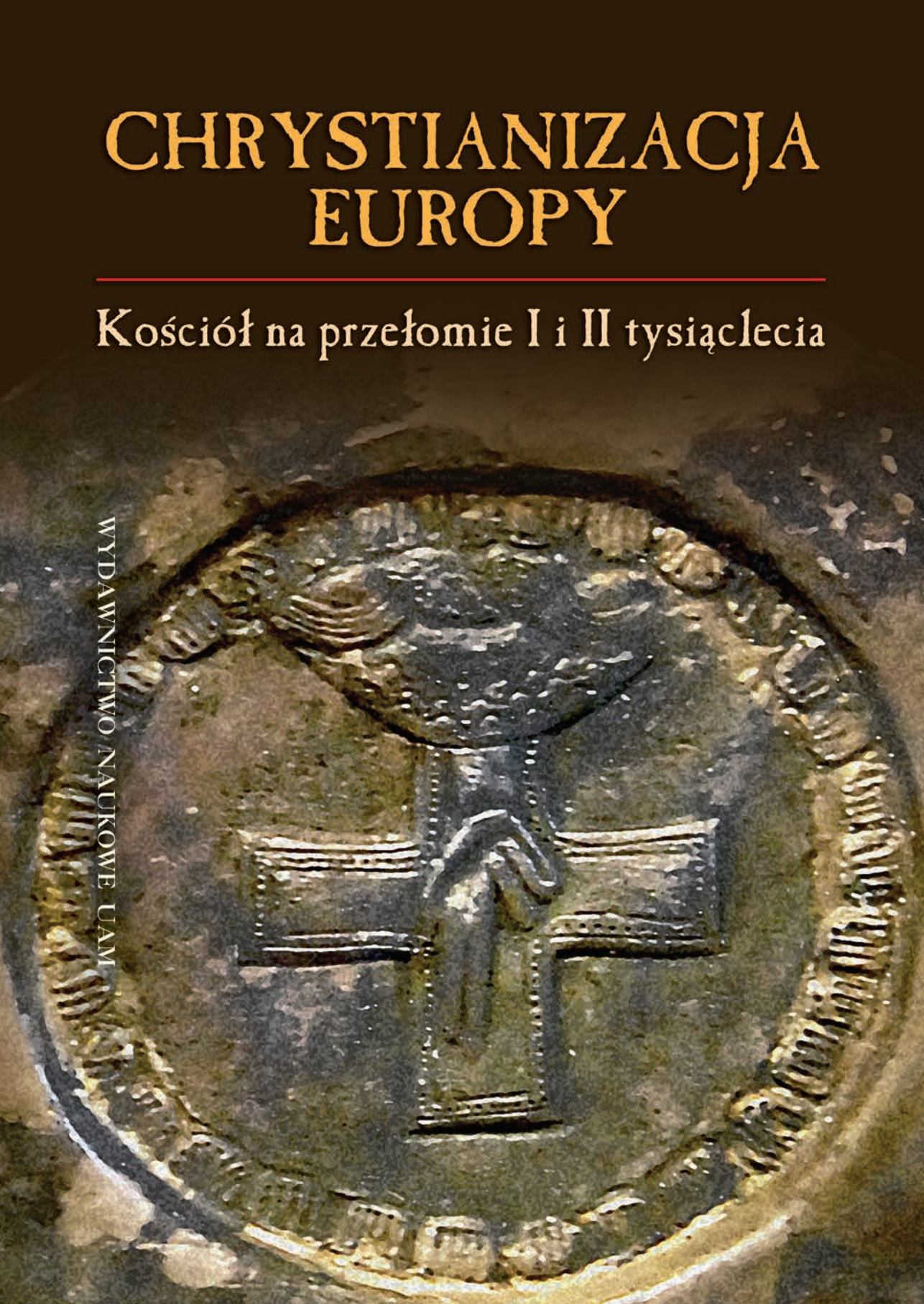
CHRYSTIANIZACJA EUROPY

Kościół na przełomie I i II tysiąclecia



WYDAWNICTWO NAUKOWE UAM

Chrystianizacja Europy

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

SERIA HISTORIA NR 226

Chrystianizacja Europy

Kościół na przełomie I i II tysiąclecia

Redakcja

Józef Dobosz, Jerzy Strzelczyk

WYDAWNICTWO NAUKOWE

POZNAŃ 2015

Abstract. Dobosz Józef, Strzelczyk Jerzy (eds). *Chrystianizacja Europy. Kościół na przełomie I i II tysiąclecia* [The Christianisation of Europe. The Church at the Turn of the Second Millennium]. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (Adam Mickiewicz University Press). Poznań 2014. Seria Historia nr 226. Pp. 292. ISBN 978-83-232-2842-4. ISSN 0554-8217. Polish text with English summaries.

This seminal book is an attempt to summarise and chart new directions in the on-going historical debate relating to the formation and spread of Christianity throughout the European continent. The authors examine the processes of the emergence and consolidation of Christianity along with the birth of the foundations of the institutional Church within *Imperium Romanum*. The question of the Christianisation of tribes and the emergent barbaric states is also explored. The study covers subjects up to the formation of medieval *Respublica Christiana circa* 1000, and, going beyond the issues of Christianity, addresses also issues appertaining to pagan religions in Europe and to other Christian denominations, Judaism and Islam.

Józef Dobosz, Jerzy Strzelczyk – 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 2014

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 978-83-232-2842-4
ISSN 0554-8217

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIWERSYTETU IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
61-701 POZNAŃ, UL. FREDRY 10
www.press.amu.edu.pl
Sekretariat: tel. 61 829 46 46, faks 61 829 46 47, e-mail: wydnauk@amu.edu.pl
Dział sprzedaży: tel. 61 829 46 40, e-mail: press@amu.edu.pl
Wydanie I – dodruk. Ark. wyd. 22,00. Ark. druk. 18,25
DRUK I OPRAWA: UNI-DRUK, LUBOŃ, UL. PRZEMYSŁOWA 13

SPIS TREŚCI

Wstęp (Józef Dobosz, Jerzy Strzelczyk) 9

I. Początki i rozwój chrześcijaństwa w ramach Cesarstwa Rzymskiego

Maria Dzielska
W kręgu problemów religijnych cesarstwa rzymskiego 19

Kazimierz Ilski
Prawne aspekty chrystianizacji Imperium Romanum 37

ks. Stanisław Adamiak
Dynamika ekspansji chrześcijaństwa w pierwszych wiekach 49

Sławomir Bralewski
„Pierwszeństwo wynikające ze starszeństwa" – administracja Kościoła w epoce wczesnego chrześcijaństwa 61

II. W kręgu judaizmu i islamu

Rafał Witkowski
Tendencje prozelitystyczne w mozaizmie 81

Zdzisław Pentek
Żydzi pod dominacją chrześcijan. Chrześcijanie pod dominacją islamu 99

III. Pierwotne religie Europy

Stanisław Rosik
Religionem lingua facit? *W sprawie paradygmatu etnicznego w studiach nad religią Słowian i Bałtów* 111

Leszek P. Słupecki
Germanowie i ich pogańska religia wobec wpływów obcych 129

IV. Ekspansja chrześcijaństwa poza *Imperium Romanum*

Krzysztof Stopka
Armenia, Iberia, Albania Kaukaska, Persja, misje w Azji dalszej i Etiopii 149

Jan Prostko-Prostyński
Chrześcijaństwo u Germanów na ziemiach Imperium Romanum 161

Jerzy Strzelczyk
Początki chrześcijaństwa w Irlandii 183

Maksymilian Sas
Jak z pogańskiego władcy uczynić chrześcijańskiego króla? Nawrócenie Ethelberta z Kentu i Edwina z Nortumbrii przez misjonarzy z Rzymu 193

Dariusz Andrzej Sikorski
Chrystianizacja germańskiej Germanii od VI do początku IX wieku 231

Maciej Salamon
Jak pozyskać nowych wyznawców chrześcijaństwa? Początki wschodniej i zachodniej misji we wczesnośredniowiecznej „Młodszej Europie” 245

Adam Krawiec
Cywilizacyjna i duchowa rola chrześcijaństwa we wczesnym średniowieczu 267

Marek Cetwiński
Podsumowanie 285

Wykaz ważniejszych skrótów 291

CONTENTS

Introduction (Józef Dobosz, Jerzy Strzelczyk) 13

I. The Early Days and Rise of Christianity in the Roman Empire

Maria Dzielska
Religious issues in the Roman Empire 19

Kazimierz Ilski
Legal aspects of the Christianisation of the Roman Empire 37

Fr Stanisław Adamiak
The dynamics of Christian expansion in the first centuries AD 49

Sławomir Bralewski
'Priority resulting from seniority' – administration of the Church in early Christianity 61

II. In the Context of Judaism and Islam

Rafał Witkowski
Proselystic trends in Mosaism 81

Zdzisław Pentek
Jews under the domination of Christians. Christians under the domination of Islam 99

III. Pre-Christian Religions in Europe

Stanisław Rosik
Religionem lingua facit? On the ethnic paradigm in the studies on the religion of the Slavs and Balts 111

Leszek P. Słupecki
Germanic peoples and their pagan religion in the face of foreign influences 129

IV. The Spread of Christianity beyond the Roman Empire

Krzysztof Stopka
Armenia, Iberia, Caucasian Albania, Persia, missions in remote Asia and Ethiopia 149

Jan Prostko-Prostyński
Christianity among the Germanic peoples in the territories of the Roman Empire 161

Jerzy Strzelczyk
The beginnings of Christianity in Ireland 183

Maksymilian Sas
How to turn a pagan ruler into a Christian king? The conversion of Æthelberht of Kent and Edwin of Northumbria by missionaries from Rome 193

Dariusz Andrzej Sikorski
The Christianisation of the Germanic Germania from the sixth to the early ninth century AD 231

Maciej Salamon
How to encourage more people to convert to Christianity? The origins of the eastern and western mission in early medieval 'Younger Europe'..... 245

Adam Krawiec
The civilisational and spiritual role of Christianity in the Early Middle Ages 267

Marek Cetwiński
Conclusions 285

List of important abbreviations 291

WSTĘP

Poszukiwania początków polskiej państwowości i korzeni zaszczepionej na jej gruncie w drugiej połowie X stulecia religii chrześcijańskiej postępują od momentu ukształtowania się w XIX wieku nowoczesnej historiografii. Stawiane były przez ostatnie dwa stulecia rozmaite pytania o rolę i miejsce chrześcijaństwa w obrządku łacińskim w dziejach państwa piastowskiego i wyrastającej zeń monarchii jagiellońskiej i odrodzonej Rzeczypospolitej. Kolejne pokolenia historyków, archeologów, teologów próbują na nowo opisać zjawiska związane z wprowadzenie i utrwaleniem nowej religii na obszarze rodzącej sie Polski, włączając ów opis w szeroki kontekst historyczny i terytorialny. Zbliżająca się 1050. rocznica aktu chrztu Mieszka I szczególnie sprzyja pogłębieniu refleksji na ten temat. W poznańskim środowisku historycznym zrodziła się idea szerokiego spojrzenia na wydarzenia z drugiej połowy X wieku i ukazania ich na tle rozprzestrzeniającego się na kontynencie europejskim chrześcijaństwa. Spróbujemy w trzech odsłonach nakreślić procesy, które doprowadziły w 966 roku Mieszka I do przyjęcia chrześcijaństwa, przez działalność jego następców utrwalonego w stuleciach XI i XII. Pierwsza odsłona poświęcona jest rozprzestrzenianiu się nowej religii na kontynencie europejskim i w jego bezpośredniej bliskości w I tysiącleciu n.e., kolejne zaś wskażą na ekspansję chrześcijaństwa na obszary „Europy Młodszej" i wreszcie jego zaprowadzenie w drugiej połowie X wieku w dziedzinie Piastów.

Dzisiaj oddajemy do rąk Czytelnika część pierwszą tak pomyślanej „trylogii", w której szesnastu autorów zastanawia się nad początkami chrześcijaństwa oraz jego rozwojem i umacnianiem tak w granicach *Imperium Romanum*, jak i poza nimi aż po przełomowe w tym względzie stulecie X. Pierwsze teksty odnoszą się do najwcześniejszych wieków funkcjonowania chrześcijaństwa w ramach Cesarstwa Rzymskiego, a otwiera je przegląd problemów religijnych, z którymi stykali sie Rzymianie od czasów Augusta aż po wiek VI, autorstwa Marii Dzielskiej (*W kręgu problemów religijnych cesarstwa rzymskiego*). O prawnych aspektach chrystianizacji *Imperium Ro-*

manum pisze Kazimierz Ilski, zaś ks. Stanisław Adamiak ukazuje procesy ekspansji chrześcijaństwa w pierwszych stuleciach naszej ery. Problematykę związaną ze strukturami organizacyjnymi Kościoła epoki wczesnego chrześcijaństwa usystematyzował Sławomir Bralewski (*„Pierwszeństwo wynikające ze starszeństwa" – administracja Kościoła w epoce wczesnego chrześcijaństwa*).

Dwu innym wielkim religiom uniwersalnym powiązanym z chrześcijaństwem uwagę poświęcili Rafał Witkowski i Zdzisław Pentek. Pierwszy z nich odniósł się do judaizmu (mozaizmu), a zwłaszcza do rozwoju w jego łonie tendencji prozelitystycznych, natomiast drugi prowadzi nas ku relacjom pomiędzy wyznawcami trzech wielkich religii: chrześcijaństwa, judaizmu i islamu w dobie wczesnego średniowiecza. Obaj autorzy znacznie wykraczają poza granice kontynentalnej Europy, ukazując obszary styku chrześcijańsko-judaistyczno-islamskiego w Azji Mniejszej, na Bliskim Wschodzie, Półwyspie Iberyjskim czy na Sycylii.

W kręgu zainteresowań Leszka Pawła Słupeckiego i Stanisława Rosika znalazły się przedchrześcijańskie (pierwotne) religie plemion zamieszkujących Europę. Skupili się oni na Słowianach, Bałtach oraz Germanach i wyznawanych przez nich religiach w kontekście badań etnicznych i porównawczych. S. Rosik podjął studia nad paradygmatem etnicznym w dociekaniach nad systemami religijnymi Słowian i Bałtów w okresie przedchrześcijańskim. Natomiast L.P. Słupecki nakreślił panoramę wierzeń Germanów w zderzeniu ze światem zewnętrznym.

Wreszcie ostatnia, najobszerniejsza, część pracy odnosi się do ekspansji chrześcijaństwa poza granice *Imperium Romanum*, przede wszystkim na tereny szeroko rozumianego *Barbaricum*. Sekwencję tę otwiera tekst Krzysztofa Stopki poświęcony chrześcijaństwu na granicy Europy i Azji (Armenia, Albania Kaukaska, Persja oraz misje azjatyckie), a także w Etiopii. Do świata Germanów poddawanego chrystianizacji odnoszą się prace Jana Prostko-Prostyńskiego i Dariusza Andrzeja Sikorskiego. Pierwszy poddał oglądowi Germanów wnikających w granice cesarstwa i tam stykających się z chrześcijaństwem, drugi zaś podjął rozważania nad krzewieniem nowej religii pośród ludów germańskiej Germanii. Jerzy Strzelczyk i Maksymilian Sas przenoszą nas w świat swoistej kultury i chrześcijaństwa Wysp Brytyjskich. Wywód J. Strzelczyka zapoznaje Czytelnika z procesami i zjawiskami, jakie towarzyszyły chrystianizowaniu Irlandii, natomiast dociekania M. Sasa dotyczą dróg nawracania władców na przykładzie rządzących Kentem oraz Nortumbrią królów Ethelreda i Edwina.

Tom zamykają trzy teksty, z których pierwszy, autorstwa Macieja Salamona, jednocześnie zapowiada tematykę naszych przyszłych szczegółowych dociekań, czyli rozszerzenie chrześcijaństwa na „Europę Młodszą", zwłaszcza w kontekście misyjnym. Adam Krawiec w sposób syntetyczny ukazuje rolę cywilizacyjną chrześcijaństwa we wczesnym średniowieczu, zaś Marek Cetwiński podsumowuje całość, kładąc nacisk na wątki jubileuszowe (1050-lecie chrztu Polski, czy też chrztu Mieszka I) oraz sposoby i metody badań zjawisk kulturowych i religijnych.

Niniejszy zbiór, oparty na dociekaniach szczegółowych, stanowi próbę ukazania rangi przemian religijnych i społecznych, a w ślad za nimi kulturowych, jakie dokonywały się w całym I tysiącleciu n.e., kształtując średniowieczną *Respublica Christiana* i jednocześnie nasz krąg cywilizacyjny. Badając zjawiska tak dawnych instytucji kościelnych, jak i religijności w ogóle, ciągle poszukujemy nowych sposobów wypowiedzi i nowych metod badawczych, i ciągle też borykamy się ze zbyt skąpą, często jednostronną i trudną do interpretacji podstawą źródłową. Wypada nam tylko pozostać z nadzieją, że *Chrystianizacja Europy* stanie się zaczynem do nowych, nie tylko rocznicowych, dysput wokół dziejów Kościoła i religijności.

W Poznaniu, w grudniu 2014 roku

Józef Dobosz, Jerzy Strzelczyk

INTRODUCTION

Research into the origins of the Polish statehood and the roots of the Christian religion grafted onto it in the second half of the tenth century has continued since the establishment of modern historiography in the nineteenth century. A variety of questions have been posed throughout the past two centuries regarding the role and significance of Christianity of the Latin Rite in the history of the Piast state, the succeeding Jagiellonian monarchy and the reborn Republic of Poland. Successive generations of historians, archaeologists and theologians have indefatigably sought to expound on the phenomena appertaining to the imposition and consolidation of the new religion in the area of emerging Poland within a wider historical and territorial context. The upcoming 1050th anniversary of the act of baptism of Mieszko I has strongly encouraged deep reflection upon the subject; an idea to adopt a broad perspective on the concatenation of events of the second half of the tenth century and present them against the background of Christianity spanning the European continent was therefore born in the Poznań historical milieu. It is intended that the process that in 966 prompted Mieszko I to adopt Christianity, which then consolidated in the eleventh and twelfth centuries owing to the activity of his successors, is to be examined in three volumes. The first volume looks at the dissemination of the new religion throughout the European continent and in its immediate vicinity in the first millennium AD; others will seek to explore the expansion of Christianity into the Younger Europe (East-Central Europe) and, finally, its installation in the Piasts' *regnum* in the second half of the tenth century.

In this book – the first part of the planned 'trilogy'– sixteen authors discuss the origins of Christianity, its rise and consolidation both within the Roman Empire and beyond, up to the tenth century, ground-breaking in this respect. The first texts cover the earliest centuries of Christianity in the Roman Empire. Maria Dzielska provides an overview of religious issues with which the Romans dealt from the times of Augustus

up to the sixth century (*Religious issues in the Roman Empire*), while Kazimierz Ilski elucidates the legal aspects of the Christianisation of the Roman Empire. The processes of the spread of Christianity in the first centuries AD are set out by Fr Stanisław Adamiak and the issues appertaining to the organisational structures of the Church in early Christianity are systematised by Sławomir Bralewski (‘*Priority resulting from seniority*’ – *administration of the Church in early Christianity*).

Two other great universal religions related to Christianity are referred to by Rafał Witkowski and Zdzisław Pentek. R. Witkowski addresses the issue of Judaism (Mosaism), particularly the development of Proselystic trends within Mosaism, while Z. Pentek describes the relations between the followers of three great religions, to wit: Christianity, Judaism and Islam in the Early Middle Ages. Both authors go far beyond the boundaries of continental Europe, showing the Judeo-Christian-Islamic contact area in Asia Minor, the Middle East, the Iberian Peninsula and Sicily.

Leszek Paweł Słupecki and Stanisław Rosik are interested in pre-Christian (primary) religions of the tribes occupying Europe. The authors’ focus is on the Slavs, Balts and Germanic peoples along with the religions professed by these societies in the context of ethnic and comparative studies. S. Rosik explores the ethnic paradigm in the investigations of the religious systems of the Slavs and Balts in the pre-Christian period, while L. P. Słupecki outlines the panorama of beliefs of the Germanic peoples in the face of outside influences.

The last and most extensive part of the work refers to the expansion of Christianity beyond the borders of the Roman Empire, mostly in the region of broadly defined *Barbaricum*. It begins with the paper by Krzysztof Stopka, who examines the problem of Christianity on the border between Europe and Asia (Armenia, Caucasian Albania, Persia, Asian missions), and in Ethiopia. Jan Prostko-Prostyński and Dariusz Andrzej Sikorski look into the Germanic world undergoing Christianisation. The former scrutinises the Germanic peoples who penetrated the Roman Empire and encountered Christianity therein, while the later inquiries into the propagation of the new religion among the peoples of Germanic Germania. Jerzy Strzelczyk and Maksymilian Sas take us into the world of culture and Christianity peculiar to the British Isles. J. Strzelczyk acquaints the Reader with the processes and phenomena that accompanied the Christianisation of Ireland, while M. Sas considers the course of conversions of rulers and illustrates his reflections with an example of Æthelberht of Kent and Edwin of Northumbria.

The volume concludes with three texts, the first of which, by Maciej Salamon, at the same time prefigures our meticulous explorations to follow, i.e., the spread of Christianity throughout the ‘Younger Europe’, notably in the context of missions. Adam Krawiec synthetically shows the civilising role of Christianity in the Early Middle Ages, while Marek Cetwiński sums up the volume, putting an emphasis on anniversary themes (1050th anniversary of the baptism of Poland, or of Mieszko I) and the ways and methods of studying cultural and religious phenomena.

Based on detailed investigations, this collection of papers was intended as an attempt to highlight the importance of religious, social and ensuing cultural transformations that occurred throughout the first millennium AD and shaped the medieval *Respublica Christiana*, thereby forming our own civilisation. In our studies on the phenomena of both the past church institutions and religiousness in general, we have constantly sought original ways of expression and new research methods, yet we still have had to deal with scant, commonly biased sources, which are difficult to interpret. It behoves us to hope that *The Christianisation of Europe* will spark off fresh, not only anniversary discussions on the history of the Church and religiousness.

Poznań, December 2014

Józef Dobosz, Jerzy Strzelczyk

I

Początki i rozwój chrześcijaństwa w ramach Cesarstwa Rzymskiego

Maria Dzielska
Kraków

W KRĘGU PROBLEMÓW RELIGIJNYCH CESARSTWA RZYMSKIEGO

Już niegdyś zwrócono uwagę na pewną, charakterystyczną zbieżność wydarzeń, dostrzegając w nich jakąś historiozoficzną tajemnicę, że to właśnie wraz z powstaniem cesarstwa rzymskiego wyrosła w nim nowa religia, że to w państwie Oktawiana Augusta, a później jego następców, Chrystus nakazał działać swoim uczniom – Apostołom i stworzonemu przez siebie Kościołowi[1]. I również, właśnie w epoce cesarstwa, ta religia odniosła zwycięstwo i Kościół uzyskał niezależną, autonomiczną w nim pozycję. Niełatwa do wyjaśnienia, w kategoriach zwykłej przyczynowości, jest też kwestia decyzji Apostołów po śmierci Mistrza, gdy „swoi", a więc lud żydowski, z którego się wywodził, „go nie przyjęli"[2]. Apostołowie przecież wtedy nie popadli w acedię, w duchowe zniechęcenie, ale skierowali swoje nauczanie do świata grecko-rzymskiego, zwrócili się do wyznawców religii tradycyjnej, opartej na wierze w wielu bogów i rozpoczęli ewangelizację w państwie prowadzącym pryncypialną, państwową politykę religijną – skazując się, jak mogło się wydawać, za następców Augusta aż do czasów Konstantyna I, na bój o śmierć i życie. Przyglądając się elementom panoramy religijnej cesarstwa rzymskiego, musimy te zmagania Kościoła i cesarstwa, zakończone zawarciem paktu z chrześcijanami przez cesarzy Gajusza Waleriusza Licyniusza i Flawiusza Waleriusza Konstantyna I w czerwcu 313 roku, mieć zawsze na względzie, pamiętając, że one nadają najgłębszy wymiar temu okresowi dziejów. Ale nie można zapomnieć o tym, że poganie też mieli swoich boskich mężów, swój paradygmat boskości w człowieku, swoją drogę poszukiwań jednego boga, który przyjął szczególnie wyrazistą formę w późnym cesarstwie. To wtedy od pierwszej połowy IV wieku do lat trzydziestych VI wieku działali późnoplatońscy filozofowie i mistycy, tzw. Ostatni Hellenowie, którzy głosili metafizykę Jednego, najwyższej Boskości, opartej

[1] Dane źródłowe na temat unikatowej ważności tego wydarzenia w dziejach cesarstwa zbiera między innymi H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, Warszawa 1986, s. 29–30.

[2] Jan 1, 11.

na nowatorskich odczytaniach Platona przez uczniów Plotyna, poczynając od Jamblicha z Chalcis, na tradycyjnej religii i teurgicznej obrzędowości. Wypełnieni dziejową misją ocalenia największej filozoficznej myśli przeszłości i starego wyznania przed wszechogarniająca chrześcijańską ortodoksją oskarżali chrześcijan o przywłaszczanie sobie wielkiej własności klasycznej myśli do budowania własnych dogmatów. Ci „boscy mężowie", jak sami siebie nazywali, późnego platonizmu (neoplatonicy), polemizujący i konkurujący przez pewien czas ze swoimi chrześcijańskimi odpowiednikami, w przybliżaniu się do tego co boskie, aby następnie ustąpić im miejsca, stanowią bardzo ważny fenomen epoki cesarstwa.

Nie zawsze w literaturze przedmiotu jest doceniany, niekiedy nawet uważany, szczególnie przez historyków, za marginalny i stanowiący przedmiot badań filozoficznych. Przyjmując takie stanowisko, zapomina się o tym, że celem ich spekulacji, nie jest tradycyjnie pojmowany przedmiot filozoficznych dociekań, ale doświadczenie o charakterze typowo religijnym. Podkreśla się też niszowość tych kręgów, ich ezoteryzm, związki z magią, krótkotrwałość istnienia, brak wpływu na szersze kręgi społeczeństwa[3]. A tymczasem ich wpływ na rozwój teologii i religijności chrześcijańskiej był tak ogromny, że wystarczy tylko wspomnieć o dziele teologicznym największego z mistyków, chrześcijanina i platonika Pseudo-Dionizego Areopagity, leżące do dziś dnia u podstaw całej teologii mistycznej Wschodu i Zachodu, teologii symbolicznej, eklezjastycznej, angelologii, ażeby zburzyć te bezpodstawne poglądy podważające znaczenie ich teozoficznego dorobku w historii religii rzymskiej. Pseudo-Dionizy Areopagita, uczeń Proklosa i Damaskiosa, w swoich traktatach dawał wyraz swojemu niezwykłemu szacunkowi dla pogańskiej mądrości i dowodził, że w niej znajdują się źródła prawd o Bogu, a wśród nich ta fundamentalna, mówiąca o mistycznym zjednoczeniu z Nim, w jego nadsubstancjalności, w stanie całkowitej *agnosia* - niewiedzy, w której dopiero może objawić się duchowe światło Jego obecności. Nie tylko nie obawiał się używania pogańskiego słowa „teurgia" - „dzieło boga" i stosował je swobodnie w odniesieniu do chrześcijańskich rytów sakramentalnych i innych dzieł bożych, ale także widział zasadę teurgii w dziele samego Boga, a mianowicie we Wcieleniu Syna Bożego. Stąd obserwuje się w ostatnich dziesiątkach lat wielki rozwój badań nad działalnością i dorobkiem teozofów późnego hellenizmu przede wszystkim w kręgach anglosaskich i we Francji w pracach tak wybitnych badaczy, jak między innymi: Polymnia Athanassiadi, Michael Frede, Dominic O'Meara, Pierre Chuvin, Henri-Dominique Saffrey, Gregory Shaw. Oni też bez wahania mówią w swoich pracach o „pogańskim monoteizmie" w późnej starożytności, mając na uwadze drogę w kierunku jedności w myśli i doświadczeniu religijnym ludzi tej epoki[4].

[3] Por. na przykład A. Ziółkowski, *Historia Powszechna - Starożytność*, Warszawa 2009, s. 976-977.

[4] Zob. na przykład P. Athanassiadi, *La lute pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif de Numénius à Damascius*, Paris 2006; *Pagan Monoteism in Late Antiquity*, red. P. Athanassiadi, M. Frede, Oxford 1999; D. O'Meara, *Sur les trace de l'absolu*, Fribourg 2013, Vestigia 38; P. Chuvin, *Chronique des dernirs païens*, Paris 2009, s. 155-265; H.D. Saffrey, *Le néoplatonisme après Plotin*, Paris 2000; G. Shaw, *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*, University Park PA 1995.

W czasie narodzin chrześcijaństwa i następnie jego rozwoju, w cesarstwie, które obejmowało olbrzymie terytorium od Szkocji do piasków Sahary (Sudan) i od Luzytanii w Hiszpanii (Portugalia) do Eufratu w Mezopotamii (Irak) i tym samym wielość wspólnot o różnej narodowości i etnosie, z własnym kulturowym, religijnym, filozoficznym, teozoficznym dziedzictwem, dominująca była grecko-rzymska tradycja i pojęcie boskości. Ta odziedziczona od praojców religijność, oparta była na pochodzącym od przodków obyczaju (*mos maiorum*) i prawie (*ius*), bogatych i skomplikowanych rytuałach. Ta religia, którą Cyceron nazywał *cultus deorum* (*religio, id est cultus deorum*), miała charakter państwowy i wyrażała się, idąc dalej za słowami Cycerona, w obrzędach publicznych (*sacra publica*), przede wszystkim w krwawych ofiarach, w dokonywanych przez urzędników *auspicjach*, czyli obserwacji znaków zsyłanych przez Jowisza w danej sprawie państwowej i urzędowej i ich interpretacji często przy pomocy kapłanów zwanych augurami[5]. Do tego dochodziły oczywiście *sacra privata*, spełniane w domach, w kręgach rodzinnych wobec bogów rolniczych i opiekunów domu, czynności dywinacyjne podejmowane przez haruspików zgodnie z technikami nazywanymi *disciplina Etrusca*, zasięganie rad Ksiąg Sybillińskich znajdujących się, od czasów Oktawiana Augusta, w świątyni Apollona na Palatynie. Składał się więc na nią cały szereg, niesłychanie złożonych, konkretnych praktyk kultowych, ofiar krwawych i bezkrwawych, modlitw, hymnów, inwokacji do bóstw, nad którymi czuwali kapłani z 4 najważniejszych kolegiów kapłańskich i mniejszych *sodalitates*, a także różnych, woluntarystycznych związków kultowych[6]. Wspomnę tylko, że oczywiście cesarstwo jeszcze bardziej niż republika było otwarte na przyjmowanie nowych bogów, egipskich, syryjskich, perskich, arabskich (jak Dushara), małoazjatyckich, wystarczyła bowiem akceptacja cesarza, aby obcy bóg i jego rytualna celebracja uzyskały legitymizację i swoje miejsce w publicznych obrzędach. Ta kwestia i tzw. *interpretatio romana*, czyli nazywanie bóstw innych nacji imionami łacińskimi, szczególnie w prowincjach[7], jest znamienną cechą epoki cesarstwa, oznaką jego tożsamości kultowej i kulturowej i przedmiotem licznych badań nad tym problemem prowadzonych od końca XIX wieku[8]. U nas zajmuje się nimi w dużej mierze ten krąg uczonych, których

[5] Marek Tulliusz Cyceron, *O naturze bogów* II, 3, 8; III, 2, 5–6.

[6] Na temat religii rzymskiej w świetle najnowszych badań zob. J.B. Rives, *Religion in the Roman Empire*, Oxford 2007; A. Gillmeister, D. Musiał, *W cieniu Kapitolu. Religia starożytnych Rzymian*, Kraków 2012 [Podręczna Biblioteka Historyka, T. I]; oczywiście podstawowe już opracowanie M. Jaczynowskiej, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1990. Do tych prac odwołuję się w kilku miejscach w artykule.

[7] Wspomnę tylko, że syntetycznego przebadania kultów w prowincjach cesarstwa dokonał już na początku XX wieku J. Toutain, *Les cultes païens dans l'empire Romain*, Paris 1907, t. 1–3; również T. Zieliński w napisanej w czasie wojny, w 1942 roku pracy pt. *Religia cesarstwa rzymskiego*, wydanej obecnie (Toruń 1999), s. 45–91, w ramach serii: „Religie świata antycznego", t. V.

[8] A. von Domaszewski, *Die Religion des römischen Heeres*, Trewir 1895. Jego poglądy na temat niszczycielskiego dla religii rzymskiej wprowadzenia kultów orientalnych za panowania Septymiusza Sewera i Julii Domny są obecnie odrzucone (zob. na przykład I. Mundle, *„Dea Caelestis" in der Religionspolitik des Septimius Severus und der Julia Domna*, „Historia" 10 (1961), 2, s. 228–237).

określa się mianem „szkoły toruńskiej", ufundowanej przez zasłużoną badaczkę religii rzymskiej Marię Jaczynowską w osobach jej następców, jak Danuta Musiał czy Przemysław Wojciechowski[9].

W okresie cesarstwa do praktyk kultowych został dołączony kult cesarza od momentu gdy w 42 roku przed Chr. Gajusz Juliusz Cezar Oktawianus dokonał w senacie deifikacji Gajusza Juliusza Cezara (*divus Iulius*) i sam stał się *divi filius* (od 27 przed Chr. *Imperator Caesar divi filius Augustus*). Tym śladem kolejni cesarze dostępowali pośmiertnej apoteozy, z czasem nawet za życia, wraz ze swoją rodziną (*domus divina*), odbierając kult boski, który stał się podstawą tego, co Maria Jaczynowska nazywa „religią lojalności"[10]. Kult cesarski stanowił teraz nową podstawę więzi jednoczącej władcę z mieszkańcami prowincji i organizacji imperium, a zanoszone za cesarza modlitwy i ofiary odnosiły się do pomyślności, pokoju i bezpieczeństwa całego państwa. Problem rozwoju kultu cesarskiego w samym Rzymie i w prowincjach Wschodu i Zachodu i jego różnorakich form do czasów Konstantyna I Wielkiego, stanowi również przedmiot licznych badań naukowych, podobnie jak całość kultów i instytucji religijnych cesarstwa. Od czasu ukazania się przełomowych prac historyka i religiologa z Uniwersytetu Oksfordzkiego Simona Price'a, na temat pojęcia i znaczenia kultu cesarskiego w imperium podkreśla się, że kult cesarski tylko kojarzył cesarza z bogami, a nie zastąpił tradycyjnego kultu. Rytuały z nim związane zostały włączone do dotychczasowego systemu jako jeden z jego elementów i miały charakter bardzo zróżnicowany w prowincjach imperium zależności od lokalnych tradycji[11]. Zwraca się też uwagę, że nie było powszechnego kultu cesarskiego i nie był on też obligatoryjny dla wszystkich mieszkańców imperium. Uczestniczyli w nim przedstawiciele władz cesarskich, prowincjonalnych, miejskich, a cesarz – *divi filius*, piastujący od czasów Oktawiana Augusta funkcję najwyższego kapłana – *pontifex Maximus*, stał się najwyższym autorytetem religijnym w państwie[12]. W ten sposób cesarze, obdarzeni charyzmą i boskimi honorami objęli nadzór nad całością kultu religijnego w państwie i decydowali, w miejsce senatu, urzędników, kapłanów, o materii religijnej i aktywności na tym polu swoich poddanych. Nic dziwnego więc, że u chrześcijan rodziło to przekonanie, że są poddani straszliwej tyranii, zgotowanej im przez cesarzy, przez ścisłe złączenie religii i polityki, i wzmagało ich poczucie obcości w państwie, w którym trzeba modlić się

[9] D. Musiał, *Sodalicium sacrilegi. Pitagorejczycy w Rzymie w okresie republiki: fakty i mity*, Toruń 1998; *Dionizos w Rzymie*, Kraków 2009 i praca w przyp. 6; P. Wojciechowski, *Czciciele Herkulesa w Rzymie. Studium epigraficzno-antroponomastyczne* (*I–IV w. n.e.*), Toruń 2005.

[10] M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, s. 129; rozwój kultu cesarskiego s. 138–157.

[11] S. Price, *Between Man and God: Sacrifice in the Roman Imperial Cult*, „Journal of Roman Studies" 70 (1980), s. 28–43; przede wszystkim: *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge 1986.

[12] Na temat stanu badań nad kultem cesarskim zob. L. Olszewski, *„Religia" i „kult cesarski" w starożytnym Rzymie – z życia pojęć*, [w:] *Społeczeństwo i religia w świecie antycznym. Materiały z ogólnopolskiej konferencji naukowej* (*Toruń, 20–22 września 2007 r.*), red. Sz. Olszaniec, P. Wojciechowski, Toruń 2010, s. 361–377.

do cesarza jak do bytu boskiego czy składać przysięgę na *genius* cesarza. Nabierało to szczególnie jaskrawego charakteru we wschodnich prowincjach cesarstwa, gdzie cześć boska oddawana władcy miała już hellenistyczną proweniencję. A jednocześnie chrześcijanie, „oddając to, co cesarskie cesarzowi"[13], modlili się za cesarzy, jak czytamy w *Apologetyku* Kwintusa Tertuliana (około 155–240), za „ich długie życie, spokojne panowanie, pomyślność w domu, dzielne wojsko, wierny senat, lud uczciwy, pokój na ziemi", pamiętając zawsze o tym, podkreśla Tertulian, że „cesarz jest wielki, ponieważ jest mniejszy od nieba", a władza jego tylko pochodzi od boga, on sam jest poniżej boga[14].

Religia tradycyjna, określana jako ortopraksja w literaturze przedmiotu, do której tutaj się odwołuję[15], a więc pozbawione intensywnego uczucia do boga, trzeźwe, skrupulatne przestrzeganie rytuałów ofiarnych jako sposobu komunikowania się z bogiem i warunku uzyskania jego przychylności (*do ut des*) była rzeczywiście „zbiorem prawowiernych praktyk", a nie, jak w chrześcijańskim znaczeniu, pełną miłości do Boga, żywą, ufną wiarą[16]. A jednak Rzymianie wiedzieli o tym, że tak właśnie rozumianą pobożnością – *pietas* nie zakłócali pokoju bożego w kosmosie (*pax deorum*), a bogowie odwdzięczali się im, utrwalając wielkość i potęgę ich państwa. Historyk Zosimos, działający już w cesarstwie chrześcijańskim (około 425–518), pisał z wielkim dramatyzmem w swoim dziele historycznym, że dopóki przestrzegano zasad religii państwowej, spełniano obrzędy zgodnie z rodzimym zwyczajem „imperium Rzymian było strzeżone i mieli oni pod swym panowaniem cały świat"[17]. Gdy jednak podniesiemy zasłonę i spojrzymy głębiej na dane naszych źródeł, to poza praktykowaniem religii i obrzędami ofiarnymi, wobec których poganie zawsze pozostaną wierni, a które budziły wstręt i przerażenie chrześcijan, ukazują się nam gorliwi wyznawcy bogów, pełni zaufania i podziwu dla nich, odczuwający osobisty kontakt z nimi i coraz bardziej wraz z rozwojem myślenia religijnego zbliżający się do pojęcia jedynej boskości wznoszącej się ponad mnogością bytów. Już Arystoteles porównywał przyjazną miłość – *philia* – do rodziców i do bogów z tej racji, że jest to uczucie do przekazujących wiedzę i dobro zwierzchników[18]. Mówił jednakże też jak metafizyk, że „szaleństwem jest wyznawać miłość do Zeusa", mając na uwadze jego transcendencję, całkowite oddalenie od wszystkiego, a nie swoją surową wierność wobec praktyk rytualnych, jak czasem się sądzi[19].

---

[13] Mk 12, 13–17.

[14] *Pisma Ojców Kościoła XX*, tłum. J. Sajdak, Poznań 1947, s. 132–133.

[15] J.B. Rives, *Religion*, s. 49; za nim A. Gillmeister, D. Musiał, *W cieniu Kapitolu*, s. 23.

[16] Takie określenie wprowadza znany religioznawca P. Veyne [w:] *Imperium grecko-rzymskie*, Kęty 2008, s. 442–443.

[17] *Nowa Historia* 2, V 5 i 2, VII 1, tłum. H. Cichocka, Wstęp, Bibliografia i Komentarz E. Wipszycka, Warszawa 1993.

[18] *Etyka Nikomachejska* VIII, 1162 a 4.

[19] *Etyka Eudemejska* VII, 1244 b. Por. E.R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, Bydgoszcz 2002, s. 39–40. Wydanie oryginalne: *Greeks and the Irrational*, Berkeley 1953.

Uczucie to widać w zbiorze tekstów pt. Święte *mowy* znamienitego retora i nauczyciela miast greckich doby Antoninów, Publiusza Eliusza Arystydesa (około 117–180), który lecząc swoje liczne dolegliwości, całkowicie zawierzył bogu Asklepiosowi. Mając 26 lat, zaczął odwiedzać sanktuarium Asklepiosa w Pergamonie (i także inne temenosy tego boga), gdzie w swojej pobożności przyjął na długie lata postać sługi Asklepiosa. Pomimo że podczas choroby interesowali się jego zdrowiem także inni bogowie, Izyda i Serapis, to jednak gdy w widzeniu sennym pokazał mu się obok nich, Asklepios i nakazał mu bose wędrówki wraz w pochwalnymi na cześć boga okrzykami: *megas ho Asklepios* (Wielki Asklepios), stan jego zdrowia się poprawił. W IV *mowie* nazywa go „Zbawcą" (*Soter*), i opisuje, podobnie jak w pozostałych *mowach*, na czym dalej polegało zbawienne działanie boga[20]. Bóg Zbawca podczas leczniczego snu, inkubacji w adytonie, budynku znajdującym się w sąsiedztwie jego świątyni, udzielał mu porad lekarskich i przepisywał kuracje, jakie powinien prowadzić po opuszczeniu świętego przybytku. Eliusz Arystydes przyznawał Asklepiosowi rację i ciężko przeziębiony, chory na żołądek, zapalenie uszu i bóle zębów na rozkaz boga chodził boso i biegał, kapał się w zimnej wodzie, stosował upuszczanie krwi, czyszczenie żołądka, wymioty, w wyznaczonych okresach codziennie inne diety. Jego relacja z Asklepiosem polegała na wierze, na pokładaniu w nim nadziei i działaniu boga. Bóg był cały czas obecny w jego świadomości, nie tylko dawał mu zbawienne dla ciała rady, ale także inspirował jego elokwencję, utwierdzał chorego w jego krasomówczych zdolnościach. Eliusz Arystydes opiewał go w hymnach i pieśniach[21], składał mu ofiary i dary i nie ma powodu, ażeby wątpić w autentyczność osobistej więzi retora z bogiem, jak się zresztą obecnie się uważa, i nazywa go „nieomal świętym mężem"[22]. Święte mowy są rzeczywistym dowodem jego religijności, jego *philia* z bogiem zbawcą, i pobożności czasów, w których żył Arystydes. Zostały one nazwane już kiedyś „epoką niepokoju", trwającą do Konstantyna I, ze względu na zmianę religijnych sensów w kierunku poszukiwania żywej realności bogów, bliskości boskości samej i pogłębienia kultów misteryjnych[23].

[20] M. Szarmach, *„Mowy Święte" Eliusza Arystydesa", w tym „Czwarta mowa święta"*, tłum. z j. greckiego, „Studia Graeco-Latina" 2 (1991), s. 135, 152 („Zbawca"); nazywa go też „władcą" (s. 138, 143) i „jedynym" (s. 139).

[21] Tamże, s. 135.

[22] Ten pogląd wyraża G. Anderson w pracy: *Sage, Saint and Sophist. Holy Men and their Associates in the Early Roman Empire*, London–New York 1994, s. 38, i w nowszej pracy poświęconej Eliuszowi Arystydesowi: I. Israelowich, *Society, Medicine and Religion in the Sacred Tales of Aelius Aristides*, Leiden–Boston 2012, passim. *Mnemosyne Supplements. Monographs on Greek and Latin Language and Literature*, 341.

[23] E.R. Dodds wprowadził to pojęcie [w:] *Pagans and Christians in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965, polskie wydanie: *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju*, Kraków 2004, s. 16. Dodds też uważa, że Arystydesa uczucie jedności z boskim patronem było czymś wyjątkowym (s. 47–51). Krytykę pojęcia „religie misteryjne" epoki cesarstwa rzymskiego, ich pochodzenia orientalnego i wpływu na przemianę Rzymian w ludzi wierzących wprowadzonego przez F. Cumonta (*Les religions orientale dans le paganisme romain*, Paris 1906, po nim na przykład R. Turcana, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris 1992), przeprowadził W. Burkert [w:] *Starożytne kulty misteryjne*, Bydgoszcz 2001, s. 35–53. Oryginał: *Ancient Mystery Cults*, Cambridge MA 1987.

Cesarz Marek Aureliusz, *pontifex maximus*, którego widzimy na słynnym reliefie z Palazzo dei Conservatori, z *capite velato*, dokonującego, wedle tradycyjnego, rzymskiego rytu, wstępnego aktu, poprzedzającego złożenie publicznej ofiary, wydaje się jedynie sztywnym sługą rytuału. Do paleniska stojącego przed głównym ołtarzem cesarz wrzuca kadzidło, które podaje mu pomocnik. Obok stoi fletnista, który grą na flecie wyznacza kolejne etapy ceremonii ofiarniczej. Za nim stoi *victimarius* obnażony do połowy, niosący topór, którym dokona uboju ofiary (*victima, hostia*). Otaczają cesarza ofiarnicy, celebransi, a za nimi stoi wół już z głową schyloną, a więc pogodzony z tym, że zostanie przekazany jako dar bogom. Gdy spojrzymy na tego cesarza i najwyższego kapłana z innej strony, w świetle jego ćwiczeń duchowych, to stwierdzimy, że życie religijne Marka toczy się na dwóch poziomach. Z jednej strony jest to praktyka kultowa, a z drugiej kontemplacja bogów i kosmosu. Wierzy, podobnie jak Eliusz Arystydes, w terapeutyczną moc Asklepiosa, porównuje trochę żartobliwie dysonans moralny w człowieku, uleganie popędom i niskim instynktom, do prosiaka miotającego się na ołtarzu ofiarnym. Ale wyraźnie można w jego *Rozmyślaniach* uchwycić, że to nie tylko wstępująca droga ku cnocie i duchowej niewzruszoności znamionuje filozofa, ale także jego religijne, kontemplatywne zanurzenie się w wielkim państwie Natury, kierowanym przez światowy Rozum, Zeusa, Opatrzność, w którym człowiek jest mikrokosmosem, naznaczonym w swojej rozumności odblaskiem boskości. W tej gwarantowanej i doskonale harmonijnej konstrukcji kosmosu panuje prawo boskie, które Marek Aureliusz wielbi jako źródło jedności. Dlatego mówi o sobie: „Moim państwem i ojczyzną jako Antonina jest Rzym, jako człowieka świat”[24]. Traktuje też modlitwę jako coś immanentnego, płynącego z głębszej potrzeby, nie tylko z obowiązkowych formuł rytuału. Modli się więc do Dzeusa, przypominając modlitwę Ateńczyków: „Deszczem padaj o miły Dzeusie, na zaorane pola Ateńczyków i na ich łąki”, i dodaje: „albo nie należy się modlić wcale, albo tak prosto i swobodnie”[25]. Jednocześnie wielokrotnie zwraca uwagę na to, że w modlitwie nie chodzi tylko o pomoc, zesłanie znaków, spełnienie prośby. Modlitwa odnosi się do boga, którego potęga rozdziela sprawiedliwe dary, a człowiek nie ma na nie wpływu swoimi przypisanymi do ziemi ofiarami: „Lubi deszcze ziemia, lubi wysoki eter. Wszechświat lubi to robić, co się stać ma. Mówię więc do wszechświata: »lubię to, co ty. Czyż nie to oznacza owo zdanie, że lubi, by to się działo«?”[26]. Identyfikując się z Dzeusem rządzącym w wielkim kosmopolis stworzonym przez naturę, wyznaje miłość do to tej uniwersalnej społeczności ludzi i bogów: „Na wszystko się godzę, co jest zgodne z Tobą o wszechświecie! Nic mi nie jest za wczesne, nic za późne, co tobie w porę. Wszystko mi jest owocem, co przynoszą twe pory, o Naturo! Z ciebie wszystko, w tobie wszystko, w ciebie wszystko. Ów mówi: »O miłe miasto Ke-

[24] *Rozmyślania* (*do siebie samego*) 6, 44, tłum. z jęz. greckiego K. Łapiński, Warszawa 2011 [dalej: MA i numery rozdziałów w księgach].

[25] MA 5, 7.

[26] MA 10, 21.

kropsa«, a ty nie powiesz »O miłe miasto Dzeusa«?" (*O poli phile Dios*)[27]. Miłujący Dzeusa, jednoczący się z pierwiastkiem boskim, ulegający kosmicznej kontemplacji, Marek Aureliusz zupełnie nie rozumie chrześcijańskiej miłości do Boga. Oskarża chrześcijan o efekciarstwo i pokazowość, mając na myśli ich publiczne, słowem i czynem dawanie świadectwa temu, w co wierzą. Pogardza nimi za ich bezmyślny upór i odrzucanie tradycyjnie utwierdzonych elementów *pietas* w obrębie obywatelskiej wspólnoty[28]. Ten cesarz wielbiący transcendentne „miasto Dzeusa" w historii Kościoła jest zaliczany do cesarzy prześladowców Kościoła, jednego z najpoważniejszych wrogów religii, którą uważał za *superstitio* i *atheismus*.

Z wysoką oceną biskupa Euzebiusza z Cezarei spotkały się filozoficzno-religijne spekulacje na temat boga neopitagorejskiego „boskiego" męża (*theios aner*) Apolloniusza z Tiany żyjącego od około 40 do 120 po Chr., który, najdoskonalej wcielał pragnienie boskiej doskonałości w człowieku, w opinii sofisty Flawiusza Filostrata II, który poświęcił mu aretalogiczną biografię pt. *Vita Apollonii Tyanei* w latach dwudziestych III wieku[29]. Cieszyła się ona wielkim powodzeniem wśród „boskich" filozofów późnego platonizmu. Dla nich biografia Flawiusza Filostrata była po prostu opowieścią o „zejściu boga między ludzi" i oni sami czuli się następcami tego Pitagorasa nowych czasów, naśladowcy boskiego Mistrza Pitagorasa, który był uważany za twórcę ascetycznego i heroicznego modelu życia wiodącego do boskości. Pochwała Euzebiusza z Cezarei dotyczyła pisma Apolloniusza *Peri thysion* (*O ofiarach*), którego fragment zachował Euzebiusz w swoim dziele *Praeparatio Evangelica*[30]. Wyrażona jest tutaj idea boga jako bytu pierwszego i jedynego, odseparowanego od całości rzeczy (*ho peri panton theos)*, będący czystym intelektem i najpiękniejszym wśród bytów. Tak pojęty bóg nie potrzebuje niczego z rzeczy ziemskich. Nie cieszy go ani dym kadzideł, ani płody ziemi. Bóg, który jest bytem noetycznym, nie potrzebuje żadnego zmysłowego przedmiotu ani ziemskiej adoracji. Nie pasuje do niego żadne ziemskie imię. Nie trafiają do niego modlitwy ludzi. Z najpiękniejszym z bytów można się kontaktować tylko za pomocą rozumu, elementu, który również w ludzkim bycie jest najpiękniejszy. Obowiązkiem człowieka wobec boga jest nieustanne zwracanie własnego *logosu* do najwyższego dobra i pokazywanie bogu własnej doskonałości, życie coraz bardziej zgodne z rozumem, a więc bytowanie w blasku cnót[31].

Gdzie indziej, kiedy pojawią się, za panowania cesarza Dioklecjana, w czasie tzw. wielkich prześladowań chrześcijan, porównania między Apolloniuszem i Chrystusem, Euzebiusz z Cezarei będzie krytykował biografię Flawiusza Filostrata II jako „bajkową"

[27] MA 4, 23. Cytat według przekładu M. Reitera [w:] Marek Aureliusz, *Rozmyślania*, Warszawa 1997.

[28] MA 11, 3.

[29] Dalej: *VA*. Na temat dzieła Filostrata, historyczności i legendy Apolloniusza z Tiany zob. M. Dzielska, *Apollonius of Tyana in Legend and History*, Roma 1986. Problemi e Ricerche di Storia Antica, 10.

[30] IV 13 Mras, *Eusebius Werke* 8, ed. K. Mras, [w:] *Griechischen Chriestlischen Schriftsteller*, series 43, Berlin 1982.

[31] M. Dzielska, *Apollonius of Tyana*, s. 139–141.

i „kłamliwą", a Apolloniusza jako goetę niegodnego porównania z Chrystusem. Tymczasem Filostrat ukazuje nam męża, który obdarzony jest, dzięki posiadanej wyższego rzędu mądrości – *sophia* i czystości życia, mocami duchowymi, boską energią (*daimonia kinesis*). To ona pozwala mu z boskiego natchnienia, a nie przy użyciu technik magicznych, dokonywać czynów taumaturgicznych, wypędzać demony, uwalniać miasta od katastrof i plag, przepowiadać zdarzenia przyszłe na podstawie ponadzmysłowej *prognosis*, dokonywać uzdrowień, a nawet przywrócić do życia martwą córkę konsula w Rzymie[32] na podobieństwo podniesienia z martwych przez Chrystusa córki Jaira czy młodzieńca z Nain[33]. W biografii Filostrata nie ma mowy o wspomnianej przeze mnie monistycznej teologii Apolloniusza, bliskiej panującemu w czasie jego życia średniemu platonizmowi. Apolloniusz, który modli się w *VA* rzeczywiście dwa razy dziennie do słońca i jest reformatorem kultów tradycyjnych, nie dąży do likwidacji ofiar składanych bogom. Krążąc po ośrodkach kultowych cesarstwa w Grecji, Azji Mniejszej, Syrii, Egipcie, bada historie i pochodzenie miejscowych kultów i mitów, dba o ich odnowienie, poucza kapłanów o rodzajach ofiar. Trzeba jednak przyznać, że bezwzględnie sprzeciwia się składaniu krwawych ofiar. Propaguje tylko czyste ofiary materialne jak kadzidło, libacja czy ciastka miodowe i wprowadza, odmiennie od idei w *Praeparatio Evangelica*, modlitwę jako najwyższą formę ofiary[34].

Tymczasem w drugiej połowie IV wieku, około 365 roku, neoplatonik Saturninus Secundus Salutius, który podobnie jak Filostrat poświęcił swoje dzieło pt. *O bogach i świecie* (*Peri theon kai kosmou*) *pepaideumenoi* – inteligencji kręgu grecko-rzymskiego, odchodzi w dużej mierze od poglądów filostratejskiego Apolloniusza na temat ofiar dla bogów[35], zachowując podobne wyobrażenie bytu najwyższego, wolnego od jakiejkolwiek mnogości. Napisany z inspiracji cesarza, renowatora religii Hellenów na podłożu teurgicznego platonizmu, Flawiusza Klaudiusza Juliana, zawierał ten traktat jasny, systematyczny wykład kosmologii neoplatońskiej, miejsca człowieka w jego sferach i zasad religii politeistycznej. Ogłaszając swoje pismo już po śmierci cesarza, należący do kręgu „Ostatnich Hellenów" filozof chciał nim złożyć hołd dla dorobku i poglądów cesarza i bronić dalej, w obliczu przewagi chrześcijaństwa, klasycznej *paidei*, zagubionej wspólnoty religijnej, ideałów *pietas* i legitymizacji obrzędów ofiarnych. Zgodnie z kosmologią stworzoną przez Plotyna z Pierwszej Zasady, która jest Jedna (*Mia*), jest niepojętą Mocą (*arretos Dynamis*), jest przede wszystkim Dobrem (*Agathon*), a jednocześnie jest ponad wszelkim bytem, ponad wszelką jednią, ponad wszelką mocą, ponad wszelkim dobrem wydobywa się, zgodnie z systemem Plotyna, hipostaza Intelektu (*Nous*), wpatrzona w swoje Źródło, a z niego emanuje Dusza (*Psyche*),

[32] *VA* IV, 45.

[33] Mk 5, 21-24; 35-43; Łk 7, 11-17.

[34] M. Dzielska, *Apollonius of Tyana*, s. 141-142; 145-146.

[35] Odwołuję się do wydania R. Di Giuseppe, *Sugli dei et il mondo*, Milano 2000. Tutaj też na temat życia, działalności i zawartości traktatu s. 11-63. W numeracji rozdziałów dzieła posługuję się tym wydaniem. Wcześniej wydanie A.D. Nock (ed. and trans.), *On the Gods and the Universe*, Oxford 1925.

która z kolei rodzi kosmos materialno-cielesny podobny do świata duchowego i zwrócony ku niemu (5. 3, 1–10). Na hierarchii bytów ludzkich, najuboższej w swoich możliwościach, ponieważ tutaj jedność znajduje się na wyczerpaniu, gubi się w wielości, kończy się energia pochodzenia (*proodos*) i stąd też zaczyna się proces powrotu, nawrócenia duszy ku doskonałym sferom bytu (*epistrophe*). Poniżej Jednego-Dobra, które jest obiektem tylko hipernoetycznej kontemplacji, wśród hierarchii kosmicznych, znajdują się bogowie ponadświatowi i światowi, którzy w swej nieśmiertelności, niezmienności i bezcielesności są przede wszystkim dobrzy. Biorą przecież początek z absolutnego Dobra, są funkcjami wiecznego Dobra. „*Pas theos agathos*" (1. 2, 3) – mówi Salutios i cały ten nieśmiertelny, niezniszczalny kosmos istnieje dzięki ich dobroci. Bogowie są tak związani z uniwersum jak światło ze słońcem i ogniem, a z ciałem jego cień (7. 3, 4–5) sprawują nad nim i nad nami swoją dobrą opatrzność (3. 8–9; 9. 2, 11). Żaden z bogów nie ma złych zamiarów wobec świata, jak się niekiedy fałszywie głosi (chrześcijanie!), ponieważ bóg jest nieporuszony i niezmienny w swojej dobroci i zupełnie inne są przyczyny zła. My natomiast, jeśli żyjemy w dobru i cnocie, wzorując się na cnotach bohaterów homeryckich i czterech cnotach kardynalnych Platona (10; 14. 1, 13–14) i w tradycyjnej pobożności upodabniamy się do bogów (*homoiosis theo*). Jeśli tracimy podobieństwo do boskiego dobra, to stajemy się źli (14. 1, 1).

Ale, co najistotniejsze, dla Salutiosa pozyskanie cnoty nie jedyną drogą wiodącą do upodobnienia do tego co boskie. Konieczne są, co akcentuje w jaskrawy sposób, nie tylko modlitwy, ale przede wszystkim ofiary (*thysiai*). Ale to nie niezmienni bogowie potrzebują ofiar, one są potrzebne tylko dla naszego dobra, bo dzięki nim uwalniamy się od naszych występków (*hamartemata*, *kakia*), zwracamy się w kierunku boskości, cieszymy się na nowo dobrocią bogów i zespalamy się z nimi (15. 2; 16. 3). Akt rytualny jest naśladowaniem dobrych boskich działań, jest *theou ergon* – dziełem boga. Do prawdziwie cudownej, mistycznej więzi z bóstwem (*synaphe*), z jego boską *dynamis* i dobrem, nie doprowadzą nas same modlitwy, gdyż jak pisze Salutios: „Modlitwy odseparowane od ofiar są tylko, zaledwie słowami, modlitwy połączone z ofiarami są słowami dającymi życie, są słowem dającym ożywiającą moc i życiem ożywiającym słowo" (16. 3). Ofiara odnosi się do samego principium życia, jest tym pośredniczącym elementem pomiędzy żyjącymi w świecie najniższej hipostazy a dawcami życia – bogami. Skoro wszystko, co posiadamy, pochodzi od bogów jest rzeczą słuszną – dowodzi Salutios – ażeby bogowie też otrzymywali pierwociny spośród zwierząt i płodów ziemi (16. 2) Należą się więc im ofiary krwawe, z żywych zwierząt, zgodnie z rytuałem przypisanym przez przodków każdemu bóstwu i z określonym typem zwierzęcia mu poświęconym (16. 4). Salutios posługuje się teologią symboliczną dla wyjaśnienia elementów tej ziemsko-niebiańskiej więzi. Okrąg świątynny jest świętą przestrzenią, w którym świątynia oznacza niebo, ołtarz jest symbolem ziemi, a posągi bogów życia, modlitwy odnoszą nas do rzeczywistości inteligibilnej, symboliczne napisy do niepojętych transcendentnych mocy, rośliny i kamienie do rzeczy materialnych, zwierzęta ofiarne do irracjonalnej, zmysłowej części naszej duszy.

Czytając ten „katechizm politeizmu", jak się go czasem nazywa[36], musimy o tym pamiętać i z tym się pogodzić, co dla chrześcijan było oczywiście niemożliwe do przyjęcia, że nadal, i w tym ostatnim okresie grecko-rzymskiej religijności, pomimo głoszenia coraz bardziej posuniętej transcendencji Jednego w stosunku do wszystkich rzeczy, idei niewyrażalnego, absolutnego Boga, wobec którego intelekt staje się bezradny, nadal krwawa ofiara, zupełnie jak za czasów Marka Aureliusza, nie była niczym gorszym od modlitewnego milczenia. Co więcej, jak czytamy u Salutiosa, to ona dawała „życie", podtrzymywała w istnieniu, wypełniała duszę boską energią. Te poglądy mieściły się w ideach późnoplatońskiej teozofii, były też wyrazem radykalizacji postaw w pogańskich kręgach intelektualnych wobec ekspansji chrześcijaństwa i praw kierowanych, w IV wieku, przeciw kultom pogańskim. W tych kręgach ci, którzy nazywali siebie Ostatnimi Hellenami, oskarżali chrześcijan o zerwanie z odwieczną tradycją, o bezbożność, o niszczenie boskiego ładu świata ustanowionego raz na zawsze w kosmosie i porównywali chrześcijan do mitologicznych bestii Cyklopów i Gigantów, personifikujących siły irracjonalności, dzikości i występku.

Ten obraz boskiego kosmosu i miejsca człowieka w nim Salutios zaczerpnął z nauk „Wielkiego i Boskiego" Jamblicha z Chalcis, żyjącego od około 250/264–325/339, prowadzącego szkołę w Apamei syryjskiej. Jamblich wzbogacił system Plotyna i jego następcy Porfiriusza o doktrynę teozoficzną zawartą w *Wyroczniach chaldejskich*[37]. Były to objawione teksty, które powstały w czasach Marka Aureliusza. Spisane przez pewnego Juliana Teurga, syna Juliana Chaldejczyka pod dyktando duszy samego Platona, zawierały zasady teurgii i techniki teurgiczne, dzięki którym filozofia neoplatońska stała się podbudową dla kultów pogańskich, a filozof kapłanem, hierofantem tych kultów. Jamblich, a po nim jego znamienici następcy Proklos i Damaskios, przeciwstawił światu chrześcijańskiemu czerpiącemu swą siłę z żywego Boga, jego łaski i wiary w Niego, kosmos będący teofanią, jedną wielką świątynią boga. Zorganizowany wedle matematycznych proporcji i związany nicią wzajemnej przyjaznej miłości – *philia tou kosmou* jest emanacją nie tylko jednej najwyższej Zasady, jak chciał tego twórca neoplatonizmu Plotyn. Jamblich odróżnia pierwsze Jedno, całkowicie nadsubstancjalne, niedefiniowalne, ponad wszelkim poznaniem i drugie Jedno, które absolutnie transcendentne jest samoistniejącą przyczyną wszystkich bytów: hipostaz intelektu, duszy i materii. Przepaść między najwyższymi zasadami i światem materii jest tak wielka, że dusza, która z konieczności, bo taka jest natura bytu, wciela się w ciała materialne i zapomina o swojej nieśmiertelności, nie jest zdolna uzyskać na powrót przebóstwienia, powrócić do świata jedności, z którego pochodzi[38]. W nowym, religijnym kierunku

[36] G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, Lublin 1999, t. IV, s. 654.

[37] Najnowsze wydanie R.D. Majercik, *The Chaldean Oracles*, 2nd ed., reprint, Leiden 1989 (Dilton Marsh, Westbury 2013). *Prometheus Trust Platonic Texts and Translations*, vol. VIII. Charakterystyka teurgii i praktyk teurgicznych, s. 1–46.

[38] G. Shaw, *Theurgy as Demiurgy: Iamblichus Solution to the Problem of Embodiment*, „Dionysius" 12 (1988), s. 37–59; również tenże, *Theurgy and the Soul* – zob. przyp. 4.

filozofii wyznaczonym przez Jamblicha filozof już nie może poprzestać na dociekaniu istoty boga i jego kontemplacji, funkcjonować tylko w obrębie rygorów filozofii, lecz musi posługiwać się śmiertelnymi, materialnymi ciałami, działać w analogii z Naturą, współpracować z boską energią w kosmosie (*theia energeia*), wykonywać dzieło boga – theou ergon. Dopiero rozum wspierany przez religijny rytuał (*intellectus quaerens fidem* - powiedzieliby chrześcijanie) otwierał ku bogom „kwiat umysłu", „oko poznania", „świetlistą część naszego umysłu" - jak mówili neoplatonicy – tę głęboko tkwiącą w duszy „pieczęć" Jednego[39]. Czerpiąc naukę z *Wyroczni Chaldejskich*, Jamblich mówi, znowu odmiennie niż Plotyn, że materia jest czymś pozytywnym, niezbędnym do zbawienia duszy, ponieważ paradoksalnie to w niej znajdują się najbliżej nas źródła niewyrażalnego, niepojętego Jednego. To Jedno czy wedle *Wyroczni chaldejskich* Pierwszy Bóg, Ojciec, Demiurg rozmieścił we świecie hylicznym różne *synthemata* i *symbola* – znaki bóstw wyższych i niższych, ich materialne manifestacje. Wszystkie przedmioty świata są zbiornikami bogów, a rzeczywistość cielesno-materialna dostępuje u Jamblicha niezwykłego wywyższenia. Zbawcze zjednoczenie duszy z boskością odbywało się przez obrzędy przy użyciu takich *synthemata* bogów, jak kamienie (*lithoi*), zioła (*botanai*), zwierzęta (*zoa*), kadzidła (*aromata*), różne apotropaiczne substancje, magiczne koła, amulety. Wszystkie zresztą rytuały tradycyjnej religii stały się teraz teurgią. Bogowie objawiali swoje teurgiczne światła również przez *synthemata* noetyczne: modlitwy, hymny, inwokacje, wszelkie stany medytacji i kontemplacji, liczby i figury geometryczne. Teurgia nie była wpływaniem na bogów, przywoływaniem ich, manipulowaniem nimi, nie była magią, jak zwykło się twierdzić w różnych pracach, choć w swoich technikach posługuje się niektórymi przedmiotami magicznymi[40]. Jamblich nigdy tego nie powiedział w swoim wykładzie teozofii teurgicznej w dziele *De Mysteriis Aegyptiorum* (*Misteria egipskie*)[41]. Tak jak w przypadku chrześcijańskich sakramentów jest to działanie boga samego. Jamblich pisał: „Zjednoczenie teurgiczne dokonuje się przez spełnianie działań niewysłowionych, które wywierają wpływ ponad jakąkolwiek możliwością zrozumienia przez umysł, i przez moc niewymownych symboli zrozumiałych jedynie dla bogów"[42]. Ponieważ różne obiekty prezentowały moc i aktywność poszczególnych bogów ponadświatowych, światowych, demonów,

[39] Synesjuz z Cyreny, *Epp.* 137; 139; Dion 9 Garzya. *Opere di Sinesio di Cirene, Epistole, Operette, Inni*, a cura di A. Garzya, Torino 1989.

[40] Podąża się tutaj za poglądem E. Doddsa, *Grecy i irracjonalność*, s. 225-245. Poglądy Doddsa i takich uczonych, jak J. Burkhardt, F. Cumont, J. Bidez, głoszące mierność, irracjonalność, zabobonność doktryny Jamblicha zostały obecnie zupełnie zarzucone. Dostrzeżono oryginalność jego nauki o duszy, kosmologii i teurgii, co zmieniło też nastawienie do całej filozofii późnoantycznej. Zmiana ta została zapoczątkowana w latach siedemdziesiątych XX wieku badaniami R.T. Wallisa, B. Dalsgaarda Larsena, J.M. Dillona. Na ten temat zob. H.J. Blumenthal i E.G. Clark (eds), *The Divine Iamblichus: Philosopher and Man of Gods* (London 1993).

[41] *Odpowiedź Abammona na list Porfiriusza do Anebona i rozwiązanie postawionych tam trudności*, zob. Iamblique, *Les mystéres d' Egypte*, Texte établi et traduit par E. des Places (Paris 1966).

[42] *Tamże* 96. 17-97. 6. Tłumaczenie na podstawie Reale, *Historia filozofii*, s. 644. Zob. też: G. Shaw, *Theurgy Rituals of Unification in the Neoplatonism of Iamblichus*, „Traditio" 41 (1985), s. 1-28.

aniołów, herosów, były tak jak bogowie uporządkowane w hierarchie. W tym ostatnim kształcie grecko-rzymskiej religijności bogowie tradycyjnego wyznania znaleźli swoje ubytowienie w niezwykle rozbudowanych przez Jamblicha i jego znakomitych następców Proklosa i Damaskiosa hipostazach neoplatońskiej ontologii, gdyż były one przez nich przedstawiane również w sposób ściśle religijny.

„Boski" i prawdziwie wielki filozof Proklos[43], kierownik Szkoły Platońskiej w Atenach w latach 435–485, opiewał w stanie mistycznego doświadczenia Jedno, niedające się nazwać, ponad wszelkim rozumieniem, ukryte w niewiedzy, słowami:

> Przekraczający wszystko, jakim innym imieniem mógłbym Cię nazwać? Jakim słowem można Cię uczcić, Ciebie, którego żadne słowo nie wypowie. Jaki umysł Ciebie pojmie, którego żaden umysł nie przeniknie. Ty jedyny nie dajesz się nazwać choć tworzysz rzeczy, które rozbrzmiewają słowami. Ty jedyny nie dajesz się poznać będąc twórcą rzeczy, które rozum ujmuje[44].

A jednocześnie czcił licznych bogów greckich, syryjskich, egipskich, rzymskich, arabskich, chaldejskich w modlitwach, hymnach i ofiarach, gdyż jak twierdził: „filozof musi być kapłanem wszystkich ludów, a nie tylko swojego ojczystego miasta"[45]. Co miesiąc obchodził święto Wielkiej Matki Bogów, stosując związane z nim rytualne oczyszczenia, pościł w ostatnim dniu miesiąca lunarnego i uroczyście wielbił nów księżyca. Oddawał hołd słońcu, modląc się na klęczkach trzy razy dziennie i śpiewając hymny na jego cześć. Zachowało się 7 hymnów Proklosa, w których składał noetyczną ofiarę takim bogom, jak Helios, Matka Bogów, Hekate, Janus-Zeus, Afrodyta, Atena, Muzy[46]. Za to specjalną troską otaczali go bogowie: Atena i Apollo Muzagetes patron jego rodzinnego Ksantos w Licji, w Azji Mniejszej. Atena od lat chłopięcych kształtowała jego rozwój duchowy i wskazała mu jego powołanie, kierując na studia platońskie do Aten. Z niezwykłą pieczołowitością wypełniał praktyki rytualne związane z jej kultem i dlatego, gdy w 462 roku ogołocono ateński Partenon i wywieziono do budynku senatu w Konstantynopolu posąg Ateny dłuta Fidiasza, bogini mądrości ukazała się we śnie Proklosowi i prosiła, by pozwolił jej zamieszkać w swoim domu. Szczególnie bliskie związki łączyły go, tak jak niegdyś Eliusza Arystydesa, z bogiem zbawcą – Asklepiosem z różnych ośrodków jego kultu. Gdy jako dziecko zachorował, Asklepios przysłał mu swojego syna, sławnego chirurga Telesfora, który zaraz przywrócił mu zdrowie. Sam Asklepios leczył go na artretyzm, obejmując go za kolana w czasie snu. W śmiertelnej chorobie ukazał mu się pod postacią węża i owinął mu się wokół głowy, przynosząc ulgę w cierpieniach neurologicznych. Jako wierny

[43] Na temat filozofii Proklosa zob. L. Siorvanes, *Proclus, Neo-Platonic Philosophy and Science*, Edinburgh 1996.

[44] Proclus, *Eclogae e Proclo de philosophia Chaldaica, accredit hymnus in deum Platonicus*, ed. A. Iahnius, Halis Saxonum 1891, s. 49.

[45] Marinus z Neapolu, *Vita Procli 19* Masullo, [w:] Marino di Neapoli, *Vita di Proclo*, testo critico, introduzione e commentario a cura di R. Masullo, Napoli 1985.

[46] Hymny Proklosa w języku polskim zob. E. Osek, *Hymny Proklosa: filozofia i kult*, „Vox Patrum", R. 33 (2013), t. 59, s. 487–530.

następca Jamblicha Proklos wiedział, że na spekulacji noetycznej nie wyczerpują się działania poznawcze filozofa dążącego do bogopodobieństwa. Musiał jeszcze spełniać dzieło boga (*theou ergon*) „starsze" i „bardziej pierwotne", jak mówił za Jamblichem, w którym sama moc boska w niedających się wyrazić aktach i symbolach prowadziła do więzi z bogami (*systasis*), deifikacji duszy (*theosis*), i ostatecznie w ekstatycznej kontemplacji do zjednoczenia z Jednym (*henosis*)[47]. Proklos skolekcjonował całą dotychczasową literaturę dotyczącą *Wyroczni chaldejskich*, a w praktyki teurgiczne wprowadziła go córka jego mistrza Plutarcha z Aten – Asklepigeneia. Pod jej kierunkiem przebył Proklos trudne stopnie inicjacji w *disciplina theurgica*, niezbędne do uzyskania teurgicznej *energeia*. Asklepigeneia pokazała mu, jak należy posługiwać się różnymi *synthemata* i *symbola* i w wieku 40 lat Proklos posiadł cnotę teurgiczną, osiągnął najwyższy poziom późnoplatońskich cnót udoskonalających i trwały stan szczęśliwości. Boski kapłan, teurg Proklos zdobył, podobnie jak Apolloniusz z Tiany, a także Jamblich, ponadludzkie moce, dokonywał cudów, władał siłami natury, prorokował. Gdy zachorowała wnuczka Plutarcha Asklepigeneia II, zrezygnowani lekarze zwrócili się o pomoc do Proklosa, pamiętając o jego zażyłości z Asklepiosem. Proklos pospieszył do świątyni boga zbawcy, wraz z zaufanym przyjacielem Peryklesem z Lidii, i tam nawiązał z bogiem teurgiczną *systasis* wedle, jak pisze jego biograf Marinos z Neapolis, „starych zaleceń rytualnych" (a więc zapewne złożył bogu przepisaną mu krwawą ofiarę). Zaledwie zakończył święte ryty, Asklepigeneia II poczuła się lepiej, a następnie ku wielkiemu zdziwieniu lekarzy, całkowicie wyzdrowiała.

Podkreśliłam ten religijny aspekt działalności największego teoretyka późnego platonizmu, oparty na obronie i przestrzeganiu rodzimych i teurgicznych rytuałów, bo rzeczywiście pod wpływem walki ideologicznej z chrześcijaństwem filozofowie neoplatońscy nadawali mu najważniejszą rangę (w dialogu z teologicznymi dogmatami swoich znienawidzonych konkurentów). Ale nie dajmy się zwieść tym sugestywnym obrazom politeistycznej kosmologii neoplatońskiej, bo jest ten system w samej swej istocie monoteizmem, w którym te liczne boskie byty są tylko ogniwami, które jednoczą wielość z Jednym i Jedno z wielością i wszystkie rytuały im przeznaczone są ofiarą uwielbienia dla różnych form objawiania się substancji Jednego w poszczególnych hipostazach rzeczywistości, wyłaniających się z Niego i do Niego powracających. Jedno-Dobro jest we wszystkim, co od niego pochodzi i wszelka wielość jest wtórna wobec Jednego, „które samo nie dopuszcza uczestnictwa w sobie", a dusza „jest substancją bezcielesną i oddzieloną od ciała" płonącą w „wielości" ogniem Jednego, dowodził Proklos w swoim arcygenialnym, utrzymanym w Euklidesowych proporcjach, dziele *Elementy teologii*. To dzieło podzielone na 211 teorematów, zawierające odpowiedź na pytanie o przyczyny i prawa rządzące powstawaniem wszystkich rzeczy z Jednego i powracających do swojej Zasady, porządkujące cały dorobek duchowy Greków do-

[47] H. Leppin, *Proklos-Der Philosoph als Theurg*, [w:] *Gelehrte in der Antike. Alexander Demandt zum 65. Geburstag*, Köln-Weimar-Wien 2002, s. 251-260.

tyczący problematyki transcendencji, będzie cieszyło się wielką popularnością wśród myślicieli Wschodu i Zachodu w następnych wiekach[48].

Już na przełomie V i VI wieku, pochodzący z Syrii, uczeń Proklosa i prawdopodobnie również Damaskiosa, ostatniego kierownika Szkoły Ateńskiej, później mnich syryjski – Pseudo-Dionizy Areopagita, zachwycony systemem myślowym i mistycyzmem swoich mistrzów, schrystianizował postjamblichejski platonizm. W przeciwieństwie do św. Augustyna, który nazywał teurgię szatańską próbą nawiązywania kontaktów z demonami i manipulowaniem bogami[49], posłużył się pojęciem teurgii 47 razy w swoich teologicznych pismach, a teoria teurgii Jamblicha, rozwinięta przez jego następców, wpłynęła na kształt jego systemu teologicznego i obraz kapłana chrześcijańskiego, który jak neoplatoński teurg jest dla Pseudo-Dionizego wizerunkiem (*eikon*) i znakiem (*synthema*) Boga samego. Gdy dla teozofa neoplatońskiego kosmos był żyjącą teofanią, którą pogański teurg naśladował, wchodząc przez *symbola* i rytuały w niewidzialną kosmogoniczną aktywność bogów, chrześcijański teurg-kapłan u Pseudo-Dionizego działał, nie w wielkiej świątyni natury, ale w świecie Kościoła, spełniał ofiarę mszy świętej, w której teurgicznymi *symbola* są obrazy i słowa Pisma Świętego oraz ryty sakramentalne prowadzące do zjednoczenia z Chrystusem. Liturgia Kościoła jest dla Pseudo-Dionizego nowego typu „dziełem boga", teurgią Boga wcielonego, której akty oczyszczają dusze jej uczestników i prowadzą do *theosis* – deifikacji ich dusz[50]. Opierając się na koncepcjach Proklosa i Damaskiosa, stworzył hierarchiczny obraz kosmosu, podzielonego na porządki wyższe i niższe, uszeregowane w zależności od tego, w jakim stopniu dany porządek hierarchii uczestniczy w Boskości, odbija boskie światło i przekazuje je stojącym niżej od niego. Wszystko trwa w Bogu, pochodzi od Boga i do niego powraca. W tym uświęconym ładzie kosmologiczno-metafizycznym najwyżej znajduje się Boska Zwierzchność (*Thearchia*), w Trójcy Osób, po niej idą Opatrzności z Dobrem na czele, przez które Bóg udziela istnienia bytom, dalej świat substancji inteligibilnych, a więc hierarchia niebiańska Aniołów, a na końcu ludzie, byty wcielone, tworzące hierarchię kościelną, uporządkowaną tak jak świat niebiański, w dziewięć zastępów podzielonych na triady. Ze znajdującą się w najwyższym punkcie kosmosu ponadsubstancjalną, przekraczającą wszystko, nieskończoną i niedostępną Boską Zwierzchnością można się zjednoczyć tylko w mistycznym doświadczeniu, drogą kolejnych zaprzeczeń i odrzucenia wszelkich kategorii poznania, wchodząc w całkowitą ciemność *agnosia*, uderzając w boską twierdzę tylko włócznią miłości. Reszta jest rzeczą Boga: może wysłać mistykowi z obłoku niewiedzy promień duchowego światła jako znak swojej obecności[51].

---

[48] O Proklosie i jego dziele M. Dzielska, *Wstęp, Wielki Proklos*, [w:] Proklos, *Elementy Teologii*, tłum. R. Sawa, wstęp i red. M. Dzielska, Warszawa 2002, s. 3–26.

[49] *De civitate dei*, ks. X, rozdz. 9, 1–12; 10.

[50] Na ten temat zob. P. Rorem, *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Toronto 1984, s. 99–117; szczególnie 104–111; A. Louth, *Pagan Theurgy and Christian Sacramentalism*, „Journal of Theological Studies" 37 (1986), s. 432–438.

[51] Szerzej ks. T. Stępień, *Przedmowa*, [w:] Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, wyd. 2 popr., tłum. M. Dzielska, Kraków 2005, s. 16–67.

Pomimo że krwawe i bezkrwawe ofiary i kulty tradycyjne zostały ostatecznie zakazane edyktem z 8 listopada 392 roku pogańska, późnoplatońska teozofia z jej religijnym konserwatyzmem znalazła swoje bezpieczne miejsce w teologii chrześcijańskiej Pseudo-Dionizego Areopagity. Kończąc swoje, z konieczności całkowicie skrótowe, rozważania nad zagadnieniem historycznej transmisji religii pogańskiej w późnym antyku, przypomnę słowa Mędrca chrześcijańskiego, Ojca Świętego Benedykta XVI, z audiencji generalnej, w dniu 14 maja 2008 roku poświęconej Proklosowi i Pseudo-Dionizemu Areopagicie:

> Ciekawe, że Pseudo-Dionizy ośmielił się posłużyć właśnie tą myślą, aby ukazać prawdę Chrystusa; przekształcić ten politeistyczny wszechświat w kosmos stworzony przez Boga, w harmonię kosmosu Boga, gdzie wszystkie siły sławią Boga, i ukazać tę wielką harmonię, tę symfonię kosmosu, która rozciąga się od serafinów, po archaniołów i aniołów, dalej po człowieka i wszystkie stworzenia, które razem odzwierciedlają piękno Boga i są chwałą Boga. Przekształcał tym samym politeistyczny wizerunek w pochwałę Stwórcy i jego stworzenia[52].

RELIGIOUS ISSUES OF THE ROMAN EMPIRE

Summary

Spreading over a number of geographical regions and communities of different nationalities and ethnicity with their own cultural and religious heritage, the Roman Empire was notable for a great dynamism in the development of cult practices, rituals and ideas of divinity, expressed in a diversity of attitudes and types of religious piety, the worship of the emperor, the intermingling of official religious elements and local religions professed by inhabitants of the provinces of this huge state, spanning the vast territories from Scotland to the Sahara, from Portugal to the Euphrates. In discussions on the diverse nature of the transformations of the religiosity of this period, an exceptional role of Christianity is typically stressed – having emerged along with the Empire, it was subjected to persecution and triumphed, the Church gaining its independent, autonomous position within the Empire. The paper largely focuses on yet another side of religiosity and forms of cult typical of the era. This period saw the activity of the Neoplatonic philosophers (active from mid-fourth century to the 530s) and mystics proclaiming the metaphysics of Supreme Being-the One based on an innovative reading of Plato by Iamblichus Chalcidensis, the successor of Plotinus, traditional religion and theurgist ritual practices leading to a unity with the divine. Because philosophical investigations were grounded in revealed texts called *The Chaldean Oracles*, which contained the doctrine of theurgy and theurgistic techniques, Neoplatonic philosophy provided the foundations for pagan worship, with a philosopher becoming a celebrant of the cults. All rituals of a traditional religion of various peoples found their place within the Neoplatonic theosophy. They became theurgy, because in them manifested were divine emanations, the work of god himself. Neoplatonists, whose philosophical speculation was directed towards the experience of a typically religious character, the deification of the soul, were a very important phenomenon of the Empire era. Also called 'divine men', they competed with their Christian counterparts in the approximation to the divine and accused Christians of appropriating the achievements of the great classical thought to formulate their own

[52] „Niedziela" nr 21 z 25 maja 2008 r., s. 4–5.

dogma. A number of authors argue that these philosophical circles were esoteric, yet, the impact of neo-Platonic theosophists on the development of Christian theology and religion in the era of the late Empire and Byzantium was in fact immense. Suffice it to mention that the influence of theurgistic Neoplatonism is clearly visible in the works of the greatest of all mystics, Pseudo-Dionysius the Areopagite, a Christian and Platonist, notably in his mystical and symbolic theology, the theology of the Church and angelology.

Kazimierz Ilski
Poznań

PRAWNE ASPEKTY CHRYSTIANIZACJI *IMPERIUM ROMANUM*

Postawienie kwestii rozprzestrzeniania się chrześcijaństwa w Cesarstwie Rzymskim zawsze szkicowano na tle niekończącej się listy aspektów: religijnych, społecznych, politycznych, psychologicznych, wreszcie względów prawnych. Jeśli chodzi o ten ostatni kąt widzenia, to musi być on uwolniony od świadomości wynikającej z obowiązujących dzisiaj rozwiązań konkordatowych. Jakiekolwiek bowiem postanowienia prawne nie miały z pewnością cech regulacji podejmowanych przez państwo wobec innego podmiotu politycznego. W drodze ustalonych procedur prawodawczych *Imperium Romanum* wypowiadało się o uprawnieniach i obowiązkach wielu religii pozostających w *Orbis Romanus*. W skomplikowanej mozaice wyznań i kultów odmowa uznania którejkolwiek z religii jako legalnej (*religio licita*) nie definiowała stosunku tejże do innych religii lub jakkolwiek rozumianego stosunku między religiami, lecz określała stosunek do państwa. *Res publica* rozumiana była przy tym nie tyle jako represyjny aparat, ile jako suma obywateli. Dawało to rękojmię wzajemnego respektu w świecie, który odznaczał się znacznie większą rozmaitością religii i form kultu, niż to możemy sobie wyobrazić dzisiaj. Kwestię tę wyraziła ostatnio prof. Danuta Musiał w tytule swego wystąpienia (17 stycznia 2015 roku) na posiedzeniu Komitetu Nauk o Kulturze Antycznej PAN. Tytuł brzmiał: „Imperium Romanum jako supermarket religii". Komercyjny aspekt tego sformułowania miał i ma swe poważne uzasadnienie. Aspekty finansowania kultu i kupowania opieki bogów znane są zresztą nawet rzeczywistości postnowoczesnej. W tytule znajdujemy wszak i tę wskazówkę, że „supermarket" odznacza się podażą wyrobów tradycyjnych i ciągłym dopływem „nowinek" w imię utrwalania systemu samego w sobie. Chrystianizacja prowadziła do istotnego zmniejszenia asortymentu kultów i bogów, zmierzając ostatecznie do monopolizacji tej przestrzeni. Proces ten nie mógł przebiegać bez konfliktów. „Nowe" zastępowało bowiem „tradycję ojców". Proces taki w każdych czasach wydaje się groźny zarówno z punktu widzenia pamięci indywidualnej, jak i zbiorowej. Wiara osób wydaje się

przecież na każdym etapie dziejów aktem decyzji ostatecznej i nieodwołalnej. Zmiana poglądu na świat, a zwłaszcza relacje ludzi i bogów nie przychodzi bezboleśnie, bez zdziwienia, bez zadziwienia osób z otoczenia, bulwersacji instytucji, trwogi o trwanie systemu, w tym systemu społecznego itd.[1]

Zachowanie takiej perspektywy nakazywałoby gruntowną analizę systemu religijnego *Imperium Romanum* w I wieku n.e. Zadanie to było zresztą wielokrotnie podejmowane. Nastawienie autorów nowożytnych do tego problemu wyraża się już choćby w formie liczby pojedynczej lub mnogiej słowa religia, religie[2]. Choć było wiele religii i kwestii tej nie trzeba dyskutować, to jednak był jeden system. Dodanie kolejnej religii do zbioru otwartego i przez to w jakiejś części przypadkowego, nie przynosiłoby napięcia. Naruszenie natomiast systemu doboru i kontroli pociągało za sobą generalną groźbę jego upadku.

W przedkładanej wypowiedzi uwaga skoncentrowana zostanie na punktach zwrotnych: (1) edykcie Trajana i poprzedzającym go liście Pliniusza (112 rok), i (2) na tak zwanym Edykcie mediolańskim Konstantyna Wielkiego i Licyniusza (313 rok). Podane daty wskazują nie tylko na chronologiczny porządek, lecz uświadamiają jednocześnie długie trwanie procesu zmiany. Ich rozpiętość nakazuje przy tym uznać, że kolejne akty prawodawcze nie są reakcją na poprzednie decyzje; nie znoszą ich znaczenia i sankcji, lecz odpowiadają „potrzebie chwili" i z drugiej strony kreują nową rzeczywistość. Przedzielone są jednak i obudowane innymi decyzjami cesarzy należącymi do ich uprawnień i aktywności prawodawczej oraz realnej polityki.

Ciągle otwarte wydaje się pytanie, czy represje wobec chrześcijan były wynikiem polityki państwa, czy też reakcją państwa na wrogość sąsiadów, skutkującą konfliktami społecznymi. Reakcja cesarza traktowana byłaby wówczas jako dbałość o zachowanie pokoju (*pax Augusta – pax Romana*). Odpowiadałaby wszelkim kryteriom racjonalności, zmierzając do wyeliminowania źródła konfliktu, a więc tej religii, która w systemie była nowa, niezrozumiała, obca. Koszt polityczny i społeczny eliminacji chrześcijan stanowiących marginalną mniejszość był najmniejszy. Trudno jednak mó-

[1] W sprawie źródeł podnoszących te kwestie: F. Ruggiero, *Szaleństwo chrześcijan. Poganie wobec chrześcijaństwa w pierwszych pięciu wiekach*, tłum. E. Łukaszyk, Kraków 2007. Wiele ważnych poglądów również w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. I.S. Ledwoń, M. Szram, Lublin 2012, a tam szczególnie: J. Kręcidło, *Świat pogański wobec rodzącego się chrześcijaństwa. Dlaczego chrześcijanie nie byli lubiani w starożytnym świecie*, s. 51–62; H. Pietras, I. Huber, *Celsus i inni. Nauka i życie chrześcijan w krytyce pogańskiej II w.*, s. 63–97.

[2] Tak na przykład T. Zieliński, *Religia rzeczypospolitej rzymskiej*, t. IV, [w:] tegoż, *Religie świata antycznego*, Warszawa 1933. Dla porównania: M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987. W tej przestrzeni terminologicznej, której nie zamierzam tu analizować, dla oddania wielu kwestii użyteczny jest termin „religijność"; na przykład w pracy W. Lengauera, *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1994. Jego użycie pozwoliłoby nadać lepszy tytuł – jak myślę – pracy M.L. McPherrana, zamiast „Religia Sokratesa" (trafne oddanie tytułu oryginału: *The Religion of Soctares*) lepiej byłoby podać „Religijność Sokratesa". Konflikt z chrześcijanami nie wynikał z tego, jaka była ich religia, lecz jaka była ich religijność (łac. *religio* – pobożność, bogobojność; być pobożnym, bogobojnym) lub jakiej religijności tradycyjnej zaniechali i odmawiali.

wić o jakiejś długotrwałej strategii w tej dziedzinie. Źródła odbijają wrogość wobec chrześcijan, ale ich autorzy sami wydają się być zaskoczeni *communis opinio*.

Tacyt, pisząc Roczniki (tu: 15,44) w pierwszej dekadzie I wieku, choć nie ukrywa współczucia do chrześcijan skazanych przez Nerona, to jednak powtarza zarzuty tłumu: „[…] nie ustępowała hańbiąca pogłoska […]. Aby więc ją usunąć [pamięć o Chrystusie i zmartwychwstaniu – K.I.] podstawił Neron winowajców i dotknął najbardziej wyszukanymi kaźniami tych, których znienawidzono dla ich sromot, a których gmin chrześcijanami nazywa"[3]. Tacyt nazywa w kolejności chrześcijaństwo „zgubnym zabobonem", a wyznawców „wrogami rodzaju ludzkiego". Mimo tych surowych ocen i uznania, że „[…] byli winni i zasługiwali na najsurowsze kary, budziła się ku nim litość, jako że nie dla pożytku państwa, lecz dla zadośćuczynienia okrucieństwu jednego człowieka byli traceni". Krytyka Nerona nie jest w stanie przesłonić najsurowszych ocen (*flagitia*, *superstitio*) wymierzonych w chrześcijan. Podobnie surowy osąd o chrześcijanach sformułował Swetoniusz, nazywając ich religię *superstitio nova ac malefica* („zabobon nowy i zbrodniczy").

Jakie były wszak źródła tego poglądu? „Nowość" jako cecha deklasująca nie wyczerpuje tutaj wszystkich aspektów. Szybko zresztą jako właściwość mija, jeśli tylko może być zrozumiana i choć może nie akceptowana, to jednak sklasyfikowana jako niegroźna, a w wyniku tego tolerowana. Trudno byłoby stawiać chrześcijanom w jakiejkolwiek epoce zarzut ekskluzywizmu lub alienacji, gdyż swe zadania religijne rozumieli również jako pracę misyjną skierowaną do rozmaitych ludów i grup społecznych. W tym właśnie zachowaniu jest coś odmiennego i nowego, coś co w zwykłym, możliwym do wyobrażenia dialogu sąsiadów prowadziło do zakwestionowania istnienia innych bogów, na podstawie świętego przekonania, że Bóg jest tylko jeden. Musiało to być dla ówczesnego społeczeństwa wystarczająco deprymujące i wyczerpywało jego tolerancję, skoro ktoś kwestionował wiarę ich ojców i to, co traktowali jako *mos maiorum* (święty obyczaj przodków). Chrześcijanie zapowiadali przy tym rychły koniec świata, to znaczy kwestionowali wiecznotrwałość Rzymu (*aeternitas*). Spodziewali się wreszcie zmartwychwstania ciał i wskazywali na precedens Chrystusa. Co mógł myśleć Rzymianin o sąsiedzie, który nader często opowiadał o pustym grobie. Sprawa musiała być bulwersująca od początku, skoro Piłat, upewniwszy się, że skazany Jezus nie żyje (możemy traktować to jako ostatni akt postępowania procesowego), wydał ciało, ale ustanowił też straż nad grobem. Takie działanie nie znajduje analogii. To, co przedstawił w swej Ewangelii Mateusz (28, 11–28, 15), ma aurę skandalu; spreparowanych zarzutów o wykradzeniu ciała Jezusa przez jego uczniów i utrzymywania się tej plotki aż do dnia, kiedy tekst był spisywany. Zaakceptowanie wysokiej teologii zmartwychwstania, jako aktu wiary, staje naprzeciw racjonalności, która każe domyślać się znieważenia grobu. Czyny takie jako *crimen extraordinarium*

[3] E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994, s. 98, w swojej interpretacji tego fragmentu akcentowała, że „pogłoska" dotyczy tego, iż pożar nakazany był przez Nerona.

zagrożone były karą śmierci (*summum suplicium*) lub zsyłką do kopalń, wygnaniem, konfiskatą majątku, innymi karami oraz ostatecznie infamią[4].

Trzeba zauważyć, że mimo aktywnego uczestnictwa chrześcijan w życiu społecznym i dążeń do pełnej integracji, ich cmentarze pozostawały obszarami ekskluzywnymi i zhierarchizowanymi według kryterium *depositio ad sanctos*[5]. Nie były co prawda miejscami tajnych zgromadzeń, ale utrzymywanie dystansu mogło być źródłem podejrzliwości, niechęci i ostatecznie agresji. Wobec braku form kultu, które przypominałby zachowania sąsiadów, chrześcijanie narażali się na zarzut, iż w żaden sposób nie czczą bogów. Jakiś pogląd na ten temat, czy argumentacja szczegółowa i konkretne zarzuty, były podstawą prześladowań aż po wyroki śmierci, czy też „ogólne przekonanie", daje nam korespondencja pomiędzy Pliniuszem Młodszym i Trajanem, którą można datować na rok 112. Autor nie dzieli się z nami obserwacją etnograficzną lub historyczną rekapitulacją, lecz wypowiada się jako namiestnik prowincji Bitynii. Postawiony bowiem został wobec społecznych niepokojów, a jego zadaniem było strzeżenie interesów *Imperium Romanum*, w tym porządku i pokoju wewnętrznego. Można zakładać, że obok wykształcenia, które pozwalało powierzyć mu wysokie stanowiska w administracji, przez co należy rozumieć również dobre przygotowanie prawnicze, Pliniusz był kompetentnym obserwatorem życia religijnego, gdyż po otrzymaniu konsulatu (w roku 100 lub 101) włączono go również do kolegium kapłańskiego augurów.

W tej konkretnej sytuacji zdradza zupełną niekompetencję. Zwraca się więc do Trajana i całkiem wprost pisze: „Nigdy dotąd nie brałem udziału w śledztwach dotyczących chrześcijan, dlatego też nie wiem, co tu i jakiej karze podlega i jak się dochodzenia prowadzi"[6]. Można powiedzieć, że wyznanie takie byłoby kompromitujące, gdyby procedury były jasne, a odpowiednie przepisy przynosiły twarde rozstrzygnięcia. Trajan odpowiedział na tę proceduralną kwestię całkiem wprost: „Nie można tu ustalić jakiejś określonej formy postępowania, która obowiązywałaby powszechnie". Wnioskujemy więc, że również wcześniej takiej normy nie było. Trajan zdaje się też sprawę traktować incydentalnie. A jednak mimo zastrzeżenia forma *responsa* pozwala sądzić, że Trajan jako pierwszy stworzył przesłankę prawną dotyczącą postępowania wobec chrześcijan[7].

Ocena (nie)kompetencji Pliniusza może być o tyle złagodzona, że jako przedstawiciel zachodniej części Cesarstwa mógł przed swą misją do Bitynii nie spotkać się z chrześcijanami, a odgłosy o wcześniejszych prześladowaniach pozostawały dlań odległym echem. Pliniusz, niepewny swego, wykonał wszak cały szereg czynności proceduralnych:

[4] Obszernie w tych kwestiach: M. Jońca, *Przestępstwo znieważenia grobu w prawie rzymskim*, Lublin 2013, zwł. s. 117 n. oraz 296 n.

[5] F.W. Deichmann, *Archeologia chrześcijańska*, Warszawa 1994, s. 47–64; P. Brown, *Kult świętych. Narodziny i rola w chrześcijaństwie łacińskim*, Kraków 2007.

[6] Pliniusz, *Listy* X, 96, 97. We wszystkich cytowanych fragmentach posłużę się przekładem M. Grzesiowskiego, „Meander" 5 (1997), s. 460–461.

[7] Tak traktował tę odpowiedź Tertulian, *Apologetyk* II, 6–8.

> Zastanawiałem się nad tym, czy bierze się pod uwagę wiek (oskarżonych), czy młodzież i dorosłych traktuje się jednakowo; czy można ułaskawić kogoś, kto okaże skruchę, czy też nie ma znaczenia – jeżeli ktoś był raz chrześcijaninem – to, że od chrześcijaństwa odstąpił; czy karać należy za samą przynależność, nawet jeżeli chrześcijaństwo nie wiąże się z żadnym przestępstwem, czy też za przestępstwa z przynależnością związane.

Rozróżnienie realnego czynu i faktu przynależności jest w tym fragmencie znaczącą wskazówką, gdyż Pliniusz dopuszcza, że chrześcijanie mogą być traktowani jako stowarzyszenie tajne, a więc zakazane na tej podstawie. Przestępstwa „z przynależnością związane" nie są w tej perspektywie osądzane jednostkowo, lecz są jakąś formą ukrytej opinii o chrześcijanach, jako wrogach „rodzaju ludzkiego". Byłaby to ta sama logika, którą kierował się Tacyt. Dalsza część listu wskazuje wszak na to, że Pliniusz chciałby uwolnić się od tego poglądu i przeprowadzić śledztwo przy użyciu wszelkich dostępnych mu środków; stosował tortury w trakcie przesłuchiwania niewolnic chrześcijanek, wysłał najprawdopodobniej agenta, który opisał, na czym polegała agape sprawowana przez chrześcijan przed wschodem słońca. Raczej też wskazywał na wysokie cnoty, którym chrześcijanie tam hołdują. Ostatecznie traktował jednak te zachowania jako „zabobon", który można powstrzymać. Aby masowość zjawiska udaremniać, wydał zakaz wszelkich zgromadzeń, zapewne po to, aby ten czas wykorzystać na konsultacje z cesarzem. Ostatnie zdanie zdaje się kreślić realną podstawę konfliktu, to znaczy zaniechanie wspólnego kultu: „Okazuje się wszakże, że do świątyń już niemal opuszczonych zaczynają ludzie znowu uczęszczać, że święte obrzędy od dawna zaniedbane zostały wznowione, że tu i ówdzie zaczęto sprzedawać mięso ofiarne, które dotąd bardzo rzadko znajdowało nabywcę. Można stąd łatwo wyciągnąć wniosek, że da się znaczną ilość ludzi sprowadzić na właściwą drogę, jeśli będą mieli możność poprawy". W ostatniej sentencji i wcześniejszych zdaniach Pliniusz jako przedstawiciel magistratury hamuje wrogość wobec chrześcijan, których chciałby przywrócić starym bogom. Konflikt oparty jest więc na donosach osób prywatnych, donosach anonimowych, przez to groźnych w każdej sprawie. Kupowanie mięsa ofiarnego podkreślone z naciskiem było oczywistą formą uczestniczenia w kulcie. Dlatego zainteresowanie korporacji rzeźników w karaniu chrześcijan mogło być żywsze. Na podstawie tego listu wracam jednak do myśli, że zasadniczo źródło konfliktu ukryte było w stosunkach sąsiedzkich. Państwo wszak, kiedy miało się opowiedzieć po jednej ze stron i nie mogło już zagwarantować neutralnego pokoju, stawało po stronie kultów tradycyjnych, gdyż w sposób wypróbowany były one istotnym elementem konstruującym Imperium. Taka logika wyłania się z odpowiedzi udzielonej przez Trajana:

> […] Otóż (chrześcijan) nie należy wyszukiwać: jeżeli jednak zostaną postawieni przed sąd i udowodni się im (przynależność), należy ich karać, przy czym należy tak postępować, że jeżeli ktoś przeczy, jakoby był chrześcijaninem i potwierdzi to czynem, tzn. uczci bogów naszych, niech zostanie ułaskawiony na podstawie swej skruchy – choćby był podejrzany (o wyznawanie chrześcijaństwa) w przeszłości. Anonimowe doniesienia nie mogą być brane pod uwagę w żadnej sprawie karnej. Dałoby to bowiem bardzo zły przykład i jest niezgodne z duchem naszych czasów.

Trzeba zgodzić się z opinią E. Wipszyckiej, że: „Namiestnicy prowincji następnych dziesięcioleci (aż do panowania Decjusza) nie musieli trzymać się rady Trajana – nie miała ona formy ustawy, można się było na tę opinię powoływać, ale jej respektowanie nie było obligatoryjne. Większość zapewne postępowała zgodnie z nią"[8]. Rozwijającą się wrogość wobec chrześcijan dostrzec można w polityce Decjusza w roku 250, w kolejności po roku 257 w działaniach Waleriana. Mimo wszystko trudno byłoby twierdzić, że była to konsekwentna polityka. Raczej jednak improwizowane zwroty na potrzeby bieżącego rozwiązywania społecznych konfliktów.

Odmiennie trzeba podejść do prześladowań, które wybuchły za panowania Dioklecjana. Ze względu na politykę, którą prowadził ten władca, projektując własną apoteozę, konflikt był nieunikniony. Dla realizacji tego planu nie wystarczyło rozporządzenie z 303 roku, aby aresztować duchownych. W roku 304 zażądano powszechnego składania ofiar. Systematyczność represji znalazła jednak swój kres wraz z abdykacją Dioklecjana. Jak ta taktyka była niedopasowana do społecznego stanu i religii, wskazuje radykalna zmiana polityki podjęta przez Galeriusza, który w roku 311 wydał edykt tolerancyjny. W powszechnej pamięci utrwaliły się jednak zmiany, które zaszły za panowania Konstantyna Wielkiego.

To on dokonał przełomu nie tylko w prawnym zdefiniowaniu miejsca chrześcijan w *Imperium Romanum*, lecz także w osobistej relacji cesarza do Kościoła. W tym procesie trudno wskazać jedną datę, która rozdzielałaby epoki jednoznacznie. Konstantyn Wielki czcił bowiem w swym życiu wielu bogów, ale czy czcił ich konsekutywnie, zastępując jednych innymi. Nie mamy pewności, czy przyjęcie przez niego wiary w Chrystusa doprowadziło do zapomnienia (unieważnienia?) starych bogów[9].

Podejmowanie decyzji w tak istotnych sprawach jak powodzenie *Imperium*, zależne przecież od woli bogów, poddane było, jak można się spodziewać, wymogom politycznej racjonalności. Konwersja Konstantyna nie jest jednak w literaturze komentowana bez zwrócenia uwagi na fenomen lub afekt, które miały racjonalność zawiesić lub kwestionować jego postępowanie. W tych wszystkich dociekaniach odrzucić trzeba w każdym razie pogląd, że w grę wchodził wyłącznie przypadek[10].

Panuje niemal powszechna zgoda wśród historyków, że momentem zwrotnym w postępowaniu Konstantyna Wielkiego miała być bitwa przy Moście Mulwijskim (28 października 312 roku). Zagadnienie to wielokrotnie zostało podniesione przez badaczy pod rozmaitymi kątami widzenia. Dla naszego rozumowania problemem ciągle otwartym pozostaje, czy bitwa ta i towarzyszące jej fenomeny stanowiły przełom w myśleniu Konstantyna o bogach i obowiązkach wobec nich. Z notatki Euzebiusza

[8] E. Wipszycka, *Kościół*, s. 103.

[9] Pewien pogląd w tej sprawie przedstawiłem w mym artykule pt.: *Gods of Constantine*, [w:] *Within the Circle of Ancient Ideas and Virtues*, red. K. Twardowska i inni, Kraków 2014, s. 275–286. Bezpośrednie nawiązania do tego tekstu są więc nieuniknione.

[10] Taki niefrasobliwy pogląd przedstawił K.M. Girardet, *Das Christentum im Denken und in der Politik Kaiser Konstantin d. Gr.* [w:] *Kaiser Konstantin der Grosse. Historische Leistung und Rezeption in Europa*, red. K.M. Girardet, Bonn 2007, s. 30.

z Cezarei wynika[11], że Konstantyn podchodził do tych kwestii refleksyjnie i sam definiował oraz interpretował pewne osobliwości. Wyznanie cesarza jest z naciskiem przedstawiane przez Euzebiusza jako autentyczne i jest też podstawą, aby ocenić, że także żołnierze byli świadkami „cudu". Poprzedzające tę informację zdanie o żarliwej modlitwie Konstantyna jest komentarzem samego Euzebiusza, zwłaszcza tam, gdzie sugeruje, że przedmiotem adoracji był Bóg (chrześcijan), a nie jakiekolwiek inne bóstwa. Jeśli w pobożność Konstantyna nie ma powodu wątpić, to jednak wizja miała być dopiero źródłem konwersji, nie zaś spektakularnym zakończeniem tego procesu. Konstantyn „modlił" się do boga, tak mamy prawo racjonalnie zakładać, który mu dawniej towarzyszył, tj. do Sol.

Wizja przy Moście Mulwijskim nie była wyłącznym i pierwszym zjawiskiem, lecz raczej poprzedzała ją obserwacja podobnej osobliwości, która zachwyciła i oddziaływała na Konstantyna w Galii w roku 310. Nie znajduję powodu, aby przyjąć inną datację zdarzenia i panegiryku będącego źródłową podstawą wnioskowania, który wygłoszony przez pogan w formie uroczystej mowy nie mógł wypaść z pamięci i uzyskał natychmiast dopracowaną formę literacką[12]. Otoczenie Konstantyna wiedziało, że cesarz doznaje olśnień i musiało łączyć boską interwencję z bóstwem, które oficjalnie towarzyszyło Konstantynowi.

Propaganda domaga się oczywiście zwykle bezwzględnego cynizmu. Afekt zachodzący w postawach religijnych schodzi wówczas na plan dalszy. Ale z drugiej strony nie ma powodu wykluczać tego, że Konstantyn wierzył (szczerze?) w Sol, a kolejności w Sol i w Chrystusa jednocześnie[13]. Zewnętrznym obrazem zmian stało się wprowadzenie chrześcijańskiej symboliki do oficjalnych znaków Cesarstwa. Należała do nich

[11] W próbie wyrozumowania trzeba mieć na uwadze cały akapit: Eusebiusz, *Vita Constantini* I, 28. Nawiązuje on do fragmentu Laktancjusza, *De mortibus persecutorum* 44.

[12] *Paneg. Lat.* VI/7, 21, 3–7. Problem wizji Konstantyna z próbą ustalenia ich liczby i miejsca był wielokrotnie w nauce podnoszony. Problem ich historyczności musi wynikać z oceny źródeł. W tej kwestii podzielam pogląd, który podał A. Ziółkowski, *Wizja Konstantyna. Reinterpretacja*, „Vox Patrum" 3 (1983), t. 4, s. 200–215, zwł. 208: „Źródłami literackimi z »epoki« są, obok przekazów Laktancjusza i Euzebiusza, panegiryki reprezentujące pogański punkt widzenia. Przeciwnicy chrześcijańskiej tradycji o wizji Konstantyna przytaczają je jako dowód przeciw jej historyczności, tymczasem wydaje się, że i one mogą dostarczać argumentów pro, nie tyle może za treścią wizji, ile za faktem jej zaistnienia". Zagadnienie to ma własną rozległą literaturę. Zob. B. Mueller-Retting, *Der Panegyricus des Jahres 310 auf Konstantin den Großen. Übersetzung und historisch-philologischer Kommentar*, Stuttgart 1990, szczególnie s. 330: „Das Spektrum der modernen Deutungen bewegt sich zwischen verschiedenen Stufen von Anerkennung der »Echtheit« einer paganen Vision, eher rationalisierenden Erklärungen und dem Verdickt einer bloßen Erfindung durch Konstantin oder den Redner". Zob. także: E. Herrmann-Otto, *Konstantin der Grosse*, Darmstadt 2007, s. 48–57, zwł. s. 57.

[13] Euzebiusz, który w VC z rozmysłem chrystianizował fakty, nie uniknął przemieszania ich sensów. Modlitwę, której Konstantyn kazał nauczyć żołnierzy i w której chrześcijanie (nie bez uzasadnienia) dopatrywali się jedynego Boga, kazał wypowiadać armii w święto Sol. Przestrzeń interpretacyjna nie została przy tym ograniczona imieniem Chrystus, lecz naznaczona została powszechnym imieniem Bóg (VC IV 20). Zaangażowanie Konstantyna w kult Sol w dniach poprzedzających bitwę mulwijską wynika ze słów Euzebiusza w LC VI, 21; Konstantyn kazał, maszerując *Via Flamina* (w Malborgetto?) zbudować *Ianus quadrifrons*.

chorągiew, którą wprowadzono także do ikonografii na monetach i medalionach. Euzebiusz z Cezarei całkowicie wyręcza nas z dalszego opisywania *Labarum*:

> Został on wykonany w takiej oto postaci: długie drzewce, pokryte złotem, tworzyło kształt krzyża, mając w poprzek łukowato zakrzywiony pręt. Na samym szczycie całej figury przymocowana była korona przeplatana klejnotami i złotem. Na niej był symbol imienia Zbawiciela, dwie litery wskazujące na imię Chrystusa przez znaki inicjału, przy czym litera P przecięta była przez X umieszczone na jej środku. Te litery cesarz miał zwyczaj nosić w późniejszym czasie na hełmie. Z poprzecznego pręta, przytwierdzonego do drzewca, była zawieszona tkanina, królewska materia, pokryta bogatymi zdobieniami z umieszczonych jeden przy drugim drogich kamieni, błyszcząca promieniami światła, hojnie przeplatana złotem, która przedstawiała oczom obraz niewypowiedzianej piękności. Tkanina ta, przymocowana do belki poprzecznej krzyża, przyjmowała kształt kwadratowy, o równej długości i szerokości. Drzewce pionowe, którego część dolna była bardzo długa, na górze, poniżej znaku krzyża i zaraz nad górnym brzegiem wyszywanej materii, nosiło portret ze złota, przedstawiający popiersie miłego Bogu cesarza razem z jego dziećmi. Cesarz stale używał tego znaku zbawienia w charakterze środka obrony przed wszystkimi wrogami i nieprzyjacielskimi potęgami; rozkazał, aby inne, podobne do tego znaki, były noszone przed każdą armią[14].

Nawet elementy konstrukcyjne (poprzeczna belka) przyjmują tu znaczenie metaforyczne. Pewnym niedopowiedzeniem obarczone jest zdanie, że „cesarz stale używał tego znaku". Pogląd Laktancjusza w tej sprawie zdradza od samego początku ostateczny cel, to znaczy zwycięstwo w imię Chrystusa[15]. Euzebiusz, tworząc takie obrazy literackie, przedstawiał cesarza takim, jakim chciał go widzieć. A chciał widzieć cesarza pobożnego. Kiedy więc Konstantyn ruszył na Rzym, to Euzebiusz opisał to w słowach: „Do Boga niebieskiego i Jego Słowa, samego zbawiciela wszystkich, Jezusa Chrystusa, zwrócił się w modłach, by mu był Sprzymierzeńcem, i ruszył z całym swym wojskiem dla przywrócenia Rzymianom wolności ich starodawnej" (HE IX, 9, 2).

Radykalizm sądów Euzebiusza, zupełnie nie do przyjęcia w obrazie spraw boskich 312/313 roku, wyraża się w drugim zdaniu tego zagmatwanego pod względem chronologii rozdziału (VC I, 32): „[…] poruszony niezwykłością widzenia postanowił [Konstantyn], że nie może czcić żadnego innego boga prócz Tego, którego widział […]". Euzebiusz ideologizuje swój pogląd z każdym zdaniem i przechodzi od sądu henoteistycznego, w którym nie kwestionuje jeszcze istnienia innych bogów (niegodnych wszak czci cesarza), do zdania, w którym oświadcza, że jest On Bogiem jedynym. Unieważnia przez to egzystencję innych bogów. Bacząc na czas powstania tego tekstu (337–339 rok), dostrzec można zmiany w pojmowaniu samego zagadnienia i rodzeniu

[14] Tłumaczyła: T. Wnętrzak; *Euzebiusz z Cezarei, Życie Konstantyna* I, 31, Kraków 2007. Na pewne elementy praktyczne wykonania tego znaku, a także zakresu jego występowania zwrócił uwagę Laktancjusz, *De mortibus persecutorum* 44, 5. *Labarum* było przedmiotem licznych dociekań i zreferowanie całej dyskusji nie jest w tym miejscu możliwe.

[15] Lactantius, *De mort. pers.* 44, 5. Trzeba w tych ustaleniach mieć na uwadze także *Paneg. Lat.* XII/9, 5, 1. Waga tego tekstu powstałego w 313 roku musi być większa niż pogląd Euzebiusza, VC I, 37, 1, który sformułowany został znacznie później.

się fundamentalnego monoteizmu. Wszystko to jest jednak życzeniowym myśleniem Euzebiusza, zaangażowanego biskupa i świetnego intelektualisty, który tka obraz cesarza, jako radykalnego konwertyty, który jednym rozstrzygnięciem porzuca starych bogów, aby czcić wyłącznie Chrystusa.

W niejasnej sytuacji nadzwyczajną inteligencją wykazali się senatorowie. Poddając myśl wzniesienia łuku triumfalnego na *decennalia* Konstantyna (315), ułożyli treść inskrypcji, której słowa pozwalają natychmiast zidentyfikować cesarza, ale pozostawiają ogromny margines wolnej interpretacji, który to z bogów swą opatrznością stał za tym zwycięstwem: „[…] Z natchnienia boskości i wielkości swego ducha z wojskiem ocalił Państwo, zwyciężając tyrana i jego zwolenników”[16]. Słowa *quod instinctu divinitatis*, które można też tłumaczyć „z boskiej inspiracji”, pasują do prowidencji starych bogów, ale także do opieki Chrystusa. Ostatecznie mogą wskazywać na boskość samego Konstantyna.

Ufundowanie łuku tryumfalnego poprzedzone jednak było wydaniem, wraz z Licyniuszem, tak zwanego edyktu mediolańskiego. Jest to akt prawny nawiązujący do polityki Galeriusza. Wynika z tych działań, że diagnoza, ale także kreowanie polityki religijnej wkroczyło na zupełnie nowe podstawy:

> Już z dawien dawna biorąc pod rozwagę, że wolności religijnej ograniczać nie należy, lecz swobodę zajmowania się sprawami bożymi pozostawić trzeba przekonaniu i woli każdego z osobna, według jego własnego uznania, wydaliśmy rozporządzenie, by i chrześcijanie swej sekty i swej religii zachowali wiarę. Przecież ponieważ w owym reskrypcie, w którym im przyznano tę wolność, jak się zdaje, umieszczono wyraźnie liczne a różnorodne zastrzeżenia […] Tak więc w zbawiennym i najszczerszym przekonaniu wyraziliśmy wolę Naszą, by nikomu zgoła nie odmawiano swobody wykonywania i wybrania religii czy wyznania chrześcijańskiego […][17].

Następowały za tym bardzo praktyczne żądania zwrotu chrześcijanom miejsc kultu. Ostatecznie wskazano, że celem jest zachowanie powszechnego pokoju.

Czy w związku z poruszonymi kwestiami możemy dostrzec cesarza w działaniu, tak, aby jego czyny, dopóki nie zakwestionujemy źródłowych przesłanek tych zdarzeń, świadczyły o jego pobożności? Kult traktujmy jako przejaw pobożności, nie rozstrzygając jednak kwestii, czy jest on funkcją wiary. Także fundacja miejsc kultu, świątyń i kościołów nie może być jednoznacznie rozumiana jako akt wiary, lecz bardziej jako odpowiedź na społeczne zapotrzebowanie i pewien rodzaj dialogu kształtujący poczucie państwowej przynależności[18].

---

[16] Przełożył J.A. Ostrowski, [w:] A. Cameron, *Późne cesarstwo rzymskie*, Warszawa 1993, s. 65.

[17] Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, X, 5 1–14, tłum. ks. A. Lisiecki, Poznań 1924.

[18] Zupełnie nie wkraczamy na ten obszar, który mógłby być badany pod względem ilościowym. Kwantyfikacja w moim przekonaniu nie prowadzi jednak do ostatecznej konkluzji. W sprawie zagospodarowania przestrzeni miejskich świątyniami i pomnikami patrz na przykład S. Bralewski, *Życie religijne mieszkańców Konstantynopola*, [w:] *Konstantynopol Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczenobizantyńskim*, red. M.J. Leszka, T. Wolińska, Warszawa 2011, s. 401–418. Oczywiście „proces chrystianizacji topografii miast” był w toku; J. Guyon, *La topographie chretienne des villes de la Gaule*, [w:] *Die Stadt in der Spätantike – Nie-*

Ciągle trzeba się zastanawiać jednak nad tym, jakimi decyzjami i jakimi czynami Konstantyn Wielki przesuwał systematycznie punkt ciężkości na stronę chrześcijan. Jak sytuował swą własną osobę w przestrzeni religijnego sporu, w której neutralność nie była do pomyślenia. Chrześcijaństwo nie domagało się tolerancji w sensie neutralności, lecz spodziewało się zastąpienia starych numina Bogiem Jedynym. Czy takie cele można było podnieść na początku IV wieku bez zastrzeżeń w dyskursie politycznym? Czy cesarz mógł podzielać poglądy radykalnych teologów, którzy jednoznacznie rozumieli monoteizm?

Oddziaływanie Konstantyna na budowanie stosunków społecznych z punktu widzenia autorytetu opartego na aspektach sakralnych nie ustało nawet po śmierci cesarza. Można bez większego ryzyka powiedzieć, że wówczas wzmogło się w pewien sposób i dzięki chrześcijańskiej teologii urealniło, ale jednocześnie nie wyzbyło się pogańskich gestów i symboli. W IV wieku nadal bowiem zachodziła pośmiertna konsekracja (diwinizacja) cesarzy, której celem było zrozumiałe oddanie czci zmarłemu, ale jednocześnie zagwarantowanie politycznej sukcesji i legitymizacji władzy jego następców. Polityczna instrumentalizacja ceremonii pogrzebu i pielęgnowania pamięci spoczywała z coraz większą intensywnością w rękach chrześcijańskich kapłanów. Propagandowe funkcje takich ceremonii odgrywały swą rolę nie tylko dla *domus* Augusta, lecz jednocześnie dla Kościoła[19].

Przez rewolucję należy rozumieć jednak nie tyle zwrot, który możemy przypisać jednemu wydarzeniu i jednej dacie, lecz proces, który zachodził w niekrótkim przecież panowaniu Konstantyna i który w 337 roku nie był z pewnością zakończony. Nawet taki entuzjasta, jakim był Euzebiusz z Cezarei, nie mógł ukryć sceptycyzmu co do wyników działań podejmowanych przez cesarza[20]. Jakkolwiek Kościół stawał się siłą coraz bardziej dominującą i uprzywilejowaną[21], to jednak *pontifex maximus* adorował nie tylko Chrystusa, lecz także innych bogów panteonu. Nawet chrztu Konstantyna nie należy traktować jako ostatecznego porzucenia starych kultów[22]. Jeden (Bóg)

dergang oder Wandel? Akten des international en Kolloquiums in München am 30. und 31. Mai 2003, red. J.U. Krause, Ch. Witschel, Stuttgart 2006 (Historia Einzelschrifnen 190), s. 105–128.

[19] Obszerny kontekst tego zjawiska przedstawił St. Rebenich, *Vom dreizehnten Gott zum Apostell? Der tote Kaiser in der christlichen Spätantike*, „Zeitschrift für Antikes Christentum" 4 (2000), s. 300–324 (*Konstantin und das Christentum*, red. H. Schlange-Schoeringen, Darmstadt 2007, s. 216–244, zwł. s. 221).

[20] Eusebiusz VC IV, 29. Zob. *Komentarz* A. Cameron, S.G. Halla, *Eusebius, Life of Constantine*, 1999. Walka Euzebiusza z politeizmem jest przesądzona, ale to nie oznacza jeszcze, że Konstantyn atakował starych bogów.

[21] O zajmowaniu coraz dogodniejszej pozycji świadczą przywileje uzyskane przez cesarskie prawodawstwo oraz wpływ Kościoła na legislaturę. Ostatnio w tej kwestii: T.J. Chiusi, *Der Einfluss des Christentums auf die Gesetzgebung Konstantins*, [w:] *Kaiser Konstantin der Große. Historische Leistung und Rezeption in Europa*, red. K.M. Girardet, Bonn 2007, s. 55–64. W każdym razie rzekomy generalny zakaz pogańskich kultów, o którym wspominał Euzebiusz (VC II, 45) się nie zachował. Nie ma żadnej wskazówki w późniejszych konstytucjach i próby nawiązania do tego prawa. Może to być więc życzeniowy pogląd Euzebiusza.

