3/00188. Dziękuję uczestnikom seminarium mediewistycznego Profesora Romana Michałowskiego (IH UW) za cenne uwagi, które pozwoliły mi nie tylko rozjaśnić, ale i wzbogacić prezentowaną tu argumentację.

<sup>1</sup> Na ten temat zob. R. Michałowski: *Misjonarz i pan misji we wczesnym średniowieczu*, [w:] *Lustro. Teksty o kulturze średniowiecza ofiarowane Halinie Manikowskiej*, red. W. Brojer, Warszawa 2013, s. 29–57.

<sup>2</sup> Wyłożone w licznych tekstach. *Defensor ac propagator christianae religionis* – tak tytułuje Karola w swym liście opat Theodmar z Monte Cassino już w 787/797 roku (nr 13: MGH, *Epistolarum, Karolini aevi*, t. 2, wyd. E. Dümmler, Berlin 1895, s. 509); por. w trzeciej dekadzie IX wieku w przedśłowiu do kolekcji Ansegiza z Fontenelle (*Collectio Capitularium Ansegisi*, [w:] MGH, *Capitularia regum Francorum*, NS, t. 1, wyd. G. Schmitz, Hannover 1996, s. 431). Dla dynastii dynastii salickiej por. Widukinda opis koronacji Ottona I (*Widukindi Rerum Gestarum Saxoniarum libri tres*, [w:] MGH, *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum*, NS, t. 60, wyd. P. Hirsch, H.-E. Lohmann, Berlin 1935, lib. II, 1, s. 6), czy aktualne wów-

Najbardziej niedocenianym zaś, i często pomijanym tak w narracjach współczesnym wydarzeniom, jak i w historiografii, czynnikiem chrystianizacji są lokalni chrześcijanie, sprzymierzeńcy misjonarzy, nierzadko ich informatorzy i tłumacze, a pewnie także aranżerzy niektórych spośród dokonywanych przez nich cudów. Aktorami na scenie misyjnego teatru są także papieże. Teksty apostołskie rozpatrujące kwestie misyjne nie są wykładnią teorii czy doktryny, lecz przeważnie reakcją na zapytania płynące z teatru misyjnego, czyli próbą znalezienia remedium na problemy trapiące misjonarzy w czasach karolińskich i późniejszych. Drugą stroną tej samej monety, zarówno wyrazem niepokoju, jak i próbą jego zażegnania, jest nacisk w niektórych źródłach narracyjnych na to, że wszystko dzieje się *apostolica auctoritate*<sup>3</sup>. Kilkukrotnie nadawany jest przez papieży paliusz *ad gentes*. Dają oni sankcję dla tworzenia na nowo albo niejako otwierania granic już istniejących archidiecezji. Ebo z Reims i Ansgar w Hamburgu dla Duńczyków – w pewnym okresie są wspólnie delegowani, za zgodą papieża albo nawet przez niego do Szwedów i Słowian. Brunon-Bonifacy jako *archiepiscopus gentium*, podróżujący z paliuszem do Słowian, Prusów, Pieczyngów. Otwarcie granic Magdeburga itd. Czy owe *licentiae predicandi* należy rozumieć tylko w ramach pojedynczej legacji, czy domyślnie permanentnie? Różnie są one nazywane, ale trudno spodziewać się po hagiografach doskonałej znajomości terminologii, która zapewne potrafiła być płynna. Zarówno Ebo z Ansgarem<sup>4</sup>, jak i Brunon<sup>5</sup> – jako arcybiskupi – wyświęcali biskupów pomocniczych. To wszystko jednak mówi nam o sytuacjach, w których już istniały formalne, usankcjonowane przez władzę punkty zaczepienia dla chrześcijaństwa.

Jeżeli chodzi o wyprawy misyjne *ad gentes*, to ich podmiotem byli przede wszystkim mnisi. Skład ekspedycji był zdominowany przez zakonników do tego stopnia, że początkowy brak zainteresowania ewangelizacją ze strony wczesnych protestantów to nie tylko początkowe uznanie, że nakaz misyjny Jezusa<sup>6</sup> został wypełniony przez dwunastu apostołów i obecnie nie obowiązuje<sup>7</sup>, ale również – w wyniku zniesienia zakonów – praktycznie brak środowisk, z których tradycyjnie wywodzili się misjonarze.

czas *ordo* koronacyjne (*Le pontifical Romano-germanique du dixieme siecle*, wyd. C. Vogel, R. Elze, t. 1: *Le texte*, Citta del Vaticano 1963, nr 72, par. 19, s. 255–256).

<sup>3</sup> W *Vita Ansgarii* aż 11 razy.

<sup>4</sup> *Vita Ansgari* 14, [w:] MGH, SRG, t. 55, wyd. G. Waitz, Hannover 1884, s. 36.

<sup>5</sup> W liście do Henryka II (MPH, s.n., t. IV, cz. 3, s. 105) mowa o „naszym arcybiskupie”, który wraz z bliżej nieznanym mnichem Rodbertem został wysłany „za morze” do ewangelizacji ludu *Suigii*. Jedni ów lud identyfikują ze Svear – Szwecją Olafa Skötkonunga (wówczas morzem tym byłby Bałtyk), inni zaś chcą w tej nazwie widzieć jeden z ludów stepowych nad Morzem Czarnym. W tym samym utworze Brunon wspomina też o wyświęceniu jednego ze swoich towarzyszy na biskupa dla Pieczyngów (MPH, s.n., t. IV, cz. 3, s. 101).

<sup>6</sup> Mt 28:19–20: *euntes ergo docete omnes gentes: baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti: docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis: et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem saeculi.*

<sup>7</sup> R.E. Davies *The Great Commission From Calvin to Carey*, „Evangel” 14 (1996), 2, s. 44–49. Na przykład Mk 16:20: *Illi autem profecti praedicaverunt ubique, Domino cooperante, et sermonem confirmante, sequentibus signis.*

## Konwersja, chrystianizacja

Konwersja i chrystianizacja to pojęcia, których znaczenie i historię rozpatrywać można na wielu płaszczyznach. Choć często rozumie się te terminy intuicyjnie<sup>8</sup>, to jednak celem ograniczenia dryfu kategorialnego ograniczmy znaczenie pojęcia konwersji do indywidualnej przemiany duchowej, misji z kolei (bez kwalifikatorów) li tylko do tej prowadzonej *ad gentes*, chrystianizacji zaś do stopniowego osiągania przez to-co-chrześcijańskie coraz to większej przewagi nad tym-co-pogańskie w kolejnych aspektach funkcjonowania społeczności już (choćby nominalnie) chrześcijańskich<sup>9</sup>.

Ważne, że za tymi terminami kryje się bardzo duża zmiana, jednostkowa-psychologiczna – w wypadku konwersji, i społeczna – gdy mówimy o chrystianizacji. Warunki możliwości zaistnienia tej zmiany, gdyby potraktować ją serio, są tak restrykcyjne, że można by powiedzieć, iż chrystianizacja Europy trwa nadal (obecnie jest zaś w odwrocie), zaś pełna konwersja jednostkowa jest niemożliwa w sposób kontrolowany, a możliwa w ogóle w zasadzie tylko dzięki potędze nieodgadnionej łaski Bożej (Augustyn). A jednak: średniowiecznym misjonarzom – wspólnie z poprzednikami i nowożytnymi następcami – udało się doprowadzić do konwersji jednostkowych, podobnie jak – w dłuższej perspektywie – przekształcić społeczeństwa, ich formy, krajobraz kulturowy czy władzę na modłę chrześcijańską. Skala potrzebnych przekształceń była zapewne przez misjonarzy nieuświadomiana w sensie socjologicznym i psychologicznym (w rozumieniu współczesnym), ale rozpracowana dobrze w ramach teologii i ekonomii zbawienia. Jednocześnie jednak eschatologiczne cele wymagały zaplanowania działań w istocie bardzo przyziemnych, od pedagogicznych po logistyczne. Zająć więc chciałbym się nie tylko strategią, ale również misyjną taktyką misjonarzy na łacińskim Zachodzie.

Najpierw jednak podkreślmy, że trudno odmówić misjonarzom sukcesu. Krajobraz – wizualny, prawny, dźwiękowy – który w momencie wyjścia rozpoznajemy jako już to rzymski, już to barbarzyński, w schyłkowym okresie średniowiecza jest schryścianizowany. W momencie zniesienia zakonów w Anglii niemal każdy ich mieszkaniec był w zasięgu dzwonnów jakiegoś klasztoru czy kościoła parafialnego<sup>10</sup>. Jednocześnie chrystianizacja ta ma swoją odwrotną stronę w postaci zmiany samego chrześcijaństwa<sup>11</sup>, z czego

<sup>8</sup> Z podobną sytuacją mamy do czynienia z terminami, takimi jak: plemię, lud, państwo. Zob. M. Tymowski, *State and Tribe in the History of Medieval Europe and Black Africa – a Comparative Approach*, „Social Evolution & History” 7 (2008), 1, s. 171–196.

<sup>9</sup> Rozróżnienia powyższe są nieco zmodyfikowaną propozycją Iana Wooda: *The Missionary Life. Saints and the Evangelisation of Europe. 400–1050*, Harlow 2001, s. 3.

<sup>10</sup> Zob. R.A. Hill, *The Reformation of the Bells in Early Modern England*, Burnaby (BC) 2012, [masy. dysertacji] <<http://summit.sfu.ca/item/12142>> [dostęp: 10.09.2015].

<sup>11</sup> Zwł. J.C. Russell, *The Germanization of Early Medieval Christianity*, Oxford 1994, s. 33 nn. W sensie przejmowania w późniejszym okresie przez religię/kulturę wysoką elementów kultury ludowej zob. J. Van Engen, *The Christian Middle Ages as an Historiographical Problem*, „The American Historical Review” 91 (1986), 3, s. 549 nn.

zdawano sobie sprawę już wówczas, a czego świadectwem są rozbrzmiewające co jakiś czas nawoływania do reformy, do powrotu do czystości pierwotnego, pozbawionego zanieczyszczeń chrześcijaństwa. Uznanie przez Kościół faktu, że chrześcijaństwo *mutatis mutandis* wchłania wiele z kultur lokalnych, przyjść miało dopiero wraz z *Vaticanum II*.

Próba opisu sukcesu zachodniego chrześcijaństwa musi nieustannie zmagać się z ujęciem teleologicznym i przedmiotowo celowym. Wygrana chrześcijaństwa zachodniego byłaby wtedy realizacją pewnego pierwotnie założonego planu (tak widzi to samo chrześcijaństwo w ujęciu eschatologiczno-teleologicznym, wypełnienia planu Bożego). Stąd tylko krok do założenia, że tak formy, jak i treści nawracania były efektem łaski. Historyk misji stałby się w tej sposób kronikarzem działania łaski Bożej w dziejach. Do pewnego stopnia można byłoby uznać to za ukłon w stronę naszych źródeł z epoki, które znajdowały głębokie pokrzepienie w rozpoznawaniu operującej łaski za pomocą opowiadania, narratywizowania rzeczywistości. Byłby to jednak ukłon w stronę źródeł zdecydowanie nie wszystkich, przede wszystkim hagiograficznych i kronikarskich (począwszy od Bedy, który w *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* jako pierwszy snuje swą opowieść wokół chrystianizacji<sup>12</sup>), mniej zaś epistolograficznych, egzegetycznych czy tych, które rozpoznajemy jako prawne. O nielinearnym, sprzecznym i chaotycznym materiale archeologicznym, w którym oczywiście nie ma mowy o działaniu celowym na dłuższą metę (długie trwanie), oczywiście nie wspominając.

### Punkt wyjścia

Zachód w tytule niniejszego artykułu oznacza Europę, którą rozpoznajemy jako łacińską, jako zarówno przedmiot i podmiot ewangelizacji. Chodzi o okres po upadku Cesarstwa na Zachodzie, o średniowiecze czy szerzej czasy przed rewolucji przemysłowej i komunikacyjnej. Wcześniej szybkiemu rozprzestrzenianiu chrześcijaństwa sprzyjały warunki zewnętrzne i wewnętrzne, których w omawianym tu okresie nie ma:

- 1) system dróg cesarstwa utrzymywany w dobrym stanie technicznym i przede wszystkim, relatywnie bezpieczny<sup>13</sup>;
- 2) *pax romana* – tereny, na których prowadzona była ewangelizacja, były spacyfikowane, piraci morscy nie zagrażali statkom<sup>14</sup>;
- 3) ekumena greckiego *koine* powszechnie używanego na Wschodzie (pierwsza większa wspólnota, w której powszechnie używano łaciny, to Aleksandria, a nie Rzym, w którym z początku dominowała również greka<sup>15</sup>);

<sup>12</sup> I. Wood, *The Missionary Life*, s. 25–26.

<sup>13</sup> Zob. E. Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity*, Grand Rapids 2003, s. 87–90.

<sup>14</sup> Tamże np. Dz. 27–28.

<sup>15</sup> Th. Klauser, *Der Übergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache*, [w:] *Miscellanea Giovanni Mercati*, t. 1, Città del Vaticano 1946, s. 467–482, dostępne również w dziełach zebranych tegoż, *Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie*, red. E. Dassmann, Münster 1974, s. 184–194.

4) dość jednolita w swej różnorodności kultura cesarstwa, ze stosunkowo wysokim zasięgiem piśmienności<sup>16</sup>;

5) wpisanie chrześcijaństwa i wpisanie się chrześcijaństwa w państwo, czyli Cesarstwo Rzymskie – pierwsza wielka akomodacja, która odniosła sukces, a która jednocześnie dała późniejszym misjonarzom wzór działania wertrykalnego z Konstantynem, jako władcą modelowym i następującą wraz z nim ewangelizacją sankcjonowaną przez władze doczesne.

We wczesnym średniowieczu chrześcijaństwo utraciło wiele spośród osiągnięć uprzednich wieków. Odnosiło „zwycięstwa” na północy, ale straciło swój dotychczasowy bastion w postaci Afryki Północnej, prawie całą Dolinę Nilu, części Europy, Bliski Wschód. W połowie pierwszego tysiąclecia większość mieszkańców Cesarstwa to chrześcijanie, a osiedlający się w jego granicach poganie przyjmują chrześcijaństwo *en masse* (Wizygoci, Burgundowie, Frankowie, Wandalowie czy na Wschodzie – niektóre z plemion arabskich), przy czym jak zauważono, z wyjątkiem Rugiów, na ortodoksyj nawracali się tylko Germanie osiedli na terenie Cesarstwa<sup>17</sup>.

### Doktryna i praktyka, strategia i taktyka

Pierwotny tytuł tego artykułu zawierał sformułowanie „ewolucja doktryn i praktyk”. Zakładał więc, że owe doktryny i praktyki – o problemach z tymi terminami dalej – pod presją warunków zewnętrznych, cech środowiska, teatru ewangelizacji, idiosynkrazji społeczności napotkanych, ewoluują. Innymi słowy, doktryna i praktyka adaptują się lub raczej – bo uznamy tu sprawstwo ludzkie – są adaptowane do zmiennych wyzwań. Zastrzeżenie: adaptowane są nie od razu, nie bez sprzeciwu, nie bez kroków wstecz. Nie jest bowiem w działalności kulturowej tak, jak głoszą prawa teorii ewolucji, że sukces rozrodczy (tu: kulturowy, społeczny, czyli powodzenie ewangelizacji itd.) jednych daje im taką przewagę nad innymi, że, nazwijmy to, ślepe uliczki zostają wyeliminowane. Otóż nie. Historia nauczania prowadzonego przez łacińskich misjonarzy pokazuje, że sama adaptacja czasami postrzegana bywała jako coś gorszącego, coś co zmieniało głoszone chrześcijaństwo na tyle, że przestawało ono nim być. Jedni w adaptacji widzieli klucz do sukcesów w nawracaniu pogan, inni zaś upatrywali w niej niedopuszczalne ustępstwo i otwarcie drogi do synkretyzmu. Trzeba tylko przypomnieć, że – wbrew temu, co popularnie się sądzi – niemożliwe jest wskazanie na „czyste chrześcijaństwo”, od którego odstępstwem byłyby poszcze-

<sup>16</sup> Według minimalistycznych szacunków 10 procent populacji, włączając w to niewolników zob. *Literacy and Power in the Ancient World*, red. A.K. Bowman, G. Woolf, Cambridge 1994; W.V. Harris, *Ancient Literacy*, Harvard (MA) 1989; W.A. Johnson, H.N. Parker, *Ancient Literacies: The Culture of Reading in Greece and Rome*, Oxford 2009.

<sup>17</sup> E.A. Thompson: *Romans and Barbarians: The Decline of the Western Empire*, Madison (WI) 1982 (za wyd. 2002), s. 125 nn.

gólne jego realizacje lub wariacje<sup>18</sup>. Teksty z pierwszych wieków po Chrystusie ukazują obecność wielogłosu i sporów, choćby w kwestii konieczności obrzezania, które miałyby poprzedzać chrzest. Chrześcijaństwo od początku istniało jako zakorzenione w kulturach lokalnych<sup>19</sup>. Trudno udzielić jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, czy w interesującym nas okresie powinniśmy mówić o ewolucyjnych zmianach pod presją środowiska, czy raczej o próbach zastosowania w miarę jednolitych metod, strategii rozrodczych ewangelizacji. Na marginesie – czasowniki takie jak *generare*, *gignere* i im podobne dość często pojawiają się w metaforyce utworów dotyczących średnio-wiecznej misji, więc mówienie o strategii rozrodczej ewangelizacji nie jest całkowicie od rzeczy. Do tych metod jeszcze się odniosę w dalszej części wywodu.

Wróćmy jednak do doktryn i praktyk. O ile z rozpoznaniem tych drugich nie mamy, pozornie, szczególnego problemu, o tyle termin doktryna jest problematyczny od razu. Jeżeli przyjrzymy się temu, co badacze opisują jako „doktrynę misyjną” w średniowieczu, to skonstatujemy, że jest ona przeważnie rekonstruowana na podstawie praktyk misjonarzy, czy to zastosowanych w konkretnych momentach chrystianizacji, czy to rozważanych uprzednio wobec ewangelizacji, a także w jej trakcie. Doktryna budzi jednak przede wszystkim skojarzenia ze stabilnym i teologicznie spójnym zespołem twierdzeń, które zostały w jakiś systematyczny sposób wyartykułowane. O takiej doktrynie przynajmniej do czasów Rajmunda Llulla (zm. 1316) nie może być mowy. Był on pierwszym misjonarzem, w którym misjologdy upatrują swego realnego poprzednika. Innymi słowy, opracował spójną strategię misyjną, teorię misji, tj. dość szczegółowy plan tego, jak zostać przyjętym i jak nawracać, z naciskiem na naukę języka nauczanych, na publiczne i przez władze organizowane dysputy rozumowe (platformą porozumienia z muzułmanami miała być logika). Jego *Ars Magna* pomysłana została – dla celów poznawczych, dydaktycznych i właśnie misjonarskich – jako kompletny zestaw potencjalnych pytań i wątpliwości nawracanych wraz z odpowiedziami na nie, swoisty algorytm, w którym chrześcijaństwo zawsze jest zwycięskie<sup>20</sup>. Ten optymistyczny program nie przetrwał zderzenia z rzeczywistością. Jego autorowi zarzucano nierealistyczne pomysły, redukcję wiary do rozumu, i w konsekwencji dzieła Llulla nie raz formalnie potępiono<sup>21</sup>. Projekt teoretyczny, korespondujący do pewnego stopnia ze współczesnymi Llullovi misjonarzami franciszkańskimi<sup>22</sup>, nie stanowił

<sup>18</sup> Tak już E. Troeltsch, *What Does 'Essence of Christianity' Mean?* [w:] tegoż, *Writings on Theology and Religion*. przeł. R. Morgan, M. Pye, Atlanta 1977 (pierwodruk niem. *Was heißt „Wesen des Christentums“?* w 1903 r.), s. 132 nn. w polemice z esencjalizującym ujęciem A. von Harnacka (*Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin*, red. C.-D. Osthövener, wyd. 3, Tübingen 2012).

<sup>19</sup> Por. P. Brown, *The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity, (A.D. 200–1000)*, wyd. 3, Oxford 2013.

<sup>20</sup> A. Bonner, *The Art and Logic of Ramon Llull: A User's Guide*, Leiden–Boston 2007, s. 1–26.

<sup>21</sup> Tenze, *Doctor Illuminatus. A Ramon Llull Rader*, Princeton (NJ) 1995, s. 57–59.

<sup>22</sup> R.I. Burns, *Christian-Islamic Confrontation in the West: The Thirteenth-Century Dream of Conversion*, „American Historical Review” 76 (1971), 5, s. 1386–1434.



początku pewnej intelektualnej ciągłości, a był zaledwie zapowiedzią okresu, który miał nastąpić dwa–trzy stulecia potem, wraz z wielkimi odkryciami geograficznymi, i wkraczającymi na tereny odkrywanego świata jezuitami, franciszkanami, dominikanami czy Świętą Kongregacją Propagandy Wiary. Pamiętajmy zresztą, że również instytucje przed chwilą wymienione proponowały nierzadko odmienne rozumienie ewangelizacji, odmienne sposoby osiągnięcia celów misyjnych i nierzadko poważnie ścierały się ze sobą, oskarżając się wzajemnie o odstępstwa od chrześcijaństwa<sup>23</sup>. Od Rajmunda Llulla podejmowano próby centralizacji wysiłku misyjnego, ale w praktyce doszło do tego dopiero poprzez powołanie Świętej Kongregacji Propagandy Wiary, przez Grzegorza XV w 1622 roku, z obowiązkiem regularnego raportowania postępów nauczania, naciskiem na ujednoczenie metod nawracania, łacińską liturgią i zachowanie niezbędnego trzonu religii rzymskiej (różnie definiowanego), ale jednocześnie z presją na jak najszybsze wykształcenie rodzimego kleru, co miało uwolnić Kościół od niewygodnego brzemienia skojarzeń „kolonialnych”<sup>24</sup>.

Dla średniowiecza doktryna, czy raczej strategia misyjna, rekonstruowana jest na podstawie praktyk i może dotyczyć problemu chrystianizacji na wielu poziomach. Różnorodność tę dobrze obrazuje tom *Christianizing Peoples and Converting Individuals*<sup>25</sup>. Oto Thomas Noonan pyta, dlaczego Bizancjum nawracało Bułgarów naddunajskich oraz Ruś, a nie podjęło analogicznych kroków względem Bułgarów krymskich?<sup>26</sup> Autor wskazuje na niezależność polityczną Rusi i Bułgarów nad Dunajem oraz zależność Bułgarów na Krymie od Chazarów. Drugim powodem miałyby być konkurencja ze strony chrześcijaństwa łacińskiego. Jako wczesnobizantyński model chrystianizacji Noonan opisuje zagadnienia geopolityczne wpływające jego zdaniem na to, czy Cesarstwo decydowało się jakiś lud chrystianizować, czy nie przejmowało się jego pogaństwem. Jest to strategia misyjna odtwarzana na podstawie wydarzeń w skali makro. W tym samym tomie Ian Wood jako strategię misyjną opisuje często powoływaną w tym kontekście korespondencję Grzegorza Wielkiego z Augustynem zwanej zbiorczo *Libellus responsionum*, w której pojawia się problem ciągłości miejsc kultu, sanktuariów pogańskich adaptowanych na świątynie chrześcijańskie<sup>27</sup>. Chodzi o dwa listy, w pierwszym – papież,

<sup>23</sup> K. Schatz, *Jesuiten und Propaganda-Missionare. Zwei unterschiedliche Wege der Akkomodation*, [w:] *Martino Martini SJ (1614–1661) und die Chinamission im 17. Jahrhundert*, red. R. Malek, A. Zingerle, Nettetal 2000, s. 51–64.

<sup>24</sup> J. Metzler, *The Foundation of the Congregation 'de Propaganda Fide' by Gregory XV*, [w:] *Sacrae Congregationis de Propaganda Fidei memoria rerum. 350 anni a servizio delle missioni. 1622–1972*, red. J. Metzler, t. 1, Freiburg 1972, s. 79–111.

<sup>25</sup> *Christianizing Peoples and Converting Individuals*, red. I. Wood, G. Armstrong, Turnhout 2000.

<sup>26</sup> T.S. Noonan, *Why Orthodoxy Did Not Spread among the Bulgars of the Crimea during the Early Medieval Era: An Early Byzantine Conversion Model*, [w:] *Christianizing Peoples and Converting Individuals*, s. 15–24.

<sup>27</sup> I. Wood, *Some Historical Re-identifications and the Christianization of Kent*, [w:] *Christianizing Peoples and Converting Individuals*, s. 27–35. Ostatnio, pozytywnie, na temat podawanej niegdyś w wątpliwość autentyczności tej korespondencji zob. P. Meyvaert, *Le libellus responsionum à Augustin de Cantobéry. Une oeuvre authentique de saint Grégoire le Grand*, [w:] *Grégoire le Grand, Colloques internationaux du CNRS*

który sam chciał być misjonarzem, zalecał niszczenie miejsc kultu, w drugim zaś, bardzo bliskim czasowo, zmienił zdanie i sugerował utrzymanie ich, pozbywszy się idoli. W tym przypadku doktryna misyjna – rekonstruowana na podstawie odpowiedzi papieża na trapiące misjonarzy problemy, w skali mikro – miałyby zostać wypracowana w trakcie kilku tygodni dzielących oba listy. W innych opracowaniach w tomie do zagadnienia strategii misyjnej zaliczany jest percypowany na podstawie źródeł pisanych i archeologii, a prawdopodobnie obowiązujący w VII–VIII wieku nakaz budowania stałych ołtarzy i świątyń. Trudno wymienione zagadnienia nazwać doktryną – to raczej szereg pomysłów, mniej lub bardziej przestrzeganych zasad widocznych w praktyce Kościoła. Dlaczego rekonstrukcja doktryny z praktyki jest problematyczna, postaram się odpowiedzieć, przechodząc do trzeciego z wymienionych pojęć.

Praktyka, jak wspomniałem wyżej, jest zagadnieniem nieskomplikowanym tylko na pierwszy rzut oka. Opisy, z którymi mamy do czynienia, nie pochodzą z tekstów, których autorzy zamierzali opisać te praktyki dla celów poznawczych. Są to teksty przeważnie hagiograficzne, będące jedną z form wyrazu kultu, których celem jest wykazanie lub wskazanie wielkości świętego. W interesie piszącego jest takie wpłynięcie na czytelników, by rozpoznali świętość, podobieństwo praktyk świętego do innych praktyk rozpoznawanych przez piszącego i czytelników jako święte, przy czym punktem odniesienia była „misja apostołska”. Kościół w okresie apostołskim nazywany jest tak nie bez kozery. Jest ściśle apostołski, tzn. jednostki, wysłannicy Chrystusa, konkretne osoby zanoszą niejako wiarę do kolejnych miast i regionów. I tak zdaniem Euzebiusza z Cezarei: Tomasz otrzymał Persję, Andrzej Scytyę, Jan Azję, gdzie zmarł w Efezie. Piotr nauczał w Poncie, Galacji, Bitynii, Kapadocji i Azji, zwracał się do żydów, aż wreszcie dotarł do Rzymu. Dwunastu apostołów, a za nimi także siedemdziesięciu uczniów Chrystusa, jednostki więc, podjęło, zdaniem Euzebiusza, świadome kroki nakierowane na ewangelizację znanego im świata<sup>28</sup>. Metody stosowane przez nich i ich następców to cudotwórstwo i publiczne nauczanie. Ponownie Euzebiusz o Tadeuszu w Edessie pisze, że poprosił o albo raczej nakazał władcy kraju Osroene Abgarowi zebranie tłumów, którym chciałby przekazać swoje posłannictwo<sup>29</sup>. Władcze gesty tego typu powtarzają się w hagiografii misyjnej średniowiecza, ale albo są one – o czym nasze źródła nie wspominają – aranżowane uprzednio i ochraniane przez pobliską chrześcijańską władzę (Bonifacy ścinający dąb Thora *consultu atque consilio* lokalnych chrześcijan<sup>30</sup>), albo – bez uprzedniej inscenizacji –

*Chantilly, Centre culturel Les Fontaines (15–19 septembre 1982)*, red. J. Fontaine, R. Gillet, S. Pellistrandi, Paris 1986, s. 534–550 oraz B. Friesen, *Answers and echoes. The Libellus responsionum and the hagiography of north-western European mission*, „Early Medieval Europe” 14 (2006), 2, s. 153–172.

<sup>28</sup> O epoce apostołskiej u Euzebiusza zob. Adelbert Davids: *The Era of the Apostles According to Eusebius*, „History of the Church” [w:] *The Apostolic Age in Patristic Thought*, red. A. Hilhorst, Leiden–Boston 2004, s. 194–203.

<sup>29</sup> Eusebius, *Historia Ecclesiastica* I. 13, 19. Przekład polski zob. Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, przeł. A. Caba, A. Lisiecki, oprac. H. Pietras, Kraków 2013, s. 67 nn.

<sup>30</sup> *Vita Bonifatii auctore Willibaldo*, rozdz. 6, wyd. W. Levison, [w:] MGH SRG, t. 57, s. 30–32.

kończą się absolutnym niepowodzeniem<sup>31</sup>, które dopiero później przekuwane jest przez hagiografów w sukces. Metoda próby sił stosowana jest do dzisiaj wśród tzw. ludów pierwotnych. Misjolog i misjonarz metodystyczny w jednym, Alan Tippett (zm. 1988) proponował próbę sił po rozpoznaniu potrzeb ludzi ewangelizowanych, a następnie zastąpienie chrześcijaństwem tych elementów starego, które spełniają rozpoznane wcześniej potrzeby ludzkie. Dzięki temu zachowana zostaje kohezja społeczna i zmiana odbywać się może bez chaosu i utraty tożsamości<sup>32</sup>. Na wschodzie również, na przykład Stefan z Permu oprócz nauki języka Zyrian, opracowania dla nich pisma itp.<sup>33</sup>, wedle późnych co prawda utworów hagiograficznych, również niszczył ich idole – ściał świętą brzozę<sup>34</sup>. Ale średniowieczna próba sił, podobnie jak u Tippetta, może być rozpatrywana jako akomodacyjna z dwóch względów. Zauważmy, że Bonifacy nie palił świętego dębu, lecz zbudował z niego chrześcijańską świątynię, Stefan zaś ołtarz ze świętej brzozy. Próba sił bogów czasami przybierała postać próby sił misjonarza, co już zdecydowanie trudniejsze w realizacji praktycznej i prowadziło zwykle do męczeństwa. Strategia ukazywania niemocy bożków może być rozpatrywana jako akomodacyjna również dlatego, że wpisywała się w (używamy tego niewygodnego słowa) pogański świat wyobrażony, w którym liczni bogowie cechowali się rozmaitym poziomem siły. Bez odpowiedzi chyba pozostaje pytanie, czy misjonarze zdawali sobie sprawę, że udowadnianie słabości bogów poprzez niszczenie ich wizerunków może działać również w stosunku do Boga chrześcijan?

W misjach karolińskich przekonywanie pogan było wyjątkiem, choć mającym swoje precedensy w postaci Listów Bonifacego, *Vita Ansgari*, czy wybranych listów apostoelskich. Ogólnie rzecz biorąc, „próba sił” już się odbyła, zapewne poprzedzona poświęceniem oręża, wstawiennictwem świętych i modlitwami za zwycięstwo<sup>35</sup>; misjonarz stawał naprzeciw ludzi, którzy nie mieli wyjścia. W czasach karolińskich (Awarowie, Sasi, Słowianie) to ktoś inny przygotowywał dla misjonarza widownię, która w momencie nawracania była już zmuszona do przyjęcia chrztu. W skomponowanej pod koniec IX wieku *Translacji św. Liboriusza z Le Mans do Paderborn* cesarz Karol, aby otworzyć dla Sasów wrota wiary, „nauczał żelaznym językiem”<sup>36</sup>, zaś w promulgo-

<sup>31</sup> Wojciech u Prusów w wersji Żywota I jako apostoł, zaś w wersji Żywota II wysuwający zawołane pogróżki. Zob. *Vita Adalberti prior*, 28, s. 41 (red. imp.), 65 (red. av. altera), 82 (red. cass.). oraz *Vita Adalberti altera*, XXIV, s. 30–31 (red. long.), s. 63 (red. br.).

<sup>32</sup> A.R. Tippett, *Introduction to Missiology*, Pasadena (CA) 1987, s. 183 nn.

<sup>33</sup> O Stefanie zob. A. Kuznetsova, *St. Stephen of Perm: Missionary and Popular Saint*, [w:] *The Man of Many Devices, Who Wandered Full Many Ways: Festschrift in Honor of János M. Bak*, Budapest 1999, s. 222–229 oraz J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, Warszawa 1997, s. 304–318.

<sup>34</sup> O kulcie brzoź u Zyrian zob. A. Chuvyurov, *Trees in Komi (Zyrian) Rituals and Beliefs*, „Pro Ethnologia” 18 (2004), s. 69–86.

<sup>35</sup> M. McCormick, *Eternal Victory: Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium, and the Early Medieval West*, Cambridge 1986, s. 349–352 oraz D. Bachrach, *Religion and the Conduct of War*, c. 300–c. 1215, Woodbridge 2003, s. 32–106.

<sup>36</sup> [...] *ut inuam fidei aperiret* [Sasom – M.S.], *ferrea quodammodo lingua praedicavit*; zob. *Translatio sancti Liborii 5*, [w:] MGH, *Scriptores*, wyd. H. Pertz, t. 4, Hannover 1841, s. 151.

wanym wiek wcześniej „Kapitularzu dla Saksonii” wprowadził karę śmierci za odmowę chrztu, zaś zwlekanie powyżej roku z chrztem dzieci było karane wysoką grzywną<sup>37</sup>. Spotkała go za to pochwała nie tylko ze strony papieża Hadriana I, który z tej okazji zarządził trzydniowe modły dziękczynne<sup>38</sup>, ale również ze strony późniejszych misjonarzy, dla których stał się wzorem uczestnictwa władzy świeckiej w procesie prowadzącym do przepowiadania i chrztu. Równie brutalną chrystianizację prowadzoną pod opieką, a raczej przewodnictwem Bolesława Chrobrego słauił skądinąd oszczędny w pochwałach dla tego władcy Thietmar z Merseburga<sup>39</sup>. Brunon-Bonifacy zaś jak zwykle wydaje się niezdecydowany<sup>40</sup>: z jednej strony domagał się podobnego postępowania od otaczających go władców<sup>41</sup>, z drugiej zaś jakby nie był pewien, jak oceniać ekscesy krwawego mariażu misjonarzy i władzy doczesnej, do jakich dochodziło na Węgrzech. W ostatecznym rozrachunku najważniejsze dla niego były jednak nawrócenia, do jakich doprowadziła misja i widział w tym zwycięstwo Boga i św. Piotra<sup>42</sup>. Dopuszczenie tymczasowego stosowania przymusu ma tradycję sięgającą między innymi Grzegorza Wielkiego<sup>43</sup>, którego myśl niejednokrotnie była dla Brunona inspiracją.

Bez względu na inscenizowane powodzenie „próby sił”, ta forma apostołska utrzymywana jest w narracjach o misjonarzach w okresie późniejszym. Postępując drogą apostołów wraz z towarzyszami<sup>44</sup>, kilkoma (Wojciech), kilkunastoma (Willibrord) czy kilkudziesięcioma (Augustyn), wybierają się oni *ad gentes*. Wizja ta, jak mogła być myląca dla historiografii przedkrytycznej – nas dzisiaj wprawia w konfuzję – tak i dla misjonarzy w średniowieczu tworzyła pozytywny obraz ewangelizacji apostołskiej, w której rolę główną odgrywają jednostki. Nie trzeba długo rozwódzić się nad tym, do czego może to prowadzić. Oto lektura pochodzącego z VII wieku *Żywota św.*

<sup>37</sup> W wysokości między 120 a 30 solidów uzależnionej od statusu dopuszczającego się przewiny, zob. *Capitulatio de partibus Saxoniae* par. 19: *Similiter placuit his decretis inserere, quod omnes infantes infra annum baptizantur; et hoc statuimus, ut si quis infantem intra circulum anni ad baptismum offerre contempserit sine consilio vel licentia sacerdotis, si de nobile generi fuerit centum viginti solidos fisco componant, si ingenuus sexaginta, si litus triginta*; zob. MGH, *Capitularia regum Francorum*, t. 1, wyd. A. Boretius, Hannover 1883, s. 69 (również w MGH, *Fontes iuris germanici antiqui*, t. 4, Hannover –Lepzig 1918, s. 40).

<sup>38</sup> Ep. 76, [w:] MGH, *Epistolarum, Merovingici et Carolini Aevi*, t. 1, Berlin 1892, s. 607–608.

<sup>39</sup> Thietmar VIII, 2, [w:] MGH, *Scriptores rerum Germanicarum*, NS, t. 9, wyd. R. Holtzmann, Berlin 1935, s. 494–495. Chwilę dalej biskup nostalgicznie wspomina większą skuteczność przedchrześcijańskich, tak słowiańskich jak germańskich, kar za przestępstwa seksualne, w porównaniu z sankcjami w krajach schryścianizowanych.

<sup>40</sup> Więcej na ten temat zob. H.-D. Kahl, *Compellere intrare. Die Wendenpolitik Bruns von Querfurt im Lichte hochmittelalterlichen Mission- und Völkerrechts*, „Zeitschrift für Ostforschung” 4 (1955), Heft 2, s. 161–193, Heft 3, s. 360–401.

<sup>41</sup> *Epistola ad Henricum regem*, [w:] MPH, s.n., t. 4, cz. 3, wyd. J. Karwasińska, s. 104.

<sup>42</sup> Tamże, s. 100–101.

<sup>43</sup> Na ten temat zob. A. Bouluis, *Références pour la conversion du monde païen aux VIIe et VIIIe siècles: Augustin d'Hippone, Césaire d'Arles, Grégoire le Grand*, „Revue des Études Augustiniennes” 33 (1987), s. 90–112 [dla Grzegorza Wielkiego, s. 92, 105 nn.].

<sup>44</sup> Zob. ostatnio M. Derwich, *Dwunastu czy trzynastu mnichów-apostołów? Z badań nad liczebnością wczesnośredniowiecznych wypraw misyjnych*, [w:] *Galicja – Polska – Europa. Pamięci Zbigniewa Frasa*, red. S. Ciesielski, K. Ruchniewicz, Toruń 2008, s. 13–18.

Patryka autorstwa Muirchú (łac. *Maccutinus*) pokazuje świętego, w którym rozpoznajemy herosa, rzucającego druidami, roztrzaskującego czaszki, mściwego, wywołującego trzęsienia ziemi maga<sup>45</sup>. To przykład skrajnych praktyk misyjnych i zapewne nikt nie próbował, zainspirowany *Żywotem Patryka*, wcielić ich w życie ani budować na ich podstawie doktryny misyjnej. Chrystianizacja Irlandii była procesem powolnym, który zaczął się przed Patrykiem, a skończył – w sensie rozpoznawania przez nas kraju jako zdominowanego przez chrześcijaństwo – długo po nim<sup>46</sup>. Z podobną sytuacją mamy jednak do czynienia w przypadku tak fundamentalnego tekstu, jakim jest *Vita s. Martini* Sulpicjusza Sewera, który w kilku rozdziałach przedstawia konfrontację świętego z poganami<sup>47</sup>. W przypadku tego utworu i podobnych, z przykładami cudotwórstwa bardziej subtelnymi, hagiografia mogła stanowić i stanowiła inspirację<sup>48</sup> zarówno dla misjonarzy, jak i dla piszących o nich autorów. I tak można zastanawiać się nad hagiograficznymi lekturami św. Ansgara, św. Wojciecha czy św. Brunona. Jak wyobrażano sobie zetknięcie z pogaństwem, prawdziwą misję *ad gentes*? Można pokusić się o twierdzenie, że lektura relacji z innych wypraw misyjnych mogła mieć negatywny wpływ na powodzenie misji. Ten kto na hagiografii opierał swoją wiedzę na temat pogan i sposobów postępowania z nimi, był skazany na powtarzanie wielkich gestów, wielkich konfliktów, wielkich przemów, które prowadziły donikąd.

Zrozumiał to św. Wojciech, jeżeli dać wiarę jego wczesnym biografom, którzy ze stanowiska równie rygorystycznego<sup>49</sup> i „karolińskiego” co uprzednio w Pradze (choć w Prusach w wersji minimalnej) podjął próbę nawrócenia Prusów. Całkowite niepowodzenie skierowało Wojciecha na tory myślenia akomodacyjnego, na zmianę taktyki misyjnej, którą miał zamiar wypróbować już gdzie indziej. To, że nie została ona przetestowana, wynikało z faktu, że misjonarz zginął, zanim zdążył wrócić i przegrupować siły<sup>50</sup>. Z wniosków Wojciecha chcieli czerpać Benedykt z Benewentu oraz jego towarzyszy Jan, którzy wraz z Brunonem z Kwerfurtu planowali ewangelizację z wnętrza społeczności nawracanej. Jednak również ta próba nie doszła do skutku ze względu na gwałtowną śmierć niedoszłych misjonarzy. W przypadku tej grupy, w przeciwieństwie na przykład do późniejszych jezuitów, możemy mówić jedynie o pewnym zamiśle teoretycznym. Ci, którym się nie powiodło, mogli

<sup>45</sup> *Vita Patricii* I.17–18, I.20, [w:] *The Tripartite Life of Patrick: With Other Documents Relating to that Saint*, red. W. Stokes, London 1887 (reprint 2012), s. 280 nn.

<sup>46</sup> Zob. np. K. Hughes: *The Church in Irish Society: 400–800*, [w:] *A New History of Ireland*, t. 1: *Prehistoric and early Ireland*, red. D. Ó Cróinín, Oxford 2005, s. 301–320.

<sup>47</sup> *Vita Martini* 12–15, [w:] *Sulpicii Severi libri qui supersunt*, wyd. K. Halm, Wien 1866, s. 121–125.

<sup>48</sup> R.M. Price, *The holy man and Christianization from the apocryphal apostles to St. Stephen of Perm*, [w:] *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, red. J. Howard-Johnston, P.A. Hayward, Oxford 1999, s. 219–224; krótko I. Wood: *The Missionary Life*, s. 28–29.

<sup>49</sup> W innym kontekście rygoryzm Wojciecha stawia Roman Michałowski, kładąc raczej nacisk na innowację, niż wpisanie się tradycje wcześniejsze; zob. *Święty Wojciech – biskup reformator w Europie X wieku*, [w:] *Granica wschodnia cywilizacji zachodniej w średniowieczu*, red. Z. Dalewski, Warszawa 2015, s. 169–210.

<sup>50</sup> Szerzej zob. M. Sosnowski, *Studia nad wczesnymi żywotami św. Wojciecha – tradycja rękopiśmienna i polemika środowisk*, Poznań 2013, s. 107–114.



zostać męczennikami, co korzystne było zarówno dla ich duszy, jak i pośrednio dla dusz im współczesnych. W ogóle epoka najazdów pogańskich oraz misji *ad gentes* to czas, gdy – ku uciesze wielu – droga do męczeństwa krwawego stała się na powrót szeroko otwarta<sup>51</sup>.

Misje przyciągały nierzadko ludzi bardzo zdeterminowanych, by zagwarantować sobie zbawienie. Z perspektywy dzisiejszej, czyż nie jest szaleństwem postawa Ansgara, który tak spieszył się do Ludwika Pobożnego, chcącego wysłać go do Szwecji, że nie zdążył się ogolić?<sup>52</sup> Ansgar, który w wizjach, jakie otrzymywał od dzieciństwa, zachęcany był przez samego Boga do męczeństwa, nie jest wyjątkiem. Święci Wojciech, Brunon, wcześniej zaś św. Amand – lista takich misjonarzy nie jest krótka. Biograf Ansgara, Rimbert, piszący w czasach, gdy towarzysze Ansgara jeszcze byli na tym świecie, kładzie na ów aspekt działalności swego bohatera duży nacisk. Wiadomo było jednak powszechnie, że Ansgar, mimo kilkudziesięcioletniej działalności w Skandynawii, krwawego męczeństwa nie dostąpił, choć kilka razy o mało nie zginął. Rimbert dokonuje sprytnego zabiegu interpretacyjnego. Choć nigdzie nie twierdzi wprost o tym, że Ansgar został zabity za wiarę, konstruuje taki obraz warunków uzyskania męczeństwa, że czytelnik nie ma wątpliwości, że również Ansgara należy uznać za męczennika. Otóż w jednym ze snów świętego (czyż to nie najlepsze, autorytatywne źródło interpretacji?) jeden z jego uczniów w Korbei został uderzony polanem tak silnie, że znalazł się na łożu śmierci<sup>53</sup>. Strapiony Ansgar, pod którego pieczęcią się to stało, towarzyszył mu w ostatnich chwilach. Jako że chłopiec umarł w nocy, Ansgar doświadczył sennej wizji, w której towarzyszy uchodzącej z ciała duszy chłopca. Jasno więc wynika, że jeżeli uderzony chłopiec zniósł atak z cierpliwością (*patientia*), jeżeli kochał duszę swego oprawcy i modlił się za nią, to został zaliczony w poczet męczenników. Pomińmy tu klimat, jaki musiał panować w szkołach klasztornych w tym okresie. Ważniejsze, że zarówno Ansgara w obliczu misji, jak i Rimberta oraz jego czytelników niepokoił problem męczeństwa, który rozwiązany został dość jasno. Pojawia się w tym żywocie również wątek predestynacji (to Bóg zapowiada kilkakrotnie męczeństwo Ansgara), wolnej woli (Ansgar jednak szykował się do męczeństwa, ale oczyszczając swoje postępowanie ze wszelkich błędów i grzechów) i niespełnienia oczekiwań. Bohater miał bowiem nadzieję, że bez względu na objętą przez siebie drogę (a wystawiał się na niebezpieczeństwa przez kilka dekad) zostanie męczennikiem. Przepowiedź się nie spełniła, co niesłuchanie trapiło bohatera. Poprzez wizję zaliczenia w poczet męczenników uderzonego polanem chłopca, Rimbert i jego czytelnicy mogli zaliczyć w ich poczet również Ansgara. Historia ta stanowi zapowiedź wieloelementowego uzasadnienia na końcu utworu, gdzie już *expressis verbis* Ansgar określony jest jako męczennik. W nawiązaniu do Grzego-

<sup>51</sup> Por. Grzegorza Wielkiego *Dialogi* III, rozdz. 26, [w:] Gregoire le Grand, *Dialogues*, t. 2: *Livre I-III. Texte critique et notes*, wyd. A. de Vogüé, Paris 1979, s. 366–370.

<sup>52</sup> *Vita Ansgari* 9, [w:] MGH SRG, t. 55, ed. G. Waitz, Hannover 1884, s. 30.

