



2/3 (2016)

E-PATROLOGOS

Kwartalnik patrystyczny

Temat zeszytu

Chrzest Polski a konwersja innych narodów (1)

ISSN 2392-0351

2/3 (2016)

E-PATROLOGOS

Kwartalnik patrystyczny

Temat zeszytu

Chrzest Polski a konwersja innych narodów (1)



Uniwersytet
Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

Katedra Teologii Patrystycznej

Rada Naukowa E-Patrologos

ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki (KUL)”

ks. prof. dr hab. Henryk Pietras SJ („Ignatianum”, Kraków)

ks. dr hab. Arkadiusz Baron, prof. UPJPII

ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski

prof. dr hab. Heike Grieser (J. Gutenberg-Univ., Theol. Fakultät,
Mainz)

ks. prof. dr hab. Józef Woliński (Collège des Bernardins w Paryżu)

Komitety Redakcyjne

ks. dr hab. Leon Nieścior OMI, prof. UKSW (redaktor naczelny)

ks. dr Mirosław Mejzner SAC (sekretarz I)

dr Kinga Puchała (sekretarz II)

Redaktorzy tematyczni

ks. dr hab. Józef Grzywaczewski, prof. UKSW (teologia patrystyczna)

ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (teologia patrystyczna)

ks. prof. dr hab. Krzysztof Bardski (egzegeza patrystyczna)

ks. dr hab. Józef Łupiński, prof. UKSW (starożytna historia Kościoła)

ks. dr hab. Tomasz Stępień, prof. UKSW (filozofia antyczna)

Redaktor językowy

Kinga Baszczuk

Okładka

Agata Trenczak

Kontakt

Redakcja „E-Patrologos”, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa

patrologia@uksw.edu.pl; www.patrologia.uksw.edu.pl

Wersję pierwotną (referencyjną) wydawanego czasopisma stanowi publikacja online w postaci pliku pdf.

SPIS TREŚCI

CHRZEST POLSKI A KONWERSJA INNYCH NARODÓW (1)

KS. JÓZEF ŁUPIŃSKI CHRZEST MIESZKA I. FAKTY I HIPOTEZY	5
KS. ANTONI ŻUREK MOTYWY POLITYCZNE A RELIGIJNE W KONWERSJI STAROŻYTNYCH WŁADCÓW	18
KS. BOGDAN CZYŻEWSKI CHRZEST GŁOWY PAŃSTWA NA PRZYKŁADZIE CHŁODWIGA I MIESZKA	30
KS. JÓZEF GRZYWACZEWSKI ZNACZENIE CHRZTU CHŁODWIGA, KRÓLA FRANKÓW, DLA RELIGII KATOLICKIEJ W GALII.....	41
TOMASZ SKIBIŃSKI SAC GRZEGORZ WIELKI A KONWERSJA LONGOBARDÓW.....	63

VARIA

KINGA PUCHAŁA, LEON NIEŚCIOR OMI STAROŻYTNY APOSTOLAT KOBIETY W PERSPEKTYWIE OGÓLNEJ.....	75
--	----

Ks. Józef Łupiński*

CHRZEST MIESZKA I. FAKTY I HIPOTEZY

Wprowadzenie

Przypadająca w tym roku 1050 rocznica chrztu Mieszka I – wielkiego wydarzenia, które niosło za sobą ważne konsekwencje dla tożsamości narodowej Polaków, nieustannie wzbudza wśród teologów, historyków i mediewistów żywe zainteresowanie. Z jednej strony, zachowała się pewna ilość źródeł historycznych na ten temat, z drugiej, ich nieścisłości czy wręcz niezgodność między sobą niosą za sobą wielorakie możliwości interpretacji. Najstarsze zachowane kroniki są w istotnych kwestiach mało dokładne i nieprecyzyjne, zaś kolejne, późniejsze ich warianty niekiedy zaprzeczają faktografii wcześniejszych wersji opisu wydarzeń. Można odnieść wrażenie, że pozorna niespójność zapisków wyklucza możliwość pełniejszego zrozumienia kontekstu wydarzeń dotyczących początków polskiej państwowości.

Wiedza o wydarzeniach związanych ze chrztem Mieszka I oparta jest na zapiskach rocznikarskich. Wcześniej historycy przyjmowali, że wydarzenia z dziejów Polski były zapisywane na bieżąco. Najstarsze zachowane roczniki podają: *Mesco (Mysko) dux Polonie baptizatur*. Trudno byłoby podważyć ten przekaz historyczny. Oczywiście to wydarzenie jest niezaprzeczalnym faktem. Przez przyjęcie chrztu św. przez Mieszka I nasi przodkowie weszli w orbitę chrześcijaństwa rzymskokatolickiego oraz w łacińską kulturę zachodnią. To nie budzi wątpliwości, ponieważ późniejsze wydarzenia z historii Polski potwierdzają tę rzeczywistość.

W obecnym stanie wiedzy zasadne jest stwierdzenie, że zachowane na gruncie polskim kroniki wywodzą się ze wspólnego dokumentu, którym byłby zaginiony rocznik, prowadzony od początków X w. w Krakowie, zwany *Annales Regni Polonorum deperditi* (lub *Rocznik kapituły krakowskiej dawny*). Zawierał zapiski dotyczące św. Wojciecha i jego rodziny (zwane umownie *Rocznikiem Gaudentego*) i serię zapisek dotyczących wydarzeń z najdawniejszych dziejów piastowskich: przybycia Dobrawy do Mieszka (965), chrztu (966), narodzin ich syna Bolesława (967), ordynacji pierwszego biskupa polskiego Jordana (968), śmierci Jordana (984), a być może także

* Ks. dr hab. Józef Łupiński, prof. UKSW – kierownik katedry Historii Kościoła na Wydziale Teologicznym UKSW; jos1@interia.pl.

śmierci Dobrawy (977) i śmierci Mieszka (992)¹. Trzeba stwierdzić, że żaden z zachowanych roczników polskich nie posiada wszystkich zapisek w komplecie. Możliwe, że pewne notatki były sporządzane na bieżąco, prawdopodobnie na marginesie tablic paschalnych (*tabulae paschales*), które służyły do zapisywania ruchomej daty świąt wielkanocnych dla danego roku. Marginesy tych tablic dawały okazję do sporządzenia krótkich informacji o ważnych wydarzeniach. Na tablicach umieszczano nie tylko zapiski dotyczące ziem polskich, lecz także innych krajów, np. Niemiec. Zostały sporządzone prawdopodobnie przez Jordana lub kogoś z otoczenia Mieszka i Dobrawy².