[22] W sprawie chrztu również nie mamy do dyspozycji świadectwa, które pochodziłoby bezpośrednio od Konstantyna. Relacja Euzebiusza (VC IV, 61–63) nie pozwala zrekonstruować jego myśli i motywów. Rzekoma mowa Konstantyna (VC IV, 62) jest gabinetowym produktem Euzebiusza.

i wielu (bogów) jako strategia polityki państwa i pewna postawa otoczenia otwierała drogę do nowej teologii politycznej. Paradoksalnie na tym polegał proces zbliżenia, przemieszania i ostatecznie pewnego zjednoczenia rozmaitych tradycji religijnych w kulcie Jednego Boga, jako formie funkcjonalnego monoteizmu[23].

LEGAL ASPECTS OF THE CHRISTIANISATION OF THE ROMAN EMPIRE

Summary

The question of the spread of Christianity in the Roman Empire has always been discussed with a reference to an unending list of aspects: religious, social, political, psychological, and last but not least, legal aspects and conditioning. This paper focuses primarily on the turning points in the legal aspects of the Christianisation of the Roman Empire from the second to the fourth century AD. These include the edict of Trajan, a preceding letter by Pliny (112 AD), as well as the document issued by Constantine I and Licinius and known as the Edict of Milan (313 AD). The foregoing dates indicate a chronological order as well as illustrate the long duration of the process of change. In addition, such time span is indicative of the fact that subsequent legislative acts were not issued in response to previous decisions; they did not lift the importance or sanctions of the latter, but were an answer to the need of the moment. At the same time, the acts created a new reality. They were nevertheless separated and enclosed by other decisions of emperors, related to their respective powers, legislative activity and the real politics. Important for the analysis of the issue are texts of various ancient authors, from Tacitus to Eusebius of Caesarea.

[23] M. Wallraff, *Viele Metaphern – viele Götter? Beobachtungen zum Monotheismus in der Spätantike*, [w:] *Metaphorik und Christologie*, red. J. Frey, J. Rohls, R. Zimmermann, Berlin–New York 2003, s. 151–166, szczególnie s. 165.

ks. Stanisław Adamiak
Warszawa

DYNAMIKA EKSPANSJI CHRZEŚCIJAŃSTWA W PIERWSZYCH WIEKACH

Badaczy nie przestaje intrygować pytanie, w jaki sposób chrześcijaństwo w ciągu trzech wieków z małej grupki na skraju Cesarstwa Rzymskiego urosło do potężnej instytucji, której to Cesarstwo nie było w stanie zniszczyć, więc postanowiło się z nią sprzymierzyć. Ten temat nie jest też pozbawiony odniesień do współczesności, gdyż przez całą historię Kościoła odwoływano się do jego początków, szukając w niej wzorów i inspiracji dla teraźniejszości. Wyrazem wiary w ten szczególny charakter rozwoju chrześcijaństwa u jego początków, jak również życzeniem, by powtarzało się to dzisiaj, jest zawarta w *Mszale Rzymskim* kolekta mszy świętej na Zesłanie Ducha Świętego: „Boże, Ty przez misterium dnia dzisiejszego uświęcasz swój Kościół ogarniający wszystkie ludy i narody, ześlij dary Ducha Świętego na całą ziemię i dokonaj w sercach wiernych tych cudów, które zdziałałeś w początkach głoszenia Ewangelii". O ile jednak teolog mógłby się zadowolić takim nadprzyrodzonym wyjaśnieniem sukcesu chrześcijaństwa, historyk musi szukać tych przyczyn w porządku przyrodzonym.

Rozważania nad ekspansją chrześcijaństwa trzeba rozpocząć od *Dziejów Apostolskich*. To w dużej mierze geniuszowi literackiemu ich autora zawdzięczamy wizję ekspansji młodej religii. *Dzieje* zaczynają sie od obietnicy Jezusa danej Apostołom: „gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami w Jeruzalem i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi" (Dz 1, 8)[1], a dalsza ich treść stanowi zapis konsekwentnej realizacji tej obietnicy, opisując wydarzenia związane z szerzeniem orędzia Jezusa od samej Jerozolimy aż po przybycie Pawła do Rzymu. W wyidealizowanej wizji Łukasza rozwój Kościoła dokonuje się przede wszystkim przez publiczne głoszenie Ewangelii. Przykładem tego głoszenia są kerygmatyczne katechezy głoszone przez Piotra, Jana i Szczepana w pierwszych rozdziałów *Dziejów*. Ten paradygmat do dziś funkcjonuje jako wzór głoszenia Ewangelii „na placach", od-

[1] Wszystkie tłumaczenia biblijne za: *Biblia Tysiąclecia*, wyd. 5.

wzorowywany czy to przez średniowiecznych kaznodziejów, czy to przez nowożytnych misjonarzy, czy też przez współczesnych ewangelistów ulicznych i telewizyjnych, zwłaszcza w krajach anglosaskich. Zaskakująca może się okazać refleksja, że ten tak bardzo wydawałoby się archetypiczny model przekazu wiary jest w zasadzie nieobecny w źródłach dotyczących pierwszych wieków chrześcijaństwa. Nie można wykluczać, że takie kazania na rogach ulic miały miejsce i kogoś do nowej wiary przyciągały, ale nie to stanowiło o jej rozwoju[2].

Już druga część *Dziejów Apostolskich*, czyli historia Pawła, pokazuje nam z reguły nauczanie w bardziej kameralnym gronie: albo w synagogach, albo wręcz w prywatnych domach. Jedyne znane nam przypadki nauczania „na otwartym powietrzu", poza synagogami, to: Areopag (Dz 17, 19–34, jeśli uznamy ten specyficzny wypadek za fakt historyczny, a nie kreację autora *Dziejów*) i Filippi (Dz 16, 13–14, gdzie było to jednak i tak miejsce modlitwy, i gdzie Paweł w zasadzie rozmawiał tylko z jedną kobietą). Wszystko to przypomina nam o fundamentalnej sprawie, jaką jest fakt rozszerzania się chrześcijaństwa najpierw i przede wszystkim w środowisku żydowskim. Podróże Pawła przedstawione w *Dziejach Apostolskich* odbywają się w środowisku diaspory, Apostoł przemieszcza się od jednej wspólnoty żydowskiej do drugiej, a jego nauczanie odbywa się najczęściej w kontekście sobotnich nabożeństw synagogalnych. Trzeba się też pogodzić z tym, że już co do wielu bohaterów *Nowego Testamentu* trudno nam powiedzieć, w jaki sposób stali się chrześcijanami, na przykład kto nawrócił Pryskę i Akwilę (Dz 18, 2)? Jak poznali wiarę inni mieszkańcy Rzymu, do których z pozdrowieniami zwracał się w swoim liście Paweł (Rz 16, 3–14)? Pamiętajmy, że *Nowy Testament* wiele razy przedstawia nam wspólnoty chrześcijańskie jako już istniejące, bez żadnego wyjaśnienia, skąd one się w danym miejscu wzięły.

Nieco lepiej od opisu misji Pawła wpisują się w paradygmat „głoszenia na placach" mowy misyjne Jezusa, jednak takie zdania, jak: „a gdy przyjdziecie do jakiegoś miasta albo wsi, wywiedzcie się, kto tam jest godny, i u niego zatrzymajcie się, dopóki nie wyjdziecie" (Mt 10, 11), też wskazują na bardziej statyczny model nauczania. Co więcej, wędrowni misjonarze przybywali często do wspólnot już chrześcijańskich, budząc czasem kontrowersje swoim nauczaniem: „Jeśliby ktoś przyszedł i nauczał was wszystkiego tego, co zostało wyżej powiedziane, przyjmijcie go. Jeśli jednak ów nauczający zmieni coś i zacznie wykładać inną naukę po to, żeby burzyć, nie słuchajcie go"[3]. O podobnych tarciach wydaje się świadczyć też na przykład *3 List św. Jana*.

Nie wolno też oczywiście przeoczyć tego, co od początku stanowiło siłę nowej religii, tzn. jej poczucia spójności, tworzenia się pomimo wszystkich podziałów i różnych nurtów tego, co będzie potem nazwane „wielkim Kościołem" (pierwszym wystąpie-

[2] Zob. też R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire* (*A.D. 100–400*), New Haven–London 1984, s. 111: „After New Testament times and before Constantine, very little open advertising of Christianity is attested".

[3] *Didache* 11, 1–2, tłum. A. Świderkówna (*Pierwsi świadkowie*, red. M. Starowieyski, Kraków 2010, s. 38).

niem tej nazwy będzie cytat z Celsusa[4], dlatego na przykład Manlio Simonetti powie, że woli unikać tej nazwy). Ale tendencje do przynajmniej tworzenia wrażenia jedności są bardzo silne, pokazują to „okólne" listy Pawła i Ignacego z Antiochii. Wymownym przejawem tej uniwersalności jest inskrypcja Aberkiosa, żyjącego w II wieku biskupa Hierapolis z Azji Mniejszej, mówiącego pięknymi poetyckimi wyrażeniami o swoich podróżach, od Rzymu, aż po tereny za Eufratem, żywionego wszędzie „wielką i doskonałą rybą, którą dawała mu święta dziewica" (czyli Kościół)[5].

Jak ekspansja chrześcijaństwa na terenie Cesarstwa wyglądała w liczbach?

Pytanie, które zadajemy sobie, myśląc o dynamice ekspansji chrześcijaństwa w pierwszych trzech wiekach, brzmi: jak to wyglądało liczbowo? Ilu właściwie było tych chrześcijan? Niestety, praktycznie nie mamy na ten temat żadnych danych. „Trzy tysiące dusz", o których mowa w Dz 2, 41, można chyba uznać za liczbę symboliczną. Za jakąś wskazówkę możemy uważać liczebność kleru w Rzymie w połowie III wieku, wspomnianą w liście papieża Korneliusza do biskupa Antiochii Fabiusza: czterdziestu sześciu prezbiterów, siedmiu diakonów, siedmiu subdiakonów, czterdziestu dwóch akolitów, pięćdziesięciu dwóch egzorcystów, lektorów i ostiariuszy, oraz ponad tysiąc pięćset wdów i biednych, których „wszystkich żywi łaska i miłość Pańska"[6]. Na tej podstawie szacuje się liczebność całej wspólnoty rzymskiej na około 30–50 tysięcy chrześcijan.

Nie dysponujemy jednak starożytnymi cenzusami liczbowymi, te, które podajemy, to jest tak naprawdę, jak mówią Anglicy, „educated guess". Gibbon pisał, że w czasach Decjusza chrześcijanie stanowili 5 procent populacji cesarstwa. Friedländer uważał, że było ich tylu w czasach Konstantyna; La Bastie i Burckhardt dawali w tym samym czasie chrześcijanom około jednej dwunastej ludności[7]. Goodenough napisał w 1930 roku o 10 procentach. Te liczby generalnie przyjęły się w literaturze, choć, powtórzmy, nie stoją za nimi żadne „mocne dane" statystyczne.

Nas jednak interesuje bardziej nie tyle sama liczebność chrześcijan, ile dynamika jej wzrostu. Pod koniec zeszłego stulecia sporą dyskusję wywołała książka Rodneya Starka: *The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders the History*[8]. Dodany przez wydawców bez wiedzy autora podtytuł (w wydaniu paperback zmieniony na *How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Reli-*

[4] Orygenes, *Contra Celsum* V, 59.

[5] Pełen tekst w: *Supplementum Epigraphicum Graecum* 30, 1479.

[6] Euzebiusz z Cezarei, *Historia Ecclesiastica* VI, 43, 11, tłum. A. Caba na podstawie A. Lisieckiego, oprac. H. Pietras, Kraków 2013, s. 464.

[7] Zob. A. Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1902, s. 537.

[8] R. Stark, *The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders the History*, Princeton 1996.

gious Force in the Western World in a Few Centuries) pokazuje równocześnie siłę i słabość tej pracy, w której analiza skąpych lub hipotetycznych danych z pierwszych trzech wieków została przeprowadzona metodami stosowanymi we współczesnych analizach socjologicznych. Praca spotkała się jednak z poważnym przyjęciem i dyskusją ze strony historyków, poświęcono jej jeden z numerów „Journal of Early Christian Studies"[9].

Amerykański socjolog przyjął założenie, że chrześcijanie stanowili w 313 roku około 10 procent populacji całego imperium, szacowanej wtedy na (*N*) 60 milionów (tabela 1).

Tabela 1. Szacunkowy wzrost liczby chrześcijan do roku 350

Rok	Liczba chrześcijan	Odsetek populacji (*N* = 60 mln)
40	1 000	0,0017
50	1 400	0,0023
100	7 530	0,0126
150	40 496	0,07
200	217 795	0,36
250	1 171 356	1,9
300	6 299 832	10,5
350	33 882 008	56,5

Stark zakładał stały wzrost liczby wierzących o 40 procent w ciągu dziesięciu lat, powołując się między innymi na analogiczne tempo zdobywania nowych wyznawców przez mormonów w Stanach Zjednoczonych w XIX wieku[10]. Najbardziej dyskusyjne w tej metodzie wydaje się założenie stałego tempa tego wzrostu. Stark przytacza jednak też dane, które mogłyby być bardziej przekonujące, na przykład opinię Robina Lane Foxa o tym, że około 250 roku chrześcijanie stanowili „być może" około 2 procent mieszkańców cesarstwa[11]. Niestety, sam Fox też określa tę liczbę jako odgadniętą. Bardziej przekonujące jest odwołanie się przez Starka do korelacji (tabela 2) między jego szacunkami a badaniami Roberta S. Bagnalla[12], starającego się określić odsetek chrześcijan w Egipcie na podstawie procentu osób z ewidentnie chrześcijańskimi imionami w papirusach[13].

[9] „Journal of Early Christian Studies" 6 (1998), nr 2 – artykuły T.E. Klutza, K. Hopkinsa i E.A. Castelli.

[10] R. Stark, *The Rise of Christisanity: A Sociologist Reconsiders History*, Princeton 1996, s. 7.

[11] R.L. Fox, *Pagans and Christians*, New York 1987, s. 317.

[12] R.S. Bagnall, *Religious Conversion and Onomastic Change in Early Byzantine Egypt*, „Bulletin of the American Society of Papyrologists" 19 (1982), s. 105–124.

[13] E. Wipszycka uważa określoną przez Bagnalla liczbę chrześcijan za „całkowicie arbitralną, co nie znaczy, że absurdalną" (*Książki i piśmienność w późnym antyku. Uwagi o dwóch pracach Rogera Bagnalla*, „U Schyłku Starożytności" 11 (2012), s. 203–224, 209).

Tabela 2. Korelacja odsetka chrześcijan w całej populacji imperium (*N* = 60 mln) (według R. Starka) i chrześcijan w Egipcie (według R.S. Bagnalla)

Rok	Chrześcijanie w całej populacji imperium według R. Starka [proc.]	Chrześcijanie w Egipcie według R.S. Bagnalla [proc.]
239	1,4	0
274	4,2	2,4
278	5	10,5
280	5,4	13,5
313	16,2	18
315	17,4	18

Jednym z większych problemów przy takich szacunkach liczbowych jest to, że sytuacja musiała wyglądać zdecydowanie inaczej w różnych częściach cesarstwa. Pamiętajmy, co pisał Pliniusz Młodszy około roku 112 – nawet jeśli jego informacje o tym, że nie tylko „miasta, ale i osady oraz wioski opanowała zaraza tego przesądu”[14], są pełne retorycznej przesady, to jednak wskazują na to, że musiało to być zdecydowanie więcej niż kilkaset osób. Tak samo trudno przypuszczać, że Tacyt i Swetoniusz zwróciliby uwagę na prześladowania w roku 64 w Rzymie, gdyby dotyczyły zaledwie kilkudziesięciu osób. Faktycznie wydaje się jednak, że postęp nowej religii w pierwszej połowie II wieku był powolny, na przykład w szkole Justyna około 150 roku nie było konwertytów; wzrost mitraizmu wydawał się dużo dynamiczniejszy[15].

Z czym natomiast zgadzają się prawie wszyscy badacze, to z przełomem w połowie III wieku, kiedy to liczba chrześcijan ulega gwałtownemu wzrostowi i kiedy też zaczynają odgrywać poważniejszą rolę w społeczeństwie, na co wskazują na przykład informacje o domniemanej konwersji cesarza Filipa Araba (244–249) oraz mediacji biskupa Anatoliusza podczas walk w Aleksandrii w 273 roku. Na podobne wnioski pozwalałyby dowody z katakumb[16]. Czy rozpowszechnianiu się chrześcijaństwa sprzyjało poczucie niepewności, właściwe zwłaszcza dla niepewnych czasów III wieku? Wskazywałyby na to listy Cypriana, a konkretnie złagodzenie wymogów pokuty za apostazję nie tylko pod wpływem możliwości nowych prześladowań, ale i zarazy, choć pewnie obawiano się, że epidemia spowoduje nowe prześladowanie, w myśl przytoczonej przez Tertuliana zasady: „wyleje Tybr, chrześcijanie do lwa!”[17].

[14] Pliniusz Młodszy, *Ep.* 96, tłum. polskie, [w:] *Pierwsi świadkowie*, s. 362.

[15] Por. W.H.C. Frend, *The Rise of Christianity*, London 1984, s. 178–179.

[16] Zob. W.H.C. Frend, *Persecutions: genesis and legacy*, [w:] *The Cambridge History of Christianity*, t. I, red. M. Mitchell, F. Young, Cambridge 2006, s. 503–523, zwł. s. 517–518.

[17] Tertulian, *Apologeticum* 40, 1. Por. R. Stark, *The Rise*, s. 74–75: „Indeed, Cyprian, Dionysius, Eusebius, and other church fathers thought the epidemics made major contributions to the Christian cause. I think so too”.

Oczywiste jest, że mimo słynnej deklaracji Tertuliana, głoszącej, że chrześcijaninem człowiek się staje, nie rodzi – *fiunt, non nascuntur Christiani*[18] – chrześcijaństwo w jakimś sensie było dziedziczne. Wielu wybitnych Ojców Kościoła miało chrześcijanina lub chrześcijankę za przynajmniej jednego z rodziców. Choć św. Paweł dopuszczał możliwość małżeństw mieszanych, widząc w nich szansę na nawrócenie się strony niewierzącej (1 Kor 7, 14), to już Tertulian dostrzegał jednak w takiej sytuacji przede wszystkim niebezpieczeństwa[19].

W każdym razie głoszenie i przekaz wiary chrześcijańskiej musiało się dokonywać przede wszystkim na poziomie rodzin, znajomości, przyjaciół. Podobnie uważa Wipszycka: „Wydaje się, że przed konstantyńskim przełomem decydująca była indywidualna działalność członków gmin, to oni w kręgu swych znajomych głosili Ewangelię i własnym przykładem świadczyli o wartości nowej religii. Nie wydaje się, aby Kościoły podejmowały jakieś poczynania w rodzaju publicznych dysput czy konferencji (przynajmniej, aby czyniły to systematycznie)"[20].

Także wybitny szkocki badacz początków chrześcijaństwa W.H.C. Frend uważa, że w czasach Ireneusza wzrost chrześcijaństwa dokonywał się przede wszystkim przez przyrost naturalny[21]. Trudno powiedzieć, na ile słuszna jest opinia Starka, że ten „przyrost naturalny" wśród chrześcijan był wyższy niż wśród im współczesnych, z uwagi na kategoryczny zakaz aborcji[22] i antykoncepcji oraz ze względu na to, że opiekowano się wszystkimi dziećmi, nie porzucając żadnego z nich[23]. Oczywiście warto pamiętać, że równocześnie rozwijały się w chrześcijaństwie tendencje ascetyczne, a niektóre ruchy enkratystyczne otwarcie nawoływały do całkowitej abstynencji seksualnej. Wszystko to jednak pozostało na marginesie głównego nurtu chrześcijaństwa.

Rola męczenników

Ideę, że męczeństwo powoduje nawrócenia na chrześcijaństwo, najbardziej zwięźle wyraził Tertulian w słynnej formule: „zasiewem jest krew męczenników"[24]. Czy rzeczywiście tak było? Na pewno sposób umierania chrześcijan przyciągał uwagę pogan, na przykład Epikteta i Galena[25]. Tak naprawdę jednak mamy bardzo niewiele zanotowanych przypadków nawrócenia pod wpływem męczeństwa: sam Justyn Męczennik[26],

[18] Tertulian, *Apologeticum* 18, 4.

[19] Tertulian, *Ad uxorem* 2.

[20] E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 2006, s. 75.

[21] W.H.C. Frend, *The Rise*, s. 285.

[22] *Didache* 2, 2 i 5, 2, por. *List Barnaby* 19, 5, 20, 2. C. Osiek widzi w określeniu „zabójcy dzieci" w tych fragmentach *Listu Barnaby* odniesienie do pederastii (*The Cambridge History of Christianity*, t. I, s. 275).

[23] *Ad Diognetum* 5, 6.

[24] Tertulian, *Apologeticum* 50, 13.

[25] *Pierwsi świadkowie*, s. 376–377.

[26] Justyn, *Apologia* II, 12, 1.

żołnierz Pudens pilnujący Perpetui i jej towarzyszy[27], żołnierz Bazylydes wiodący na śmierć Potamienę[28]. Ramsay MacMullen stawia jednak znak zapytania, czy dla Justyna faktycznie obserwacja męczeństwa była głównym motywem nawrócenia; na pewno skłoniła go jednak do głębszej refleksji na temat chrześcijaństwa[29].

Pytanie nie powinno dotyczyć tego, czy chrześcijanie byli w stanie nawracać poprzez męczeństwo, ale raczej do jakiej grupy mogło dotrzeć ich świadectwo. W amfiteatrach mogło być jednorazowo od 10 do 30 procent populacji danego miasta! W ten sposób chrześcijanie mieli jedyną w swoim rodzaju okazję wykorzystania czegoś na kształt ówczesnych środków masowego przekazu – i wydaje się, że spożytkowywali ją dobrze[30].

Wykonywanie kary śmierci podczas igrzysk miało uczynić ją bardziej spektakularną, służyć odstraszająco i w triumfalny sposób potwierdzić porządek społeczny. Tymczasem zachowanie męczenników, określane jako παρρεσία, ὑπομενή, ἱλαρότες, niweczyło ten zamysł i wywierało wielki wpływ na tłum – i nie tylko. To intelektualiści przekazują nam, jak skuteczna była komunikatywność męczenników; nawet jeśli 95 procent widzów reagowało na ich upór niezrozumieniem i wściekłością, dla kogoś z pozostałych 5 procent mógł to być impuls do całkowitej zmiany życia. Epiktet opisuje męczeńską śmierć chrześcijan jako upartą i bezrozumną, ale już Lukian rozumie, że mogą w ten sposób wpływać na wyobraźnię i zyskiwać poparcie. Celsus jest już w pełni przekonany o potencjalnych konsekwencjach politycznych zachowania męczenników; najlepiej ujmuje to Marek Aureliusz, który uważa, że „teatralność" męczeństwa jest niebezpieczna, przekłada się na παράταξις, ustawienie oddziałów do bitwy[31]. Chrześcijanie nie chcą zaakceptować, że śmierć jest końcem, i to haniebnym. A to wywraca już cały porządek państwa.

W każdym razie po początkach III wieku nie słyszymy już o wykonywaniu na chrześcijanach wyroków w amfiteatrach. Przykład ścięcia Cypriana pokazuje, że także „zwyczajna" egzekucja mogła mieć jak najbardziej charakter publiczny, niemniej jednak miała chyba mniejsze oddziaływanie „medialne" niż męczeństwo podczas igrzysk.

Zwróćmy uwagę na to, że męczennicy zasadniczo nie byli skazywani za swoją działalność misjonarską – nie mamy żadnego źródła mówiącego na przykład o aresztowaniu kogoś za głoszenie kazań na rogu ulic! Chrześcijanie byli generalnie skazywani z powodu odmowy kultu, a nie z uwagi na głoszenie przez nich Ewangelii[32]. Z drugiej strony wiemy, że zwłaszcza za panowania Septymiusza Sewera przedmio-

[27] *Passio Perpetuae et Felicitatis* 9, 1; 21, 1–5.

[28] Euzebiusz z Cezarei, *Historia Ecclesiastica* VI, 5, 3–5.

[29] R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire*, s. 30.

[30] Szczegółowej analizy tego „medialnego" aspektu męczeństwa podjęła się A. Carfara, *I cristiani al leone. I martiri cristiani nel contesto mediatico dei giochi gladiatoriali*, Trapani 2009, zwł. s. 48–49.

[31] Tamże, s. 142. Marek Aureliusz, *Meditationes* 11, 3.

[32] Por. M. Goodman, *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of Roman Empire*, Oxford 1995, s. 97.

tem prześladowań byli nowo nawróceni chrześcijanie lub wręcz katechumeni (grupa Perpetui w Kartaginie). Opis męczeństwa Perpetui i jej towarzyszy, czy też wcześniejsze o 20 lat męczeństwo chrześcijan ze Scilli w Afryce Prokonsularnej wskazuje na dynamikę takich małych grup w obrębie Kościoła, gorących żarem świeżego nawrócenia i gotowych na zbiorowe męczeństwo. Rozwój Kościoła niejako przez pączkowanie takich grup, do których przyprowadza się przyjaciół i znajomych, wydaje się znajdować potwierdzenie w dzisiejszej dynamice rozwoju małych grup religijnych, zarówno niezależnych, jak i osadzonych w łonie tradycyjnych Kościołów. Męczeństwo umacniało też wspólnoty, chrześcijanie słynęli z pomocy udzielanej swoim współwyznawcom, co dostrzegali nawet poganie, na przykład ironicznie opisujący to Lukian z Samosaty[33].

Status społeczny pierwszych chrześcijan

Minucjusz Feliks przytaczał zarzut, że chrześcijanie rekrutują swoich zwolenników „z najniższych mętów społecznych" i z „łatwowiernych kobiet"[34]. Celsus wypominał chrześcijanom, że przyciągają wyłącznie ludzi niewykształconych, niewolników i kobiety[35], ale w rzeczywistości skład wspólnoty chrześcijańskiej musiał odzwierciedlać hierarchię społeczno-ekonomiczną całego społeczeństwa, ze zdecydowaną przewagą osób biednych, ale też z udziałem rzemieślników, kupcy, żołnierzy, prawników, także elit municypalnych[36]. Zresztą już Pliniusz pisał o chrześcijanach jako ludziach „różnego wieku i różnego stanu" (*omnis ordinis*). Ślady obecności tych bogatszych chrześcijan odnajdujemy w samym Nowym Testamencie: Erastos z Koryntu, „skarbnik miasta" (Rz 16, 23), kobiety z Tesaloniki i Beroi (Dz 17, 4.12), może nawet senator Sergiusz Paweł (Dz 13, 12). Nawet jeśli postaci takie jak Dionizy „Areopagita" (Dz 17, 34), a zwłaszcza Teofil, adresat dzieła Łukasza, tytułowany jako κράτιστος, (Łk 1, 3) są tylko symboliczne, to wyrażają one ambicje pierwszych chrześcijan, by dotrzeć do najwyższych warstw społecznych.

Najprawdopodobniej więc struktura społeczna gmin chrześcijańskich nie różniła się bardzo od struktury całego społeczeństwa. Obecność osób bogatych była kluczowa w zapewnieniu funkcjonowania wspólnot, które też pierwotnie spotykały się głównie w ich domach, tzw. *domus ecclesiae*. Przypuszczalnie śladem tych czasów są rzymskie *tituli* – określenia kościołów od ich fundatorów, na przykład tytuł Klemensa i tytuł Pudensa (znany lepiej jako *ecclesia Pudentiana*, czyli obecnie kościół św. Pudencjany).

---

[33] Lukian, *De morte Peregrini* 12–13.

[34] Minucjusz Feliks, *Octavius* 8, 4, tłum. J. Sajdak.

[35] Orygenes, *Contra Celsum* III, 44. 55.

[36] Potwierdzenia tego faktu w źródłach, zwłaszcza epigraficznych, podaje H. Rhee, *Loving the Poor, Saving the Rich: Wealth, Poverty and Early Christian Formation*, Grand Rapids 2012, s. 43–44.

Chrześcijaństwo poza Cesarstwem Rzymskim

Jak dokonywała się ekspansja chrześcijaństwa poza granicami cesarstwa? Zdani jesteśmy tutaj w dużej mierze na teksty hagiograficzne. Powtarza się w nich często topos nawrócenia obcych narodów (zaczynając najczęściej od ich władców) przez chrześcijan, którzy znaleźli się tam wbrew swojej woli. Bardzo mało wiemy o rozwoju chrześcijaństwa w państwie Partów i Persów, gdzie, podobnie jak w Cesarstwie Rzymskim, podstawowym czynnikiem musiała być sięgająca VI wieku przed Chr. obecność licznej i dobrze zorganizowanej diaspory żydowskiej. O pierwszej ewangelizacji Mezopotamii mówią legendy dotyczące misji Dwunastu, którzy mieliby zresztą dotrzeć nawet do Indii (św. Tomasz), można też wymienić opisaną przez Euzebiusza misję Judy Tadeusza do króla położonej na pograniczu rzymsko-partyjskim Edessy Abgara (tu z kolei widać, że inicjatywa leży nie po stronie samych chrześcijan, ale ludzi zainteresowanych tą religią)[37].

Kolejnym przypadkiem jest Armenia. Według „Historii" Agatangelosa Grzegorz Oświeciciel był synem księcia partyjskiego z rodu Arsacydów, po śmierci ojca uciekł do Cezarei Kapadockiej i tam nawrócił się na chrześcijaństwo. Po powrocie do Armenii był torturowany i został wtrącony do ciężkiego więzienia przez króla Tirydatesa III, którego jednak po jakimś czasie nawrócił, uzdrowiwszy go z szaleństwa. Wysłany już przez króla z powrotem do Cezarei został tam wyświęcony na biskupa i przybywszy znów do Armenii, rozpoczął masową chrystianizację kraju, której sprzyjało jednoznaczne poparcie polityczne i militarne ze stron władcy. Według różnych wyliczeń, wydarzenia te zostały zapoczątkowane między rokiem 278 a 315[38].

W Gruzji chrystianizację kraju także rozpoczęło nawrócenie władcy (około 330 roku). Według przekazu Rufina z Akwilei[39] stało się to za sprawą świętej Nino, która przekonała do nowej wiary królową (uzdrowiwszy ją przedtem z ciężkiej choroby), która z kolei nawróciła swojego męża, Miriana. Rufin opisuje Nino jako *captiva*, tradycyjnie uważa się ją więc za niewolnicę, choć właściwszą może być jej identyfikacja jako mniszki (*captiva Dei*), a jej imię jako przekształcenie łacińskiego słowa *nonna*[40].

Rufinowi zawdzięczamy opis początków chrześcijaństwa w etiopskim królestwie Aksum. U jego źródeł, „w czasach Konstantyna", mieliby być dwaj młodzieńcy z Tyru, Frumencjusz i Edezjusz, którzy zostali wzięci do niewoli podczas podróży do Indii. Przez wiele lat służyli na dworze królewskim w Aksum, powoli przekonując do nowej wiary mieszkańców stolicy. Pierwsze miejsca kultu chrześcijańskiego w Etiopii były przeznaczone przede wszystkim dla przebywających tam przejazdem kupców rzym-

[37] Euzebiusz z Cezarei, *Historia Ecclesiastica* I, 13.

[38] P. Maraval, *Le nuove frontiere*, [w:] *Storia del cristianesimo*, t. II, red. C. Pietri, L. Pietri, Roma 2000, s. 870–883, zwł. 875–876.

[39] Rufin, *Historia Ecclesiastica* I, 11.

[40] P. Maraval, *Le nuove frontiere*, s. 879–880. Zob. też B. Martin-Hisard, *Il cristianesimo e la Chiesa nel mondo georgiano*, [w:] *Storia del cristianesimo*, t. III, red. L. Pietri, Roma 2002, s. 1078–1146, zwł. 1087–1093.

skich. Edezjusz powrócił do Tyru, gdzie został wyświęcony na prezbitera, natomiast Frumencjusz udał się do Aleksandrii, gdzie Atanazy wyświęcił go na biskupa[41]. Ta zależność Kościoła etiopskiego od Aleksandrii utrzymała się aż do połowy XX wieku. Wydaje się, że podobną dynamikę miały nawrócenia na Półwyspie Arabskim – z jednej strony pierwszymi chrześcijanami na tych terenach byli najczęściej kupcy rzymscy, z drugiej strony przejście na nową religię całych plemion wiązało się ze zdobyciem dla niej najpierw władcy, tak jak w przypadku królowej Mauvii[42] lub filarchy Aspebeta[43].

Ostatnim z tych przypadków będzie założenie jedynego Kościoła na Zachodzie, który powstał na terenach nigdy niebędących pod kontrolą cesarstwa – Irlandii. Historia rozwoju chrześcijaństwa celtyckiego, w tym misja św. Patryka jest szerzej omawiana w innym miejscu tej książki, chciałbym więc tylko zaznaczyć, że i w tym przypadku powtarza się motyw chrześcijanina, który znajduje się w kraju swojej przyszłej działalności wbrew swojej woli; z kolei działalność Palladiusza, wysłanego w 431 roku do chrześcijan w Irlandii, po raz kolejny stawia nas w obliczu chrześcijan, którzy swoją wiarę zaczerpnęli z nieznanych nam źródeł, jeszcze przed podjęciem przez Kościół oficjalnej akcji misyjnej[44].

Zakończenie

Rozważania o sukcesie chrześcijaństwa warto zakończyć krótką refleksją nad jedyną poważną próbą odwrócenia biegu historii, to znaczy nad działalnością cesarza Juliana Apostaty (361–363). Julian, wychowany jako chrześcijanin, zdawał sobie sprawę z mocnych i słabych stron nowej religii. Aby ją zniszczyć, musiał przeciwstawić jej silnego konkurenta. Stąd płynęły jego wysiłki w celu nie tyle odtworzenia religii pogańskiej, ile jej utworzenia na nowo, na wzór chrześcijaństwa. Dwa punkty, w których cesarz widział siłę chrześcijaństwa i pragnął przenieść je na grunt „hellenizmu", to działalność charytatywna i zorganizowanie hierarchii kościelnej. Julian bardzo też uważał, by nie powodować krwawych prześladowań, najwyraźniej zdając sobie sprawę z tego, jaką moc przyciągania miało świadectwo męczenników. Wiedział też, że ważnym elementem była opieka, którą gminy chrześcijańskie otaczały swoich członków. Wypowiedzi Tertuliana o tym, że inni mieli mówić o chrześcijanach „zobaczcie, jak się kochają" i „zobaczcie, jak są gotowi umrzeć za siebie nawzajem"[45] można bowiem traktować jako deklaratywne, niemniej jednak na pewno przekazują one coś ze spójności i siły pierwszych wspólnot.

Po śmierci Juliana szybko okazało się, że religia „helleńska" nie może istnieć bez wsparcia ze strony państwa. Chrześcijanie cieszyli się wsparciem cesarzy, duchowni byli obdarzeni różnymi przywilejami (szczególnie cenne było zwolnienie z obowiąz-

[41] Rufin, *Historia Eccelsiastica* I, 9–10, Atanazy, *Apologia* 31.

[42] Rufin, *Historia Ecclesiastica* II, 6.

[43] Cyryl ze Scytopolis, *Vita Euthimii*, 10.

[44] P.Y. Lambert, *Gli inizi della Chiesa irlandese*, [w:] *Storia del cristianesimo*, t. III, s. 757–766. Zob. J. Strzelczyk, *Chrystianizacja Irlandii*, Poznań 2006.

[45] Tertulian, *Apologeticum* 39, 7.

ków kurialnych), ale zasadniczo działalność charytatywna i kultowa były finansowane przez składki wiernych i przez sam Kościół, który stawał się coraz bogatszy dzięki nadaniom cesarskim i darowiznom osób prywatnych. Pod koniec IV wieku spór o ołtarz Wiktorii w Senacie pokazał wyraźnie, jak stara religia nie mogła sobie poradzić bez bycia częścią systemu państwowego. Tymczasem chrześcijaństwo, mimo że właśnie stawało się religią *de facto* państwową, dumnie broniło swojego statusu niezależności od władzy świeckiej.

Koniecznie trzeba tu na końcu wspomnieć o wydanej w roku 2012 książce Petera Browna *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350–550 AD*[46]. Zdaniem Browna kluczowym momentem w rozwoju chrześcijaństwa i punktem, od którego nie ma już odwrotu od jego triumfalnego pochodu przez świat antyczny, jest wcale nie panowanie Konstantyna, ale dopiero koniec IV wieku, kiedy to nową religię zaczęły przyjmować stare arystokratyczne rodziny rzymskie, dysponujące wielkim majątkiem i zaczęły kierować w stronę Kościoła środki służące do tego momentu raczej euergetyzmowi cywilnemu.

Nie jest naszym zadaniem uprawianie historii alternatywnej. Jednak co można chyba stwierdzić naukowo, to że to nie tylko, nie wyłącznie i nie przede wszystkim poparcie państwo przesądziło o sukcesie chrześcijaństwa w czwartym wieku. Pamiętajmy, że nawet edykt *Cunctos populos* z 380 roku, nakazujący wszystkim poddanym Teodozjusza I wyznawanie katolicyzmu, był tak naprawdę skierowany przede wszystkim na uporządkowanie relacji wewnątrzchrześcijańskich.

Wyobrażanie sobie, że poddani Konstantyna i Teodozjusza stali się chrześcijanami po prostu dlatego, że tak zażyczył sobie ich władca, jest niedopuszczalnym anachronizmem, przenoszącym w późną starożytność rzeczywistość późniejszą o kilkaset lat, czasy chrystianizacji krajów germańskich, skandynawskich i słowiańskich, w tym państwa Mieszka I.

THE DYNAMICS OF CHRISTIAN EXPANSION IN THE FIRST CENTURIES AD

Summary

The paper discusses the mechanisms whereby Christians gained new followers in the first three centuries AD. Much as he appreciates the role of the Acts of the Apostles during the formation of the missionary awareness of the Church, the author nevertheless demonstrates that open-air preaching was not considered the main way of the proclamation of the Gospel even in the New Testament. The increase in the number of Christians was largely due to Christian families. Some pagans were attracted to Christianity because of the witness of the martyrs. The importance of the church structure along with intra-Christian solidarity and concern for the poor are also noteworthy. In his analyses of the dynamics of the Christian communities, the author refers to the studies of Rodney Stark, an American sociologist.

[46] P. Brown, *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350–550 AD*, Princeton 2012.

Sławomir Bralewski
Łódź

„PIERWSZEŃSTWO WYNIKAJĄCE ZE STARSZEŃSTWA" – ADMINISTRACJA KOŚCIOŁA W EPOCE WCZESNEGO CHRZEŚCIJAŃSTWA

Tematyka związana z administracją pierwotnego Kościoła i jego zarządem w toku kilku pierwszych wieków doczekała się bardzo bogatej literatury przedmiotu[1]. Składa się też na nią bogactwo zagadnień, co sprawia, że nie sposób omówić ich w jednym artykule. Dlatego postanowiłem skoncentrować się na kwestii dość zasadniczej, którą można określić jako zasadę pierwszeństwa. Odgrywała ona bardzo istotną rolę w czasie kształtowania się kościelnej administracji. Formuła zawarta w tytule: „pierwszeństwo wynikające ze starszeństwa" jest tłumaczeniem greckiego wyrażenia πρεσβεῖα, które oznacza dosłownie sędziwość, starszeństwo, przywilej starości, a nawet godność czy stanowisko. Związany z nim semantycznie czasownik πρεσβεύειν w tłumaczeniu na polski znaczy – udzielać pierwszeństwa, uszanować, uczcić starszeństwo czy też być starszym, najstarszym, zajmować pierwsze miejsce, a nawet panować i władać. Wspomniane wyrażenie stanowi fragment 6. kanonu soboru w Nicei[2], zwołanego przez cesarza Konstantyna Wielkiego w roku 325, a będącego pierwszym soborem ekumenicznym. W dodatku odbył się on w nowej dla chrześcijan rzeczywistości przełomu konstantyńskiego[3]. Zdecydowałem się rozpocząć swoje rozważania na temat zarzą-

[1] Zob. m.in. H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht*, Tübingen 1953; J.T. Burthaell, *From Synagogue to Church: Public Services and Offices in the Early Christian Communities*, New York 1992; H.-J. Klauck, *Wczesnochrześcijańska wspólnota Kościoła*, tłum. S. Jopek, Kraków 1995; H. Chadwick, *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great*, Oxford 2001; tenże, *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, tłum. A. Wypustek, Warszawa 2004; J. Gnilka, *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, Kraków 2004; W. Gajewski, *Charyzmat urząd hierarchia*, Kraków 2010.

[2] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tekst grecki, łaciński, polski, t. 1: *Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II* (*325–787*), układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002 [dalej: DSP], s. 30–32.

[3] Literatura na temat przełomu konstantyńskiego jest przebogata zob. J. Straub, *W sprawie przełomu konstantyńskiego*, tłum. M. Kaczmarkowski, „RTK" 27 (1980), z. 4, s. 157–166; M. Banaszak, *Następstwo tzw. przełomu konstantyńskiego*, [w:] *Historia Kościoła Katolickiego*, t. 1: *Starożytność*, Warszawa 1989, s. 121–122; *Die Kirche Angesichts der Konstantinischen Wende*, red. G. Ruhbach, Darmstadt 1976; J. Bleicken, *Constantin der Große und die Christen.* Überlegungen *zur konstantinischen Wende*, München 1992; *Die kon-*

dzania Kościołem w pierwszych wiekach chrześcijaństwa właśnie od IV wieku, gdyż rzeczywiście dla chrześcijan był to czas przełomowy. Stulecie, które rozpoczęło się największym, jeśli chodzi o zasięg i liczbę ofiar, prześladowaniem wyznawców Chrystusa w *Imperium Romanum*, zakończyło się chrystianizacją tegoż państwa, nadaniem chrześcijaństwu statusu religii państwowej jedynie obowiązującej. W dodatku konsekwencją związku cesarstwa z Kościołem była ingerencja państwa w wewnętrzne sprawy tego ostatniego, a także zwiększony wpływ cesarskiej administracji na zarządzanie Kościołem czy jeszcze bardziej widoczne niż dotychczas działanie zasady akomodacji na kościelne struktury organizacyjne. Początkowy fragment wspomnianego kanonu w polskim tłumaczeniu Teresy Wnętrzak brzmi następująco:

> Starożytny zwyczaj (ἀρχαῖα ἔθη, ἔθος) niech będzie zachowany w Egipcie, Libii i Pentapolis, zgodnie z którym biskup aleksandryjski posiada władzę (ἐξουσία) nad tymi wszystkimi prowincjami, tak jak i biskupowi Rzymu przysługuje podobny zwyczaj. Podobnie ma się rzecz w odniesieniu do Antiochii i innych prowincji: niech będzie zachowywane w Kościołach pierwszeństwo wynikające ze starszeństwa (τὰ πρεσβεῖα σώζεσθαι ταῖς ἐκκλησίαις)[4].

W zacytowanym prawie oddającym świadomość elit kościelnych z pierwszych dekad IV wieku zwracają uwagę trzy wyrażenia: starożytny zwyczaj, władza i właśnie pierwszeństwo wynikające ze starszeństwa. Wspomniany kanon powstał przede wszystkim z powodu biskupa Aleksandrii, skoro wymienioną regulację prawną rozpoczęto od wskazania obszarów podległych jego zwierzchnictwu. Prawa przysługujące biskupom Rzymu i Antiochii zostały jedynie ogólnie nadmienione. Niewątpliwie uczestnicy soboru chcieli potwierdzić, na jakim terytorium biskupi Aleksandrii sprawują nadzór. Nie wiadomo jednak z jakiego powodu. Czy dlatego, że chcieli bronić należnych mu uprawnień zagrożonych, choćby przez działania Euzebiusza z Nikomedii związane z kryzysem ariańskim? Czy przeciwnie, aby ograniczyć zapędy biskupa Aleksandrii do ingerencji w sprawy innych Kościołów niepodlegających jego władzy?[5]

---

stantinische Wende, red. E. Müchlenberg, Gütersloh 1998; M. Girardet, *Die Konstantinische Wende. Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Grossen*, Darmstadt 2006, s. 39–155. Zob. J. Rist, *Constantin et l'*Église. *Remarques sur le soi-disant tournant constantinien*, „Connaissance des Pères de l'Église" 109 (2008), s. 43–55; R. Farina, *Eusebio di Cesarea e la „Svolta Costantiniana"*, „Augustinianum" 26 (1986), s. 313–322; G. Bonamente, *La „svolta constantiniana"*, [w:] *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Augusto a Guistiniano*, a cura di E. Dal Covolo, R. Uglione, Roma 2001, s. 147–170; F. Carlà, M.G. Castello, *Questioni tardoantiche. Storia e mito della svolta costantiniana*, Roma 2010; *Konstantin der Grosse. Kaiser einer Epochenwende*, red. F. Schuller, H. Wolff , München 2007. R. Van Damme, *The Roman Revolution of Constantine*, Cambridge 2008; J. Vogt, *Constantin der Grosse und sein Jahrhundert*, München 1960 (zwł. s. 135–256: *Die Revolution Constantins des Grossen*). Zob. też S. Bralewski, *Przełom konstantyński a religijność Rzymian w wiekach IV i V – wybrane zagadnienia*, [w:] *Bitwa przy Moście Mulwijskim. Konsekwencje*, red. Z. Kalinowski, D. Próchniak, Poznań 2014 [w druku]; tenże, *Constantinian Shift – the Truth or a Myth*?, „Vox Patrum" 34 (2014), t. 61, s. 39–53.

[4] DSP, t. 1, s. 30–33.

[5] H. Pietras, *Sobór w Nicei* (*325*). *Kontekst religijny i polityczny. Dokumenty. Komentarze*, Kraków 2013, s. 150.

W każdym razie kanon posłużył do wyprowadzenia zasady ogólnej, nakazującej, by we wszystkich Kościołach było respektowane starszeństwo, dające prawo do pierwszeństwa. Jak jednak owo starszeństwo rozumieć? Jak daleko w przeszłość sięgała ta zasada? Cóż oznacza powołanie się w IV wieku na starożytny zwyczaj? W końcu, jaki zakres miała wspomniana w kanonie władza?

Jeśli chodzi o tę ostatnią, to wydaje się, że nieco światła rzucają na nią inne regulacje prawne soboru w Nicei. W drugiej części kanonu 6., a więc tego samego, w którym wskazywano wcześniej na terytorialny zasięg władzy biskupów Aleksandrii, Rzymu i Antiochii, zgromadzeni wprowadzili zasadę, że aprobata metropolity jest bezwzględnie konieczna przy wyborze nowego biskupa. W innym wypadku dokonane bez jego zgody wyniesienie jest nieważne[6]. Niewątpliwie przepis ów dotyczył wszystkich metropolitów, ale w szczególny sposób wymienionych nieco wcześniej biskupów Aleksandrii, Rzymu i Antiochii, którzy co prawda sprawowali władzę ponadmetropolitarną, ale jeszcze wówczas nie nosili odrębnego tytułu dla niej właściwego, gdyż takiego nie było. Wyrażenie ἐξουσία zatem obejmowało uprawnienia związane z zatwierdzaniem kandydatur do godności biskupów, a w wypadku trzech wymienionych biskupów z władzą ponadmetropolitarną prawdopodobnie także uprawomocnienie wyboru metropolitów na podległym im terenie.

W kanonie 5. soboru w Nicei nawiązano natomiast do władzy jurysdykcyjnej sprawowanej przez biskupów każdej prowincji, wskazując, że wydawane przez nich wyroki muszą mieć moc prawa i nie mogą być podważane przez innych biskupów. Jednak by mieć pewność obiektywności wspomnianych wyroków, winny być one zbadane przez synody, które w każdej prowincji miały się zbierać dwa razy do roku[7]. Obowiązek zwoływania synodów w prowincjach nakazany przez sobór w Nicei wskazywał, że uczestniczący w nim duchowni chcieli wzmocnić kolegialny charakter władzy w Kościele, współwystępującej obok władzy poszczególnych biskupów w Kościołach lokalnych. Tak więc ἐξουσία obejmowała także jurysdykcję, którą postrzegać można nie tylko jako uprawnienie do rozstrzygania spornych spraw[8], ale też do rządzenia Kościołem, skoro Konstytucje Apostolskie, powstałe w końcu IV wieku w Syrii, a więc na terenach będących kolebką chrześcijaństwa, pouczały biskupów, że dla podlegających im świeckich oni są „prorokami, władcami, wodzami i królami, pośrednikami między Bogiem i Jego wiernymi"[9]. Przy czym nie chodziło oczywiście o władzę polityczną biskupów, a jedynie o autorytet na wzór tego, jaki posiadali rządzący, uważani za pośredników między rzeczywistością nadprzyrodzoną a ziemską. Teraz pośredniczyć między Bogiem a wyznającymi Go ludźmi mieli nie oni a biskupi.

Trzeba jednak zaznaczyć, że użycie przez uczestników soboru w Nicei w cytowanym na początku wystąpienia kanonie 6. terminu – ἐξουσία, nie było przypadko-

[6] DSP, t. 1, s. 32–33.

[7] DSP, t. 1, s. 30–31.

[8] *Słownik języka polskiego PWN*, t. 1, Warszawa 1995, s. 797.

[9] *Constitutiones apostolorum* II, 25, 7, SCL 2, tłum. S. Kalinkowski, s. 41.

we. Język grecki jest przebogaty i na określenie pojęcia władzy zgromadzeni mieli do dyspozycji inne słowa, jak choćby: ἀρχή, τέλος, ὑπεροχή, czy nawet – κράτος badź δυναστεία, choć te dwa ostatnie terminy odnoszą się bardziej do władzy politycznej. Zebrani w Nicei wybrali wyrażenie ἐξουσία najprawdopodobniej dlatego, że występuje ono w Nowym Testamencie i to w różnych kontekstach w nawiązaniu do władzy, mocy, samego Boga[10], w odniesieniu do władzy Chrystusa[11], ale także Apostołów[12] czy siedemdziesięciu dwóch uczniów[13]. Bóg Ojciec jako jej dysponent przekazał ją Synowi. Obserwatorzy zewnętrzni mieli ją dostrzec, konstatując, że Chrystus naucza, „jak władzę mający, a nie jak uczeni w piśmie"[14], czy nazywając Jego przekaz nauką nową połączoną z władzą[15]. Słowem ἐξουσία określano w Ewangeliach władzę-zdolność Chrystusa do uzdrawiania[16], do odpuszczania grzechów[17], do wykonywania sądu ostatecznego[18] czy do udzielania życia wiecznego[19]. Według ewangelisty Mateusza sam Chrystus w ostatnim logionie wygłoszonym po zmartwychwstaniu do swoich uczniów, zapewniając ich, że dana Mu „została wszelka władza na niebie i na ziemi"[20], polecał im nauczanie wszystkich narodów, udzielanie tymże chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego oraz zachęcanie ich do wierności Jego przesłaniu. Zapewniał ich jednocześnie o swej obecności wśród nich „po wszystkie dni, aż do skończenia świata". Stali się więc w ten sposób posłanymi, czyli apostołami[21]. Tak więc Syn udzielił swej władzy uczniom, wśród których było dwunastu Apostołów[22] i szersze grono siedemdziesięciu dwóch, ale także Paweł z Tarsu, który w *Drugim Liście do Koryntian* pisał o władzy, jaką otrzymał od Pana[23].

W Ewangeliach terminem ἐξουσία w odniesieniu do uczniów Chrystusa określano otrzymaną od Niego władzę wyrzucania demonów[24] czy też władzę nad duchami nieczystymi[25], a nawet władzę stąpania „po wężach i skorpionach i po całej mocy wroga"[26], do czego dodawano władzę umożliwiającą uzdrawianie z każdej choroby

[10] Łk 12, 5; Dz 1, 7; Jud 25, Ap 16,9.

[11] Mt 7, 29; 9, 6; 9, 8; 21, 23; 28, 18; Mk 1, 22; 1, 27; 2,10; 11,28; Łk 4, 32; 4, 36; 5, 24; 20, 2; J 5, 27; 17, 2; Ap 12, 10.

[12] Mk 3, 15; 6, 7; Mt 10, 1; Łk 9, 1; 2 Kor 10, 8; 13, 10.

[13] Łk 10, 19.

[14] Mt 7, 29; Mk 1, 22; Łk 4, 32.

[15] Mk 1, 27; Łk 4, 36.

[16] Mt 9, 8.

[17] Mt 9, 6; Mk 2, 10; Łk 5, 24.

[18] J 5, 27.

[19] J 17, 2.

[20] Mt 28, 18: „Ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς".

[21] Zob. W. Schmithals, *The Office of Apostles in the Early Church*, transl. J.E. Steely, London 1971, passim.

[22] Zob. G. Klein, *Die zwölf Apostel: Ursprung und Gehalt einer Idee*, Göttingen 1961, passim.

[23] 2 Kor 10, 8; 13, 10.

[24] Mk 3, 15.

[25] Mk 6, 7.

[26] Łk 10, 19.

i niemocy[27]. Jednak Paweł z Tarsu zdolność uzdrawiania nazwał nie władzą, a łaską, dobrodziejstwem czy darem (χάρισμα) Ducha Świętego[28]. Podobnie władzę do udzielania życia wiecznego określił jako χάρισμα, łaskę i dar Boży zapewniony przez Jezusa Chrystusa[29]. W ten sposób ἐξουσία stawała się χάρισμα czy raczej χαρίσματα, gdyż św. Paweł wskazywał na liczne dary Ducha, wymieniając wśród nich dar mądrości słowa, umiejętności poznawania, dar wiary, czynienia cudów, prorokowania, rozpoznawania duchów, dar języków, łaskę tłumaczenia języków[30], dar bycia diakonem, nauczycielem, przełożonym, dar upominania, rozdawania, pełnienia uczynków miłosierdzia[31], a nawet dar małżeństwa czy dziewictwa[32]. W ten sposób władza odczytywana być może jako dar czy charyzmat będący objawieniem nadprzyrodzonej mocy Boga. Tak więc uprawnienia znajdujące się w rękach biskupów miały nie tylko charakter jurysdykcyjny czy kerygmatyczno-katechetyczny, ale także charyzmatyczny[33].

Jeśli chodzi natomiast o zasadę pierwszeństwa, łączy się z nią pojęcie hierarchii, utworzone na przełomie V i VI wieku przez Pseudo-Dionizego Areopagitę, który użył go dla określenia porządku, jakiemu podlegają aniołowie oraz opisania ładu strukturalnego panującego w Kościele. Pseudo-Dionizy pojmował go szeroko i bardzo wzniośle[34]. Na potrzeby moich rozważań hierarchię będę rozumiał w sposób prosty, wedle definicji słownikowej, określającej ją jako „ustopniowany układ". Tak zawężone pole semantyczne hierarchii bliskie więc będzie pojęciu precedencji rozumianemu jako porządek pierwszeństwa.

Ewangelie synoptyczne dowodzą, że problem pierwszeństwa nie był obcy nawet najbliższym uczniom Chrystusa, a więc Dwunastu. Ewangelie Marka i Mateusza przedstawiają epizod, w którym, czy to sami synowie Zebedeusza, Jakub i Jan, czy też w ich imieniu ich matka, proszą Chrystusa, aby mogli zasiadać w Jego Kró-

[27] Mt 10, 1; Łk 9, 1.

[28] 1 Kor 12, 9. Zob. G. Lorenc, *Nauka św. Pawła o charyzmatach*, „Warszawskie Studia Biblijne" (1976), s. 256–296; J. Kudasiewicz, *Rola charyzmatów w Kościele pierwotnym w świetle listów św. Pawła*, [w:] *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 4, red. S. Łach, M. Filipiak, H. Langkammer, Lublin 1979, s. 97–112; G. Rafiński, *Pawłowe pojęcie charyzmatów*, „Communio" 12 (1998), s. 300–331.

[29] Rz 5, 15–21.

[30] 1 Kor 12, 8-10.

[31] Rz 12, 6-8.

[32] 1 Kor 7, 7. Zwraca uwagę, że w listach Pawła pośród darów Ducha Świętego nie ma wzmianki o egzorcyzmie; zob. J. Keir Howard, *Egzorcyzm*, [w:] *Słownik Wiedzy Biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, Warszawa 1999, s. 144.

[33] Zob. H. Küng, *Charyzmatyczna struktura Kościoła*, „Concilium" 1–10 (1965/1966), s. 281–293; W. Miziołek, *Urząd a charyzmat – hierarchiczna i charyzmatyczna struktura Kościoła*, „Ateneum Kapłańskie" 80 (1973), s. 74–85.

[34] Dionizy, ulegając wpływowi kosmicznego gradualizmu bytowego charakterystycznego dla neoplatonizmu, pisał: „Hierarchia jest, jak ją rozumiem, świętym porządkiem i wiedzą, i działalnością, upodabniającą się – tak dalece, jak to możliwe – do boskiej formy, i wznosi się do naśladowania Boga proporcjonalnie do oświecenia, które jest jej przekazywane przez samego Boga" – Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska*, [w:] tegoż, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005, s. 83 (III 1).

lestwie, jeden po prawej Jego stronie, drugi po lewej, co miało oburzyć pozostałych uczniów (οἱ δέκα ἤρξαντο ἀγανακτεῖν)[35]. Zarówno owa prośba, jak i reakcja innych apostołów świadczy o pojmowaniu ich roli w Królestwie Bożym na sposób ziemski. Ewangelista Łukasz, bez odwoływania się do konkretnej prośby Zebedeuszów, pisał jedynie o sporze, a właściwie upodobaniu do sporu, skoro użył terminu φιλονεικία, o to, który z uczniów jest większy (μείζων)[36]. Nauczyciel udzielił im wówczas lekcji pokory, wskazując, wedle Marka i Mateusza, że jeśli któryś z uczniów chciałby stać się wielki (μέγας) wśród pozostałych, ma być ich sługą (διάκονος), a kto by chciał być pierwszy (πρῶτος), ma być niewolnikiem innych (δοῦλος)[37]. Grecki czasownik δουλεύειν odnosi się do osobistego posłuszeństwa i wiernego wypełniania poleceń. W relacji Łukasza, jak się wydaje późniejszej od Ewangelii Marka i Mateusza, Chrystus polecił, aby większy wśród nich stał się jak młodszy (νεώτερος), a więc mało ważny. Wyrażenie to można rozumieć jako przeciwieństwo starszego, a przełożony, dowodzący (ἡγούμενος), jak ten co usługuje (διακονῶν)[38]. Łukasz wyraźnie zatem zamienił πρῶτος z przekazu Marka i Mateusza na ἡγούμενος, co pozwala przypuszczać, że myślał o urzędach w pierwotnej gminie. Wspomniani trzej ewangeliści powoływali się na wzór swego Mistrza, który sam miał podkreślać, że przyszedł, aby służyć (διακονῆσαι), a nie by mu służono[39]. To sam Chrystus zatem miał mówić o „większych, wielkich, pierwszych" czy „przełożonych" spośród swoich uczniów, wprowadzając swego rodzaju zasadę starszeństwa, opartą jednak wbrew typowym regułom, którymi kierują się sprawujący władzę ziemską, nie na wynoszeniu, a umniejszaniu własnej osoby, nie na dominacji nad poddanymi i okazywaniu mocy swojej władzy, ale na służeniu. W Ewangelii Łukasza Chrystus zapowiada na koniec swego wywodu przekazanie uczniom królestwa, w którym będą zasiadać na dwunastu tronach i sądzić dwanaście plemion Izraela (δώδεκα φυλάς)[40], co odczytuje się symbolicznie, widząc w owych plemionach wszystkich, którzy, przyjąwszy naukę Jezusa, stali się częścią nowego ludu Bożego. Ponieważ tron kojarzy się z rządzeniem poddanymi, apostołowie zatem mieli uczestniczyć we władzy Chrystusa, sprawując rządy i sądy. W Ewangeliach synoptycznych mamy więc do czynienia z nawiązaniem do pierwszeństwa mającego charakter duchowy, właściwy Królestwu Niebiańskiemu, a więc rzeczywistości eschatologicznej.

Paweł z Tarsu przyrównywał Kościół do Ciała Chrystusa[41], a poszczególnych wyznawców do Jego członków[42]. Głową ustanowioną dla tak pojętego Kościoła był sam

[35] Mk 10, 35-45; Mt 20, 20-28.

[36] Łk 22, 24.

[37] Mk 10, 43-44; Mt 20, 26-27.

[38] Łk 22, 26.

[39] Mk 10, 45; Mt 20, 28; Łk 22, 27.

[40] Łk 22, 29-30.

[41] Ef 1, 22; 5, 23; Kol 1, 18; 1, 24; zob. J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2001, s. 373–375.

[42] 1 Kor 12, 12-27.

Chrystus[43]. W tak rozumianym Kościele mamy do czynienia ze strukturą monarchiczną, która sama w sobie oparta jest na zasadzie pierwszeństwa, a więc określonej hierarchii. Tym bardziej że Paweł z Tarsu wskazywał, iż sam Bóg ustanowił w Kościele „najpierw apostołów, po wtóre proroków, po trzecie nauczycieli, a następnie tych, co mają dar czynienia cudów, wspierania pomocą, rządzenia (κυμβερνήσεις – sterowania, rządzenia, kierowania) oraz przemawiania rozmaitymi językami"[44]. Znamienna jest kolejność ustanawiania poszczególnych grup, co autor *Listu do Koryntian* wzmocnił jeszcze słowami „najpierw" (πρῶτον), „po drugie" (δεύτερον), „po trzecie" (τρίτον), „następnie" (ἔπειτα). Wydaje się, że można doszukiwać się już w tym pewnego ustopniowanego układu, swego rodzaju *ordo ecclesiasticus*. Niektórzy badacze uważali ów porządek za ściśle charyzmatyczny, niemający nic wspólnego z hierarchicznością urzędów. Dowodzili, że osoby obdarzone charyzmatami nie były wybierane, a jedynie rozpoznawane przez wspólnotę, a Kościół w swych początkach był rzeczywistością czysto duchową[45]. Nie wchodząc w spory prowadzone między badaczami, trzeba skonstatować, że urząd jako trwała instytucja w Kościele kształtował się stopniowo. Dla naszych rozważań istotne jest jednak, że można mówić o pewnym porządku w Kościele pierwotnym, a sama precedencja z nim związana zakładała obowiązywanie zasady starszeństwa.

Jak się wydaje, ową regułę pierwszeństwa obowiązującą w Kościołach można odnieść do sytuacji panującej wewnątrz poszczególnych Kościołów lokalnych, jak i do Kościoła powszechnego, a zatem można ją badać w tych dwóch wskazanych obszarach. Do pierwszej z nich nawiązuje 18. kanon soboru w Nicei. Jakkolwiek przepis ów dotyczył bezpośrednio diakonów, poruszono kwestię przestrzegania właściwego porządku wśród duchowieństwa, odpowiadającego usytuowaniu w hierarchii. Zgromadzeni polecali diakonom pozostawać w granicach swoich przywilejów (ἐν τοῖς οἰκείοις μέτροις) ze świadomością, że są sługami biskupów i że są niżsi od prezbiterów (τῶν δὲ πρεσβυτέρων ἐλάττους τυγχάνουσι). Tak więc mieli przyjmować komunię po biskupach i prezbiterach, zgodnie z właściwym porządkiem (κατὰ τάξιν)[46].

Wiadomo, że już stojący na czele pierwotnego Kościoła jerozolimskiego Jakub, nazywany bratem Pańskim, przewodził grupie prezbiterów[47]. Apostoł Paweł ustanawiał, sam bądź przez swoich współpracowników, prezbiterów w zakładanych przez siebie Kościołach. Jak się zatem wydaje, powoływanie rady starszych (prezbiterium)

[43] Ef 1, 22.

[44] 1 Kor 12, 28; zob. B. Holmberg, *Paul and Power: The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles*, Philadelphia 1980, passim; J. Hainz, *Ekklesia: Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung*, Regensburg 1972, passim.

[45] Zob. R. Sohm, *Das Kirchenrecht.* I: *Die geschichtlichen Grundlagen*, Leipzig 1892, s. 22–28. Rudolf Sohm wskazywał na dualizm Kościoła, dostrzegając w nim Kościół duchowy i Kościół prawa.

[46] DSP, t. 1, s. 44–45.

[47] Zob. S. Nagy, *Prezbiterzy w pierwotnej gminie jerozolimskiej*, „RTK" 8 (1961), 1, s. 5–22; J. Ciecieląg, *Jakub Sprawiedliwy, brat Pański jako postać historyczna*, [w:] *Ossuarium Jakuba, brata Jezusa. Odkrycie, które podzieliło uczonych*, red. Z.J. Kapera, Kraków 2003, s. 9–37.

w Kościołach lokalnych do zarządu nimi było regułą. Przewodniczący kolegium prezbiterów z czasem zaczęli przyjmować tytuł biskupów, co już wyraźnie widoczne jest na przełomie I i II wieku[48]. Według Ignacego Antiocheńskiego (ur. 30 – zm. 107)[49], piszącego na przełomie wspomnianych wieków, biskup zastępował w Kościele Boga, prezbiterzy – radę Apostołów, a diakoni mieli udział w posłudze Chrystusa[50] i winni cieszyć się takim poważaniem jak przykazania Boże[51]. Tak więc w jego listach odnajdujemy już trzystopniową hierarchię: jeden biskup, rada prezbiterów i grupa diakonów[52].

Zajmując się *ordo ecclesiasticus* w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, trzeba podkreślić, że zarówno w Nowym Testamencie, jak i w pierwotnym Kościele, duchownych nie nazywano kapłanami (ἱερεύς, *sacerdos*)[53]. Rezerwowano dla nich wyrażenie: πρεσβύτερος, mimo że oni też sprawowali funkcje kultowe i składali ofiary, a więc w naszym rozumieniu tego słowa byli kapłanami[54]. Nie ma żadnych wątpliwości co do tego, że we wczesnym Kościele, a więc judeochrześcijańskim, instytucja prezbiteriatu została utworzona na wzór organizacyjnych struktur synagogalnych, choć niektórzy badacze doszukiwali się tu także wpływów kolegiów świata grecko-rzymskiego. Samo słowo πρεσβύτερος oznacza starszego, a termin, od którego pochodzi – πρέσβυς, tłumaczy się na polski jako starzec czy stary, ale także doświadczony, a πρεσβυτέριον jako radę starszych. Prezbiterzy, będąc zwierzchnikami kościelnymi, mieli uprawnienia dyscyplinarne, nadzorowali kult i sprawy ekonomiczne wspólnoty.

Dla tego porządku starano się znaleźć uzasadnienie jeszcze w IV wieku, o czym świadczą *Konstytucje Apostolskie*[55], będące wytworem syryjskich środowisk kościelnych z końca wspomnianego wieku. Możemy w nich znaleźć model struktury Kościoła określany mianem mojżeszowej lub starotestamentalnej, ale obok niej także teandrycznej czy profetycznej i familijnej. W pierwszej z nich odpowiednikami żydowskich arcykapłanów są biskupi, kapłanów – prezbiterzy, a lewitów – diakoni, lektorzy, kantorzy,

[48] Zob. W. Gajewski, *Judeochrześcijańska struktura gminy jerozolimskiej. Od dodeka do episkopatu*, „Przegląd Religioznawczy" 2/220 (2003), s. 41–63; tenże, *Charyzmat*, s. 165–198.

[49] Zob. W.R. Schoedel, *Ignatius*, München 1990; C. Trevett, *Ignatius of Antiochia*, New York 1992, passim.

[50] Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Magnesios* 6, 1.

[51] Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Smyrnaeos* 8, 1. Zob. W.R. Schoedel, *Die Briefe des Ignatius von Antiochien: ein Kommentar*, München 1990, passim.

[52] Zob. M.J. *Wilkins*, *The Interplay of Ministry*, *Martyrdom, and Discipleship in Ignatius of Antioch*, [w:] *Worship, Theology and Ministry in the Early Church: Essays in Honor of Ralph P. Martin*, red. M.J. Wilkins, T. Paige, Scheffield 1992, s. 294–316. Na temat drogi Kościoła antiocheńskiego od Kolegium Pięciu do monoepiskopatu zob. W. Gajewski, *Charyzmat*, s. 203–222.

[53] Nie można zatem mówić o *sacerdotes Ecclesiae*. Terminy greckie: ἱερεύς czy łacińskie: *sacerdos* stosowano w kręgach chrześcijańskich wobec kapłanów kultów pogańskich, których funkcja miała charakter obrzędowo-ofiarniczy i związana była z ofiarą (*sacrificium*), przez co oni sami byli przede wszystkim ofiarnikami (*sacrificus*). Zob. H. Pietras, *Od prezbiteratu do kapłaństwa: ewolucja pojęć i urzędu*, „Studia Bobolanum" 3 (2002), s. 5–17; tenże, *Klerykalizacja kapłaństwa w Kościele starożytnym, czyli przyczynek do historii języka religijnego*, [w:] „Sympozja Kazimierskie" VI, Lublin 2008, s. 111–116.

[54] *Słownik języka polskiego PWN*, t. 1, Warszawa 1995, s. 823.

[55] Zob. J. Żelazny, *Biskup Ojcem. Zarys eklezjologii syryjskiej na podstawie „Konstytucji Apostolskich"*, Kraków 2006, passim.

odźwierni, diakonisy, wdowy, dziewice i sieroty[56]. W drugiej, zwanej teandryczną[57], („bożo-ludzką" – przymiotnik utworzony przez Pseudo-Dionizego Areopagitę około 500 roku) biskup jest przyrównywany do Boga Ojca[58], diakon do Chrystusa, „który niczego nie czyni od siebie, lecz zawsze robi to, co się podoba Ojcu", diakonisa staje się symbolem Ducha Świętego, winna nic nie robić i nie mówić „bez wiedzy diakona, bo i Paraklet niczego nie mówi, ani nie czyni od siebie, lecz otacza chwałą Chrystusa i oczekuje Jego woli"[59]. Prezbiterzy mieli być uważani za przedstawicieli kolegium apostołów jako nauczyciele poznania Boga[60], a lektorzy cieszyć się szacunkiem „na znak czci dla proroków"[61]. Wdowy i sieroty zaś należało postrzegać jako symbol ołtarza[62], natomiast dziewice za symbol kadzielnicy i kadzidła[63]. We wspomnianym modelu profetycznym[64] biskupi mieli być ustami Boga[65], a więc prorokami. Przyrównywano ich do samego Chrystusa, dowodząc, że tak jak „Syn jest aniołem i prorokiem Ojca, tak diakon jest aniołem i prorokiem biskupa"[66]. W końcu w modelu familijnym[67] biskup przyrównywany był do rodziców – ojca i matki zarazem. W *Konstytucjach Apostolskich* napominano

> Logos każe nam czcić i kochać duchowych rodziców jako dobroczyńców i pośredników przed Bogiem; oni odrodzili was przez wodę, napełnili Duchem Świętym, nakarmili mlekiem Słowa, wy-

[56] *Constitutiones apostolorum* II, 26, 3, SCL 2, s. 43; Arkadiusz Baron (*Modele biskupa propagowane w Antiochii w czasach Jana Chryzostoma. Refleksja nad drugą księgą Konstytucji Apostolskich na tle kanonów synodu antiocheńskiego z 341 roku*, [w:] *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, red. N. Widok, Opole 2008, s. 21) przypuszcza, że to ten model Kościoła przyczynił się do nazywania prezbiterów kapłanami.

[57] Zob. A. Baron, *Modele biskupa*, s. 21–23.

[58] Zdaniem Jana Żelaznego (*Biskup Ojcem*, s. 145–174) z tekstu *Konstytucji Apostolskich* wynika, że ojcostwo biskupa było zakorzenione w ojcostwie Boga, od którego również pochodzi misja biskupa, będącego zastępcą Boga na ziemi. Dlatego też we wspólnocie, której przewodzi, biskup rozporządza zebranymi darami, będąc odpowiedzialny jedynie przed Bogiem samodzielnie, nie podlegając niczyjej kontroli, lecz odpowiada za nie przed Bogiem.

[59] *Constitutiones apostolorum* II, 26, 4-6, SCL 2, tłum. S. Kalinkowski, s. 44.

[60] *Constitutiones apostolorum* II, 26, 7, SCL 2, s. 44.

[61] *Constitutiones apostolorum* II, 28, 5, SCL 2, tłum. S. Kalinkowski, s. 46.

[62] Jak wskazuje Symeon z Tesaloniki (*Expositio de divino templo 5*), ołtarz uważano za miejsce łaski, miejsce wielkiej Ofiary, Grób Chrystusa i Jego namiot).

[63] *Constitutiones apostolorum* II, 26, 8, SCL 2, s. 44. Kadzidło rozchodzące się od ołtarza symbolizowało rozprzestrzeniającą się i wonną łaskę Ducha – zob. Simeon Thessalonicensis, *Expositio de divino templo*, s. 19.

[64] Zob. A. Baron, *Modele biskupa*, s. 23.

[65] *Constitutiones apostolorum* II, 28, 9, SCL 2, s. 47.

[66] *Constitutiones apostolorum* II, 30, 2, SCL 2, tłum. S. Kalinkowski, s. 47.

[67] Zob. H.-J. Klauck, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum*, Stuttgart 1981, passim; A. Baron, *Modele biskupa*, s. 23–24; J. Żelazny, *Kościół domem a biskup ojcem w świetle Konstytucji Apostolskich i innych pism syryjskich od I do V wieku*, „Verbum Vitae" 20 (2011), s. 223–236. Zdaniem Jana Żelaznego (*Biskup Ojcem*, s. 175–240) w *Konstytucjach Apostolskich* posługę biskupią przyrównuje się do zadań ojca względem rodziny. Poprzez sakrament chrztu, jakiego biskup udziela katechumenom, rodzą się oni powtórnie jako dzieci Boga, natomiast poprzez posługę święceń prezbiterów i diakonów, biskup składa dziękczynienie w imieniu wspólnoty „Ojcu, który jest w niebie". Nauczając zaś, wychowując i kierując wspólnotą, biskup wypełnia zadania ojca duchownego w rodzinie, jaką stanowią wszyscy wierzący w Chrystusa.

chowali i wykształcili, umocnili przez upomnienia, dopuścili was do spożywania zbawczego ciała i drogocennej krwi, odpuścili grzechy, pozwolili wam uczestniczyć w świętej i boskiej Eucharystii oraz uczynili uczestnikami i współdziedzicami obietnicy Boga. Szanujcie ich i otaczajcie wszelką czcią; oni otrzymali od Boga władzę życia i śmierci, aby sądzić grzeszników, skazywać na śmierć w ogniu wiecznym oraz odpuszczać grzechy i przywracać do życia tych, którzy się nawracają[68].

W innym miejscu *Konstytucji Apostolskich* wskazywano zaś, że biskupa winno się kochać jak ojca, lękać jak króla, a szanować jak pana[69]. W każdym razie wszystkie z wymienionych modeli struktury Kościoła świadczą o tworzącym się *ordo ecclesiatocus*.

List Pawła z Tarsu do Koryntian zwraca uwagę na bardzo ciekawą regułę dotyczącą pierwszeństwa we wspólnotach wierzących. Ci, którzy w danym miejscu nawracali się jako pierwsi, przewodzili następnie później nawróconym. Paweł wskazuje Koryntianom za przykład Stefanasa i jego dom, nazywając go pierwociną (ἀπαρχή) Achai i wzywa, aby u siebie podporządkowali się takim jak on[70]. Wydaje się, że podobną regułę możemy zauważyć w relacjach między Kościołami, a więc w Kościele powszechnym. *Ecclesia mater* podlegały Kościoły założone przez duchownych działających z jej mandatu.

Jeśli chodzi o zasadę pierwszeństwa w Kościele powszechnym, to trzeba podkreślić najpierw, że w II wieku wykrystalizowało się pojęcie sukcesji apostolskiej (διαδοχή ἀποστολική; *successio apostolica*)[71]. Klemens Rzymski wskazywał już około 95 roku, że apostołowie „wyznaczyli biskupów i diakonów, a później dodali jeszcze zasadę, że kiedy oni umrą, inni wypróbowani mężowie mają przejąć ich posługę"[72]. W ten sposób można mówić o nieprzerwanej ciągłości świadków. Z tym że pierwotnie pojęcie sukcesji apostolskiej odnosiło się nie do urzędu biskupa Kościoła w ogóle, ale do tych siedzib, w których działali apostołowie. Tak właśnie pojmował go Tertulian[73]. Możemy więc mówić o sukcesji apostolskiej bezpośredniej – w tych stolicach, którym początek mieli dać sami apostołowie i pośredniej w tych, które stały się apostolskimi za pośrednictwem ich uczniów.

W ukształtowaniu się hierarchii Kościołów dużą rolę odegrała zasada akomodacji, a więc dostosowanie administracyjnego porządku kościelnego do struktury organizacyjnej państwa. W 2. kanonie soboru w Konstantynopolu mowa jest nie tylko o dobrym uporządkowaniu (εὐταξία) poszczególnych diecezji, ale też o przywilejach

[68] *Constitutiones apostolorum* II, 33, 1, SCL 2, tłum. S. Kalinkowski, s. 49.

[69] Tamże, s. 50.

[70] 1 Kor 16, 15-16.

[71] W przekonaniu Hansa von Campenhausena (*Kirchlisches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1953, s. 163–194) przyczyniła się do tego konieczność przeciwstawienia się gnostykom przypisującym sobie posiadanie tajemnego, pozabiblijnego przekazu apostołów. Zob. też W. Schmithals, *Das Kirchliche Apostelamt; Eine Historische Untersuchung*, Göttingen 1961, passim.

[72] Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* 44, 2.

[73] *De praescriptione haereticorum* 36, 2. Wśród *sedes apostolica* wymienił Korynt w Achai, Filippi w Macedonii, Efez w Azji i Rzym w Italii.

należnych wielkim miastom (μεγάλαις πόλεσι πρεσβείων)[74]. Podobnie Teodoret z Cyru wymieniał w *Historii kościelnej* według porządku (κατὰ τάξιν) biskupów zarządzających Kościołami w największych miastach (τῶν μεγάλων ἡγεμονεύσαντας πόλεων)[75]. Uwarunkowania zatem administracyjne, polityczne i geograficzne odegrały niesłychanie istotną rolę w ukształtowaniu się w IV–V wieku, a ostatecznie na soborze w Chalcedonie w roku 451, podziału na pięć patriarchatów, wśród których był Konstantynopol. W ten sposób we wspomnianej strukturze widzi się wytwór epoki pokonstantyńskiej.

Tak więc w IV wieku najważniejszą rolę w Kościele powszechnym odgrywali najpierw trzej biskupi z władzą ponadmetropolitarną: Rzymu, Aleksandrii i Antiochii, na co wyraźnie wskazuje wspomniany już 6. kanon soboru w Nicei (325)[76]. W ciągu tego stulecia dokooptowano do nich jeszcze dwóch zwierzchników kościelnych, przypisując im podobną rangę – biskupów Jerozolimy i Konstantynopola. Pierwszy z nich został wyniesiony ze względu na historyczne znaczenia swego miasta, w którym żył, nauczał, poniósł śmierć, i jak wierzą chrześcijanie – zmartwychwstał Jezus Chrystus. W 7. kanonie przyjętym w Nicei wspominano o zwyczaju i starej tradycji honorowania biskupa Jerozolimy, która przez ponad dwa wieki od czasów Hadriana nazywana była Aelią[77]. Biskup Konstantynopola natomiast zyskał wysoką pozycję za sprawą politycznego znaczenia miasta, w którym znajdowała się jego siedziba biskupia. Miasto to, nazywane Drugim albo Nowym Rzymem, zawdzięczało swe wyniesienie Staremu Rzymowi dzięki uczestnictwu w jego godności. Stwierdzał to wyraźnie 3. kanon soboru w Konstantynopolu (381), przyznający biskupowi tego miasta honorowe pierwszeństwo (πρωτεῖον – pierwszeństwo, przewodnictwo) zaraz po biskupie Rzymu, ponieważ, jak uzasadniano, Konstantynopol był Nowym Rzymem[78]. Potwierdzał to potem 28. kanon soboru w Chalcedonie[79]. Francis Dvornik (1893–1975) wyraził pogląd, że we wschodniej części cesarstwa dominowała zasada akomodacji nad zasadą apostolskiego pochodzenia, gdyż znajdowało się tam nazbyt wiele stolic biskupich założonych czy związanych w jakiś sposób z Apostołami[80]. Jeśli jednak zbadać przekaz historyków kościelnych z V wieku, to okazuje się, że niektórzy z nich wbrew kanonom wymieniali w katalogu najważniejszych biskupów patriarchę Konstantynopola na ostatnim, piątym miejscu. Wydaje się zatem, że przynajmniej oni w precedencji biskupów dawali jednak przewagę zasadzie apostolskiego pochodzenia Kościołów nad zasadą akomodacji[81].

[74] DSP, t. 1, s. 70.

[75] Theodoretus Cyrensis, *Historia ecclesiastica* V, 42, 4-8. SCL, s. 530, 502–504.

[76] DSP, t. 1, s. 30–32.

[77] DSP, t. 1, s. 32.

[78] DSP, t. 1, s. 72.

[79] DSP, t. 1, s. 250.

[80] Zob. F. Dvornik, *Bizancjum a prymat Rzymu*, tłum. M. Radożycka, Warszawa 1985, s. 32.

[81] Zob. S. Bralewski, *Hierarchia wschodnich biskupów w historiografii kościelnej V wieku*, „Vox Patrum" 32 (2012), t. 58, s. 181–199.

Na pozycję biskupów Rzymu w Kościele złożyło się wiele czynników[82]. Duże znaczenie, jak się wydaje, miał fakt pochówku w tym mieście apostołów Piotra i Pawła i przeniesienie z czasem poważania, jakim cieszyli się obydwaj wśród młodych wspólnot chrześcijańskich, na Kościół rzymski, który dzięki związkowi obydwu apostołów z Rzymem zaliczony został w poczet Kościołów apostolskich[83]. W okresie późnego cesarstwa rzymskiego, szczególnie na Zachodzie, istniała tego świadomość[84].

Na Zachodzie nie było innych biskupich siedzib apostolskich, dlatego też biskupstwo rzymskie dość szybko uzyskało tam rangę stolicy apostolskiej, której nie mogła dorównać żadna inna siedziba biskupia. Tym bardziej że samo miasto zajmowało wyjątkową pozycję w strukturze administracyjnej państwa, co siłą rzeczy musiało uprzywilejowywać rzymskich biskupów w stosunku do innych zwierzchników kościelnych. Ponadto rozmiary miasta, jego znaczenie cywilizacyjne i ekonomiczne, przełożyły się z czasem na wielkość tamtejszej wspólnoty i jej majętność. Dysponowała ona dzięki temu znaczącymi środkami materialnymi i mogła w sposób wydatny wspomagać inne, uboższe Kościoły lokalne. Poza tym lokalizacja blisko cesarskiego dworu dawała jej wyjątkowe możliwości wstawiania się u władz za uwięzionymi czy znajdującymi się w innej potrzebie. Chrześcijanie podróżujący do stolicy, a przecież była ona jednym z najczęściej odwiedzanych miast, korzystali też z gościny rzymskiej wspólnoty, co sprzyjało poszerzaniu kontaktów. W konsekwencji Kościół w Rzymie był powszechnie znany, a w ten sposób wzrastał jego prestiż[85].

Z czasem biskupi Rzymu, aby wzmocnić swoją pozycję, sięgnęli również po argumenty natury biblijnej. Powołując się na autorytet apostoła Piotra jako założyciela Kościoła rzymskiego i ustanowiony przez Chrystusa fundament Kościoła powszechnego, usprawiedliwiali swą ingerencję w wewnętrzne sprawy innych Kościołów szczególną godnością swego biskupiego tronu. Miało to prawdopodobnie miejsce przynajmniej od połowy III wieku, od kontrowersji chrzcielnej. Pierwszy jednak znany tekst papieski, który bezpośrednio odwołuje się do Ewangelii Mateusza (16, 18–19), uzasadniając prymat biskupa Rzymu w Kościele powszechnym, pochodzi dopiero

[82] Zob. K. Schatz, *Prymat papieski od początków do współczesności*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2004, s. 23–78; H. Pietras, *Świadomość prymatu biskupa Rzymu w Kościele starożytnym*, „Christianitas Antiqua" 2 (2009), s. 190–205.

[83] V. Twomey, *Apostolikos Thronos. The Primacy of Rome as reflected in Church History of Eusebius and the historico-apologetic writings of Saint Athanasius the Great*, Münster 1982, s. 76–78.

[84] Dla Ambrożego, biskupa Mediolanu, Rzym był stolicą chrześcijaństwa wzniesioną na fundamencie krwi Piotra i Pawła, i im zawdzięczał swą sławę (*Hymnus* 71, 21-24; *Epistula* 5 [11], 4). Prudencjusz zaś, przyrównując rzeczonych Apostołów do Romulusa i Remusa, uznawał ich za ponownych założycieli Rzymu, w czym widział swego rodzaju akt *renovatio* miasta (*Peristephanon* 2; 12). Byli jednak i tacy jak Augustyn z Hippony, dla którego groby apostołów znajdujące się w Rzymie nie miały większego znaczenia, gdyż szczątki świętych, jak dowodził, nie mogą być pomocne w zapewnieniu bezpieczeństwa na tym świecie, toteż i apostołowie Piotr i Paweł nie zapewniali Rzymowi protekcji Niebios (*Sermones* 296, 7).

[85] Zob. S. Bralewski, *Euzebiusz z Cezarei wobec aspiracji biskupów Rzymu do prymatu*, „Przegląd Nauk Historycznych" 6 (2007), s. 47–68.

z kancelarii Damazego (366–384). W każdym razie w III wieku Kościół rzymski stał się centrum łacińskiego chrześcijaństwa. Cyprian, biskup Kartaginy (246/7–258), określał tamtejszą wspólnotę mianem *cathedra Petri* i *ecclesia principalis*[86]. Niemniej zwierzchnicy Kościoła rzymskiego interweniowali niejednokrotnie w różnych kwestiach nurtujących Kościoły lokalne, także te położone na Wschodzie (kontrowersja paschalna, teologia głoszona przez Dionizego Aleksandryjskiego). Tego rodzaju postawa może świadczyć o ich poczuciu odpowiedzialności za całą *communio ecclesiarum*. Realną władzę kościelną biskupi Rzymu sprawowali jednak w tym czasie jedynie na terenie Italii środkowej i południowej, w cywilnej diecezji zwanej *Italia suburbicaria*.

Pierwszy historyk Kościoła Euzebiusz z Cezarei wydaje się sprowadzać znaczenie Kościoła rzymskiego, obok jego apostolskiego, a więc też starożytnego pochodzenia, do działań charytatywnych i wspierania w wymiarze materialnym i duchowym prześladowanych braci w wierze. Na gruncie doktrynalnym biskup Rzymu wydaje się nie odgrywać w *Historii* Euzebiusza jakiejkolwiek eksponowanej roli. Jawi się w niej jako jeden z wielu biskupów przechowujących naukę apostołów[87].

Jak można przypuszczać, na postawę Euzebiusza wobec biskupów Rzymu mogły mieć także wpływ jego poglądy na rolę cesarza w Kościele[88]. Konstantynowi przecież, pierwszemu chrześcijańskiemu władcy, poświęcił sporo miejsca już w swej *Historii kościelnej*, podkreślając, że miły Bogu cesarz wraz ze swym synem Kryspusem cieszył się protekcją Boga Wszechwładcy i Syna Bożego[89]. W czym, jak się wydaje, można już dostrzec zaczątki teologii politycznej[90], najpełniej rozwiniętej w mowie Euzebiusza na trzydziestolecie rządów Konstantyna[91]. Wedle niej zaś cesarz był obrazem Boga, Cesarza Wszechświata, Jego namiestnikiem na ziemi i zarazem pośrednikiem między Nim a ludźmi. Dlatego władca był nie tylko opiekunem Kościoła, troszczącym się o jego jedność, ale też kompetentnym interpretatorem woli Boga zdolnym do rozróżnienia ortodoksji od fałszywych nauk, obciążonym w dodatku obowiązkiem obrony prawdziwej wiary i jej szerzenia wśród pogan. Dla Euzebiusza Konstantyn równy był apostołom, a nawet stał ponad soborem, a zatem nad biskupami reprezentującymi

[86] *Cyprianus Carthaginensis*, *Epistula* 59; zob. M. Bévenot, Épiscopat *et primauté chez S. Cyprien*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses" 42 (1966), s. 176–195; P.Th. Camelot, *Saint Cyprien et la primauté*, „Istina" 4 (1957), s. 421–434; P. Szczur, Św. Cyprian wobec Biskupa Rzymu, „Vox Patrum" 24 (2004), t. 46–47, s. 105–120.

[87] S. Bralewski, *Obraz papiestwa w historiografii kościelnej wczesnego Bizancjum*, Łódź 2006, s. 24–49.

[88] Był przecież Euzebiusz „the first theoretician of Byzantine Caesaropapism", zob. F. Young, *From Nicea to Chalcedon*, London 1983, s. 23.

[89] Eusebius, HE X, 9, 4-7.

[90] Literatura na temat lansowanej przez Euzebiusza koncepcji jest bardzo obszerna zob. m.in.: J.-M. Sansterre, *Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie „césaropapiste"*, „Byzantion" 42 (1972), s. 131–195 i 532–594; W. Ceran, *Cesarz w politycznej teologii Euzebiusza z Cezarei i nauczaniu Jana Chryzostoma*, „AULFh" 44 (1992), s. 13–27; G. Dagron, *Empereur et prêtre. Etude sur le „césaropapisme" byzantin*, Paris 1996, passim.

[91] Zob. Eusèbe de Césarée, *La théologie politique de l'Empire chrétien. Louange de Constantin*, introd. et trad. par P. Maraval, Paris 2001, passim.

Kościół powszechny. W jego koncepcji nie było więc miejsca w Kościele na prymat jakiegokolwiek biskupa, bo takowy przewidział dla cesarza[92].

W IV stuleciu wobec powolnego, aczkolwiek systematycznego spadku politycznego znaczenia Rzymu, związanego ze słabością zachodniej części *Imperium Romanum*, biskupi stołecznego miasta, rozwijając ideę prymatu, musieli w większym stopniu niż dotychczas odwoływać się do Piotrowego pochodzenia swego Kościoła. Sprzymierzeńcem im była silna nadal na Zachodzie, wbrew rzeczywistości politycznej, ideologia Rzymu jako centrum polityczno-religijnego imperium, i to zarówno wśród pisarzy pogańskich, jak i chrześcijańskich[93].

W pierwszych dekadach IV wieku, jak się wydaje, autorytetowi biskupów Rzymu nieco zaszkodziła, będąca efektem prześladowań, kwestia rygorystów i to od czasu, kiedy na tym tle doszło właśnie w Kościele rzymskim do schizmy Nowacjana na początku drugiej połowy III wieku. Nie zważał na to cesarz Konstantyn Wielki[94], powierzając w roku 313 biskupowi Rzymu, Miltiadesowi, i wybranym biskupom z Galii, rozpatrzenie sporu donatystów z biskupem Kartaginy, Cecylianem, choć donatyści prosili tylko o sędziów z Galii[95]. Okazało się jednak wkrótce, że sami rygoryści nie chcą podporządkować się wydanemu w Rzymie wyrokowi, gdyż zarzucali stronniczość Miltiadesowi, oskarżając o apostazję w czasie prześladowań jego poprzednika Marcellina, a zarazem konsekratora, od którego otrzymał święcenia kapłańskie. Zresztą także i Miltiadesa posądzali o *traditio*[96]. Trudno zatem dziwić się nieobecności biskupa Rzymu rok później na wielkim synodzie w Arles, grupującym biskupów z zachodniej części cesarstwa, podległej władzy Konstantyna, skoro głównym tematem spotkania miał być ponownie konflikt, w który uwikłani byli donatyści. Cesarzowi zależało na jego wyciszeniu. Dlatego sędziowie wydający wyrok w Arles

[92] W.L. Petersen (*Eusebius and the Paschal Controversy*, [w:] W.H. Attridge-G.Hata, *Eusebius, Christianity and Judaism*, Leiden–New York–Köln 1992, s. 320–321) zwrócił uwagę, że cezaropapizm Euzebiusza był w opozycji do papizmu, gdyż biskup Cezarei Palestyńskiej opowiadał się za autokefaliczną strukturą Kościoła, przeciwstawiając ją modelowi rzymskiemu, którego podstawą był prymat biskupa Rzymu.

[93] Rzym był dla nich najważniejszym miastem *Imperium* (*aurea Roma, summum caput*), sławnym (*celeberrima urbs*), przewyższającym wspaniałością wszystkie inne (*augustissima omnium sedes*), idealną stolicą i to nie tylko zachodniej, ale nadal wschodniej części cesarstwa. Dla pogan to świątynia całego świata (*templum mundi totius*), miasto święte (*urbs sacratissima*), ukochane przez bogów (*urbs deorum*), wieczne (*urbs aeterna*) i czcigodne (*urbs venerabilis*). Dla chrześcijan to stolica chrześcijaństwa, centrum ortodoksji.

[94] Zob. T. Kołosowski, *Polityka religijna Konstantyna Wielkiego w świetle schizmy donacjańskiej*, „Saeculum Christianum" 1 (1995), s. 34; S. Bralewski, *Czy cesarz Konstantyn Wielki zabiegał o kompromis z donatystami?*, „Vox Patrum" 20 (2000), t. 38-39, s. 427–448; tenże, *Est-ce que l'empereur Constantin le Grand accorda la tolérance à l'égard des donatistes?*, „Eos" 88 (2001), s. 127–132; S. Adamiak, *Constantine, Donatists, and the First intervention of the State in Ecclesiastical Controversies*, [w:] *Saint Emperor Constantine and Christianity*, vol. 1, red. D. Bojović, Niš 2013, s. 191–200.

[95] Zob. K.M. Girardet, *Das Reichskonzil von Rom* (*313*) *– Urteil, Einspruch, Folgen*, Historia 41 (1992), s. 104–116. Na temat genezy donatyzmu zob. W.H.C. Frend, *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford 1952, s. 1–140. T.D. Barnes, *The Beginnings of Donatism*, „JTS" 26 (1975), s. 13–22; W.H.C. Frend, *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford 1952, s. 1–140.

[96] Zob. W.H.C. Frend, *The Donatist Church*, s. 22 i 149.

nie mogli budzić zastrzeżeń donatystów. W innym wypadku nie byłoby szans na ich podporządkowanie się decyzji synodu, jak miało to już miejsce w przypadku synodu w Rzymie w 313 roku, gdzie przewodniczący obradom Miltiades został uznany przez donatystów za niewiarygodnego. W Arles[97] nie wspomniano nawet o synodzie rzymskim, nie chcąc najwyraźniej utrudniać porozumienia z rygorystami. Skierowano jednak do ówczesnego biskupa Rzymu, Sylwestra, list synodalny, w którym zawiadamiano go o decyzjach podjętych w czasie obrad, prosząc o rozesłanie stosownych listów informacyjnych do poszczególnych Kościołów. Najwyraźniej biskupi uznawali w ten sposób honorowy prymat biskupa Rzymu. Jak się wydaje, Sylwester nie uczestniczył w soborze w Nicei także z powodu rygorystów, których sprawa miała tam znaleźć globalne rozstrzygnięcie[98]. Donatyści obwiniali bowiem również i jego o *traditio*, a w dodatku był on uwikłany przez nich w jakiegoś rodzaju proces, jaki wytoczyli mu przed cesarzem[99].

Autorytet biskupa Rzymu zajaśniał pełnym blaskiem za pontyfikatu biskupa Juliusza (337–352)[100], kiedy to w Rzymie szukali pomocy duchowni, na czele z Atanazym, biskupem Aleksandrii, potępieni przez wschodnie synody, a następnie przebywający na wygnaniu na Zachodzie mocą cesarskich decyzji. Juliusz, widząc w nich obrońców ortodoksji, interweniował w ich sprawie, przypisując swemu urzędowi kompetencje apelacyjne. Powołując się przy tym na istniejący zwyczaj, domagał się konsultowania z biskupem Rzymu ważnych spraw Kościoła powszechnego. Synod w Serdyce (343), złożony z zachodnich biskupów, przyznał zwierzchnikowi Kościoła rzymskiego specjalne uprawnienia jurysdykcyjne, widząc w jego godności rodzaj wyższej instancji apelacyjnej, przez co uczestnicy owego zgromadzenia legalizowali działania Juliusza powzięte w sprawie wygnanych biskupów[101].

Od końca IV wieku, kiedy nastąpiła ostateczna chrystianizacja Rzymu, jego biskupi występowali już z jasno sformułowaną teorią pierwszeństwa w całym Kościele, opartą na uprzywilejowaniu Piotra przez Chrystusa. Szczególny wkład w tę materię

[97] Zob. K.M. Girardet, *Konstantin der Grosse und das Reichskonzil von Aries* (*314*): *Historisches Problem und methodologische Aspekte*, [w:] *Oecumenica et Patristica. Festschrift für Wilhelm Schneemelcher zum 75. Geburtstag,* Stuttgart–Berlin–Köln 1989, s. 151–174. Ch. Odahl, *Constantino's Epistle to the Bishops at the Council of Aries: A Defence of Imperial Authorship*, „JRH" 17 (1993), s. 274–289.

[98] Zob. S. Bralewski, *Did the bishops ordered by Emperor Constantine the Great to gather at Nicea discuss the Donatist schism?* [w:] *Saint Emperor Constantine and Christianity*, vol. 1, red. D. Bojović, Niš 2013, s. 203–215.

[99] *Epistula romani concilii sub Damaso habiti ad Gratianum et Valentinianum imperatores*, 11, SCL, Vol. 1, s. 291–292. P. Monceaux, *Histoire litteraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, Vol. 4: *Le Donatisme*, Paris 1912, s. 205–206.

[100] Zob. Ch. Pietri, *Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie, de Miltiade à Sixte III* (*311–440*), I–II, Roma 1976, s. 186–237.

[101] Zob. Ch. Pietri, *Roma Christiana*, 216–231. Na temat przebiegu synodu w Serdyce, zob. H. Hess, *The Canons of the Council of Sardica*, Oxford 1958, s. 1–21. L.W. Barnard, *The Council of Serdica: Some Problems re-assessed*, „AHC" 12 (1980), s. 1–25; tenże, *The Site of the Council of Serdica*, „Studia Patristica" 17 (1982), s. 9–13; tenże, *The Council of Serdica 343 A.D.*, Sofia 1983, passim.

wniósł papież Damazy[102]. Papieskie aspiracje spotykały się z różnymi ocenami. Akceptowano działania podejmowane przez biskupów Rzymu bądź też je odrzucano. Toteż zarówno apologeci papiestwa, jak i jego przeciwnicy w postawach poszczególnych biskupów wschodnich znaleźć mogą argumenty wspierające ich koncepcje.

Konstatując, trzeba podkreślić, że dążenie do pierwszeństwa widoczne było w Kościele od początku jego istnienia i to zarówno w wymiarze organizacyjnym, jak i duchowym. Pojawiło się jeszcze w gronie Dwunastu Apostołów i związane było z zapowiedzią Chrystusa o mającym nadejść Królestwie Niebiańskim. Nauczyciel starał się rywalizację między swoimi uczniami oprzeć na postawie pokory, co było sprzeczne z regułami życia doczesnego. Lansowane przez Niego pierwszeństwo miało charakter duchowy, właściwy Królestwu Niebiańskiemu, a więc rzeczywistości eschatologicznej. Wydaje się, że, w wymiarze organizacyjnym, duży wpływ na kształt zasady pierwszeństwa obowiązującej we wspólnotach chrześcijańskich miały początkowo administracyjne struktury synagogalne, na których się wzorowano. W Kościele pierwotnym występował już określony porządek, a sama precedencja z nim związana zakładała zasadę starszeństwa. Jednak kościelny ład hierarchiczny dotyczył nie tylko sytuacji panującej wewnątrz poszczególnych Kościołów lokalnych, ale także Kościoła powszechnego. W ukształtowaniu się hierarchii zasadniczą rolę odegrała zasada akomodacji. Wraz z zasadą sukcesji apostolskiej stała się ona podstawą wyodrębnienia się w IV–V wieku, a ostatecznie na soborze w Chalcedonie w roku 451 pięciu patriarchatów, wśród których czołową rolę odgrywał biskup Rymu. Daleko idąca hierarchizacja życia kościelnego, za którą stały też często ludzkie ambicje, sprawiła jednak, że niezbędne stało się także formalne odwołanie do idei pierwszeństwa propagowanej przez Chrystusa. Toteż Augustyn z Hippony określał siebie jako *servus Christi et per Ipsum servus servorum Ipsius* (sługa Chrystusa i przez Niego sługa sług Jego)[103], Fulgencjuz z Ruspe mówił o sobie *servorum Christi famulus* (niewolnik sług Chrystusa)[104], a papież Grzegorz I wystąpił z tytułem *servus servorum Dei* (sługa sług Bożych)[105], który

[102] Zob. L.A. Delastre, *S. Damase I defenseur de la doctrine de la primauté de Pierre*, Paris 1965; K. Tyburowski, *Wkład papieża Damazego w kościelne i świeckie umocnienie władzy papiestwa*, „Vox Patrum" 24 (2004), t. 46–47, s. 211–222.

[103] Augustinus, *Epistula* 217: *ad Vitalem*.

[104] *Epistula 5: ad Eugyppio*.

[105] *Epistula ad Secundinum Tauromenitanum episcopum*. Grzegorz w ten sposób odpowiedział na nadanie sobie przez patriarchów Konstantynopola, a przede wszystkim Jana Postnika, tytułu patriarchy ekumenicznego. Tak rozumiał to Jan Diakon, jednak Grzegorz używał tego tytułu już w roku 587, a więc przed objęciem pontyfikatu (został papieżem 3 września 590 roku i był nim do 12 marca 604). Zob. F. Holmes Dudden, *Gregory the Great: His Place in History and Thought*, London 1905, s. 280, przyp. 3; J. Schuster, *Il titolo di „servus servorum Dei" nell'epistolario di San Gregorio Magno*, „La Scuola Cattolica" 73 (1945), s. 137–138; L. Serenthà, *Servi di tutti. Papa e vescovi a servizio secondo S. Gregorio Magno*, Torino 1980; T. Wolińska, *Spór o tytuł patriarchy ekumenicznego pomiędzy papieżem Grzegorzem Wielkim a patriarchami Konstantynopola w świetle walki o prymat w Kościele powszechnym*, „AULFh" 48 (1993), s. 95–126; T. Wolińska, *Stosunki papieża Grzegorza Wielkiego z dworem cesarskim i administracją bizantyńską*, Piotrków Trybunalski 1998, s. 212–214.

z czasem stał się częścią oficjalnej tytulatury papieskiej. W ten sposób, z jednej strony pierwszeństwo poszczególnych hierarchów kościelnych zyskało dodatkowe uzasadnienie, niemalże sankcję samego Chrystusa, a z drugiej było również swoistym antidotum na proces zhierarchizowania życia kościelnego i wynoszenie się jednych duchownych nad drugich. Przyjęta tytulatura świadczyć miała o pokorze hierarchów, której oczekiwał od swoich uczniów Chrystus. Tak więc w 6. kanonie soboru w Nicei wprowadzającym zasadę ogólną, nakazującą w Kościołach respektowanie pierwszeństwa wynikającego ze starszeństwa, odwoływano się do starej tradycji sięgającej początków Kościoła i to zarówno w wymiarze administracyjnym, jak i duchowym. Zasadę tę rozwijano następnie szczególnie intensywnie w wiekach IV–VI, od V stulecia dla równowagi zwracając większą niż dotychczas uwagę na ideę pierwszeństwa lansowaną przez Chrystusa.

'PRIORITY RESULTING FROM SENIORITY' – ADMINISTRATION OF THE CHURCH IN EARLY CHRISTIANITY

Summary

The Council of Nicaea (325) promulgated a general principle that the priority of the seniority is to be obeyed in Churches. Pursuing primacy, both in organisational and spiritual terms, was notable in the Church since its early days. Related to Christ' announcement of the nearness of the *Kingdom* of God, it was present already among the Twelve Apostles. The Teacher tried to base the rivalry between his disciples on an attitude of humility, which was contrary to the rules of temporal life. The priority He promoted was spiritual in nature, typical of the Kingdom of God, thus eschatological reality. The priority rule observed in Christian communities appears to have been initially affected – in terms of organisation – by synagogue administrative structures, which provided a model for these communities. Present in the early Church was a determinate order, and the associated precedence assumed the principle of seniority. However, the church hierarchical order applied not only to the state of affairs within individual local churches, but also to the Universal Church. Instrumental for the shaping of the hierarchy of Churches was the principle of accommodation. Throughout the fourth-fifth centuries – ultimately at the Council of Chalcedon in 451 – this principle formed, along with the principle of apostolic succession, the basis for the emergence of five patriarchates, with the leading role of the bishop of Rome. However, far-reaching hierarchisation of the ecclesiastical life, behind which frequent were human ambitions, enforced a formal appeal to the idea of primacy advocated by Christ. Accordingly, some bishops began to emphasise their subordinate role to Christ and the clergy, and with time, the title *servus servorum Dei* (servant of the servants of God), used by Pope Gregory I, became one of the official titles of the pope. In consequence, the priority of individual Church officials gained an additional justification, almost the sanction of Christ Himself; at the same time, it provided a kind of antidote to the process of hierarchisation of ecclesialstical life and one-upmanship between the members of the clergy. Thus, the Sixth Canon of the Council of Nicaea referred to an ancient tradition, dating back to the early days of the Church, both in administrative and spiritual terms. This principle was subsequently developed, notably throughout the fourth-fifth centuries; from the fifth century onwards – for the sake of balance – with more attention was paid to the idea of primacy promoted by Christ.

II

W kręgu judaizmu i islamu

Rafał Witkowski
Poznań

TENDENCJE PROZELITYSTYCZNE W MOZAIZMIE

Badania nad zjawiskiem prozelityzmu w religii żydowskiej mają długą tradycję, ale dalekie są od jakiejkolwiek jednoznacznej i powszechnie przyjmowanej przez uczonych konkluzji. Z wielu względów większość dotychczas ogłoszonych prac naukowych o tym zagadnieniu dotyczyła starożytnych dziejów ludu i religii Izraela. Punktem granicznym rozważań było zniszczenie Drugiej Świątyni Jerozolimskiej przez Rzymian w 70 roku n.e., co zakończyło jeden okres w dziejach Izraela i jednocześnie rozpoczęło kolejny, w którym decydującą rolę zaczęli stopniowo odgrywać uczeni (tannaici, rabini). W ten sposób judaizm Drugiej Świątyni zastąpiony został judaizmem rabinicznym. Część uczonych, w tym Adolf von Harnack[1], George F. Moore[2], Salo W. Baron[3], podkreślała sukcesy w aktywności prozelitystycznej Żydów w okresie Drugiej Świątyni w całym basenie Morza Śródziemnego oraz zdecydowane zaniechanie tego rodzaju aktywności po 70 roku n.e. Prowadzone w ostatnich latach badania podważają tę tezę. Louis H. Feldman[4] akcentował, że liczne sukcesy w nakłanianiu innych do przyjęcia religii żydowskiej można obserwować także w wiekach średnich, a judaizm rabiniczny wcale nie zaniechał tego rodzaju kontaktów z otoczeniem. Z drugiej strony inni uczeni, a wydaje się, że stanowią oni większość, podkreślają, że judaizm starożytny, średniowieczny i nowożytny nigdy nie był religią z istoty swojej prozelity-

[1] A. von Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, t. 1–2, London 1908.

[2] G.F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim*, t. 1–3, Cambridge 1927–1930.

[3] S.W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, vol. 1, New York 1952.

[4] L.H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton 1993.

styczną. Takie poglądy można odnaleźć w pracach Martina Goodmana[5], Shaye'a Cohena[6] czy Scota McKnighta[7].

Analizując ich poglądy, można odnieść wrażenie, że istota problemu tkwi gdzie indziej, albowiem opisywali oni zjawiska podobne, ale nie takie same. Aktywność prozelitystyczna Żydów, czy innymi słowy misjonarska, nakierowania na nawracanie, przekonywanie innych do religii, oznaczała, że sami Żydzi podejmowali starania, wychodząc do innych, by przekonać ich do wiary Abrahama, Izaaka i Jakuba. Konwersja na judaizm oznaczała „stanie się Żydem", co mogło wynikać z woli, poszukiwań lub starań nie-Żyda, a nie z częstych, powszechnych i zorganizowanych akcji misyjnych. Zachowane źródła z okresu starożytności, zwłaszcza z basenu Morza Śródziemnego, opisują różne przypadki przyjmowania religii żydowskiej, ale wydaje się, że dotyczą one różnych stopni i sfer przyjmowania judaizmu, a zakres powiązań z Synagogą, czy szerzej z kultem religijnym, mógł być zróżnicowany[8]. O stopniu przyjęcia nowej religii świadczył w świecie rzymskim nie tylko udział w określonych ceremoniach w synagodze czy mykwie (na przykład obrzezanie, zanurzenie), ale także przyjmowanie obowiązku podatkowego (*fiscus judaicus*). Inną przyczyną tak odmiennych ocen efektów i zasad działalności prozelitystycznej Żydów pozostaje charakter dostępnych źródeł, powstałych w środowisku generalnie nieżydowskim, czy wręcz Żydom nieprzychylnym.

Poglądy na istotę konwersji na mozaizm określone zostały w czasach późnoantycznych w kilku traktatach, które weszły w skład Talmudu w jego babilońskiej i palestyńskiej wersji. Ponieważ samo dzieło powstawało na przestrzeni kilku wieków w różnych środowiskach prawnych, kulturowych, językowych i religijnych (Babilonia pozostawała wszak poza granicami *Imperium Romanum*), niektóre opinie uczonych żydowskich mogą wydawać się przeciwstawne. W opinii rabbiego Nehemiasza (Yevamot 24b) konwersja na judaizm osoby, która zawierała małżeństwo z Żydem lub Żydówką nie powinna być traktowana jako *bona fide*. Inne przypadki konwersji opisane w Talmudzie skupiają się na koniecznych ceremoniach, a nie traktują o intencjach (Shabbat 31a; Menahot 44a). Wielki autorytet żydowski wieków średnich Majmonides (1135–1204) twierdził, że takie dociekanie intencji przyjęcia wiary powinno zawsze być dokonane, ale poddanie się przepisanym prawem ceremoniom skutkowało

[5] M. Goodman, *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford 1994.

[6] Sh. Cohen, *Was Judaism in antiquity a missionary religion?* [w:] *Jewish Assimilation, Acculturation and Accommodation: Past Traditions, Current Issues and Future Prospects*, red. M. Mor, Lanham, MA 1992, s. 14–23.

[7] S. McKnight, *A Light among the Gentiles: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*, Minneapolis 1991.

[8] Por. okoliczności przyjęcia judaizmu przez Izatesa, władcę partyjskiego królestwa Adiabene (zm. 55 n.e.), królową Helenę z Adiabene czy Dhu Nuwasa, rządzącego między rokiem 517 a 527 krajem na obszarze dzisiejszego Jemenu; por. S. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, t. 3, New York 1937, s. 63–67; P.K. Hitti, *History of the Arabs*, London–New York 1961, s. 60–62; L.H. Schiffman, *The Conversion of the Royal House of Adiabene in Josephus and Rabbinic Sources*, [w:] *Josephus, Judaism and Christianity*, red. L.H. Feldman, H. Gohei, Detroit 1987, s. 293–312; R. Gottheil, *Adiabene*, [w:] *The Jewish Encyclopaedia*, t. 1 (1902), s. 191–192; A. Reuben, *Yemenite Jewry. Origins, Culture and Literature*, Bloomington 1986.

uznaniem kogoś za Żyda lub Żydówkę (Hilchot Issurei Biah 13). Dopuszczał on także dokonanie konwersji z powodu chęci zawarcia małżeństwa. W innym fragmencie Talmudu (Bechorot 30b) można znaleźć opinię, że jeśli nie-Żyd chciał przyjąć Torę (tzn. dokonać konwersji), ale nie przestrzegał choć jednego z przykazań Tory, to nie można było przyjąć go do gminy i uznać za Żyda. Spośród opisanych dokładnie w literaturze rabinicznej i hallachicznej ceremonii związanych z przyjęciem judaizmu do dziś przyjmuje się obowiązek poddania się obrzezaniu (dla mężczyzn) oraz zanurzeniu w wodzie (dla kobiet i mężczyzn). W Talmudzie znaleźć można także zalecenie (Yevamot 46b), aby świadkami każdej z ceremonii było co najmniej trzech Żydów. Myśl ta była następnie rozwijana przez średniowiecznych uczonych, między innymi przez Rasziego (1040–1105), i jest powszechnie akceptowana do dziś (Kidduszin 62a)[9]. Podkreślano także konieczność uprzedniego zbadania intencji konwertyty przez *bet din* (sąd), w którym zasiadało trzech prawomyślnych Żydów. Zazwyczaj jednym z owych trzech Żydów był rabin[10].

Autorzy chrześcijańscy często nawiązywali do słów Chrystusa zapisanych w Ewangelii według św. Mateusza: „Biada wam, uczeni w Piśmie i faryzeusze, obłudnicy, bo obchodzicie morze i ziemię, żeby pozyskać jednego współwyznawcę. A gdy się nim stanie, czynicie go dwakroć bardziej winnym piekła, niż wy sami" (Mt 23, 15). Dziś większość uczonych interpretuje słowa Chrystusa jako opinię o misjach podejmowanych przez faryzeuszy do innych Żydów, mieszkających w granicach *Imperium Romanum*, by przekonać ich do faryzejskiego rozumienia judaizmu. Jakkolwiek byśmy interpretowali przekaz biblijny czy inne relacje starożytnych, to pozostaje faktem bezspornym, że po zniszczeniu Drugiej Świątyni Żydzi, wygnani z Ziemi Izraela, żyli jako mniejszość religijna i etniczna wśród innych ludów, co rodziło cały szereg zjawisk, które trudno było zaobserwować w okresie, kiedy większość narodu zamieszkiwała Ziemię Izraela. W myśli żydowskiej zrodziła się wówczas teoria „przymierza Noego" (Rdz 9, 8–17), które stawiało pod znakiem zapytania konieczność dokonywania formalnej konwersji na judaizm (między innymi poprzez obrzezanie), zwłaszcza po wydaniu przez cesarza Hadriana zakazu obrzezania około 130 roku i po przegranym powstaniu Bar Kochby (132–135)[11]. „Przymierze Noego" w rozumieniu literatury rabinicznej miało być podstawą dopuszczenia nie-Żydów w „wiecznej szczęśliwości" w czasach ostatecznych, kiedy zgodnie ze słowami proroka Sofoniasza Bóg przywróci „narodom wargi czyste, aby wszyscy wzywali imienia Pana i służyli Mu jednomyślnie" (So 3, 9). Po cóż zatem nawracać nie-Żydów?

[9] Sh.J.D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley–Los Angeles 1999, s. 198 nn.

[10] Por. *Conversion to Judaism. A History and Analysis*, red. D.M. Eichhorn, New York 1965; M. Goodman, *Proselytising in Rabbinic Judaism*, [w:] *Readings on Conversion to Judaism*, red. L.J. Epstein, Northvale NJ 1995, s. 33–45; J.R. Rosenbloom, *Conversion to Judaism. From the Biblical Period to the Present*, Cincinnati 1978.

[11] P. Fredriksen, *Judaism, the circumcision of Gentiles, and apocalyptic hope: Another look at Galatians 1 and 2*, „Journal of Theological Studies" 42 (1991), s. 532–564.

Źródłowym punktem odniesienia w badaniach nad historią Żydów w czasach średniowiecza, a pod wieloma względami także w epokach antycznej i nowożytnej, mogą być odkrycia dokonane w genizie kairskiej, gdzie zgromadzono 280 000–300 000 fragmentów rękopisów i dokumentów. Przechowywane były w genizie synagogi Ben Ezra w dzielnicy Fustat (Stary Kair). Zgromadzone tam teksty obejmowały okres od około 870 roku n.e. do połowy XIX wieku, choć większość z ich powstała między X a XIII wiekiem. Kwestie poruszane w rękopisach i dokumentach z tej kolekcji dotyczyły dziejów Żydów, głównie na obszarze Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej, ale odnaleźć można także dokumenty odnoszące się do Europy czy tak odległych obszarów, jak Sumatra. Wśród języków stosowanych do zapisu wiadomości najczęściej odnaleźć można hebrajski, aramejski i arabski, ale także średniowieczne teksty w jidysz i ladino.

Pierwszym europejskim uczonym, który miał dostęp do kairskiej genizy, był Simon van Gelderen. Odwiedził on Kair około roku 1752–1753, choć nie potrafił wówczas ocenić znaczenia tego unikatowego zbioru. Podobnie nie byli w stanie tego zrobić późniejsi podróżnicy, jak Jakob Saphir (1822–1886) czy siostry Anges S. Lewis (1843–1926) i Margaret D. Gibson (1843–1920). Uczynił to dopiero, wówczas związany z uniwersytetem w Cambridge, Salomon Schechter, który udał się do Egiptu i nabył prawie 200 000 fragmentów rękopisów lub dokumentów. Do dziś Schechter pozostaje jednym z najbardziej wpływowych uczonych żydowskich epoki. Urodzony na terenie dzisiejszej Rumunii, podjął w 1879 roku studia w berlińskiej Hochschule für die Wissenschaft des Judentums i na Uniwersytecie Berlińskim. W roku 1882 udał się do Londynu, gdzie nauczał o judaizmie, od 1892 roku wykładał na Uniwersytecie w Cambridge, by w 1899 roku objąć profesurę języka hebrajskiego w University College w Londynie. Wkrótce udał się do Stanów Zjednoczonych, gdzie przyczynił się do uformowania się judaizmu konserwatywnego. Niejako na marginesie kariery akademickiej i rabinicznej jawią się jego studia nad rękopisami z kairskiej genizy[12]. Obecnie kilka angielskich i amerykańskich instytucji naukowych posiada pozostałe części tej kolekcji, w tych Jewish Theological Seminary of America w Nowym Jorku, John Rylands University Library w Manchesterze czy Bodleian Library w Oxfordzie. Trudno przecenić znaczenie tej przebogatej kolekcji. Badając tylko część dokumentów z lat od około 950 do około 1250, żydowski uczony Shelomo Dov Goitein stworzył swoisty indeks osobowy, w którym znajduje się ponad 35 000 osób[13]. Należy podkreślić, że

[12] N. Gillman, *Conservative Judaism: the New Century*, West Orange 1993; D.J. Fine, *Solomon Schechter and the Ambivalence of Jewish Wissenschaft*, „Judaism" 46 (1997), s. 3–24; A. Hoffman, P. Cole, *Sacred Trash: the Lost and Found World of the Cairo Geniza*, New York 2011; M.R. Cohen, *The Birth of Conservative Judaism: Solomon Schechter's Disciples and the Creation of an American Religious Movement*, New York 2012; por. także pisma Solomona Schechtera, *Studies in Judaism*, t. 1–3, London 1896–1924; tegoż, *Some Aspects of Rabbinic Theology*, London 1909 (repr. New York 1961).

[13] P.E. Kahle, *The Cairo Geniza*, Oxford 1958; M.S. Glickman, *Sacred Treasure the Cairo Genizah: The Amazing Discoveries of Forgotten Jewish History in an Egyptian Synagogue Attic*, Woodstock 2011; S.C. Reif, Sh. Reif, *The Cambridge Genizah Collections: Their Contents and Significance*, Cambridge 2002; N. De Lange,

wśród tych dokumentów odkryto również takie, które rzucają światło na zagadnienie prozelityzmu w mozaizmie.

Niezwykle istotnym czynnikiem w zdecydowanym osłabieniu działalności prozelitystycznej Żydów późnoantycznych były sukcesy chrześcijan w propagowaniu ich religii[14], a w czasach średniowiecza – nastawienie chrześcijan i muzułmanów do Żydów, którzy zostali zepchnięci do rangi „tolerowanych". W tym kontekście wiek X i początek wieku XI były dla Żydów pod wieloma względami przełomowe. Z powodu braku podstaw źródłowych, trudno jednoznacznie oszacować liczebność Żydów w tym okresie[15], ale wskazać można jedynie główne skupiska osadnictwa, a tym samym centra kulturotwórcze. To właśnie z nich mogły wywodzić się grupy pobożnych Żydów, propagujące swoją religię wśród niewiernych. Wydaje się jednak, że Żydzi nie stworzyli nigdy modelu działania, porównywalnego z chrześcijańskimi misjami, organizowanymi pod auspicjami papieża, biskupa, cesarza, króla, czy księcia. Można wręcz postawić tezę, że (masowa?) konwersja na judaizm jednostek lub ludów była rezultatem „niezamierzonym".

Konwersje indywidualne

W literaturze tworzonej w kręgu łacińskich chrześcijan wykrystalizował się swoisty rodzaj utworu literacko-teologicznego, który można nazwać ogólnie *adversus Judaeos*[16]. Lista takich utworów jest obszerna[17], a na uwagę zasługują dzieła takich średniowiecznych autorów, jak Piotr Damiani (zm. 1072)[18], Rupert z Deutz (zm. 1135)[19], Piotr z Blois (zm. 1200)[20], Adam z Perseigne (zm. 1203)[21], Walter z Châtil-

Greek Jewish Texts from the Cairo Genizah, Tübingen 1996; J. Olszowy-Schlanger, *Karaite Marriage Documents from the Cairo Geniza: Legal Tradition and Community Life in Mediaeval Egypt and Palestine*, Leiden 1997.

[14] P. Fredriksen, *Jesus of Nazareth, King of the Jews*, New York 1999; por. także opinię M. Ferrero, *The Triumph of Christianity in the Roman Empire: An economic interpretation*, „European Journal of Political Economy" 24 (2008), nr 1, s. 73–87; literatura o tym aspekcie dziejów przeogromna.

[15] S.W. Baron, *Population*, [w:] *Encyclopaedia Judaica*, red. M. Berenbaum, F. Skolnik, t. 16, Detroit 2007, s. 381–400.

[16] S. Stein, *Jewish-Christian Disputations in Thirteenth-Century Narbonne*, London 1969; M.H. Vicaire, *„Contra Judaeos" méridionaux au début du XIIIe siècle: Alain de Lille, Evrard de Béthune, Guillaume de Bourgaes*, [w:] *Juifs et Judaisme de Languedoc*, red. M.H. Vicaire, B. Blumenkranz, Toulouse 1977, s. 269–287; wartościowe artykuły (między innymi M. Simona, R. Radford Ruether, B. Blumenkranza, S. Grayzela można odnaleźć w pracy zbiorowej *Essential Papers on Judaism and Christianity in Conflict: From Late Antiquity to the Reformation*, red. J. Cohen, New York 1991.

[17] Por. zestawienie zamieszczone przez Petera Browe'a SJ w jego książce *Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste*, Roma 1973, s. 191–108.

[18] Piotr Damiani, *Antilogus contra Judaeos*, PL 145, 41–58; tegoż, *Dialogus inter Judaeum requirentem et Christianum e contrario respondentem*, PL 145, 57–68.