<sup>53</sup> *Vita Ansgari* 5, [w:] tamże, s. 25.



rza I pojawia się motyw męczeństwa czasu pokoju i męczeństwa krwawego, ale piszący nie może się zdecydować. W końcu jednak Rimbert przyznaje obydwu typom jednakże miejsce w hierarchii. Ten motyw (nie)wątliwego męczeństwa pojawia się w hagiografii niejednokrotnie, a na myśl przywodzi zwłaszcza św. Wojciecha i tzw. Pięciu Braci Męczenników, zabitych nie w trakcie głoszenia słowa Bożego, ale za coś zupełnie innego<sup>54</sup>. Droga do męczeństwa przy kontaktach z poganami była otwarta szeroko. A jednak większość misjonarzy nie chciała zginąć. Dobry biskup to żywy biskup, jak Otton z Bambergu. Misja sukcesu to przede wszystkim misja osiągnięta swój cel – ochrzzczenia (*baptizare*, nie zaś *convertere*) jak największej liczby pogan w jak najkrótszym czasie. Jak sobie to wyobrażano?

### Akomodacja w misji *ad gentes*: Radbod i Chińczycy – Wulfram a Matteo Ricci

Opracowania encyklopedyczne o akomodacyjnych tendencjach chrześcijaństwa w średniowiecznym Zachodzie nie mają wiele do powiedzenia. Wspominają co prawda o różności obrządków, ale to tyle. Problem akomodacji miał zostać dostrzeżony przez misjonarzy dopiero w związku z wielkimi odkryciami geograficznymi. Zderzenie Kościoła, „złączonego silnie z kulturą Zachodu, z nowymi ludami, zwłaszcza z kulturami i religiami Wschodu”<sup>55</sup>.

Zwróćmy więc uwagę na wykorzystanie przez jezuitów, począwszy od XVII wieku, całego wachlarza kontrowersyjnych narzędzi akomodacyjnych, które po pewnym czasie odrzucane były przez papieży jako fundamentalnie niezgodne z chrześcijaństwem. Chodzi o strategiczne wykorzystanie, a więc i jednoczesne wpisanie się w system kastowy w Indiach<sup>56</sup> (tj. nawracanie grup społecznych i używanie ich jako narzędzia kontroli), włącznie z dyskryminacją pariasów czy tzw. rytów malabarskich<sup>57</sup> albo, szerzej, seria rytów wschodnich<sup>58</sup>. Te praktyki ewangelizacji oraz wspierająca je teoria były efektem wypracowywanej przez jezuitów lokalnej wiedzy, często pozostającej w sprzeczności z wiedzą centralną, a więc stanowiskiem reprezentującym relatywnie stabilną doktrynę triumfującego katolicyzmu. Jeżeli użyć terminologii wojсковej, były to ustępstwa taktyczne, czynione przez wzgląd na cel – o czym warto

<sup>54</sup> Zob. M. Sosnowski, *Czy Otton został zbawiony? (Passio Benedicti et Iohannis sociorumque suorum, cap. VII)*, [w:] *Pierwsze polsko-czeskie forum młodych mediewistów. Materiały z konferencji naukowej. Gniezno, 27–29 września 2005 roku*, red. J. Dobosz, J. Kujawiński, M. Matla-Kozłowska, Poznań 2007, s. 47–56. Por. także M. Miladinov, *Hermits Murdered by Robbers: The Construction of Martyrdom in Ottonian Hagiography*, „Annual of the Department of Medieval Studies at Central European University” 6 (2000), s. 9–21.

<sup>55</sup> F. Zapłata, *Akomodacja misyjna*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, Lublin 1973, kol. 249–250.

<sup>56</sup> Zob. D. Forrester, *Caste and Christianity: Attitudes and Policies on Caste of Anglo-Saxon Protestant Missions in India*, London 1980, s. 14 nn.

<sup>57</sup> P.R. Bachmann: *Roerto Nobili 1577–1656*, Roma 1972, s. 106–111.

<sup>58</sup> K. Schatz, *Inkulturation und Kontextualität in der Missionsgeschichte am Beispiel des Ritenstreits*, [w:] *Inkulturation und Kontextualität. Theologien im weltweiten Austausch*, Frankfurt 1994, s. 17–36.

pamiętać – nie poznawczy, lecz zawsze ewangelizacyjny i soteriologiczny<sup>59</sup>. Z punktu widzenia papieża i ich zauszników jednak były to nierzadko odstępstwa zbyt daleko idące. Grzegorz XV wyraził na przykład na ryty malabarskie zgodę aż dwukrotnie (1621, 1623), ale oponenci, franciszkanie i dominikanie, nie dawali za wygraną. Trwający półtora wieku spór zakończył nie tylko stosowanie rytów malabarskich, ale jednocześnie, a może z punktu widzenia celu ich zachowania przede wszystkim, przyniósł porażkę chrześcijaństwa w Indiach. Uniemożliwiła to władza centralna w imię tak czy inaczej zadekretowanej ortodoksji.

Analogiczne sytuacje, konfliktu wiedzy lokalnej, akomodacji z jednej strony, a rygorów doktryny z drugiej, występowały oczywiście również wcześniej i później. Tak zinterpretować można będące często przedmiotem żartów współczesnych badaczy pytania i sugestie pasterzy świeżo nawróconej północy, proszących o zgodę na wykorzystanie piwa zamiast wina w liturgii, do czego zresztą w praktyce – mimo zakazu – regularnie dochodziło<sup>60</sup>, czy sugerujących umożliwienie owieczkom pracy również w niedzielę. Zwycięstwo rygoryzmu, jak w tym pierwszym przypadku, miało oznaczać trwające aż do czasów rewolucji komunikacyjnej problemy z uzyskaniem, na przykład na Islandii, wystarczających ilości wina i w konsekwencji rozcieńczanie kropel *ad infinitum*. W roku 1241 papież Grzegorz IX w odpowiedzi na pytanie Sigurda, arcybiskupa Nidaros, był zmuszony wydać brewe, w którym uznawał za nieważne chrzczenie dzieci piwem<sup>61</sup>. Podobne problemy – z tym, że materią chrztu było tym razem wino – trapiące Kościół frankijski pięć stuleci wcześniej doczekały się rozwiązań ze strony Stefana II<sup>62</sup>.

Nurt akomodacyjny miał jednak w chrześcijaństwie długą historię i licznych ważnych rzeczników, zaś swoje precedensy ewangeliczne już w postaci listów paulińskich<sup>63</sup>. Tak oto w pierwszym liście do Koryntian Paweł, którego dwa imiona (dwa imiona to cecha apostołów, uczniów Chrystusa i ich średniowiecznych następców) są wyrazem gotowości dostosowania swojego posłannictwa do kontekstu odbiorcy, deklarował, że stał się „wszystkim dla wszystkich, żeby ocalić przynajmniej niektórych”<sup>64</sup>. Paweł

<sup>59</sup> J. Chaves, *Inculturation versus Evangelization: Are Contemporary Values Causing Us to Misinterpret the 16–18th Century Jesuit Missionaries?*, „Sino-Western Cultural Relations Journal” 22 (2000), s. 56–60.

<sup>60</sup> L. Bisgaard, *Wine and Beer in Medieval Scandinavia*, [w:] *Medieval Christianity in the North: New Studies*, red. K. Salonen, K.V. Jensen, T. Jørgensen, Turnhout 2013, s. 67–88.

<sup>61</sup> *Diplomatarium Norvegicum*, t. 1, nr 20, Christiania 1847, s. 21 [nr 26]: *Cum, sicut ex tua relatione didicimus, nonnunquam propter aequam penuriam infantem tue contingat in cervisia baptizari, tibi tenore presentium respondemus, quod cum secundum doctrinam evangelicam oporteat eos ex aqua et spiritu sancto renasci, non debent reputari rite baptizati, qui in cervisia baptizantur.*

<sup>62</sup> K. Ubl, *Der lange Schatten des Bonifatius. Die Responsa Stephans II aus dem Jahr 754 und das fränkische Kirche*, „Deutsches Archiv” 63 (2007), 2, s. 403–449, tu s. 443–444.

<sup>63</sup> M. Mitchell, *Pauline Accommodation and ‘Condescension’ (συνκατάβασις): 1 Cor 9:19–23 and the History of Influence*, [w:] *Paul Beyond the Judaism-Hellenism Divide*, red. T. Engberg-Pedersen, Louisville 2001, s. 197–214.

<sup>64</sup> 1 Kor 9.19–23: „Tak więc nie zależąc od nikogo, stałem się niewolnikiem wszystkich, aby tym liczniejsi byli ci, których pozyskam. Dla Żydów stałem się jak Żyd, aby pozyskać Żydów. Dla tych, co są pod

wyjawiał jednocześnie motywację: nawracanie przynosi uczestnictwo w dobrej nowinie, kontynuację dzieła Chrystusa i udział w nim. Chwilę później głoszenie Ewangelii porównał Paweł do biegu na stadionie, w którym uczestniczy wielu, jednak na nagrodę zasługuje jedynie zwycięzca<sup>65</sup>. To porównanie, jako motyw teologiczny i literacki, powraca w narracjach dotyczących ewangelizacji oraz męczeństwa.

Dlaczego doskonale przygotowani teoretycznie jezuici nie odnieśli sukcesu w Nowym Świecie, a misjonarze wczesnośredniowieczni schryścianizowali Europę? Przede wszystkim przez wzgląd na nagą siłę, jaką w ostatecznym rozrachunku dysponowali ci ostatni. Ale nie tylko. Wedle *Vita Vulframi* spotkanie misjonarza z władcą Fryzów, Radbodem mogło zakończyć się powodzeniem. Wcześniejsze cuda dokonane przez misjonarza pokazały Fryzom wyższość chrześcijańskiego Boga nad ich własnymi. Otóż poganie zgodzili się na próbę sił, polegającą na tym, że Bóg Wulframa spróbował uratować człowieka złożonego bóstwom w ofierze. Ovon, bo tak miał na imię ów szczęśliwiec, późniejszy prezbiter i informator hagiografa, został powieszony, ale gdy po kilku godzinach pękła lina, na której wisiał, Wulfram, chwyciwszy go za rękę, nakazał mu wstać: *In nomine Iesu Christi domini exsurge concite sanus!*<sup>66</sup> Władcze gesty Wulframa i cudowna próba sił, zapewne aranżowana uprzednio, sprawiły, że wszystko szło dobrze, aż do momentu, gdy król zapytał, czy w niebie, miejscu, które się mu obiecuje, dołączy do swoich przodków<sup>67</sup>. Bynajmniej – odpowiedział Wulfram – i tłumaczył, że przodkowie władcy byli skazani na wieczne potępienie, zaś w niebie spotka król raczej swoich dotychczasowych wrogów, Franków. Postawiony przed takim wyborem Radbod *pedem a fonte retraxit*, wołał piekło. W pęknięciach narracji, takich jak to, nieczęstych w relacjach o misjonarzach, ujawnia się głęboka, niemal absolutna, różnica między światem germańskiego (czy słowiańskiego) poganina a światem misjonarza. Momentów takich nie spotykamy w hagiografii zbyt często, i to nie bez powodu. Wulfram odniósł bowiem porażkę jako misjonarz, gdyż nie potrafił zręcznie uniknąć

---

Prawem, byłem jak ten, który jest pod Prawem – choć w rzeczywistości nie byłem pod Prawem – by pozyskać tych, co pozostawali pod Prawem. Dla nie podlegających Prawu byłem jak nie podlegający Prawu [...] by pozyskać tych, którzy nie są pod Prawem. Dla słabych stałem się jak słaby, by pozyskać słabych. Stałem się wszystkim dla wszystkich, żeby w ogóle ocalić przynajmniej niektórych”.

<sup>65</sup> 1 Kor 9,24 nn.

<sup>66</sup> *Vita Vulframi* 6, ed. W. Levison, MGH SRM 5, s. 665–666.

<sup>67</sup> *Vita Vulframi* 9, s. 668: *Praefatus autem princeps Rathbodus, cum ad percipiendum baptismum inbueretur, percunctabatur a sancto episcopo Vulframno, iuramentis eum per nomen Domini astringens, ubi maior esset numerus regum et principum seu nobilium gentis Fresionum, in illa videlicet caelesti regione, quam, si crederet et baptizaretur, percepturum se promittebat, an in ea, quam dicebat tartaream dampnationem. Tunc beatus Vulframnus: ‘Noli errare, inclite princeps, apud Deum certus est suorum e numerus electorum. Nam praedecessores tui principes gentis Fresionum, qui sine baptismi sacramento recesserunt, certum est dampnationis suscepisse sententiam; qui vero abhinc crediderit et baptizatus fuerit, cum Christo gaudebit in aeternum’. Haec audiens dux incredulus – nam ad fontem processerat, – et, ut fertur, pedem a fonte retraxit, dicens, non se carere posse consortio praedecessorum suorum principum Fresionum et cum parvo pauperum i numero residere in illo caelesti regno; quin potius non facile posse novis dictis adsensum praebere, sed potius permansurum se in his, quae multo tempore cum omni Fresionum gente servaverat.*

takich pytań. Wulframa na polu bitwy o Fryzów zmienił Willibrord, który po pierwsze potrafił się od takiej konfrontacji powstrzymać, po drugie zaś działał w zmienionych okolicznościach, gdy kraj Fryzów znajdował się pod panowaniem Pepina Grubego. Zbytne podkreślanie daleko idących kulturowych konsekwencji chrystianizacji nie tylko jest złym materiałem na utwór hagiograficzny, ale także, jak zobaczymy za chwilę, przed chrztem nie było zalecane. W przypadku zaś mas – bo przecież do samych elit nie należy się ograniczać – niemożliwe ani przed chrztem, ani po chrzcie, aż do czasów budowy sieci parafii, czyli wiele wieków później.

Skontrastujmy postawę Wulframa z Matteo Riccim, który ewangelizował w Chinach w przebraniu konfucjańskiego mędrca i na kolejnych dworach prezentował mechaniczne zegary, sztuczkę mającą zainteresować potencjalnych konwertytów. Jezuita akceptował zastany kult przodków i w swojej korespondencji przedstawił go nie jako idolatrię, lecz wyraz zwykłego – świeckiego – szacunku dla protoplastów<sup>68</sup>. Budziło to sprzeciw Rzymu, co w połączeniu z odrzuceniem całej serii tzw. rytów chińskich, skazało chrześcijaństwo w Chinach na niepowodzenie<sup>69</sup>. Podobnie postępował Robert de Nobili, który najpierw działał na terytorium Goa, gdzie dość szybko zdał sobie sprawę z ogromnej bariery kulturowej, jaka dzieliła go od ewangelizowanych. Występował więc jako „rzymski bramin”, przyjął hinduski sposób życia, włącznie z ubraniem i pożywieniem, przekonując swych zwierzchników i oponentów, że hinduistyczne praktyki religijne w istocie nie są religią, a zespołem lokalnych procedur świeckich<sup>70</sup>. Nobili pracował blisko czterdzieści lat i osiągnął pewne sukcesy, ale Rzym, za namową obrońców „czystości chrześcijaństwa”, odrzucił jego pomysły.

Akomodacja pod względem teorii o wiele lepiej rozpracowana w epoce nowożytnej, zwłaszcza przez jezuitów, w życie została wprowadzona, jakby instynktownie, na podstawie wiedzy lokalnej, i bez ingerencji scentralizowanego Kościoła, w barbarzyńskiej Fryzji i w ogóle w Europie. Sukcesy jezuitów były jednak nikłe nie tylko dlatego, że niektóre spośród ich pomysłów zostały potępione przez papieżstwo. Przede wszystkim nie posiadali oni zupełnie aparatu przymusu, w jaki wyposażeni byli misjonarze wczesnego średniowiecza. Dodatkowo zaś, zbudowane na lekturach i tradycji oczekiwanie możliwości działania wertykalnego (tj. od władcy do poddanych) okazywało się mrzonką tam, gdzie istniał uprzednio aparat państwowy. Idea wertykalnego porządkowania świata społecznego, która potencjalnie mogła przekonać Radboda, a przekonała wielu innych pogańskich władców, nie była atrakcyjną nowością w Chinach, gdzie funkcjonował liczący dziesiątki tysięcy urzędników aparat biurokratyczny.

<sup>68</sup> Na temat stanowiska Ricciego zob. G. Minamiki, *The Chinese rites controversy: from its beginning to modern times*, Chicago 1985, s. 15–25.

<sup>69</sup> N. Standaert, *Christianity shaped by the Chinese*, [w:] *The Cambridge History of Christianity*, t. 6: *Reform and Expansion (1500–1660)*, red. R. Po-Chia Hsia, Cambridge 2008, s. 558–598.

<sup>70</sup> I.G. Zupanov, R. Po-Chia Hsia, *Reception of Hinduism and Buddhism*, [w:] *The Cambridge History of Christianity*, t. 6: *Reform and Expansion (1500–1660)*, red. R. Po-Chia Hsia, Cambridge 2008, s. 582–584.

Misjonarze w epoce karolińskiej i postkarolińskiej raczej nie podkreślali głębokich różnic kulturowych dzielących chrześcijaństwo od religii nawracanych ludzi. Przeciwnie, o osobie Chrystusa opowiada się językiem pasującym do bogów pogan. Nie oznacza to bynajmniej zestawienia go z idolami na tym samym poziomie – absolutna odrębność między nimi podkreślana jest często jako różnica między Stwórcą a stworzeniem. W praktyce nie przeszkadzało to wielu nawracanym władcom czcić chrześcijańskiego Boga jako jeszcze jednego, nawet jeżeli najważniejszego, w panteonie wielu bóstw<sup>71</sup>. Misjonarze, być może wbrew intencjom, mogli doprowadzać do tego sami, podkreślając działanie Boga tu i teraz, jego zanurzenie w świecie, jego dominację – za pomocą próby sił – nad innymi rodzajami bóstw. Z swoich rodzinnych stron przyprowadzali wszak Boga, który tu, na ziemi, daje i odbiera, i na którego można wpłynąć różnymi – magiczno-rytualnymi jak dotąd – zabiegami, ale pod warunkiem, że są one poprawnie wykonane.

## Ortopraksja

To ostatnie, poprawność przenosi nas ku zagadnieniu szczególnie widocznemu w tekstach poświęconych ewangelizacji, zarówno narracyjnych, jak i pragmatycznych oraz performatywnych. Sceny przewodzenia synodom, omawiającym sprawy doktrynalne, przez Konstantyna i Karola Wielkiego są podobne jedynie zewnętrźnie. W pierwszym przypadku – to oczywiście wielkie uogólnienie – chodzi o ortodoksję, w drugim o ortopraksję. Konstantyn u Euzebiusza przedstawiony jest jako władca mający powinność nawracania pogan wewnątrz swego królestwa. Wydawszy serię edyktów przeciw poganom, a także przeciw heretykom, tłumaczył otaczającym go hierarchom: „jesteście biskupami tych, którzy są wewnątrz kościoła. Ja – z nakazu Boga – tych, którzy są poza nim”<sup>72</sup>. Karol również odczuwał, co najmniej na równi z biskupami, powinność korygowania praktyki chrześcijan w swoim państwie. Taka troska ewangelizacyjnej poprawności widoczna była u Karolingów, ich następców Ottonów, ale także u Piastów.

Karolińskie powinności<sup>73</sup>, *ministerium* króla to *correctio/admonitio*, przy czym chodzi tu przede wszystkim o praktykę, która zbliża do zbawienia, tylko jeżeli jest poprawna. W kwestii ewangelizacji *Admonitio Generalis* z 789 roku nawołuje do używania języków wernakularnych przy wykładaniu takich spraw, jak: chrzest, modlitwy, msza, kazania. Czy chodzi o aspekt performatywny, czy np. msza miała odbywać się po germańsku, czy chodzi może o wtórne względem liturgii objaśnianie tego, co właśnie

<sup>71</sup> O Gejzie zob. Thietmar VIII, lib. 4, s. 496–499.

<sup>72</sup> *Vita Constantini* VI.24, [w:] *Eusebius Werke*, wyd. I.A. Heikel, t. I, Leipzig 1902, s. 126, 9; przekład łaciński, zob. *Patrologia Graeca*, t. 20, kol. 1171: *vos quidem, inquit, in iis quae intra Ecclesiam episcopi estis, ego vero in iis quae extra geruntur a Deo sum constitutus*. Szerzej zob. W. Seston: *Constantine as a „Bishop”*, „The Journal of Roman Studies” 37 (1947), 1–2, s. 127–131.

<sup>73</sup> M. de Jong, *Charlemagne’s Church*, [w:] *Charlemagne. Empire and Society*, red. J. Story, Manchester 2005, s. 103–135.

zaszło – nie wiemy. W każdym razie z czasów sprzed *Admonitio* mamy nieporównanie mniej rękopiśmiennych świadectw w językach germańskich niż po nim<sup>74</sup>. Choć i wcześniej zdarzały się takie glosariusze, jak *Codex Abrogans*<sup>75</sup> czy *Vocabularius sancti Galli*<sup>76</sup>, pierwszy zawierający kilka tysięcy terminów, drugi kilkaset. *Vocabularius* ma rozmiary tak małe i sporządzony jest tak nieprofesjonalnie, że Bernhard Bischoff określił go jako prywatnie przygotowany<sup>77</sup>, tzn. nie jest on produktem „profesjonalnego” skryptorium. Szerzej z tym ogólnym trendem należy łączyć też *Indiculus superstitionum et paganiarum*<sup>78</sup> (z Fuldy?), zawierający poprzedzony formułą wyrzeczenia się diabła wykaz niedozwolonych praktyk, zestawiający na płaszczyźnie herezji i pogaństwa przewiny, które dziś określilibyśmy jako już to jako magię, już to przesąd, już też zachowania religijne<sup>79</sup>.

Echa takiego sposobu myślenia, korygującego zewnętrzne nieprawidłowości, znajdujemy u opisywanego przez Thietmara Bolesława Chrobrego<sup>80</sup>, troskę o to widzimy w twórczości Brunona z Kwerfurtu<sup>81</sup>. To również, do pewnego stopnia, zapewne *casus* strachu o zbawienie św. Wojciecha w Pradze, jego napominań również względem podległego kleru, i późniejszego odejścia z biskupstwa<sup>82</sup>. Osobista odpowiedzialność nadzorca (gr. *episkopos*) za *praxis* chrześcijańskiego lud. Ale co to znaczy chrześcijański lud?

### Jeżeli zapytamy: kiedy poganin zostaje chrześcijaninem?

... to przede wszystkim dostrzeżemy nacisk na właściwe praktyki, a nie na wewnętrzną przemianę. Ta ostatnia była domeną elit, głównie monastycznych, rzadziej świeckich i kleru, i w przypadku tych ostatnich często do monastycyzmu dążących. Przedmiot nauczania, treść wykładu wiary, był przedstawiany bardzo rzadko i zwykle stanowił element szerszej inscenizacji, mającej pokazać heroizm danego świętego.

<sup>74</sup> R. Bergmann, *Die Althochdeutsche Glossenüberlieferung Des 8. Jahrhunderts*, Göttingen 1983, s. 40.

<sup>75</sup> St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 911. Faksymile online: <<http://www.e-codices.unifr.ch/en/csg/0911/4>> [dostęp: 30.06.2015]. Edycja zob. B. Bischoff, *Die „Abrogans“-Handschrift der Stiftsbibliothek St. Gallen. Das älteste deutsche Buch*, St. Gallen 1977.

<sup>76</sup> St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 913, online: <<http://www.e-codices.unifr.ch/de/list/one/csg/0913>> [dostęp: 25.06.2015]. Edycja zob. *Die althochdeutschen Glossen*, t. 3: *Sachlich geordnete Glossare*, red. E. Steinmeyer, Berlin 1895, s. 1–8.

<sup>77</sup> B. Bischoff, *Paläographische Fragen deutscher Denkmäler der Karolingerzeit*, „Frühmittelalterliche Studien” 5 (1971), s. 101–134, tu s. 118 n.

<sup>78</sup> *Forma abrenuntiationis diaboli. Indiculus superstitionum et paganiarum*, MGH LL 1: *Capitularia regum Francorum*, ed. H. Pertz, Hannover 1835, s. 19–20.

<sup>79</sup> M. Costambeys, M. Innes, S. Maclean, *The Carolingian World*, Cambridge 2011, s. 87–89.

<sup>80</sup> Thietmar VIII, 2, MGH SRG NS 9, wyd. R. Holtzmann, Berlin 1935, s. 494 n.

<sup>81</sup> VQF 11, [w:] MPH, s.n., t. IV, cz. 3, s. 56 oraz sv. *lex*.

<sup>82</sup> Zob. lektury i inspiracje kanonistyczne tego ostatniego stara się uchwycić M. Pauk, *Ergo meum maximum et primum sit decretum – Prawo kanoniczne i sądownictwo kościelne w tzw. Dekretach księcia Brzetyслава I*, [w:] *Právni kultura středověku*, red. M. Nodl, P. Węcowski, Praha 2016, s. 29–31.



Nierzadko w okresie karolińskim misjonarze wkraczali dopiero w momencie, w którym poganie zmuszeni zostali do przyjęcia wiary. Absolutne rudymenty wiary były przekazane w dość krótkim okresie, przed chrztem. Po klęsce chrystianizacji Sasów Alkuin, obawiając się podobnych problemów z Awarami<sup>83</sup>, zastanawiał się nad takim elementarnym zestawem wiedzy odpowiedniej dla pogan, porównując go (za 1 Kor 3.2) do mleka dla niemowlaka, który bardziej skomplikowany pokarm zwróci<sup>84</sup>. W przybliżeniu, ale nie pomijając niczego: nieśmiertelność duszy oznacza, że czyniący dobro radować się będą wieczną chwałą, a czyniący zło będą cierpieć na wieki. Następnie należy wymienić grzechy, które mogą do tego doprowadzić. Potem opisać Trójcę Świętą, przyjście na świat Jezusa i zbawienie przez niego ludzkości. Utwierdzić w wierze w tajemnicę męki, prawdę zmartwychwstania, chwałę wniebowstąpienia. Upewnić się, że rozumieją, iż Chrystus wróci i ukarze czyniących zło i nagrodzi czyniących dobro. Potem chrzest. Zainteresowanych głębszym wywodem odsyłał Alkuin do Augustyna *De catechizandis rudibus*, gdzie jednak – jak zwrócił uwagę Richard Sullivan – te sprawy stanowiły jedynie jeden z wielu kroków na długiej drodze katechumenatu<sup>85</sup>, o którym więcej niżej. W pochodzącym w przełomu VIII i IX wieku z Bawarii, a więc pogranicza z Awarami, anonimowym traktacie *Ratio de catechizandis rudibus* wywód, podobny w duchu, przeprowadzony został na podstawie dekalogu<sup>86</sup>.

Listy, jaki Alkuin z Yorku kierował do swego przyjaciela Arnona, były wielkim ostrzeżeniem przed maksymalizmem, przed stawianiem sobie oraz nauczaniem trudnych celów. Do przestrogi swej Alkuin zaprzęgał teksty wcale nie poboczne, lecz centralne, na przykład przypowieść Mt 9.17: „Nie wlewa się też młodego wina do starych bukłaków. W przeciwnym razie bukłaki pękają, wino wycieka, a bukłaki się psują”. Wszystko to okraszone odniesieniami do autoprezentacji Pawła w *Liście do Koryntian* (1 Kor 2–3), gdzie apostoł tłumaczy mieszkańcom miasta, że uczy ich spraw prostych, używając metafory mleka niemowlęcego. Przypomina też, że zasługa nawrócenia pogan należy do Boga, nie zaś apostoła jako jednostki. Alkuin korzystał obficie z listu Augustyna (Ep. 217) i za nim głosił, że wiara bierze się z chęci (i oczywiście łaski), nie

<sup>83</sup> Ep. 110, MGH, Epp. IV, wyd. E. Dümmler, Berlin 1895, s. 157–159.

<sup>84</sup> Najobszerniejszym świadectwem próby zaplanowania konwersji Awarów jest tzw. *Conventus episcoporum ad ripas Danubii* (MGH Concilia 2, Aevi Karolini I/1, wyd. A. Werminghoff, Hanower i Lipsk 1906, s. 172–176). Uwagę przykuwa w nim określenie przyszłych ewangelizowanych *bruta gens inrationabilis idiotae litteris*. Nie należy przechodzić nad nim do porządku dziennego. Wyraża ono frustrację, że ewangelizowani nie należą do kręgu kulturowego rozpoznawalnego przez zgromadzonych biskupów, do elit. Egzegetyczny dyskurs, jakim oplatają biskupi roztrząsane przez siebie problemy, nie będzie, siłą rzeczy, zrozumiałe dla ewangelizowanych. Jednocześnie trudno nie zauważyć, że *idiotae litteris* dotyczy przecież tak samo ówczesnych Bawarów, Alemanów, Sasów, a nawet mieszkańców Italii. *Conventus* jest nie tyle o misjologii, ile o terminach, w jakich *recte* udzielać można chrztu oraz kilku sytuacjach, w jakich chrzest jest nieważny i powinien być powtórzony. Czytać należy go wraz z omawianym listem Alkuina (110).

<sup>85</sup> R.E. Sullivan, *Carolingian missionary theories*, „The Catholic Historical Review” 42 (1956), 3, s. 282–283.

<sup>86</sup> Edycja zob. *Ratio de catechizandis rudibus*, wyd. J.M. Heer, [w:] *Ein karolingischer Missions-Katechismus*, Freiburg am Breisgau 1911, s. 77–88.

z konieczności. Można człowieka przymusić do chrztu, nie zaś do wiary. Nie można zmusić człowieka do wiary w coś, w co nie wierzy. Te i podobne im aforystycznie sformułowania prowadziły miały Arnona – i prowadzą czytelnika dziś – do wniosku, że nauczanie należy dostosować do odbiorcy, a nie odbiorcę do nauczania. Podobne w wymowie są słowa, jakie skierował w często przywoływanym liście do Mellitusa Grzegorz Wielki: *Nam duris mentibus simul omnia abscidere impossibile esse non dubium est, quia is qui locum summum ascendere nititur necesse est ut gradibus vel passibus, non autem saltibus elevantur*. Zdawano więc sobie sprawę, że chrzest to dopiero początek, ale nie opisywano specjalnie, czego dotyczyć ma dalsza nauka. Przykłady takiego stanowiska można mnożyć. Oto przekazany przez Bedę list Bonifacego V do Edwina<sup>87</sup>, króla Nortumbrii, gdzie około 625 roku wykladał treści zgodne z tym, co przedstawił potem Alkuin, czyli plan minimum. Zachęta do odrzucenia kultu tego, co stworzone i propozycja czczenia Stwórcy, instruktaż dotyczący historii zbawienia i Trójcy Świętej. Papież kładł nacisk na to, że sukcesy Edwina pochodziły od Boga. Dopowiedział, że św. Piotr jest obrońcą Edwina. Beda zamieścił również list tego samego papieża do Ethelburgi<sup>88</sup>. Małżonków papież traktuje w nim jak jedno ciało. W ten sposób częśćka Edwina, w postaci żony, jest zbawiona. Ethelburgę zaś – głosił papież – zapewne boli, że jej częśćka zbawiona nie zostanie. Papież namawiał królową, aby skłoniła męża do zerwania z wróżbami i przepowiedniami, ale jednocześnie Beda dał poznać, że to właśnie wiarę króla w przepowiednie wykorzystano do przyspieszenia jego nawrócenia (przyśniła mu się postać, której obiecał coś uczynić – Beda nie mówił wprost, że chodzi o chrzest). Potem, gdy Edwin się naradzał, najpierw kapłan Coifi przyznał, że bogowie dotychczasowi nie mieli mocy sprawczej, a potem jeden z bliskich ludzi króla wygłosił bardzo chrześcijańsko brzmiący traktacik o przemijaniu. Podobnie mieli wypowiadać się pozostali doradcy, wszystko to *inspiratione divina*. Następnie sam Coifi przystąpił do niszczenia idoli i świątyń. Edwin przyjął wiarę i chrzest *cum cunctis gentis suae nobilibus ac plebe per plurima*. Opowieść Bedy miała pokazać potęgę Boga, który swym narzędziem potrafi uczynić nawet pogańskiego kapłana.

Poszukując bardziej praktycznej argumentacji, trzeba zwrócić się do listów, zawierających rady wysyłane na pole walki o dusze nawracanych. Oto Daniel, biskup Winchesteru, w liście do Bonifacego (z 723/724 roku) rozpoczął od pochwał misjonarza – do niego odniósł słowa o „głosie wołającego na puszczy”, porównując go do Jana Chrzciciela<sup>89</sup>. Wedle wykładni biskupa proroctwo Izajasza odnosiło się do nich obydwu! Kiedy Daniel przeszedł jednak do meritum swojego pisma, od razu ostrzegł przed postawą wyższości i ataku. W miejsce deklaracji dotyczących czczenia stworzenia zamiast Stwórcy proponował przeprowadzenie nawracanych przez tok rozumowania, który wiódł ich do uznania nieistotności bożków. Miało się to odbywać za

<sup>87</sup> *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* (dalej: HEGA) II, 10. Za wyd. *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, wyd. i przeł. B. Colgrave, R.A.B. Mynors, Oxford 1969.

<sup>88</sup> HEGA II, 11.

<sup>89</sup> Nr 24, [w:] MGH, Epp. sel. 1: *S. Bonifatii et Lulli epistolae*, wyd. M. Tangl, Berlin 1916, s. 38.

pomocą pytań, stawianych nie agresywnie, lecz z umiarem. Rozmowa nie miała pogan zirytować, tylko zaciekawić. Co ważne, porównania z chrześcijaństwem należało czynić nie bezpośrednio i nie w sposób konfrontacyjny, lecz pośrednio i za pomocą pytań. Argumentacja miała być prowadzona, dostosowując się do sposobu myślenia nawracanych, na poziomie doczesnym. Poganie byli mniejszością – należało więc im to uświadomić – w świecie zdominowanym przez chrześcijan, zepchniętą do lodowatego świata północy. Jakkolwiek delikatna byłaby ta argumentacja, była to wciąż demonstracja i dowód wywiedziony z siły doczesnej. Są jednak przykłady, gdy identyczne rozumowanie proponowano nie względem nieprzygotowanych do teologicznych dysput pogan, lecz względem chrześcijan-heretyków namawianych do nawrócenia się na katolicyzm. Ponad stulecie wcześniej biskup Trewiru Nicetius napisał list do Klotsyndy, córki Chlotara I i katolickiej żony ariańskiego władcy Longobardów, Alboina<sup>90</sup>. Biskup zawarł w swoim piśmie całą gamę argumentów tekstowych i teologicznych na rzecz wyższości katolicyzmu nad arianizmem, ale najważniejszy z nich – innej zupełnie natury – zostawił na koniec. W swym *last but not least* Nicetius prosił królową, by przypomniawszy sobie i przekazała mężowi, jak wielkie dary *in saeculo possiderunt* Chlodwig i jego potomkowie, gdy nawróceni zostali na katolicyzm i jak wielką przewagę mieli nad heretykami Alarykiem i Gundobadem.

Opowieść o dorocznym chrzcie Normanów na dworze w Akwizgranie dobrze, jak sądzę, pokazuje tę stronę nawracanych, do której chcieli się odwołać ci, którzy zalecali ołśnienie pogan przewagą doczesną chrześcijan. Otóż, jeśli dać wiarę *Gesta Karoli Magni* pióra Notkera Jąkały<sup>91</sup>, Ludwik Pobożny cieszył się wielkim uznaniem ze strony Normanów, którzy nierzadko przysyłali do niego poselstwa. Pewnego razu zapytał więc przybyłych, czy nie chcieliby przyjąć Chrystusa i dać się ochrzcić. W związku z tym, że odpowiedź była twierdząca, zorganizowano naprędce dla nich chrzest – rodzicami chrzestnymi był sam Ludwik oraz jego moiżni – i obdarowano ich drogocennymi szatami oraz bronią. Stało się to zwyczajem i już rokrocznie coraz liczniejsze poselstwa normańskie były chrzczone i obdarowywane na karolińskim dworze. Wreszcie, gdy przybyszów było aż pięćdziesięciu i byli równie co ich poprzednicy chętni do przyjęcia Chrystusa, okazało się, że zabrakło dla nich zdobnych szat. Pocięto więc koszule i zszyto je tak, by można było odziać nagich Normanów. Wtedy najstarszy z nich *cum indignatione non modica* odparł, że już ze dwadzieścia razy był tutaj chrzczony i pierwszy raz dostaje ubranie dobre dla świniopasa, nie zaś wojownika. Według *Ordo Romanus XI* niemowlęta po chrzcie miały otrzymywać dary w postaci szat i monet, a więc mające wartość nie tylko symboliczną<sup>92</sup>. Ale także owe *stola, casula, crismale* i *siclos* były niezwykle ważne, wcale nie tylko jako

<sup>90</sup> *Epistolae Austrasiacae* nr 8, wyd. W. Gundlach, [w:] MGH, Epp. 3, Berlin 1892, s. 119–122. Dziękuję dr. Grzegorzowi Pacowi za zwrócenie mojej uwagi na ten list.

<sup>91</sup> *Gesta Karoli Magni*, cap. 19, [w:] MGH, SRG NS, t. 12, wyd. H. F. Hafele, Berlin 1959, s. 89–90.

<sup>92</sup> Nr. 99–103, [w:] *Les Ordines Romani Du Haut Moyen Âge*, red. M. Andrieu, t. 2: *Les Textes Ordines I–XIII*, Louvain 1960, s. 446.

symbol zbawienia, lecz również ze względu na wartość materialną podczas chrztu na dworze Ludwika Pobożnego.

Podobnie w *Żywocie Alfreda* pióra Assera doszczętnie pokonany król Guthrum (IX wiek), władca Danelaw, przybył na dwóch króla Wessexu<sup>93</sup>. W ramach układów pokojowych zgodził się na chrzest, wraz z trzydziestoma swymi możnymi, który odbył się po trzech tygodniach. Świeżo upieczony chrześcijanin został z Alfredem jeszcze dwanaście dni, przyjmując *multa et optima beneficia*, ale Guthrum w przyjęciu chrztu miał żywotny interes, większy niż prezenty, jako że zyskał dzięki niemu legitymację władania nad w dużej mierze chrześcijańskimi mieszkańcami Danelaw. Podobna motywacja, wyrażona *expressis verbis*, kierowała dwa wieki później po drugiej stronie Europy dostojnikami pieczyńskimi. Wedle słów Brunona z Kwerfurtu, który spędził wśród nich pięć miesięcy, swe pozostanie w chrześcijaństwie uzależniali od utrzymania pokoju przez władcę Rusi. „Ten pokój – mówią – przez ciebie został uczyniony. Jeżeli będzie trwały – jak głosisz – wszyscy chętnie będziemy chrześcijanami. Jeśli ów władca Rusów będzie się chwiał w wierności, będziemy skłaniać się jedynie ku wojnie, nie ku chrześcijaństwu”<sup>94</sup>. Zauważmy, że Brunon również nie przedstawia żadnych treści swego nauczania w kraju pogan, choć spędził w nim blisko pół roku i objechał trzy jego prowincje. Mówi tylko o tym, że zostało tam zaprowadzone „chrześcijańskie prawo”. Podobnie jak w przypadku Guthruma dotyczyło to jedynie elit, o tym upewnia sam Brunon, pisząc, że w sumie chodziło o około trzydzieści osób.

### Problem katechumenatu

Wobec powszechnej praktyki chrztu dzieci w krajach chrześcijańskich, misjonarze *ad gentes* stawali wobec problemu czasu, jaki musieli przeznaczyć na nauczanie przed chrztem. Instytucja katechumenatu, poprzedzającego chrzest kilkuletniego przygotowania doń wypracowana została w II–IV wieku<sup>95</sup>. Wedle postanowień na przykład synod w Elwirze trwać miał od 2 do 5 lat<sup>96</sup>. Ograniczenia, jakie nakładano na katechumenów w okresie próby, nie były związane tylko i wyłącznie z niepełnym uczestnictwem w liturgii, ale również z kontekstem kulturowym, który czasem pozostaje niejasny. Wspomniany synod w Elwirze, dobry przykład kontynuacji między pogańską późnoantyczną kulturą lokalną a chrześcijaństwem<sup>97</sup>, postanowił na przy-

<sup>93</sup> *De rebus gestis Ælfredi* 56 [w:] Asser's *Life of King Alfred. Together with the Annals of Saint Neots erroneously ascribed to Asser*, red. W.H. Stevenson, Oxford 1904, s. 46–47.

<sup>94</sup> *Epistola ad Henricum regem*, [w:] MPH, s.n., t. IV, cz. 3, wyd. J. Karwasińska, Warszawa 1973, s. 100.

<sup>95</sup> Zob. E. Stanula, Cz. Krakowiak, *Katechumenat*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 1055 nn.

<sup>96</sup> Kanon 42, [w:] C.J. von Hafele, *Conciliengeschichte*, t. 1, Freiburg im Breisgau 1873, s. 174.

<sup>97</sup> Jak przekonuje J.F. Ubiña, *Le concile d'Elvire et l'esprit du paganisme*, „Dialogues d'histoire ancienne” 19 (1993), 1, s. 313 nn.

kład, że katechumenkom nie wolno wiązać się z fryzjerami i mężczyznami kudłatymi<sup>98</sup>. W okresie karolińskim i postkarolińskim katechumenat znalazł się w zaniku. Sam termin oraz pochodne od niego zaczerpnięte zostały w interesującym nas okresie z piśmiennictwa i wątfiej praktyki z wcześniejszych wieków. Oznaczały one etap poprzedzający sam chrzest, ale był on w porównaniu z wieloletnimi sankcjami uprzednich wieków bardzo zredukowany przez wzgląd na dominację chrztu dzieci.

Już tzw. sakramentarz gelazjański dawny (*Cod. Vat. Regin. Lat. 316*) skupia się na chrzcie niemowląt. Skrutynia, czyli badanie moralnej i doktrynalnej gotowości kandydata były dokonywane nie w postaci katechezy, lecz rytualnego egzorcyzmowania. Rękopis pochodzi z połowy VIII wieku, ale spisanie pierwotnej wersji datowane jest na lata 628–715<sup>99</sup>. Jako że można spodziewać się pewnej przerwy między nastaniem powszechnej praktyki a uwzględnieniem jej w tekście preskryptywnym, to dominację chrztu niemowląt i zachowanie katechumenatu jedynie w postaci symbolicznej można uznać za jeszcze wcześniejsze niż z VII wieku. Założenie, i to poczynione *explicite*, że kandydat to niemowlę dotyczyło również innych rytów chrzcielnych, na przykład z Mediolanu z X wieku *manuale Ambrosianum*, zaś z XII wieku *ordo Beroldusa*<sup>100</sup>. Tak zwany Mszał ze Stowe w VIII wieku wspomina co prawda o dorosłych, ale zakłada chrzest dzieci<sup>101</sup>. Etap katechumena poprzedzał w nim tylko o kilka chwil sam chrzest – z punktu widzenia przekazywania treści wiary był narzędziem szczątkowym. Jako taki mógł być więc wykorzystywany niezgodnie z pierwotnym przeznaczeniem. W związku z tym, że chrzest znosi grzechy dotychczasowe „katechumeni” na kartach *Vita Ansgarii* czekali z nim do ostatniej chwili, bo chcieli mieć gwarancję zbawienia<sup>102</sup>. Interpretacja ta jest optymistyczna i nastawiona na pokazanie wielkości Ansgara. Piszący żywot swego mistrza Rimberty, sam wówczas będący arcybiskupem Hamburga-Bremy, zaangażowany był w ukazanie skuteczności misji w Skandynawii, a opowieść ta wszak implikuje, że nawracani zrozumieli i uwenętrznili podstawowe prawdy wiary. Również ze Skandynawii pochodzi jednak, o wiele bardziej cierpka, interpretacja tego samego zjawiska. Oto tytułowy bohater *Sagi o Egilu* wraz ze swoim bratem Thorolfem (i chyba trzystoma wojami, którzy im towarzyszyli) namówieni zostali przez króla Athelstana, w którego służbę weszli, do przyjęcia *prima signatio*. Utwór tłumaczy, że pozostawanie w katechumenacie było

<sup>98</sup> Kanon 67, [w:] C.J. von Hafele, *Conciliengeschichte*, s. 185.

<sup>99</sup> B. Spinks, *Early Medieval Rituals and Theologies of Baptism. From the New Testament to the Council of Trent*, Aldershot 2005, s. 110–111.

<sup>100</sup> Tamże, s. 115–117.

<sup>101</sup> Tamże, s. 125–127.

<sup>102</sup> *Vita Ansgarii* 24, [w:] MGH, SRG, t. 55, s. 53. Jakby odwróceniem tego zabiegu jest chrzest w momentach zagrożenia (jako taki zawsze dopuszczalny, zdaniem egzegetów) – to dlatego Willibrord decyduje się ochrzcić chłopców, których naucza w trakcie podróży morskiej. Zob. *Vita Willibrordi* 9, wyd. W. Levi-son, [w:] MGH SRM 7, s. 124: *Sed in eo ipso itinere catechizatos eosdem pueros vitae fonte abluit, ne aliquod propter pericula longissimi navigii vel ex insidiis ferocissimorum terrae illius habitatorum damnus pateretur in illis, volens antiqui hostis praevenire astutias, et Domini sacramentis animas munire adquisitas.*



wówczas powszechnym zwyczajem pogańskich kupców oraz wojowników wstępujących na chrześcijańską służbę, gdyż dzięki temu mogli, zachowując swoją wiarę, swobodnie obcować zarówno z poganami, jak i chrześcijanami<sup>103</sup>. Która z interpretacji jest bliższa rzeczywistości, trudno orzec, ale nieporozumienia związane z katechumenatem dotyczyły nie tylko Skandynawów, którzy dopiero co zetknęli się z chrześcijaństwem.

W 811 lub 812 roku Karol Wielki rozesłał do metropolitów mających swe siedziby na terenie jego cesarstwa list zawierający szereg pytań związanych z udzielaniem chrztu oraz właściwym w tej kwestii procedowaniem<sup>104</sup>. „Chcemy więc się dowiedzieć, za pośrednictwem pisma albo od ciebie osobiście, jak ty wraz z sufraganami pouczacie i instruujecie kapłanów Bożych, a także powierzony wam lud o sakramencie chrztu. To jest: dlaczego dziecko najpierw staje się katechumenem oraz kim jest katechumen?” Na rzecz wagi, jaką do problemów tam poruszanych przywiązywano, świadczy dość spora liczba rękopisów z X wieku, spisanych w bardzo odległych częściach władztwa, zawierających nie tylko list Karola, ale również towarzyszące mu odpowiedzi. Zachowało się ich wiele. Pytania władcy, sformułowane wprost, musiały spowodować sporą konsternację niektórych indagowanych i arcybiskupi konferowali między sobą. Oto Teodulf z Orleanu, poproszony przez Magnusa z Sens o piśmiennictwo dotyczące chrztu, posyła wraz z kopią traktatu swoje utrzymane w uspokajającym tonie uwagi<sup>105</sup>. Niektóre z odpowiedzi są całkowicie nie na temat, z czego dobrze zdawali sobie sprawę piszący. Magnus z Sens dziękował cesarzowi za otrąśnięcie go swoimi pytaniami z *de somno stultitiae vel insipientie*, ale na pytania nie odpowiedział, zasłaniając się tym, że starał się postępować za przykładami zostawionymi przez „świętych ojców”<sup>106</sup>. Arcybiskup Lyonu Leidrad<sup>107</sup> odpowiadał z kolei rozbudowanym poetyckim traktatem *De sacramento baptismi*, we wstępie dziękując władcy za wybicie go z *torpore mentis*<sup>108</sup>. Traktat Leidrada opisuje biblijne epizody związane z wodą, od stworzenia świata między innymi poprzez potop, przechodząc na końcu do chrztu. Następujące rozdziały poświęcone są kolejnym rytuałom, nawiązując czasem do symboliki związanej z nauczaniem, ale nie do jego treści<sup>109</sup>. Cieszyć będzie się historyk szukający różnorodności płynów, którymi namaszczano uszy i nos katechumena (dla jednych tylko olej, dla innych olej i ślina, dla innych tylko

<sup>103</sup> Zob. *Saga o Egilu* 50, tłum. A. Załuska-Strömberg, Poznań 1974, s. 43–44.