Tło historyczne i polityczne Europy na przełomie IX/X wieku

Chrzest Mieszka I miał miejsce w kilkadziesiąt lat po ukształtowaniu się monarchii wczesnopiastowskiej. Jakie to było państwo? Według Przemysława Urbańczyka państwo to było scentralizowaną i stabilną organizacją, nadzorująca populację zamieszkującą z grubsza określony obszar, co do którego władca rościł sobie pretensje i mniej lub bardziej skutecznie egzekwował „swoją” wizję porządku społecznego³. Na przełomie IX i X w. w Europie tworzyły się nowe organizmy państwowe, których władcy podejmowali decyzję o przyjęciu chrześcijaństwa czy to z Bizancjum – np. Morawianie, Bułgarzy, Rusini, czy z Rzymu – Chorwaci, Czesi, Węgrzy, Skandynawowie, Polacy.

Od dawna wiele wątpliwości wzbudzała kwestia, czy państwo Mieszka I powstało w wyniku długotrwałej ewolucji, czy też państwowość tworzyła się przez krótki okres, może nawet pod wpływem zewnętrznych czynników czy okoliczności. Pierwsza koncepcja, która utrwaliła się w XIX w., wyjaśniała, iż państwo konstituowało się po ustaniu wędrowek ludów, począwszy od V-VI wieku. Prasłowianie mieli osiedlać się, budować osady, grody, tworzyć struktury organizacyjne na ziemiach między Odrą i Wisłą. Moźni stopniowo zaczęli kumulować władzę w swoich rękach. W latach 920-940 w Wielkopolsce powstały główne grody piastowskie – w Poznaniu, Ostrowie Lednickim, Gieczu, Łądzie, Moraczewie. Do ich budowy użyto dębów ściętych w tym czasie, co potwierdzają ekspertyzy dendrologiczne⁴. Wszystko wskazuje na to, że do pracy przy budowie grodów wykorzystano znaczną liczbę ludności. Duże inwestycje zrealizowane w krótkim czasie, to jest budowa okazałych rozmiarów grodów, świadczą o wysokim stopniu organizacji władzy piastowskiej oraz o rosnącym potencjale ekonomicznym. Rodzące się państwo liczyło około 5000 km² powierzchni nad rzekami: Wartą, Wełną i Wrześnią⁵. Możliwe, że znaczny wpływ na szybki rozwój rodzącego się państwa miał przyływ pieniędzy pochodzących z handlu niewol-

¹ T. Jurek, *O czasie i okoliczności chrztu Mieszka*, „Roczniki Historyczne” 81 (2015), s. 35-36.

² Tamże, 36.

³ P. Urbańczyk, *Mieszko Pierwszy Tajemniczy*, Toruń 2012, s. 39.

⁴ Z. Kurnatowska, *Początki Polski*, Poznań 2002, s. 60-82.

⁵ K. Ożóg, *966. Chrzest Polski*, Kraków 2015, s. 76.

nictwa, jak sugeruje Urbańczyk⁶.

Wydaje się, że duży wpływ na formowanie się monarchii piastowskiej miała sytuacja sąsiadów Polan w I połowie X wieku. Na zachodzie Europy powstało z rozpadającego się państwa karolińskiego Królestwo Niemieckie pod wodzą Henryka I Ptasznika saskiego. Władca ten nie tylko zdominował Frankonię, Szwabię, Bawarię, i Lotaryngię, lecz poczawszy od 929 r. narzucił swą zależność Słowianom połabskim. Jego następca Otton I w latach 936-950 kontynuował politykę ojca, dążąc do podporządkowania księcia czeskiego Bolesława I Srogiego. W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych X w. sytuacja zewnętrzna wokół państwa Piastów komplikowała się jeszcze bardziej. Chociaż nastąpiła wewnętrzna konsolidacja państwa i wzrosło bezpieczeństwo militarne państwa Piastów, jednak ciągłe działania Ottona I mające na celu ewangelizację Słowian połabskich, połączone z narzuceniem zwierzchnictwa politycznego, pośrednio zagrażały państwu piastowskiemu. W połowie X w. Otton I przyczynił się do ustanowienia biskupstw nad Łabą w Hobolinie i Brennie podległych metropolii mogunckiej, skąd wyruszali misjonarze do chrystianizacji Słowian połabskich. W okresie najazdów Węgrów na Bawarię w połowie X w. Słowianie na Połabiu zaprzestali płacenia trybutu Ottonowi. W 955 r. król niemiecki pokonał definitywnie Węgrów nad rzeką Laach, a także Obodrytów i Wioletów. W październiku tego samego roku nad rzeką Regnicą pokonał Redarów. Ponownie, w 957 r., król pobił i zdominował Redarów Sześć lat później Geron, margrabia Marchii Wschodniej, zdołał podbić Łużyczan. W ciągu kilkunastu lat polityczne, militarne i religijne działania podejmowane przez Ottona I i panów saskich objęły zasięgiem terytoria między Łabą i Odrą, które przylegały do zachodnich rubieży rozwijającej się monarchii Piastów. Potęgą Ottona I jeszcze wzrosła po sukcesach w polityce włoskiej. Jesienią 961 r. wyprawił się do Italii, gdzie w Rzymie 2 lutego 962 r. został ukoronowany przez papieża na cesarza. Jako najwyższy władca na Zachodzie czuł się odpowiedzialny za losy świata chrześcijańskiego, bezpieczeństwo Kościoła i schryścianizowanie ludów pogańskich. W Rzymie w 962 r. podjął plan utworzenia arcybiskupstwa w Magdeburgu nad Łabą, zrealizowany w 968 r., oraz zmierzał do podporządkowania jemu biskupstw położonych na terenach słowiańskich. Magdeburg był ulubioną siedzibą cesarza, którą stale rozbudowywał. W tym kontekście rozwoju władzy Ottona I i celów polityki ottońskiej należy patrzeć na stosunki Cesarstwa z władztwem Mieszka I⁷.