[19] Rupert z Deutz, *Anulus sive dialogues inter Christianum et Judaeum*, PL 170, 559–610.

[20] Piotr z Blois, *Contra perfidiam Judaeorum*, PL 207, 825–827.

[21] Adam z Perseigne, *Epistola ad amicum*, PL 211, 653–659.

lon (zm. około 1201)[22], Fulbert z Chartres (zm. 1028)[23], Odo z Combrai (zm. 1113)[24], Pseudo-Wilhelm z Champeaux[25], Gisbert Crispini[26], Guibert z Nogent (zm. 1124)[27], Piotr Alfonsi (Moses Sephardi)[28], Piotr Abelard (zm. 1142)[29], Piotr Czcigodny (zm. 1156)[30], Joachim z Fiore (zm. 1202)[31], Piotr Cornwall[32] czy Herman z Kolonii[33]. Żydzi byli w takich dziełach ukazywani jako cel działalności misyjnej, a w niewielkim stopniu poruszane były zagadnienia ochrony chrześcijan przed taką samą aktywnością Żydów[34]. Chrześcijanie mieli nadzieję, że zgodnie z przekazem biblijnym wszystkie ludy zgromadzą się przy końcu dni wokół Chrystusa[35]. Podziwiana przez chrześcijan pierwsza krucjata, która przyniosła także próby zbrojnego i przymusowego nawracania Żydów mieszkających w nadreńskich miastach, przyczyniła się także do ponownego zainteresowania misjami wśród Żydów[36]. Trudno było jednak oczekiwać, aby chrześcijanie angażujący się w debaty z Żydami, porzucali chrześcijaństwo i przyjmowali judaizm; przeciwko czemu wypowiadał się zarówno autorytet Talmud, jak i status społeczny średniowiecznych Żydów. Z pewnością w okresie średniowiecza Żydzi na długo porzucili jakiekolwiek aspiracje do prowadzenia działalności misyjnej[37].

---

[22] Walter z Châtillon, *Tractatus sive dialogues contra Judaeos*, PL 209, 424–425.

[23] Fulbert z Chartres, *Tractatus contra Judaeos*, PL 141, 305–318.

[24] Odo z Combrai, *Disputatio contra Judaeum*, PL 160, 1103–1112.

[25] Pseudo-Wilhelm z Champeaux, *Dialogus inter Christianum et Judaeum de fide Catholica*, PL 163, 1045–1072.

[26] *Gisberti Crispini disputatio Judaei et Christiani*, ed. B. Blumenkranz, Utrecht 1956; PL 159, 1005–1036.

[27] Guibert de Nogent, *Tractatus de incarnatione contra Judaeos*, PL 156, 489–528.

[28] Piotr Alfonsi, *Dialogus Petri, cognomento Alphonsi ex Judaeo Christiani et Moysi Judaei*, PL 157, 535–672.

[29] Piotr Abelard, *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum*, hrsg. R. Thomas, Stuttgart 1970, s. 44–85.

[30] Piotr Czcigodny, *Tractatus adversus Judaeorum inveterata duritiem*, PL 189, 507–650.

[31] Joachim z Fiore, *Adversus Judaeos di Gioachino da Fiore*, ed. A. Frugoni, Roma 1957.

[32] Piotr Cornwall, *Liber disputationum contra Symonem Iudaeum*; por. C. Cardelle De Hartmann, *Lateinische Dialoge, 1200–1400: Literaturhistorische Studie und Repertorium*, Leiden 2007, s. 341–343.

[33] *Hermanus quondam Judaeus opusculum de conversione sua*, hrsg. G. Niemeyer, Weimar 1963 (MGH Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. 4).

[34] D. Rokeah, *Jews, Pagans and Christians in Conflict*, Jerusalem 1982; J. Cohen, *The Jews as the Killers of Christ in Latin Tradition, from Augustine to the Friars*, „Tradition" 39 (1983), s. 1–27; D. Berger, *Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the High Middle Ages*, „The American Historical Review" 91 (1986), nr 3, s. 576–591; S.W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, t. 9, New York 1965, s. 101.

[35] B. Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental 430–1096*, Paris 1960.

[36] B.Z. Kedar, *Crusade and Mission: European Approaches toward the Muslims*, Princeton, N.J. 1984, s. 57–74; G. Langmuir, *From Ambrose of Milan to Emicho of Leiningen: The Transformation of Hostility against the Jews in Northern Christendom*, [w:] *Gli Ebrei nell'Alto Medioevo. Settimane di Studio*, t. 26, Spoleto 1980, s. 313–368.

[37] S.W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, t. 9, New York 1965, s. 23.

Wbrew pozorom konwersja na judaizm nie była jednak czymś absolutnie wyjątkowym, a wątpliwości z tym związane pojawiały się także w żydowskiej literaturze polemicznej i apologetycznej. Dość przywołać *Sefer Nizzahon Yashan* (znany także w literaturze jako *Sefer Nizzahon Vetus*), anonimowe dzieło z XIII wieku, spisane na terenie Rzeszy niemieckiej. Zamieszczono w nim negatywny opis motywacji Żyda, który przyjmował inną religię, oraz pełne uznania słowa wobec mężczyzny i kobiety, którzy przyjmowali judaizm, co wiązało się zawsze z wyrzeczeniami, niebezpieczeństwami i rozmaitymi trudnościami w różnych sferach życia[38]. Pojawiały się jednak w literaturze rabinicznej dylematy, czy konwertyta będzie mógł przestrzegać z taką samą żarliwością przykazań Tory, co Żyd, przedstawiciel ludu wybranego, by Bogu służyć[39].

Jakkolwiek by traktowali konwersje twórcy literatury rabinicznej i hallachicznej, to na podstawie zachowanych źródeł można przedstawić kilka znanych przypadków. Uczynił to diakon Bodo (niekiedy znany jako Pouto), który przebywał na dworze króla Ludwika Pobożnego. W kronice spisanej przez Prudencjusza, biskupa Troyes, jej autor wychwalał cnoty ducha i solidne wykształcenie diakona. W 838 roku poprosił cesarza, by pozwolił mu udać się w pielgrzymkę do Rzymu. Kiedy już przybył do celu porzucił wiarę chrześcijańską i przyjął żydowską, zmienił strój, zapuścił brodę, zmienił imię na Eliezer, poślubił Żydówkę, a następnie udał się do Saragossy. Przybył tam w sierpniu 838 roku i rozpoczął studia nad myślą żydowską. W 840 roku rozpoczął on wymianę korespondencji z Paulo Alvarem (Albarem), Żydem nawróconym na chrześcijaństwo, który mieszkał w Kordobie. Ostatnie datowane zapiski o Bodo-Eliezerze pochodzą z 847 roku[40].

[38] *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages: A Critical Edition of the Nizzahon Vetus with an Introduction, Translation, and Commentary*, red. D. Berger, Northvale–New Jersey–London 1996, nr 211, tekst angielskiego przekładu na s. 206–207; wbrew pozorom przyjęcie chrześcijaństwa przez Żydów w wiekach średnich często powiązane było także z zagrożeniem ich życia i zdrowia ze strony innych chrześcijan, por. R.C. Stacey, *The Conversion of Jews to Christianity in Thirteenth-Century England*, „Speculum" 67 (1992), s. 263–283; R. Nisse, *Your name will no longer be Asenath. Apocrypha. Anti-martyrdom and Jewish Conversion in Thirteen-Century England*, „Speculum" 81 (2006), s. 734–753, gdzie takie wydarzenia zostały szerzej opisane.

[39] D. Berger, *Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the High Middle Ages*, „American Historical Review" 91 (1986), s. 576–591; tegoż, *On the Uses of History in Medieval Jewish Polemic Against Christianity: The Quest for the Historical Jesus*, [w:] *Jewish History and Jewish Memory: Essays in Honor of Yosef Hayim Yerushalmi*, red. E. Carlebach, J.M. Efron, D.N. Myers, Hanover 1998, s. 25–39; tegoż, *Jacob Katz on Jews and Christians in the Middle Ages*, [w:] *The Pride of Jacob: Essay on Jacob Katz and His Work*, red. J.M. Harris, Cambridge–London 2002, s. 41–63.

[40] A. Cabaniss, *Bodo-Eleazer. A Famous Jewish Convert*, „The Jewish Quarterly Review" 42 (1952–1953), s. 313–328; C.M. Sage, *Paul Albar. Studies on his Life and Writings*, Washington DC 1943, s. 2 nn; *Annales Bertiniani*, rec. G. Waitz, MGH SRG, Hannover 1883, s. 17–18: Interea lacrimabile nimiumque cunctis catholicae aecclesiae filiis ingemescendum, fama perferente, innotuit: Bodonem diaconum, Alamannica gente progenitum et ab ipsis paene cunabilis in christiana religione palatinis eruditionibus divinis humanisque litteris aliquatenus inbutum, qui anno praecedente Romam orationis gratia properandi licentiam ab augustis poposcerat multisque donariis muneratius impetraverat, humani generis hoste pellectum, relicta christianitate ad iudaismum sese converterit. Et primum quidem consilio proditionis

Innym, również dobrze znanym w historiografii przypadkiem konwersji, było życie niejakiego Wecelina, który w początkach XI wieku służył na dworze księcia Konrada z Karyntii. Jego historię opowiedział Albert z Metzu, który był świadkiem tych wydarzeń. W swoim dziele „De diversitate temporum" opisał on pojawienie się komety nad terytorium Niemiec w 1005 roku, czego następstwem miał być wielki głód, a także… porzucenie chrześcijaństwa przez Wecelina pod wpływem diabelskich inspiracji[41]. Dalsze losy Wecelina są znane z jednego z listów odkrytych w genizie kairskiej, opublikowanych przez Normana Golba[42]. Miał on udać się aż do Damaszku, uciekając przed poszukującymi go krewnymi, gdyż pochodził ze znacznego rodu, ale Wecelin schronił się w synagodze, z której nie wychodził. Później przebywał w Jerozolimie, ale chciał udać się do Egiptu, gdyż nie czuł się bezpiecznie w tym mieście. Opiekę i pomoc okazali mu miejscowi Żydzi.

Jeden z konwertytów, Jan, syn Dreux z miasta Oppido Lucano, znany później jako Obadiasz Prozelita, pozostawił po sobie zapiski pamiętnikarskie, które częściowo się zachowały. Z nich możemy dowiedzieć się o konwersji na judaizm kolejnego duchownego, Andrzeja, arcybiskupa Bari, który sprawował swój urząd najprawdopodobniej między 1062 a 1066 rokiem. Miał udać w podróż do Konstantynopola, gdzie przyjął judaizm, poddał się obrzezaniu, ale z oczywistych przyczyn nie czuł się w tym mieście bezpieczny i dlatego udał się do egipskiego Fustat, gdzie dokończył swój żywot[43].

Wszystkie wspomniane wyżej przypadki dotyczyły duchownych, którzy z oczywistych powodów byli lepiej obeznani z Pismem Świętym niż świeccy. Zagadnienie konwersji na judaizm, a przede wszystkim motywacji konwertytów i formalnego przebiegu samego procesu zmiany religii, z powodu niewielkiej ilości zachowanych źródeł jest niezwykle trudne do kompleksowego i wyczerpującego opisania.

---

atque perditionis suae cum Iudaeis inito, quos secum adduxerat paganis vendendos, callide machinari non timuit; quibus distractis, uno tantummodo secum, qui nepos eius ferebatur, retento, abnegata – quod lacrimabiliter dicimus – Christe fide, sese Iudaeum professus est. Sicque circumcisus, capillisque ac barba crescentibus, et mutato potiusque usurpato Eleazari nomine, accinctus etiam cingulo mulitari, cuiusdam Iudaei filiam sibi in matrimonium copulavit, coacto memorato nepote suo similiter ad iudaismum translato, tandemque cum Iudaeis miserrimam cupiditate devinctus, Caesaraugustam, urbem Hispaniae, mediate Augusto mense ingressus est. Quod quantum augustis cunctisque christianae fidei gratia redemptis luctuosum extiterit, difficultas, qua imperatori id facile credendum persuaderi non potuit, patenter omnibus indicavit.

[41] A. Sapir Abulafia, *An Eleventh-Century Exchange of Letters between a Christian and a Jew*, „Journal of Medieval History" 7 (1981), s. 153–174.

[42] N. Golb, *Jewish Proselytism – a Phonemenon in the Religious History of Early Medieval Europe*. The Tenth Annual Rabbi Louis Feinberg Memorial Lecture, Judaic Studies Program, University of Cincinnati, March 3, 1987, s. 5–8.

[43] A. Schreiber, *A Proselyte's Letter to the Congregation of Fustat*, [w:] *Essays Presented to Chief Rabbi Israel Brodie on the Occasion of His Seventieth Birthday*, red. H.J. Zimmels, J. Rabbinowitz, I. Finestein, London 1968, s. 377–381.

Konwersja Chazarów

W epoce starożytnej można odwołać się do bardzo nielicznych przykładów zbiorowego nawracania ludów na judaizm. Tłem wydarzeń, do których można się w takim kontekście odwołać, były wojny prowadzone przez króla żydowskiego z dynastii hasmonejskiej – Jana Hyrkana I (zm. 104), który podbił około 125 roku p.n.e. lud Edomitów (Idumejczyków), narzucając im nową religię[44].

Spośród wydarzeń w wiekach średnich najczęściej podnoszono przypadek nawrócenia na judaizm części ludu Chazarów, a zagadnienie to doczekało się bogatej literatury naukowej, popularnonaukowej i pseudonaukowej, w której nadal jest dyskutowany znany już zasadniczo zbiór źródeł, a kontrowersje wokół interpretacji tych wydarzeń wzbudzają emocje nawet współcześnie[45]. Dość wspomnieć wydaną niedawno książkę izraelskiego historyka Shlomo Sanda[46], czy nieco wcześniejszą brytyjskiego autora Arthura Koestlera (1905–1983)[47]. Ten ostatni opowiedział się w swojej pracy za tezą, jakoby Żydzi aszkenazyjscy nie byli potomkami starożytnych Izraelitów, ale wywodzili się od tureckiego ludu Chazarów, który przyjął judaizm. W mniemaniu Koestlera, odrzucenie teorii o „prawdziwie żydowskich korzeniach" Żydów żyjących w Europie Środkowej miało przyczynić się do podważenia wszelkich antysemickich teorii rasowych i antysemickich działań. Za odrzuceniem tych tez świadczą rozwijane w ostatnich latach badania genetyczne, które – pomijając w tym miejscu aspekty metodologiczne związane z doborem danych do porównań – zdecydowanie zaprzeczają poglądom Koestlera. Rezultaty, zarówno szeroko zakrojonych badań genetycznych nad populacją Żydów, przeprowadzone w ostatnich latach pod kierunkiem Gila Atzmona[48] oraz Doron Behar[49], jak i analizy porównawcze poświęcone Karaimom[50], utożsamianym z potomkami średniowiecznych Chazarów nawróconych na judaizm są jednoznaczne. Struktura genowa Żydów aszkenazyjskich, jak i Karaimów jest zdecydowanie bliskowschodnia, a nie środkowoazjatycka. W kontekście tych badań eksperymentalnych, dyskutowane od dawna przez historyków zagadnienie nabierają innego wymiaru.

---

[44] J. Ciecieląg, *Polityczne dziedzictwo Heroda Wielkiego. Palestyna w epoce rzymsko-herodiańskiej*, Kraków 2002, s. 14 nn.

[45] Podsumowanie badań sprzed dwóch dekad można odnaleźć w pracy zbiorowej *The World of the Khazars. New Perspectives. Selected Papers from the Jerusalem 1999 International Colloquium*, red. P.B. Golden, H. Ben-Shammai, A. Róna-Tas, Leiden 2007, gdzie zamieszczono wybraną bibliografię (s. 433–446); także D.D.Y. Shapira, *Jews in Khazaria*, [w:] *Encyclopedia of the Jewish Diaspora: Origins, Experiences, and Culture*, t. 3, red. M. Avrum Ehrlich, Santa Barbara, CA 2008, s. 1097–1104; w polskiej literaturze obszernie omówił to zagadnienie J. Strzelczyk, *Zapomniane narody Europy*, Wrocław 2009.

[46] Sh. Sand, *The Invention of the Jewish People*, transl. Y. Lotan, London–New York 2009, s. 210–249.

[47] A. Koestler, *The Thirteenth Tribe: The Khazar Empire and Its Heritage*, New York 1976.

[48] G. Atzmon i in., *Abraham's Children in the Genome Era: Major Jewish Diaspora Populations Comprise Distinct Genetic Clusters with Shared Middle Eastern Ancestry*, „The American Journal of Human Genetics" 86 (2010), s. 850–859.

[49] D. Behar i in., *The genome-wide structure of the Jewish people*, „Nature" 2010, nr 466, s. 238–242.

[50] K.A. Brook, *The Genetics of Crimean Karaites*, „Karadeniz Araştırmaları" 42 (2014), s. 69–84.

Pierwsze ślady pobytu Żydów na Bałkanach, w rejonie Morza Czarnego i na Kaukazie pochodzą z czasów antycznych. Obecność Żydów w rzymskich prowincjach Panonii, Mezji i Tracji w III wieku n.e. potwierdzają głównie źródła epigraficzne[51]. Nieco wcześniejsze inskrypcje, gdyż datowane na I wiek n.e., odnalezione zostały także na Krymie czy nad Morzem Azowskim w hellenistycznych miastach Pantikapajon (dziś Kercz), Teodosia, Gorgippia (dziś Anapa), czy w Fanagorii na Półwyspie Tamańskim[52]. Na VI wiek n.e. datowana jest menora namalowana na jednej z odnalezionych amfor[53].

Zakres i skala osadnictwa żydowskiego w tym regionie miały ulec wyraźnym zmianom po tym, jak wielu Żydów uciekało z Bizancjum, szukając schronienia w dawnych greckich koloniach nad Morzem Czarnym, które kontrolowali już wówczas Chazarowie. Pierwsze wielkie prześladowania Żydów w Bizancjum przeprowadził cesarz Herakliusz I (610–641), który w latach 630–632 wydał dekrety o przymusowej konwersji na chrześcijaństwo wszystkich Żydów. Podobną politykę próbował prowadzić cesarz Leon III (717–741) w latach 722–723. W następnym wieku cesarz Bazyli I (867–886) na początku swoich rządów również nakazał przymusową konwersję Żydów na chrześcijaństwo. Na skutek tej długotrwałej polityki Żydzi w Bizancjum nie mogli sprawować żadnych urzędów publicznych, ani posiadać chrześcijańskiej służby i niewolników. Tego rodzaju poczynania były nie tylko skutkiem polityki cesarzy, ale również poparcia Kościoła. W 931 roku patriarcha Jerozolimy wysłał list do cesarza Romana I Lekapena (920–944), w którym zachęcał go to kontynuowania tego rodzaju działań. Przez Bizancjum Żydzi uciekali także z Mezopotamii, która wówczas znajdowała się pod kontrolą muzułmanów, ale większość miała osiedlać się w Chazarii, której władcy mieli przyjąć judaizm[54].

Przyczyna przyjęcia przez Chazarów judaizmu miała być związana z sytuacją polityczną, albowiem chcieli oni zachować równowagę między chrześcijańskim Bizancjum a muzułmańskim kalifatem. Za takim wyjaśnieniem opowiedzieli się liczni uczeni, w tym Antal Bartha[55], Douglas M. Dunlop[56], Paul Wexler[57] czy Ananiasz Zajączkow-

[51] A. Schreiber, *Jewish Inscriptions in Hungary from the 3rd Century to 1686*, Budapest 1983, s. 14, 17, 59; R. Patai, *The Jews of Hungary. History. Culture, Psychology*, Detroit 1996, s. 23–24; V. Tamir, *Bulgaria and Her Jews*, New York 1979, s. 3.

[52] Szerzej o tych znaleziskach A. Harkavy, *Altjüdische Denkmäler aus der Krim*, „Mémoirs de l'Academie Impériale des Sciences de Saint Petersburg", VII série, t. 24/1, 1877 (repr. Wiesbaden 1969).

[53] K.A. Brooks, *The Jews of Khazaria*, Lanham 2006, s. 87–88.

[54] *Theophanis Chronographia*, ed. C de Boor, t. 1, Hildesheim 1963, s. 357; S.M. Dubnow, *History of the Jews in Russia and Poland*, transl. I. Friedlander, t. 1, Philadelphia 1916, s. 15–18; C. Zuckerman, *On the Date of the Khazars; Conversion to Judaism and the Chronology of the Kings of the Rus Oleg and Igor*, „Revue des Études Byzantines" 53 (1995), s. 241; J. Shepard, *The Khazars' Formal Adoption of Judaism and Byzantium's Northern Policy*, „Oxford Slavonic Papers" n.s. 31 (1998), s. 30; S.A. Pletnyova, *Chazary*, Moskva 1986; H. Levy, *Comprehensive History of the Jews of Iran*, transl. G.W. Maschke, Costa Mesa CA 1999, s. 205–206, wskazywał na tereny dzisiejszego Uzbekistanu, skąd Żydzi mieli w początku VIII wieku uciec przed prześladowaniami i schronić się w państwie Chazarów; por. K.A. Brooks, *The Jews of Khazaria*, s. 90–91.

[55] A. Bartha, *Hungarian Society in the 9th and 10th Centuries*, transl. K. Balazs, Budapest 1975.

[56] D.M. Dunlop, *History of the Jewish Khazars*, Princeton 1954 (in. wyd. New York 1967, s. 89–90); autor wykorzystał w główniej mierze źródła arabskie.

[57] P. Wexler, *The Ashkenazic Jews. A Slavo-Turkic People in Search of a Jewish Identity*, Columbus OH 1993.

ski[58]. Omeljan Pritsak[59] oraz Shelomo Dov Goitein[60] sugerowali, że konwersją mogła być następstwem działalności kupców żydowskich, którzy przybyli do państwa chazarskiego. Obie teorie opierają się na ogólnych przypuszczeniach, których nie sposób jednoznacznie potwierdzić na podstawie zachowanych źródeł. Jeśli zaiste przywódcy Chazarów chcieli zachować równowagę między dwoma potęgami ówczesnego świata, to mogli to uczynić, przede wszystkim nie zmieniając dotychczas kultywowanej religii, gdyż wybór judaizmu przez władców chrześcijańskich lub muzułmańskich mógł być potraktowany jako obraza. Źródła pisane wspominają co prawda o kupcach żydowskich podróżujących po stepach nadwołżańskich, ale czy tak nieliczne grono osób mogłoby mieć wpływ na władców tak rozległego państwa? Podkreślić należy, że pierwotna (czy raczej prymarna) religia Chazarów ogniskowała się wokół kultów szamańskich, typowych dla ludów turkijskich. Z pewnością nie dawała takiego dostępu do kultury duchowej i materialnej, jak chrześcijaństwo, islam czy judaizm. Przez państwo Chazarów wędrowali także kupcy chrześcijańscy i muzułmańscy, którzy także mogli oddziaływać na ludność tubylczą, oddającą się szamanizmowi[61].

Na postawie zachowanych źródeł można postawić tezę, że judaizm przyjął Bulan, który panował w pierwszej połowie IX wieku. Bulan określany był w źródłach albo hebrajskim terminem *melech*, albo turkijskim *bek*, co wskazywałoby raczej na fakt, że nie był on wielkim chanem, ale jednym z jego lokalnych namiestników[62]. W dawniejszych opracowaniach dominował raczej pogląd, jakoby przyjął on judaizm w wersji karaickiej. Dziś większość badaczy opowiada się za tezą, że przyjął on judaizm w wersji rabinicznej[63].

---

[58] A. Zajączkowski, *O kulturze chazarskiej i jej spadkobiercach*, „Myśl Karaimska" n.s. 1 (1946), s. 5–34; tenże, *Ze studiów nad zagadnieniem chazarskim*, Kraków 1947; tenże, *Khazarian Culture and its Inheritors*, „Acta Orientalia ASH" 12 (1961), s. 299–307.

[59] O. Pritsak, *The Khazar Kingdom' Conversion to Judaism*, „Harvard Ukrainian Studies" 3/2 (1978), s. 280–281; tegoż, *The Pre-Ashkenazic Jews of Eastern Europe in Relation to the Khazars, the Rus' and the Lithuanians*, [w:] *Ukrainian-Jewish Relations in Historical Perspective*, red. H. Aster, P.J. Potichnyj, Edmonton 1990, s. 5.

[60] Sh. Dov Goitein, *The Jews under Islam. Part One: Six-Sixteenth Century*, [w:] *The Jewish World*, red. E. Kedourie, New York 1979, s. 182.

[61] R.A.E. Mason, *The Religious Beliefs of the Khazars*, „The Ukrainian Quarterly" 54 (1995), nr 4, s. 383–415; T. Nagrodzka-Majchrzyk, *Chazarowie*, [w:] K. Dąbrowski, T. Nagrodzka-Majchrzyk, E. Tryjarski, *Hunowie europejscy*, *Protobułgarzy*, *Chazarowie*, *Pieczyngowie*, Wrocław 1975, s. 377–477.

[62] P.B. Golden, *Khazar Studies*, Budapest 1980, s. 1–23; tegoż, *Khazaria and Judaism*, „AEMA" 3 (1983), s. 127–156 (tu 138), N. Golb, O. Pritsak, *Hebrew Documents of the Tenth Century*, s. 13–15; O. Pritsak, *The Khazar Kingdom's Conversion to Judaism*, s. 278, 279; L.S. Chekin, *The Role of Jews in Early Russian Civilization in the Light of a New Discovery and New Controversies*, „RH.HR" 17 (1990), nr 4, s. 379–394.

[63] K.A. Brooks, *The Jews of Khazaria*, s. 94; M. Altbauer, *Jeszcze o rzekomych 'chazarskich' nazwach miejscowych na ziemiach polskich*, „Onomastica" 13 (1968), nr 12, s. 120–128; S. Szyszman, *Le roi Bulan et le problème de la conversion des Khazars*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses" 33 (1957), s. 68–76; tegoż, *Les Khazars. Problèmes et controversies*, „Revue de l'Histoire des Religions" 152 (1957), nr 2; A. Beider, *The Birth of Yiddish and the Paradigm of the Rhenish Origin of Ashkenazic Jews*, „Revue des Études Juives" 163 (2004), nr 1–2, s. 193–244; K.A. Brook, *Khazars and Judaism*, [w:] *The Encyclopaedia of Judaism*, t. 4, Leiden 2003, s. 1821–1823; K.A. Brook, *The Origin of East European Jews*, „RH.HR" 30 (2003), nr 1–2, s. 1–22; D.M. Dunlop, *The Khazars*, [w:] *The Dark Ages. Jews in Christian Europe. 711–1096*, red. C. Roth, I.H. Levine,

Zachowało się kilka relacji traktujących o okolicznościach nawrócenia Bulana na judaizm. O obecności Żydów w Itil, jednej ze stolic państwa Chazarów, wspominał arabski podróżnik i polihistor Al-Masudi (przed 896–956), który stwierdził, że Chazarowie rozstrzygali spory między sobą przed dwoma sędziami według przykazań Tory[64]. Arabska kronika znana pod tytułem *Kitab Tathabit Dala'il Nubuwwat Sayyadina Muhammad*, którą około 1009–1010 napisał Abd al-Jabbar ibn Muhammad al-Hamdani, zawiera passus o nawróceniu władcy Chazarów. Miał przybyć do niego żydowski uczony, który w rozmowie przekonał go, jak też wielu jego poddanych, do zmiany religii[65]. O Żydach w państwie Chazarów, którzy mieli tam mieszkać oprócz chrześcijan i muzułmanów, pisał także arabski pisarz i geograf Al-Bakri (zm. 1094), żyjący w Andaluzji[66].

Późniejsi żydowscy pisarze, jak Nahmanides (Ramban, 1194–1270) czy Jehuda Moscato (około 1530 – około 1593), sugerowali, że owym uczonym (rabinem) był Izaak Sangari[67]. W 1594 roku w Wenecji ukazało się pośmiertnie jego dzieło pt. *Kol Yehuda*, które było w istocie pierwszym komentarzem do słynnego traktatu *Kuzari* Jehudy ha-Leviego. Edycja ta zawierała także właściwy tekst traktatu. Opowiadanie o nawróceniu Bulana było znane wśród sefardyjskich Żydów, a spisał je wspomniany Jehuda ha-Levi (około 1080–1141). Swoje słynne dzieło skomponował po arabsku i zatytułował *Kitab al-Khozari*, choć bardziej znane jest w hebrajskim przekładzie jako *Sefer ha-Kuzari*. W jego relacji anioł miał przemówić pewnego dnia do Bulana i otworzyć jego oczy na prawdziwą naukę, przekazaną mu przez posłańców[68]. Także sefardyjski uczony Żyd, Abraham ibn Daud (około 1110–1180) w swoim *Sefer ha-Qabbalah*, napisanym około 1161 roku wspomniał o chazarskiej konwersji na judaizm[69].

O nawróceniu Chazarów wspominali także pisarze chrześcijańscy – łacińscy i bizantyjscy. Znana jest relacja zapisana przez mnicha Chrystiana z klasztoru Stablo (Stavelot) w Lotaryngii w jego dziele *Expositio in Matthaeum Evangelistam*, skompo-

---

New Brunswick 1966, s. 325–356; A.H. Posselt, *Geschichte des chazarisch-jüdischen Staates*, Wien 1982; P. Wexler, *The Reconstruction of Pre-Ashkenazic Jewish Settlements in the Slavic Lands in the Light of Linguistics Sources*, „Polin. A Journal of Polish Jewish Studies" 1 (1986), s. 3–18; A. Zajączkowski, *Khazarian Culture and It Inheritors*, „Acta Orientalia ASH" 12 (1961), s. 299–307; tenże, *The Karaites in Eastern Europe*, [w:] *Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1993, t. 4, s. 608–609; P.B. Golden, *The Conversion of the Khazars to Judaism*, [w:] *The World of the Khazars*, s. 123–161.

[64] A.M.H. Shoubal, *Al-Mas'ūdī and His World. A Muslim Humanist and His Interest in non-Muslim*, London 1979, s. 151–153; D. Wasserstein, *The Khazars and the World of Islam*, [w:] *The World of the Khazars*, s. 373–388.

[65] Sh. Pines, *A Moslem Text Concerning the Conversion of the Khazars to Judaism*, „Journal of Jewish Studies" 13 (1962), s. 45–55.

[66] E. Lévi-Provençal, *Abū Ubayd al-Bakrī*, [w:] *Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1960, t. 1, s. 155–157.

[67] Sh. Pines, *A Moslem Text*, s. 47.

[68] Y. HaLevi, *The Kuzari. In Defense of the Despised Faith*, transl. N.D. Korobkin, Northvale NJ 1989, s. 1; E. Schweid, *The Khazar Motif in the Kuzari of Judah Halevi*, [w:] *The World of the Khazars*, s. 279–290.

[69] D. Dunlop, *The History of the Jewish Khazars*, s. 127.

nowanym około 864–870. W jego relacji Chazarowie mieli wówczas być wyznawcami judaizmu[70].

> Nie znamy żadnego ludu pod niebiosami, wśród którego zabrakłoby chrześcijan. Albowiem nawet narody Gog i Magog zaliczane do Hunów, którzy teraz nazywani są Chazarami, i który to lud jest silniejszy ponad wszystkich tych, którym wyznaczył siedziby Aleksander, poddał się obrzezaniu, i *wypełnia żydowskie obrzędy* [podkr. moje – R.W.]. Jednak i Bułgarzy, którzy należą do tego samego ludu, od tego czasu codziennie przyjmują chrzest[71].

Nie należy zapominać o informacjach odnoszących się do Chazarów, a zapisanych w źródłach bizantyjskich[72], przede wszystkim w „Żywocie Konstantyna" (*Vita Constantini*). Około roku 860 cesarz bizantyjski Michał III, panujący w latach 842–867, wysłał dwóch misjonarzy – Cyryl i Metodego – z poleceniem, aby przekonali do chrześcijaństwa władcę państwa Chazarów, co miało stać się na uprzednią prośbę tegoż. W relacji zapisanej w „Żywocie Konstantyna" pojawiła się wzmianka o dyspucie między przedstawicielami religii monoteistycznych, której miał przysłuchiwać się władca Chazarów:

> Przybyli zaś do cesarza posłowie od Kozarów, mówiąc: Od początku Boga jednego wyznajemy, który jest ponad wszystkim i jemu się kłaniamy ku wschodowi, inne zaś obyczaje za szpetne uważając. Żydzi zaś radzą nam przyjąć ich wiarę i obyczaje, a Saraceni z drugiej strony ofiarują nam pokój i wiele darów, namawiając na swoją wiarę i mówiąc: nasza wiara jest lepsza (od wiary) wszystkich ludów. […]
> Z tego powodu ślemy do was (posłów), dochowując starej przyjaźni i miłości, jesteście bowiem wielkim narodem i królestwo od Boga dzierżycie. O waszą więc radę pytając, prosimy o (przysłanie) męża uczonego spośród was, abyśmy przyjęli wiarę waszą, jeśli Żydów i Saracenów w *rozprawie pokona* [podkr. moje – R.W.][73].

---

[70] L.S. Chekin, *Christian of Stavelot and the Conversion of Gog and Magog. A Study of a Ninth-Century Reference to Judaism among the Khazars*, „Russia Mediaevalis" 9 (1997), nr 1, s. 13–34 (tu, s. 17–18); przekład angielski w K.A. Brooks, *The Jews of Khazaria*, s. 96; C. Zuckerman, *On the Date of the Khazars' Conversion*, s. 237–270.

[71] Tłumaczenie w J. Dudek, *Chrzest Chazarii – projekty i próby realizacji*, Poznań 2014, s. 5; tekst łaciński w *Expositio in Matthaeum*, PL 106, 1456: *Nescimus iam gentem sub coelo, in qua Christiani non habeatur. Nam et in Gog et in Magog, quae sunt gentes Hunnorum, quae ab eis Gazari vocantur, iam una gens quae fortior erat ex his quas Alexander conduxerat, circumcisa est,* et omnem Judaismum [podkr. moje – R.W.] *observat, Bulgarii quoque, qui et ipsi ex ipsos gentibus sunt, quotidie babtizatur*.

[72] T.S. Noonan, *The Khazar-Byzantine World of the Crimea in the Early Middle Ages. The Religious Dimension*, „AEMA", t. 10 (1998–1999), s. 225–226; J. Howard-Johnston, *Byzantine Sources for Khazar History*, [w:] *The World of the Khazars*, s. 163–193; C. Zuckerman, *The Khazars and Byzantium – The First Encounter*, [w:] *The World of the Khazars*, s. 399–431.

[73] *Żywoty Konstantyna i Metodego (obszerne)*, przekł., wstęp i objaś. T. Lehr-Spławiński, Poznań 1959, s. 26–28 (fragmenty z rozdz. VIII); T. Lehr-Spławiński, *Konstantyn i Metody (Zarys monograficzny z wyborem źródeł)*, uzup., słowo wstępne F. Sławski, Warszawa 1967, s. 48–50, 195–196, J. Leśny, *Konstantyn i Metody. Apostołowie Słowian. Dzieło i jego losy*, Poznań 1986, s. 34–38; W. Swoboda, *Żywoty Konstantyna i Metodego*, [w:] SSS, t. 7 (1982), s. 309–312; ostatnio J. Dudek, *Chrzest Chazarii – projekty i próby realizacji*, Poznań 2014.

Kiedy kilka lat później, już po śmierci Konstantyna, Metody prowadził misję na Morawach, spotkał tam Chazara o imieniu „Zambrii", który wypowiadał się przeciwko chrześcijanom[74]. Jak wiadomo, misja u Chazarów zakończyła się niepowodzeniem, jak i późniejsza misja podjęta w początku X wieku.

Niezwykle istotnym źródłem do zrozumienia okoliczności konwersji Chazarów jest tzw. List Schechtera. Został on odkryty w 1896 roku przez Salomona Schechtera wśród rękopisów z genizy kairskiej, które pod koniec XIX wieku trafiły do zbiorów biblioteki w Cambridge[75]. Autentyczność tego listu nie budziła wątpliwości, a jego treść była znana sefardyjskiemu rabinowi Jehudzie ben Barzillai z Barcelony, który około 1100 roku wspomniał o nim w swoim dziele *Sefer ha-Ittim*[76].

Latem 948 roku Izaak bar Natan, posłaniec Hasdaja ibn Szapruta, spotkał w Konstantynopolu chazarskiego Żyda, który był blisko związany z chanem, a ponadto sam posiadał wiedzę o judaizmie. Na prośbę Izaaka ów nieznany z imienia Żyd opisał historię nawrócenia Chazarów[77]. Mieli oni wędrować wraz z Żydami z Armenii nad Wołgę, a na skutek mieszanych małżeństw stali się jednym ludem. Jeden z mężnych i wojowniczych Żydów został wodzem armii (*bek*), a po zwycięskich bojach miał zapoczątkować nową dynastię.

Dokument ten zawiera także nieco inną wersję okoliczności nawrócenia. Z Bożej inspiracji *bek* zapragnął przywrócić wiarę żydowską, do czego zachęcała go także żona i jego teść. Kiedy wysłannicy cesarza bizantyńskiego i muzułmańskiego kalifa chcieli go zachęcić do przyjęcia ich religii, *bek* zwołał debatę mędrców chrześcijańskich, muzułmańskich i żydowskich, podczas której mędrcy żydowscy potrafili najlepiej objaśnić słowa Tory. Żydzi i Chazarowie otrzymali zwoje Tory i przyjęli w pełni judaizm, co zaowocowało napływem żydowskich uchodźców z Bizancjum, Bagdadu i Chorasanu. Chazarski *bek* miał wówczas otrzymać nowe imię Sabriel[78].

Wydaje się, że następstwem tego listu jest dalsza korespondencja, którą zaciekawiony Hasdai ibn Szaprut wysłał w sprawie nawrócenia Chazarów. Hasdai był lekarzem i wezyrem na dworze kalifa Abd al-Rahmana III z dynastii Umajjadów, który rządził w latach 911–961 oraz kalifa Hakama II, którzy panował w latach 961–976. W swo-

[74] Por. *Żywot św. Metodego*, przeł. T. Lehr-Spławiński, [w:] *Cyryl i Metody. Apostołowie i Nauczyciele Słowian*, cz. 2: *Dokumenty*, Lublin 1991, s. 52–64; R. Jakobson, *Minor Native Sources for the Early History of the Slavic Church*, „Harvard Slavic Studies" 2 (1954), s. 65.

[75] Por. S.C. Reif, *A Jewish Archive from Old Cairo. The History of the Cambridge University's Genizah Collection*, Richmond 2000; według swych przekonań Żydzi powinni zachowywać każdy dokument, w którym zapisane zostało imię Boga albo cytowano tekst z Tanachu, dlatego w genizie kairskiej znalazły się także odpisy korespondencji w sprawach religijnych.

[76] N. Golb, O. Pritsak, *Hebrew Documents of the Tenth Century*, s. 75; por. polskie wyd. i przekł. A. Bielowski w: *Monumenta Poloniae Historica*, t. 1, Lwów 1864, s. 51–83.

[77] N. Golb, O. Pritsak, *Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century*, s. 129, sugerują, że pierwotny tekst mógł zostać napisany w języku hebrajskim, ale literami arabskimi. Zachowane hebrajskie kopie tego listu mogą pochodzić z XI wieku.

[78] Znaczenie tego imienia o hebrajsko-aramejskich korzeniach wyjaśnia izraelski badacz Dan Shapira, *Two Names of the First Khazar Jewish Beg*, „AEMA" 10 (1998–1999), s. 233.

im liście skierowanym do chazarskiego króla Józefa wspomniał, że po raz pierwszy dowiedział się o nawróceniu Chazarów od żydowskich kupców z Chorasanu, a także od posłańców bizantyńskich, którzy przybywali na dwór kalifa w Kordobie.

Król Józef w swoim liście stwierdził, że Obadiasz, który sprawował władzę po Bulanie, zaprosił żydowskich mędrców do swego kraju, by objaśniali mu Torę i porządek modlitw. Także następcy Obadiasza nosili żydowskie imiona: Hezechiasz, Menasze, Beniamin, Aron czy Józef. Obie wersje odpowiedzi króla Józefa były znane już autorom średniowiecznym, a wspominał o nich rabin Jehuda ben Barzillai oraz Abraham ibn Daud[79].

Nowe światło na zagadnienie konwersji Chazarów rzuciło odkrycie dokonane przez Normana Golba w 1962 roku, który odczytał pergaminowy dokument znany jako List Kijowski, pochodzący również ze zbiorów genizy kairskiej. Nie jest on datowany, co znacznie utrudnia jego analizę, aczkolwiek pochodzi z pewnością z X wieku. Omeljan Pritsak sugerował, że został ułożony około 930 roku, kiedy Kijów pozostawał pod zwierzchnością chazarską, zaś Leonid S. Chekin argumentował, że dokument powstał między 870 a 930 rokiem[80].

List ten został napisany przez kijowskich Żydów w sprawie Jakuba ben Henocha. Jego brat pożyczył pieniądze, ale został zaatakowany i zabity. Jakub został później aresztowany, gdyż był gwarantem pożyczki i spędził rok w więzieniu. Kiedy wspólnota zebrała 60 złotych monet Jakub został wypuszczony, ale nadal Żydzi musieli zapłacić 40 złotych monet. Dlatego zwrócili się prośbą o pomoc do innych gmin. Dokument ten został spisany po hebrajsku, ale zawiera nieliczne słowa chazarskie. Ponadto, dwóch Żydów – Abraham i Izaak – określonych zostało jako parnasi (przywódcy gminy), Jehuda bar Izaak został nazwany lewitą (*levi*), a dwóch innych – kapłanami (*kohen*). Ci dwaj ostatni nosili jednak imiona o wyraźnie niehebrajskim rdzeniu: Gostata oraz Manär, które przez językoznawców interpretowane były jako turkijskie lub słowiańskie[81]. Którąkolwiek by z teorii przyjąć, istotne jest to, że musieli być to Żydzi, którzy wywodzili się z rodu kapłańskiego, albowiem żaden konwertyta na judaizm (także chazarski) nie mógł sprawować funkcji przypisywanej starożytnym *kohanim*[82].

Informacje o przyjęciu judaizmu wśród Chazarów można odnaleźć także w dziełach Karaitów. Stwierdził to, między innymi, działający w pierwszej połowie X wie-

[79] K.A. Brooks, *The Jews of Khazaria*, s. 99; W 1932 roku Paweł Kokovtsov opublikował rosyjski przekład tej korespondencji w pracy *Evreysko-Chazarskaya perepiska v X veke*.

[80] N. Golb, O. Pritsak, *Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century*, s. 71; L.S. Chekin, *The Role of Jews*, s. 384; K.A. Brook, *The Khazar Origin of Ancient Kiev*, „Slavonic and East European Review" 22 (1944), s. 108–124; istnienie dzielnicy żydowskiej (chazarskiej, karaimskiej?), znanej jako *Židove*, zostało potwierdzone w *Latopisie Ipatijewskim* w 1124 roku; por. S. Ettinger, *Kievan Russia*, [w:] *The Dark Ages*, s. 319–324.

[81] N. Golb, O. Pritsak, *Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century*, s. 38 nn.; V. Orel, *O slavyanskich imenach v jevrejsko-chazarskom pisme iz Kieva*, s. 336–337; A.M. Torpusman, *Slavic Names in a Kiev Manuscript from the First Half of the 10th Century*, [w:] *These Are the Names. Studies in Jewish Onomastics*, red. A. Demsky, Ramat-Gan 1999, s. 172–175.

[82] K.A. Brooks, *The Jews of Khazaria*, s. 100–102.

ku karaicki kronikarz i komentator Biblii Jakub al-Kirkisani, autor dzieła *Kitab al--Riyadh wa'l-Khada'iq*, choć najczęściej byli oni określani przez samych Karaimów terminem *mamzerim*, co sugeruje jednoznacznie negatywny stosunek karaitów do Chazarów. Takie opinie można odnaleźć w dziełach komentatorów biblijnych Jafeta ben Ali z Bassy czy Jeszuy ben Jehudy[83].

Jeśli kontakty między Chazarami a Żydami oraz przyjęcie przez część Chazarów judaizmu wydają się potwierdzone przez stosunkowo liczne i wiarygodne źródła, pochodzące z różnych kręgów kulturowych, to nadal niezwykle złożona jest kwestia datacji owej konwersji chazarskiej. Jehuda ha-Levi w swoim dziele *Sefer ha-Kuzari*, napisanym około 1140 roku, stwierdził, że Chazarowie przyjęli judaizm przed czterystu laty, tzn. około 740 roku. Data ta został przyjęta przez wielu badaczy, w tym przez Douglasa Dunlopa[84]. Arabski kronikarz Al-Masudi około 943 roku napisał, a potwierdził to później Al-Dimashqi (1256–1327), że Chazarowie dokonali konwersji za panowania abbasydzkiego kalifa Haruna al-Raszida, który panował w Bagdadzie między 786 a 809 rokiem. Constantine Zuckerman, opierając się na „Żywocie Konstantyna", tzw. Liście Schechtera i Korespondencji chazarskiej, sugerował, że mogło to nastąpić wkrótce po nieudanej misji Cyryla i Konstantyna, tzn. około 861, co znalazłoby już potwierdzenie w relacji zapisanej przez Chrystiana z Stavelot w jego *Expositio in Matthaeum Evangelistam* z około 864 roku[85].

Wydaje się jednak, że judaizm mógł dotrzeć do Chazarów już wcześniej, skoro około 837–838 roku bili oni monety, które upamiętniały ich konwersję, za czym opowiedział się Roman Kowalew[86]. Inną otwartą kwestią pozostaje stopień rozpowszechnienia judaizmu w państwie chazarskim[87]. Wydaje się, że lokalni wodzowie (*chagan*, *bek*) pozostawali wierni nowej religii. Jeden z arabskich kronikarzy zapisał, że kiedy dowiedzieli się oni o zniszczeniu synagogi w miejscowości Dar al-Babunaj przez muzułmanów, polecili zniszczyć minaret meczetu w mieście Atil oraz zabić muezinów, choć trudno na podstawie tego wydarzenia ocenić stopień przywiązania do judaizmu[88]. Szersze jego przyjęcie możliwe było chyba dopiero za panowania Obadiasza, co może poświadczyć fragment z kroniki Ibn-Fadlana, który około 921–922 zapisał,

[83] Z. Ankori, *Karaites in Byzantium*, New York 1968, s. 67–71.

[84] D. Dunlop, *The History of the Jewish Khazars*, s. 170; por. G. Rostkowski, *Konwersja Chazarii na mozaizm na przełomie VIII i IX w.*, [w:] *Z dziejów średniowiecznej Europy Środkowowschodniej*, red. J. Tyszkiewicz, Warszawa 1998, s. 7–15; tegoż, *Międzynarodowe i wewnętrzne położenie Kaganatu Chazarskiego w pierwszej połowie X wieku*, „Mazowieckie Studia Humanistyczne" 1–2 (2000), s. 5–24.

[85] G. Vernadsky, *Byzantium and Southern Russia: Two Notes. I. The Eparchy of Gothia. II. The Date of the Conversion of the Khazars to Judaism*, „Byzantion" 15 (1940–1941), s. 67–86.

[86] R.K. Kowalew, *Creating Khazar Identity through Coins. The Special Issue of Dirhams of 837/838*, [w:] *East Central and Eastern Europe in the Early Middle Ages*, red. F. Curta, Ann Arbor MI 2005, s. 233–235, 241.

[87] K.A. Brooks, *The Jews of Khazaria*, s. 140 nn.

[88] T. Nagrodzka-Majchrzyk, *Chazarowie*, s. 461–462; P.G. Golden, *Khazaria and Judaim*, s. 153; J.T. Olsson, *Coup d'état, Coronation and Conversion: Some Reflections on the Adoption of Judaism by the Khazar Khaganate*, „Journal of the Royal Asiatic Society" 23 (2013), 4, s. 495–526.

że wszyscy Chazarowie i ich władcy są Żydami[89]. Również ta ostatnia opinia wydaje się przesadzona, skoro powszechnie wiadomo, że w miastach chazarskich istniały świątynie chrześcijańskie i muzułmańskie.

Potęga państwa Chazarów została podłamana przez kijowskiego księcia Światosława I (zm. 972), który w 965 roku pokonał wojska chazarskie[90]. Dalsze walki prowadził książę Włodzimierz Wielki (zm. 1015), który zmusił ich do płacenia daniny. Wraz z upadkiem państwa zapewne uległy rozproszeniu także rozwijające się (?) ośrodki kultury żydowskiej. W opinii pewnej grupy uczonych, propagowanej od połowy XIX wieku, Karaimi, mieszkający na Krymie, w miastach zachodniej Ukrainy i Litwy, mieli być spadkobiercami dawnych Chazarów, którzy przyjęli judaizm. Teoria ta jest dziś przedmiotem krytyki, a tym samym „długie trwanie" konwersji chazarskiej na judaizm jest wątpliwe[91].

PROSELYSTIC TRENDS IN MOSAISM

Summary

Notwithstanding the long-time research on the phenomenon of proselytism in the Jewish religion, it is barely possible to indicate any unequivocal and commonly accepted views on the subject. For a variety of reasons, the majority of hitherto published research papers have explored the ancient history of the people and religion of Israel (until 70 AD). Much fewer studies have looked at the history of Jews in the Middle Ages; dispersed, they lived in states established upon the ruins of the Roman Empire and beyond. In the ancient and medieval context, the conversion to Judaism was equal to 'becoming a Jew', which mostly resulted from the will, search or effort of a non-Jew; not from general and organised missionary actions. The degree of the adoption of a new religion in the Roman world was attested to not only by the participation in certain ceremonies in the synagogue or mikvah (e.g., circumcision, immersion in water), but also the acceptance of a tax liability (*fiscus judaicus*). The views on the essence of conversion were set out in Late Antiquity in several treaties, which became part of the Babylonian and Palestinian versions of Talmud. It was recommended that at least three Jews witness each of the ceremony.

In a peculiar kind of literary-theological genre – we could generally term it *adversus Judaeos* – that crystallised in the literature written in the circle of Latin Christians, the Jews were portrayed as the goal of missionary activity; little discussed were the issues of the protection of Christians against analogous activity of Jews. Conversions to Judaism were not such a rare occurrence, as it may seem; related concerns were voiced also in the Jewish polemical and apologetic literature. Among the events unfolding in the Middle Ages, most frequently referred to has been the case of conversion to Judaism

[89] P. Golden, *Khazaria and Judaim*, s. 140; R.N. Frye, *Ibn Fadlan's Journey to Russia. A Tenth-Century Traveler from Baghdad to the Volga River*, Princeton NJ 2005.

[90] *Powieść minionych lat*, tłum., oprac. i komentarz F. Sielicki, Wrocław 1968, s. 257–258.

[91] Z bogatej literatury por. prace D.D.Y. Shapiry, *Yitshaq Sangari, Sangarit, Bezalel Stern, and Avraham Firkowicz: Notes on Two Forged Inscriptions*, „AEMA" 12 (2002–2003), s. 223–260; tegoż, *Judaization of Central Asian Traditions as Reflected in the co-called Jewish-Khazar Correspondence with two excurses: A. Judah Halevy's Quotes. B. Eldad Ha-Dani and with An Addendum*, [w:] *Khazars*, red. V. Petrukhin, W. Moskovich, Moscow 2005, s. 503–521; tegoż, *Khazars and Karaites, again*, „Karadeniz Araştırmaları" 13 (2007), s. 43–67.

of some segments of the Khazarian society; there is an extensive scholarly, popular and pseudo-scholarly literature on the subject, in which well-known sources of the era have still been discussed. The reasons behind the Khazars' adoption of Judaism were supposedly related to the political situation of their polity – they sought to strike a balance between Christian Byzantium and the Muslim Caliphate. Other scholars have suggested that the conversion could have been a consequence of the activity of Jewish merchants who frequented the Khazar state. The power of the Khazar Empire was eviscerated by Svyatoslav I, Grand prince of Kiev (d. 972 r.), who defeated the Khazarian armies in 965. Upon the collapse of the state, dispersed were in all probability also developing centres of the Jewish culture.

Zdzisław Pentek
Poznań

ŻYDZI POD DOMINACJĄ CHRZEŚCIJAN. CHRZEŚCIJANIE POD DOMINACJĄ ISLAMU

Pragnę ledwie zarysować dwie wspomniane w tytule kwestie: jak wyglądała sytuacja Żydów pod chrześcijańską dominacją i analogicznie – jak się mieli chrześcijanie, będąc zdominowani przez muzułmanów. W obu wypadkach chciałbym jedynie poruszyć najistotniejsze punkty, kiedy wzajemne kontakty przybierały dość jaskrawe barwy i tym samym są znane historii. W jednym i drugim wypadku należy wyznaczyć geograficzne punkty owych kontaktów. Dla środowiska żydowskiego i chrześcijańskiego były to: prawie cały kontynent europejski, zachodnia Azja i północna Afryka. Dla kontaktów chrześcijańsko-muzułmańskich były to: Półwysep Iberyjski, Sycylia oraz Ziemia Święta. Odosobnionych przypadków – jak choćby, wojny w latach trzydziestych i siedemdziesiątych VIII wieku – pomiędzy Frankami i Arabami nie traktuję inaczej, jak tylko wydarzenia wojenne z brakiem wpływu na ówczesną sytuację polityczną. Oba problemy chronologicznie dotyczą głównie średniowiecza do końca XIII wieku, czyli zakończenia ruchu krucjat do Palestyny.

I

Przystępując do odpowiedzi na pierwsze pytanie, za punkt wyjścia obiorę sobie stan faktyczny z początku średniowiecza. Żydzi zostali wypędzeni z Jerozolimy po roku 70. przez Rzymian. W konsekwencji społeczność żydowska uległa rozproszeniu zrazu na ziemiach basenu Morza Śródziemnego, a chrześcijanie – mówiąc oględnie – mimo niesprzyjającej aury wyznaniowej powoli rośli w liczebną siłę. W roku 167 Melito, biskup Sardes, stolicy Lidii, po raz pierwszy wyraził pogląd zarzucający Żydom zamordowanie Chrystusa. Na terenie tego miasta funkcjonowali Żydzi, a w 1958 roku odkryto tam osiem hebrajskich inskrypcji nagrobnych. Kiedy cesarz Konstantyn edyktem mediolańskim w 313 roku zalegalizował chrześcijaństwo, a nieco później

cesarz Teodozjusz po roku 380 sprawił, iż stało się ono religią państwową, to od końca IV wieku stosunek chrześcijan do Żydów i wyznawanego przez nich judaizmu zaczynał być – mówiąc delikatnie – co najmniej mniej życzliwy. Od tamtej pory, kiedy chrześcijaństwo stało się religią państwową, był to stosunek państwa do Żydów. Pisma takich świętych, jak Hieronim, Grzegorz z Nyssy, Jan Chryzostom uwiarygadniały ten stan rzeczy odnośnie do Żydów. Rozporządzenia cesarzy wschodnich, Teodozjusza z roku 439 i kodeks Justyniana *Servitus Iudeorum* sankcjonowały nowe praktyki w stosunku do ludności żydowskiej. Były to między innymi: zamykanie synagog i utrata lub zmniejszenie wagi wiarygodności zeznań Żydów w sporach z chrześcijanami. Jednak zachowali oni prawo do praktyk religijnych oraz autonomię sądowniczą.

Zaburzenie i rozruchy w Syrii w roku 415 podyktowane oskarżeniami o rytualny mord dokonany przez Żydów spowodowały w konsekwencji spalenie synagog, ich konfiskatę, a także przymusową konwersję na chrześcijaństwo zagrożone dalszymi represjami, z banicją włącznie. Jeśli chodzi o wątek bliskowschodni, to do wzrostu prześladowań żydowskich dochodziło w połowie VI wieku. Za panowania cesarzy Fokasa i Herakliusza około roku 610, gdy Żydzi wzniecili powstanie na terenach Syrii oraz Palestyny, dysponowali akceptacją władz perskich, ale nie wiadomo, czy rozruchy miały charakter religijny, czy polityczny. Niewykluczone, że okazywali pomoc Sasanidom przy zdobywaniu Jerozolimy w 613 roku, a już z pewnością kręgi chrześcijańskie wysunęły argumenty przeciwko Żydom, że pomagali oni Persom w zagarnianiu bizantyńskich ziem na Wschodzie. Po sukcesie w długotrwałej wojnie bizantyńsko-sasanidzkiej zakończonej w 628 roku Żydów spotkały represje ze strony Konstantynopola. Jeden z kolejnych władców bizantyńskich Leon III (717–741), nie tylko okazał się prześladowcą Żydów, ale nakazał ich przymusowo ochrzcić, jak podaje Teofanes. Być może trafne są sugestie Georga Ostrogorskiego podejrzewającego, że owe prześladowania były wynikiem „wzmożenia się wpływów judaizmu”[1]. Potwierdzać taką hipotezę mają liczne utwory o charakterze polemicznym w ówczesnym pisarstwie bizantyńskim, oddające zaciekłe spory pomiędzy chrześcijanami a Żydami.

Europa Zachodnia nie odbiegała od antyżydowskich metod stosowanych w Bizancjum. Były to prawa oparte na nietolerancji wobec odmienności Żydów. Kolejne synody, w Orleanie w roku 681 i Toledo w 697, ustanowiły dość sztywny parawan oddzielający społeczność chrześcijańską od żydowskiej. Do najsurowszych i nieludzkich rozwiązań należy zaliczyć odbieranie dzieci Żydom oraz przekazywanie ich na wychowanie wśród chrześcijańskich rodzin. Obok tego wprowadzano przymusową konwersję, konfiskaty mienia lub też dopuszczano się banicji.

Na ziemiach merowińskich, później karolińskich Żydzi osiągnęli pewną stabilizację, można mówić nawet o elementach świadczących o częściowej asymilacji wśród dominujących tu chrześcijan (wzajemne przenikanie kultury, języka). Jak pisała Halina Zaremska, gminy żydowskie cieszyły się autonomią, a Żydzi aktywnie uczestniczy-

[1] G. Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum*, tłum. pod red. H. Evert-Kappesowej, Warszawa 1968, s. 151.

li w wymianie handlowej[2]. Ich relacje z chrześcijanami były dobre aż do końca I tysiąclecia. Z jednej strony niektórzy biskupi przestrzegali lub protestowali przeciwko tym chrześcijanom, którzy nadmiernie interesowali się obrzędowością żydowską lub występowali przeciwko Żydom odwiedzającym kościoły podczas mszy świętej. Inni zaś notable kościelni z chęcią spoglądali na gminy żydowskie, zwłaszcza na terenach Nadrenii. Nieliczni wówczas europejscy uczeni nie stronili od nauk płynących z strony żydowskich luminarzy.

Żydzi byli bardzo przydatną tkanką społeczności miejskiej. Utrzymywali oni kontakty ze swoimi współwyznawcami na Bliskim Wschodzie wśród muzułmanów i w Bizancjum wśród chrześcijan, tak więc mieli łączność z wyznawcami innych dwóch religii. Była to grupa potrafiąca znaleźć wspólny język tak z chrześcijanami, jak i muzułmanami. Ci ostatni, a więc muzułmanie i chrześcijanie nie posługiwali się lichwą. W tę lukę weszli Żydzi, którym pożyczki na wysoki procent nie kłóciły się z religią. Stąd w dużych miastach Europy pojawiły się domy bankowe oferujące swoje usługi. W takie pułapki dłużnicze wpadło wielu mieszkańców ówczesnej Europy, od chłopów po mieszczan. To, że Żydzi pożyczali na wysoki procent, było spowodowane jedynie protekcją miejscowego feudała. Mieli oni status ludzi skarbu (*servi camerae*) i podlegali bezpośrednio wraz z majątkiem monarsze. I tak, w Polsce zajmowali się biciem monety. Pieniądze, które gromadzili, wywoływały zazdrość wśród nieżydowskiego otoczenia[3]. Zazdrość zaś zachęcała do niechęci, a nawet wrogości.

Sytuacja zaczęła się diametralnie zmieniać pod koniec XI wieku. Następowały raz powoli, innym razem nieco dynamiczniej, procesy segregacyjne. Chrześcijanie zaczęli oddzielać się od społeczności żydowskiej, nakazując im tworzyć osobne dzielnice lub wypędzając Żydów (przykładem Rouen, Orlean, Limognes, Moguncja). Apogeum wrogości wiązać należy z początkiem ruchu krucjatowego zainicjowanego w 1095 roku przez Urbana II. Dość przekonywająco logikę myślenia kandydata na przyszłego krzyżowca tłumaczył Steven Runciman. Jeżeli chciano walczyć za chrześcijaństwo, wyzwolić Jerozolimę z rąk muzułmanów, o których na dobrą sprawę niewiele wiedziano, a pod bokiem byli Żydzi, którzy prześladowali i ukrzyżowali Chrystusa?[4]

---

[2] H. Zaremska, *Chrześcijanie i Żydzi w średniowieczu*: od tolerancji do wypędzenia, „Magazyn Historyczny" 6 (1991), s. 31–37.

[3] R. Kiersnowski, *Moneta w kulturze wieków średnich*, Warszawa 1988, s. 69–70, 103, 349.

[4] Przede wszystkim należy wziąć pod uwagę wydawnictwo analizę kronik – Solomon bar Samson [dalej: Solomon bar Samson] oraz Anonima z Moguncji-Darmstadt [dalej: Anonim], które omawiają wydarzenie na terenie Niemiec przed I krucjatą. Są one zamieszczone w A. Neubauer, M. Stern, *Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland*, Bde I-II, Berlin 1892. Wydawnictwa źródłowe dotyczące tych wydarzeń omówił B.Z. Kedar, *Crusade Historians and the Massacres of 1096*, „Jewish History" 12 (1998), s. 11–31; Sh. Eidelberg, *The Hebrew Chronicles of the First and Second Crusades*, New Jersey 1997 – są tam przetłumaczone na język angielski cztery kroniki herbajskie: Solomona bar Samsona, Anonima z Moguncji-Darmstadt, rabina Eliezera bar Nathana i rabina z Bonn Efraima; E. Haverkamp, *Martyrs in rivalry: the 1096 Jewish martyrs and the Theban Legion*, „Jewish History" 23 (2009), s. 319–342; R. Chazan, *God, Humanity, and History. The Hebrew First-Crusade Narratives*, Berkeley–Los Angeles 2000; tenże, *European Jewry and the First Crusade*, Berkeley–Los Angeles 1987; A. Kober, *Cologne*, transl. from the German by S. Grayzel, Philadelphia

Już w grudniu 1095 roku gminy żydowskie z terenów północnej Francji zaalarmowały pobratymców w wierze na ziemiach niemieckich o niebezpieczeństwie, jakie niesie ze sobą ruch krzyżowy. Wywołało to wraz z pogłoskami o rozruchach antyżydowskich w Rouen obawę i strach wśród Żydów francuskich. Jeden z wodzów krucjaty ludowej, Piotr Pustelnik powołał się na te rzekome wydarzenia oraz brak możliwości zapanowania nad swoimi ludźmi, gdyby nie otrzymał od Żydów francuskich listów instruktażowych do gmin żydowskich w całej Europie. Żydzi mieli okazać wszelką pomoc, tj. dostarczyć niezbędnego zaopatrzenia. O sile pogłosek przekonał się również ks. Gotfryd z Bouillon z Dolnej Lotaryngii. Może on sam, może ktoś z jego dworzan rozpuścił wieści o ślubowaniu, że książę, zanim uda się w drogę na krucjatę, rozprawi się z miejscowymi Żydami. Nie na żarty przestraszeni Żydzi wpłynęli na rabina Kalonymosa, by wystosował pismo w tej sprawie do samego cesarza Henryka IV. Ów był seniorem lotaryńskiego księcia, sam do Żydów miał dobry i życzliwy stosunek. Zwrócił się więc do Gotfryda oraz innych dostojników, tak świeckich, jak i duchownych, aby zaniechali takich pomysłów. Ten, być może, fortel przyniósł Gotfrydowi 500 sztuk srebra, który mu ofiarowali Żydzi z Kolonii oraz Moguncji jako zabezpieczenie swoich losów. Tak to Żydzi dobrowolnie współfinansowali krucjatę chrześcijan[5].

Krucjata ludowa z 1096 roku, choć było w tym pochodzie wielu rycerzy, wyruszyła w kilku grupach, praktycznie bez żadnej komunikacji ze sobą. Wśród nich był niejaki Emich z Leisingen, rycerz wątpliwej postawy moralnej, aby nie powiedzieć rabuś. Mimo zakazu cesarza Henryka IV dopuścił się wraz ze swymi podkomendnymi napaści na gminę żydowską w Spirze (3 maja 1096). Zabito 12 Żydów, gdy odmówili konwersji, a natychmiastowa interwencja biskupa Spiry ocaliła resztę gminy. Schwytanym mordercom obcięto nie głowy, a ręce. Do większej masakry doszło w pałacu biskupim w Wormacji. Dnia 18 maja 1096 oddziały Emicha weszły do Wormacji. Być może ktoś z jego otoczenia rozpuścił plotki, jakoby Żydzi wpierw pochwycili jakiegoś chrześcijanina, potem go utopili, a wodą topielca zatruli studnie w mieście.

Tłuszcza zadziałała spontanicznie, złapanych Żydów mordowała aż miejscowy biskup wpuścił ich do swej siedziby w obawie o ich życie. Mimo wszystko Emich wdarł się do biskupa, nie zważając na mir domowy duchownego i 20 maja wymordowano około pięciuset Żydów. Wieść o wyczynach Emicha i jego ludzi dotarła do Moguncji, gdzie arcybiskup Rothard nakazał nie wpuszczać przybyszy do wnętrza miasta. Jednak ktoś wyłamał się z polecenia arcybiskupa i wpuszczono gawiedź Emicha. Żydzi wysłali po dwieście grzywien srebra Rothardowi i notablom miejskim z prośbą o udzielenie im schronienia w ich domach. Pieniądze na nic się zdały. Doszło do dwudniowej masakry Żydów, spalono synagogi, a rabin, któremu arcybiskup złożył propozycję konwersji na chrześcijaństwo, zginął rabin i około tysiąca Żydów.

1940–1957, s. 15–20; S. Runciman, *Dzieje wypraw krzyżowych*, t. I: *Pierwsza krucjata i założenie Królestwa Jerozolimskiego*, tłum. J. Schwakopf, Posłowie B. Zientara, Warszawa 1987, s. 128–129.

[5] Salomon Bar Simeon II, s. 87; Cosmas, *Chronica*, MGH SS, 7, s. 103 (polska wersja – *Kosmasa Kronika Czechów*, tłum., wstęp i koment. M. Wojciechowska, Warszawa 1968); S. Runciman, *Dzieje wypraw*, s. 130.

Następnym krwawym epizodem Emicha stała się Kolonia. Żydzi zdołali rozpierzchnąć się po okolicy, tak że tylko zamordowano dwie osoby. Została spalona synagoga, rozszabrowano mienie żydowskie, a Emich, kierując się w dół Menu, dotarł na Węgry. Część jego oddziałów wolała pozostać w Niemczech i rozprawiła się z Żydami w dolinie Mozeli. Doszło do pogromu Żydów w Trewirze i Metzu. Dalej ruszyli w dół Renu, by w dniach 24-27 czerwca rozprawić się z Żydami w Neuß, Wavelinghofen, Eller i Xanten[6].

Wzorem Emicha postąpił także niejaki Volkmar, który pod koniec maja 1096 roku zjawił się w Pradze. Mimo prób powstrzymania rozlewu krwi przez biskupa i kronikarza Kosmasa w mieście doszło do rzezi Żydów. Na Węgrzech powstrzymano Volkmara przed wstąpieniem do Nitry, a co więcej Węgrzy rozbili większość jego ludzi[7].

Innym zabójcą Żydów był niejaki Gotszalk, który zaczął działać w Ratyzbonie, gdzie urządził miejscowym Żydom rzeź. Niedługo potem Gotszalk i jego kompani znaleźli się na ziemi węgierskiej. Koloman, król Węgier zgodził się sprzedawać krzyżowcom prowiant tak długo, jak długo nie uczynią oni pierwszych rozbojów. Na to nie przyszło długo czekać. Po pierwszych okrutnych morderstwach, wojska królewskie otoczyły pod Białogrodem niby-bogobojnych pielgrzymów. Zmuszono ich do oddania wszelkiego oręża, a następnie doszło do masakry ludzi Gotszalka[8].

Emich dotarł do granicy węgierskiej, jednak Koloman nie zgodził się na przemarsz jego wojsk. W odpowiedzi armia Emicha toczyła walki z oddziałami węgierskimi, a po zbudowaniu mostu przystąpiła do oblężenia twierdzy Moson. Plotki o nadciągających wojskach Kolomana spowodowały, że krzyżowcy Emicha zostali rozgromieni, a sam Emich zdołał zbiec w rodzinne strony[9].

Armie rycerskie dotarły nad Bosfor, gdzie w dzielnicy Estanor znajdowało się skupisko Żydów. Polityka cesarza Aleksego Komnena gwarantowała im bezpieczeństwo. Marsz krzyżowców do Jerozolimy trwał do czerwca 1099 roku. Muzułmanie, nie bacząc na zasadę *dhimmi*, zakazującą Żydom noszenie broni, jednak pozwolili ich uzbroić. Mimo to Gotfryd z Bouillon i jego chrześcijańscy towarzysze zdobyli miasto 15 lipca 1099 roku. Żydów wymordowano, spalono synagogi, podobnie uczyniono z muzułmanami, a ich meczety zniszczono. Kronikarze I krucjaty, który podążyli na wyprawę, dość pogardliwie opisywali Żydów, co odzwierciedlało nastroje wyniesione z Europy[10].

Pogromy w Europie zachęciły do dalszych prześladowań Żydów, jakie ich dotknęły w XII wieku, który nastąpiły w momencie wezwań do II krucjaty. Do antyżydowskich ekscesów doszło też w Anglii, do której przybyli pod koniec VII wieku. We Francji (1171 Blois), na terenach Niemiec i innych.

---

[6] Salomon dar Simeon, II, s. 87–91, Anonim, II, s. 172; S. Runciman, *Dzieje wypraw*, s. 130–131.

[7] Salomon der Simeon, II, s. 84; Anonim, II, s. 154–156–171; S. Runciman, *Dzieje wypraw*, s. 130.

[8] Cosmas, *Chronica*, MGH SS, 7, s. 103; Ekkehard z Aury, MGH SS VI, s. 20–21; S. Runciman, *Dzieje wypraw*, s. 133.

[9] S. Runciman, *Dzieje wypraw*, s. 133.

[10] O wymordowaniu Żydów przez krzyżowców donosiła Anna Komnena, *Aleksjada*, t. II, tłum. z języka greckiego i koment. O. Jurewicz, Wrocław 1973, s. 121.

Popularne stały się zakazy ekonomiczne, na przykład zakaz kupowania u sprzedawców żydowskich (1267 rok, synod we Wrocławiu i Siennie). W Polsce to pokutowało jeszcze w okresie międzywojennym, w prasie polskiej („kupujcie u chrześcijan"). Pojawiły się przepisy nakazujące wyróżnienie strojem, żółtymi łatami na odzieniu, spiczaste czapki, wreszcie utworzono getta (dzielnica Wenecji), itd. Pomawiano Żydów o paktowanie z diabłem, mordy rytualne, magię, bezczeszczenie hostii, wywoływanie epidemii (wraz z czarną śmiercią) i sprzyjanie muzułmanom oraz wszelkim heretykom[11].

II

Po pojawieniu się na arenie dziejowej zupełnie nowej formacji religijnej – islamu w latach dwudziestych VII wieku, dynamicznych postępach w podbijaniu ziem Azji i Afryki, doszło do pierwszych kontaktów chrześcijan. Byli to chrześcijanie żyjący na Półwyspie Arabskim, którzy otrzymali po tzw. konstytucji kalifa *'Umara status dhimmi* (arab. pakt), w praktyce oznaczało to możliwość wyznawania swej wiary dla wyznawców monoteistycznych religii, lecz nakładało obowiązek płacenia pogłównego (*dżizja*), zakaz noszenia broni, dosiadania koni, zezwalano na budowę obiektów sakralnych, które mogły być wyższe niż lokalne meczety oraz zabraniały pracy misyjnej. Ludzi Księgi, jak ich inaczej zwano, a zatem Żydzi i chrześcijanie stawali się ludźmi drugiej kategorii. W ten sposób rodziła się nowa hierarchizacja mieszkańców Półwyspu Arabskiego. W latach czterdziestych VII wieku pod wpływem 'Umara wypędzono z Półwyspu Arabskiego wszystkich chrześcijan, rozwiązując tym samym sprawę egzystowania tam innowierców.

W roku 637 Arabowie opanowali Jerozolimę. Żydzi owacyjnie przyjęli Arabów, jako wyzwolicieli spod panowania bizantyńskiego, podobnie uczynili syryjscy jakobici w Palestynie, gdzie władza bizantyńska nie cieszyła się powodzeniem. Doświadczenia arabskie w kierowaniu takim organizmem jak państwo były właściwie żadne. Sukces militarny mógł przekształcić się w porażkę organizacyjną. Muzułmanie nie mieli żadnych wskazówek, wzorców, jak kierować tak skomplikowanym organizmem, jakim jest państwo. Wciągnięcie do realizacji swojego projektu zarządzania państwem syryjskich chrześcijan i Żydów było czymś oczywistym, tym bardziej że mówili oni po arabsku, w przeciwieństwie do Syryjczyków, którzy choć chętni do współpracy nie posługiwali się tak sprawnie językiem arabskim. Dlatego też wojenny entuzjazm skromnych armii Khalida ibn al-Walida oraz 'Amra ibn al-'Asa nie wyrządził szkód elitom syryjskim, gdyż to prawie oznaczałoby unicestwienie własnego sukcesu[12].

[11] O pozycji Żydów w państwach krzyżowych w XII wieku zob. J. Prawer, *The Crusaers' Kingdom. European Colonialism in the Middle Ages*, London 1972, s. 57–58, 247–248; tenże, *The Jews in the Latin Kingdom of Jerusalem*, „Zion. Quarterly Review" 11 (1946), s. 38–82.

[12] Ph.K. Hitti, *Dzieje Arabów*, tłum. W. Skuratowicz, M. Skuratowicz, E. Szymański, Warszawa 1969, s. 131.

W okresie sprawowania rządów przez Umajjadów i Abbasydów chrześcijanie, w ramach tych dwóch kalifatów, stanowili marginalną część społeczeństwa. Za panowania Muawiji I (661–680) chrześcijanie syryjscy znaleźli się na dworze damasceńskim, nawet zajmując średnie stanowiska w kalifacie. W kulturze zaś odgrywali co najmniej równorzędną rolę z muzułmanami. W okresie abbasydzkim chrześcijanie byli obecni w Bagdadzie, głównie jako jeńcy po wojnach arabsko-bizantyńskich, często wyzwalani, a także nieliczni uczeni działający w okresie złotego wieku Abbasydów. Dla zobrazowania tej epoki należy wspomnieć o kalifie Haruna ar-Raszida, który nakazał w 807 roku, aby wszyscy chrześcijanie nosili białe gwiazdy, a Żydzi żółte gwiazdy Dawida w widocznym miejscu[13]. Kościół koptyjski nie był prześladowany przez muzułmanów ani w okresie umajjadzkim, ani abbasydzkim, ani za rządów ortodoksji samozwańczego kalifatu Fatymidów.

Chrześcijanie na Półwyspie Iberyjskim znaleźli się pod dominacją muzułmańską, odkąd w 711 roku słaby oddział Tarika przeprawił się na drugi brzeg cieśniny, która dziś znana jest pod nazwą Gibraltar. Kraj był Arabom obcy i nic o nim nie wiedzieli. Okazało się, że przed przybyciem Arabów wybuchła epidemia dżumy, która bez wątpienia pomogła Wizygotom odprzeć najazd. Wkrótce okazało się, że winni tej zarazy są lokalni Żydzi, zwyczajowo obwiniani przez chrześcijan wizygockich. Ci ostatni usiłowali Żydów nawrócić na chrześcijaństwo. Skutek był taki, że społeczność żydowska opowiedziała się za nieznanym najeźdźcą przeciwko dotychczasowemu zwierzchnictwu. Podbój Al-Andalus odbył się zatem dość prędko przy aprobacie Żydów, którzy z radością witali muzułmanów traktujących ich jako *dhimmi*. Odtąd w miastach arabskiej Al-Andalus dość zgodnie współistniały trzy grupy religijne, aż do czasu kiedy chrześcijanie zaczęli osiągać przewagę polityczną w XIII wieku i zburzyli *status quo*[14]. Chrześcijanie często dokonywali konwersji na islam z pobudek ekonomicznych, gdyż trwając przy swym wyznaniu, musieli ponosić podatek pogłówny.

Niewolnicy chrześcijańscy byli przekształcani w muzułmanów. Przejście na islam przebiegało sprawniej w warunkach miejskich niż na wiejskich terenach górskich. Od około roku 850 chrześcijanie zaczęli wszczynać bunty na tle religijnym przeciwko muzułmanom. Dobrowolne męczeństwo, jak pisał Hitti, do którego zachęcali hierarchowie kościelni okupiono prawie 50 męczennikami. Niektórzy dokonywali zmiany islamu na chrześcijaństwo, co zgodnie z prawem muzułmańskim było karane śmiercią. Biskupi rychło zorientowali się, że dobrowolne męczeństwo jest w istocie samobójstwem i potępili te praktyki[15]. Muzułmanie zrewanżowali się wzrostem

[13] Harun utrzymywał kontakty z Karolem Wielkim, wymieniając się osobliwymi upominkami, jak choćby słoń, o czym wiadomo od dziejopisa Einharda.

[14] Ph.K. Hitti, *Dzieje Arabów*, s. 427–428; E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne Musulmane*, t. 1–3, Leiden 1950–1953; H. Kennedy, *Muslim Spain and Portugal. A Political History of al-Andalus*, London 1996, s. 48, 73 (o Mozarabach).

[15] Ph.K. Hitti, *Dzieje Arabów*, s. 429–433, H. Kennedy, *Muslim Spain and Portugal. A Political History of al-Andalus*, London 1996, s. 48, 73 (o mozarabach); K.B. Wolf, *Christian Martyr in Muslim Spain*, Cambridge 1988; J.A. Coope, *The Martyrs of Cordoba*, Nebraska 1995.

ucisku fiskalnego, który przyniósł nieskuteczny bunt zdławiony w 927 roku. Z tymi procesami wiążą się mozarabowie. Byli to hiszpańscy chrześcijanie, którzy przyjęli język i kulturę arabską, ale zachowali swoją religię. Nosili oni po dwa nazwiska, byli zazwyczaj dwujęzyczni, dokumenty handlowe sporządzali w języku arabskim, a kastylijski król Alfons VI (zm. 1109) bił monety z arabskim liternictwem. W końcu XI oraz w latach dwudziestych XII wieku prześladowania religijne chrześcijan dotknęły mozarabów w Grenadzie oraz w innych miastach, które nie zostały opanowane przez chrześcijan. Nękanie chrześcijan spowodowało, że zaczęli oni migrować na północ Półwyspu Iberyjskiego, gdzie stanowili element dominujący. Na nowych terenach, na przykład w okolicach rzeki Duero, okazało się, że dysponują większą swobodą intelektualną, wieloma muzułmańskimi zwyczajami, czym przewyższali północnoiberyjskich chrześcijan. W zmagania żywiołu chrześcijan mozarabskich z Almorawidami wpisuje się również postać Cyda zwanego Walecznym (Rodrigo Diaz de Vivar). Walki o Walencję z 1094 roku przyczyniły się do specjalnej ekspozycji tej postaci działającej raz przeciw chrześcijanom, innym razem przeciw muzułmanom. Rekonkwista trwająca od lat dwudziestych VIII wieku przyniosła efekty dopiero w XIII wieku (1212 Las Navas do Tolosa). W gruncie rzeczy była to walka o odzyskanie władzy politycznej nad południowym emiratem, potem kalifatem i poszczególnymi taifatami. Czynnik religijny był wygodny, podobny do tego, jakim szermowano w Ziemi Świętej, ale były to wojny zaborcze. Nie można jednak zapominać o pewnej nierozerwalności władzy świeckiej i religijnej.

Emirat Sycylii, który funkcjonował w latach 965–1072, jest ciekawym przypadkiem stosunków pomiędzy chrześcijanami a muzułmanami. Arabowie interesowali się Sycylią już w VII wieku, przeprowadzili nawet próby trwałego zajęcia wyspy. Jednak dopiero zaangażowanie się egipskich Fatymidów stało się podwaliną do zbrojnego opanowania wyspy na przeszło sto lat. Dość opornie przebiegał proces walki o odzyskanie wyspy przez Bizancjum (okupowali wschodnią część wyspy), a został on zakończony zajęciem Sycylii w latach sześćdziesiątych XI wieku przez Normanów. Wyspa przeżyła okres gospodarczego rozkwitu po sprawdzeniu tam nowych roślin przez muzułmanów i stała się wówczas najbogatszym emiratem. Stosunki z chrześcijanami układały się na ogół poprawnie.

Wracając do najbardziej chyba zapalnego punktu w relacjach muzułmańsko-chrześcijańskich, należy wspomnieć o ruchu krucjatowym wymierzonym w świat islamski. Sprawą, która miała wpłynąć na ruch krucjatowy, były prześladowania chrześcijan za panowania fatymidzkiego kalifa Al-Hakima. Najpierw w latach 1004–1014 muzułmanie spalili około 30 tysięcy świątyń chrześcijańskich, a wśród nich w 1009 roku znalazła się też Bazylika Grobu Pańskiego w Jerozolimie. Zakazano procesji i zepchnięto chrześcijan oraz Żydów poza margines społeczeństwa. W roku 1016 Al-Hakim ogłosił się bogiem, a to sprawiło, że zrezygnował z polityki prześladowań, a zaczął nawet tępić zagorzałych szyitów. Po jego dość tajemniczym zniknięciu w 1021 roku muzułmanie przeprosili chrześcijan i Żydów za działania kalifa oraz

ponownie udostępnili miejsca kultu w Ziemi Świętej chrześcijanom, natomiast kalifa uznano oficjalnie za niespełna rozumu.

Temat Jerozolimy powrócił z czasach krucjat zasadniczo dwa razy, i to znacząco. Wpierw w 1099 roku, o czym było wyżej, i w 1187 roku, kiedy konsekwencją klęski krzyżowców pod Hittinem było zdobycie miasta w październiku tamtego roku. Saladyn, zdobywca miasta, okazał więcej litości chrześcijanom niż ci w 1099 roku muzułmanom. Zostali z miasta wypędzeni po złożeniu niewygórowanej daniny lub nawet bez niej. Gdy we wrześniu 1192 roku po zakończeniu III krucjaty Saladyn podpisał układ z Ryszardem Lwie Serce, gwarantował swobodny dostęp do miejsc świętych wszystkim chrześcijanom, którzy zamierzali odwiedzić Święte Miasto. Okres krucjat był w średniowieczu czasem najbardziej burzliwych kontaktów pomiędzy chrześcijanami a muzułmanami nie tylko na kontynencie europejskim, ale także w zachodniej Azji oraz północnej Afryce. Zwłaszcza wojny o podłożu religijnym zaimplikowały wydarzenia, które są widoczne aż do dziś.

JEWS UNDER THE DOMINATION OF CHRISTIANS. CHRISTIANS UNDER THE DOMINATION OF ISLAM

Summary

The paper looks at the relations between the communities of Christians, Jews and Arabs. It provides a historical outline of contacts between the groups as stated in the title – the situation of Jews under the domination of Christians as well as Jews and Christians under the domination of Islam. Religious differences affected mutual perceptions: in regard to Jews – notably since the fifth century AD, and in the case of Muslims and Christians – since the seventh century AD. The most tense, even violent and murderous conduct of Christians towards Jews surfaced by the end of the eleventh century with the onset of the Crusade movement to Palestine. The first victims of Christians, Jews in Europe became a social group fulfilling the function of a 'scapegoat'. Despite these, in fact, marginal contacts, Jews occupied a very useful role in Europe. Constituting a small part of the Islamic community, Christians undoubtedly did not enjoy such a negative interest as Jews in Europe. The only common, permanent place of contact was the Iberian Peninsula – Arabic Al-Andalus (from the eight to the fifteenth century). Persecutions of Christians by Muslims were incidental (early eleventh century); mass contacts between the two communities is notable at the time of the Crusades, which took on the character of aggressive wars under cover of religious rivalry.

III

Pierwotne religie Europy

Stanisław Rosik
Wrocław

RELIGIONEM LINGUA FACIT? W SPRAWIE PARADYGMATU ETNICZNEGO W STUDIACH NAD RELIGIĄ SŁOWIAN I BAŁTÓW

W pierwszej ćwierci XII wieku do pogańskich jeszcze mieszkańców Wolina miał dotrzeć pochodzący z Hiszpanii Bernard, biskup i asceta, by głosić im ewangelię. Sukcesu misyjnego nie odniósł, a i palmy męczeństwa nie zyskał, o czym przesądzić miał werdykt Wolinian: *Non enim expedit nobis peregrinum nudipedem interficere, quia et fratres nostri Pruozenses ante annos aliquos Adelbertum quendam similia huic predicantem occiderunt, et ex eo omnis pressura et calamitas apprehendit eos, totaque substantia eorum ad nichilum redacta est*. („Nie opłaca się nam zabijać bosego tułacza, jako że nasi bracia Prusowie zabili przed laty pewnego Wojciecha, głoszącego podobne rzeczy, przez co spadły na nich wszelkie nieszczęścia i udręki, a cała ich majętność wniwecz się obróciła").

Epizod ten przedstawił w latach pięćdziesiątych XII wieku Ebo, mnich z Michelsbergu, na kartach żywota św. Ottona z Bambergu[1], który idąc śladami Bernarda i korzystając z jego doświadczeń w latach dwudziestych tego stulecia, zaszczepił chrześcijaństwo nie tylko u Wolinian, ale też w wielu innych ośrodkach Pomorzan. W tradycji zyskał tytuł ich Apostoła, a kultywowanie i kreowanie pamięci o jego dokonaniach przyniosło jeszcze za życia świadków włączenie dziejów samych Pomorzan do kręgu wspólnej *memorii* łacińskiej Europy[2].

Uczynienie Pomorzan „braćmi Prusów", a tym bardziej przypisanie im wspólnej z Prusami pamięci o zadaniu męczeńskiej śmierci św. Wojciechowi i nieszczęściach, jaką na pogan miał sprowadzić ów czyn, to wyraz nie tylko wyobraźni autora przytoczonego passusu, ale też znakomity przykład kulturowej interpretacji obcych w środowisku południowoniemieckiego duchowieństwa. Ów pogląd o ponadetnicznej wspól-

[1] Ebo, *Żywot św. Ottona biskupa bamberskiego*, MPH n.s., t. 7, cz. 2, wyd. J. Wikarjak, wstęp i oprac. K. Liman, Warszawa 1969, II, 1.

[2] Zob. S. Rosik, *Conversio gentis Pomeranorum. Studium świadectwa o wydarzeniu* (*XII wiek*), Wrocław 2010.

nocie ludów pogańskich potwierdza także pierwsza z tryptyku biografii Ottona, tzw. *Vita Prieflingensis*, w której mowa, iż św. Wojciech poniósł śmierć w ręki ludzi tej samej „nacji lub języka" co Pomorzanie. W tej wspólnocie ludów mówiących „barbarzyńskim językiem" znaleźli się też… Polacy, przynależący już wówczas do kręgu *Christianitas*.

Przykład ten uświadamia więc dobitnie, iż droga do poznania kultury duchowej ludów średniowiecznego *barbaricum* wiedzie przez świat przekazów źródłowych, których treści uwarunkowała kulturowa interpretacja obcych i to w takim stopniu, że różnorodne etnosy mogą stać się w jej rezultacie wręcz jednym ludem na zasadzie *gentem lingua facit*. Słabnie siła tej uniformizacji oglądu ogółu *barbaricum* w wypadku przekazów powstałych w środowisku słowiańskim, na co przykładem są źródła ruskie. Nie występuje w nich bariera językowej (etnicznej) obcości, a tym samym czytelniej dochodzi do głosu zasadniczy nurt kulturowej interpretacji rodzimych kultów i wierzeń, bazujący na teologicznej ocenie z perspektywy chrześcijaństwa.

Wzięcie pod uwagę tej specyfiki przekazów, a ściśle tzw. *interpretatio Christiana* oraz *interpretatio classica Romana vel graeca*[3], zasiało w dwudziestowiecznej historiografii nieufność wobec ich merytorycznej wartości do badań nad religiami pogańskimi, zwłaszcza Germanów i Słowian. W efekcie oddziaływania tej wielorakiej interpretacji literacki obraz dawnych wierzeń i kultów odbiegać miał od ich rzeczywistego kształtu w takim stopniu, że nawet podawano w wątpliwość samo istnienie politeizmu słowiańskiego i panteonów. I choć nadal sceptycyzm w tej sprawie – przynajmniej odnośnie do czasów przed połową X wieku – znajduje zwolenników, to powrót do hiperkrytycyzmu z lat trzydziestych i czterdziestych ubiegłego stulecia[4] wydaje się już niemożliwy.

Dziedzictwem epoki pozytywizmu w historycznych badaniach etnoreligioznawczych pozostaje więc dziś badawczy optymizm, na ogół umiarkowany, w sprawie możliwości rekonstrukcji systemów przedchrześcijańskich religii Słowian i Bałtów, analogicznie do studiów nad antycznymi religiami kręgu śródziemnomorskiego, a dalej ludów celtyckich czy germańskich. Kluczowym pytaniem pozostaje jednak kwestia partycypacji tych etnicznych zbiorowości we wspólnym indoeuropejskim dziedzictwie w zakresie idei religijnych i form kultu, a tym samym pytanie o znaczenie ewolucjonistycznych modeli w opisie formowania się ich wierzeń, zakładających wykształcenie się u nich systemów politeizmu dopiero po ich uformowaniu się jako wspólnot etnicznych[5].

Brak ogólnosłowiańskiej terminologii określającej właściwe wielobóstwu formy kultu stał się przesłanką do wniosku, iż pierwotnie Słowiańszczyzna nie znała pojęcia bogów, świątyń czy idoli. Pogląd ów ściśle łączy się z konceptem zakładającym istnie-

[3] H. Achterberg, *Interpretatio Christiana. Verkleidete Glaubensgestalten der Germanen auf deutschem Boden*, Leipzig 1930; E. von Wienecke, *Untersuchungen zur Religion der Westslawen*, Lipsk 1940; interpretacja pogaństwa stanowi zagadnienie badawcze samo w sobie z zakresu historii kultury, a także źródłoznawstwa, zob. S. Rosik, *Interpretacja chrześcijańska religii pogańskich Słowian w świetle kronik niemieckich XI–XII wieku* (*Thietmar, Adam z Bremy, Helmold*), Wrocław 2000.

[4] Zwłaszcza poglądów E. von Wienecke (zob. przyp. 3).

[5] Należy zastrzec, że w niniejszych refleksjach odniesienia do religii ludów bałtyjskich mają charakter porównawczy w stosunku do wiodącej tematyki słowiańskiej.

nie – co najmniej od tysiąca lat do czasu uchwycenia Słowian w źródłach rzymskich w VI wieku n.e. – wspólnoty prasłowiańskiej. Jej hipotetyczne wyłonienie z „etapowego" żywiołu Bałtosłowian wskazuje więc, że także Bałtom w ich prakolebce obcy miał być politeizm i idolatria. Zjawiska te w ich kulturze duchowej pojawić się więc miały pod wpływem kontaktów zewnętrznych, a przedział czasowy, w którym miało dojść do tej hipotetycznej infiltracji, to kilkanaście wieków od przełomu er (a zatem optymistyczniej jeśli chodzi o dolną granicę niż w wypadku Słowian).

Tego rodzaju model zakłada więc ewolucję systemów religijnych obydwu etnosów, w której punktem wyjścia, orientacyjnie na przełomie II i I tysiąclecia p.n.e. byłby etap przedpoliteistyczny. Przedmiotem kultu byłoby wówczas *sacrum* bezpośrednio upostaciowane w naturze nieożywionej i żywej: elementach krajobrazu i żywiołach (wody, ogień, góry, gaje, kamienie itd.), roślinach, zwierzętach, a z drugiej strony różnego rodzaju istoty duchowe wiązane z konkretnym miejscem czy istotą żywą (duchy, demony itd.). Wspięcie się na etap politeizmu, idolatrii, krytych dachem świątyń, bezdyskusyjne na przełomie I i II tysiąclecia n.e. wyznaczać miało finalny etap tej ewolucji. Poglądy tego rodzaju wciąż mają zwolenników w nauce historycznej, a kluczowe znaczenie ma w tym wypadku przytoczony już argument językoznawczy[6].

Sprzyja jego zastosowaniu skąpa podstawa źródeł pisanych do religii Słowian sprzed XI wieku, a także niedostatek świadectw archeologicznych, które można by jednoznacznie powiązać z ich kulturą. W wypadku Bałtów archeologia ma więcej do powiedzenia, jeśli chodzi o wcześniejsze niż Słowian poświadczenie kultu idoli[7], jednakże źródła narracyjne są na tyle późne – najdawniejsze odnośnie do mitologii dopiero z XIII wieku – że liczyć się należy nie tylko ze „skażeniem" ich interpretacją chrześcijańską, ale też z tym, że na etapie transformacji bałtyjskich wierzeń i kultów, do którego się odnoszą, doszło już w ich obszarze do infiltracji chrystianizmu wprowadzających nierodzime elementy, zwłaszcza w odniesieniu do wątków mitologicznych.

Sceptycyzm odnośnie do wartości merytorycznej podstawy źródłowej został zwłaszcza w pierwszej połowie XX wieku zdyskontowany do odejścia od wyraźnej jeszcze w połowie poprzedniego stulecia apriorycznej afirmacji bliskiej Janowi Długoszowi wizji prapolskiego panteonu i kultu; wykreowano ją na modłę starorzymską w przekonaniu, że pogaństwo wszędzie i zawsze w zasadniczym rysie było takie samo. Tej uniformizacji obrazu dawnych religii sprzyjało modelowe w średniowiecznej historiografii kreowanie *origines* poszczególnych ludów na wzór wzięty z kultury antyku,

[6] Na przykład H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek* (*VI–XII w.*), Warszawa 1979. Zob. też na przykład H. Popowska-Taborska, *Wczesne dzieje Słowian w świetle ich języka*, Wrocław 1991; L. Moszyński, *Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slawischen Sprachwissenschaft*, Cologne–Weimar–Vienna 1992; D.A. Sikorski, *Kościół w Polsce za Mieszka I i Bolesława Chrobrego. Rozważania nad granicami poznania historycznego*, Poznań 2011.

[7] Zob. na przykład A. Caune, *Archäologische Zeugnisse von den heidnischen Volksglauben in Riga während des 12–13 Jahrhunderts*, „Światowit" 40 (1995), s. 26–42; V. Žulkus, *Heidentum und Christentum in Lituanien im 10.–16. Jahrhundert*, [w:] *Rom und Byzanz im Norden. Mission und Glaubenswechsel im Ostseeraum während des 8.–14. Jahrhunderts*, t. 2, red. M. Müller-Wille, Stuttgart 1997, s. 143–161.

ale nie tylko klasycznej rzymskiej czy greckiej. Istotne było też odniesienie do tradycji chrystianizmu, a w tym wypadku także ocena teologiczna, co czytelnie obrazuje jeszcze twórczość Joachima Lelewela: „Kiedy z pierwszego objawienia, zwichnięty um ludzki kluł niewida, oczywiście we czci stwórcy i w pojęciu jego wszędzie zachodziły przemiany, rozmaitości, nigdzie na pierwotnym nietrzymały stanowisku”[8].

Od wieków średnich aż po wiek XIX funkcjonowanie gotowych, uniwersalnych, schematów ujmowania wielobóstwa pozwalało wplatać w nie rozmaite okruchowe dane odnośnie do religii Słowian i w ten sposób uzyskiwać spójny obraz ich mitologii i obrzędowości. Zakwestionowanie przez pozytywistyczną krytykę podstaw tego modelu myślowego utorowało drogę wspomnianym już odmianom sceptycyzmu co do istnienia politeizmu słowiańskiego, aczkolwiek trend ten nie okazał się jedyny. Kluczowe znaczenie miało w tym wypadku podanie w wątpliwość merytorycznej wartości źródeł narracyjnych, ale całkowite ich odrzucenie również nie wytrzymało krytyki. W ich weryfikacji zyskały na znaczeniu studia nad kulturą ludową w przekonaniu, że folklor przechował przez całe stulecia skamieliny przedchrześcijańskiej kultury duchowej[9].

Metoda ta, zwłaszcza w wydaniu Karola Potkańskiego, pozwoliła bronić na zasadzie hipotezy wiarygodności źródeł późnośredniowiecznych czy już wczesnonowożytnych, co nabrało szczególnego znaczenia w stosunku do źródeł do mitologii ludów bałtyjskich. Bogactwo jej opisów zaznacza się bowiem dopiero od XVI wieku. Nie mniej istotne okazały się w tych dociekaniach studia językoznawcze, etymologiczne. W niniejszych refleksjach warto w szczególny sposób przypomnieć tu dorobek Aleksandra Brücknera[10], który w pierwszych dekadach XX wieku ogarnął syntetycznymi badaniami tak słowiański jak i bałtyjski prymarny substrat religijny[11]. Wytyczył tym samym w zasadniczej mierze bieg dalszej debaty nad tą problematyką, nie stroniąc od odniesień porównawczych zwłaszcza między wspomnianymi kręgami etnicznymi.

[8] J. Lelewel, *Bałwochwalstwo Sławiańskie*, Poznań 1853, s. 5. W tym duchu Lelewel tłumaczył nawet, że piorun jako stworzony nie mógł być bogiem (tamże, s. 11), a sam stwórca występować miał pod rozmaitymi imionami: Swarożyc, Redegast, Światowid, Bel, Prowe; pozostałe boskości to „półbogowie” ‘semidei’ (tamże, s. 13–18). Lelewel nawiązywał w tym wypadku zwłaszcza do *Kroniki Słowian* Helmolda z Bozowa (XII wiek), dzieląc z tym dziejopisem przekonanie, iż Słowianie „nie przeczą, że jest jeden bóg”, w czym przebija biblijny jeszcze pogląd (por. Rz 1, 25), iż poganie pierwotnie posiedli poznanie Stwórcy, od którego odeszli przez grzech bałwochwalstwa, przedkładając kult stworzenia nad Stwórcę.

[9] Klasyczne dziś opracowanie w tym nurcie stworzył Kazimierz Moszyński w latach trzydziestych XX wieku, zob. K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2, cz. 1, Kraków 1936.

[10] W niczym nie umniejszając zasług innych pionierów slawistyki, a zwłaszcza Lubora Niederle (*Život starych Slovanů*, t. 1–2, Praha 1924). Szerzej zob. na przykład S. Rosik, *Die vorchristliche Religion der Westslawen in der historischen Forschung seit 1800*, [w:] *Auf dem Weg zum Germania Slavica-Konzept*: *Perspektiven von Geschichtswissenschaft, Archäologie, Onomastik und Kunstgeschichte seit dem 19. Jahrhundert*, red. S. Brather, Ch. Kratzke, Leipzig 2005, s. 15–26.

[11] A. Brückner, *Mitologia słowiańska i polska*, wyd. S. Urbańczyk, Warszawa 1986; tenże, *Starożytna Litwa. Ludy i bogi. Szkice historyczne i mitologiczne*, wyd. J. Jaskanis, Olsztyn 1979. W pracach Brücknera uderza wiązanie Bałtów z szeroko pojętą Litwą, a zatem uczony nie wyznawał dziś powszechnej, a wynalezionej późno, bo dopiero w latach czterdziestych XIX wieku, identyfikacji tego żywiołu językowego właśnie jako bałtyjskiego.

W drugiej połowie XX wieku o postępie badań nad religią Słowian i Bałtów decydować zaczął rozwój badań archeologicznych, które przyniosły potwierdzenie idolatrii i sanktuariów tak w formie świątyń, jak i otwartych miejsc kultowych[12]. Kluczowe znaczenie w interpretacji tego materiału zyskała zainspirowana fenomenologią interpretacja religioznawcza i hermeneutyka symboli (Mircea Eliade, Gerardus van der Leeuv), bazująca silnie na metodach porównawczych. Połączenie tego nurtu z analizą źródeł pisanych i etnograficznych oznaczało zwrot ku komparatystyce etnoreligioznawczej Georges'a Dumézila, który przyniósł radykalne odejście od uwarunkowanego wspomnianym argumentem językoznawczym i milczeniem źródeł pesymizmu w sprawie istnienia politeizmu słowiańskiego na etapie formowania się tego etnosu.

Wielobóstwo i związane z nim mitologie stanowią w tym ujęciu wspólne dziedzictwo ogółu ludów indoeuropejskich, a przełomowe znaczenie dla jego upowszechnienia w polskiej historiografii miała *Mitologia Słowian* (1982) Aleksandra Gieysztora[13]. Tak wytyczony kierunek rozwinął w ciągu następnych kilkunastu lat Leszek P. Słupecki, łącząc w badaniach słowiańskich sanktuariów harmonijnie analizy źródeł pisanych i archeologicznych. Korespondują z tym nurtem dociekań także bazujące na analizach struktur i idei mitów indoeuropejskich studia Jacka Banaszkiewicza nad *origines* Polaków w kontekście ich sąsiadów[14], a także Karola Modzelewskiego w szerszej perspektywie oglądu (przed)europejskiego *Barbaricum*[15].

Warto wspomnieć te konteksty refleksji religioznawczej także dla uwydatnienia inspiracji antropologicznej w studiach nad kulturą dawnych Słowian. Sprzyja ona rozwijaniu szerokiej perspektywy porównawczej, zwłaszcza na gruncie indoeuropejskim, ale też uświadamia, iż szereg analogii postrzeganych w tej mierze warunkuje specyfika warsztatu średniowiecznych twórców przekazów źródłowych o pogaństwie zakorzenionego w tradycji literackiej (konstruowanie fabuł) czy kulturowej (postrzeganie „obcych") sięgającej pokładów antyku. Obserwacje te wzmagają ostrożność w analizie źródeł literackich, jednakowoż nie wpływają zasadniczo na odejście od optymistycznego poglądu odnośnie do bogactwa wierzeń i kultów słowiańskich jako części wspólnej indoeuropejskiego dziedzictwa.

Takie stanowisko od blisko półwiecza reprezentuje wielu uczonych z różnych krajów (na przykład Z. Vana, S. Kulisic, W. Hensel, B. Gediga)[16], a istotne rozwinięcie tak

[12] Nie należy jednak zapominać o wcześniejszych znaleziskach z XIX wieku na czele ze słynnym i wciąż budzącym dyskusje tzw. światowidem ze Zbrucza, zob. na przykład W. Szymański, *Posąg ze Zbrucza i jego otoczenie. Lata badań, lata wątpliwości*, „Przegląd Archeologiczny" 44 (1996), s. 75–116 ; O. Komar, N. Chamajko, *Idol ze Zbrucza: zabytek z epoki romantyzmu?*, Rzeszów 2013.

[13] Zob. wydanie uzupełnione: A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, wstęp K. Modzelewski, oprac. A. Pieniądz, posłowie L.P. Słupecki, Warszawa 2006.

[14] Zwłaszcza zob. J. Banaszkiewicz, *Polskie dzieje bajeczne mistrza Wincentego Kadłubka*, Wrocław 1998.

[15] K. Modzelewski, *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004.

[16] W. Hensel, *U źródeł Polski średniowiecznej*, Wrocław 1974, s. 225 n.; B. Gediga, *Śladami religii Prasłowian*, Wrocław 1976; S. Kulišić, *Stara Slovenska religija u svietlu novijih istraživanja posebno balkanoloških*, Sarajevo 1979; Z. Váňa, *Świat dawnych Słowian*, Warszawa 1985.

zakrojonych studiów przyniosło odwołanie się do lingwistyki, nie tylko jednak w zakresie poszukiwań w obszarze etymologii, ale też badań semiotycznych i strukturalnych (na przykład zasłużony tak dla badań nad Bałtami, jak też Słowianami wybitny przedstawiciel tartusko-moskiewskiej szkoły semiotyki V.N. Toporov). Współgra z nimi tendencja do (re)konstruowania modelowych struktur urządzenia przestrzeni sakralnych, porządkowania wyobrażeń mitologicznych i wyjaśniania sensu obrzędów w nawiązaniu do archetypicznych obrazów, gestów i symboli, a tym samym kontekst odniesień w badaniach religii Słowian sięgnął substratu przedindoeuropejskiego, neolitycznego.

Analogiczny trend zaznaczył się ponad pół wieku temu w klasycznych dziś już studiach nad religią Bałtów Mariji Gimbutas[17]. W polskim religioznawstwie zrealizował analogiczny program badań nad mitologią bałtyjską Jerzy Suchocki, nie stroniąc od doszukiwania się porównań nawet wśród pierwotnych ludów amerykańskich[18]. Specyfiką tego ujęcia jest jednak odejście od podejścia historycznego na rzecz etnologii. W przyjętym założeniu metodologicznym na podstawie uniwersalnych, uwiarygodnionych analogiach, matryce oglądu świata *sacrum* powstało modelowe jego ujęcie wypełnione treściami szczegółowymi odnoszącymi się do różnych obszarów i okresów. Ten sposób komponowania narracji nawiązuje do syntezy Gieysztora, jednak zasadnicza różnica polega na tym, że ów uczony w poszczególnych obszarach tematycznych utrzymał element historyczności, wskazując hipotetyczne propozycje rozwoju wierzeń i kultów.

Tę odmienność zastosowanych metod badawczych determinuje specyfika materiału źródłowego. W odniesieniu do religii Słowian najdawniejsze narracje sięgają bowiem VI wieku n.e. (Prokopios z Cezarei), a najbogatszy materiał przynoszą przekazy z XI i XII stulecia. Pomimo „wyspowego" charakteru tych danych poddają się one analizie ukazującej przemiany w zakresie mitologii i form kultu. W wypadku Bałtów natomiast najważniejsze źródła, niezbyt liczne i terytorialnie rozrzucone, odnoszą się jedynie do schyłkowej fazy ich pogaństwa[19], stosunkowo krótkiego okresu około dwóch stuleci, co nie daje szans na solidnie uzasadnioną propozycję syntezy obejmującej znacznie rozleglejszą czasowo sferę przemian od czasów hipotetycznych Prabałtów. Wybór etnologiczno-antropologicznego ujęcia pozwala natomiast tworzyć spójny obraz systemu wierzeń i kultów, przy czym osnowę takowej całości tworzą zuniwersalizowane schematy opisu religii na skalę światową.

Konstrukt w ten sposób powstały nie odpowiada zatem mitologicznemu i kultowemu systemowi żadnej konkretnej społeczności na określonym etapie dziejów i jest jako całość ahistoryczny. Obrazuje natomiast co najwyżej potencjalnie możliwość za-

[17] M. Gimbutas, *The Balts*, London 1963.

[18] J. Suchocki, *Mitologia bałtyjska*, Warszawa 1991.

[19] Wiadomości Wulfstana z IX czy Adama z Bremy z XI wieku są ważne, ale nazbyt lakoniczne i o samych wierzeniach w nich niewiele. Szerzej zob. J. Suchocki, *Mitologia*, s. 21 nn.; a także między innymi A. Brückner, *Starożytna Litwa*; J. Strzelczyk, *Spotkanie dwóch światów. Stolica Apostolska a świat mongolski w połowie XIII wieku: relacje powstałe w związku z misją Jana di Piano Carpiniego do Mongołów*, Poznań 1993.

istnienia tego rodzaju systemów u zbiorowości, których wierzenia i kulty uchwycone w tych okruchowych danych stały się elementami tej układanki. Owszem, stanowi ona – o czym przekonuje wspomniana *Mitologia bałtyjska* J. Suchockiego czy *Religia Słowian* A. Szyjewskiego (2004) – odpowiedź na pytanie, w co wierzyli i jak czcili te istoty dawni Słowianie czy Bałtowie, jednakowoż nie sposób udowodnić, że ogół grup tworzących te etnosy miał homogenicznie zorganizowane wyobrażenia o *sacrum* i ich kulty wykazywały się zasadniczym podobieństwem pod względem rozwoju praktyk i instytucji, a w dodatku uwarunkowanym właśnie etnicznością.

Może nawet wręcz przeciwnie: kluczem do wychwytywanych analogii wydaje się przede wszystkim uniwersalność języka rytów i mitów bazującego na symbolach, a w kolejnej instancji węższy, choć jakże rozległy, krąg indoeuropejskiego substratu kulturowego. Ten model interpretacyjny zderza się więc ze sceptycyzmem odnośnie do istnienia politeizmu oraz posągów u Słowian od zarania ich dziejów, przypomnijmy, uwarunkowany argumentem językoznawczym bazującym na przekonaniu o absencji odpowiedniej dla tych zjawisk terminologii u ogółu tych ludów. Warto zatem zwrócić uwagę, że Aleksander Gieysztor, realizując w syntezie ów bliski Dumezilowskiej myśli model interpretacji słowiańskiej mitologii, przyjął niejako warunki dyskusji narzucone mu przez współczesny stan debaty w polskiej nauce i wskazał co najmniej trzy terminy ogólnosłowiańskie, które odpowiadałyby znaczeniowo figurom kultowym: modła, bałwan i słup[20].

W obliczu tej konstatacji wyprowadzany *ex silentio* wniosek o braku posągów kultowych u wczesnośredniowiecznych Słowian znalazł alternatywę, a tym samym podważona została też argumentacja za brakiem u nich politeizmu. Istnienie tego rodzaju obiektów kultowych rzeczywiście stanowi argument za istnieniem wielobóstwa, co weszło do fundamentalnych założeń opublikowanej ledwie trzy lata przed ukazaniem się opracowania Gieysztora syntezy Henryka Łowmiańskiego[21], w której promowany był hipotetyczny pogląd o prototeizmie u Słowian na etapie powstania najdawniejszych źródłowych przekazów o ich religii, czyli w VI wieku n.e. Miałby to być bezpośrednio przedpoliteistyczny etap ewolucji ich wierzeń.

Koncepcję tę stosunkowo łatwo podważyć – ze względu na specyfikę warsztatu H. Łowmiańskiego i arbitralność użytej argumentacji[22] – bez odwoływania się do

[20] A. Gieysztor, *Mitologia*; por. L.P. Słupecki, *Slavonic Pagan Sanctuaries*, Warsaw 1994.

[21] H. Łowmiański, *Religia Słowian*.

[22] Istnienie posągów i świątyń jest dowodem na istnienie politeizmu, jednakże ich brak nie jest dowodem na jego nieistnienie, gdyż kult bogów nieraz występował bez antropomorficznych przedstawień. Zatem argumentacja H. Łowmiańskiego ściśle łącząca wielobóstwo z posągami jest wadliwa. Dlatego nawet jeśli podzieli się sceptycyzm odnośnie do siły wyjaśniania teorii Dumézila (ostatnio D.A Sikorski, *O długim trwaniu pewnej teorii – idea trypartycji u ludów indoeuropejskich Georgesa Dumézila w świetle krytyki*, „Slavia Antiqua" 53, 2012, s. 105–130), to nie warto brać za dobrą monetę wniosków H. Łowmiańskiego. Jego propozycje analiz religioznawczych tylko pozornie bazują na podstawowych ustaleniach klasyki religioznawstwa (między innymi R. Otto), a w istocie są oparte na „zdrowym rozsądku", który tu akurat zawodzi, zob. na przykład S. Rosik, *Udział chrześcijaństwa w powstaniu policefalnych posągów kultowych u Słowian Zachodnich*, Wrocław 1995.

propozycji A. Gieysztora, niemniej warto zatrzymać się właśnie na tym szczególnym momencie zderzenia się ponad trzydzieści la temu obu koncepcji reprezentowanych przez tych zasłużonych uczonych. Kluczowe znaczenie w tej kontrowersji miało bowiem wciąż pytanie o kondycję kultury duchowej Słowiańszczyzny jako całości, a zatem nienaruszony został paradygmat zakładający, iż wspólnota języka determinuje pierwotną jedność kultury i religii w ramach całego etnosu. Tym samym ogół Słowian (czy *per analogiam* Bałtów) traktowany jest na modłę postromantyczną jako jedna duchowa społeczność cementowana jednym obyczajem, prawem i religią[23].

Model taki odpowiada jednak rzeczywistości jednego plemienia czy narodu, a zatem – biorąc pod uwagę różnorodność kultów poszczególnych historycznych zbiorowości Słowian – mógł co najwyżej odnosić się do kolebki etnosu w postaci domniemanej prasłowiańskiej jedności. Na obecnym etapie debaty nad etnogenezą Słowian jej historyczność stanęła pod znakiem zapytania[24], ale nawet obstając przy założeniu, że rzeczywiście Prasłowiańszczyzna istniała przez ponad tysiąclecie w jakiejś praojczyźnie, nie sposób dowodzić, że nie znała kultu bóstw. Do jego zaistnienia nie jest wszak niezbędne funkcjonowanie w języku powszechnika „bóg" czy „bogini". Najważniejszy jednak wydaje się postulat, by kreśląc naukowe rekonstrukcje dawnych systemów wierzeń i kultu, odnosić się do konkretnych organizacji plemiennych Słowian od połowy I tysiąclecia n.e., uwzględniając ich kontekst bytowania w ramach kręgów kulturowych, które współtworzyli.

Innymi słowy, koncept ukazywania religii Słowian czy Bałtów jako jednego spójnego systemu jest reliktem romantyzmu i powinien stać się przedmiotem demitologizacji w szerszym obiegu społecznym. W wypadku debaty naukowej ten koncept występuje rzadko, za to przede wszystkim zaznacza się tendencja do wskazania w odniesieniu do całości etnosów pewnych ogólniejszych wspólnych wzorców organizujących odniesienia do sfery *sacrum*, których wystąpienie tłumaczy się na ogół wspólnym pochodzeniem. To jedna z hipotetycznych możliwości wyjaśnienia tychże analogii, ale też nie sposób przyznać jej wyłączności. Wziąć należy pod uwagę możliwość rozprzestrzeniania się określonych idei i form kultu wskutek kontaktów między społecznościami samych Słowian, a także ich niesłowiańskimi sąsiadami. Ten kierunek okazuje

[23] Przeżywa zresztą ów nurt swój renesans w postaci ahistorycznych ujęć imputujących dawnej, przedchrześcijańskiej Słowiańszczyźnie fantazmaty romantycznej literatury (zob. M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Kraków 2007), ewentualnie tworzące nowe na zasadzie wkomponowywania okruchowych i często sfabularyzowanych w piśmiennictwie wieków średnich danych we współczesne systemy neomitologiczne, obrazujące przede wszystkim potęgę wyposażonej w lingwistyczne narzędzia wyobraźni autora – zob. na przykład A. Kowalik, *Kosmologia dawnych Słowian. Prolegomena do teologii politycznej dawnych Słowian*, Kraków 2004; notabene badacz ten, delikatnie mówiąc, opacznie interpretuje sens studiów nad średniowieczną interpretacją pogaństwa (zob. wyżej przyp. 3), traktując je jako jej (*sic*!) kontynuację.

[24] Zob. na przykład F. Curta, *The Making of the Slavs. History and Archaeology of the Lower Danube Region, c. 500–700*, Cambridge Studies in Medieval Life and Thought: Fourth Series, Cambridge 2001; tenże, *Tworzenie Słowian. Powrót do słowiańskiej etnogenezy*, [w:] *Nie-Słowianie o początkach Słowian*, red. P. Urbańczyk, Poznań–Warszawa 2006, s. 27–55.

się fundamentalny w wypadku przyjęcia propozycji późnej etnogenezy Słowian, a zatem w dobie migracji IV–VI wieku n.e.[25]

Tak czy inaczej stawianie problemu religii Słowian jako całości to jedynie wytyczenie aspektu historycznych dociekań, natomiast w ich praktyce oznacza to charakterystykę wielu systemów, można powiedzieć: wielu religii, które wykształcały się aż po wiek XII, co istotne w ramach obszarów, na których przenikały się wpływy kulturowe różnych etnosów, a także zaznaczały się infiltracje spoza *barbaricum*, zwłaszcza chrześcijańskie. Spektakularny przykład w tej mierze stanowi upowszechnienie się w kręgu nadbałtyckim motywu policefalnych przedstawień bóstw[26], szczególnie rozwiniętego przez tamtejszych Słowian, ale znanego też ze Skandynawii czy z ośrodków Bałtów. Nie jest to wprawdzie przesłanka do orzeczenia, iż powstała wówczas jakaś wspólna wieloetniczna religia na Północy, natomiast liczyć się należy z faktem, iż kulty sąsiadujących ze sobą plemion wchodzących w skład różnych etnosów wykazywały podobieństwa w takim stopniu, że pod pewnymi względami łatwiej porównywać je ze sobą niż na przykład systemy religijne Słowian nadbałtyckich i bałkańskich[27].

Bynajmniej jednak nie można zaufać Ebonowi, głoszącemu w kontekście religii braterstwo Prusów i Pomorzan, gdyż jego werdykt zasadzał się na przekonaniu, iż ludy te łączy wspólna mowa. Ale właśnie ten epizod uzmysławia funkcjonowanie od stuleci w charakterystyce zbiorowości ludzkich w dziejach paradygmatu, w ramach którego wspólnota języka idzie w parze ze wspólnotą religii. Takie ujęcie zaprezentował nieco później współczesny Ebonowi Helmold z Bozowa na kartach *Kroniki Słowian*. W istocie odniósł się jednak jedynie do wierzeń ostatnich skrawków pogańskiej Słowiańszczyzny na północnym Połabiu i Rugii i, co istotne, nawet dla tego stosunkowo zwartego obszaru przyszło kronikarzowi jedynie sztucznie połączyć w jeden panteon bóstwa poszczególnych plemiennych społeczności[28].

Uderza w tym Helmoldowym ujęciu funkcjonowanie w wymiarze religijnym antytezy: chrześcijanie – Słowianie, która jako relikt wyobrażeń doby romantyzmu obecna jest w dzisiejszej debacie społecznej[29]. Próby kreowania obecnych etniczno-narodowych tożsamości sprzyjają więc syntetycznemu ujmowaniu badań nad dawnymi religiami w kontekstach ponadplemiennych czy ponadnarodowych wspólnot

[25] Zob. przyp. 24.

[26] Sięgających prawdopodobnie swą metryką jeszcze spuścizny celtyckiej z obszarów objętych penetracją wikińską, zob. J.P. Lamm, *On the Cult of Multiple-Headed Gods in England and in the Baltic Area*, „Przegląd Archeologiczny" 34 (1987), s. 219–231.

[27] Podobnie na skrzyżowaniu różnorakich wpływów kulturowych, skandynawskich, ale też koczowniczych, formował się system pogańskich wierzeń i kultu na Rusi; finalnym etapem tego procesu była reforma Włodzimierza Wielkiego, który na wzgórzu w Kijowie umieścił idole z Perunem na czele (981), zapewne również starając się wzmocnić pozycję pogaństwa także wobec kontaktów z chrześcijaństwem (po paru latach zresztą przez tegoż władcę zaprowadzonego na Rusi). Zob. *Poviest' vriemiennych let*, cz. 1, tekst i tłum. D.S. Lichačev i B.A. Romanova, red. W.P. Adrjanova-Peretc, Moskva–Leningrad 1950, pod rokiem 981 i 988.

[28] S. Rosik, Interpretacja, s. 281–297, 319. Zob. też przyp. 29.

[29] Zob. S. Rosik, *Slavia universa? O współczesnym oglądzie kultury duchowej dawnych Słowian i jego mitologizacji* (*w nawiązaniu do eseistyki Marii Janion*), „Przegląd Humanistyczny" 53 (2009), z. 4, s. 1–17.

językowych. Niebagatelne znaczenie ma w tym wypadku paradygmat opisu świata na zasadzie: swoi – obcy, który doszedł do głosu i u Ebona, i u Helmolda, aczkolwiek w stosunku do Słowian, a w wypadku pierwszego z wymienionych także Bałtów na zasadzie traktowania ich jako obcych. Przyjęcie etnicznej perspektywy w przedstawianiu dawnych religii siłą faktu ujmuje ich rolę jako elementu spajającego wspólnoty bazujących na jednej mowie, a przez to też i zbliżonej kulturze.

Łatwo z tej perspektywy jednak w przedstawieniu dawnych religii o przeszacowanie znaczenia tych etniczno-językowych pierwiastków w stosunku do znaczenia aktywności konkretnych społeczności plemiennych w kształtowaniu ich systemów wierzeń na poszczególnych etapach rozwoju. W wypadku przedchrześcijańskiej Słowiańszczyzny najlepiej oświetlony źródłowo etap, czyli od drugiej połowy X do drugiej połowy XII wieku, wskazuje na dużą dynamikę przemian w obszarze wierzeń i kultu. Jest to przesłanka, że i wcześniej trudno mówić o kilkuwiekowej stagnacji, biorąc pod uwagę intensywność migracji u progu średniowiecza, gdy wyłonili się Słowianie, a następnie także ich kontakty z kręgiem chrześcijańskich sąsiadów i dostosowywanie systemów religijnych do nowych sytuacji społeczno-politycznych.

Ogniskując uwagę na poszczególnych społecznościach słowiańskich czy bałtyjskich, pozostaje uznać za kontrowersyjny model interpretacji przemian ich wierzeń i kultów na zasadzie erozji domniemanego rodzimego substratu pod wpływem infiltracji z zewnątrz (chrześcijaństwo, Skandynawowie itp.). Tak pojmowana rodzima religia to utopia i uchronia, wytwór kałamarzowy[30]. Dla poszczególnych społeczności „rodzimy" był system kultu formowany w interakcjach z otoczeniem, a założenie, że istniała pod tym względem jakaś samoistna prasłowiańska wyspa i to jeszcze na przykład przez tysiąclecie to przejaw wyjątkowego zaufania do milczenia tak źródeł pisanych, jak też, wykorzystywanego jako źródło na zasadzie retrogresji, języka Słowian. Zresztą podkreślane nieraz wpływy irańskie na pierwotne ich wierzenia stanowią dostateczną przesłankę za tezą o dyfuzji obcych idei i form kultu w sferze kultury uznawanej tradycyjnie za prasłowiańską.

Nasuwa się zatem podstawowa wątpliwość o sens kontynuowania kierunku badań zakładającego istnienie jakiejś pozbawionej wpływów zewnętrznych religii prasłowiańskiej, a należy skupić się na ujęciu procesualnym, w którym punktem wyjścia będzie substrat zdefiniowany jako indoeuropejski. Traktując zaś religię jako sferę, w której – przy oglądzie z perspektywy wielu generacji – permanentnie dokonywała się swoista gra między elementami „długiego trwania" a nowościami uwarunkowanymi potrzebą odpowiedzi na zmiany w bytowaniu konkretnych społeczności, warto więc odejść od paradygmatu wartościującego określone zjawiska, na przykład uznawanie pojawienia się posągów czy świątyń u Słowian za wpływ obcy na rodzime wierzenia i kulty. Partycypacja poszczególnych zbiorowości w wymianie kulturowej tak w ramach własne-

[30] A co najwyżej hipotetyczny, jednak w tym wypadku tracący na obecnym etapie dyskusji mocne podstawy, gdyż sądy oparte na językoznawczych argumentach, jak brak terminów określających ogólnie bogów czy posągi bądź świątynie, nie wytrzymują dziś krytyki (zob. wyżej).

go etnosu, jak i poza nim dezawuuje znaczenie obcości etnicznej jako podstawowego czynnika w określaniu granic rodzimej religii Słowian.

Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na szczególny przykład, jakim było „oswajanie" przez pogan nawet chrześcijańskiego świata nadprzyrodzonego, na przykład na Połabiu identyfikację diabła z Czarnobogiem[31]. Ta otwartość na obce *sacrum* to istotowy element systemów religijnych pogańskich, więc tym bardziej trudno zawężać do etnicznie wytyczonych granic swojskości występowanie zjawisk z natury bardziej uniwersalnych, jak określone formy kultu, symbole religijne. Zakres religii danej społeczności wyznacza więc odniesienie do konkretnych obiektów kultu, tak sanktuariów, jak też panteonów. Materiał połabsko-pomorski pozwala wskazać, iż istniały ośrodki kultu, związane z wyrocznią konkretnych bóstw, które cieszyły się ponadplemiennym uznaniem (Radogoszcz, Arkona). Systemy religijne Słowian mogły więc wykraczać poza ramy jednego plemienia, choć bez wątpienia to one były podstawowe z perspektywy konkretnego człowieka i społeczeństwa.

O respektowaniu (przynajmniej pierwotnie) obcego *sacrum* przesądzać mogły bardzo konkretne konteksty polityczne, na co znakomity przykład stanowi funkcjonowanie konceptu „Boga Niemców" (*Teutonicus Deus*) przypisywanego Słowianom i Bałtom w przekazach z XII–XIII wieku Bóg ów, oczywiście mowa o wyznawanym przez chrześcijan, traktowany był jako obcy, ale z racji znajdowania się pogan w strefie bezpośrednio podległej czy jedynie wpływów chrześcijańskiej władzy mógł zyskać miejsce w ich kulcie[32]. Z jednej strony mógł stać się obiektem czci elit w *de facto* wciąż pogańskich krajach, a z drugiej nawet zostać włączony do panteonu i zyskać miejsce w oficjalnym kulcie – na tym synkretycznym etapie rozwoju systemu religijnego Słowianie czy Bałtowie wciąż utrzymywali rodzimą organizację kultu[33].

Na podstawie powyższych obserwacji proponuje się więc odejść od stawiania problematyki religii Słowian, a także Bałtów na zasadzie próby hipotetycznego wykreowania w wypadku każdej z nich jednego systemu, który jako pierwotny, głównie pod wpływem zewnętrznych oddziaływań, ulec miałby w różnym czasie regionalnym mutacjom. Optymalnym rozwiązaniem w charakterystyce form manifestacji ich życia duchowego wydaje się natomiast postawienie pytań o zorganizowanie ich systemów religijnych w odniesieniu do konkretnych zjawisk znanych z życia poszczególnych społeczności.

---

[31] *Helmoldi presbyteri bozoviensis Chronica Slavorum*, wyd. B. Schmeidler, [w:] MGH SRG, Hannoverae 1937 [dalej: Helmold] I, 52; dyskusja zob. m.in. H. Łowmiański, *Religia*, s. 188 n.; A. Gieysztor, *Mitologia*, s. 160 n.; S. Urbańczyk, *Dawni Słowianie. Wiara i kult*, Wrocław 1991, s. 26; J. Strzelczyk, *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*, Poznań 2007, s. 59 n.; S. Rosik, *Jarowit Mars i Czarny Bóg Diabeł. O rozmaitej genezie nowych tożsamości słowiańskich bóstw na północnym Połabiu* (*w kręgu przekazów z XII wieku*), [w:] *Historia narrat. Studia mediewistyczne ofiarowane Profesorowi Jackowi Banaszkiewiczowi*, red. A. Pleszczyński, J. Sobiesiak, M. Tomaszek, P. Tyszka, Lublin 2012, s. 263–275.

[32] S. Rosik, *Conversio*, s. 362 nn. (tu szersze odniesienie do literatury zagadnienia).

[33] Odróżnić należy ten stan rzeczy od sytuacji, gdy już po zniesieniu oficjalnego kultu pogańskiego i zaprowadzeniu chrześcijaństwa wracała idolatria nieraz nawet pod parasolem władzy zwierzchniej (na przykład Węgry w X wieku według Thietmara VIII, 4).

Na ogół w przedstawianiu religii dochodzi do głosu założenie, że mit ma pierwszeństwo przed rytem, co powoduje tak znaczącą koncentrację na przedstawianiu wierzeń. Nieraz w opracowaniach historii religii pojawia się w tytule sama mitologia, choć w praktyce trudno ją całkowicie bez obrzędów kultowych omawiać[34]. Tymczasem badania nad praktyką misyjną u Słowian w X–XII wieku dowodzą, iż wierzeniami pogan, zwalczaniem ich na zasadzie podobnej do apologetyki wczesnochrześcijańskiej, właściwie się wówczas nie zajmowano. Pierworzędne znaczenie miało odciągnięcie, nawet siłą, nawracanej ludności od jej rodzimych kultów, jak oceniano, bałwochwalczych, a zatem wprowadzających w więź z demonami.

Takie postępowanie uświadamia, iż kluczową sprawą i dla ówczesnych chrześcijan, i dla pogan było zapewnienie dostępu do *sacrum* przez kult, a w praktyce wybór konkretnej hierofanii, a zatem otaczanie czcią sanktuariów i umiejscowionych w nich obiektów (przez składanie ofiar itd.) i w związku z nimi też często funkcjonowanie wyroczni i dokonywanie wróżb. We wzajemnym sprzężeniu między rytem a mitem w praktyce życia społecznego to ryt miał więc pierwszeństwo, choć rozwijać się mógł w zakresie określonych form także pod wpływem mitycznych wyobrażeń. Tak funkcjonujący system religijny konserwował pogląd na świat przez odniesienie do przedstawień kosmicznego ładu i wyznaczenie konkretnych centrów ekumeny.

Stąd też integralnie z nim związany był moduł praw (*leges barbarorum*), a całość czynności kultowych i wyobrażeń mitycznych mieściła się w obszarze szeroko pojętego obyczaju (*mos*). Na jego straży w systemie plemiennym stał wiec[35], który funkcjonował w łączności z miejscami kultu, składania ofiar i wyroczni, a istotną rolę pełnili w jego trakcie kapłani, nieraz tylko jeden. W wypadku Słowian opisy tego rodzaju instytucji przedstawili z bliskiej perspektywy czasowej znakomici kronikarze: Thietmar z Merseburga lucicką Radogoszcz[36], Helmold z Bozowa gaj Prowego w ziemi Wagrów[37], Saxo Grammaticus Arkonę na Rugii[38], William z Malmesbury prawdo-

[34] Podobnie hierarchizuje też oba aspekty zbitka „wiara i kult" w tytule zbioru studiów S. Urbańczyka, *Dawni Słowianie. Wiara i kult*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991.

[35] Zob. K. Modzelewski, *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004, s. 356–401, a także monografia wieców słowiańskich P. Boronia, *Słowiańskie wiece plemienne*, Katowice 1999 (= Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 1841).

[36] *Kronika Thietmara*, tekst łac. i pol., wyd. i tłum. M.Z. Jedlicki, Poznań 1953 [dalej: Thietmar], VI, 23–25. Zob. L.P. Słupecki, *Wyrocznie i wróżby pogańskich Skandynawów. Studium do dziejów idei przeznaczenia u ludów indoeuropejskich*, Warszawa 1998, s. 144 nn.; S. Rosik, *Interpretacja*, s. 97–134.

[37] Helmold I, 69, 84; L.P. Słupecki, *Slavonic Pagan Sanctuaries*, Warsaw 1994, s. 160 n.; K. Modzelewski, *Omni secunda feria. Księżycowe roki i nieporozumienia wokół Helmolda,* [w:] *Słowiańszczyzna w Europie średniowiecznej*, t. 1, Wrocław 1996, s. 83–88; tenże, *Barbarzyńska Europa*, s. 371–375; alternatywne stanowisko w stosunku do tych propozycji w sprawie układu miejsca wiecowego S. Rosik (współpraca K. Wachowiak), *W lesie gaj, ale święty. Uwagi o urządzeniu i funcjonowaniu głównego sanktuarium w ziemi starogardzkiej* (*na podstawie przekazu Hemolda z Bozowa, XII w.*), [w:] *Studia z historii społecznej*, M. Goliński, S. Rosik, Wrocław 2012 (= Scripta Historica Medievalia 2), s. 153–158.

[38] *Saxonis Grammatici Gesta Danorum*, wyd. J. Orlik, H. Raeder, t. 1, Hauniae 1931, XIV, 39; zob. m.in. A. Gieysztor, *Mitologia*, s. 114–130; A.L. Miś, *Przedchrześcijańska religia Rugian*, „Slavia Antiqua" 38 (1997), s. 105–149; J. Strzelczyk, *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*, Poznań 2007, s. 207–210.

podobnie wyrocznię Luciców[39], a także hagiografowie Ottona z Bambergu wiec przy kącinie Trzygława w Szczecinie[40].

W opisach tych uderza przedstawianie ustroju plemiennych zbiorowości z rysami teokratycznymi: bogowie – Swarożyc, Świętowit czy Trzygław – przedstawiają się jako mistyczni władcy, którym służą ich wyznawcy bądź też patronują centralnemu miejscu sprawowania władzy (Swarożyc z Radogoszczy, Świętowit w Arkonie, Prowe). Koresponduje z tym trendem podkreślanie społecznej roli kapłanów zawiadujących wyrocznią. Podobnie w wypadku Bałtów znajdujemy w opisie Piotra Dusburga klasyczny przykład sanktuarium u Prusów w miejscu zwanym Romowe, przy którym kapłan zwoływał wiec ogólnoplemienny. Kronikarz porównuje go do papieża, w czym zapewne pewną rolę odegrało skojarzenie toponimu z Rzymem na zasadzie Romowe – Roma. Kapłan ów nazywany był Kriwe, a nazwa ta pobrzmiewa w określeniu krzywuli, laski stanowiącej insygnium władzy wiecowej[41].

Obecność elementu teokracji, a ściśle hierokracji, w przedstawianiu ustroju plemiennej społeczności jest więc uchwytna także w materiale źródłowym do religii Bałtów. Dochodzi tu zarazem do głosu *interpretatio Christiana*, którą również bierze się pod uwagę w analizie kronikarskich opisów ustroju społeczności słowiańskich[42] właśnie między innymi w odniesieniu do podkreślania w tych przekazach pierwiastka teokratyzmu. Z perspektywy ówczesnego świata chrześcijańskiego polityczna rola pogańskich kapłanów jako zawiadujących wyrocznią w trakcie wiecu rzeczywiście mogła przedstawiać się jako bardziej znacząca niż instytucjonalny wpływ czynników kościelnych na bieżące decyzje władzy monarszej[43]. Liczyć się ponadto należy ze wzrostem roli pogańskich kapłanów na etapie narastającej konfrontacji z naporem chrystianizmu mającym też *stricte* polityczno-militarne oblicze[44].

---

[39] William of Malmesbury, *Gesta regum Anglorum: The History of English Kings*, t. 1, wyd. R.A.B. Mynors, R.M. Thomson, M. Winterbottom, Oxford 1998, II, 189; zob. R. Pettazzoni, *Wszechwiedza bogów*, tłum. B. Sieroszewska, Warszawa 1968, s. 509; L.P. Słupecki, R. Zaroff, *William of Malmesbury on Pagan Slavic Oracles: New Sources for Slavic Paganism and its Two Interpretations*, „Studia Mythologica Slavica" 2 (1999), s. 9–20.

[40] Herbord, *Dialog o życiu św. Ottona biskupa bamberskiego*, MPH n.s., t. 7, cz. 3, wyd. J. Wikarjak, wstęp i oprac. K. Liman, Warszawa 1974, II, 30 i III 17; zob. m.in. J. Banaszkiewicz, *Otto z Bambergu i pontifex idolorum. O urządzeniu i obyczaju miejsca wiecowego pogańskiego Szczecina*, [w:] *Biedni i bogaci. Studia z dziejów społeczeństwa i kultury ofiarowane Bronisławowi Geremkowi*, Warszawa 1992, s. 275–284; S. Rosik, *Conversio*, s. 456 n.

[41] J. Banaszkiewicz, *Polskie dzieje*, s. 39 n.

[42] Na przykład S. Rosik, *Conversio*, s. 357.

[43] K. Modzelewski, *Laicyzacja przez chrzest*, [w:] *Sacrum. Obraz i funkcja w społeczeństwie średniowiecznym*, red. A. Pieniądz-Skrzypczak, J. Pysiak, Warszawa 2005, s. 99–114.

[44] Dyskutuje się ponadto nad ewolucją schyłkowego pogaństwa Słowian w stronę monoteizmu przez wysunięcie jednego z bogów na czoło panteonu w takim stopniu, że pozostałe bóstwa traciły wręcz boski status (zob. np. S. Urbańczyk, *Dawni Słowianie*, s. 22, 192). Ze względu jednak na niekwestionowanie przez nadbałtyckich Słowian istnienia bóstw innych ludów, w tym Boga chrześcijan, bardziej słuszne wydaje zakwalifikowanie omawianego uprzywilejowania w kulcie jednego z bogów (mistycznego suwerena plemienia) jako monolatrii, zob. S. Rosik, *Interpretacja*, s. 319.

W kontekście tych obserwacji nasuwa się wniosek, iż interpretacja kulturowa „obcych" w opisach funkcjonowania społeczności tak słowiańskich, jak i bałtyjskich jedynie uwyraźniała ich pewne wspólne cechy, których genezy upatrywać należy nie tyle „w kałamarzu" dziejopisów, ile przede wszystkim konkrecie życia dawnych społeczności tzw. barbarzyńców. W wyjaśnieniu genezy tego rodzaju zasadniczych analogii w obszarze kultów i mitów w kręgu plemion słowiańskich i bałtyjskich kluczowe znaczenie miał sam fakt ich bytowania w podobnych warunkach społeczno-politycznych, ale także krajobrazowych.

Nie dziwi więc tak szczególne przywiązanie do świętych gajów i u Bałtów, i u Słowian[45], ale z drugiej strony w wypadku tych ostatnich uderza także poświadczenie w źródłach pisanych i archeologicznych zwyczaju wznoszenia w ośrodkach grodowych i targowych świątyń, tzw. kącin, czyli domów[46], w których umieszczano idole. Można więc mówić w wypadku świątyń Trzygława w Szczecinie czy Świętowita w Arkonie swego rodzaju o „udomowieniu" *sacrum*, następującym wskutek pojawienia się w ramach rzeczywistości społecznej Słowian nowych zjawisk w postaci organizmów o cechach miejskich już na etapie przed oficjalnym włączeniem ich do kręgu *Christianitas*. Zatem posągi, świątynie, panteony nie są jakimś obcym wpływem w sferze religii Słowian, ale jej rodzimym historycznym kształtem w konkretnym »tu i teraz« przedchrześcijańskich społeczności plemiennych czy, już na etapie erozji tradycyjnych struktur plemiennych, w ramach organizmów wczesnomiejskich i skupionych wokół nich terytoriów.

Kluczowe znaczenie w ukształtowaniu się systemów religijnych konkretnych społeczności słowiańskich barbarzyńców miała więc nie przynależność do wspólnoty języka jako spoiwa etnosu, a raczej miał związek z konkretnym miejscem, środowiskiem bytowania i wyborem obiektu kultu w postaci takiej a nie innej hierofanii. Nie dziwią więc również analogie obserwowalne między Bałtami a Słowianami w zakresie funkcjonowania sfery kultu (rola kapłanów, świętych gajów), a także podobieństwa wątków mitologicznych podnoszone już w pracach Brücknerowskich. Ich wystąpieniu sprzyjało i podobieństwo egzystencji tych zbiorowości ludów, a także sąsiedztwo i wzajemne kontakty.

Postawienie w takim kontekście namysłu klasycznego jeszcze w *Mitologii Słowian* Gieysztora pytania o „ogólnosłowiańskie" bóstwo nieba[47] traci w znaczącym stopniu rację bytu. Problem bowiem jest bardziej złożony, gdyż dotyczy ogólnoindoeuropej-

[45] Warto tu przywołać nie tylko wspomniane wyżej gaje Prowego czy Romowe u Prusów, ale też wzmiankowany przez Thietmara (IV, 37) „Święty Bór" (*Zutibure*) czy nawet nietykalny i budzący cześć czy lęk las otaczający Radogoszcz (zob. Thietmar VI, 23: *silva ab incolis intacta et venerabilis*…).

[46] Kącina etymologicznie to budowla kryta dachem, dom (zob. np. F. Sławski, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, t. 1, Kraków 1952, s. 318 n.), stąd zwyczajowe od XIX wieku użycie tego terminu wyłącznie w odniesieniu świątyń utrwala błędny pogląd, aczkolwiek jej wyplenienie z obiegu naukowego, a tym bardziej popularnego, do łatwych zadań nie należy.

[47] A. Gieysztor, *Mitologia*, s. 85 nn. Tu zresztą podkreślenie, że krąg kultu perunowego bóstwa obejmuje także sąsiadujących ze Słowianami Bałtów.

skiego czy też nawet uniwersalnego, na skalę światową, fenomenu symbolicznej interpretacji nieba jako hierofanii[48]. Tymczasem samo wszczęcie sporów, czy nosił ów „ogólnosłowiański" bóg – utożsamiany z Prokopiosowym „demiurgiem błyskawicy"[49] – imię Swaroga, czy Peruna, miało u podstaw założenie o istnieniu jakiejś jednej wyjściowej postaci religii Słowian, dla której naturalnym środowiskiem uformowania się byłaby społeczność Prasłowian rozumiana na kształt jednego plemienia (w myśl zasady *gentem lingua facit*). Dobrze oddaje ten sposób myślenia metafora podziału ludzkości w mitycznym praczasie u podnóża wieży Babel, wpływająca na etnogenetyczne legendy średniowiecza: ludy podzielone barierą języka zasiedlają swe ojczyzny, stanowiąc zarazem religijne jednoty[50].

Tymczasem jednak w wypadku społeczności uznawanych za prasłowiańskie liczyć się należy z nawiązywaniem kontaktów z obcymi im etnicznie z sąsiadami, na co przykładem mogą być wpływy indoirańskie odkrywane w obszarze słownictwa i zwyczajów religijnych Słowian[51]. Trudno zarazem zakładać, że wszystkie składowe grupy domniemanej Prasłowiańszczyzny miałyby jednakowo partycypować w tych kontaktach, a przy tym stan raz zaistniały w ich wyniku miałby wykazywać się wielopokoleniową stabilizacją. Dlatego zakładanie pierwotnej religijnej jedności Słowian etapie wędrówek IV-VI wieku można przyjąć jedynie na zasadzie hipotezy o słabnących na obecnym etapie badań przesłankach. Co istotne, ma ona alternatywę nie tylko w postaci zanegowania w ramach dość rewolucyjnej tezy zakładającej późną etnogenezę Słowian, bez etapu wspólnoty Prasłowian, ale także, co uwydatniono powyżej, nawet w wypadku obstawania przy jej zaistnieniu.

Nawet wówczas bowiem wziąć należy pod uwagę niejednolitość modelu kultu w poszczególnych składowych społecznościach uznanych za prasłowiańskie, a przede wszystkim nie przyjmować *a priori* dla całego okresu od zakładanego w tym ujęciu podziału Bałtosłowian do połowy pierwszego tysiąclecia n.e., czyli kilkunastu wieków, jednolitego wzorca w kreśleniu linii rozwoju wierzeń i kultów. Na uwadze war-

[48] Tak też konsekwentnie metodologicznie zinterpretował wierzenia bałtyjskie w niebiańskiego suwerena i ojca bogów J. Suchocki, *Mitologia*, s. 24–97.

[49] Odpowiedni passus z *De Bellis* (*Bellum Gothicum* III) Prokopiosa z Cezarei, zob. *Testimonia najdawniejszych dziejów Słowian. Seria grecka, zeszyt 2. Pisarze z V–X w.*, wyd. A. Brzóstowska, W. Swoboda, Wrocław–Warszawa–Kraków 1989, s. 60 n. Wczesnobizantyński dziejopis odniósł się do wierzeń i kultów Antów i Sklawenów jako sąsiadów wschodniego cesarstwa, a dokonał ich charakterystyki dość schematycznie, na wzór starorzymski. Wspomniany przez niego „demiurg błyskawicy" przedstawia się jako suweren niebios i nieraz traktowano go jako zalążek panteonu w postaci pierwszego z bogów na etapie ewolucji od polidoksji do politeizmu (tak np. H. Łowmiański). Milczenie Prokopiosa o innych bogach nie musi jednak oznaczać ich braku, zwłaszcza że filologicznie można uznać sprawcę piorunów zarówno za „jednego boga", jak też za „jednego z bogów". Tak czy inaczej zakładanie, że pojawienie panteonu u Słowian pojawiło się na bazie faktycznego, etapowego, monoteizmu (zwanego prototeizmem), to domysł przy obecnej podstawie źrdłowej nieweryfikowalny.

[50] Zob. np. *Cosmae Pragensis Chronica Boemorum*, wyd. B. Bretholz, [w:] MGH SS n.s., t. 2, Berolini 1923, I, 1–2.

[51] Zob. np. A. Gieysztor, *Mitologia*, s. 73 nn.

to mieć możliwość etapowego pojawiania się i zaniku rozmaitych fenomenów w obszarze religii zarówno pod wpływem kontaktów międzyetnicznych czy migracji, jak też „wewnętrznych" impulsów prowadzących do narodzin kultów i mitów wskutek doświadczeń definiowanych w psychologii religii jako numinotyczne[52].

Zgłoszony tu postulat, podobnie jak cała dyskusja nad religią prasłowiańską, odnosi się do obszaru milczenia źródeł pisanych. Nie stoi za jego zgłoszeniem jedynie dążenie do odebrania monopolu paradygmatowi przedstawiającemu wielość słowiańskich systemów religii od VI do XII wieku jako efekt erozji domniemanej pierwotnej jedności języka, kultury i religii (choć i taka motywacja miałaby sens dla przełamania zbytniej jednostronności dyskursu). Przede wszystkim należy bowiem w tym wypadku zwrócić uwagę na przesłanki porównawcze, a także dorobek religioznawstwa w XX wieku w zakresie obserwacji genezy rozmaitych fenomenów życia religijnego tak w odniesieniu do psychologii religii, jak też wspomnianej wyżej roli czynników krajobrazowych w sakralizacji przestrzeni kultowych i mityzacji elementów przyrody[53].

W świetle komparatystyki już sam fakt, że społeczności bałtyjskie miałyby praktykować idolatrię już od czasów, w których sytuuje się hipotetycznie Prasłowian, stanowi przesłankę do wniosku, że przynajmniej część tych ostatnich również mogła znać tego rodzaju formy kultu, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę mobilność pradziejowych zbiorowości. Po wtóre warto podkreślić, że poznane historycznie religie ludów słowiańskich znamionuje zróżnicowanie regionalne, i stąd na podstawie retrogresji warto uwzględnić możliwość, że ten stan nie pojawił się dopiero od czasów Prokopiosa z Cezarei (VI wiek). Tak czy inaczej w odniesieniu do kolejnych stuleci, aż po symboliczny upadek „Troi Północy", czyli rugijskiej Arkony w 1168 roku poświadczona jest jedynie wielość systemów religijnych przedchrześcijańskich Słowian, których kulturowy kontekst nieraz wyznaczały kręgi wieloetniczne, w tym z udziałem Bałtów.

Bynajmniej nie dezawuuje ta konstatacja znaczenia studiów lingwistycznych w dociekaniach religioznawczych: język to „magazyn" pojęć religijnych i wartości kultywowanych w określonych społecznościach od pradziejów, a zarazem kluczowy nośnik wyobrażeń i treści mitycznych (zwłaszcza teonimów) w procesach migracji, komunikacji i akulturacji. Obieg wspólnej mowy stanowił bez wątpienia jeden z ważnych czynników przesądzających o wystąpieniu analogii i wspólnych elementów w panteonach uformowanych w różnych częściach Słowiańszczyzny. Nazewnictwo sakral-

[52] R. Otto, *Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa*, tłum. B. Kupis, wstęp J. Keller, Wrocław 1993 (I wyd. 1917).

[53] Nie tylko gaje i pojedyncze drzewa, kamienie, źródła czy wody otaczano czcią, ale też nie wszędzie obecne góry, co potwierdził najwcześniej Thietmar (VII, 59) w odniesieniu do Ślęży; zob. np. sumaryczne ujęcie dyskusji: S. Rosik, *Mons Silensis – axis mundi. Góra Ślęża między historią a fenomenologią*, [w:] *Sacrum pogańskie – sacrum chrześcijańskie. Kontynuacja miejsc kultu we wczesnośredniowiecznej Europie Środkowej*, red. K. Bracha, Cz. Hadamik, Warszawa 2010, s. 179–192.

ne nieraz sięgało zapewne czasów domniemanej wspólnoty prasłowiańskiej, ale też i wcześniejszych[54]. Zatem zasięg wspólnej mowy sprzyjał homogenizacji słowiańskich systemów wierzeń i kultów (oczywiście bałtyjskich też), ale nie wyznaczał granic jakiejś jednej etnicznej wspólnoty religijnej.

Tymczasem już samo zakreślanie ram historycznych opracowań kultury duchowej właśnie w odniesieniu do etnosów sprzyja ich postrzeganiu jako złączonych jednością religii. W kulturze europejskiej, w której co najmniej od dwóch stuleci stawia się problematykę religioznawczą w odniesieniu do *Barbaricum* właśnie w etnicznym kontekście, trudno oczywiście zrezygnować całkowicie z takiego tradycyjnego wyznaczania ram syntez czy leksykonów. Prace historyczne powstają wszak w dialogu ze społeczeństwem, w którym i dla którego powstają. W tej sytuacji tym bardziej jednak dowartościować należy postulaty odejścia od uprzywilejowywania paradygmatów ograniczających już w założeniu badań ich spektrum, a przy tym sprzyjających utrwalaniu w szerszym obiegu – rzekomo w poszanowaniu ustaleń nauki historycznej – siłę stereotypów i postromantycznych fantazmatów.

RELIGIONEM LINGUA FACIT? ON THE ETHNIC PARADIGM IN THE STUDIES ON THE RELIGION OF THE SLAVS AND BALTS

Summary

Based on a comprehensive analysis of source texts and subject literature, this paper proposes a shift from addressing the issue of the religion of the Slavs and Balts as an attempt at a hypothetical reconstruction of one system in each case, which, as primary, would supposedly be subjected to various regional mutations at different times, mostly triggered by external impacts. The author is of the opinion that in order to characterise the forms of manifestation of the spiritual life of these peoples, scholars ought to explore issues of the organisation of their religious systems in relation to specific events unfolding in each society.

Of key importance for the shaping of the religious system of a given barbarian community is not so much their affiliation to a particular ethnic group or language community, as its connection to a specific location and environment, as well as the selection of a particular hierophany. Linguistic categories enable the naming of these phenomena, yet they do not create them. A cult, e.g., of a heavenly sovereign, must first emerge; its designation is a secondary issue. The names of deities might have possibly been changed even from generation to generation. A language does not create a religion, but designates its elements and – in the cultural process - perpetuates these constituent elements within the successive phases of the evolution of its system. Thus, the statues, temples, pantheons are not a foreign influence in the religions of the Slavs and Balts, but their entirely local, historical shape in a specific 'here and now' of these tribal communities.

[54] Czytelny przykład w tej materii stanowi poświadczenie kultu Swaroga na Rusi i na Połabiu (ustalenie w odniesieniu do Swarożyca), którego imię sięga swą metryką susbtratu protoindoeuropejskiego i znajduje analogie indoirańskie, zob. np. S. Urbańczyk, *Dawni Słowianie*, s. 29, 191; J. Strzelczyk, *Mity*, s. 194–199.

Leszek P. Słupecki
Rzeszów

GERMANOWIE I ICH POGAŃSKA RELIGIA WOBEC WPŁYWÓW OBCYCH

Wstęp

Sformułowanie tematu nakazuje zacząć od problemów etnicznych i językowych. Odpowiedzi na pytania: z jakim etnosem mamy do czynienia i jakim językiem mówili ludzie, których wierzenia zamierzamy badać, mają niebagatelne znaczenie. Zarazem – nie inaczej jak w przypadku Słowian – odpowiedź na pytanie o „etnogenezę" Germanów wcale nie jest łatwa[1]. I co więcej, już ich pierwsze pojawienie się w źródłach pisanych, za sprawą plemion Cymbrów i Teutonów, budzi od dawna dyskusje o związkach Germanów z Celtami i pytanie, czy oba te ludy były już wówczas wyraźnie wyodrębnione. I przyjdzie stwierdzić, że były, ale wydaje się, że istniała strefa, w której ostre różnice między jednym i drugim ludem nie były łatwe do uchwycenia dla obserwatora z zewnątrz, co oznacza, że nie było pomiędzy nimi przepaści kulturowej. I taki stan rzeczy utrzymywał się chyba dość długo, także (czy może szczególnie) pod władzą rzymską. Nadreńskie posągi „Matron" stawiane były zarówno przez zromanizowanych Germanów, jak i przez zromanizowanych Celtów[2].

Podkreślić tu jednak trzeba dwie rzeczy. Po pierwsze: Germanowie byli ludem indoeuropejskim, i – jak bardzo by dziś się starano odejść od koncepcji Georges'a Dumézila – miało to wielkie konsekwencje dla ich wierzeń, podobnych do wierzeń ich językowych pobratymców, a charakteryzujących się – jeśli idzie o najważniejsze antropomorficzne bóstwa w panteonie (w ogromnej przewadze męskie) i symbolikę wielu powiązanych z nimi najważniejszych mitów i obrzędów – wyraźnymi odwołaniami do trzech sfer ludzkiej aktywności („funkcji społecznych"), czyli: 1) władzy (prawnej i religijno-magicznej), 2) walki zbrojnej oraz 3) troski o dobro-

[1] A. Szulc, *Języki germańskie*, [w:] *Języki indouropejskie*, red. L. Bednarczuk, t. 2, Warszawa 1988, s. 735.

[2] R. Simek, *Religion und Mythologie der Germanen*, Stuttgart 2003, s. 11–13; S. Gutenbrunner, *Die germansischen Götternamen der römischen Inschriften*, Halle (Saale) 1936.

byt i płodność (w szerokim rozumieniu tego słowa)[3]. Ale podobieństwa pojawiają się i w szczegółach, zdumiewa na przykład podobieństwo drobiazgów charakterystycznych dla postaci nordyckiego Thora, indyjskiego Indry i grecko-rzymskiego Heraklesa-Herkulesa, a czasem i celtyckiego Dagdy[4]. Tyle o korzeniach germańskich wierzeń. Ale – i to po drugie – gdy Germanowie weszli na scenę dziejów, byli wówczas ludem z peryferii, barbarzyńskim i postrzeganym jako taki w ówczesnym światowym centrum, jakim był śródziemnomorski świat grecko-rzymski. I było tak aż do czasów, gdy świat antyczny w dziejowych konwulsjach zmienił się w nowy, średniowieczny i europejski, do której to zmiany Germanowie sami się zresztą walnie przyczynili[5].

Usytuowanie Germanów na peryferiach ówczesnego świata „cywilizowanego" oznacza, że warto zwrócić uwagę nie tylko na indoeuropejskie korzenie ich wierzeń, ale także na idee religijne docierające do nich ze świata kultur śródziemnomorskich, nie tylko i nie zawsze indoeuropejskich[6] oraz na zmiany społeczne zasypujące przepaść między barbarzyńską peryferią i centrum. Problem widać już w dyskusji nad sensem wyobrażeń zdobiących odkryty na Jutlandii słynny, srebrny kocioł z Gundestrup. Jego znaczenie próbuje się zrozumieć, nawiązując do mitologii Celtów (główną postacią na nim wyobrażoną może być Cernunnos[7]), przy czym sam kocioł uznawany jest za import[8]. Oznacza to, że warto dostrzec w wierzeniach Germanów docierające do nich od dawna impulsy z „południa", które wyprzedziły docieranie na „północ" chrześcijaństwa i niejako utorowały mu drogę.

Niemniej pomiędzy pogańskimi religiami Germanów (w tym wierzeniami później dających nam się poznać Skandynawów), Celtów, Rzymian i Greków a chrześcijaństwem istniała wyraźna różnica. Dziś najlepiej definiuje ją wprowadzone przez Jana Assmana rozróżnienie pomiędzy religiami prymarnymi (pogańskimi) a sekundarnymi, wyrastającymi od czasów Mojżesza na ich miejscu[9]. Dawniej ten sam w zasadzie problem definiowano, mówiąc o różnicach między religiami światowymi (wymieniając

[3] G. Dumézil, *Bogowie Germanów*, Warszawa 2006; L. Motz, *The King, The Champion and the Sorcerer*, Wien 1996 (Studia Medievalia Septentrionalia 1).

[4] F.R. Schröder, *Indra, Thor und Herakles*, „Zeitschrift für deutsche Philologie" 76 (1957), s. 1–41.

[5] B. Zientara, *Świt narodów europejskich. Powstawanie świadomości narodowej na obszarze Europy pokarolińskiej*, Warszawa 1985, s. 33–44; K. Modzelewski, *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004; L. Leciejewicz, *Nowa postać świata. Narodziny średniowiecznej cywilizacji europejskiej*, Wrocław 2000, s. 39–54.

[6] Zagadnienia nie da się sprowadzić do kwestii przypływu idei od „wyżej" rozwiniętych cywilizacji z kulturowego centrum do „niższych" kulturowo ludów na peryferiach. Wpływ lapońskiej magii na magię staroskandynawską pokazuje, że drogi, jakimi wędrowały zapożyczenia idei religijnych, były bardziej powikłane.

[7] J. de Vries, *La Religion des Celtes*, Paris 1977, s. 111–112.

[8] A.K. Bergquist, T.F. Tylor, *The Origins of the Gundestrup Cauldron*, „Antiquity" 61 (1987), s. 10–24; S. Nielsen, J. Andersen, J. Baker, C. Christensen, J. Glastrup i in., *The Gundestrup Cauldron: New Scientific and Technical Investigations*, „Acta Archaeologica" 76 (2005), s. 1–58. Na obecnym etapie dyskusji stawiana jest teza, że kocioł wykonali Trakowie na zamówienie celtyckich Skordysków, którym zrabowali go (pytanie czy na pewno germańscy) Cymbrowie – i w ten sposób trafił na Jutlandię.

[9] J. Assman, *The Price of Monotheism*, Stanford University Press 2009.

chrześcijaństwo i islam) a plemiennymi – „przedchrześcijańskimi", czyli pogańskimi. Ważną cechą wyznawców religii sekundarnych – jak chrześcijan czy muzułmanów – jest ich przekonanie o posiadaniu monopolu na prawdę, której inne religie nie znają (lub została im objawiona niewystarczająco dobrze), a także szczególny stosunek wiernych do Boga, a nie bogów. Co więcej, Bóg ma być bogiem zazdrosnym i wymagającym bezwzględnego uznania swojej jedynej prawdy, objawionej i zapisanej w świętej księdze. Dlatego zresztą islam inaczej traktuje pogan, a inaczej „ludy księgi" (żydów, chrześcijan i muzułmanów). Między „ludami księgi" a poganami istnieje więc religijna przepaść i próby zrozumienia religii pogańskich (takich jak religia Germanów) za pomocą pojęć właściwych dla chrześcijaństwa czy islamu są chybione. Były to bowiem bardzo odmienne byty.

Nieporozumienia interpretacyjne

Główne nieporozumienia, jakie wynikają z postrzegania religii pogańskiej Germanów (potem Skandynawów) przez chrześcijańskie okulary, dotyczą w moim przekonaniu niżej opisanych problemów.

1. Samo pojęcie religii[10]

Czym innym jest bowiem jego rozumienie przez chrześcijaństwo, odwołujące się do Pisma i nauczania Kościoła, a czym innym jest ono w religiach pogańskich. Te ostatnie kładą bowiem nacisk na sprawę obyczaju nakazującego właściwe postępowanie, zgodne z wolą bogów i przeznaczeniem. To rzymskie *mos maiorum,* „obyczaj przodków" (którzy rzekomo wiedzieli, jak należy postępować), czy staroislandzkie *forn siðr*, „dawny zwyczaj" (oznacza to samo, w literaturze sag terminem takim, nieprzypadkowo, określa się obyczaje pogańskie)[11]. A religia oparta na świętej księdze(-ach) to nie to samo, co religia oparta na ustnej tradycji i obyczaju. Lelewel, opatrując tłumaczenie Eddy w tytule swojego przekładu (a raczej streszczenia) mianem „księgi religii dawnych Skandynawii mieszkańców", popełnił duży błąd[12]. Tłumaczył bowiem tylko epickie wiersze, trochę jeszcze mitologiczne, a trochę już mitograficzne.

2. Moralność oraz idea dobra i zła (w tym w przypadku chrześcijaństwa pojęcie grzechu)

Moralność chrześcijańska odwołuje się do czynów poszczególnych ludzi, ich dobrych uczynków i występków. Nacisk na specyficznie (skądinąd bardzo pięknie) pojmowany wymóg czynienia dobra i zakaz czynienia zła (bardziej już dyskusyjnie

[10] Dawni Rzymianie zdziwiliby się najpewniej, gdyby ludzie współcześni próbowali im powiedzieć, co rozumieją pod tym pojęciem, które dla nich oznaczało przede wszystkim chyba „pobożność".

[11] L.P. Słupecki, *Forn siðr. Pogaństwo jako sposób życia dawnych Islandczyków*, [w:] *Bogowie i ich ludy*, red. L.P. Słupecki, Wrocław 2008, s. 39–46 (II Kongres Mediewistów Polskich, Lublin 2005); por. O. Sundqvist, *Siðr*, [w:] *Reallexikon der Germaniscen Altertumskunde*, t. 28, Berlin–New York 2005, s. 273–276.

[12] J. Lelewel, *Edda czyli księga religii dawnych Skandynawii mieszkańców*, Wilno 1807.

niekiedy definiowanego) wydają się jaskrawo kontrastować z pozornie amoralnym systemem cnót pogańskich. Problem lapidarnie opisuje odwołujące się do powieści Sienkiewicza określenie „moralność Kalego" – zły uczynek to sytuacja, gdy „ktoś ukraść Kalemu krowy", dobry – „gdy Kali ukraść komuś krowy". Wydaje się to kpiną z prymitywnej, pogańskiej moralności. Tymczasem sienkiewiczowska anegdota pokazuje mimowolnie, że moralność pogańska jest inna, ale istnieje i jest bardzo ważna. A można ją nazwać etosem wojownika. Bowiem aby ukraść komuś stado krów, trzeba być dzielnym wojownikiem. A kto nim nie był, stawał się podobnym do kobiety mężczyzną zniewieściałym, w kulturze germańskiej utożsamianym z pasywnym homoseksualistą. Związana z tym hańba, zwana *ergi* (ten, kto jej piętno nosi, jest *argr*)[13] to nieomalże staroskandynawski odpowiednik grzechu – ale bardzo odmienny odpowiednik.

3. Wynika z tego i kwestia innego obrazu zaświatów

W chrześcijaństwie dobrzy trafiają do nieba. I choć wizja tego, co ich tam czeka (oglądanie oblicza Pana i wyśpiewywanie jego chwały jednym głosem z aseksualnymi chórami anielskimi), nie była zapewne dla tęgiego pogańskiego wojownika szczególnie pociągająca, to jednak trafiały już do jego przekonania obrazy mąk piekielnych, czekających na „złych" (i nic dziwnego, że to właśnie na piekło kładła nacisk adresowana do pogan homiletyka). Zaświaty pogan były zdecydowanie bardziej złożone niż chrześcijańskie[14], niemniej u pogańskich Skandynawów najlepszego losu w zaświatach mogli się spodziewać ci, którzy w walce polegli w chwale[15]. Los człowieka po jego śmierci zależał więc i tu, i tam od jego cnót i czynów, ale co innego było nagradzane. Skądinąd w literaturze staroskandynawskiej pobrzmiewa też echo dość sceptycznego w sumie przekonania, że jedyne, co po człowieku pozostanie, to sława i pamięć o jego dzielnych czynach[16].

4. Obraz Boga, bogów i innych istot nadprzyrodzonych

Bóg chrześcijan jest jeden, odwieczny i wieczny oraz wszechmogący. Nie jest to nieodłączną cechą bogów pogan. Nie są odwieczni, nie są wszechmogący, są dość liczni i skłóceni, a czasem, o dziwo, także śmiertelni, jak skandynawscy Asowie, pod-

[13] B. Almqvist, *Norron Niddiktning. Tradisionshistoriska studier i versmagi*, t. 1–2, Stockholm–Göteborg–Uppsala 1965–1974; F. Ström, *Nid och ergi*, „Saga och sed" 1972, s. 27–47; P. Meulengracht Sørensen, *The Unmanly Man. Concepts of Sexual Defamation in Early Northern Society*, Odense 1983.

[14] R. Boyer, *La mort chez les ancienes Scandinaves*, Paris 1994, s. 65–102, 167–200.

[15] Analizowałem kiedyś dwa przykłady, jak wyglądać miała śmierć niegodziwa i chwalebna w mentalności Skandynawów: negatywny jest przykład uppsalskiego króla Auna Starego, który dla przedłużenia życia, które wiódł jako bezsilny starzec, poświęcał po kolei na ofiarę swoich synów i porównałem go z królem Haraldem Hilditonem, który – bardzo już stary – celowo wywołał wojnę, by mógł zginąć w chwale na polu bitwy, zob. L.P. Słupecki, *Starcy w gronie nordyckich bogów*, [w:] *Starość – wiek spełnienia*, red. W. Dzieduszycki, J. Wrzesiński, Poznań 2006, s. 197–198, 201–202 (Funeralia Lednickie 8).

[16] „[…] en veit einn, at aldri deyr: dómr um dauðan hvern" („Jedno wiem, co nigdy nie umrze, to sąd o każdym zmarłym") Hávamál 77: *Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern*, wyd. G. Neckel, H. Kuhn, Heidelberg 1962, s. 29. Tłumaczenie moje. Słowo *dómr*, które może oznaczać też wyrok (sądu lub przeznaczenia) ma tu wyraźnie znaczenie sądu o zmarłym u żyjących.

legający władzy przeznaczenia i skazani na śmierć w chwili końca tego świata[17]. Bóg chrześcijan i skandynawscy Asowie są to zatem zupełnie inne byty! Asów można porównywać z innymi bóstwami pogańskimi, choćby z bogami olimpijskimi, ale nie z Bogiem chrześcijan czy Allachem! Wielość innych (pozornie „niższych") istot nadnaturalnych wydaje się za to cechą wspólną obu systemów. Ale nie jest tak do końca. Przeciwnikiem Boga jest Diabeł. I w relacji między Bogiem a Diabłem nie ma miejsca na kompromisy (chyba że w religijnym folklorze lub w dualistycznych sektach). Tymczasem pogańskich bogów (na przykład skandynawskich Asów) z ich głównymi przeciwnikami, Olbrzymami, łączą tysięczne więzi, także rodzinne i towarzyskie. Bestla, matka boga Odyna była Olbrzymką[18], natomiast trudno wyobrazić sobie Matkę Boską jako diablicę. Większe pole do porównań i szukania analogii dałoby chyba zestawienie czy to chrześcijańskich demonów i nordyckich trolli, czy też chrześcijańskich aniołów i świętych oraz nordyckich herosów.

5. Organizacja kultu i hierarchia kapłańska

Religia pozbawiona stałej doktryny nie ma też sztywnej i hierarchicznej organizacji kapłańskiej. Owszem, autorytet jednych sanktuariów mógł być większy niż innych, a tacy czy inni kapłani lub kapłanki mogli (z różnych przyczyn) odgrywać większą lub mniejszą rolę w społeczeństwie. Ale nawet funkcje kapłańskie były u pogańskich Germanów inaczej zdefiniowane niż w chrześcijaństwie (islam i judaizm są tu także religiami mniej hierarchicznymi niż chrześcijaństwo, szczególnie katolicyzm). Obok kapłanów (wbrew sceptycyzmowi wielu badaczy i oni u Germanów się zdarzali) oraz odgrywających ważną rolę kapłanek[19], istnieli też czarownicy, nieomalże szamani i szamanki (tu w Skandynawii bardzo mocno doszły do głosu wpływy obce, lapońskie)[20], ofiarnicy i – wreszcie – wiele funkcji kapłańskich spełniali ludzie niebędący na co dzień zawodowo związani z *sacrum*: od władców poczynając, na ojcach (i matkach!) rodzin kończąc. Co sprawia, że religioznawcy skandynawscy wymyślili na określenie wszystkich osób związanych z wypełnianiem czynności kapłańskich, szamańskich, magicznych, ofiarniczych, wróżebnych i czarodziejskich pojemny, lecz paskudnie po polsku brzmiący termin „funkcjonariusze kultu" (po szwedzku *kultfunktionäre*)[21].

6. Miejsca kultu i świątynie

Miejsca kultu pogańskiego w świecie natury z właściwymi dla nich funkcjami i sposobami ich wydzielenia w przestrzeni udało się badaczom całkiem dobrze zdefi-

[17] L.P. Słupecki, *Ragnarök. Wizja końca świata w mitologii i mitografii nordyckiej*, [w:] *Czas apokalipsy. Wizja dni ostatecznych w kulturze europejskiej od starożytności do wieku XVII*, red. K. Zalewska-Lorkiewicz, Warszawa 2013, s. 15–25.

[18] L.P. Słupecki, *Mitologia skandynawska w epoce wikingów*, Kraków 2003, s. 28–29.

[19] Kapłanki odgrywały szczególną rolę we wróżbiarstwie i magii, co widać wyraźnie w przypadku *seiðr*, nieomal szamańskich praktyk wróżebnych i magicznych, zob. L.P. Słupecki, *Wyrocznie i wróżby pogańskich Skandynawów*, Warszawa 1998, s. 69–102.

[20] D. Stromback, *Sejd. Textstudier i nordisk religionshistoria*, Lund 1935 (Nordiska texter och undersökningar 5).

[21] O. Sundqvist, *Kultledare och kultfunktionärer i det forntida Skandinavien*, „Svensk religionshistorisk årskrift" 7 (1998), s. 76–104.

niować[22], ale problem świątyń (i posągów) przez długie lata wywoływał ogromne problemy. Wynikały one z dwóch przyczyn. Pierwszą był autorytet Tacyta, który stwierdził w *Germanii* (9), że świątyń i posągów bogów u Germanów nie było. Jeśli chodzi o posągi, to faktycznie brakuje obfitości opisujących je przekazów pisanych, i nie ma nadmiaru ich znalezisk archeologicznych, niemniej jednak i opisy, i znaleziska archeologiczne sporadycznie się pojawiają. Choć ta sporadyczność skłania do refleksji! Jeśli zaś idzie o świątynie, to problem ich braku w kulcie germańskim (postawiony bardzo wyraziście w pracy Olafa Olsena[23]) wynika z nieporozumienia. I autorzy chrześcijańscy, opisujący pogaństwo Germanów (głównie jednak później wchodzących w orbitę zainteresowania Kościoła Skandynawów), i badacze szukający ich świątyń chcieli jako świątynie znaleźć coś podobnego do chrześcijańskich kościołów. I niczego takiego nie znajdowali! Świątynia pogańska nie była bowiem domem spotkań wiernych ze sobą i z Bogiem, ale miejscem obecności bogów na ziemi, zamkniętym dla wiernych, niekoniecznie dużym i niekoniecznie mającym formę budynku. Czciciele zbierali się wokół (lub obok) takiej świątyni, a nie w niej, w środku. Analogii należało więc szukać w starożytnych świątyniach Grecji i Rzymu czy u Słowian, ale nie w kościołach. Natomiast miejscem spotkań świątecznych były świetlice dużych domów przywódców wspólnoty, w skandynawskich realiach wczesnego średniowiecza były to ich drewniane pałace określane mianem hofów, i te właśnie budowle dziewiętnastowieczni badacze kultury staronordyckiej uznali za świątynie. I faktycznie, ludzie tam właśnie w święta zbierali się u swoich przywódców (wielkich, jak królowie, lub mniejszych, jak wodzowie czy ojcowie rodów), by świętować. Funkcje, jakie w chrześcijaństwie spełnia kościół, były więc rozdzielone między co najmniej dwa (może nawet trzy) miejsca: miejsce obecności lub objawiania się bogów (wyobrażonych w postaci posągów lub symboli), ołtarz (*hörgr*), oraz miejsce pod gościnnym dachem przywódcy, gdzie spotykali się czcicieli bogów na świątecznej uczcie i pijatyce, mającej formę komunii z bogami (bowiem spożywano potrawy i napitki ofiarowane bogom)[24].

Nieporozumienia w rekonstruowaniu germańskiego pogaństwa nie powstają więc jedynie z powodu porównań do religii antycznych (*interpretatio romana*), dokonywanych przez średniowiecznych autorów, objaśniających – przykładowo – kim jest Donar poprzez jego utożsamienie z Jowiszem (albo Herkulesem!). Równie zwodnicza (choć bardziej w interpretacji ukryta) jest wizja pogaństwa jako chrześcijaństwa *au rebours*, gdzie świątynia – jeśli ma istnieć – to powinna przypominać kościół – kościół na opak, ale kościół; kapłan powinien przypominać księdza, a bogowie powinni

[22] Jak na przykład święte gaje, zob. L.P. Słupecki, *Sanktuaria w świecie natury u Słowian i Germanów. Święte gaje i ich bogowie*, [w:] *Człowiek. Sacrum. Środowisko. Miejsca kultu we wczesnym średniowieczu*, red. S. Moździoch, Wrocław 2000, s. 39–47.

[23] O. Olsen, *Hørg, Hov og Kirke*, København 1966.

[24] L.P. Słupecki, *Świątynia pogańska – świątynia chrześcijańska. Problem pogańskich budowli kultowych w Skandynawii*, [w:] *Sacrum pogańskie – sacrum chrześcijańskie*, red. K. Bracha, Cz. Adamik, Warszawa 2010, s. 319–362; tenże, *Pagan Temple – Christian Church. The Problem of Old Norse Temples*, [w:] *Between Paganism and Christianity in the North*, red. L.P. Słupecki, J. Morawiec, Rzeszów 2009, s. 23–44.

być wszechmocni i nieśmiertelni, jak sam Pan Bóg. Nakładają się na to rozliczne uwarunkowania współczesne, także polityczne, tworzące całkiem niedawno specyficzne wizje wspaniałego (i czystego rasowo) germańskiego pogaństwa, potrzebne do celów niemieckiej propagandy imperialnej. Czy – jak dzisiaj – odnajdujące w nim własne marzenia o „ekologicznej" religii zgodnej z siłami natury (gdy tymczasem rozliczne neopogaństwa nie mają z dawnym pogaństwem nic wspólnego, natomiast wiele je łączy z frustracjami i alienacjami postindustrialnego świata). Pojawia się wreszcie tendencja zupełnie już dziwna, poniekąd postmodernistyczna, by ignorować bogactwo i siłę dawnych wierzeń i sprowadzić relacje o nich do sfery oderwanych od życia literackich „narracji", negując realne istnienie (nieomal) czegokolwiek z dawnych wierzeń. Skoro więc pogaństwo było tak słabe, to czemu tyle mozołu kosztowało Kościół nawrócenie Europy, i dlaczego aż tylu misjonarzy zginęło za swoją wiarę?

W krótkim artykule nie warto streszczać wszystkich zagadnień tyczących mitologii i religii Germanów, w tym najpóźniej nawróconych Skandynawów (ich późne nawrócenie skutkuje tą oczywistą konsekwencją, że najwięcej wiemy o ich religii, szczególnie o pogaństwie Islandczyków). Lepiej tu po prostu wskazać odpowiednie, bieżące opracowania. Literatury nie brakuje[25]. Pragnę też zwrócić uwagę na rzadziej dostrzegany problem pojawiania się w germańskim, potem skandynawskim pogaństwie elementów zapożyczonych, branych najpierw z innych pogańskich systemów religijnych, a później z chrześcijaństwa. Jednej z polskich komedii zawdzięczamy pytanie o „zawartość cukru w cukrze". Chcę więc – żartobliwie mówiąc – podnieść problem ile było germańskiego pogaństwa w pogaństwie skandynawskim, a ile i czego do niego dodano. Element rodzimy oczywiście dominował. Ale warto zwrócić uwagę na obce, czasem całkiem ważne wtręty.

Elementy obce zmieniające kulturę materialną i ideologię społeczną Germanów

Świat *barbaricum* stanowił peryferie, ale powiązane z centrami kulturowymi wielomi więzami: 1) handlu – choćby wyprawy Rzymian po bursztyn nad Bałtyk; 2) wojen – tu przypomnijmy państwo Marboda, jak rzymski autor stwierdził zorganizowane z nieomal rzymską sprawnością, klęskę w Lesie Teutoburskim, czy użyteczne dla wojsk metalurgiczne zagłębia na ziemiach dzisiejszej Polski; 3) wskażmy na kontakty dyplomatyczne, długo oczywiście – jak by to dziś powiedziano – asymetryczne – niemniej skutkujące pobytem synów germańskich elit jako zakładników w Imperium

[25] Ze współczesnej literatury badającej religię Germanów oprócz mojej własnej *Mitologii skandynawskiej* (zob. wyżej przyp. 18, tam obszerna literatura) trzeba koniecznie wskazać na trzy dzieła: M. Clunies Ross, *Prolonged Echoes. Old Norse Myths in Medieval Northern Society*, t. 1–2, Odense 1994–1998; R. Simek, *Religion und Mythologie der Germanen*, Darmstadt 2003 i autorską encyklopedię tegoż autora: R. Simek, *Lexikon der germanischen Mythologie*, Stuttgart 1995.

(i uczących się przy tej okazji tego samego, czego uczono dzieci rzymskiej arystokracji); 4) przywołajmy też germańskich najemników służących w rzymskiej armii, gladiatorów i niewolników pracujących u Rzymian – i siłą rzeczy zdarzało się, że ten czy ów z nich powrócił do swoich. 5) I nie zapominajmy o limesie, gdzie choćby nad Renem po rzymskiej stronie granicy istniała znacząca germańska populacja, jak na przykład mieszkające koło dzisiejszej Kolonii (wtedy Colonia Agrippina) plemię Ubiów.

Zacznę od elementów kultury materialnej, ważnych dla późniejszej chrystianizacji. Efekty kontaktów *barbaricum* z Rzymem widać w materiale archeologicznym. W grobach „książęcych", także z ziem dzisiejszej Polski, pojawia się rzymska zastawa stołowa używana do picia wina[26]. A zatem germańskie elity szybko nauczyły się cenić wino! Później, gdy Goci znaleźli się na Bałkanach, Wizygoci w Hiszpanii, Wandalowie w Afryce, a Longobardowie w Italii, dostęp Germanów do tego trunku stał się z pewnością bardziej powszechny. Nic więc dziwnego, że w skandynawskiej mitografii, w snorriańskim opisie postaci boga Odyna pojawia się motyw, że bóg ten miał używać wina jako jedynego swojego napoju i pożywienia (nic więc dziwnego, że był wciąż w stanie ekstazy)![27] I niezależnie od tego, czy Snorri to jednak zmyślił, czy zapisał autentyczny, dawny wątek (powołuje się na Grimnismál), trzeba uznać, że Germanowie wino znali dobrze, choć na pewno łatwiej było o nie na południu, a trudniej w Skandynawii. A tak się składa, że jest to trunek ważny w liturgii mszy świętej. Co oznacza, że czym jest wino, misjonarze tłumaczyć Germanom nie musieli. Nawet Skandynawom.

Ale jest coś jeszcze ważniejszego. A mianowicie pismo. Chrześcijaństwo to religia księgi i jej głoszenie niepiśmiennym z księgi powodować może dysonans kulturowy. Ale Germanowie w chwili przyjmowania nowej wiary nie byli już niepiśmienni, bowiem ich elity pismo znały – własne. Ważnym skutkiem kontaktów Germanów z Rzymem było bowiem powstanie alfabetu runicznego, bezspornie stworzonego na podstawie któregoś z alfabetów łacińskich używanych w imperium[28]. Stało się to najprawdopodobniej około przełomu I na II stulecie naszej ery, może nieco wcześniej (nie sposób rozstrzygnąć, czy wspomniane przez Tacyta w *Germanii* 10, przy okazji opisu wróżb germańskich *notae*, to już runy, czy tylko jeszcze znaki[29]). Zapożyczenia dokonano zapewne gdzieś za Renem, choć pewności oczywiście brak. Pierwsze zabytki runiczne pochodzą z połowy II wieku, dwa z kilkunastu najwcześniejszych pochodzą z ziem polskich[30]. Germańska elita poznała w imperium sztukę pisania po łacinie i odczuła potrzebę posiadania własnego pisma. Nie da się wprawdzie pi-

[26] Zob. na przykład naczynia z grobu z Łęgu Piekarskiego: *Wandalowie. Strażnicy bursztynowego szlaku, Państwowe Muzeum Archeologiczne w Warszawie 8 marca – 16 czerwca 2004. Katalog wystawy*, Lublin–Warszawa 2004, s. 296.

[27] L.P. Słupecki, *Mitologia*, s. 108.

[28] K. Düwel, *Runenkunde*, Stuttgart 1983, s. 2–3, 90–95.

[29] Tacyt, *Germania* 10: P. Cornelius Tacitus, *Germania*, tłum. T. Płóciennik, wyd. J. Kolendo, Poznań 2008, s. 68–69.

[30] K. Düwel, *Runenkunde*, s. 20–21.

sać runami długich tekstów, gdyż rycie znaków zmusza do lakoniczności. Można więc piszących runami uznać raczej za ludzi półpiśmiennych niż piśmiennych. Ale pewna bariera kulturowa została przez powstanie i używanie runów przełamana. W konsekwencji rozwój piśmiennictwa (pisanego już literami łacińskimi) postępował w średniowieczu szybciej u Germanów niż u Słowian. A religia oparta na Piśmie Świętym bariery piśmienności przełamywać u Germanów na kontynencie i w Skandynawii nie musiała!

Inna z ważnych barier nie została jednak przed przyjęciem chrześcijaństwa przełamana. Chodzi o miasta. Chrześcijaństwo powstało i rozwijało się jako religia ludzi żyjących w miastach (nie przypadkiem *pagani*, wieśniacy, dali w późnym Rzymie nazwę poganom). Germanowie, podobnie jak Celtowie, miast nie mieli. Irlandczycy poradzili sobie z tym problemem, tworząc specyficzną organizację Kościoła, opartą na strukturze plemiennej (*tuatha*) i tkwiących w wiejskim środowisku klasztorach[31]. Germanowie zaś dzięki wędrówkom ludów sami znaleźli się w środowisku, w którym miasta istniały (choć miały się coraz gorzej), a ich skandynawscy pobratymcy doczekali się ich powstania u siebie dopiero w dwa, trzy stulecia po chrystianizacji. Ale w chwili, gdy chrystianizacja Skandynawii się dokonywała, życie miejskie na dawnych ziemiach Imperium Zachodniego sięgnęło dna kryzysu (prawdziwe miasta przetrwały na Wschodzie), lecz tuż przedtem chrystianizacja Zachodu stała się już faktem.

Bardzo ważnym elementem organizacji życia religijnego jest kalendarz. W tej sprawie chrystianizację u Germanów także poprzedziło zapożyczenie od Rzymian, u schyłku Imperium Zachodniego, nazw dni tygodnia i samej idei tygodnia, która skądinąd była w późnym Rzymie semickim zapożyczeniem. Nazwy dni tygodnia w językach germańskich (także skandynawskich i w angielskim) są kalkami nazw łacińskich, poczynając od niedzieli, *Dies Solis* (por. niemiecki *Sonntag*) po piątek, *Dies Veneris* (por. *Freitag*, tu uwaga, to nie jest dzień *Frei*, ale Frigg!)[32]. Jedynie sobota wyłamuje się ze schematu. Germańskie nazwy dni tygodnia pokazują, że już u schyłku starożytności Germanowie czcili te same najważniejsze bóstwa, co potem. Ale dla nas w tym momencie ważniejsze jest coś innego – chrystianizację poprzedza przejmowanie z kulturowego centrum ważnych struktur, nawet wtedy, gdy w owym „centrum" są one dość świeżymi innowacjami. Misjonarze nie musieli Germanów uczyć, czym jest tydzień. Być może odczuwali wewnętrzny sprzeciw, że nazwy dni tygodnia są tak brzydko pogańskie. Ale tak też było, gdy posługiwali się łaciną. I dopiero Słowian przekonali do wyznaniowo neutralnych nazw dni tygodnia, stworzonych na zasadzie wyliczanki (wtorek, czwartek, piątek). Jedynie u Drzewian Połabskich kołacze Perunden (dzień Peruna) jako nazwa czwartku, także „wielkiego czwartku"[33]. Jest to jednak chyba kalka germańskiego *Donnerstag* (dnia Donara) – i o zgrozo – zapożyczenie to weszło do języka Drzewian wraz z chrześcijaństwem.

[31] J. Strzelczyk, *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, Warszawa 1987, s. 24, 30–31.

[32] R. Simek, *Religion*, s. 110–117.

[33] A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 2006, s. 90.

I wreszcie na Germanów wpłynęła na pewno rzymska ideologia władzy. Świadczy o tym pojawienie się obok rodzimej nazwy funkcji najważniejszej osoby sprawującej rządy brzmiącej *konung*, *kung*, *king* i podobnie, zapożyczonego od imienia Cezara słowa *Kaiser*, jak w niemieckim (*keisari* w islandzkim). Nadmieńmy, że słowo „cezar" stało się tytułem następców Cezara[34]. Pierwszym Germaninem, któremu udało się stać prawdziwym cesarzem był Karol Wielki (od jego z kolei imienia powstało słowiańskie słowo król, widzimy tu taki sam mechanizm). Model sprawowania władzy, jaki stworzył Karol Wielki, wpłynął na ambicje władców aż po daleką północ, tych już chrześcijańskich i wielu innych jeszcze pogańskich. A to pozwoliło stworzyć struktury państwowe, gotowe na przyjęcie nowej wiary i takiej zmianie sprzyjające, we własnym zresztą interesie władców. Ów proces zaczął się rozwijać już wtedy, gdy Germanów zafascynowała postać i siła rzymskiego „kejsara" (tak mniej więcej wymawiano jego imię po łacinie).

Zanim zaprezentujemy zapożyczone motywy mitologiczne, podamy jeszcze kilka przykładów zabytków ikonograficznych. Wspomnijmy na przykład nadreńskie matrony, przedstawiane po trzy postacie żeńskich bóstw opiekuńczych, czasem z uczesaniem typowym dla kobiet z plemienia Ubiów, z wymienionymi imionami owych bogiń, germańskimi lub celtyckimi, lub po prostu z odwołaniem do nich jako do „matek" (*matres*, stąd „Matrony"). Ale inskrypcje na tych posągach są po łacinie![35]

Drugi przykład to złote brakteaty. Są to w zasadzie cienkie, złote medaliony z przełomu V/VI wieku, naśladujące rzymskie numizmaty, skądinąd dobrze wówczas Germanom znane, gdyż właśnie wtedy często rabowane i jeszcze częściej wymuszane od Rzymian (wschodnich i zachodnich) w gigantycznych trybutach. Wystarczy pobieżne spojrzenie, by dostrzec, że germańskie złote brakteaty to naśladownictwa. Ale pod zapożyczone formy ikonograficzne podłożono na nich własne treści. Karl Hauck przekonująco udowodnił, że na złotych brakteatach widzimy sceny z germańskiej mitologii: śmierć Baldra[36] i uzdrowienie jego konia[37], dodać tu można jeszcze choćby przedstawienie wróżebnego kciuka znane nam z mitu o Sygurdzie[38]. A na późniejszych nieco maleńkich złotych blaszkach (*guldgubber*), które związane były jakoś z obrzę-

[34] J. de Vries, *Altnordisches Etymologisches Wörterbuch*, Leiden 1962, s. 305.

[35] R. Simek, *Religion*, s. 12, 117–124; L.P. Słupecki, *Mitologia*, s. 252–254 (tu literatura), S. Gutenbrunner, *Die germanischen Götternamen der antiken Inschriften*.

[36] K. Hauck, *Zur Ikonologie der Goldbrakteaten IV. Metamorphosem Odins nach dem Wissen von Snorri und von Amuletenmeister der Völkerwanderungszeit*, [w:] *Festschrift für S. Gutenbrunner*, Heidelberg 1972, s. 54; L.P. Słupecki, *Mitologia*, s. 194–195. Scenę przedstawiają brakteaty Faxe i Berezyna, ten drugi uznawany ongiś za luźne znalezisko z rzeki Berezyny został obecnie przekonująco uznany przez A. Kokowskiego za część rozkradzionego skarbu znalezionego w Polsce w okolicach Kalisza!

[37] K. Hauck, *Die religions- und sozialgeschichtliche Quellenwer der völkerwanderungszeitlichen Goldbrakteaten*, [w:] *Altgermanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme*, wyd. H. Beck, D. Ellmers, K. Schier, Berlin–New York 1992, s. 240–244, 265 (RGA Ergänzungsband 5); L.P. Słupecki, *Mitologia*, s. 114–115, 195.

[38] L.P. Słupecki, *Wróżebny palec Sygurda*, [w:] *Dawne elity. Słowo i gest*, red. J. Olko, J. Axer, Warszawa 2005, s. 49–61.

dami przejścia, widzimy na jednym z typów tych zabytków kosztowny szklany ryton (*Sturzbecher*), dokładnie taki, jak te, które produkowano w nadreńskich warsztatach szklarskich[39]. Warto też pamiętać, że przyjęcie obrządku szkieletowego, obserwowane na cmentarzyskach rzędowych w wielu krajach Europy zdaniem wielu archeologów wydaje się niekiedy wyprzedzać chrystianizację.

Niechrześcijańskie motywy mitologiczne przejęte przez Germanów z południa

Wyliczankę obcych motywów mitologicznych, jeszcze niechrześcijańskich, przejętych przez Germanów należałoby zacząć od wzmianki Tacyta w *Germanii* (9), który wspomina tam w roli głównych bogów Germanów Merkurego, Herkulesa i Marsa; uznaje się ich – i słusznie – za Wotana, Donara i Tyra poddanych *interpretatio romana*. Ale zaraz po nich Tacyt wymienia Izydę, której jakoby również w Swebii składano ofiary. Można rozważać, którą to z germańskich bogiń Tacyt opatrzył egipska etykietką. Ale można też – przekornie – zauważyć, że akurat w tych właśnie czasach kultu *Isis* szerzył się w całym imperium, czemu więc nie mógł dotrzeć i do barbarzyńców?[40] A skoro w południowym Egipcie wraz z posiłkowym oddziałem germańskim pojawiła się w tych właśnie czasach „Walburga sybilla Semnonów"[41], to czemu kult Izydy nie mógłby trafić na drugą stronę Renu, do Swebów w wolnej Germanii? A przynajmniej wpłynąć na formy kultu którejś z germańskich bogiń?

Od czasu do czasu powraca też pytanie, czy kult Mitry rozwijający się w cesarskiej armii rzymskiej, gdzie Germanów zaiste nie brakowało (a Mitrea znamy także z Nadrenii), nie wywarł jakiegoś wpływu na religię germańską. Próbowano więc porównać Mitrę z Odynem, bez przekonującego rezultatu[42]. Frapująca (i także nie całkiem przekonująca) jest też, podniesiona przez Åke Ohlmarksa teza o możliwość dostrzeżenia w kulcie Mitry inspiracji do powstania postaci prakrowy Audhumli[43], odgrywającej ważną rolę w nordyckim micie początków świata (to ona żywiła swoim mlekiem praolbrzyma Ymira, i to ona wylizała z bloku soli przodka bogów Buriego[44]). Mitra jednak

[39] S. Ratke, R. Simek, *Guldgubber. Relics of Pre-Christian Law Rituals?* [w:] *Old Norse Religion in Long-Term Perspectives. Origins, Changes and Interactions*, red. A. Andrén, K. Jennbert, C. Raudvere, Lund 2006, s. 259.

[40] Tacyt, *Germania* 9: P. Cornelius Tacitus, *Germania*, tłum. T. Płóciennik, wyd. J. Kolendo, Poznań 2008, s. 68–69; por. komentarz J. Kolendy tamże, s. 120–121. Frapuje możliwe podobieństwo Izydy do Nehalenni, L.P. Słupecki, *Mitologia*, s. 263, tam literatura.

[41] L.P. Słupecki, *Wyrocznie*, s. 72.

[42] A. Kaliff, O. Sundqvist, *Odin and Mithras*, [w:] *Old Norse religion in long-term perspectives. Origins, changes and interactions*, red. A. Andrén, K. Jennbert, C. Raudvere, Lund 2006, s. 212–217; ciż, *Oden och Mithraskulten. Religiös acculturation under romersk järnålder och folkvandringstid*, Uppsala 2004 (OPIA 35).

[43] Å. Ohlmarks, Fornnodiskt Lexikon, Södertälje 1983, s. 23; R. Simek (*Lexikon*, s. 30) myśli raczej o związkach krowy z kultem *Magna Mater*.

[44] L.P. Słupecki, *Mitologia*, s. 28–29.

w akcie rozpoczynającym dzieje świata zabija prabyka (a nie prakrowę), a o śmierci Audhumli nic nam w mitologii nordyckiej nie wiadomo (ma się więc zapewne aż do dziś dnia całkiem dobrze). Natrafiamy tu więc na problem, co w wierzeniach Germanów jest dobrem odziedziczonym, wspólnym dziedzictwem indoeuropejskim (i tu chyba należy umieścić naszą krowę), a co może być zapożyczeniem. Jakieś echa mitraizmu mogły jednak (i chyba powinny) do Germanów zawędrować i mimo niepowodzenia dotychczasowych poszukiwań jest to ciekawy kierunek badań.

Fakt docierania ważnych inspiracji ze świata śródziemnomorskiego na północ potwierdza jednak pewien ciekawy motyw z opisu postaci bogini Frei. Frigg i Freję, czyli żonę i kochankę Odyna spróbowano ostatnio wywodzić z jednej pierwotnie postaci skandynawskiej „wielkiej bogini"[45]. Teza nie jest zła, o czym może świadczyć nieistotny z pozoru drobiazg. Otóż u Snorriego[46] pojawia się opis Frei podróżującej na wozie ciągniętym przez koty. Wydaje się to, choć z pewnym posmakiem parodii, dobrze pasować do jej charakteru bogini skłonnej do wolnej miłości. Ale posmak parodii znika, gdy zwrócimy uwagę, że jej wóz ciągnęły jedynie dwa koty. A to oznacza, ze musiały to być duże koty, najlepiej lwy. Zwrócono uwagę, że na wozie ciągniętym przez dwa lwy podróżowała Kybele[47]. A to może oznaczać, że pewne elementy obrazowania postaci śródziemnomorskiej (bynajmniej nie indoeuropejskiej) postaci Wielkiej Bogini dotarły na północ. Snorri wiedział wiele, ale motywu dwóch dużych kotów ciągnących wóz bogini nie miał już chyba szansy w średniowiecznej literaturze łatwo odnaleźć. Co ciekawe, Tacyt (*Germania* 45) przypisuje kult wielkiej bogini (konkretniej matki bogów) mieszkającym za Suionami Estiom[48].

Kolejny ciekawy przykład to teza Magnusa Olsena o źródle pochodzenia obrazu Walhalli w mitologii nordyckiej, teza równie genialna, co nie poddająca się weryfikacji. Magnus Olsen zauważył, że Walhalla opisywana jest w źródłach jako budynek (hala) o setkach wrót, z których wychodzą wojownicy (już skądinąd polegli), by walczyć z sobą codziennie w swoistych igrzyskach i ginąć, by wieczorem, ożywieni i pogodzeni ucztować, a nazajutrz walczyć ponownie z sobą – i tak aż do końca świata. Olsen uznał, że to po prostu obraz Koloseum (takich amfiteatrów było skądinąd w imperium sporo) z jego licznymi wejściami i areną, na której walczyli gladiatorzy (także Germanowie). Dodał do swej argumentacji stwierdzenie Bedy Czcigodnego, piszącego: „jak długo stoi Koloseum, stoi Rzym, gdy upadnie Koloseum, upadnie i Rzym, gdy upadnie Rzym, upadnie i świat", co Olsen zgrabnie połączył z ideą *ragnarök*[49]. Nie można tu

[45] L.P. Słupecki, *Mitologia*, s. 263; B.M. Näsström, *Freyja – the Great Godess of the North*, Lund 1995; L. Motz, *The Great Godess of the North*, „Arkiv för Nordisk Filologi" 113 (1998), s. 29–57.

[46] *Gylfaginning* 24 i 49: Snorri Sturluson, *Edda. Prologue and Gylfaginning*, wyd. A. Faulkes, Oxford 1982, s. 25, 47 (w rozdz. 49 mowa o kotach, bez określenia ich liczby, jak w rozdz. 24).

[47] B.M. Näsström, *Freyja*, s. 24–25; L.P. Słupecki, *Mitologia*, s. 272.

[48] […] *matrem deum venerantur*, Tacyt, *Germania* 45: P. Cornelius Tacitus, *Germania*, tłum. T. Płóciennik, s. 94–95; por. komentarz J. Kolendy, tamże, s. 178.

[49] M. Olsen, *Valhall med de mange dorer*, „Acta Philologica Scandinavica" 6 (1931–1932), s. 151–170; L.P. Słupecki, *Mitologia*, s. 109.

zapominać o archeologicznym kontekście problemu. Na ziemiach imperium zajętych przez Germanów amfiteatrów było sporo, znajdowały się wciąż w lepszym stanie niż dziś, a pamięć o tym, co działo się na ich arenach, trwała żywa i pielęgnowana przez Kościół, który tam właśnie stracił wielu swoich męczenników.

Kolejny antyczny element, jaki przewija się w literaturze staronordyckiej, a za sprawą Snorriego pojawia się także staronordyckiej mitografii, to antyczny mit trojański, przyswojony przez Germanów bardzo wcześnie, gdyż wykorzystany na swoje potrzeby już przez Franków[50].

Bardzo wcześnie badacze dostrzegli także antyczne, czasami interpretowane jako chrześcijańskie, nawiązania widoczne w obrazie boga Baldra. Najważniejszy element jego mitu, czyli śmierć tego boga mająca charakter ofiary złożonej z najwybitniejszego i moralnie najczystszego członka wspólnoty bogów, a potem jego zmartwychwstanie (ale dopiero po *ragnarök*) skłaniały z jednej strony do szukania analogii z Jezusem, a z drugiej do szukania nawiązań do wcześniejszych, śródziemnomorskich kultów soteriologicznych i wegetacyjnych. I jedna droga interpretacji, i druga mówią coś ciekawego, ale zarazem budzą wątpliwości. Baldr nie może być bogiem wegetacji, jak chciał sir J.G. Frazer, bowiem nie odchodzi w zaświaty na zimę, ale na zawsze (a przynajmniej do końca świata). Coś z postaci boga zbawcy (z przedchrześcijańskiej soteriologii) w nim jest (jak chciał G. Neckel), ale nie zapominajmy o jego ciemnej stronie, bardzo dobrze widocznej w przekazie Saksona Gramatyka[51]. W opowieści Snorriego Baldr jest natomiast faktycznie tak czysty i święty, że po prostu musi szybko zginąć. Te aspekty jego postaci skłoniły ongiś Sophusa Bugge[52] do uznania, że jego mit jest pogańską imitacją opowieści o śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa. Problem w tym, że taka teza odwołuje się tylko do jednego z wielu aspektów tej postaci.

I w ten sposób dochodzimy do mitu, gdzie chrześcijańskie nawiązania nie mogą już budzić wątpliwości, choć zarazem cel, w jakim zostały użyte, na dobrą sprawę przeraża. Chodzi o mit o samoofierze Odyna. Scenariusz tego mitu wygląda następująco (Havamál 138–143): Odyn wiesza się na Yggdrasilu, drzewie świata, na którym wisi 9 dni. W tym czasie jego bok zostaje przebity własną włócznią Odyna, Gungnirem. Wreszcie Odyn odcięty spada i ożywa, „podnosząc" jednak zarazem przy tej okazji 9 „pieśni" (czyli zaklęć). Potem okazuje się, że poznał ich co najmniej 18. Cyfra 9 oznacza tu bowiem po prostu nieskończoność. Jest to ofiara, jaką Odyn składa sam z siebie samemu sobie. Analogie z ukrzyżowaniem Jezusa są oczywiste, włącznie z takim szczegółem, jak przebicie boku włócznią. Ale zapożyczenie nie obejmuje sensu rytuału, a jedynie jego scenariusz i scenerię. Owszem, nawet drzewo, na którym Odyn się wiesza, jest odpowiednikiem krzyża (będącego w chrześcijaństwie *arbor vi-*

[50] Pisałem o tym problemie w odrębnym tekście: L. Słupecki, *Hektor na Islandii. Historia trojańska w źródłach staroislandzkich, czyli o tym jak Snorri Sturluson włączył Skandynawów do antycznego dziedzictwa*, „Studia Europaea Gnesnensia" 6 (2012), s. 361–388.

[51] L.P. Słupecki, *Mitologia*, s. 199–200 (tam źródła i literatura).

[52] S. Bugge, *Studier over de nordiske Gude- og Heltesagens Oprindelse*, Christiania 1881, s. 32–79.

tae, odpowiednikiem pogańskiego *axis mundi*, tak czy inaczej osią świata i drogą komunikacji między niebem, ziemią i zaświatami). I tu, i tam chodzi o składanie ofiary z samego siebie samemu sobie! Ale sens jest zupełnie inny. Odyn dokonuje tego rytuału, by wzmocnić swoją siłę i poznać wszystkie magiczne pieśni, czyli całość magii, a zatem uzyskać pełnię mocy czarodziejskiej, by nie powiedzieć czarnoksięskiej. Tylko i wyłącznie dla siebie samego. A to coś zupełnie innego niż złożenie z samego siebie ofiary pozwalającej na odkupienie grzechów ludzi i ich zbawienie[53]. Z tego wynika, że scenariusz Męki Pańskiej pogańscy Germanowie poznali, ale zreinterpretowali po swojemu. Elementy inicjacji, obecne w micie Odyna, a nieobecne w micie Męki Pańskiej w tym siłą rzeczy nazbyt skrótowym ujęciu pomijam.

Zapożyczenia chrześcijańskie

Większość naszych źródeł mówiących o religii pogańskiej Germanów, szczególnie źródeł staroislandzkich stanowiących *gros* naszych przekazów powstała w czasach, gdy na północy ostatnich pogan trzeba było szukać daleko, wśród Lapończyków, zatem siłą rzeczy elementy przejęte z chrześcijaństwa wyrażone wprost lub wprowadzane podświadomie są w opisach pogaństwa całkiem liczne. Pamiętajmy, że najobszerniejsze i mimo wszystko najważniejsze z naszych źródeł do poznania mitologii staroskandynawskiej, czyli Edda Snorriego Sturlusona, to dzieło mitograficzne, czyli piękne i literackie opracowanie mitów od co najmniej dwóch stuleci już jednak martwych. A zarazem jest to opracowanie mocno osadzone w świecie islandzko-norweskim, co budzi pytanie o mitologię staroskandynawską w Danii (tu częściowej odpowiedzi dostarcza Saxo Grammaticus), czy w Szwecji (tu odpowiedź muszą zastąpić dane toponomastyczne, sugerujące swoistość szwedzkich wierzeń). A to oznacza, że pytanie, czy można mówić o jednej mitologii staroskandynawskiej, czy o wielu, jest zasadne, choć jednoznaczne opowiadanie się wielu badaczy za tezą, że jednej wspólnej mitologii germańskiej i skandynawskiej nie było, nie trafia mi do przekonania. Może i jej nie było, ale wspólne zręby były na pewno! Ten sam problem dotyczy relacji między później przez nas chwytanym źródłowo pogaństwem staroskandynawskim a kontynentalno-germańskim, dającym się poznać wcześniej, w którym też zresztą wolno się domyślać wielości wariantów.

Warto zwrócić uwagę jedynie na kilka szczegółów, które być może dostały się z chrześcijaństwa do żywych jeszcze wierzeń pogańskich, a nie od ich mitograficznych opisów. I jest takich szczegółów sporo, z których wypada wspomnieć choć kilka.

Zacznę od samego pojęcia Midgardu, czyli, mówiąc językiem Tolkiena, Śródziemia. Midgard (w którego centrum znajdować ma się siedziba bogów, Asgard) to świat zamieszkały przez ludzi i bogów, świat nasz, poniekąd oswojony, odgrodzony

[53] Mit analizowałem w mojej książce: L.P. Słupecki, *Mitologia*, s. 116–118, tam najważniejsza literatura i źródła.

od świata zewnętrznego, Utgardu, gdzie panuje chaos i rządzą istoty nieludzkie i zarazem przeciwne bogom i ludziom (jak Olbrzymy, trolle i monstra)[54]. Zatem Midgard to coś takiego jak ekumena. I nic dziwnego, że pierwszy zapis tego słowa pojawia się w Biblii Gockiej jako *midjumgard* w tłumaczeniu biblijnego, greckiego *oikumene* – co po łacinie oddaje się jako *orbis terrae* – i co oznacza zamieszkały krąg świata[55]. A to budzi pytanie o ogromne konsekwencje: czy mianowicie Wulfila znalazł dla *oikumene* istniejący w języku i kosmologicznych wyobrażeniach Gotów odpowiedni, gotowy termin i użył go w swoim tłumaczeniu, czy termin ten sam stworzył, korzystając z zasobów ojczystego języka, a ów potem, razem z arianizmem, rozprzestrzenił się wśród Germanów, trafiając w końcu na północ, do Skandynawii, wraz z wyobrażeniem o tym, co oznacza. Jeśli tak było, to germańskie pogaństwo mogło zostać w pewnym momencie całkiem nieźle podszyte ariańskim chrześcijaństwem. Co jednak trudno udowodnić!

Łatwiej o znalezienie chrześcijańskich inspiracji do powstania pewnych dość skądinąd istotnych detali mitologicznych. Dla kruków Odyna: Hugina i Munina (ich imiona oznaczają „myśl" i „pamięć")[56] znaleźć można interesujące paralele chrześcijańskie. Po pierwsze, nietrudno zauważyć, że ikonograficzny motyw gołębicy (symbolu Ducha Świętego) szepczącej do ucha jakiemuś świętemu, co ma napisać, mógł stać się inspiracją nawet dla niepiśmiennego poganina, byle tylko zobaczył odpowiedni fresk w kościele. A to nie było niemożliwe. Ale jest coś bardziej zastanawiającego. Zauważono mianowicie, że w wizji Adamnana pojawiają się u tronu Boga Ojca trzy kruki zwane *inteligentia, memoria i voluntas*[57]. Imiona Hugina i Munina to w zasadzie tłumaczenia pojęć „inteligentii" i „memorii", ciekawe tylko, że Normanom gdzieś zagubiła się po drodze „voluntas". Ale taka analogia mogłaby wskazywać, że swoje imiona kruki Odyna otrzymały gdzieś na Wyspach Brytyjskich. Lecz nie jest to po prostu zapożyczenie. Odynowi (czy może jeszcze Wotanowi) jakiś ptak (ale pojedynczy) towarzyszy już na złotych brakteatach[58], co oznacza, że doszło zapewne do nałożenia się na siebie motywów, rodzimego i chrześcijańskiego.

Dwa inne warte wzmianki detale wiążą się z *ragnarök*, czyli z końcem świata. W tej kwestii akurat chrześcijaństwo miało do dyspozycji opowieść, która łatwo mogła dotrzeć do wyobraźni germańskich i skandynawskich wojowników. I chyba docierała, o czym świadczą dwa elementy. Pierwszym jest róg Heimdalla, róg mający z pewnością swoją pogańską genealogię (picie z niego miodu nie ma już z chrześcijaństwem nic wspólnego), ale jedno z jego zastosowań może być chrześcijańskim zapożyczeniem. Otóż Heimdall ma w swój róg zadąć w chwili, gdy zacznie się *ragnarök*, czyli ma zrobić

[54] L.P. Słupecki, *Mitologia*, s. 46–48.

[55] *Die Gotische Bibel*, wyd. W. Streitberg, Darmstadt 1960, t. 2, s. 94.

[56] L.P. Słupecki, *Mitologia*, s. 106.

[57] J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, t. 2, Berlin 1957, s. 63; por. L.P. Słupecki, *Mitologia*, s. 106.

[58] L.P. Słupecki, *Mitologia*, s. 105–106, tam literatura.

dokładnie to samo, co archaniołowie wzywający swoimi trąbami na Sąd Ostateczny[59]. Drugi element jest już wyłącznie chrześcijański. Otóż Surtr, ognisty demon i skądinąd najmocniejszy chyba przedstawiciel sił ciemności, które mają zwyciężyć bogów w bitwie na polu Vigridr, po bitwie ma podpalić świat, co dopełni dzieła zagłady. Dlatego ma w ręku miecz określony jako *loganda sverd* („płonący miecz")[60]. Problem w tym, że to nic innego jak *gladium flameum* cherubinów strzegących Edenu (Rdz 3, 24), podobny (czasem podwójny) jest miecz Boga Ojca w *Starym Testamencie* i Chrystusa w *Nowym* i wreszcie – co najważniejsze – takiego właśnie ognistego miecza w Dzień Sądu używać będzie archanioł Michał[61].

Podsumowanie

Pogaństwo, najpierw kontynentalno-germańskie, potem skandynawskie, miało bez najmniejszych wątpliwości własną, bogatą i indoeuropejską w swej genezie mitologię (zróżnicowaną na wiele lokalnych wariantów). Zarazem jednak docierały do niego całkiem liczne impulsy płynące z południa. Były to nie związane wprost z wierzeniami impulsy kulturowe zmieniające germańskie społeczeństwa, co torowało drogę dla przyszłej zmiany religii. Były to także impulsy wzbogacające zasób mitów i ich szczegóły o nowe elementy, najpierw przedchrześcijańskie, potem chrześcijańskie. Gdy zaś myślimy o chrystianizacji Germanów, w tym później i Skandynawów na północy, to warto pamiętać, że początki tego zjawiska zaczynają się na długo przed datami pierwszych konwersji.

GERMANIC PEOPLES AND THEIR PAGAN RELIGION IN THE FACE OF FOREIGN INFLUENCES

Summary

There is a fundamental difference between pagan religions of Germanic peoples (including the beliefs of the Scandinavians, who are later noticeable on the historical arena), Celts, Romans, Greeks and Christianity. Misunderstandings in reconstructing Germanic paganism do not arise only from comparisons to ancient religions (*interpretatio romana*), made by medieval authors, seeking to explain – for example – who Donar was through his identification with Jupiter (or Hercules!). Equally misleading (though better hidden in interpretation) is the vision of paganism as Christianity *au rebours*, where a temple – should it exist – must resemble a church – an aberrant church, yet still a church. A celebrant should mirror a priest, and the gods should be as omnipotent and immortal as God Himself. Superimposed on such an image were numerous modern factors, also political, creating

[59] Tamże, s. 225–226, tam literatura.

[60] L. Słupecki, *Ragnarök. Wizja końca świata w mitologii i mitografii nordyckiej*, [w:] *Czas Apokalipsy. Wizje dni ostatecznych w kulturze europejskiej od starożytności do wieku XVII*, red. K. Zalewska-Lorkiewicz, Warszawa 2013, s. 23.

[61] M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 120–122.

specific visions of the wonderful (and racially pure) Germanic paganism, essential for the purposes of the German imperial propaganda.

Although paganism, first continental-Germanic, then Scandinavian, had its own, rich mythology of Indo-European genesis (diversified into many local variants), it was subject to fairly numerous impulses from the south – cultural impulses, directly unrelated to the beliefs, which were transforming the Germanic societies, thereby pioneering a change of religion yet to come. Furthermore, the impulses enriched the repertory of myths and their details with new elements, first pre-Christian and then Christian. Therefore, any research Christianisation must consider the fact that the onset of this phenomenon is rooted long before the dates of the first conversions.

IV

Ekspansja chrześcijaństwa poza *Imperium Romanum*

Krzysztof Stopka
Kraków

ARMENIA, IBERIA, ALBANIA KAUKASKA, PERSJA, MISJE W AZJI DALSZEJ I ETIOPII

Chciałbym skupić się wyłącznie na azjatyckiej i afrykańskiej flance cesarstwa, czyli na pograniczu, na którym cesarstwo spotykało się z państwowościami, takimi jak: Armenia, Iberia, Albania (*Aghwank*) i Persja, a na południu Abisynia, oraz kulturami wypełniającymi te byty polityczne, ich językami, ekonomią, a wreszcie – lokalnymi kultami religijnymi. Cofnąć się chcę do pierwszych wieków po Chrystusie, następnie przeanalizuję skutki zmiany wywołanej przez pojawienie się islamu zorganizowanego w struktury polityczno-państwowe i trwale dominującego na tym obszarze, a zakończę refleksją nad przyczynami porażki chrześcijaństwa w dobie ostatniej wielkiej rozgrywki religijnej, stoczonej w tym regionie świata po pojawieniu się tu imperium Mongołów, rozgrywki pomiędzy chrześcijaństwem, islamem i buddyzmem.

Swe uwagi, z natury rzeczy syntetyczne, skoncentruję na kilku wybranych zagadnieniach, moim zdaniem kluczowych, gdy chodzi o losy chrześcijaństwa między Kaukazem, Oceanem Indyjskim, Morzem Czerwonym od III do XIII wieku. Są to:

1) mapa rozprzestrzeniania się: drogi, chronologia, geografia;

2) bariery ekspansji: komunikacja językowa, konsensus polityczny;

3) statusy wspólnot: religia diaspor, narodowe Kościoły lokalne, mniejszości religijne;

4) poziomy zróżnicowania tożsamości: *communio fidei*, *communio ecclesiastica*, *communio cogitationis theologicae*, *communio disciplinae*.

Drogi, chronologia i geografia rozprzestrzeniania się chrześcijaństwa między Kaukazem, Oceanem Indyjskim i Chinami od III do XIII wieku

Jak wiemy, przekaz chrześcijański upowszechniany był najpierw w gminach żydowskich daleko poza Palestyną, które to gminy pozostawały ze sobą w bezustannym i dynamicznym kontakcie. Tą drogą rozmaite nowe idee religijne rozchodziły się w róż-

ne miejsca rozległej diaspory żydowskiej, a niekiedy ich wyznawcy upowszechniali je także na różnoetniczne sąsiedztwa, jeśli zaistniały ku temu odpowiednie warunki[1]. Ten sam mechanizm komunikacyjny można obserwować ponownie, gdy pojawiła się w łonie judaizmu kolejna innowacja religijna, choć nieporównywalna co do znaczenia z chrześcijaństwem, czyli karaimizm. Przekroczenie rzymskiego limesu odbywało się zapewne tymi samymi drogami, którą szły pierwsze misyjne impulsy chrześcijańskie w jego obrębie. Na wschód i południe, poza kresy cesarstwa, rozprowadzała je niemal natychmiast sięgająca i tam sieć wspólnot diaspory żydowskiej. Trudno tu, z powodu niedostatku źródeł, dywagować, które z nich zostały objęte najszybciej gorącym sporem między judeochrześcijanami a zwolennikami ortodoksji judaistycznej, ale hipoteza o żydach jako pierwszych chrześcijanach za wschodnim i południowym limesem cesarstwa wydaje się zasadna[2].

Po pokonaniu bariery językowo-kulturowej, gdy w azjatyckich prowincjach cesarstwa chrześcijaństwo stawało się tam religią uniwersalistyczną i doszło do wykrystalizowania się pierwszych chrześcijańskich wspólnot transetnicznych, żydowsko-syryjskich, wyznawane przez nie idee ekspandowały na wschód w sposób naturalny, bo uwarunkowany przez tradycyjne zajęcia zawodowe, to jest migracje handlowo-usługowe. Drogami tej ekspansji były szlaki i kontakty handlowe, a pierwszymi ośrodkami akcji misyjnej były wielkie, wieloetniczne, przyciągające i promieniujące centra wymiany kupieckiej. Poza funkcją ekonomiczną, a właściwie dzięki spełnianiu tej funkcji, były to bowiem szlaki i centra komunikacji międzykulturowej[3].

Najważniejsze, jak się wydaje, miejsce w obrębie cesarstwa, skąd wyszła ta wielokierunkowa i pełna niezwykłej energii misyjnej aktywność na wschód, poza *limes*, stanowiła Antiochia, gdzie zwolennikom nauki Jezusa po raz pierwszy nadano miano chrześcijan. W mieście tym pojawia się po raz pierwszy duża wspólnota chrześci-

[1] Zob. *Atlas zur Kirchengeschichte. Die christliche Kirchen in Geschichte und Gegenwart*, Freiburg-Basel-Wien itd. 1970.

[2] Abisynia jeszcze przed Chrystusem miała kontakt z monoteizmem judaistycznym. Jeśli chodzi z kolei o Królestwo Adiabene ze stolicą w Arbeli, to jego władca Izates bar Monobaz (1-55) i jego matka, Helena (zm. około 56), zostali nawróceni na judaizm i zostali pochowani w Jerozolimie. Na terenie Mezopotamii Żydzi mieszkali od starożytności. Ekspansję chrześcijaństwa na tereny zamieszkałe przez Ormian ułatwiała obecność Żydów, deportowanych do Armenii jeszcze za panowania partyjskiej dynastii Artaszesydów w II wieku p.n.e i I wieku n.e. W tradycji chrześcijańskiej Albanii Kaukaskiej przetrwała tradycja nawrócenia ich kraju „przez obrzezanych", a więc poświadczająca obecność Żydów na tym terenie. Podobnie było w sąsiedniej Iberii. Wiadomo też, że na Malabarze w Indiach istniała niewielka diaspora żydowska. A.S. Atiya, *Historia Kościołów wschodnich*, Warszawa 1978, s. 126-127, 308; J. Neusner, *A History of the Jews in Babylonia*, vol. 2, Leiden 1966; A. Oppenheimer, *Babylonia Judaica in the Talmudic Period*, Wiesbaden 1983; T. Mgaloblishvili, I. Gagoshidze, *The jewish diaspora and early christianity in Georgia*, [w:] *Ancient Christianity in the Caucasus*, red. T. Mgaloblishvili, Richmond UK 1998, s. 39-59; K. Stopka; *Armenia christiana. Unionistyczna polityka Konstantynopola i Rzymu a tożsamość chrześcijaństwa ormiańskiego, IV-XV w.*, Kraków 2002, s. 17-19, 37; S.H. Rapp jr., *Studies in Medieval Georgian Historiography*, [w:] *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, vol. 601, *Subsidia*, t. 113, Lovanii 2003, s. 251, 288.

[3] A.S. Atiya, *Historia Kościołów*, s. 308; N.W. Pigulewska, *Kultura syryjska we wczesnym średniowieczu*, Warszawa 1989, s. 219-220, 223, 225.

jan o rodowodzie pogańskim. Początkowo obie wspólnoty, żydowska i nieżydowska były od siebie odseparowane[4]. Miasto otoczone substratem językowym syryjskim było ważnym ośrodkiem kultury grecko-rzymskiej. Stanowiło też ośrodek handlu powiązany z Armenią, Persją, Arabią i wybrzeżami Oceanu Indyjskiego. Różne etniczności z tamtych obszarów posiadać zatem musiały reprezentację w samej Antiochii, antiocheńscy Żydzi, Grecy i Syryjczycy docierali zaś daleko na Wschód, poza granice imperium[5]. Z czasem do coraz większego znaczenia zaczął dochodzić jeszcze drugi na tym obszarze ośrodek handlu i chrześcijaństwa jednocześnie – Edessa, bardziej nawet nasycony etnicznością syryjską niż zhellenizowana Antiochia[6].

Apokryfy chrześcijańskie z początku II wieku pozwalają nam nakreślić pierwszą mapę misji chrześcijańskich na Wschodzie. Są to głównie trzy kręgi, które przeżywały swój rozkwit zwłaszcza w III wieku, nazywane mezopotamskim, azjatyckim i egipskim[7]. Ten ostatni kształtowała głównie Aleksandria, powiązana podobnie jak Antiochia kontaktami handlowymi z Arabią[8] i Indiami[9]. Na przełomie III i IV wieku

[4] J. Daniélou, H.I. Marrou, *Historia Kościoła* [dalej: HK], t. 1: *Od początków do roku 600*, Warszawa 1983, s. 35, 37, 42, 56; J. Daniélou zwraca też uwagę na rolę Damaszku w Fenicji jeszcze w apostolskim okresie propagowania chrześcijaństwa (s. 33).

[5] HK, s. 56–57.

[6] Chrześcijańska społeczność Osroene i Adiabene powstała w związku z misją palestyńską (jerozolimską). Euzebiusz z Cezarei (*Historia Kościelna*, Poznań 1924, III,1,1, s. 91) podaje, że apostołem Partów panujących nad wschodnią Syrią był Tomasz. Wspomnienie Tomasza wiąże się z Edessą, gdzie w IV wieku czczono jego relikwie. Powstały tam apokryficzne *Dzieje Tomasza* (III wiek), *Psalmy Tomasza* (II wiek), *Ewangelia Tomasza* (połowa II wieku), *Ody Salomona* (koniec I wieku). Chrystianizacja Adiabene ze stolicą w Arbeli było dziełem Addaja (utożsamianego z Tadeuszem) pod koniec I wieku. W tych okolicach wyrósł Tacjan Syryjczyk. HK, s. 54–55.

[7] Na początku II wieku misja judeochrześcijańska reprezentowała kilka typów: mezopotamski – związany z Jakubem i Tomaszem, małoazjatycki – wywodzący się od Filipa i Jana, oraz typ Piotrowy, obejmujący Fenicję, Pont, Achaję i Rzym. HK, s. 49.

[8] Najwcześniej chrześcijaństwo szerzyło się w północno-zachodniej Arabii, w Królestwie Nabatejskim. Działał tam św. Paweł, którego prześladował nabatejski król Aretas. Synod w Bostrze (246–247) świadczy o rozwiniętej organizacji kościelnej. W III wieku spotykamy biskupstwo w Bet Katraje, w południowo-wschodniej Arabii naprzeciw wysp Bahrajn. Na sobór nicejski przybył metropolita Arabii Nikomachos z pięciu sufraganami. W roku 358 biskupstwo w Petrze podniesiono do rangi metropolii. W 374 roku z polecenia księżniczki arabskiej Mawii wyświęcono na biskupa mnicha Mojżesza. Około 420 roku Eutymiusz z Jerozolimy nawrócił szejka Aspebeta, który został pierwszym biskupem tego plemienia. W IV wieku przyjął chrześcijaństwo szczep Ghassanidów osiedlony na południowy wschód od rzymskiej prowincji Arabia. Ghassanidzi stworzyli silne państwo chrześcijańskie. W północno-wschodniej Arabii, na terenie dzisiejszego Iraku, arabscy Tanuchowie w większości przyjęli chrześcijaństwo. Miasto Al-Hira stało się ważnym ośrodkiem chrześcijaństwa w nowym państwie Lachmidów. Niektórzy członkowie rodziny królewskiej przyjęli chrzest w VI wieku. Na chrześcijaństwo nawrócił się ostatni król lachmidzki Numan III (580–602). W 365 roku cesarz Konstancjusz wysłał w poselstwie do Arabii Południowej Teofila z Indii, któremu udało się zbudować kościół w Adenie i dwa w kraju Himjarytów na terenie dzisiejszego Jemenu. Centrum tamtejszego chrześcijaństwa stało się miasto Nadżran na południu od Mekki, od V wieku stolica biskupstwa. Przeszkodą w szerzeniu się chrześcijaństwa na tym obszarze był rozpowszechniony wśród Himjarytów judaizm. A. Weiss, *Arabia*, [w:] *Encyklopedia Katolicka* [dalej: EK], t. 1, Lublin 1985, kol. 848.

[9] Euzebiusz z Cezarei (V, 10, 3) podaje, że Panten (około 180) znalazł w Indiach ewangelię Mateusza spisaną po hebrajsku, a zatem żyli tam wcześniej judeochrześcijanie. Przypuszcza się czasem, że Tomasz

przekroczenie granic kręgów kulturowych związanych z judaizmem i hellenizmem było już faktem. Chrześcijanie działali w Persji, na początku IV wieku chrzest przyjęło Królestwo Armenii, Iberii i Albanii Kaukaskiej[10]. Chrześcijaństwo dotarło też do współczesnej Etiopii (królestwo Aksum) i Nubii. Tworzą się struktury kościelne, gminy-biskupstwa powiązane z Kościołem-matką Antiochią lub Aleksandrią[11]. Święty Hieronim pisał z dumą w 403 roku: „Z Indii, Persji i Etiopii przyjmujemy codziennie tłumy mnichów. Odłożył kołczany Armeńczyk, Hunowie uczą się psałterza, mrozy Scytii goreją ogniem wiary"[12].

Kolejna faza rozprzestrzeniania się chrześcijaństwa na Azję dalszą związana była z pojawieniem się kontrowersji doktrynalnych wokół poglądów Nestoriusza (V wiek) i wygnaniem jego zwolenników z Edessy. To oni byli autorami kolejnej ekspansji chrześcijaństwa poza *limes*, aczkolwiek trzeba zaznaczyć, że chrześcijaństwo już wówczas działało tam w formie zorganizowanej i miało struktury biskupie. Nestorianie od wieku VI zwielokrotnili tę obecność, pojawili się w Merwie, Heracie, Samarkandzie, Kaszgarze, Bucharze, wśród plemion Heftalitów, Turków, Keraitów, Unguzów, Ujgurów, Najmanów, Merkitów i innych, w Turkiestanie, Mongolii, Tybecie, Indiach i Chinach, na Cejlonie (połowa wieku VI), Sokotrze, Malediwach, w Jemenie. Być może sięgało także Korei, Japonii, Birmy, Indochin, Jawy, Filipin. Pod koniec I tysiąclecia szacuje się, że chrześcijaństwo nestoriańskie, działające na tym olbrzymim obszarze, stanowiło pod względem ilościowym 1/4 ówczesnego chrześcijaństwa[13]. Misje nestorian oparte były na tym samym mechanizmie, co poprzednia faza ekspansji chrześcijaństwa. Połączone były z ich migracjami, uwarunkowanymi przez wykonywane zawody, głównie kupiectwo, ale też rozmaite usługi, od rzemieślniczych po wysoko wykwalifikowane lekarskie. Wachlarz technik misyjnych był o wiele bardziej niż poprzednio rozwinięty. Obejmował obok tradycyjnego głoszenia przekazu religijnego także działanie poprzez kulturę, głównie w płaszczyźnie edukacyjnej i charytatywnej.

---

apostoł, Panten i wspomniany już mnich Teofil urodzony w Indiach byli misjonarzami w *India citerior* (dzisiejszy Jemen). A. Kurek, *Indie. Kościół katolicki*, [w:] EK 7, Lublin 1997, kol. 123. Jednak na soborze nicejskim w 325 roku poświadczony jest „Jan z Persji, biskup Kościołów całej Persji i wielkich Indii, który towarzyszył delegacji biskupów syryjskich z Edessy i Nisibis". Tzw. chrześcijanie św. Tomasza są potomkami syryjskich i perskich chrześcijan, którzy stopniowo osiedlali się w Malabarze; na przykład w 345 wraz z kupcem Tomaszem Kaną. A.S. Atiya, *Historia Kościołów*, s. 307–311; A. Kowalski, F. Zapłata, *Chrześcijanie św. Tomasza*, [w:] EK, t. 3, Lublin 1985, kol. 382 (chrześcijanie św. Tomasza). HK, s. 55.

[10] Trwały też misje wśród Alanów i Mazkutów (Massagetae). K. Stopka, *Armenia christiana*, s. 22–32, 36–39; *Die Christianisierung des Kaukasus/The Christianisation of Causasus* (*Armenia, Georgia, Albania*), red. W. Seibt, Wien 2002.

[11] Apostoł Filip koło Gazy ochrzcił żydowskiego prozelitę, „Etiopa", wysokiego urzędnika królowej Kandaki, zarządcę jej skarbu (Dz 8, 27–39). Zwraca się jednak uwagę, że tytuł królowej „kandaki" był tytułem meroityckich królowych Nubii. Na temat początków chrześcijaństwa w Etiopii i Nubii; zob. A.S. Atiya, *Historia Kościołów*, s. 44–46, 127, 131, 374–376. Zob. też S. Jakobielski, *Chrześcijaństwo nubijskie w świetle najnowszych badań*, tamże, s. 385–389.

[12] Hieronim, CVII, 2 (*Ad Laetam de institutione filiae*).

[13] A.S. Atiya, *Historia Kościołów*, s. 208.

Bariery ekspansji misyjnej chrześcijaństwa: komunikacja językowa i konsensus polityczny

Według *Dziejów Apostolskich* działalność misyjna uczniów Chrystusa skierowana w różnych kierunkach kulturowych, czyli w różnych językach, rozpoczęła się niemal natychmiast po jego czasach. Źródło to jednak mówi tylko o dwóch konkretnych kręgach językowych, w których ewangelia była upowszechniana – żydowskim (aramejskim) i greckim. Oczywiście, tymi językami można się było porozumieć z wieloma społecznościami regionalnymi i etnicznymi w obrębie cesarstwa. Nas tu interesować będą główni oprócz Żydów użytkownicy języka aramejskiego – Syryjczycy. Przekroczenie granic etnicznych było trudne mentalnie i technicznie. Po pokonaniu zastrzeżeń wynikających z izolacjonizmu etnicznego, najłatwiejsze technicznie było upowszechnianie chrześcijaństwa w granicach ponadżydowskiej wspólnoty językowej, czyli nie wśród Greków lub Rzymian, ale wśród innych użytkowników dialektów aramejskich, do tej pory niewyznających judaizmu. Między Żydami a Syryjczykami usuwała się bariera religijna, a dodajmy, że nie było nie tylko językowej, ale także społeczno-ekonomicznej, jako że uprawiali oni podobne zawody i podobnie łatwo migrowali. Dlatego od momentu, gdy chrześcijaństwo straciło charakter idei wewnątrzjudaistycznej, to oni – chyba nawet bardziej niż Grecy – byli podatni na impulsy misyjne. Stanowili naturalną ekumenę rozprzestrzeniania się chrześcijaństwa. I to oni stali się głównymi przekazicielami nauczania Chrystusa dalej na wschód, poza rzymski *limes*.

Chrześcijanie żydowsko-syryjscy wykształcili w swoim języku aramejskim, czy też pochodnym od niego syryjskim (zwanym też syriackim), zasób tekstów liturgicznych niezbędnych do podjęcia misji chrześcijańskich, pierwsze narzędzie użyte w komunikacji pomiędzy misjonarzami a prozelitami w krajach Wschodu. Nie wydaje się, aby rola greki nie była tu taka sama, choć ten język, w którym istniały wzorcowe ewangelie i inne doktrynalne teksty chrześcijańskie miał prestiż i był znany między elitami sąsiednich królestw. Hellenizm pozostawał istotnym czynnikiem kosmopolityzacji chrześcijaństwa, szczególnie w przestrzeni kultury wysokiej (teologia, sztuka), ale język syryjski odegrał na Wschodzie istotniejszą rolę jako narzędzie w płaszczyźnie misyjnej (upowszechnianie chrześcijaństwa). W zasięgu oddziaływania chrześcijaństwa etnicznie semickiego, posługującego się etnolektami pochodnymi od aramejskiego, znajdowały się obszary od Transjordanii aż po Babilonię, czyli kraje nad Tygrysem i Eufratem, zamieszkałe zarówno przez ludy autochtoniczne, jak i społeczności alochtoniczne. Te wspólnoty były głównym pomostem, którym chrześcijaństwo poszło na Wschód, choć w znikomym jeszcze wymiarze jednego języka.

Kolejnym ważnym krokiem na drodze pokonywania barier językowych, warunkujących sukces misji chrześcijańskich w Azji poza diasporami języka aramejskiego i jego pochodnych, było wprowadzenie do liturgii i tekstów katechetyczno-teologicz-

nych grabaru, języka staroormiańskiego, co nastąpiło na początku wieku V[14]. W tym samym czasie wprowadzono etnolekt kartlijski w Kościele Iberii i etnolekt gargaryjski w Kościele Albanii Kaukaskiej[15]. Ta innowacja towarzyszyła i wpływała na ugruntowanie się chrześcijaństwa wśród tubylczych ludów w tych krajach. Do tego czasu recepcja chrześcijaństwa nie dokonywała się tam w wymiarze masowym. O dziele mnicha Masztoca, zwanego potem Mesrobem, który opracował alfabety dla języków kaukaskich napisano: „oddalił ich od opowieści przodków, tak, że zapomnieli całą swą przeszłość i mówili: zapomniałem swój naród i dom ojczysty"[16]. We wszystkich wspomnianych wcześniej krajach, z rozkazu władców i na ich koszt, ściągano z różnych stron chłopców, których nauczano nowych alfabetów i wiary chrześcijańskiej w rodzimych językach. Akulturacja wśród ludów kaukaskich dokonywała się za zgodą syryjskiego biskupa Edessy[17]. Niewiele wiadomo o językowej akulturacji chrześcijaństwa na innych obszarach Azji, w każdym razie język syryjski utrzymał tam swoją pozycję liturgiczną.

Chrześcijaństwo od samego początku przekraczało granice społeczne, co wiązało się z problemem ustalenia jego relacji względem państw – najpierw rzymskiego, potem monarchii sąsiadujących z cesarstwem, takich jak Armenia, Iberia, Persja czy też mniejszych państwowości. W miarę bezproblemowe w płaszczyźnie politycznej istnienie chrześcijaństwa kończyło się w momencie, gdy przekroczyło ono ramy marginesu etniczno-społecznego. Jego wyjście poza judaizm, poza peryferię terytorialną oraz społeczną, wywołało konflikt z państwem. Znany jest dobrze przebieg tego procesu, jeśli chodzi o Rzym[18]. Nieco wiemy, choć w formie zniekształconej przez mit, o analogicznych, a niekiedy nawet równoczesnych zjawiskach tego rodzaju w Armenii, Persji, Etiopii, Chinach. Znacznie mniej danych zachowało się odnośnie do innych, mniejszych i położonych dalej od świata śródziemnomorskiego państw, w których chrześcijaństwo pojawiło się jako ważna alternatywa dla kultów państwowych, a nawet zdołało przełamać ich monopol na religię elit, czyli zatriumfowało w wymiarze ponadetnicznym i ponadspołecznym.

Jak zinterpretować ten drugi ważki proces decydujący o ekspansji? Tradycyjne podejście historiograficzne każe w nim widzieć dążność Kościoła chrześcijańskiego do uzyskania rangi wyznania panującego, wyłączności w danym państwie, dominacji.

[14] K. Stopka, *Armenia christiana,* s. 49–52.

[15] Alfabet gruziński to tzw. *chucuri*. Alfabet albański zachował się w jednym z piętnastowiecznych rękopisów Instytutu Dawnych Rękopisów Matenadaran w Erywaniu (sygn. 7117). W latach 1947–1952 znaleziono zabytki (kamienny ołtarz i 6 innych obiektów) z inskrypcjami w tym alfabecie w miejscowości Mingaczewir nad Kurą we współczesnym Azerbejdżanie. Stosunkowo niedawno (2003) odkryto także fragment lekcjonarza z V wieku zachowanego w palimpseście w klasztorze św. Katarzyny na Synaju (Z. Aleksidze). Współczesną kontynuacją tego starożytnego języka jest język udyński. Utik/Udik był bowiem jedną z prowincji Albanii Kaukaskiej. Zob. K.N. Yuzbachian, *Einige Bemerkungen über die Entwicklung der nationalen Bewusstseinsbildung im kaukasischen Albanien*, [w:] *Die Christinisierung des Kaukasus*, s. 181–187.

[16] Koryun, *The Life of Mashtots*, 15, Jerewan 2005, s. 196.

[17] Tamże, 9, s. 192.

[18] HK, s. 78–84, 118–132, 185–189.

Trzeba tu jednak zwrócić uwagę, że ten trend „imperialistyczny" był wymuszony przez ówczesne umiejscowienie kultu religijnego w ustroju państwowym. Egzystencja chrześcijaństwa w ogóle nie była możliwa bez obalenia barier społecznych, a więc uzyskania prawa do obecności w kulturze elit. To zaś z kolei nie było możliwe bez uzyskania statusu religii państwowej. Powodzenie akcji misyjnej chrześcijaństwa na Wschodzie, w samym Rzymie, jak i wśród północnych i zachodnich sąsiadów cesarstwa wymagało więc po wytworzeniu oferty religijnej w języku danej kultury miejscowej, podjęcia także, równocześnie lub tuż potem, mediacji z państwem, starań o uzyskanie statusu religii państwowej. To właśnie w toku tych doświadczeń misyjnych wykształciła się późniejsza doktryna Kościoła, urealniająca ewangelijne wskazanie nauczania ludów, czyli chrystianizację całych od razu państw, z dynastią, dworem i bezpośrednim zapleczem polityczno-społecznym władzy włącznie. Tam gdzie nie zeszły się te dwa elementy pracy misyjnej, chrześcijaństwo pozostawało religią enklaw etnicznych, enklaw migracyjnych, czyli społeczności zmarginalizowanych i traciło szansę na rozwój. Stabilizowało się w formie wegetacyjnej, a nie progresywnej.

Boje o status religii państwowej, podobne do tych w cesarstwie, stoczono – gdy chodzi o duże organizmy państwowe – najpierw w Armenii, Albanii Kaukaskiej i Iberii z sukcesem, w Persji zaś bez niego. Ta ostatnia państwowość, jak się uważa, nie zaakceptowała chrześcijaństwa z powodu konfliktu politycznego z Rzymem, gdzie uzyskało ono status państwowy. To nie do końca słuszna interpretacja. Jak wiadomo z informacji na temat różnych obszarów i czasów historycznych, konflikt między państwem niezdobytym przez chrześcijaństwo a imperium chrześcijańskim wytwarzał dwie alternatywne strategie. Państwo pozostające w konflikcie politycznym mogło zarówno wzmacniać swoją pozycję poprzez osobną religię, jak i też neutralizować presję, akceptując chrześcijaństwo. Przykład Armenii pokazuje, że przyjęcie chrześcijaństwa w Persji mogło nawet wyprzedzić rzymską, bo było już ono obecne od kilku wieków. Zapewne jednak nie zdołało dokonać niezbędnej mediacji w łonie elity. Gdyby się to stało wtedy lub później, miejscowe chrześcijaństwo mogłoby uzyskać jurysdykcyjną, a nawet teologiczną odmienność od rzymskiego, z powodzeniem pełniąc rolę kultu państwowego, nie tylko niezagrażającego tożsamości państwa, ale nawet wzmacniającego go w konflikcie z inną państwowością chrześcijańską. W momencie gdy Kościół cesarstwa został ogarnięty przez debaty doktrynalne, które skutkowały podziałami geograficzno-kulturowymi, tą właśnie drogą poszedł Kościół Armenii i podobne elementy widzimy w polityce Persji wobec chrześcijan. Wspomagała ona te ugrupowania doktrynalno-organizacyjne, które Rzym i Bizancjum zwalczały. Szachowie perscy, przyjmując uciekających z cesarstwa nestorian, stworzyli istotne udogodnienie dla kolejnej ekspansji chrześcijaństwa poza *limes*, Było to ustępstwo taktyczne, chwilowe, prześladowania ze strony perskiej dynastii Sasanidów powróciły[19].

[19] K. Stopka, *Armenia christiana*, s. 52–69.

Kolejną fazą przemian chrześcijaństwa na Wschodzie, na pograniczu słabnącego i podzielonego cesarstwa widzimy w momencie pojawienia się tam nowych organizmów państwowych o charakterze ekspansywnym i ustabilizowanym pod względem religijnym, w którym rolę kultu państwowego zdobył islam. Rozwój terytorialny tych państwowości i wypieranie z obserwowanego obszaru państw chrześcijańskich przyniósł kres szansy na sukces. W VII wieku pojawiła się państwowość arabska (kalifat bagdadzki i państwowości sukcesyjne). Objęły one obszary już mocnych Kościołów – antiocheńskiego i aleksandryjskiego. Zagroziły Kościołom usytuowanym u południowych podnóży Kaukazu: ormiańskiemu, iberyjskiemu, albańskiemu. Niezwykle istotne było też pozyskanie dla islamu w tym czasie państwowości perskiej, co oznaczało blokadę chrześcijaństwa także i tutaj.

Sukcesy misyjne nestorian wśród plemion tureckich, chińskich i indyjskich pokazywały, że dokonywała się skuteczna mediacja kulturowa, ale na tamtych obszarach nie zdołano dokonać podobnej mediacji politycznej, mimo że pewne epizody takiego procesu i tam widzimy. Podobnie, początkowa tolerancja kalifów arabskich, która pozwoliła na kolejny rzut misyjny w VIII wieku i stworzenie metropolii dla Chińczyków, Turków i Tybetańczyków, warunkowana była uzyskaniem politycznej pozycji na dworze kalifów i przyczółków wyznaniowych w elicie arabskiej[20]. Te znikome i przemijające sukcesy pozwoliły dotrwać chrześcijaństwu wschodniemu w edycji nestoriańskiej do powstania imperium mongolskiego w XIII wieku. Stoczyła się wówczas ostateczna i ostatnia batalia o mediację polityczną. Czyngis-chan i jego następcy darzyli życzliwością chrześcijan. Część rodziny chana przyjęła chrzest. Sytuacja zmieniła się pod koniec tego wieku. W momencie zatriumfowania islamu w Persji, chrześcijaństwo przegrało tę rozgrywkę na najstarszym bodaj obszarze swojej działalności misyjnej poza limesem rzymskim. Prześladowania ze strony władców azjatyckich, dziedziców imperium mongolskiego, którzy przyjęli oficjalnie konfucjanizm, taoizm i buddyzm, doprowadziło do zniszczenia chrześcijaństwa w Azji Dalszej, ostateczny cios chrześcijaństwu, przesądzeniu jego perspektyw na tym obszarze przyniosły przemiany polityczne tego imperium i ich konsekwencje kulturowe (religijne)[21].

Statusy wspólnot chrześcijańskich: od religii diaspor przez narodowe Kościoły lokalne do mniejszości religijnych

W ciągu tych wydarzeń zmieniały się statusy wspólnot chrześcijańskich. Pierwsza faza wznosząca przekształcała gminy religijne poza limesem, ograniczone do przestrzeni diaspor, których zaplecza etniczne znajdowały się na terenie cesarstwa (aramejskojęzyczne, syryjskojęzyczne, greckojęzyczne) w Kościoły lokalne, rozwijające się

[20] A.S. Atiya, *Historia Kościołów*, s. 224–228.

[21] Por. *Spotkanie dwóch światów. Stolica Apostolska a świat mongolski w połowie XIII wieku*, red. J. Strzelczyk, Poznań 1993; J. Richard, *La papauté et les missions d'Orient au moyen âge* (*XIII^e–XV^e*) *siècle*, Rome 1998.

w ramach mniejszych lub większych państwowości, królestw, imperiów i osiągające status Kościołów państwowych (narodowych) lub walczące o taki status. W miarę upadku królestw chrześcijańskich oraz triumfu islamu lub innych religii w imperiach Azji bliższej i dalszej status chrześcijaństwa uległ degradacji do poziomu wspólnot etniczno-religijnych o charakterze mniejszości tolerowanych i prześladowanych na przemian, co wydaje się fazą poprzedzającą asymilację religijną (konwersję) lub całkowitą ekspulsję chrześcijan z obszaru Azji dokonującą się od schyłku wieku XIV[22]. Chrześcijaństwo w Azji dalszej (Chiny, Indochiny, Japonia, Korea), które dzisiaj tam się rozwija nie jest kontynuacją Kościoła średniowiecznego. Jego fundacja jest nowożytna. Długo zwycięsko trwało chrześcijaństwo w Abisynii, znajdując oparcie w państwie.

Poziomy zróżnicowania tożsamości chrześcijańskiej: *communio fidei*, *communio ecclesiastica*, *communio cogitationis theologicae*, *communio disciplinae*

W pewnym momencie Kościoły wytworzone na pograniczu cesarstwa i jego wschodnich sąsiadów stanęły wobec konkurencji ze strony Kościołów zachodnich. Kościół Bizancjum nawracał ludy kaukaskie oraz podjął próbę podporządkowania doktrynalnego wschodnich Kościołów chrześcijańskich (wieki VI–VII)[23]. Kościół rzymski pojawił się po zdobyciu przyczółków politycznych w postaci państw krzyżowych, co zaowocowało podjęciem dialogu doktrynalnego z Kościołami wschodnimi, najbardziej owocnego w wypadku chrześcijaństwa ormiańskiego[24]. Drugi nurt ekspansji chrześcijaństwa zachodniego to misje w imperium mongolskim, działalność franciszkanów i dominikanów (druga połowa XIII i wiek XIV). Misję tę sięgnęły aż po Chiny, stykając się tam ze wspólnotami wytworzonymi przez misje nestoriańskie i enklawami diaspory ormiańskiej[25].

To zjawisko nakładania się na siebie działalności misyjnej Kościołów wschodnich i zachodnich prowadzi nas do ostatniego problemu. Rodzi się bowiem pytanie, jaki wpływ na ekspansję chrześcijaństwa miało burzliwe różnicowanie się wewnętrzne tożsamości ogólnochrześcijańskiej. Gdy tożsamość tę nazwiemy wspólnotą wiary (*confessio fidei*), bez trudu zauważymy, że nie pokrywała się ona nigdy ze wspólnotą jedności organizacyjno-liturgicznej (*confessio ecclesiastica* i *confessio disciplinae*) oraz wspólnotą doktryny teologicznej (*confessio cogitationis theologicae*). Ten fakt miał al-

[22] A.S. Atiya, *Historia Kościołów*, s. 224, 227.

[23] I. Arzhantseva, *The Christianisation of North Caucasus* (*Religious Dualism among the Alans*), [w:] *Die Christianisierung des Kaukasus*, s. 9–26; J.-P. Mahé, *Die Bekehrung Transkaukasiens: eine Historiographie mit doppeltem Boden*, [w:] tamże, s. 107–124; N.G. Garsoïan, *L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient*, [w:] *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, *Subsidia*, t. 100, Lovanii 1999; C. Mutafian, *L'Arménie du Levant* (*XIe–XIVe siècle*), t. 1, Paris 2012, s. 517–594.

[24] K. Stopka, *Armenia christiana*, s. 135–286.

[25] J. Richard, *La papauté et les missions d'Orient*, s. 150–152.

ternatywny wpływ na możliwości ekspansji chrześcijaństwa, zarówno osłabiający, jak i intensyfikujący. Moim zdaniem dominował ten drugi skutek.