<sup>104</sup> Na temat pytań Karola i odpowiedzi mu udzielonych zob. G.C.J. Byer, *Charlemagne and Baptism: A Study of Responses to the Circular Letter of 811/812*, San Francisco–London–Bethesda 1999 oraz O.M. Phelan, *The Carolingian Machinery of Christian Formation: Charlemagne's Encyclical Letter on Baptism from 811/812 and Its Implications*, [w:] *The Formation of Christian Europe: The Carolingians, Baptism, and the Imperium Christianum*, Oxford 2014, s. 147–206.

<sup>105</sup> Ep. 24, [w:] MGH, Epp., wyd. E. Dümmler, s. 533–534.

<sup>106</sup> Ep. 25, tamże, s. 534–535.

<sup>107</sup> Krótko zob. H. Mordek, *Leidrad, Bischof von Lyon (797–814/6)*, LMA, t. 5, szp. 1855.

<sup>108</sup> Ep. 28, tamże, s. 539–540. Traktat zob. PL 99, kol. 853–872.

<sup>109</sup> Tamże, s. 857: *Introitus fidei et totius sanctae doctrinae ad animum per aures admittitur, et de auditu intellectus exoritur. Neque enim potest aliquis fidei sacramenta cognoscere, nisi audiat praedicantem.*



plwocina<sup>110</sup>), ale szukający treści nauczania zawiedzie się. Leidrad dopiero pod koniec traktatu (w części *De infantibus vel his qui pro se respondere non possunt*) przyznał, że poprzednie rozdziały były wykładem wiedzy uczzonej, zaczerpniętej głównie z *De Baptismo* Tertuliana – w otaczającym go świecie chrzcilo się dzieci<sup>111</sup>. O wyrzeczeniu diabła napisał Leidrad obszerniejszy traktat<sup>112</sup>, mający zaspokoić ciekawość – a może i niepokój – cesarza w kwestii tego, czym jest owa *pompa* diabła, której należy się wyrzec. Nawet te bardziej rozbudowane i dotykające tematu odpowiedzi nie odnosiły się wcale do treści nauczania, jakim należało otoczyć poganina. Nic w tym dziwnego, Karol pytał o rytuały i ich sens, a nie o treści nauczania. Biskupi karolińscy czuli się natomiast (a przynajmniej bardzo się starali, by czytelnik odniósł takie wrażenie) następcami apostołów.

Odpowiedzi niektórych z biskupów nawiązywały wyraźnie do instrukcji, jaka zachowała się w listach Alkuina z 798 roku (albo 804) do Oduina (Ep. 134) i do mnichów z Septymanii (Ep. 137), gdzie zawarty został bardzo krótki – prezentystyczny – wykład przejścia od poganina do chrześcijanina, znany od incipitu jako *Primo paganus*<sup>113</sup>: „Najpierw poganin robiony jest katechumenem. Przystępując do chrztu, wyrzeka się złego ducha i wszystkich jego szkodliwości i marności. Dmucha się nań, aby po wypędzeniu diabła, przygotować wejście dla Chrystusa Pana. Egzorcyzmuje się, to znaczy przeklina, złego ducha, aby wyszedł i odszedł, dając miejsce prawdziwemu Bogu. Przyjmuje sól katechumenów, by gnijące i płynne jego grzechy zostały oczyszczone solą mądrości, boskim darem. Następnie przekazuje się mu wiarę symbolu apostołskiego, aby pusty dom – opuszczony przez poprzedniego mieszkańca – został ozdobiony wiarą i aby przygotować mieszkanie Bogu. Wtedy robi się skrutynia, aby sprawdzić sługę, czy po wyrzeczeniu się Szatana utwierdził w sercu po korzenie święte słowa danej wiary. Dotyka się również nozdrzy, aby wytrwał w przyjętej wierze tak długo, jak wciąga ducha nozdrzami. Także pierś jego namaszcza się olejem, aby znakiem świętego krzyża zamknąć wstęp dla diabła. Naznacza się też łopatki, aby zabezpieczyć [go] z każdej strony. Podobnie po namaszczeniu piersi i łopatek rozumie się stałość wiary i wytrwałość w dobrych uczynkach. I tak w imię świętej Trójcy zostaje ochrzczony za pomocą trzykrotnego zanurzenia”<sup>114</sup>.

<sup>110</sup> Tamże, kol. 857–858.

<sup>111</sup> Tamże, kol. 868 n.

<sup>112</sup> *De abrenuntiatione diaboli*, PL 99, kol. 873–884.

<sup>113</sup> Problem autorstwa omawia O.M. Phelan, *Textual Transmission and Authorship in Carolingian Europe: „Primo Paganus”, Baptism, and Alcuin of York*, „Revue bénédictine” 118 (2008), s. 262–288.

<sup>114</sup> *Primo paganus catechumenus fit; accedens ad baptismum maligno renuntiat spiritui et omnibus damnosis ejus et pompis. Exsufflatur etiam ut, fugato diabolo, Christo Domino paretur introitus. Exorcizatur, id est, conjuratur malignus spiritus, ut exeat et recedat, dans locum Deo vero. Accipit catechumenorum salem, ut putrida et fluxa ejus peccata sapientiae sale, divino munere, mudentur. Deinde symboli apostolici traditur ei fides, ut vacua domus, et a prisco habitatore derelicta, fide ornetur, et ut praeparetur habitatio Deo. Tunc fiunt scrutinia, ut exploretur servus, an post renuntiationem Satanae sacra verba datae fidei radicatus corde defixerit. Tanguntur et nares, ut quandiu spiritum naribus trahat, in fide accepta perduret. Pectus quoque ei-*

Jest to opis kilku rytuałów i ich symbolicznego znaczenia. Niewiele tu znajdziemy na temat treści, jakie przyswoić musiał sobie (nie mówiąc już o internalizacji) przyszły chrześcijanin. Dowiadujemy się, że katechumen miał znać zarys wiary w postaci symbolu apostołskiego – metaforycznie jest to moment, w których opróżnione z diabła mieszkanie duszy, zostaje ozdobione wiarą. Dopiero do tego ozdobionego mieszkania może wprowadzić się Bóg. To co interesuje nas najbardziej, czyli wykład wiary, jaki towarzyszył chyba poznawaniu *credo*, jest całkowicie pominięte. Co równie ważne, instrukcja *Primo paganus* opisuje kroki, jakie miał podjąć poganin chcący zostać chrześcijaninem. Problem nakłaniania nie jest w ogóle poruszony.

Decyzja o powrocie do właściwego katechumenatu zapadła dopiero podczas ponownego rozkwitu misji *ad gentes* związanego z wielkimi odkryciami geograficznymi. Domagano się ustalenia możliwie jasnych warunków możliwości udzielenia chrztu, kanonu nauk i formuł poprzedzających sakrament. Skomplikowany, a przede wszystkim długotrwały, *cursus* na drodze do chrztu w następnych wiekach wydłużano do tego stopnia, że w Algierii etap pierwszy, postulanta miał trwać cztery lata, drugi (katechumenat właściwy) dwa lata, zaś trzeci (elekcji) rok<sup>115</sup>.

## Zakończenie

Z punktu widzenia kognitywistyki przepowiadanie nie jest tym samym, co nauczanie w sensie właściwym, zaś wiara w prawdziwość treści religijnych nie przypomina wiary w prawdziwość twierdzeń sprawdzalnych<sup>116</sup>. Treści religijne przekazywane są zwykle przez figury obdarzone silnym autorytetem, od rodziców począwszy, i zyskują akceptację z tego samego powodu<sup>117</sup>. Przekazywane przez nich treści przyjmowane są „na wiarę” i, co więcej, bez szczególnej potrzebny dogłębnego zrozumienia. Kluczem do takiego autorytetu – w momentach przełomowych, które pozwalają uchwycić tę wielką zmianę we wczesnym średniowieczu – jest przeważnie albo aranżowane cudotwórstwo, inscenizowane próby siły albo (a częściej: oraz) cień chrześcijańskiej władzy doczesnej, czyli przemoc<sup>118</sup>.

---

*dem perungitur oleo, ut signo sanctae crucis diabolo claudatur ingressus. Signantur et scapulae, ut undique muniatur. Item in pectoris et scapulae unctione signatur fidei firmitas, et operum bonorum perseverantia. Et sic in nomine sanctae Trinitatis trina submersione baptizatur.*

<sup>115</sup> W. Kowalak, *Katechumenat na misjach*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 1061–1062.

<sup>116</sup> N. Van Leeuwen, *Religious credence in not factual belief*, „Cognition” 133 (2014), s. 698–715, rezerwuje dla wierzeń religijnych kategorię *credence*, w odróżnieniu od ugruntowanego o ostatecznym rozrachunku scjentystycznie *belief*

<sup>117</sup> Produktywną dla zrozumienia chrystianizacji kategorię badawczą „autorytetu epistemicznego” wprowadza A. Kruglanski (*Lay Epistemics and Human Knowledge. Cognitive and Motivational Bases*, New York 1989).

<sup>118</sup> Por. L. von Padberg, *Die Verwendung von Wundern in der frühmittelalterlichen Predigtsituation*, [w:] *Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen – Erscheinungsformen – Deutungen*, red. M. Heinzelmann, K. Herbers, D. R. Bauer, Stuttgart 2002, zwł. s. 93 n.; oraz tegoż, *Topos und Realität in der frühmittelalterlichen Mission*

Jeżeli przyjrzymy się treści nauczania misjonarzy, to bez trudu dostrzeżemy w tym skrót epistemologiczny, często stosowany świadomie („mleczny pokarm niemowlaka” u Alkuina i innych). Nauczanie to więc niczego nie udowadnia (nie tylko w sensie nowożytnym-naukowym), ale nawet nie stara się przeprowadzić rozumowania (wyjątkiem do pewnego stopnia jest na np. omawiany wcześniej List Daniela do Bonifacego), tylko daje pewien zestaw prawd oraz nakazów i zakazów.

We wczesnym okresie chrześcijaństwa największe owoce przynosiło rozprzestrzenianie chrześcijaństwa przez świeckich. Sąsiedzi, handel, legiony, armia czy kobiety (Gal 3.28). To jest model nawracania obecny również, mamy tego ślady w pęknięciach narracji z epoki, w średniowieczu, tak wcześniejszym, jak i późniejszym. Wbrew temu, do czego usilnie starali się przekonać swych czytelników karolińscy i postkarolińscy hagiografowie i kronikarze, a zgodnie z tym, na co zdają się wskazywać niektóre znaleziska archeologiczne, chrześcijaństwo było przeważnie obecne na terenach barbarzyńskich na długo przed pojawieniem się tam świętych bohaterów. Widzimy jego ślady u Awarów, w Skandynawii, na Słowiańszczyźnie. Podobnie jak widzimy ślady religii pierwotnych na długo po wizytach „apostołów” i masowych chrztach, a nawet po rozbudowaniu sieci parafialnej. Misjonarzy poszukiwali nie tylko chrześcijanie żyjący w krajach dominująco pogańskich. Tak czynili ich władcy świeżo schryścianizowanych terenów, jak Bolesław Chrobry, czy organizatorzy kościoła, jak Winfryd-Bonifacy. W krajach pogańskich służyło temu również, był to powtarzalny motyw, przygotowywanie chłopców, czasami wykupionych niewolników, do posługi duszpasterskiej w późniejszym okresie. Chrystianizacja nie jest więc ani wydarzeniem jednostkowym, ani linearnym, ani nawet zjawiskiem o określonym wektorze kierunku.

Dlaczego chrześcijaństwo łacińskie nie odniosło sukcesu? Wzajemne wsparcie władzy świeckiej i Kościoła, z sakralizacją władzy i wojny. Pośpiech eschatologiczny – chęć zbawienia jak największej liczby ludzi zanim nadejdzie „chrzest ognia” (Mt 3.11) – i w efekcie nacisk na ilość nawróceń, na masowe chrzty. Skrót epistemologiczne i wynikające z nich powierzchowne traktowanie kwestii doktrynalnych oraz zagadnień głębokiej różnicy kulturowej, internalizacji zasad nowej wiary – odłożenie ich na później, w praktyce nie zrealizowane nigdy – wszystko to, wraz ze sprowadzeniem katechumenatu do zestawu rytuałów – oto klucz to sukcesu zachodniego chrześcijaństwa w średniowieczu. W legislacji synodalnej, której wybór znajdujemy w tzw. podręcznikach misjonarzy, rozpoznajemy nacisk na ortopraksję liturgiczną oraz dyscypliny kościelnej i etyczne implikacje spraw doktrynalnych. Jak się ubrać do mszy, jak się modlić, kiedy klękać, jak i kiedy przyjmować sakramenty, że trzeba szanować kościół jako azyl, z kim można wziąć ślub a z kim nie (stopnie pokrewieństwa). Akcent kładzie się na grzech i poprawę, sprawy formalne zarówno w przykładach negatywnych, jak i pozytywnych. Ważne jest właściwe zachowanie i zewnętrzna postawa, nigdy zaś rozumienie teologicznych implikacji zawichości

*spredigt*, „Hagiographica” 4 (1997), s. 35–70. Przede wszystkim zaś tegoż, *Die Inszenierung religiöser Konfrontationen. Theorie und Praxis der Missionspredigt im frühen Mittelalter*, Stuttgart 2003.

doktryny. Grzech i zbawienie to problem nieznany nauczonym we wczesnośrednio-wiecznej Europie. Jeżeli już trafia wraz z implikacjami eschatologicznymi do świe-żo nawróconych elit intelektualnych, to potrafi poczynić, z punktu widzenia życia społecznego, duże spustoszenie (ś.ś. Romuald, Benedykt z Benewentu, Wojciech, Brunon). To jednak wyjątki, na szczęście biorąc pod uwagę skuteczność zachodnie-go chrześcijaństwa jako cel. Dobrze współgra pobieżność chrystianizacji z przewi-jającymi się tu i ówdzie narzekaniami na oraz pytaniami o poziom wykształcenia i poziom moralny kleru, na łatwość oskarżania całych społeczności o bycie „złymi chrześcijanami; współgra z całym inwentarzem praktyk i wierzeń rozpoznawanych przez nas jako schrystianizowane relikty pogaństwa. Nie po raz pierwszy i nie ostat-ni. Cały skomplikowany proces społeczno-religijny, który nazywamy chrystianizacją, zmienił nie tylko ewangelizowanych, ale również ewangelizujących<sup>119</sup>.

## THE MISSIONARY STRATEGY AD GENTES IN THE LATIN WEST – DILEMMAS AND SOLUTIONS

### Summary

According to cognitivists (e.g. Van Leeuwen) praching is the the same a teaching in proper sense and the acceptance of the veracity of religious truths is not the same as the acceptance of the veracity of verifiable claims. Those religious truths are usually transmitted by strong authority figures (cf. Krug-lanski's *epistemic authorities*), and gain acceptance for this very reason. The key to it in the Early Me-dieval missionary setting lies usually either in prearranged miracle working, the test of deities' rela-tive strenght – all in the shadow of the earthly Christian power threatening violence. When we look at the content of missionaries' preaching we find epistemological shortcuts, often used deliberately (Alcuin's 'infant milk') – and as such it 'proves' nothing (not only in the modern, scientific sense), but does not even aim at reasoning (with certain exceptions such as Daniel's letter to Boniface); it simply provides a certain set of 'truths' and related set of mandates and prohibitions.

Epistemological shortcuts and the resultant superficial treatment of doctrinal matters, issues of deep cultural difference and the internalisation of the principles of the new religion, leaving them aside for later, in practice – postponing them *ad infinitum*, and the reduction of the catechumenate to a set of rituals were all the key to Western Christianity's success in the Middle Ages. In the synod legislation, the selection of which is found in the so-called missionaries' textbooks, we recognise the emphasis, again, on the orthopraxis of liturgy and ecclesiastical discipline and ethical implications of doctrinal matters. The manuals discuss how to dress for a mass, how to pray, when to kneel, how and when to receive the sacraments, the need to respect the church as a sanctuary; they regulate whom you are allowed to marry and whom you are not (degrees of kinship). The emphasis was on the sin and rectification of external behaviour, focusing on formal issues shown on the basis of both negative and positive examples. What mattered was proper behaviour and external attitude, never the under-

<sup>119</sup> O „germanizacji” chrześcijaństwa w Europie wczesnośredniowiecznej, która w czasach ottońskich miała stać się normą na Zachodzie zob. J.R. Russell, *The Germanization of Early Medieval Christianity*, Ox-ford 1994, zwł. s. 209 nn. Brak podkreślenia tej wzajemności w definicjach akomodacji, które przyznając tylko chrześcijaństwu moc sprawczą, nacisk kładą na jednostronną relację podmiot-przedmiot. Na przy-kład F. Zapłata (EK, t. 1, kol. 249–250): „przystosowanie sposobów przepowiadania form liturgii i struktur do warunków i specyfiki kultury chrystianizowanych narodów i plemion”.

standing of theological implications or the intricacies of the doctrine. The issues of sin and salvation, probably alien to pre-Christian mindsets, were not theologically delved into with converts. If, however, those issues did find their way, together with eschatological implications, to the newly converted intellectual elites, they could wreak havoc on social life: St. St. Romuald, Benedict of Benevento, Adalbert, Bruno. These are nevertheless exceptions, which is quite fortunate, given the effectiveness of Western Christianity as a target. The cursoriness of Christianisation goes well with the complaints and questions asked here and there about the level of education and morality of the clergy; the ease of accusing entire communities of being 'bad Christians'. This goes in line with the entire inventory of practices and beliefs that are now considered to have been Christianised relics of paganism. Not for the first time and not for the last. The entire complicated socio-religious process, referred to as Christianisation, transformed not only those subject to evangelisation, but also those evangelising.





Maciej Salamon

Kraków

## DOKTRYNA I PRAKTYKA MISYJNA KOŚCIOŁA NA WSCHODZIE W IV–XII WIEKU



„Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Św.” (Mat. 28, 19–20) – te słowa Chrystusa zamykające Jego działalność na ziemi stanowiły motto dla misji chrześcijańskiej zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie, jednak realny zasięg misji nie objął natychmiast ludności całego świata. W dzień Pięćdziesiątnicy św. Piotr zwracał się do mieszkańców Jerozolimy i do przybyszów pochodzących z wielu krajów<sup>1</sup>, jednak zasadniczo byli to przede wszystkim wyznawcy judaizmu, i to nie na całym świecie, lecz na rzymskim Wschodzie. Co prawda nie brakowało w tym gronie także mieszkańców krain położonych daleko, poza granicami cesarstwa, jednak i oni byli w bliższy lub dalszy sposób powiązani z regionem, w którym przeważała kultura żydowska, hellenistyczna i rzymska. Obrazuje to zarówno lista wyznawców Chrystusa zgromadzonych w dzień Pięćdziesiątnicy według *Dziejów Apostolskich*, jak też świadectwa późniejszych źródeł, zwłaszcza *Historii Kościoła* Euzebiusza z Cezarei, ukazującej zasięg misji chrześcijańskiej<sup>2</sup>. Jakkolwiek zatem nie bez racji autor klasycznej pracy na temat rozwoju chrześcijaństwa A. Harnack charakterystykę ośrodków chrześcijańskich rozpoczyna od Kościoła w Jerozolimie i od Palestyny<sup>3</sup>, to podkreśla, że prawdziwie uniwersalnego charakteru nabierała misja Kościoła w miarę wzrastania liczby wiernych spoza społeczności żydowskiej, a także spoza rzymskich prowincji. Kościół rozwijał się w pierwszych wiekach, zarówno przed tzw. przełomem konstantyńskim, jak też po nim, bardzo intensywnie w krainach należących do cesarstwa, zwłaszcza jednak na pograniczu świata rzymskiego i Bliskiego Wschodu, przy czym intensywność chrystianizacji nasilała się i słabła zarówno po rzymskiej stronie granicy, jak i po stronie jego wschodnich sąsiadów<sup>4</sup>. Sukcesy misji

<sup>1</sup> *Acta Apostolorum*, 2, 5–14.

<sup>2</sup> Eusebius, *Historia ecclesiastica*, Leipzig 1903, 3, 1, 1–3 i passim.

<sup>3</sup> A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1924, t. 2, s. 530.

<sup>4</sup> Tamże, s. 618–630 i passim.

wschodniej przeplatały się lokalnie z okresami jej osłabienia. Znaczenie misji wschodniej oddaje symbolicznie fakt, że ostatnim przedsięwzięciem twórcy chrześcijańskiego cesarstwa – Konstantyna Wielkiego (zm. 337) było przygotowanie interwencji w Armenii, jednym z pierwszych państw chrześcijańskich, w którym okresowo nasilały się wpływy zoroastryjskie pod naciskiem sprawujących tu zwierzchność władz Persji. Tak przynajmniej sytuację około 337 roku przedstawiał *Żywoł Konstantyna* pióra Eusebiusza z Cezarei twórcy chrześcijańskiej historiografii<sup>5</sup>.

Kolejni władcy rzymscy poczuli się do obowiązku sprawowania opieki nad chrześcijanami mieszkającymi poza granicami imperium, uznając za swój obowiązek opiekę nie tylko nad wyznawcami Chrystusa w stosunkowo nieodległej Armenii czy Persji, lecz także w położonych dalej krajach Orientu, gdzie kształtowały się nowe społeczności chrześcijańskie. W IV–V wieku istotną rolę w rozwoju misji na Wschodzie zaczęło odgrywać nowo powstałe centrum polityczne na styku Europy i Azji, gdzie – w niewielkim początkowo mieście Bizancjum, na styku Europy i Azji wzniesiono nową stolicę cesarstwa. Relatywnie szybko w cieniu tego centrum, u zarania politycznego, ale wkrótce też kościelnego znalazły się inne ośrodki lokalnych kościołów Wschodu, z których nie wszystkie zresztą podlegały władzy cesarza. Na tym pogranicznym terenie, odmiennie niż w środowisku chrześcijańskich społeczności Zachodu, gdzie umocnił się z czasem nadrzędny autorytet biskupa Rzymu, nie wytworzył się w pełni jednolity systemu hierarchii władz kościelnych. Pozycja Konstantynopola pierwotnie nie dorównywała wysokiemu prestiżowi kilku ośrodków o bardzo starej metryce, sięgającej początków Kościoła. Ranga stołecznego Konstantynopola w IV/V wieku miała przede wszystkim podstawy polityczne i administracyjne<sup>6</sup>. Z czasem tutejsze biskupstwo zdobywało autorytet, korzystając ze wzorców stworzonych przez przywódców miejscowego Kościoła i sukcesach wychodzącej stąd misji chrześcijańskiej.

Na Wschodzie najważniejsze stolice kościelne, ponadmetropolitalne, zwane od VI wieku patriarchatami, miały zasługi w rozszerzaniu misji Kościoła, jednak ich ranga i osiągnięcia na rzecz Kościoła były niejednakowej wagi. Z trzech patriarchatów największy autorytet posiadała egipska Aleksandria, mniejszy Antiochia, niezbyt wysoki początkowo Jerozolima<sup>7</sup>. Znaczenie tej ostatniej wiązało się wprawdzie z tradycją początków chrześcijaństwa, z prestiżem miejsca czczonego przez wszystkich wyznawców tej religii, ale już z niezbyt wielkim udziałem w nawracaniu sąsiednich ludów.

<sup>5</sup> Eusebius, *Vita Constantini* [dalej: V.C.], Berlin 1975, IV, 56. Tekst ten, którego pewne warianty wymagają korekty, zniekształca co prawda rzeczywisty bieg wypadków, jednak w 337 pogorszenie stosunków między cesarstwem, Persją i chrześcijańską Armenią było faktem. W sprawie tych wydarzeń por. E. Stein, *Le Bas-Empire*, t. 1 (284–476), Bruxelles 1959, s. 130, 483; A. Ter-Sarkisjanc, *Istorija i kultura armjanskogo naroda z drevnejšich vremen do načala XIX v.*, Moskva 2005, s. 139–142.

<sup>6</sup> G. Dagron, *Naissance d'une capitale, Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974, s. 410–517.

<sup>7</sup> W. de Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg–München 1963, s. 15–16; A. Papadakis, A.P. Kazhdan, *Patriarchates*, [w:] *The Oxford Dictionary of Byzantium*, red. A.P. Kazhdan, t. 3, New York–Oxford 1991, s. 1599–1600.

Antiochia odgrywała dość istotną rolę w początkach Kościoła, patronowała później misji chrześcijańskiej w sąsiedniej Gruzji, ale był to fakt o znaczeniu lokalnym<sup>8</sup>. Jednak bardziej istotne były w praktyce kontakty chrześcijan rzymskiej Syrii z chrześcijanami zamieszkującymi na ziemiach podległych państwu perskiemu. Oznaczało to formę uczestniczenia w misji zewnętrznej, poza granicami cesarstwa.

Aleksandria odgrywała dość samodzielną rolę, posiadając znaczny prestiż jako druga lub trzecia stolica biskupia w cesarstwie, ważny ośrodek teologiczny, patriarchat o scentralizowanej strukturze władzy, sprawiając co prawda zarazem władzom centralnym chrześcijańskiego już imperium niemało kłopotów<sup>9</sup>. Przyczyniały się do tego w IV wieku spory ariańskie, później zaś siła rozwijającego się w V–VI wieku monofizytyzmu, z którym trudno było się uporać władzom kościelnym i państwowym. Aleksandria miała podstawowe znaczenie dla misji w krajach położonych na styku Afryki i Azji: Nubii i Etiopii (Aksum). Ta misja miała znaczenie także dla daleko-siężnych kontaktów z ważnym dla cesarstwa szlaki wschodnim. Był to teren, gdzie konkurowały ze sobą już od IV wieku misje wywodzące z różnych ośrodków<sup>10</sup>. W VI wieku doszło nawet do współzawodnictwa dwojga osób stojących na czele państwa, pary cesarskiej – Justyniana i Teodory, którzy poparli dwie konkurujące misje, chalcędońską (tj. ortodoksyjną) i monofizycką<sup>11</sup>. Związek polityki i misji religijnej nie przeszkodził w ukształtowaniu się dwóch bardzo żywotnych kościołów afrykańskich, z których jeden istnieje po dziś dzień, drugi zanikł wprawdzie, ale trwał przez wiele wieków w średniowieczu<sup>12</sup>.

Całkowicie poza zasięgiem wpływów bizantyńskich znajdował się inny Kościół wschodni, w okresie późnoantycznym nazywany perskim, zlokalizowany głównie w Mezopotamii. Istniała tam już od dawna liczna diaspora żydowska, z której wywodziła się duża część chrześcijan na Bliskim Wschodzie. Pod rządami dynastii partyjskich Arsacydów, a później perskich Sasanidów żyli na tym obszarze chrześcijanie różnych narodowości: Syryjczycy, Ormianie, Grecy. Chrześcijaństwo miało tu już wielu wyznawców co najmniej w II wieku<sup>13</sup>. Wśród miejscowej ludności chrześcijańskiej sławna była tradycja mezopotamskiej Edessy (Urfy), miasta w pobliżu granicy z imperium, którego władca miał ponoć nawiązać kontakt z Chrystusem<sup>14</sup>. Stosunek władz perskich do miejscowych chrześcijan ulegał jednak zmianom, w czym niemałą

<sup>8</sup> W. de Vries, *Rom und die Patriarchate*, s. 12.

<sup>9</sup> E. Wipszycka, *The Alexandrian Church. People and Institutions*, Warsaw 2015, s. 43–74, 107–125.

<sup>10</sup> I. Engelhardt, *Mission und Politik in Byzanz. Ein Beitrag zur Strukturanalyse byzantinischer Mission zur Zeit Justins und Justinians*, München 1974, s. 104–115.

<sup>11</sup> I. Engelhardt, *Mission und Politik*, s. 74–79, pożyteczne zestawienie metod działania misji tamże, s. 184–186.

<sup>12</sup> P. Siniscalco, *Starożytne kościoły wschodnie*, Kraków 2013, s. 119–132; S. Jakobielski, *Nubia w okresie chrześcijańskim*, [w:] *Historia Afryki do początku XIX wieku*, red. M. Tymowski, Wrocław 1996, s. 454–569.

<sup>13</sup> Eusebius, *Historia Ecclesiastica*, 1, 3, 2–6 i nn.

<sup>14</sup> A. Cameron, *The History of the Image of Edessa: The Telling of a Story*, „Harvard Ukrainian Studies” 7 (1983), s. 80–94; M. Guscini, *The Image of Edessa*, Leiden–Boston 200; M. Tycner-Wolicka, *Opowieść o wizerunku z Edessy. Cesarz Konstantyn Porfirogeneta i nieuczyniony ręką wizerunek Chrystusa*, Kraków 2009;

rolę odgrywały konflikty rzymsko-perskie. Na wzrost konfliktów wpłynęło ukształtowanie się w IV wieku, w sąsiedztwie granicy perskiej wschodniego centrum imperium, nowej stolicy w Bizancjum – Konstatynopolu, które to miasto nabierało coraz bardziej chrześcijańskiego oblicza<sup>15</sup>. Persja zmierzała do ściślejszego poddania Kościoła w Mezopotamii swojej kontroli, co przyczyniło się do powołania w sąsiedztwie granicy z imperium odrębnej struktury kościelnej, określanej mianem katolikosatu „perskiego”. Siedziba zwierzchnika znajdowała się w pobliżu rezydencji królów sasanidzkich w Seleucji-Ktezyfoncie (rok 424)<sup>16</sup>.

W okresie sporów dogmatycznych w cesarstwie w V–VI wieku władze perskie przychylnie traktowały osiedlających się w ich państwie chrześcijan, przyjmujących nieakceptowane w Bizancjum poglądy dogmatyczne. W efekcie w państwie szachów oparcie znalazły silne społeczności kontestujące bizantyńską ortodoksję – monofizycka (miafizyci) i nestoriańska. Istniały też na tym terenie szkoły kształcące duchownych dla tych grup wyznaniowych, w których nauczano w języku syryjskim<sup>17</sup>. Z drugiej jednak strony możliwości rozwoju misji chrześcijańskiej w Persji ograniczały wpływy zoroastryjskiej religii popieranej przez władze, a także wyznawanej w kręgach irańskiej elity<sup>18</sup>. Mimo okresowych kryzysów nieortodoksyjne (w oczach władz Bizancjum) kościoły syryjskie znalazły możliwość działania w państwie Sasanidów. Nie przeszkadzało to istnieniu kontaktów chrześcijan z terenu Persji z Kościołami sąsiednich społeczności chrześcijańskich z terenów bizantyńskich<sup>19</sup>.

Można zastanawiać się, jak dalece Kościół perski zasługiwał na miano kościoła misyjnego. Za tym przemawia nie tylko funkcjonowanie w środowisku niechrześcijańskim, lecz, może przede wszystkim, zaangażowanie w szerzenie religii Chrystusa nie tylko w sąsiednich, ale także odległych krajach orientalnych. Stały kontakt ze światem śródziemnomorskim i krajami, gdzie chrześcijaństwo stopniowo się rozwijało, spowodował powstanie bardzo dynamicznej i obejmującej niemałą część ówczesnego świata misji wschodniej. W bizantyńskiej Syrii i perskiej Mezopotamii rozpoczął się

E.N. Meščerskaja, *Legenda ob Avgare v literaturach vizantijskogo literaturnogo kruga*, „Kavkaz i Vizantija” 3 (1982), s. 97–107.

<sup>15</sup> G. Dagron, *Naiissance*, s. 388–453; M.B. Leszka, *Kościół i jego wpływ na życie mieszkańców Konstantynopola*, [w:] *Konstantynopol Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyjskim*, red. M.J. Leszka, T. Wolińska, Warszawa 2011, s. 350–400; S. Bralewski, *Życie religijne mieszkańców Konstantynopola*, [w:] *Konstantynopol Nowy Rzym*, s. 401–470.

<sup>16</sup> W. de Vries, *Rom und die Patriarchate*, s. 9–10; P. Siniscalco, *Starożytnie kościoły*, s. 200–202.

<sup>17</sup> N.W. Pigulewska, *Kultura syryjska we wczesnym średniowieczu*, Warszawa 1989, s. 42–120; A. Izdebski, *Cultural Contacts between the Superpowers of Late Antiquity: The Syriac School of Nisibis and the Transmission of Greek Educational Experience of the Persian Empire, Cultures in Motion*, „Studies in the Medieval and Early Modern Periods, Byzantina et Slavica Cracoviensia” 8 (2014), s. 185–234.

<sup>18</sup> I.L. Krupnik, *Zurvanizm v drevnem i srednevekovom Irane*, Moskva 2013, s. 122–140.

<sup>19</sup> N.W. Pigulewska, *Kultura syryjska*, s. 213–263, P. Siniscalco, *Starożytnie kościoły*, s. 204–206. Mimo odrębności katolikosatu perskiego we wczesnym okresie chrześcijańskim perscy zwracali się do biskupstw syryjskich w cesarstwie (biskupów zachodnich) jako instancji odwoławczej, por. W. de Vries, *Rom und die Patriarchate*, s. 9–10.

dalekosiężny szlak przechodzący przez wielkie obszary Azji aż do samych Chin, Indii oraz innych krajów wschodnich. Powstała na tym terenie chrześcijańska diaspora sięgająca zresztą nie tylko do krajów wschodnich, ale i na południowy zachód – na Półwysep Arabski<sup>20</sup>. Nowe gminy powstawały na Wschodzie spontanicznie, a na żywołowy charakter ich rozwoju wskazuje istnienie, czasem w bliskim sąsiedztwie, grup o różnych tradycjach i orientacjach wyznaniowych – istniały obok siebie konkurujące gminy uznające zwierzchność różnych kościołów chrześcijańskich. Na Wschodzie przeważało wyznanie nestoriańskie, nie należy jednak kojarzyć wschodniej misji wyłącznie z nestorianizmem, występowały tu bowiem także grupy monofizyckie (popierane notabene w VI/VII wieku przez perską królową Szirin), a nawet „chalcedonickie – melkickie” (wyznające bizantyńską ortodoksję<sup>21</sup>), czy grupy ormiańskie. Nestorianie i monofizyci podlegali swoim zwierzchnikom kościelnym uznawanym z reguły przez władze Persji i krajów, w których się osiedlali wierni. Ich biskupi i katolikosi przybywali z Persji, Mezopotamii, ale też z Antiochii<sup>22</sup>. Językiem dominującym w kościołach powstałych w ramach misji wschodniej był przede wszystkim język syryjski (dominujący u chrześcijan Syrii i Mezopotamii)<sup>23</sup>. Na dalszych terenach zamieszkujący je chrześcijanie posługiwali się także innymi językami lokalnymi – grupy irańskiej (sogdyjski), a także tureckiej, czego przykładem „narodowy” kościół Ujgurów. Z drugiej zaś strony, pojawiał się, choć rzadko, język grecki – zapewne świadectwo przywiązania niektórych grup do bizantyńskich początków<sup>24</sup>.

Ślady związków misji z kręgiem śródziemnomorskim przetrwały wiele wieków mimo zmian etnicznych i politycznych na Wschodzie. Jakkolwiek owe grupy chrześcijańskie w odległych krajach składały się najczęściej z niewielkiego grona wiernych, na pewnych terenach występowały też większe, a nawet całkiem duże społeczności. Nie jest pewna chronologia powstania kościoła malabarskiego w Indiach, bardzo licznego i uznającego za swego założyciela św. Tomasza Apostoła, kościół ten przetrwał do naszych czasów<sup>25</sup>. Dużą popularność zyskało wreszcie od VII wieku chrześcijaństwo

<sup>20</sup> A.S. Atiya, *Historia kościołów wschodnich*, Warszawa 1978, s. 222–229; I. Shahid, *Byzantium in South Arabia*, „Dumbarton Oaks Papers” [dalej: DOP] 33 (1979), s. 25–29; W. Hage, *Der Weg nach Asien. Die ostsyrische Missionskirche*, München 1978, s. 360; M.B. Piotrovskij, *Jużnaja Aravija v rannee srednevekov'e. Stanovlenie srednevekovogo obščestva*, Moskva 1985, s. 106–108.

<sup>21</sup> J. Dauvillier, *Byzantins d'Asie Centrale et d'Extrême Orient*, „Revue des Études Byzantines” 11 (1953), s. 62, 67–68, 70–71.

<sup>22</sup> F. Altheim, *Geschichte der Hunnen*, t. 2, Berlin 1969, s. 99–106; J. Dauvillier, *Byzantins*, s. 63–65, 67; W. Hage, *Der Weg nach Asien*, s. 360, 367, 384.

<sup>23</sup> W. Hage, *Der Weg nach Asien*, s. 375–376, 384; J. Dauvillier, *Byzantins*, s. 65; 67; J.W. Żelazny, *Zarys literatury patrystycznej kręgu języka syryjskiego*, Kraków 2011, s. 39–72; A. Izdebski, *Cultural Contacts*, s. 187–193, 203–204.

<sup>24</sup> J. Dauvillier, *Byzantins*, s. 76, 80; W. Hage, *Der Weg nach Asien*, s. 368–369, 372, 375, 378; A.S. Atiya, *Historia kościołów wschodnich*, s. 157–160, 168–173, 190–191; A. Izdebski, *Cultural Contacts*, s. 187–193, 203–204.

<sup>25</sup> W. Hage, *Der Weg nach Asien*, s. 361; A.S. Atiya, *Historia kościołów wschodnich*, s. 307–333; P. Sini-scalco, *Starożytny kościoły*, 215–233.



wschodnie w Chinach. Jakkolwiek nie zyskało nigdy pozycji dominującej wśród religii wyznawanych w tym wielkim kraju, liczyło wielu wiernych i przeżyło jednak kilka okresów relatywnie dużej popularności<sup>26</sup>.

Egipt, Palestyna i Syria należące w późnej starożytności do najważniejszych terenów bizantyńskiego kościoła na Wschodzie, stały się po najazdach arabskich obszarami w znacznej części utraconymi dla Kościoła bizantyńskiego. Chrześcijańska ludność, choć pozostawała w swej ojczyźnie z początku grupą najbardziej liczebną, stopniowo traciła na znaczeniu, a później zmniejszała się też jej liczba. Jakkolwiek najpierw władze arabskie traktowały chrześcijan dość tolerancyjnie, z czasem stosunek do nich był coraz mniej przychylny. Dotyczyło to zwłaszcza chalcedonitów, zwanych melkitami, tj. „cesarskimi”, do niedawna ludności uprzywilejowanej w porównaniu z gorzej widzianymi w Bizancjum grupami „innowierczymi” – monofizytów (jakobici) i nestorian. Ci ostatni odczuli nawet relatywną poprawę sytuacji, lecz zasadniczo także i oni musieli pogodzić się ze statusem mniej korzystnym w porównaniu z muzułmanami. Przede wszystkim zaś sytuacja chrześcijan nie była stabilna<sup>27</sup>. Na terenie wschodniej misji ekspansja arabska przynosiła początkowo zanikanie kościołów melkickich, zaś umacniała się sytuacja nestorian<sup>28</sup>.

Cesarstwo bizantyńskie, mimo trudności, nie rezygnowało z kontaktów z chrześcijanami, którzy pozostawali na dalekich terenach misji wschodniej, i to niezależnie od stosunku do wyznania, które kultywowali, a które szczególnie na odległych terenach wschodnich najczęściej nie było zgodne z bizantyńską ortodoksją. Kontakty z „innowiercami” utrzymywano w pewnym stopniu zarówno w czasach perskich, jak i w okresie dominacji arabskiej. Jako przykład przytoczyć można korzystanie z pomocy mnichów (zapewne nestoriańskich) w celu uzyskania dla cesarza Justyniana kokonów jedwabnika z Chin<sup>29</sup>. Innym dobrze poświadczonym epizodem ukazującym zaangażowanie bizantyńskich władców w sprawy misji na Wschodzie jest w epoce Abbasydów wizyta sławnego później misjonarza Słowian Konstantyna (Cyryla). Wyślany z poselstwem cesarskim około 855 roku przybył na dwór kalifa (w Samarze) i tu występował ponoć wobec władz muzułmańskich w obronie prześladowanej ludności chrześcijańskiej<sup>30</sup>, bez wątpienia raczej nestoriańskiej niż ortodoksyjnej. Jakkolwiek odmienność wiary, zwłaszcza od czasów Justyniana, jak twierdzi Angenendt, była

<sup>26</sup> W. Hage, *Der Weg nach Asien*, s. 361–369, 372–375, F. Altheim, *Geschichte der Hunnen*, s. 105–109; A.S. Atiya, *Historia kościołów wschodnich*, s. 222–229.

<sup>27</sup> I. Dick, *Retombées de la conquête arabe sur la chrétienté de Syrie*, [w:] *La Syrie de Byzance à l’Islam VII<sup>e</sup>–VIII<sup>e</sup> siècles. Actes du Colloque international Lyon-Maison de l’Orient Méditerranée, Paris – Institut du Monde Arabe, 11–15 septembre 1990*, red. P. Canivet, J.-P. Rey-Coquais, Damas 1992, s. 89–95; K. Kościelniak, *Grecy i Arabowie*, Kraków 2004, s. 65–74.

<sup>28</sup> F. Altheim, *Geschichte der Hunnen*, s. 106–108.

<sup>29</sup> Procopius, *De bello Gothico*, Lipsiae 1963, IV, 17; por. N. Oikonomides, *Silk Trade and Production in Byzantium*, DOP 40 (1986), s. 34.

<sup>30</sup> V.C., 6; A. Parzymies, *Cyryl i Metody a kultura arabska*, „Afryka, Azja, Ameryka Łacińska” 68 (1990), s. 99–105; V. Vavřínek, *Cyryl a Metoděj mezi Konstantinopolí a Římem*, Vyšehrad 2013, s. 61–63.



zwalczana w Bizancjum w sposób zdecydowany<sup>31</sup>, nie stanowiło to, jak widać, reguły ściśle przestrzeganej, a stosunek do innych wyznań chrześcijańskich był pragmatyczny. Zaangażowanie władz cesarstwa w sprawy niewielkich nawet społeczności chrześcijańskich, żyjących daleko od granic imperium i niekoniecznie utrzymujących z nim regularne kontakty, stanowiło trwałą tradycję, a raczej obowiązek, władz Bizancjum<sup>32</sup>. Działanie cesarza, realizowane przez jego wysłannika, umacniało autorytet imperium i miało niemałe szanse na powodzenie, ponieważ władca występował jako czynnik zewnętrzny, niezależny od istniejących lokalnie konfliktów. W przypadku krzyżowania się wpływów różnych instancji kościelnych i grup wyznaniowych lub etnicznych przydatne było korzystanie z autorytetu potężnego, uznawanego w świecie, państwa. Dwór cesarski dysponował aparatem dyplomatycznym i siecią powiązań pozwalających wywierać wpływ na obce władze. Przykładem epizod dotyczący zabiegów o uznanie wyższości pozycji cesarza nad królem perskim na dworze króla Taprobany (Sri Lanki), który to epizod opisuje w VI wieku Kosmas Indikopleustes<sup>33</sup>.

Skomplikowany stosunek Bizancjum do odmiennych wyznaniowo społeczności religijnych istniejących poza granicami cesarstwa można obserwować w stosunkowo długim okresie w przypadku kościołów wschodnich istniejących blisko granic bizantyńskiego imperium na terenie zakaukaskim. Przykładem najlepiej znanym jest kościół Ormian. Nawrócenie Ormian było aktem spontanicznie rozwijającej się misji, nieinspirowanej przez ówczesne władze armeńskie, nie mówiąc o cesarskich, zapewne jeszcze wówczas pogańskich. Zasadnicze znaczenie w inicjowaniu misji wśród Ormian odegrał grecki ośrodek kościelny niezbyt wysokiej rangi, a mianowicie metropolia Cezarei Kapadockiej. Tutaj emigrant z Armenii imieniem Grzegorz (zwany później Oświecicielem) uzyskał wykształcenie religijne, przyjął nową religię i dopiero potem powrócił do ojczyzny. Z cesarstwa rzymskiego przybyła też do Armenii grupa mniszek chrześcijańskich z Gajane i Ripsime na czele. Wpływowi powstającej grupy chrześcijan na wychowanego w Rzymie, pogańskiego króla Armenii Tiridatesa III przypisują teksty hagiograficzne dość nieoczekiwany zwrot religijny w Armenii w roku 301 (lub 314/315)<sup>34</sup>. Cezarea Kapadocka, w której Grzegorz uzyskał konsekrację, ustąpiła później w kontaktach z Ormianami miejsca Konstantynopolowi, który tymczasem stał się głównym ośrodkiem chrześcijańskim w tym rejonie<sup>35</sup>. Armenia już w pierwszym

<sup>31</sup> A. Angenendt, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster 2009, s. 379–380.

<sup>32</sup> P. Christou, *The Missionary Task of the Byzantine Emperor*, „Byzantina” 3 (1971), s. 277–286.

<sup>33</sup> Cosmas Indicopleustès, *Topographie chrétienne*, t. 3, ed. W. Wolska-Conus, Paris 1973, XI, 17–18.

<sup>34</sup> *La version grecque ancienne du livre arménien d'Agathange*, red. G. Lafontaine, Louvain la Neuve 1973, s. 184–342, por. A. Ter-Sarkisjan, *Istorija i kultura armjanskogo naroda*, Moskva 2005, s. 136–140. Chronologia wydarzeń związanych z chrystianizacją Armenii nie jest pewna. W każdym razie przełom religijny w Armenii i Rzymie nastąpił w zbliżonym czasie.