Wiele kłopotów państwu Piastów przysparzali w latach sześćdziesiątych X w. Wieleci, dowodzeni przez Wichmana – jednego z możnych saskich. Był on spowinowacony z Ottonem I. Znano go z ustawicznego łamania sojuszy. Po raz pierwszy zdradził króla około 953 roku. Pokonany uciekł do Słowian i dowodził nimi w wojnie z Sasami w 955 roku. Z tego powodu został uznany za banitę. Wspierał przy tym Redarów, którzy walczyli z Sasami w 958 roku. Za sprawą margrabiego Gerona uzyskał od Ottona I przebaczenie. Podczas wyprawy włoskiej Ottona ponownie walczył

⁶ P. Urbańczyk, *Zanim Polska została Polską*, Toruń 2015, s. 117-121.

⁷ K. Ożóg, *966. Chrzest Polski*, s. 80-83.

przeciwko Sasom. Po niepowodzeniach Wichman na nowo uciekł do Wioletów i na ich czele w 963 r. zaatakował Mieszka I⁸. Kronikarz Widukind z Korbei, który opisał w *Dziejach saskich* losy Wichmana, tak zrelacjonował te wydarzenia:

Komes Gero, dobrze pamiętny przysięgi, gdy zobaczył, że Wichman jest oskarżany i stwierdził, że jest winny, odstawił go do kraju barbarzyńców, od których był go odebrał. Chętnie przez owych przyjęty, częstymi najazdami trapił chętniej głębiej mieszkających barbarzyńców. Króla Mieszka, w którego władzy byli Słowianie, którzy nazywają się Licicaviki, za dwoma razami pokonał, brata jego zabił i wielki łup wydobyl od niego⁹.

W wyniku najazdów Mieszko poniósł klęskę, a w starciach zginął jego brat. Ataki wieleckie stanowiły wielkie zagrożenie dla państwa Mieszka, bowiem mogły doprowadzić do jego upadku. W 966 r. Ibrahim ibn Jakub przebywał w Magdeburgu na dworze cesarza Ottona I. Kupiec uzyskał informacje o tym, że Wieleci posiadali znaczną siłę bojową i na nowo prowadzili walki z państwem piastowskim¹⁰. Wobec niebezpieczeństwa ze strony Wichmana oraz plemion Wieleckich, Mieszko I zdecydował się na poszukiwanie nowego sprzymierzeńca. Okazał się nim książę czeski Bolesław, którego państwo graniczyło z piastowskimi terytoriami oraz z Wioletami. Bolesław zaangażował się wcześniej do walki ze Słowianami połabskim jako lennik Ottona I w połowie X wieku. Niewykluczone, że około 950 r. Mieszko podjął decyzję pewnego związania się z cesarstwem. Taki związek był możliwy poprzez przyjęcie chrztu i wkroczenie w obręb chrześcijaństwa. Sojuzsu z księciem czeskim Bolesławem został zawarty w 965 roku. Jego potwierdzeniem było małżeństwo Mieszka z córką Bolesława Dobrawą. Zapewne rok później władca polski przyjął chrzest. Nowe okoliczności stwarzały sprzyjającą okazję do zadzierzgnięcia bliskich stosunków z cesarzem. Niewykluczone, że były nawiązane za wiedzą i aprobatą Ottona¹¹.

Zawarcie układu polsko-czeskiego, a w konsekwencji powstanie militarne go sojuszu, szybko, bo już w 967 r., pokazały słusność decyzji. Wichman około 966 r. wsparł Wagrów w wojnie przeciw Sasom. Słowianie połabscy ponieśli klęskę i Stargard, główny gród Wagrów, został zdobyty przez Sasów. Wichman schronił się u Wolinian. Widukind w *Kronice* zanotował, że „układał się ze Słowianami, którzy nazywają się Wolinianami, w jaki by sposób mogli gnębić wojną Mieszka, przyjaciela cesarskiego”¹². Doszło do kolejnej wojny; Wichman ponownie najechał terytoria Mieszka, który z kolei poprosił o pomoc swego teścia Bolesława, i ten przysłał mu dwa oddziały konnicy. Do głównego starcia bitewnego doszło 21 września 967 roku.

⁸ Por. tamże, s. 84.

⁹ *Widukindi monachi Corbeiensis Rerum gestarum Saxoniarum libres*, ed. P. Hirsch, Hannoverae 1935, MGH SS rer. Germ. 60, s. 141; tł. za: G. Labuda, *Słowiańszczyzna pierwotna. Wybór tekstów*, Warszawa 1954, s. 197.

¹⁰ Por. *Relacja Ibrahima ibn Jakuba z podróży do krajów słowiańskich w przekazie El-Bekriego*, wyd. i przeł. T. Kowalski, MPH Series nova, t. 1, Kraków 1946, s. 50.

¹¹ Por. K. Ożóg, *966. Chrzest Polski*, s. 86-87.

¹² *Widukindi... Rerum gestarum Saxoniarum*, s. 143, tł. za: G. Labuda, *Słowiańszczyzna pierwotna*, s. 198.

Mieszko zwyciężył przeciwnika, stosując manewr pozorowanej ucieczki piechoty, co pozwoliło na rozbiście oddziałów wieleckich. Wichman wyrwał się z grupą wojów z matni i przez całą noc wycofywał się z terenu walk. Nad ranem, według Widukinda,

dobił do jakiegoś zabudowania z garstką towarzyszy. Przedniejsi zaś z wrogów, gdy go odnaleźli, wezwali go do złożenia broni i zaklinali się, że całego odstawią swojemu księciu i to u niego wyjedną, aby go nietkniętego odstawił cesarzowi. Ów jednak, choć doprowadzony do ostateczności i baczny na swe starodawne szlachectwo i męstwo, wzgardził podać takim dłoń, prosił jednak, aby donieśli o nim Mieszkowi: przed nim chce złożyć broń, jemu podać rękę. W czasie, gdy ci podążyli do Mieszka, otoczył go nieprzeliczony tłum i ostro go zaatakował. On zaś, choć wyczerpany, powaliwszy wielu z nich, wyciągnął wreszcie miecz i przekazał go przedniejszemu z wrogów z tymi słowami: „Weź, powiada, ten miecz i zanieś panu twemu, niech go trzyma na znak zwycięstwa i niech go przekaże przyjacielowi, cesarzowi, aby, dowiedziawszy się o tym, mógł natrząsać się z poległego przeciwnika lub raczej oplakiwać powinowatego”. I to rzekłszy, zwrócony ku wschodowi, jak potrafił, błagał Pana w ojczystym języku i z duszą przepełnioną wielu biedami i udrękami wyzionął ducha na łono Stwórcy wszechrzeczy¹³.