Po pierwsze zróżnicowanie organizacyjne, liturgiczne i dyscyplinarne, gdy nałożyło się na podziały polityczne, cementowało wręcz lokalne tożsamości chrześcijańskie (Armenia, Gruzja, Etiopia). Po drugie, misyjna gorliwość teologicznych orientacji mniejszościowych owocowała wręcz spektakularnymi sukcesami misyjnymi tam, gdzie władza polityczna patronów (cesarstwa) nie sięgała. Tu dobitnym przykładem jest rozpowszechnianie się wspólnot nestoriańskich w całej Azji poza cesarstwem. Nawet konkurencyjność misji, która się ujawniła zarówno w wydaniu bizantyńskim, jak i rzymskim, miała pozytywny wpływ na siłę chrześcijaństwa wschodniego. Choć w tym wypadku skutków długofalowych nie było. Intencjonalnie jednak, zwłaszcza misje i unionizm katolicki, był ukierunkowany na odwrócenie werdyktu polityki wydanego na istnienie chrześcijaństwa w momencie sukcesu państw islamskich. Taki charakter miały zarówno państwowości krzyżowe z cylicyjskim Królestwem Armenii włącznie, jak i wielka próba pozyskania chanów mongolskich. Na te procesy historiografia patrzyła zbyt chętnie oczami poszczególnych Kościołów wschodnich, które faktycznie ulegały latynizacji i traciły wiernych w wyniku unii, jednak przedłużały swe istnienie i szanse na odwrócenie trendu historycznego. Obecność Kościoła bizantyńskiego i rzymskiego nie osłabiała chrześcijaństwa, natomiast były dramatyczną próbą podtrzymania jego istnienia, tyle tylko, że w innej formie eklezjalnej i dogmatycznej. Wobec kryzysów miejscowych państwowości chrześcijańskich, łącznie z bizantyńską, gdyby próba podjęta zwłaszcza przez Kościół rzymski się powiodła i *confessio fidei* chrześcijaństwa na Wschodzie znalazłoby oparcie w silnej obecności politycznej, bilans misji chrześcijańskich ocenialibyśmy zapewne z innych pozycji.

ARMENIA, IBERIA, CAUCASIAN ALBANIA, PERSIA, MISSIONS IN REMOTE ASIA AND ETHIOPIA

Summary

The paper provides an overview of the spread of Christianity in the Asian and African wing of the Roman Empire, i.e., in the borderland, where the Empire abutted such polities as Armenia, Iberia, Caucasian Albania, Persia as well as Abyssinia in the south, unavoidably encountering their local cultures, languages, economics, and, last but not least, local religious cults. The author takes an in-depth look at the situation in the first centuries AD and then analyses the effects of the transformations initiated by the emergence of Islam, organised in political-state structures, and assuming a lasting dominance in this area. Finally, the author discusses the causes of the failure of Christianity in the era of the last great religious strife in this region of the world following the appearance of the Mongol empire – the strife between Christianity, Islam and Buddhism.

General remarks revolve around a few selected issues of key importance for the history of Christianity between the Caucasus, the Indian Ocean and the Red Sea, from the third to the thirteenth century AD:

1. Map of spreading: ways, chronology, geography;
2. Barriers to expansion: linguistic communication, political consensus;

3. Statuses of the communities: the religion of Diasporas, national local churches, religious minorities;

4. Levels of differentiation of identity: *communio fidei*, *communio ecclesiastica*, *communio cogitationis theologicae*, *communio disciplinae*.

The Christian message was first disseminated in Jewish communes far beyond Palestine – they remained in constant and dynamic contact with one another. A variety of new religious ideas were thus spread throughout various places of the vast Jewish Diaspora; if conditions were favourable, their followers occasionally disseminated them further in multi-ethnic neighbourhoods. The carrier of Christianity in the East, the Aramaic, and its continuation, the Syrian (Syriac), became the liturgical language of the East. The emergence of the Nestorianism and the expulsion of its followers to Persia, determined the specific nature of the Persian Church, at the same time leading to a split among the Syrians.

The divergence of paths of the Persian Church and the Church of the Roman Empire notwithstanding, the religion failed to receive the status of the state religion in Persia and remained a minority religion. Within the Persian Empire, Christianity achieved state status merely in Armenia, Georgia, the Caucasus Albania, and beyond the southern limes of the Empire – in Abyssinia. Despite dynamic missions established by various fractions of Christianity, the expansion of Christianity into the East and south in the Middle Ages was halted by the expansion of Islam. Hopes that Christians rested on Mongols failed, with the elites of the empire ultimately opting for the religion of the majority of their subjects – Islam and Buddhism. Wherever Christianity was not pronounced a state religion, it remained a denomination of national minorities.

Jan Prostko-Prostyński
Poznań

CHRZEŚCIJAŃSTWO U GERMANÓW NA ZIEMIACH *IMPERIUM ROMANUM*

Arianizm[1]

Z wyjątkiem Franków i Alamanów tak zwany gocki arianizm lub germański arianizm, pojęcie obecnie w fazie „dekonstrukcji"[2], stał się wyznaniem prawie wszystkich ważniejszych plemion germańskich, które roztasowały się na ziemiach *Imperium Romanum*[3]. W rzeczywistości wyznanie wiary biskupa Wulfili, apostoła Gotów, było orientacją homojańską[4], którą N. Lenski słusznie charakteryzuje jako „umiarkowaną grupę semiariańską"[5]. Ówcześni polemiści (niceańsko)katoliccy[6] klasyfikowali jednak

[1] O pojęciu „arianizm", *inter alios*, U. Heil, *The Homoians*, [w:] *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, red. G.M. Berndt, R. Steinacher, Burlington etc. 2014, s. 85–116; H.Ch. Brennecke, *Introduction. Framing the Historical and Thelogical Problems*, [w:] *Arianism*, s. 1–19 z dalszą bogatą literaturą.

[2] H.Ch. Brennecke, *Deconstruction of So-called Germanic Arianism*, [w:] *Arianism*, s. 129–130, jest zdania, że należy zrezygnować z pojęcia „germański arianizm" jako produktu nacjonalistycznej historiografii XIX i XX wieku, gdyż barbarzyńskie kościoły IV–VII wieku posługiwały się typową homojańską łacińską teologią o korzeniach greckich. Nie ma bowiem wskazówek, że teologia ta kiedykolwiek została „zgermanizowana", K. Schäferdiek, *Germanisierung des Christentums*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie*, 12, 1984, s. 521–524 [dalej: TRE]. Teologia nie, ale liturgia, jak się wydaje, przynajmniej pod względem językowym, tak. Dalsze prace obu autorów na ten temat: K. Schäferdiek, *Germanisierung des Christentums?*, „Der Ewangelische Erzieher" 48 (1996), s. 333–342; H.Ch. Brennecke, *Christianisierung der Germanen oder „Germanisierung des Christentums". Über Ideologisierung un Tabuisierung in der Geschichtsschreibung*, [w:] *Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt*. Sitzungsberichte der geisteswissenschaftlichen Klasse 5, red. K. Manger, Erfurt 2006, s. 153–172. Zgodzimy się chętnie z zakwestionowaniem teorii, według której „teologia" Wulfili w jakiś szczególny sposób odpowiadała germańskiej mentalności (*Denkvoraussetzungen*), zob. tutaj K. Schäferdiek, *Ulfila und der sogenannte gotische Arianismus*, [w:] *Arianism*, s. 36–37.

[3] K. Schäferdiek, *Ulfila*, s. 21; tenże, *Germanenmission, arianische*, [w:] TRE, 12, 1984, s. 506–510.

[4] Nawet „homojanizm" Wulfili jest obecnie kwestionowany przez S. Parvis, *Was Ulfila Really a Homoian?* [w:] *Arianism*, s. 49–65, podnoszącej między innymi, że pojęcie to nie było znane antycznym tekstom i zostało ukute przez dziewiętnastowieczną historiografię, s. 52.

[5] N. Lenski, *Failure of Empire. Valens and the Roman State in the Fourth Century A.D.*, Berkeley–Los Angeles–London 2002, s. 235.

[6] Nie możemy bowiem nie zauważać faktu, że chrześcijańscy Germanowie sami siebie także określali katolikami. Jednym z wyrazistych świadectw jest postanowienie wizygockiego synodu z 580 roku, mające

gockich, germańskich chrześcijan jako „arian", i stąd termin ten zdobył sobie prawo do funkcjonowania w literaturze badawczej. Dlatego też, mając świadomość, że wyznanie wiary Wulfili nie pokrywało się do końca z wyznaniem wiary Ariusza, wraz z przeważającą częścią literatury przedmiotu posługuję się w dalszych wywodach terminem „arianizm".

W latach osiemdziesiątych IV wieku barbarzyńscy arianie byli legalnie uznawaną wspólnotą religijną w *Imperium Romanum* i niceańczycy nie byli w stosunku do nich uprzywilejowani[7]. Pomimo stosunkowo szybkiego rozprzestrzenienia się wśród wielu ludów germańskich gocki arianizm nie utrzymał się trwale. Gocki arianizm definiuje się poprzez jego wyznanie oraz gocką posługę kościelną i gocki język liturgii kościelnej[8].

Goci

Ślady chrześcijaństwa u Gotów sięgają połowy III wieku i mają formułę katolicką. Kommodian w swoim *Carmen Apologeticum* opowiada o licznych jeńcach rzymskich, którzy po klęsce cesarza Decjusza w bitwie pod Abrittus w 251 roku dostali się do gockiej niewoli i nawrócili wielu swych panów[9]. O tej drodze przeniknięcia chrześcijaństwa do Gotów informują również Sozomenos i Filostorgiusz. Według nich w roku 253 Goci wzięli w Kapadocji wielu rzymskich jeńców, którzy także okazali się zdolnymi misjonarzami[10]. Odpowiada to sytuacji ogólniej sformułowanej przez pismo *De vocatione gentium* (II 33): „Wielu synów kościoła, którzy zostali uprowadzeni przez wrogów jako jeńcy, uczynili swoich panów sługami Ewangelii [...]"[11]. Jakiś impuls misyjny rzymski można przyjąć po zwycięstwie Konstantyna Wielkiego nad Gotami w 332 roku[12], ale nie może być mowy o wielkiej akcji misyjnej wykoncypowanej przez Jacques'a Zeillera[13]. Jeden z rzymskich jeńców, Eutyches, został w tradycji katolickiej nazwany „apostołem Gotów"[14]. Kapadockiego pochodzenia miał być dziadek Wulfili, a sam Bazyli

ułatwiać przejście „z rzymskiej religii na naszą wiarę katolicką" – *de Romana religione ad nostram fidem catholicam venientes*, Joh. Bicl. *Chron.* 580. 2, wyd. Th. Mommsen, [w:] MGH AA, Berolini 1894, s. 126. Co do wadliwości Mommsenowskiej koniektury „a", zamiast „ad", K. Schäferdiek, *Ulfila*, s. 22, przyp. 4.

[7] R.W. Mathisen, *Barbarian „Arian Clergy", Church Organization, and Church Practices*, [w:] *Arianism*, s. 148.

[8] Wagę różnic językowych między rzymsko-greckimi i germańskimi homojanami słusznie podnosi, B. Wolfe, *Germanic Language and Germanic Homoianism*, [w:] *Arianism*, s. 193–200. Gocki przekład martyrologium służącego w liturgii z początku V wieku, K. Schäferdiek, *Das gotische liturgische Kalenderfragment – Bruchstück eines Konstantinopeler Martyrologs*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft" 79 (1988), s. 116–137.

[9] *Carmen Apologeticum*, vv. 810 nn.

[10] Soz. HE II 6; Philost. HE II 5.

[11] PL 51, kol. 717 n.

[12] Socr. HE I 18.

[13] J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire Romain*, (BEFAR série I, fasc. 112), Paris 1918, s. 419.

[14] Tamże, s. 409.

Wielki wykazywał wielką troskę o chrześcijan w Gocji (dackiej). Między innymi poprzez namiestnika prowincji Scytii, Soranusa, sprowadził do imperium doczesne szczątki św. Saby Gota[15]. Katoliccy Goci poświadczeni są także na początku V wieku w Konstantynopolu, gdzie mieli własny kościół, w którym odprawiano mszę w języku gockim[16]. Również list Gotów Suniji i Fritili do św. Hieronima jest dowodem istnienia katolików wśród tego plemienia[17]. Jak długo katolicy przetrwali wśród różnych grup gockich, nie daje się ustalić.

Audianizm u Gotów. Audianistami nazywamy tych chrześcijan, którzy podążali za doktryną działającego na początku IV wieku Audiosa, duchownego Kościoła syryjskiego, tzn. głoszącego Ewangelię w tym języku. Audianiści uczyli między innymi, że Bóg nie jest pozbawiony ciała. Audios, wypędzony do Scytii jako heretyk (chyba przez Konstancjusza), zajął się gorliwie nawracaniem Gotów w Gocji, gdzie stworzył znaczną wspólnotę, która przetrwała aż do czasu wielkich prześladowań Atanaryka[18].

Gockich ortodoksów odnajdujemy także na Krymie. Od zawsze dyskusyjna jest geograficzna przynależność biskupa Teofilosa (Theophilus Gothiae), który w 325 roku podpisał niceańskie wyznanie wiary. Ale nie ulega wątpliwości, że biskup Unila, którego Jan Chrystostom ordynował dla tego obszaru przed 404 rokiem, był Gotem. Katoliccy Goci krymscy utrzymywali także kontakty z duchowieństwem Konstantynopola w V, VI, a nawet w X wieku[19].

Nie ulega też wątpliwości, że żądanie Atanaryka, aby chrześcijanie brali udział w pogańskich ofiarach, i sukcesywna odmowa z ich strony, były bezpośrednią przyczyną prześladowań w Gocji[20]. Jednak u źródeł był konflikt Gotów z Rzymem i „rzymska" geneza chrześcijaństwa, gdyż prześladowania rozpoczęły się zaraz po zakończeniu wojny z Walensem w 369 roku i trwały przynajmniej do 372 roku[21]. Prześladowania te przyniosły Gotom wielu własnych męczenników, ale nie do końca złamały wśród nich ducha chrześcijaństwa.

Nowy impuls do jego odrodzenia wśród Wizygotów przyniosła działalność misyjna Wulfili (Ulfili), nazywanego, podobnie jak Eutyches, „apostołem Gotów". Pochodził z rodziny kapadockich jeńców uprowadzonych przez Gotów w 253 (257?) roku. Ale urodził się[22] w Gocji dackiej i może być uważany za Gota. W roku 336 towarzyszył on poselstwu Terwingów na dwór Konstantyna i przy tej okazji został konsekrowany

[15] Ortodoksję (katolicyzm) św. Saby próbuje podważyć ostatnio P. Parvis, *Sabas: „Ortodox" or „Arian"?* [w:] *Arianism*, s. 67–78, uważając, że informacje w *Passio s. Sabae* powstały w środowisku Gotów-arian, a sam św. Saba stał się katolikiem pośmiertnie. Jego argumentacja mnie nie przekonała.

[16] K.D. Schmidt, *Die Bekehrung der Germanen zum Christentum*, Göttingen 1939, s. 227.

[17] Hieronymus, ep. 106, PL XXII, kol. 837 nn.

[18] K.D. Schmidt, *Die Bekehrung*, s. 228–230.

[19] Tamże, s. 215–216.

[20] Soz. HE VI 37.

[21] N. Lenski, *Valens*, s. 320–321.

[22] Data jego narodzin jest w rzeczywistości nieznana, K. Schäferdiek, *Ulfila und der sogenannte gotische Arianismus*, [w:] *Arianism*, s. 24, chociaż niekiedy sugeruje się datę „około roku 311", J. Strzelczyk, *Goci. Rzeczywistość i legenda*, Warszawa 1984 , s. 107.

przez Euzebiusza z Nikomedii i innych biskupów na biskupa[23], nie na biskupa Gotów, ani nie na biskupa misyjnego, lecz na biskupa wspólnoty chrześcijańskiej w Gocji[24]. Czy Wulfila prowadził w Gocji działalność misyjną, tego nie wiemy. W roku 348, albo krótko przedtem, doszło do pierwszych prześladowań chrześcijan ze strony jakiegoś niewymienionego z imienia iudeksa Wizygotów. Wulfila wraz z grupą chrześcijan opuścił terytorium Gocji i osiedlił się za zgodą cesarza Konstancjusza na terytorium rzymskim, w rejonie Nicopolis ad Istrum (Nikjup, w pobliżu Wielkiego Tyrnowa w Bułgarii), gdzie jako *Gothi minores* znani byli jeszcze w wieku VI[25]. Wulfila, niewątpliwie za zgodą cesarza, stał się nie tylko ich duchowym przewodnikiem, ale także zagadkowym, politycznym prymasem (*primas*)[26].

Najważniejszym owocem jego działalności było wynalezienie gockiego alfabetu i przetłumaczenie na język gocki ksiąg pisma świętego, z wyjątkiem *Ksiąg Królewskich*. Do naszych czasów dochował się, i to bardzo niekompletnie, przekład Ewangelii. Biblia Wulfili odegrała ogromną rolę w chrystianizacji pokrewnych ludów germańskich i po dziś dzień stanowi główne źródło do poznania ich języka, a poniekąd i kultury[27]. Krótko przed swą śmiercią (przed 383) Wulfila pozostawił w języku łacińskim swoje wyznanie wiary, które rzeczowo i stylistycznie nawiązuje do łacińskiego wyznania wiary z synodu w Sirmium z 357 roku[28].

Przed 376 rokiem Wizygoci skierowali do cesarza Walensa prośbę o zgodę na ich przesiedlenie na terytorium rzymskie i gotowość przejścia na chrześcijaństwo, jeśli Rzymianie przyślą im odpowiednich *doctores* posługujących się językiem gockim. Jest to przybliżony czas przejścia elit wizygockich i zapewne całego plemienia na chrześcijaństwo w wersji wulfilańskiej[29]. W nieznanym czasie Wizygoci przekazali tę wiarę swym pobratymcom Ostrogotom.

Najpełniejsze warunki do rozwoju gocki arianizm znalazł w państwach rządzonych przez gockie dynastie. W państwie Amalów w Italii (491/493–540/552) był on przynajmniej do wybuchu wojny z Justynianem I religią tolerancyjną, co wynikało jednak z traktatów zawartych przez Teodoryka z cesarzami Zenonem i Anastazjuszem I. W Italii powstawała ariańska literatura teologiczna, stąd pochodzi słynny

[23] H. Sivan, *Ulfila's Own Conversion*, „Harvard Theological Review" 89 (1996), s. 373–386 sugeruje, że przy tej okazji Wulfila musiał zmienić swe poglądy teologiczne, do czego nie ma jednak podstaw.

[24] K. Schäferdiek, *Ulfila*, s. 24–25; J. Strzelczyk, *Goci*, s. 107.

[25] K. Schäferdiek, *Ulfila*, s. 27.

[26] H. Wolfram, *Vulfila pontifex ipseque primas Gothorum minorum, sed non apostolus eorum. Vulfila, Bishop and Secular Leader of His People but not Their Apostle*, s. 131–144. Niektóre hipotezy Wolframa, jak ta, że Wulfila był egzarchą Gotów, idą za daleko.

[27] J. Strzelczyk, *Goci*, s. 108–110; K. Schäferdiek, *Ulfila*, s. 30–32 (z nową literaturą).

[28] *Diss. Max*., ed. A. Gryson, CCSL 87, Turnhout 1982, s. 166; H.Ch. Brennecke, *Deconstruction*, s. 125–126

[29] P. Heather, *The Crossing of the Danube and the Gothic Conversion*, „Greek, Roman and Byzantine Studies" 27 (1986), s. 289–318. Inne stanowisko reprezentuje K. Schäferdiek, *Zeit und Umstände des westgotischen Übergangs zum Christentums*, „Historia" 28 (1979), s. 90–97, według którego przejście Terwingów na chrześcijaństwo miało związek z walką pomiędzy Atanarykiem a Fritigernem.

Codex Argenteus, z przekładem Biblii pióra Wulfili (VI wiek), zachowały się pewne „ariańskie" papirusy i wiadomo o ariańskich kościołach w Rawennie, ale mimo to rola Kościoła ariańskiego w Italii jest trudno uchwytna, a nawet „ciemna"[30]. *Ecclesia legis Gothorum* stała się w czasach Teodoryka, przynajmniej w niektórych miastach: Rawennie, Weronie, Mediolanie, Pawii, ważną (i zamożną) instytucją[31]. Toteż arianizm italski, mimo rekoncyliacji przetrwał podbój Justyniana, wydaje się, że część jego wyznawców funkcjonuje w dobie longobardzkiej. Pewien *Stavilla vivens legem Gothorum* poświadczony jest jeszcze w roku 769[32].

Hiszpańskie państwo Wizygotów ukonstytuowało się ostatecznie po wyemigrowaniu większości tego plemienia z południowej Galii, po klęsce 507 roku i trwało zasadniczo do podboju muzułmańskiego w 711 roku. Prawie do końca VI wieku charakteryzował go dualizm etniczny i religijny. Z jednej strony większość jego mieszkańców stanowili hiszpańscy Rzymianie-katolicy, a z drugiej „panującą" mniejszość Wizygoci-arianie. Generalnie stosunki religijne w dualnym wyznaniowo państwie wizygockim przed rokiem 580 określa się w zasadzie słusznie jako pokojowe[33]. Są nie tylko dane sugerujące akceptację wyznania katolickiego ze strony królów wizygockich, ale i pewien stopień kooperacji[34]. Sytuacja zmieniła się po roku 580, kiedy to król Leowigild postanowił (pod wpływem ariańskiego kleru) zbudować na podstawie doktryny ariańskiej zjednoczony kościół, do którego należeliby wszyscy jego poddani. Aby ułatwić konwersję z katolicyzmu na synodzie w Toledo w 580 roku, zmodyfikowano lekko ariańską doksologię i nie wymagano rebaptyzacji[35]. Bunt jego syna Hermenegilda, który przeszedł na katolicyzm podczas rewolty uniemożliwił realizację planu Leowigilda. Po jego śmierci w 586 władzę objął jego syn Rekkared, za którego zgodą na sławnym Trzecim Synodzie w Toledo (589) Wizygoci przeszli na katolicyzm[36]. Opór arian nie był wielki[37]. Był to także decydujący krok w zniesieniu granic etnicznych w królestwie[38].

---

[30] Th.S. Brown, *The Role of Arianism in Ostrogothic Italy. The Evidence from Ravenna*, [w:] *The Ostrogoths from the Migration Period to the Sixth Century: An Ethnographic Perspective*, red. S.J. Barnish, F. Marazzi, Woodbridge 2007, s. 417.

[31] G.M. Berndt, R. Steinacher, *The ecclesia legis Gothorum and the Role of „Arianism" in Ostrogothic Italy*, [w:] *Arianism*, s. 223. P. Amory, *People and Identity in Ostrogothic Italy*, 1997, s. 236–276, uważa, że przeważająca część Gotów w Italii była katolikami, ale argumenty, które autor przytacza, są niewystarczające.

[32] Sporne jest jednak, czy chodzi tu o identyfikację religijną, czy też o prawo gockie w ogóle; J. Strzelczyk, *Goci*, s. 358, opowiada się za tą drugą możliwością.

[33] M. Koch, *Arianism and Ethnic Identity in Sixth-Century Visigothic Spain*, [w:] *Arianism*, s. 260.

[34] Tamże, s. 260–261.

[35] K. Schäferdiek, *Die Kirche, in den Reichen der Westgoten und Suewen bis zur Errichtung der westgotischen katholischen Staatskirche*, Berlin 1967, s. 157–164; S. Castellanos, *Los Godos y la cruz. Recaredo y la unidad de Spania*, Madrid 2007, s. 188–189.

[36] *Detale*: R. Collins, *Visigothic Spain*, s. 66–69.

[37] K. Schäferdiek, *Die Kirche*, s. 199–205. Dalsza literatura, M. Koch, *Arianism and Ethnic Identity*, s. 264 nn. i przyp. 30.

[38] Pewne ślady pogaństwa u Wizygotów około roku 600: M.P. Speidel, M.O. Speidel, *Germanische Götter auf wisigotischen Gürtelschnallen*, „Germania" 89 (2011) [wyd.: 2013], s. 277–303.

Wandalowie

Wiadomo, że Wandalowie używali Biblii i liturgii Wulfilli. W okupowanej przez nich Afryce nawet Rzymianie-arianie, zamiast *kyrie elejson* mówili podczas modlitwy *froja arme* (w Biblii gockiej Wulfili: *frauja armai*, łac. *domine miserere*)[39]. Kiedy dokładnie i w jaki sposób Wandalowie stali się chrześcijanami wyznania ariańskiego, nie potrafimy jednak na podstawie źródeł odpowiedzieć. Kurt Dietrich Schmidt uważał, że nastąpiło to około 400 roku za pośrednictwem *Gothi minores*, gdyż główna masa Wizygotów odpłynęła w 395 roku z Bałkanów na zachód. Jordanes, jako jedyny, przekazał nam interesującą informację o tej grupie: „Istnieli jeszcze inni Gotowie, nazywani Mniejszymi, nieprzeliczony naród ze swoim biskupem i naczelnikiem w jednej osobie, Wulfilą, który miał też wynaleźć dla nich alfabet. Do dziś żyją w Mezji, w okolicach Nikopolis, u podnóża góry Haemus, jako szczep duży, lecz ubogi i stroniący od wojen”[40]. Trzeba jednak zauważyć, że Wandalowie nigdy nie weszli w styczność z *Gothi minores* mieszkającymi w pewnej izolacji na południu prowincji Mezji. Paweł Orozjusz pisze, że w momencie wejścia do Galii w 406/7 roku byli oni jeszcze poganami. Stąd raczej pośrednictwo głównej, tuluzańskiej grupy Wizygotów trzeba wziąć bardziej pod uwagę. Bezpośredniego dowodu dostarcza sam Jordanes: „W ten sposób cesarz Walens uczynił Wizygotów bardziej arianami jak chrześcijanami. Poza tym Wizygoci niosą z miłości Ewangelię swoim pobratymcom Ostrogotom, jak i Gepidom, nauczyli ich tej perfidnej kultury. Każdy lud ich języka, gdziekolwiek był, zaprosili do obrządku tej sekty”[41]. Wandalowie mówili językiem „gockim” i ten passus może dotyczyć także i ich. Niewykluczone, że impuls misyjny mógł wyjść z tuluzańskiego państwa Wizygotów – jak podejrzewał Knut Schaeferdiek[42]. Z uwagi na wrogość wandalsko-gocką J. Strzelczyk sugeruje jakąś inicjatywę „oddolną”[43]. Powstała nawet teza o fanatycznym arianizmie Wandalów. Salwian z Marsyli pisał około 440 roku: „Oni [Wandalowie] uważają się tak bardzo za katolików, że prześladują nas jako heretyków. Za kogo my ich uważamy, za tego oni uważają nas” (De gub. V, 2).

Gert Haendler uważał, że najdalsze rozprzestrzenienie się arianizmu nastąpiło poprzez wędrówkę Wandalów[44]. Ale przecież nie oni, tylko wizygoccy arianie pierwsi stanęli na afrykańskiej ziemi. W 428 roku wizygockie oddziały wylądowały w Afryce Północnej jako sprzymierzeńcy Rzymu. Wraz z nimi przybył Maksymin, gocki biskup i uczeń Wulfili. Święty Augustyn wiódł z nim nawet spór teologiczny. Wielokrotnie

[39] PL 33, ep. 178, kol. 1162; H. Tiefenbach, *Das wandalische Domine miserere*, „Historische Sprachforschung” 104 (1991), s. 251–268.

[40] Iord. *Getica* 267; E. Zwolski, *Kasjodor i Jordanes*, s. 137.

[41] Getica 132–133; por. tłum. E. Zwolski, s. 114 i G. Haendler, *Die Kirche im Karolingerreich*, Berlin 1962, s. 33.

[42] J. Strzelczyk, *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, Warszawa 1992, s. 241–242.

[43] Tamże, s. 241–242.

[44] G. Haendler, *Die Kirche*, s. 36.

formułowana hipoteza o jego działalności w okresie wandalskim, nie znajduje jednak wystarczającego oparcia w źródłach[45].

Królowie wandalscy w Afryce obrali zdecydowany, okresowo nawet bardzo agresywny kurs ariański w swej polityce religijnej. Jednakże przebieg wypadków naświetlony został wyłącznie z perspektywy jednej strony, przez katolickiego biskupa Wiktora z Wity w dziele pod znamiennym tytułem *Historia prześladowań prowincji afrykańskiej.* Może to oznaczać tendencyjność oceny, ale niekoniecznie musi przeinaczać fakty[46].

Po zdobyciu Kartaginy w 439 roku własność Kościoła katolickiego została skonfiskowana, a klerycy musieli wsiąść na lichy statek, który jakoś dopłynął jednak do Italii (HPers. I, 12–15). Wandalowie wywłaszczyli całą prowincję *Africa Proconsularis*. Na jej terenie zakazano działalności Kościoła katolickiego (HPers. I, 17; II, 39; III, 3). W Kartaginie nie było katolickiego biskupa tylko ariański patriarcha. Król Gejzeryk, który pierwotnie miał być katolikiem, a dopiero później stał się wojującym arianinem, zakazał głoszenia tych miejsc z Biblii, w których mowa była o prześladowcach: faraonie, Nabuchodonozorze, Holofernesie (I, 22). Poddany ekspropriacji i bezwzględnym nakazom królewskim Kościół katolicki nawet na terenach nieobjętych bezpośrednią wandalską okupacją okresowo popadał w demoralizację i chaos organizacyjny. Mimo to Christian Courtois podkreśla, że ewidencja dotycząca prześladowań za Gejzeryka jest nikła[47]. Odprawienie mszy katolickiej na terenach zajętych przez Wandalów zagrożone było karą śmierci (I, 41). Król Huneryk ogłosił Kościół ariański za jedynie prawdziwy. Kościół katolicki został w 484 roku zdelegalizowany. Huneryk powołał się przy tym na cesarskie ustawodawstwo przeciw heretykom (III, 3). W walce z Kościołem katolickim znaczącą rolę odegrało duchowieństwo ariańskie, także w nadziei na ziemskie korzyści. Uważało ono za dopuszczalny nawet chrzest przymusowy (III, 48–50)[48]. Nieznane są pozytywne dla strony ariańskiej efekty tej przymusowej konwersji. Po Huneryku nacisk nigdy nie był już tak gwałtowny, ale w różnym stopniu natężenia i niewątpliwie w sposób nieciągły prześladowanie katolików trwało aż do 525 roku. Jakie były efekty tej nietolerancyjnej postawy państwa wandalskiego?[49] Znamy imiona kilku teologów, których pisma nie zachowały się i poglądy teologiczne króla Trazamunda zachowane w traktacie polemicz-

[45] L.J. van der Lof, *Der fanatische Arianismus der Wandalen*, „Zeitschrif für neutestamentliche Wissenschaft" 64 (1973), s. 146 z odwołaniem się do starszej literatury przedmiotu.

[46] Dyskusję nad motywami napisania przez Wiktora z Wity HP podsumowują krótko A. Merrills, R. Miles, *The Vandals*, Oxford 2014, s. 186–187.

[47] Ch. Courtois, *Les Vandales et l'Afrique*, Paris–Alger 1955, s. 292.

[48] Przymusowa rebaptyzacja, D. Shanzer, *Intentions and Audiences: History, Hagiography, Martyrdom, and Confession in Victor of Vita's Historia Persecutionis*, [w:] *Vandals, Romans and Berbers: New Perspectives on Late Antique North Africa*, red. A.H. Merrills, Aldershot 2004, s. 271–290, tutaj, s. 286. Użycie przez Wandalów biskupów do promowania konwersji, R. Mathisen, *Barbarian Bishops and the Churches „in Barbaricis Gentibus" during Late Antiquity*, s. 687.

[49] A. Merrills, R. Miles, *The Vandals*, s. 192–193 wprowadzają termin „rough tolerance" jako „użyteczny model" myślenia o stanowisku królów wandalskich wobec afrykańskich Rzymian. Ten „model myślenia" może być najwyżej słuszny w odniesieniu do panowania Hilderyka.

nym Fulgencjusza z Ruspe. Wiadomo, że około 440 roku ariański biskup Maksymin skłonił na Sycyli katolików w zdobytych przez Wandalów miastach do przejścia na arianizm. W wandalskiej katedrze w Hippo Regius znajdują się obok grobów wandalskich także i rzymskie, co najpewniej wskazuje na rzymskich konwertytów[50]. Jaka była skala tego zjawiska, nie potrafimy rzecz jasna odpowiedzieć. Gdy idzie o Wandalów to spotykamy wśród nich także pogan, ale również i katolików prześladowanych przez państwo. Huneryk wydał zarządzenie skierowane przeciw modlącym się w kościołach katolickich osobach w strojach wandalskich[51]. Czy są to katolicy, którzy stali się konwertytami dopiero po dotarciu do Afryki, czy też byli nimi wcześniej – nadal trudno rozstrzygnąć[52].

Zakazano pracy katolikom na wandalskim dworze (HP I 43). Zakazano wspólnoty stołu między arianami a katolikami[53], co oznacza, że takie zakazane postawy jednak występowały[54]. Mamy informacje o konwertytce o germańskim imieniu Dagila[55]. Ona poślubiła jednego z dworzan Huneryka i mogła być niceańską konwertytką z arianizmu[56]. Dwaj wandalscy konwertyci występują w HP III 38. Mężczyzna o germańskim imieniu Teucharius był wcześniej katolickim lektorem, który stał się apostatą (HP III 39)[57]. Pewien Elpidoforos został apostatą i torturował katolików (HP III 34). Poświadczona jest apostazja pewnego biskupa katolickiego za rządów Huneryka[58].

W ogólniejszym ujęciu Quodvultdeus, który w latach pięćdziesiątych V wieku znalazł schronienie w Italii, potwierdzał, że zagrożenie ariańską konwersją pod panowaniem wandalskim było poważne. Apostazja dokonywała się dwoma drogami, przez ziemskie „dary" i strach, lepsze obyczaje, cuda*: Haereticos omnes ostendit et maxime Arrianos quos nunc videmos multos seducere aut potentia temporali, aut industria mali ingenii aut certe abstinentia parcitatis vel quorumlibet signorum ostentatione*[59].

---

[50] J. Strzelczyk, *Wandalowie*, s. 294.

[51] Wiktor z Wity, HP II, 9; J. Strzelczyk, *Wandalowie*, s. 242.

[52] D. Shanzer, *Intentions and Audiences*, s. 287 traktuje ich jako Wandalów.

[53] HP II, 46.

[54] Zob. HP I, 48 (Saturus na dworze Gejzeryka), ponadto por. II, 10. Ciekawy przypadek komicznej symbiozy ariańsko-katolickiej, Greg. Tur., *Liber in gloria martyrum*, wyd. B. Krusch, [w:] MGH SRM I, 2, Berolini 1885, 79.

[55] HP III, 33. Zdaniem D. Shanzer, *History*, s. 287 przyp. 124, niejasne jest, czy Dagila było imieniem kobiecym. Oryginalnie Dagilo (zlatynizowane jako Dagila), H. Reichert, *Lexikon der altgermanischen Namen*, I, 1987, s. 234 i N.F. Onesti, *I Vandali. Linqua e storia*, Roma 2002, s. 150, uznają za imię żeńskie. Powołując się na prywatną informację Wolfganga Hubrichsa, D. Shanzer uznaje, że imię może być równie dobrze męskie. Jest to wszakże sprzeczne z tekstem HP, gdzie mówi się o kobiecie, a zatem kobieta musiała nosić imię kobiece. Twierdzenie, że w łacinie fraza *nomine Dagila* could equally modify *cuiusdam cellaritate regis* as*, quaedam uxor,* nie znajduje oparcia w tekście HP.

[56] Ch. Courtois, *Les Vandales et l'Afrique*, s. 224, przyp. 3.

[57] Tamże, s. 227, przyp. 8.

[58] HF II, 3 (Revocatus).

[59] Quodvultdeus, *Liber promissionum et praedictorum Dei*, 5. 7. Zob. id. *Sermo de tempore barbarico* I 8.7. Dalsze źródła komentuje D. Shanzer, *History*, s. 288.

Po upadku państwa wandalskiego, król Gelimer nie chciał, mimo kuszącej oferty, przejść na katolicyzm, ale kler ariański czynił to chętnie, domagając się zarazem zachowania swych godności kościelnych. Na wniosek kleru katolickiego Afryki papież Agapit w 535 roku zakazał takiej praktyki. Arianizm stracił swą materialną bazę, a jego duchowieństwo i wierni jednak przetrwali. Jakiś czas słyszymy bowiem o udziale arian w różnych antybizantyńskich powstaniach w Afryce[60]. Lecz pozbawiony bazy materialnej arianizm szybko gasł, chociaż nie wiadomo, kiedy zgasł[61].

Gdy idzie o postawę katolików pod panowaniem wandalskim (429–534), możemy odnotować kontynuację tendencji do importowania i kultu zamorskich męczenników. Długi list papieża Leona z 448 roku do Potentiusa, biskupa Tipasy wskazuje na rozrost kultu specyficznie rzymskich męczenników, zwłaszcza w Mauretania Sitifensis[62]. W Setif pewna inskrypcja wspomina depozycję 3 sierpnia 452 roku szczątków diakona Wawrzyńca, umęczonego 6 sierpnia 258 roku[63]. Wawrzyniec i Hipolit (zm. 235) pojawiają się w dwóch inskrypcjach w dwóch innych miejscach między Setif i Konstantyną[64]. W Numidii mamy do czynienia z tą samą tendencją. W Ain Zirara, Wawrzyniec i Hipolit zostali połączeni z szeregiem męczenników, włączywszy apostołów Piotra i Pawła i papieża Sykstusa, umęczonych jak Wawrzyniec z 258 roku. Dalej czczono męczenników sycylijskich i Leontiusa, biskupa Hippony zamęczonego w roku 259[65]. W Ain Ghorab, centrum donatystycznym w wieku IV i być może znowu w VI[66], pochodzi inskrypcja honorująca Piotra i Pawła, możliwe że do datowania na panowanie Hilderyka około 525 roku. Dedykacja przez kapłana Probantiusa przywołuje słowa dedykacji kościoła pw. św. Piotra w Okowach w Rzymie przez papieża Sykstusa III (432–440)[67]. W okresie po rekonkwiście justyniańskiej dedykacje papieskie ustają, a kler afrykański powraca do męczenników czasu wielkich prześladowań, do których dołącza się świętych czczonych na wschodzie[68].

---

[60] Justynian a katolicy i arianie po odbiciu Afryki: A. Merrills, R. Miles, *The Vandals*, s. 248–253.

[61] H.C.W. Frend, *Nomads and Christianity in the Middle Ages*, „Journal for Ecclesiasical History" 26 (1975), s. 209–221 argumentuje, że chrześcijaństwo w Afryce Północnej przetrwało do XIV/XV wieku. Nie mamy jednak tak późnych danych o arianach.

[62] Leo epist. 12, PL 54 (Paris 1946), kol. 645–656.

[63] Y. Duval, *Loca sanctorum*, 1, Rome 1981, s. 306–310; W.H.C. Frend, *North African and Byzantine Saints in Byzantine North Africa*, [w:] *Romanité et cité chretienne: permanences et mutations, integration et exclusion du 1. au 6. siècle. Mélanges en honneur d'Yvette Duval*, Paris 2000, pp. 319–333, tutaj s. 322–323.

[64] W.H.C. Frend, *From Donatist Opposition to Byzantine loyalism: the Cult of Martyrs in North Africa 350–650*, [w:] *Vandals, Romans and Berbers. New Perspectives on Late Antique North Africa*, red. A.H. Merrils, Aldershot–Burlington 2004, s. 259–269, tutaj s. 264.

[65] Y. Duval, *Loca sanctorum*, 1, s. 172–173, z hipotetyczną niekiedy rekonstrukcją inskrypcji.

[66] Warto wspomnieć, że donatyści w VI wieku ciągle przedstawiali sobą jakąś siłę, skoro w 596 roku papież Grzegorz próbował aktywować ich zwalczanie, G. Haendler, *Die Kirche*, s. 122.

[67] W.H.C. Frend, *From Donatist Opposition to Byzantine Loyalism*, s. 265.

[68] Tamże, s. 265 oraz A. Merrills, R. Miles, *The Vandals*, s. 246.

Frankowie

„Frankowie są tym germańskim ludem, któremu dla przyszłości Kościoła na Zachodzie przypaść miało największe znaczenie" – nie bez racji stwierdzał Gert Haendler[69]. Obok kontrowersyjnego przypadków Longobardów, Burgundów i Swebów, Frankowie byli jedynym ludem germańskim na ziemiach *Imperium Romanum*, który od razu nawrócił się na katolicyzm. Jednak szereg zagadnień związanych z okolicznościami konwersji i jej chronologią wywołało ogromną dyskusję w literaturze przedmiotu. Stawiano pytanie, czy możemy szukać śladów chrześcijaństwa u Franków przez Chlodwigiem. Ślady chrześcijaństwa w rzymskich prowincjach *Germania inferior* i *Germania superior* sięgają drugiej połowy II wieku[70]. Jeszcze Albert Hauck przestrzegał przed taką postawą badawczą, przed którą – wydaje się – nie trzeba dziś nikogo przestrzegać, a mianowicie przez utożsamianiem chrześcijaństwa w Germanii z uchrześcijanieniem Germanów[71]. Znany jest przypadek Franka chrześcijanina, komesa Arbogasta[72], ale nie wiadomo, czy był chrześcijaninem przed wstąpieniem na rzymską służbę. Germanista Th. Frings wskazał na to, że słowa „pokora", „ofiara", „biskup" przeszły do języka wysokoniemieckiego bezpośrednio z łaciny[73], co ma sugerować na możliwą „wczesną recepcję" chrześcijaństwa przez Franków już przed Chlodwigiem, za którą opowiedział się H.J. Diesner[74]. Trudno naturalnie zakładać, że Frankowie aż do końca V wieku przeoczali istnienie Kościoła, ale brak bezpośrednich wiadomości źródłowych o konwersjach powinien powstrzymywać nas przed formułowaniem ryzykownych hipotez. Do czasów Chlodwiga autor odnosi wiadomość o siostrze Chlodwiga o imieniu „Lantechilda, która przedtem (tj. przed konwersją na katolicyzm) popadła w herezję ariańską"[75].

Data konwersji Chlodwiga jest sporna i od czasu do czasu ponownie rozpatrywana. Informacji źródłowych nie jest wiele. Podstawowe znaczenie mają: list gratulacyjny biskupa Alcimusa Ecdiciusa Avitusa z Vienne do Chlodwiga z okazji przyjęcia chrztu przez króla[76], list biskupa Nicetiusa z Trewiru do Chlodoswinty, wnuczki Chlodwiga

[69] G. Haendler, *Die Kirche*, s. 124.

[70] Tamże, s. 124-126.

[71] A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, 1, wyd. 7, Berlin 1952, s. 3-84.

[72] Tamże, s. 101-102. Oficerowie frankijskiego pochodzenia w armii rzymskiej: M. Rouche, *Clovis*, [b.m.] 1996, s. 82 nn.

[73] K.D. Schmidt, *Germanischer Glaube und Christentum*, Göttingen 1948, s. s. 97-98; por. E. Zöllner, *Geschichte der Franken bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts*, Auf der Grundlage des Werkes von Ludwig Schmidt unter Mitwirkung von Joachim Werner neu bearbeitet von..., München 1970, s. 182. Odpowiednie prace Th. Frings, *Antike und Christentum an der Wiege der deutschen Sprache*, Berlin 1949; tenże, *Germania Romana*, 1, wyd. 2, Halle 1966 i Th. Frings, G. Müller, *Germania Romana*, 2, wyd. 2, Halle 1968 nie były mi dostępne.

[74] H.J. Diesner, *Die Römer an Rhein und Donau, Veröffentlichungen des Zentralinstituts für Alte Geschichte und Archäologie der AdW der DDR*, red. J. Herrmann, Bd. 3, red. R.G.-H. Köpstein, Berlin 1975, s. 376.

[75] HF II, 31. Przekład polski za Grzegorz z Tours, *Historie*, s. 127.

[76] Aviti epp. ad diversos, wyd. R. Peiper, nr 46 [w:] MGH AA VI, 2, Berolini 1883, s. 75.

i pierwszej żony Alboina, króla Longobardów (datowany na lata 563–567)[77], oraz napisane w latach siedemdziesiątych VI wieku rozdziały 29–31 Historii Grzegorza z Tours[78]. Dziejopis dostarczył relacji najobszerniejszej, chociaż nie bez słuszności podejrzewanej o jednostronność i literacką stylizację. Według Grzegorza chrzest Chlodwiga nastąpił po zwycięstwie Franków nad Alamanami w piętnastym roku jego panowania[79], czyli 496/497. Odpowiednio do tego wydarzenie to datuje się na rok 496/497 lub najchętniej na rok 498[80]. Data tej bitwy również jest sporna, chociaż dawno ustalona chronologia starcia, rok 496/497, broniona dawniej przez W. von den Steinena[81], została zakwestionowana przez A. van de Vyvera[82], przenoszącego czas tego wydarzenia na rok 506, a konwersję na rok 506 lub 507/508 i raz jeszcze w dysertacji R. Weißa[83]. Po gruntownej krytyce ze strony K. Schäferdieka[84], rzadko jest przyjmowana w nauce[85]. Nie można chyba powiedzieć, że po długotrwałych dyskusjach tradycyjna data: rok 498 ostała się zwycięsko. Wciąż pojawiają się bowiem zwolennicy roku 499. Ale trze-

[77] MGH Epp. III, nr 8, s. 119.

[78] O źródłach Historii Grzegorza, zamiast wielu innych, zob. Grzegorz z Tours, *Historie*, s. 23 nn.

[79] HF II, 30.

[80] M. Rouche, *Clovis*, s. 272 nn., doszedł do przekonania, że chrzest odbył się 25 grudnia 499 roku w Reims. Jednak jego analiza pozbawiona jest zupełnie jakiegokolwiek ustosunkowania się do argumentacji poprzedników i elementów świeżości. Również K. Schäferdiek, *Chlodwigs Religionswechsel. Bedingungen, Ablauf und und Bewegkräfte*, [w:] *Patristica et Oecumenica. Festschrift für Wolfgang Bienert zum 65. Geburstag*, red. P. Gemeinhardt, U. Kühneweg, Marburg 2004, s. 119, był w stanie przytoczyć na rzecz 499 roku tylko subiektywny argument (król potrzebował jakoby więcej czasu na przygotowanie chrztu). Krytyka takiego rozumowania już u E. Zöllner, *Geschichte der Franken*, s. 61–62.

[81] W. von den Steinen, *Chlodwigs Übergang zum Christentum. Eine quellenkritische Studie*, MIÖG, Erg.-Bd. 12 (1933), starsza literatura przytoczona na s. 417 nn. (jest to podstawowe studium krytyczno-źródłowe). Dalsza bibliografia u G. Tessier, *La baptême de Clovis*, Paris 1964, s. 386 nn., 92 przyp. 1, 116 nn. (praca adresowana do szerszych kręgów czytelniczych, ale opracowana naukowo), i u E. Zöllner, *Geschichte der Franken*, s. 57 nn. Użyteczny przegląd badań do roku 1993, M. Spencer, *Dating the Baptism of Clovis*, „Early Medieval Europe" 3 (1994), s. 97–116; dalsza bibliografia: I. Wood, *Gregory of Tours and Clovis*, „Revue Belge de Philologie et ďHistoire" 63 (1985), s. 249–272; K. Schäferdiek, *Chlodwigs Religionswechsel*, s. 105–121; G. Emmenegger, *Das Handeln Gottes in der Rekonstruktion: die Taufe Chlodwigs*, [w:] *Gott in der Geschichte: zum Ringen um das Verständnis von Heil und Unheil in der Geschichte des Christentums*, red. M. Delgado, H. Leppin, Fribourg 2013, s. 117–127.

[82] A. van de Vyver, *La victoire contre les Alamans et la conversion de Clovis* (1), „Revue Belge de Philologie et ďHistoire" 15 (1936), s. 859–914; tenże, *La victoire contre les Alamans et la conversion de Clovis* (2), „Revue Belge de Philologie et ďHistoire" 16 (1937), s. 35–94 (rozprawy krytycznoźródłowe, fundamentalne dla kierunku rewizjonistycznego). Dyskusję lat trzydziestych rozpalił B. Krusch, *Chlodowechs Taufe in Tours 507 und die Legende Gregors von Tours* (*Reims 496*), „Neues Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde" 49 (1932), s. 457–469, według którego jedyną pewną informacją Grzegorza, którego uważał nie za historyka, lecz raczej za nowelistę, jest to, że Chlodwig przyjął chrzest, zob. J. Prostko-Prostyński, *Utraeque res publicae*, wyd. 2, Poznań 1996, s. 256 n. i przypisy.

[83] R. Weiß, *Chlodwigs Taufe: Reims 508. Versuch einer neuen Chronologie für die Regierungszeit des ersten christlichen Frankenkönigs unter Berücksichtigung der politischen und kirchlich-dogmatischen Probleme seiner Zeit*, Bern–Frankfurt a. Main 1971. M. Rouche, *Clovis*, s. 590, nie przytoczył jej nawet w swej bibliografii.

[84] K. Schäferdiek, *Ein neues Bild der Geschichte Chlodwigs?*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte" 84 (1973), s. 1–29.

[85] G. Haendler, *Die Kirche*, s. 129, przyp. 35.

ba podkreślić i to, że chronologia Grzegorza z Tours nie może być jednak kwalifikowana jako *sacrosancta*[86]. Jako miejsce chrztu Chlodwiga wymienia się Reims, chociaż Grzegorz z Tours nie mówi tego wprost. Ta sytuacja powoduje, że raz po raz w literaturze fachowej odgrzewane jest Tours[87], również nigdzie nie wymieniane we współczesnych źródłach jako miejsce tego aktu. Zwolennicy tej hipotezy nie zdołali jednak nigdy znaleźć zadawalającej odpowiedzi na pytanie: dlaczego Grzegorz, biskup Tours nie wymienił nazwy swego miasta, jeśli rzeczywiście było miejscem ceremonii[88].

Droga Chlodwiga do chrześcijaństwa nie była prosta[89]. Grzegorz z Tours piszący kilka dziesiątków lat po dacie chrztu starał się wyeksponować rolę żony Chlodwiga, katoliczki Chrodechildy. Ich pierwszy syn Ingomer został ochrzczony, ale zmarł jeszcze w białym ubiorze chrzcielnym. Według Grzegorza z Tour Chlodwig uczynił wówczas żonie wyrzut, że gdyby dzieciątko zostało wyświęcone w imieniu jego bogów, żyłoby jeszcze. Chrodechilda odparła zarzut, radując się tym, że jej dziecię dostąpi zaszczytu obcowania z Bogiem (HF II, 29). Ochrzciła także drugiego syna Chlodomera[90]. Tenże Grzegorz z Tours opowiada, że: „Królowa zaś bezustannie nalegała na króla, żeby uznał prawdziwego Boga, a porzucił bożki, lecz w żaden sposób nie można go było do wierzenia nakłonić, aż wreszcie kiedyś podjął on wojnę przeciw Alemanom"[91]. Dopiero podczas bitwy z tymi Alamanami pod Tolbiac (497?), przegrywający już Chlodwig i daremnie wzywający na pomoc swoich bogów zwrócił się do Jezusa Chrystusa, że jeśli da mu zwycięstwo, to się ochrzci jego imieniem. Ponieważ zwycięstwo przypadło ostatecznie jemu, kazał się ochrzcić w święto Bożego Narodzenia[92].

Zgodnym zdaniem dawnej historiografii, Chlodwig przeszedł na katolicyzm, a wraz z nim 3000 jego wojowników, głównie z powodów politycznych, przy konfrontacji politycznej z gockim obozem ariańskim chciał sojuszu z galijskim Kościołem katolickim[93]. Jednak obecnie Knut Schäferdiek podnosi, że nie ma powodów, aby kwestionować religijny, personalny wpływ Chrodechildy na decyzję Chlodwiga[94] oraz fakt, że wbrew oczekiwaniom odniesione zwycięstwo nad Alamanami przypieczętowało rozstrzygnięcie religijnego dylematu[95]. Wydaje się zatem, że obok politycznych

[86] A. Dierkens, *Die Taufe Chlodwigs*, [w:] *Die Franken. Wegbereiter Europas. Vor 1500 Jahren: König Chlodwig und seine Erben*, red. A. Wieczorek i in., 1, Mainz 1996, s. 186, traktuje datę i okoliczności chrztu jako „nichtgesichert".

[87] L. Pietri, *Clovis et l'Église de Tours*, [w:] *Clovis* 1, s. 321–330.

[88] E. Zöllner, *Geschichte der Franken*, s. 63.

[89] Źródłowego oparcia pozbawiona jest hipoteza I. Wood, *Gregory of Tours and Clovis*, s. 266–267, według którego przed konwersją Chlodwig był jakiś czas arianinem, zob. krytykę tego rodzaju pomysłów u K. Schaferdieka, *Chlodwigs Religionswechsel*, s. 114, przyp. 50.

[90] HF II, 29.

[91] Tamże 30.

[92] Tamże 31.

[93] E. Zöllner, *Geschichte der Franken*, s. 57.

[94] K. Schäferdiek, *Chlodwigs Religionswechsel*, s. 113.

[95] Tamże, s. 115. Przekonanie o możliwości boskiej pomocy w trakcie bitwy jest prastare i wszędzie rozpowszechnione, W. Speyer, *Die Hilfe und Ephiphanie einer Gottheit, eines Herren und eines Heiligen in der Schlacht*, [w:] *Pietas. Festschrift Bernhard Kötting*, Münster 1980, s. 55–77.

kalkulacji (o których źródła jednak milczą!) personalne doświadczenia Chlodwiga musiały mieć na jego decyzję wpływ niemały.

O motywach konwersji jego wojowników nic nie wiemy. Fredegar wymienia 6000 frankijskich wojowników, którzy przyjęli chrzest[96]. Podwojenie tej liczby jest pewnie etapem rozwoju legendy o chrzcie Chlodwiga. Pytanie, czy okrągła liczba 3000 wojowników Grzegorza z Tours ma jądro historyczne, musi pozostać bez odpowiedzi. W niewiadomym czasie ochrzcili się również niektórzy inni Merowingowie[97].

Katolicki biskup Avitus mieszkający na terytoriach opanowanych przez Burgundów, w piśmie gratulacyjnym wyraził radość, że dzięki temu wiara chrześcijańska rozszerza się do dalej mieszkających plemion, nieskażonych jeszcze błędną nauką (to znaczy arianizmem)[98]. Ale dopiero król Theudebert mógł w napisanym w 534 roku liście do cesarza Justyniana te plemiona wymienić: byli to Turyngowie, północni Szwabowie, Sasowie i Jutowie, którzy dobrowolnie mieli się oddać pod frankijskie panowanie. Ich podbój i podporządkowanie zawdzięczał król wsparciu Boga[99].

Efekty chrztu Franków nie mogły być natychmiastowe. Rzecz ciekawa, Grzegorz i inne źródła milczą o chrzcie pozostałej, daleko większej części plemienia Franków. Jakkolwiek progres chrześcijaństwa był stały, równie wyraźne są ślady trwania części Franków w pogaństwie. Krótko po 550 roku król Childebert z Paryża wydał rozkaz posiadaczom ziemskim na podległym mu terytorium, aby zlikwidowali świątynie pogańskie i inne miejsca kultu demonów w swych posiadłościach. *Possesores* nie spieszyli się bynajmniej z wykonaniem królewskiego polecenia (MGH I, 2, 2). Pod koniec VI wieku Wenancjusz Fortunatus opisał postępek pochodzącej z Turyngii Radegundy, która nakazała swym sługom spalić pogańską świątynię Franków. Ci zaś bronili jej z mieczem w ręku[100]. Wygląda na to, że w tym czasie nawet „olimpijscy" bogowie Franków nie zostali jeszcze całkiem skoszeni. Pierre Demolon podkreśla, że mała liczba chrześcijańskich znalezisk archeologicznych w północnej Francji wskazuje na wolne postępy chrześcijaństwa w tym rejonie i sugeruje, że uchrześcijanienie tego obszaru nastąpiło dopiero w X wieku[101].

Katolicyzm pierwszych Merowingów nie był chyba zbyt głęboki. Nawet generalnie im życzliwy Grzegorz oskarża ich o stałe unieważnianie testamentów na rzecz Kościoła (IV, 46). Niemniej jednak od roku 511 (Orlean) zwoływali oni regularnie synody Kościoła galijskiego, które między innymi zajmowały się zwalczaniem pogaństwa. Synody stale podkreślały (tak jeszcze w 633), że *Ecclesia vivit lege Romana*[102]. Frankijscy kró-

[96] Fredegar III, 21.

[97] Grzegorz z Tours, HF II, 41.

[98] Aviti epp., [w:] MGH AA VI, 2, Berolini 1883, s. 76.

[99] MGH Epp. III, wyd. W. Gundlach, Berolini 1892, s. 132–133.

[100] Venantius Fortunatus, *Vita Radegundis*, wyd. B. Krusch, [w:] MGH SRM 2, Berolini 1888, II, 2, s. 358 nn.

[101] P. Demolon, *Les Francs et la christianisme à l'époque mérovingienne dans le nord de la France*, [w:] *Clovis. Histoire et mémoire. La baptême de Clovis, l'évenement*, red. M. Rouche, 2, Paris 1997, s. 831–843.

[102] G. Haendler, *Die Kirche*, s. 132.

lowie utrzymywali na ogół dobre stosunki z Rzymem. Na początku VIII, po upadku państwa Wizygotów w Hiszpanii i po wkroczeniu cesarza Leona III Izauryjczyka na drogę ikonoklazmu Kościół frankijski stał się nie tylko jedną z najważniejszych twierdz katolicyzmu, ale twierdzą najsilniejszą i zdolną do przeprowadzania dalszych misji.

Historyczna waga konwersji Chlodwiga na katolicyzm jest nie do przecenienia. Dość zwarty dotąd pod względem konfesyjnym (ariański) blok państw i plemion germańskich na rzymskim Zachodzie został rozerwany. Ułatwiło to powolną wprawdzie, ale dokonującą się syntezę Franków i Gallorzymian na obszarach podległych Merowingom, a także proces wypierania arianizmu, jako konfesji dominującej, na rzecz katolicyzmu w innych państwach germańskich. W dłuższej perspektywie konwersja Chlodwiga zapewniła państwu Franków główną pozycję polityczną w zachodniej Europie.

Burgundowie

W swojej fundamentalnej pracy *Kirchengeschichte Deutschlands* Albert Hauck jest zdania, że Burgundowie byli najpierw katolikami, a dopiero później arianami[103]. Ten pogląd zakwestionowali Hans v. Schubert[104], a potem Kurt Dietrich Schmidt[105]. Uznali oni, że przytoczone przez Haucka dane źródłowe są nieścisłe i od początku, czyli od drugiej połowy IV wieku Burgundowie byli arianami. W zasadzie zdołali narzucić literaturze przedmiotu swą wizję konfesyjnej historii Burgundów. Ammian Marcellin poświadcza, że w 370 roku Burgundowie byli jeszcze poganami[106]. Piszący w 415 roku Paweł Orozjusz stwierdzał jednak dość jednoznacznie w odniesieniu do epoki panowania Walentyniana I (364–375): „poprzez działanie Bożej Opatrzności stali się katolikami" (*providentia dei Christiani omnes modo facti catholica fide*)[107]. Nawrócenie 3000 Burgundów na katolicyzm przez jednego biskupa w ciągu jednego tygodnia i ich chrzest poświadcza w obfitujący w legendarne szczegóły relacji Sokrates Scholastyk w swojej historii Kościoła[108]. Kluczowe wyrażenie „Burgundowie z tamtej strony Renu" można wiązać ze wschodniorzymską perspektywą piszącego (Sokratesa) albo z zachodniorzymską perspektywą jego łacińskiego źródła. Zatem Burgundowie ci są z lewego lub prawego brzegu Renu. Nawet fakt, że walczyli oni z hońskim królem Uptarem (Octarem), nie wskazuje jednoznacznie na prawobrzeżnych Burgundów. Historyczność relacji Orozjusza wykazał już A. Coville[109], a „historyczne jądro" narra-

[103] A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, 1, wyd. 6, Leipzig 1922, s. 90 nn.

[104] H. von Schubert, *Die Anfänge des Christentums bei den Burgundern*, „Sitzungsberichte Heidelberger Akademie der Wissenschaften", Phil.-hist. Klasse, Jg. 1911, 3, s. 3–8.

[105] K.D. Schmidt, *Die Bekehrung*, s. 405 nn.

[106] Amm. Marc. XXVII, 5, 14.

[107] *Adversus paganos* VII, 32.

[108] Socr. HE VII, 30.

[109] A. Coville, *Recherches sur l'histoire de Lyon de Ve siècle au IXe siècle*, Paris 1930, s. 139–152.

cji Sokratesa Scholastyka obronił O. Maenchen-Helfen[110]. Wydaje się, że powinniśmy przyjąć jakiś period katolicki, zapewne niedługi, przynajmniej u części Burgundów, przed utrwaleniem się u nich arianizmu w Sabaudii.

Według panującego po dziś dzień założenia badawczego arianizm zapuścił korzenie u Burgundów dopiero po roku 443, kiedy za zgodą Aecjusza zostali osadzeni w Sabaudii, na zachód od Jeziora Genewskiego[111]. Przypuszcza się ostro- i wizy(gocki) wpływ na rozwój tej konfesji u Burgundów[112]. Informacje o ich arianizmie są rozproszone i nieliczne. Najwięcej dostarcza niezastąpiony dla dziejów Burgundów tej doby biskup Avitus z Vienne[113]. Jednak państwo burgundzkie zasługiwało na miano tolerancyjnego, chociaż król Gundobad był arianinem i w jego państwie istniały wówczas liczne kościoły ariańskie. Ale liczni byli w państwie katolicy Burgundowie (i oczywiście Rzymianie), w tym i jego żona Caretena. Również żona króla Chilperyka była katoliczką i wiele innych pań z rodu panującego[114]. Poza tym spotykamy w tym państwie sektę Bonozjan, a licznych Eutychian[115]. Następca Gundobada Sigismund (516) był już katolikiem i od niego Kościół katolicki uzyskał liczne przywileje i darowizny. Zyskał sobie nawet przydomek „pierwszego świętego króla" średniowiecza[116].

W odróżnieniu od swych wcześniejszych kolegów w Galii, Avitus podejmował pewne próby misyjne wśród osiadłych „heretyckich barbarzyńców", czemu sprzyjała tolerancyjna atmosfera w królestwie Burgundów. Nie unikano dyskusji teologicznych. Na pewno najbardziej znana jest ta między Avitusem a królem Gundobadem, wspieranym przez ariańskich *sacerdotes*, którzy przedstawili cztery obiekcje przeciwko boskości Ducha Świętego[117]. Avitus dyskutował także inne kwestie, trzymając się ściśle idei wypracowanych już przez św. Ambrożego i św. Augustyna, zwłaszcza równości (*aequalitas*) osób Trójcy Świętej i ich jedności co do substancji[118]. Jak widać, późniejsze przejście króla Sigismunda na katolicyzm u Burgundów nie było decyzją całkiem nagłą, zaskakującą, lecz poprzedzoną poważnymi dysputami teologicznymi. Nie wiadomo jednak, jak wpłynęło to na Kościół ariański. Los arianizmu przypieczętował ostatecznie podbój Burgundów przez Franków w 534 roku. Katolicyzm zadomowił się trwale w Burgundii.

---

[110] O. Maenchen-Helfen, *Die Welt der Hunen. Eine Analyse ihrer historischen Dimension*, Wien–Köln–Graz 1978, s. 60 nn.

[111] U. Heil, *Avitus von Vienne und die hömoische Kirche der Burgunder*, Berlin–Boston 2011, s. 1–28.

[112] U. Heil, *The Homoians in Gaul*, [w:] *Arianism*, s. 287.

[113] U. Kühnweg, *Alcimius Acdicius Avitus von Vienne, Kirchenpolitiker und Bibeldichter*, [w:] *Patristica et Oecumenica*, s. 124–127.

[114] U. Heil, *Homoians in Gaul*, s. 287.

[115] L. Schmidt, *Geschichte der deutschen Stämme bis zum Ausgang der Völkerwanderung. Die Ostgermanen*, München 1969, s. 189.

[116] R. Kaiser, *Der Burgunderkönig Sigismund (523/524): erster heiliger König des Mittelalters und erster königlicher Romfahrer, Bußpilger und Mönch*, [w:] *Päpste, Pilger und Pönitentiarie. Festschrift für Ludwig Schmugge zum 65. Geburtstag*, Tübingen 2004, s. 199–210.

[117] Avitus, Epist. 1, 16–19, wyd. Peiper, [w:] MGH AA 6, 2, s. 13.

[118] U. Heil, *Homoians in Gaul*, s. 296.

Gepidzi, Rugiowie, Skirowie, Herulowie

O rozprzestrzenieniu się chrześcijaństwa wśród tych ludów prawie nic nie wiemy. Jordanes przyznaje Wizygotom sprawstwo upowszechnienia się arianizmu u Gepidów: *De cetero* [*Vesegothae*] *tam Ostrogothis quam Gepidis parentibus suis pro affectionis gratia evangelizantes huius perfidiae culturam edocentes, omnem ubique linquae huius nationem ad culturam huius sectae invitaverunt*[119]. „Z kolei, zaś, [Wizygoci] niosąc z miłości Ewangelię swoim krewnym, nauczyli zasad mylnej wiary tak Ostrogotów, jak Gepidów i nakłonili całe plemię, posługujące się językiem gockim, do opowiedzenia się po stronie sekty ariańskiej"[120].

Nawet chronologia przyjęcia przez nich chrześcijaństwa jest nadal niemożliwa do ustalenia. W informacji odnoszonej do 439 roku Salwian stwierdza, że byli jeszcze poganami[121]. W epoce Justyniana (548) Prokop z Cezarei poświadcza, że Gepidzi byli arianami[122]. Sugerowano, że ich arianizm w dobie panującego w epoce Attyli króla Ardaryka był już faktem[123]. Dowód nie został nigdy przedstawiony. Musimy przyjąć, że Gepidzi stali się chrześcijanami w jakimś czasie po 439 roku. Po upadku samodzielnego królestwa Gepidów w Dacji (567) pewien biskup Trazaryk współdziałał przy przewozie gepidzkiego skarbca królewskiego do Konstantynopola (572)[124]. Jest to jedyna informacja o gepidzkim kościele, jaką mamy.

Po upadku imperium Attyli główna część Rugiów zajęła siedziby po lewej stronie Dunaju naprzeciw rzymskiej prowincji Noricum od Enns aż do granicy Pannonii. Zmarły w 482 roku św. Seweryn znał już Rugiów jako ariańskich chrześcijan. O tym kto przekazał im tę religię, nie jesteśmy w stanie nic powiedzieć. Jak się wydaje, królowie unicestwionego w 487/488 roku przez Odoakra państwa Rugiów dość tolerancyjnie zachowywali się wobec rzymskich katolików, chociaż nie brakowało pojedynczych ekscesów, zwłaszcza za rządów króla Feleteusa, którego małżonka była wojującą arianką[125].

O chrześcijaństwie u Skirów wiadomo tylko tyle, że Odoaker (zm. 493) był arianinem. Nie przesądza to o niczym. Nieco bogatsza jest historia chrześcijaństwa u Herulów, u których długo utrzymywało się pogaństwo[126]. Byli oni przykładem ludu, który rozpadł się w toku wędrówek i najdłużej spośród wędrownych plemion germańskich pozostawał pogański. Przed 512 rokiem Herulowie zostali gdzieś nad środkowym Dunajem rozbici przez Longobardów. Część z nich powróciła wtedy do Skandynawii.

---

[119] Iordanis *Getica et Romana*, wyd. Th. Mommsen, [w:] MGH AA, 5, 1, Berolini 1882, XXV 133.

[120] Przekład polski: E. Zwolski, *Kasjodor i Jordanes. Historia gocka czyli scytyjska Europa*, Lublin 1984, s. 114.

[121] Salvian, De gub. Dei IV, 14.

[122] Proc. De bello Gothico III, 34.

[123] K.D. Schmidt, *Die Bekehrung*, s. 381 i przyp. 6 (chodzi o hipotezę C.C. Diculescu).

[124] Tamże, s. 382.

[125] Tamże, s. 382.

[126] L. Schmidt, *Geschichte der deutschen Stämme*, s. 564 zestawił świadectwa źródłowe informujące o ofiarach z ludzi na część boga wojny.

Inna grupa poprosiła o ziemię w rzymskiej Pannonii (512)[127]. Ta grupa w 528 roku przyjęła z ich królem Gretesem katolicyzm w Konstantynopolu. Inicjatorem i ojcem chrzestnym był cesarz Justynian I[128]. Po nim na prośbę części Herulów Justynian ustanowił królem oficera imieniem Suartas, czego nie zaakceptowała duża część plemienia, próbując ściągnąć kogoś (Datiusa) z rodziny królewskiej ze Skandynawii. Plemię rozpadło się po raz drugi, ponieważ część Herulów przeszła do Gepidów, a część pozostała na terytorium państwa bizantyjskiego. Ale większość Herulów w niejasnych okolicznościach przeszła na arianizm[129] (około 528?). To oni znajdowali się w oddziałach pomocniczych w armii Belzariusza podczas wojny z Wandalami w 533/534 roku. Na wieść o przeprowadzanej przez Justyniana przymusowej katolicyzacji zabraniającej ariańskiej liturgii, wojsko Herulów w Afryce podniosło bunt[130]. I to jest właściwie wszystko, co wiemy o chrześcijaństwie u Herulów.

Longobardowie

Z germańskich plemion epoki wędrówek ludów Longobardowie najpóźniej, bo po 568 roku zainstalowali się na rzymskiej ziemi. Ich religijną postawę poddaje coraz bardziej intensywnej dyskusji. Ślady dawnego pogaństwa Longobardów źródła rejestrują nie tylko w VI, ale i okazjonalnie także w następnych stuleciach[131]. Przy opisie wydarzeń odnoszących się do lat 505–510 Prokopiusz nazywa ich jednak chrześcijanami, którą to nazwę rezerwował wyłącznie dla katolików[132]. Ten sam autor, relacjonując przybycie poselstwa do Justyniana w roku 548 (BG III, 34), uważa, że argumentem przemawiającym za udzieleniem przez Bizancjum pomocy Longobardom jest to, że jak Rzymianie są katolikami, podczas gdy ich przeciwnicy – Gepidzi są arianami[133].

Carl Blasel w 1903 roku zbudował na tej podstawie tezę, że Longobardowie byli na początku katolikami, a dopiero później nawrócili się na arianizm[134]. Hipotezę tę poparł w 1981 roku Steven C. Fanning, twierdząc, że w chwili podboju terytoriów ital-

[127] J. Prostko-Prostyński, *Herulowie nad Wisłą i Bugiem?*, „Slavia Antiqua" 52 (2011), s. 155–162; M.M. Kazanskij, *Slavjanie i dunajskije germancy v VI veke: svidetel'stva pis'mennyh istočnikov i nekotorye archeologičeskije dannye. Sztrichi k portretam minuvszich epoch*, „Archeologija, istorija, etnografia" 1 (2014), s. 178–179.

[128] L. Schmidt, *Geschichte der deutschen Stämme*, s. 554.

[129] K.D. Schmidt, *Die Bekehrung*, s. 382 sugeruje wcześniejszą datę, ale brak jest jakiegokolwiek świadectwa.

[130] Tamże, s. 386–387.

[131] J. Strzelczyk, *Longobardowie. Ostatni z wielkiej wędrówki ludów*, Warszawa 2014, s. 106–108; F. Mores, *Streghe. Appunti per una storia del „paganesimo" longobardo*, „Rivista di Storia della Chiesa in Italia" 64 (2010), s. 329–346.

[132] Proc. Bello Gothico II, 14.

[133] Tamże III, 34.

[134] C. Blasel, *Der Übertritt der Langobarden zum Christentum bis zur Okkupation Italiens*, „Archiv für katholisches Kirchenrecht" 83 (1903), s. 579–634. Katolicyzm miał dotrzeć do Longobardów za pośrednictwem rzymskiej ludności z Pannonii i Noricum. Na ten temat nic jednak ze źródeł nie wiemy.

skich podstawowa masa Longobardów była katolicka, a arianizm początkowo odgrywał u nich rolę podrzędną. I jedynie dwaj królowie: Autari i Rotari jednoznacznie byli arianami[135]. Większość badaczy zakwestionowała tę tezę (między innymi L. Schmidt[136]), zwłaszcza Gian Piero Bognetti podniósł fakt, że Longobardowie od początku byli arianami (pomimo listu biskupa Nicetasa z Trewiru do królowej Chlodoswinty) przy długo utrzymującym się pogaństwie (szczególnie w dukacie Benewentu).

Rzecz ciekawa, Bognetti uważał, że konwersje (na arianizm) w Italii dotknęły tylko niektórych arystokratów i członków rodziny królewskiej[137]. Jerzy Strzelczyk jest jednak zdania, że „gdybyśmy jednak chcieli przynajmniej częściowo obronić prawdopodobieństwo przytoczonej informacji Prokopa z Cezarei, to chyba jedynie wolno nam przypuścić, że być może jakaś cząstka Longobardów rzeczywiście była katolikami"[138].

W innym kierunku poszła myśl badawcza Stefano Gasparriego, który krytykując podejście Bognettiego, przypisał arianizmowi marginalną rolę w społeczeństwie longobardzkim. Dla niego Alboin i jego Longobardowie byli w momencie najazdu na Italię w przeważającej części poganami. Sugerowane przez Bognettiego, „ariańską" i „katolicką" fakcję wśród longobardzkiej arystokracji uznawał za fikcję, a religijne preferencje królów miały charakter indywidualny i nigdy nie wpływały na ich decyzje polityczne[139]. Z kolei W. Pohl podkreślał brak przymusowych konwersji nakazywanych przez królów i praktycznie brak zdecydowanych interwencji misyjnych w historii Longobardów w Italii. Obok tego akcentował „znaczącą" tolerancję i pragmatyzm religijnych wyborów[140]. Do longobardzkiej „tolerancji" nawiązywał także Thomas Brown, akcentując pokojową koegzystencję pogan, arian, katolików i zwolenników Trzech Rozdziałów. Podniósł rolę czynników zewnętrznych: papiestwa i Bizancjum jako sił napędowych zmian w religijnej historii Longobardów[141].

Ostatnie znane mi studium wyszło spod pióra (klawiatury) Piero Majocchiego. Zauważa on, że mizerna baza źródłowa do historii longobardzkiego arianizmu jest trudna do wyjaśnienia. Nie ma ani jednego teologicznego czy liturgicznego ariańskiego manuskryptu na ziemi italskiej dla lat 568–774. Arianizm nie jest obecny ani

[135] S.C. Fanning, *Lombard Arianism Reconsidered*, „Speculum" 56 (1981), s. 241–258.

[136] L. Schmidt, *Geschichte der deutschen Stämme*, s. 60, uważa, że Longobardowie przybyli do Italii jako poganie i dopiero tam stali się arianami.

[137] G.P. Bognetti, *Santa Maria Foris Portas di Castelseprio e la storia religiosa del Longobardi*, [w:] tegoż, *L'età longobarda*, 2, Milano 1966, s. 12–673. Krytyka: S. Gasparri, *Culture barbariche, modelli ecclesiastici, tradizione romana nell'Italia longobarda e franca*, „Reti Medievali. Rivista" 6 (2005), 2, s. 1–56.

[138] J. Strzelczyk, *Longobardowie*, s. 109.

[139] S. Gasparri, *Culture barbariche*, s. 4–19.

[140] W. Pohl, *Deliberate Ambiguity: The Lombards and Christianity*, [w:] *Christianizing Peoples and Converting Individuals*, red. G. Armstrong, I. Wood,Turnhout 2000, s. 47–58; tenże, *Memory, Identity and Power in Lombard Italy*, [w:] *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, red. Y. Hen, M. Innes, Cambridge 2000, s. 17–19.

[141] Th.S. Brown, *Lombard Religious Policy in the Late Sixth and Seventh Centuries: the Roman Dimenson*, [w:] *The Langobards before the Frankish Conquest. An Ethnographic Perspective*, red. G. Ausenda, P. Delogu, Ch. Wickham, Woodbridge 2009, s. 293–295.

w źródłach legislacyjnych ani w dokumentach prywatnych i publicznych. Niewielka jest także ewidencja w źródłach historiograficznych[142]. Majocchi akcentował ponownie tolerancję w państwie Longobardów i brak w nim „instytucjonalnego" arianizmu, czyli brak ariańskiej struktury episkopalnej[143].

Zwrot w kierunku katolicyzmu nastąpił za Ariperta I (653–661), który zniósł arianizm jako oficjalną religię państwową. Jednak stronnictwo ariańskie było jeszcze na tyle silne, by wynieść na tron swego kandydata Grimoalda z Benewentu (662–671). Ostateczny triumf katolicyzmu dokonał się za rządów syna i wnuka Ariperta – królów Perktarita (661/671–688) i Kuninkperta (678–700)[144]. Wtedy ostatni ariański biskup Pawii Anastazjusz przeszedł na katolicyzm. Rebelia arian pod wodzą księcia Alahisa z Trydentu i Bresci zakończyła się klęską i śmiercią buntownika[145]. Widać zatem wyraźnie, że ostateczne wyeliminowanie arianizmu i zakończenia etapu „synkretycznego chrześcijaństwa"[146] u Longobardów nie obyło się bez wielkich napięć politycznej i zbrojnej konfrontacji, uwarunkowanych chyba strukturą organizacyjną królestwa Longobardów, w którym księstwa odgrywały dość ważną rolę. Kiedy wszakże arianizm został zupełnie wyparty z mentalności Longobardów, nie można stwierdzić.

Swebowie w Hiszpanii

Swebowie, którzy w swej wędrówce na zachód osiedli w północno-zachodniej części Hiszpanii w Galecji/Galicji, są przykładem plemienia, które wielokrotnie zmieniało swą konfesję[147]. Panujący od 448 roku król Rechiar był pierwszym władcą chrześcijańskim i katolikiem[148]. Wydaje się, że za jego przykładem poszło całe plemię[149]. Hiszpańscy kronikarze (Hydacjusz, Izydor) uważają odtąd Swebów za katolików. Nie prze-

[142] P. Majocchi, *Arrianorum abolevit heresem: The Lombards and the Ghost of Arianism*, [w:] *Arianism*, s. 231–238, tutaj s. 234.

[143] Tamże, s. 238.

[144] K.D. Schmidt, *Die Bekehrung*, s. 397.

[145] J. Strzelczyk, *Longobardowie*, s. 121, 123.

[146] Określenie pochodzi od M. Dunn, *Belief and Religion in Barbarian Europe c. 350–700*, London–New Delhi–New York–Sydney 2013, s. 31.

[147] Rozbudowana monografia M. Wilczyńskiego, *Królestwo Swebów – regnum in extremitate mundi*, Kraków 2011, podsumowuje również historię przemian religijnych w tej monarchii (s. 273–310), stąd czuję się zwolniony z obowiązku obszerniejszego cytowania portugalsko- i hispanojęzycznej literatury przedmiotu, przeważnie i tak niedostępnej w Polsce. Jako wprowadzenie do tematu dziejów Swebów na Półwyspie Pirenejskim dobrze sprawdza się nadal J. Strzelczyk, *Hiszpańskie państwo Swebów*, „Przegląd Historyczny" 72 (1981), s. 1 nn. Za hiperkrytyczny wypadnie uznać artykuł E.A. Thompson, *The Conversion of the Spanish Suevi to Catholicism*, [w:] *Visigothic Spain: New Approaches*, red. E. James, Oxford 1980, s. 77–92; por. L.A. García Moreno, *La conversion des Suèves*, [w:] *Clovis. Histoire et mémoire. La baptême de Clovis, l'évenement*, red. M. Rouche, 1, Paris 1997, s. 199–200 (praca nieuwzględniona, o ile widzę, przez Wilczyńskiego).

[148] L.A. García Moreno, *La conversion des Suèves*, s. 201 nn.

[149] K.D. Schmidt, *Die Bekehrung* , s. 375, z danymi źródłowymi. Wątpi w to M. Wilczyński, *Królestwo Swebów*, s. 275.

szkodziło to Rechiarowi poślubić ariańską księżniczkę wizygocką, córkę Teodorida I[150]. O jego polityce religijnej nic nie wiadomo, ale Wilczyński sugeruje, że przejście króla na katolicyzm mogło pchnąć biskupów tego wyznania na drogę bardziej zdecydowanej rozprawy z pryscylianizmem i manicheizmem[151].

Tak zwany pierwszy period ariański (około 464–459) w religijnej historii Swebów zaczął się od króla Remismunda (458–468) i trwał do panowania Theodemira. Przejście na arianizm było chyba dobrowolne i wiele zawdzięczało misjonarskiej gorliwości miejscowego biskupa Ajaksa (*natione Galata, effectus apostata et senior Arrianus*)[152]. Nie doszło jednak do załamania się struktury organizacyjnej Kościoła katolickiego Rzymian w Galicji. Pewna część Rzymian przeszła jednak na arianizm[153].

Król Theodemir[154] (558/9–570) otwiera dzieje drugiego periodu katolickiego. Razem z biskupem Marcinem z Bragi dokładał tak wielkich starań rekatolizacyjnych, że ze strony Kościoła katolickiego otrzymał nawet przydomek „apostoła Galecji". Proces przebiegł chyba bez większych problemów[155]. Drugi okres ariański rozpoczął się już pod panowaniem wizygockim. Król Swebów Miro przegrał wojnę z Wizygotami i zmarł w tym samym 583 roku. Dwa lata później jego państwo stało się wizygocką prowincją. Znów nastąpiły konwersje na arianizm[156]. I ostateczny powrót katolicyzmu. Wizygocki król Rekkared chwalił się na synodzie w Toledo w 589 roku, że „w następstwie jego działań z obcej winy doprowadzeni do kacerstwa Swebowie zostali przywróceni katolicyzmowi"[157].

W przypadku Swebów mamy przykład germańskiego ludu, który wyraziściej jak inne w swych konfesyjnych zwrotach podążał za polityczną wolą królów, nie zawsze własnych (podbój wizygocki). Tak ich arianizm, jak i katolicyzm był raczej dość płytki. Ich historia unaocznia jednak, że kwestionowane przez badaczy, kilkakrotne konwersje u innych plemion germańskich były jak najbardziej rzeczywiste. O tak zwanych wewnętrznych, personalnych motywach pojedynczych członków plemienia nie mamy żadnych danych. Wydaje się, że możemy stwierdzić przetrwanie u nich reliktów pogaństwa do przynajmniej do drugiej połowy VI wieku[158].

---

[150] K.D. Schmidt, *Die Bekehrung*, s.375.

[151] M. Wilczyński, *Królestwo Swebów*, s. 273–274.

[152] Hyd. 232 (Mommsen); L.A. García Moreno, *La conversion des Suèves*, s. 204 nn.

[153] K.D. Schmidt, *Die Bekehrung*, s. 376–377.

[154] Skomplikowaną chronologię królów swebskich od Chararyka do Theodemira dyskutuje szczegółowo K. Schäferdiek, *Die Kirche in den Reichen der Westgoten und Suewen*, s. 247–251. Historyczność Chararyka odrzuca Thompson, *The Conversion of Spanish Suevi*, s. 88.

[155] L.A. García Moreno, *La conversion des Suèves*, 210 nn.; M. Wilczyński, *Królestwo Swebów*, s. 288 nn.

[156] K.D. Schmidt, *Die Bekehrung*, s. 378–379.

[157] Osobiście Rekkared nawrócił się na katolicyzm już w roku 587, ale oficjalna konwersja królestwa nastąpiła w roku 589, L.A. García Moreno, *La conversion des Suèves*, s. 213.

[158] Aktualne badania na ten temat podsumował M. Wilczyński, *Die „Heiden" am Rande der Welt – die Kirche und die Überreste des heidnischen Kultus im suewischen Galizien und Lusitanien*, [w:] *Within the Circle of Ancient Ideas and Virtues. Studies in Honour of Professor Maria Dzielska*, red. K. Twardowska, M. Salamon i inni, Kraków 2014, s. 399–410.

Podsumowanie

Przyjmowanie chrześcijaństwa przez część wędrownych plemion germańskich, począwszy od drugiej połowy III wieku, nastąpiło pod wpływem rzymskim, ale jego rozprzestrzenienie zależało już od decyzji samych czynników germańskich, głównie przywódców plemion. Kapitalną rolę w działalności misyjnej odegrał przekład Biblii na język gocki przez biskupa Wulfilę i jego własne semiariańskie (homojańskie) wyznanie wiary. Odtąd chrześcijaństwo, zwłaszcza u ludów gockich szerzyło się w tej formule. Nie może być jednak mowy o tak zwanej germanizacji arianizmu, którego teologiczny subordynacjonizm zdaniem dawnej historiografii lepiej miał odpowiadać germańskiej mentalności. Nie do utrzymania jest też pogląd K.D. Schmidta o wielkiej roli misyjnej *Gothi minores*. Z rosnącym nasileniem nowsza historiografia mówi nie o germańskim arianizmie, lecz o homojanizmie, a nawet i ten bywa kwestionowany w przypadku Wulfili (Parvis). Nikt już chyba nie podpisałby się dziś pod sądem Otto Dibeliusa, jakoby upadek arianizmu u Germanów był „bezprzykładną tragedią w dziejach". Na dłuższą metę konfesyjny konflikt Germanów z rzymską większością populacji w ich państwach był nie do utrzymania. Opór przy przejściu na katolicyzm nie był na ogół znaczący, może z wyjątkiem Wandalów, ale tam doszło do tego w warunkach militarnej klęski tego plemienia. Poszukiwanie wewnętrznych, osobistych motywów konwersji w zasadzie się nie udaje, tylko w przypadku niektórych królów (katolicki Chlodwig) możemy coś o tym powiedzieć. Nie ma powodów, aby kwestionować źródłowe informacje o wielokrotnych zmianach konfesji (Burgundowie, Swebowie, Longobardowie). Wydaje się, że kierowano się przy tym mocniej motywami politycznymi niż religijnymi.

CHRISTIANITY AMONG THE GERMANIC PEOPLES IN THE TERRITORIES OF THE ROMAN EMPIRE

Summary

Having grass roots origins, the initial stages of 'East Germanic' peoples' conversion to Christianity date back to the mid-third century AD. The analogous situation is much less clear with "West Germanic" tribes. Massive adoption of Christianity by some wandening Germanic tribes since the second half of the fourth century was triggered by Roman influence, but its spread depended upon the decision of the Germanic peoples themselves, mostly leaders of the tribes. Of utmost significance for the missionary activity was Ulfilas' translation of the Bible into Gothic and his own, semi-Arian (Homoian) creed. Henceforth Christianity, especially among Gothic peoples, was spread in such a formula. Yet, there is no question of the so-called 'Germanisation' of Arianism, which theological subordinacialism, according to earlier historiography, was better matched to Germanic mentality.

Neither can we concur with K.D. Schmidt's view about the great missionary role of *Gothi minores*. Modern historiography has been increasingly inclined to argue for Homoianism instead of Germanic Arianism, yet even that is sometimes questioned in the case of Ulfilas (Parvis). No one would probably assent to the opinion of Otto Dibelius that the fall of Arianism among Germanic peoples was 'an unprecedented tragedy in history'. A religious conflict of Germanic tribes with the Roman majority

in their states was unsustainable in the long run. Having gained the best understanding of the foregoing, the Frankish king Clovis converted to Catholicism immediately in *c*. 498. The conversion from Arianism to Catholicism generally met with little resistance, perhaps with the exception of the Vandals – yet in their case, it happened in circumstances of a military defeat of the tribe. The historians' search for internal, personal motives behind individual conversions is generally doomed to failure; extant sources furnish some information on merely a few kings (Clovis). It is important that there is no reason whatsoever to question source information on multiple changes of denominations (the Burgundians, Suebi, Lombards) – behind them were probably political rather than religious motives.

Jerzy Strzelczyk
Poznań

POCZĄTKI CHRZEŚCIJAŃSTWA W IRLANDII

Przedmiotem mojego wystąpienia są początki chrześcijaństwa i organizacji kościelnej w Irlandii[1]. Problem ten jest istotny oczywiście z lokalnego, irlandzkiego punktu widzenia, ale także, ze względu na cechy szczególne modelu chrześcijaństwa irlandzkiego oraz silne wpływy tego modelu na inne kraje, przede wszystkim Szkocję, Anglię anglosaską, Galię i niektóre inne obszary Europy kontynentalnej, z punktu widzenia powszechnodziejowego. Niestety, wiele problemów zarówno ogólnej, jak i szczegółowej natury, związanych z wczesnymi etapami chrześcijaństwa w Irlandii, mimo że od dawna dyskutowanych w nauce, dalekie są od definitywnego rozwiązania.

Niniejszy artykuł zamierzam ograniczyć do kilku problemów. Najpierw zajmę się samymi początkami chrześcijaństwa irlandzkiego, następnie – ewolucją jego struktur organizacyjnych, cechami szczególnymi, problemem społecznego zasięgu chrześcijaństwa we wczesnośredniowiecznej Irlandii oraz wpływami Kościoła iryjskiego poza Szmaragdową Wyspą.

Irlandia była pierwszym chronologicznie krajem w Europie poza granicami Imperium Rzymskiego, który przyjął chrześcijaństwo. (Poza Europą jedynie Armenia i Etiopia mogą poszczycić się podobnie wczesnymi tradycjami chrześcijańskimi). Według powszechnie znanej tradycji początki chrześcijaństwa w Irlandii wiążą się z postacią św. Patryka. Jest to tylko częściowo słuszne. Kronikarz Prosper z Akwitanii pod rokiem 431 zanotował: *Ad Scottos in Christum credentes ordinatus a papa Caelestino*

[1] Piśmiennictwo naukowe do początków i wczesnych faz chrześcijaństwa w Irlandii jest tak obfite, że ograniczę się do powołania się na dość obszerną bibliografię rozumowaną w mojej książce *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, wyd. II, Poznań 2008 (I wyd. 1987), s. 462–481, a z prac najnowszych zob.: C. Etchingham, *Church Organisation in Ireland AD 650–1000*, Maynooth 1999; T. Charles-Edwards, *Early Christian Ireland*, Cambridge 2000; R.Ó Floinn, *Early Christianity in Ireland Based on the Most Current Archaeological Research*, [w:] *Christianisierung Europas. Entstehung, Entwicklung und Konsolidierung im archäologischen Befund*, Regensburg 2012, s. 11–35. Instruktywny zbiór artykułów o Irlandii w *Encyklopedii Katolickiej*, t. 7, Lublin 1997, kol. 459–485.

Palladius primus episcopus mittitur[2]. Jest to, notabene, najdawniejsza niekwestionowana wiadomość dotycząca historii Irlandii w V wieku. Wiadomość Prospera jest odosobniona, ale w nauce panuje przekonanie o jej wiarygodności, choć na jej w zasadzie wiarygodne potwierdzenie trzeba było czekać na znacznie późniejszy (czas powstania zapewne koniec IX lub początek X wieku, przekazy rękopiśmienne z wieku XV) iryjski żywot św. Patryka (Bethu Phádraig, łac. *Vita Tripartita*), w którym można przeczytać, że Palladiusz założył trzy kościoły w miejscowościach położonych w prowincji Leinster, sąsiadującej przez morze z Walią. Poza tym dowiadujemy się, że Palladiusz przywiózł ze sobą relikwie świętych Pawła i Piotra. Ponieważ nie może ulegać wątpliwości, że Walia odgrywała wybitną rolę pośredniczącą w najdawniejszej fazie transferu chrześcijaństwa do Irlandii, późny ów przekaz nabiera cech prawdopodobieństwa[3].

Wiadomość Prospera z Akwitanii wywołuje jednak szereg pytań: kiedy chrześcijaństwo przybyło do Irlandii po raz pierwszy? Ilu chrześcijan było na wyspie w 431 roku i gdzie należałoby ich szukać? Kim był Palladiusz? Jak długo trwała jego działalność w Irlandii? Czy na decyzję papieża Celestyna I wpłynęły jakieś szczególne względy?

Rozpoczniemy od ostatniej z tych kwestii. Na uwagę zasługuje czasowa koincydencja misji Palladiusza z wysłaniem do chrześcijan w Brytanii w 429 roku biskupa Germana z Auxerre z zadaniem przeciwstawienia się uznanej za heretycką nauce Pelagiusza o pełnej wolności woli ludzkiej. Jak informuje Beda Czcigodny (*Historia ecclesiastica gentis Anglorum* I, 17 nn.). German także miał za pomocą relikwii zwalczać pelagianizm, nasuwa się domysł, że podobną funkcję miały spełniać relikwie przywiezione do Irlandii przez Palladiusza. Czy wolno przyjmować, że pelagianizm zdobywał także zwolenników w Irlandii i że celem misji Palladiusza było przeciwstawienie się herezji, trudno powiedzieć, natomiast wolno informację o Palladiuszu uznać za pośrednią wskazówkę przynajmniej tego, że w opinii Rzymu irlandzka społeczność chrześcijańska musiała być już dość znaczna liczebnie, choć najwidoczniej nie zorganizowana i bez biskupa.

Zanim przyjrzymy się dalszym kwestiom związanym z misją Palladiusza, musimy przedstawić postać i działalność Patryka. Postać to zarazem znana i nieznana. Jak stwierdził Ludwig Bieler, „Historyczny św. Patryk jest osobą, którą znamy bardzo dobrze i o której wiemy bardzo mało"[4]. „Zawiniła" będąca do dyspozycji historyka podstawa źródłowa. Jest ona, jak na wczesne średniowiecze, teoretycznie obszerna, ale dotyczy przeważnie „Patryka tradycji", w niewielkim zaś stopniu pozwala uchwycić „historycznego Patryka".

Nie ma tu miejsca, by w sposób bardziej wyczerpujący omówić skomplikowaną problematykę patrycjańską[5], ograniczę się do niektórych jej aspektów. Na uwagę za-

[2] *Chronicon a. 431*, ed. T. Mommsen, MGH AA IX, 473.

[3] Zob. M. Richter, *Irland im Mittelalter. Kultur und Geschichte*, Stuttgart etc. 1983, s. 42. Do tajemniczej postaci Palladiusza: L. Bieler, *The Mission of Palladius*, „Traditio" 6 (1948), s. 1–32.

[4] L. Bieler, *The Celtic Hagiographer*, „Studia Patristica" 2 (1962), s. 249.

[5] Starałem się ją przedstawić we wstępie do polskiego przekładu: Św. Patryk, *Pisma i najstarsze żywoty*, Tyniec 2003 [Źródła monastyczne 29, Starożytność 21].

sługuje najpierw domniemana zbieżność czasowa misji Palladiusza i Patryka. Większość roczników irlandzkich podaje rok 432 jako czas przybycia Patryka w charakterze misjonarza do Irlandii, ale co do zasadności tej datacji można mieć poważne wątpliwości, tym bardziej że annalistyka irlandzka jest w postaci nam znanej znacznie późniejszej proweniencji i istotnie spektrum poglądów w nauce co do czasu misjonarskiej działalności Patryka obejmuje okres od około 400 do około 460 roku. Jedyne współczesne źródło to dwa niezbyt obszerne teksty pióra samego Patryka, *Confessio* (*Wyznanie*) i *List do tyrana Korotyka*, zawierają one wprawdzie pewną liczbę informacji o charakterze biograficznym, ale kwestia ich autentyczności, przynajmniej pewnych partii, pozostaje dyskusyjna, tym bardziej że i w tym przypadku podstawa rękopiśmienna jest raczej późna (*Conf.* z IX wieku, *List* z X wieku). Pomijam znane dość powszechnie, choć w niektórych punktach ciągle sporne w nauce, koleje życia i działalności Patryka. Działalność ta miała być niezmiernie doniosła dla początków chrześcijaństwa iryjskiego, toteż nie może nie budzić zdziwienia fakt, że nie licząc wspomnianych pism samego Patryka, przez resztę wieku V oraz cały wiek VI zapadło tak w Irlandii, jak i poza nią, głębokie milczenie o nim. Nie znajdziemy śladu pamięci o Patryku w zapewne najstarszym zabytku hagiografii iryjskiej – *Żywocie św. Brygidy* pióra Cogitosusa, ani w pismach św. Kolumbana Młodszego czy w *Żywocie Kolumbana* pióra Jonasza z Bobbio. Nie wspomina o Patryku ani niemal mu współczesny Gildas Mądry, opisujący łzawie upadek chrześcijaństwa w porzymskiej Brytanii, ulegającej inwazji pogańskich Anglów i Sasów, ani – i to daje nawet więcej do myślenia – Beda Czcigodny – najbardziej uczony człowiek na Wyspach Brytyjskich na przełomie VII i VIII wieku, który w swoim głównym dziele historiograficznym poświęcił sporo uwagi sprawom iryjskim i choć za Iryjczykami nie przepadał, to jednak chciał i potrafił niejedno o Kościele iryjskim i jego luminarzach odnotować. Nieco wcześniejszy opat i pisarz iryjski Adamnam wspomniał wprawdzie Patryka, ale jedynie ubocznie, w jednej z przedmów do swej biografii św. Kolumby Starszego (*Columcille*). Długotrwałe zapomnienie Patryka (podobnie jak Palladiusza) można przynajmniej w pewnej mierze wyjaśnić dokonującą się w VI wieku „rewolucją monastyczną" w Irlandii, o której będzie jeszcze mowa.

Pomiędzy postaciami Palladiusza i Patryka występowało wiele cech wspólnych: obaj byli biskupami, Palladiusz podobno nawet był pierwszym biskupem w Irlandii, Palladiusz został wysłany do Iryjczyków-chrześcijan, Patryk miał działać wśród Iryjczyków, którzy jeszcze o Chrystusie nie słyszeli, Patryk działał w Irlandii przez wiele lat, Palladiusz – według innego świadectwa Prospera z Akwitani – także miał przebywać wśród Iryjczyków przez dłuższy czas. Nic nie wiadomo o jakichkolwiek związkach Patryka z papieskim Rzymem.

Pojawił się w nauce pogląd o nieporozumieniu: Palladiusz i Patryk to w rzeczywistości jedna i ta sama osoba, ale, jak się wydaje, pogląd ten nie przyjął się, podobnie jak inny pogląd, według którego misja Palladiusza w ogóle nie doszła do skutku, pozostała w sferze papieskich zamierzeń. Tradycja o obu misjonarzach podkreślała

ich pierwszeństwo w Irlandii, można to pogodzić tezą, że obaj działali w różnych rejonach Irlandii: Palladiusz w części południowej, sąsiadującej przez morze z Walią, Patryk w części północnej (Ulster, Connacht), obaj prawdopodobnie nawet nie wiedzieli nawzajem o sobie. Nie wiadomo, gdzie znajdowała się biskupia siedziba Patryka, w późniejszych czasach tradycja dopatrywała się jej w Armagh. Choć tradycja ta wiązała się z hegemonialnymi aspiracjami biskupów Armagh, uważających się za spadkobierców Patryka, związki „historycznego" Patryka z prowincją Ulster (Ulaid), na której terenie znajdował się Armagh, nadaje tej tradycji znamion prawdopodobieństwa. Zrozumiałe jest też, że równolegle do wzrostu znaczenia i aspiracji Armagh doszło, poczynając od końca VII w., do powstania szeregu zabytków poświęconych Patrykowi (żywoty Muirchu i Tirechana, *Księga z Armagh*).

Odpowiedź na pytanie, skąd wzięli się w południowej Irlandii chrześcijanie, nad którymi opiekę duchową miał sprawować Palladiusz, mimo braku bezpośrednich świadectw źródłowych, nie wydaje się trudna. Według wszelkiego prawdopodobieństwa pochodzili oni z Walii lub innych prowincji Brytanii[6]. Inwazja germańskich Anglów i Sasów co prawda dopiero się rozwijała i raczej nie osiągała jeszcze na początku V wieku zachodnich kresów Brytanii, ale losy Patryka, który w szesnastym roku życia miał stać się ofiarą piratów irlandzkich i przez 6 lat musiał służyć w Irlandii jako niewolny pasterz, zdają się wskazywać na możliwość brytyjskiej genezy najwcześniejszego chrześcijaństwa w Irlandii. Dodatkowego argumentu dostarcza językoznawstwo. Okazuje się, że pewna liczba przejęć z łaciny do języka iryjskiego nastąpiła prawdopodobnie za pośrednictwem języka walijskiego. Inna rzecz, że nie można wykluczyć również pośrednictwa z Galii czy Hiszpanii, jako że różnorakie kontakty Irlandii z tymi krajami są dostatecznie poświadczone źródłowo.

Chociaż nie mamy właściwie żadnych wiarygodnych danych co do organizacji Kościoła iryjskiego w jego najwcześniejszym, „patrykowym", okresie, nic nie wskazuje na to, by różnił się on czymś istotnym od modelu Kościoła powszechnego na kontynencie. Był to zatem Kościół „episkopalny", biskupi sprawowali w granicach swych diecezji, nawet jeżeli granice diecezji nie zawsze były należycie określone, władzę jurysdykcyjną i funkcje liturgiczne, monastycyzm istniał, ale nie odgrywał, jak się wydaje, początkowo zbyt wielkiej roli.

Taki stan rzeczy panował na Wyspie mniej więcej do połowy VI wieku, kiedy to nastąpił w Irlandii nagły, niebywały wzrost znaczenia klasztorów. Nie chodzi jedynie o wzrost ich liczby i znaczenia. Obok „parochii" biskupich (diecezji), ale niezależnie od nich, zaczynają się kształtować „parochie" wielkich i wpływowych klasztorów, takich jak Iona, Lindisfarne, Clonmacnoise, Bangor, zwłaszcza tych, które mogły powoływać się na założenie przez znanych protoplastów. W przeciwieństwie do parochii biskupich, klasztorne nie miały z reguły określonych granic, więź terytorialną zastępowała więź filiacyjna. Klasztor założony przez mnichów wywodzących się z klasztoru-matki,

[6] Zob.: D.N. Dumville, *Some British Aspects of the Earliest Irish Christianity*, [w:] *Irland und Europa. Die Kirche im Frühmittelalter*, red. P. Ní Chatháin, M. Richter, Stuttgart 1984, s. 16–24.

pozostawał podporządkowany opatowi tego ostatniego. Tworzyły się „rodziny" klasztorne, mogące ogarniać nie tylko całą Irlandię, lecz również – w miarę ekspansji monastycyzmu iryjskiego do Szkocji i Brytanii, a poczynając od końca VI wieku także na kontynent – sięgające poza jej granice. Oczywiście, urząd biskupa występował nadal, tylko biskupi mogli wykonywać pewne ważne funkcje, takie jak wyświęcanie innych biskupów i kapłanów oraz konsekracja kościołów, ale ich pozaliturgiczna rola została radykalnie zmniejszona na rzecz opatów wielkich klasztorów. Niekiedy opat sprawował także funkcję biskupa, bodaj częściej biskup wchodził w skład jego wspólnoty klasztornej i podlegał opatowi. Wymowny wydaje się fakt, że przed XII wiekiem, w dość już rozwiniętej hagiografii iryjskiej, bohaterami są niemal wyłącznie opaci i mnisi, a z wyjątkiem św. Patryka zupełny w niej brak postaci świętych biskupów.

Przyczyn tej „rewolucji monastycznej", która na kilka stuleci określiła dzieje i oblicze Kościoła iryjskiego, możemy się jedynie domyślać. Prawdopodobnie nie objęła ona albo objęła jedynie częściowo południową partię wyspy, która pozostała, jak wiemy, poza obszarem działalności św. Patryka i której łączność z Rzymem i kontynentem nie uległa zerwaniu. Jakąś rolę w procesie nabierania przez Kościół iryjski charakteru specyficznego, odbiegającego od modelu rzymskiego, mógł odegrać czynnik zewnętrzny – postępująca w V–VI wieku ekspansja ludów germańskich do Brytanii, która zapewne utrudniła (choć oczywiście nie unicestwiła) kontakty między Irlandią a kontynentem. Czynników decydujących należy jednak dopatrywać się w zasadniczej odmienności warunków życia społeczno-politycznego na wyspie w porównaniu ze strukturami świata poantycznego. Jak wiadomo, Irlandia nigdy nie wchodziła w skład Imperium Rzymskiego, co więcej – nic nie wiadomo, by Rzymianie próbowali ją opanować bądź osiedlać się na niej. Gospodarka i życie społeczne Irlandii miały czysto agrarny charakter, brak było miast w „normalnym" antycznym znaczeniu. Panowały niepodzielnie tradycyjnie struktury rodowo-plemienne, do nich Kościół musiał się na dłuższą metę dopasować, o ile miał się rzeczywiście zakorzenić. Klasztory były zazwyczaj zakładane przez zamożne i wpływowe rody i traktowane jako własność rodowa. Występowało zjawisko dziedziczenia godności opackiej przez członków danego rodu przez całe pokolenia.

Nie trzeba chyba uzasadniać, że taki zdecentralizowany model chrześcijaństwa w warunkach „politycznego kosmosu" wczesnośredniowiecznej Irlandii wprawdzie zapewne lepiej odpowiadał warunkom społecznym, ale zarazem wikłał Kościół w polityczne uwarunkowania i konflikty społeczne, co w perspektywie prowadziło do zatracenia jego duchowego autorytetu.

Taka odmienność struktur organizacyjnych była bez wątpienia cechą najbardziej i w sposób zasadniczy odróżniającą Kościół iryjski od panującego w Europie łacińskiej modelu rzymskiego, choć z punktu widzenia obserwatorów współczesnych bardziej były eksponowane cechy w naszym rozumieniu drugorzędne, ale łatwo uchwytne i mające dla ówczesnych ludzi duże znaczenie, takie jak różnice w obliczaniu daty Wielkanocy czy sposób tonsurowania. One właśnie, obok pewnych, widocznych choć-

by w niektórych listach św. Kolumbana Młodszego, akcentów krytycznych wobec papieskiego Rzymu, zwłaszcza zaś długotrwałość jedynie zapoczątkowanego w drugiej połowie VII wieku procesu wypierania modelu iryjskiego i opór stawiany temu procesowi przez poszczególne iryjskie wspólnoty klasztorne, kazały niektórym konfesjonalnie w duchu protestanckim zaangażowanym dziewiętnasto- i dwudziestowiecznym uczonym dopatrywać się w Kościele iryjskim świadomej opozycji wobec papiestwa, w skrajnych przypadkach wręcz prekursora Lutra i Reformacji[7]. Jest to pozbawione podstaw, nawet jeżeli misja Patryka przebiegała bez inicjatywy papiestwa, Kościół iryjski był ściśle z nim związany, o czym świadczą choćby liczne pielgrzymki Iryjczyków do papieskiego Rzymu, co w nieco późniejszym okresie wywoływało nawet opozycję. Trafnie zauważył jeden z uczonych, że w enuncjacjach Kolumbana i innych autorów iryjskich w stosunku do papiestwa nie ma nic, pod czym nie mógłby podpisać się jakikolwiek dobry katolik sprzed pierwszego soboru watykańskiego[8].

Liczne pielgrzymki stanowiły zresztą jedynie część charakterystycznego dla wczesnośredniowiecznych Iryjczyków zjawiska wyjątkowego w skali całej chrześcijańskiej Europy – peregrynacji z miłości do Chrystusa (*peregrinatio pro Christi amore*)[9], które miało ogromne znaczenie dla Europy, wykraczające poza sferę czysto religijną (dość wspomnieć o ekspansji kultury iryjskiej oraz odkryciach i eksploracji przede wszystkim strefy północnego Atlantyku). Walahfrid Strabo, pisarz i działacz kościelny z IX wieku, pisząc o św. Gallu, stwierdził, że pochodził on „z narodu iryjskiego, dla którego obyczaj podróżowania do obcych krajów stał się niemal drugą naturą"[10]. Nie sposób wskazać jakąś jedną przyczynę tej niezwykłej w ówczesnej Europie mobilności, choć można zwrócić uwagę na różne okoliczności, które jej sprzyjały, aczkolwiek trudno im przypisać moc sprawczą. Mam na myśli zarówno okoliczności zewnętrzne, przede wszystkim dezorganizujące począwszy od końca VIII wieku życie w Irlandii (zwłaszcza dotykające bogate klasztory) najazdy wikingów, jak i wewnętrzne – różnego rodzaju klęski

[7] Szczególnie jaskrawe przykłady: J.H.A. Ebrard, *Die iroschottische Missionskirche des sechsten, siebenten und achten Jahrhunderts und ihre Verbreitung und Bedeutung auf dem Festland*, Gütersloh 1873; tenże, *Bonifatius der Zerstörer des colubanischenn Kirchentums auf dem Festlande*, Gütersloh 1882. Podobnie, choć w sposób bardziej wyważony: H. Zimmer, *Ueber die Bedeutung des irischen Elements für die mittelalterliche Cultur*, „Preussische Jahrbücher" 59 (1887), s. 26–59. Wpływ tendencji antyrzymskich w dobie „Kulturkampfu" na te poglądy wydaje się oczywisty, ale nie jest od nich wolna nawet poważna skądinąd monografia W. Deliusa, *Geschichte der irischen Kirche von ihrer Anfängen bis zum 12. Jh.*, München–Basel 1954.

[8] G.S.M. Walker, we wstępie do edycji: *Sancti Columbani opera*, Dublin 1957 [Scriptores Latini Hiberniae 2]. Polska edycja: Św. Kolumban, *Pisma*. Jonasz z Bobbio, *Żywot Kolumbana* [I ks.], wstęp i oprac. J. Strzelczyk, Warszawa 1995 [Pisma starochrześcijańskich pisarzy 60].

[9] Podstawowa monografia: B. Kötting, *Peregrinatio religiosa. Walfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*, Regensburg–Münster 1950, zob. także A. Witkowska, *Peregrinatio religiosa w średniowiecznej Europie*, [w:] *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, red. H. Manikowska, H. Zaremska, Warszawa 1995, s. 9–16.

[10] Walahfrid Strabo, *Vita s. Galli* II, XLVII. Z ogromnej literatury na temat iryjskiej „peregrinatio" zob.: A. Angenendt, *Die irische Peregrinatio und ihre Auswirkungen auf dem Kontinent vor dem Jahre 800*, [w:] *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, red. H. Löwe, t. I, Stuttgart 1982, s. 52–79; J. Strzelczyk, *Społeczne aspekty iroszkockiej „peregrinatio"*, [w:] *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, s. 39–50.

żywiołowe i zarazy (te ostatnie odnotowano w latach 548/549, a zwłaszcza w połowie VII wieku) czy wojny wewnętrzne, które były we wczesnośredniowiecznej Irlandii zjawiskiem permanentnym. W moim przekonaniu zasadniczych przyczyn zjawiska trzeba szukać w sferze religijnej, a w tym celu niezbędna będzie choćby krótka refleksja na temat zasięgu i faktycznego wpływu chrześcijaństwa we wczesnośredniowiecznej Irlandii.

Pytanie: „Czy Irlandia we wczesnym średniowieczu była krajem chrześcijańskim?"[11] wygląda na prowokację. W powszechnym przekonaniu odpowiedź na to pytanie musi być bezwzględnie pozytywna, wręcz entuzjastyczna. Istotnie, znaczna część zachowanego piśmiennictwa z epoki zdaje się sugerować wręcz wyjątkowy stopień uduchowienia, jest po prostu przepojona religijnością. Powstaje jednak pytanie, na ile takie wrażenie jest uzasadnione. Przede wszystkim należy uwzględnić, że znaczna część piśmiennictwa iryjskiego, na przykład obszerne zwody prawa świeckiego, ale także niektóre utwory o charakterze czysto literackim, pozbawiona jest wyraźniejszego komponentu religijnego, nie mówiąc już o tym, że w wielu utworach niewątpliwie religijnych, nawet o charakterze hagiograficznym, spod warstwy religijnej przebijają pokłady najwyraźniej przedchrześcijańskie, niekiedy zgoła pogańskie. Po wtóre: stopień reprezentatywności iryjskiego piśmiennictwa religijnego, pochodzącego (jak w całej chrześcijańskiej Europie) w ogromnej większości z kręgów monastycznych, jest niemożliwy do określenia: w jakim stopniu odzwierciedlało ono rzeczywisty stan religijności społeczeństwa, w jakim zaś miało charakter postulatywny. Wiele wskazuje na to, że chrześcijaństwo w Irlandii, choć tak wcześnie tam zaimplantowane, a jego wprowadzenie przebiegało, na ile wiadomo, raczej bezkolizyjnie, bardzo opornie przenikało w głąb społeczeństwa i do wyjaśnienia takiego stanu rzeczy nie wystarczy banalnego stwierdzenia, że przecież wszędzie w Europie i poza nią, chrystianizacja przez długi czas z konieczności miała charakter powierzchowny i deklaratywny. W przeciwieństwie do większości krajów i ludów europejskich (żeby już tylko odwołać się do dalekiego porównania z Polską), chrześcijaństwo w Irlandii nie likwidowało całkowicie systemu wcześniejszych wartości i struktur. Obok piśmiennictwa łacińskiego rozwijało się piśmiennictwo w języku rodzimym (gaelickim), struktury Kościoła iryjskiego, jak już wiemy, wkomponowywały się w tradycyjne struktury społeczne i tym samym je wzmacniały. Warstwa kapłanów pogańskich (druidów), rzecz jasna, nie miała racji bytu po wprowadzeniu chrześcijaństwa i dość rychło musiała zaniknąć, ale przetrwała z czasów przedchrześcijańskich warstwa uczonych-poetów (filidów), zachowująca znaczenie daleko w głąb czasów chrześcijańskich. W związku z tym interesująca jest tradycja, jakoby nie kto inny jak św. Kolumba Starszy (*Columcille*) przeciwstawił się zamysłowi wypędzenia z Irlandii filidów, swego rodzaju jej potwierdzeniem jest to, że jeden z filidów miał być autorem najwcześniejszego utworu – elegii na cześć tego świętego[12]. Oznacza to, że duchowieństwo chrześcijańskie nie miało monopolu kul-

[11] „Irland – ein christliches Land?": M. Richter, *Irland im Mittelalter* (j.w.), s. 59–61. W dalszym ciągu nawiązuję do myśli Richtera.

[12] M. Richter, *Irland im Mittelalter*, s. 60.

turalnego i niewykluczone, że dla arystokracji iryjskiej ten dualizm mógł być wygodny i był przez nią popierany. Wypowiadano (zapewne przesadne) poglądy, że aż do niszczycielskich najazdów wikińskich (bądź nawet do inwazji anglo-normandzkiej XII wieku) chrześcijaństwo iryjskie nie zaznało prześladowań za wiarę. Brak „własnych" męczenników był, jak się wydaje, przez niektórych odczuwany jako swego rodzaju defekt, stąd powstanie niezmiernie interesującej, właściwej tylko Irlandii, koncepcji „trzech rodzajów męczeństwa": obok „szkarłatnego" (męczeństwa krwi) wyróżniono „męczeństwo białe", czyli ustawiczny codzienny trud życia ascetycznego oraz „męczeństwo zielone lub błękitne" (w języku iryjskich te dwie barwy często nie były rozróżniane) – łzy, trudy i posty pokutującego za grzechy[13]. Peregrynantem, pokutnikiem można było w Irlandii zostać za karę, ale bodaj bardziej typowym było podejmowanie radykalnej (nawet dozgonnej) peregrynacji z własnego wyboru – *pro Christi amore*. Porzucenie wszystkiego co bliskie i drogie, nawet rodzinnej wyspy, było uważane za najwyższą dostępną Iryjczykom formę męczeństwa. W sytuacji wyspiarskiej musiało to być równoznaczne z wyprawą zamorską – do Brytanii, Europy lub w kierunku wysp północnego Atlantyku.

Powstaje pytanie, czy nasilenie zjawiska dalekiej peregrynacji nie należy rozpatrywać jako przejawu niezgody bardziej religijnie umotywowanych jednostek na względną miałkość, „letniość" „łatwego", przeciętnego chrześcijaństwa irlandzkiego. Wiadomo, że w VIII–IX wieku wyłonił się w południowych rejonach Irlandii wpływowy ruch reformatorski, zwany kuldejskim (*Céli dé*), dążący do pogłębienia życia religijnego[14]. Dla zwolenników tego kierunku nawet nadmierne pielgrzymowanie nie było dużą wartością:

Nie warto pielgrzymować
Modlić się w Wiecznym Mieście
Gdy w sercu nie masz Boga
Nie znajdziesz go w papiestwie

(anonimowy epigram, być może jeszcze z VIII wieku)[15]. Aczkolwiek w miarę krzepnięcia rzymskiego modelu chrześcijaństwa w Europie kontynentalnej i w Brytanii anglosaskiej, poczynając od końca VII wieku. Kościół iryjski najpierw poza samą Irlandią, później także na niej samej, znajdował się w defensywie i tracił pole, by z czasem w oczach chrześcijańskiej Europy nabrać cech epigońskich i nagannych. Irlandia, „wyspa świętych i uczonych", która po opanowaniu większej z Wysp Brytyjskich

[13] C. Sterckq, *The Three Irish Martyrdoms*, „Journal of Indo-European Studies" 9 (1981), s. 329–332; C. Stancliffe, *Red, White and Blue Martyrdom*, [w:] *Ireland in Early Mediaeval Europe. Studies in Memory of Kathleen Hughes*, Cambridge 1982, s. 21–46.

[14] P. O'Dwyer, *Céli Dé. Spiritual Reform in Ireland 750–900*, Dublin 1981; tenże, *The Céli Dé reform*, [w:] *Irland und Europa. Die Kirche im Frühmittelalter*, red. P. Ní Chatháin, M. Richter, Stuttgart 1984, s. 83–88.

[15] Tłum. Małgorzata Goraj, [w:] E. Bryll, M. Goraj, *Poezja staroirlandzka. Doire aniołów pełne*, Poznań 1998, s. 28.

przez ludy germańskie, stała się centrum i głównym areałem kurczącego się już od dawna świata celtyckiego, nieco przesadnie w nowożytnej nauce określana mianem „Aten Zachodu", odgrywała we wczesnym średniowieczu nieproporcjonalnie znaczną w stosunku do swego potencjału ludnościowego rolę w życiu duchowym i intelektualnym Europy łacińskiej. Proces przenikania z Irlandii ludzi i idei obejmował kilka stuleci i można w nim wyróżnić kilka faz nasilenia zjawiska. Tutaj interesują nas tylko najwcześniejsze, a zarazem najbardziej doniosłe w skutkach. Za pierwszą fazę należy uznać ekspansję Kościoła iryjskiego do Brytanii (Szkocji i Anglii), zapoczątkowaną w drugiej połowie VI wieku przez św. Kolumbę Starszego (*Columcille*), a załamaną po słynnym kolokwium w Whitby (664), które oddało przewagę przedstawicielom Kościoła rzymskiego. Pod koniec VI wieku, wraz z działalnością św. Kolumbana Młodszego, rozpoczęła się ekspansja tego Kościoła na teren Galii. Kolumban i inni przedstawiciele tej fali iryjskiej odegrali ważną rolę w rozwoju monastycyzmu w państwie Franków (monastycyzm „irofrankijski" lub „kolumbański"), a także – w miarę politycznej i kościelnej ekspansji Franków na obszary Germanii – określoną rolę w chrystianizacji i organizacji życia kościelnego na tym obszarze. Zamyka te fazę postać biskupa salzburskiego Wergiliusza (z pochodzenia Iryjczyka), działającego nie tylko w Bawarii, lecz oddziałującego również na obszar przylegającego do niej kraju słowiańskich Karantanów. W odróżnieniu od poprzednio wymienionych, trzecia faza wzmożonych oddziaływań iryjskich na kontynent, przypadająca na czasy Karola Wielkiego i jego następców, miała charakter nie tyle religijno-kościelny, ile intelektualny i w niemałym stopniu przyczyniła się do blasku „renesansu karolińskiego". Ta karolińska faza, oświetlona między innymi postaciami geografa Dicuila, poety Seduliusza Szkota i genialnego filozofa Jana Szkota Eriugeny, dopaliła się w drugiej połowie IX wieku. Dla kompletności obrazu wspomnę jeszcze o dwóch ostatnich fazach, już o znacznie skromniejszym charakterze i znaczeniu. W wiekach X–XI na terenie zachodniej części Niemiec (Lotaryngia, Nadrenia) dostrzec można wzmożoną aktywność Iryjczyków. Ta przedostatnia już, „ottońska" faza oddziaływań. Wreszcie, począwszy od drugiej połowy XI wieku, odnotować należy falę fundowania iryjskich („szkockich") klasztorów benedyktyńskich w Niemczech, z których najważniejszy był klasztor pod wezwaniem św. Jakuba w Ratyzbonie. Klasztory te odgrywały już raczej skromną rolę, pozbawione szerszego oparcia i dopływu współbraci z wyspy, znalazły się w stanie wyraźnej izolacji w stosunku do niemieckiego środowiska. Niektóre z nich, raczej jako osobliwość niż liczący się czynnik kościelny czy kulturalny, przetrwały aż do przedednia Reformacji.

Uczony karmelita włoski, Edmondo Coccia, swej obszernej rozprawie *Przedkarolińska kultura irlandzka* dodał podtytuł *Miracolo o mito?* (cud czy mit)[16]. Jakoż w nauce nie brakowało ani opinii hiperkrytycznych, ani nadmiernie superlatywnych dotyczą-

[16] E. Coccia, *La cultura irlandese precarolingia. Miracolo o mito?*, „Studi Medievali" III ser., 8 (1967), s. 257–420.

cych osiągnięć i niepowodzeń, blasków i cieni dawnych Iryjczyków. Nie opowiadając się kategorycznie ani po stronie „irofobów" ani „iromanów"[17], zakończę niniejszy szkic refleksją, iż w moim przekonaniu w alternatywie sformułowanej przez włoskiego karmelitę, prawda znajduje się jednak bliżej pierwszego jej członu.

THE BEGINNINGS OF CHRISTIANITY IN IRELAND

Summary

The origins and early history of Christianity in Ireland have firmly resisted the efforts of researchers; the issue is nevertheless of paramount importance not only for the understanding of the history of this island, located on the westernmost borders of medieval Europe, but also because of some unique features that for centuries distinguished the Irish model of Christianity from the 'Roman' model and due to its impact on the process of Christianisation and development of culture in England and some regions in mainland Europe. This paper looks briefly at the very beginnings of Christianity in Ireland, the evolution of its organisational structures, particular characteristics of the Irish Church, social reach of Christianity in early medieval Ireland and the influence of the Irish Church beyond the Emerald Isle. As to the origins, the article explores some important issues related to the activity of the earliest missionaries – Palladius and Patrick. The author endorses the historicity of the former, their contemporaneity and the separateness of the territories of their missionary activity. An intriguing fact of the silence of the sources on Patrick until the eighth century can be likely accounted for by the change, *circa* mid-sixth century, of the traditional Roman model of organisation of the Church of Ireland, represented by Patrick, along with a fast reform ('a monastic revolution'), which consisted in acquiring a dominant position by great monasteries – this model is commonly believed to have better responded to the socio-economic conditions of Ireland. This, in conjunction with the geographical distance and the conquer of Britain by Germanic tribes, hindered the close relations between the Irish Church and the papacy, although erstwhile attempts at endowing this church with anti-Roman traits, or even perceiving it as a kind of a precursor of the Protestant Reformation, cannot withstand criticism. Furthermore, the paper addresses the issue of so singular a role of *peregrinationis religiosae* in Irish Christianity (in Ireland and on continental Europe); explores the hypothesis of the actually limited impact of Christianity on the Irish society and possible reasons for this paradoxical phenomenon; presents the phases and nature of the increased influence of Irish Christianity on Britain and the countries of the continental Europe. The author does not approve either of the position of too uncritical 'Hibernophiles' or hypercritical 'Hibernophobes', and is inclined to agree with the opinion of a significant role of Irish people in the history of Christianity and European civilisation.