<sup>35</sup> Znaczenie Cezarei zmniejsza się pod koniec IV wieku, co znajduje wyraz w rozciągnięciu zwierzchności Konstantynopola na diecezje Azji Mniejszej. Po roku 374 konsekracja zwierzchnika kościoła armeńskiego nie odbywała się już w Cezarei – W. de Vries, *Rom und die Patriarchate*, s. 11.

wieku swej egzystencji jako kraju chrześcijańskiego dopracowała się własnego pisma i stworzyła bogatą literaturę<sup>36</sup>. W drugiej połowie IV wieku doszło jednak do podziału terytorium kraju między imperium bizantyńskie i Persję. W 428 roku samodzielność kościelna Armenii znalazła wyraz w powołaniu osobnego katolikosatu, niezależnego od kościoła bizantyńskiego<sup>37</sup>. Funkcjonował on samodzielnie, nie angażując się w toczone w drugiej połowie V wieku w cesarstwie spory chrystologiczne. Kościół Armenii, podlegającej wówczas Persom, nie przyjął zatem ustalonego w 451 roku na soborze w Chalcedonie wyznania, a w 555 ormiański synod w Dwinie odżęgnął się od rozstrzygnięć teologów greckich na temat natury Chrystusa<sup>38</sup>. Mniejsza część Ormian, która pozostała na terenie rzymskim, akceptowała wyznanie obowiązujące w cesarstwie (tj. chalcedońskie). W efekcie powstała grupa tzw. Ormian – „chalcedonitów”, uznających zwierzchność cesarza i patriarchy Konstantynopola, coraz bliżej wiążąca się kulturowo i religijnie z Bizancjum. Odchodzenie „chalcedonitów” od armeńskiej narodowości i przyjmowanie tożsamości rzymskiej (bizantyńskiej) było jednak procesem stopniowym<sup>39</sup>, a pamięć o armeńskim pochodzeniu nie zanikła wśród nich, mimo iż stali się częścią elity greckiego państwa<sup>40</sup>.

Odmienne przebiegały losy chrześcijaństwa w sąsiedniej, a całkowicie odrębnej etnicznie, Gruzji. Jak wynika z – nie do końca wprawdzie pewnych – danych źródeł, misja chrześcijańska pojawiała się tu w okresie zbliżonym jak w Armenii, zaś narodowa literatura rozwinęła się najpóźniej w V wieku<sup>41</sup>. Śledzenie historii politycznej po rozpadzie królestwa utrudnia niejasna sytuacja polityczna. Arabowie rozszerzający od drugiej połowy VII wieku podboje w Azji nie byli w stanie w pełni kontrolować wydarzeń w kraju, zaś wpływy Bizancjum utrzymywały się, co miało znaczenie dla przyjęcia przez Gruzynów wyznania chalcedońskiego (607/608 rok), odrzucanego przez większość Ormian. W efekcie Gruzja związała się religijnie i kulturowo bliżej z Bizancjum, jakkolwiek odrębność etniczna i państwowa trwała tutaj, a nawet umocniła się<sup>42</sup>.

Mimo dążenia Bizancjum do podporządkowania sobie dwóch największych krajów kaukaskich pozostawały one przez większą część swych dziejów średniowiecznych w dużej mierze politycznie niezależne od cesarstwa. Jednak cesarstwo nie rezygnowa-

<sup>36</sup> A. Martirosjan, *Maštoc*, Erevan 1988, s. 15–107.

<sup>37</sup> W. de Vries, *Rom und die Patriarchate*, s. 11.

<sup>38</sup> N. Garsoian, *The Marzpanate (428–652)*, [w:] *The Armenian People from Ancient to Modern Times*, red. R.G. Hovannisian, t. 1, New York 1997, s. 111–113.

<sup>39</sup> N. Garsoian, *The Marzpanate*, [w:] *The Armenian People from Ancient to Modern Times*, s. 111–112; V.A. Arutjunova-Fidanjan, *K voprosu o suščestvovanii chalkidonitskoj Cerkvi v Armenii*, „Vestnik Pravoslavnogo Svjato-Tichonovskogo Gumanitarnogo Universiteta”, III, Filologija 2010, z. 4 (22), s. 7–22.

<sup>40</sup> V.A. Arutjunova-Fidanjan, *Armjane – chalkidonity na vostočnych granicach vizantijskoj imperii (XI v.)*, Erevan 1980, s. 46–105.

<sup>41</sup> H. Fähnrich, *Die georgische Literatur*, Tbilisi 1981, s. 35–38; *Očerki istorii Gruzii*, red. M.D. Lordkipanidze, D.L. Muschelišvili, t. II, Tbilisi 1988, s. 41–74, 467–477.

<sup>42</sup> J. Dauvillier, *Byzantins*, s. 81, 87; A.A. Bogveradze, *Rannefeodalnye gruzinskie gosudarstva v VI–VIII v.v.*, [w:] *Očerki istorii Gruzii*, t. 2, Tbilisi 1988, s. 141–188; V. Čelidze, *Istoričeskie chroniki Gruzii*, Tbilisi 1980, s. 181–182.

ło z wywierania wpływu na sąsiadów, traktując oba kraje, jako teren swego działania misyjnego. Różnice wyznaniowe zeszyły zresztą na początku średniowiecza na dalszy plan w obliczu zagrożenia przez potęgę muzułmańską, którą stał się na tym terenie w VIII – połowie IX wieku kalifat<sup>43</sup>. Po zakończeniu okresu niewoli arabskiej Gruzja wróciła stopniowo do związków z cesarstwem. Armenia, mimo różnic wyznaniowych, nie była traktowana jako kraj całkiem obcy, zaś suwerenność polityczna oswojonego kraju została niezwłocznie uznana przez cesarstwo. Zarazem jednak konstantynopoliński patriarcha, którym był w tym okresie sławny Focjusz (838–867, 877–886), zaczął wywierać nacisk na przyjęcie przez Ormian obowiązującego w Bizancjum wyznania chalcedońskiego. Opieka nad chrześcijańskim krajem, będącym niegdyś obiektem misji bizantyńskiej, uzasadniała w oczach patriarchy żądanie jego „powrotu do ortodoksji”<sup>44</sup>. Nie oznaczało to jednak organizowania przez Bizantyńczyków masowej akcji nawracania członków kościoła narodowego na wyznanie obowiązujące w cesarstwie, jakkolwiek nie wykluczało też nakłaniania pojedynczych osób do zmiany *credo*.

Nadrzędna rola cesarza w sprawach misji jako uznanego powszechnie autorytetu akceptowana była w Bizancjum, bez zastrzeżeń<sup>45</sup>. To nie wykluczało udziału duchownych jako wykonawców zadań, przeciwnie, to oni w praktyce byli wykonawcami zadań wskazanych przez władze. Patriarcha sprawujący nadzór nad duchownymi kontrolował ich przygotowanie do pełnienia postawionych zadań. Nie wszyscy władcy byliby zresztą kompetentni w sprawach wiary. Za przykład wyjątkowo mało kompetentnego w takiej sferze władcy może uchodzić Michał III (842–867), jeden z najbardziej krytycznie ocenianych władców cesarstwa<sup>46</sup>, któremu, paradoksalnie, przypadł udział w podejmowaniu decyzji o najistotniejszym znaczeniu dla dalszych losów misji bizantyńskiej, a mianowicie skierowanie na Morawy Konstantyna i Metodęgo w celu zorganizowania wśród tamtejszych Słowian misji nowego typu. Mimo że to z pewnością doradcy odgrywali ważną rolę w podejmowaniu takich decyzji, z punktu widzenia obowiązującej doktryny kluczowe znaczenie przypadało, przynajmniej w sensie formalnym, władcy. Źródła relacjonujące te wydarzenia wymieniają przede wszystkim osobę cesarza, w rozmowach na temat misji osoba patriarchy jest wspomniana, lecz na dalszym planie<sup>47</sup>. O trafności doboru realizatorów misji świadczy nie tylko późniejszy efekt działań, ale też informacje jednego ze źródeł w sprawie wiedzy Konstan-

<sup>43</sup> A.N. Ter-Gevondjan, *Armenija i arabskij chalifat*, Erevan 1977, s. 73–150.

<sup>44</sup> Photius, *Epistulae et Amphilochia*, t. 1, Leipzig 1989, Ep. 2. Z punktu widzenia Focjusza nie było to zaprzeczenie idei misyjnej według S.A. Ivanov, *Vizantijskoe missionerstvo. Možno li sdelat' iz „varvara” christianina?*, Moskva 2003, s. 144–146. Rosyjski badacz zwraca uwagę na intencję nawrócenia „heretyka”, któremu należy wyjaśnić kwestię. Por. M. Hurbanič, *The Byzantine Missionary Concept and Its Revitalisation in the 9th Century. Some Remarks on the Content of Photius' Encyclical Letters Ad archiepiscopales thronos per Orientem obtinentes*, „Byzantinoslavica” 63 (2005), s. 106–110.

<sup>45</sup> Zob. wyżej przyp. 32.

<sup>46</sup> A. Veličko, *Istorija vizantijskich imperatorov*, t. 3, Moskva 2010, s. 379–415.

<sup>47</sup> V.C., 14, por. V.M. (=Vita Methodii), 13; V. Vavřínek, *Cyril a Metoděj*, s. 75–83, 258–260; M. Hurbanič, *The Byzantine Missionary Concept*, s. 113–115.

tyna-Cyryła dotyczącej sytuacji bizantyńskiej misji w odległych krajach. W *Żywocie Konstantyna* znajduje się długa lista egzotycznych liturgii wschodnich, o których istnieniu misjonarz wiedział i na istnienie których powoływał się w czasie dyskusji z łacińskimi biskupami w Wenecji w 867 roku na temat dopuszczalności lokalnych języków liturgii<sup>48</sup>. Ten tekst zawiera unikatowe, a potwierdzone dopiero przez nowożytnie badania, informacje na temat języków stosowanych w misji wschodniej, co jest dowodem, jak bogata była w drugiej połowie IX wieku wciąż w Konstantynopolu wiedza na ten temat<sup>49</sup>. Poliglota, którym niewątpliwie był Konstantyn, zyskał z pewnością już w trakcie wcześniejszej praktyki dane na ten temat najpierw na Bliskim Wschodzie (w kalifacie), a następnie stykając się z wieloma ludami w rejonie Morza Czarnego<sup>50</sup>.

Dwór cesarski interesował się misjami w dalekich krajach, ale zapewne jeszcze bardziej na terenach bliskich bizantyńskiej stolicy. Wydaje się, że miało to znaczenie nie tylko dla szerzenia wiary, ale też dla podwyższenia bezpieczeństwa centrum imperium. Nawracano lub próbowano nawracać już w czasach Justyniana ludy w rejonie Morza Czarnego, jak na przykład kaukaskich Tzanów i Lazów czy „Hunów”, tj. Protobułgarów w rejonie Morza Azowskiego. W późniejszych wiekach prowadzona była misja mająca nawrócić w rejonie kaukaskim Alanów (Osetyńców), a na wschodnioeuropejskim stepie także Węgrów<sup>51</sup>. Takie misje skierowane do nomadów lub mieszkańców trudno dostępnych terenów (na przykład górskich) nie zawsze przynosiły oczekiwane efekty. Nie bez racji zatem Michael Maas, badacz historiografii czasów Justyniana, zwraca uwagę na to, że w dziełach tych zmniejsza się żywe poprzednio zainteresowanie Bizantyńczyków dla ludów pogańskich mieszkających na sąsiednich terenach i wyciąga stąd wniosek, że od V wieku malała zapewne nadzieja na wciągnięcie „barbarzyńskich” sąsiadów w krąg kultury cesarstwa<sup>52</sup>. Imperium przeżywało faktycznie okres zawężenia horyzontów i utraty wpływów, tak było zwłaszcza, nieco później, w okresie ekspansji arabskiej. Jednak ograniczenia na jednym obszarze lub w jednym okresie nie wykluczały pojawienia się nowych skutecznych działań w innym okresie. Ludy dotąd nie nawracane lub nawracane, lecz bez większego powodzenia, przyciągały uwagę bizantyńskich władz w kolejnych wiekach, gdy zmieniała się sytuacja.

Przykład zmiennych losów misji, która w ciągu kilku wieków przynosiła okresy sukcesów, to znów niepowodzeń, a uwieńczona została powstaniem jednego z kościo-

<sup>48</sup> V.C., 16.

<sup>49</sup> Por. L. Řeháček, *Sugdovė v stsl. Životě Konstantinově. Poznámky ke Konstantinově benátské polemice proti trojjazyčnickům*, „Acta Universitatis Carolinae”, Philologica 2–3, Slavica Pragensia 13 (1971), s. 53–70.

<sup>50</sup> V.C., 6, 8–12. V.M., 4; A. Parzymies, *Cyryl i Metody a kultura arabska*, s. 99–105; A. Parzymies, *Cyryl i Metody*, s. 100–104; M. Salamon, *Konstantyn i Metody – typowi czy nietypowi misjonarze bizantyńscy?* [w:] *Środkowoeuropejskie dziedzictwo cyrylo-metodiańskie*, red. A. Barciak, Katowice 1999, s. 74–91.

<sup>51</sup> V.C., 9–12; I. Engelhardt, *Mission und Politik*, s. 22–25, 80–90, 162–167; Ch. Hannick, *Die byzantinische Missionen*, [w:] *Die Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, red. G. Kretschmar K. Schäferdiek, t. 2, München 1978, s. 317–323; G. Moravcsik, *Byzantium and the Magyars*, Budapest 1970, s. 104–110.

<sup>52</sup> M. Maas, *Delivered from Their Ancient Customs. Christianity and the Question of Cultural Change in Early Byzantine Ethnography*, [w:] *Conversion in Late Antiquity and the Early Middle Ages. Seeing and Believing*, red. K. Mills, A. Grafton, New York 2003, s. 152–178.

łów najbardziej zasłużonych dla chrystianizacji dużej części Europy, stanowi Bułgaria. W 705 roku ochrzczony został w Konstantynopolu bułgarski chan Terwel, który swój chrzest potraktował chyba raczej jako gest indywidualny, brak bowiem śladów szerzenia wówczas chrześcijaństwa wśród Bułgarów. Przez kilka lat utrzymywał kontakty z cesarstwem, nie zawsze co prawda dla strony greckiej korzystne. Nie wydaje się jednak pozbawione znaczenia, że wyróżniony wysokim tytułem „cezara” przywódca umieścił na pieczęciach (zawierających napisy greckie) symbole chrześcijańskie, co wprawdzie wynikało zapewne z przyjęcia obowiązującego wzoru, jednak mimo wszystko stanowiło symbol mogący narazić koczowniczego kagana na opozycję poddanych<sup>53</sup>. Mimo wszystko był to jednak tylko epizod. Brak w tym okresie dowodów głębszej infiltracji nowej religii w rejonie Dolnego Dunaju, zaczynał się dopiero stopniowy proces wiodący ostatecznie do przyjęcia chrześcijaństwa. Proces zbliżenia do nowej religii trwał długo, bo około 150 lat i zakończył się po połowie IX wieku chrztem większej części ludu oraz nadaniem państwu cech wzorowanych w niemałym stopniu na wschodnim cesarstwie. Nie oznaczało to jeszcze zakończenia ryzykownego przedsięwzięcia, pojawił się opór, ale ostatecznie nawracanie ludu początkowo nieprzychylnego wobec religii bizantyńskich sąsiadów okazało się skuteczne. Przyjmowanie nowej wiary przebiegało równoległe z przekształcaniem kultury całego społeczeństwa, w którym potomkowie bułgarskich koczowników łączyli się stopniowo z podporządkowanymi im dotąd osiadłymi rolnikami – Słowianami. Ten proces trwał do X wieku. Obie grupy zmieniały stopniowo swe obyczaje, a także język. Konsolidacja obydwu grup etnicznych nastąpiła wówczas, gdy chrześcijaństwo zaczęło głosić w Bułgarii nie w języku obcym dla tutejszej ludności, tj. greckim, lecz w słowiańskim. Nowa religia i związana z nią język sprzyjały dowartościowaniu wspólnego państwa<sup>54</sup>. Jednak koncepcja umożliwiająca zbliżenie Greków i Bułgarów narodziła się poza Bułgarią.

Chryścianizacja ludności słowiańskiej zamieszkałej na nieodległych od Bułgarii ziemiach Grecji rozpoczęła się w zbliżonym okresie, lecz przebiegała całkowicie odmiennie. Rozpoczęła się ona z dużym opóźnieniem, jeśli wziąć pod uwagę fakt, że chodziło o ziemie, na których już kiedyś panowało chrześcijaństwo. Nie wiadomo nawet, czy można tu mówić o prowadzeniu misji. Wśród przybyłych około dwa wieki wcześniej na ziemie greckie Słowian nie podejmowano raczej prób nawracania na nową wiarę. Zaczęto natomiast podporządkowywać ludność słowiańską władzom, sprowadzając zarazem na dawne tereny osadnicze część mieszkającej tu poprzednio ludności greckiej. Grecy byli chrześcijanami, więc dla nich przede wszystkim wzna-  
wiano funkcjonowanie istniejących tu poprzednio instytucji kościelnych. Nawraca-

<sup>53</sup> J. Jurukova, V. Penčev, *Bułgarski srednovekovni pečati i moneti*, Sofia 1990, s. 14–19; I. Jordanov, *Korpus na pečatite na srednovekovna Bălgarija*, Sofia 2001, s. 18–19; por. I. Božilov, V. Gjuzev, *Istorija na srednovekovna Bălgarija VII–XIV vek*, Sofija 1999, s. 105–111; M.J. Leszka, *Wizerunek władców pierwszego państwa bułgarskiego bizantyńskich źródłach pisanych (VIII – 1 połowa XII wieku)*, Łódź 2003, s. 14–15.

<sup>54</sup> O przekształcaniach Bułgarii zob. I. Božilov, V. Gjuzev, *Istorija na srednovekovna Bălgarija*, s. 169–228; M.I. Leszka, *Wizerunek władców*, s. 74–88; tenże, *Symeon I Wielki a Bizancjum*, Łódź 2013, s. 236–258, 276–277.



nie Słowian na terenach bizantyńskich w Europie odbywało się zatem w warunkach długotrwałej (być może trwającej nawet kilka wieków) kohabitacji dwóch osobnych grup ludności – dawnej i nowej, przy czym nie obywało się to bez konfliktów, jakkolwiek dysponujemy niewieloma na ten temat precyzyjnymi danymi źródłowymi<sup>55</sup>. Zbliżenie Słowian i Greków miało natomiast z pewnością łagodniejszy i bardziej skuteczny przebieg w Azji Mniejszej, gdzie Słowian osiedlano już wcześniej jako sąsiadów chrześcijańskiej ludności autochtonicznej, przy czym obie grupy wystawione były na to samo zagrożenie ze strony muzułmańskich sąsiadów<sup>56</sup>.

Wspólne zamieszkanie na dawnych terenach bizantyńskich w Grecji lub w bardziej na północ położonych krainach bałkańskich, gdzie Słowianie, osiedlili się już na stałe, zagrażały raczej pomnożeniem konfliktów niż sprzyjały zbliżeniu w sferze kultury i religii. Rozwiązanie tego problemu przybliżyła misja zorganizowana z udziałem Bizantyńczyków jednak nie na dawnych terenach cesarstwa, lecz na odległych ziemiach środkowoeuropejskich Moraw. Koncepcję tę opracowali zaprawieni w pracy misyjnej na innych terenach bizantyńscy duchowni: bracia z Tessaloniki – Konstantyn-Cyryl i Metody. Misjonarze pochodzili z Macedonii, a więc z kraju, gdzie mieszkała obok siebie różnojęzyczna ludność, grecka i słowiańska. Zaangażowani poprzednio w misji wschodniej, dzięki swej wiedzy językowej i teologicznej byli przygotowani do stworzenia nowych tekstów liturgicznych dla ludu obcego kulturowo i językowo<sup>57</sup>. Zapewne miał swój udział w tworzeniu nowej koncepcji misyjnej zwierzchnik Kościoła bizantyńskiego, patriarcha Focjusza, który języka słowiańskiego raczej nie znał, ale z pewnością zapoznał się w kręgu dworu i patriarchatu z zasadami prowadzenia misji<sup>58</sup>. Sam był zaangażowany w sprawę misji wschodniej<sup>59</sup>, a także w nawracanie odległych ziem północnej Rusi<sup>60</sup>.

<sup>55</sup> Por. S. Turlej, *The Chronicle of Monemvasia. The Migration of the Slavs and Church Conflicts in the Byzantine Sources from the Beginning of the 9th Century*, Cracow 2001, s. 149–158. Autor zwraca uwagę na zagrożenia wynikające z osiedlania nieprzychylnie nastawionych do siebie grup ludności.

<sup>56</sup> O akcji przywracania chrześcijaństwa na terenach zamieszkałych poprzednio przez Greków zob. O.V. Ivanova, *Rasprostranenie christianstva u slavjan v Vizantii (VII–X vv.)* [w:] *Priniatie christianstva narodami Centralnoj i Jugo-Vostočnoj Evropy i kreščenje Rusi*, Moskwa 1988, s. 9–19; M. Salamon, *Jak pozyskać nowych wyznawców chrześcijaństwa? Początki wschodniej i zachodniej misji we wczesnośredniowiecznej „Młodszej Europie”*, [w:] *Chryścianizacja Europy. Kościół na przełomie I i II tysiąclecia*, red. J. Dobosz, J. Strzelczyk, Poznań 2014, s. 248–250; tenże, *Einige Bemerkungen zur Notitia episcopatum des Codex Parisinus 1555A*, [w:] *Byzantium, New Peoples, New Powers: The Byzantino-Slav Contact Zone, from the Ninth to the Fifteenth Century*, red. M. Kaimakamova, M. Salamon, M. Smorąg-Różycka, Cracow 2007, s. 89–102.

<sup>57</sup> Dotyczy to zwłaszcza Konstantyna-Cyryla. Metody towarzyszył swemu bratu w misji do ludów zamieszkałych nad Morze Czarnym.

<sup>58</sup> O istnieniu utartych metod działania misji bizantyńskiej zob. M. Salamon, *Byzantine Missionary Policy. Did it Exist?* [w:] *Rome, Constantinople and Newly-Converted Europe: Archaeological and Historical Evidence*, t. 1, red. M. Salamon, M. Wołoszyn, A. Musin [i in.], Kraków–Leipzig–Rzeszów–Warszawa 2012, s. 45–48.

<sup>59</sup> O jego kontakcie z Armenią por. wyżej przyp. 44.

<sup>60</sup> O próbach nawrócenia Rusi z polecenia Focjusza zob. W. Duczko, *Ruś wikingów*, Warszawa 2006, s. 73–75; C. Zuckermann, *Deux étapes de la formation de l'ancien État russe*, [w:] *Les centres proto-urbaines*



W kręgu Konstantyna-Cyryla i ich uczniów działających na Morawach powstał obszerny zespół tekstów pisanych dostosowanym do języka słowiańskiego alfabetem, a niezbędnych dla funkcjonowania kościoła w środowisku słowiańskojęzycznym. Teksty sprawdzone w praktyce w ciągu niecałych 20 lat istnienia misji w Europie Środkowej przywiezione zostały do Konstantynopola przez biskupa Metodego i jego uczniów. Nie wydaje się, by w samym Bizancjum wzbudziły one jednak w tym czasie większe zainteresowanie<sup>61</sup>. Podstawowe było jednak zatwierdzenie dotychczasowych rezultatów misji przez cesarza Bazylego I, a także przychylnie nastawionego przywódcę Kościoła – patriarchę Focjusza<sup>62</sup>. Zatwierdzenie uzyskał Metody w czasie wizyty w stolicy w 881/882 roku<sup>63</sup>. Odejście twórców misji osłabiło na pewien czas jej rozwój: Konstantyn-Cyryl zmarł w już w 869 roku, Metody w 885, ich protektor – patriarcha Focjusz opuścił świat w 886 roku. W cesarstwie ich innowacje nie budziły na pewno zbyt dużego zainteresowania Greków<sup>64</sup>. Podtrzymanie i upowszechnienie użycia języka słowiańskiego w praktyce misyjnej w Europie Wschodniej i Środkowej jest przede wszystkim zasługą Bułgarów, gdyż to w ich państwie rozwinęło się najpierw szerokie stosowanie tego języka w cerkwi. Nie bez znaczenia było też, jak można sądzić, stanowisko zajęte w tej sprawie przez władze bizantyńskie, także papieży rzymskich (Hadriana II i Jana VIII), a na dłuższą metę władców kilku, poza Bułgarią, państw słowiańskich<sup>65</sup>.

Rozwój i poszerzenie zasięgu oddziaływania misji słowiańskiej stało się możliwe, za sprawą jej przyjęcia pod koniec X wieku przez Ruś, najważniejsze państwo Europy Wschodniej. Nie miało to raczej związku ze wspomnianymi wyżej planami misyjnymi patriarchy Focjusza w IX wieku. Między północną częścią Rusi, gdzie próbowano zainicjować misję, a Morawami nie było wówczas, jak się wydaje, kontaktów<sup>66</sup>. Pierwsza

---

*russes entre Scandinavie et Orient*, red. M. Kazanski, A. Nercessian, C. Zuckerman, Paris 2000, s. 102–106; M. Hurbanič, *The Byzantine Missionary Concept*, s. 111–112.

<sup>61</sup> Zatrzymanie dwóch uczniów Cyryla i Metodego u cesarza w Bizancjum (V.M., 13) miało zapewne umożliwić bliższe zapoznanie się z dokonaniem Braci. Nie można też wykluczyć skierowania duchownych do innego kraju słowiańskiego (J. Leśny, *Konstantyn i Metody – apostołowie Słowian. Dzieło i jego losy*, Poznań 1987, s. 68). Może jednak zatrzymano ich jako ekspertów przy cesarzu (M. Salamon, *Jak pozyskać nowych wyznawców*, s. 259–260).

<sup>62</sup> P. Christou, *Who Sent Cyril and Methodius into Central Europe: The Emperor or the Patriarch?* [w:] *The Legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow*, Thessaloniki 1992, s. 109–115.

<sup>63</sup> C.M., 13 – na pierwszym planie był przy tym wspomniany cesarz, któremu patriarcha jedynie towarzyszył.

<sup>64</sup> Przeciw tezie o rzekomej bizantyńskiej niechęci do języków nawracanych ludów słusznie występuje G. Dagon, *Formes et fonctions du pluralisme linguistique à Byzance (IX<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> siècle)*, „Travaux et Mémoires” 12 (1994), s. 219–234. Jednak obrona pisma słowiańskiego dowodzi, że potrzeba jego istnienia wobec istnienia pisma greckiego i innych stosowanych przez chrześcijan była kwestionowana. Oznaczało to chęć usunięcia lub ograniczenia użycia języka słowiańskiego w sferze religijnej, por. *O pismeniach Črānorizca Chrabra*, [w:] *Monumenta Bulgarica*, red. T. Butler, Sofia 2005, s. 146–150. O autorze zob. L. Graševa, *Černorizec Chrabār*, [w:] *Kirilo-metodiebska enciklopedija*, t. 4, Sofia 2003, s. 497–501.

<sup>65</sup> V. Vavřínek, *Cyryl a Metoděj*, s. 160–167, 171–187, 241–249, 323–349; J. Leśny, *Konstantyn i Metody*, s. 51–53, 66–67, 75–76, 82–87.

<sup>66</sup> Por. przyp. 60. Nawracanie skandynawskich Rusów w rejonie Nowogrodu nie odbywało się raczej w czasach Focjusza w języku słowiańskim.

misja ruska zakończyła się niepowodzeniem, a Bizancjum zaprzestało na pewien czas kierowania misjonarzy na ten teren. Współpraca z Bizancjum stała się realna w połowie X wieku dzięki zaangażowaniu księżnej Olgi, co zaowocowało chrztem tej władczyni w Konstantynopolu w 957 roku<sup>67</sup>. Tymczasem nadal trwał jednak opór wobec nowej religii w kręgu drużyny książęcej, a Bizantyńczycy, znając sytuację, nie spieszyli się zapewne z podejmowaniem kolejnej misji, póki nie mogła ona zyskać zdecydowanego wsparcia na miejscu. Dopiero wnuki księżnej Olgi: Jaropełk<sup>68</sup>, a później Włodzimierz zmienili stanowisko wobec chrześcijaństwa. Na rzecz zbliżenia społeczeństwa do tej religii działały coraz bardziej intensywne kontakty Rusi z Bizancjum, w czym duża rola przypadła skandynawskim kupcom i najemnikom wojskowym, wędrującym między północą i południem<sup>69</sup>.

Przełomowym wydarzeniem dla sytuacji religijnej Rusi było przyjęcie w 988 roku chrztu przez księcia Włodzimierza, który zarazem, poprzez małżeństwo z siostrą cesarza Bazylego II, stał się szwagrem władcy Bizancjum. W efekcie patronem budowania ruskiego kościoła misyjnego był już nie tylko słowiański książę, ale także cesarz i dwór bizantyński. Szczegółowej rekonstrukcji „porozumienia” politycznego Rusi z Bizancjum dokonał A. Poppe, odtwarzając warunki uzgodnione między księciem Rusi i cesarzem. Zagwarantowano kontrolę władz konstantynopolitańskich nad nowo powstałym kościołem lokalnym, przyznając mu zarazem pewną autonomię<sup>70</sup>. Motywy polityczne i religijne, a także językowe spletały się w przygotowaniu tej misji. Ruś korzystała z osiągnięć misji słowiańskiej, popieranej przez grecki dwór cesarski, który nie odmówił w poprzednim wieku akceptacji dla pisma i tekstów religijnych przygotowanych w kręgu Cyryla i Metodego, jakkolwiek zgoda dotyczyła wtedy Słowian południowych, a nie wschodnich. Nie znamy niemal imion i życiorysów przysyłanych na Ruś misjonarzy, ale ich podchodzenie (głównie bułgarskie, choć nie tylko) ujawniają analizy języka tekstów przysyłanych na Ruś lub tłumaczonych na język staroruski<sup>71</sup>. Zasilano więc powstający Kościół kadrą misjonarzy przygotowanych do pracy w środowisku słowiańskim.

Niełatwo jest określić, w jakich okolicznościach słowiańscy misjonarze i uczeni – pisarze trafiali na Ruś. Tradycyjnie podkreślano rolę osób z otoczenia księżnej Anny, siostry cesarza i żony Włodzimierza, które to osoby dobierano, zapewne biorąc pod

<sup>67</sup> A. Poppe, *Once Again Concerning the Baptism of Olga, Archontissa of Rus'* [w:] tegoż, *Christian Russia in the Making*, Aldershot 2007, II, s. 271–279a.

<sup>68</sup> *Pamjat' i pochvala knjazju russkomu Vladimiru Jakova Mnicha*, [w:] *Drevnerusskie knjażeskie žitija*, Moskwa 2001, s. 24, 30 n.

<sup>69</sup> E. Melnikova, *Varangians and the Advance of Christianity to Rus' in the Ninth and Tenth Centuries*, [w:] tejże, *Drevnija Rus' i Skandinavija. Izbrannye trudy*, red. G.V. Glazyrina, T.N. Dżakson, Moskwa 2011, s. 396–417.

<sup>70</sup> A. Poppe, *Ruś i Bizancjum w latach 986–989*, „Kwartalnik Historyczny” 85 (1978), s. 3–23.

<sup>71</sup> Nie chodzi jedynie o księgi przywożone z krajów południowosłowiańskich, ale także teksty (tłumaczenia) powstające na Rusi, por. A.A. Pičhadze, *Perevodčeskaja dejatel'nost' v domongolskoj Rusi. Lingwističeskij aspekt*, Moskwa 2011, s. 51, 54–57, 60–69, 82–83 nn., 155, 350–356.

uwagę potrzeby jej nowego, słowiańskiego otoczenia. Sama księżna zapewne знаła nawet język bułgarski, co może tłumaczyć, dlaczego w jednym z tekstów ruskich występuje pod mianem Bułgarki<sup>72</sup>. Jednak współpracowników rekrutowano nie tylko z otoczenia księżnej Anny. Ostatnio A. Poppe wystąpił z tezą o szczególnym zaangażowaniu jednego z czołowych klasztorów bizantyńskich – konstantynopolińskiego Studios – dla misji bułgarskiej, a następnie misji ruskiej. Znane są związki wczesnego monastycyzmu ruskiego (Ławry Pieczerskiej w Kijowie) z tym klasztorem. Faktycznie Studios, czołowy ośrodek monastyczny w Konstantynopolu mógł odgrywać rolę ogniwa łączącego klasztor i misje w różnych krajach związanych z kulturą bizantyńską i misją słowiańską<sup>73</sup>.

Przygotowywanie tekstów religijnych nie wyczerpywało listy stosowanych działań misyjnych. Ułatwiało misję z pewnością dysponowanie kadrami duszpasterzy mogących bezpośrednio nauczać katechumenów w ruskim lub w pokrewnych językach słowiańskich. Kontrowersyjne, co prawda, dzieło historyczne V.N. Tatiszczewa powstałe w XVIII wieku zawiera informację o głoszeniu przez metropolitę i kapłanów przemówień (kazań?) do rzesz ludności Kijowa bezpośrednio po obalaniu pogańskich figur kultowych<sup>74</sup>. Można co prawda zastanawiać się, czy wystąpienia wykształconych duchownych były zrozumiałe dla świeżo ochrzczonych słuchaczy, ale w ważnym ośrodku politycznym i handlowym pewna orientacja w słownictwie nowej religii była na pewno realna, tym bardziej że chrześcijanie byli obecni na Rusi już przed 988 roku, mieli oni, zwłaszcza w Kijowie, swoje świątynie<sup>75</sup>.

*Powieść lat minionych* najwybitniejsze dzieło ruskiej historiografii wczesnośredniowiecznej, zasługujące z pewnością na większe zaufanie niż historia Tatiszczewa, wspomina o nawracaniu za pomocą metod niewymagających dużej biegłości w terminologii religijnej. Jest w tym źródle mowa o inscenizowaniu publicznych scen mających dowodzić słabości czczonych dotychczas bóstw. Obejmowały one chłostanie, niszczenie i topienie w rzece idoli z udziałem ludności do niedawna jeszcze czczącej te posągi pogańskie. Relacjonuje też to samo źródło także zbiorowy obrzęd chrztu w rzece na wezwanie ze strony władcy<sup>76</sup>. Nawrócenie na pewno nie mogło się spro-

<sup>72</sup> *Povest vremennyh let* [dalej: PVL], Sankt-Peterburg 2007, s. 37; por. A. Poppe, „A ot Bolgaryne Borisa i Gleba” [w:] *Ot drevnej Rusi k Rossii novogo vremeni. Sbornik statej k 70-letiju A.L. Choroškevič, Moskva* 2003, s. 72–75.

<sup>73</sup> A. Poppe, *Studij prosvetiteli Rusi*, [w:] *Proceedings of the 22nd International Congress of Byzantine Studies. Sofia, 22–27 Augustus 2011*, t. 1, s. 131–141; tenże, *Studij na Rusi. Istoki i načalnaja istorija Kievo-Pečerskogo Monastyrja*, Kyiv 2011, s. 85–90.

<sup>74</sup> V.N. Tatiščev, *Istorija rossijskaja v semi tomach*, t. 2, Moskva 1963, s. 62–63. Informacji nie podają inne źródła. To prawda, że autor ten przywiązuje szczególną wagę do spraw oświaty (A. Toločko, „*Istorija rossijskaja*” *Vasilija Tatiščeva: istočniki i izvestija*, Kiev 2005, s. 387–389) mógł opierać się tylko na swoim domyśle, jednak bez komunikowania się misjonarzy z ludnością ruską misja byłaby nierealna.

<sup>75</sup> M.Ju. Brajčevskij, *Utverżdenie christianstva na Rusi*, Kiev 1989, s. 98–128. Brak znajomości języka słowiańskiego mógł oczywiście występować, ale w kręgu najwyższych władz metropolii (A. Kijas, *Ruś*, Poznań 2014, s. 189–190).

<sup>76</sup> PVL, s. 189–190; M.A. Vasliev, *Velikij knjaz’ Vladimir Svjatoslavič: ot jazyčeskoj reformy k kreščeniju Rusi*, „*Slavjanovedenie*” 1994, z. 2, 45–53.

wadzać do jednorazowego obrzędu. Na dłuższą metę konieczna była stała praca liczniejszego grona misjonarzy działających w ramach struktur Kościoła.

Mimo optymistycznych ocen ówczesnych źródeł na temat wznoszenia świątyń trudno przyjąć, że możliwe było szybkie rozbudowanie lokalnych struktur kościelnych, tj. parafii (prichody)<sup>77</sup>. Powstawały one dopiero stopniowo pod zwierzchnością struktur podstawowych, jakimi były biskupstwa (eparchie), których sieć ukształtowała się w zasadniczej części do końca XI wieku, jakkolwiek później, w wieku XII, powstały jeszcze niektóre stolice<sup>78</sup>. W powiązaniu z siecią kościołów rozwijało się życie religijne i zarazem kształcenie zarówno osób duchownych, jak i wiernych w zakresie wiary, uczestniczenia w liturgii (chóry) i poznawania pisma. Wiadomo z *Powieści lat minionych*, że kierowano do nauki pisania młodych ludzi, spośród których rekrutować się miały w przyszłości szeregi kleru, przy czym liczba kształconych była z pewnością większa niż liczba wstępujących ostatecznie do stanu duchownego<sup>79</sup>. Zasięg akcji nawracania i nauczania wiary prowadzonej pod opieką i ze wsparciem władz wyjaśnia przyczynę stosunkowo szerokiego upowszechniania pisma (w języku słowiańskim) na Rusi średniowiecznej. Narzucana odgórnie rekrutacja kandydatów na duchownych budziła ponoć opór ludności, zwłaszcza elity rodowej tracącej w tej sytuacji część utalentowanej młodzieży<sup>80</sup>. Z tradycji misji cyrylo-metodiańskiej wywodzi się wzmianka o przekazaniu pod opiekę Cyryla i Metodego 50 młodzieńców w Pannonii, zgodnie z wolą księcia Kocelja<sup>81</sup>. Więcej przyszłych misjonarzy brali później pod opiekę św. Klemens i Naum w rejonie Ochrydy<sup>82</sup>. Według latopisów nowogrodzkich taką samą liczbę – 300 uczniów kierował do nauki w Nowogrodzie książę Jarosław Mądry w 1029/1030 roku<sup>83</sup>. Taki początek kształcenia w klasztorach przyszłych kadr duchownych wywodzących się z grona chrześcijańskiej elity nie ograniczał się tylko do Kościoła wschodniego. Kształcenie dużych grup kandydatów do kapłaństwa było zjawiskiem charakterystycznym dla początków misji. Kontynuowały działania misyjne, w szerokim sensie, coraz liczniejsze klasztory, z których wywodziła się większość

<sup>77</sup> *Pamjat' i pochvala kniazju russkomu Vladimiru Jakova mnicha*, [w:] *Drevnerusskie knjażskie žitija*, Moskwa 2001, s. 25–27; por. A.V. Karpov, *Jazyčestvo, christianstvo, dvoevere. Religioznaja žizn' Drevenj Rusi v IX–XI vekach*, Sankt-Peterburg 2008, s. 78–80.

<sup>78</sup> G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo i literatura teologiczna na Rusi Kijowskiej (988–1237)*, Kraków 2000, s. 43–59; A. Kijas, *Ruś*, s. 192.

<sup>79</sup> PVL, s. 33. O zasięgu akcji misyjnej i oporze pogańskiej ludności zob. P.I. Malickij, *Rukovodstvo po istorii Russkoj Cerkvi*, Moskwa 2000, s. 21–22.

<sup>80</sup> PVL, s. 33.

<sup>81</sup> V.C., 15.

<sup>82</sup> W podległych im ośrodkach miało uzyskiwać wiedzę około 3500 uczniów. Jednak jest to liczba ustalona jedynie hipotetycznie, V.N. Zlatarski, *Istorija na bǎlgarskata dǎržava*, t. 1/2, Sofija 1927, s. 235 (z powołaniem na N. Tunickiego). Bardziej konkretnie brzmi informacja, że w jednym okręgu (enorii) kształcono tam po 300 uczniów – przyszłych duchownych, Teofilakt Ochridski, *Žitie na Kliment Ochridski*, [w:] *Izvori za Bǎlgarskata istorija*, t. 30, Sofija 1994, s. 33 (v. 59).

<sup>83</sup> *Novgorodskaja četvertaja letopis'*, [w:] *Polnoe sobranie russkix letopisej* [dalej: PSRL], 4/1, Moskwa 2000, s. 113; *Sofijskaja pervaja letopis' staršego izvoda*, PSRL 6/1, Moskwa 2000, szp. 176.

biskupów<sup>84</sup>. Najważniejsze z nich, zwłaszcza Ławra Pieczerska w Kijowie, odgrywały rolę ośrodków kształtujących oblicze nowego kościoła, jakkolwiek skuteczność działań misyjnych w poszczególnych ziemiach Rusi był zróżnicowany<sup>85</sup>.

Misja na Rusi, podobnie jak w innych krajach, nie zawsze i nie natychmiast przynosiła zadowalające efekty duszpasterskie. Informacje o szczególnie dramatycznym sprzeciwie i oporze wobec wprowadzania nowej wiary pojawiają się w szeregu źródeł dotyczących Nowogrodu w końcu X wieku. Jakkolwiek uzgodnienie relacji latopisarских nastęrcza wiele trudności, jednak ustalenia historyków i archeologów dowodzą, że zawzięte walki faktycznie się toczyły<sup>86</sup>. Trwały relikty dawnych wierzeń, zwłaszcza na terenach peryferyjnych, przybierając postać swoistego synkretyzmu religijnego – „dwojewieria”, któremu sprzyjał wpływ ludów niesłowiańskich<sup>87</sup>. Stopniowo wzrastała jednak na Rusi liczba wiernych. W praktyce wschodnie granice Rusi do XII/XIII wieku stały się granicami zasięgu chrześcijaństwa na wschodzie Europy<sup>88</sup>. Najazd mongolski w XIII wieku wystawił Kościół ruski na ciężką próbę, jednak z czasem właśnie na wschodzie otworzył dalsze perspektywy ekspansji i zarazem nowe cele misyjne.

Nawrócenie Rusi i dalszą ekspansję ruskiego Kościoła można uznać za pośredni sukces misji wschodniej zapoczątkowanej przez Bizancjum. Tak rzecz się miała w sferze faktów w X–XI wieku. Zarazem nawrócona Ruś zaczęła dość wcześnie zauważać swą własną, samodzielną rolę w historii powszechnej. Można to dostrzec, porównując pewne cechy wczesnej historiografii ruskiej z ujęciami obecnymi w dziełach innych historiografii słowiańskich kręgu bizantyńskiego. Bułgarzy włączyli opis powstania i nawrócenia swego kraju do dzieł historycznych tłumaczonych z języka greckiego, gdzie dominujące miejsce zajmowało Bizancjum, a historia bułgarska uwzględniana była w uzupełnieniach do dziejów powszechnych<sup>89</sup>. Ruskie latopisy wzorem pierwszego wybitnego dzieła, jakim była *Powieść lat minionych*, nawiązują też do historiografii greckiej, jednak zaledwie w początku narracji. W *Powieści*... historia powszechna łącznie z bizantyńską pojawia się rzadko, niemal cała uwaga poświęcona jest Rusi. Oczywiście wynikało to ze skorzystania z innego źródła, jednak także odmiennej koncepcji historiograficznej, w której dzieje Rusi odgrywały istotniejszą rolę<sup>90</sup>, jako historia państwa zajmującego ważniejsze miejsce w dziejach świata i chrześcijaństwa.

<sup>84</sup> A. Kijas, *Ruś*, s. 193. Stanowiło to i stanowi zjawisko rozpowszechnione w kościołach wschodnich.

<sup>85</sup> *Kievo-Pečerskij paterki*, [w:] *Biblioteka literatury Drevnej Rusi*, t. 4, Sankt-Peterburg 2004, s. 368–373 (Nikon nawracający Pieczyngów, Kuksza – Wiatyczów), por. *Monašestvo i monastyri v Rossii XI–XII veka*, red. N.V. Sinicina, Moskva 2002, s. 13–36.

<sup>86</sup> O.M. Rapov, *Russkaja cerkov' v pervoj treti XII. Priniatie christianstva*, Moskva 1988, s. 265–276; V.L. Janin, *Srednevekovyj Novgorod. Očerki archeologii istorii*, Moskva 2004, s. 130–143.

<sup>87</sup> A.V. Karpov, *Jazyčestvo*, s. 65–120.

<sup>88</sup> Por. O.M. Rapov, *Russkaja cerkov'*, s. 277–348.

<sup>89</sup> Por. *Srednebolgarskij perevod Chroniki Konstantina Manassii v slavjanskich literaturach*, wyd. D.S. Ličhačev i in., Sofija 1988 – uzupełnienia dotyczące Bułgarów, występują na stronach 230–234.

<sup>90</sup> Na Rusi powstawały też tłumaczenia bizantyńskich kronik świata. Przykładem tłumaczenie popularnej kroniki greckiej (*Vremennik Georgija Monacha* [Chronika Georgja Amartola], wyd. V. Matveenko,



Przykładem sposobu pojmowania znaczenia Rusi w początkach chrześcijaństwa w Europie Wschodniej jest zapisana w *Powieści lat minionych* legenda św. Andrzeja Apostoła jako duchowego założyciela Rusi. Znad Morza Czarnego (Bizancjum nie zostaje tu wspomniane!) płynie on Dnieprem i na wzgórzach Kijowa wznosi krzyż w miejscu, gdzie w przyszłości pojawi się centrum Rusi. Dalej wędruje wokół Europy, dociera do Rzymu, by dopiero stąd wrócić na Wschód. A. Poppe nie bez racji widzi w tej opowieści zarys koncepcji apostołstwa ruskiego. Nawiązuje do tej idei wypowiedź latopisarza na temat Włodzimierza Wielkiego jako krzewiciela chrześcijańskiego porządku na Wschodzie: „On jest nowy Konstantyn Wielkiego Rzymu, który ochrzcił się sam i ludzi swych ochrzcił”<sup>91</sup>. Wyjątkową rolę Rusi w światowej misji chrześcijańskiej ukazuje też piszący około połowy XI wieku metropolita Ilarion, autor „Słowa o prawie i łasce”, wygłoszonego z okazji konsekracji głównej cerkwi Kijowa – św. Sofii (1051)<sup>92</sup>. Autor, pierwszy metropolita kijowski ruskiego pochodzenia, powołany w sposób niezależny od prerogatyw Konstantynopola, ukazuje Ruś jako lud „młody” cywilizacyjnie, a zatem zdolny dokonać ważnych dzieł w historii świata. Jego chrystianizacja awansuje do dzieł równorzędnych z nawróceniem wielu sławnych krajów<sup>93</sup>, co nie jest pozbawione uzasadnienia, jako że faktycznie chrystianizacja Rusi była przedsięwzięciem na wielką skalę, porównywalną, a może nawet przerastającą osiągnięcia innych krajów chrześcijaństwa wschodniego. Święta Sofia kijowska u Ilariona zostaje ukazana jako gmach o znaczeniu symbolicznym, niemal najważniejsza świątynia chrześcijańska w świecie (jej bizantyńska imienniczka zostaje „taktownie” przemilczana)<sup>94</sup>. To Ruś jawi się jako główna siła chrystianizacyjna północy, zaś Bizancjum zostaje w tej opowieści ledwie wspomniane. Taki sposób postrzegania własnych osiągnięć w promowaniu chrześcijaństwa we wczesnym średniowieczu zbliżał Ruś do dalej idących aspiracji w ramach misji chrześcijańskiej<sup>95</sup>.