Faktycznie, Mieszko I wysłał Ottonowi I miecz Wichmana oraz informacje na temat okoliczności jego śmierci. Porażka Wolinian i śmierć ich sojusznika ułatwiły piastowskiemu księciu podjęcie próby rozszerzenia swego państwa w kierunku Pomorza nadodrzańskiego. Widukind zawarł w swej relacji informację, iż Mieszko był wówczas przyjacielem cesarza. W praktyce oznaczało to dobrowolne poddanie się (*spontanea deditio*) władcy Polan zwierzchności Ottona I.

Jak wspomniano wcześniej, saski kronikarz Widukind nazwał Mieszka królem - *rex*. Także inny kronikarz z tego okresu, podróżnik żydowsko-arabski Ibrahim ibn Jakub, użył wobec władcy piastowskiego terminu *Malik* - król. Czyżby Mieszko I był wtedy rzeczywiście królem? Oczywiście nie. Jednak świadczyło to o prestiżu Mieszka. Wspomniany Przemysław Urbańczyk sugeruje odczytanie arabskiego imienia *malik* jako *plaga* lub *cenny, kosztowny*. Natomiast Widukindowe określenie *rex Misaco* mogło kojarzyć się z biblijną postacią z Księgi Daniela - *Misacha*, towarzyszem niedoli Daniela, wywiezionym do Babilonii i nazywanym tam *Meszak*¹⁴. Nie wiadomo dokładnie, jak odczytywano w 966 r. imię piastowskiego władcy, lecz jest pewne, że pojawia się on nagle i niespodziewanie jako znacząca postać na europejskiej scenie.

Przyjęcie chrztu przez Mieszka I

Przyjęcie chrześcijaństwa otwierało Mieszkowi nie tylko możliwość nowego sojuszu, lecz przede wszystkim powodowało poważne konsekwencje polityczne, kulturowe, a nade wszystko moralno-obyczajowe. Geniusz piastowskiego władcy przejawiał się nie tylko w zamiarze przyjęcia chrztu, lecz także w staraniu o szybkie stworzenie

¹³ *Widukindi...*, s. 145, tł. s. 199.

¹⁴ Por. P. Urbańczyk, *Mieszko Pierwszy*, s. 178-179.

struktur kościelnych. Już dwa lata po przyjęciu chrztu na jego ziemiach działał samodzielnym biskup Jordan.

Najstarsze przekazy z *Rocznika kapitulnego krakowskiego (dawnego)*, pochodzące z X w., oraz z *Rocznika kapitulnego krakowskiego*, odpisanego w XIII w., wzmiankują o chrzcie Mieszka: „DCCCCLXV Dobrouka ad Mesconem venit” – 965 r. – („Dąbrówka przybyła do Mieszka”) oraz „DCCCCLXVI Mescio dux Polonie baptizatur” – 966 r. – („Mieszko księżę Polski przyjmuje chrzest”). Podobne zapisy znajdują się w późniejszych kronikach polskich. Kto pierwszy zanotował wiadomości o chrzcie Mieszka? Według niektórych te informacje zapisał Jordan – pierwszy biskup, inni sugerują autorstwo obcych dziejopisarzy, jednak nie ulega wątpliwości wiarygodność wydarzenia. Co ciekawe, kronikarz saski Widukind, który swą kronikę zakończył przed 973 r., nie wzmiankuje wprost o chrzcie piastowskiego władcy, chociaż pisze o nim, że był przyjacielem cesarza, co może świadczyć o przyjęciu chrztu przez Mieszka. Dopiero biskup Thietmar z Merseburga w *Kronice* pochodzącej z lat 1015-1018 podał obszerną relację zarówno o małżeństwie, jak i o chrzcie piastowskiego władcy¹⁵.

W świadomości Polaków pozytywnie zapisała się żona pierwszego historycznego władcy Polski – Dobrawa, córka Bolesława I Srogiego z czeskiej dynastii Przemysłidów, którą Mieszko I poślubił po odprawieniu siedmiu pogańskich żon. Thietmar, mimo raczej niechętnego nastawienia do Polski, pisał o Dobrawie życzliwie. Wspominał, że okazała się w rzeczywistości taka, jak brzmiało jej imię: Dobra. Dzięki niej Mieszko tkwiący w pogaństwie nawrócił się, choć zdarzało się niejednokrotnie, że księżna – aby osiągnąć swój cel – nie pościła razem z mężem, „pracując” nad jego nawróceniem, co Thietmar, człowiek Kościoła, rozumiał i nie brał jej tego za złe¹⁶. Co ciekawe, Dobrawa została oceniona nieprzychylnie w *Kronice* spisanej

¹⁵ Por. K. Ożóg, *966. Chrzest Polski*, s. 90.

¹⁶ Por. *Kronika Thietmara*, IV, tł. M. Z. Jedlicki, Kraków 2002, s. 82-84: „W czeskiej krainie pojął on za żonę szlachetną siostrę Bolesława Starszego, która okazała się w rzeczywistości taką, jak brzmiało jej imię. Nazywała się bowiem po słowiańsku Dobrawa, co w języku niemieckim wyklada się: dobra. Owa wyznawczyni Chrystusa, widząc swego małżonka pogrążonego w wielorakich błędach pogaństwa, zastanawiała się usilnie nad tym, w jaki sposób mogła by go pozyskać dla swojej wiary. Starła się go zjednać na wszelkie sposoby, nie dla zaspokojenia trzech żądź tego zepsutego świata, lecz dla korzyści wynikających z owej chwalebnej i przez wszystkich wiernych pożądanej nagrody w życiu przyszłym. Umyślnie postępowała ona przez jakiś czas zdróżnie, aby później móc długo działać dobrze. Kiedy mianowicie po zawarciu wspomnianego małżeństwa nadszedł okres wielkiego postu i Dobrawa starła się złożyć Bogu dobrowolną ofiarę przez wstrzymywanie się od jedzenia mięsa i umartwianie swego ciała, jej małżonek namawiał ją słodkimi obietnicami do złamania postanowienia. Ona zaś zgodziła się na to w tym celu, by z kolei móc tym łatwiej zyskać u niego posłuch w innych sprawach. Jedni twierdzą, iż jadła ona mięso w okresie jednego wielkiego postu, inni zaś, że w trzech takich okresach. Dowiedziałeś się przed chwilą, czytelniku, o jej przewinie, zważ teraz, jaki owoc wydała jej zbożna intencja. Pracowała więc nad nawróceniem swego małżonka i wysłuchał jej