[17] J. Duft, *Iromanie-Irophobie. Fragen um die frühmittelalterliche Irenmission exemplifiziert an St. Gallen und Alemannien*, „Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte" 50 (1956), s. 241–262.

Maksymilian Sas
Warszawa

JAK Z POGAŃSKIEGO WŁADCY UCZYNIĆ CHRZEŚCIJAŃSKIEGO KRÓLA? NAWRÓCENIE ETHELBERTA Z KENTU I EDWINA Z NORTUMBRII PRZEZ MISJONARZY Z RZYMU*

Przedmiotem refleksji autorów artykułów w niniejszym tomie jest problematyka chrystianizacji Europy w I tysiącleciu po Chrystusie. Chrystianizacji, pojmowanej zazwyczaj jako rozprzestrzenianianie się chrześcijaństwa wśród ludów pogańskich. W naszej pracy skupimy się zaś precyzjnie na drodze do konwersji na chrześcijaństwo, której oznaką jest chrzest. Odwołując się do triady pojęciowej zastosowanej przez Bruno Dumézila w badaniach nad szerzeniem chrześcijaństwa w społeczeństwach zachodniej Europy we wczesnym średniowieczu (a dodajmy – której optyka była podzielana także przez autorów średniowiecznych), zajmiemy się przede wszystkim czasem ewangelizacji, czyli okresem głoszenia słowa Bożego przez chrześcijańskich misjonarzy pogańskim słuchaczom z zamiarem nawrócenia ich na wiarę chrześcijańską[1]. W pojedynczym tekście nie sposób omówić wszystkich aspektów prawnych, politycznych czy społecznych konwersji Anglosasów oraz nakreślić w pełni jej skomplikowane tło. W niniejszym artykule skupimy się na poddaniu analizie przebiegu konwersji dwóch władców anglosaskich – króla Kentu, Ethelberta, rządzącego na przełomie VI–VII wieku w południowo-wschodnich rejonach Brytanii oraz króla Nortumbrii, Edwina, władającego w latach dwudziestych i trzydziestych VII wieku najbardziej na północ wysuniętym królestwem anglosaskim.

Kiedy pogańscy Jutowie, Anglowie i Sasi z terenów Półwyspu Jutlandzkiego oraz północnej Germanii w V wieku zaczęli osiedlać się w Brytanii, zastali na miejscu przynajmniej w pewnej mierze już schrystianizowaną ludność brytyjsko-rzymską z funk-

* Nad artykułem miałem przyjemność pracować w czasie pobytu badawczego w Wiedniu w grudniu 2014 roku w Institut für Osteuropäische Geschichte na Uniwersytecie Wiedeńskim w ramach stypendium CEEPUS przyznanego przez Österreichische Austauschdienst GmbH oraz w czasie pobytu badawczego w Würzburgu w listopadzie 2014 roku w ramach stypendium przyznanego przez Polską Misję Historyczną przy Uniwersytecie Juliusza-Maksymiliana w Würzburgu, ufundowanego przez JE Biskupa Würzburga, dr. Friedhelma Hofmanna, któremu składam w tym miejscu serdeczne podziękowania.

[1] B. Dumézil, *Chrześcijańskie korzenie Europy. Konwersja i wolność w królestwach barbarzyńskich od V do VIII wieku*, tłum. P. Rak, Kęty 2008, s. 6–12.

cjonującą organizacją kościelną[2]. Kontynentalni przybysze, zakładając szereg królestw w południowych i wschodnich częściach Brytanii, wyparli na północ i zachód wyspy tę część spośród miejscowej ludności, która nie chciała się im podporządkować. Stopniowo, w wyniku długotrwałego procesu spośród wielu efemerycznych królestw anglosaskich wykształciło się siedem głównych, które istniały w bardziej trwałej formie (Kent, Anglia Wschodnia, Sussex, Wessex, Essex, Mercja oraz Nortumbria)[3]. Zamieszkująca je ludność anglosaska[4] oraz władający nią królowie wchodzili w szereg relacji zarówno z miejscową ludnością brytyjską, jak i z niezależnymi celtyckimi królestwami, które wcale nie zawsze musiały być wrogie. Jednakże przedstawiciele Kościoła brytyjskiego nie podjęli (bądź nie zdołali podjąć) skutecznej działalności misyjnej wśród Anglosasów. Być może pogańscy zdobywcy nie chcieli przyjąć wiary chrześcijańskiej wyznawanej przez pokonanych przez siebie Brytów[5]. Choć oczywiście nie można wykluczyć pojedynczych konwersji, to jednak aż do końca VI wieku nie słyszymy o nawróceniu się na chrześcijaństwo anglosaskich władców wraz z rządzonymi przez nich królestwami. Nie spowodowały go także kontakty handlowe i relacje dynastyczne z rządzonymi przez chrześcijańskich Merowingów królestwami Franków zza kanału La Manche, poświadczone szczególnie dobrze przede wszystkim dla Kentu[6]. Sytuacja

[2] Odnośnie do skali chrystianizacji późnoantycznej Brytanii zob. M. Lambert, *Christians and Pagans. The Conversion of Britain from Alban to Bede*, New Haven 2010, s. 1–78; N.J. Higham, M.J. Ryan, *The Anglo-Saxon World*, New Haven 2013, s. 40–50.

[3] Zob. między innymi *The Origins of Anglo-Saxon Kingdoms*, red. S. Bassett, Leicester 1989; B. Yorke, *Kings and Kingdoms of Early Anglo-Saxon England*, London–New York 1990 (tłum. polskie *Królowie i królestwa Anglii w czasach Anglosasów*, 600–900, tłum. W. Wilk, Warszawa 2009).

[4] W niniejszym artykule będziemy stale posługiwać się terminem „Anglosasi" w odniesieniu do pogańskich mieszkańców Brytanii, którzy napłynęli do niej z kontynentu w V–VI wieku, choć zdajemy sobie sprawę, że kwestia tożsamości ludności poszczególnych królestw, jak i wykształcania poczucia wspólnoty „anglosaskiej" we wczesnym średniowieczu jest dużo bardziej skomplikowana. Por. N.J. Higham, M.J. Ryan, *The Anglo-Saxon World*, New Haven 2013, s. 7–10. Odnośnie do roli, jaką w kreowaniu „angielskiej" tożsamości odegrała misja wysłana do Brytanii przez papieża Grzegorza Wielkiego, zob. N. Brooks, *Canterbury, Rome and the Construction of English Identity*, [w:] *Early Medieval Rome and the Christian West. Essays in Honour of Donald A. Bullough*, red. J.M.H. Smith, Leiden 2000, [The Medieval Mediterranean: Peoples, Economies and Cultures, 400–1453, 28], s. 221–247. Por. P. Wormald, *Bede, the* Bretwaldas *and the Origins of the* Gens Anglorum, [w:] *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society. Studies presented to J.M. Wallace-Hadrill*, red. P. Wormald, D. Bullough, R. Collins, Oxford 1983, s. 99–129 (przedruk w: tenże, *The Times of Bede: Studies in Early English Christian Society and its Historian*, wyd. S. Baxter, Oxford 2006, s. 106–134).

[5] Na temat wpływu chrześcijańskich Brytów na Anglosasów, zob. między innymi: J. Campbell, *Observations on the Conversion of England*, [w:] tenże, *Essays in Anglo-Saxon History*, London 1986, s. 69–73; R. Meens, *A Background* to *Augustine's Mission to Anglo-Saxon England*, „Anglo-Saxon England" 23 (1994), s. 5–17; C. Stancliffe, *The British Church and the Mission of Augustine*, [w:] *St Augustine and the Conversion of England*, red. R. Gameson, Stroud 1999, s. 107–151; I. Wood, *Some Historical Re-Identifications and the Christianization of Kent*, [w:] *Christianizing Peoples and Converting Individuals*, „International Medieval Research" 7, red. G. Armstrong, I. Wood, Turnhout 2000, s. 27–35. Por. J. Strzelczyk, *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, Warszawa 1987, s. 51–56 (rozważania sumarycznie powielone w: tegoż, *Apostołowie Europy*, Warszawa 1997, s. 77–80).

[6] Zob. A. Lohaus, *Die Merowinger und England*, „Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung" 19, München 1974.

uległa zmianie wraz z przybyciem do anglosaskich królestw misjonarzy spoza kręgu brytyjsko-frankijskiego – z jednej strony napływających z Irlandii i północnych obszarów Brytanii misjonarzy iroszkockich[7], z drugiej zaś – przybyłych z kontynentu misjonarzy rzymskich, wspartych z czasem przez przedstawicieli Kościoła frankijskiego.

W naszej pracy zajmiemy się początkami rzymskiej misji ewangelizacyjnej w królestwach Kentu oraz Nortumbrii, dokąd dotarli misjonarze wysłani na Wyspy Brytyjskie przez papieża Grzegorza Wielkiego. Celem, jaki sobie stawiamy w niniejszym artykule, jest próba zanalizowania perspektywy autorów chrześcijańskich, którzy opisywali procesy ewangelizacji ludów pogańskich. Naszą uwagę skupimy na dokonanym już z perspektywy anglosaskiej opisie konwersji interesujących nas władców zawartym w dziele zatytułowanym *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*[8] autorstwa Bedy Czcigodnego, mnicha z klasztoru w Jarrow w Nortumbrii. Będziemy starali się spojrzeć, w jaki sposób pogański król został przekonany do konwersji i jakie, według naszego autora, argumenty za nią przemawiały, czyli w czym – według Bedy – wyrażała się siła perswazyjna chrześcijaństwa; co takiego oferowało ono królom, a w szerszej perspektywie także ich poddanym, a czego nie mogli otrzymać oni ze strony swojej dotychczasowej, pogańskiej religii. Naszą analizę wesprzemy piśmiennictwem papieża Grzegorza Wielkiego oraz papieską korespondencją związaną z misją anglosaską, wykorzystywanymi obszernie także przez mnicha z Nortumbrii. Idąc tokiem narracji dostępnych nam źródeł, poza próbą naszkicowania odpowiedzi na podstawowe pytanie „jak z pogańskiego władcy uczynić chrześcijańskiego króla", spróbujemy również określić, kto właściwie dokonuje nawrócenia Anglosasów? Wreszcie – jaka rola była przypisywana nawróconemu władcy w dziele chrystianizacji jego poddanych?

Beda i Grzegorz Wielki

Beda Czcigodny (około 672–735), mnich z klasztoru św. św. Piotra i Pawła w Wearmouth-Jarrow w Nortumbrii pozostawił całkiem obszerną, jak na średniowiecznego autora, informację o sobie w swoim własnym, analizowanym przez nas dziele (pisaną do tego w pierwszej osobie)[9]. Jak sam stwierdził, urodził się w okolicach klaszto-

[7] Na ich temat zob. H. Mayr-Harting, *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England*, University Park (Pennsylvania) 1991, s. 94–102; J. Campbell, *The Debt of the Early English Curch to Ireland*, [w:] *Irland und die Christenheit. Bibelstudien und Mission*, red. P. Ní Chatháin, M. Richter, Stuttgart 1987, s. 332–346; J. Strzelczyk, *Iroszkoci*, s. 71 nn.

[8] *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, wyd. B. Colgrave, R.A.B. Mynors, Oxford 1969 [dalej: H.E.].

[9] H.E. V, 24. Literatura dotycząca postaci anglosaskiego mnicha jest oczywiście olbrzymia. Zob. między innymi: *Bede: his Life, Times, and Writings. Essays in Commemoration of the Twelfth Centenary of his Death*, red. A.H. Thompson, Oxford 1935; *Famulus Christi: Essays in Commemoration of the Thirteenth Centenary of the Birth of the Venerable Bede*, red. G. Bonner, London 1976; G.H. Brown, *Bede the Venerable*, Boston 1987; B. Ward, *The Venerable Bede*, London 2002; *Innovation and Tradition in the Writings of The Venerable Bede*, red. S. DeGregorio, Morgantown 2006; G.H. Brown, *A Companion to Bede*, „Anglo-Saxon

ru, do którego został oddany jako oblat w wieku siedmiu lat i w którym spędził resztę życia, uzyskując kolejne stopnie święceń oraz oddając się swoim pasjom, czyli nauce i pisaniu. Wspólnota monastyczna, której członkiem był Beda, składała się z dwóch klasztorów zarządzanych przez wspólnego opata. Zgodnie z tradycją klasztorną obydwa zostały ufundowane przez Benedykta Biscopa[10] przy współudziale króla Egfryta z Nortumbrii: wpierw w 674 roku klasztor w Wearmouth, a w 682 roku, w odległości około 11 km od niego, klasztor w Jarrow[11]. Beda najprawdopodobniej wpierw przebywał w klasztorze w Wearmouth, a po fundacji drugiego klasztoru przeniósł się już na stałe do Jarrow, co oczywiście nie wykluczało częstych podróży między dwoma miejscami, choćby celem skorzystania z każdej z obydwu klasztornych bibliotek. Nasz autor pozostawił po sobie liczne pisma, przede wszystkim komentarze do ksiąg biblijnych, których wykazu nie omieszkał pominąć w autobiograficznym ustępie umieszczonym w *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*[12].

Historia kościelna narodu Anglów została ukończona najprawdopodobniej w 731 roku[13]. Beda cele, jakie sam stawiał swojemu dziełu, klarownie wyłożył w przedmowie do niego, skierowanej do nortumbryjskiego króla Ceolwulfa[14]. Słuchacz, zapoznający się z dziełem mnicha z Jarrow, ma naśladować dobre czyny poprzedników i wystrzegać się ich błędów. Poza tym anglosaski mnich chce zapisać wydarzenia godne upamiętnienia, łączy tym samym funkcję dydaktyczną z funkcją komemoratywną. Autor po chorografii Brytanii opisuje jej dzieje od momentu inwazji Juliusza Cezara do czasów sobie współczesnych. Ma zamiar opisać dzieje chrześcijaństwa w Brytanii, a przede wszystkim dzieje Kościoła anglosaskiego, jego początki i rozwój. Dedykacja dzieła królowi Ceolwulfowi, jak i stwierdzenia samego autora z przedmowy, wskazują, że Beda liczył na to, iż zarówno król Nortumbrii, oraz być może również władcy innych królestw anglosaskich, jak i członkowie królewskich dworów, będą czerpać wiedzę o przeszłości z jego kroniki oraz wzorować się na występujących w niej po-

Studies" 12 (2009); *The Cambridge Companion to Bede*, red. S. DeGregorio, Cambridge 2010. Por. P. Hilliard, *The Venerable Bede as Scholar, Gentile, and Preacher*, [w:] *Ego Trouble: Authors and Their Identities in the Early Middle Ages*, red. R. Corradini i in., Wien 2010, s. 101–109. Zręczne, sumaryczne podsumowanie tego, co współcześnie możemy powiedzieć o Bedzie: N.J. Higham, (*Re-*)*Reading Bede. The Ecclesiastical History in Context*, New York 2006, zwł. s. 6–20.

[10] Zob. P. Wormald, *Bede and Benedict Biscop*, [w:] tegoż, *The Times of Bede. Studies in Early English Christian Society and its Historian*, red. S. Baxter, Oxford 2006, s. 3–29.

[11] Krytycznie o udziale Benedykta Biscopa w fundacji klasztoru w Jarrow wypowiada się Ian Wood, który fundację tego klasztoru widzi przede wszystkim jako wynik współpracy króla Egfryta oraz Ceolfrida, pierwszego opata Jarrow, zob. I. Wood, *Bede's Jarrow*, [w:] *A Place to Believe in. Locating Medieval Landscape*, red. C.A. Lees, G.R. Overing, University Park (Pennsylvania) 2006, s. 69.

[12] H.E. V, 24.

[13] Na tej dacie kończy swoją narrację Beda, zob. H.E. V, 23–24. Odnośnie do daty ukończenia *Historii kościelnej* i odnotowywania przez Bedę jeszcze późniejszych wydarzeń (zwycięstwo Karola Młota pod Poitiers w 732) por. uwagi W. Goffarta, *The Narrators of Barbarian History* (*A.D. 550–800*). *Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon*, Princeton 1988, s. 242, przyp. 46.

[14] H.E., s. 2–6. Na temat tejże dedykacji, por. J.M. Wallace-Hadrill, *Bede's Ecclesiastical History of the English People: A Historical Commentary*, Oxford 2002, s. 1–2; N.J. Higham, (*Re-*)*Reading Bede*, s. 40–44, 187 nn.

staciach, stawianych za przykłady właściwego postępowania. Z całą pewnością interesujące nas dzieło kierował do szerszego grona czytelników, niż tylko jego klasztorni bracia, do których adresował większość swoich pozostałych pism.

Mnich z Jarrow jest historykiem w pełnym tego słowa znaczeniu – oczywiście w średniowiecznym wymiarze, kontroluje informacje, którymi dysponuje i układa je w taką całość, która odpowiada jego wizji dziejów, tworząc w ten sposób obraz, który w istocie jest jego autorską konstrukcją. Sumiennie i dokładnie wylicza przy tym źródła swojej wiedzy o przeszłości[15]. W przypadku interesujących nas królestw wymienia, że informacje zarówno w formie ustnej, jak i pisanej dotyczące Kentu czerpie przede wszystkim od opata Albina z Canterbury. Za pośrednictwem Nothhelma, późniejszego arcybiskupa Canterbury, Albin przekazał Bedzie między innymi odpisy listów papieskich kierowanych do misjonarzy i królów. Nothhelm podczas pobytu w Rzymie dokonał swego rodzaju kwerendy w papieskich archiwach i skopiował interesujące Bedę listy papieskie. Mnich z Jarrow przytoczył je następnie w swojej kronice, czyniąc z nich jej integralną część. Nasz autor wymienia także inne osoby, które udzieliły mu potrzebnych informacji, aczkolwiek, gdy opisuje swoje źródła dotyczące Nortumbrii, stwierdza tylko, że czerpie informacje ze świadectw ustnych osób, które albo były uczestnikami opisywanych wydarzeń, albo o nich słyszały, zaznaczając przy tym, że niektóre zdarzenia dotyczące tego królestwa potrafi opisać z autopsji[16].

Pisząc zarówno *Historię kościelną*, jak i liczne inne swoje dzieła, Beda czerpał obficie z nauczania papieża Grzegorza Wielkiego (590–604)[17]. Podjęta przez biskupa Rzymu w 595 roku decyzja o wysłaniu misji ewangelizacyjnej do Brytanii na czele z Augustynem, przeorem klasztoru św. Andrzeja w Rzymie (założonego kilka lat wcześniej przez samego Grzegorza), była dalekosiężna w skutkach[18]. Prowadzona z sukcesem misja doprowadziła do trwałego i ścisłego związania młodego Kościoła anglosaskiego

[15] H.E., s. 3–6.

[16] Tamże, s. 6: *Quae autem in Nordanhymbrorum prouincia, ex quo tempore fidem Christi perceperunt usque ad praesens, per diuersas regiones in ecclesia sint acta, non uno quolibet auctore, sed fideli innumerorum testium, qui haec scire uel meminisse poterant, adsertione cognoui, exceptis his, quae per me ipsum nosse poteram.*

[17] Odnośnie do zależności piśmiennictwa Bedy od twórczości Grzegorza oraz ich duchowego pokrewieństwa zob. S. DeGregorio, *The Venerable Bede and Gregory the Great: Exegetical Connections, Spiritual Departures*, „Early Medieval Europe" 18 (2010), 1, s. 43–60; P. Meyvaert, *Bede and Gregory the Great*, [w:] tegoż, *Benedict, Gregory, Bede and Others*, London 1977, s. 1–26. Por. M.L.W. Laistner, *The Library of the Venerable Bede*, [w:] *Bede: His Life, Times and Writings*, s. 237–66; R. Love, *The Library of the Venerable Bede*, [w:] *The Cambridge History of the Book in Britain*, t. 1: *400–1100*, red. R. Gameson, Cambridge 2012, s. 606–632.

[18] Na temat koncepcji misyjnych Grzegorza Wielkiego zob. między innymi: D.A. Sikorski, *Początki Kościoła w Polsce. Wybrane problemy*, Poznań 2012, s. 159–169; M. Waszkiewicz, *Strategia misyjna papieża Grzegorza Wielkiego w świetle listów do króla Kentu Aethelberta i opata Mellitusa*, „Teka Historyka" 43 (2012), s. 38–59; H. Chadwick, *Gregory the Great and the Mission to the Anglo-Saxons*, [w:] *Gregorio Magno e il suo tempo*, t. 1: *Studi storici*, Roma 1991, s. 199–212; R.A. Markus, *Gregory the Great and a Papal Missionary Strategy*, [w:] *The Mission of the Church and the Propagation of the Faith*, red. G.J. Cuming, Cambridge 1970, s. 29–38; R.E. Sullivan, *The Papacy and Missionary Activity in the Early Middle Ages*, „Medieval Studies" 17 (1955), s. 46–58; A. de Vogüé, *Les vues de Grégoire le Grand sur l'action missionnaire en Angleterre*, [w:] *L'Église et la Mission au VIe siècle. La mission d'Augustin de Cantorbéry et les Églises de Gaule sous l'impulsion*

z Rzymem[19]. Jak poniżej zobaczymy, zaangażowanie Grzegorza w misję do Kentu sprawiło, że wkrótce po śmierci zaczął on być otaczany szczególnym kultem przez Anglosasów[20]. Bezpośrednie związki pracujących wśród Anglosasów misjonarzy i założonego przez nich Kościoła z Rzymem i jego biskupem, jak i wyjątkowa rewerencja dla samego Grzegorza Wielkiego sprawiły, że różnego rodzaju piśmiennictwo jego autorstwa stało się wyjątkowo popularne pośród anglosaskich odbiorców. W sprawie samej misji anglosaskiej Grzegorz wysłał ponad trzydzieści listów adresowanych między innymi do pracujących w terenie misjonarzy, króla Kentu i jego małżonki, jak i biskupów galijskich oraz władców frankijskich, których prosił o udzielenie wsparcia udającym się do Brytanii duchownym i jego inicjatywie. Jak już wspomnieliśmy, część spośród tej korespondencji (z pewnością nie cała) była znana Bedzie[21]. Znajomość twórczości Grzegorza Wielkiego (nie tylko epistolograficznej, lecz przede wszystkim egzegetycznej i pastoralnej) oraz otaczanie jego postaci wyjątkową czcią sprawiają, że na opisywaną przez siebie działalność rzymskich misjonarzy w Kencie i Nortumbrii Beda patrzył przez pryzmat nauczania Grzegorza oraz jego koncepcji misyjnych. Z tego względu podjęcie w naszej pracy analizy perspektywy Bedy ma podwójne znaczenie – pozwala nie tylko zastanowić się nad tym, jak jego zdaniem powinna wyglądać właściwie przeprowadzona misja do pogan, ale również lepiej odczytać koncepcje misyjne samego Grzegorza Wielkiego. Pokrewieństwo duchowe Grzegorza i Bedy oraz czerpanie przez mnicha z Nortumbrii obficie z twórczości biskupa Rzymu sprawiają bowiem, że ich dzieła wzajemnie się dopełniają.

Nawrócenie Ethelberta z Kentu

Po tych wstępnych uwagach przejdźmy do interesujących nas dwóch konwersji królewskich opisywanych przez mnicha z Nortumbrii. Ekspedycja misyjna na czele z Augustynem, wcześniej przeorem klasztoru św. Andrzeja w Rzymie, wyniesionym

de Grégoire le Grand, red. Ch. de Dreuille Paris 2000, s. 55–64; J. Chélini, *Mission de saint Augustin de Cantorbery dans la perspective missionnaire de saint Grégoire le Grand*, [w:] tamże, s. 41–53.

[19] Z nowszej literatury zob. *England and Rome in the Early Middle Ages: Pilgrimage, Art, and Politics*, red. F. Tinti, „Studies in the Early Middle Ages" 40, Turnhout 2014 z między innymi krótkim przeglądem badań w artykule F. Tinti, *Introduction: Anglo-Saxon England and Rome*, [w:] tamże, s. 1–15 oraz C. Leyser, *Introduction: England and the Continent*, [w:] *England and the Continent in the Tenth Century. Studies in Honour of Wilhelm Levison* (*1876–1947*), red. D. Rollason, C. Leyser, H. Williams, „Studies in the Early Middle Ages" 37, Turnhout 2010, s. 1–13. Por. J.M. Wallace-Hadrill, *Rome and the Early English Church: Some Questions of Transmission*, [w:] *Le Chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800*, „Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo" 7, Spoleto 1960, s. 519–548.

[20] Odnośnie do rozwoju kultu papieża Grzegorza Wielkiego, zob. A. Thacker, *Memorializing Gregory the Great: The Origin and Transmission of a Papal Cult in the Seventh and Early Eighth Centuries*, „Early Medieval Europe" 7 (1998), 1, s. 59–84; A. Scharer, *The Gregorian Tradition in Early England*, [w:] *St Augustine and the Conversion*, s. 187–201. Por. P. Hayward, *Gregory the Great as 'Apostle of the English' in Post-Conquest Canterbury*, „Journal of Ecclesiastical History" 55 (2004), 1, s. 19–57.

[21] Zob. P. Meyvaert, *The Registrum of Gregory the Great and Bede*, [w:] tenże, *Benedict, Gregory, Bede*, s. 162–166.

w związku z wyprawą przez Grzegorza Wielkiego do godności opata dla towarzyszących mu mnichów-misjonarzy, przybyła do królestwa Kentu w 597 roku[22]. Beda w swojej *Historii kościelnej* całą inicjatywę doprowadzenia do konwersji Anglosasów przypisuje biskupowi Rzymu[23]. Rządzący Kentem Ethelbert miał okazję zapoznać się już wcześniej z religią chrześcijańską, poślubił bowiem chrześcijankę Bertę, córkę merowińskiego króla Chariberta, z którą na dwór anglosaski przybył frankijski biskup Liudhard[24]. Król – co ważne – nie został jednak przekonany ani przez żonę, ani przez jej biskupa do przyjęcia chrztu.

Zdaniem Bedy rzymska misja przybyła do Kentu w najwłaściwszym momencie. Królestwo Ethelberta było wówczas rozległe a jego władza silna[25], co jak możemy się domyślać – miało ułatwić pracę misjonarzy oraz zagwarantować dużą liczbę nawróconych w przypadku królewskiej konwersji. Augustyn jeszcze przed spotkaniem z Ethelbertem wysłał do niego posłańców. Misjonarz przekazał za ich pomocą władcy Kentu, że jeśli ten przyjmie głoszoną przez niego *najlepszą nowinę*, otrzyma „wieczne szczęście w niebie i panowanie bez końca z Bogiem żywym i prawdziwym"[26]. W przekazie Bedy od początku nauczania kierowanego do pogańskiego władcy stawiana jest zatem

[22] Literatura dotycząca misji Augustyna i konwersji Ethelberta z Kentu jest oczywiście olbrzymia. Z prac nieprzywoływanych wcześniej zob. między innymi: F.M. Stenton, *Anglo-Saxon England*, London 1955, s. 103–113; R.A. Markus, *The Chronology of the Gregorian Mission to England: Bede's Narrative and Gregory's Correspondence*, „Journal of Ecclesiastical History" 14 (1963), 1, s. 16–30; W.A. Chaney, *The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England. The Transition from Paganism to Christianity*, Berkeley 1970, s. 156–161; H. Mayr-Harting, *The Coming of Christianity*, s. 51–66; C.E. Stancliffe, *Kings and Conversion: Some Comparisons between the Roman Mission to England and Patrick's to Ireland*, „Frühmittelalterliche Studien" 14 (1980), s. 59–94; P. Hunter Blair, *The World of Bede*, red. M. Lapidge, Cambridge 1990, s. 41–88; I. Wood, *The Mission of Augustine of Canterbury to the English*, „Speculum" 69 (1994), 1, s. 1–17; N.J. Higham, *The Convert Kings. Power and Religious Affiliation in Early Anglo-Saxon England*, Glasgow 1997, s. 53–132; C.M. Cusack, *Conversion among the Germanic Peoples*, London 1988, s. 93–102; R.A. Fletcher, *The Barbarian Conversion: from Paganism to Christianity*, Berkeley 1999, s. 108–119; B. Dumézil, *Chrześcijańskie korzenie Europy*, s. 644–654; J. Strzelczyk, *Iroszkoci*, s. 56–65; tenże, *Apostołowie Europy*, s. 77–93.

[23] H.E. I, 23, s. 68: *Qui diuino admonitus instinctu anno XIIII eiusdem principis, aduentus uero Anglorum in Brittanniam anno circiter CL, misit seruum Dei Augustinum et alios plures cum eo monachos timentes Dominum praedicare uerbum Dei genti Anglorum. Qui cum iussis pontificalibus obtemperantes memoratum opus adgredi coepissent* […]. Nasz opis przebiegu konwersji Kentu w niniejszej pracy został częściowo zaczerpnięty z wcześniejszego artykułu: M. Sas, *Augustyn z Canterbury nawracający Anglosasów – przyczynek do tożsamości średniowiecznego misjonarza*, [w:] *Ja – My – Oni. Tożsamości ludzi średniowiecza*, red. P. Figurski, L. Jurek, W. Oczkowski, M. Sas, Warszawa 2012, s. 31–44 (artykuł opublikowany także w wersji anglojęzycznej: M. Sas, *Augustine of Canterbury Converting the Anglo-Saxons: A Contribution to the Identity of the Medieval Missionary*, „De Medio Aevo" 2 (2013), 1, s. 213–230).

[24] Odnośnie do Berty zob. C. Nolte, *Conversio und Christianitas. Frauen in der Christianisierung vom 5. bis 8. Jahrhundert*, „Monographien zur Geschichte des Mittelalters" 41, Stuttgart 1995, s. 101–112.

[25] H.E. I, 25, s. 73: *Erat eo tempore rex Aedilberct in Cantia potentissimus, qui ad confinium usque Humbrae fluminis maximi, quo meridiani et septentrionales Anglorum populi dirimuntur, fines imperii tetenderat*.

[26] Tamże, s. 72: […] *et mittens ad Aedilberctum mandauit se uenisse de Roma, ac nuntium ferre optimum, qui sibi obtemperantibus aeterna in caelis gaudia, et regnum sine fine cum Deo uiuo et uero futurum sine ulla dubietate promitteret.*

wyraźna opozycja między pełnym sukcesów (jak na razie!), ale jednak ziemskim, doczesnym i przemijającym panowaniem Ethelberta w królestwie Kentu, a możliwością współkrólowania w wiecznym królestwie z Bogiem.

Król po spotkaniu z misjonarzami, którzy – jak zaznacza Beda – obdarzeni byli „Bożą siłą" (*divina virtute*)[27], nie od razu uwierzył w głoszone przez nich obietnice, określając ich naukę jako „piękne słowa i obietnice, lecz nowe i niepewne"[28]. Mimo to pozwolił przybyszom prowadzić dzieło ewangelizacji, dostarczając im środków potrzebnych do życia oraz przydzielając siedzibę w Canterbury. Według Bedy pierwsze spotkanie Augustyna i jego towarzyszy z Ethelbertem nie zakończyło się więc natychmiastowym sukcesem, czyli konwersją królewską. Misjonarze musieli dopiero przekonać króla o wartości nowej wiary swoim własnym postępowaniem. Dlatego też „zaczęli naśladować apostolskie życie pierwotnego Kościoła", oddając się przy tym nieustannym modlitwom, postom i czuwaniom oraz gardząc dobrami ziemskimi[29].

W końcu działania rzymskich misjonarzy doprowadziły do konwersji Ethelberta. Króla do chrześcijaństwa przekonały składane mu przez mnichów obietnice, których prawdziwość została potwierdzona przykładem ich „przeczystego życia" (*vita mundissima*) oraz licznymi cudami[30]. Przeświadczenie, że to cuda dokonywane za sprawą Augustyna i jego towarzyszy doprowadziły do nawrócenia Ethelberta, wyrasta z roli, jaką mirakulom przypisywał autor *Historii kościelnej*, idąc w tej kwestii ściśle za nauczaniem papieża Grzegorza Wielkiego. Zdaniem obydwu ludzi Kościoła poganie mogli poznać Boga przede wszystkim przez znaki – cuda, podczas gdy osobom wierzącym lub tym, które były w stanie pojąć przekaz słowny, były one potrzebne w mniejszym stopniu, a wystarczało wręcz samo nauczanie[31]. Cuda były więc niezbędne, aby doprowadzić do konwersji króla Kentu oraz jego ludu – i spełniły swoją rolę, gdyż potwierdzały prawdziwość i prawowierność nauki głoszonej przez misjonarzy oraz unaoczniały potęgę i moc chrześcijańskiego Boga. Ich czynienie, wraz z prowadzo-

---

[27] Tamże, s. 74: *At illi non daemonica sed diuina uirtute praediti ueniebant* […]. *Virtus* użyte w tym kontekście oznacza zdolność do czynienia cudów.

[28] Tamże: *Pulchra sunt quidem uerba et promissa, quae adfertis; sed quia noua sunt et incerta.*

[29] Tamże I, 26, s. 76: […] *coeperunt apostolicam primitiuae ecclesiae uitam imitari; orationibus uidelicet assiduis, uigiliis ac ieiuniis seruiendo, uerbum uitae, quibus poterant, praedicando, cuncta huius mundi uelut aliena spernendo, ea tantum, quae uictui necessaria uidebantur, ab eis, quos docebant, accipiendo, secundum ea, quae docebant, ipsi per omnia uiuendo, et paratum ad patiendum aduersa quaeque, uel etiam moriendum pro ea, quam praedicabant, ueritate animum habendo.*

[30] Tamże: *At ubi ipse etiam inter alios delectatus uita mundissima sanctorum, et promissis eorum suauissimis, quae uera esse miraculorum quoque multorum ostensione firmauerant, credens baptizatus est* […].

[31] Por. Gregorius Magnus, *Homiliae in Evangelia*, wyd. R. Étaix, [w:] *Corpus Christianorum Series Latina*, 141, Turnhout 1999, hom. X, cap. 1, s. 66. H. Mayr-Harting, *Bede's Patristic Thinking as an Historian*, [w:] *Historiographie im frühen Mittelalter*, red. A. Scharer, G. Scheibelreiter, Wien 1994, s. 368. Prace szeroko opisujące stosunek Grzegorza Wielkiego i Bedy do cudów: J.M. Petersen, *The Dialogues of Gregory the Great in Their Late Antique Cultural Background*, Toronto 1984; W.D. McCready, *Miracles and The Venerable Bede*, Rome 1994; J.T. Rosenthal, *Bede's Use of Miracles in the Ecclesiastical History*, „Traditio" 31 (1975), s. 328–335; B. Colgrave, *Bede's Miracle Stories*, [w:] *Bede: his Life, Times, and Writings*, s. 201–229.

nym trybem życia, upodabniało zaś rzymskich misjonarzy do pierwszych apostołów – wzorców działania w pracy misyjnej[32].

Jakie jednak obietnice, o których wspomina Beda, były dla Ethelberta zachętą do przyjęcia chrztu? Na to pytanie pozwoli nam odpowiedzieć analiza listu Grzegorza Wielkiego z 22 czerwca 601 roku, adresowanego właśnie do króla Kentu[33]. List ów został przytoczony także przez Bedę w jego *Historii kościelnej*[34]. Grzegorz w liście wyraża przekonanie, że król, nawet pogański, zawsze wybierany jest przez Boga, a dosłowniej, to Bóg oddaje lud pod jego władzę. Król, również Ethelbert przed przyjęciem chrztu, jest zawsze narzędziem w ręku Boga, przez niego bowiem Bóg udziela łask wszystkim jego poddanym (również poganom!). Całe panowanie Ethelberta jest w tym kontekście ukazane jako realizacja Bożego planu zbawienia. To z Bożej łaski pogański król Kentu stał się najpotężniejszym władcą anglosaskim, aby umożliwić w ten sposób chrystianizację jak największych rzesz ludzi. Ethelbert jest nauczany o wszechobecności i wszechpotędze Boga. Biskup Rzymu w ten sposób logicznie opisuje istniejący świat, podkreślając, że wszystko, co się na nim dzieje, jest zależne od jego jedynego Stwórcy – chrześcijańskiego Boga.

Grzegorz wzywa w liście Ethelberta do aktywnego wsparcia działalności ewangelizacyjnej wśród swoich poddanych. Jest to wskazówka, że król Kentu w momencie, w którym biskup Rzymu pisał ów list, był już chrześcijaninem. Papież zwraca się do króla:

> Spiesz się rozpowszechniać wiarę chrześcijańską w poddanych Ci ludach, pomnażaj gorliwość Twojej słuszności w ich nawracaniu, prześladuj kult bałwanów, zburz budynki świątyń pogańskich, w wielkiej czystości życia buduj obyczaje poddanych zachęcaniem, straszeniem, schlebianiem, karceniem i pokazywaniem przykładów dobrego działania, abyś w niebie odnalazł Tego nagradzającego, którego imię i poznanie rozszerzysz na ziemi[35].

Grzegorz wzywa męża Berty, aby swoim własnym przykładem oraz napominaniem nakłaniał do przyjęcia chrztu Anglosasów, a przy tym tępił bałwochwalstwo i niszczył świątynie pogańskie[36]. Za tę działalność król otrzyma od chrześcijańskiego

---

[32] Na temat roli cudów w działalności misyjnej Augustyna z Canterbury mieliśmy okazję wypowiedzieć się szerzej w artykule: M. Sas, *Augustyn z Canterbury*, s. 37–42.

[33] *Gregorii I papae Registrum epistolarum*, wyd. P. Ewald, E.L. Hartmann, [w:] MGH, Epistolae, t. 1–2, Berolini 1891–1899 [dalej: *Greg. Reg.*], XI, 37, s. 308–310.

[34] H.E. I, 32.

[35] *Greg. Reg.*, t. 2, XI, 37, s. 308–309: *Christianam fidem in populis tibi subditis extendere festina, zelum rectitudinis tuae in eorum conversione multiplica, idolorum cultus insequere, fanorum aedificia everte, subditorum mores in magna vitae munditia exhortando, terrendo, blandiendo, corrigendo et boni operis exempla monstrando aedifica, ut illum retributorem invenias in caelo, cuius nomen atque cognitionem dilataveris in terra*. Por. przekład ks. J. Czuja: Grzegorz Wielki, *Listy*, t. 4, Warszawa 1955, s. 95–96.

[36] Powyższe nawoływanie Grzegorza pozornie pozostaje w sprzeczności z jego listem do opata Mellitusa (XI, 56), również przytoczonym przez Bedę (H.E. I, 30), w którym papież zalecał, żeby świątyń pogańskich nie niszczyć, lecz przystosowywać je do kultu chrześcijańskiego. Zdaniem wielu badaczy Grzegorz prawdopodobnie w ciągu kilku tygodni, między wysłaniem listu do Ethelberta a napisaniem listu do Mellitusa,

Boga dwojaką nagrodę: sławę swojego imienia tak w czasach obecnych, jak i u przyszłych pokoleń oraz życie wieczne. Ethelbert tym samym przewyższy wszystkich swoich poprzedników, tak jak uczynił to Konstantyn Wielki[37]. Grzegorz w swoim liście stawia Ethelbertowi postać pierwszego chrześcijańskiego, rzymskiego cesarza za wzór do naśladowania. Władca Kentu ma zatem predyspozycje, by stać się Konstantynem swoich czasów, lecz, aby to się ziściło, musi doprowadzić do konwersji nie tylko podległy mu lud, ale również władców okolicznych królestw anglosaskich. Na razie jednak nie wypełnia swojego zadania w sposób satysfakcjonujący. Grzegorz wydaje się nieco zirytowany, że chrześcijaństwo w Kencie szerzy się zbyt wolno i wytyka Ethelbertowi, że za panowania Konstantyna czyniło ono szybsze postępy w Cesarstwie Rzymskim.

Następnie papież uzmysławia królowi zależność między grzesznością jego poddanych a możliwością dostąpienia przez niego samego łaski zbawienia. Władca tylko wtedy zostanie na Sądzie Ostatecznym oczyszczony ze swoich własnych grzechów, gdy zniweczy grzechy u swoich własnych poddanych[38]. Warto zauważyć, że identyczna zależność między własnym zbawieniem a postawą moralną powierzonych sobie ludzi występowała w przekonaniu Grzegorza w przypadku biskupów i trzody ich wiernych. W liście do biskupa Kartaginy, Dominika, wysłanym w dwa miesiące po napisaniu listu do Ethelberta, papież pisał:

> A ponieważ nie spełnimy dostatecznie naszego obowiązku, jeżeli będziemy płakać jedynie nad swymi grzechami, a nie zatroszczymy się także o cudze, troszczmy się gorliwiej o powierzoną nam trzodę i przekonywaniem, zachęcaniem, straszeniem, nauczaniem usiłujmy, w miarę jak niebieska łaskawość daje siły, czynnie wypełniać obowiązki, abyśmy mogli oczekiwać pożądanej nagrody z hojnej ręki naszego Stwórcy[39].

W liście tym papież przypomina, że nikt nie jest bez grzechu, ale na biskupach spoczywa odpowiedzialność nie tylko za ich własne grzechy, lecz również za te popełniane przez powierzonych im wiernych, za które biskupi odpowiedzą na Sądzie Osta-

---

zmienił swoje poglądy w zakresie strategii misyjnej w anglosaskiej Brytanii (zob. między innymi R.A. Markus, *Gregory the Great and a Papal Missionary Strategy*, s. 33–37; I. Wood, *The Mission of Augustine*, s. 12; J. Strzelczyk, *Iroszkoci*, s. 60–61). Tak radykalne przeciwstawianie sobie obydwu pism nie wydaje się jednak uzasadnione – zalecenia kierowane do Mellitusa są raczej uzupełnieniem tych przekazawanych w piśmie adresowanym do króla Kentu, sama zaś idea zamiany zamiany świątyń pogańskich na świątynie chrześcijańskie nie była w piśmiennictwie Grzegorza niczym nowym, zob. M. Waszkiewicz, *Strategia misyjna,* s. 46 nn.

[37] *Greg. Reg.*, t. 2, XI, 37, s. 309.

[38] Tamże: *Et nunc itaque vestra gloria cognitionem unius Dei patris et filii et spiritus sancti regibus ac populis sibimet subiectis festinet infundere, ut et antiquos gentis suae regeslaudibus ac meritis transeat et, quanto in subiectis suis etiam aliena peccata deterserit, tanto etiam de peccatis propriis ante omnipotentis Dei terribile examen securior fiat*.

[39] *Greg. Reg.*, t. 2, XII, 1, s. 347–348: *Et quia officium nostrum solum sua flere non sufficit, nisi et de alienis sollicitudinem gesserit, curamin commissi gregis custodia studiosius impendamus et suadendo, hortando, terrendo, praedicando, in quantum superna clementia vires donat, officium implere opere festinemus, ut desideratum creatore nostro largiente praemium expectemus.* Przekład polski przytaczany w nieco zmienionej wersji za: Grzegorz Wielki, *Listy*, t. 4, s. 140.

tecznym. Zwróćmy uwagę, że w tym kontekście król wobec swojego ludu ma spełniać rolę podobną do biskupa. Tak jak biskup Dominik ma dbać o właściwą, chrześcijańską postawę powierzonych sobie wiernych i przekonywać ich do wyzbycia się ich grzechów, tak też Ethelbert ma przekonywać i zachęcać swoich poddanych do konwersji oraz przestrzegania nakazów wiary chrześcijańskiej. Król i biskup w swoim działaniu powinni stosować podobne metody, uciekając się zarówno do zachęcania (*exhortando* / *hortando*), jak i straszenia (*terrendo*), aby uzyskać pożądany skutek. Możemy również zauważyć, że Grzegorz najwyraźniej nie czynił zasadniczego rozróżnienia między troską duszpasterską o chrześcijan a doprowadzeniem do konwersji pogan. Zarówno utwierdzanie w wierze już ochrzczonych ludzi, jak i głoszenie słowa Bożego poganom, miały w istocie ten sam cel, czyli uratowanie od potępienia rzesz ludzi, i podobne metody.

W świetle listu Grzegorza do Ethelberta król mógł i powinien występować wręcz jak misjonarz pouczający lud powierzony mu do rządzenia przez Boga[40]. Aby lepiej unaocznić tę myśl papieską oraz wynikające z niej konsekwencje, odwołajmy się do innego listu biskupa Rzymu adresowanego do jednego z europejskich władców. Interesująca nas myśl Grzegorza jest bowiem jeszcze wyraźniej widoczna w jego wcześniejszym liście skierowanym w 599 roku do króla Wizygotów Rekkareda, który dekadę wcześniej zdecydował się porzucić arianizm i przyjął wiarę katolicką, nakłaniając do tego swoich poddanych[41]. Papież w interesującym nas liście wyraża wielką radość z faktu, że za sprawą króla cały lud Gotów porzucił błędną herezję ariańską i przyjął prawdziwą wiarę[42]. Zdaniem nadawcy Rekkared doprowadza swoim działaniem do zbawienia nie tylko siebie samego, ale całego swojego ludu. Papież wręcz jest zaniepokojony o swój własny los po śmierci, gdy będzie musiał stanąć przed Sądem Najwyższego bowiem, według niego, gdy sam jest „opieszały i bezużyteczny" (*piger et inutilis*), to królowie „pracują nad zgromadzeniem dusz dla korzyści niebieskiej ojczyzny"[43]. Grzegorz precyzuje, że może się okazać, iż sam przybędzie z pustymi rękoma na Sąd Ostateczny, na który król „przyprowadza za sobą tłumy wiernych, które właśnie do łaski prawdziwej wiary zawiódł przez gorliwe i ciągłe nauczanie"[44]. Zwróćmy uwagę na użycie słowa *praedicationem* w odniesieniu do działalności króla. Najwyraźniej w przekonaniu papieża król mógł – a nawet i powinien – całym dostępnym sobie arsenałem środków dbać o zbawienie rządzonych przez siebie ludzi – nie wyłączając

[40] Por. D. Hipshon, *Gregory the Great's 'Politicial Thought'*, „Journal of Ecclesiastical History" 53 (2002), 3, s. 448–449.

[41] *Greg. Reg.*, t. 2, IX, 228. Na temat konwersji Rekkareda, zob. R. Collins, *Hiszpania w czasach Wizygotów, 409–711*, tłum. J. Lang, Warszawa 2007, s. 54–58; B. Dumézil, *Chrześcijańskie korzenie Europy*, s. 569–590.

[42] *Greg. Reg.*, t. 2, IX, s. 221–222: […] *per excellentiam tuam cuncta Gothorum gens ab errore Arrianae hereseos in fidei rectae soliditate ftranslata est* […].

[43] Tamże, s. 222: […] *haec me plerumque etiam contra me excitant, quod piger ego et inutilis tunc inerti otio torpeo, quando in animarum congregationibus pro lucrocaelestis patriae reges elaborant.*

[44] Tamże: […] *ubi tua excellentia* greges *post se fidelium ducit, quos modo ad verae fidei gratiam per studiosam et continuam* praedicationem *traxit* […] [podkr. moje – M.S.].

głoszenia słowa Bożego swoim poddanym. Grzegorz podkreśla, że nawrócenie Gotów jest wyłącznie zasługą starań króla, a on, biskup Rzymu, może się tylko z tego dzieła radować i w ten sposób w nim współuczestniczyć. Rekkared, nawracając swoich poddanych, przygotował tym samym dary, które będzie mógł ofiarować na Sądzie Ostatecznym Bogu. Papież zapewnia króla Wizygotów, że z powodu jego zasług Bóg przychylnie spojrzy na niego i jego dary, tak jak wejrzał na Abla i jego ofiarę[45]. Doprowadzając do konwersji swojego królestwa, Rekkared zapewnia sobie tym samym łaskę życia wiecznego.

Powróćmy do listu skierowanego do Ethelberta. Aby stać się uczestnikiem królestwa niebieskiego po śmierci, co Ethelbertowi jako cel działania stawia Grzegorz, władca powinien także pobożnie wykonywać to, o co poprosi go Augustyn[46]. Królowi nieustannie wpajane jest przekonanie, że Bóg poprzez niego będzie nawracał innych władców i okoliczne pogańskie ludy. Jak można wnioskować ze słów listu, środkiem do tego będzie podbój kolejnych terytoriów przez Ethelberta. Myśl wyrażona w liście Grzegorza jest zupełnie jasna – jeśli Ethelbert będzie nawracał okolicznych królów i sąsiednie ludy oraz spełniał to, co nakazuje mu Augustyn, to Bóg mu dopomoże i wyniesie go ponad innych władców na niespotykany do tej pory wśród Anglosasów poziom, a w liczbie zasług władca Kentu będzie mógł równać się z Konstantynem Wielkim. Podbijanie innych jest więc drogą do ich ewangelizacji oraz chrystianizacji. Ethelbert otrzyma za sprawą swojej konwersji potęgę ziemską i wielką sławę, gdyż podbicie innych królestw upamiętni jego imię, a przy tym dostąpi łaski zbawienia i będzie mógł po śmierci królować w wiecznym królestwie niebieskim. Owo zestawienie królestwa ziemskiego z królestwem niebiańskim miało najwyraźniej przekonać króla, że ma on w taki sposób rządzić na ziemi, aby po swojej śmierci królować z Chrystusem w niebie. Grzegorz w ten sposób daje władcy nadzieję na ciągłość panowania, pomimo śmierci, co staje się jednym z argumentów za przyjęciem nowej wiary.

Na zakończenie swojego listu Grzegorz, aby zachęcić króla do działania, wyraża przekonanie o zbliżającym się końcu doczesnego świata, a co za tym idzie, przybliżaniu się wizji nastania „królestwa świętych na ziemi, które nigdy nie będzie mieć końca”[47]. Wedle biskupa Rzymu, Ethelbert nie powinien się jednak zbytnio przejmować pojawiającymi się w jego kraju znakami, które mają zapowiadać dopełnienie się czasów, lecz troszczyć się o własną duszę oraz czynienie dobrych uczynków, czyli doprowadzanie do chrystianizacji jak największych rzesz ludzi. Pomimo wspominania o zbliżającym się czasie królestwa niebiańskiego na ziemi, papież do pewnego stopnia uspokaja króla, mówiąc, że co prawda znaki zapowiadające koniec świata mogą pojawić się już za jego życia, ale samo dopełnienie się czasów nastąpi najpewniej po

[45] Tamże, s. 222–223.

[46] Tamże XI, 37, s. 309.

[47] Tamże, t. 2, XI, 37, s. 309: *Praeterea scire vestram gloriam volumus, quia, sicut in scriptura sacra ex verbis Domini omnipotentis agnoscimus, praesentis mundi iam terminus iuxta est et sanctorum regnum venturum est, quod nullo umquam poterit fine terminari.*

śmierci zarówno Ethelberta, jak i samego Grzegorza[48]. Być może można byłoby doszukiwać się w tym ustępie prób uspokojenia Ethelberta przed interpretowaniem mogących się pojawiać klęsk żywiołowych jako gniewu odrzuconych bogów pogańskich. Jednakże wydaje się, że, przypominając władcy Kentu o zbliżającym się końcu świata, biskup Rzymu chciał, żeby pamiętał on zarówno o swojej własnej śmierci, jak i śmierci swoich poddanych. Najwyraźniej w przekonaniu Grzegorza zapowiedzi końca świata miały wpłynąć na króla i tym bardziej zachęcić go nie tyle do osobistej konwersji, która już się dokonała, ile przede wszystkim do doprowadzenia do chrztu jego poddanych i okolicznych ludów. Myśl o zbliżającym się końcu świata, która przypominała królowi o nieuchronnym przemijaniu doczesności, miała być więc czynnikiem zachęcającym do większych wysiłków na polu wspierania działalności ewangelizacyjnej. Bowiem, w myśl nauczania Grzegorza, nawet jeśli sam Ethelbert umrze jako chrześcijanin, lecz po jego odejściu wielu jego poddanych pozostanie aż do śmierci poganami, to sytuacja taka będzie miała wybitnie niekorzystny wpływ na możliwość uzyskania zbawienia przez króla na Sądzie Ostatecznym.

Grzegorz Wielki stawiał królom podobne zadania jak biskupom[49]. Władca, po swojej własnej konwersji, miał prowadzić podległy sobie lud do nawrócenia, a w dalszej perspektywie – do zbawienia i życia wiecznego[50]. Król w myśli papieża jest przede wszystkim rządzącym, a rządzący, niezależnie od tego, czy jest nim biskup-pasterz czy król-władca, zawsze powinien służyć innym, tzn. podległym sobie ludziom – zgodnie z pewnym ustępem z *Księgi Reguły Pasterskiej* autorstwa właśnie Grzegorza, w którym zaznacza on: „rządzący powinni myśleć nie o władzy wynikającej z ich sytuacji, lecz o równej kondycji wszystkich i nie cieszyć się z tego, że stoją na czele, lecz służyć innym"[51]. Służba ta polegała na dbaniu o zbawienie osób powierzonych mu przez Boga. Grzechy rządzonych miały zaś bezpośredni wpływ na możliwość uzyskania zbawienia przez rządzących, tak królów, jak i biskupów. Osobiste zbawienie monarchy zależało od należytego wypełnienia obowiązków chrześcijańskiego władcy. W teologii politycznej Grzegorza każdy władca jest narzędziem w rękach Boga, służącym realizacji

[48] Tamże.

[49] Por. J.M. Wallace-Hadrill, *Gregory of Tours and Bede: their Views on the Personal Qualities of Kings*, „Frühmittelalterliche Studien" 2 (1968), s. 43–44; C.E. Stancliffe, *Kings and Conversion*, s. 92–94. Odnośnie do poglądów Grzegorza Wielkiego na wzajemne relacje władzy królewskiej i episkopalnej zob. szerzej: D. Hipshon, *Gregory the Great's 'Politicial Thought'*, s. 439–453.

[50] Zob. W.A. Chaney, *The Cult of Kingship*, s. 247–259.

[51] Grégoire le Grand, *Règle pastorale*, wyd. F. Rommel, tłum. Ch. Morel, oprac. B. Judic, t. 1, *Sources Chrétiennes*, 381, Paris 1992, II, 6, s. 204: *Vnde cuncti qui praesunt, non in se potestatem debent ordinis, sed aequalitatem pensare condicionis; nec praeesse se hominibus gaudeant, sed prodesse*. Przekład polski za: Grzegorz Wielki, *Księga Reguły Pasterskiej*, tłum. E. Szwarcenberg-Czerny, oprac. M. Starowieyski, Kraków 2003, II, 6, s. 89. Por. P. Meyvaert, *Gregory the Great and the Theme of Authority*, [w:] tenże, *Benedict, Gregory, Bede*, s. 3–12. Zwrot *nec praeesse* […], *sed prodesse* pojawia się często również u innych autorów późnoantycznych, w tym w piśmiennictwie Augustyna z Hippony. Odnośnie do *Księgi Reguły Pasterskiej* i jej oddziaływania zob. S. Floryszczak, *Die Regula Pastoralis Gregors des Großen. Studien zu Text, kirchenpolitischer Bedeutung und Rezeption in der Karolingerzeit*, „Studien und Texte zu Antike und Christentum" 26, Tübingen 2005.

Bożego planu zbawienia, dlatego też król powinien wszelkimi dostępnymi mu sposobami aktywnie działać na rzecz konwersji powierzonego mu przez Boga ludu, szerzyć wiarę chrześcijańską u pogan oraz prowadzić swoich poddanych do zbawienia. Konwersja i zbawienie poddanych należały w pełni do dziedziny, za którą odpowiadała władza królewska. Duszpasterskie funkcje, które miał spełniać urząd królewski i za które odpowiadał przed Bogiem, powodowały jego chrześcijańską sakralizację. Spełniając swoje obowiązki zarówno wobec własnych poddanych, jak i samego Boga, władca działał niczym misjonarz i głosiciel słowa Bożego. W eklezjologii Grzegorza Wielkiego *rex-praedicator* miał konkretne zadania do spełnienia, które warunkowały jego własne zbawienie oraz wyznaczały politykę rządzonego przez niego królestwa.

Grzegorz wysłał list także do Berty, żony króla Kentu[52]. Beda nie włączył go w obręb swojej *Historii kościelnej*, być może dlatego, że na przemożną rolę żony-chrześcijanki w konwersji Ethelberta nie było miejsca w zapisanej przez niego wizji biegu wypadków. Sam Grzegorz chwalił Bertę za życzliwość okazywaną Augustynowi, porównując ją z Heleną, matką Konstantyna Wielkiego i przypisując jej znaczącą rolę w dziele nawrócenia Anglosasów oraz umacnianiu wiary Ethelberta. Jednakże tak w przekonaniu Grzegorza (wyrażanym przez niego w innych listach)[53], jak i Bedy, sam Ethelbert został przekonany o słuszności konwersji na chrześcijaństwo i dokonał jej wyłącznie za sprawą działalności rzymskich misjonarzy.

Konwersja Edwina z Nortumbrii

Czas przejść do postaci króla Edwina z Nortumbrii i spróbować przyjrzeć się, w jaki sposób władca królestwa położonego na północ od Kentu został przekonany do konwersji[54]. Beda, pisząc o Edwinie, stwierdza, że jego ziemska potęga wzrosła tak znacznie, że stało się to zapowiedzią tego, że zostanie ochrzczony oraz stanie się członkiem niebiańskiego królestwa. Edwin bowiem jako pierwszy spośród władców anglosaskich zdobył zwierzchnictwo nie tylko nad królestwami anglosaskimi, ale rozciągnął swoje panowanie również na Brytów[55]. Podobnie jak w przypadku Ethelberta, ziemska, doczesna potęga Edwina była więc elementem Bożego planu, a sam

[52] *Greg. Reg.*, t. 2, XI, 35.

[53] Por. między innymi *Greg. Reg.*, t. 2, VIII, 29; XI, 36; XI, 39.

[54] Odnośnie do konwersji Edwina zob. między innymi: F.M. Stenton, *Anglo-Saxon England*, s. 113–117; P. Hunter Blair, *The World of Bede*, s. 89–99; H. Mayr-Harting, *The Coming of Christianity*, s. 65–68; C.E. Stancliffe, *Kings and Conversion*, s. 70–77 oraz passim; N.J. Higham, *The Convert Kings*, s. 143 nn.; R.A. Fletcher, *The barbarian conversion*, s. 119–124; C.M. Cusack, *Conversion among the Germanic Peoples*, s. 102–105; B. Dumézil, *Chrześcijańskie korzenie Europy*, s. 652–659; J. Strzelczyk, *Iroszkoci*, s. 66–70. Por. zwłaszcza N.K. Chadwick, *The Conversion of Northumbria: A Comparison of Sources*, [w:] tejże, *Celt and Saxon*: *Studies in the Early British Border*, Cambridge 1963, s. 138–166, gdzie analiza obcej Bedzie tradycji, w myśl której Edwin został ochrzczony przez brytyjskiego kapłana Rhuna.

[55] H.E. II, 9, s. 162: *Cui uidelicet regi, in auspicium suscipiendae fidei et regni caelestis, potestas etiam terreni creuerat imperii; ita ut, quod nemo Anglorum ante eum, omnes Brittaniae fines, qua uel ipsorum uel*

Edwin – narzędziem w rękach Boga. Pogański władca zjednoczył pod swym panowaniem rozległe terytoria, aby tym samym, po swojej konwersji, umożliwić działalność ewangelizacyjną wśród szerokich rzesz ludności. Także małżeństwo z chrześcijańską księżniczką, Ethelburgą, córką Ethelberta z Kentu i Berty, upodobniało władcę Nortumbrii do króla nawróconego za sprawą działalności misyjnej Augustyna. Podobnie jak Berta w Kencie, Ethelburga wraz ze swoim otoczeniem miała zagwarantowaną wolność praktyk chrześcijańskich na dworze królewskim. W tym celu został jej przydzielony jako kapelan Rzymianin Paulin, konsekrowany na biskupa wedle przekazu Bedy w 625 roku[56], który pełnił podobną rolę jak niegdyś frankijski biskup Liudhard w Kencie, z tą różnicą, że osiągnął znacznie większe sukcesy w dziele nawrócenia pogańskiego małżonka chrześcijańskiej królowej. Późniejszym sprawcą chrystianizacji Nortumbrii w przekazie Bedy został bowiem właśnie Paulin, członek drugiej grupy rzymskich misjonarzy, wysłanych przez papieża Grzegorza Wielkiego do Kentu w 601 roku, aby wspomóc działalność prowadzoną przez Augustyna[57].

Droga Edwina do konwersji w świetle narracji Bedy była jednak długotrwała i pełna – jeśli nie zakrętów – to przynajmniej wahań i przestojów. Dopuszczając obecność Paulina na dworze w Nortumbrii oraz wolność praktyk religijnych dla królowej i jej otoczenia, Edwin swoją własną konwersję uznał za niewykluczoną w przyszłości, po rozważeniu przez *prudentes*, która religia będzie godniejsza i milsza Bogu[58]. Paulin w swojej działalności starał się nie tylko dbać o stałość wiary wśród chrześcijan przybyłych do Nortumbrii z królową Ethelburgą, ale także ewangelizować tamtejszych pogan i doprowadzić przynajmniej niektórych spośród nich do konwersji. Jednakże nie odniósł w tym momencie żadnych sukcesów, gdyż, jak stwierdził Beda, posługując się słowami *Drugiego Listu do Koryntian* (4, 4): „bóg tego świata zaślepił umysły niewiernych, aby nie olśnił ich blask Ewangelii chwały Chrystusa"[59]. „Bóg tego świata", czyli Szatan, był zdaniem mnicha z Jarrow jeszcze zbyt potężny, żeby działalność ewangelizacyjna Paulina mogła przynieść owoce. Szatan zaślepiał umysły niewiernych, ponieważ wpierw należało przekonać do konwersji króla Edwina. Bez jego wsparcia bowiem działalność misyjna nie mogła odnieść znaczących sukcesów.

Zgodnie z opowieścią Bedy pewnego razu Edwin w skrytobójczym ataku został zraniony zatrutym ostrzem, a jednocześnie, tej samej nocy, Ethelburga urodziła córkę, Eanfledę. Jak podaje dalej Beda, król dziękował za to swoim bożkom, a Paulin skła-

---

Brettonum prouinciae habitabant, sub dicione acciperet. Quin et Meuanias insulas, sicut et supra docuimus, imperio subiugauit Anglorum […].

[56] Tamże, s. 162–164.

[57] Tamże I, 29.

[58] Tamże II, 9, s. 162: *Neque abnegauit se etiam eandem subiturum esse religionem, si tamen examinata a prudentibus sanctior ac Deo dignior posset inueniri*.

[59] Tamże, s. 164: *Cumque in prouinciam uenisset, laborauit multum, ut et eos, qui secum uenerant, ne a fide deficerent, Domino adiuuante contineret, et aliquos, si forte posset, de paganis ad fidei gratiam praedicando conuerteret. Sed sicut apostolus ait, quamuis multo tempore illo laborante in uerbo: „Deus saeculi huius excaecauit mentes infidelium, ne eis fulgeret inluminatio euangelii gloriae Christi"*.

dał dzięki Chrystusowi, mówiąc, że to za sprawą jego modlitw królowa szczęśliwie powiła dziecko. Edwin, zadowolony z jego słów, złożył przysięgę, że odrzuci kult pogańskich bałwanów i będzie wiernie służył Chrystusowi, jeśli Bóg zapewni mu życie, czyli uzdrowienie po zranieniu mieczem z trucizną oraz zwycięstwo nad tym władcą, który nasłał na niego zamachowca[60]. Król uzależniał więc przyjęcie chrztu od uzyskania wsparcia chrześcijańskiego Boga w swoich doczesnych problemach. Jako rękojmię (*pignus*) dotrzymania swego przyrzeczenia, władca biskupowi Paulinowi „przekazał tę swoją córkę mającą być poświęconą Chrystusowi". Eanfleda została następnie ochrzczona w święto Zesłania Ducha Świętego (8 czerwca 626 roku) jako „pierwsza z narodu Nortumbryjczyków", a wraz z nią chrzest przyjęło „jedenaścioro spośród jej domowników"[61]. Córka Edwina została więc ochrzczona jeszcze przed wyruszeniem króla na wyprawę przeciwko Zachodnim Sasom, z których to królestwa został wysłany skrytobójca. Szczegóły tej opowieści Bedy są bardzo znaczące. Sformułowanie, że Eanfleda *ma zostać poświęcona Chrystusowi* rodzi dwie możliwości interpretacyjne: albo miało to oznaczać, że zostanie tylko ochrzczona, albo że w przyszłości zostanie również mniszką. Córka Ethelburgi rzeczywiście w wiele lat później, po śmierci swojego męża, Oswiu z Nortumbrii, wstąpiła do klasztoru w Whitby, a w 680 roku została nawet jego opatką[62]. Zjawisko istnienia żeńskich klasztorów dynastycznych, do których posyłane były przedstawicielki dynastii, było zresztą często spotykane w królestwach anglosaskich VII wieku[63]. Być może Bedzie, który wiedział o późniejszych losach Eanfledy[64], zależało na zachowaniu owej dwuznaczności w analizowanym sformułowaniu. Według mnicha z Nortumbrii Edwin ofiarował Chrystusowi swoją córkę (dziewicę), aby w zamian otrzymać łaskę uzdrowienia i zwycięstwo. Zgodnie z powszechnym średniowiecznym przekonaniem każdy dar musiał zostać odwzajemniony[65], w związku z tym Chrystus stawał się niejako zobowiązany do ofiarowania królowi Nortumbrii tego, o co był w ten sposób proszony.

Przysięga złożona chrześcijańskiemu Bogu przez pogańskiego króla, w ramach której obiecuje on przyjęcie chrztu w zamian za zwycięstwo odniesione dzięki Bożej

[60] Tamże, s. 164–166.

[61] H.E. II, 9, s. 166: […] *et in pignus promissionis inplendae, eandem filiam suam Christo consecrandam Paulino episcopo adsignauit; quae baptizata est die sancto pentecostes prima de gente Nordanhymbrorum, cum XI aliis de familia eius.* Warto zwrócić uwagę na podaną przez Bedę liczbę ochrzczonych osób, pierwszych z Nortumbrii. Było to mianowicie (łącznie z Eanfledą) dwanaścioro osób. Liczba ta w analizowanej sytuacji może odwoływać się do dwunastu pierwszych apostołów, co może wskazywać, że – w myśl przekazu źródła – chrzest takiej właśnie liczby osób miał stanowić początek działalności apostolskiej w Nortumbrii.

[62] H. Mayr-Harting, *The Coming of Christianity*, s. 150–151; B. Yorke, *Nunneries and the Anglo-Saxon Royal Houses*, London 2003, s. 32–34, 146–147; S.J. Ridyard, *Anglo-Saxon Women and the Church in the Age of Conversion*, [w:] *Monks, Nuns, and Friars in Mediaeval Society*, Sewanee 1989, red. E.B. King, J.T. Schaefer, W.B. Wadley, s. 105–132.

[63] Zob. B. Yorke, *Nunneries*, s. 17–46, 145 nn.; H. Mayr-Harting, *The Coming of Christianity*, s. 151–152.

[64] H.E. IV, 26 (24). Zob. też tamże, III, 24.

[65] Por. na przykład A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, tłum. J. Dancygier, Warszawa 1976, s. 220–244.

łasce nad wrogami, w literaturze średniowiecznej nie jest niczym niezwykłym. Postawa Edwina w wyraźny sposób upodabnia go do króla Franków, Chlodwiga. Według Grzegorza z Tours pierwszy władca chrześcijański z dynastii Merowingów, będąc jeszcze poganinem, ale już poślubionym chrześcijance – Klotyldzie, złożył bowiem obietnicę, że zgodzi się ochrzcić, jeśli chrześcijański Bóg dopomoże mu w pokonaniu Alemanów[66]. Chlodwig miał wołać do Boga tymi słowami: „Jeśli udzielisz mi zwycięstwa nad tymi wrogami i jeżeli doświadczę tej mocy, którą o Tobie rozgłasza lud oddany Twemu imieniu, że jej doznał, uwierzę Tobie i w imię Twoje dam się ochrzcić. Wzywałem bowiem moich bogów, lecz, jak się przekonuję, zwlekają ze swą pomocą. Sądzę przeto, że są oni w istocie bezsilni, gdyż nie spieszą się z pomocą tym, którzy są im oddani"[67]. Obydwaj królowie stracili wiarę w moc swoich dotychczasowych bogów i zdecydowali się zwrócić o pomoc do potężnego Boga chrześcijańskiego. Chlodwig jednak, inaczej niż Edwin, nie ofiarował żadnej rękojmi swojej przysięgi. Przyrzecznie króla Nortumbrii, wzmocnione ofiarowaniem swojej córki Chrystusowi oraz ochrzczeniem wraz z nią jedenaściorga innych osób, było zatem jeszcze mocniejsze. W każdym razie Bóg spełnił prośbę Chlodwiga, co sprawiło, że król Franków musiał wypełnić złożoną przysięgę.

Podobnie stało się w przypadku Edwina. Król rzeczywiście wyzdrowiał i w zwycięskiej kampanii pokonał Zachodnich Sasów. Jednakże Edwin nadal zastanawiał się, czy powinien przyjąć nową wiarę, chociaż zaprzestał już kultu pogańskich bałwanów, ponieważ przysięga zobowiązywała go do służenia Chrystusowi. Tymczasem biskup Paulin uczył go podstaw wiary chrześcijańskiej, a sam król zamierzał ostateczną decyzję o konwersji podjąć po konsultacji „ze swoimi dostojnikami, których uznawał za najrozsądniejszych"[68]. Ewangelizacja trwała więc w najlepsze, ale królewskiej decyzji o konwersji jeszcze nie było. W istocie, w przekonaniu Bedy, stopniowo wypełniał się jednak plan Bożej Opatrzności, mający na celu doprowadzenie do zbawienia Anglosasów.

W czasie, gdy Edwin rozważał, czy należy przyjąć chrzest, otrzymał on list od papieża Bonifacego V (pontyfikat 619–625), w którym biskup Rzymu zachęcał króla Nortumbrii do przyjęcia wiary chrześcijańskiej. Beda włączył owo pismo do swojej opo-

---

[66] Odnośnie do konwersji Chlodwiga zob. B. Dumézil, *Chrześcijańskie korzenie Europy*, s. 419–428. Na temat Grzegorza z Tours zob. przede wszystkim: *The world of Gregory of Tours*, red. K. Mitchell, I. Wood, Leiden–Boston 2002.

[67] *Gregorii Episcopi Turonensis Decem Libri Historiarum*, wyd. B. Krusch, W. Levison, [w:] MGH SRM, t. 1, cz. 1, Hannoverae 1951, II, 30, s. 75: […] *si mihi victuriam super hos hostes indulseris et expertus fuero illam virtutem, quam de te populus tuo nomine dicatus probasse se praedicat, credam tibi et in nomine tuo baptizer. Invocavi enim deos meos, sed, ut experior, elongati sunt ab auxilio meo; unde credo, eos nullius esse potestatis praeditos, qui sibi oboedientibus non occurrunt.* Przekład polski za: Grzegorz z Tours, *Historie. Historia Franków*, tłum. K. Liman, T. Richter, oprac. D.A. Sikorski, Kraków 2002, s. 125.

[68] H.E. II, 9, s. 166: *Sicque uictor in patriam reuersus, non statim et inconsulte sacramenta fidei Christianae percipere uoluit; quamuis nec idolis ultra seruiuit, ex quo se Christo seruiturum esse promiserat. Uerum primo diligentius ex tempore, et ab ipso uenerabili uiro Paulino rationem fidei ediscere, et cum suis primatibus, quos sapientiores nouerat, curauit conferre, quid de his agendum arbitrarentur.*

wieści o nawróceniu Edwina, uzupełniając w ten sposób opis konwersji królewskiej[69]. Umieszczając dokument w *Historii kościelnej* już po opisie przybycia do Nortumbrii biskupa Paulina wraz z Ethelburgą, Beda wskazuje tym samym, że interesujący nas list papieża do króla został wysłany jego zdaniem w 625 roku. W istocie jednak treść pisma nie pozwala datować jego powstania dokładniej niż na czas pontyfikatu Bonifacego V[70].

Bonifacy zaczyna swój list od przedstawienia potęgi chrześcijańskiego Boga, z zaznaczeniem, że jest ona tak ogromna, że siła ludzkiej wymowy nie jest w stanie jej opisać. Papież podkreśla, że nieskończonej wieczności Boga nie można pojąć rozumem. Można go poznać tylko przez serce, o ile otrzyma się do tego łaskę. Jednakże papież podejmuje próbę opisania mocy Boga. Biskup Rzymu podkreśla w pierwszej kolejności, że łaska Bożego Majestatu stworzyła cały świat, wszystkie rzeczy, które na nim istnieją, wyłącznie samym słowem (*solo verbo*). Bóg stworzył też człowieka na swoje podobieństwo, dając mu pierwszeństwo wśród wszystkich stworzonych przez siebie istot i rzeczy oraz ofiarował mu łaskę zbawienia, o ile będzie on odpowiednio postępował. Następnie papież poucza Edwina o Trójcy Świętej, mówiąc, że Trzy Osoby Boskie są czczone przez cały ród ludzki, od Wschodu aż do Zachodu, jako Twórca wszystkiego i Stwórca świata. Bonifacy usilnie podkreśla, że chrześcijańskiemu Bogu podległa jest władza nad wszystkimi rzeczami, to on decyduje o tym, komu jest przyznawana władza we wszystkich królestwach, a więc również we władztwach pogańskich. Papież podkreśla, że Boga cieszy, gdy zimne serca, nawet na krańcach świata, są zapalane wiarą w niego[71]. Uwydatnia w ten sposób, że pomimo nieskończonej potęgi chrześcijańskiego Boga i wielkiej liczby jego wyznawców, interesuje się on ludami żyjącymi nawet na końcu świata, czyli właśnie takimi, jak nortumbryjscy poddani króla Edwina.

Papież wyraża nadzieję, że Edwin odrzuci zgubny kult pogańskich bałwanów i będzie mógł stać się uczestnikiem życia wiecznego. Biskup Rzymu, chcąc wyjaśnić Edwinowi istotę jego błędu, odwołuje się do słów Psalmu 96: „wszyscy bogowie pogan [to] bałwany, Pan zaś stworzył niebiosa" (Ps 96, 5), dodając przy tym, słowami Psalmu 115: „Oczy mają i nie widzą, uszy mają i nie słyszą, nozdrza mają i nie wąchają, ręce mają i nie dotykają, nogi mają i nie chodzą; zatem stają się im podobni, którzy nadzieję swojego zaufania kładą w nich" (Ps 115, 5–8)[72]. Papież podkreśla, że wszyscy bogowie pogan są tylko bałwanami, nie mogą równać się z Bogiem chrześ-

[69] Tamże II, 10.

[70] P. Hunter Blair, *The letters of Pope Boniface V and the mission of Paulinus to Northumbria*, [w:] *England Before the Conquest. Studies in Primary Sources Presented to Dorothy Whitelock*, red. P. Clemoes, K. Hughes, Cambridge 1971, s. 9.

[71] Tamże, s. 166–168.

[72] Tamże, s. 168–170: *Quanta autem reatitudinis culpa teneantur obstricti hi, qui idolatriarum perniciosissimam superstitionem colentes amplectuntur, eorum, quos colunt, exempla perditionis insinuant; unde de eis per psalmistam dicitur: „Omnes dii gentium daemonia, Dominus autem caelos fecit". Et iterum: „Oculos habent, et non uident; aures habent, et non audiunt; nares habent, et non odorabunt; manus habent, et non palpabunt; pedes habent, et non ambulabunt; similes ergo efficiuntur his, qui spem suae confidentiae ponunt in eis".*

cijańskim, który stworzył cały świat. Opisując ich posągi, stwierdza, że pomimo iż mają one oczy, uszy, nozdrza, ręce czy nogi, nie są w stanie zrobić z nich żadnego użytku, są zupełnie bezsilne, nie mają żadnej mocy do działania. Bonifacy wyjaśnia, że owe bałwany pogańskie nie mogą mieć siły do wspierania kogokolwiek, ponieważ są wytworami rąk ludzkich i składają się wyłącznie z doczesnej, przemijającej materii[73]. Edwin czcił więc do tej pory sztukę ludzką (*artificium humanum*), a nie żyjących bogów. Biskup Rzymu zapewnia króla, że owe posągi, uznawane za bogów, nie mogą się poruszyć, dopóki człowiek nie przeniesie ich w inne miejsce, nie mają też zdolności pojmowania świata, są bezrozumnymi tworami rąk ludzkich, które nie są zdolne ani do pomagania, ani do szkodzenia swoim czcicielom. Papież wręcz kpi z Edwina, mówiąc, że nie jest w stanie zrozumieć, w jaki sposób może on dalej czcić owe bożki[74].

Bonifacy nawołuje więc małżonka Ethelburgi, aby jak najszybciej zniszczył przedstawienia pogańskich idoli. Papież wyjaśnia, że zniszczenie przedstawień bóstw pogańskich, które król czcił do tej pory, pokaże mu w pełni, że są one w istocie niczym. Biskup Rzymu przypomina Edwinowi, że nawet, gdy był on poganinem, ciągle był zależny od Boga chrześcijańskiego, gdyż to on go stworzył i z jego woli otrzymał dar życia. Bóg zadbał też o króla Nortumbrii, również bowiem za odkupienie jego grzechu pierworodnego posłał na świat swojego Syna. Bóg więc może nadal ofiarować Edwinowi łaskę życia wiecznego, o ile tylko król przyjmie chrzest oraz zaprzestanie pogańskich praktyk. Bonifacy kończy swój list informacją, że przesyła Edwinowi w darze relikwie św. Piotra, aby tym mocniej zachęcić go do konwersji[75].

Biskup Rzymu, aby przekonać władcę Nortumbrii do przyjęcia chrztu, starał się go zatem nauczyć przede wszystkim tego, kto stworzył świat. Nauka chrześcijańska wyłożona w liście papieskim jawi się jako logiczne i pełne wyjaśnienie istnienia widzialnego świata oraz mechanizmów nim rządzących. Cały świat został stworzony przez chrześcijańskiego Boga i wyłącznie od niego jest zależny. Są od niego zależni również poganie, nawet gdy jeszcze czczą swoich bożków. Opisując wszechmoc chrześcijańskiego Boga, obrazowaną jego mocą stwórczą, tzn. powołaniem wszystkiego do życia samym słowem, papież obnaża jednocześnie zupełną niemoc bałwanów pogańskich, które w istocie nie istnieją, gdyż są tylko tworami rąk ludzkich, ułudą.

Przekonanie papieskie, o czym należy pouczyć poganina nakłanianego do chrztu, nie było w istocie wyjątkowe, lecz charaktersytyczne także dla innych wczesnośredniowiecznych autorów piszących o ewangelizacji pogan. Według przekazu Grzegorza z Tours w podobnych słowach starała się przekonać do konwersji pogańskiego męża również Klotylda, żona Chlodwiga. Zwracając się do króla Franków, podkreś-

[73] Tamże: *Quomodo enim iuuandi quemlibet possunt habere uirtutem hi qui ex corruptibili materia inferiorum etiam subpositorumque tibi manibus construuntur*.

[74] Tamże: *Qua ergo mentis deceptione eos deos, quibus uos ipsi imaginem corporis tradidistis, colentes sequimini, iudicio discreto repperire non possumus*.

[75] Tamże, s. 170.

lała ona, że: „Niczym są bogowie, których czcicie, bo ani sobie, ani innym nie mogą przyjść z pomocą. Są bowiem albo z kamienia, albo z drzewa, albo z jakiegoś metalu wyrzeźbieni”[76]. Dalej mówiła:

> Bardziej powinien być czczony ten, który niebo, ziemię, i morze i wszystko, co w nich jest, słowem z niczego stworzył, który sprawił, że słońce świeci i niebo ozdobił gwiazdami, który napełnił wody rybami, ziemie zwierzętami, powietrze ptactwem, z woli którego ziemie są ozdobione zbożami, drzewa owocami, winnice winogronami. Jego ręką został stworzony ród ludzki, z jego szczodrobliwości całe to oto stworzenie, człowiekowi swojemu, którego stworzył, służy posłuszeństwem i pomocą[77].

Instruktywne dla naszych rozważań jest także przytoczenie ustępu z *Żywota św. Wulframa, biskupa Sens*, powstałego na przełomie VIII i IX wieku w klasztorze św. Wandregisela[78]. Autor *Żywota*, opisując nauczanie, za pomocą którego Wulfram – blisko sto lat wcześniej – starał się przekonać króla Fryzów, Radboda i pozostałych pogan do przyjęcia wiary chrześcijańskiej, opowiada:

> [Wulfram – dop. mój M.S.] głosił ludowi i ich księciu Radbodowi słowo Boże, mówiąc, że nie są bogami ci, którzy zostali zrobieni ludzkimi rękoma, że ani drewno, ani kamień nie mogą posłużyć do stworzenia Boga, bowiem materiały te można pociąć lub spalić, bądź uformować z nich naczynia, z których korzystają ludzie, bądź z pogardą wyrzucić je precz, obalić na ziemię i podeptać. Należy raczej myśleć, że Bóg jest niepojętym majestatem, niewidzialnym dla ludzkich oczu, wszechmogącym, wiecznym, który stworzył niebo i ziemię, morza i rodzaj ludzki, który panuje i będzie sądził świat sprawiedliwie. Należy więc wierzyć, że jego siedzibą nie jest tani i zniszczalny metal, lecz niebiosa. Gdy zaś te i tego rodzaju rzeczy wykładał sławny kapłan Chrystusowy, wraz ze swoimi towarzyszami chętnie był słuchany. Wielu też z możnych i prostych ludzi, odrzuciwszy brud bałwochwalstwa, obmyło się w źródle wiary[79].

---

[76] *Gregorii Episcopi Turonensis*, II, 29, s. 74: *Nihil sunt dii quos colitis, qui neque sibi neque aliis potuerunt subvenire. Sunt enim aut ex lapide aut ex ligno aut ex metallo aliquo sculpti.* Przekład polski za: Grzegorz z Tours, *Historie. Historia Franków*, s. 124.

[77] *Gregorii Episcopi Turonensis*, II, 29, s. 74: […] *ille magis coli debit, qui caelum et terram, mare et omnia quae in eis sunt verbo ex non extantibus procreavit, qui solem lucere fecit et caelum stillis ornavit, qui aquas reptilibus, terras animantibus, aera volatilibus adimplivit, cuius nutu terrae frugibus, pomis arbores, uvis vineae decorantur, cuius manu genus humanum creatum est, cuius largitione ipsa illa creatura omnes homini suo, quem creavit, et obsequio et benefitio famulatur*. Por. Grzegorz z Tours, *Historie. Historia Franków*, s. 124.

[78] Na temat Wulframa zob. B. Dumézil, *Chrześcijańskie korzenie Europy*, s. 935–952.

[79] *Vita Vulframni episcopi Senonici*, wyd. W. Levison, [w:] MGH SRM, t. 5, Hannoverae–Lipsiae 1910, cap. 4, s. 664: […] *genti illius ac duci eius Rathbodo verbum Dei adnuntiabat, dicens, deos non esse, qui hominum manibus facti essent; Dei creandi materiam lignum vel lapidem esse non posse, quorum recisurae vel igni absumerentur vel in vasa quaelibet humani usus formarentur vel certe despectui foras proicerentur et pedibus conculcata in terram verterentur. Deum potius intellegendum maiestate incomprehensibilem, humanis oculis invisibilem, omnipotentem, aeternum, qui caelum et terram, maria et humanum genus creasset, regeret et iudicaturus esset orbem in aequitate. Cuius sedes aeterna non viliet caduco metallo, sed in caelis esset credenda. Haec et huiuscemodi prosequente inclito Christi sacerdote, una cum comitibus libenter audiebatur, multique cotidie nobilium et infimorum, abrenuntiata sorde idolatriae, fidei fonte abluebantur*.

Mimo iż nadawcy komunikatu w przywoływanych tekstach są różni, przekaz, który ma na celu przekonanie poganina do konwersji na chrześcijaństwo, jest bardzo podobny. Zarówno w ustępie z dzieła autorstwa Grzegorza z Tours, jak i *Żywocie św. Wulframa* operuje się taki samymi argumentami, jak w liście papieskim. Bogom pogańskim, którzy są sztucznymi, niezdolnymi do działania tworami rąk ludzkich przeciwstawiany jest chrześcijański Bóg-Stwórca, który nie tylko stworzył cały świat z niczego, wyłącznie za pomocą własnego słowa, ale nieustannie wszystko, co się na nim dzieje, jest od niego zależne. On też stworzył człowieka, a więc poganin, mimo że oddaje cześć bałwanom, jemu też zawdzięcza swoje istnienie. W każdym z przywoływanych przez nas źródeł, obrazujących jak w przekonaniu średniowiecznych ludzi Kościoła rodziła się u pogan wiara w prawdziwość religii chrześcijańskiej, odpowiednie ustępy o rzeczywistej naturze pogańskich bogów wręcz musiały się znaleźć. Były one niezbędną częścią wykładu prawdy wiary, rozpoczynającego się w istocie od *Księgi Rodzaju* i stworzenia całego świata przez Boga. Natomiast brak możliwości zmysłowej percepcji świata zewnętrznego przez pogańskie bałwany stawał się dowodem na brak realnej możliwości oddziaływania przez nich na ziemski świat oraz zamieszkujących go ludzi.

Bonifacy V napisał także osobny list do królowej Ethelburgi, który został również przytoczony przez Bedę w *Historii kościelnej*[80]. Treść pisma wskazuje, że powstało ono już po zawarciu małżeństwa przez Edwina i Ethelburgę. Jeśli uznamy zatem narrację Bedy za odpowiadającą rzeczywistemu biegowi wydarzeń, należy przyjąć, że list ten powstał w 625 roku. Przyjęcie takiej chronologii budzi jednak pewne zastrzeżenia, opiera się ona bowiem na uznaniu założenia Bedy, że Ethelburga wraz ze swoim orszakiem, w którym znajdował się biskup Paulin, przybyła do Nortumbrii po konsekracji Paulina na biskupa, czyli po 21 lipca 625 roku[81]. Bonifacy zmarł zaś już 25 października tego samego roku; czas, w jakim wszystkie interesujące nas wydarzenia (małżeństwo Ethelburgi z Edwinem i jej podróż z Paulinem z Kentu do Nortumbrii, przesłanie informacji o tym do Rzymu, a następnie wysłanie listu przez papieża) musiały zaistnieć, byłby bardzo krótki. Być może zatem do małżeństwa Ethelburgi z Edwinem doszło faktycznie znacznie wcześniej, jeszcze przed konsekracją Paulina, a Beda jedynie połączył te obydwa wydarzenia w jedno, sam zaś list Bonifacego powstał przed 21 lipca 625 roku[82].

W interesującym nas liście papież, zwracając się do królowej, pisze, że jeśli imię Zbawiciela zostanie w jakikolwiek sposób przedstawione ludom pogańskim, to uznają go one za ich Stwórcę i przyjmą wiarę chrześcijańską. Jej siła jest tak wielka, bo mówi ona o tym, że Chrystus ofiarowuje rodzajowi ludzkiemu możliwość zbawienia, wy-

[80] H.E. II, 11.

[81] Tamże II, 9, s. 164: *Ordinatus est autem Paulinus episcopus a Iusto archiepiscopo, sub die XII Kalendarum Augustarum, anno ab incarnatione Domini DCXXV; et sic cum praefata uirgine ad regem Aeduinum quasi comes copulae carnalis aduenit.*

[82] P. Hunter Blair, *The letters of Pope Boniface V*, s. 10–12. Por. D.P. Kirby, *Bede and Northumbrian Chronology*, „The English Historical Review" 78 (1963), 308, s. 522–523.

zwalając go z okowów diabelskiej niewoli przez przelanie swojej krwi. Biskup Rzymu pokłada z tego powodu dużą nadzieję w małżonce Edwina, ponieważ jest ona w jego przekonaniu narzędziem w rękach Boga – częścią Bożego planu, którego celem jest doprowadzenie do nawrócenia Anglosasów. Papież pisze, że Bóg zechciał łaskawie za sprawą konwersji Ethelburgi wzniecić iskrę wiary chrześcijańskiej, aby w ten sposób rozpalić miłość do siebie nie tylko u jej męża, ale u całego podległego mu ludu. Bonifacy wyraża radość, że Ethelburga ustawicznie promienieje pobożnymi czynami cieszącymi Boga, skrupulatnie wystrzega się kultu bałwanów oraz z niezmiennym oddaniem udziela wsparcia rozprzestrzenianiu się wiary chrześcijańskiej. Jednakże fakt, że Edwin nadal oddaje cześć pogańskim bałwanom oraz ciągle waha się, czy przyjąć nauczanie chrześcijańskich misjonarzy i przestrzegać ich nakazów, wzbudza smutek następcy św. Piotra. Dlatego też upomina on małżonkę króla Nortumbrii, aby – skoro sama została wypełniona Duchem Świętym – pracowała bez wytchnienia, żeby również Edwin stał się chrześcijaninem. Papież dosłownie zachęca żonę władcy, aby „w porę i nie w porę" (2 Tym 4, 2) nakłaniała męża do przyjęcia wiary chrześcijańskiej[83]. Posługując się słowami z *Drugiego Listu do Tymoteusza*, Bonifacy wskazuje Ethelburdze, że w istocie powinna ona odegrać rolę misjonarza dla swojego pogańskiego męża. Zdaniem papieża, skoro w Piśmie Świętym zostało zapisane, że małżonkowie „będą oboje jednym ciałem" (Mt 19, 5), to trudno jest mówić o jedności między Ethelburgą a Edwinem, skoro król Nortumbrii „pozostał obcy" wobec wiary chrześcijańskiej[84]. Jeśli zaś Edwin zdecyduje się przyjąć chrzest, małżonkowie będą połączeni nie tylko ziemskim małżeństwem, ale, gdy skończą doczesne życie, będą mogli pozostać jednością na wieczność. Tak jak Ethelbert był pouczany o przemijaniu ziemskiego królestwa i wieczności królestwa niebieskiego, tak Edwin ma zostać pouczony za sprawą swojej żony o całkowitym przeminięciu doczesnego małżeństwa w przypadku, gdy nie zostanie chrześcijaninem oraz o możliwości jego wiecznego trwania, jeśli zdecyduje się na konwersję. Papież nawołuje Ethelburgę, żeby nie ustawała w nauczaniu Edwina Bożych przykazań oraz w zmiękczaniu jego serca, aby zdecydował się przyjąć chrzest. Żona ma przede wszystkim nauczać króla Nortumbrii o wiecznej nagrodzie w niebie, jaka czeka go za sprawą jego powtórnych narodzin przez chrzest. Papież wyraża przekonanie, że wtedy spełni się świadectwo z Pisma Świętego, mówiące, że niewierny mąż stanie się chrześcijaninem za sprawą wierzącej żony, przytaczając słowa *Pierwszego Listu do Koryntian* (7, 14): „Zostanie zbawiony mąż niewierny przez wierną żonę"[85].

[83] Tamże II, 11, s. 172: *Unde paternis officiis uestrae gloriosae Christianitati nostram commonitionem non distulimus conferendam; adhortantes, quatinus diuinae inspirationis inbuta subsidiis, inportune et oportune agendum non differas, ut et ipse, Saluatoris nostri Domini Iesu Christi cooperante potentia, Christianorum numero copuletur* […].

[84] Tamże, s. 172–174: *Scriptum namque est: „Erunt duo in carne una". Quomodo ergo unitas uobis coniunctionis inesse dici poterit, si a uestrae fidei splendore, interpositis detestabilis erroris tenebris, ille remanserit alienus?*

[85] Tamże, s. 174: *Frigiditatem cordis ipsius Sancti Spiritus adnuntiatione succende; quatinus amoto torpore perniciosissimi cultus, diuinae fidei calor eius intellegentiam tuarum adhortationum frequentatione*

Bonifacy wierzy, że za sprawą działań Ethelburgi Edwin przyjmie chrzest, a za nim uczyni to cały podległy mu lud. Konwersja Edwina jawi się zatem jako realizacja wydarzeń zapowiedzianych w Piśmie Świętym.

Beda, przytaczając list Bonifacego V do Ethelburgi, wskazuje na rolę małżonki Edwina w jego konwersji. Nie jest to jednak rola rozstrzygająca sprawę chrztu króla. Ethelburga pełni funkcję pomocniczą w działalności ewangelizacyjnej na dworze w Nortumbrii. W istocie jej zaangażowanie jest kolejną częścią Bożego planu, który ma doprowadzić do zbawienia dotychczas pogańskiego władcy i podległego mu ludu. Mnich z Jarrow przypisuje jej wyraźnie większe znaczenie w doprowadzeniu do konwersji męża niż Bercie, żonie króla Ethelberta. Jednakże działalność królowej, w myśl przekazu Bedy, nie była wystarczająca, aby doprowadzić do konwersji Edwina.

Osobistego przeświadczenia o konieczności dokonania konwersji Edwin nabrał według Bedy za sprawą wizji[86], której doświadczył w czasie, gdy przebywał na dworze króla Redwalda z Anglii Wschodniej, gdy sam nie był jeszcze królem, wygnany z królestwa swego ojca przez Ethelfryta, króla Bernicji[87]. Według relacji mnicha z Jarrow, Ethelfryt trzykrotnie usiłował przekonać Redwalda, żeby ten zgładził Edwina, grożąc mu przy tym wojną. Redwald zaczynał już skłaniać się ku spełnieniu próśb króla Bernicji, o czym nieświadomego Edwina zawiadomił pewien zaufany człowiek, nakłaniając go do ucieczki. Edwin jednak odmówił, wierząc w dobre zamiary króla Wschodnich Anglów względem siebie. Gdy został sam i zastanawiał się, co ma uczynić, nagle zobaczył zbliżającego się do niego człowieka, którego nigdy wcześniej nie widział. Ów mężczyzna zapewnił Edwina, że wie, co go trapi i zapytał, co mógłby zaoferować komuś, kto sprawiłby, że Redwald przestałby słuchać napomnień wysłanników Ethelfryta oraz spowodowałby, że Edwin stanie się najpotężniejszym królem spośród wszystkich władców anglosaskich, którzy panowali do tej pory. Paulin, gdyż to on był postacią, która ukazała się Edwinowi (o czym nie mógł on wówczas wiedzieć), zapytał go ponadto, czy byłby posłuszny temu, kto mógłby zaoferować mu lepsze i bardziej użyteczne rady dotyczące życia i zbawienia, niż mogli je kiedykolwiek uzyskać jego przodkowie. Edwin oczywiście obiecał, że będzie zawsze podążał za na-

---

succendat, ut profecto sacrae scripturae testimonium per te expletum indubitanter perclareat: „Saluabitur uir infidelis per mulierem fidelem". Odnośnie do roli żony-chrześcijanki w doprowadzeniu do konwersji jej pogańskiego męża, wpisywanej między innymi w topos *mulier suadens*, zob. C. Nolte, *Conversio und Christianitas*, passim; J. Banaszkiewicz, *Dąbrówka „christianissima" i Mieszko poganin* (*Thietmar, IV, 55–56, Gall, I, 5–6*), [w:] *Nihil superfluum esse. Prace z dziejów średniowiecza ofiarowane Profesor Jadwidze Krzyżaniakowej*, red. J. Strzelczyk, J. Dobosz, Poznań 2000, s. 85–93.

[86] Na temat możliwych źródeł pochodzenia tej wizji, zob. J.M. Wallace-Hadrill, *Bede's Ecclesiastical History*, s. 70–71.

[87] H.E. II, 12. Por. tamże I, 34. Nortumbria składała się w istocie z dwóch królestw – Bernicji i Deiry. Edwin był synem Ellego, króla Deiry. Ethelfryt, władca Bernicji, najechał Deirę, zabił jej króla (najprawdopodbniej niejakiego Ethelrika, który nie wiadomo, w jaki sposób był związany z Elleem i Edwinem). Następnie Ethelfryt wygnał Edwina z Deiry i połączył obydwa królestwa, był więc faktycznie pierwszym królem zjednoczonej Nortumbrii. Po pokonaniu Ethelfryta przez Redwalda, Edwin zdobył władzę w obydwu dawnych królestwach. Zob. B. Yorke, *Kings and Kingdoms*, s. 74–81.

uczaniem tego, kto mógłby go wybawić od jego obecnych kłopotów i ofiarować tyle wspaniałości. Wtedy Paulin upomniał go, żeby pamiętał o złożonej obietnicy, kładąc jako jej znak swoją prawą rękę na głowie króla i natychmiast zniknął w taki sposób, że Edwin nie wiedział, czy miał do czynienia z duchem, czy z żywym człowiekiem. Gdy postać Paulina zniknęła, do Edwina przybył, wcześniej wspomniany, zaufany człowiek i oznajmił, że za sprawą swojej żony król Redwald przypomniał sobie o zobowiązaniach wobec tego, kto schronił się pod jego opieką i odrzucił żądania Ethelfryta. Wkrótce Redwald zgromadził nawet wojska i pokonał Ethelfryta, co sprawiło, że Edwin mógł objąć tron w Nortumbrii[88].

Wedle przekazu Bedy Edwin zawdzięczał więc królewską koronę przyrzeczeniu, które złożył tajemniczej postaci. Mnich z Jarrow, przytaczając tę opowieść, sugeruje, że Edwin jeszcze przed objęciem tronu przyrzekł, jakkolwiek nieświadomie, że przyjmie chrzest, a co za tym idzie, dokona chrystianizacji Nortumbrii. Wynikało to z przysięgi, którą złożył podczas wizji Paulinowi. Rzymianin wybłagał u Boga łaski dla króla, więc Edwin nie miał innego wyjścia, jak odwzajemnić otrzymany dar i dotrzymać złożonej obietnicy. Zachowanie Edwina było według Bedy elementem planu Bożej Opatrzności mającego na celu doprowadzenie do chrystianizacji Anglosasów. Przytoczenie tego opowiadania służyło przede wszystkim pokazaniu stałego wpływu Boga na dzieje królestw anglosaskich. Zwycięstwo Redwalda nad Ethelfrytem, odniesione za sprawą Bożej pomocy, rozpoczęło drogę Edwina do ziemskiej potęgi. W przyszłości prestiż i rozległy terytorialnie zakres władzy Edwina miały ułatwiać szerzenie chrześcijaństwa wśród zależnych od niego władców oraz poddanych.

Okazja do wypełnienia złożonego przyrzeczenia nadeszła w kilka lat po tym, jak Redwald pokonał Ethelfryta. Mianowicie, gdy król siedział samotnie i zastanawiał się, jakiej religii powinien przestrzegać, podszedł do niego Paulin i położył swoją prawą rękę na głowie władcy, pytając Edwina, czy rozpoznaje ten znak. Biskup przypomniał mu, że tylko dzięki Bożej pomocy pokonał swoich wrogów i zdobył królestwo, teraz zaś przyszedł czas na wypełnienie złożonej przysięgi. Paulin zapewnił przy tym Edwina, że po przyjęciu chrztu Bóg będzie czuwał nad nim i sprawi, że stanie się on członkiem wiecznego królestwa w niebie[89]. Po tych słowach misjonarza król odpowiedział, że chce dokonać konwersji na wiarę chrześcijańską, ale wpierw naradzi się ze swoimi doradcami, aby oni także, jeśli zgodzą się z nim, mogli przyjąć chrzest i narodzić się na nowo[90]. Edwin otrzymał więc za sprawą chrześcijańskiego Boga władzę królewską i córkę, został uzdrowiony ze śmiertelnej rany oraz pokonał swoich wrogów, nie pozostało mu nic innego, jak spełnić złożone już dwukrotnie przyrzeczenie. Cała analizowana przez nas do tej pory narracja Bedy ma na celu wykazanie, że Bóg chrześci-

[88] H.E. II, 12, s. 176–180. Por. *The Earliest Life of Gregory the Great by an Anonymous Monk of Whitby*, wyd. i tłum. B. Colgrave, Lawrence 1968, cap. 16, s. 98–100.

[89] H.E., s. 180–182.

[90] Tamże II, 13, s. 182.

jański „sprawdził się w potrzebie", udowadniając królowi Nortumbrii, że posiada moc umożliwiającą mu udzielanie pomocy swoim wyznawcom.

W przekazie Bedy król publicznie wyznał wiarę w Chrystusa podczas zgromadzenia w Yorku, w trakcie którego głos w sprawie konwersji zabrali jego doradcy. Najpierw wypowiedział się „pierwszy z kapłanów" (*primus pontificum*) pogańskich, Coifi. Stwierdził on, że religia pogańska nie posiada zupełnie żadnej mocy, skuteczności (*virtutis*), nie ma więc przydatności (*utilitatis*) dla jej wyznawców. Najlepszym przykładem tego jest – wedle Coifiego – on sam, gdyż pomimo jego oddania dla spraw kultu, jest wiele innych osób, które odnoszą więcej sukcesów i korzyści w swoich przedsięwzięciach od niego. Gdyby bogowie, którzy byli do tej pory czczeni, mieli jakąkolwiek moc, wspieraliby przede wszystkim ich największego czciciela, czyli Coifiego. Kapłan pogański wyraża przekonanie, że jeśli rzeczy nauczane przez chrześcijańskich misjonarzy okażą się „lepsze i potężniejsze" od dotychczasowej wiary, należy je przyjąć[91].

Po Coifim przemówił jeden z dostojników królewskich, który zgodził się z jego argumentacją, przytaczając jednocześnie kolejne powody przemawiające za przyjęciem nowej wiary. Porównał on mianowicie życie ludzkie do lotu samotnego wróbla[92] przez salę królewską, w której zimową porą odbywa się uczta. Gdy wróbel przelatuje przez salę nie czuje dolegliwości zimy, ale nie wiadomo, co się z nim dzieje przedtem i potem, po wylocie na zewnątrz. Podobnie jest z życiem ludzkim, które pojawia się na chwilę, jak ów ptak w sali królewskiej, ale w mgnieniu oka przemija i nikt nie wie, w myśl dotychczasowej, pogańskiej religii, co będzie potem, czyli po śmierci, ani co było przedtem, czyli przed początkiem ziemskiego życia. Według owego dostojnika, skoro nauka chrześcijańska przynosi większą pewność w tej kwestii, należy ją przyjąć i żyć według jej wskazań[93].

---

[91] Tamże: *Cui primus pontificum ipsius Coifi continuo respondit: „Tu uide, rex, quale sit hoc, quod nobis modo praedicatur; ego autem tibi uerissime, quod certum didici, profiteor, quia nihil omnino uirtutis habet, nihil utilitatis religio illa, quam hucusque tenuimus. Nullus enim tuorum studiosius quam ego culturae deorum nostrorum se subdidit; et nihilominus multi sunt, qui ampliora a te beneficia quam ego, et maiores accipiunt dignitates, magisque prosperantur in omnibus, quae agenda uel adquirenda disponunt. Si autem dii aliquid ualerent, me potius iuuare uellent, qui illis inpensius seruire curaui. Unde restat, ut si ea, quae nunc nobis noua praedicantur, meliora esse et fortiora, habita examinatione perspexeris, absque ullo cunctamine suscipere illa festinemus*".

[92] Odnośnie do możliwych źródeł inspiracji Bedy do posłużenia się figurą przelatującego przez salę wróblem jako metaforą ludzkiego życia zob. J.M. Wallace-Hadrill, *Bede's Ecclesiastical History*, s. 71–72.

[93] H.E., s. 182–184: *Cuius suasioni uerbisque prudentibus alius optimatum regis tribuens assensum, continuo subdidit: „Talis," inquiens, „mihi uidetur, rex, uita hominum praesens in terris, ad conparationem eius, quod nobis incertum est, temporis, quale cum te residente ad caenam cum ducibus ac ministris tuis tempore brumali, accenso quidem foco in medio, et calido effecto caenaculo, furentibus autem foris per omnia turbinibus hiemalium pluuiarum uel niuium, adueniens unus passerum domum citissime peruolauerit; qui cum per unum ostium ingrediens, mox per aliud exierit. Ipso quidem tempore, quo intus est, hiemis tempestate non tangitur, sed tamen paruissimo spatio serenitatis ad momentum excurso, mox de hieme in hiemem regrediens, tuis oculis elabitur. Ita haec uita hominum ad modicum apparet; quid autem sequatur, quidue praecesserit, prorsus ignoramus. Unde si haec noua doctrina certius aliquid attulit, merito esse sequenda uidetur*".

Oczywiście obydwie – doskonałe pod względem retorycznym – wypowiedzi, choć padają z ust pogan, w istocie pokazują, czym, zdaniem Bedy, doktryna chrześcijańska przekonywała do siebie pogańskiego króla i jego poddanych. Nie ukrywa tego zresztą sam Beda, zaznaczając, że doradcy Edwina zostali „pouczeni przez Bożą Opatrzność”[94], dlatego w swoich przemowach stosują argumentację chrześcijańską, która idzie w tym wypadku dwutorowo. Z jednej strony Bóg chrześcijański oferuje więcej wybitnie doczesnych, utylitarnych korzyści swoim wyznawcom niż bogowie pogańscy, którzy okazują się całkowicie bezużyteczni pod względem zapewniania pomyślności w życiu ziemskim. Z drugiej strony chrześcijaństwo przekonuje swoim wymiarem eschatologicznym, dotyczącym nadziei na otrzymanie łaski zbawienia i życia wiecznego, pewności co do losów pośmiertnych człowieka.

Zgodnie z przekazem Bedy po wypowiedziach kolejnych dostojników, król, na prośbę Coifiego, poprosił Paulina, aby ten raz jeszcze wyłożył podstawowe prawdy wiary chrześcijańskiej, co też biskup uczynił[95]. Po tej wypowiedzi kapłan pogański stwierdził raz jeszcze, że wszystkie praktyki kultowe, które do tej pory odprawiał, okazały się zupełnie bezużyteczne, gdyż były w istocie błędne. Radził więc królowi, aby porzucić i zniszczyć ołtarze i świątynie pogańskie oraz przyjąć nową wiarę, która jako jedyna zapewnia dar życia, zbawienia i wiecznego szczęścia. Edwin wtedy publicznie przyjął Ewangelię, której nauczał Paulin, wyrzekł się bałwochwalstwa i wyznał wiarę w Chrystusa[96]. Po tym akcie Coifi, z inspiracji Edwina, poprosiwszy go o dostarczenie mu wierzchowca, wziąwszy miecz i włócznię, na oczach tłumu ludzi udał się do miejsca, gdzie znajdowały się posągi bałwanów, czyli do świątyni w Goodmanham[97]. Gdy przybył do sanktuarium, dokonał jego profanacji przez rzucenie w nie włócznią[98]. Następnie rozkazał swoim towarzyszom, aby zniszczyli i spalili ową świątynię. Z Bożej inspiracji Coifi dokonał więc zbezczeszczenia świątyni pogańskich bogów, którym sam jeszcze niedawno służył. Według autora *Historii kościelnej* aktu zapoczątkowującego niszczenie dawnych kultów dokonał zatem ten, który dotychczas służył

[94] Tamże, s. 184: *His similia et ceteri maiores natu ac regis consiliarii diuinitus admoniti prosequebantur*.

[95] Tamże.

[96] Tamże: *Praebuit palam adsensum euangelizanti beato Paulino rex, et, abrenuntiatia idolatria, fidem se Christi suscipere confessus est*.

[97] Odnośnie do rozważań na temat pogańskich świątyni anglosaskich zob. H. Pryce, *Conversions to Christianity*, [w:] *A Companion to the Early Middle Ages: Britain and Ireland, c. 500–c. 1100*, red. P. Stafford, Oxford 2009, s. 149–151; I. Wood, *Some Historical Re-identifications*, s. 27–31; W.A. Chaney, *Paganism to Christianity in Anglo-Saxon England*, „The Harvard Theological Review” 53 (1960), 3, s. 197–217, zwł. s. 215–217.

[98] Na temat związków między postacią kapłana oraz włócznią inicjującą posunięcie związane z koniecznością zwyciężenia obcych sił sakralnych zob. J. Banaszkiewicz, *Dwie sceny z żywotów i z życia św. Wojciecha: misjonarz i wiec Prusów, martyrium biskupa*, [w:] *Ludzie, Kościół, wierzenia: studia z dziejów kultury i społeczeństwa Europy Środkowej*, red. W. Iwańczak, S.K. Kuczyński, Warszawa 2001, s. 90–94. Por. inspirowaną twórczością egzegetyczną interpretację opisu działań Coifiego: J. Barrow, *How Coifi Pierced Christ's Side: A Re-Examination of Bede's Ecclesiastical History, II, Chapter 13*, „Journal of Ecclesiastical History” 62 (2011), 4, s. 693–706.

im najwierniej. Gest ten stanowi w narracji Bedy uwieńczenie królewskiej konwersji – Coifi, niszczący pogańską świątynię, działał w końcu jako emisariusz królewski.

Opisane przez Bedę działania Coifiego są w istocie w pełni racjonalne. Opowieść o nich jest ściśle powiązana ze wspomnianym wcześniej skierowanym do Edwina nauczaniem papieskim o wszechmocy chrześcijańskiego Boga i faktycznej niemocy bogów pogańskich. Podobne narracje traktujące o zachowaniach osób przekonanych o słuszności wiary chrześcijańskiej względem obiektów kultu pogańskiego można mnożyć. Przytoczymy jedynie dwa przykłady.

Pierwszy związany jest z działaniami św. Winfryda-Bonifacego na terenie Germanii[99]. Przybyły na kontynent z królestwa Wessexu anglosaski misjonarz po otrzymaniu w Rzymie papieskiego błogosławieństwa oraz święceń biskupich, udał się w 724 roku do Hesji, w której – w jego własnym mniemaniu – czekało go wiele pracy nad nawróceniem tamtejszych mieszkańców na prawdziwą wiarę. Wilibald, uczeń Bonifacego i jednocześnie autor jego *Żywota*[100], tak opisuje ówczesną sytuację w Hesji: „Wielu mieszkańców zatem, chociaż znaczna ich część przyjęła już chrzest wraz z sakramentem bierzmowania, wciąż pokładało nadzieję w pogańskich bogach, wierząc w ich moc i oddając im cześć”[101]. Bonifacy, po naradzie ze swoimi towarzyszami, postanowił w związku z tym działać radykalnie. Mianowicie, w miejscowości Geismar – co ważne, w obecności wielkiego tłumu pogan, którzy w sercach mu złorzeczyli – „spróbował ściąć dąb ogromnej wielkości, zwany w dawnym języku pogan Dębem Jowisza”[102]. Zgodnie z narracją Willibalda, gdy misjonarz tylko lekko podciął święte drzewo, wnet zatrzęsło się ono od cudownego podmuchu wiatru i rozpadło na czte-

[99] Odnośnie do Bonifacego zob. między innymi: W. Levison, *England and the Continent in the Eighth Century*, Oxford 1946, s. 70–93; T. Schieffer, *Winfrid-Bonifatius und die Christliche Grundlegung Europas*, Freiburg im Breisgau 1954; J. Semmler, *Bonifatius, die Karolinger und „die Franken”*, [w:] *Mönchtum – Kirche – Herrschaft 750–1000. Festschrift für Josef Semmler zum 65. Geburtstag*, red. D.R. Bauer, R. Hiestand, B. Kasten, S. Lorenz, Sigmaringen 1998, s. 3–49; *The Greatest Englishman. Essays on St. Boniface and the Church at Crediton*, red. T. Reuter, Exeter 1980; L.E. v. Padberg, *Bonifatius: Missionar und Reformer*, München 2003; *Bonifatius. Leben und Nachwirken. Die Gestaltung des christlichen Europa im Frühmittelalter*, red. F.J. Felten, J. Jarnut, L.E. v. Padberg, Mainz 2007; E. Potkowski, *Kościoły terytorialne i państwowe we wczesnym średniowieczu*, [w:] *Katolicyzm wczesnośredniowieczny*, red. J. Keller, Warszawa 1973, s. 36–41; J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, s. 109–126.

[100] Na temat Willibalda i *Żywota Bonifacego* jego autorstwa zob. I. Wood, *The Missionary Life. Saints and the Evangelisation of Europe, 400–1050*, Harlow 2001, s. 61–64.

[101] *Vita Bonifatii auctore Willibaldo*, wyd. W. Levison, [w:] *Vitae sancti Bonifatii archiepiscopi Moguntini*, MGH SRG, t. 57, Hannoverae 1905, cap. 6, s. 30–31: *Cum vero Hessorum iam multi, catholica fide subditi ac septiformis spiritus gratia confirmati, manus inpositionem acciperunt, et alii quidem, nondum animo confortati, intemeratae fidei documenta integre percipere rennuerunt; alii etiam lignis et fontibus clanculo, alii autem aperte sacrificabant; alii vero aruspicia et divinationes, prestigia atque incantationes occulte, alii quidem manifeste exercebant; alii quippe auguria et auspicia intendebant diversosque sacrificandi ritus incoluerunt; alii etiam, quibus mens sanior inerat, omni abiecta gentilitatis profanatione, nihil horum commisserunt.*

[102] Tamże, s. 31: *Quorum consultu atque consilio roborem quendam mirae magnitudinis, qui prisco paganorum vocabulo appellatur robor Iobis, in loco qui dicitur Gaesmere, servis Dei secum adstantibus, succidere temptavit. Cumque, mentis constantia confortatus, arborem succidisset, – magnaquippe aderat copia paganorum, qui et inimicum deorum suorum intra se diligentissime devotabant* […].

ry części. Na widok tego wydarzenia, poganie przestali przeklinać biskupa i uwierzyli w chrześcijańskiego Boga[103].

Drugi przykład, do którego chcemy się odwołać, związany jest działaniami księcia Włodzimierza Wielkiego, który po przyjęciu w 988 roku chrztu w Korsuniu na Krymie, przybył do Kijowa. *Powieść minionych lat* tak opisuje zachowanie księcia-neofity:

> Gdy przyszedł, rozkazał bałwany wywracać: owe rozsiekać, a inne w ogień wrzucić. Peruna zaś kazał przywiązać koniowi do ogona i wlec z góry przez Boryczewo do Ruczaju; dwunastu mężów postawił, żeby bili [go] kijami. To zaś nie dlatego, by drzewo było czujące, jeno na urągowisko biesowi, który zwodził tym obrazem ludzi, niechże więc odpłatę przyjmie od ludzi. Wielki jesteś, Panie, dziwne są sprawy Twoje! Wczoraj czczony przez ludzi, a dziś wyśmiewany. Gdy zaś wlekli go Ruczajem ku Dnieprowi, płakali po nim niewierni ludzie, jeszcze bowiem nie byli przyjęli świętego chrztu. I przywlekłszy, wrzucili go do Dniepru. I postawił Włodzimierz ludzi, mówiąc: „Jeśli gdzie przybije, odpychajcie go od brzegu, dopóki nie przejdzie przez porohy, a wtedy zostawcie go". Oni zaś rozkazanie spełnili[104].

Nazajutrz natomiast wszyscy mieszkańcy Kijowa z rozkazu Włodzimierza przybyli nad Dniepr i przyjęli chrzest.

Wszystkie przywoływane przez nas opisy dotyczą sytuacji odległych od siebie geograficznie i chronologicznie, ale zbieżnych strukturalnie – łączącym je elementem jest agresja skierowana przeciwko przedmiotom kultu związanym z religią pogańską. Dokonany przez nas dobór przykładów unaocznia, że atak taki mógł wyjść ze strony postaci o różnym statusie społecznym, takich jak kapłan pogański, biskup katolicki czy chrześcijański książę. Należy zwrócić uwagę, że atak na owe świętości w każdej z sytuacji następuje w momencie, gdy nielicznych chrześcijan otaczają rzesze pogan, nieskore początkowo do przyjęcia niesionej im Dobrej Nowiny. Agresja wobec pogańskich przedmiotów kultu dokonuje się zatem „na oczach wszystkich" – widzą ją i słyszą liczni dotychczasowi wyznawcy, właściwie wszyscy mieszkańcy okolicy. Po zniszczeniu lub sprofanowaniu przedmiotów i miejsc dotychczas otaczanych kultem, wszyscy zgromadzeni przekonują się natychmiast do wiary chrześcijańskiej, czego wyrazem jest przyjmowany niedługo później chrzest.

Na chrześcijańską praktykę niszczenia pogańskich miejsc sakralnych należy spoglądać w powiązaniu z nauczaniem o prawdziwym charakterze bóstw, w które wierzyli poganie. Nie było to li tylko zaznaczenie swoistego „nowego porządku", który następował wraz z przyjęciem chrztu przez pogan[105]. Niszczenie pogańskich obiektów kultu, opisy-

[103] Tamże: […] *sed ad modicum quidem arbore praeciso, confestim inmensa roboris moles, divino desuper flatu exagitata, palmitum confracto culmine, corruit et quasi superni nutus solatio in quattuor etiam partes disrupta est, et quattuor ingentis magnitudinis aequali longitudine trunci absque fratrum labore adstantium apparuerunt. Quo viso, prius devotantes pagani etiam versa vice benedictionem Domino, pristina abiecta maledictione, credentes reddiderunt*.

[104] *Powieść minionych lat*, tłum. i oprac. F. Sielicki, Biblioteka Narodowa, ser. II, 244, Wrocław–Warszawa–Kraków 1999, cap. 45, s. 92–93.

[105] Por. L.E. v. Padberg, *Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert*, Stuttgart 1995, s. 146–151; J. Banaszkiewicz, *Zabić Boga! Saxo Gramatyk o niszczeniu*

wane w różnego typu źródłach, jest bowiem wynikiem zupełnie przemyślanej i zracjonalizowanej strategii przyjętej przez misjonarzy pragnących przekonać pogan do konwersji na wiarę chrześcijańską. Jej wynikiem jest oparta na świadectwach biblijnych koncepcja pochodzenia i funkcjonowania bóstw pogańskich czczonych pod postacią idoli, które przez chrześcijan traktowane były wyłącznie jako wytwory rąk ludzkich, składające się z przemijającej materii – nieobdarzone realnymi zmysłami, choć posiadające wyrzeźbione przez ludzi ich narządy. Nie oznaczało to jednak, że bałwany pogańskie pozostawały tworami zupełnie niezamieszkanymi. W istocie, jak wskazuje choćby przywoływany przez nas ustęp z *Powieści minionych lat*, w przekonaniu chrześcijan mogły być one siedliskiem demonów, które mamiły ludzi, że są bogami, dysponującymi potężną siłą.

Sposobem na przekonanie pogan do konwersji było zatem racjonalne wykazanie fałszywości bóstw, w które dotychczas wierzyli. Koronnym dowodem na bezsilność pogańskich bogów stawało się natomiast oddziałujące przede wszystkim na zmysły wzroku oraz słuchu brutalne i bezpardonowe niszczenie ich posągów. Brak reakcji ze strony pogańskich bóstw oraz zdumiewająca łatwość, z jaką chrześcijanie obalali obiekty ich czci, miały unaocznić poganom prawdziwość chrześcijańskiej wiary. Poprzez ujrzenie całkowitej niemocy dotychczasowych przedmiotów kultu – w przekonaniu duchownych chrześcijańskich – dokonywało się bowiem zrozumienie przez pogan bezzasadności ich dotychczasowej religii, a co za tym idzie – uwierzenie w Prawdę przekazywaną przez nauczających ich misjonarzy.

Podobnie jak w innych przypadkach, także w przekazie Bedy o zachowaniu Coifiego bogowie pogańscy nie uczynili nic, aby obronić miejsce swojego kultu, co najdobitniej pokazało ich zupełną niemoc i bezsilność. Dowód bezużyteczności kultu pogańskich bogów był jednocześnie dowodem wyższości religii chrześcijańskiej i możliwości zapewnienia przez chrześcijańskiego Boga odpowiedniej opieki jego wyznawcom[106]. W wyniku opisywanych działań Edwin z Nortumbrii przyjął ostatecznie chrzest z rąk Paulina na Wielkanoc, 12 kwietnia 627 roku, w Yorku, a za nim postąpiły rzesze jego poddanych[107], wypełniając tym samym Boży plan mający na celu uratowanie od wiecznego potępienia Anglosasów.

Papież jako misjonarz

Podobnie jak konwersję Ethelberta w narracji Bedy dopełniał list wysłany po chrzcie króla przez papieża Grzegorza Wielkiego, tak i w przypadku Edwina takim dopełnieniem jest umieszczony w *Historii kościelnej* list wysłany do króla Nortumbrii

przez Duńczyków w 1168 roku rugijskich świątyń Arkony i Gardźca. Povest' vremennych let i historia zagłady Peruna za panowania Włodzimierza Wielkiego, [w:] *Dawne elity. Słowo i gest*, red. J. Axer, J. Olko, Warszawa 2005, s. 63–84 (przedruk: J. Banaszkiewicz, *Takie sobie średniowieczne bajeczki*, Kraków 2012, s. 321–360).

[106] Por. L.E. v. Padberg, *Mission und Christianisierung*, s. 159–171.

[107] H.E. II, 14.

już po jego konwersji przez papieża Honoriusza (625–638), następcę Bonifacego V[108]. Biskup Rzymu przypomina w liście Edwinowi, że jest on nadal królem tylko dlatego, że za sprawą nauczania misjonarzy uwierzył w Boga, czyli swojego „Króla i Stwórcę". Dlatego też powinien służyć mu tak wiernie, jak tylko pozwala mu na to jego ludzka natura. Papież uściśla, że człowiek nie może Bogu zaoferować nic więcej, jak tylko szczere pragnienie, żeby wytrwać w dobrych uczynkach, czcić Boga i uznawać go za „Stwórcę rodzaju ludzkiego". Jeśli Edwin będzie wytrwale wierzył w Boga oraz będzie wypełniał wszystkie obowiązki wynikające z wiary chrześcijańskiej, z pewnością ten, który uwolnił go z błędów pogaństwa, przygotuje mu mieszkanie w wiecznej ojczyźnie[109]. Honoriusz zachęca Edwina, żeby ciągle zapoznawał się z nauczaniem Grzegorza Wielkiego, nazywając tego papieża „jego misjonarzem" (*praedicatoris vestri*). Król Nortumbrii powinien mieć stale przed oczami wspomnienie miłości wypływającej z nauk Grzegorza, one bowiem pobudziły wyzwolenie jego duszy. Co więcej, wtedy też modlitwy Grzegorza wyniosą Edwina i jego królestwo w oczach Boga, zapewniając królowi oraz jego poddanym zbawienie i życie wieczne[110]. W kolejnym liście papieskim po raz kolejny zatem zostają powtórzone nauki mówiące o Bogu jako Stwórcy wszystkiego – wszechmocnego wobec totalnej niemocy i braku znaczenia dotychczasowych bożków, w które wierzyli Anglosasi. Ponadto władcy, który dokonał konwersji, ponownie przypominana jest perspektywa życia wiecznego, którego możliwość osiągnięcia była jednym z argumentów przemawiających za przyjęciem nowej wiary.