Kolejny okres w dziejach Rusi, zapoczątkowany najazdem mongolskim, przyniósł co prawda poważne ciosy dla kraju, ale tym bardziej doceniono sukces odzyskania wolności jako osiągnięcie na miarę światową. Sukcesem było zresztą faktyczne umocnienie, a nie tylko ocalenie chrześcijaństwa wschodniego na jego azjatyckich rubieżach. Już wkrótce Rosja Moskiewska podjęła misję szerzenia chrześcijaństwa u swych mongolskich i tureckich sąsiadów, następnie zaś kontynuowała ją na Dale-

L. Ščegolova, Moskwa 2000), w której historia powszechna zajmuje całość dzieła, Ruś wspomniana jest zaledwie dwa razy we wstępie.

<sup>91</sup> A. Poppe, *Two Concepts of the conversion of Rus' in Kieva writings*, „Harvard Ukrainian Studies” 12/13 (1988/1989), s. 488–504. Chodzi o miejsce Rusi w „powszechnej historii chrześcijańskiego zbawienia”.

<sup>92</sup> A.M. Moldovan, *Słowo o zakone i blagodati Ilariona*, Kiev 1984, s. 4–5.

<sup>93</sup> Osobliwie brzmi nacisk położony na utratę pozycji „Narodu Wybranego” („młodego wina – nauki o łasce – nie wlewa się w stare bukłaki” (*Ilarion*, s. 88, 180a–180b), autor nie przejawia w tym niechęci wobec Żydów. Chodzi mu jedynie o docenieni zasługi ludów „młodych”, nawróconych w nieodległych czasach. Jest to zatem pochwała Rusi, jako ludu „młodego”.

<sup>94</sup> A.M. Moldovan, *Słowo o zakone*, s. 97.

<sup>95</sup> Por. T. Šumejko, *Translatio imperii u Ilariona Kievskogo. Simboličeskie implikacii Slova o zakone i blagodati*, „Byzantna et Slavica Cracoviensia” 3 (2001), s. 61–69.



kim Wschodzie. Niedawno ukazało się, pierwsze bodajże, całościowe ujęcie dziejów misji ruskiej/rosyjskiej od średniowiecznych początków do XX wieku pióra A. Efimowa<sup>96</sup>. Około 2/3 treści tej książki stanowi opis działań kościoła rosyjskiego na Syberii, w krajach Azji, zwłaszcza Dalekiego Wschodu. Autor ukazuje światową rolę Rosji w nawracaniu całych ludów i krain na obszarach Eurazji. Nasuwa się tu analogia do wczesnośredniowiecznej misji wschodniej sięgającej od granic Bizancjum do Chin. Po burzliwych wydarzeniach XX wieku pozostały co prawda jedynie skromne resztki społeczności misyjnych w Azji z trudem chronione przez władze rosyjskie<sup>97</sup>, ale tym bardziej nasuwa się analogia do „transkontynentalnej” misji wschodniej zapoczątkowanej niegdyś przez chrześcijan wschodnich a łączącej chrześcijan na dwóch kontynentach.

\*

W tytule niniejszego tekstu poświęconego misji Kościoła wschodniego na pierwszym miejscu znalazło się pojęcie „doktryny misyjnej”. Nie pozostaje to bez związku z dyskusją, którą zapoczątkował w 2003 roku swą ważną książką rosyjski uczony Siergiej Iwanow<sup>98</sup>, dotyczyła zaś ona kwestii istnienia bizantyńskiej polityki misyjnej opartej na konsekwentnie stosowanej przez Bizancjum doktrynie. W pracach naukowych podejmowano co pewien czas tę kwestię (choć niezbyt często), utrzymując, że cesarstwo wschodnie wypracowało sprzyjającą innym ludom koncepcję, która pozwoliła odnieść wielkie sukcesy w nawracaniu obcych ludów<sup>99</sup>. S. Iwanow dochodzi do wniosków raczej pesymistycznych, uznając, że Bizantyńczycy stawiali przed „barbarzyńcami” aspirującymi do miana „chrześcijan” trudny do zrealizowania warunek wstępny, tzn. przyswojenie przez nawracanych kultury bizantyńskiej i uznanie zwierzchnictwa politycznego cesarstwa, co hamować miało skutecznie rozwój misji, zwłaszcza w okresie średnibizantyńskim. Ponieważ aktywność misyjna wschodniego Kościoła nie spowodowała powstania zbyt bogatej spuścizny teoretycznej w postaci tekstów teologicznych poświęconych temu tematowi, trudno jest rozstrzygnąć w pełni tę kwestię. Jednak rozpatrując wzmianki na temat działań bizantyńskich misjonarzy, można trafić na stwierdzenia świadczące o istnieniu pewnych racjonalnych, ogólnych zasad prowadzenia misji. Wynika z nich, że nawracanie było prowadzone nie za wszelką cenę, lecz w sposób przemyślany i dający nadzieję na odniesienie sukcesu nawet w przypadkach trudnych. Przykładem ustęp w *Żywocie św. Cyryla-Konstantyna*, w którym cesarz zakazuje misjonarzowi podejmowania działań wobec pogan w sposób skromny, odpowiedni dla osoby prywatnej. Według tego tekstu pełen entuzjazmu św. Cyryl powiedział: „jeżeli każesz, władco, z radością pójde w takiej sprawie [tj. na wyprawę misyjną] pieszo i boso [...]. Cesarz zaś odrzekł: Gdybyś miał to uczynić sam tylko

<sup>96</sup> A.B. Efimov, *Očerki po istorii missionierstva Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi*, Moskwa 2007.

<sup>97</sup> Tamże, s. 62–264.

<sup>98</sup> S.A. Ivanov, *Vizantijskoe missionierstvo. Možno li sdelat' iz „varvara” christianina?*, Moskwa 2003.

<sup>99</sup> M. Salamon, *Byzantine Missionary Policy*, s. 45–48.

od siebie, to słusznie mówisz, ale znając potęgę i godność cesarską musisz wyruszyć godnie i z cesarskim zaopatrzeniem<sup>100</sup>. W innym miejscu ten sam misjonarz wyraża przekonanie, że pozycję głoszonej przez niego nauki umacnia wielki autorytet kultury bizantyńskiej. Dyskutując z uczonymi arabskimi pełnymi podziwu dla jego wiedzy, na pochlebne pytanie Arabów: „Jakim sposobem wszystko umiesz?” Odpowiada, niezbyt skromnie: „[...] od nas przecie wyszły wszystkie nauki<sup>101</sup>. Nie ma, jak widać, skrupułów, by rozmówcom przypomnieć prawo Bizantyńczyków do pouczenia innych z pozycji Greków – „twórców mądrości”. Zna zarazem ryzyko związane z nauczaniem dyskusyjnych nieraz doktryn, zwłaszcza obecne w przypadku nauczania wiary w Bizancjum. Dlatego rozpoczynając misję, stawia warunek, by jego nauki utrwalone zostały na piśmie: „pójdę tam (do Słowian morawskich) z radością, jeśli mają litery i język swój [...] Któż może na wodzie pisać mowę i zyskać imię heretyka?”<sup>102</sup>. Zgoda na stosowanie pisma, które pozwala na precyzyjne nauczanie, odwołanie się do autorytetu greckiej mądrości, ale też poparcie ze strony władzy cesarskiej są podstawowymi warunkami podjęcia nowej misji. Nie oznacza to jednak ograniczenia doktryny misyjnej do kilku utartych reguł. O praktycznych zaletach misji wschodniego Kościoła najwięcej mówi obserwacja praktyki opisanej w licznych źródłach, dziełach historycznych i hagiograficznych. Obrazują one zarówno trzymanie się stałych zasad, także jednak czerpanie nauk z doświadczenia stosowanej w różnych miejscach praktyki – unikanie nadmiernego ryzyka, poszukiwania wsparcia ze strony pozyskanych we wcześniejszych misjach zwolenników i utrzymywanie z nimi kontaktów. Bizantyńska misja traciła zwykle skuteczność w okresie osłabienia obecności cesarstwa na pewnych terenach, potrafiła jednak na nie powracać. Wkraczanie na tereny słowiańskie lub koczownicze w IX–XI wieku wymagało metod nie od razu akceptowanych w cesarstwie, jednak po pewnym czasie metody te dostosowano do potrzeb. Związane z rozwojem słowiańskiego piśmiennictwa podziały narodowe w prawosławiu nasiliły się w późnym średniowieczu, jednak chrześcijaństwo słowiańskie ujawniło swoje możliwości integracyjne z czasem w ramach ruchu hezychastycznego<sup>103</sup>.

Działalność misyjna towarzyszyła dziejom Kościoła chrześcijańskiego od samego początku, kształtując swą specyfikę w dużej mierze na terenach pogranicza cesarstwa i krajów orientalnych. Obok dużych stabilnych społeczności wiernych, tworzących najważniejsze struktury kościelne na terenach rzymskich, rozwijały się żywo nowe gminy chrześcijańskie poza granicami schrystianizowanego państwa. Szeroki zasięg misji docierającej do odległych krajów Afryki i Azji został osiągnięty przy dość daleko idącej samodzielności gmin chrześcijańskich zdolnych prosperować nawet na obcym

<sup>100</sup> V.C., 7.

<sup>101</sup> V.C., 6.

<sup>102</sup> V.C., 14.

<sup>103</sup> J. Meyendorff, *Society and Culture in the Fourteenth Century*, [w:] tegoż, *Byzantine Hesychasm: Historical, theological and social problems. Collected Studies*, London 1974, VIII, s. 51–65, por. S.S. Chorużij, *Predislovie. Foreword*, [w:] *Isichasm, annotirovannaja bibliografija*, Moskva 2004, s. 14–19.

terenie i zachować samodzielność, korzystając jednak zarazem ze wsparcia władzy cesarskiej. Imperium uznawało za swój obowiązek czuwanie nad prawowiernością doktryny chrześcijan żyjących poza granicami, jednak było też skłonne współpracować z nimi nawet w przypadku rozbieżności wyznaniowych. Słabnięcie Kościoła na Wschodzie, zwłaszcza w Azji, zostało zrównoważone przez rozwój misji słowiańskiej w Europie Środkowej, nawiązującej (zwłaszcza w kwestii języka liturgii) do tradycji starożytnej misji wschodniej. Pod koniec X wieku rozwinęła szeroko działalność misja na Rusi, która zwiększyła w znacznym stopniu zasięg chrześcijaństwa, korzystając z tradycji i z nowych doświadczeń Kościoła bizantyńskiego. Dotarła ona w czasach nowożytnych nawet do krajów Dalekiego Wschodu, by jednak w XX wieku utracić tam swoje wpływy.

Funkcjonowanie misji było w Bizancjum tradycyjnie podporządkowane władzy cesarskiej, co ułatwiało utrzymywanie jedności, mimo różnicowania społeczności misyjnych. Opiekunem misji był cesarz, wspierał go jednak patriarcha Konstantynopola, związany z dworem i cieszący się autorytetem wyższym od pozostałych członków hierarchii prawosławnej kościelnej. Dużą wagę przywiązywano w kościołach wschodnich do wykształcenia misjonarzy, dzięki czemu wielu z nich mogło, docierając do nawracanych ludów, imponować wiedzą i kulturą opartą na wielowiekowym dorobku myśli bizantyńskiej. Stosowanie języka nawracanych ludów sprzyjało pracy misyjnej i jakkolwiek nie było zawsze i wszędzie akceptowane, na dłuższą metę ułatwiało kontakty.

## THE DOCTRINE AND MISSIONARY PRACTICE OF THE CHURCH IN THE EAST BETWEEN THE FOURTH AND TWELFTH CENTURIES

### Summary

Missionary activities accompanied the history of the Christian Church from the very first, having been largely shaped in the borderland between the Empire and the oriental countries. In addition to large, stable communities of worshippers forming the most important church structures throughout the Roman Empire, new Christian communities were developing dynamically outside the Christianised state. A wide range of missions reaching remote countries in Africa and Asia was accomplished with the Christian communities' relative independence; they were able to thrive even on foreign soil and retain their independence while using the support of imperial power. The Empire felt it its duty to watch over the orthodoxy of the doctrine of the Christians living abroad, yet was also disposed to cooperate with them despite some religious discrepancies. The weakening of the Church in the East, particularly in Asia, was balanced by the development of the Slavic mission in Central Europe, which referred (especially in the language of the liturgy) to the tradition of the ancient eastern mission. The end of the tenth century saw a flourishing mission in Rus'. Having significantly increased the range of Christianity using the tradition and new experience of the Byzantine Church, it arrived in modern times as far as to the Far East, losing its influence only in the twentieth century.

The functioning of the mission in Byzantium was traditionally subordinated to the imperial power, which made it easier to preserve unity despite the diversity of missionary communities. The guardian of the mission, the emperor was nevertheless supported by the patriarch of Constantinople,

related with the court and enjoying a higher authority than other members of the Orthodox Church hierarchy. In Eastern churches, of utmost importance was the missionaries' education. It was for this reason that once missionaries approached Christianised peoples, they could have impressed them with their knowledge and culture based on the centuries-old heritage of the Byzantine thought. The use of local language facilitated the missionary work and although it was not accepted anytime and everywhere, it eased the contacts in the long run.

Adam Krawiec

Poznań

## KONSEKWENCJE CHRYSZTIANIZACJI DLA SPOŁECZNOŚCI I SPOŁECZEŃSTW „MŁODSZEJ EUROPY”



Wydaje się, że niewiele przesady byłoby w stwierdzeniu, iż właściwie wszystkie przemiany społeczne, polityczne, ekonomiczne i kulturowe zachodzące w pełnym i późnym średniowieczu na obszarze, który J. Kłoczowski nazwał „Młodsza Europa”, czyli w Europie Środkowo-Wschodniej<sup>1</sup>, a także później, stanowiły w jakiejś mierze konsekwencję chrystianizacji, skutek pierwotnej decyzji o dołączeniu do świata chrześcijańskiego. W poniższych rozważaniach skupiam się z oczywistych względów na tych przemianach w życiu społeczeństw omawianego obszaru, które można uznać za bezpośrednio wynikające z przyjęcia chrześcijaństwa, z racji obszerności tematu ograniczając się do niejako hasłowego wskazania najważniejszych dziedzin tych wpływów i ich przejawów. Trzeba jednak zarazem stwierdzić, że w większości przypadków trudno mówić o szczególnych konsekwencjach chrystianizacji właściwych tylko dla „Młodszej Europy”. Uniwersalny charakter chrześcijaństwa sprawiał, że większość, o ile nie wszystkie skutki jego przyjęcia, wystąpiły także na obszarze „starej” Europy zachodniej, z tym, że niekiedy wcześniej, w innym rytmie lub w nieco innych formach, wynikających z odmiennej dynamiki procesów chrystianizacyjnych oraz odmiennego podłoża społecznego, kulturowego i ekonomicznego<sup>2</sup>.

Sądzę, że w odniesieniu do społeczności Europy średniowiecznej proces chrystianizacji powinien być postrzegany przede wszystkim jako przejmowanie przez chrześcijaństwo roli tego, co określano umownie jako „dawny zwyczaj” (staroskandynawskie *forðsiðr*) czy „obyczaj przodków” (łac. *mos maiorum*). Był to zbiór norm regulujących postępowanie we wszystkich istotnych dziedzinach życia, które uważano za zgodne z wolą bogów i/lub przodków, a zatem istniejące „od zawsze” i „naturalne”. Ów „dawny zwy-

<sup>1</sup> Por. J. Kłoczowski, *Młodsza Europa. Europa Środkowo-Wschodnia w kręgu cywilizacji chrześcijańskiej średniowiecza*, Warszawa 1998, s. 11.

<sup>2</sup> Literatura na temat chrystianizacji „starej” Europy jest bardzo obszerna. Por. ostatnio publikacje zebrane w tomie: *Chryścianizacja Europy. Kościół na przełomie I i II tysiąclecia*, red. J. Dobosz, J. Strzelczyk, Poznań 2014.

czaj” mógł regulować sprawy kultu bogów i innych istot nadprzyrodzonych, na pewno natomiast ustalał zasady postępowania w stosunkach międzyludzkich (etyka i prawo), struktury społeczne i stosunki władzy w danej społeczności, znajdował także odbicie w obowiązującej wizji świata jako przestrzeni (zarówno świata fizycznego, jak i zaświatów, przy czym obie te kategorie także stanowiły kontinuum)<sup>3</sup>. Użyte przeze mnie określenie wywodzi się ze źródeł skandynawskich, w dodatku powstałych już w okresie po chrystianizacji. Badania etnologów zdają się jednak wskazywać na bardziej uniwersalny charakter opisanego modelu. Twierdzą oni, że w większości, o ile nie we wszystkich społecznościach tradycyjnych – do których należały także społeczności „Młodszej Europy” we wcześniejszym średniowieczu – teologia i ontologia splatają się w jedno, tworząc „ontoteologię”: „kulturowo wytwarzany model świata wyrażany w indywidualnych konstrukcjach światopoglądowych. [...] Każda wypowiedź i manifestacja społeczna wyrasta z tego zorganizowanego systemu i w jakiś sposób go objawia”<sup>4</sup>. Nie ulega też wątpliwości, że rola chrześcijaństwa w życiu mieszkańców średniowiecznej Europy wykraczała dalece poza dziedzinę osobistych relacji człowieka z Bogiem i norm etycznych.

Pojawienie się w życiu społeczności wczesnośredniowiecznych chrześcijaństwa oznaczało konfrontację z jakościowo odmienną koncepcją relacji człowieka z *sacrum*. Prowadziło także do rozdziału sfer *sacrum* i *profanum* w procesie, który K. Modzelewski określił jako „laicyzacja przez chrzest”<sup>5</sup>. Przyjęcie tej nowej koncepcji nie doprowadziło jednak do natychmiastowej rezygnacji z myślenia o świecie w kategoriach „dawnego zwyczaju” i rozpadu pierwotnej „ontoteologii” – dotyczy to zresztą także „Starszej Europy” wcześniejszego średniowiecza. „Laicyzacja” instytucji politycznych i obrazu świata była w obu częściach Europy procesem zachodzącym stopniowo przez stulecia. Struktury mentalne pozostawały początkowo niezmienione, a jedynie nowa religia weszła w rolę starej<sup>6</sup>. Chrześcijaństwo zaczęło odgrywać rolę „nowego zwyczaju” (*hinn nyi siðr*) w całej gamie jego znaczeń. Tak więc ostateczną konsekwencją chrystianizacji, a zarazem jej istotą, była „zmiana zwyczaju” (*siðaskipti*) – jak to dosłownie wyrażali niektórzy autorzy skandynawscy<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Pojęcie *forn siðr* w omawianym znaczeniu występuje np. u Snorriego Sturlussona i w sagach. Na temat por. O. Sundquist, *Siðr*, [w:] *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, t. 28, Berlin–New York 2005, s. 273–276, gdzie przykłady jego użycia odnoszące się do wiary w bogów, rytuałów i zabiegów magicznych, moralności i prawa. Por. też L.P. Słupecki, *Germanowie i ich pogańska religia wobec wpływów obcych*, [w:] *Chryścianizacja Europy*, s. 131 i H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek*, Warszawa 1979, s. 242–244, gdzie zestawione wzmianki źródłowe z terenu Słowiańszczyzny, odnoszące się do postrzegania starej i nowej religii w kategoriach prawa/zwyczaju. Wydaje się jednak, że Łowmiański mylił ze sobą dwa podejścia. W niektórych przytoczonych przez niego przypadkach chrześcijański autor przeciwstawiał pogański „obyczaj” jako coś gorszego, jakościowo odmiennego od chrześcijańskiego „prawa”. W innych natomiast autor zdaje się uznawać swego rodzaju komplementarność obu form ładu.

<sup>4</sup> A. Szyjewski, *Religia Słowian*, Kraków 2003, s. 23.

<sup>5</sup> K. Modzelewski, *Laicyzacja przez chrzest*, [w:] *Sacrum. Obraz i funkcja w społeczeństwie średniowiecznym*, red. A. Pieniądz-Skrzypczak, J. Pysiak, Warszawa 2005, s. 112–113.

<sup>6</sup> M.R. Pauk, *Święci patroni*, [w:] *Sacrum. Obraz i funkcja*, s. 259.

<sup>7</sup> O. Sundquist, *Siðr*, s. 275.



O pełnym zakończeniu procesu chrystianizacji można mówić wtedy, kiedy elementy chrześcijaństwa otrzymały w danej społeczności rangę społecznego dowodu słuszności. Znaczy to, że jeśli człowiek miał wątpliwości, jakie zachowania lub poglądy są właściwe, postępował w sposób zgodny z nauczaniem chrześcijańskim nie tylko ze względu na osobiste przekonania (lub w ogóle nie dlatego), ale dlatego, że „inni też tak robią/myślą”, a więc dlatego, że chrześcijaństwo stanowiło „naturalny” element w życiu społeczności. Obecność odwołań do chrześcijaństwa stała się głównym elementem legitymizującym wyobrażenia i zachowania nawet, jeśli miały one genezę niechrześcijańską. Używając pojęć chrześcijańskich, zaczęto wyrażać emocje niezwiązane bezpośrednio z religią, na przykład społeczne czy polityczne. W tym miejscu należy jednak zauważyć, że powyższe rozważania nie oznaczają, że należy wyeliminować określenie „religia” z analiz poświęconych wczesnośredniowiecznym społeczeństwom, będzie też ono stosowane w dalszym ciągu rozważań. Mamy bowiem do czynienia z jednym z tych fenomenów, które chociaż nie były konceptualizowane wówczas w taki sposób, jak obecnie (jest to podobna sytuacja, jak na przykład w przypadku ciekawości), to jednak realnie funkcjonowały w życiu społeczeństw, społeczności i jednostek.

Na pierwszy plan wśród konsekwencji chrystianizacji, jako rzecz najbardziej oczywista i naturalna, wysuwają się przemiany w zakresie wierzeń i praktyk religijnych: z jednej strony rezygnacja z wiary w rodzimych bogów i oddawania im czci, a z drugiej uznanie istnienia Boga chrześcijańskiego i akceptacja nauczania Kościoła czy Cerkwi w sprawach wiary, a w ślad za tym rozwój duchowości chrześcijańskiej. Nie były to procesy zachodzące szybko i bezproblemowo. Z jednej strony, w stosunkowo niedługim czasie w chrystianizowanych społecznościach pojawiały się osoby, w pełni akceptujące i przeżywające nową wiarę, a nawet gotowe oddać za nią życie. Z czasem ich ilość rosła, ale stopień faktycznej znajomości teologii chrześcijańskiej i akceptacji dla niej wśród społeczności „Młodszej Europy” jest trudny do jednoznacznego oszacowania. Z dostępnych źródeł (kazania, sprawozdania z wizytacji, akta sądów kościelnych itp.) zdaje się wynikać, że jeszcze w późnym średniowieczu poza relatywnie wąskimi grupami osób szczególnie głęboko zaangażowanych w życie religijne był on niewielki i nie wykraczał poza podstawowe prawdy wiary, też czasem rozumiane w sposób niezgodny z oficjalną doktryną. Dotyczy to zresztą nie tylko osób świeckich, ale też duchowieństwa. Z czasem, w miarę rozwoju duszpasterstwa ilość takich „mimowolnych heretyków” zapewne się zmniejszała, ale nigdy – zresztą do dzisiaj – całkowicie nie zanikła<sup>8</sup>.

Z drugiej jednak strony, zwłaszcza na obszarach bardziej oddalonych od centrów życia religijnego, dawne kultury przetrwały niekiedy jeszcze wiele wieków po formalnym akcie chrystianizacji danego terytorium, niekiedy przyjmując formę „dwiuwiary” (czasem spotykana jest też forma „dwójwiara”)<sup>9</sup>. Można wręcz zaryzykować stwierdzenie,

<sup>8</sup> S. Bylina, *Religijność późnego średniowiecza. Chrześcijaństwo a kultura tradycyjna w Europie środkowo-wschodniej w XIV–XV w.*, Warszawa 2009, s. 35–38.

<sup>9</sup> Na temat pojęcia „dwiuwiary” (w kontekście etnograficznym) por. G. Minczew, *Święta księga – ikona – obrzęd. Teksty kanoniczne i pseudokanoniczne a ich funkcjonowanie w sztuce sakralnej i folklorze Słowian*

że ta „dwiwiara” stanowiła we wczesnym okresie bardziej normę niż wyjątek. Wiązało się to z mentalnością politeistyczną ludów tej części Europy, dla których łatwiejsze było zaakceptowanie istnienia Boga chrześcijańskiego i konieczności oddawaniu mu czci niż zrozumienie, że chrześcijaństwa nie da się pogodzić z kultem starych bogów<sup>10</sup>. Z czasem dwiwiara mogła ewoluować w pewne formy synkretyzmu z wyraźną dominacją elementów religii chrześcijańskiej<sup>11</sup>. Ogólnie wydaje się przy tym, że trudności z wprowadzaniem w społecznościach słowiańskich nowej religii we wszystkich jej wymiarach polegały w mniejszym stopniu na otwartym, aktywnym oporze i walce w obronie starego porządku, a bardziej na swoistym „biernym oporze”<sup>12</sup>. Pojedyncze elementy dawnych wierzeń funkcjonowały jeszcze dłużej, ale wpisane w kontekst wyobrażeń nowej religii i opisywane za pomocą pojęć i wyobrażeń z niej się wywodzących, albo w ogóle relegowane ze sfery religijnej. Zdaniem części badaczy dochodziło na przykład do przypisania cech i atrybutów dawnych bóstw świętym chrześcijańskim, niekiedy na podstawie przypadkowych zbieżności<sup>13</sup>. Wydaje się, że mamy tu do czynienia ze znaną w etnologii tzw. zasadą bricolage’u: przetwarzano stare mity i tworzono nowe na ich wzór, zastępując odrzucone elementy (na przykład dawnych bogów) innymi (w tym przypadku postaciami o rodowodzie chrześcijańskim), ale pełniącymi „podobne funkcje w całości kosmicznej” i obdarzone analogicznymi cechami funkcjonalnymi. Z czasem następowała desemantyzacja mitów, czyli proces zapominania o pierwotnych sensach i zastępowania ich innymi<sup>14</sup>.

Niektóre rytuały, które pierwotnie mogły wiązać się z kultami przedchrześcijańskimi, były ciągle praktykowane, ale obudowane elementami nawiązującymi do chrześcijaństwa i poddane *interpretatio christiana* (na przykład topienie marzan-

---

*na Bałkanach*, Łódź 2003, s. 13–18. Etnologia wykazuje zresztą tendencję do nadmiernie rozszerzającego rozumienia pojęcia „dwiwiary”, podciągając pod nie elementy synkretyzmu o różnym stopniu zawansowania, a nie tylko dwiwiarę w ścisłym tego słowa znaczeniu.

<sup>10</sup> Por. C. Deptuła, *Modele badawcze procesu chrystianizacji społeczeństwa polskiego w wiekach X–XIII*, „Summarius” 1972, nr 1, s. 12.

<sup>11</sup> Tamże, s. 16.

<sup>12</sup> Odrębny problem stanowią tzw. reakcje pogańskie, jakie występowały na terenie większości nowo schryścianizowanych obszarów po pewnym czasie od wprowadzenia chrześcijaństwa. Ich geneza wydaje się złożona, wykraczająca poza prosty bunt przeciw nowej wierze. Wydaje się raczej, że na pierwszym planie stały szeroko rozumiane względy polityczne (np. konflikt dynastyczny, zmiany w obrębie elity władzy, sprzeciw wobec podporządkowania obcej władzy) i/lub społeczno-ekonomiczne, a aspekt religijny był niejako wtórny, stanowiąc odpowiedź na określone działania (np. zwiększanie obciążeń ludności, wsparcie duchowieństwa dla panującego władcy, podbój powiązany z chrystianizacją) albo wynikając ze wspomnianego sposobu myślenia o kulcie bogów/Boga jako elemencie szerszego „zwyczaju”.

<sup>13</sup> Jako przykład tego zjawiska przytacza się domniemane przeniesienie elementów kultu Peruna na proroka Eliasza u Słowian południowych i na Rusi, por. S. Zečević, *Heidnisch-christliche Symbiose einiger mythischen Wesen der serbischen Volkstradition*, [w:] *Das heidnische und christliche Slaventum. Acta II Congressus internationalis historiae Slavicae Salisburgo-Ratisbonensis anno 1967 celebrati*, t. II/1, red. F. Zagiba, Wiesbaden 1969, s. 120–125.

<sup>14</sup> A. Szyjewski, *Religia Słowian*, s. 17.

ny<sup>15</sup>). Czasem proces ten dokonywał się za aprobatą kleru albo wręcz z jego inicjatywy – na przykład znane w Polsce wiosenne procesje rogacyjne po polach, połączone z ich błogosławieniem przez księdza i modlitwą o dobre plony, albo celebrowane na Bałkanach uczty na cześć zmarłych, odbywające się często przy cerkwi, z udziałem duchownego<sup>16</sup>. Sytuacja taka jednak występowała znacznie częściej na terenach prawosławnych niż katolickich – rozpowszechnienie wspomnianych uczt jest tego przykładem. Scentralizowany (od pełnego średniowiecza) Kościół katolicki sprawował w tym przypadku ściślejszą i skuteczniejszą egzekwowaną kontrolę. Na obszarach zdominowanych przez katolicyzm częściej wspomniane zjawisko zachodziło spontanicznie, spotykając się z mniej lub bardziej zdecydowaną dezaprobatą i przeciwdziałaniem duchowieństwa<sup>17</sup>.

Internalizacja chrześcijaństwa w szerokich warstwach ludności sprawiła, że w jego języku zaczęto wyrażać również zbiorowe aspiracje i frustracje o charakterze społeczno-ekonomicznym, politycznym czy etniczno-tożsamościowym, podobnie jak na ówczesnym Zachodzie. Wśród wielu przykładów można wskazać tu choćby obecność haseł społecznych i narodowościowych w różnych odłamach bogomilizmu<sup>18</sup> i husytyzmu albo związek kultu św. Stanisława z ideologią zjednoczeniową w trzynastowiecznej Polsce.

Nie ma tu miejsca, aby omawiać rozwój chrześcijańskiej duchowości mieszkańców „Młodszej Europy” na przestrzeni siedmiu wieków, dzielących początki chrystianizacji Słowian od końca średniowiecza, tym bardziej że był to czas głębokich przemian w całym chrześcijaństwie, tak zachodnim, jak i wschodnim<sup>19</sup>. W każdym razie do końca średniowiecza życie religijne niemal wszystkich społeczności naszej części kontynentu – z wyjątkiem Żydów, a na opanowanym przez Osmanów południu wyznawców islamu – zostało całkowicie wpisane w ramy stworzone przez Kościół katolicki i Cerkiew prawosławną. Wydaje się, że bogata – stopniowo coraz bardziej się rozszerzająca – oferta różnych form religijności proponowanych przez chrześcijaństwo ludziom świeckim i szukającym swego miejsca we wspólnotach życia konsekrowanego, w dominującym stopniu zaspokajała ich duchowe potrzeby. Popularność ruchów heterodoksyjnych była ograniczona do wybranych terenów (bogomilizm w Bułgarii i Bośni, husytyzm w Czechach). Symptomatyczne, że w obu przypadkach zyskiwały

<sup>15</sup> J. Długosz tłumaczył ten obrzęd jako pamiątkę niszczenia posągów pogańskich bogów przez Mieszka I, *Ioannis Dlugossii Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae*, II, 965, lib. 1–2, rec. V. Semkowicz-Zaremba, Varsaviae 1964, s. 150.

<sup>16</sup> Por. S. Bylina, *Religijność*, s. 101.

<sup>17</sup> Wiele przykładów takich zachowań przynoszą późnośredniowieczne kazania, a także podręczniki dla kaznodziejów i instrukcje synodalne – w zdecydowanej większości są to opisy utrzymane w tonie potępiającym. Por. S. Bylina, *Chryścianizacja wsi*, s. 172–178; tenże, *Religijność*, s. 101 nn.; M. Kowalczyk, *Wróżby, czary i zabobony w średniowiecznych rękopisach Biblioteki Jagiellońskiej*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej” 30 (1979), s. 12–15.

<sup>18</sup> D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe 500–1453*, London 1974, s. 125; S. Bylina, *Ruchy heretyckie w średniowieczu. Studia*, Wrocław 1991, s. 95–105, zwł. s. 98–99.

<sup>19</sup> Por. S. Bylina, *Religijność*, s. 67–90 (na podstawie źródeł polskich i czeskich z XIV–XV wieku).

one popularność tam, gdzie łączyły się z hasłami społecznymi i tożsamościowymi. Fakt ten zdaje się potwierdzać powyższą opinię o zaspokojeniu religijnych potrzeb szerokich warstw ludności przez ortodoksyjne formy religijności.

W ślad za zmianą wyznawanej wiary szła, a przynajmniej powinna była iść, zmiana postępowania wiernych. Dalszą konsekwencją chrystianizacji były przemiany w sferze etycznej, chociaż ich faktyczny zakres jest wyjątkowo trudny do jednoznacznego ustalenia z powodu ograniczeń naszej znajomości etyki przedchrześcijańskich Słowian, Węgrów i Bałtów. Elementy niechrześcijańskie obecne w poświadczonych źródłowo zachowaniach i wyobrażeniach mieszkańców „Młodszej Europy” w średniowieczu i okresie późniejszym mogą być zarówno relikami sprzed chrystianizacji, jak i efektem swego rodzaju obojętności wobec chrześcijaństwa albo jego wybranych elementów. Możliwe z pewnym prawdopodobieństwem do stwierdzenia zmiany w sferze etycznej obejmują na przykład kwestie etyki seksualnej. Tutaj chrześcijaństwo przyniosło takie zmiany, jak wprowadzenie zasady nierozzerwalności małżeństwa (akcentowanej w zachodnim chrześcijaństwie szczególnie od czasu reform gregoriańskich) czy zakazu stosunków przedmałżeńskich<sup>20</sup>. Wydaje się, że w obu przypadkach były to poglądy obce słowiańskim zwyczajom, a w efekcie ich egzekwowanie napotykało na znaczny sprzeciw. Problemem misjonarzy chrześcijańskich, i to od samego początku misji wśród Słowian, był, jak wspomniałem, swego rodzaju „bierny opór”: obojętność wobec nowej wiary i głoszonych przez nią wartości<sup>21</sup>. Czasem przybierał on formę pozornej akceptacji nauczania misjonarzy i błyskawicznego powrotu do dawnych kultów po ich wyjeździe, zwłaszcza pod nieobecność osłaniających ich zbrojnych przedstawicieli ościennego władcy chrześcijańskiego. Także potem duszpasterze mieli do czynienia raczej z mniej lub bardziej ostentacyjnym lekceważeniem norm i zakazów albo traktowaniem ich w sposób wybiórczy. Z czasem takie postawy mogły ulegać ograniczeniu w miarę utrwalania się wpływów chrześcijaństwa w społeczeństwie, a w konsekwencji nasilania się tendencji do traktowania jego zasad jako elementów naturalnego, odwiecznego porządku świata.

Istotny wpływ na funkcjonowanie mieszkańców środkowo-wschodniej Europy jako jednostek, jak i całych zbiorowości, wywarły spowodowane chrystianizacją przemiany w sposobie postrzegania czasu. Ich pierwotny czas był czasem naturalnym, ściśle podporządkowanym rytmowi przyrody. Wszystkie elementy rocznego cyklu obrzędowego były, jak się wydaje, powiązane wyłącznie z cyklem wegetacyjnym i solarnym. Wraz z chrystianizacją pojawił się nowy model konceptualizacji i porządkowania cza-

<sup>20</sup> Na temat postaw wobec seksualności w średniowieczu por. R.M. Karras, *Seksualność w średniowiecznej Europie*, tłum. A. Bugaj, Warszawa 2012, passim. Zagadnienie relacji między chrześcijańską i przedchrześcijańską etyką seksualną na Słowiańszczyźnie nie jest dotąd całościowo i zadowalająco opracowane, co niewątpliwie nie jest bez związku z trudnościami źródłowymi. Dotychczasowe studia nad seksualnością w świecie Słowian prawosławnych ograniczały się zasadniczo do warstwy normatywnej, por. zvl. E. Levine, *Sex and Society in the World of the Orthodox Slavs, 900–1700*, Ithaca–London 1989, passim. Por. także A. Krawiec, *Seksualność w średniowiecznej Polsce*, Poznań 2000, s. 46 nn. i 70 nn.

<sup>21</sup> Por. J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, Warszawa 1997, s. 144.

su, który za J. Le Goffem można nazwać umownie „czasem Kościoła”. Oczywiście nie oznaczało to całkowitego zerwania z czasem przyrodniczym, który był obecny także w chrześcijańskim postrzeganiu czasu. Nowy typ percepcji czasu nie wyparł dawnego, ale niejako nałożył się na niego, jako swego rodzaju kolejna, dodatkowa warstwa wyobrażeń temporalnych. Sam „czas Kościoła” też ewoluował, zwłaszcza w zachodnim chrześcijaństwie, zmierzając w kierunku pełniejszej konceptualizacji i uściślenia. Mówiąc w skrócie, jego głównym założeniem teoretycznym był pogląd, że cały czas należy do jego stwórcy – Boga. Człowiek jest tylko „użytkownikiem” czasu, który powinien jak najlepiej go wykorzystywać, aby zrealizować cel postawiony mu przez Boga, to znaczy dojść do zbawienia<sup>22</sup>.

Ważnym nowym elementem, wniesionym przez ten „czas Kościoła” w życie społeczności „Młodszej Europy”, był podział roku na tygodnie i miesiące. O tym, że taka organizacja czasu była wcześniej nieznaną Słowianom i utrwałała się powoli w zbiorowej świadomości, zdaje się świadczyć znaczna niestabilność nazw miesięcy, poświadczona w źródłach z terenu całej Słowiańszczyzny jeszcze na przełomie średniowiecza i nowożytności<sup>23</sup>, a także chrześcijańskie nazewnictwo dni tygodnia: ogólnosłowiańska, występująca w różnych odmianach nazwa „niedziela”, nawiązująca do zakazu pracy w tym dniu i rosyjskie „woskresienie”, pochodzące od Zmartwychwstania, a także wywodząca się od biblijnego szabat „sobota”<sup>24</sup>, przy jednoczesnym braku odwołań do wierzeń przedchrześcijańskich, jakie występują na przykład w językach germańskich<sup>25</sup>.

Wpływ „czasu Kościoła” na życie ludzi nie ograniczał się tylko do wskazania celu jego biegu, jakim była perspektywa wieczności oraz dostarczenia narzędzi, pozwalających na jego dokładniejszą konceptualizację. Cykl tygodniowy z biegiem czasu coraz bardziej organizował codzienne życie ludzi w miarę, jak dzięki rozwojowi sieci świątyni cała lub prawie cała ludność zyskiwała możliwość uczestnictwa w niedzielnej liturgii eucharystycznej. Kalendarz liturgiczny porządkował życie, toczące się w rocznym rytmie wyznaczanym przez kolejne święta kościelne i posty. Proces ich akceptacji nie zawsze przebiegał bezboleśnie – szczególnie gdy władza próbowała wyegzekwować siłą ich przestrzeganie, na przykład w Polsce Bolesława Chrobrego. Odniesienie do świąt kościelnych stało się normalnym sposobem określania daty dziennej. Dopiero

<sup>22</sup> J. Le Goff, *Czas Kościoła i czas kupca*, tłum. A. Frybes, [w:] *Czas w kulturze*, red. A. Zajączkowski, Warszawa 1988, s. 331–355, zwł. s. 342 nn.

<sup>23</sup> F. von Miklosich, *Die slavischen Monatsnamen*, Wien 1867, passim; J. Łoś, *Początki piśmiennictwa polskiego. Przegląd zabytków językowych*, Lwów 1922, s. 136–138. Por. M. Wilczak-Mikołajczykowa, *Kalendarz pogańskich Słowian na tle ludowej kultury Bułgarów*, [w:] *Czas i kalendarz*, red. Z.J. Kijas, Kraków 2001, s. 225–235. Być może znana była Słowianom jakaś forma rachuby czasu oparta na cyklach lunarnych, wykorzystywana np. do wyznaczania terminów zgromadzeń wiecowych, K. Modzelewski, *Omni secunda feria. Księżycowe roki i nieporozumienia wokół Helmolda*, [w:] *Słowiańszczyzna w Europie średniowiecznej*, red. Z. Kurnatowska, t. 1, Wrocław 1996, s. 87.

<sup>24</sup> J. Matuszewski, *Słowiański tydzień. Geneza, struktura i nomenklatura*, Łódź 1978, s. 80 nn i 116.

<sup>25</sup> Za wyjątek można by ewentualnie uznać dolnołużycką nazwę „perunden” (czwartek), jednak jest ona najprawdopodobniej tylko kalką językową z niemieckiego „Donnerstag”, por. A. Brückner, *Mitologia słowiańska i polska*, oprac. S. Urbańczyk, Warszawa 1980, s. 101.



w późnym średniowieczu zaczęło je uzupełniać (ale nie wyparło całkowicie) stosowanie dat dziennych w formacie typu „18 września”<sup>26</sup>. Chrześcijański charakter zyskały rytuały towarzyszące wszystkim etapom życia człowieka, od urodzenia do śmierci. Elementy dawnego roku obrzędowego zostały albo całkowicie zarzucone, albo – częściowo – powiązane ze zbliżonymi czasowo świętami kościelnymi oraz zreinterpretowane w duchu chrześcijańskim<sup>27</sup>. Był to proces bardzo długotrwały, rozciągający się na wiele stuleci, a jednocześnie niemal nieuchwytny źródłowo.

Chrześcijański kalendarz liturgiczny wywarł wpływ nawet na odżywianie, regulując konsumpcję określonych kategorii produktów poprzez powtarzający się w cyklu rocznym system postów. Wymuszał on ograniczenie spożycia żywności, zwłaszcza mięsa, w Kościele zachodnim łącznie przez ponad trzy miesiące rocznie (jako dwa dłuższe, co najmniej miesięczne okresy – Wielki Post i Adwent oraz pojedyncze dni w pozostałym okresie – piątki przez cały rok oraz poniedziałki i soboty w tzw. suche dni), a we wschodnim jeszcze dłużej.

Konsekwencje chrystianizacji dla społeczeństw „Młodszej Europy” dotknęły również struktur życia społecznego. W starszej historiografii podkreślano mający panować we wczesnośredniowiecznych społeczeństwach słowiańskich (i nie tylko) pogląd, że wybór religii nie jest prywatną sprawą poszczególnych osób, ale należy do całej zbiorowości. Wiążącą dla wszystkich decyzję w tej kwestii podejmował wiec albo książę i istniał przymus podporządkowania się takiemu postanowieniu<sup>28</sup>. W takim ujęciu uznanie wiary za sprawę indywidualnego, wolnego wyboru należałoby uznać za kolejny skutek chrystianizacji. Można jednak wskazać także przykłady, pochodzące na przykład z Pomorza, które dowodzą, że także w realiach społeczności plemiennych wcześniejszego średniowiecza możliwe były indywidualne konwersje i że nie pociągały one za sobą poważniejszych negatywnych konsekwencji w rodzaju wydalenia z lokalnej społeczności<sup>29</sup>.

Symptomatyczna jest, raczej nieprzypadkowa, zbieżność procesów chrystianizacji i formowania wczesnych struktur państwowych na interesującym nas obszarze. Przyjęcie chrześcijaństwa ułatwiało książętom umacnianie ich władzy, ponieważ pozwalało ograniczyć wpływ „sakralnych struktur wspólnoty plemiennych” w postaci wiecu. „Droga do średniowiecznej monarchii prowadziła przez chrystianizację”<sup>30</sup>. Motywy odwołujące się do chrześcijaństwa odgrywały dominującą rolę w ideologii i symbolice władzy średniowiecznych władców całej środkowo-wschodniej Europy. Była

<sup>26</sup> *Chronologia polska*, red. B. Włodarski, Warszawa 1957, s. 83.

<sup>27</sup> Por. S. Bylina, *Chryścianizacja wsi polskiej u schyłku średniowiecza*, Warszawa 2002, s. 135–136.

<sup>28</sup> F. Graus, *Volk, Herrscher und Heilige im Reich der Merowinger*, Praha 1965, s. 142 nn.; A. Gieysztor, *Ideowe wartości kultury polskiej w wieku X–XI*, „Kwartalnik Historyczny” 67 (1960), s. 926; H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek (w. VI–XII)*, Warszawa 1979, s. 245 nn.

<sup>29</sup> Por. D.A. Sikorski, *Kościół w Polsce za Mieszka I i Bolesława Chrobrego. Rozważania nad granicami poznania historycznego*, Poznań 2011, s. 87, przyp. 85.

<sup>30</sup> K. Modzelewski, *Pogańskie sacrum*, s. 161. Na temat sakralnego charakteru wiecu słowiańskiego: tenże, *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004, s. 384.



to zresztą sytuacja zrozumiała i nieróżniąca się od tego, z czym mamy do czynienia w ówczesnej zachodniej Europie. Najczęściej zresztą wzorce ideowe i konkretne rozwiązania w zakresie symboliki i praktyki władzy były czerpane właśnie z Zachodu albo z Bizancjum – w każdym razie ze świata „starego” chrześcijaństwa<sup>31</sup>. Przyjęcie chrztu przez władcę poprawiało też jego pozycję w relacjach ze światem chrześcijańskim, a zarazem zmniejszało ryzyko podboju jego kraju pod pretekstem nawracania pogan.

Efektom był ścisły związek między władzą świecką i duchowną, z tendencją do podporządkowania Kościoła państwu. W późniejszym okresie losy tego związku potoczyły się odmiennie w krajach z kręgu chrześcijaństwa zachodniego i wschodniego. W pierwszych doszło w późniejszym średniowieczu do rozluźnienia więzów między oboma władzami pod wpływem tzw. reformy gregoriańskiej. W drugich natomiast model ścisłego związku tronu z ołtarzem, na gruncie słowiańskim rozwinięty po raz pierwszy w X wieku w Bułgarii wedle imperialnych wzorców bizantyńskich, przetrwał dalej i był rozwijany, znajdując swoje apogeum we wczesnonowożytnej Rosji<sup>32</sup>. We wszystkich wariantach jednak, na przestrzeni całego średniowiecza, Kościoły współpracowały z władzą świecką, dostarczając jej podstaw ideowych, kadr – na przykład dominująca przez całe średniowiecze rola duchownych w kancelariach monarszych, a często także wspierając materialnie. Oczywiście nie zawsze relacje władzy świeckiej z ludźmi Kościoła były bezproblemowe. Niekiedy dochodziło też do sytuacji konfliktowych na różnym tle, ale mimo wszystko były one relatywnie rzadkie.