przez swojego rodaka Kosmasa z Pragi na początku XII w. Pod rokiem 977 czytamy: „Dąbrówka, będąc już kobietą podeszłego wieku, zdjęła z swej głowy zawój i nałożyła paniński wianek, co było wielkim głupstwem tej kobiety”¹⁷. Taka negatywna ocena, wydana przez kronikarza czeskiego, który wyróżniał się pozytywnie wśród średnio-wiecznych kronikarzy w kwestii przedstawiania postaci kobiecych, może sugerować niechęć autora wobec Polaków. Skądinąd, starał się nie atakować wspólnie mu panującego Bolesława Krzywoustego. Bolała go jednak ingerencja Polaków w sprawy czeskie i dlatego pisał źle o niektórych władcach polskich. Dlatego ukazany przez Kosmasa wizerunek Dobrawy, od której pochodzą władcy polscy, a która wprowadziła Polskę do Europy chrześcijańskiej, może być pochodną osobistego, subiektywnego, nieprzychylnego nastawienia autora do Polaków. Vaclav Novotny przypuszcza, że niechęć Kosmasa do Dąbrówki mogła wynikać z tego, iż była ona córka bratobójcy Bolesława I Srogiego¹⁸.

Współczesny Kosmasowi Gall zwany Anonimem przedstawia Dobrawę w pozytywnym świetle, jednak – inaczej niż Thietmar – kładzie nacisk na to, że „nie pierwiej podzieliła z nim łożę małżeńskie, aż [...] wyrzekł się błędów pogaństwa i przeszedł na łono matki – Kościoła”¹⁹. Dobrawa zgodziła się poślubić Mieszka pod warunkiem, że odprawi siedem żon i zostanie chrześcijaninem. Wątek ten kontynuuje Mistrz Wincenty. Dobrawa – według niego żarliwa chrześcijanka – nie chciała wyjść za mąż, póki Mieszko nie ochrzczy się. „Nauczyła się bowiem, że różność wyznania jest jedną z przeszkód w małżeństwie”²⁰. Na podstawie obrazu Dobrawy opisanego przez kronikarzy w XI-XIII w. widoczne są zmiany podejścia do obrzędów chrześcijańskich. Thietmar tłumaczył nieprzestrzeżenie przez nią postów działaniem w dobrej sprawie, natomiast późniejsi kronikarze o tym nie wspominali, kładąc wyraźnie nacisk na żarliwość chrześcijańską księżnej.

Zachowane źródła nie podają jednej daty przyjęcia chrztu przez Mieszka. Wywoływało to i dalej wywołuje wiele polemik i kontrowersji co do datowania i miejsca chrztu polskiego księcia. Nie ma pewności, kiedy i gdzie odbył się chrzest. W praktyce Kościoła starożytnego udzielano chrztu najczęściej w Wigilię Wielkanocną.

miłościwy Stwórca. Jego nieskończona łaska sprawiła, iż ten, który Go tak srogo prześladował, pokajał się i pozbył na ustawiczne namowy swej ukochanej małżonki jadu przyrodzonego pogaństwa, chrztem świętym zmywając plamę grzechu pierwородnego. I natychmiast w ślad za głową i swoim umiłowanym władcą poszły ułomne dotąd członki spośród ludu i w szatę godową przyodziane, w poczet synów Chrystusowych zostały zaliczone. Ich pierwszy biskup Jordan ciężką miał z nimi pracę, zanim, niezmordowany w wysiłkach nakłonił ich słowem i czynem do uprawiania winnicy Pańskiej. I cieszył się wspomniany mąż i szlachetna jego żona z ich legalnego już związku, a wraz z nimi radowali się wszyscy ich poddani, iż z Chrystusem zawarli małżeństwo”.

¹⁷ Kosmasa *Kronika Czechów*, tł. M. Wojciechowska, Wrocław 2006, s. 140.

¹⁸ Por. V. Novotný, *České dějiny*, t. 1, cz. 1, Praha 1912, s. 639, przyp. 1.

¹⁹ Gall Anonim, *Kronika Polska*, tł. R. Grodecki, przekł. przejrz. i wstępem opatrz. M. Plezia, Wrocław 1989, s. 18-19.

²⁰ Wincenty Kadłubek, *Kronika polska*, Wrocław 1996, s. 50.

W 966 r. przypadała ona na 14 kwietnia. Możliwe, że Mieszko został ochrzczony przez duchownych przybyłych wraz z Dąbrówką, a nawet przez Jordana, pierwszego biskupa w monarchii piastowskiej. Niektórzy sądzą, że ceremonia mogła odbyć się jeszcze przed 966 r., nawet w obrządku słowiańskim. Istnieje hipoteza, iż Mieszko mógł posiadać morawsko-czeskie pochodzenie i prawdopodobnie został ochrzczony w obrządku słowiańskim, zaś w 966 r. dokonano powtórnego chrztu w obrządku zachodnim. Hipotezę o morawsko-czeskim pochodzeniu Mieszka próbuje się wyjaśnić m. in. na podstawie zapisu z *Kroniki* Thietmara (IV, 57), który zapisał imię syna Mieszka, Świętopelka, zrodzonego w małżeństwie z drugą żoną Odą. Imiona dynastyczne we wczesnym średniowieczu odgrywały istotną rolę, czego przykładem był Bolesław, dlatego imię Świętopelk niewątpliwie świadczy o powiązaniach ojca z dynastią morawską²¹. Z powodu skromnego stanu źródeł, na dzień dzisiejszy trudno zgodzić się z powyższą hipotezą. Trudno też zgodzić się z domysłem o powtórnym chrzcie Mieszka, ponieważ już w starożytności broniono ważności chrztu, nawet udzielanego przez heretyków, o ile zachowano jego formę i intencję. Chrzest udzielony przez duchownego schizmatycznego (za takich mogli uważać duchowni bawarscy uczniów Cyryla i Metodego) był tak samo ważny jak udzielony przez kapłanów łacińskich. Na temat ważności chrztu wypowiadali się m. in. papież Stefan I w r. 256, synod w Arles z 314 r., papież Leon Wielki. Gdyby ktoś wiedząc o wcześniejszym chrzcie Mieszka udzielił kolejnego, automatycznie podlegałby karom kościelnym. Natomiast w przypadkach wątpliwych w Kościele katolickim udzielano chrztu *sub conditione*, nie mając pewności co do zachowania formy i intencji szafarza sakramentu.