Przywołanie powyższego listu jest jednak przede wszystkim niezwykle istotne dla naszych rozważań o tym, kto w ówczesnym przekonaniu dokonał nawrócenia Anglosasów. W jego świetle bowiem misjonarzem, który najbardziej zasłużył się na tym polu, nie był wcale sam Augustyn z Canterbury, lecz ten, kto wysłał go do Brytanii, czyli Grzegorz Wielki. Przytaczając list Honoriusza, Beda pokazuje, że za sprawą papieża Grzegorza i jego nauczania dokonała się nie tylko konwersja Ethelberta i Kentu, ale również Edwina i Nortumbrii. Postać Grzegorza jest jednym z elementów spajających obydwie konwersje królewskie. W myśli Bedy to bowiem za sprawą tego biskupa Rzymu narodził się Kościół anglosaski i dzięki niemu oraz jego wstawiennictwu u Boga nadal się rozwijał.

---

[108] Tamże II, 17. Edwin prawdopodobnie nigdy nie otrzymał tego listu. Zob. J.M. Wallace-Hadrill, *Bede's Ecclesiastical History*, s. 81; A. Angenendt, *Kaiserherrschaft und Königstaufe: Kaiser, Könige und Päpste als geistliche Patrone in der abendländischen Missionsgeschichte*, Berlin–New York 1984, s. 189–190.

[109] H.E. II, 17, s. 194: *Sic enim uos reges esse cognoscitis, dum regem et Creatorem uestrum orthodoxa praedicatione cdocti Deum uenerando creditis, eique, quod humana ualet condicio, mentis uestrae sinceram deuotionem exsoluitis. Quod enim Deo nostro aliud offerre ualebimus, nisi ut in bonis actibus persistentes, ipsumque auctorem humani generis confitcntes, eum colere, eique uota nostra reddere festinemus? Et ideo, excellentissime fili, paterna uos caritate, qua conuenit, exhortamur, ut hoc, quod uos diuina misericordia ad suam gratiam uocare dignata est, sollicita intentione et adsiduis orationibus seruare omnimodo festinetis; ut, qui uos in praesenti saeculo ex omni errore absolutos ad agnitionem sui nominis est dignatus perducere, et caelestis patriae uobis praeparet mansionem.*

[110] Tamże: *Praedicatoris igitur uestri domini mei apostolicae memoriae Gregorii frequenter lectione occupati, prae oculis affectum doctrinae ipsius, quem pro uestris animabus libenter exercuit, habetote; quatinus eius oratio et regnum uestrum populumque augeat, et uos omnipotenti Deo inreprehensibiles repraesentet.*

Beda, opisując w swojej *Historii kościelnej* żywot Grzegorza, przytacza także, anegdotę o spotkaniu przez przyszłego papieża na targowisku w Rzymie z wystawionymi na sprzedaż niewolnikami – anglosaskimi chłopcami. Rozmowa z nimi skłoniła go do energicznego zajęcia się nawróceniem Anglosasów na chrześcijaństwo, ponieważ nazwa ludu, z którego się wywodzili (*Angli*), skojarzyła się mu z aniołami. Zgodnie z tym przekazem, Grzegorz, jeszcze nie będąc papieżem, chciał sam udać się do Brytanii, aby prowadzić działalność ewangelizacyjną wśród Anglosasów, ale ówczesny biskup Rzymu ostatecznie mu na to nie zezwolił[111]. Opowieść ta, o zdecydowanie nortumbryjskim pochodzeniu, pojawia się wcześniej w powstałym na początku VIII wieku *Żywocie Grzegorza* autorstwa anonimowego mnicha z klasztoru w Whitby[112]. Grzegorz zatem, w przekonaniu samych Anglosasów, nie mogąc udać się osobiście do Brytanii, wysłał w celu ich nawrócenia Augustyna wraz z jego towarzyszami. Mnich z Jarrow kilkakrotnie wyrażał swoją wdzięczność biskupowi Rzymu za to, że doprowadził tym samym do konwersji całego jego ludu, mówiąc o Grzegorzu, że „swoją pracą nasz lud, to znaczy Anglów, nawrócił od władzy Szatana do wiary Chrystusa"[113]. Z tego też powodu Anglosasi według Bedy „mogą i powinni" nazywać Grzegorza „swoim apostołem"[114]. W przekonaniu mnicha z Nortumbrii papieże mieli ważki udział w rozprzestrzenieniu chrześcijaństwa wśród Anglosasów, zaś największą rolę w tym dziele odegrał właśnie Grzegorz Wielki[115]. Przekonanie to było podzielane także przez innych anglosaskich intelektualistów, takich jak Aldhelm z Malmesbury[116] czy przywoływany już anonimowy mnich z Whitby. Ten ostatni, pisząc o Grzegorzu – powołując się na wyrażone przez niego przekonanie, że biskupi w dniu Sądu Ostatecznego przyprowadzą ze sobą nawróconych na chrześcijaństwo[117] – stwierdził, że to właśnie biskup Rzymu w tym dniu przed oblicze Boga przywiedzie Anglosasów (podobnie jak inni wielcy apostołowie, przyprowadzą tych, których nawrócili). Bowiem wprawdzie sam fizycznie nie uczestniczył w nauczaniu anglosaskich pogan (*corpore absens*), to jednak był obecny duchem (*spiritu presens*), ponieważ ich konwersja dokonała się za sprawą jego nauczania[118].

---

[111] H.E. II, 1, s. 132–134.

[112] *The Earliest Life of Gregory the Great*, cap. 9–10, s. 90–92.

[113] H.E. II, 1, s. 122: […] *quia nostram, id est Anglorum, gentem de potestate Satanae ad fidem Christi sua industria conuertit* […].

[114] Tamże: […] *quem recte nostrum appellare possumus et debemus apostolum. Quia, cum primum in toto orbe gereret pontificatum, et conuersis iam dudum ad fidem ueritatis esset praelatus ecclesiis, nostram gentem eatenus idolis mancipatam Christi fecit ecclesiam, ita ut apostolicum illum de eo liceat nobis proferre sermonem: quia etsi aliis non est apostolus, sed tamen nobis est; nam signaculum apostolatus eius nos sumus in Domino* (1 Kor 9, 2).

[115] J. Moorhead, *Bede on Papacy*, „Journal of Ecclesiastical History" 60 (2009), 2, s. 217–232.

[116] Por. Aldhelmus, *De Virginitate I. Prosa* [w:] *Aldhelmi Opera*, wyd. R. Ehwald, [w:] MGH AA, t. 15, Berolini 1919, cap. 55, s. 314: […] *Gregorius, pervigil pastor et pedagogus noster, – noster inquam, qui nostris parentibus errorem tetrae gentilitatis abstulit et regenerantis gratiae normam tradidit* […]. Na temat Aldhelma zob. przede wszystkim M. Lapidge, *The Career of Aldhelm*, „Anglo-Saxon England" 36 (2007), s. 15–69.

[117] Por. H. Chadwick, *Gregory the Great and the Mission*, s. 204.

[118] *The Earliest Life of Gregory the Great*, cap. 6, s. 82: *Iuxta cuius sententiam quando omnes apostoli, suas secum provincias ducentes / Domino in die iudicii ostendent, atque singuli gentium doctores, nos ille,*

Także sam Grzegorz miał poczucie, że w swoisty sposób uczestniczy w pracy apostolskiej wśród Anglosasów, chociaż pozostawał w Rzymie, setki kilometrów od Kentu, do którego wysłał misję. W znanym tylko z przekazu Bedy liście do mnichów-misjonarzy, którzy przebywali wówczas w Galii, zachęcając ich do podjęcia wyzwania pracy misyjnej wśród Anglosasów, zawarł następujące słowa: „Niech Wszechmocny Bóg chroni was swoją łaską i pozwoli, że zobaczę owoc waszej pracy w wiecznej ojczyźnie, ponieważ – chociaż z wami nie mogę pracować – zarazem będę miał swój udział w szczęśliwości nagrody, gdyż mianowicie pragnę pracować”[119]. Biskup Rzymu, pomimo że nie mógł osobiście brać udziału w nawracaniu pogan, wyrażał nadzieję, że będzie miał udział w wiecznej nagrodzie, czekającej na posłanych przez niego misjonarzy z sukcesem wypełniających swoje zadanie ewangelizacyjne[120]. Ściślej mówiąc: sukces działalności misyjnej wśród Anglosasów miał zapewnić mu osiągnięcie życia wiecznego – tak jak miało stać się jego zdaniem w przypadku samych misjonarzy, którzy w bezpośrednim kontakcie z poganami przekazywali im prawdy wiary chrześcijańskiej – ponieważ pragnął w niej uczestniczyć i wspierać ją we wszelki możliwy sposób. Na przekonanie Grzegorza o własnym udziale w misji anglosaskiej i znaczeniu, jakie miało ono zarówno dla samego papieża, jak i jego otoczenia w Rzymie, wskazuje również – przytaczane między innymi przez Bedę w *Historii kościelnej* – epitafium nagrobne Grzegorza pochowanego w bazylice św. Piotra. Wspomina się w nim dosłownie, że to właśnie zmarły biskup Rzymu „nawrócił Anglów ku Chrystusowi”[121].

Grzegorz kilkakrotnie w listach kierowanych zarówno do osób duchownych, jak i świeckich, starał się nakłonić ich adresatów do pomocy misjonarzom posyłanym przez niego do Brytanii, posługujac się argumentem eschatologicznym. Zwracając się do galijskiego biskupa Aregiusza, pisał:

> Prócz tego, Czcigodny Bracie, odnoście się – jak zwykle – z miłością do mnichów, których wysłaliśmy do najprzewielebniejszego brata i współbiskupa naszego Augustyna, i zarówno osobiście,

---

id est gentum Anglorum, eo miratius per se gratia Dei credimus edoctam adducere, quo eam corpore absens sed tantum spiritu presens, apostolica divinitus potestate eius audacter, fortis nimirum viri eius quem Christus alligavit domum ingrediens, vasa eius que nos fuimus, aliquando tenebre, nunc autem lux in Domino, diripiebat.

[119] H.E. I, 23, s. 70: *Omnipotens Deus sua uos gratia protegat, et uestri laboris fructum in aeterna me patria uidere concedat, quatinus etsi uobiscum laborare nequeo, simul in gaudio retributionis inveniar, quia laborare scilicet uolo.*

[120] Tamże.

[121] Tamże II, 1, s. 132: *Ad Christum Anglos conuertit pietate magistra, / Adquirens fidei agmina gente noua*. Przekonanie o decydującej roli Grzegorza w nawróceniu Anglosasów było charakterystyczne także dla czasów późniejszych, zob. R. Rutkowski, *Dzięki komu Islandczycy nawrócili się na chrześcijaństwo? Konwersja widziana oczami średniowiecznych autorów*, „Kwartalnik Historyczny” 121 (2014), 1, s. 22. Odnośnie do roli patrona i inicjatora misji, który w średniowieczu często bywał uważany za głównego chrystianizatora kraju pogan, przyćmiewając znaczenie misjonarzy działających w terenie, zob. R. Michałowski, *Król czy misjonarz? Rozumienie misji w X/XI wieku*, [w:] *Bruno z Kwerfurtu. Osoba – dzieło – epoka*, red. M. Dygo, W. Fałkowski, Pułtusk 2010, s. 129–144; R. Michałowski, *Misjonarz i pan misji we wczesnym średniowieczu*, [w:] *Lustro. Teksty o kulturze średniowiecza ofiarowane Halinie Manikowskiej*, Warszawa 2013, s. 29–58.

> jak i przez innych dostępnych wam ludzi starajcie się tak im ułatwić podróżowanie, aby – gdy dzięki waszej opiece nie będą tam narażeni na żadne trudności lub zwłokę – utwierdziło się nasze zaufanie do was i *Bóg wszechmocny wynagrodził was za nawrócenie dusz, dla których dobra oni zostali wysłani* [podkr. moje – M.S.][122].

Najpełniej zaś swoje przekonanie o współudziale za pomoc misjonarzom w ich pracy i w czekającej na nich wiecznej nagrodzie papież wyraził w liście do królowej frankijskiej, Brunhildy, stwierdzając:

> Powinniście bardzo się z tego cieszyć, ponieważ dzięki pomocy, jakiej udzieliliście, możecie rościć sobie prawo do większego uczestnictwa w tej sprawie, gdyż przez was – poza pomocą Boga – stało się znane tam słowo nauczania. *Kto bowiem wspomaga czyjąś dobrą działalność, bierze w niej udział* [dosł. „swoje czyni" – *suum facit*; podkr. moje – M.S.][123].

Podobne nawoływania do pomocy misjonarzom oraz zapewniania o czekającej za nią nagrodzie życia wiecznego biskup Rzymu zawarł także w listach do ówczesnych królów frankijskich – Teuderyka II władającego Burgundią[124], Teudeberta II rządzącego w Austrazji[125] oraz panującego w Neustrii Chlotara II[126], jak i poszczególnych biskupów galijskich, przez których diecezje miały przemieszczać się kolejne grupy misjonarzy wyruszających z Rzymu na Wyspy Brytyjskie[127].

Zdaniem Grzegorza pomaganie misjonarzom w ich pracy – choćby miało ono polegać wyłącznie na ułatwieniu im podróżowania do krajów pogan – sprawiało, że osoby niosące pomoc stawały się uczestnikami ich ewangelizacyjnego dzieła, a w konsekwencji także „współudziałowcami" czekającej na misjonarzy nagrody pośmiertnej, tj. łaski życia wiecznego otrzymywanej od Boga za nawrócenie pogan na wiarę chrześcijańską. Grzegorz nie był w tym przekonaniu odosobniony. Warto w tym kontekście przytoczyć początek znanego listu biskupa Daniela z Winchester do Winfryda-Bonifacego, wysłanego, jak się zazwyczaj przyjmuje, około 723–724 roku, tj. w czasie, kiedy anglosaski duchowny, już po swoim wyświęceniu na biskupa w Rzymie przez papieża Grzegorza II, przygotowywał się do działalności chrystianizacyjnej

---

[122] *Greg. Reg.*, t. 2, XI, 42, s. 316: *Praeterea monachis quos ad reverentissimum fratrem et coepiscopum nostrum Augustinum transmisimus caritatem suam fraternitas vestra, ut consuevit, impendatet ita eis tam per se quam per alios quos potuerit ad proficiscendum solaciari studeat, ut, dum vobis providentibus nullas illi difficultates vel moras habuerint, et nos quod de vobis confidimus sentiamus et* Deus vobis omnipotens pro conversione animarum, pro quibus transmissi sunt, recompenset [podkr. moje – M.S.]. Przekład polski za: Grzegorz Wielki, *Listy*, t. 4, s. 104.

[123] *Greg. Reg.*, t. 2, XI, 48, s. 321: *Ex qua re magnam vos oportet habere laetitiam, quia maiorem sibi partem hac in re praestitorum vestrorum solacia vindicant, cuius post Deum auxiliis verbum illic praedicationis innotuit.* Nam qui alterius bonum adiuvat, suum facit [podkr. moje – M.S.]. Przekład polski za: Grzegorz Wielki, *Listy*, t. 4, s. 109–110.

[124] Zob. *Greg. Reg.*, t. 2, XI, 47.

[125] Zob. tamże XI, 50.

[126] Zob. tamże XI, 51.

[127] Por. między innymi tamże VI, 50–52; XI, 40.

na pograniczu Hesji i Turyngii. Daniel, zanim przekazał Bonifacemu swoje porady na temat nauczania pogan, wyjaśnił, dlaczego w ogóle zdecydował się na napisanie listu do niego, stwierdzając:

> Jakkolwiek, mój najdroższy bracie i współbiskupie, cieszę się, żeś zasłużył na pierwszą nagrodę za swe czyny, albowiem kamienne i jałowe dotąd serca pogan, do których przybyłeś z nadzieją i z wielką wiarą, przeorując je niezmordowanie lemieszem ewangelicznego orędzia, usiłujesz w codziennym trudzie w żyzną glebę przemienić, tak iż można do ciebie zastosować prorocze i ewangeliczne słowa: „Głos wołającego na pustyni" (Mt 3, 3) itd., *jednakże część drugiej nagrody nie bez racji będzie przyznana tym, którzy tak pobożnemu, jak i zbawiennemu dziełu towarzyszą nie tylko życzeniami, ale wszystkimi dostępnymi im sposobami śpieszą mu z pomocą i stosownym wsparciem uzupełniają jego potrzeby* [podkr. moje – M.S.], żeby tym skuteczniej prowadzić rozpoczęte dzieło ewangelizacji i zrodzić dla naśladownictwa Chrystusa nowe dzieci. Dlatego z najszczerszej życzliwości chciałem podsunąć twej roztropności kilka myśli i wyostrzyć twoją uwagę, jak by można, moim zdaniem, najskuteczniej złamać opór nieokrzesanego ludu[128].

Jak zaświadcza korespondencja Daniela z Winchester z Bonifacym, udział w misji do pogan, zapewniającej w konsekwencji życie wieczne, w powszechnym przekonaniu można było brać także pośrednio – poprzez wspieranie działalności misjonarzy pracujących w terenie, choćby przesyłając im porady na temat nauczania, jakie powinno być kierowane do niewiernych. Daniel zaś, przekazując swoje rady Bonifacemu, był przekonany, że – w razie sukcesu jego działalności misyjnej i nawrócenia rzesz pogan – również on, chociaż pozostawał w Wessexie, będzie miał swój udział w dziele ewangelizacji prowadzonym przez jego przyjaciela na kontynencie, a tym samym zapewni sobie życie wieczne, tak jak sam Bonifacy. To samo przekonanie podzielali także kolejni następcy Grzegorza Wielkiego na stolicy Piotrowej, tacy jak Bonifacy V i Honoriusz. Wspierając młody Kościół anglosaski i posyłając kolejne listy ze swoimi naukami kierowanymi do pogan i neofitów, wypełniali ewangeliczny imperatyw misyjny przekazany przez Chrystusa pierwszym apostołom (por. Mt 28, 19–20), otaczając troską duszpasterską Anglosasów i starając się doprowadzić do nawrócenia kolejnych królów wraz z ich poddanymi.

---

[128] S. Bonifatii et Lulli *Epistolae*, wyd. M. Tangl, [w:] MGH, *Epistola selectae in usum scholarum*, t. 1, Berolini 1916, 23, s. 38–39: *Quamvis, mi frater consacerdosque carissime, te primam virtutum promereri gaudeam palmam, qui saxea steriliaque actenus gentilium corda fidęi magnitudine fretus fiducialiter adgrediendo vomere evangelice predicationis infatigabiliter subigens in glebas fertiles cotidiano labore convertere niteris, ut vere tibi aptari profeticum evangelicumque dictum possit: „Vox clamantis in deserto" et cetera:* tamen secundę portio palmę non incongruę ipsis etiam prestabitur, qui tam pio, tam salubri operi congratulando quibus valent subsidiis favent eorumque indigentiam conpetentibus amminiculis supplent [podkr. moje – M.S.], *quo alacris ceptum predicationis opus et sequentes Christo generare filios studeant. Unde et devota benivolentia pauca tuae suggerere prudentiae curavi, quo magis advertas, secundum meum sensum qua potissimum ratione obstinationem agrestium convincere promptus queas*. Polski przekład w nieco zmienionej wersji za: *Anglia, Szkocja, Irlandia. Teksty źródłowe do historii Kościoła i patrystyki, I–IX w.*, tłum. A. Bober, Lublin 1991, s. 118.

Podsumowanie

Zaangażowanie papieskie w działalność misyjną w Brytanii – choć faktycznie znaczące i doceniane tak przez ówczesnych, jak i następne pokolenia Anglosasów, w świetle wizji chrystianizacji wyłaniającej się z naszych źródeł nie było – wbrew pozorom – pierwszoplanowym czynnikiem decydującym o ich konwersji na chrześcijaństwo. Misja ewangelizacyjna nie mogła bowiem zostać zrealizowana z sukcesem bez woli samego Boga, który w powszechnym przekonaniu – jeszcze przed podjęciem jakichkolwiek inicjatyw misyjnych przez ludzi – działał na rzecz ewangelizacji królestw anglosaskich. Tak jak mówią bowiem słowa jednego z Psalmów (47, 9): *Regnavit Deus super gentes* – Bóg chrześcijański panował nad całym światem, w tym nad ludami pogańskimi. Przejawem tego było doprowadzenie za sprawą jego łaski do rozwoju królestw pogańskich rządzonych przez Ethelberta i Edwina, aby później ułatwić ich chrystianizację.

Jednakże zamysł Boży nie był wystarczający, król musiał zostać rzeczywiście przekonany do konwersji na chrześcijaństwo. Beda w swojej narracji przypisuje w tej kwestii rolę pomocniczą królewskim żonom-chrześcijankom – Bercie i Ethelburdze. Nie pełnią one jednak decydującej roli w nawróceniu swoich pogańskich mężów. Ethelbert i Edwin, w przekonaniu autora *Historii kościelnej*, zostali ochrzczeni za sprawą działalności ewangelizacyjnej rzymskich misjonarzy – Augustyna i Paulina, wysłanych do Wielkiej Brytanii przez Grzegorza Wielkiego, który również po swojej śmierci patronował chrystianizacji królestw anglosaskich.

W tle wydarzeń doprowadzających do konwersji władców umieszczone jest nauczanie chrześcijańskie wpajane królom przez misjonarzy oraz składane im przez nich obietnice. Misjonarze, wspierani przez kolejnych biskupów Rzymu, przekonując władcę do konwersji, uczyli, kto stworzył świat oraz od kogo wszystko, co się na nim dzieje, zależy. Wszechmoc żywego, chrześcijańskiego Boga-Stwórcy unaoczniać miała niemoc i bezsilność pogańskich bałwanów, sztucznych tworów rąk ludzkich. Tylko Bóg chrześcijański mógł zapewnić doczesne powodzenie oraz ziemski prestiż, ale co więcej, zapewniał on także nadzieję na osiągnięcie życia wiecznego. Stawiało to w opozycji królestwo ziemskie do królestwa niebiańskiego oraz zachęcało władców, aby spróbowali wstąpić do wiecznego królestwa i współkrólować tam z Chrystusem. Doczesna sława i potęga dla królów-konwertytów, udzielane przez chrześcijańskiego Boga, stale łączą się w tym ujęciu z perspektywą eschatologiczną i życiem pośmiertnym. Nadzieja na zdobycie ziemskiej potęgi w wyniku działalności ewangelizacyjnej łączy się nieustannie z nadzieją na uzyskanie zbawienia.

Doprowadzenie do konwersji króla było prymarnym celem działalności rzymskich misjonarzy wśród Anglosasów. Choć, jak podaje Beda, zarówno w Kencie, jak i w Nortumbrii, zdarzali się poganie, którzy przyjęli chrzest przed nawróceniem wład-

cy, były to zawsze nieliczne osoby[129]; dopiero gdy również król zostawał ochrzczony, liczba nawróconych zdecydowanie wzrastała. Jest to więc wizja, którą można określić chrystianizacją pionową, przebiegającą od warstw wyższych do niższych, a konwersja króla stawała się niezbędnym wstępem do chrystianizacji wszystkich jego poddanych[130]. To bowiem władcy po swoim chrzcie już sami także mieli odgrywać rolę misjonarzy swojego ludu, nawracając go na wiarę chrześcijańską zarówno swoim przykładem, tępieniem bałwochwalstwa, jak i własnym nauczaniem opartym na tym, czego uczyli ich rzymscy misjonarze, nie wyłączając samych biskupów Rzymu.

W niniejszym artykule poczyniliśmy uwagę, że *Historia kościelna*, nasze podstawowe źródło do dziejów nawrócenia Anglosasów, jest w oczywisty sposób obarczona sugestywną wizją historiograficzną jego autora, w myśl której Anglosasi przyjęli chrześcijaństwo wyłącznie za sprawą nauczania misjonarzy z Rzymu, pomijając w zasadzie – z pewnością w jakiejś mierze istotną – rolę kontaktów z pozostałą w Brytanii ludnością chrześcijańską, jak i leżącymi tuż za kanałem La Manche królestwami Franków. Beda nie tworzy jednak swojej wizji na podstawie wyłącznie własnych domysłów, lokalnej tradycji i utartych schematów, jakimi operowali wszyscy autorzy chrześcijańscy opisujący działalność misyjną wśród pogan. Budując swoją koncepcję przebiegu wypadków, opiera się na rzeczywistej korespondencji kierowanej z Rzymu do Brytanii w konkretnych momentach dziejowych. Należy podkreślić, że przywoływane teksty epistolograficzne miały jak najbardziej pragmatyczny charakter – były pisane z zamiarem nawrócenia ich odbiorców na wiarę chrześcijańską lub umocnienia w niej neofitów, dostarczając także argumentów, jakimi w nauczaniu pogan mieli posługiwać się inni chrześcijanie (tak świeccy, jak i duchowni). Odwołując się zatem do źródeł z epoki, tj. licznych listów papieskich kierowanych zarówno do misjonarzy, jak i władców anglosaskich oraz ich małżonek, wprost trudno pominąć znaczenie bezpośredniego przekonywania i nauczania o wyższości wiary chrześcijańskiej nad wierzeniami pogańskimi w doprowadzaniu do chrztu pogan. Rzymscy misjonarze – w tym uczestniczący pośrednio w ich pracy kolejni następcy św. Piotra – byli szczerze przekonani, że Anglosasów trzeba wprost przekonać do przyjęcia wiary chrześcijańskiej, odwołując się przy tym do dobrze pojętych, w ich własnym rozumieniu, racjonalnych argumentów. Rozważając różnorodne uwarunkowania i przyczyny przyjmowania przez kolejne ludy pogańskie wiary w Chrystusa, nie sposób pomijać znaczenia bezpośredniego oddziaływania doktryny chrześcijańskiej, która przekonywała do siebie nowych wyznawców racjonalnie umocowanymi odpowiedziami na pytania odnośnie do konstrukcji świata, nie wyłączając zapewniania pomyślności tak w życiu doczesnym, jak i wiecznym.

[129] H.E. I, 26; II, 9.

[130] Odnośnie do uwarunkowań królewskich konwersji we wczesnym średniowieczu zob. B. Dumézil, *Chrześcijańskie korzenie Europy*, s. 317–371.

HOW TO TURN A PAGAN RULER INTO A CHRISTIAN KING? THE CONVERSION OF ÆTHELBERHT OF KENT AND EDWIN OF NORTHUMBRIA BY MISSIONARIES FROM ROME

Summary

The paper explores the course of the conversion of two Anglo-Saxon rulers – Æthelberht of Kent (*c*. 560–616), and Edwin of Northumbria (*c*. 616–633), converted to Christianity by missionaries sent from Rome by Pope Gregory the Great (later bishops, Augustine of Canterbury and Paulinus of York, respectively). The author adopts the perspective of Christian authors, who described the processes of the evangelisation of pagan peoples, and analyses the course of conversion of both pagan rulers, as described by the Venerable Bede in *The Ecclesiastical History of the English People* and in the writings of Pope Gregory the Great, also referred to by the Anglo-Saxon monk. In addition to the analysis of the evangelisation of the pagan kingdoms and arguments which, according to Christian writers, spoke in favour of the king's decision to be baptised, M. Sas seeks to identify the person responsible – in the then popular belief – for the conversion of the Anglo-Saxons. Discussing the role of successive bishops of Rome engaged in missionary activities, the author indicates that the papal and Anglo-Saxons opinions were consentaneous in their recognition of Gregory the Great not only as the patron of missions, but also as the maker of the conversion of the pagan Anglo-Saxons. The paper emphasises the special role of the king, who – according to the political theology of Gregory the Great adopted by Bede – was responsible for the salvation of his subjects, performing functions identical to the pastoral duties of bishops.

Dariusz Andrzej Sikorski
Poznań

CHRYSTIANIZACJA GERMAŃSKIEJ GERMANII OD VI DO POCZĄTKU IX WIEKU

Germania, w okresie antycznym była terminem geograficznym, odnoszącym się do terenów położonych na wchód od Renu, na północ od Dunaju, na wschodzie sięgając terenów nadwiślańskich. To ujęcie funkcjonuje jeszcze na początku XI wieku, kiedy to św. Wojciech urodził się *in partibus Germaniae*, a arcybiskupi Magdeburga starali się o prymasostwo Germanii, w skład której miała też wchodzić prowincja gnieźnieńska[1].

W niniejszym artykule interesować mnie będzie Germania w węższym znaczeniu, niejako w cudzysłowie, jako teren, zamieszkały przez ludy germańskojęzyczne, które później stanowiły część Rzeszy niemieckiej. Ale także te tereny naddunajskie, które pierwotnie były częścią składową imperium rzymskiego, ale po jego rozpadzie zostały zgermanizowane, a późnoantyczne chrześcijaństwo praktycznie zanikło.

Chrystianizacja tych terenów przebiegała w trzech, dość jasno rozgraniczonych etapach. W pierwszym okresie, który można określić jako przedbonifacjański, trwający od VI do początku VIII wieku, następowało z jednej strony cofanie się chrześcijaństwa o genezie rzymskiej na dawnych terenach po rzymskiej stronie limesu, które były w tym czasie stopniowo „barbaryzowane", a z drugiej bardzo powolne i niezorganizowane przenikanie chrześcijaństwa w głąb Germanii (Frankonia, Turyngia, Bawaria, zachodnia Saksonia), która nie zetknęła się wcześniej z chrześcijaństwem. Kolejny etap wiąże się z okresem misji anglosaskich zaczynających się już w końcu VII wieku. Postacią wybijającą się, najbardziej skuteczną, wpływową i najbardziej zaangażowaną w rozprzestrzenienie chrześcijaństwa był św. Bonifacy, którego śmierć w 754 roku kończy najbardziej efektywny czas misji anglosaskich. Jeszcze przynajmniej przez ponad dwie dekady po jego śmierci bardzo skuteczne na polu utrwalania zdobyczy misyjnych było drugie pokolenie misjonarzy wywodzących się z kręgu św. Bonifacego. Okres od przedostatniej dekady VIII wieku do końca pierwszej ćwierci wieku IX to

[1] H. Beumann, *Theutonum nova metropolis. Studien zur Geschichte des Erzbistums Magdeburg in ottonischer Zeit*, hrsg. J. Krimm-Beumann, Köln-Weimar-Wien 2000, s. 183 nn.

ostatni etap, przede wszystkim związany z misją wśród Sasów, którzy najdłużej opierali się chrystianizacji, i których chrystianizacja przybrała formy niezwykle krwawe, jak na wczesne średniowiecze. We współczesnej kulturze ten wyjątkowy przykład utożsamiany jest ze standardową praktyką misyjną, którą widzi się w publicznym przekazie przede wszystkim jako misje utorowane wpierw ogniem i stalą.

Chrystianizacja terenów położonych na wschód od Renu w okresie merowińskim (przedbonifacjańskim)

Początki przenikania chrześcijaństwa na tereny *Barbaricum* są nam nieznane. Dysponujemy zaledwie kilkoma dyskusyjnymi przesłankami pozwalającymi na domniemania, że chrześcijaństwo, lub jakieś jego elementy, przenikało na tereny Germanii dość wcześnie. Skala tego zjawiska jest nam nieznana. Związek między cmentarzyskami rzędowymi a kultem pogańskim bądź chrześcijańskim jest przedmiotem długotrwałej dyskusji[2]. Długo panujące w archeologii przekonanie o istnieniu zależności między wyposażeniem pochówków, grobów a przynależnością religijną zostało chyba obalone[3]. Zdaniem G. Halsalla można mówić raczej o rozprzestrzenianiu się „chrześcijaństwa" na terenie *Barbaricum*, rozumianego jako pewnego modelu kulturowego, niż o konwersji[4].

Pierwsze misje we wczesnym średniowieczu (VII wiek) przeprowadzone na terenach germańskich, poza rdzeniem państwa frankijskiego, były związane z działalnością mnichów iryjskich bądź ich kontynentalnych uczniów wychowanych w iryjskiej tradycji. Mieli oni łatwiejszy dostęp na te tereny, gdzie sięgały polityczne wpływy Merowingów. W wielu przypadkach trudno nawet nazywać je misjami, gdyż mnisi szukali wśród pogan miejsc odosobnienia pozwalających im pędzić żywot pustelniczy (na przykład św. Gall). Jednak ich nietypowy styl życia budził zainteresowanie, zainteresowanie również wobec Boga, w imieniu którego podejmowali się budzących szacunek wyrzeczeń. Ci anachoreci znajdowali także miejscowych naśladowców. Jeśli było ich wystarczająco dużo, powstawały większe zgromadzenia zakonne na przykład St. Gallen bądź kolonie pustelników. Jednak głównie oddziaływali na elity niż na ogół mieszkańców.

Bawaria jako twór polityczny i etniczny (tu sprawa jest bardziej skomplikowana) była najprawdopodobniej dziełem Merowingów w VI wieku, kiedy to około 555 roku

[2] A. Schülke, *Die Christianisierung als Forschungsproblem der südwestdeutschen Graberarchäologie*, „Zeitschrift für Archäologie des Mittelalter" 27/28 (1999/2000), s. 85–117; taż, *On Christianisation and Grave-Findings*, „European Journal of Archaeology" 2 (1999), nr 1, s. 77–106; W. Schmidt, *Spätantike Gräberfelder in den Nordprovinzen des Römischen Reiches und das Aufkommen christlichen Bestattungsbrauchtums. Tricciana (Ságvár) in der Provinz Valeria*, „Saalburg-Jahrbuch" 50 (2000), s. 213–441.

[3] B.K. Young, *Paganisme, christianisme, et rites funéraires mérovingiennes*, „Archéologie Médiévale" 7 (1977), s. 5–81.

[4] G. Hallsal, *Cemeteries and Society*, s. 232.

Chlotar I (zm. 561) osadził na bawarskim tronie książęcym Garibalda, założyciela dynastii Agilofingów, dając mu za żonę swoją byłą małżonkę, zarazem córkę longobardzkiego króla Wacho. W ten oto sposób został zapoczątkowany trwały sojusz bawarsko-longobardzki. Bawarska dynastia, jak i otaczające ją elity były chrześcijańskie, z pewnością katolickie, a nie ariańskie, mimo długotrwałego sojuszu z Longobardami. Do Bawarii docierały wprawdzie odpryski monastycyzmu irofrankijskiego, ale nie pozostawiły trwałych śladów, może z wyjątkiem klasztoru w Weltenburgu, którego początki datowane przez niektórych na VII wieku są wielce dyskusyjne. Mimo że w znacznej części Bawarowie zamieszkiwali teren byłego imperium, to chrześcijaństwo było tu słabo rozwinięte, a po rozpadzie imperium, bez wsparcia władz lokalnych, szybko zanikło, przynajmniej jako struktura organizacyjna. Do odnowienia więzi z Merowingami doszło za Dagoberta I (zm. 639), który narzucił Bawarom jakąś formę zwierzchności. Być może świadectwem wpływów chrześcijaństwa frankijskiego są „frankijskie" patrocina bawarskich Kościołów z VII wieku, chociaż datowanie wielu z tych obiektów budzi wątpliwości. W każdym razie chrześcijaństwo w Bawarii dotrwało do początku VIII wieku w stanie szczątkowym, raczej jako religia elit niż ludu. Najstarsze weryfikowalne warstwy tradycji lokalnych kościołów bawarskich nie sięgają głębiej niż przełomu VII i VIII wieku[5]. Jednym z nielicznych miejsc wykazujących kontynuację chrześcijaństwa od późnego antyku do VIII wieku, co potwierdzają badania archeologiczne, był Augsburg.

Jak chrześcijaństwo przetrwało w Bawarii pod względem organizacyjnym, jest zagadką. Jedynym pewnym punktem odniesienia jest fakt, że gdy Bonifacy pojawił się w Bawarii w roku 739 zastał biskupstwa założone zaledwie parę dekad wcześniej w Ratyzbonie (Emmeram), Freising (Korbinian) i Salzburgu (Rupert). Jedyne co wiemy, to że cała trójka pojawiła się w Bawarii na przełomie VII i VIII wieku i zdaje się, że byli pierwszymi biskupami na swoich katedrach (tak z pewnością Rupert i Korbinian). Wprawdzie mamy listę biskupów ratyzbońskich sięgającą w czasy dość odległe, ale jest ona mało wiarygodna. Wszyscy wspomniani biskupi pochodzili z północy Francji, gdzie jedno pokolenie wcześniej rozwinęła się grupa mnichów, a później nierzadko biskupów będących pod wpływem kolumbajskim (najważniejsi Amandus, Remaklus, Bertinus), którzy podjęli idee misji na sąsiednie tereny, zwłaszcza obecnego pogranicza francusko-belgijskiego[6]. Jedynie św. Amand podejmował wyprawy na granice ówczesnego świata merowińskiego. Warto tu przypomnieć, że idea misji wśród pogan w tym okresie uległa zapomnieniu. Nawet papiestwo nie wykazywało w tej sprawie żadnej inicjatywy, a zainteresowanie jedynie wówczas, gdy ktoś się zgłaszał o wsparcie (moralne) misyjnego przedsięwzięcia.

Do niedawna historycy brali za dobrą monetę list Grzegorza II z 721 roku, w którym zarysowuje on sposób organizacji struktur kościelnych w Bawarii. Wnioskowano

[5] J. Jahn, Ducato *Baiuvariorum. Die bairische Herzogtum der Agilolfinger*, Stuttgart 1991, s. 28.

[6] W.H. Fritze, *Universalis gentium confessio. Formeln, Träger und Wege universalmissionarischen Denkens im 7. Jahrhundert*, „Frühmittelalterliche Studien" 3 (1969), s. 84.

na jego podstawie, że być może pojawienie się jednocześnie aż trzech biskupów w Bawarii odpowiada jakimś planom ze strony księcia Bawarii Theodo, który próbował zreorganizować (a może dopiero zorganizować) episkopalne struktury kościelne. Jak domniemywano, podjęte kontakty z papiestwem miały osłabić wpływy Kościoła frankijskiego, z którego pierwsi misjonarze się wywodzili lub byli z nim związani[7]. Niedawna dyskusja nad tym zabytkiem zakończyła się wnioskiem, że mamy do czynienia z fałszerstwem powstałym nie później niż w połowie VIII wieku (możliwe że w końcu tego stulecia). Wedle wyobrażeń fałszerza, w każdej siedzibie książęcej powinno zostać założone biskupstwo, a w najważniejszym miejscu ustanowiony metropolita, którego należy wysłać po paliusz do Rzymu. Jest to jawny anachronizm. Prawdopodobnie celem fałszerstwa było wykazanie starszej niż bonifacjańska reforma Kościoła bawarskiego metryki diecezji bawarskich.

Początki chrześcijaństwa w Turyngii i Frankonii są bardzo niejasne. Mogło ono zostać wprowadzone przez rodzimą dynastię Hedenów od italskich Gotów z czasów Teodoryka Wielkiego bądź z Bizancjum, jak próbował argumentować I. Wood, ewentualnie mogły pojawić się dopiero wraz z władzą Merowingów. Jednak bardzo prawdopodobne jest, że Turyngowie zostali chrześcijanami jeszcze przed konwersją Chlodwiga[8]. Nie należy sobie wyobrażać, że wszyscy czy większość mieszkańców tego regionu byli chrześcijanami. Chodzi tu przede wszystkim o elity, i to elity w ścisłym tego słowa znaczeniu. Wręcz o dość ograniczoną grupę związaną z lokalnymi książętami, którzy najprawdopodobniej byli chrześcijanami i ten wzorzec był przejmowany przez najbliższe otoczenie. Natomiast co do stanu chrześcijaństwa wśród większości mieszkańców, to nie mamy wątpliwości, że nawet te elementy, widoczne w materiale archeologicznym, określne są jako chrześcijańskie, były tylko częścią synkretycznych wierzeń mieszkańców ówczesnej Germanii.

Frankonia została w VI wieku podporządkowana Merowingom, którzy osadzili podległych sobie książąt, być może wywodzących się z urzędników frankijskich bądź reprezentujących lokalne elity. Był to ten moment w dziejach, w którym chrześcijaństwo mogło umocnić się w tym regionie, nawet jeśli było religią elit władzy. Pierwsze uchwytne ślady działalności misyjnej wiąże się z Iryjczykiem św. Kilianem i jego towarzyszami, którzy przybyli do Würzburga rządzonego przez ród Hedenów i około 689 roku ponieśli męczeńską śmierć. Z powstałej nie wcześniej niż w końcu VIII wieku, a pewnie w IX, *Pasji* św. Kiliana stan chrześcijaństwa przedstawia się rozpaczliwie. Nawet ród książęcy miał żyć w pogaństwie. Wprawdzie piszący sto lat później autor *Pasji* popełnia liczne anachronizmy, pogaństwo przedstawia na kształt rzymskiego (mieszkańcy Frankonii mieli czcić boginię Dianę), Kilianowi każe starać się o pełnomocnictwo misyjne u papieża, jest to jednak jedyne źródło narracyjne, chociaż jego wiarygodność jest podważana, a tym samym obraz chrześcijaństwa w nim zarysowany jest mało wiarygodny.

[7] Por. J. Jahn, *Ducatus Baiuvariorum. Die bairische Herzogtum der Agilolfinger*, Stuttgart 1991, s. 73 nn.

[8] I. Wood, *Religion in Pre-Carolingian Thuringia and Bavaria*, [w:] *The Baiuvarii and Thuringi. An Ethnographic Perspective*, red. J. Fries-Knoblach, H. Steuer, J. Hines, Woodbridge 2014, s. 317–330.

Zatem – starając się dokonać krótkiego podsumowania – możemy stwierdzić, że resztki chrześcijaństwa, które przetrwały od czasów późnoantycznych na terenach przy limesie rzymskim oraz te, które były owocem ekspansji militarnej i politycznej Merowingów w VI i początku VII wieku, cudem przetrwały do czasów misji bonifacjańskiej z początku VIII wieku. Przez dwa stulecia chrześcijaństwo tliło się bez wsparcia, jakim byłyby trwałe katedry biskupie lub klasztory. Brak podstawowych form organizacji kościelnej sprawiał, że chrześcijaństwo w Germanii było narażone na wynaturzenia, które znamy z opisów w korespondencji św. Bonifacego. Z drugiej strony wpływy kulturowe płynące z południa, a zwłaszcza z zachodu były na tyle atrakcyjne dla miejscowych elit, że elementy chrześcijańskie, będące częścią tego wzorca kulturowego, mimo wszystko wytworzyły bardzo podatny grunt, na którym misje bonifacjańskie w VIII wieku bardzo szybko zaowocowały, wręcz rozkwitem różnego rodzaju instytucji kościelnych.

Ogólny obraz przed VIII wiekiem na terenach niemieckich przedstawia się jako mieszanka wierzeń pogańskich i chrześcijańskich. Im bardziej na wschód i północ, tym elementy pogańskie były bardziej dominujące. Im bliżej Renu, tym elementy chrześcijańskie brały górę. Musimy jednak pamiętać, że nawet na terenie władztwa Merowingów chrześcijaństwo, jakie jawi się nam w źródłach, jest religią miejską. Na terenach wiejskich we Francji kościoły budowano dopiero właściwie od VII wieku. Nie możemy spodziewać się podobnego obrazu stanu chrześcijaństwa, a tym bardziej lepszego, po wschodniej stronie Renu.

Misje anglosaskie za Karolingów na terenach wschodniofrankijskich

Misje anglosaskie na kontynencie, które zaczynają się w końcu VII wieku i kończą się zasadniczo w końcu VIII wieku, chociaż wielu Anglosasów było aktywnych w Kościele karolińskim również w IX wieku, zwłaszcza w jego pierwszej połowie, wywołały skutki wykraczające daleko poza same sukcesy na polu misyjnym. Wybitni Anglosasi, Wilfryd, Willibrord, ale zwłaszcza św. Bonifacy, w znacznym stopniu również Alkuin, zdobywając zaufanie Karolingów i części frankijskich elit kościelnych, doprowadzili do głębokiej reformy Kościoła karolińskiego, której celem było wprowadzenie rzymskiego modelu Kościoła[9]. W rzeczywistości model ten był bardziej anglosaski niż rzymski, ale przeorientowanie Kościoła karolińskiego w kierunku Rzymu, a właściwie papiestwa było już trwałym zjawiskiem

Pojawienie się misjonarzy anglosaskich na kontynencie można też widzieć w związku z wyczerpaniem się rodzimych, anglosaskich terenów misyjnych. Wprawdzie z kon-

[9] Por. W. Levison, *England and the Continent in the Eight Century*, Oxford 1946 oraz T. Schieffer, *Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas*, Freiburg 1954; A. Angenendt, *Kaiserherrschaft und Königstaufe. Kaiser, Könige und Päpste als geistliche Patrone in der abendländischen Missionsgeschichte*, Berlin–New York 1984.

wersją Anglosasów utożsamiamy przyjęcie chrześcijaństwa przez króla Kentu i jego poddanych w 697 roku, to chrystianizacja Wysp Brytyjskich, przynajmniej w tej warstwie formalnej, trwała do przedostatniej dekady VII wieku. Zasługą Wilfryda z Yorku była chrystianizacja takich pogańskich refugiów, jak Sussex i wyspa Wight. Wejście na kontynent było niejako rozwinięciem i kontynuacją rodzimego ruchu misyjnego. Stan chrześcijaństwa anglosaskiego na przełomie VII i VIII wieku wcale nie był zadawalający. Obraz znany nam z dzieła Bedy jest dość powierzchowny.

Ideologię misyjną, która oddziaływała na pierwszych misjonarzy anglosaskich, miał wypracować Egbert opat-biskup z Rathmelsigi. To on zwrócił uwagę, że w Germanii, poza władztwem Franków żyją w pogaństwie liczne ludy. Na ile wyliczona przez Będę lista ludów, mających być celem misji jest rzeczywiście pomysłem Egberta, a na ile odzwierciedla stan faktyczny już z czasów misji bonifacjańskiej i jest mu przypisywana, tego nie możemy ustalić.

Romanizacja Kościoła karolińskiego – czyli ideologiczne przeorientowanie Kościoła karolińskiego na papiestwo – odbywała się na kilku płaszczyznach. Jedną z nich było zaprowadzanie organizacji kościelnej na terenach działalności misjonarzy anglosaskich we wschodnich partiach monarchii karolińskiej w duchu rodzimych, anglosaskich rozwiązań organizacyjnych, które uważano za odzwierciedlające zwyczaje rzymskie. Drugą było reformowanie struktur już zastanych[10]. Trudno ocenić, dlaczego Anglosasi zyskali poparcie Karola Młota i jego synów. Zapewne decydujące były po prostu silne oddziaływałania osobistych więzi samych Karolingów, jak i najbliższych im przedstawicieli arystokracji austrazyjskiej z anglosaskimi misjonarzami. Z pewnością po myśli Karolingów była idea silnie scentralizowanej struktury kościelnej z uwypukleniem silnej pozycji biskupów-metropolitów. Wprawdzie dopiero Karol Wielki na przełomie VIII i IX wieku zaprowadził pełen podział na prowincje kościelne, wyposażając metropolitów w dość znaczne uprawnienia przejęte za późnoantyczną kodyfikacją kościelną i cesarską, ale proces centralizacji zaczął się od zaprowadzenia coraz bardziej częstych synodów kościelnych, na których brak przez ostatnie 70 lat uskarżał się Bonifacy. Dla niego działalność synodalna była niezbędnym elementem Kościoła.

Pierwsi misjonarze anglosascy, wyruszając na kontynent, kierowali się wyłącznie motywami religijnymi. Ich celem było ratowanie pobratymców, Sasów, gdziekolwiek by mieszkali, także we fryzyjskich emporiach handlowych, od zatraty ich dusz przez tkwienie w pogaństwie. Ten plemienny pierwiastek był bardzo silny. Pierwsze misje miały charakter przypadkowy. Wilfryd z Yorku, wracając z Rzymu, wybrał podróż Renem i trafił do Fryzji zimą 678–679[11]. Dobre przyjęcie przez Algisla, władcę Fryzów zapewniło – jak się wydawało – szybkie sukcesy misyjne, mimo że wcześniej Fryzowie opierali się próbom misyjnym podejmowanym z ziem frankijskich. Były one jednak krótkotrwałe.

[10] Szerzej por. T. Schieffer, *La Chiesa nazionale di osservanza Romana. L'opera di Willibrord e di Bonifacio*, [w:] *Le Chiese nei regni dell'europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800*, Spoleto 1960, s. 73–94.

[11] Por. zbiór studiów: *Saint Wilfrid at Hexam*, red. D.P. Kirby, Newcastle-upon-Tyne 1974.

Myśl i zapał misyjny Wilfryda z Yorku podjął jego uczeń Willibrord. Był on wychowany i wykształcony w dwóch prężnych ośrodkach monastycznych, łączących tradycje iryjską i anglosaską klasztorów Ripon i Rathmelsigi oraz przebywał 12 lat w Irlandii. Około 690 roku Willibrord wyruszył z dwunastoma uczniami do Fryzji. Najprawdopodobniej wśród nich byli Iryjczycy. Dzięki wsparciu Pepina II Willibrord został ulokowany na południowo-zachodnim pograniczu, skąd bezpiecznie mógł nauczać Fryzów. Sukcesy musiały być znaczne, skoro Willibrord wysłał jednego z towarzyszy, Suidberta, po sakrę biskupią do ojczyzny. Ten jednak nie wrócił do Fryzji, ale udał się prawdopodobnie na zlecenie Pepina do Brukterów w południowej Westfalii, a po kolejnych sukcesach Sasów został osiedlony na wyspie na Renie, gdzie założył klasztor (Kaiserswerth) i umarł w 713 roku. W roku 692 i 695 Willibrord zachęcony przez Pepina odbył podróż do Rzymu, gdzie uzyskał za pierwszym razem autoryzację dla swoich działań we Fryzji, a za drugim razem został arcybiskupem Fryzów. Pepin nadał mu w dawnym rzymskim kasztelu niewielki kościółek jako siedzibę dla nowej katedry, jednak dzięki darowiźnie teściowej Pepina, Irminy z Oeren z 697–698 i dalszym nadaniom Pepina z 706 roku, Willibrord znalazł trwalszą podstawę do swoich działań w założonym przez siebie klasztorze w Echternach, położonym dość daleko od jego nowej diecezji. To przesunięcie na południe było utrwalone powstaniem Fryzów w 719 roku, którego świeże chrześcijaństwo w Utrechcie nie przetrwało. Związek z arystokracją austrazyjską pozwolił Willibrordowi na rozszerzenie działalności poza Fryzję. W kręgu tym był würzburski książę Heden, który nadaniami w 704 i 717 roku dla Willibrorda umożliwił fundowanie małych klasztorów w Turyngii i Frankonii. Nie mogła być inna motywacja owych nadań, jak zabezpieczenie materialne dla jakiejś grupy mnichów działających lub mających działać we Frankonii. Nadanie sugerowałoby, że ród Hedenów stałby w ścisłych związkach z Karolingami, konkretnie z popierającym Willibrorda Karolem Młotem. Trudno sobie zatem wyobrazić, żeby Hedenowie byli rzeczywiście poganami, jak każe ich widzieć autor *Pasji* św. Kiliana. Najprawdopodobniej przyczyną śmierci iryskich misjonarzy nie było zatwardziałe pogaństwo mieszkańców Frankonii, ale utrzymywanie zwyczajów znacznie odbiegających od wyobrażeń nie tylko Iryjczyków, ale także św. Bonifacego, który narzekał na wynaturzenia w obyczajowości chrześcijan zastanych w sąsiedniej Turyngii. Były one na tyle rażące dla misjonarzy, że nie dopuszczali kompromisu, natomiast z drugiej strony konsekwencje ich zaprowadzenia mogły być na tyle niewygodne dla wielu osób, że mogła znaleźć się grupa, dla której najprostszym rozwiązaniem był skryty mord. Czy plany Willibrorda rzeczywiście sięgały aż Danii, jak chce jedno z późnych źródeł, tego nie możemy być pewni, natomiast Duńczycy znajdowali się w planach Egberta, którego idei misyjnej Willibrord wiele zawdzięczał. Ostatnie dwie dekady przed śmiercią Willibrorda w 739 roku świadczą o jakimś kryzysie, który dotknął jego i jego środowisko. Poza faktem, że na krótko przed śmiercią ustanowił chorbiskupa dla Utrechtu, pokazuje, że mimo podboju Fryzji przez Karola Młota w latach dwudziestych VIII wieku

Willibrord nie palił się do rzeczywistego objęcia własnej katedry. Ostatnie lata spędził w Echternach, gdzie został pochowany[12].

Te pierwsze doświadczenia w działalności misyjnej – zarówno sukcesy, jak i porażki – dowiodły, że nie można myśleć o trwałej chrystianizacji bez wsparcia władzy. Wprawdzie szybki sukces misji anglosaskiej z czasów Grzegorza Wielkiego i następnych dekad był wynikiem wprzęgnięcia lokalnych władców w dzieło misyjne, to pod koniec VII wieku z tych doświadczeń jakby nie korzystano. Nadanie Willibrordowi w 695 roku i Bonifacemu w roku 732 godności arcybiskupiej długo było uznawane przez historyków za wyraz planów organizacyjnych wobec ziem misyjnych, które miałyby być zorganizowane w postaci regularnych prowincji kościelnych, wzorem Kościoła anglosaskiego. Jednak dzisiaj raczej widzi się w tym rozwiązanie, które ułatwiało wyświęcanie nowych biskupów bez konieczności szukania konsekratorów w Kościele frankijskim bądź odsyłanie ich po konsekrację na Wyspy Brytyjskie czy do Rzymu. Z pewnością Willibrord nie dążył do stworzenia prowincji, natomiast objęcie przez Bonifacego pod koniec życia katedry mogunckiej nie równało się ze stworzeniem tam metropolii w sensie później stosowanym. Jako taka metropolia moguncka powstała, podobnie jak inne karolińskie, około roku 800.

Kariera Bonifacego pod wieloma względami była podobna do Willibrorda, chociaż wychowywali się i uczyli w dość odmiennych środowiskach[13]. Bonifacy pochodził z południa i od wczesnego dzieciństwa wyrastał w tradycji południowoangielskiego monastycyzmu benedyktyńskiego, wolnego od naleciałości iryjskich. Wpierw jako oblat w Exeter, później mnich i opat w kwitnącym pod względem kulturowym klasztorze Nursling. Na szczęście – oceniając z dzisiejszej perspektywy – w pewnym momencie porzucił dobrze zapowiadającą się karierę na rzecz idei *peregrinatio pro Christo* i misji wśród pogan.

Również Bonifacy za pierwszy cel swojej wyprawy misyjnej obrał Fryzję, w której wylądował w 716 roku. Wprawdzie miejscowi nie zabronili mu nauczać, ale efekty były tak marne, że szybko wrócił do macierzystego klasztoru. Dopiero w 754 roku podczas ostatniej swojej wyprawy udał się do Fryzji, gdzie doznał męczeńskiej śmierci. To pierwsze niepowodzenie uświadomiło mu, że bez wsparcia politycznego nie może liczyć na sukces. Po drugie postanowił naśladować Willibrorda i w czasie drugiej wyprawy misyjnej w 718 udał się wpierw do Rzymu, aby otrzymać papieski mandat misyjny, który nie wskazywał konkretnego celu, jedynie „dzikie ludy Germanii". Co się pod tym kryło, jest kwestią sporną. Ponieważ panował kryzys polityczny we Francji, wiązanie się z którymś ze stronnictw było ryzykowne na przyszłość i Bonifacy zwlekał z wyborem politycznego patrona.

[12] Por. A. Angenendt, *Willibrord im Dienste der Karolinger*, „Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein" 175 (1973), s. 63–113.

[13] Podsumowanie badań w dwóch tomach rocznicowych: *Bonifatius – Apostel der Deutschen: Mission und Christianisierung vom 8. bis ins 20. Jahrhundert*, red. F.J. Felten, Wiesbaden 2004, oraz *Bonifatius – Leben und Nachwirken. Gestaltung des christlichen Europa im Frühmittelalter*, red. F.J. Felten, J. Jarnut, L. von Padberg, Mainz 2007.

Droga powrotna z Rzymu biegła przez Bawarię i Turyngię, być może również Hesję. Bonifacy mógł się zapoznać ze stanem chrześcijaństwa w tych regionach. Wprawdzie nic nie wiemy o zamiarach misyjnych Bonifacego w tym okresie, ale owym „dzikimi ludem Germanii" mogli być Sasi, gdyż oni jedni nigdy wcześniej ani nie podporządkowali się Frankom, ani nie mieli styczności z chrześcijaństwem i byli rzeczywiście „dzicy". Gdyby to Sasi byli celem misji Bonifacego, to właśnie graniczącą z nimi Turyngia, ewentualnie Hesja, byłaby najlepszym punktem wypadowym. Jaki stan chrześcijaństwa mógł zastać Bonifacy w Turyngii, wspomniałem już wcześniej.

Śmierć księcia Fryzów Radboda i podbój Fryzji przez Karola Młota otworzyła nadzieję na powrót do Fryzji. Bonifacy dołączył do Willibrorda, pracując w okolicach Utrechtu do 721 roku. Prawdopodobnie mnich z Nursling nie zadowolił się Fryzją i jego misyjny temperament wymagał kolejnych zadań, natomiast dalsze losy Willibrorda pokazują, że z kolei jego zapał misyjny osłabł, a on sam osiadł na trwałe w Echternach. Trzy lata spędzone przez Bonifacego u boku Willibrorda (719–722) wiąże oba nurty misjonarzy anglosaskich, jak i pokazuje, że były to jednak różne koncepcje, bo pewnie z powodu owych różnic Bonifacy rozstał się z Willibrordem, chociaż nic konkretnego nie wiemy o rzeczywistych powodach rozstania, to oba środowiska św. Bonifacego i Willibrorda pozostały rozłączne. Natomiast sukcesami misyjnymi Bonifacy wręcz przyćmił osiągnięcia opata z Echternach.

Po opuszczeniu Willibrorda Bonifacy udał się do Hesji, ale po drodze został przyjęty w klasztorze Pfalzel przez jego ksenię i fundatorkę Adelę, która miała bardzo dobre koneksje z arystokracją karolińską. Jej wnuk Grzegorz przyłączył się do Bonifacego. Pierwszym polem samodzielnej pracy była Hesja, która była krajem dość mocno związanym z Karolingami. Bonifacemu udało się pozyskać dwóch braci rządzących Amöneburgiem, których religia była mieszanką wierzeń pogańskich i chrześcijańskich. Założył tam klasztor, w którym osadził kilku mnichów z własnego otoczenia. Właściwa praca misyjna prowadzona była na pograniczu sasko-heskim, gnębionym przez liczne najazdy rabunkowe Sasów. Ponoć efekt działań Bonifacego był piorunujący, bo najazdy miały się skończyć, a jemu samemu udało się ochrzcić tysiące pogan.

Mając za sobą takie sukcesy, Bonifacy udał się w 722 roku w drugą podróż do Rzymu, gdzie uzyskał z rąk papieża święcenia biskupie, ale bez wskazania nie tylko katedry, ale nawet regionu jego działalności. Dopiero w piśmie Grzegorza do Karola Młota wskazuje, że wysłał go do misji ludów na prawym brzegu Renu. Wyposażony w papieskie pismo do Karola Bonifacy udał się na dwór majordoma. Prawdopodobnie Karol i Bonifacy mieli dość zbliżone poglądy co do tego, że należy stworzyć w Germanii struktury kościelne. Karol Młot wyposażył Bonifacego w pismo polecające do możnych Hesji i Turyngii. Powalenie w 723 roku świętego dębu bóstwa Donar w Geismarze symbolizowało opanowanie kraju przez nową wiarę.

Ostojami misjonarzy stały się liczne klasztory zakładane przez Bonifacego: Fritzlar, który do czasu założenia Fuldy był centrum misji Bonifacego, Ohrdruf, Tauberbischofsheim, Kitzingen, Ochsenfurt. Były one obsadzane początkowo niemal

wyłącznie przez towarzyszy Bonifacego, którzy pochodzili z Anglii oraz kobiety – w przypadku klasztorów żeńskich, które również przybywały z jego ojczyzny. Dość liczna grupa klasztorów żeńskich była jako całość pod nadzorem Lioby. Były one klasztorami własnymi Bonifacego, tzn. majątki będące podstawą materialną były wpierw przekazywane na własność Bonifacemu, a ten w nich fundował klasztor. Dawało mu to całkowitą kontrolę nad nowo zakładanymi wspólnotami.

Sukcesy w Hesji oraz rozszerzenie pola działania od 725 roku w Turyngii zaniepokoiły biskupów nadreńskich, zwłaszcza mogunckiego, którzy uważali tereny zareńskie za część swoich diecezji, chociaż nie wykazywali nimi żadnego konkretnego zainteresowania.

W roku 732 po raz ostatni Bonifacy udał się do Rzymu, aby podobnie jak Willibrord otrzymać paliusz, który uprawniał go do samodzielnej konsekracji biskupów. Zdawał sobie sprawę, że bez natychmiastowej instalacji podstawowych struktur kościelnych, przede wszystkim biskupstw, dzieło misyjne może ulec zniszczeniu przy pierwszych lepszych niepokojach. Nie mógł liczyć na wsparcie episkopatu frankijskiego, jeśli chodzi o konsekrowanie biskupów dla przewidywanych nowych biskupstw, który był mu niechętny. Z jakiś powodów nie chciał wspierać się biskupami wyświęcanymi w Anglii. Biskupstwa na świeżo schrystianizowanych terenach w większym stopniu gwarantowały przetrwanie chrześcijaństwa w jego kanonicznym kształcie, nawet w trudnych czasach i łatwiejszą odbudowę gmin chrześcijańskich po ewentualnych stratach.

Bonifacy nie sięgnął po drugą możliwość, tzn. ustanowienie dla siebie jednej olbrzymiej diecezji, obejmującej teren przez niego chrystianizowany i podzielenie się obowiązkami z powołanymi przez siebie chorbiskupami. Chociaż instytucja chorbiskupów była na wymarciu, to ci biskupi mogli kojarzyć się z biskupami wędrownymi, którzy mieli w episkopacie frankijskim jak najgorszą opinię.

Na zaproszenie bawarskiego księcia Hukberta Bonifacy udał się do Bawarii w latach 733–735. Sprawy bawarskie dokończył w czasie powrotnej podróży z Rzymu w 739 roku. Chociaż w najstarszym *Żywocie* Bonifacego wyprawa ta jest stylizowana na misyjną, to działalność Bonifacego była skupiona na sprawach organizacyjnych. To wówczas powstał Kościół bawarski oparty na czterech diecezjach. Wprawdzie trzy katedry funkcjonowały wcześniej, to jednak biskup Pasawy został w 739 roku wysłany do Rzymu po święcenia biskupie. Podczas ostatniej wizyty Bonifacego w Rzymie w 737/738, kiedy towarzyszyła mu spora grupa współpracowników, został entuzjastycznie przyjęty przez Grzegorza III. Sukcesy Bonifacego były znaczące, tym bardziej że z powodu rozpętanego na Wschodzie ikonoklazmu biskup Rzymu, uważający się jeszcze za część Cesarstwa Rzymskiego, znalazł się w niezręcznej, wręcz bardzo trudnej sytuacji. Papież wyposażył Bonifacego na synodzie w Rzymie w niejasne w tym czasie uprawnienia papieskiego legata (*vice nostra*) na Bawarię i Saksonię. Ta ostatnia była celem wielkiej wyprawy Karola Młota w 738 roku.

Zmiana władzy u Karolingów w 741 roku, podział państwa na części zarządzane przez synów Karola Młota: Pepina III – obejmującego część zachodnią, i Karlomana – część wschodnią, była szczęśliwa dla Bonifacego, bo jego stosunki z Karolem Młotem, chociaż niezłe, nie były zbyt intensywne. Natomiast Karloman, jako osoba niezwykle religijna, znajdował większe zrozumienie dla idei Bonifacego i nie tylko wspierał go w umacnianiu chrześcijaństwa na wschodzie, ale dał mu środki na zaprowadzenie reformy w całym Kościele karolińskim. Dzięki wsparciu Karlomana mogły powstać trzy nowe biskupstwa: Würzburg, Büraburg i Erfurt-Eichstätt.

Wprawdzie misje anglosaskie zdominowały działalność misyjną w VIII wieku, to jej całkowicie nie wyczerpywały. Do jednego z najlepiej nam znanych misjonarzy spoza kręgu anglosaskiego należy Pirmin (zm. 755)[14]. Pochodził prawdopodobnie z Meaux i był oddany idei *peregrinatio pro Christo*. W roku 724 otrzymał od Karola Młota mandat do założenia klasztoru w Alemanii, na wyspie Reichenau. Po zawirowaniach spowodowanych antykarolińskim powstaniem w Alemanii, schronił się w Alzacji, gdzie zyskał poparcie potężnego rodu Etichonów, którzy ufundowali między innymi klasztor Murbach, a inny ród ufundował Hornbach. Działalność Pirmina nie była skupiona na systematycznym dziele misyjnym i budowie organizacji kościelnej (późne wiadomości o jego godności biskupiej są bardzo wątpliwe). Był reprezentantem raczej tradycji kulumbańskiej, skupionej na własnym zbawieniu, a wybrana droga miała mu to ułatwić.

Chrystianizacja Saksonii

Włączenie Saksonii, ostatniego germańskiego obszaru na kontynencie, który nie uległ chrystianizacji, w krąg cywilizacji chrześcijańskiej jest procesem bardzo dobrze rozpoznanym, wręcz ikonicznym, jeśli chodzi o misje wczesnego średniowiecza (obok misji anglosaskiej Grzegorza I Wielkiego). Ze względu na liczną podstawę źródłową niemal wszystkie aspekty misji saskiej są w miarę dobrze rozpoznane.

Jeszcze w późnym antyku Frankowie i Sasi pojawiają się w źródłach jako jedne z najbardziej wojowniczych grup. W okresie merowińskim dochodzi do walk między nimi, ale Merowingowie raczej nigdy nie stawiali sobie za cel podbój Saksonii. Prawdopodobnie ze względu na wysokie koszty. Być może podobny charakter, jak wcześniej, miały walki między pierwszymi Karolingami a Sasami. W tych pierwszych starciach w VIII wieku ujawnia się nie tylko cel militarny, ale i idąca za nim chęć chrystianizacji Sasów. Gdy Pepin III podbił część Saksonii, pewna grupa ich przywódców została zmuszona do przyjęcia chrztu. Nie wiemy, jakie trwałe skutki przyniosły te pierwsze próby chrystianizacji Sasów, w każdym razie wiemy, że jeszcze przed podbojem Ka-

[14] Por. A. Angenendt, *Monachi peregrini. Studien zu Pirmin und den monastischen Vorstellungen des frühen Mittelalters*, München 1972.

rola Wielkiego niektórzy członkowie saskiej elity byli już chrześcijanami (na przykład Folcbert). Skala tego zjawiska jest nam nieznana między innymi dlatego, że późniejsze źródła frankijskie próbowały naszkicować sytuację w Saksonii tak, aby zwycięstwo Karola wydawało się jeszcze większe, a zatem, wedle tej wizji, Sasi musieli być całkowicie dzicy. Kampania Karola Wielkiego rozpoczęta w 772 roku początkowo również była jedynie pomyślana jako odwetowa za saskie najazdy grabieżcze. Ponowne najazdy Sasów w latach wyprawy Karola na Longobardów 773–774 oraz zniszczenie około 30 kościołów w Hesji, klasztoru w Fritzlarze i biskupstwa w Büraburgu zdecydowało o decyzji o całkowitym podboju Saksonii.

W pierwszym roku kampanii saskiej zniszczono Irminsul, święty słup, miejsce o dużym znaczeniu symboliczno-religijnym. W 773 roku Lebuin, doświadczony we Fryzji misjonarz, miał na corocznym zjeździe Sasów w Marklo, bliżej nieznanym miejscu nad Wezerą, przedstawić im następującą alternatywę, albo zachowując wolność, dobrowolnie przyjmą chrzest, albo zostaną pobici i do chrztu przymuszeni[15]. Po kapitulacji większości Sasów w 776 roku i przymusowym chrzcie w Lippe, niedaleko Paderborn, ostała się duża grupa Sasów kontynuujących walkę pod przywództwem Widukinda. Ten pierwszy chrzest Sasów, a właściwie możnych saskich miał również wymiar pozareligijny, gdyż sakrament chrztu był potraktowany (lub przedstawiony Sasom) jako swoista przysięga, mająca związać ich z Frankami[16].

Rezultatem kolejnej kampanii z lat 782–785 było pobicie Widukinda, zmuszenie go do chrztu w Attigny i poddanie całej Saksonii władzy Karola Wielkiego[17]. Symbolem wprowadzenia nowej wiary było założenie w Bremie biskupstwa, które powierzono Anglosasowi Willehadowi oraz wydanie kapitularza (*Capitulatio de partibus Saxoniae*), w którym przestrzeganie zwyczajów chrześcijańskich było wymuszone drakońskimi karami. Zrównanie Sasów w prawach z pozostałymi poddanymi w 797 roku (*Capitulare Saxonicum*) dało podbudowę pod włączenie Saksonii w system karoliński, chociaż ostatnie powstania Sasów odnotowane są do 804 roku. Mimo relatywnie szybkiego, ale w porównaniu z innymi kampaniami Karola Wielkiego, długotrwałego podboju Saksonii, jej chrystianizacja mierzona rozbudową instytucji kościelnych trwała dość długo. Z wyjątkiem Bremy, pozostałe biskupstwa saskie (Münster, Osna-

[15] *Vita Lebuini Antiqua*, [w:] MGH SS 30, z, s. 789–795. Źródło było do niedawna datowane na około 840 rok, ale ostatnio przesunięto je na tuż przed 900. Wiarygodność przekazu, sporna w historiografii, jest raczej niewielka. Por. H. Löwe, *Entstehungszeit und Quellenwert der Vita Lebuini*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters" 21 (1965), s. 345–370; M. Springer, *Was Lebuins Lebensbeschreibung über die Verfassung Sachsens wirklich sagt oder warum man sich mit einzelnen Wörtern beschäftigen muß*, [w:] *Sachsen und Franken in Westfalen. Zur Komplexität der ethnischen Deutung und Abgrenzung zweier frühmittelalterlichen Stämme*, red. H.-J. Hässler, J. Jarnut, M. Wemhoff, Oldenburg 1999, s. 223–239.

[16] M. Becher, *Eid und Herrschaft: Untersuchungen zum Herrscherethos Karls des Grossen*, Sigmaringen 1993, s. 75, 111 nn.

[17] Znamienne jest, że po raz pierwszy wojska karolińskie przezimowały w Saksonii dopiero zimą 784/785 roku.

brück, Verden, Minden, Paderborn, Halberstadt i Hildesheim) zostały założone dopiero w pierwszej lub drugiej dekadzie IX wieku. W tworzącym się w tym samym czasie organizacji prowincjonalnej Kościoła karolińskiego, biskupstwa saskie zostały podporządkowane Moguncji i Kolonii, z tym, że sama archidiecezja uzyskała spore nabytki z południowej części Saksonii[18].

Bardzo długo uważano, że największe zasługi dla chrystianizacji Saksonii położyli mnisi, którzy mieli klasztory ulokowane na terenach nadgranicznych na południu bądź w nowo zakładanych fundacjach w samej Saksonii. Obecnie kwestia ta jawi się nieco inaczej. Z najstarszej fazy podboju znamy sześć fundacji (w tym jedna żeńska), które powstały około lat 777–783.

Zjawiskiem specyficznym dla chrystianizowanej Saksonii jest znaczny napływ relikwii dla saskich instytucji kościelnych. Było to z jednej strony związane z łatwiejszym dostępem do źródła prawdziwych – jak uważano – relikwii w Rzymie, a z drugiej w jakiś sposób relikwie bardziej przemawiały do wyobraźni religijnej Sasów[19].

Bardzo długo przypisywano Karolowi program polityczny, który miał być czytelny w jego działaniach. W jego ramach mieścił się zarówno podbój Saksonii, jak i jej chrystianizacja. Przychylam się do opinii tych badaczy, którzy uważają, że Karol nie miał długoterminowych planów ani celów politycznych, a jego wielkość jako polityka polegała na umiejętnym reagowaniu na pojawiające się nowe okoliczności[20].

Chrystianizacja terenów „germańskiej" Germanii trwała na większości tego obszaru niezwykle długo, nawet kilka wieków. Widać to szczególnie na tych ziemiach, które były w zasięgu oddziaływań rzymskich, gdzie chrześcijaństwo pojawiło się już w IV wieku. Chociaż można by uznać, że proces ten został zakończony objęciem tych terenów podstawowymi kościelnymi strukturami organizacyjnymi w wieku VII i pierwszej połowie VIII, to pogłębiona chrystianizacja jest dziełem dopiero drugiej połowy VIII oraz wieku IX. Znaczne przyspieszenie w tym ostatnim okresie było efektem powstania silnej centralnej władzy Karolingów i ich planowej polityce wzmacniania organizacyjnego Kościoła. Jednak przykład Saksonii pokazuje, że i w sprzyjających okolicznościach i koncentracji nawet znacznych środków materialnych i ludzkich chrystianizacja musiała trwać przynajmniej jedno całe pokolenie.

---

[18] C. Ehlers, *Die Integration Sachsens in das fränkische Reich* (*751–1024*), Göttingen 2007, s. 279 nn.

[19] K.H. Nielsen, *Saxon Art between Interpretation and Imition. The Influence of Roman, Scandinavian, Frankish, and Christian Art on the Material Culture oft he Continental Saxons A.D. 400–1000*, [w:] *The Continental Saxons from the Migration Period to the Tenth Century. An Ethnographic Perspective*, red. D.H. Green, F. Siegmund, Woodbridge 2003, s. 193–233.

[20] J. Hines, *The Conversion oft he Old Saxons*, [w:] *The Continental Saxons from the Migration Period to the Tenth Century. An Ethnographic Perspective*, red. D.H. Green, F. Siegmund, Woodbridge 2003, s. 299–313.

THE CHRISTIANISATION OF THE GERMANIC GERMANIA FROM THE SIXTH TO THE EARLY NINTH CENTURY AD

Summary

In Antiquity, *Germania* was as a geographical term referring to areas located to the east of the Rhine, north of the Danube, and as far as the Vistula in the east. This paper presents the Christianisation processes unfolding in Germania in a narrower territorial sense – the area inhabited by Germanic-speaking peoples, later contained within the German Reich. The author includes also the lands upon the Danube that originally formed part of the Roman Empire; the decline of the Empire and the resultant Germanisation of these areas brought about a virtually complete disappearance of Christianity.

In such a delineated area of Germania, the Christianisation proceeded in three main phases. The first period, which can be termed pre-Bonifacian, lasted from the sixth to the early sixth century and was marked, on the one hand, by the withdrawal of Christianity of the Roman origins from the former lands on the Roman side of the Limes, which were gradually 'barbarised', and on the other hand, the very slow and disorganised spread of Christianity into these parts of Germania, where it had been hitherto unheard of. The next phase is related to Anglo-Saxon missions, which began as early as in the late seventh century. An outstanding, the most effective and influential person to be involved in the dissemination of Christianity was St. Boniface, whose death in 754 concluded the most effective period of Anglo-Saxon missions. At least for more than two decades after his death, very effective at consolidating the achievements of the mission was the second generation of missionaries from the circle of St. Boniface. The last phase, dating back from the 780s to the end of the first quarter of the ninth century, was related to the mission among the Saxons, who resisted the pressure of Christianity for the longest time, and whose Christianisation was unusually bloody as for the early Middle Ages.

Maciej Salamon
Kraków

JAK POZYSKAĆ NOWYCH WYZNAWCÓW CHRZEŚCIJAŃSTWA? POCZĄTKI WSCHODNIEJ I ZACHODNIEJ MISJI WE WCZESNOŚREDNIOWIECZNEJ „MŁODSZEJ EUROPIE"

Dzieło chrystianizacji Europy „barbarzyńskiej" rozpoczęło się jeszcze w czasach istnienia rzymskiego cesarstwa w IV–V wieku z udziałem nie tylko Kościoła i władz imperium, lecz również tych ludów (zwłaszcza) germańskich, które z nową religią zdążyły się zetknąć w czasach, gdy przebywały w sąsiedztwie granic rzymskich przed wkroczeniem na teren imperium. Najbardziej znanym, wczesnym przykładem była chrystianizacja Gotów odbywająca się po obu stronach rzymskiego limesu[1]. W trakcie „wędrówki ludów" społeczność chrześcijańska ulegała stopniowo poszerzeniu o kolejne ludy osiedlone w różnych częściach kontynentu. Nadal jednak liczne plemiona w Europie Środkowej, Wschodniej i Północnej trwały przy swych dawnych wierzeniach. Sytuacja społeczna i kulturowa na tym terenie stanowiła dziedzictwo *Barbaricum*, czyli regionu niepozbawionego kontaktów z cywilizacją śródziemnomorską, choć związanego z nią w ograniczonym stopniu[2]. Okres wczesnego średniowiecza przyśpieszył proces wyrównywania poziomu cywilizacyjnego obu obszarów: krajów wysokiej kultury antycznej i regionów „barbarzyńskich". Proces ten nie wszędzie rozpoczął sie w tym samym czasie, na pewnych terenach około 400–500 roku, na innych, bliżej roku 700, a nawet później. Jerzy Kłoczowski, pisząc o średniowiecznej Europie Środkowo-Wschodniej, określił kraje, w których ów awans kulturowy rozpoczął się z opóźnieniem kilku wieków, mianem „Młodszej Europy"[3]. Misja chrześcijańska na terenach dawnego *Barbaricum*

[1] J. Strzelczyk, *Goci – rzeczywistość i legenda*, Warszawa 1984, s. 107–110, 173; S. Longosz, *Wulfila – propagator kultury chrześcijańskiej w starożytnej Mezji i Tracji*, „Vox Patrum" 3 (1983), t. 4, s. 125–159; H. Wolfram, *Historia Gotów*, Warszawa – Gdańsk 2003, s. 96–107.

[2] J. Kolendo, *Kontakty Rzymu z Barbarzyńcami Europy Środkowej i Wschodniej*, [w:] tegoż, *Świat antyczny i Barbarzyńcy*, t. 1, Warszawa 1998, s. 15–28; P. Kaczanowski, *Europejskie Barbaricum w okresie rzymskim i we wczesnej fazie okresu wędrówek ludów*, [w:] *Wielka historia świata*, t. 3, Kraków–Warszawa 2005, s. 500–561. Stopień oddziaływania imperium na ludy *Barbaricum* był zróżnicowany, „wędrówka ludów" otworzyła perspektywę zbliżenia, zarazem jednak powodowały nowe podziały.

[3] J. Kłoczowski, *Młodsza Europa*, Warszawa 1998, s. 12–13. W niniejszej pracy poświęcam uwagę krajom, na przykładzie których najwyraźniej ukazać można specyfikę misji wschodniej i zachodniej. Pomijam

i sąsiadujących z nim krain stanęła wobec nowych zadań, z którymi nie miała w zasadzie do czynienia w okresie starożytnym. Nie od razu udało się władzom kościelnym rozwiązać pojawiające się problemy, na poszczególnych terenach niejednakowo kształtowała się koncepcja misji, która miała nadać (a na niektórych terenach przywrócić) chrześcijański charakter krajom, które zaliczamy do Europy Środkowo-Wschodniej.

Dla mieszkańców cesarstwa wschodniego (bizantyńskiego), na którego obszary wkroczyli nowi przybysze, ta inwazja kojarzyła się z utratą przez tutejszych mieszkańców ziem posiadanych od niepamiętnych czasów, a także z gwałtami zadanymi ludności przez najeźdźców. Owi przybysze nie byli grupą jednolitą, można wśród nich wyróżnić, co najmniej, dwie kategorie, z których mniej liczebną, choć lepiej zorganizowaną byli koczownicy (przede wszystkim Awarowie, później Bułgarzy i in.), którzy przejawiali tendencje ekspansywne i tworzyli na zajmowanych terenach samodzielne, silne struktury władzy. Druga grupa to rolnicy, głównie Słowianie, bardzo liczni, choć mniej mobilni i słabiej zorganizowani. Obie grupy zmierzały przede wszystkim do zajęcia nowych terenów, choć realizowały to w różnej formie[4]. Usunięcie owych grup z zajętych ziem bywało czasem niemożliwe, czasem zaś trudne i niebezpieczne, alternatywą było pozostawienie przybyszów w ich nowych siedzibach, co stawało się korzystne dla miejscowych władz dopiero wówczas, gdy nowi osiedleńcy okazywali się skłonni zaakceptować obyczaje i wartości dotychczasowych mieszkańców. Doprowadzenie do w miarę zgodnego współżycia dawnych i nowych mieszkańców było zadaniem dla misji chrześcijańskiej, do której organizowania było zobowiązane cesarstwo bizantyńskie. Cesarstwo miało w zakresie organizowania misji kilkuwiekowe doświadczenie[5], które w V–VII wieku okazywało się czasem niewystarczające. W przypadku Słowian niełatwe było zatrzymanie najazdów, natomiast ich obecność na dłuższą metę dawała pewne szanse ułożenia stosunków. Osiedlenie się koczowników rokowało gorzej – kończyło się zwykle stratą zagarniętego przez nich terenu[6].

Skandynawię, wspominam jedynie kraje nadbałtyckie, natomiast więcej uwagi poświęcam terenom południowym (greckim), bez których trudno zrozumieć ewolucję misji bizantyńskiej.

[4] L. Waldmüller, *Die ersten Begegnugen der Slawen mit dem Christentum und den christlichen Völkern vom 6.–8. Jh.*, Amsterdam 1976, s. 31–53, 70–74, 104–180, 247–283; V. Tăpkova-Zaimova, *Slavjanskite zaselvanija na balkanskija poluostrov v ramkite na „varvarskite" našestvija prez VI i VII v.*, „Izvestija na Bàlgarskoto istoričesko družestvo" 29 (1974), s. 199–248; *The Other Europe in the Middle Age. Avars, Bulgars, Khazars dn Cumans*, red. F. Curta, Leiden–Boston 2008, s. 13–362; W. Szymański, E. Dąbrowska, *Awarzy, Węgrzy*, Wrocław 1979, s. 25–121; K. Dąbrowski, T. Nagrodzka-Majchrzyk, E. Tryjarski, *Hunowie europejscy, Protobułgarzy, Chazarowie, Pieczyngowie*, Wrocław 1975, s. 151–356.

[5] Misje bizantyńskie zob. H.-G. Beck, *Christliche Mission und politische Propaganda im Byzantinischen Reich*, [w:] Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 14, Spoleto 1967, s. 649–694; Ch. Hannick, *Die byzantinische Missionen*, [w:] *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, red. K. Schäferdiek, t. 2, München 1978, s. 279–359; W. Hage, *Der Weg nach Asien*, [w:] *Kirchengeschichte*, s. 360–393.

[6] Na ten temat obfita literatura, na przykład: P. Lemerle, *Invasions et migrations dans les Balkans depuis la fin de l'épopue romaine jusqu'au VIIIe siècle*, „Revue historique" 78 (1954), z. 211, s. 281–308; M.W. Weithmann, *Die slavische Bevölkerung auf der griechischen Halbinsel*, München 1978; F. Curta, *Southeastern Europe in the Middle Ages 500–1250*, Cambridge 2006, s. 39–110. L. Waldmüller, *Die ersten Begegnugen der Slawen mit dem Christentum und den christlichen Völkern vom 6.–8. Jh.*, Amsterdam 1976, s. 31–53, 70–74,

Problemy zbliżone do tych, które wynikały z przybycia nowej grupy, jaką byli Słowianie, stwarzali też nieliczni potomkowie ludów zamieszkałych już od dawna na Bałkanach, zwłaszcza pasterskich grup romańskich (potomków Rzymian), czy Albańczyków, którzy przemieszczali się na mniejszy dystans[7]. Na temat procesu ich asymilacji, zwłaszcza we wczesnym okresie, mamy jednak niewiele informacji.

Z wcześniejszego okresu początkowych dziejów Bizancjum nie brakuje danych na temat akcji misyjnej podejmowanej przez Kościół i patronujące mu, zgodnie z obowiązującymi w Bizancjum zasadami, władze cesarskie zarówno na ziemiach podlegających imperium bezpośrednio, jak i sąsiadujących z jego granicami[8]. Dla wieków kolejnych, VI–VII, dane stają się znacznie rzadsze, co zapewne wiąże się z utratą kontroli nad prowincjami i orientacji w sprawie wydarzeń zachodzących w rejonach bardziej odległych od centrum państwa. Pierwszym zadaniem była obrona własnych poddanych i ewentualne ewakuowanie ich na bezpieczniejsze tereny. Odzyskanie kontroli nad utraconymi terenami stało się realne, w przypadku południowej części Bałkanów, około przełomu VIII/IX wieku. Nie oznaczało to, że natychmiast będzie można przystąpić do nawracania niedawnych najeźdźców, czyli, w przypadku południowych Bałkanów, do realizowania „misji słowiańskiej". Najpierw władze starały się odtworzyć sieć struktur eklezjalnych, przeznaczoną dla tych, którzy chrześcijanami już byli i mogli dawać oparcie ewentualnej akcji chrystianizacyjnej. Brak staranności przy rekonstrukcji kanonicznie ustanowionych u schyłku starożytności jednostek kościelnych groził pojawieniem się konfliktów, nie było więc jedynie kwestią wierności tradycji[9]. Chrześcijan zdolnych zapewnić oparcie dla odnowy lokalnych ośrodków kościelnych sprowadzono z sąsiednich ośrodków miejskich lub z innych prowincji, czasem nawet z odległych terenów, na które dotarli w okresie najazdów barbarzyńskich. Nie wydaje się, by ta „repatriacja" była zadaniem łatwym, tak ze względów technicznych, jak finansowych i prawnych, nie mówiąc o sprawie bezpieczeństwa[10].

104–180, 247–283; V. Tăpkova-Zaimova, *Slavjanskite zaselvanija na balkanskija poluostrov*, s. 199–248; *The Other Europe in the Middle Age*, red. F. Curta.

[7] G. Schramm, *Eroberer und Eingesessene. Geographische Lehnnamen als Zeugen der Geschichte Südosteuropas im ersten Jahrtausend n. Chr*., Stuttagrt 1981, s. 131–165; U. Fiedler, *Pochodzenie ludności romańskiej* (*Wołochów i Rumunów*) *na Półwyspie Bałkańskim. Głos w dyskusji*, „Acta Archaeologica Carpathica" 24 (1997–1998), s. 110–133.

[8] P. Christou, *The Missionary Task of the Byzantine Emperor*, „Byzantina" 3 (1971), s. 277–286; J. Engelhardt, *Mission und Politik in Byzanz*, München 1974.

[9] S. Turlej, *The Chronicle of Monemvasia. The Migration of the Slavs and the Church Conflicts in the Byzantine Source from the Beginning of th 9th Century*, Cracow 2001, zwł. s. 100–109. Świadectwem prac kanonistów bizantyńskich nad odtwarzaniem struktur eklezjalnych jest powstała w IX wieku lista diecezji patriarchatu konstantynopolitańskiego, zob. M. Salamon, *Einige Bemerkungen zur* Notitia episcopatuum *des* Codex Parisinus 1555A, [w:] *Byzantium, New Peoples, New Powers: The Byzantino-Slav Contact Zone, from the Ninth to the Fifteenth Century*, wyd. M. Kaimakamova i in. [Byzantina et Slavica Cracoviensia, 5], Cracow, s. 89–102.

[10] Por. starannie opisany przypadek: E. Kislinger, *Regionalgeschichte als Quellenproblem. Die Chronik von Monembasia und das sizilianische Demenna. Eine historisch-topographische Studie*, Wien 2001, s. 37–48, 103–104.

Na tle przeszkód w odtwarzaniu naruszonych w okresie wędrówek podziałów i trudnych do odtwarzania praw zrozumiała staje się paradoksalna z pozoru opieszałość władz państwa, które mimo przywiązywania dużej wagi do spraw wiary chrześcijańskiej, nie spieszyło się zbytnio z odtwarzaniem struktur w oparciu o napływową ludność. Inaczej pojmuje to wybitny rosyjski bizantynista S. Ivanov, który twierdzi, że cesarstwo w gruncie rzeczy nie prowadziło pragmatycznej polityki misyjnej i zaniedbywało nawracania tych, którzy do nawrócenia „nie dorośli". Zdaniem rosyjskiego badacza Bizantyńczycy mieli sądzić, że nawracanie „barbarzyńców" prowadziłoby do profanacji wartości chrześcijańskich, skoro już Chrystus zalecał (Mat 7, 6): „nie rzucajcie swych pereł przed świnie"[11]. Ta zasada nie zamykała jednak całkiem perspektywy nawrócenia pogan, bo nie wykluczała przecież „wychowania" z czasem dojrzałych wyznawców chrześcijaństwa, nawet jeśli na razie traktowano ich jako notorycznych „barbarzyńców". Była to raczej kwestia praktyczna, przygotowania akcji misyjnej, wymagająca czasu, zmobilizowania dostatecznie dużej liczby misjonarzy greckich (ci nie znali zwykle języka przybyszów), niekoniecznie zaś rezygnacji z samego przedsięwzięcia. Na pewno potrzebne było przezwyciężenie naturalnej wrogości między najeźdźcami i wygnanymi. Także sami Grecy musieli dojrzeć do zaakceptowania sąsiadów, co na pewno nie było łatwe, póki żywa była pamięć okresu walk i najazdów. Z drugiej jednak strony nie pozbywali się Grecy wszystkich nowych przybyszów ze swoich terenów, mimo bowiem grożących w przypadku kohabitacji dawnej i nowej ludności konfliktów, potrzebowali poddanej ludności na terenach, które pragnęli eksploatować[12].

Zapewne najbardziej skuteczną metodą stosowaną przez Bizantyńczyków w celu pozyskania nowych poddanych i skłonienia ich do akceptacji swojej kultury i religii było umieszczenie przybyszów na terenach, na których Grecy posiadali przewagę. Wiemy, że część Słowian przesiedlano na Wschód, zwłaszcza do Azji Mniejszej, gdzie spotykali się oni z większością chrześcijańską i musieli z nią współżyć[13]. Ci, którzy zawzięcie opierali się włączeniu do nowej społeczności, szukali powodzenia u wrogich Bizancjum sąsiadów muzułmańskich, innych zagarniali muzułmańscy najeźdźcy. W każdym razie z różnych powodów ubywało w Azji Mniejszej Słowian mogących zagrażać greckiej ludności i cesarstwu[14]. Wielu jednak pozostawało i przyjmowali oni nową wiarę, o czym świadczy pojawianie się Słowian w klasztorach małoazjatyckiej

[11] S.A. Ivanov, *Vizantijskoe missionerstvo. Možno li sdelat' iz „varvara" christianina?*, Moskva 2003, s. 331–334, 340. Moja dyskusja z tym stanowiskiem: M. Salamon, *Byzantine Missionary Policy. Did it Exist?* [w:] *Rome, Constantinople and Newly-Converted Europe: Archaeological and Historical Evidence*, red. M. Salamon, M. Wołoszyn, A. Musin i in., Kraków 2012, t. 1, s. 43–53.

[12] A. Avramea (*Le Péloponnèse du VIe au VIIIe siècle changements et persistances*, Paris 1997, s. 143–144, 158–162) rysuje trafny, choć nieco zbyt optymistyczny obraz kohabitacji grecko-słowiańskiej w południowej Grecji.

[13] H. Ditten, *Ethnische Verschiebungen zwischen der Balkanhalbinsel und Kleinasien vom Ende des 6. bis zur zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts*, Berlin 1993, s. 209–242.

[14] Tamże, s. 211, 213, 230; D.E. Mišin, *Sakaliba. Slavjane v islamskom mire*, Moskva 2002, s. 100–136.

Bitynii[15]. Zdarzali się Słowianie osiągający nawet wysokie szczeble kariery państwowej, jakkolwiek brakuje wiarygodnego potwierdzenia pojawiających się czasami informacji o słowiańskim pochodzeniu któregoś z cesarzy[16]. Zapewne to pochodzenie nie było powodem do dumy.

Wskazanie momentu przełomowego w procesie asymilacji Słowian bizantyńskich jest ogromnie trudne, gdyż lud ten nie tworzył w cesarstwie wyraźnie wyodrębnionej całości, której losy można byłoby precyzyjnie śledzić w źródłach. Powstawanie, a raczej odradzanie się w prowincjach bizantyńskich, w których przebywali Słowianie, struktur kościelnych, wiązało się bardziej z odradzaniem osadnictwa greckiego niż z chrystianizacją nowych przybyszów, choć i ta, jak wspomniano, miała miejsce[17]. Na terenach europejskich Bizancjum zbliżeniu obu grup sprzyjały kontakty przywódców słowiańskich z elitą miejską poświadczone w rejonie Tesaloniki[18]. Jednak tak silnych ośrodków miejskich, jak Tesalonika nie było w tej części cesarstwa wiele. Tereny wiejskie, szczególnie górzyste rejony Peloponezu, dostarczają raczej przykładów zachowania przez przybyszów przez długi czas obyczajów, a nawet religii pogańskiej mimo zamieszkiwania w sąsiedztwie chrześcijańskiej ludności greckiej. Jako dowód przytaczane są zwykle losy peloponeskich Słowian – Milingów i Ezerytów. Te dwa plemiona zachowywały odrębność etniczną jeszcze do XV wieku. Jednak interpretowanie opinii na ich temat jako dowodu długiego trwania przy pogańskiej religii może być mylące, gdyż opierały się one na słabej znajomości kultury nielubianych sąsiadów traktowanych jako „barbarzyńcy"[19]. Opisane w źródłach przypadki rabowania przez grupy Słowian własności klasztornej mogą dowodzić wrogości wobec chrześcijaństwa, ale mogą też stanowić przykład zwykłej przestępczości.

Fakt, że skutecznie walczył z podobnymi ekscesami św. Nikon Metanoeite w X wieku[20], wskazuje, że w górskich rejonach Peloponezu wzrastało oddziaływanie miejscowych mnichów, co stanowiło efekt wtórnej chrystianizacji. Ekspansja monastycyzmu, dla którego góry nie stanowiły przeszkody, datować należy na Bałkanach na IX,

[15] H. Ditten, *Ethnische*, s. 254–260.

[16] Por. o Michale I Rangabe: V. Vávřínek, *Encyklopedie Byzance*, Praha 2011, s. 317. Tomasz Słowianin (Ormianin?) wychowywał się zapewne w bizantyńskiej rodzinie ze wschodniej Anatolii, wśród jego przodków byli Słowianie, *Theophanes Continuatus*, Bonn 1838, s. 50, 18–21; por. *The Prosopography of the Byzantine World*, t. I, red. M.J. Jeffreys, London 2011; *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit*. 2. Abteilung (*867–1025*), vorarb. F. Winkelmann, red. R.J. Lilie i in., t. 5, Berlin 2009, s. 33–34.

[17] T. Wasilewski (*Bizancjum i Słowianie*, Warszawa 1972, s. 173–187) wydaje się nazbyt optymistycznie oceniać przemiany cywilizacyjne grup słowiańskich, przyjmując hipotezę o używaniu języka słowiańskiego w katechizacji Słowian i wczesnym upowszechnieniu dzieła św. św. Cyryla i Metodego w Grecji.

[18] Na temat Perbunda przywódcy Słowian utrzymującego kontakty z elitą Tessaloniki i znającego grekę informacje przekazują Miracula S. Demetrii, zob. P. Lemerle, *Les plus anciens recueils des miracles de Saint Démétrius*, Paris 1979, t. 1, s. 208–209; t. 2, s. 111–116; por. też *Testimonia najdawniejszych dziejów Słowian*, wyd. A. Brzóstkowska, W. Swoboda, Wrocław 1989, s. 191–196, 226–229.

[19] A. Vasilev, *Slavjane v Grecii*, „Vizantijskij Vremennik" 5 (1898), s. 422–437; M. Vasmer, *Die Slawen in Griechenland*, Leipzig 1970, s. 17–19, 165–170; Constantinus Porphyrogenitus, *De administrando imperio*, 50 [w:] *Konstantin Bagrjanorodnyj*, red. G.G. Litavrin, Moskva 1989, s. 220–223, 433–441.

[20] S. Lampros, *O Bios Nikonos tou Metanoeite*, „Neos Ellenomneon" 3 (1906), s. 290–292.

a na pewno już na wiek X[21]. Byłoby naiwnością sądzić, że nawrócenie Słowian na Peloponezie było realizacją precyzyjnie opracowanego programu misji zaplanowanej i wykonanej w krótkim okresie. Nawracanie ludności następowały tu zapewne w sposób naturalny, stopniowo, jako wynik oddziaływania chrześcijańskich sąsiadów. Inaczej rzecz się miała z misją kierowaną za granicę, do krajów, z którymi Bizancjum utrzymywało stosunki polityczne mimo odmienności religii, podejmując w sprzyjających momentach próby pozyskiwania pogańskich sąsiadów dla chrześcijaństwa[22]. Paradoksalnie, wśród terytoriów należących do cesarstwa były takie, na których szerzenie religii chrześcijańskiej napotykało na trudniejszy do przezwyciężenia opór, podczas gdy pozyskiwanie dla niej nowych zwolenników okazywało się realne poza granicami, w państwach utworzonych niedawno przez „barbarzyńców" na terenach utraconych przez imperium. Przykładem Bułgaria, silne państwo, które nie tylko nie podlegało cesarstwu, a okresowo bywało nawet jego głównym przeciwnikiem, ale nie wykluczało czasami zbliżenia z Bizancjum.

W roku 805 cesarz Justynian II odzyskał tron z pomocą chana bułgarskiego Terwela i w czasie pobytu w Konstantynopolu otrzymał nie tylko wysoką godność cezara, lecz nadto przyjął chrzest. Nie wydaje się, by sakrament stanowił dla niego tylko polityczną ceremonię, niezrozumiałą w sensie religijnym. W tym samym mieście ochrzcił się już przed laty jego przodek, a on sam zetknął się z kulturą bizantyńską, skoro znał język gospodarzy i przemawiał do nich w czasie ceremonii odbywanej w bizantyńskiej stolicy[23]. Wątpliwe jednak, by myślał o zmianie religii przez podległy sobie lud; w każdym razie nic nie wiadomo, by podejmował w tym kierunku działania. Zresztą w Bizancjum wkrótce doszło do zmiany na tronie, a po kilkunastu latach chan zmarł. Dopiero późniejsze kontakty z Bułgarią otworzyły drogę do zwiększenia liczby chrześcijan w tym kraju, choć pojawił się też opór wobec nowej wiary, a nawet przypadki męczeństwa chrześcijan. Do bułgarskiej elity wiedza na temat nowej religii docierała stopniowo różnymi drogami, ale przywiązanie do dawnych wierzeń trwało. Za moment przełomowy w dziejach nawracania Bułgarii uchodzi przyjęcie nowej religii przez kierownicze kręgi państwa z chanem Borysem na czele około 863, a niedługo później (869/870) utworzenie trwałych struktur kościelnych, co nie oznaczało, notabene, rekonstrukcji starożytnej sieci biskupstw[24].

[21] A. Bon, *Le Péloponnèse byzantin jusqu'en 1204*, Paris 1951, s. 66–70.

[22] Pewien problem stanowi częstotliwość informacji o nawracaniu „innowierców", tj. zwolenników innych odmian chrześcijaństwa. Nie wydaje się uzasadnione zdecydowane przeciwstawianie misji wśród pogan i „heretyków", gdyż w oczach Bizantyńczyków były to kategorie zbliżone. Fakt, że w wypowiedziach patriarchy Focjusza przeważają teksty dotyczące „inaczej wierzących" chrześcijan, wiązać trzeba z problemami, jakie pojawiały się w związku z tą kategorią. Misja „pogańska" była w sensie doktrynalnym mniej skomplikowana. Por. M. Hurbanič, *What did the Patriarch Photius believe in regards to missionary activity?*, „Byzantina et Slavica Cracoviensia" 5 (2007), s. 71–76.

[23] V. Gjuzelev, *Istorija na srednovekovna Bàlgarija VII–XIV vek*, Sofija 1999, s. 107; por. M.J. Leszka, *Wizerunek władców pierwszego państwa bułgarskiego w bizantyńskich źródłach pisanych* (*VIII – pierwsza połowa XII wieku*), Łódź 2003, s. 14, 20–28.

[24] T. Wasilewski, *Bizancjum i Słowianie w IX wieku*, Warszawa 1972, s. 120–146.

Relatywnie bogata dokumentacja źródłowa chrystianizacji Bułgarii donosi o towarzyszących jej wielu wydarzeniach religijnych i politycznych, które badacze próbują powiązać w ciąg przyczynowy, jakkolwiek bezpośredni związek faktów militarnych i dyplomatycznych z wydarzeniami religijnymi niekoniecznie udaje się potwierdzić[25]. Ograniczając zatem rozpatrywanie odnotowanych w źródłach wydarzeń towarzyszących powstawaniu bułgarskiego Kościoła w IX wieku[26], wspomnę jedynie fakty bezpośrednio kojarzące się z nawracaniem Bułgarów. Jak podaje pewien anonimowy kronikarz bizantyński, odesłana z niewoli bizantyńskiej, wykształcona w Bizancjum siostra chana relacjonować miała bratu to, czego na temat religii chrześcijańskiej dowiedziała się w stolicy cesarstwa. Jej wiedza była zapewne stosunkowo bogata, skoro posiadła znajomość pisma[27]. Borys korzystał także z usług znakomitego bizantyńskiego malarza (imieniem Metody), który w jego pałacu stworzył sugestywny fresk ukazujący Sąd Ostateczny[28] – temat częściej wspominany jako szczególnie użyteczny przy nawracaniu[29]. Ważne wydaje się, że za nową religią przemawiał fakt zaangażowania się w jej propagowanie osób, które wyróżniał dłuższy pobyt w stolicy imperium, a zwłaszcza kontakt z dworem cesarskim. Bizancjum świadomie przygotowywało do wspierania misji osoby mogące imponować katechumenom w „barbarzyńskim" kraju[30]. Źródła wspominają też o nacisku militarnym na państwo chana Borysa, który bezpośrednio wpłynął na decyzję o chrzcie. Udzielenie pomocy w trudnej sytuacji kraju (głodu, zagrożenia z zewnątrz) miało na pewno znaczenie, jednak przesądzało raczej o skróceniu przygotowań i wybraniu państwa patronującego chrystianizacji, niż o samej woli przyjęcia religii, skoro nie odstąpiono od zamiaru nawrócenia później, zmieniając wybór chrześcijańskiego partnera. Niewątpliwie nawracaniu towarzyszyła gra polityczna, ale nie wyklucza ona przywiązywania wagi do zasad nowej religii i moralności[31].

---

[25] Ewolucję interpretacji wydarzeń postrzeganych niegdyś głównie z perspektywy historii politycznej, później zaś w większym stopniu religijnej i kulturowej dostrzec można w historiografii bułgarskiej, na przykład V. Gjuzelev, *Knjaz Boris Pàrvi*, Sofia 1969, s. 58–83; V. Gjuzelev, I. Božilov, *Istorija na srednovekovna Bàlgarija VII–XIV vek*, Sofija 1999, s. 169–180.

[26] Podstawowa dokumentacja została wydana w tomach *Izvori za bàlgarskata istorija*, zwł. w: t. VII, Sofija 1960, t. IX, Sofija 1964; t. 30, Sofija 1994 (w tym tomie szczególnie cenne dzieła Klemensa z Ochrydy).

[27] *Theophanes continuatus* IV, 14.

[28] *Theophanes continuatus* IV, 15.

[29] Por. podobny opis przygotowania do chrztu przez filozofa Włodzimierza władcy Rusi i ukazanie mu obrazu *Sądu Ostatecznego* według *Povest' vremennych let*, wyd. D.S. Lichačev, Sankt-Petersburg 2007, R. 986, s. 40–48.

[30] Pisze o metodach nawracania J. Shepard, *Manners Maketh Romans? Young Barbarians at the Emperor's Court,* [w:] *Byzantine Style, Religion and Civilization. In Honour of Sir Steven Runciman*, red. E. Jeffreys, Cambridge 2006, s. 135–158; tenże, *Byzantine Diplomacy, A.D. 800–1204: means and ends*, [w:] *Byzantine Diplomacy*, wyd. J. Shepard, S. Franklin, Aldershot 1992, s. 60–62. Wśród owych „gości" cesarskich bywali i zakładnicy.

[31] T. Wasilewski, *Bizancjum*, s. 108–109, 120–127. Początkowi misji bułgarskiej towarzyszyły dyskusje na temat dyscypliny kościelnej, por. *Nicolaus I ad Bulgarorum consulta respondet*, [w:] MGH Epp. Karolini Aevi, t. 6, Berolini 1925, s. 568–600.

Kościół bułgarski zyskał dość szybko znaczenie w kręgu nowo nawróconych społeczności chrześcijańskich i wpływać zaczął na kształt misji skierowanych do innych ludów słowiańskich. Stało się to możliwe po zaakceptowaniu zasad nowej religii w kręgu elity oraz wychowaniu szerszego grona wyznawców z pomocą duchownych przygotowanych do nowej, specyficznej formy misji, co w Bułgarii nastąpiło po około 20 latach[32]. Ostatecznie okres intensywnego nawracania Bułgarii dobiegł kresu pod koniec IX wieku, czyli w momencie przejęcia dominacji w kraju przez drugie pokolenie nawróconych i solidnie wykształconych chrześcijan, takich jak przyszły car Symeon, który wcześniej pobierał nauki w Konstantynopolu. To pokolenie odrzuciło, jak się przypuszcza, ostatnią próbę powrotu do religii plemiennej[33].

Na temat chrystianizacji Bułgarii mamy stosunkowo wiele informacji, znacznie mniej natomiast o przyjmowaniu chrześcijaństwa przez Słowian osiedlonych dalej na północ, w sąsiedztwie Italii oraz ziem niemieckich. Tutaj misjonarze bizantyńscy byli praktycznie nieobecni, przetrwała natomiast pewna liczba duchownych Kościoła zachodniego. To z ich pomocą wiara chrześcijańska mogła docierać do Karantańczyków – Słowian alpejskich, choć nie wydaje się, by rozwinęła się tu na szerszą skalę[34]. Siedziby Słowian sąsiadowały przede wszystkim z państwem pogańskich Awarów. Ci ostatni tworzyli silny organizm polityczny (kaganat?) z centrum w Panonii, który w drugiej połowie VI – pierwszej ćwierci VII wieku przeżył okres rozkwitu, później uległ jednak osłabieniu, jakkolwiek utrzymywał wciąż, słabnącą co prawda, zwierzchność nad sąsiadującymi Słowianami. Awarowie nie byli nastawieni przychylnie do chrześcijaństwa, choć nie wydaje się, by potrafili jeszcze około połowy VIII wieku skutecznie powstrzymywać szerzenie się tej religii u sąsiadów[35]. Można więc podejrzewać, że prośba o obronę przeciw pogańskim Awarom, jaką około 741/742 władca Karantańczyków Borut skierował do bawarskiego księcia Odilona była posunięciem zgodnym z oczekiwaniami Bawarczyków, którzy wspierali rozwój chrześcijaństwa w swym rejonie, zyskując zarazem wpływy nad sąsiadami. Sam słowiański książę pozostał wprawdzie poganinem, jednak jego syn Cacacius (Gorazd?) i bratanek Chotimir wysłani do Salzburga i pouczeni w nowej wierze w sąsiednim klasztorze, przyjęli chrzest. Po powrocie młodych książąt do kraju, w którym kolejno obejmowali władzę,

[32] T. Wasilewski (*Bizancjum*, s. 153, 161–167) kładzie nadmierny nacisk na stosowanie przez misję bizantyńską języka słowiańskiego, sugeruje nawet, że Greków cechowała tolerancja językowa (tamże, s. 187). Oczywiście bez użycia języka miejscowej ludności misjonarze nie mogli się obejść, jednak samo jego zastosowanie w prostej komunikacji nie było niczym wyjątkowym, sukces Cyryla i Metodego wynikał z głębszego potraktowania roli języka w pracy misyjnej (o tym niżej).

[33] G.G. Litavrin, *Vvedenije christianstva v Bolgarii* (*IX – načalo X v.*) [w:] *Priniatije christianstva narodami Centralnoj i Jugo-Vostočnoj Evropy i kreščenije Rusi*, wyd. G.G. Litavrin, Moskva 1988, s. 60–63; M.J. Leszka, *Symeon I Wielki a Bizancjum. Z dziejów stosunków bułgarsko-bizantyńskich w latach 893–927*, Łódź 2013, s. 27–66; T. Sàbev, *Samostijna narodnostna càrkva v srednovekovna Bàlgaria*, Sofija 1987, s. 158–186.

[34] H.D. Kahl, *Zwischen Aquileja und Salzburg, Beobachtungen und Thesen zur Frage romanischen Restchristentums im nachvölkerwanderungszeitlichen Binnen-Noricum*, [w:] tenże, *Streifzüge durch das Mittelalter des Ostalpenraums*, Ljubljana 2008, s. 237–285.

[35] E. Pohl, *Die Awaren. Ein Steppenvolk in Mitteleuropa 567–822 n. Chr.,* München 1988, s. 203–206.

rozpoczęło się nawracanie całego ludu. Z bawarskiego Salzburga przysłano misjonarzy, a nawet chorepiskopa[36], co ułatwiało funkcjonowanie lokalnego Kościoła, choć nie dawało mu samodzielności.

Mimo że w kolejnych latach dochodziło do wybuchu buntów przeciw zwierzchnictwu bawarskiemu, chrześcijaństwo karantańskie okazało się zadziwiająco trwałe, co przypisać można sposobowi prowadzenia tu misji przez ośrodek salzburski, a także koncepcji misyjnej władz frankońskich. W okresie walk z Awarami ustalono, zgodnie z wolą Karola Wielkiego i jego doradcy, iroszkockiego duchownego Alkuina, zasady postępowania wobec nawracanej ludności. Zmierzały one do unikania zadrażnień między zwierzchnimi władzami kościelnymi i nowo nawracaną społecznością słowiańską[37]. Wśród duchownych kierowanych do Karantańczyków znaleźli się współpracownicy iroszkockiego misjonarza, biskupa Salzburga Virgila. To w jego kręgu przygotowano zapewne po raz pierwszy zestaw modlitw i formuł spowiedniczych niezbędnych do pracy duszpasterskiej z wiernymi słowiańskimi, jakkolwiek zapis języka słowiańskiego w piśmie łacińskim był mocno niedoskonały. Zachowały się one w postaci tzw. fragmentów fryzyńskich (tj. zachowanych w Freising)[38]. Było to wyjście naprzeciw potrzebom nawracanego ludu, co prawda znacznie bardziej ograniczone w porównaniu z tym, co osiągnął w IV wieku apostoł Gotów Ulfila, nie mówiąc o późniejszej misji cyrylo-metodiańskiej. Dokonania misji salzburskiej były innowacją w nawracaniu Słowian, nawiązywały jednak do istniejącej praktyki w chrześcijańskich krajach Europy Zachodniej. Ludność krajów germańskich i celtyckich była przyzwyczajona do stosowania w pewnym zakresie w kościele, w modlitwach, a nawet w obszerniejszych utworach o treści religijnej języków lokalnych (celtyckich, angielskiego, starosaksońskiego i in.)[39]. Oczywiście języki te stosowano obok łaciny, która zajmowała podstawową pozycję w kulcie. Z racji chronologicznych trzeba wykluczyć wpływ misji Cyryla i Metodego na stosowanie języka słowiańskiego w kościołach karantańskich[40]. Przeciwnie, to elementy wypracowanej w kręgu salzburskim słowiańskiej leksyki religij-

[36] H. Wolfram, *Conversio Bagoariorum et Carantanorum. Das Weissbuch der Salzburger Kirche über die erfolgreiche Mission in Karantanien und Pannonien*, Wien–Graz–Köln 1979, s. 42, cap. 3–5; V.K. Ronin, *Priniatie christianstva v karantskom knjažestve*, [w:] *Priniatije christianstva*, s. 108–114; D. Třeštík, *Powstanie Wiekich Moraw*, Warszawa 2001, s. 52–85; K. Polek, *Frankowie a ziemie nad środkowym Dunajem. Przemiany polityczne i etniczne w okresie merowińskim i wczesnokarolińskim* (*do początku IX w.*), Kraków 2007, s. 233; por. też W. Pohl, *Die Awaren*, s. 309–323.

[37] P. Štih, *Ozemlje Slovenije v zgodnjem srednjem veku*, Ljubljana 2001, s. 50–53; V.K. Ronin, *Priniatie*, s. 116–117; V. Vavřínek, *Cyril a Metoděj mezi Konstantinopolí a Římem*, Vyšehrad 2013, s. 89–90, por. 123.

[38] F. Ranov, M. Kos, *Brižinski spomeniki*, Ljubljana 1937; L. Moszyński, *Zabytki fryzyńskie*, [w:] SSS, t. 7, Wrocław 1982, s. 24; V. Vavřínek, *Cyril a Metoděj*, s. 76–77, 93–94.

[39] P. Bibire, *The Languages of Europe around the Year 1000 A.D.,* [w:] *Europe around the Year 1000*, red. P. Urbańczyk, Warszawa 2001, s. 74–79; D. Ó Cróinín, *Irlandia średniowieczna* (*400–1200*), Warszawa 2010, s. 244–250, 259–261; A. Angenendt, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster 2007, s. 397–401.

[40] Kult św. św. Cyryla i Metodego jest zjawiskiem dość późnym w Słowenii, można go datować najwcześniej na późne średniowiecze, por. F. Grivec, *ŚŚ. Cyryl i Metody Apostołowie Słowian*, Kraków 1930, s. 182–185.

nej stały się częścią terminologii kościelnej sąsiednich krajów, trafiły do pism cyrylo-metodiańskich i zasobu słownikowego całej Słowiańszczyzny[41].

Pojawienie się chrześcijaństwa na terenie Moraw i sąsiadujących z nią terenów dzisiejszej Słowacji następuje później niż u Słowian alpejskich. Wiązać je trzeba z upadkiem kaganatu awarskiego, jakkolwiek chrystianizacja rozpoczęła się nie od razu po klęsce tego państwa, gdy pojawili się misjonarze przybywający z sąsiednich krajów. Archeologiczne i historyczne świadectwa wznoszenia na północ od środkowego Dunaju pierwszych kościołów datuje się na trzecią dekadę IX wieku. W tym czasie ludność słowiańska tworzyła tu własne struktury polityczne – dwa z nich, konkurujące ze sobą, znajdowały się w dolinie rzeki Morawy i w Nitrze. Władca tego drugiego, Pribina, musiał opuścić swą siedzibę w rejonie karpackim i znalazł oparcie w części Panonii sąsiadującej z jeziorem Balaton. Przyjmowanie nowej wiary odbywało się przy zaangażowaniu diecezji należących do państwa Franków: w Salzburgu i w Pasawie. W 831 roku książę Moraw Mojmir ochrzczony został przez biskupa Pasawy. Książę Nitry Pribina wznosił w swej siedzibie kościół w zbliżonym czasie, zanim zdążył przyjąć chrzest. Proces podporządkowywania terenów morawskich bawarskim centrom kościelnym nie jest w pełni naświetlony źródłowo[42], w każdym razie można sądzić, że sprawę nawracania ludności przesądzono w wyniku porozumienia lokalnych przywódców z władzami politycznymi i kościelnymi państwa Franków, ale organizowanie misji postępowało chyba opieszale, co tłumaczy zawarte w żywocie św. Metodego krytyczne uwagi przekazane cesarzowi bizantyńskiemu przez wysłanników kolejnego księcia morawskiego Rościsława: „przyszli do nas rozliczni nauczyciele z Włoch, Grecji i Niemiec, którzy nas uczą rozmaicie (*Vita Methodii*, 5)". Ostatni zarzut („uczą nas rozmaicie") miał zapewne szczególnie poruszyć cesarza jako strażnika prawowierności, a zarazem akcentował trudności z pozyskaniem misjonarzy i to dwujęzycznych na terenach położonych daleko od innych ziem chrześcijańskich[43]. W gruncie rzeczy Bizancjum wcale nie było dobrze przygotowane w tym momencie do spełnienia oczekiwań Rościsława, jeśli więc nowa misja okazała się skuteczna, wynikało to z osobistego zaangażowania i oryginalnej koncepcji dwóch solidnie wykształconych mnichów: Konstantyna-Cyryla i Metodego skierowanych na misję morawską przez cesarza Michała III. Zajęli się oni tworzeniem na jej potrzeby znakomitych narzędzi językowych: pisma słowiańskiego i kościelnego słownictwa, pozwalającego realizować katechizację wiernych w sposób precyzyjny i zrozumiały. W gruncie rzeczy dziełem Braci Sołuń-

[41] J. Stanislav, *Staroslovienský jazyk*, Bratislava 1978, s. 35–42.

[42] D. Třeštík, *Powstanie Wielkich Moraw. Morawianie, Czesi i Europa Środkowa w latach 791–871*, Warszawa 2009, s. 159–178; P. Sommer, D. Třeštík, J. Žemlička, *Bohemia and Moravia*, [w:] *Christianization and the Rise of Christian Monarchy*, Cambridge 2007, s. 220–222; K. Polek, *Frankowie a ziemie nad środkowym Dunajem. Przemiany polityczne i etniczne w okresie merowińskim i wczesnokarolińskim* (*do początku IX w.*), Kraków 2007, s. 286–290, 297–305; V. Vavřínek, *Cyril a Metoděj*, s. 95–101 sądzi, że to misja iroszkocka zaczęła tu działalność w początkach IX wieku.

[43] Sytuacja misji morawskiej była znacznie trudniejsza niż karantańskiej, gdyż w rejonie alpejskim dwujęzyczność była na pewno zjawiskiem częstszym, zaś duże ośrodki kościelne znajdowały się bliżej.

skich było w pierwszym momencie stworzenie szkoły dla misjonarzy, choć po pewnym czasie stała się ona ośrodkiem translatorskim i pisarskim, umożliwiającym realizowanie ambitnego planu dostarczenia misjonarzom i nowo nawracanym szerokiego zestawu tekstów liturgicznych, teologicznych, a nawet prawnych w języku słowiańskim.

Późniejsze losy koncepcji misyjnej wypracowanej przez Braci Sołuńskich potwierdziły użyteczność ich dzieł, jakkolwiek znalazły one akceptację głównie poza Europą Środkową. Jeszcze za życia braci pojawił się pewien opór na Morawach i w niewielkim Księstwie Panońskim, gdzie rozwijała się misja. Po około 20 latach (885 rok) idea została po większej części jednak zarzucona na terenie środkowoeuropejskim. Rozpoczynając ją, książę Moraw Rościsław, a potem książę Panonii Kocel, dokonali posunięcia ryzykownego, obejmując swym patronatem oryginalną koncepcję misyjną bez porozumienia z najbliższymi władzami kościelnymi w Bawarii (Salzburg). Powstały spór został przejściowo załagodzony dzięki zdolnościom dyplomatycznym Braci Sołuńskich, ale kontrowersja wokół nowej misji odradzała się i to zarówno w Kościele zachodnim[44], jak i w stolicy wschodniego cesarstwa, gdzie mimo ograniczonych kontaktów z Morawami pojawiły się jakoby około 880 roku wieści o gniewie cesarza z powodu stosowania języka słowiańskiego w Kościele, wieści te nie potwierdziły się w czasie wizyty Metodego w Konstantynopolu[45].

Szerzenie chrześcijaństwa w Czechach rozpoczęło się później i rozwijało wolniej niż na Morawach. W 845 roku chrzest przyjęła grupa 14 przywódców w 845 roku, ochrzczonych w obecności cesarza Ludwika Niemca w Ratyzbonie[46]. Źródło nie wspomina w tym gronie żadnego przywódcy słowiańskiego imiennie, co świadczyć może o niewielkim znaczeniu politycznym tej grupy, ale też niewielkiej skuteczności misji, o której brakuje dalszych informacji. Około 40 lat później, gdy na chrzest zdecydował się książę czeski Borzywój, którego ochrzcił na Morawach tamtejszy arcybiskup Metody, misja nabrała większego rozmachu. Wprawdzie w Czechach doszło niedługo potem do buntu pogańskiego stronnictwa pod wodzą księcia Strojmira, ponoć przybyłego z Bawarii, ale zwolennicy chrześcijaństwa stanęli zdecydowanie po stronie popieranego przez Morawy Borzywoja i bunt upadł. Wydaje się, że istotnym czynnikiem sprzyjającym takiemu rozwojowi wypadków było mocne poparcie ze strony Moraw rządzonych w tym czasie przez potężnego Świętopełka, niekoniecznie zaś wpływ niedawno zapoczątkowanej misji[47]. Ród Przemyślidów, do którego należał Borzywój,

[44] Najwcześniejszą fazę sporu o stosownie liturgii słowiańskiej obrazuje tekst powstały w kręgu arcybiskupstwa Salzburga: H. Wolfram, *Conversio*, s. 54–58; tenże, *Salzburg Bayern Österreich. Die Conversio Bagoariorum et Carantanorum und die Quellen ihrer Zeit*, Wien–München 1995, s. 325–336.

[45] Wprawdzie Żywot Metodego (*Vita Methodii*, 13) stwierdza, że władca stanowczo poparł Metodego, ale ten epizod świadczy o istnieniu kręgów przeciwnych innowacji wprowadzonej w czasie misji morawskiej

[46] *Annales Fuldenses*, wyd, G.H. Pertz, F. Kurze, [w:] MGH SRG, Hannoverae 1891, s. 35; por. *Velké Dějiny zemi Koruny české*, t. 1, Praha 1999, s. 177; P. Sommer, D. Třeštík, J. Žemlička, *Bohemia*, s. 224. Ratyzbona sprawowała później zwierzchność nad misją czeską.

[47] P. Sommer, D. Třeštík, J. Žemlička, *Bohemia*, s. 224–227, archeologiczne ślady nowej religii w Czechach przed schyłkiem IX wieku są bardzo nieliczne.

umocnił swą władzę i po śmierci tego księcia jego następcy kontynuowali współpracę z Kościołem bawarskim. Opór przeciw nowej religii nie odgrywał już w X wieku istotnej roli, a w cieniu religijności zachodniej przetrwała tradycja misji cyrylo-metodiańskiej, która okresowo ożywiała się w późniejszych wiekach, raczej jednak jako pamiątka wielowiekowej tradycji chrześcijaństwa w Czechach (i na Morawach) niż istotny element kultu[48].