Powyższe spostrzeżenia kierują naszą uwagę w stronę kolejnej ważnej konsekwencji chrystianizacji, a mianowicie zmiany w strukturze społeczeństwa, jaką było pojawienie się i rozwój nowej grupy społecznej – duchowieństwa. Była to grupa początkowo nieliczna, ale szybko zwiększająca swoją liczebność, a od początku – wpływowa. Na temat pozycji kapłanów w pierwotnej religii Słowian i w ówczesnych społeczeństwach wiadomo niewiele. Wydaje się, że stanowili oni – o ile istnieli – grupę słabo wyodrębnioną z ogółu społeczeństwa, a szeroko rozumianymi sprawami kultu zajmowała się rozległa grupa „funkcjonariuszy kultu”, obejmująca oprócz „zawodowych” kapłanów także czarowników i szamanów obojga płci, a także ojcowie rodziny<sup>33</sup>. Nawet cieszący się bodaj najsilniejszą pozycją kapłani połabscy byli raczej tylko „funkcjonariuszami plemiennymi”<sup>34</sup>. W przeciwieństwie do nich duchowni chrześcijańscy – zarówno katoliccy, jak i prawosławni – tworzyli grupę bardzo zróżnicowaną i czasem skonfliktowaną wewnętrznie, ale zdecydowanie wyróżniającą się od reszty społeczeństwa i wyglądem (strój, fryzura), i zachowaniem (na przykład obowiązek zachowywania abstynencji seksualnej). W krajach pozostających w kręgu chrześci-

<sup>31</sup> Por. R. Michałowski, *Princeps fundator. Studium z dziejów kultury politycznej w Polsce X–XIII wieku*, Warszawa 1993, s. 110 (recepja ottońskiej ideologii władcy chrześcijańskiego przez Piastów); A. Poppe, *Państwo i Kościół na Rusi w XI wieku*, Warszawa 1968, s. 223 nn. (recepja bizantyjskiej ideologii władzy na Rusi).

<sup>32</sup> J. Kłoczowski, *Europa słowiańska w XIV–XV wieku*, Warszawa 1984, s. 127 nn.

<sup>33</sup> Por. L.P. Słupecki, *Germanowie*, s. 133.

<sup>34</sup> H. Łowmiański, *Religia Słowian*, s. 234.

jaństwa zachodniego od czasu reform kościelnych pełnego średniowiecza kler zajął szczególną pozycję w społeczeństwie jako stan, czyli grupa wyodrębniona pod względem prawnym. Wyższe duchowieństwo od początku odgrywało szczególnie istotną rolę jako integralna część elit władzy<sup>35</sup>. Dysponujący lepszym lub gorszym wykształceniem duchowni stanowili też przez długi czas główną elitę intelektualną „Młodszej Europy”. Były też skutki pośrednie dla struktury społecznej, związane z przekształceniami elit niejako przy okazji zmiany religii, ale to jest odrębne zagadnienie, w dodatku słabo oświetlone źródłowo. Inną społeczno-ekonomiczną konsekwencją przyjęcia chrześcijaństwa przez społeczeństwa „Młodszej Europy” było – jak wskazał S. Rosik – odchodzenie od niewolnictwa, jako elementu struktury społecznej i handlu ludźmi jako formy zarobkowania<sup>36</sup>.

Chryścianizacja miała też skutki ekonomiczne. Były one dwojakie. Z jednej strony, rozwój struktur kościelnych wiązał się z dodatkowymi, niekiedy bardzo dokuczliwymi, obciążeniami dla ludności w postaci posług i danin. Z drugiej strony, instytucje kościelne wpływały ożywczo na rozwój gospodarki w skali lokalnej, regionalnej i ponadregionalnej. Wymogi kultu i dążenie do zapewnienia duchowieństwu utrzymania na odpowiednim poziomie powodowały konieczność regularnych dostaw produktów z różnych dziedzin, powodowały rozwój ośrodków rzemiosła i handlu przy siedzibach biskupstw i klasztorach, a później także przy innych znaczących kościołach. Czynnikiem korzystnie wpływającym na rozwój gospodarczy był też ruch pielgrzymkowy. Klasztory, na przykład cysterskie, odegrały również ważną rolę w rozwoju gospodarki rolnej na terenach środkowej Europy, wprowadzając na tym obszarze nowatorskie rozwiązania, takie jak trójpolówka, pług czy młyn wodny, a także wspierając zagospodarowywanie nieużytków<sup>37</sup>. Przepisy postne z kolei przyczyniły się znacząco do rozwoju hodowli ryb.

Chryścianizacja miała dla mieszkańców środkowo-wschodniej Europy także daleko idące konsekwencje kulturowe. Jak wykazał J. Kłoczowski, stanowiła jeden z podstawowych elementów okcydentalizacji i bizantynizacji społeczeństw „Młodszej Europy”, czyli ich włączania do europejskiego kręgu cywilizacyjnego w jego zachodniej lub wschodniej odmianie<sup>38</sup>. Nowa religia umożliwiła Słowianom, Węgom i Bałtom

<sup>35</sup> Por. na temat roli duchowieństwa w życiu politycznym Rusi: A. Poppe, *Państwo i Kościół*, s. 218–223.

<sup>36</sup> S. Rosik, *Slavi-sclavi? Chryścianizacja a zmierzch niewolnictwa na Słowiańszczyźnie (w kręgu żywotów św. Ottona z Bambergu)*, [w:] *Świat średniowiecza. Studia ofiarowane Profesorowi Henrykowi Samsonowiczowi*, red. A. Bartoszewicz i in., Warszawa 2010, s. 98–106, zwł. s. 105–106.

<sup>37</sup> Rola cystersów jako pionierów rozwoju gospodarczego była szczególnie eksponowana w dawnej historiografii niemieckiej, łącząc się z przekonaniem o cywilizatorskiej misji zachodnich – a konkretnie niemieckich – mnichów na „dzikich” ziemiach słowiańskich – przykład takiego ujęcia to zwł. F. Winter, *Die Cisterzienser des nordöstlichen Deutschlands*, t. 1–3, Gotha 1868–1871. Późniejsza historiografia, zwł. polska, polemizowała z tym poglądem, zresztą też poniekąd z przyczyn ideowych. Por. przegląd literatury przedmiotu w: T. Dunin-Wąsowicz, *Rola cystersów w rozwoju kultury materialnej w Polsce wczesnośredniowiecznej*, [w:] *Cystersi w kulturze średniowiecznej Europy*, red. J. Strzelczyk, Poznań 1992, s. 10–15.

<sup>38</sup> J. Kłoczowski, *Europa słowiańska*, s. 196–197. L. Leciejewicz zauważył, że oba procesy – okcydentalizacji i bizantynizacji – powinny być traktowane łącznie, jako elementy wspólnego procesu europeizacji,

wejście w świat cywilizacji post-rzymskiej, wraz z możliwością korzystania z całego jej dorobku w dziedzinie nauki, literatury, sztuki, architektury, prawa itd. „Młodsza Europa” dołączała jednak do świata, który ulegał już kulturowemu i religijnemu rozłamowi na wschód i zachód, a ten podział stopniowo pogłębiał się na przestrzeni kolejnych wieków. Do skutków chrystianizacji należy też zaliczyć definitywną dezintegrację kulturowej jedności Słowiańszczyzny lub raczej uniemożliwienie zaistnienia takiej jedności, a także trwałe podział środkowo-wschodniej Europy na dwie części: wschodnią-prawosławną oraz zachodnią-katolicką. Obie części paradoksalnie pełniły jednak funkcję zarazem przedmurza swojego odłamu chrześcijaństwa i łączącego je pomostu. Obecne w niektórych środowiskach katolickich i prawosławnych poczucie obcości wobec schizmatyków i ich „innego świata” (jak to określił w znanym liście do Bernarda z Clairvaux biskup krakowski Mateusz<sup>39</sup>) co najmniej do końca XII wieku nie przeszkadzało w utrzymywaniu częstych i przyjaznych kontaktów między przedstawicielami obu stron, powiązanych z obustronnym transferem kulturowym<sup>40</sup>. Później, w miarę narastającej wrogości między katolikami i prawosławnymi transfer ten osłabł, ale nigdy całkowicie nie zaniknął<sup>41</sup>.

Głównym narzędziem okcydentalizacji i bizantynizacji stała się kolejna przełomowa nowość, jaka pojawiła się w życiu społeczności środkowo-wschodniej Europy w następstwie przyjęcia chrześcijaństwa – pismo. O ile wiadomo, Słowianie nie posiadali własnego, przedchrześcijańskiego pisma. Jedynie Madziarzy mieli własny alfabet – rowasz, zbliżony do runów, ale prawdopodobnie i tak nie używali go do zapisu tekstów literackich<sup>42</sup>. Długi i złożony proces przechodzenia społeczności „Młodszej Europy” od kultury oralnej do kultury pisma rozpoczął się zatem dopiero wraz z pojawieniem nowej religii. Z powodu znacznych zmian w składzie etnicznym ludności i związanego z tym załamania ciągłości kulturowej było tak również na terenach południowej Słowiańszczyzny, które wcześniej znajdowały się w kręgu rzymskiej cywilizacji opartej na piśmie.

Kwestia pisma wyjątkowo silnie uwidoczniła religijno-kulturowy podział Europy środkowo-wschodniej między Wschodem i Zachodem. W krajach, które znalazły się w kręgu chrześcijaństwa zachodniego, językiem pisma była łacina, w związku z czym przejęto też bez zmian alfabet łaciński. Taka sytuacja sprzyjała integracji z całością zachodniej *christianitatis* i ułatwiała transfer kulturowy z krajów „starej” do „młodszej”

---

rozumianej jako włączanie w krąg chrześcijańskiej cywilizacji opartej na dziedzictwie hellenistyczno-rzymskim, tenże, *Przełom cywilizacyjny w świecie słowiańskim w we wczesnym średniowieczu*, [w:] *Słowiańszczyzna w tworzeniu Europy (X–XIII/XIV w.)*. Pytania o strategię badań: europeizacja a przełom cywilizacyjny, red. S. Rosik, Wrocław 2008, s. 25.

<sup>39</sup> M. Plezia, *List biskupa Mateusza do św. Bernarda*, [w:] *Prace z dziejów Polski feudalnej*, red. Z. Budkova i in., Warszawa 1960, s. 123–140.

<sup>40</sup> B.N. Florja, *Čirkevní rozkol a slovanský svět*, přel. M. Téra, [Červený Kostelec] 2014, s. 11–32.

<sup>41</sup> Tamże, s. 121 nn.

<sup>42</sup> Na temat rowaszu, jego odmian i rozwoju: G. Hosszú, *Heritage of Scribes. The Relation of Rovas Scripts to Eurasian Writing Systems*, Budapest 2013, *passim*.

Europy. Posługiwanie się innym językiem w mowie niż na piśmie nieuchronnie spowalniało jednak rozpowszechnianie kultury pisma w społeczeństwach, ponieważ posługiwanie się nim wymagało opanowania dodatkowej umiejętności oprócz samych czynności pisania i czytania, to znaczy nauczania się łaciny. Dlatego przez długi czas umiejętność czytania i pisania pozostawała przywilejem wąskiej grupy, złożonej w środkowej Europie niemal wyłącznie z duchownych oraz nielicznych przedstawicieli dynastii i elit możnowładczych. Ta sytuacja zaczęła się zmieniać dopiero w późnym średniowieczu<sup>43</sup>.

Inaczej potoczyły się dzieje piśmienności w krajach chrześcijaństwa wschodniego. Ich mieszkańcy od lat sześćdziesiątych IX wieku posiadali własny alfabet słowiański – głagolicę – opracowany według tradycji przez św. Konstantyna-Cyryla na użytek chrystianizacji Moraw<sup>44</sup>. Uzupełniło ją, a potem zastąpiło, pismo określane jako cyrylica, opracowane prawdopodobnie w Bułgarii i wywodzące się z alfabetu greckiego z wykorzystaniem elementów głagolickich, po kolejnych modyfikacjach używane w niektórych krajach do dzisiaj<sup>45</sup>. Jednocześnie język słowiański w dialekcie macedońskim (sołuńskim), nazywany obecnie staro-cerkiewno-słowiańskim, stał się językiem liturgicznym. Sytuacja ta sprawiła, że nie istniała bariera językowa, utrudniająca rozpowszechnienie kultury pisma w szerszych kręgach społeczeństwa. Przykład możliwych konsekwencji tego stanu rzeczy stanowi Ruś Kijowska, gdzie na szeroką skalę rozwinęło się świeckie, użytkowe piśmiennictwo – niestety słabo zachowane ze względu na nietrwały materiał piśmienniczy, jakim była kora brzoźowa. Nawet jednak zachowane fragmenty gramot brzoźowych (znanych jest ponad 1000 fragmentów datowanych na XI–XV wiek) dzięki swojej różnorodności dowodzą wyjątkowej roli, jaką odgrywało pismo w życiu tamtejszego społeczeństwa, będącego pod tym względem fenomenem na skalę całej ówczesnej Europy<sup>46</sup>.

Z terenu Słowiańszczyzny katolickiej są znane przypadki koegzystencji liturgii i piśmiennictwa łacińskiego i słowiańskiego. Przykładem mogą być Czechy, gdzie aż do końca XI wieku – wypędzenia mnichów słowiańskich z klasztoru w Szawie – obok dominującej kultury języka łacińskiego funkcjonowało też piśmiennictwo w języku słowiańskim<sup>47</sup>. Szczególna sytuacja jednak istniała na terenie wschodniego wybrzeża Adriatyku. Był to obszar, na którym szczątkowo zachowały się tradycje post-rzymskiej kultury pisma, przechowywane głównie w środowiskach kościelnych. Poza tym już

<sup>43</sup> E. Potkowski, *Książka rękopiśmienna w kulturze Polski średniowiecznej*, Warszawa 1984, s. 24, 30 nn., 36 nn., 45 nn.

<sup>44</sup> M. Wójtowicz, *Początki pisma słowiańskiego*, Poznań 2000, s. 78 nn.

<sup>45</sup> Tamże, s. 102 nn. Kwestie związane z powstaniem obu wersji pisma słowiańskiego budzą szereg niejasności. Przegląd starszych hipotez: tamże, s. 52 nn.

<sup>46</sup> Zbiór znanych gramot brzoźowych: <[www.gramota.ru](http://www.gramota.ru)> [dostęp: 31.01.2016]. Na temat znaczenia gramot w kulturze dawnej Rusi i jako źródła historycznego: A.L. Ānin, *Berestānye gramoty kak istoričeskij istočnik*, <<http://gramoty.ru/library/janin01.pdf>> [dostęp 31.01.2016]; A.A. Zaliznāk, *Občšie svedeniā o berestānyh gramotah*, <[http://gramoty.ru/index.php?id=general\\_info](http://gramoty.ru/index.php?id=general_info)> [dostęp: 31.01.2016].

<sup>47</sup> Por. O. Králík, *Sázavské písmenictví 11. století*, Praha 1961. Zwięzłe omówienie czeskiego piśmiennictwa w języku słowiańskim (częściowo domniemanego...): M. Matla, *Czechy*, Poznań 2014, s. 279 nn. i 286–287.

od czasów antyku tereny te stanowiły obszar zetknięcia i rywalizacji obu odłamów cywilizacji chrześcijańskiej – wschodniego i zachodniego. W efekcie średniowieczne piśmiennictwo chorwackie, jako jedyne w skali całej Słowiańszczyzny, funkcjonowało równocześnie w dwóch alfabetach (ten drugi w kilku wariantach głagolicy i cyrylicy) i językach: łacińskim i słowiańskim (początkowo staro-cerkiewno-słowiańskim, potem także chorwackim), przy czym teksty łacińskie i słowiańskie wzajemnie na siebie oddziaływały, a przekładów dokonywano w obie strony<sup>48</sup>.

Nie ma tu miejsca, aby szczegółowo omawiać dalsze skutki przyjęcia pisma dla mieszkańców „Młodszej Europy”<sup>49</sup>. Należy jedynie zasygnalizować rolę środowisk kościelnych i cerkiewnych w podtrzymywaniu i rozwijaniu kultury pisma w społeczeństwach tego obszaru. Przy klasztorach i dworach biskupich powstawały szkoły, skrytoria i biblioteki. Duchowni kopiowali istniejące już teksty, przekładali je na miejscowe języki, tworzyli nowe utwory i zapisywali je. Także w sferze życia prawnego ludzie Kościoła byli prekursorami wykorzystania pisma, zarówno w kwestii kierowania się normami prawa pisanego, jak i pisemnego dokumentowania aktów prawnych<sup>50</sup>.

Trudna do przecenienia jest rola chrześcijaństwa dla budowania tożsamości mieszkańców „Młodszej Europy” na różnych poziomach. Lokalne świątynie czy klasztory, w późniejszym średniowieczu najczęściej kościoły parafialne stawały się ważnymi centrami, wokół których gromadziła się ludność, zbierając się w nich w niedziele i święta. Mieszkańców miasta czy wsi integrowało wspólne uczestnictwo w budowie, przebudowie czy upiększaniu swojego kościoła czy cerkwi, a także duma ze związanych z nimi ważnych wydarzeń i postaci – prawdziwych lub fikcyjnych – albo cudów, dokonujących się za sprawą znajdujących się w nim relikwii, obrazów czy figur. Społeczność integrowała także wspólna droga prowadząca do kościoła – w dawnej Polsce zwana „meszną drogą”<sup>51</sup>.

Chrześcijaństwo i jego bezpośrednie konsekwencje odgrywały też istotną rolę w kształtowaniu i podtrzymywaniu tożsamości wczesnonarodowych. Zdaniem F. Grausa kluczowe znaczenie miała znajomość pisma oraz rozwój duchowieństwa jako wykształconej elity, posługującej się tym piśmem<sup>52</sup>. Powstała bowiem grupa posiadająca narzędzia i przygotowanie intelektualne potrzebne do tego, aby spisywać,

<sup>48</sup> J. Rapacka, *Dawna literatura serbska i dawna literatura chorwacka. Zarys dziejów*, Warszawa 1993, s. 63–67, szersza literatura przedmiotu: tamże, s. 140.

<sup>49</sup> Kwestie związane z początkami i rozwojem kultury pisma na ziemiach słowiańskich były wielokrotnie omawiane. Zwięzłe podsumowanie, wraz z podstawową dotychczasową literaturą: W. Mrozowicz, *Początki kultury pisma na Słowiańszczyźnie Zachodniej*, [w:] *Słowiańszczyzna w tworzeniu Europy*, s. 29–42, por. zvl. s. 41 (związek rozwoju kultury pisma z chrystianizacją).

<sup>50</sup> Por. J. Dowiat, *Krąg uczony i jego instytucje*, [w:] *Kultura Polski średniowiecznej X–XIII w.*, red. J. Dowiat, Warszawa 1985, s. 252–300 (głównie sytuacja w Polsce, ale z odniesieniami do innych krajów słowiańskich).

<sup>51</sup> Por. S. Bylina, *Przestrzenie sakralne mieszkańców wsi u schyłku średniowiecza*, [w:] *Animarum cultura. Studia nad kulturą religijną na ziemiach polskich w średniowieczu*, t. 1, red. H. Manikowska, W. Brojer, Warszawa 2008, s. 155 i 171 nn.

<sup>52</sup> F. Graus, *Die Nationenbildung der Westslaven im Mittelalter*, Sigmaringen 1980, s. 141.



a tym samym utrwalać i konceptualizować tradycje, służące jako „miejsca pamięci” (w rozumieniu Pierre’a Nora), wokół których można było budować ponadplemienne tożsamości. W ten sposób następowało przejście od podatnych na zmiany plemiennych i dynastycznych tradycji, przekazywanych oralnie, do trwałych i relatywnie niezmiennych tradycji, które następnie były rozpowszechniane na większym obszarze i przez dłuższy czas. To zaś przyczyniało się do utrwalania opartych na nich tożsamości zbiorowych, z których w długiej perspektywie rozwinęły się nowoczesne narody. Ponieważ te „miejsca pamięci” były tworzone przez duchownych i z przeznaczeniem dla społeczności coraz bardziej schryścianizowanych, odwoływały się głównie do pojęć i wyobrażeń chrześcijańskich. Nawet tam, gdzie nawiązywały one do mitów dynastycznych lub plemiennych o korzeniach przedchrześcijańskich, na przykład w Polsce czy w Czechach, poddano je gruntownej chrystianizacji poprzez uwzględnienie i wyeksponowanie roli *sacrum* chrześcijańskiego oraz euhemerystyczną reinterpretację zawartych w nich elementów dawnych wierzeń<sup>53</sup>.

Z czasem coraz większą rolę w budowaniu tożsamości wspólnot politycznych odgrywał kult świętych patronów kraju, narodu. Najczęściej byli nimi członkowie dynastii panującej – zwłaszcza chrystianizatorzy i męczennicy<sup>54</sup>. Wyjątek stanowiły Polska i Bułgaria, gdzie szczególną tożsamościową rolę odegrał kult świętych duchownych – w Polsce biskupów-męczenników Wojciecha i Stanisława, w Bułgarii mnichów Jana Rylskiego i Filoteja, a także Cyryla i Metodego<sup>55</sup>. W dyskursach tożsamościowych późniejszego średniowiecza w środkowo-wschodniej Europie obecne były również odwołania do chrześcijańskiej historii zbawienia, takie jak wywodzenie własnego etnosu od postaci biblijnych albo wiązane początków jego chrystianizacji z wielkimi świętymi: św. Pawłem w Ilirii bądź św. Konstantynem-Cyrylem i Metodym<sup>56</sup>. W tradycji chorwackiej ważną rolę odgrywał mit o słowiańskim, a konkretnie chorwackim pochodzeniu św. Hieronima, uważanego zarazem za twórcę głągolicy<sup>57</sup>. Istotną rolę „zwników ideowych” wspólnot różnego szczebla, w tym państwowych i narodowych, odgrywała nie tylko pamięć i wstawiennictwo świętych, ale też ich materialna obecność w postaci relikwii, przy czym nie chodziło wyłącznie o relikwie „oficjalnych” patronów królestwa i narodu<sup>58</sup>. Oczywiście były też inne „miejsca pamięci”, na przykład związki własnego etnosu z historią pogańskiego antyku albo zwycięstwa militarne,

<sup>53</sup> Por. Cz. Deptuła, *Galla Anonima mit genezy Polski. Studium z historiozofii i hermeneutyki symboli dziejopisarstwa średniowiecznego*, Lublin 2000, passim (praca wskazująca trafnie na szereg elementów procesu przekształcania piastowskiej tradycji pogańskiej w chrześcijańską, mimo pewnej jednostronności).

<sup>54</sup> M.R. Pauk, *Święci patroni a średniowieczne wspólnoty polityczne w Europie środkowej*, [w:] *Sacrum. Obraz i funkcja*, s. 240 nn.

<sup>55</sup> Por. G. Minczew, *Święci bułgarscy*, [w:] *Leksykon tradycji bułgarskiej*, red. G. Szwat-Gyłybowa, Warszawa 2011, s. 307–309.

<sup>56</sup> G. Szwat-Gyłybowa, S. Barliewa, L. Moroz-Grzelak, *Cyryl i Metody*, [w:] *Leksykon tradycji bułgarskiej*, s. 71–72.

<sup>57</sup> J. Rapačka, *Hieronim św.*, [w:] też, *Leksykon tradycji chorwackich*, Warszawa 1997, s. 68–69.

<sup>58</sup> Na przykładzie Polski średniowiecznej: M. Starnawska, *Relikwie jako fundament ideowy wspólnoty w tradycji polskich przekazów średniowiecznych*, [w:] *Sacrum. Obraz i funkcja*, s. 261–279.



choć z drugiej strony także je wpisywano często w kontekst religijny, dowodząc na przykład, że wygrana bitwa była wynikiem szczególnego wsparcia ze strony Boga lub świętych<sup>59</sup>. Należy też zwrócić uwagę, że w pewnych szczególnych sytuacjach chrystianizacja prowadziła docelowo do zaniku istniejącej już tożsamości, jak w przypadku stopniowej germanizacji Słowian połabskich w następstwie politycznego podporządkowania możliwym niemieckim i związanej z tym chrystianizacji<sup>60</sup>.

Ostatnim obszarem wpływów przyjęcia chrześcijaństwa na życie społeczności środkowo-wschodniej Europy, o jakim należałoby wspomnieć, są przekształcenia przestrzeni. Realizowały się one na dwóch płaszczyznach. Pierwszą były zmiany w realnym, fizycznym krajobrazie, drugim natomiast przemiany wyobrażeń o świecie. Chrystianizacja doprowadziła do przekształcenia topografii sakralnej „Młodszej Europy”. O ile wiadomo, przedchrześcijańska topografia sakralna Słowian, Węgrów i Bałtów była konstruowana głównie na podstawie elementów krajobrazu naturalnego, takich jak góry, wzgórza i gaje, częściowo też rzeki i jeziora. To natura była niejako podmiotem topografii sakralnej, a rola człowieka ograniczała się do wybierania i ewentualnie modyfikowania tych jej elementów, które uważano za manifestację *sacrum*. Jak twierdzi Andrzej Szyjewski, słowiańskie miejsce kultu musiało bowiem zawierać przynajmniej niektóre elementy odzwierciedlające idealny model świata, takie jak góra, kamień, wielkie drzewo i woda<sup>61</sup>. Nie oznacza to oczywiście, że Słowianie nie znali form sakralizacji przestrzeni kulturowej. Mimo wszystkich związanych z tym kontrowersji badawczych nie ulega wątpliwości istnienie świątyń słowiańskich, chociaż być może w niektórych przypadkach były to budynki „wielofunkcyjne”, służące zarówno kultowi bogów, jak i zgromadzeniom publicznym<sup>62</sup>. Obecność posągów kultowych sakralizowała też place targowe i pola wiecowe. Wiązało się to ze wspomnianą wyżej holistyczną wizją świata, w której społeczno-polityczna instytucja wiecu miała charakter *quasi-sakralny*<sup>63</sup>.

Chrześcijaństwo przyniosło tu zmianę perspektywy. W przestrzeni nowej religii natura straciła autonomię, a aktywną rolę przejął człowiek, starający się w jak największym stopniu nasycić świat fizyczny znakami obecności jego stwórcy, czyli Boga. Schrytianizowane miały zostać nie tylko społeczeństwa i czas, ale też przestrzeń. Dawne miejsca święte straciły swój uprzywilejowany status albo wręcz – zwłaszcza w przypadku świętych gajów i drzew oraz posągów kultowych – zostały fizycznie zniszczone. W miejscach kultu została utrzymana ich ciągłość, na przykład poprzez

<sup>59</sup> Por. M.R. Pauk, *Święci patroni*, s. 255 nn.

<sup>60</sup> Ch. Lübke, „*Germania slavica*” und „*Polonia ruthenica*”: *religiöse Divergenz in ethno-kulturellen Grenz- und Kontaktzonen des mittelalterlichen Osteuropa*, [w:] *Grenzraum und Grenzüberschreitungen im Vergleich. Der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropa*, red. K. Herbers, N. Jaspers, Berlin 2007, s. 180 nn. Podobny skutek mogły mieć także zmiany konfesyjne w ramach samego chrześcijaństwa, np. daje się wskazać związek między katolicyzacją i polonizacją ludności rusińskiej w późnym średniowieczu, tamże, s. 189.

<sup>61</sup> A. Szyjewski, *Religia Słowian*, s. 149.

<sup>62</sup> Por. K. Modzelewski, *Pogańskie sacrum w ustroju i topografii najstarszych miast słowiańskich*, [w:] *Świat średniowiecza*, s. 153.

<sup>63</sup> Tamże, s. 154 nn.

budowę kościoła w miejscu dawnej świątyni albo na świętej górze, chociaż jest to kwestia dyskusyjna i trudna do jednoznacznej weryfikacji<sup>64</sup>. Na szerszą skalę. Tak mogło dziać się, gdy dochodziło do sakralizacji przestrzeni kulturowej na terenie jednostek osadniczych<sup>65</sup>. Wydaje się jednak, że nie było to jednak zjawisko tak powszechne, jak niekiedy przyjmowano w nauce. Poza tym w wielu poświadczonych źródłowo przypadkach funkcjonującego spontanicznie, oddolnego kultu rozwijającego się wokół elementów krajobrazu naturalnego w rodzaju cudownych źródeł trudno stwierdzić, czy mamy do czynienia z ciągłością od czasów przedchrześcijańskich, czy procesami zachodzącymi już po chrystianizacji i depoganizacji, ale niejako równoległe do głównego nurtu religijności. Symptomatyczne, że znane narracje tworzone wokół takich miejsc odwoływały się zawsze do *imaginarium* chrześcijańskiego.

Chryścianizacja przestrzeni była procesem długotrwałym i dokonującym się wielopoziomowo. Najbardziej charakterystycznym, a zarazem najważniejszym elementem były świątynie chrześcijańskie, powstające początkowo tylko w głównych grodach, potem stopniowo także w mniejszych ośrodkach<sup>66</sup>. Większość kościołów, kaplic i zabudowań klasztornych, zwłaszcza tych mniejszych, początkowo była drewniana, ale z upływem czasu przybierała formę murowanych. Wydaje się przy tym, że o ile na terenie Bałkanów można mówić o pewnych formach ciągłości w zakresie budownictwa murowanego, o tyle na terenach poza dawnym limesem rzymskim pojawienie się budownictwa murowanego stanowiło kolejną nowość, związaną z chrześcijaństwem<sup>67</sup>. Przez długi czas obiekty sakralne były jedynymi, oprócz rezydencji monarszych, budynkami murowanymi na ziemiach północnej i wschodniej części Słowiańszczyzny. Sakralizacja przestrzeni nie ograniczała się do budowli. Poza nią była realizowana za pomocą symboli religijnych, takich jak krzyże przydrożne, figury czy kapliczki<sup>68</sup>. Narzędziami chrześcijańskiej sakralizacji przestrzeni średniowiecznej „Młodszej Europy” były nie tylko statyczne obiekty, ale także rytuały – na przykład procesje i pielgrzymki, a także dźwięki – zwłaszcza dźwięk dzwonów kościelnych<sup>69</sup>.

Co najmniej równie głębokie były przemiany, jakim uległy pod wpływem przyjęcia chrześcijaństwa wyobrażenia o świecie. Z braku źródeł nie ma pewności, jak

<sup>64</sup> W starszej historiografii zakładano powszechny charakter takiej sytuacji, obecnie pojawiają się też głosy, podające to w wątpliwość, por. D.A. Sikorski, *Kościół w Polsce*, s. 78–83.

<sup>65</sup> K. Modzelewski, *Pogańskie sacrum*, s. 154–155: autor przytacza przykład kościołów, według Ebona zakładanych w Wolinie i Szczecinie przez Ottona z Bambergu.

<sup>66</sup> Rozwój architektury sakralnej na ziemiach „Młodszej Europy” ma olbrzymią literaturę, w niewielkim jednak stopniu omawiającą zagadnienie z interesującego tutaj punktu widzenia, tzn. jako formy sakralizacji przestrzeni. Omówienie stanu badań pod tym kątem i próba charakterystyki zjawiska w odniesieniu do ziem polskich: H. Manikowska, *Geografia sakralna miasta*, [w:] *Animarum cultura*, s. 95–131.

<sup>67</sup> T. Żurowski, *Budownictwo*, [w:] *Słownik starożytności słowiańskich*, t. 1, Wrocław 1961, s. 180 (brak przedchrześcijańskiej architektury murowanej poza limesem); W. Molè, *Dalmacja – sztuka*, [w:] tamże, s. 317; tenże, *Bułgaria – sztuka*, [w:] tamże, s. 196 nn. (ciągłość w architekturze i sztuce sakralnej Dalmacji i Tracji/Bułgarii między późnym antykiem i okresem słowiańskim).

<sup>68</sup> S. Bylina, *Przestrzenie sakralne*, s. 183 nn.

<sup>69</sup> Tamże, s. 155 i 181; H. Manikowska, *Geografia sakralna*, s. 128 nn.

wyglądał pierwotny, przedchrześcijański obraz świata Słowian – wszystkie jego opisy spotykane w literaturze są, co trzeba podkreślić, wyłącznie rekonstrukcjami opartymi na metodzie retrogresywnej i porównawczej<sup>70</sup>. Z prawdopodobieństwem granicznym z pewnością można jednak stwierdzić, że nie był to obraz kulistej Ziemi, osadzonej w centrum kulistego wszechświata, wypełnionego sferami ciał niebieskich i otoczonego od zewnątrz przez siedzibę Boga i dusz zbawionych, jaki uznawali za prawdziwy wykształceni ludzie w krajach chrześcijańskich<sup>71</sup>. Ten obraz stopniowo upowszechniał się także wśród mieszkańców „Młodszej Europy”, początkowo wśród duchowieństwa, a w późniejszym średniowieczu także ludzi świeckich. W łacińskim kręgu kulturowym był on jedynym obowiązującym, natomiast w krajach z kręgu chrześcijaństwa wschodniego konkurował z nim wymyślony obraz płaskiej, prostokątnej Ziemi, zamkniętej w prostopadłościennym wszechświecie, stworzony przez Kosmasa Indikopleustesa w VI wieku. Dzieło Kosmasa zostało przetłumaczone z greki między innymi na język staroruski i bułgarski, było też omawiane przez tamtejszych teologów, którzy jednak ostatecznie konkludowali, że bardziej poprawny jest obraz Ziemi kulistej, za jakim opowiadali się filozofowie starożytni i większość Ojców Kościoła<sup>72</sup>.

Chryścianizacja i związana z nią okcydentalizacja/bizantynizacja umożliwiła mieszkańcom „Młodszej Europy” zapoznanie się ze stanem ówczesnej nauki nie tylko w kwestii wyobrażeń kosmologicznych, ale też geograficznych. Proces ten jest, po raz kolejny, możliwy do rekonstrukcji tylko w ogólnym zarysie. Jak zwykle, najpierw zapoznali się z nimi przedstawiciele elit, głównie duchowni, a dopiero z dużym opóźnieniem i w ograniczonym zakresie szersze kręgi społeczeństwa. Elementy uczonej geografii nakładały się na wiedzę, pozyskiwaną z autopsji lub zasłyszaną od ludzi podróżujących po świecie w różnych celach. Niektóre z tych podróży też można zresztą uznać za skutki chrystianizacji, na przykład pielgrzymki albo służbowe wizyty duchownych u ich zwierzchników – biskupów, patriarchy czy papieża. Efekty tego połączenia są widoczne w tekstach powstających na omawianym obszarze, których autorzy wpisywali swój kraj i lud w szeroki kontekst uczonej geo- i etnografii, uzupełnionej jednak dodatkowymi szczegółami topograficznymi, nieznanymi autorom antycznym ani współczesnym z Zachodu i Bizancjum<sup>73</sup>. Uczona geografia kreacyjna wywarła też

<sup>70</sup> Por. np. rekonstrukcja, dokonana niedawno przez A. Szyjewskiego, *Religia Słowian*, s. 69–91. Sam Szyjewski dostrzega w niej jednak również elementy o genezie chrześcijańskiej, np. tamże, s. 75. Nie można więc mówić o pierwotnym, przedchrześcijańskim obrazie świata w czystej postaci, a najwyżej o jego późnej formie z czasów już chrześcijańskich.

<sup>71</sup> Ogólnie na temat uczonego obrazu świata fizycznego, obowiązującego w łacińskim kręgu kulturowym por. E. Edson, E. Savage-Smith, A.-D. von den Brincken, *Der Mittelalterliche Kosmos. Karten der christlichen und islamischen Welt*, übers. T. Ganschow, Darmstadt 2005, passim; C.S. Lewis, *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, przeł. W. Ostrowski, Warszawa 1986, s. 70–88.

<sup>72</sup> S.M. Poljanskij, *O naučných aspektach izučenia kosmologičeskich predstavlenij w Drevnjej Rusi*, [w:] *Drevnerusskaja kosmologija*, red. G.S. Barankova, Sankt Petersburg 2004, s. 29–105 i 144 nn.

<sup>73</sup> Pierwsze ślady tego procesu można dostrzec już w najstarszych kronikach powstałych na Słowiańszczyźnie – u Kosmasa z Pragi, tzw. Popa Duklanina i w *Powieści lat minionych*, a także w hagiografii. Zagadnienie to wymaga jednak wciąż bardziej szczegółowego i całościowego opracowania.

decydujący wpływ na obraz odległych krain, których większość ludzi nigdy nie miała okazji poznać osobiście. Niektóre z tych opowieści tak trwale weszły do zbiorowej wyobraźni, że ślady ich znajomości potwierdzają jeszcze badania etnologów w XX wieku<sup>74</sup>.

Mimo wszystko jednak, znajomość uczonego obrazu wszechświata była w średniowieczu i później udziałem relatywnie niewielkiej części społeczeństw „Młodszej Europy”. Chrześcijaństwo wywarło jednak wpływ także na nieuczoną, „ludową” wizję powstania i struktury świata, funkcjonującą równolegle jako relikwyt okresu wcześniejszego lub rozwijającą się niezależnie. Wprawdzie dla wcześniejszego okresu jest ona praktycznie nieznana, jednak wszystkie ludowe opisy słowiańskiej kosmogonii i kosmologii zanotowane przez dziewiętnasto- i dwudziestowiecznych etnologów zawierają, przy wszystkich swoich niezgodnościach z doktryną katolicyzmu i prawosławia, liczne odwołania do chrześcijaństwa<sup>75</sup>. Protagonistami słowiańskich opowieści o powstaniu świata czy poszczególnych krain, ludów i obiektów topograficznych są więc Pan Bóg, Szatan, święci Piotr i Paweł oraz Matka Boska<sup>76</sup>. Także znana „ludowa” kosmologia Słowian stanowi syntezę elementów zapewne przedchrześcijańskich i ewidentnie pochodzących z uczonej, chrześcijańskiej wizji wszechświata. Tak na przykład niebo miało być kamienną strukturą, która, która jednak pęka, a przez te pęknięcia przebijają się odblaski światłości z „wyższego nieba”, w którym mieszka Bóg, aniołowie i inne istoty w rodzaju planetników<sup>77</sup>. Z tego względu nie da się jednoznacznie ocenić, w jakim stopniu są one relikwytami pierwotnej wizji świata, której korzenie sięgają wczesnego średniowiecza sprzed chrystianizacji, a w jakim – efektem rozwoju dokonującego się już w czasach chrześcijańskich, ale niejako w cieniu, obok „oficjalnego”, uczonego obrazu świata, nauczanego przez przedstawicieli Kościoła i Cerkwi.

Wymienione postaci, a także liczni inni święci odgrywali istotną rolę także w niezliczonych narracjach z terenu całej środkowo-wschodniej Europy, poświęconych dobrze już dla średniowiecza, które Jacek Banaszek określił jako „fabularyzację przestrzeni”, czyli opowieściach na temat elementów krajobrazu naturalnego, służące „oswojeniu” i uporządkowaniu zamieszkiwanej przestrzeni poprzez nadanie jej sensu, realizowane z kolei poprzez wpisanie w „wielką narrację” o świecie<sup>78</sup>.

Zakres zmian w przestrzeni wyobrażonej społeczności Europy Środkowo-Wschodniej, spowodowanych przez przyjęcie chrześcijaństwa, nie ograniczał się

<sup>74</sup> Na przykład występujący w opowieściach Huculów Pesijeholowy – psiogłowcy i żyjący daleko na wschodzie mnisi Rachmani, czyli zapewne znani np. z utworów o Aleksandrze Wielkim indyjscy Bragmani, P. Zajac, *O zaświatach niedalekich i cudach nienadzwyczajnych. „Nadprzyrodzone” w kulturze ludowej na przykładzie Huculszczyzny*, Kraków 2004, s. 47. Por. też E. Kocój, *Pamięć starych wieków. Symbolika czasu w rumuńskim kalendarzu prawosławnym*, Kraków 2013, s. 148 nn, zwł. 152–153 (przykład Rumunii).

<sup>75</sup> A. Miancki, *Stworzenie świata w folklorze polskim XIX i początku XX wieku*, Toruń 2010, s. 26–85 oraz 160–163.

<sup>76</sup> Tamże, s. 56.

<sup>77</sup> A. Szyjewski, *Religia Słowian*, s. 75.

<sup>78</sup> J. Banaszek, *Fabularyzacja przestrzeni. Średniowieczny przykład granic*, [w:] tenże, *Takie sobie średniowieczne bajeczki*, Kraków 2012, s. 130–132.

do ziemskiego tu i teraz. Jeszcze dalej szły one w odniesieniu do zaświatów i związanych z nimi wyobrażeń o losie człowieka po śmierci. Oba obszary były zresztą ściśle ze sobą powiązane i stanowiły w istocie jedno kontinuum, zarówno w wyobrażeniach średniowiecznych chrześcijan, jak i wyznawców dawnych kultów. Na temat wyobrażeń o zaświatach można powiedzieć to samo, co na temat obrazu wszechświata: nie wiadomo, jak wyglądał on u dawnych Słowian czy Węgrów, ale na pewno nie tak, jak wyobrażają sobie zaświaty chrześcijanie<sup>79</sup>. Tak więc chrystianizacja przyniosła swego rodzaju reorganizację krainy zmarłych, jej wewnętrzne zróżnicowanie, a przede wszystkim zmieniła kryteria decydujące o losie, czekającym człowieka po śmierci. Wcześniej decydujące znaczenie miały prawdopodobnie okoliczności śmierci oraz dopełnienie odpowiednich rytuałów, pozwalających na spokojne i nieodwołalne odejście zmarłego ze świata żywych. Być może, podobnie jak u Skandynawów i wielu ludów starożytnych, jakąś rolę odgrywał status społeczny zmarłego<sup>80</sup>. Chrześcijaństwo uznało los pośmiertny za bezpośrednią konsekwencję zachowania za życia, bez względu na pozycję społeczną. Wpływ okoliczności zgonu został znacznie ograniczony. Zmienił się także przestrzenny układ zaświatów, podzielonych na dwa lub trzy radykalnie różniące się od siebie obszary – niebo, piekło i (w katolicyzmie) czyściec, niekiedy uzupełnianych dodatkowymi przestrzeniami<sup>81</sup>. Nowy model upowszechniał się jednak powoli. Relikty dawnych wyobrażeń i rytuałów związanych ze zmarłymi przetrwały jeszcze długo, chociaż w wielu wypadkach uległy one daleko idącej desemantyzacji, a ich pierwotny kontekst został wyparty ze społecznej świadomości<sup>82</sup>.

## THE CONSEQUENCES OF CHRISTIANISATION FOR THE COMMUNITIES AND SOCIETIES OF ‘THE YOUNGER EUROPE’

### Summary

It would not be an exaggeration to say that virtually all social, political, economic and cultural transformations taking place in the High and Late Middle Ages and later in the area referred to by Jerzy Kłoczowski as ‘the Younger Europe’, i.e., Central and Eastern Europe, grew out of Christianisation, the initial decision to join the Christian world. For obvious reasons, I discuss these changes in the life of the societies inhabiting that part of Europe that can be recognised as direct consequences that ensued from embracing Christianity. Given the extent of the issue, I shall briefly identify the areas where the influences were most apparent and show how they were manifested.

<sup>79</sup> Por. dość dobrze uzasadniona źródłowo i ostrożna próba rekonstrukcji w: S. Bylina, *Człowiek i zaświaty. Wizje kar pośmiertnych w Polsce średniowiecznej*, Warszawa 1992, s. 7–31.

<sup>80</sup> Tamże, s. 20 i 24–25.

<sup>81</sup> Na temat struktury przestrzennej średniowiecznych wyobrażeń o zaświatach por. P. Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart 1981, zvl. s. 90–115.

<sup>82</sup> Por. S. Bylina, *Słowiański świat zmarłych w chrześcijaństwie polskim schyłku średniowiecza*, [w:] *Kultura średniowieczna i staropolska. Studia ofiarowane A. Gieysztorowi w pięćdziesięciolecie pracy naukowej*, red. D. Gawinowa i in., Warszawa 1991, s. 395–402.

Christianisation brought a kind of reorganisation of the land of the dead, its internal diversification, and above all changed the criteria for determining the fate awaiting humans after death. It seems that previously the circumstances of the death and the completion of appropriate rituals were a decisive factor allowing for a calm and irrevocable departure of the deceased from the world of the living. Perhaps, as in Scandinavia and among several ancient peoples, the social status of the deceased played some role in this respect. Yet, Christianity brought a belief that the afterlife was a direct consequence of the behaviour in life, regardless of the social rank. The impact of the circumstances of death was significantly reduced. There were also fundamental alternations to the spatial arrangement of the underworld; it was now divided into two or three areas, radically different from one another – heaven, hell and (in Catholicism) purgatory, sometimes filled with additional spaces. The new model was, however, slow to disseminate. The relics of past ideas and rituals associated with the dead endured for a long time, although they were in many cases heavily desemanticised, their original context driven out of the social consciousness.



Andrzej Pleszczyński

Lublin

## POSTAWY I DZIAŁANIA EUROPEJSKICH SPOŁECZEŃSTW POGAŃSKICH W ŚREDNIOWIECZU WOBEC MISJI CHRZEŚCIJAŃSKICH – ZARYS PROBLEMU



Temat reakcji społeczeństw pogańskich na podejmowane przez chrześcijan próby ich konwersji jest rozległy i złożony, bo przecież dzieje misji chrześcijańskich nawet w samej Europie są długie i obejmują wiele obszarów, a ich początki są związane z narodzinami wiary, która zawsze miała charakter misyjny<sup>1</sup>. Bardzo różnie też, w zależności od czasu, miejsca i innych jeszcze okoliczności, przebiegał proces ewangelizacji społeczeństw pogańskich. Niniejszy szkic, który powinien przedstawić sprawę zwięźle, musi skupiać się jedynie na zasadniczych cechach zauważonych fenomenów.

Jeśli zatem interesująca nas kwestia ma być wyłożona w sposób możliwie esencjonalny, to wypada rozpocząć od wyodrębnienia pewnych najbardziej ogólnych typów reakcji oraz postaw ludzi, których próbowano nawracać. Przy okazji warto pokazać zarys ewolucji, nawet pewnej konwergencji, jaka zaszła pomiędzy chrystianizmem a religiami rodzimymi Europy, ponieważ zmiany te dały podstawę do konwersji. Nawet jeśli szkicowany tu schemat obrazujący typy reakcji pogan jest w gruncie rzeczy oczywisty, a także nieco sztuczny, to pozwoli on nadać pewne ramy niniejszym rozważaniom i następnie w sposób uporządkowany je pogłębić, by poszukać już problemów nieoczywistych, starać się je opisać i zrozumieć ich genezę oraz znaczenie.