Większość historyków sądzi, że miejscem chrztu Mieszka I mógł być Poznań, Gniezno lub Ostrów Lednicki. Poznań odgrywał wyjątkową rolę w monarchii Piastów. Na początku X w. wybudowano tam rezydencję - *palatium*. Obok rezydencji archeolodzy odkryli kaplicę pw. Najświętszej Maryi Panny, najpewniej przeznaczoną dla dworu książęcego. Prawdopodobnie jest to najstarsza świątynia na ziemiach polskich. W Poznaniu na Ostrowiu Tumskim, z okresu przed wybudowaniem katedry, odnaleziono basen chrzcielny, który według Zofii Kurnatowskiej był wybudowany z okazji chrztu Mieszka i jego świty. W Poznaniu od 968 r. była też siedziba pierwszego biskupstwa na ziemiach polskich. W grodzie na Ostrowie Lednickim, wyspie na jeziorze Lednica koło Gniezna, powstała rezydencja składająca się z *palatium* połączonego z kościołem. Podobnie jak w Poznaniu, w kościele odkryto wapienne baseny, które mogły być miejscem chrztu władcy i jego bliskich. Niektórzy archeolodzy twierdzą, iż była to rezydencja biskupa Jordana, która po 1000 r. stała się siedzibą Bolesława Chrobrego²².

Interesującą hipotezę o chrzcie Mieszka na terenie Niemiec podał Tomasz Jurk. Próbował uzasadnić stwierdzenie, że miejscem chrztu był Kwedlinburg lub Magdeburg. Dlaczego chrzest w Niemczech? Nawiązując do Henryka Łowmiań-

²¹ Por. P. Urbańczyk, *Mieszko Pierwszy*, s. 161-163.

²² Por. K. Ożóg, *966. Chrzest Polski*, s. 102-110.

skiego uważał, że istnieje sporo przesłanek do potwierdzenia tej hipotezy. Otton I Wielki był zainteresowany ekspansją Kościoła na wschodzie Europy, czego przejawem była troska o powstanie nowej metropolii dla chrystianizowanej Słowiańszczyzny. W związku z tym, niewątpliwie był zainteresowany nawróceniem Mieszka I. Papieństwo w tym czasie pozostawało bardzo osłabione i podporządkowane cesarzom. Władca piastowski płacił według Thietmara trybut Ottonowi, co świadczy wyraźnie o pewnej zależności od Ottona z jednej strony, ale też został nazwany według Widukinda *amicus imperatoris*, co wskazuje na ewentualną przyjaźń z cesarzem z drugiej strony. W każdym razie te fakty świadczą o mniejszym lub większym związku Mieszka z Ottonem²³.

W jakich okolicznościach Mieszko stał się *amicus imperatoris*? Verena Epp uważa, że termin *amicitia* we wczesnym średniowieczu wskazywał na zawiązanie przyjaźni podczas osobistego kontaktu i spotkania władców²⁴. Niewątpliwie Mieszko był podrzędnym partnerem dla Ottona, dlatego to on winien przybyć do cesarza. Jak wyglądało *itinerarium* cesarskie między 965 a 966 rokiem? Otton przybył do Niemiec na początku 965 r. i tam spędził ponad rok. W styczniu był na Reichenau, na początku czerwca z Kolonii przejechał do Magdeburga, latem i jesienią przebywał we wschodniej Saksonii, m. in. w Kwedlinburgu i Merserburgu, wreszcie w Kolonii spędził święta Bożego Narodzenia. Na początku stycznia 966 r. przebywał na kresach niemieckich, pod koniec kwietnia powrócił do Kwedlinburga na zjazd. W lipcu był w Saksonii, nad Renem, w grudniu powrócił do Italii. Mieszko mógł spotkać się z Ottonem podczas zjazdu w Magdeburgu (przełom czerwca/lipca 965) lub na zjeździe w Kwedlinburgu (wiosną 966 r.)²⁵. Możliwe, że doszło tam również do chrztu piastowskiego księcia. W przypadku chrztu pogańskich władców, jak zbadał ks. Arnold Angerendt, cesarze bizantyjscy, a także Karolingowie nie tylko przyjmowali neofitów pod swą opiekę, ale nierzadko bywali ich ojcami chrzestnymi. Tak stało się z duńskim królem Haraldem, który przyjął chrzest w 826 roku. Jego ojcem chrzestnym był Ludwik Pobożny. Podobnie rzecz ma się z chrztem książąt czeskich w 845 roku. Przypuszcza się też, że podczas zjazdu w Magdeburgu w 965 r. miał być ochrzczony król duński Harald Sinozęby, który według Adama z Bremy zwrócił się do Ottona I o chrzest i prawdopodobnie przyjął sakrament podczas zjazdu w Magdeburgu (26.06-9.07.966 r.)²⁶. Pewne jest, że podczas tego zjazdu cesarz wystawił dokument o uposażeniu biskupstw w Danii, co mogłoby potwierdzać to wydarzenie. Czy Harald został ochrzczony wspólnie z Mieszkiem? Tego niestety nie wiemy z powodu braku źródeł. Inną możliwością było przyjęcie przez Mieszka chrztu św. w Kwedlinburgu. Otton

²³ Por. T. Jurek, *O czasie i okoliczności*, s. 45.

²⁴ Por. V. Epp, *Amicitia. Zur Geschichte personaler, sozialer, politischer und geistlicher Beziehungen im frühen Mittelalter*, Stuttgart 1999, s. 218-229.

²⁵ Por. T. Jurek, *O czasie i okoliczności*, s. 45.