Tereny stanowiące do początku IX wieku główny obszar kaganatu awarskiego nie tworzyły po jego upadku całości politycznej ani kulturowej. Misję chrześcijańską prowadziły tu, zapewne w różnym zakresie i w różnych okolicznościach kraje sąsiednie: Bawaria i Morawy[49], a także Bułgaria. Zatrzymała jej postępy inwazja nowego ludu, a mianowicie Węgrów, których chrystianizacja była procesem długotrwałym i złożonym, odbiegającym w czasie i formie od procesu nawracania słowiańskich sąsiadów. Początki misji węgierskiej wiążą się z okresem pobytu koczowniczego jeszcze wówczas ludu na stepach nadczarnomorskich i zapewne wzięli w nich udział Cyryl i Metody w czasie misji na Krymie[50]. Trwalsze skutki przyniosły dopiero w X wieku kontakty z Bizancjum tej części ludu, która osiedliła się w Siedmiogrodzie. Powstało tam wówczas biskupstwo węgierskie (plemienne), którego misję kontynuowała w XI wieku prowincja kościelna (metropolia) podlegająca Patriarchatowi Konstantynopolitańskiemu[51]. W latach siedemdziesiątych X wieku rozpoczęła się w Panonii chrystianizacja tamtejszej ludności węgierskiej prowadzona przez Kościół zachodni, a wspierana przez władców z dynastii Arpadów. Zapoczątkował ją książę Gejza, w pełni rozwinął zaś Stefan I. Korzystał on z pomocy misjonarzy różnego pochodzenia: niemieckich i włoskich, dużą rolę odegrać miał wybitny duchowny owych czasów św. Wojciech biskup Pragi. Zaprzyjaźniony z cesarzem Ottonem III wzmocnił on zapewne autorytet nowo tworzonego Kościoła węgierskiego, który bardzo wcześnie uzyskał rangę metropolitalną. Intensywna łacińska chrystianizacja Węgier nie spowodowała, przynajmniej we wczesnym okresie, poważniejszych konfliktów z chrześcijanami obrządku wschodniego. Z czasem do konfliktów zaczęło dochodzić, jednak wielokulturowość i wielowyznaniowość stała się na Węgrzech zjawiskiem trwałym, przy zachowaniu jednak dominacji Kościoła łacińskiego i łacińskiej kultury[52].

---

[48] A. Bláhová, *Cyrilometodějská tradice v českých zemích ve středověku*, [w:] *Środkowoeuropejskie dziedzictwo cyrylo-meodiańskie*, red. A. Barciak, Katowice 1999, s. 134–150; V. Vavřínek, *Cyril a Metoděj*, s. 323–329.

[49] Tematyka została zasygnalizowana wyżej w związku z dziejami Księstwa Panońskiego. Marginalne znaczenie miała chrystianizacja resztek kaganatu awarskiego, który znikł w 2 dekadzie IX wieku, zob. W. Pohl, *Die Awaren*, s. 322–323.

[50] *Vita Constantini*, 8; por. *Vita Methodii*, 16. Trwałość kontaktu Węgrów z Braćmi Sołuńskimi jest przedmiotem dyskusji.

[51] G. Moravcsik, *Byzantium and the Magyars*, Budapest 1970; I. Báan, *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 1999, s. 45–53; lokalizacja metropolii „Tourkias" pozostaje nadal kwestią dyskusyjną.

[52] N. Berend, J. Laszlovsky, B.Z. Szakács, *The Kingdom of Hungary*, [w:] *Christianization*, s. 328–339; G. Györffy, *Święty Stefan I król Węgier*, Warszawa 2003, s. 219–234. Interesującą tezę nt. współudziału

Rysując w swych pracach obraz średniowiecznej „Młodszej Europy", stosunkowo niewiele miejsca poświęca J. Kłoczowski licznym krainom położonym na północy, blisko Bałtyku, choć wspomina o szerokiej akcji nawracania tamtejszych plemion, przede wszystkim Połabian. Ta misja pozostawała w cieniu realizowanych przez niemieckich (przede wszystkim) sąsiadów dążeń do podbicia ziem słowiańskich. Nawet próby dostosowania metod nawracania do oczekiwań ludności, jak posługiwanie się miejscowym językiem, czy staranne przygotowanie katechizacji, nie zmieniało efektów, nie były zresztą te próby nazbyt częste. Powstające na terenach sąsiadujących z cesarstwem zachodnim biskupstwa były w oczach ludności narzędziem obcej władzy zmierzającej do podboju i obłożenia nowych poddanych uciążliwymi daninami na rzecz państwa. Znakomita szkoła katedralna w Magdeburgu, w której kształcono duchownych mogących odegrać ważną rolę w rozwoju kultury chrześcijańskiej na terenie zachodniej Słowiańszczyzny (pobierał w niej nauki przyszły biskup Pragi św. Wojciech), straciła na znaczeniu na niedługo przed wybuchem na Słowiańszczyźnie Połabskiej wielkiego powstania w 983 roku, po którym nastąpiło długotrwale cofnięcie misji chrześcijańskiej[53]. W ten sposób przedłużeniu uległ „pogański klin" w rejonie nadbałtyckim, czyli strefa ziem zdominowana przez plemiona pogańskie – przetrwała ona do XIV wieku, stopniowo kurcząc się jednak pod naciskiem sąsiadów na lądzie i przybyszy zza morza[54]. Podobne zjawisko nie wystąpiło w sąsiednich krajach Europy Środkowo-Wschodniej lub zaistniało, lecz zostało szybciej przezwyciężone. Nie pojawiło się ono na Morawach, a bardzo słabe okazało się w Czechach, czyli w krajach nawracanych niedługo po upadku pogańskiego sąsiada – państwa Awarów. W Polsce kryzys monarchii w pierwszej połowie XI wieku miał zapewne także aspekt religijny, jednak trudno uznać, że była to jego cecha główna, a sporna pozostaje kwestia, czy występowała ona w znacznej skali[55]. Najwięcej wiadomo o fali oporu przeciw chrześcijaństwu na Węgrzech w drugiej ćwierci do połowy XI wieku. Wydaje się, że istotną rolę odgrywał sprzeciw wobec narzucania nowej religii za pomocą surowych przepisów

Bizancjum, papiestwa i Cesarstwa Zachodniego w umacnianiu prestiżu chrześcijańskich Węgier wysunął T. Wasilewski, *La Hongrie entre deux empires et la Papauté*, [w:] *Byzantium and East Central Europe*, wyd. G. Prinzing, M. Salamon, Cracow 2001, s. 111–115.

[53] J. Kłoczowski, *Młodsza Europa*, s. 34,46; Ch. Lübke, *Heidentum und Widerstand: Elbslawen und christliche Staaten im 10.–12. Jahrhundert*, [w:] *Early Christianity in Central and East Europe*, wyd. P. Urbańczyk, Warsaw 1997, s. 123–127; tenże, *Die Elbslaven – Polens Nachbarn im Westen*, [w:] *The Neighbours of Poland in the 10th Century*, red. P. Urbańczyk, Warsaw 2000, s. 61–77. Jest możliwe, że ten zwrot ku dawnej religii pojawił się tylko lokalnie w zachodniej części kraju pod wpływem oddziaływania połabskiego, por. S. Moździoch, *Archeologiczne ślady kultu pogańskiego na Śląsku wczesnośredniowiecznym*, [w:] *Człowiek, sacrum, środowisko. Miejsca kultu we wczesnym średniowieczu*, red. S. Moździoch, Wrocław 2000, s. 176–187.

[54] V. Žulkus, *The Balts: Economy and Society*, [w:] *The Neighbours of Poland in the 11th century*, Warsaw 2002, s. 197–203; Z. Kiaupa, J. Kiaupiené, A. Kuncevičius, *Historia Litwy. Od czasów najdawniejszych do 1795 roku*, Warszawa 2007, s. 45–47, 62–64, 94–98, 126–127; T. Tannberg, A. Mäesalu, M. Lukas, A. Pajur, *History of Estonia*, Tallinn 2002, s. 33–40; A. Spekke, *History of Latvia*, Riga 2006, s. 46–48, 59–67, 110–114, 118–120, 126–135.

[55] D.A. Sikorski, *Kościół w Polsce za Mieszka I i Bolesława Chrobrego*, Poznań 2011, s. 83–90; B. Śliwiński, *Bezprym pierworodny syn pierwszego króla Polski* (*986 – zima/wiosna 1032*), Kraków 2014, s. 200–212.

prawa. Ważny był też na pewno związek oporu religijnego z konfliktami dynastycznymi, które nabrały siły po śmierci Stefana Wielkiego[56]. Zarówno w Polsce, jak i na Węgrzech chrześcijaństwo miało jednak oparcie w rodzimej elicie społecznej i związanych z nią strukturach kościelnych (biskupstwa, metropolie), co ułatwiło zapewne przezwyciężenie kryzysu. Ostatecznie te kraje „Młodszej Europy" nie odrzuciły w XI wieku rozpoczętej niewiele wcześniej chrystianizacji.

Wspomniana wyżej pogańska strefa na północy, która ciągnęła się wzdłuż wybrzeża Bałtyku, dotykając też w pewnych miejscach ziem polskich była we wczesnym średniowieczu obiektem wysiłków misyjnych sąsiednich krajów. Podejmowali je bardzo znani misjonarze: św. Wojciech i św. Brunon z Kwerfurtu, wspierani, choć niezbyt efektywnie, przez papiestwo i Polskę. Zginęli jednak, niewiele osiągnąwszy, zdani na własne siły i bez autorytetu w oczach miejscowej ludności. Ci sami misjonarze, działając wcześniej na południu, dotarli do Węgrów, a św. Brunon także do Pieczyngów. Wprawdzie ich osiągnięcia na tych terenach nie były wielkie, jednak nie ponieśli też porażki[57]. Na Węgrzech rozwijała się wówczas, jak wspomniano wyżej, misja, prowadzona przez misjonarzy łacińskich i bizantyńskich, którą obaj duchowni jedynie umocnili. Pieczyngowie natomiast pozostawali wciąż poganami, jakkolwiek w ich stosunkach z Rusią i Bizancjum nie brakowało okresów współpracy, zatem wizyta Brunona, nowego misjonarza z Zachodu mogła budzić nadzieję na dalsze zbliżenie z krajami chrześcijańskimi[58]. Pomyślny przebieg wizyt dwóch wybitnych misjonarzy na południu i niepowodzenie tych samych duchownych na północy ukazuje odmienność sytuacji misji chrześcijańskich w dwu regionach Europy Środkowej i Wschodniej.

Na tle tych niepowodzeń, a przynajmniej napotykanych trudności, los misji wschodniej rysuje się dość korzystnie. Trudno oczywiście wypowiadać się na temat liczby nawróconych, gdyż brakuje danych kwantytatywnych, jednak można obserwować zasięg i trwałość oddziaływania – nawrócenie niemal wszystkich ludów bałkańskich z największą tu Bułgarią, nadto mieszkańców ogromnego obszaru Europy Wschodniej związanego z Rusią[59]. Skomplikowana jest ocena sytuacji w Bizancjum,

[56] N. Berend, J. Laszlovsky, B.Z. Szakács, *The Kingdom*, s. 338–340; F. Makk, *Vom mythischen Vogel Turul bis zum Doppelkreuz*, Hertne 2012, s. 141–149.

[57] G. Labuda, *Święty Wojciech. Biskup – męczennik, patron Polski, Czech i Węgier*, Wrocław 2000, s. 120–180, 184–219; G. Adriányi, *Der Heilige Adalbert und Ungarn*, [w:] *Święty Wojciech w tradycji i kulturze europejskiej*, red. K. Śmigiel, Gniezno 1992, s. 14–19; G. Białuński, *Misja prusko-litewska biskupa Brunona z Kwerfurtu*, Olsztyn 2010, s. 30–32, 37–38, 55–66, 76–99; J. Tyszkiewicz, *Brunon z Querfurtu w Polsce i krajach sąsiednich w tysiąclecie śmierci 1009–2009*, Pułtusk 2009, s. 121–132.

[58] J. Dudek, *Kilka uwag o niepełnym powodzeniu jednej z misji św. Brunona*, [w :] *Polacy – Niemcy – Pogranicze. Studia Historyczne*. *Księga poświęcona Prof. Joachimowi Benyskiewiczowi*, red. G. Wyder, T. Nodzyński, Zielona Góra 2006, s. 23–36; tenże, *Nowa* Patzynakia *pomiędzy Wschodem a Zachodem. Z zapomnianych dziejów małego ludu*, [w:] „Opuscula Archaeologica", Opera dedicata in Professorem Thaddeum Malinowski, red. W. Dzieduszycki, Zielona Góra 2007, s. 103–125; J. Tyszkiewicz, *Brunon z Querfurtu*, s. 57–105, 115–120, 149–152.

[59] Wyłączając jednak pas nad Morzem Czarnym stanowiący niejako forpocztę stepu eurazjatyckiego.

które we wczesnym średniowieczu przywróciło chrześcijański charakter swych ziem europejskich (południowobałkańskich), jednak kosztem „grecyzacji" niemal całej ludności napływowej (zwłaszcza słowiańskiej). Stosunek Bizantyńczyków do obcych kulturowo sąsiadów ulegał z czasem modyfikacji, choć ta zmiana była zasługą w mniejszym stopniu Greków, a w większym Bułgarów. Trzeba jednak przyznać, że zasadniczą rolę w kształtowaniu przychylnego nastawienia do chrześcijaństwa nowo nawracanych ludów odegrali dwaj wspomniani wyżej Grecy – Bracia Sołuńscy. Nawiązywali oni do późnoantycznej praktyki respektowania odrębności kultury nawracanych ludów, a nawet jej wzbogacania. W ich czasach, tj. w IX wieku, uznawano wciąż prawo do własnego piśmiennictwa grup religijnych lub etnicznych, które swą kulturę ugruntowały w starożytności, nie mogło to więc dotyczyć ludów, które przybyły na ziemie cesarskie w okresie „wędrówki ludów", czyli Słowian bałkańskich[60]. Wydaje się, że dla współczesnych Bizantyńczyków dzieło Braci Sołuńskich nie zasługiwało na przychylne przyjęcie i to mimo zatwierdzenia przez władze kościelne w Rzymie (867) i Konstantynopolu (około 881). Jest znamienne, że w źródłach greckich przez długi czas nie wspominano ich niemal. Treści stawianych im zarzutów możemy się dziś co prawda tylko domyślać[61], co być może wynika stąd, że owych zarzutów nie wysuwano publicznie, zwłaszcza wobec opinii o uczoności i pobożności twórców nowej koncepcji misyjnej. Zapewne sami Bracia Sołuńscy byli świadomi od początku kontrowersyjności swego dzieła, dostrzegając odmienność swego stanowiska od opinii panującej w Bizancjum. Domagali się, by stosowanie słowiańskiego języka w tekstach religijnych dokumentowane było za pomocą specjalnego alfabetu, który zapewnić miał precyzyjne sprawdzenie treści ich wypowiedzi. W 863 roku książę morawski życzył sobie od cesarza jedynie przysłania misjonarzy znających język słowiański, a nie tworzenia nowego pisma. To nie on ani cesarz lub patriarcha domagał się tego, lecz Konstantyn-Cyryl, który odważnie dyskutował na ten temat z cesarzem Michałem III[62]. Postulat stworzenia nowego pisma, by bronić swych dzieł przed ewentualnym zarzutem herezji, nie był pozbawiony racji, jego słuszność znalazła potwierdzenie w polemice

[60] Nie było rzeczą przyjętą tworzenie ksiąg dla tych, którzy jeszcze pisma nie posiadali, stąd inicjatywa Cyryla i Metodego miała przeciwników (por. V. Vavřínek, *Cyril a Metoděj*, s. 79). Jednak nie ulega wątpliwości, że opierała się ona na wiedzy o istniejącej dawniej na Wschodzie praktyce misyjnej, por. M. Salamon, *Konstantyn i Metody – typowi czy nietypowi misjonarze bizantyńscy?* [w:] *Środkowoeuropejskie dziedzictwo cyrylo-metodiańskie*, wyd. A. Barciak, Katowice 1999, s. 74–91. Inna rzecz, że przybywając na Morawy Bracia wiedzieli, że mają zajmować się ludem, który był już nawacany przez innych duchownych, choć z niezadowalającymi efektami, por. *Vita Constantini*, 14 ; *Vita Methodii*, 4.

[61] Świadectwem nt. przedmiotu sporu wokół słowiańskiej liturgii jest polemiczny tekst znany jako dzieło Mnicha Chrabra, zawierający zresztą apologię dzieła Cyryla i Metodego (*O pismenech černorizca Chrabra*, T. Butler, *Monumenta Bulgarica*, Sofia 2005, s. 143–153).

[62] *Vita Constantini*, 14. Być może któryś z dwóch uczniów, których arcybiskup zostawił w Bizancjum, osiadł w Konstantynopolu, by służyć władzom jako ekspert na wypadek, gdyby pojawiły się wątpliwości co do prawowierności tekstów zapisanych pismem słowiańskim. Wiadomo, że podobne zadania, sprawdzania obcych tekstów wykonywał przed wyjazdem na Morawy sam Konstatyn-Cyryl (*Vita Constantini*, 13).

z misją bawarską[63], a także w czasie sporu w Akwilei (lub Wenecji?). Nie wysunięto natomiast wobec Braci Sołuńskich pretensji w sprawie języka w samym Rzymie, przeciwnie, poparcie papieskie stać się miało podstawą kontynuowania misji słowiańskiej, jakkolwiek tylko do czasu. Krytyka pojawiła się znów po powrocie do Panonii i na Morawy. Wprawdzie podziwiano uczoność Braci, ale niekoniecznie oznaczało to szeroką akceptację dokonań[64].

Kontynuatorów szczerze wspierających nową koncepcję misji nie znaleźli Konstantyn i Metody w głównych ośrodkach kultury łacińskiej i greckiej, lecz w krajach słowiańskich powiązanych wprawdzie z Bizancjum, ale niezależnych, przede wszystkim, w Bułgarii[65]. W zachodniej części tego kraju (dzisiejszej Macedonii) ukształtowała się wokół uczniów Cyryla i Metodego szkoła pisarska w Ochrydzie, na czele której stanęła jedna z najwybitniejszych postaci tego kręgu – św. Klemens (Kliment), który należał do wychowanków Braci Sołuńskich, współpracujących z nimi od czasów poprzedzających powstanie misji[66]. W samym Bizancjum nie dostrzegano początkowo osiągnięć Cyryla i Metodego[67]. Dopiero stopniowo zaczęto im poświęcać uwagę w pewnych klasztorach bizantyńskich, co ułatwiło rozpowszechnienie dzieł cyrylo-metodiańskich w dalszych krajach, zwłaszcza na Rusi[68]. Podstawowe znaczenie miał, jak się wydaje, fakt, że wykształcony w Konstantynopolu syn chana Borysa – przyszły car Symeon akceptował potrzebę nowych słowiańskich tekstów religijnych, którymi zapewne posługiwano się w jego własnym kraju. To on, jak się przypuszcza, narzucił powszechne stosowanie pisma i ksiąg słowiańskich, choć można wątpić, czy przeprowadził w tej sprawie formalną uchwałę „narodowego synodu", jak przypuszczano niegdyś[69]. Idea cyrylo-metodiańska połączyła potomków bułgarskiej ludności koczowniczej i rolniczych Słowian, dając im poczucie dumy z posiadania własnej wysokiej kultury na wzór Bizancjum. Ta idea odegrała też istotną rolę w nawracaniu

[63] Świadectwem sporu wokół słowiańskiej liturgii jest polemiczny tekst znany jako dzieło Mnicha Chrabra (*O pismenech černorizca Chrabra*, s. 143–153).

[64] Por. w *Conversio* określenie Metodego w sarkastycznym tonie jako „filozofa".

[65] P. Georgiev, *Za načaloto na slavjanskata prosveta i knižovna dejnost v Bàlgarija* (*886–893 g.*), „Kirilo-Metodievski studii", t. 4, Sofija 1987, s. 291–303; A.A. Turilov, *Mežslavjanskie kulturnyje svjazi epochi srednevekov'ja i istočnikovedenie istorii i kulury slavjan*, Moskva 2012, s. 126–181.

[66] V. Gjuzelev, *Istorija na srednovekovna*, s. 212–228. Nie bez znaczenia dla akceptowania przybyłej z Moraw grupy wykształconych duchownych był zapewne fakt, że Bułgaria w drugiej połowie IX wieku pozostawała wciąż w kontakcie z Rzymem.

[67] I. Dujčev, *Le testimonianze bizantine sui SS. Cirillo e Metodio*, [w:] tenże, *Medioevo bizantino-slavo*, Roma 1968, t. 2, s. 30–41.

[68] Rolę konstantynopolitańskich studytów silnie akcentuje A. Poppe (*Studity prosvetiteli Rusi*, [w:] Proceedings of the 22nd International Congress of Byzantine Studies. Sofia, 22–27 Augustus 2011, t. 1, s. 131–141). Jednak świadectwa dotyczące związków tej społeczności monastycznej z krajami słowiańskimi stają się liczne dopiero w XI wieku (A. Poppe, *Studity na Rusi. Istoki i načalnaja istorija Kievo-Pečerskogo Monastyrja*, Kyiv 2011, s. 85–90). Należy też wziąć pod uwagę udział studytów w nawracaniu Bułgarii (V. Gjuzelev, A. Nikolov), jakkolwiek to zagadnienie wymaga dalszych badań.

[69] M. Leszka, *Symeon I*, s. 63.

Serbii oraz krajów z nią sąsiadujących[70]. Jej użyteczność dla władz greckiego imperium zrozumiał w późniejszym już okresie wielki władca Bizancjum Bazyli II, dalekowzroczny polityk, który w 1018 roku likwidując odrębność polityczną Bułgarii jako państwa, nie próbował zmieniać języka miejscowego Kościoła na grecki. Ułatwiło mu to zapewne kontrolę zdobytego kraju, w którym pozostawił na kierowniczych stanowiskach miejscowych duchownych, zawdzięczających obecnie swą pozycję władcy Bizancjum. Nienarzucanie języka greckiego ułatwiało na pewno łagodzenie konfliktów ze słowiańskimi poddanymi. Inna rzecz, że ta „narodowa" cecha Cerkwi bułgarskiej po dwóch stuleciach przyczyniła się do odrodzenia narodowej odrębności Bułgarii[71]. Bazyli II przyczynił się zatem (choć może niekoniecznie świadomie) do urzeczywistnienia idei „wspólnoty bizantyńskiej", w której łączność kulturowa nie przeszkadzała odrębności państw i języków[72].

Nie wydaje się obecnie budzić wątpliwości pogląd, że to wzór bułgarski okazał się dla Bizantyńczyków użyteczny w momencie nawracania Rusi i budowaniu długotrwałej kurateli nad tutejszym Kościołem. W szerszej perspektywie tak z pewnością było, jednak początki chrystianizacji Rusi miały niewiele wspólnego z ideą cyrylo-metodiańską, choćby dlatego, że wyprzedzały w czasie misję Braci Sołuńskich. Ruś to określenie niesłowiańskie, stosowane początkowo wobec wędrowców i wojowników skandynawskich w Europie Wschodniej[73]. To zapewne w jednym z ich głównych ośrodków, Starej Ładodze na północ od Nowogrodu, osiadł w latach sześćdziesiątych IX wieku pierwszy w Europie Wschodniej biskup (arcybiskup) z Bizancjum. Wkrótce zginął jednak z rąk miejscowych przeciwników[74]. Ten incydent związany był bez wątpienia z toczoną w kraju Rusów wojną domową[75]. Trudno stwierdzić, czy zabójstwo było wyrazem walki z nową religią, czy może raczej konfliktu lokalnych grup politycznych. Zasadą Bizantyńczyków było, jak wskazują różne przykłady, także przytaczane wyżej, by wysyłając misjonarzy za granicę państwa najpierw rozeznać sytua-

[70] A.A. Turilov, *Mežslavjanskie*, s. 182–191; R. Ugrinova-Skalovska, *Zaemnite vrski pomegju makedonskata i srpskata varijanta na crkovnoslovenskiot jazik*, [w:] *Kirilo-metodievskiot* (*staroslovenskiot period*) *period i kirilo-metodievskata tradicija vo Makedonija*, Skopje 1988, s. 159–165. Rozpowszechnienie głagolicy i słowiańskiej liturgii w Chorwacji ma zapewne genezę niezależną od Bułgarii. E.P. Naumov, *Rasprostranenie christianstva v serbskich ichorvatskich zemljachi kreščenie srebov i chorvatov*, [w:] *Priniatije christianstva*, s. 70–88; I. Goldstein, *Hrvatski Reni Srednji Vijek*, Zagreb 1995, s. 258–259.

[71] G.G. Litavrin, *Uslovija razvitija bolgarskjoj kultury v XI–XII vv.* [w:] *Istorija i kultura Bolgarii*, Moskva 1981, 293–303.

[72] Ideę tę dostrzegł i opisał w bliższych nam naszych czasach D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth*, New York 1971, s. 272–370.

[73] Znaczenie tego słowa ulega ewolucji, w której istotniejsze stają się treści etnokulturowe i społeczne, por. E.A. Melnikova, V.Ja. Petruchin, *Nazvanie „rus'" v etnokulturnoj istorii Drevnerusskogo gosudarstva*, [w:] E.A. Melnikova, *Drevniaja Rus' i Skandinavija*, Moskva 2011, s. 133–152.

[74] 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 russes entre Scandinavie et Orient*, red. M. Kazanski, A. Nercessian, C. Zuckerman, (Realitées Byzantines 7), Paris 2000, s. 102–106.

[75] W. Duczko, *Ruś*, s. 69–82.

cję i znaleźć na miejscu zwolenników nowej religii, mogących zapewnić bezpieczeństwo misjonarzom[76], którym przecież nie mogła towarzyszyć w dalekich stronach stała zbrojna asysta. Normanowie przybywający w tym czasie na ziemie ruskie byli z reguły poganami, ale wędrując do Bizancjum, a potem wracając ze swych wypraw, przynosili wiadomości o nowej religii, a nawet ją przyjmowali, jednak nie wszyscy. Mimo to, jak trafnie zauważa E. Melnikowa, sami jeszcze niekoniecznie ochrzczeni, przyczyniali się do szerzenia wiedzy o chrześcijaństwie[77]. W tej niestabilnej sytuacji religijnej istniejącej na północy Rusi mogło dochodzić do nieoczekiwanych zwrotów sytuacji, o których brak pełniejszej informacji w źródłach[78].

Właśnie niepowodzenie pierwszej misji na ruskiej Północy przyczyniło się zapewne do szczególnie starannego i ostrożnego potraktowania kolejnych kontaktów z Rusią przez Bizancjum nieżywiącym zaufania do nieokrzepłych jeszcze grup zwolenników chrześcijaństwa. Zrozumiałe staje się opóźnienie kolejnej próby tworzenia chrześcijańskiej placówki na północy. Jest znamienne, że Konstantyn VII nie spieszył się ze skierowaniem do Kijowa biskupa mimo przyjaznej ponoć atmosfery rozmów z księżną Olgą w czasie wizyty w 957 roku, gdy ta władczyni przyjęła wprawdzie chrzest, ale jej syn deklarował niechętny stosunek do nowej religii[79]. Trwałą już misję z metropolitą na czele skierowano do Kijowa z Bizancjum dopiero w 988 roku, tj. wówczas, gdy opowiedział się zdecydowanie za nową religią ruski władca, a nie tylko, jak w 957 roku, księżna matka sprawująca władzę w imieniu syna[80].

Nawracanie Rusi w czasach Focjusza nie mogło nawiązywać do misji Cyryla i Metodego, gdyż ta zaczynała się dopiero rozwijać w latach 864–867, a na początku lat siedemdziesiątych IX wieku przeżywała kryzys[81]. Zresztą w kręgu władz młodego ruskiego kaganatu na dalekiej północy sytuacja musiała być z gruntu odmienna od sytuacji w Bułgarii istniejącej jako państwo od prawie 200 lat w pobliżu Bizancjum, na ziemiach należących niegdyś do chrześcijańskiego cesarstwa. Zmieniła się ta sytuacja pod koniec X wieku, gdy rola elementu słowiańskiego na Rusi wzrosła i nawet wojownicy wywodzący się z rodów skandynawskich ulegali slawizacji[82].

---

[76] M. Salamon, *Byzantine Missionary*, s. 47.

[77] E. Melnikova, *Varangians and the Advance of Christianity to Rus' in the Ninth and Thenth Centuries*, [w:] E.A. Melnikova, *Drevniaja Rus'*, s. 396–417.

[78] Wydaje się, że arcybiskup zabity na północy mógł być zwierzchnikiem nie pierwszej, lecz drugiej już misji ruskiej (pierwszą można datować bliżej początku IX wieku), por. E. Melnikova, *Varangians*, s. 403–404. W zbliżonym czasie kagan bułgarski Borys podjął zabiegi o nawrócenie swego narodu i napotkał też na przeszkody około 865 lub 870–872 r.

[79] 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.

[80] Taki model współpracy był zdaniem A. Poppe zjawiskiem nowym w stosunkach obu państw, A. Poppe, *Ruś i Bizancjum w latach 986–989*, „Kwartalnik Historyczny" 85 (1978), s. 21–22.

[81] Por. V. Vavřínek, *Cyril a Metoděj*, s. 135–197.

[82] Książę Świętosław jest jako pierwszy władca Rusi znany pod swym imieniem słowiańskim. A.F. Litvina, F.B. Uspenskij, *Vybor imeni u russkich kniazei v X–XVI vv. Dinastičeskaja istoriia skvoz' prizmu antroponimiki*, Moskva 2006, s. 41.

Ruski książę zaczynał reformę religijną od próby uporządkowania wierzeń pogańskich w swym kraju, ale potem zmienił plany i znalazł zrozumienie u władz cesarstwa, które zadbało o skierowanie na Ruś misjonarzy chrześcijańskich zdolnych pomóc w realizacji planów. Podobno nawracał go uczony misjonarz – filozof, którego działanie zaskakująco przypomina rolę Greka pouczającego bułgarskiego chana Borysa. Zapewne, jak sądzi A. Poppe, byli wśród misjonarzy mnisi związani z klasztorem Studios, a mogli należeć do nich też Bułgarzy. Naturalne wydaje się, że władze bizantyńskie po opanowaniu dużej części Bułgarii pod koniec X i na początku XI wieku dysponowali większą liczbą duchownych znających język słowiański[83]. W każdym razie dość oczywiste jest przypuszczenie, że Ruś nawracali i zaopatrywali w teksty słowiańskie oraz tłumaczenia z greki bułgarscy duchowni. Ponad 200 lat po ukształtowaniu misji cyrylo-metodiańskiej podjęto zatem na Rusi ideę zapewnienia nawracanemu ludowi nie tylko możliwości komunikowania się misjonarzy z nawracanymi w miejscowym języku, lecz nawet udostępnienia w słowiańskim tłumaczeniu dorobku autorów chrześcijańskich różnych epok, a z czasem także tworzenia własnego oryginalnego piśmiennictwa ruskiego. Rozwijanie misji słowiańskiej wedle wzorów cyrylo-metodiańskich prowadziło zatem do pogłębienia religijności i wzbogacenia różnych działów kultury ruskiej.

Ta udana akcja misyjna nie zapobiegła jednak pojawieniu się na Rusi konfliktów z poganami, przeciwnie, występowały one i prowadziły do ofiar, nawet długo po przyjęciu nowej religii w Europie Wschodniej. Występowały te konflikty w środowisku cechującym się trwaniem dawnych wierzeń obok chrześcijaństwa, czyli tzw. *dwojewierija*[84]. Na tego rodzaju tendencje najbardziej podatna były ludność terenów peryferyjnych, wśród której niemałą część stanowiły ludy obce etnicznie, nie ruskie, lecz ugrofińskie lub bałtyjskie. Dla nich daleka była zarówno cywilizacja bizantyńska, jak i słowiańska kultura ruska. Poszerzenie granic chrześcijańskiej Rusi oznaczało odbieranie tej ludności niezależności i ograniczenie własnych etnicznych tradycji. Wobec obcych, tj. nieruskich grup w Europie Wschodniej nie podjęto w X wieku na średniowiecznej Rusi inicjatywy analogicznej do misji Cyryla i Metodego, rozwijającej miejscowe tradycje. W gruncie rzeczy w kręgu cywilizacji bizantyńskiej tylko jeden język, tj. starosłowiański dostąpił awansu do rangi języka wyższej kultury, przynajmniej tak stało się w Europie. Jednak kwestia traktowania dalszych ludów w ramach misji bizantyńskiej, to kwestia wymagająca osobnego opracowania.

[83] Obecność pisarzy z Bułgarii na Rusi w okresie nawracania kraju w X–XI nie ulega wątpliwości, jakkolwiek wiele jej aspektów jest przedmiotem sporu, por. V.K. Ronin, *Kulturnye svjazi kijevskoj Rusi s drugimi slavjanskimi stranami v period jeje christianizaciji*, [w:] *Priniatije christianstva*, s. 209–214; I.I. Kaliganov, *Vekov svjazyvajuščaja nit'. Voprosy istorii i poetiki slavjanskich literatur i kultur*, Moskva 2006, s. 13–14, 26, 58–62, 105–108; A.A. Pičhadze, *Perevodčeskaja dejatelnost' v domongolskoj Rusi. Lingvističeskij aspekt*, Moskva 2011, s. 353; W sprawie roli konstantynopolitańskich studytów w misji słowiańskiej zob. przyp. 68.

[84] A.V. Karpov, *Jazyčestvo, christianstvo, dvoeverie. Religioznaja žizn' Drevnej Rusi v IX–XI vekach*, Sankt-Peterburg 2008, s. 27–40, 94–121.

Podsumowanie

Wędrówka Ludów na przełomie starożytności i średniowiecza w Europie Środkowej i Wschodniej spowodowała cofnięcie zasięgu chrześcijaństwa na pograniczu dawnego *Barbaricum* i europejskich prowincji Bizancjum. Władze cesarskie i kościelne niezdolne do zatrzymania napływu obcej ludności dążyły jednak do rechrystianizacji ziem cesarstwa i rozszerzenia chrześcijaństwa na nowe tereny. Cesarstwo wschodnie nie starało się rozwijać czynnej akcji misyjnej na terenie, którego nie potrafiło kontrolować, pokładając raczej nadzieję w asymilacji przybyszów przesiedlanych na tereny chrześcijańskie. Z czasem przystępowano też do przywracania struktur kościelnych na ziemiach, gdzie osiedlili się Słowianie, w związku z czym sprowadzano na powrót grecką ludność, nie przyśpieszano jednak zbytnio chrystianizacji ludności mieszkającej w trudnodostępnych rejonach.

Także w sąsiedztwie Państwa Wschodnich Franków na terenach dawnego *Barbaricum* zasiedlonych przez Słowian, władze chrześcijańskie oczekiwały na stopniowe przyjęcie chrześcijaństwa, nie wszędzie jednak rozbudowując struktury misyjne. W efekcie przyjmowanie nowej religii (i kultury) bywało powierzchowne, a nawet pozorne. Z czasem przystępowano do surowego traktowania tych, którzy trwali przy dawnej religii, ewentualnie występowali przeciw nowej. W efekcie wtopienie się pogańskich Słowian w społeczeństwo niemieckie poprzedzały często dramatyczne konflikty, znacznie bardziej dotkliwe, niż w przypadku nawracanych z opóźnieniem ludów na ziemiach bizantyńskich.

Kościół zachodni na terenach środkowoeuropejskich stosował także metody misyjne dopuszczające zachowanie pewnej odmienności kulturowej i etnicznej nawracanej ludności. Uwzględniano w tym przypadku w duszpasterstwie i modlitwach język słowiański, tworzono dla Słowian odrębne struktury kościelne. Także i tutaj pojawiały się przypadki dramatycznego oporu przeciw nowej religii, jednak występowały one sporadycznie i były relatywnie krótkotrwałe. Misja bizantyńska analogicznej metody misyjnej raczej nie stosowała, a w każdym razie przypadki jej stosowania są słabo udokumentowane.

Całkiem nowa metoda misyjna narodziła się na terenie pogranicza Kościoła wschodniego i zachodniego za sprawą indywidualnej koncepcji autorstwa dwóch misjonarzy bizantyńskich (św. św. Cyryla i Metodego). Tolerancyjne podejście do nawracanej ludności słowiańskiej połączono w niej z ambitnym programem tworzenia chrześcijańskiej kultury dla Słowian: wzbogaceniem i udoskonaleniem języka, stworzeniem własnego pisma i literatury. Dzieło cyrylo-metodiańskie dopuszczone przez Kościół rzymski i grecki znalazło oparcie zwłaszcza w schrystianizowanej Bułgarii, zaspokajając ambicje ludu pretendującego do pozycji zbliżonej do cesarstwa wschodniego, stało się ważnym narzędziem misyjnym w wielu innych krajach słowiańskich, zwłaszcza na Rusi.

HOW TO ENCOURAGE MORE PEOPLE TO CONVERT TO CHRISTIANITY? THE ORIGINS OF THE EASTERN AND WESTERN MISSION IN EARLY MEDIEVAL 'YOUNGER EUROPE'

Summary

The Migration of Peoples during the transition from Antiquity to the Middle Ages in Central and Eastern Europe brought about the reduction of the purview of Christianity in the borderland between the former Barbaricum and the European provinces of the Byzantine Empire. Incapable of damming the influx of foreign populations, imperial and ecclesiastical authorities nevertheless sought to rechristianise the lands of the Empire and promulgate Christianity in new areas. Eastern Empire did not try to engage in any vigorous missionary activity in areas they were unable to control, expecting rather the assimilation of newcomers resettled on Christian grounds. With time, attempts were undertaken to restore church structures on the lands occupied by the Slavs, and a Greek population was summoned back with this end in view; the Christianisation of the population occupying hardly reachable areas was not hastened.

In the same way, in the areas neighbouring the East Frankish State in the former Barbaricum, populated by the Slavs, Christian authorities awaited a gradual conversion to Christianity, yet did not expand missionary structures in all places. As a result, the adoption of the new religion (and culture) was at times superficial or even illusory. With time, those who persisted with the old religion, or acted against the new one, were severely treated; in consequence, the merging of the pagan Slavs into the German society was often preceded by dramatic conflicts, much more serious than in the case of late converted peoples on Byzantine lands.

The Western Church employed missionary methods tolerating a certain cultural and ethnic diversity of the converted population in Central Europe. Accordingly, the Slavic language was allowed for the ministry and prayers, and separate church structures were established for the Slavs. Some cases of dramatic resistance against the new religion did happen, yet they were sporadic and fairly short-lived. It is seems that a Byzantine mission did not employ an analogous missionary method or at least cases of the method having been used are poorly documented.

An entirely new missionary method was born in the borderland of the Eastern and Western Church, as a personal concept of two Byzantine missionaries (Sts. Cyril and Methodius). A tolerant approach to the Christianised Slav population was combined with an ambitious programme to construct a Christian culture for the Slavs: to enrich and improve the language, create their own system of writing and literature. Approved by the Roman and Greek Church, the work of Cyril and Methodius found support particularly in Christianised Bulgaria, satisfying the ambitions of the people aspiring to a position close to the Eastern Roman Empire; it became an important missionary tool in a number of other Slavic countries, notably in Russia.

Adam Krawiec
Poznań

CYWILIZACYJNA I DUCHOWA ROLA CHRZEŚCIJAŃSTWA WE WCZESNYM ŚREDNIOWIECZU

Cywilizacja średniowiecznej Europy, rozpatrywana – jeśli to możliwe – jako całość, była cywilizacją chrześcijańską. U jej podstaw leżały niechrześcijańskie kultury antycznej Grecji i Rzymu, a także plemion germańskich, słowiańskich i innych, jakie zamieszkiwały tereny Europy od wieków, wkraczały do niej w toku wędrówek ludów albo kształtowały dopiero swoją tożsamość w tyglu zmieniających się, przemieszczających, powstających i zanikających grup ludności. Na ten pierwotny komponent nakładał się jednak substrat chrześcijański, który w kolejnych wiekach miał zdominować cywilizację europejską i nadać jej swoiste, jednolite cechy. To właśnie chrześcijaństwo stało się fundamentem tożsamości europejskiej, stwarzając podstawy jedności ponad podziałami etnicznymi. Wkład islamu i judaizmu w rozwój średniowiecznej Europy był niezaprzeczalny, a w niektórych dziedzinach wręcz kluczowy, ale ogólnie rzecz biorąc jednak drugorzędny. Chociaż proces tworzenia tej chrześcijańskiej cywilizacji (zachodnio)europejskiej zaszedł w pełni dopiero później, w pełnym średniowieczu, to jego podwaliny zostały położone już w omawianym tu okresie.

Ogromna rola kulturowa i duchowa, jaką odegrało zachodnie chrześcijaństwo u schyłku antyku i w pierwszych wiekach średniowiecza, nie byłaby możliwa, gdyby nie wysiłek setek czy tysięcy ludzi, w większości anonimowych – mnichów, biskupów, zwykłych kapłanów, pełniących role misjonarzy i nauczycieli. Oprócz nich trzeba jednak wskazać grupę postaci o fundamentalnym znaczeniu, prawdziwych „ojców założycieli" kultury średniowiecznej Europy, których znaczenie wykracza poza wieki średnie. Wśród nich na plan pierwszy wysuwają się moim zdaniem postaci pięciu świętych: Hieronima ze Strydonu, Augustyna z Hippony, Izydora z Sewilli, Benedykta z Nursji i Grzegorza Wielkiego.

Formalnie rzecz biorąc, pierwsi dwaj z nich należeli pod względem chronologicznym, a także kulturowym, do późnego antyku. Ich wpływ na całą cywilizację łacińskiego średniowiecza sprawia jednak, że należy traktować ich bardziej jako pierwszych przedstawicieli nowej formacji kulturowej niż epigonów starej. Spośród tej dwójki, pod

względem starszeństwa, ale też znaczenia dzieła jego życia, na pierwszym miejscu należy wymienić Hieronima ze Strydonu[1]. Był on człowiekiem wykształconym, znawcą i miłośnikiem kultury antycznej, obdarzonym znacznym talentem literackim. Napisał szereg istotnych pism egzegetycznych i dydaktycznych, jednak o jego kulturowym znaczeniu decyduje nie tylko dorobek jako samodzielnego autora, ale przede wszystkim osiągnięcie redaktorsko-translatorskie: przekład Biblii na łacinę, znany jako Wulgata. Nad opracowaniem tekstu Wulgaty Hieronim pracował w latach 382–406. Prace rozpoczął na zamówienie papieża Damazego I. Chodziło o zastąpienie wielu, różniących się od siebie, funkcjonujących ówcześnie w Kościele zachodnim łacińskich przekładów jednolitym, poprawnym tekstem[2]. Efektem tych działań była Biblia średniowiecznego Zachodu. W późnym antyku i wczesnym średniowieczu funkcjonowały też równolegle wcześniejsze tłumaczenia łacińskie, jednak nigdy nie zdobyły one porównywalnej popularności, a z czasem wyszły z użycia, zwłaszcza od czasu reform karolińskich[3]. W powszechnym użyciu w liturgii i poza nią pozostał niemal wyłącznie tekst Hieronima. On przynajmniej jest uważany w tradycji za tłumacza, chociaż w XIX i XX wieku część biblistów kwestionowała ten pogląd, sugerując, że tylko w odniesieniu do części ksiąg mamy do czynienia z autorskim tłumaczeniem z greki i hebrajskiego, w innych przypadkach Hieronim dokonał jedynie rewizji już istniejących tekstów łacińskich, w niektórych natomiast (*Dzieje Apostolskie*, listy św. Pawła, Apokalipsa, część ksiąg *Starego Testamentu*) w ogóle kwestionowano związek Hieronima ze znanym dziś tekstem[4]. Przy wszystkich zastrzeżeniach, jakie na przestrzeni wieków wysuwano wobec zgodności Wulgaty z pierwowzorem, nie ulega wątpliwości, że nie sposób znaleźć tekst o porównywalnym z nią wpływie na europejską kulturę i religijność.

Biblia stanowiła najważniejszy punkt odniesienia kultury średniowiecza – głównie uczonej kultury warstw wykształconych, ale w miarę postępującej chrystianizacji także całego społeczeństwa. Jako przekaz objawionego Słowa Bożego, była Księgą *par excellence*, najwyższym autorytetem w większości dziedzin życia[5]. Tekst Biblii oddziaływał, rzecz jasna, przede wszystkim na kwestie wiary i moralności, ale jej znaczenia nie można ograniczyć tylko do tych dziedzin. Liczne odwołania do Biblii odnajdujemy w dyskusjach, toczonych przez średniowiecznych uczonych na tematy związane z ekonomią, teorią państwa i prawa, muzyką, medycyną czy filozofią przyrody[6].

[1] Ogólnie na temat Hieronima i jego twórczości por. E. Stanula i in., *Hieronim*, [w:] EK, t. 6, Lublin 1993, szp. 851–856.

[2] B.M. Metzger, B.D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, New York–Oxford 2005, s. 105.

[3] B.M. Metzger, *The Early Versions of the New Testament*, Oxford 1977, s. 341–342.

[4] Por. B.M. Metzger, *The Early*, s. 357; B.M. Metzger, B.D. Ehrman, *The Text*, s. 105–106.

[5] Aktualne, ogólne wprowadzenie do problematyki funkcjonowania Biblii w średniowieczu: F. van Liere, *An Introduction to the Medieval Bible*, New York 2014, por. też P. Sellier, *Biblia w kulturze Zachodu*, tłum. E. Burska, Warszawa 2012.

[6] Przykłady, to J. Le Goff, *Sakiewka i życie. Gospodarka i religia w średniowieczu*, tłum. H. Zaremska, Gdańsk 1995, s. 26 nn. (argumenty biblijne w dyskusji nad zagadnieniem ekonomicznym – pożyczkami na procent).

Dla ludzi wykształconych, którymi we wcześniejszym średniowieczu byli niemal wyłącznie duchowni – z niewieloma, choć godnymi uwagi wyjątkami – Biblia stanowiła źródło wzorców myślenia, wyznaczała obszary zainteresowań akceptowalnych i nieakceptowanych, godnych pochwały i potępienia, a jej język dostarczał gotowych schematów stylistycznych, sformułowań, metafor itp. Ich niezliczone ślady odnajdujemy w tekstach, powstających na przestrzeni całego średniowiecza i czasów nowożytnych. Nie jest przesadą stwierdzenie, że wykształcony człowiek średniowiecza nie tylko mówił i pisał, ale nawet myślał Biblią. Był tak już w najwcześniejszym okresie – wszystkie wymienione wyżej aspekty oddziaływania Biblii odnajdujemy na przykład w VI wieku u Grzegorza z Tours[7]. Czasem ten wpływ był nieświadomy, czasem natomiast był celowym zabiegiem – opisywanie współczesności na wzór historii biblijnej mogło służyć sugerowaniu ciągłości między oboma rzeczywistościami, a przez to podkreślać stałą obecność Boga w świecie[8].

Biblia, a konkretnie jej przekłady, wywierała też wpływ na kształtowanie języków narodowych. Dokonanie przekładu tak obszernego i zróżnicowanego dzieła wymagało rozwinięcia bogatego i zróżnicowanego słownictwa, odnoszącego się do różnych dziedzin życia. W czasach przednowoczesnych, kiedy nie istniały państwowe regulacje dotyczące języka, autorytet Biblii niejako stabilizował języki, na przykład poprzez wybór jednego z dialektów, w którym dokonano powszechnie akceptowanego przekładu, a który stawał się przez to podstawą literackiego języka ogólnonarodowego. Zjawisko to wystąpiło na szerszą skalę w późnym średniowieczu i czasach wczesnonowożytnych (na przykład przekłady Husa, Lutra, poniekąd też ks. Wujka), ale pierwsze przykłady tej językotwórczej roli Biblii odnajdujemy już we wczesnym średniowieczu. W IV wieku ariański biskup Wulfila, z pochodzenia Germanin, dokonał przekładu Biblii na język gocki, a wcześniej stworzył w tym celu specjalny alfabet[9]. Do dziś dla historyków Biblia Wulfili stanowi podstawę wiedzy o języku Gotów. Przekład ten nie odegrał jednak roli porównywalnej z Wulgatą, czy choćby późniejszą (IX wiek) słowiańską Biblią autorstwa św. Konstantyna-Cyryla. Nie stał się podstawą rozwoju literatury gockiej. Wynikało to z kilku względów. Przede wszystkim nad tekstem ciążyło piętno herezji, co hamowało jego rozpowszechnienie poza tymi ludami germańskimi, które wyznawały arianizm. Wschodni odłam Gotów – Ostrogoci – po osiedleniu w Italii przetrwali zbyt krótko, zanim zostali rozbici przez Bizantyjczyków, aby rozwinąć własną literaturę, tym bardziej że królowie Teodoryk Wielki i Teodahad preferowali zdecydowanie łacinę i kulturę klasyczną[10]. Z kolei wizygocka Hiszpania rozwinęła bogatą kulturę i piśmiennictwo, jednak wobec szybkiej i skutecznej romanizacji Wizygotów była to pod względem językowym kultura łacińska, a nie gocka.

[7] D.A. Sikorski, *Wstęp* do: Grzegorz z Tours, *Historie. Historia Franków*, Kraków 2002, s. 33.

[8] Tamże, s. 33–34.

[9] Por. J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, Warszawa 1997, s. 56–60.

[10] P. Riché, *Edukacja i kultura w Europie zachodniej* (*VI–VIII w.*), tłum. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 1995, s. 67–70.

Poza tym, jeśli nawet istniały jakieś wczesne teksty w języku gockim, to po przejściu Wizygotów na katolicyzm za panowania króla Rekkareda I zostały one zniszczone[11]. W najwcześniejszym średniowieczu (VII wiek) powstało także tłumaczenie Biblii na język anglosaski[12].

Miejsca opisane w Biblii – przede wszystkim Ziemia Święta-Palestyna, ale także Egipt, Babilonia czy Raj Ziemski, stawały się w miarę chrystianizacji społeczeństw europejskich integralnym elementem ich geografii kreacyjnej. Szczególnie Palestyna stanowiła „patrymonium pamięci" zbiorowej, przestrzeń sfabularyzowaną do granic możliwości, gdzie z każdym obiektem łączyła się lub mogła łączyć narracja związana z miejscem czy postacią biblijną, przy czym narracje te nie ograniczały się do faktów z życia osób znanych ze *Starego* czy *Nowego Testamentu*[13]. Proces fabularyzacji przestrzeni Ziemi Świętej na podstawie Biblii osiągnął swoje apogeum w okresie pełnego i późniejszego średniowiecza, jednak funkcjonował już w omawianym okresie – jego początki dają się dostrzec w relacjach ówczesnych pielgrzymów, takich jak Egeria czy Arkulf[14].

Mimo to, Biblia wywarła stosunkowo niewielki wpływ na funkcjonujący w średniowiecznym świecie łacińskim obraz wszechświata, zasadniczo przejęty ze starożytności i tylko nieznacznie uzupełniony elementami o genezie biblijnej. Niewątpliwie fakt ten należy wiązać z wpływami łacińskich Ojców Kościoła, zwłaszcza Augustyna z Hippony, i koncepcją dwojakiego uobecniania obecności Boga w świecie: w księdze Objawienia, czyli Biblii, i w księdze stworzenia, czyli w świecie fizycznym. W pełni zostanie ona rozwinięta przez uczonych tzw. renesansu XII wieku[15]. Święty Augustyn podkreślał ponadto wielokrotnie, że naukowe poznawanie świata fizycznego stanowi dziedzinę wiedzy w pełni odrębną od znajomości i interpretacji Biblii jako źródła prawd wiary[16]. To rozgraniczenie spraw religii i zainteresowań świeckich miało zresztą u Augustyna szerszy zasięg. Wniosek, że znajomość tradycji antycznej i wszelkie świeckie zainteresowania są w zasadzie neutralne dla chrześcijanina, jako że nie mają związku z kwestią zbawienia, był jednak w istocie dwuznaczny, bowiem można go było interpretować zarówno na niekorzyść zainteresowania światem – jest nieważne dla zbawienia, a więc niestosowne, jak i na korzyść – skoro są to kwestie neutralne, to znaczy, że nie są szkodliwe, a więc nie można takich zainteresowań potępić. W dal-

[11] To samo dotyczy zresztą także ewentualnej gockiej literatury ariańskiej po łacinie, J. Strzelczyk, *Goci – rzeczywistość i legenda*, Warszawa 1984, s. 291.

[12] B.M. Metzger, *The Early Versions*, s. 443 nn.

[13] Obszernie na ten temat, na przykładzie późnośredniowiecznego piśmiennictwa związanego z pielgrzymowaniem (przewodniki, relacje pielgrzymów): H. Manikowska, *Jerozolima – Rzym – Compostela. Wielkie pielgrzymowanie u schyłku średniowiecza*, Wrocław 2008, s. 137–206.

[14] Na temat postrzegania Ziemi Świętej we wczesnym średniowieczu przez pryzmat Biblii, w szerszym kontekście ówczesnych wyobrażeń geograficznych por. N. Lozovsky, *„The Earth is Our Book". Geographical Knowledge in the Latin West ca. 400–1000*, Ann Arbor 2000, s. 46–50.

[15] E. Grant, *Science and Religion, 400 B.C. to A.D. 1550: from Aristotle to Copernicus*, Baltimore 2006, s. 80 nn. i 155 nn.

[16] A. Siemieniewski, *Ścieżką nauki do Boga. Nauki przyrodnicze i duchowość w starożytności i w średniowieczu*, Warszawa 2009, s. 114 nn.

szych dziejach chrześcijaństwa odnaleźć można obie te postawy, jednak niezwykle ważny był fakt, że dane zostało „zielone światło" (może raczej żółte, ale na pewno nie czerwone…) dla świeckich zainteresowań, i to przez osobę o tak wielkim autorytecie.

Drugi z „ojców założycieli", właśnie św. Augustyn z Hippony, pochodził z rodziny częściowo chrześcijańskiej, ale jego droga do chrześcijaństwa była długa i skomplikowana, prowadząc przez okresy fascynacji platonizmem, stoicyzmem i manicheizmem[17]. On także otrzymał klasyczne rzymskie wykształcenie. Jego wpływ jest bardziej złożony i nie da się zredukować do jednego, fundamentalnego dzieła. Był autorem kilkudziesięciu dzieł, które wywarły istotny wpływ na poglądy i sposób myślenia ludzi późniejszych epok, i to nie tylko dotyczących spraw teologii i etyki. Przykładem mogą być jego oceny na temat postawy chrześcijanina wobec świata fizycznego. W jego bogatej spuściźnie na plan pierwszy wysuwają się jednak dwa teksty: *De civitate Dei* (*O państwie Bożym*) oraz *Confessiones* (*Wyznania*). W *Wyznaniach* Augustyn opisał swoją złożoną drogę do chrześcijaństwa, dokonując introspekcji w sposób, jaki stał się na długie wieki niedoścignionym wzorem. Porównywalny poziom autorefleksji pojawia się dopiero w późniejszym średniowiecza, a na szerszą skalę w czasach nowożytnych[18]. Odbiorcy wczesnośredniowieczni chyba nie byli w stanie do końca zrozumieć i dostrzec wagę tego dzieła, ale mimo to było ono cenione, stanowiąc źródło szeregu informacji, postaw (na przykład potępienie grzesznej ciekawości[19]) i wskazówek dla życia duchowego.

Jeszcze większy był wpływ obszernego i różnorodnego dzieła *De civitate Dei*[20]. W zamyśle był to swego rodzaju utwór publicystyczny, w którym Augustyn polemizował z szeregiem rozpowszechnionych ówcześnie poglądów. Impulsem do jego powstania była opinia, że przyczyną upadku Rzymu jest odejście od dawnych bogów, która zyskała szczególną popularność po zniszczeniu Rzymu przez Gotów w 410 roku. Augustyn wykazywał niesłuszność tej opinii, przypominając wcześniejsze porażki Rzymu, a przy okazji, na kartach dwudziestu dwóch ksiąg wyraził swoje opinie na różne tematy, począwszy od historii powszechnej, przez zagadnienia teologiczne i filozoficzne, teorię państwa, po kwestie przyrodnicze. Tym samym *Państwo Boże* stało się dla następnych pokoleń wzorcem myślenia o świecie i człowieku, a poza tym swego rodzaju encyklopedią, tym istotniejszą że napisaną przez człowieka obdarzonego niekwestionowanym autorytetem, na którego można było się bez obaw powoływać.

---

[17] Literatura naukowa dotycząca Augustyna, jego twórczości i jej recepcji jest bardzo rozległa. Ogólny przegląd zagadnień i główna literatura (do końca XX wieku): J. Misiurek i in., *Augustyn*, [w:] EK, t. 1, szp. 1087–1115; *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, red. A.D. Fitzgerald, Grand Rapids 1999; *Augustin Handbuch*, red. V.H. Drecoll, Tübingen 2007.

[18] A. Guriewicz, *Jednostka w dziejach Europy* (średniowiecze), tłum. Z. Dobrzyniecki, Gdańsk–Warszawa 2002, s. 95–98.

[19] Ze względu na znaczenie dla tematu, poglądy Augustyna na temat ciekawości były wielokrotnie analizowane. Podsumowanie dotychczasowego stanu badań: A. Krawiec, *Ciekawość świata w średniowiecznej Polsce. Studium z dziejów geografii kreacyjnej*, Poznań 2010, s. 25–29.

[20] Na temat *Państwa Bożego* por.: J. van Oort, *De ciuitate Dei*, [w:] *Augustin Handbuch*, s. 347–363.

Przykładem może być kwestia mirabiliów. Rozważanie czysto teologicznej kwestii ognia piekielnego stało się dla Augustyna okazją, aby przytoczyć cały obszerny katalog niezwykłości, zaczerpnięty od autorów antycznych[21]. W ten sposób stworzył niejako klasyczną listę mirabiliów, stanowiącą podstawę analogicznych opisów, powstających przez całe średniowiecze[22].

Augustyn wypracował system filozoficzno-teologiczny, który integrował w obrębie chrystianizmu elementy platonizmu i stoicyzmu. Stał się on podstawą myśli chrześcijańskiej przez następnych kilkaset lat. Przedstawił wizję świata, w którym stworzenie stanowi poniekąd jedność ze Stwórcą – świat fizyczny jest niejako „ręcznie sterowany" przez Boga, który cały czas podtrzymuje jego istnienie i może w każdej chwili zawiesić zwykły bieg rzeczy. W tej wizji nie istniała właściwie ontologiczna różnica między zwykłymi, codziennymi zdarzeniami, nadzwyczajnymi zdarzeniami naturalnymi, a cudami religijnymi. Dlatego Augustyn silnie akcentował „cuda codzienne" – zwykłe zdarzenia, które są w istocie równie godne podziwu, jak egzotyczne mirabilia, bowiem są takimi samymi dowodami Bożej wszechmocy[23]. Ta koncepcja zdominowała wczesnośredniowieczną wizję świata, a proces jej demontażu rozpoczął się w pełnym średniowieczu, wraz ze stopniowym rozdzielaniem od czasu tzw. reformy gregoriańskiej sfer *sacrum* i *profanum*, oraz upowszechnieniem idei natury-przyrody w okresie renesansu XII wieku.

Hieronim i Augustyn byli reprezentantami kultury schyłkowego cesarstwa rzymskiego, kiedy po ustaniu prześladowań chrześcijan i uznaniu chrześcijaństwa za religię państwową zaniknął główny powód wrogości myślicieli chrześcijańskich wobec rzymskiego dziedzictwa kulturowego. Należeli oni do ostatnich generacji, które zdobyły klasyczne wykształcenie, i bez skrupułów odwoływali się do niego w interesie nowej religii. Taka sytuacja budziła mimo wszystko pewne poczucie dyskomfortu psychicznego dla nich samych i zapewne wielu innych. Słynny jest sen św. Hieronima, w którym Jezus napomina go: *Ciceronianus es, non Christianus*[24]. Augustynowi udało się stworzyć teologiczne, odwołujące się do historii biblijnej uzasadnienie dla recepcji dorobku cywilizacji pogańskiego antyku przez chrześcijaństwo. W *De doctrina christiana* pisał: *Philosophi autem qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accommodata dixerunt, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis etiam tanquam injustis possessoribus in usum nostrum vindicanda*[25]. Jego zdaniem powinni więc zachowywać się tak jak Izraelici, którzy zabrali podczas ucieczki z Egiptu zrabowane tam skarby, w końcu wykorzystane ku chwale Bożej do budowy świątyni.

[21] Augustinus, *De civitate Dei, XXI, 4–8*, ed. B. Dombart, A. Kalb, [w:] *Corpus Christianorum Series Latina*, t. 48, Turnhout 1955, s. 100 nn.

[22] Por. L. Daston, K. Park, *Wonders and the Order of Nature 1150–1750*, New York 1998, s. 39–41.

[23] L. Daston, K. Park, *Wonders*, s. 41.

[24] Hieronymi Stridonensis *Epistola XXII ad Eustochium, Paulae filium*, 30, ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 22, szp. 416.

[25] S. Aurelii Augustini Hipponenesis episcopi *De doctrina Christiana*, II, 40, 60, ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 34, szp. 63.

Zastrzeżenia co do tego, czy chrześcijanin może czytać pogańskie księgi, powracały jeszcze długi czas[26] (i właściwie do dzisiaj się czasem pojawiają), ale autorytet Augustyna okazał się decydujący. Przywołany przez niego obraz egipskiego złota, użytego do ozdobienia świątyni, wskazał zarazem obowiązujący przez całe średniowiecze sposób podejścia do tradycji antycznej. Mimo podziwu dla niej, czy wręcz pojawiającego się niekiedy swoistego kultu autorów antycznych, dziedzictwo starożytności było zawsze integrowane z aktualną, chrześcijańską wizją świata i niejako zaprzęgane w służbę chrześcijańskiemu Bogu – czasem nawet dosłownie, fizycznie, kiedy antyczne świątynie zamieniano na chrześcijańskie kościoły (na przykład rzymski Panteon).

Otwarcie chrześcijan na cywilizację rzymską, które dokonało się w okresie chrześcijańskiego cesarstwa za sprawą Ojców Kościoła, z Augustynem na czele, przy jednoczesnym stworzeniu silnych fundamentów teologicznych wiary w Chrystusa (pamiętajmy, że są to czasy wielkich sporów dogmatycznych, zwłaszcza chrystologicznych[27]), rozstrzygnęło ostatecznie o stworzeniu charakterystycznej formacji kulturowej średniowiecznego Zachodu, opartej na elementach tradycji antycznej, ale podporządkowanych całkowicie odmiennemu systemowi religijnemu i etycznemu, którego filary stanowił monoteizm oraz przykazanie miłości Boga i bliźniego.

Napięcie między kulturą chrześcijańską i pogańską było tylko jednym z problemów, z jakimi musieli się borykać ludzie zachodniego Kościoła przełomu antyku i średniowiecza. Drugim, być może jeszcze poważniejszym, była konieczność przełożenia języka nowej religii i dokonań erudytów późnego cesarstwa takich, jak Augustyn, na język zrozumiały dla szerokich mas ludności. Nie chodziło przy tym tylko o konieczność porozumienia się z ludźmi niemówiącymi po łacinie. To oczywiście też stanowiło problem, chociaż z czasem coraz mniejszy, w miarę, jak pojawiało się coraz więcej chrześcijan, dla których język inny niż łacina był językiem ojczystym. Wraz z postępującym upadkiem cywilizacji rzymskiej, a zwłaszcza rzymskiego systemu kształcenia, coraz dotkliwiej dostrzegano problem niezrozumiałości wyrafinowanego języka, czerpiącego z tradycji rzymskiej retoryki, nawet dla osób mówiących po łacinie[28]. Na początku VI wieku Eugippus we wstępie do swojego żywota św. Sewerina wyrażał swoje obawy: *ne forsitan saeculari tantum litteratura politus tali vitam sermone conscriberet, in quo multorum plurimum laboraret inscitia et res mirabiles, quae diu quadam silentii nocte latuerant, quantum ad nos attinet ignaros liberalium litterarum, obscura disertitudine non lucerent*[29]. Aby dotrzeć do słuchaczy i nielicznych czytelników, trzeba było poświęcić językowe i naukowe wyrafinowanie na rzecz zrozumiałości. Dlatego uczoność wczesnego średniowiecza to głównie uczoność oparta

[26] Na przykład datowany na drugą połowę V wieku, powstały prawdopodobnie w południowej Galii zbiór kanonów określany jako *Statuta Ecclesiae antiqua*, nakazywał, *ut episcopus gentilium libros non legat*, *Les Statuta ecclesiae antiqua*, éd. C. Munier, Paris 1960, s. 91.

[27] Por. H.-I. Marrou, *Historia Kościoła*, t. 1: *Od początków do roku 600*, tłum. M. Tarnowska, Warszawa 1984, s. 253–274.

[28] J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*, tłum. H. Szumańska-Grossowa, Warszawa 1995, s. 130–131.

[29] Eugyppius, *Vita sancti Severini Noricorum apostoli*, ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 62, szp. 1168.

na streszczeniach i kompilacjach, a pisarze nawet, jeśli sami potrafili się posługiwać klasyczną, bogatą łaciną, w wielu wypadkach świadomie rezygnowali z niej i pisali uproszczonym, zbarbaryzowanym językiem[30].

Ta konieczność postawienia rzeczy i sensów ponad słowami, jak to ujmowali Ojcowie Kościoła[31], nie była jednak dla wczesnośredniowiecznych pisarzy zbyt poważnym problemem, czuli bowiem, że robią coś ważnego: w ich systemie wartości przyciągnięcie jak największej liczby ludzi do Chrystusa stało wyżej niż estetyka wypowiedzi. Poza tym, znajomość literatury antycznej właściwie nigdy nie zanikła, choć znacznie zmalała ilość dostępnych utworów, a inne były znane bardziej za pośrednictwem wypisów, komentarzy i skróconych przeróbek niż w oryginale. Mimo upadku rzymskiego systemu edukacji gallorzymska arystokracja aż do VII wieku kontynuowała tradycję domowego kształcenia opartego na wzorcach antycznych, a wzorce te znajdowały także wyraz w twórczości literackiej, którą chętnie się zajmowali jej przedstawiciele[32]. Cały czas powstawały utwory pisane późnoklasyczną łaciną w stylu Ojców Kościoła, na przykład *Historie* Grzegorza z Tours. Estetyka utworu także była ważna, choć zmieniły się kryteria oceny piękności dzieła. Bardzo ceniono poezję. „W opinii Grzegorza [z Tours] i jemu współczesnych dopiero poezja była prawdziwą sztuką"[33].

Kolejny z „ojców założycieli" chrześcijańskiej kultury średniowiecznej, św. Izydor z Sewilli, to właśnie czołowy przedstawiciel ówczesnej kompilatorskiej uczoności[34]. Izydor żył na przełomie VI i VII wieku w wizygockiej Hiszpanii. Wizygoci, którzy opanowali tereny Półwyspu Iberyjskiego pod koniec V wieku, stworzyli na nim państwo, które przetrwało aż do najazdu arabskiego w roku 711. Okazali się ludem wyjątkowo otwartym na tradycję rzymską. Mimo początkowej różnicy religii w stosunku do ludności hispanorzymskiej – wyznawali arianizm – szybko ulegli romanizacji, zarówno w sferze językowej, jak i kulturowej, zachowując jednak cały czas swoją germańską tożsamość. Był to zatem pierwszy przypadek zjawiska, które później jeszcze kilkakrotnie występowało w Europie średniowiecznej – przejęcia przez grupę najeźdźców, która osiedliła się na nowym terenie, języka i kultury podbitej ludności miejscowej, jednocześnie zachowując i dalej rozwijając własną tożsamość plemienno-etniczną. Tak stało się później w przypadku Bułgarów na Bałkanach, Waregów na Rusi i wreszcie Normanów w Normandii. Państwo Wizygotów, zwłaszcza na początku VII wieku, w okresie tzw. renesansu wizygockiego, stanowiło bodaj najjaśniejszy punkt na cywilizacyjnej mapie Europy przełomu antyku i średniowiecza[35]. Kontynuowano w nim tradycje antycznego wykształcenia, przy czym otrzymywali je również świeccy możnowładcy

[30] P. Riché, *Edukacja*, s. 101–104.

[31] Por. J. Le Goff, *Kultura*, s. 131; P. Riché, *Edukacja*, s. 101.

[32] R. Michałowski, *Galia merowińska*, [w:] *Narodziny średniowiecznej Europy*, red. H. Samsonowicz, Warszawa 1999, s. 168.

[33] D.A. Sikorski, *Wstęp*, s. 15.

[34] Na temat Izydora por. H.-J. Diesner, *Isidor von Sevilla und das westgotische Spanien*, Berlin 1977.

[35] Por. J. Strzelczyk, *Goci*, s. 290.

i królowie. Przetrwały biblioteki, odziedziczone później przez Arabów, które jeszcze później, w pełnym średniowieczu, stały się dla uczonych chrześcijańskiej Europy jednym z głównych źródeł dostępu do antycznych tekstów. Czołowymi centrami kultury i nauki w wizygockiej Hiszpanii były dwory biskupie w Sewilli, Toledo i Saragossie[36]. Zwłaszcza na przełomie VI i VII wieku, za episkopatów braci Leandra i Izydora. Drugi z nich współpracował z królem Sisebutem, któremu wyjaśniał na jego życzenie różne zagadnienia astronomiczne i przyrodnicze, dedykował mu nawet poświęcony im traktat *De natura rerum*. Sam Sisebut też jest zresztą uważany za autora poematu astronomicznego heksametrem *Carmen de luna*, poświęconego zaćmieniu księżyca[37].

Izydor intensywnie popierał w swojej diecezji rozwój szkolnictwa, celom edukacyjnym służyć też miały jego dzieła. Był autorem około 20 utworów, z których na pierwszy plan wysuwają się *Etymologie* – po Biblii najbardziej rozpowszechniona księga średniowiecza. *Etymologie* były najważniejszą encyklopedią średniowiecznego Zachodu, z której korzystano aż do czasów nowożytnych, mimo że powstawały kolejne, nowsze i bardziej aktualne dzieła tego typu. W XV wieku dzieło Izydora zostało jedną z pierwszych książek wydanych drukiem. Znaczenie *Etymologii* i tajemnica ich powodzenia polegały na tym, że była to pierwsza próba zrekapitulowania całokształtu wiedzy antycznej z różnych dziedzin, dokonana z perspektywy chrześcijańskiej[38]. Odbiorca *Etymologii* otrzymywał zbiór informacji z zakresu sztuk wyzwolonych, medycyny, historii, religioznawstwa, wiedzy o świecie fizycznym, sztuki wojennej wojen i rzemiosła. Dzieło dostarczało chrześcijańskiemu odbiorcy w skondensowanej formie wiedzy zgodnej z wiarą, uporządkowanej według jasnych, merytorycznych kryteriów. Poza tym, sposób przedstawiania zagadnień odpowiadał oczekiwaniom średniowiecznych odbiorców, ponieważ eksponował bardzo istotne, wręcz kluczowe w ówczesnym sposobie myślenia pytanie o genezę oraz przekonanie, że poprzez nazwę rzeczy można dotrzeć do jej istoty. Dlatego właśnie eksponował tytułowe etymologie nazw[39].

Chrześcijańska literatura wczesnego średniowiecza na Zachodzie nie jest zbyt obfita. Niewątpliwie ma to związek z dominacją kultury oralnej w tym okresie. Mimo to można wskazać po kilka znaczących gatunków, autorów i utworów. Piśmiennictwo tego okresu to przede wszystkim teksty religijne, związane z liturgią (hymny) i duszpasterstwem oraz życiem duchowym (kazania, komentarze biblijne)[40]. Czołowym twórcą utworów z tej pierwszej grupy był uważany za najwybitniejszego poetę epoki Wenancjusz Fortunat, pochodzący z północnej Italii, który karierę zrobił na terenie

[36] Tamże, s. 305–312.

[37] Na temat kontaktów Izydora z Sisebutem oraz twórczości tego drugiego: R. Krüger, *Eine Welt ohne Amerika*, Bd. III: *Das lateinische Mittelalter und die Tradition des antiken Erdkugelmodells* (*ca. 550 – ca. 1080*), Berlin 2000, s. 45–100, zwł. s. 45–47 i 95 nn.

[38] Por. J. Le Goff, *Kultura*, s. 449.

[39] W. Schweickard, *Etymologia est origo vocabulorum... Zum Verständnis der Etymologiedefinition Isidors von Sevilla*, „Historiographia Linguistica" 12 (1985), s. 1–25.

[40] W.P. Ker, *Wczesne średniowiecze* (*zarys literatury*), tłum. T. Rybowski, Wrocław 1977, zwł. s. 20 n.

Galii – pod koniec życia był biskupem Tours (VI wiek)[41]. Wenancjusz był także autorem utworów z innego przeżywającego wówczas rozkwit gatunku: żywotów świętych, zajmował się także egzegezą, znanych jest również kilka jego wierszy świeckich. Najbardziej znaczącym autorem kazań wczesnośredniowiecznych był natomiast papież Grzegorz I Wielki (druga połowie VI wieku)[42]. Grzegorz był też niewątpliwie najwybitniejszym papieżem tego okresu, nie tylko pod względem aktywności organizacyjnej jako głowa Kościoła (inicjator pierwszej akcji misyjnej podjętej bezpośrednio przez Stolicę Apostolską, kontakty z Konstantynopolem), ale też intelektualnej. Cechą charakterystyczną jego twórczości było upodobanie do krótkich form. Najliczniejszą jej część stanowią 854 zachowane listy, poza tym znane są 64 kazania, ważne miejsce zajmują też najobszerniejsze *Moralia in Job* oraz *Dialogi*[43]. Imię Grzegorza związane jest też w tradycji z wprowadzeniem tzw. chorału gregoriańskiego. Wprawdzie obecnie przyjmuje się, że powstał on dopiero w okresie karolińskim, jednak chorał jako typ monodycznego śpiewu liturgicznego funkcjonował już wcześniej[44]. Z najbardziej znaczących chorałów, związanych z regionalnymi odmianami liturgii omawianego okresu, należy wymienić chorał ambrozjański stosowany w Mediolanie, chorał gallikański oraz chorał mozarabski z Hiszpanii.

Upadek rzymskich struktur państwowych sprawił, że głównymi centrami kultury stały się we wczesnym średniowieczu głównie siedziby instytucji kościelnych: dwory biskupie i klasztory. Ta pierwsza sytuacja miała miejsce głównie na terenie dawnego Imperium, gdzie przetrwały w mniej lub bardziej zdegradowanej formie dawne ośrodki miejskie i związana z nimi sieć diecezjalna. Przykładem mogą być wspomniane wyżej stolice wizygockich biskupstw czy włoskie miasta Rawenna i Akwileja[45]. Poza limesem, ale także w jego obrębie, rolę ośrodków cywilizacyjnych w najszerszym tego słowa znaczeniu przejmował jednak najczęściej klasztor. Wprawdzie nie przyjął się model klasztoru jako wspólnoty uczonych, jaki w 538 roku stworzył Kasjodor w Vivarium, ale jego dzieło podjęły licznie powstające na terenie całej chrześcijańskiej

[41] Nowsze prace na jego temat, to zwł.: J.W. George, *Venantius Fortunatus. A Latin Poet in Merovingian Gaul*, Oxford 1992; L.A. Macchiarulo, *The life and times of Venantius Fortunatus*, New York 1986.

[42] Na temat życia i twórczości Grzegorza por. R.A. Markus, *Grzegorz Wielki*, tłum. P. Nehring, Warszawa 2003; S. Rosik i in., *Grzegorz I Wielki*, [w:] EK, t. 6, szp. 324–333; C. Dawson, *Religia i powstanie kultury zachodniej*, tłum. S. Ławicki, Warszawa 1958, zwł. s. 50 n.

[43] W ostatnich dekadach został wysunięty pogląd, że *Dialogi* nie wyszły spod pióra Grzegorza: F. Clark, *The „Gregorian" Dialogues and the Origins of Benedictine Monasticism*, Leiden–Boston 2003; podobnie, ale ostrożniej: J. Fried, *Der Schleier der Erinnerung*, München 2004, s. 345–349. Nie spotkał się on jednak z aprobatą innych badaczy.

[44] Najstarsze teksty, w których powstanie chorału jest wiązane z osobą Grzegorza Wielkiego, pochodzą dopiero z IX wieku. Na temat powstania chorału gregoriańskiego i muzyki kościelnej wczesnego średniowiecza jako takiej, por. Z. Bernat, *Chorał gregoriański*, [w:] EK, t. 3, szp. 221–223; S. Klöckner, *Handbuch Gregorianik. Einführung in Geschichte, Theorie und Praxis des gregorianischen Chorals*, Regensburg 2009, s. 40–70; na temat roli reform karolińskich w kształtowaniu chorału: tamże, s. 50–60.

[45] Obszernie na temat wymienionych włoskich miast jako ośrodków kultury: F.W. Deichmann, *Ravenna. Hauptstadt des spätantiken Abendlandes*, Bd. 2, Teil 3: *Geschichte, Topographie, Kunst und Kultur*, Stuttgart 1989.

Europy cenobia odwołujące się zarówno do kontynentalnej tradycji benedyktyńskiej, jak i iryjskiej tradycji monastycyzmu kolumbańskiego[46].

Wśród przedstawicieli zachodniego monastycyzmu wczesnośredniowiecznego na plan pierwszy wysuwa się postać św. Benedykta z Nursji, który w 529 roku założył klasztor na górze Monte Cassino. Klasztor po przezwyciężeniu początkowych trudności stał się ważnym ośrodkiem życia religijnego i intelektualnego, ale największą rolę dziejową odegrała spisana przez Benedykta reguła klasztorna[47]. Ostateczne zwycięstwo na Zachodzie modelu benedyktyńskiego w rywalizacji z alternatywnym modelem monastycyzmu iryjskiego, wschodnim monastycyzmem bazyliańskim i innymi, lokalnymi tradycjami opartymi na własnych regułach, było efektem długiego procesu, w którym ważną rolę odegrał splot czynników religijnych, społecznych i politycznych, a częściowo także odgórna decyzja administracyjna Karola Wielkiego[48]. Sukces reguły benedyktyńskiej wynikał jednak głównie z faktu, że oferowała ona najlepsze warunki do harmonijnego rozwoju mnichów, zachowując równowagę między rygoryzmem i łagodnością, między zaspokajaniem potrzeb duchowych i materialnych, między modlitwą i pracą. Poza tym unikała nadmiernej szczegółowości, co dawało jej elastyczność, pozwalającą na adaptację do różnych, zmieniających się warunków społecznych i ekonomicznych, a także do zmieniającej się duchowości[49].

Duchowość wczesnego średniowiecza to właśnie duchowość monastyczna. Niektórzy badacze, na przykład André Vauchez, sądzą, że o duchowości średniowiecznej można mówić dopiero od VIII wieku, z zastrzeżeniem, że jej nowożytne rozumienie jako systemu zasad, odnoszących się do religijnego wymiaru życia wewnętrznego, w ogóle nie nadaje się do zastosowania w odniesieniu do średniowiecznych realiów[50]. Z drugim stwierdzeniem można się zgodzić; akceptowalna jest też jego definicja średniowiecznej duchowości, określonej jako „dynamiczna jedność treści wiary i sposobu jej wcielania w życie przez ludzi bytujących w historycznie określonych warunkach"[51]. Pozostając przy takiej definicji, można jednak mówić o duchowości dowolnego okresu,

---

[46] Ogólnie na temat monastycyzmu we wczesnym średniowieczu (nowsze i ważniejsze prace z olbrzymiej literatury przedmiotu): F. Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur unhd Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung* (*4. bis 8. Jh.*), München–Wien 1965; M. Dunn, *The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Oxford 2003; M. Kanior, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1: *Starożytność* (*wiek III–VIII*), Kraków 1993; J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie w tworzącej się Europie*, Poznań 2003, zwł. s. 67–148.

[47] J. Kłoczowski, *Wspólnoty*, s. 69–75. Przez długi czas kontrowersje wśród badaczy budziła nierozstrzygnięta dotąd jednoznacznie (i zapewne niemożliwa do rozstrzygnięcia) kwestia zależności reguły Benedykta od innej reguły klasztornej z tego okresu, tzw. Reguły mistrza, por. B. Jaspert, *Die Regula-Benedicti-Regula-Magistri-Kontroverse*, Hildesheim 1975.

[48] J. Kłoczowski, *Wspólnoty*, s. 107–111. Na temat wzajemnych relacji między różnymi regułami w praktyce monastycznej wczesnego średniowiecza i procesu wypierania innych reguł przez regułę benedyktyńską: J. Strzelczyk, *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, wyd. 2, Poznań 2008, s. 127 nn.

[49] J. Kłoczowski, *Wspólnoty*, s. 74.

[50] A. Vauchez, *Duchowość średniowiecza*, tłum. H. Zaremska, Gdańsk 1996, s. 5–6.

[51] Tamże, s. 6.

także okresu przedkarolińskiego w zachodniej Europie. Co więcej, większość elementów charakterystyki Vaucheza można odnieść również do tego okresu, choć może w mniejszym stopniu i z większym uwzględnieniem *residuum* pogańskiego w mentalności wiernych, a także z silniejszym podkreśleniem typowych dla tej epoki trudności źródłowych. Można próbować rekonstruować jedynie duchowość środowisk monastycznych, w których powstawały nieliczne zachowane źródła pisane. Trzeba też zaakcentować głęboki rozziew między relatywnie wąską grupą mnichów, którzy stanowili na większości terenów Europy praktycznie jedyne w pełni chrześcijańskie społeczności, oraz równie wąskimi elitami skupionymi wokół dworów biskupich, a resztą ludności, tylko bardzo powierzchownie schrystianizowaną lub w ogóle niechrześcijańską. Wyjątek stanowiły tylko porzymskie tereny południa Europy i poniekąd Brytania, gdzie procesy chrystianizacji zaczęły się wcześnie i były w omawianym okresie stosunkowo zaawansowane[52]. Także w tym przypadku jednak bariera źródłowa uniemożliwia bardziej pełną i jednoznaczną ocenę charakteru i przejawów religijności ludzi świeckich, zwłaszcza spoza wąskiego grona elity władzy.

Ujmując rzecz w skrócie, należałoby wskazać na następujące główne cechy zachodniej duchowości tego okresu, jeśli są one możliwe do zrekonstruowania. Pierwszą, najbardziej rzucającą się w oczy w źródłach, jest powrót do *Starego Testamentu*. Dominowała tendencja do ujmowania życia chrześcijańskiego w ramy uszczegółowionych, rygorystycznych przepisów, w znacznym stopniu przejętych dosłownie z Pięcioksięgu. Praktyka religijna została sprowadzona bardziej do wypełniania rytuałów i „obowiązków wynikających z porządku społecznego, niż [była] wyrazem wewnętrznego przeżycia"[53]. Z tą sytuacją wiązało się zjawisko, które Hubertus Lutterbach określił jako „rearchaizacja myślenia", czyli powrót do etyki, opartej na idei czystości rytualnej[54]. Nowotestamentowa zasada przewagi ducha nad literą Prawa i związana z nią etyka wolicjonalna, ustąpiła miejsca etyce opartej na przekonaniu, że pewne zachowania same z siebie, niezależnie od intencji, powodują stan skalania, który zrywa więź jednostki z sacrum. Podobnie jak w większości społeczności, w których występuje idea nieczystości rytualnej, koncentrowała się ona głównie wokół sytuacji kontaktu z płynami ciała: krwią i spermą[55]. Początków tej „rearchaizacji" należy szukać w kręgach mnichów iryjskich, ale szybko rozpowszechniła się ona na kontynencie. Okazała się ona zresztą zjawiskiem trwałym. Na szerszą skalę nawrót do etyki wolicjonalnej nastąpił dopiero od XII wieku, chociaż ślady myślenia w kategoriach nieczystości rytualnej są zauważalne u niektórych teologów, kanonistów i moralistów jeszcze o wiele dłużej[56]. Wydaje się, że powodzenie tego modelu etycznego wiązało się z jego dosto-

[52] Na temat chrystianizacji Europy w omawianym okresie: R. Fletcher, *The Conversion of Europe. From Paganism to Christianity 371–1386 AD*, London 1997.

[53] A. Vauchez, *Duchowość*, s. 11.

[54] H. Lutterbach, *Sexualität im Mittelalter. Eine Kulturstudie anhand von Bußbüchern des 6. bis 12. Jahrhunderts*, Köln–Weimar–Wien 1999, s. 20–22.

[55] Tamże, s. 196 nn.

[56] Tamże, s. 240 nn.

sowaniem do potrzeb i możliwości chrystianizowanej ludności celtyckiej i germańskiej. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że jego wprowadzenie było niezbędną koncesją, formą przejściowego dopasowania nowej religii do możliwości rozumienia ludzi, przyzwyczajonych do zupełnie innego systemu etycznego i nie zawsze zdolnych do pogłębionej autorefleksji.

Wśród najważniejszych dokonań wczesnośredniowiecznego chrześcijaństwa zachodniego w zakresie życia religijnego należy wskazać zmianę w praktyce spowiedzi. Przyjmuje się, że w środowisku mnichów iryjskich około VII wieku dokonała się w tym względzie istotna zmiana: nastąpiło odejście od jednorazowej, publicznej spowiedzi, typowej dla pierwszych wieków chrześcijaństwa i zastąpienie jej okresową spowiedzią prywatną[57]. Zmiana charakteru spowiedzi pociągnęła za sobą także zmianę charakteru pokuty, która tylko w nielicznych, wyjątkowych przypadkach zachowała publiczny charakter. Wdrażanie tego nowego modelu sakramentu pokuty miały ułatwiać tzw. Penitencjały, czyli księgi pokutne – taryfikatory pokut za grzechy, będące zarazem najbardziej charakterystycznym dokumentem ówczesnej etyki opartej na zasadzie nieczystości rytualnej[58].

Właściwy dla religijności tego okresu był rozwinięty kult świętych. Dawała się zauważyć tendencja do wiązania świętości z realizacją określonych ról społecznych, przy czym w niektórych przypadkach świętość wydaje się niejako dziedziczona, czy raczej związana z przynależnością rodową, tak jak dziedziczone były role społeczne. Ideały świętości tego okresu, to przede wszystkim mnich lub biskup. Za główny dowód świętości, za życia i po śmierci, uznawane było czynienie cudów, ale także gorliwe spełnianie praktyk ascetycznych. Żywoty świętych wskazują, że istotną rolę odgrywała też „świetność", rozumiana na sposób świecki, jako szlachetne pochodzenie i związana z nim pozycja społeczna[59]. Szczególną rolę w życiu duchowym najwcześniejszego średniowiecza odgrywały osoby odznaczające się opinią szczególnie świątobliwych, którzy często wyrastali na liderów lokalnej wspólnoty, i to nie tylko duchowych[60]. Byli to najczęściej biskupi albo mnisi, jednak znane są również przypadki pseudoproroków, jak ich określają źródła, czy fałszywych mesjaszy, funkcjonujących poza oficjalnym Kościołem albo w otwartej opozycji do niego, wokół których skupiała się grupa wyznawców[61].

Specyficzna duchowość monastyczna, w szczególnym stopniu iryjska, ale także kontynentalna, opierała się w znacznej mierze na ideale ascezy. Pochwała umartwiania swego ciała była obecna we wszystkich nurtach monastycyzmu wczesnośredniowiecz-

[57] A. Vauchez, *Duchowość*, s. 16–17.

[58] Problematyka związana z penitencjałami była wielokrotnie przedmiotem analiz. Podstawowe omówienie problematyki penitencjałów (w kontekście historii seksualności, ale w sposób szeroki i z podaniem głównej starszej literatury): J. Brundage, *Law, Sex, And Christian Society in Medieval Europe*, Chicago 1987.

[59] R. Michałowski, *Galia*, s. 170 i 179–180.

[60] Tamże, s. 180–181.

[61] Na ich temat por. J.B. Russell, *Dissent and Reform in the Early Middle Ages*, wyd. 2, New York 1982, s. 124–175, zwł. s. 152 nn.

nego, ale kładziono na nią różny nacisk – największy wśród mnichów iryjskich oraz w części klasztorów hiszpańskich. Praktyki ascetyczne miały niejako zastąpić męczeńską śmierć pierwszych chrześcijan. Wprost wyraził to anonimowy autor iryjskiego tekstu, znanego jako *Homilia z Cambrai*: „Otóż istnieją trzy rodzaje męczeństwa […]: białe męczeństwo, zielone męczeństwo i czerwone męczeństwo. Białe męczeństwo oznacza porzucenie wszystkiego, co komu jest drogie, zielone oznacza pokutę i skruchę, czerwone zaś – znoszenie krzyża i zniszczenia [ciała, tzn. śmierci] dla Chrystusa"[62]. Specyfikę monastycyzmu iryjskiego stanowiło wymienione tu „białe" męczeństwo, pod którym rozumiano wędrówkę – lądem albo morzem, zwykle bez określonego celu[63]. Tak, jak w przypadku zwykłych praktyk ascetycznych chodziło o świadomą rezygnację z podstawowych potrzeb fizycznych – pożywienia, ciepła, braku bólu, tak istotą „białego męczeństwa" była rezygnacja z zaspokajania kolejnej istotnej potrzeby człowieka średniowiecznego, czyli dobrowolne wyłączenie się ze struktur społecznych.

W tradycji wczesnośredniowiecznego monastycyzmu kontynentalnego (Galia, Italia, tereny późniejszych Niemiec) asceza odgrywała równie ważną rolę, choć zwykle nie przybierała tak drastycznych form. Wędrówka w stylu iryjskim była natomiast nieakceptowalna, a dopuszczalna była tylko pielgrzymka do ściśle określonego celu, odbywana po ustalonej, możliwie najkrótszej trasie. Kluczową rolę odgrywała w tym przypadku zasada *stabilitatis loci*. Mnich powinien był, najlepiej przez całe życie, pozostawać w swoim konwencie, którego nie powinien w miarę możności opuszczać, aby nie narażać się na niepotrzebne pokusy świata zewnętrznego[64]. Mnich benedyktyński zbliżał się do Boga drogą wspólnotową, nie indywidualną. Wyłączenie ze struktur społecznych jako rodzaj praktyki ascetycznej także było znane w monastycyzmie kontynentalnym, a nawet cieszyło się znaczną popularnością, ale w formie podporządkowanej nadrzędnej zasadzie *stabilitatis loci*: jako eremityzm albo rekluzja[65]. Ideałem życia mnichów było osiągnięcie pełnej kontroli i ładu. Pragnęli oni całkowicie zapanować nad swoim ciałem poprzez praktyki ascetyczne, przestrzeń klasztoru była (a przynajmniej powinna była być) całkowicie uporządkowana – poszczególne miejsca, budynki i pomieszczenia miały swoje ściśle ustalone przeznaczenie i wzajemne położenie[66]. Mnisi starali też porządkować i kontrolować czas, na skalę niespotyka-

[62] Cyt. za: J. Strzelczyk, *Iroszkoci*, s. 35. Niekiedy można spotkać się z utożsamieniem z ascezą „białego" męczeństwa, na przykład J. Kłoczowski, *Wspólnoty*, s. 86.

[63] J. Strzelczyk, *Iroszkoci*, s. 35–37; tenże, *Wstęp* do: *Żegluga świętego Brendana opata*, tłum. I. Lewandowski, Poznań 1992, s. 25 nn.

[64] Por. R. Newhauser, *The Sin of Curiosity and the Cistercians*, [w:] *Erudition at God's Service*, red. J.R. Sommerfeldt, Kalamazoo 1987, s. 73.

[65] Por. R. Michałowski, *Galia*, s. 180.

[66] Idealnym wyobrażeniem klasztoru jako idealnej, harmonijnej i uporządkowanej struktury przestrzennej jest nieco późniejszy (pochodzący z czasów karolińskich) plan klasztoru w St. Gallen. Odnośnie do niego istnieje obszerna literatura przedmiotu. Omówienie stanu badań do końca XX wieku: W. Jacobsen, *Der St. Galler Klosterplan. 300 Jahre Forschung*, [w:] *Studien zum St. Galler Klosterplan*, Bd. II, red. P. Ochsenbein, K. Schmuki, St. Gallen 2002, s. 13–56.

ną w innych ówczesnych społecznościach, poprzez podzielenie całej doby na godziny kanoniczne, wywodzące się z podziału straży w armii rzymskiej. Wyznaczały one momenty, w których cała wspólnota mnichów gromadziła się w celu odmawiania wyznaczonych modlitw[67].

Wokół klasztoru wczesnośredniowiecznego koncentrowało się życie duchowe i gospodarcze lokalnej społeczności. Chociaż klasztory powstawały na terenach formalnie schrystianizowanych, mnisi cały czas realizowali funkcje misyjne w stosunku do ludności, która często tylko z nazwy pozostawała chrześcijanami. Klasztor był często, używając anachronizmu, głównym „pracodawcą" w okolicy, budując wspólnotę złożoną z mnichów i ludzi świeckich związanych z klasztorem, pracujących na roli i pełniących funkcje usługowe. W przypadku klasztorów iryjskich taka wspólnota klasztorna miała charakter osobowy, wzorowany na strukturze klanowej, w modelu kontynentalnym dominował wyznacznik terytorialny: w jej skład wchodziła ludność zamieszkała na obszarze włości klasztornych. Wiąże się to z odmienną tradycją instytucjonalną Kościoła kontynentalnego, nawiązującą do struktur rzymskiej administracji państwowej, a w tym przypadku – także do rzymskiej wielkiej własności ziemskiej.

Klasztor odgrywał w życiu lokalnej wspólnoty szereg funkcji, nieograniczających się tylko do organizacji życia religijnego i pracy. Zapewniał okolicznej ludności bezpieczeństwo fizyczne, oferując możliwość schronienia przed najazdem w klasztornych murach, wsparcie żywnościowe w razie głodu i pomoc medyczną. Co najmniej równie ważne było bezpieczeństwo psychiczne, wynikające z poczucia, że Bóg otacza klasztor i jego otoczenie szczególną opieką za sprawą modlitw mnichów i fizycznej obecności świętego patrona w postaci relikwii[68]. Ich bliskość pozwalała też mieć większą nadzieję na indywidualne zbawienie. Za sprawą potrzeb związanych z liturgią, klasztor był ośrodkiem rzemiosła artystycznego, iluminatorzy ksiąg rozwijali sztuki wizualne. W czasach niemal wyłącznej dominacji kultury oralnej, klasztor był ostoją piśmienności: w skryptorium kopiowano, a w bibliotece przechowywano księgi, szkoła uczyła umiejętności czytania i pisania, za sprawą wystawianych dokumentów podtrzymywano elementy kultury prawnej opartej na użyciu pisma[69].

Jest to, rzecz jasna, obraz idealny. Dramatyczny niedobór źródeł nie pozwala niestety na jednoznaczne stwierdzenie, czy i w jakim stopniu poszczególne klasztory faktycznie pełniły wszystkie te funkcje. Nawet sama ilość i lokalizacja klasztorów w omawianym okresie, a więc tym samym faktyczny zasięg promieniowania elementów kultury chrześcijańskiej, pozostaje w wielu przypadkach niejasna i budzi kontrowersje wśród badaczy. Praktyka w wielu przypadkach wyglądała inaczej niż w źród-

[67] Por. J. Le Goff, *Czas Kościoła i czas kupca*, [w:] *Czas w kulturze*, red. A. Zajączkowski, Warszawa 1988, s. 331 nn.

[68] Por. P.R.L. Brown, *Relics and Social Status in the Age of Gregory of Tours*, Reading 1977, s. 250 nn.

[69] Por. P. Riché, *Edukacja*, s. 120 nn., 300 nn., 329 nn.

łach pisanych, tworzonych przez mnichów i głównie na użytek mnichów – przy czym zastrzeżenie to dotyczy zarówno tekstów idealizujących życie klasztorne, jak i głosów krytyki. Niewątpliwie poziom intelektualny i moralny mnichów pozostawiał niejednokrotnie wiele do życzenia. Nie wiadomo, w ilu klasztorach funkcjonowały skryptoria i szkoły, ale na pewno nie we wszystkich. Większość danych na temat nauczania oraz przechowywania i lektury ksiąg w klasztorach omawianego okresu pochodzi ze źródeł normatywnych – reguł klasztornych, a zaledwie w pojedynczych przypadkach źródła (abstrahując od ich wiarygodności) informują o faktycznym istnieniu skryptoriów czy szkół[70]. Nie zawsze też mnisi wykazywali aktywność duszpasterską, zadowalając się formalnym ochrzczeniem swoich „owieczek", podczas gdy wiara w dawnych bogów trwała nadal, czasem przyjmując formę „dwójwiary".

Koniec tej najwcześniejszej fazy rozwoju chrześcijańskiej kultury średniowiecznego Zachodu wyznacza panowanie Karola Wielkiego i jego następców. Za ich czasów została przede wszystkim ostatecznie sprecyzowana i wcielona w życie koncepcja władcy chrześcijańskiego jako pomazańca Bożego, który z tytułu uzyskania namaszczenia zajmował szczególną pozycję w stosunku do reszty poddanych, ale jednocześnie miał on szczególne obowiązki wobec Kościoła. Ten nowy model władzy i Kościoła miał w istocie korzenie podwójnie archaiczne, to znaczy starotestamentowe i nawiązujące do przedchrześcijańskiej religijności ludów Europy, w której kult nie był sprawą jednostek, ale całej wspólnoty, częściowo czerpał też z wzorców wizygockich (namaszczenie króla). Władca był w nim odpowiedzialny za zbawienie swoich poddanych, za należyte sprawowanie kultu Bożego, a co za tym idzie za zapewnienie odpowiedniego poziomu duchowieństwa. W ten sposób stawał się niejako nieformalną głową Kościoła na swoim terenie, a sam Kościół przybierał cechy Kościoła państwowego. Było to źródłem owego podporządkowania władzy duchowej władcy świeckiemu, przeciwko któremu później wystąpili tak ostro reformatorzy w okresie tzw. reformy gregoriańskiej. W ślad za tym następowała dalsza formalizacja życia religijnego, ale zarazem rozwój sztuki i architektury sakralnej. W związku z potrzebami kształcenia kleru nastąpił także rozwój szkolnictwa. Bardzo ważne, może wręcz przełomowe znaczenie miała dokonująca się wówczas stopniowo na terenie podległym władcom karolińskim unifikacja liturgii, tekstu Biblii i modelu monastycyzmu (cenobityzm oparty na regule benedyktyńskiej i kanonikat regularny). Czasy karolińskie pod każdym względem stanowią więc początek kolejnego, odmiennego etapu w dziejach chrześcijańskiej Europy, obejmującego także czasy ottońskie. Karolińsko-ottoński model cywilizacji chrześcijańskiej wywarł decydujący wpływ również na młode państwo piastowskie, które w okresie jego funkcjonowania dołączyło do chrześcijańskiej Europy. Szersze rozwinięcie tego tematu leży wymagałoby jednak omówienia w ramach odrębnej publikacji.

[70] Tamże, s. 130–131.

THE CIVILISATIONAL AND SPIRITUAL ROLE OF THE CHRISTIANITY IN THE EARLY MIDDLE AGES

Summary

The paper looks at the main persons and phenomena related to the cultural role of Christianity in the earliest stages of the development of the civilisation of the Latin Middle Ages, i.e., from the Late Antiquity to the end of the Merovingian period. It emphasises the role of people of that period whose achievements played a key role in the history of European civilisation, to wit: Jerome of Stridon, Augustine of Hippo, Isidore of Seville, Gregory the Great and Benedict of Nursia, together with the main areas in which their impact is notable. The most serious difficulties related to the transmission of ancient cultural heritage in the then European reality are thoroughly discussed along with the major centres of education and intellectual life and the specific characteristics of the Western European culture of the period. The paper further explores the main phenomena occurring in Christian religiosity at the time, with particular emphasis on the role of monasticism, and points to significant source limitations, relating to the reconstruction of the analysed phenomena.

Marek Cetwiński
Wrocław – Częstochowa

PODSUMOWANIE

W roku 2016 przypadnie rocznica - 1050-lecia od chrztu Mieszka I, zaś w dwa lata później taka sama rocznica utworzenia pierwszego biskupstwa polskiego[1]. Wprawdzie daty te znane są z przekazów znacznie oddalonych w czasie od wspomnianych wydarzeń, ale przyjęte powszechnie stanowią, częstym w historiografii zwyczajem, wygodny pretekst powrotu do badań nad wielokrotnie nawet poruszanymi, lecz nie przynoszącymi satysfakcjonujących wyników, problemami[2]. Tak jest też w przypadku niniejszego tomu poświęconego chrystianizacji Europy, a zwłaszcza, jak zapowiada podtytuł - Kościołowi na przełomie I i II tysiąclecia.

Chrzest Mieszka I i założenie poznańskiego biskupstwa to wydarzenia o skutkach niezwykle doniosłych dla dalszej historii Polski, lecz – stwierdza Tadeusz Silnicki - „jak to się odbyło - nie wiemy"[3]. Pesymizm wyraźny jest i w dalszych słowach tego wytrawnego znawcy dziejów Kościoła: „początki dziejów i organizacji kościoła w Polsce są i pozostaną nie wyjaśnione"[4]. Nie napawają optymizmem też dalsze wywody Silnickiego:

> Niedostatkowi źródeł lub wątpliwej ich wartości towarzyszy obfitość literatury naukowej od prac dawniejszych aż do najnowszych, tak po polskiej, jak i po niemieckiej stronie. […] Co gorsza, rzec

[1] Początek badań (pomijając starsze, dyletanckie w dużej mierze próby) dał: W. Abraham, *Organizacja kościoła w Polsce do połowy wieku XII*, Lwów 1893. Z pozostałych wspomnieć trzeba: K. Buczek, *Pierwsze biskupstwa polskie*, Kraków 1995 (pierwodruk 1938).

[2] Na słabości polskiej historiografii w zakresie badań historii Kościoła i „pilne potrzeby zintensyfikowania badań" w tej dziedzinie zwraca uwagę, omawiając dotychczasowy dorobek, Andrzej Radzimiński, *Badania nad strukturami kościelnymi i duchowieństwem w Polsce średniowiecznej. Zarys problematyki*, [w:] *Pytania o średniowiecze. Potrzeby i perspektywy badawcze polskiej mediewistyki*, red. W. Fałkowski, Warszawa 2001, s. 67-98.

[3] T. Silnicki, *Początki organizacji kościoła w Polsce za Mieszka I i Bolesława Chrobrego*, [w:] *Początki państwa polskiego. Księga Tysiąclecia*, t. I. *Organizacja polityczna*, Poznań 1962, s. 321.

[4] Tamże, s. 323.

> można że literatura naukowa przyczyniła się niekiedy nie do wyjaśnienia, lecz do zaciemnienia i nie do rozwiązania, lecz do zawikłania niektórych zagadnień przez to, że odrzuciła problemy już uznane za załatwione i podawała w wątpliwość osiągnięcia za bezspornie przyjęte, bądź przez nowe, śmiałe i nie dość uzasadnione pomysły wywoływała tylko jałowe spory[5].

Lektura napisanej w pół wieku po cytowanej wypowiedzi Silnickiego, monografii pióra Dariusza Andrzeja Sikorskiego zdaje się utwierdzać w przekonaniu, iż przedstawienie spójnej wizji dziejów Kościoła w Polsce za panowania dwóch pierwszych Piastów to trud syzyfowy[6]. Autorzy tekstów zebranych w niniejszym tomie są w pełni świadomi wspomnianych niebezpieczeństw, toteż zamiast mnożyć hipotezy i interpretacje skąpych przekazów o początkach chrześcijaństwa w Polsce, zajęli się „chrystianizacją Europy", a nie „chrztem Mieszka". Podążyli zatem drogą wskazaną niegdyś zarówno przez Tadeusza Silnickiego, jak i Tadeusza Manteuffla. Pierwszy z nich wszak pisał: „Chrzest Polski nie jest faktem odosobnionym, lecz ogniwem w długim łańcuchu nawracań z pogaństwa, który ciągnie się przez cały niemal wiek X, wiek sukcesów misyjnych"[7]. Drugi z nich ujął rzecz podobnie: „Ostateczne ukształtowanie się państwa polskiego i tak doniosłe kroki ze strony panującego tam księcia, jakimi była chrystianizacja kraju w roku 966 i jego darowizna na rzecz stolicy Piotrowej (*Dagome iudex*), dokonana zapewne dopiero w roku 991, wymagają wszechstronnego zbadania ówczesnej sytuacji europejskiej"[8]. Autorzy niniejszego tomu poszli jeszcze dalej – zarówno chronologicznie, jak i geograficznie. Kontynuują w ten sposób ideę pojawiającą się wcześniej w środowisku poznańskich mediewistów[9].

Niniejszy tom otwierają rozprawy poświęcone chrześcijaństwu w Cesarstwie Rzymskim. To dzięki istnieniu imperium religia niewielkiej początkowo wspólnoty wyznawców Chrystusa, jednej z wielu sekt żydowskich, stała się poważną siłą, a wreszcie podporą władzy cesarskiej. Przemiana ta była możliwa również za sprawą wykorzystania przez pierwszych pisarzy chrześcijańskich wyraźnej w „pogańskich" kręgach filozoficznych tendencji monoteistycznych. Nasycenie nowej religii elementami kultury antycznej skłoniło nawet swego czasu Tadeusza Zielińskiego do przekonania, iż chrześcijaństwo wywodzi się nie tyle z judaizmu, co raczej z religii Greków epoki hellenistycznej[10]. Oficjalna od czasów Konstantyna Wielkiego religia wciąż potężnego cesarstwa oraz synteza wiary z dorobkiem kultury antycznej jawiły się niewątpliwie – nie tylko mieszkańcom imperium, ale i pozostającym z nim w licznych kontaktach rozmaitej natury, ludom spoza limesu – jako wzór nader atrakcyjny. Nie dziwi więc, że nawet tradycyjne

[5] Tamże, s. 322.

[6] D.A. Sikorski, *Kościół w Polsce za Mieszka I i Bolesława Chrobrego*, Poznań 2011.

[7] Tamże, s. 324.

[8] T. Manteuffel, *Państwo polskie a papiestwo oraz ruch monastyczny na Zachodzie w X wieku*, [w:] *Początki państwa polskiego. Księga Tysiąclecia*, t. I: *Organizacja polityczna*, Poznań 1962, s. 253.

[9] Na przykład J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, Warszawa 1997; *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.

[10] T. Zieliński, *Chrześcijaństwo antyczne*, Toruń 1999.

wierzenia Celtów czy Germanów przyswajały wątki chrześcijańskie, co w dalszej przyszłości ułatwiało zapewne tym ludom pełną konwersję. Wszak nie jest przypadkiem, iż znakomita większość ludów germańskich pojawiających się w granicach Imperium była już chrześcijańska, chociaż w ariańskiej, nie katolickiej odmianie[11].

Kontakty imperium z ludami *Barbaricum* nie tylko owocowały zbliżeniem w dziedzinie wierzeń. Ich efektem zdaje się też powszechne wśród średniowiecznych intelektualistów przekonanie, iż wszelkie „pogańskie" wierzenia wywodzą się od Greków i Rzymian. *Interpretatio Romana* to także spadek przejęty przez chrześcijaństwo po Imperium Rzymskim. Pisał bowiem trafnie Umberto Eco o wiedzy antycznej w II wieku n.e.: „wiedza ta opisuje świat spójny i doskonały, podczas gdy świat II wieku jest tyglem ras i języków, krzyżówką ludów i idei, w której toleruje się wszystkich bogów. Bóstwa te dla każdego z ludów miały głębokie znaczenie, lecz z chwilą, gdy imperium znosi podział na lokalne ojczyzny, zaciera się również ich tożsamość: nie ma już różnicy między Izydą, Asztarte, Demeter, Kybele, Anaitis i Mają"[12]. *Interpretatio Romana* stała się trwałym elementem *interpretatio Christiana*. Kłopoty współczesnych historyków próbujących odtwarzać panteony tradycyjnych religii europejskich ludów, z naszymi słowiańskim przodkami włącznie, mają zatem swe źródło w przejętej przez średniowiecznych autorów antycznej uczoności. Trudno bowiem ustalić, co w kronikarskiej czy hagiograficznej relacji jest skutkiem rzeczywistego przejęcia przez „pogan" wątków i postaci z religii antycznej, a co tylko skutkiem intelektualnego szablonu[13]. Spadkiem po czasach imperium była też dychotomiczna wizja świata. Z tą wszakże różnicą, iż dawny podział na świat cywilizowany, podległy władzy Rzymu i świat barbarzyńców, zastąpiono podziałem na świat chrześcijan i ziemie w posiadaniu „niewiernych" – pogan.

Lektura zebranych w niniejszym tomie artykułów prowadzi też do wniosku, że jednak to nie tradycyjne politeistyczne religie były najgroźniejszym rywalem chrześcijaństwa, lecz jego monoteistyczni konkurenci - wpierw mozaizm, potem zaś islam. Przypomina o tym dobitnie anegdota zawarta w najstarszej ruskiej kronice. Po próbach zreformowania wierzeń pogańskich - opowiada źródło - książę Włodzimierz miał rozważać zalety i wady islamu, mozaizmu oraz chrześcijaństwa w jego zachodniej i wschodniej odmianie[14]. Wymowa tej kronikarskiej opowiastki zgodna jest z opinią Tadeusza Silnickiego:

> punktem węzłowym jest wszakże nie atrakcyjna siła nowej wiary, lecz państwowa strona sprawy. […] Jest rzeczą zwyczajną we wczesnym średniowieczu, że procesom twórczym większych

[11] Zob. na przykład J. Strzelczyk, *Goci - rzeczywistość i legenda*, Warszawa 1984, s. 102-110 („Wulfila i zagadnienie chrystianizacji Wizygotów"), s.407-410 (wiadomości o Wulfili), s. 113-120, s. 404-406 (św. Saba); tenże, *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, Warszawa 1992, o Wandalach jako „szczególnie gorliwych, nieprzejednanych, wręcz fanatycznych wyznawcach tej odmiany chrześcijaństwa" [arianizmu].

[12] U. Eco, *Czytanie świata*, tłum. M. Woźniak, Kraków 1999, s. 8.

[13] Szeroko zob. S. Rosik, *Interpretacja chrześcijańska religii pogańskich Słowian w świetle kronik niemieckich XI-XII wieku.* (*Thietmar, Adam z Bremy, Helmold*), Wrocław 2000.

[14] *Powieść minionych lat*, tłum. i oprac. F. Sielicki, Wrocław 1968, s. 286-287.

państw towarzyszy rychło porzucenie wierzeń i kultów pogańskich na rzecz chrześcijaństwa. Akcja misyjna Kościoła – dodaje uczony – napotykała w takich warunkach na pomyślne widoki[15].

Sąd ten obciążony jest zwykłym w tamtym czasie europocentryzmem i wymaga pewnej poprawki. Obok chrześcijańskich szanse powodzenia miały bowiem również misje muzułmańskie a także, jak wskazuje przykład Chazarów, żydowskie. Rychły jednak upadek chazarskiego kaganatu zdecydował, iż pozbawione militarnego wsparcia silnego państwa tendencje prozelityczne mozaizmu znacznie osłabły, a z czasem całkowicie niemal zanikły. Pozostały jednak znaczące skupiska wyznawców judaizmu wewnątrz zdominowanych przez chrześcijan czy muzułmanów społeczeństw. Samo ich istnienie budziło obawy muzułmańskich i chrześcijańskich elit przywódczych o zachowanie religijnej ortodoksji wśród słabo zorientowanych w kwestiach wyznawanej wiary religijnej mas[16]. Rywalizacja, przechodząca w nieskrywaną wrogość między bliskimi sobie w istocie, bo wywodzącymi się z jednego głównego źródła, religiami monoteistycznymi zrodziła problem ujęty w niniejszym tomie w formule – „Żydzi pod dominacją chrześcijan, chrześcijanie pod dominacją islamu".

Wbrew średniowiecznym uczonym świat przełomu I i II tysiąclecia nie dzielił się na dwie tylko części – tę należącą do „wierzących" (*fideles*) i tę opanowaną przez „niewiernych" (*infideles, perfidi*). Mapa wyznań była bardziej zróżnicowana. Dominowały religie monoteistyczne, „pogaństwo" było w wyraźnej defensywie, ale zarówno muzułmanie, jak i, co bardziej interesujące, chrześcijaństwo przybierało wiele postaci. Misje kierujące się z Bizancjum do Armenii, Etiopii, Persji czy, jak w wypadku nestorian, jeszcze dalej na wschód nie odgrywały z przyczyn oczywistych żadnej roli w chrystianizacji środkowej Europy. Inaczej już było ze spadkobiercami dzieła Cyryla i Metodego wśród Słowian południowych, czy związanym z Bizancjum chrześcijaństwem Rusi. Z zachodu obok dominujących misjonarzy podporządkowanych papiestwu działali wykazujący pewne cechy specyficzne mnisi irlandzcy i anglosascy[17]. Teoretycznie rozważać też można – z uwagi na powiązania handlowe pogańskich ludów Europy

[15] T. Silnicki, *Początki organizacji*, s. 320.

[16] A. Gieysztor, *Przemiany ideologiczne w państwie pierwszych Piastów a wprowadzenie chrześcijaństwa*, [w:] *Początki państwa polskiego. Księga Tysiąclecia*, t. II: *Społeczeństwo i kultura*, Poznań 1962, s. 165: „Akt chrztu był przede wszystkim faktem prawnym, opatrzonym w sankcje moralne i materialne. […] Chrzty masowe tego czasu, od misji Bonifacego po Ottona z Bambergi nie wymagały od neofitów refleksji; autorytet polityczny wystarczał do podjęcia decyzji w imieniu grupy rządzącej oraz zobowiązania w imieniu wszystkich osób podległych władzy. […] Kościół zajmował się nawracaniem elit, które traktował jako *pars pro toto* także dlatego, że nie tyle zależało mu na przeżyciu wewnętrznym jednostek, ile na świadomości zbiorowej rzeszy ludzi ochrzczonych i poddanych dyscyplinie zewnętrznej". T. Silnicki, *Początki organizacji*, s. 325 podobnie, ale z optymizmem: „Ta nowa wiara, niekoniecznie rozumiana, ta nowa moralność rzadko kiedy wypełniana, nawet przez tych, co ją głosili, była jednak oznaką kultury i postępu, była wyrazem czegoś najlepszego na co ówczesna Europa zdobyć się mogła. Polska przyjmując chrzest szła za duchem epoki i za dobrze rozumianym postępem kultury".

[17] Obszernie: J. Strzelczyk, *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, Warszawa 1987, gdzie sceptycznie o misji aryjskiej na ziemiach polskich (s. 417–422); C.H. Lawrence, *Monastycyzm średniowieczny*, tłum. J. Tyczyńska, Warszawa 2005, s. 28–72 (mnisi irlandzcy i anglosascy), s. 88–109 (Cluny).

środkowej – ewentualne szanse wyznawców judaizmu i muzułmanów. Możliwości wyboru były wcale szerokie. Nawet utrzymanie się przy tradycyjnym pogaństwie nie musiało oznaczać politycznej katastrofy. Sugeruje to wszak wyraźnie mocarstwowa w XIV wieku pozycja Litwy, której władcy długo trwali przy tradycyjnych wierzeniach.

Trudno zatem bezrefleksyjnie przyjąć kategoryczne stwierdzenie Tadeusza Silnickiego, że „przyjęcie chrześcijaństwa było w danej fazie rozwojowej koniecznością"[18]. Tym bardziej jego przyjęcie w postaci zachodniej, łacińskiej. Nie tylko ono było – jak chce ten uczony – „wyrazem postępu w rozległej dziedzinie kulturalnej"[19]. Islam i mozaizm oraz wschodnia wersja chrześcijaństwa z liturgią w języku słowiańskim nie stwarzały przeszkód w rozwoju kultury. Zgodzić się można z inną tezą Silnickiego, tą głoszącą, że chrzest Mieszka I stanowił „postęp na drodze wiodącej do zrównania Polski z zachodnioeuropejskimi społeczeństwami"[20]. Tyle, że społeczeństwa te znajdowały się długo jeszcze na peryferiach ówczesnych cywilizacji z ich centrami w Konstantynopolu, Kordobie, Bagdadzie czy Kairze[21]. Tego, że z czasem państwa Zachodu przejmą hegemonię, nasz pierwszy historyczny Piast raczej nie mógł przewidzieć. Swoją decyzję podjął raczej z myślą o dorównaniu swym najbliższym sąsiadom – czeskim Przemyślidom i saskim możnowładcom. Myślał zresztą Mieszko raczej o interesie własnym i swych potomków, a nie – jak z uporem głosiła starsza literatura – o zabezpieczeniu suwerenności Polski przed zaborczymi Niemcami.

Chrztu Mieszka, tego niewątpliwie doniosłego w skutki dla naszej historii wydarzenia, nie zauważył zresztą współczesny mu saski kronikarz Widukind z Korwei, który szeroko natomiast opisał chrzest duńskiego króla Haralda. Milczenie Widukinda i skąpe wzmianki źródeł późniejszych (nieraz znacznie późniejszych) zmuszają historyków ciekawych okoliczności chrztu Mieszka do snucia hipotez. Nieraz wzorem Jana Długosza, który w opowieści o początkach chrześcijaństwa w Polsce inspirował się bliższymi mu w czasie wydarzeniami związanymi z chrystianizacją Litwy[22]. Konkluzja ta skłaniać powinna do zadumy nad zagadnieniem postępu w badaniach przeszłości i odczuwanym zbyt często w obliczu nader skąpych przekazów źródłowych przymusem stawiania hipotez[23]. Wydaje się, że zebrane w niniejszym tomie artyku-

[18] T. Silnicki, *Początki organizacji*, s. 319.

[19] Tamże, s. 319.

[20] Tamże, s. 319.

[21] Por. J.L. Abu-Lughod, *Europa na peryferiach. Średniowieczny system* – świat w latach 1250–*1350*, tłum. A. Bugaj, Kęty 2012.

[22] Ostatnio na ten temat: M. Łącka-Małecka, *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.

[23] Całkiem w duchu Długoszowej „rekonstrukcji" pisał S. Kętrzyński, *Mieszko I*, [w:] tegoż, *Polska X–XI wieku*, Warszawa 1961, s. 65: „Powodem osłabienia polskiego pogaństwa było zapewne to, że Polska ówczesna X w. była już dość mocno przetkana elementami chrześcijańskimi w tych warstwach przede wszystkim, na których opierać się musiał Mieszko I. W samej dynastii w przeszłości chrześcijaństwo nie mogło być czymś obcym. Trudno przypuścić, by Mieszko na długo przed małżeństwem nie był o nim uświadomiony". Przypuszczenia swoje opiera Kętrzyński na imieniu Świętopełk wśród synów Mieszka, a więc „może babka

ły stanowią przykład pożądanego umiaru w stawianiu hipotez, który nie przeszkodził jednak w przedstawieniu szerszego kontekstu epoki, w jakiej przypadły początki chrystianizacji ziem polskich.

CONCLUSIONS

Summary

In 2016, we shall celebrate the anniversary of an event of a paramount importance for the Polish state and the Church – 1050 years have passed since Mieszko I was baptised. The year 2017 marks the anniversary of the establishment of the first Polish bishopric. As well as, obviously, encouraging reflection on the place of Christianity in medieval Polish monarchy, the anniversaries have inspired general studies on the ways of diffusion and reception of this religion. Accordingly, this volume begins with studies on Christianity in the Roman Empire. It is owing to the existence of the Empire that the religion of an initially small community of Christ followers, one of the innumerable Jewish sects, became a serious force, and ultimately the mainstay of imperial power. Not only did Empire's contacts with barbarian peoples result in the rapprochement in the field of beliefs, they also seem to have been a source of a conviction, common among medieval intellectuals, that all 'pagan' beliefs were derived from the Greeks and Romans. A dichotomous view of the world was also a legacy of the days of the Empire, with this difference that the former division between the civilised world, subject to the authority of Rome and the world of barbarians, was replaced by the division of the world of Christians and the lands in possession of 'infidels' – pagans.

The papers collected in this volume imply that Christianity was rivalled not by traditional polytheistic religions, but its monotheistic competitors – first Mosaism, and then Islam. It is important that the texts provide examples of the expected temperance in formulating hypotheses, which, however, did not inhibit the presentation of the broader context of the era, in which rooted are the early stages of the Christianisation of the Polish lands.

---

lub prababka Mieszka I była córką Świętopełka wielkomorawskiego" (s. 63); na rzekomym „wykształceniu" rzekomej siostry Mieszka ‑ Adelajdy (s. 64); „Chrześcijańskie elementy mogły również przenikać przez kupców, bo nie wszyscy kupcy byli Żydami, czy mahometanami, przez rzemieślników, których i w tych czasach potrzebowano i sprowadzano, przez wreszcie emigrantów politycznych, takich, jakimi był u Słowian połabskich graf Wichman. Emigranci ci szukający schronienia, przygód lub poprawy losu mogli być liczni i mogli również odgrywać pewną rolę w tym skomplikowanym procesie wnikania chrześcijaństwa w pogański ustrój Polski. Zapewne zatem ‑ obracamy się tu w kole tylko pewnych prawdopodobieństw ‑ zarówno na dworze książęcym, w wyższych warstwach społecznych, jak i w ważniejszych ośrodkach istniała już pewna ilość wyznawców chrześcijaństwa, obok nich byli tacy, którzy z chrześcijaństwem i chrześcijanami się już zetknęli, tacy, którzy byli chrześcijaństwu życzliwi albo wobec chrześcijaństwa obojętni". Nie odrzuca też Kętrzyński całkowicie wiadomości zapisanej w czternastowiecznej kronice Jana de Preis, że współczesny Mieszkowi I biskup Leodium Ewraker „był synem księcia polskiego i saskiej księżniczki" (s. 54‑55), Leodium było ośrodkiem kultu św. Lamberta, czczonego też przez Piastów, co może, sądzi uczony, wskazywać, iż to z Leodium przyszło do Polski chrześcijaństwo i sam biskup Jordan („Iryjczyk czy Anglosas") ‑ s. 100‑101 (także s. 635‑637).

WYKAZ WAŻNIEJSZYCH SKRÓTÓW

AEMA	– Archivum Eurasiae Medi Aevi
AHC	– Annuarium Historiae Conciliorum
AULFh	– Acta Universitatis Lodzensis Folia Historica
DSP	– *Dokumenty Soborów Powszechnych*
EK	– Encyklopedia Katolicka
H.E.	– *Bede's Ecclesiastical History of the English People*
HF	– Grzegorz z Tours, *Historia Francorum*
HP	– Wiktor z Wity, *Historia prześladowań prowincji afrykańskiej*
MGH	– *Monumenta Germaniae Historica*
MGH AA	– *Monumenta Germaniae Historica. Auctores Antiquissimi*
MGH Epp.	– *Monumenta Germaniae Historica. Epistolae Merovingici et Karolini Aevi*
MGH Epp. Karolini Aevi	– *Monumenta Germaniae Historica Epistolae Karolini Aevi*
MGH SRG	– *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi*
MGH SRM	– *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Merovingicarum*
MGH SS	– *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores*
PL	– Patrologia Latina (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, ed. J.P. Migne)
RH.HR	– Russian History. Histoire Russe
RTK	– Roczniki Teologiczno-Kanoniczne
SCL	– [La] Scuola Cattolica
SSS	– *Słownik starożytności słowiańskich*
TRE	– *Theologische Realenzyklopädie*

ISBN 978-83-232-2842-4
ISSN 0554-8217