<sup>1</sup> „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu...” Mt 28,19 – Norbert Brox, *Zur christlichen Mission in der Spätantike*, [w:] *Mission im Neuen Testament*, red. K. Kertelge, Freiburg i in. 1982, s. 190–237; M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2: *Od Gautamy Buddy do początków chrześcijaństwa*, Warszawa 1994, s. 227 nn.; ogólnie o interesującym nas problemie: A. Mulders, *Missionsgeschichte. Die Ausbreitung des katholischen Glaubens*, Regensburg 1960, s. 28–155 (do późnego średniowiecza) – podobnie: D.L. Robert, *Christian Mission. How Christianity Became a World Religion*, Oxford 2009, s. 5–30; R. Fletcher, *The Conversion of Europe. From Paganism to Christianity 371–1386 AD.*, London 1997; L. von Padberg, *Die Christianisierung Europas im Mittelalter*, Stuttgart 1998; więcej: tenże, *Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert*, Stuttgart 1995; także: I. Wood, *The Missionary Life. Saints and the Evangelisation of Europe, 400–1050*, London 2001; szkicowo: A. Angenendt, *Mission-christlich und frühmittelalterlich*, [w:] *Die Vita Sancti Liutgeri. Text, Übersetzung und Kommentar, Forschungsbeiträge*, red. E. Friese, Graz i in. 1999, s. 127–149.

Najbardziej zatem znaną, głośną dzięki opowieściom hagiograficznym, choć przecież niekoniecznie najbardziej często występującą, postawą wobec misji była wrogość, w skrajnym wypadku prowadząca do zabijania misjonarzy. Zdarzało się też, że misję otaczała atmosfera nieufności, ale chrześcijanie otrzymywali zgodę odpowiednich władz na swą działalność, która jednak nie kończyła się sukcesem. No i w końcu ostatnia ewentualność, która zaistniała w przypadku całej Europy i znacznych części innych kontynentów, to sytuacja, gdy dochodziło do przyjęcia Ewangelii i akceptacji nauk misjonarzy<sup>2</sup>.

Wszystkie trzy przypadki tego rodzaju postaw i reakcji znajdziemy już w późnoantycznym Rzymie. Tam – nieprzypadkowo – najpierw, zanim chrześcijaństwo stało się religią istotną, skupiającą rzesze wyznawców, nie sprzeciwiano się głoszeniu jej zasad i pozyskiwaniu członków dla gmin wyznawców Chrystusa. Tego rodzaju postawa władz imperium trwałaby pewnie nadal, gdyby nie fakt, że chrześcijanie nie zgadzali się na przestrzeganie pewnych kardynalnych praw obowiązujących na terenie tego państwa, a zwłaszcza nie uznawali kultu osoby cesarza<sup>3</sup>. Ważne było też, że chrześcijanie odmawiali udziału w publicznych, cyklicznych świątach podtrzymujących porządek społeczny imperium rzymskiego, które łączyły się z oddawaniem czci bóstwom państwowym i władcy<sup>4</sup>. Wszystko to bowiem było w mniemaniu chrześcijan bałwochwalstwem<sup>5</sup>.

Łamanie przez wyznawców Chrystusa zwyczajów, czy nawet więcej: ładu prawnego społeczności ewangelizowanych, który przecież miał charakter sakralny, było zawsze główną i najczęstszą przyczyną prześladowań misjonarzy, a czasami i ich śmierci. Warto tu zaznaczyć, że w istocie nie tylko prawo, ale i całość życia społecznego każdej formacji pogańskiej, przynajmniej na terenie naszego kontynentu, miała charakter sakralny<sup>6</sup>. Brak podziału na sferę *sacrum* i *profanum* i tendencja do sakralizacji wszystkich segmentów życia ludzkiego było najważniejszymi cechami różniącymi religie starej Europy od pierwotnej wiary wyłamujących się z judaizmu wyznawców Jezusa. Ci bowiem początkowo nie uznawali w ogóle obecności *sacrum* w doczesności, upatrując jego istnienia jedynie w Państwie Bożym, które miało nastać po rychłym, jak wierzono, powtórnym przyjściu Chrystusa, paruzji<sup>7</sup>. Chrześcijanie też początkowo nie mieli żadnych kapłanów – mógł być nim, po spełnieniu pewnych warunków, każdy męski wierny; nie istniały też – jak przystało na religię spirytualistyczną – w ogóle świątynie. Były też i inne zasadnicze odmienności pomiędzy wiarą wyznawców Jezusa Chrystu-

<sup>2</sup> Rozwinięcie kwestii w: L. von Padberg, *Inszenierung religiöser Konfrontationen. Theorie und Praxis der Missionpredigt im frühen Mittelalter*, Stuttgart 2003, zvl. s. 105–143.

<sup>3</sup> M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 1979, s. 90, 115 nn.

<sup>4</sup> J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, s. 21.

<sup>5</sup> A.G. Haman, *Życie codzienne pierwszych chrześcijan*, Warszawa 1990, s. 119 nn.

<sup>6</sup> M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Łódź 1993, s. 7 nn.; o konsekwencjach sprawy: G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1997, s. 526–529.

<sup>7</sup> M. Eliade, *Historia wierzeń i idei*, t. 2, s. 221 nn.; J.C. Russell, *The Germanization of Early Medieval Christianity. A Sociohistorical Approach to Religious Transformation*, New York–Oxford 1994, s. 11 nn.

sa a religiami pogańskimi. Te drugie nie miały charakteru totalnego, zatem obowiązywały jedynie ludzi – współplemieńców związanych z jakimś bogiem czy zespołem bóstw. Prócz tego istniały poważne ograniczenia przestrzenne mocy bogów pogańskich, a moce te łączyły się z konkretnymi miejscami albo obiektami, bez rozciągania ich siły sprawczej na całe uniwersum<sup>8</sup>. Podobnie istoty nadprzyrodzone starych religii wiązano z pewnymi dość ściśle określonymi przedziałami rzeczywistości – bóstwa były wyspecjalizowane w konkretnych działaniach, a ich kult miał przede wszystkim znaczenie utylitarne nakierowane na doczesność. Eschatologia w pogaństwie miała generalnie mniejsze znaczenie niż w chrystianizmie czy w innych bliskowschodnich religiach monoteistycznych<sup>9</sup>.

Przekonanie o ograniczonej mocy bogów sprawiało, że pogan cechowała względna tolerancja, a raczej obojętność, wobec nie swoich bóstw i innych religii – w przeciwieństwie do zwolenników monoteizmu, którzy w teorii, i z nielicznymi wyjątkami w praktyce, dążyli do wyłączności swojej wiary i chcieli ją narzucać wszystkim, zdarzało się też, że – wbrew nauce Chrystusa – nawet zbrojnie<sup>10</sup>. Zdawać by się mogło w tej sytuacji, że każda wyprawa chrześcijańskich ewangelizatorów do społeczności pogańskich musiała prowadzić do ostrych i dramatycznych konfliktów i nie mogła mieć z racji zupełnie odmiennych systemów szans na powodzenie. Najczęściej jednak tak nie było. Działo się tak dlatego, że już w trakcie przenikania do społeczności rzymskiej wiara chrystusowa wchłonęła wiele z elementów starych wierzeń, stając się już w IV stuleciu, choć przecież starano się zachować istotę doktryny, w codziennej praktyce systemem bardzo zbliżonym do pogaństwa<sup>11</sup>. Rodzime religie Europejczyków – wbrew tradycji przejętej od wczesnochrześcijańskich autorów – nie były też z samej swej zasady wrogo nastawione do misjonarzy.

Generalnie rzecz biorąc, przy każdym spotkaniu emisariuszy chrześcijaństwa z poganami, na terenach tych drugich, ewangelizatorzy chronieni byli silnym w dawnych społecznościach prawem gościnności – traktowanym *quasi*-sakralnie. Do tego dołą-

<sup>8</sup> Cechy te mocno widoczne były w tradycyjnej religijności rzymskiej ale i inne systemy pogańskie odznaczały się nimi zob. np.: R. Hutton, *The Pagan Religions of the Ancient British Isles. Their Nature and Legacy*, Oxford 1993, s. 201 i nn.

<sup>9</sup> M. Goodman, *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford 1994, s. 38 i nn.

<sup>10</sup> Szukając oparcia w doktrynie – zob. w kontekście niemieckim zbiór studiów: H. Beumann, *Heidenmission und Kreuzzugsgedanke in der deutschen Ostpolitik des Mittelalters*, Darmstadt 1963; zob. także: J. Strzelczyk, *Niektóre problemy chrystianizacji*, s. 77; ale: L.G. Duggan, „For Force Is Not of God”? *Compulsion and Conversion from Yahweh to Charlemagne*, [w:] *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages*, red. J. Mooldon, Gainesville 1997, s. 49–62.

<sup>11</sup> A. Angenendt, *Volksfrömmigkeit (Mittelalter)*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie*, t. 35, Lfg. 1/2, Berlin–New York 2003, s. 230–234; oraz tenże: *Christentum und Akkulturation*, [w:] *Tradition und Innovation. Denkanstöße für Kirche und Theologie*, red. W. Geerlings i in., Paderborn 2003, s. 9–32; od strony sztuki efekt ten omawia: T.F. Mathews, *The Clash of Gods. A Reinterpretation of Early Christian Art*, Princeton 1993; zob. także: P. Brown, *Świat późnego antyku. Od Marka Aureliusza do Mahometa*, Warszawa 1991, s. 105 nn. albo: *Akkulturation. Probleme einer germanisch-romanischen Kultursynthese in Spätantike und frühem Mittelalter*, red. D. Hägermann, W. Haubrichs, J. Jarnut, Berlin–New York 2004.

czało się przekonanie, że nie warto bez wyraźnej potrzeby drażnić Jezusa Chrystusa czy narażać mu się, bo przecież jego moc – podobnie jak własnych bogów, na przykład Świątowita czy też Thora – uznawano. Dochodziły też jeszcze i inne czynniki zależne od społeczeństw i odmiany ich wiary, jak chociażby ważne dla wielu pogan przekonanie, że przelewanie krwi jest tabu<sup>12</sup>, a zatem bez konieczności obrony własnej, w stanie pokoju i bez wyroku wiecu, równoważnego ze zgodą boga (bogów) nie wolno zabijać ani ranić, ponieważ było to uważane za złamanie miru<sup>13</sup>.

Niekoniecznie przecież pogan – jak uważano często niegdyś, naiwnie interpretując teksty autorów wczesnochrześcijańskich – cechowała wyjątkowa krwiożerczość czy jakiś szczególny prymitywizm religijny, ani też ich wierzenia nie odznaczały się społeczną i psychologiczną siermiężnością<sup>14</sup>. Chrześcijaństwo z pewnością górowało nad rodzimymi religiami europejskimi pewną głębią egzystencjalną i uniwersalnością, już chociażby z tego powodu, że w punkcie narodzin skierowane było do wszystkich ludzi, bez względu na ich etniczność. Nie znaczy to jednak, że starsze systemy religijne ustępowały nowej wierze we wszystkim. O praktycznych, funkcjonalnych pożytkach pogaństwa dla ogółu, a także jednostek przekonuje chociażby to, że wiele ze współczesnych powszechnych przekonań i zachowań religijnych katolików ma podłoże przedchrześcijańskie<sup>15</sup>. Stara religijność miała też pewne cechy, które obecnie potocznie zwykło się łączyć tylko z chrześcijaństwem.

Na pewno politeistom znana była tak ważna dla chrześcijan zasada transcencji – cieśla germański czy słowiański, rzeźbiąc święty posąg, nie był bynajmniej przekonany, że w ten sposób tworzy boga (a tak kiedyś stwierdzono za pisarzami wczesnochrześcijańskimi)<sup>16</sup>. On jedynie wierzył, że wykonuje medium, za którego pomocą bóstwo może pojawić się w społeczności, może jej objawić swą moc. Praktyka ta nie różniła się zasadniczo od działań chrześcijańskiego twórcy świętych obrazów czy rzeźb<sup>17</sup>.

Idea reprezentacji, emanacji boskości – wspólna obu systemom – stała się resztą środkiem, za którego pomocą można było osiągnąć kompromis pomiędzy chrześcijanami a państwem rzymskim<sup>18</sup>. Akceptacja przez hierarchię rodzącego się Kościoła

<sup>12</sup> J.-P. Roux, *Krew, mity, symbole, rzeczywistość*, Kraków 1994; o kwestii szerzej: J.S. Wasilewski, *Tabu, zakaz magiczny, nieczystość*, „Etnografia Polska” 31 (1987), 1, s. 19–41.

<sup>13</sup> Niezależnie od dyskusji badaczy, dotyczących szczegółów, wspólnoty lokalne zawsze miały obojętny związek utrzymywania miru i karane były za bezzasadne przelewanie krwi na ich terenie – K. Modzelewski, *Organizacja opolna w Polsce piastowskiej*, „Przegląd Historyczny” 77 (1986), s. 177–222; J.S. Matuszewski, *Vicinia id est... Poszukiwania alternatywnej koncepcji staropolskiego opola*, Łódź 1991, s. 170 nn.

<sup>14</sup> A. Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 2000, s. 4 nn.

<sup>15</sup> Ph. Walter, *Mitologia chrześcijańska. Święta, rytuały i mity średniowiecza*, Warszawa 2006.

<sup>16</sup> Święty Augustyn, *De doctrina christiana – O nauce chrześcijańskiej*, Warszawa 1989, s. 128–131.

<sup>17</sup> A. Angenendt, *Geschichte der Religiosität*, s. 372 n.; M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 3: *Od Mahometa do wieku reform*, Warszawa 1995, s. 43 nn.

<sup>18</sup> Ważny udział w tym procesie miał późno antyczny kult solarny (*sol invictus*) – M. Eliade, *Historia wierzeń i idei*, t. 2, s. 267–269; obecność tych kwestii w ówczesnej sztuce: S. Hijmans, *Sol. The Sun in the Art and Religions of Rome*, Groningen 2009.

świętości cesarza jako Chrystusowego wikariusza, przenikanie do chrześcijaństwa politeizmu w postaci kultu świętych, a później uznawania kolejnych składników obecności *sacrum* w świecie doczesnym, wraz z rozpowszechnianiem przekonań, że religia ma również pożytki doczesne<sup>19</sup>, a nie jedynie eschatologiczne – czyli w gruncie rzeczy przyswajanie sobie składników wiary pogańskiej, były ceną, którą zapłacono za możliwość konwersji ludów Europy.

Już zatem w chwili wychodzenia misji na obszary rdzennie germańskie chrześcijaństwo było synkretyczną religią posiadającą wiele z cech pogaństwa<sup>20</sup>. Potem w trakcie opanowywania coraz to nowych obszarów także pragmatycznie reagowano na zastane realia, dość elastycznie dostosowując praktykę chrystianizmu do zastanych wierzeń – co dobrze pokazują nieliczne zachowane pouczenia, instrukcje dla misjonarzy (włącznie z tą najsłynniejszą, poczynioną przez Grzegorza Wielkiego w związku z misją Augustyna, misjonarza Anglosasów)<sup>21</sup>.

Popularne poglądy, wedle których zawsze nawrócenie wiązało się z gruntownym i nagłym przeobrażeniem podstaw intelektualnych świata konwertytów, są bardzo uproszczone. Każda ewangelizacja wiązała się z jakimiś kompromisami z obu stron, a ich kształt wynikał z konkretnej sytuacji i układu sił. Najczęściej nawracający zdawali sobie sprawę z tego, że nie jest możliwe zupełne zerwanie ze starym światopoglądem nawracanych. Zawsze musieli – niejako taktycznie – coś z wierzeń pogan uznać i tolerować, przynajmniej czasowo, by starać się wprowadzić najistotniejsze elementy swojej wiary. Nawracani zaś na ogół przejawiali silną skłonność do utrzymywania zasadniczych elementów swojego światopoglądu, włącznie z pragnieniem zachowania łączności ze światem swoich przodków<sup>22</sup>. Niekoniecznie zaś każdy misjonarz mówił nawracanym, jak podobno Wulfram z Sens władcy Fryzów Radbodowi (od roku ok. 680 do 719), że miejsce wszystkich zmarłych pogan (w tym jego przodków) jest w piekle, niezależnie od tego, jakimi byli ludźmi<sup>23</sup>. Przecież znany i czytany św. Augustyn uważał inaczej<sup>24</sup>. Dopiero w dojrzałym średniowieczu wraz z okrzepnięciem (i skostnieniem) administracji zwyciężyły w Kościele poglądy odmienne od augustiańskich.

Zasadniczo trudno w ogóle być pewnym, jak wyglądały realia misji, bo przecież zwykle jedyne przekazy o nich pochodzą od kreujących rzeczywistość idealną ha-

<sup>19</sup> L. von Padberg, *Mission und Christianisierung*, s. 159 nn.

<sup>20</sup> Ch. Dawson, *Formowanie się chrześcijaństwa*, Warszawa 1987, s. 91 nn.; J.C. Russell, *The Germanization of Early Medieval*, s. 15 nn.

<sup>21</sup> J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, Warszawa 1997, s. 86 n.; L. von Padberg, *Mission und Christianisierung*, s. 152 nn.

<sup>22</sup> G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, s. 117 i n.; P. Brown, *Kult świętych i jego rola w chrześcijaństwie łacińskim*, Kraków 2007.

<sup>23</sup> J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, s. 96; I. Wood, *The Missionary Life*, s. 92–94; R.L. Sullivan, *The Carolingian Missionary and the Pagan*, „Speculum. A Journal of Medieval Studies” 1953, s. 705–740, 712 n., 735 – albo: tenże, *Christian Missionary Activity in the Early Middle Ages*, Adelshot 1994 (II).

<sup>24</sup> Augustyn, św., *Łaska, wiara, przeznaczenie*, wyd. W.B. Eborowicz, Poznań 1971; P. Brown, *Augustyn z Hippony*, Warszawa 1993, s. 406 nn.



giografów, opisujących zresztą wydarzenia z perspektywy wielu lat, czasami dzieścioleci<sup>25</sup>. Jedynym, ale bardzo trudnym do interpretacji, autentycznym świadectwem najstarszego okresu chrystianizacji są pewne zachowane zabytki obrazowe, konkretnie zaś rzeźbiarskie włączone do zdobień artystycznych świątyń chrześcijańskich. Dokumentują one stan świadomości ludzi i miarę swoistej tolerancji – jeśli to słowo rzeczywiście pasuje do sytuacji – wobec starych wierzeń. Pokazują one także przenikanie starej, utrwalonej w świadomości społecznej, symboliki religijnej do wyposażenia ideowo-obrazowego chrześcijaństwa. Nie jest ich wiele, bo – jak się wydaje – większość z nich została zniszczona ze względu na nieodpowiedniość do nowej religijności i wrażliwości, jaka pojawiała się już w okresie dojrzałego średniowiecza.

Spójrzmy tym bardziej uważnie na treści kilku z tych ocalałych, być może nieco szokujących nas może dzisiaj obiektów. Obrazują one pewien drobny wycinek szerokiego problemu słabo eksplorowanego przez naukę, ponieważ kwestia kojarzona była przede wszystkim z obscenicznością, jakimś rzekomo prymitywnym brakiem taktu, a generalnie podlegała pewnemu tabu obyczajowego. Zaczniemy od samego północnego krańca Półwyspu Jutlandzkiego. W kościele w niewielkiej miejscowości Vester Tørslev Kirke można zobaczyć kamienną romańską chrzcielnicę, pochodzącą prawdopodobnie z XI wieku, jej ściany zdobi osobiwa płaskorzeźba<sup>26</sup>. Program dekoracji jest dość prosty w konstrukcji, bo wyobraża popularną (nie tylko w średniowieczu) narrację dualistyczną: na jednej stronie znajduje się podobizna stwora zwierzokształtnego z głową ludzką, po przeciwnej zaś widzimy człowieka z rozpostartymi ramionami dotykającymi wici roślinnych. Niezwykłość przedstawienia pokaże się nam wtedy, gdy zwrócimy uwagę na to, że ów człowiek jest rytualnie obnażony, a jego członek znajduje się w stanie erekcji. Nagość przyrodzenia nie jest w żadnym wypadku przypadkowa – odwrotnie, została tu wyeksponowana, bo mężczyzna na reszcie ciała nosi ubranie, a jego trefiona broda i starannie przystrzyżone włosy zdradzają wybitnego pana.

Są jeszcze w Danii podobne obiekty<sup>27</sup>, ale jeśli chodzi o interesującą nas kwestię, kraj ten nie był wyjątkiem. Znajdziemy w Europie i inne obszary, gdzie do dzisiaj można oglądać obsceniczne dziś dla nas przedstawienia, które zostały wykonane w pierwszych wiekach po chrystianizacji. Tym razem znajdują się one już przeważnie na zewnętrznych ścianach (zwłaszcza na wspornikach, kapitelach) kościołów, ale też budowli świeckich<sup>28</sup>. Nie ma tu potrzeby omawiać szczegółów problemu, bo jest

<sup>25</sup> J. Strzelczyk, *Niektóre problemy chrystianizacji Europy wczesnośredniowiecznej*, [w:] *Nihil superfluum esse. Prace z dziejów średniowiecza ofiarowane Profesor Jadwidze Krzyżaniakowej*, red. J. Strzelczyk, J. Dobosz, Poznań 2000, s. 61–84, zwł. s. 65.

<sup>26</sup> <[http://www.biopix.dk/vester-toerslev-kirke-vr-toerslev-kirke\\_photo-9421.aspx](http://www.biopix.dk/vester-toerslev-kirke-vr-toerslev-kirke_photo-9421.aspx)> [dostęp: 21.01.2016]; dziękuję prof. Władysławowi Duczce za zwrócenie uwagi na istnienie tych przedstawień.

<sup>27</sup> <<http://aalborgstift.dk/kirker/aalborg-nordre/hals-kirke/dobefont/>> [dostęp: 21.01.2016].

<sup>28</sup> Zbierają i tylko intuicyjnie porządkują, ale dość powierzchownie traktują problem: A. Weir, J. Jermain, *Images of Lust. Sexual Carvings on Medieval Churches*, London–New York 1993. Już samo użycie słowa „seksualny” w wypadku wielu przedstawień jest dyskusyjne.



on odrębnym zagadnieniem badawczym. Trzeba tylko stanowczo zaznaczyć, że postreganie w tych kompozycjach jedynie seksualności czy obsceniczności – co zdarza się dzisiaj dość często<sup>29</sup> – jest upraszczaniem, jeśli nie prymitywizacją, ciekawej i poważnej sprawy<sup>30</sup>.

Precyzyjne znaczenie przedstawionych tu obiektów nie jest łatwe, bo wymaga odrębnych studiów. Ważne, że wszystkie dokumentują włączanie elementów wiary pogańskiej do praktyki funkcjonowania chrześcijaństwa. Łatwo tego rodzaju okoliczność wytłumaczyć względami społecznymi. Sprawa jest oczywiście wysoce złożona, ale upraszczając ją, można powiedzieć, że za zachowaniem pewnych składników dawnej religijności przemawiała potrzeba bliskości *sacrum* i jego konkretności oraz silne poczucie trwania pewnej ciągłości opieki sił nadprzyrodzonych nad społecznością.

Bardzo pouczająca, jeśli chodzi o siłę tej tradycji, jest powszechnie znana historia z pogańską świętością włosów królów merowińskich. Kwestię możemy tu przypomnieć tylko w anegdocie. Wiemy, że od pewnego czasu Frankowie utrzymywali instytucję podwójnego królestwa<sup>31</sup>. Królami sakralnymi byli zatem Merowingowie, władzę świecką zaś sprawowali majordomowie z rodu Karolingów. Gdy Pepin Krótki pragnący skupić w swoim ręku pełnię władzy rozkazał w roku 751 zdesakralizować merowińskiego Childeryka III poprzez obcięcie mu włosów, to równocześnie sam przeprowadził sakralizację swojej osoby. Podobno zatem wielce poważany Winfryd-Bonifacy, późniejszy święty, dopełnił specjalnie wymyślony na tę okazję rytuał pomazania nowego króla. Akt ów powtórzył sam papież dwa lata później, kiedy namaścił również synów nowego króla. Coś ludziom zabrano, ale w zamian coś dano. Ów socjotechniczny zabieg miał wprawdzie charakter magiczny (a zatem był sprzeczny z pierwotnym chrystianizmem), ale nowy ład nim tworzony odwoływał się do tradycji starotestamentowej<sup>32</sup>, w przeciwieństwie do starego, który jawnie nawiązywał do pogańskiego *sacrum*. Sprowadzona tu do granic uproszczenia złożona i ważna narracja pokazuje dwie istotne sprawy: po pierwsze siłę dawnej tradycji Merowingów – rodu mającego się wywodzić od bóstw morskich<sup>33</sup>; po drugie historia ta poucza, jak ważna była wiara w człowieka-medium łączącego doczesność z nadprzyrodzonością,

<sup>29</sup> Przykładem służy wyżej cytowana praca, której autorzy różne przykłady o przypuszczalnie odmiennych funkcjach opatrzyli jednym mianem „sexual carvings” – A. Weir, J. Jerman, *Images of Lust*; zob. także: L. Smith, *Sex and obscenity in medieval art*, „Journal of Family Planning and Reproductive Health Care” 35 (2009), 1, s. 65–66; ale: A. Classen, *Naked Men in Medieval German Literature and Art. Anthropological, Cultural-Historical, and Mental-Historical Investigations*, [w:] *Sexuality in the Middle Ages and Early Modern Times. New Approaches to a Fundamental Cultural-Historical and Literary-Anthropological Theme*, red. A. Classen, Berlin 2008, s. 143–169 albo: M.R. Kelly, *Sex and Fertility in Marie de France’s ‘Lais’*, [w:] tamże, s. 241–256.

<sup>30</sup> Co dostrzegła A. Krawiec, *Seksualność w średniowiecznej Polsce*, Poznań 2000, s. 224 nn.

<sup>31</sup> H. Wolfram, *Germanie*, Kraków 1996, s. 68 nn.; system był znany i w innych miejscach świata.

<sup>32</sup> J. Funkenstein, *Unction of the Ruler*, [w:] *Adel und Kirche. Gerd Tellenbach zum 65. Geburtstag dargestellt von Freunden und Schülern*, red. J. Fleckenstein, K. Schmid, Freiburg–Basel–Wien 1968, s. 6–14.

<sup>33</sup> Legenda w: *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii scholastici*, ed. Bruno Krusch, MGH, *Scriptores rerum Merovingicarum*. 2, Hannover 1888, s. 18–193, 95; komentarz K. Hauck, *Lebensnormen und*

mającego opiekować się powierzonym sobie ludem i utrzymać porządek społeczny. Niezależnie od zmiany wywołanej postępkami Pepina i tak cały czas sytuacja przypominała te, w których funkcjonowało wiele zbiorowości pogańskie – tych znających i kultywujących instytucję monarchii.

W wypadku społeczności żyjących w systemach starych religii również odnajdziemy ślady przyswajania sobie przez nie elementów praktyki religijnej chrześcijaństwa, o czym piszą na przykład badacze dziejów Słowian zaodrzańskich<sup>34</sup>. Oczywiście nazbyt ostre byłoby stwierdzenie, że nie istniała zasadnicza opozycja pomiędzy systemami religijnymi stanowiącymi przedmiot naszych rozważań. Nie była ona jednak w Europie w średniowieczu na poziomie zwykłego społecznego praktykowania religijności taka wielka, jak zwykle się uważać. Jest też wiele świadectw, że poganie tolerowali u siebie obecność chrześcijan. Zwykle wiązało się to z ich dostosowaniem się do prawa oraz funkcjonującego systemu społecznego, a w tym zawierała się rzecz najtrudniejsza, a mianowicie okazywanie respektu miejscowej religijności. Zdarzało się jednak, że nawet jeśli ewangelizatorzy profanowali pogańskie sanktuaria, nie spotykała ich za to kara śmierci, jak można by się spodziewać.

W istocie zatem nie tak łatwo było zginąć, głosząc Ewangelię poganom – większość przypadków męczeństwa miała – jak się zdaje – podłoże bardziej polityczne, czasami obyczajowe, niż religijne. Trudno tu generalizować, bo w istocie każdy przypadek trzeba rozpatrywać osobno, ale zwykle w sytuacji, gdy misjonarzy spotykała śmierć, zachodziły jeszcze dodatkowe okoliczności – prócz względów religijnych. Znajdziemy zatem w hagiografii wzmianki o jakiejś zemście czynionej na ewangelizatorach, wynikającej z nienawiści autochtonów do ludu, z którego misja wychodziła – było to pokłosie konfliktów zbrojnych. Tego rodzaju sytuację poświadczą zapis żywota św. Wojciecha (rok 997), napisany przez Brunona z Kwerfurtu<sup>35</sup>, być może też sam Brunon, który zginął w roku 1009 prawdopodobnie gdzieś na krańcach Podlasia<sup>36</sup>, też padł – jak się zdaje – ofiarą jakiegoś dawnego konfliktu politycznego.

Sprawy obyczajowe – a konkretnie sprzeciw wobec zawarcia małżeństwa księcia z żoną zmarłego brata – miały się złożyć na powody śmierci św. Kiliana (i jego towarzyszy) w Würzburgu (rok 689) i odrzucenie przez miejscowego władcę chrześci-

---

*Kultmythen in germanischen Stammes- und Herrschergenealogien*, „Saeculum” 6 (1955), s. 186–223, tu s. 197–204.

<sup>34</sup> I. Gabriel, *Imitatio Imperii' am slawischen Fürstenhof zu Starigard/Oldenburger (Holstein)*, „Archeologischer Korrespondenzblatt” 16 (1983), s. 357–367; to samo w: *Trudy u mezdunarodnogo kongressa slawianskoj archeologii*, t. 1, Moskwa 1987, s. 50–66; już zresztą w okresie rzymskim obie religie (i inne jeszcze wschodnie spirytualistyczne wierzenia) na siebie wzajemnie wpływały: I. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, 131 nn.

<sup>35</sup> Św. Wojciecha biskupa i męczennika *Żywot drugi napisany przez Brunona z Kwerfurtu*, wyd. J. Karwasińska, MPH, s.n., t. IV, cz. 2, Warszawa 1969, s. 66, cap. 30 – mordercą św. Wojciecha miał być człowiek, którego brata zabili Polacy.

<sup>36</sup> Ostatnio podsumowuje stan badań kwestii: K. Kollinger, *Polityka ruska Bolesława Chrobrego (992–1025)*, Wrocław 2014, s. 116–154.

jaństwa<sup>37</sup>. Podobny motyw – czyli kwestionowanie przez biskupów małżeństwa króla Kentu Eabdalda (618–640) z macochą sprawiło podobno, że władca ów zerwał z chrześcijaństwem<sup>38</sup>.

Jeśli chcemy spojrzeć na sprawę odrzucania albo zrywania z chrześcijaństwem z pewnej perspektywy, to dostrzeżemy, że do tego rodzaju przypadków dochodziło wtedy, gdy poganie nie żywili respektu wobec ludu, który reprezentowali ewangelizatorzy. Chodziło tu zwłaszcza o żywienie pogardy z powodu braku walorów militarnych społeczności chrześcijańskich albo też szeroko pojętych kulturalnych, zwłaszcza bogactwa. Pamiętamy, jak został przyjęty asceta Bernard Hiszpan przez Pomorzan, a jak występujący ze wspnianym orszakiem Otto z Bambergu<sup>39</sup>. Tego pierwszego, być może, uratowało przed śmiercią – albo innego rodzaju surowymi represjami – jedynie to, że miejscowi bali się zemsty Bolesława Krzywoustego, który przecież zdołał wcześniej przed misją pokonać zbrojnie Pomorzan i uzależnić ich od siebie politycznie. Drugi, jak wiadomo, zbudował strukturę Kościoła na Pomorzu.

Okoliczność ochrony politycznej misji nie istniała w przypadku duchownych niemieckich, przebywających na Połabiu po zwycięskim dla pogańskich Słowian powstaniu roku 983<sup>40</sup>. Podobnie ponad dwa wieki później dla chrześcijan ruskich czy zachodnioeuropejskich, jeśli – nie będąc posłami, bo ci chronieni byli dodatkowo zwyczajem – naruszyli jakieś prawa Mongołów, na przykład nadepnęli próg jurty czy jak książę Michał Czernichowski, nie chcieli poddać się miejscowym rytuałom religijnym, byli zabijani bez wahania<sup>41</sup>. Jednak, jeśli to nie łamało miejscowych zwyczajów i praw religijnych, misjonarze mogli przebywać na terenach będących pod władzą pogan. Zwykle jednak dla prowadzenia swojej działalności potrzebowali upoważnienia. Ze źródeł wynika, że z reguły, i to na różnych, czasami krańcowo odmiennych obszarach pogańskiej Europy, być może zatem jest to pewien topos, ewangelizatorzy najpierw prosili o zgodę na misję jakiegoś miejscowego autorytetu. U ludów pozbawionych władzy centralnej był to wiec. Tam, gdzie istniała władza monarsza, w zasa-

<sup>37</sup> G. Becht-Jördens, *Die Ermordung des Erzbischofs Bonifatius durch die Friesen. Suche und Ausgestaltung eines Martyriums aus kirchenpolitischer Notwendigkeit?*, „Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte” 57 (2005), s. 95–132, tu s. 114 nn.

<sup>38</sup> J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, s. 91.

<sup>39</sup> Ebbo, *Żywoł św. Ottona biskupa bamberskiego*, wyd. J. Wikarjak, K. Liman, MPH, s.n., t. VII, cz. 2, Warszawa 1969, II, 1; S. Rosik, *Bolesław Krzywousty*, Wrocław 2013, s. 205 n. oraz szerzej tenże, *Conversio gentis Pomeranorum. Studium świadectwa o wydarzeniu (XII wiek)*, Wrocław 2010, s. 549 nn.

<sup>40</sup> W.H. Fritze, *Der slawische Aufstand von 983 – eine Schicksalwende in der Geschichte Mitteleuropas*, [w:] *Festschrift der Landesgeschichtlichen Vereinigung für die Mark Brandenburg zu ihrem hundertjährigen Bestehen*, ed. E. Henning, W. Vogel, Berlin 1984, s. 9–55; L. Weinrich, *Der Slawenaufstand von 983 in der Darstellung des Bischofs Thietmar von Merseburg*, [w:] *Historiographia medievalis. Studien zur Geschichtsschreibung und Quellenkunde des Mittelalters. Festschrift für Franz-Josef Schmale zum 65. Geburtstag*, ed. D. Berg, H.-W. Goetz, Darmstadt 1988, s. 77–102.

<sup>41</sup> Michał I czernichowski, zabity został w Złotej Ordzie podobno za odmowę ukłonu przed mongolskimi idolami – *Skazanie ob ubieni w Ordie kniazia Michaila Czernigowskogo i jego bojarina Fiedora*, [w:] *Powieści i skazania DREWNIJ Rusi*, wyd. D.S. Lichaczew, Moskwa 2001, s. 243–247.

dzie powinno wystarczyć przyzwolenie władcy, ale i tam zwykle panujący zwoływał wiec, by przedstawić misjonarzy wspólnocie i spytać ją o zdanie, by uzyskać aprobatę dla ich działalności. Tak było w anglosaskiej Anglii, Saksonii, Skandynawii, Słowiańszczyźnie, kraju Prusów, ale także i u Pieczyngów<sup>42</sup>.

Zgoda na działalność duchownych chrześcijańskich na określonym terenie nie musiała wiązać się z konwersją władcy. Czasami też bywało tak, na przykład w Anglii anglosaskiej<sup>43</sup>, że władca się ochrzcił, a jego poddani – przynajmniej w części – pozostawali przy starej wierze, zdarzała się i sytuacja odwrotna. Nie było rzadkością w okresie wczesnego średniowiecza, że nawrócenie monarchy było jedynie przejściowe, zdarzało się też, iż władca-chrześcijanin nie chrzcił swojego następcy w sytuacji, gdy większość poddanych nie akceptowała nowej wiary.

Zasadniczo w Europie barbarzyńskiej – bo Rzym to nieco odrębna sprawa – wiadać wyraźny związek pomiędzy siłą administracyjną, militarną i kulturową państw chrześcijańskich i atrakcyjnością nowej wiary. Tak więc najpierw chrześcijaństwo wypełniło niemal cały obszar Imperium Romanum – przyczyny tego sukcesu wyznawców Jezusa Chrystusa są złożone i nie ma tu możliwości nawet szkicowego ich wymieniania. W każdym razie chrześcijaństwo wiele zawdzięcza dyskusjom i sporom jego wyznawców z filozofami pogańskiego Rzymu<sup>44</sup>.

Później wzmocnione intelektualnie chrześcijaństwo czerpało autorytet z upadającego politycznie, ale wciąż atrakcyjnego kulturalnie, państwa rzymskiego, rozszerzając swoje wpływy na niektóre tereny przyległe: w Europie przede wszystkim chodzi o Irlandię<sup>45</sup>. Później z kolei taką rolę propagatora misji pełniło państwo Franków – to z niego i pod jego opieką polityczną dokonywała się częściowo chrystianizacja Anglosasów<sup>46</sup>, ludów zamieszkujących obszary dzisiejszej Holandii, Niemiec, z działalnością misjonarzy frankijskich wiążą się ponadto początki obecności chrystianizmu w Skandynawii. Kryzys państwa Franków zahamował postępy chrześcijaństwa, na niektórych terenach nastąpił regres – krótszy w Anglii, o wiele dłuższy w Skandynawii. Konwersja Północy, podobnie zachodniej Słowiańszczyzny, mogła się dokonać dopiero po powstaniu państwa niemieckiego pod sprawnymi rządami dynastii saskiej. Podobnie też pod presją siły i respektu przed walorami kultury dopełnił się ostatni już

<sup>42</sup> Św. Wojciecha biskupa i męczennika *Żywot pierwszy*, ed. J. Karwasińska, MPH, s.n. t. IV, cz. 1, Warszawa 1962, s. 41 n., cap. 28; Św. Wojciecha biskupa i męczennika *Żywot drugi*, s. 31, c. 25; *List Brunona do króla Henryka*, ed. J. Karwasińska, MPH, s.n., t. IV, cz. 3, Warszawa 1973, s. 99; J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, s. 87 n., 129 nn.; J. Strzelczyk, *Niektóre problemy chrystianizacji*, s. 66; P. Boroń, *Universa populi multido. Problem uczestnictwa w słowiańskich wiecach plemiennych*, [w:] *Średniowiecze polskie i powszechne*, t. I, red. I. Panic, Katowice 1999, s. 9–21.

<sup>43</sup> J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, s. 91.

<sup>44</sup> A. Angenendt, *Geschichte der Religiosität*, s. 31 n.; J. Daniélou, H.I. Marrou, *Historia Kościoła*, t. I: *Od początków do roku 600*, Warszawa 1986, s. 87 nn.

<sup>45</sup> J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, 62 nn.; K. Ritari, *Image of conversion in early Irish saints lives*, [w:] *Frontiers in the Middle Ages*, red. O. Merisalo, P. Pahta, Louvain-Neuve 2006, s. 717–727.

<sup>46</sup> *The Cross Goes North. Processes of Conversion in Northern Europe AD 300–1300*, red. M. Carver, York 2003, s. 227–412 (zbiór esejów o szczegółach chrystianizacji Anglosasów).

etap chrystianizacji Europy, wiążący się z dojrzałym średniowieczem i ekspansją nowej, przynoszącej bogactwo materialne cywilizacji wspólnot prawa municypalnego<sup>47</sup>.

Wydaje się, że na taki właśnie obrót sprawy – a więc związek sukcesu konwersji z atrakcyjnością cywilizacyjną – wpływ miało przyjęcie przez chrześcijaństwo u schyłku istnienia Imperium Rzymskiego wielu elementów religijności pogańskiej, dla których bardzo ważna była pomyślność doczesna<sup>48</sup>. Jeśli więc świat chrześcijański był silny i zwycięski, jego wiara się rozszerzała. Gdy przeżywał kryzys, to chrześcijaństwo również było nim dotykane. Dlatego też tzw. ewangelizacja od dołu, docieranie misji do zwykłych ludzi łączy się z najstarszym okresem istnienia chrześcijaństwa, do mniej więcej VI wieku – wówczas gdy Kościół nie był jeszcze organizacją zhierarchizowaną – stało się tak w samym Rzymie, w Irlandii i częściowo w anglosaskiej Anglii. Później już hierarchia kościelna wołała kontaktować się z hierarchią świecką<sup>49</sup>. Pierwszym przejawem tego rodzaju misji było skierowanie przez Grzegorza Wielkiego w roku 597 mnicha Augustyna do króla Kentu Ethelberta<sup>50</sup>. Sukces przedsięwzięcia sprawił, że od tej pory elity chrześcijańskie starały się go kopiować, tzn. docierać do władców pogańskich, nawracać ich i potem przy ich wsparciu budować organizację kościelną, by za jej pomocą ewangelizować poddanych. Dlatego też misja łatwiejsza była tam, gdzie wytworzyła się w miarę chociażby silna władza monarchiczna – bo nawet jeśli początkowo władca nie posiadał autorytetu absolutnie decydującego we wspólnocie, to nowa wiara dawała mu narzędzia do jego budowy.

Wśród ludów, które utrzymywały system wiecowo-oligarchiczno-demokratyczny, chrystianizacja w zasadzie możliwa tylko wtedy, gdy społeczeństwo zostało złamane militarnie<sup>51</sup>. Poważna klęska w wojnie i zwątpienie w siłę bóstw (boga) opiekuńczych umożliwiało wprowadzenie nowej wiary pod presją zwycięzców. Wtedy też można było sobie pozwolić na jakieś gesty podkreślające drastyczne zerwanie ze starym systemem religijnym – ścięcie świętego drzewa (Dąb Thora, Irminsul) u Sasów, obalenie i biczowanie Peruna w Kijowie, spalenie słowiańskiej Arkony, Retry, itp. Choć był to w gruncie rzeczy swego rodzaju teatr, a – jak już zaznaczono wyżej – stary światopogląd i elementy dawnej religijności żyły często dość swobodnie i w nowej rzeczywistości, ponieważ dawały one ludziom, to czego nie mogła im zapewnić religia czyśto spirytualistyczna, a mianowicie poczucie, że *sacrum* towarzyszy im w codziennej krzątaniu i nadaje sens ich organizacji społecznej, władzy i rodziny, a nie tylko czeka na nich poza granicami doczesności.

<sup>47</sup> J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, s. 272 nn.; generalnie problem w: E. Christiansen, *The Northern Crusades. The Baltic and the Catholic Frontier 1100–1525*, London–Basinstoke 1980.

<sup>48</sup> Czego wyrazem są np. frazy listu biskupa Daniela z Winchester do św. Winfryda-Bonifacego, podkreślającego łaski doczesne spotykające chrześcijan – J. Strzelczyk, *Niektóre problemy chrystianizacji*, s. 68.

<sup>49</sup> L. von Padberg, *Mission und Christianisierung*, s. 95 nn.

<sup>50</sup> I. Wood, *The Mission of Augustine of Canterbury to the English*, „Speculum” 69 (1994), s. 1–17.

<sup>51</sup> M.-L. Favreau-Lilie, *Znaczenie rycerskich zakonów duchownych dla misji w Europie Środkowo-Wschodniej w XIII wieku*, [w:] *Chrześcijańskie korzenie. Misjonarze, święci, rycerze zakonni*, red. S. Sterna-Wachowiak, Poznań 1997, s. 65–80.

Swego rodzaju sekularyzacja i uspołecznienie sakralności chrześcijańskiej było ceną, którą musieli misjonarze zapłacić za przyjęcie ich wiary przez mieszkańców dawnej Europy – a zatem przywiązanie do tych wartości było najważniejszą cechą, z zestawu różnych, charakteryzującą stosunek i reakcje pogan na zasady religijne głoszone przez emisariuszy nauki Jezusa Chrystusa.

**APPROACHES AND ACTIONS  
OF EUROPEAN MEDIEVAL PAGAN SOCIETIES  
TOWARDS CHRISTIAN MISSIONS –  
AN OUTLINE OF THE PROBLEM**

Summary

The reaction of pagan societies to Christians' attempts to convert them is very much a complex issue, since Christian missions have a long and multifaceted history even in Europe. Missions began as soon as Christianity was born, the religion being missionary in nature. The process of the evangelisation of pagan societies looked different depending on the time, place and other circumstances. This paper looks briefly at the essential characteristics of the observed phenomena.

The Christianisation of peoples that retained the veche-oligarchic-democratic system was virtually possible only when a society had been militarily broken. A serious defeat in war and doubts about the power of deities/tutelary deities opened the door to the introduction of a new religion under the pressure of conquerors. Then was the right time to allow gestures that emphasised a drastic break with the old religious system – cutting down a holy tree (Thor's oak, an Irminsul) in case of the Saxons; toppling and whipping Perkūnas in Kiev; the burning of the Slavic Arkona, Rethra, etc. This was, in fact, a kind of a performance, while old beliefs and elements of a traditional religion frequently continued without restrictions in a new reality. That was because they offered people something they could not be given by a purely spiritualistic religion: a feeling that the sacred accompanied the daily bustle of their everyday life and gave meaning to their social organisation, power and family, instead of waiting for them only beyond their earthly life.



Marek Cetwiński

Wrocław – Częstochowa

## POCZĄTKI CHRZEŚCIJAŃSTWA W PAMIĘCI HISTORYCZNEJ „MŁODSZEJ EUROPY”



W pierwszej ćwierci XII wieku powstały trzy kroniki będące próbą ujęcia całości dotychczasowych dziejów Polski, Rusi i Czech. Żadna z nich nie przetrwała jednak w oryginale, a znane są one wyłącznie w formie zachowanej w późniejszych przekazach. I tak najkorzystniej przedstawia się Kosmasa *Kronika Czechów*, która znalazła się w sześciu kopiach pochodzących z końca XII lub początku XIII stulecia. Polska kronika Anonima tzw. Galla z kolei znana jest z trzech kopii, z których najstarsza sporządzona została po 1340 roku a przed końcem XIV wieku, dwie pozostałe zaś pochodzą z XV stulecia. Jeszcze gorzej przedstawia się ruska *Powieść minionych lat*, której najstarsza postać znana jest z rękopisu pochodzącego z 1377 roku<sup>1</sup>.

Początki czeskiego chrześcijaństwa szeroko przedstawia *Legenda Krystiana* datowana – mocno hipotetycznie – na schyłek X wieku, ale znana w całości dopiero z rękopisów pochodzących z XIV wieku<sup>2</sup>. Rozbudowana anegdota o przyjęciu przez czeskiego księcia chrześcijaństwa na dworze władcy wielkomorawskiego góruje objętością nad zwięzłą notatką Kosmasa. Ani Kosmas, ani Krystian nie podają jednak, że już w 845 roku czternastu czeskich książąt ze swoim otoczeniem przyjęło chrzest na dworze cesarza Ludwika. Również *Powieść minionych lat* pomija chrzest Rusów w 867 roku. Żadna ze średniowiecznych kronik polskich nie wspomina chrztu księcia Wiślan odnotowanego wszak dopiero w *Żywocie św. Metodego*, którego najstarsze rękopisy pochodzą dopiero z XII wieku<sup>3</sup>. Nieźle przedstawia się spisana około 1075 roku kronika hamburskiego

<sup>1</sup> Podstawowe wiadomości o rękopiśmiennej podstawie edycji źródłowych, zob. J. Dąbrowski, *Dawne dziejopisarstwo polskie (do roku 1480)*, Wrocław 1964 oraz w poszczególnych edycjach.