²⁶ Por. A. Angenend, *Kaiserherrschaft und Koenigstaufe. Kaiser, Koenige und Paepste als geistliche Patrone in der abendlaendischen Missionsgeschichte*, Berlin/New York 1984, s. 215 nn.

był tam w dniach 22-23 kwietnia 966 r., chociaż niewykluczone, że spędził tam także Wielki Tydzień lub Wielkanoc, jak to czynił często w latach 940, 941, 948, 959 i 973. Kwedlinburg był dla Ottona ulubionym miejscem świętowania Wielkiej Nocy. Otton podczas pobytu w Kwedlinburgu w 966 r. uczestniczył w obłóczynach wstępującej do klasztoru córki Matyldy²⁷. Nie można wykluczyć, że była to dobra okazja do podniosłej uroczystości religijnej i politycznej, podczas której książę pogański przyjąłby chrześcijaństwo. Tym bardziej, że 22 kwietnia świętowano Niedzielę Przewodnią, czyli II Niedzielę Wielkanocy. Inne miejsca chrztu Mieszka I sugerował Jerzy Dowiat. Dowiat sądził, że książę został ochrzczony w bawarskiej Ratyzbonie 14 kwietnia 966 r., co jest mało prawdopodobne, ponieważ w tym czasie biskup ratyboński Michał powinien był być na zjeździe książąt wraz z cesarzem w Kwedlinburgu²⁸. Dlaczego więc Mieszko nie mógł przyjąć chrztu w Bawarii? Jest to jedna z hipotez i możliwości, lecz brakuje dowodów na jej uzasadnienie.

Znaczenie chrztu dla tworzenia się państwowości polskiej

Nie ulega wątpliwości, że przyjęcie chrztu przez Mieszka I miało poważne konsekwencje dla dalszych dziejów Polski. Patrząc z perspektywy wiary, której nie można pominąć, pogańscy dotąd Słowianie zamieszkujący tereny na wschód od Odry weszli w krąg świata chrześcijańskiego, przyjmując nie tylko wiarę w Jezusa Chrystusa, ale także nowe obyczaje, moralność i kulturę. Obyczaje i moralność zaczął kształtować Dekalog, który poprzez wysokie wymagania nie tylko wpływał na prawodawstwo, ale przede wszystkim na postawy ludzi. Znaczenie kulturowe przyjęcia chrześcijaństwa było znaczące. Powstały język pisany, a następnie literatura, sztuka stworzyły rozległą przestrzeń dla twórczości naszych przodków. Państwo Piastów wrosło mocno w szeroko pojmowaną cywilizację ówczesnej Europy. Bez wątplenia także konsekwencje polityczne przyjęcia chrztu przez Mieszka były bardzo poważne. Władca piastowski wszedł w grono chrześcijańskich przywódców Europy, co umożliwiło nawiązywanie kontaktów dyplomatycznych i umacniało jego pozycję. Stał się sprzymierzeńcem cesarza – największego władcy Zachodu. W 1000 r. cesarz Otton III osobiście przybył na ziemię polskie, by uczestniczyć w utworzeniu niezależnej metropolii gnieźnieńskiej, zbudowanej na grobie św. Wojciecha Męczennika, niegdyś biskupa Pragi. Obecność cesarza na Zjeździe gnieźnieńskim w 1000 r. przypieczętowała niezwykle ważne wydarzenie, jakim było przyjęcie chrztu św. przez Mieszka I.

Nikt nie kwestionuje istotnej roli Mieszka w zaprowadzeniu chrześcijaństwa w Polsce, jego roli w szerzeniu nowej wiary czy też w zaistnieniu chrztu jako symbolicznego początku polskiej państwowości. Natomiast można zauważyć w tradycji historycznej wyraźne akcentowanie politycznego charakteru Mieszkowej motywacji przyjęcia chrztu. W badaniach nad zagadnieniem chrztu Mieszka dominuje u niektórych polskich mediewistów silne podkreślanie politycznego aspektu wydarzenia. Niektórzy historycy, np. Jerzy Dowiat, reprezentujący marksistowską interpretację

²⁷ Por. T. Jurek, *O czasie i okoliczności*, s. 47-48.

²⁸ Por. tamże, s. 50.

historii, czy Henryk Łowmiański, w swoich publikacjach podkreślali polityczną interpretację przyjęcia chrztu przez Mieszka I. Dowiat pisał: „Przyjęcie chrztu przez książąt polskich zaczęło dawać im korzyści najwcześniej w polityce zewnętrznej. Było to zresztą jednym z głównych celów Mieszka I”²⁹. Podobnie Łowmiański stwierdził: „przyjęcie chrztu było sprawą polityczną, traktowaną *iunctim* z zawarciem paktu przyjaźni z cesarzem”³⁰. Najważniejsze ich dzieła zostały napisane w okresie powojennym, gdzie dominowała marksistowska koncepcja historii. Od 1948 r. na gruncie polskim zauważamy początek radykalnej ideologizacji i upolitycznienia nauk historycznych. Antoni Podraza proponował, by w edukacji historycznej podkreślać „wykorzystywanie religii do politycznych celów, nadużywanie ludzkiego zaufania do instytucji religijnych dla realizacji ziemskich celów”, oraz pokazywać, że „poszczególne systemy religijne powstawały w konkretnej, historycznej sytuacji, pod bezpośrednim wpływem religii starszych”³¹. „Ceną, jaką przyszło uczonym zapłacić za czas koniunktury naukowej w okresie Tysiąclecia, było większe lub mniejsze uzależnienie od potrzeb władzy państwowej”³².

Inaczej interpretuje fakt chrztu Gerard Labuda:

Książę polski ani w chwili zawierania małżeństwa, ani wnet potem, nie potrzebował ubiegać się o szatę chrześcijanina dla jakichś bliżej określonych celów politycznych. W nawróceniu jego główną rolę odgrywała inicjatywa żony, co oczywiście nie przeszkadza domyślać się, że na pozytywne ustosunkowanie się do tej inicjatywy wpłynęła też ówczesna sytuacja polityczna³³.

Obecnie coraz częściej niektórzy historycy, np. Andrzej Nowak, Krzysztof Ożóg, Philip Earl Steele podkreślają aspekt religijny (nie wykluczając politycznego) w przyjęciu chrztu przez Mieszka³⁴. Krzysztof Ożóg stwierdza:

Sam fakt przyjęcia Chrztu wiązał się z bardzo ważną dla Mieszka decyzją o charakterze politycznym. Chodziło o to, by nie szukać sojuszników przeciwko Wioletom i Wichmanowi w kręgu sąsiadów pogańskich, lecz dokonać fundamentalnego zwrotu w kierunku chrześcijańskich Czech i Cesarstwa. To jednak nie był wybór tylko polityczny. Ten element występował, ale był to też świadomy wybór drogi dla młodej monarchii piastowskiej i związania się ze światem chrześcijańskim. Wiązał się on z możliwością czerpania wzorów ze świata, który wtedy dla ludów pogańskich był niezwykle atrakcyjny ze względu na sposób organizacji państwa, poziom życia, o kulturze nie zapominając – ona miała tu bardzo istotne znaczenie³⁵.