<sup>2</sup> *Legenda Christiani, Vita et passio Sancti Wenceslai et sancte Ludmille ave eius*, wyd. J. Ludvíkovský, Prague 1978, s. 105–106, jedynie skromne fragmenty (?) pochodzą z rękopisów datowanych najwcześniej na wiek XII. Nader burzliwe spory wokół autentyczności tego źródła streszcza: A. Kuźmiuk-Ciekanowska, *Święty i historia. Dynastia Przemyślidów i jej bohaterowie w dziele mnicha Krystiana*, Kraków 2007. Ostatnio szeroko: V. Vaniček, *Svatý Václav. Panovník a světec v raném středověku*, Praha 2014.

<sup>3</sup> *Żywoty Konstantyna i Metodego (obszerne)*, tłum. i przyp. T. Lehr-Splawiński, Warszawa 2000, s. 114 (oryginał), s. 115 (tłum. polskie).

Kościola Adama z Bremy, zachowana w kopii z przełomu XI i XII wieku<sup>4</sup>. Czerpiąca z dzieła Adama kronika Helmolda, ukończona około 1172 roku, znana jest z rękopisów z XIV–XV wieku, które od oryginału dzieli przynajmniej jedno zaginione ogniwo<sup>5</sup>. Największy bodaj rozdźwięk między najstarszym zachowanym przekazem a postulowaną chronologią zaginionego oryginału cechuje opowieść o chrystianizacji Słowian południowych. *Latopis popa Duklanina* – bo o nim tu mowa – znany jest w przekazach dopiero z początku XVI wieku, ale powstać miał, sądzą badacze, już w połowie XII stulecia<sup>6</sup>. We wszystkich wyżej wymienionych przekazach, nawet przyjmując postulowane daty ich powstania, czas, jaki dzieli ich opowieści od znanych skądinąd dat początków chrystianizacji poszczególnych ludów, liczy się w dziesiątkach, a nawet setkach lat. Do ich wiarygodności należałoby więc podchodzić z ostrożnością<sup>7</sup>. Zwłaszcza gdy odległości w czasie towarzyszy także odległość w przestrzeni. Wymownie przypomina o tym *Saga o Olafie Trygvasonie*, której bohater nie tylko chrystianizuje swoją skandynawską ojczyznę, ale też to on skłania władcę Rusi „i wszystkich jego ludzi” do przyjęcia chrztu. Taką to opowieść można było głosić w XIII wieku na dalekiej Islandii<sup>8</sup>.

Wniosek wypływający z powyższego zwięzłego przeglądu jest nader banalny – to zdecydowany rozdział między postulowaną, mniej czy bardziej zasadnie, chronologią tekstów a ich materialną zachowaną i dostępną badaniom formą. Kolejne stwierdzenie też jest banalne – historycy w swej zdecydowanej większości korzystają nie z rękopisów, lecz wydawnictw źródłowych. Niekiedy będących jeszcze dziełem uczonych pracujących w XIX stuleciu. I one jednak opatrzone są zazwyczaj komentarzami wydawców pozwalającymi poznać podstawę edycji – istniejące realnie rękopisy. Te ostatnie umieszczone we właściwym czasie ich sporządzenia umożliwiają dotarcie do tego, co Ernst Cassirer nazwał „dawniejszym stanem świata fizycznego”. Podporządkowane

<sup>4</sup> Adam Brémský, *Činy biskupů hambursko kostela. Velká kronika evropského Severu*, tłum. i oprac. L. Hrabová, Praha 2009, s. 7 (ze *Wstępu*).

<sup>5</sup> J. Strzelczyk, *Wstęp*, [w:] *Helmolda Kronika Słowian*, tłum. J. Matuszewski, wstęp i komentarze J. Strzelczyk, Warszawa 1974, s. 47.

<sup>6</sup> *Historia królestwa Słowian, czyli Latopis popa Duklanina*, tłum. i oprac. J. Leśny, Warszawa 1998, s. 8–16 (rękopisy i wydania), s. 37, gdzie czytamy: „w zasadzie, jeśli chodzi o ścisłą datę powstania *Latopisu*, to jedyną przesłankę stanowi tutaj jego treść. Narracja kończy się na wydarzeniach z około połowy XII w.” i dalej jednak „zatem najprawdopodobniejszą datą jego powstania, czy też ukończenia, są lata 1143–1154”. Wątpliwa argumentacja nie przeszkadza, jak widać, stanowczości w formułowaniu wniosku końcowego.

<sup>7</sup> Najbliższą wydarzeniu opowieść Thietmara o roli Dąbrówki w chrzcie Mieszka I podsumował J. Banaszkiewicz, *Dąbrówka „christianissima” i Mieszko poganin (Thietmar, IV, 55–56; Gall, I, 5–6)*, [w:] *Nihil superfluum esse*, red. J. Strzelczyk, J. Dobosz, Poznań 2000, s. 87: „nie umiemy w przekazie Thietmara o Dąbrówce i Mieszku odnaleźć jakichś ziaren prawdy historycznej”. To samo można powiedzieć o innych przekazach chrystianizacji autorstwa dziejopisarzy z „Młodszej Europy”.

<sup>8</sup> Oddr Snorrason, *Saga o Olafie Trygvasonie*, tłum. i oprac. A. Waśko, Kraków 2013, s. 16: „»Saga o Olafie Trygvasonie« zachowała się [...] w trzech rękopisach z XIII i XIV wieku”. Zaginiony oryginał miał powstać w latach 1177–1200 (s. 10). Zastanawia wyraźna obecnie tendencja do częściowej przynajmniej rehabilitacji sag jako wiarygodnych źródeł historycznych.

<sup>9</sup> E. Cassirer, *Historia*, w: tegoż, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Staniewska, wstęp B. Suchodolski, Warszawa 1971, s. 287.

chronologii ich sporządzenia rękopisy stanowią wskazówkę stopnia zainteresowania przeszłością w konkretnej epoce, a także przemian zachodzących w fabułach samych tych opowieści oraz możliwych wzajemnych zapożyczeń<sup>10</sup>.

I tak trzem znanym rękopisom zawierającym kronikę Anonima należy przeciwstawić 32 zawierające kronikę mistrza Wincentego. Najstarszy z nich także, jak ten z przekazem kroniki Anonima, pochodzi z XIV wieku, zaś 28 z nich to dzieło już XV wieku<sup>11</sup>. W porównaniu ze stuleciami poprzednimi – a dodać trzeba mnogość przekazów roczników, katalogów i utworów hagiograficznych – to dowód istnej gorączki historiograficznej, jaka opanowała polskich intelektualistów tej właśnie epoki<sup>12</sup>. Wyraźny to także dowód, która z wersji o przeszłości cieszyła się większym uznaniem. Eksplozja zainteresowania przeszłością przyniosła w efekcie monumentalne dzieło Jana Długosza, które nadało wreszcie historii Polski uporządkowaną i na wiele lat kanoniczną postać.

Na długo przed Długoszem także próbowano nadać pamięci zbiorowej – obowiązujący w intencji autorów – zamknięty narracyjnie kształt. Cel spisania kronik ujął precyzyjnie autor *Gesta Hungarorum*, najstarszej zachowanej (w przekazie z XIII wieku) kroniki węgierskiej – pisze on, że „Nie wypada, bowiem i byłoby niestosowne, by tak znakomite plemię, jakimi są Węgrzy, dowiadywało się o początkach swego rodu i o swoich walecznych czynach z tego, co słyzy jak we śnie z kłamliwych bajek czy z rozwlekłych pieśni wesołków. Niech, więc na przyszłość godnie dowiadyuje się prawdy ze źródeł pisanych i jasnego wykładu historycznych przekazów”<sup>13</sup>. W podobnym duchu wypowiada się też – w dość zawiłym stylu – Kadłubek. I on przeciwstawia kronikę, uczony wykład dziejów, „swawolnym płasom” do wtóru „piszczalek z bagiennej trzciny” i „lalkom glinianym”<sup>14</sup>. Wcześniej jeszcze Anonim tzw. Gall, wspominając

<sup>10</sup> R. Hube, *Przywilej żydowski Bolesława I i jego potwierdzenia*, [w:] Romualda Hubego *Pisma poprzedzone zarysem biograficzno-krytycznym przez Karola Dunina*, t. 2, Warszawa 1905, s. 172–191, dał przykład stosowania takiej metody – ułożone w kolejności chronologicznej rzekome kopie lub potwierdzenia zaginionego oryginału ukazały „koleje, jakim uległ w ciągu istnienia Rzeczypospolitej przywilej Bolesława, tak pod względem redakcji, jak też pod względem zakresu swej mocy obowiązującej”.

<sup>11</sup> Zob. M. Plezia, *Podstawy do nowego wydania kroniki Kadłubka*, [w:] tegoż, *Od Arystotelesa do Złotej legendy*, Warszawa 1958, s. 347–365.

<sup>12</sup> Zob. dane zawarte w: J. Wiesiołowski, *Kolekcje historyczne w Polsce średniowiecznej XIV–XV wieku*, Wrocław 1967; J. Banaszekiewicz, *Historia w popularnych kompilacjach – tzw. Poczet Królów Polskich*, [w:] *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, red. B. Geremek, Wrocław 1978, s. 211–229.

<sup>13</sup> *Anonimowego notariusza króla Beli Gesta Hungarorum*, tłum. A. Kulbicka, K. Pawłowski, G. Wodzinowska-Taklińska, wstęp i przypisy R. Grzesik, Kraków 2006 [dalej: *Gesta Hungarorum*], s. 27, 29, zaś na s. 26, 28 tekst łaciński: *Et si tam nobilissima gens Hungarie primordia sue generatione et fortia quoque facta sua ex falsis fabulis rusticorum vel a garrulo cantu ioculatorum quasi sompniando audiret, valde indecorum et satis indecens esset. Ergo potius de certa scripturarum explanatione, et aperta hystoriarum interpretatione rerum veritatem nobiliter percipiat.*

<sup>14</sup> Magistri Vincentii dicti Kadłubek, *Chronica Polonorum*, wyd. M. Plezia, Cracoviae 1994 (MPH, n.s., t. XI), Prologus, 2, 2 (s. 4): *Non enim adolescentarum inter Musas collasciure choris, set sacri senatus assistere tenemur suggestui; non umbratiles palustrium harundines, set aureas patris columpnas, non puppas fictiles,*

opowieści „starców sędziwych” o zjedzonym przez myszy Popielu, radził także, aby „dać spokój rozpamiętywaniu dziejów ludzi, których wspomnienie zaginęło w niepamięci wieków i których skaziły błędy bałwochwalstwa”<sup>15</sup>.

Celem kronikarzy jest zatem zastąpienie zmiennej i nietrwałej twórczości ustnej, podejrzewanej też o „skażenie błędami bałwochwalstwa”, trwałą, bo uwiecznioną w piśmie, a zgodną z chrześcijańską prawowiernością wersją dziejów. Inaczej rzecz ujmując, szło o przeciwstawienie się istniejącej pamięci zbiorowej. Konkretnie zaś o złamanie monopolu tych, jak się wyraził notariusz króla Beli, „kłamliwych chłopskich bajek” i pieśni wędrownych grajków. Pisane po łacinie kroniki siłą rzeczy nie mogły jednak być adresowane do niepiśmiennych i nieznających łaciny. Anonim Gall miał nadzieję, że jego dzieło będzie „opowiadane po szkołach i zamkach”<sup>16</sup>. Pytanie: ile było w jego czasach owych szkół i zamków – wiemy o jednej tylko szkole w czasach Władysława Hermana – musi pozostać bez odpowiedzi. Myślał może Anonim jednak z nadzieją o lepszej dla jego dzieła przyszłości. Liczył się też zapewne z możliwością, iż nie wszyscy przyjmą je z entuzjazmem. Słusznie zresztą skoro w XV wieku w rękopisie heilsberskim kroniki Anonima kopista usunął zwięzły fragment opisujący konflikt króla Bolesława Szczodrego z anonimowym biskupem i zastąpił go stosownym ustępem, z *Żywota św. Stanisława*<sup>17</sup>. Wymowny to też dowód, że kroniki, jak wszelkie zresztą formy pamięci stanowią „odpowiedź na bodźce płynące z teraźniejszości”<sup>18</sup>. A te zmieniając się z biegiem czasu, bywają różne. Nie dziwi, więc, że po upływie niemal stulecia wersję Anonima postanowił zastąpić nową wizją dziejów polskich Wincenty Kadłubek<sup>19</sup>.

Historia w swej istocie stanowi legendę uzasadniającą posiadane lub choćby pożądaną tylko przywileje – jest dziełem władzy lub grup do władzy aspirujących – toteż Kadłubek wprost wyjawia, że podjął się dzieła z rozkazu „najdzielniejszego z książąt” i poddaje je osądowi tych, „których zaleca wytworny umysł lub wybitna ogłada”<sup>20</sup>.

*set ueras partum effigies de sinu obliuionis, de ebore antiquissimo iubemur excidere; immo diuine lampades lucis in arce regia arcemur appendere et bellicis inter hec insudare tumultibus.*

<sup>15</sup> Anonim tzw. Gall, *Kronika czyli dzieje książąt i władców polskich*, wyd. K. Maleczyński, Kraków 1952 (MPH, n.s., t. II), lib. I, cap. 3 [dalej: Gall].

<sup>16</sup> Gall, lib. III, *Epistola*.

<sup>17</sup> Zwrócił na to uwagę August Bielowski we wstępie do swego wydania kroniki (MPH, t. II, s. 388): „odpisywacz źle zrozumianą gorliwością o religię powodowany, wplatał tu owdzie legendy o świętych, do czasów nierównie późniejszych należące, dla nadania im większej powagi”. To istotna obserwacja charakteryzująca niebezpieczeństwa utożsamienia treści kopii z brzmieniem nieznanego nam przecież z autopsji oryginału. Fakt wstawienia fragmentu *Żywota św. Stanisława* potwierdza też M. Plezia, *Dookoła sprawy świętego Stanisława. Studium źródłoznawcze*, postłowie J. Spież, Bydgoszcz 1999, s. 76.

<sup>18</sup> J. Le Goff, *Historia i pamięć*, tłum. A. Gronowska, J. Stryczyk, wstęp P. Rodak, Warszawa 2007, s. 155.

<sup>19</sup> O obecnym stanie badań nad kroniką Kadłubka zob. obszernie: *Onus Athlanteum. Studia nad Kroniką biskupa Wincentego*, red. A. Dąbrowka, W. Wojtowicz, Warszawa 2009.

<sup>20</sup> S. Czarnowski, *Powstanie i społeczne funkcje historii*, [w:] tegoż, *Dzieła*, Warszawa 1956, t. V, s. 102: „To, co stanowi istotną treść historii, jest legendą – niczym więcej, legendą uprawniającą do takich czy innych przywilejów”.

Nie ulega więc wątpliwości, iż kroniki adresowane były do ówczesnych elit<sup>21</sup> i miały kształtować ich pamięć zbiorową, która właśnie, jako podstawa zbiorowej tożsamości stanowi – przypomina Jacques Le Goff – „narzędzie i cel władzy”<sup>22</sup>. Do nowej, nieskażonej – jak ujął to Anonim – „błędami bałwochwalstwa” wersji historii trzeba było wprawdzie przekonać jednak same miejscowe elity. Aby cel ten osiągnąć, należało zapewne dokonać kompromisu z dotychczasową tradycją. Nie mogła ona przecież wyrzec się tego, co ta warstwa społeczna uważała w niej za szczególnie w niej cenne – pamięci o „początkach swego rodu i o swoich walecznych czynach”<sup>23</sup>. Należało więc pozostawić w kronikach to, co nie kłóciło się jawnie z nową religią, a samej przeszłości nadać chrześcijański pokost. Sam chrzest powinien jawić się jako logiczna i nieuchronna konsekwencja dziejów wcześniejszych.

Nie dziwi przeto, że już pogańscy przodkowie bywali przedmiotem troski Bożej Opatrzności. I tak notariusz króla Beli zapewnia, zręcznie wykorzystując stare opowiadanie totemiczne, że pierwszy książę węgierski właśnie „z woli Bożej” otrzymał imię Almos, które znaczy „święty, gdyż z jego rodu narodzić się mieli święci królowie i książęta”<sup>24</sup>. *Cum autem ipse Almus* – ciągnie konikarz – *pervenisset ad maturam etatem, velut donum spiritus sancti erat in eo, licet paganus*<sup>25</sup>. Toteż sam Duch Święty wspierał Almosa w starciu z Rusinami<sup>26</sup>. Kronikarz przekonuje też, iż to chrześcijański Bóg podarował Węgrom ich obecną ojczyznę, spełniając obietnice złożoną Almosowi i Arpadowi<sup>27</sup>. Przestrzega też notariusz króla Beli, że ten dar otrzymany z łaski Boga można stracić, odmawiając przyjęcia chrześcijaństwa. Stało się tak – pisze – bowiem potomkowie Tuchutu (Tétény) stracili ziemię siedmiogrodzką, kiedy Gyula Młodszy z dwoma swymi synami, Boylą i Bonyhą, sprzeciwiając się stale „świętemu królowi Stefanowi”, pozostali przy pogaństwie<sup>28</sup>. Morał, jaki powinni wyciągnąć z tej opowieści węgierscy możni, to ten, że swoją pozycję społeczną zawdzięczają Bogu i jemu powinni pozostać wierni, chcąc ją nadal zachować. Również Gall przestrzega przed nieszczęściami wynikającymi z apostazji. W jego opowiadaniu wszak klęski, jakie dotknęły Polskę po śmierci Mieszka II, to skutek klątwy rzuconej przez Gaudentego oraz po-

<sup>21</sup> S. Czarnowski, *Powstanie i społeczne funkcje*, s. 102 mocno podkreśla, że „warunkiem historii” jest „różnicowanie społeczne”.

<sup>22</sup> Tamże, s. 155. Szeroko o znaczeniu dziejopisarstwa w kształtowaniu zbiorowej tożsamości: B. Zientara, *Świt narodów europejskich. Powstanie świadomości narodowej na obszarze Europy pokarolińskiej*, Warszawa 1985 (wyd. II – 1996).

<sup>23</sup> *Gesta Hungarorum*, s. 27, 29.

<sup>24</sup> Tamże, s. 40, 41.

<sup>25</sup> Tamże, s. 40.

<sup>26</sup> Tamże, s. 52: *Dux vero Almus, cuius adiutor erat sanctus spiritus*.

<sup>27</sup> Tamże, s. 92: *Bene implevit deus in Almo duce et filio suo Arpad prophetiam, quam cecinit Moyses propheta a filius Israel dicens: Et locus, quem calcaverit pes vester erit. Quia a die illo loco, que calcaverunt Almus dux et filius suus Arpad cum suis nobilibus, usque ad presens posteritates eorum habuerunt et habent*.

<sup>28</sup> Tamże, s. 98, 100: *Quod et sic factum fuit postea, nam terram Ultrasiluanam posteritas Tuhutum usque ad tempus sancti regis Stephani habuerunt et diutum habuissent, si minor Gyula cum duobus filiis suis Biuia et Bucna Christiani esse vullissent et semper contrarie sancto regni non fecissent*.



gańskiego buntu. W rezultacie jednak „falszywi chrześcijanie” oraz „poganie” ponieśli straszliwe straty w starciu z bogobojnym Kazimierzem, „który był mnichem” w dzieciństwie oddanym przez rodziców do klasztoru *ibi sacris litteris liberaliter eruditus*<sup>29</sup>.

Archaiczną koncepcję „wodza rozdawcy”, zawartą w micie o Piaście Oraczu z chrześcijaństwem z pewnością połączył także Anonim tzw. Gall<sup>30</sup>. Kronikarz wplótł bowiem w swoją opowieść wątek odwiedzin złożonej w chacie Piasta przez dwóch tajemniczych gości. Wyrażna to, jak wykazał Czesław Deptuła, aluzja do biblijnej sceny, w której Jahwe z dwoma aniołami odwiedzili Abrahama<sup>31</sup>. W duchu też chrześcijańskim rozwijano opowieść Galla. I tak autor *Kroniki wielkopolskiej* w XIV wieku pisał, iż jedni widzą w owych gościach aniołów, inni zaś świętych męczenników Jana i Pawła<sup>32</sup>. Kronikarz zmienia zresztą pierwotną wersję. Mówi o powtórnej wizycie owych gości, a cud pomnożenia jadła i napoju dokonuje się podczas wyboru następcy pożartego przez myszy Pompiliusza. Oto pisze, w gospodzie ubogiego rolnika Piasta „zabrakło piwa dla tak wielkiej liczby zgromadzonych niespodziewanie w celu wybrania władcy”

<sup>29</sup> Gall, lib. I, cap. 19 w nagłówku ma: *De rehabilitatione regni Poloniae per Kazimirum, qui fuit monachus*. Tak we wszystkich rękopisach. August Bielowski (Gall, *Kronika*, wyd. A. Bielowski, [w:] MPH, t. I, Lwów 1864, s. 415 przyp. 2) pisze: „Nie mniemam iżby to był konieczny wtętu. Dwóch Kazimierzów panowało w Polsce po Mieczysławie: jeden Bolesław-Kazimierz, syn Bolesława Chrobrego, od roku 1034–1038; drugi Kazimierz, syn Mieczysława II i Ryxy, od r. 1039–1058. Tożsamość imienia i bliskie następstwo po sobie książąt sprawiły, że pomieszano ich czyny i wzięto obu za jedną osobę. Dopełniacz Mierzwy mówił już: *De Casimiro series historiae textitur modo diverso* [...] nie umiając rozróżnić tych książąt. Błąd ten mógł też popełnić i Gall, mówi on tylko o jednym Kazimierzu, dlatego dodaje w nadpisie: *qui fuit monachus*, a chociaż w tekście jedynie czyny syna Mieczysławowego wymienia, znajdujemy jednak w rękopisie perg. Zamojskich przyzmiankę o śmierci tego księcia, w rozdziale 22 na brzegu słowa: *obiit Kazimirus MXXXVIII*, dołożone tą samą ręką, która tytułiki i text pisała. Jest to rok śmierci syna Chrobrego, Bolesława-Kazimierza, co był istotnie mnichem”. Prostsze wydaje się przyjęcie, że kopiujący kronikę Galla znał też dzieło Kadłubka i włączył jego wersję do swojej kopii wcześniejszej kroniki. Ostatecznie wątpliwości rozstrzygnąć nie można. Wymowny to przykład trudności spowodowanych niemożnością współczesnego historyka w dotarciu do zaginionego oryginału i koniecznością posługiwania się późnymi kopiami. O rekonstrukcję wydarzeń po śmierci Mieszka II pokusili się, nie stroniąc od hipotez (nic się bowiem od czasów Bielowskiego nie zmieniło zbytnio w warsztacie historyków polskich), najpełniej: J. Bienia, *Państwo Miecława. Studium analityczne*, Warszawa 1963; D. Borawska, *Kryzys monarchii wczesnopiastowskiej w latach trzydziestych XI wieku*, Warszawa 1964. Dalszą bibliografię zbiera: *Vademecum historyka mediewisty*, red. J. Nikodem, D.A. Sikorski, Warszawa 2012, s. 577.

<sup>30</sup> S. Czarnowski, *Powstanie i społeczne funkcje*, s. 102, uznaje, że postać „wodza rozdawcy” to *secret societatis*. W tym samym duchu zob. J. Banaszkiewicz, *Podanie o Piaście i Popielu. Studium porównawcze nad wczesnośredniowiecznymi tradycjami dynastycznymi*, Warszawa 1986. Interesujące, że zanotowane jeszcze w XIX wieku kołędy polskie, białoruskie i ukraińskie znają motyw złotego pługa, którym orze Jezus i święci chrześcijańscy, a Matka Boska zanosi tym świętym oraczom „śniadanko”. Zob. *Polska epika ludowa*, oprac. S. Czernik, Wrocław–Kraków 1958, s. 9–12 (teksty kołędy pt. *Złoty płużek*) z powołaniem na wydania Józefa Konopki (1840 r.), Oskara Kolberga oraz monografię P. Caramana, *Obrzęd kołędowania u Słowian i Rumunów*, Kraków 1933, s. 42–43.

<sup>31</sup> Cz. Deptuła, *Galla Anonima Mit genezy Polski. Studium z historii i hermeneutyki symboli dziejopisarstwa średniowiecznego*, Lublin 2000, s. 237.

<sup>32</sup> Kronika ta jest najpewniej w obecnym kształcie dziełem Janka z Czarnkowa, por. J. Bienia, *Jan (Janek) z Czarnkowa. Niedokończona kronika polska z IV wieku*, „Studia Źródłoznawcze” 47 (2009), s. 109–143, gdzie dalsza literatura przedmiotu.



kiedy goście sprawili cud obfitości miodu, tłum ten świadomy zrządzenia łaskawości boskiej „jednomyślnie wybrał Piasta na swego króla”<sup>33</sup>. To Piast zostaje w tej wersji władcą. Wszak to on, nie Siemowit, wykazał się cnotą gościnności. Gall natomiast o awansie Piasta milczy, natomiast zaznacza, że Siemowit to sam „Król Królów i Książę Książąt za powszechną zgodą ustanowił księciem Polski, a Popiela wraz z potomstwem doszczętnie usunął z królestwa”<sup>34</sup>. Bóg w kronice Anonima nadal dyskretnie wspierał potomków Piasta, cudownie przywracając wzrok siedmioletniemu Mieszkowi. Kronikarz natychmiast też wyjaśnia, że chociaż „starsi i roztropniejsi” obecni przy postrzyżynach Mieszka tłumaczyli, że cud ten zapowiada „oświecenie i wywyższenie Polski ponad sąsiednie narody” w jakimś innym niż przyjęcie chrześcijaństwa znaczeniu, to nikt nie powinien mieć wątpliwości, iż to zapowiedź uratowania narodu polskiego „od śmierci w pogaństwie”<sup>35</sup>.

Dopiero po tych wymownych dowodach Boskiej opieki nad dynastią Piastów Gall zamieszcza opowieść o przybyciu Dobrawy i jej ślubie z Mieszkiem. Anonim milczy o bliskim pokrewieństwie Dobrawy ze św. Wacławem, co zastanawia tym bardziej, że zgrabnym cytatem z Ewangelii św. Łukasza zrównuje ją z Elżbietą – matką Jana Chrzciciela<sup>36</sup>. Jeszcze bardziej intryguje i to, że Bolesław Chrobry – ów polski Jan Chrzciciel, choć nawraca sąsiednich pogan, zakłada kościoły i biskupstwa, to dopiero św. Wojciech poucza go o obowiązkach chrześcijańskiego monarchy. Gall sugeruje też jakiś znaczący udział w chrystianizacji poddanych Bolesława byłego biskupa Pragi, który udał się do Prus dopiero wtedy, kiedy „spozstrzegł, że już nieco rozkrzewiła się w Polsce wiara i wzrósł Kościół święty”<sup>37</sup>.

Niedomówienia Anonima wykorzystali późniejsi dziejopisarze, czyniąc z Wojciecha – jak świadczy pochodzący z przełomu XII i XIII wieku żywot *Tempore illo* – właściwego apostoła Polaków. Nie tylko Polaków, ale też i Węgrów<sup>38</sup>. „Żywot” dzieli ten pogląd zresztą z Kosmasem, który rzecz ujął zwięźle: „znamienity chorąży Chrystusa biskup Wojciech sieciami wiary złowił Węgry zarazem i Polskę”<sup>39</sup>. Triumf nowej wiary nie był jednak zdaniem kronikarza trwały, skoro po śmierci Mieszka II buntowni-

<sup>33</sup> Cytaty według: *Kronika Wielkopolska*, tłum. K. Abgarowicz, wstęp i komentarze B. Kürbis, Warszawa 1965, s. 64–65.

<sup>34</sup> Gall, lib. I, cap. 3.

<sup>35</sup> Gall, lib. I, cap. 4.

<sup>36</sup> Zwraca na to uwagę Cz. Deptuła, *Galla Anonima Mit genezy Polski*, s. 322, chodzi o zwrot *orient ex alto regnum Poloniae visitavit* zaczerpnięty przez Galla z hymnu Zachariasza zapowiadającego nadejście Chrystusa i poprzedzającej misji Jana Chrzciciela w Ewangelii św. Łukasza (Lc 1, 78–79 *per viscera misericordiae Dei nostril in quibus visitavit nos oriens ex alto inluminare his qui in tenebris et in umbra mortis sedent*). Cytowane miejsce w Ewangelii jest źródłem opowieści o przywróceniu wzroku Mieszkowi, jak też Włodzimierzowi Wielkiemu.

<sup>37</sup> Gall, lib. I, cap. 6.

<sup>38</sup> R. Grzesik, *Skąd wielkopolski hagiograf św. Wojciecha wiedział o spaleniu przez Świętego pogańskiego bałwana na Węgrzech*, [w:] *Scriptura custos memoriae. Prace historyczne* [księga pamiątkowa poświęcona prof. Brygidzie Kürbis], red. D. Zydorek, Poznań 2001, s. 485–491.

<sup>39</sup> Kosmas, lib. I, cap. 31 (tłum. polskie, s. 159).

cy porzucili – „czego nie może wypowiedzieć bez płaczu i lamentu” – wiarę katolicką, a „niektórych biskupów i kapłanów” mieczem zgładzili lub ukamienowali<sup>40</sup>. Dopiero Kazimierz przywrócił ład, „nader gorliwie i pobożnie czcząc Kościół święty, a zwłaszcza mnożyć zgromadzenia mnichów i świętych dziewic”<sup>41</sup>. Jest w tym niewątpliwie przekonanie o większej skuteczności misyjnej zakonników, jak i o tym, że proces chrystianizacji Polski nie zakończył się wraz z chrztem Mieszka i nie dokonał się bez trudności. Nie jest też jasne, komu – oprócz samego Boga – przypisuje Anonim główną zasługę chrystianizacji Polski. Mieszkowi, Chrobremu, Dobrawie, czy też Wojciechowi<sup>42</sup>.

Interesujące jest rozwinięcie wątku Dobrawy w ujęciu pisarzy późniejszego średniowiecza. I tak *Rocznik Traski* z XIV wieku pod rokiem 974 notuje: *ecclesia pragensis primo cepit habere episcopum Dethmarum nomine, ex ammonicione Dobravce*<sup>43</sup>. *Śląska Kronika polska* znana w przekazach z XIV wieku podaje z kolei, że Kazimierz Odnowiciel właśnie na ołtarzu poznańskiego kościoła NM Panny, ufundowanym przez Dobrawę znalazł cudowny miecz, którym pokonał buntowników<sup>44</sup>. Pierwsza chrześcijańska księżna polska jawi się więc jako swego rodzaju opiekunka swoich potomków. W zachowanej w postaci kopii z XIV i XV wieku *Kronice węgiersko-polskiej* Dobrawa stała się nadto babką węgierskich królewiczów – Lewenty, Beli i Piotra oraz regentką sprawującą rządy w imieniu swego 18-letniego syna Bolesława<sup>45</sup>. Jest zatem także protektorką królewskiej linii Arpadów. A wszystko to już po śmierci św. Stefana, tj. po 1038 roku. I wreszcie piętnastowieczny *Rocznik Sędziwoja*, w którym czytamy, iż w 965 roku „Dobrochna”, córka Wratysława czeskiego, siostra św. Waclawa poślubiła ślepego od urodzenia Mieszka, syna Ziemomysła. Mieszko, zdaniem rocznikarza, ochrzcił się w Pradze i wówczas to cudownie wzrok odzyskał<sup>46</sup>. Postać Dobrawy cieszyła się, jak widać, szczególnym zainteresowaniem dziejopisów przyznających jej znaczącą rolę w chrystianizacji nie tylko Polski i Czech, a także wpływ na wydarzenia na Węgrzech, niewiele tylko ustępując tam swojej rzekomej szwagierce Adelajdzie, siostrze Mieszka i matce św. Stefana<sup>47</sup>. Możliwe, że tradycja o tych dokonaniach Dobrawy jest starsza, co tłumaczyłoby może obelgi, jakimi obrzucił ją Kos-

<sup>40</sup> Gall, lib. I, cap. 19.

<sup>41</sup> Gall, lib. I, cap. 21.

<sup>42</sup> Nie ma natomiast wątpliwości współczesny historyk, stwierdzając dobitnie już w tytule: G. Labuda, *Księżna Dobrawa i książę Mieszko jako rodzice chrzestni Polski piastowskiej*, [w:] *Scriptura custos memoriae. Prace historyczne* [księga pamiątkowa poświęcona prof. Brygidzie Kürbis], red. D. Zydorek, Poznań 2001, s. 3–17. Podobnie V. Vaníček, *Svatý Václav*, s. 148–153.

<sup>43</sup> MPH, t. II, s. 828.

<sup>44</sup> MPH, III, s. 622.

<sup>45</sup> MPH, I, s. 511. Wydawca, Stanisław Pilat (tamże, s. 511 przyp. 50) identyfikuje „Dambrovcam” z „Maryą, żoną Kazimierza mnichem zwanego”, tym samym Bolesław byłby nie Chrobrym, lecz Szczodrym. Ryszard Grzesik widzi w niej jednak Dąbrówkę, żonę Mieszka I (*Żywot św. Stefana króla Węgier, czyli Kronika węgiersko-polska*, Warszawa 2003, s. 96, przyp. 190).

<sup>46</sup> MPH, II, s. 872.

<sup>47</sup> Z historyczną rzekomo Adelajdą, siostrą Mieszka I rozprawia się ostatecznie K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, Warszawa–Wrocław [1992], s. 72. W *Kronice węgiersko-polskiej* czytamy jednak, że

mas, odnotowując jej śmierć, rzekomo w 977 roku, a zasługę chrztu Polski przypisał św. Wojciechowi, negując tym samym rolę Dobrawy<sup>48</sup>.

Wizję chrystianizacji przedstawioną przez Galla przejął w zasadzie Kadłubek i stosował ją nieco, pomijając rzekomą „reakcję pogańską” po śmierci Mieszka II. W *Kronice Wielkopolskiej* nie znajdujemy wątku pouczeń, jakie od św. Wojciecha otrzymywał Bolesław Chrobry – syn Dobrochny, siostry św. Wacława, jak zaznacza Mistrz Wincenty. W ten sposób to Chrobry został jedynym twórcą i organizatorem Kościoła polskiego, zakładając „sześć kościołów katedralnych”: w Poznaniu, Gnieźnie, Płocku, Krakowie, Lubuszu i Wrocławiu<sup>49</sup>. Ta ostatnia wiadomość jest o tyle intrygująca, że nie znali jej sami Ślązacy, rozpoczynając katalogi wrocławskich biskupów dopiero od Hieronima z połowy XI wieku. *Kronika wielkopolska* jest też pierwszym w Polsce wykładem historii wspominającym pierwszego biskupa Polski – Jordana. Myli się wprawdzie kronikarz, pisząc, iż Mieszko I „ustanowił” Jordana biskupem w 938 roku<sup>50</sup>. Ale i tę kronikę znamy z kopii piętnastowiecznych. Bliższą rzeczywistości datę podają roczniki wielkopolskie, także znane dopiero z rękopisów z XV wieku. Może nie przypadkiem jest to rok 968, data założenia arcybiskupstwa magdeburskiego, którego sufraganem miał być, według Thietmara, właśnie Jordan. Uporczywe milczenie wcześniejszych polskich przekazów na temat pierwszego polskiego biskupa łatwiej może byłoby tłumaczyć tym, że to dopiero zdradzający wyraźne zainteresowania niemieckim sąsiadem kronikarz wielkopolski zetknął się w Niemczech z wiadomością o nim?

---

Adelajda, siostra księcia Polski Mieszka: *Haec autem christiana erat, et literis im buta, documentisque per spiritum sanctum repleta*. W XIV wieku taka wizja siostry księcia-neofity była, jak widać, w pełni możliwa.

<sup>48</sup> Cosmae Pragensis *Chronica Boemorum*, wyd. B. Bretholz, W. Weinberger, [w:] MGH SRG NS, t. II, Berlin 1923, s. 49 (lib. I, cap. 27): *Anno dominice incarnationis DCCCCLXXVII. Obiit Dubrouca, que quia nimis inproba fuit, iam mulier provectae etatis cum nupsisset Poloniensi duci, pepulum capitis sui desposuit et puellarum coronam sibi imposuit, quod erat magna dementia mulieris*. Taką też datę śmierci Dąbrówki podaje *Rocznik poznański* (MPH, n.s., t. VI, s. 129), ale w zupełnie innym komentarzem: *Dambrouca mater pii Boleslay obiit*. Tamże, s. XLVII czytamy: „Cały Rocznik pisany jest pospiesznie in continuo ręką XIV wieku”, hipotetycznie uznaje się jednak, że to kopia jakiegoś zaginionego starszego rocznika. Może nawet z XI wieku. Nie da się tego jednak udowodnić. W rękopisie sporządzonym już po unii polsko-czeskiej za Wacława II znajomość kroniki Kosmasa w Polsce nie powinna chyba dziwić. A to właśnie zdaje się najprościej – nie uciekając się bowiem do poszukiwania zaginionego rzekomo wcześniejszego polskiego rocznika – tłumaczyć zbieżność daty śmierci Dąbrówki w obu tych źródłach. Warto przypomnieć uwagę Tomasza Jasińskiego (*Rozważania o wiarygodności przekazów źródłowych dotyczących bitwy legnickiej*, [w:] *Bitwa z Mongołami na Dobrym Polu w 1241 roku. Miejsce, tło, środowisko, relacje*, red. K. Jaworska, Legnica 2011, s. 12), że w poszukiwaniu najstarszego rocznika polskiego „należy unikać wstępnego założenia, że wszystkie wiadomości pochodzą z tego jednego prąródła”. Lepiej raczej szukać wiadomości w rzeczywiste istniejących źródłach. W tym przypadku w kronice Kosmasa. Podkreślenie przez Kosmasa podeszłego rzekomo wieku Dąbrówki w chwili zamążpójścia może być polemiczną aluzją do użytego przez Galla porównania matki Bolesława Chrobrego ze św. Elżbietą, która św. Jana Chrzciciela miała urodzić w podeszłym już wieku.

<sup>49</sup> MPH, n.s., t. VIII, s. 17.

<sup>50</sup> Tamże, s. 16. Janko z Czarnkowa, przypuszczalny autor tej kroniki w latach 1348–1356 przebywał jako duchowny w otoczeniu Andrzeja z Wiślicy biskupa meklemburskiego Schwerinu. To dość czasu, aby interesujący się historią kronikarz poznał dzieje sąsiadujących z Polską biskupstw niemieckich i dotarł do jakichś przekazów wykorzystujących kronikę Thietmara.

Wypada tu wspomnieć, iż wiedza o początkach polskiego Kościoła jest w polskich kronikach i rocznikach nader znikomą. Nie inaczej jest zresztą w pozostałych krajach „Młodszej Europy”. Nie najlepiej to świadczy o trosce tutejszych kapłanów o dokumentowanie własnej działalności duszpasterskiej. Dopiero Jan Długosz starał się, mocno fantazjując, wypełnić istniejące luki. On też zręcznie skompilował ostateczny opis okoliczności towarzyszących przyjęciu chrześcijaństwa zarówno w Polsce, jak i w Czechach i na Rusi<sup>51</sup>. Znał i wykorzystywał obficie ruskie latopisy, toteż w wielu miejscach można odnieść wrażenie, iż to dzieje chrystianizacji Rusi były natchnieniem, kiedy opisywał wnikliwie rzekome debaty swego rodzaju sejmu zwołanego przez Mieszka I, kiedy rozważano – pisze – wszelkie zalety i niedogodności związane ze zmianą religii. I chociaż ostatecznie przeważały wizje sensne będące udziałem księcia i możnych, to całość opisu dowodzi, że konwersja byłaby podyktowana wolą polityczną raczej niż religijną. Może to wpływ świeżej pamięci okoliczności chrztu Litwinów, raczej jednak chęć podkreślenia udziału całej zbiorowości w podjęciu tak ważnej – nie tylko w pojęciu tego historyka – decyzji<sup>52</sup>. Decyzji, która zmieniła istotę dotychczasowej społeczności do tego stopnia, że wówczas to dopiero, zdaniem jakiegoś czytelnika *Rocznika Sędziwoja* doszło do przyjęcia nazwy „Polanie” od okrzyku „polej” wzniesionego w Pradze przez towarzyszących Mieszkowi nobilów<sup>53</sup>.

Niewielka jest szansa na odpowiadającą rzeczywistości dawno minionej rekonstrukcję okoliczności przyjęcia chrztu przez Mieszka I. Niewiele też można powiedzieć o rzeczywistym przebiegu chrystianizacji Polski i krajów sąsiednich, chociaż kronikarze są tu zgodni, że przebiegał on nie bez trudności. Wprawdzie następcy Anonima, Kosmasa, Nestora czy też notariusza króla Beli w kronikarskim rzemiośle starali się przestrzegać nakreślonych przez nich ram, to jednak często uzupełniali je i zmieniali, nadając nieco inny sens poszczególnym epizodom. Znaczny odstęp czasu dzieli tych autorów od początków chrystianizacji, w znanych nam zaś kopiach możliwe są jeszcze późniejsze zmiany w stosunku do zaginionych pierwowzorów. Wszystkie te opowieści to – używając określenia Erica Hobsbawma – „tradycja wynaleziona”<sup>54</sup>. Dokładne przesledzenie zmian owej tradycji i wzajemnych powiązań między późniejszymi kopiami, pozwoli, jak sądzę, wykryć zmieniające się pożądane przez coraz to szersze kręgi społeczne ideały oraz realne tempo krzepnięcia tutejszego chrześcijaństwa.

<sup>51</sup> Joannis Długossi *Annales seu cronicae incliti Regni Poloniae*, lib. 2, wyd. J. Dąbrowski, Warszawa 1964, s. 175–179. W pozytywistycznym duchu o chrystianizacji Słowian obszernie wypowiedział się H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek (w. VI–XII)*, Warszawa 1979, s. 263–318. Nowe tendencje w historiografii zob. *Chryścianizacja Europy. Kościół na przełomie I i II tysiąclecia*, red. J. Dobosz, J. Strzelczyk, Poznań 2014.

<sup>52</sup> Zob. M. Łącka-Malecka, *Chrzest Mieszka I i chrzest Litwy w „Rocznikach” Jana Długosza*, [w:] *Historia III. Częstochowskie Spotkania Młodych Historyków*, red. N. Morawiec, T. Srogosz, t. I, Częstochowa–Radomsko 2013, s. 17–29.

<sup>53</sup> MPH, t. II, s. 872 przyp. cytujący marginesową uwagę: *quod videntes nobiles, qui cum eo [Mieszkiem] erant, clamabant polen! unde vocati sunt Polani ex perfusione sacri baptizmi, qui prius vacabantur Lachowye dum essent pagani. Et viso tam excellenti miraculo maiores Regni Prage fuerant baptizati.*

<sup>54</sup> Obszernie zob. E. Hobsbawm, *Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji wynalezionnej*, [w:] *Tradycja wynaleziona*, red. E. Hobsbawm, T. Ranger, tłum. M. Godyń, F. Godyń, Kraków 2008, s. 9–23.

---

**THE ORIGINS OF CHRISTIANITY  
IN THE HISTORICAL MEMORY  
OF ‘THE YOUNGER EUROPE’**

Summary

Long time elapsed before any written record of the early period of Christianisation was first penned in chronicles. It follows that the stories of Christianisation are structures corresponding to the times of chroniclers and are not necessarily credible narratives of the event itself. Replete with biblical allusions and metaphors, they are sometimes, as in the case of *Gesta Hungarorum*, programmatically polemical to the hitherto prevailing oral tradition. It is also important that all chronicles are known merely from later copies. They may therefore contain a narrative substantially altered compared to the original version, as was the case with the Heilsberg manuscript of the chronicles written by an anonymous author traditionally referred to as Gallus Anonymus. Arranged in chronological order, extant manuscripts offer new possibilities for the understanding of the winding and fluxional roads shaping the final version of the ‘invented tradition’ relating to the beginnings of the Christianisation of the countries ‘the Younger Europe’.





## WYKAZ WAŻNIEJSZYCH SKRÓTÓW

AR	– Archeologické rozhledy
ČD	– V. Novotný, <i>České dějiny</i>
CDB	– <i>Codex diplomaticus et epistolaris Regni Bohemie</i>
CDPr	– <i>Codex diplomaticus Prussicus</i>
DOP	– Dumbarton Oaks Papers
EK	– Encyklopedia Katolicka
FRB	– Fontes rerum Bohemicarum
HEGA	– Bede, <i>Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum</i>
LEC	– <i>Liv- Esth- und Curländisches Urkundenbuch</i> , wyd. F.G. von Bunge, t. I, Riga-Reval 1853
LMA	– Lexikon des Mittelalters
MGH	– <i>Monumenta Germaniae Historica</i>
MGH AA	– <i>Monumenta Germaniae Historica. Auctores Antiquissimi</i>
MGH Epp.	– <i>Monumenta Germaniae Historica. Epistolae Merovingici et Karolini Aevi</i>
MGH Epp. Karolini Aevi	– <i>Monumenta Germaniae Historica Epistolae Karolini Aevi</i>
MGH, LL	– <i>Monumenta Germaniae Historica. Leges</i>
MGH, SRG	– <i>Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum [in usum scholarum separatim editi]</i>
MGH, SRG NS	– <i>Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum nova series</i>
MGH, SRM	– <i>Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Merovingicarum</i>
MGH, SS	– <i>Monumenta Germaniae Historica. Scriptores</i>
MHB	– <i>Mediaevalia Historica Bohemica</i>
MPH	– <i>Monumenta Poloniae Historica</i>
MPH, n.s.	– <i>Monumenta Poloniae Historica, nova series</i>
ODB	– <i>The Oxford Dictionary of Byzantium</i>
Pam. Arch.	– Památky Archeologické
PL	– <i>Patrologia Latina (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, ed. J.P. Migne)</i>

PU	– <i>Preussisches Urkundenbuch</i> , t. I, wyd. R. Philippi, K.P. Woelky, Königsberg 1882
PVL	– <i>Poviest vremennykh let</i>
RAU whf	– Rozprawy Akademii Umiejętności, Wydział Historyczno-Filozoficzny
RGA	– <i>Reallexikon der Germanischen Altermuskunde von Johannes Hoops</i> , Zweite Aufl.
SSS	– <i>Słownik starożytności słowiańskich</i>
VQF	– <i>Vita Quinque Fratrum</i>

ISBN 978-83-232-3074-8  
ISSN 0554-8217