²⁹ J. Dowiat, *Chrzest Polski*, Warszawa 1997, s. 90.

³⁰ H. Łowmiański, *Imię chrzestne Mieszka I*, „Slavia Occidentalis” 19 (1948), s. 304.

³¹ A. Podraza, *Rola historii w kształtowaniu racjonalistycznego, laickiego poglądu na świat*, „Wiadomości Historyczne” 3/1 (1960), s. 9.

³² Tamże.

³³ G. Labuda, *Studia nad początkami państwa polskiego*, t. 1, Poznań 1987, s. 65-66.

³⁴ Por. A. Nowak, *Dzieje Polski*, t. 1. *Do 1202. Skąd nasz ród*, Kraków 2014; K. Ożóg, *966. Chrzest Polski*; P. E. Steele, *Nawrócenie i chrzest Mieszka*, Warszawa 2005.

³⁵ [Http://www.bialykrak.pl/wydarzenie/krzysztof-ozog-nawet-komunisci-nie-odwazyli-sie](http://www.bialykrak.pl/wydarzenie/krzysztof-ozog-nawet-komunisci-nie-odwazyli-sie)

Chrzest Mieszka był aktem religijnym, ale i w równym stopniu aktem politycznym. Było to wejście do grona narodów zachodnich, a jednocześnie zaistnienie w kręgu cywilizacji rzymskiej i chrześcijańskiej. X w. był okresem, w którym należało się za czymś opowiedzieć. Mieszko wybrał chrześcijaństwo nie tylko w celach religijnych, ale także politycznych, aby tworzyć struktury państwowe.

Kiedy można mówić o zakończeniu początkowego etapu ewangelizacji Polski? Według niektórych historyków etap ten kończy się wraz z rozbudową sieci parafialnej na obszarze Polski pod koniec XIV wieku.

Streszczenie

Od lat badania na temat daty i miejsca chrztu pierwszego historycznego władcy Polski wzbudzają liczne kontrowersje i spory wśród historyków. Najstarsze źródła historyczne są nieściśle i niepełne. Nie podają ani daty, ani miejsca chrztu. Celem artykułu jest ukazanie najnowszych hipotez oraz interpretacji faktu chrztu Mieszka I w oparciu o dostępne źródła historyczne.

Słowa kluczowe

Chrzest Mieszka I, pierwszego księcia Polski, chrzest Polski, początki państwa polskiego, początki chrześcijaństwa w Polsce.

Baptism of Mieszko I, first prince of Poland. Facts and hypotheses (abstract)

Since many years, studies on the date and place of the baptism of the first historical prince of Poland Mieszko I arouse much controversy and dispute among historians. The oldest historical sources are inaccurate and incomplete. They do not serve to identify neither the date nor the place of baptism. The goal of the article is to present the latest hypotheses and interpretations of the fact of the baptism of Mieszko I, based on available historical sources.

Keywords

Baptism of Mieszko I, the first Polish prince, baptism of Poland, the beginnings of Polish state, the beginnings of Christianity in Poland.

Bibliografia

Źródła

Gall Anonim, *Kronika Polska*, tł. R. Grodecki, przekł. przejr. i wstępem opatr. M. Plezia, Wrocław 1989.

Kosmasa Kronika Czechów, tł. M. Wojciechowska, Wrocław 2006.

Kronika Thietmara, tł. M. Z. Jedlicki, Kraków 2002.

Wincenty Kadłubek, *Kronika polska*, Wrocław 1996.

Relacja Ibrahima ibn Jakuba z podróży do krajów słowiańskich w przekazie El-Be-

kriego, wyd. i przeł. T. Kowalski, Kraków 1946, MPH Series nova 1.

Widukindi monachi Corbeiensis Rerum gestarum Saxonicarum libros, ed. P. Hirsch, Hannoverae 1935, MGH SS rer. Germ. 60; tł. za: G. Labuda, *Słowiańszczyzna pierwotna. Wybór tekstów*, Warszawa 1954.

Opracowania

Angenend A., *Kaiserherrschaft und Koenigstaufe. Kaiser, Koenige und Paepste als geistliche Patrone in der abendlaendischen Missionsgeschichte*, Berlin/New York 1984.

Dowiat J., *Chrzest Polski*, Warszawa 1997.

Epp V., *Amicitia. Zur Geschichte personaler, sozialer, politischer undgeistlicher Beziehungen im frühen Mittelalter*, Stuttgart 1999.

Jurek T., *O czasie i okoliczności chrztu Mieszka*, „Roczniki Historyczne” 81 (2015), s. 35-56.

Kurnatowska Z., *Początki Polski*, Poznań 2002.

Labuda G., *Studia nad początkami państwa polskiego*, t. 1, Poznań 1987.

Łowmiański H., *Imię chrzestne Mieszka I*, „Slavia Occidentalis” 19 (1948), s. 203-308.

Novotný V., *České dějiny*, t. 1, cz. 1, Praha 1912.

Nowak A., *Dzieje Polski*, t. 1. *Do 1202. Skąd nasz ród*, Kraków 2014.

Ożóg K., *966. Chrzest Polski*, Kraków 2015.

Ożóg K., *Nawet komuniści nie odważyli się w ten sposób kłamać o historii Polski*, <http://www.bialykrak.pl/wydarzenie/krzysztof-ozog-nawet-komunisci-nie-odwazyli-sie-w-ten-sposob-klamac-o-historii-polski/56af8fc84d3f7b215e93333e> - dostęp 3. 6. 2016.

Podraza H., *Rola historii w kształtowaniu racjonalistycznego, laickiego poglądu na świat*, „Wiadomości Historyczne” 3/1 (1960), s. 1-10.

Steele P. E., *Nawrócenie i chrzest Mieszka*, Warszawa 2005.

Urbańczyk P., *Mieszko Pierwszy Tajemniczy*, Toruń 2012.

Urbańczyk P., *Zanim Polska została Polską*, Toruń 2015.

Ks. Antoni Żurek*

MOTYWY POLITYCZNE A RELIGIJNE W KONWERSJI STAROŻYTNYCH WŁADCÓW

Na przestrzeni pierwszego tysiąclecia po Chrystusie chrzest przyjmowały miliony ludzi, wśród których byli również władcy różnych plemion czy też państw. Chociaż z perspektywy teologicznej znaczenie chrztu każdego z nich jest takie samo i nie różni się od chrztu ich poddanych, to przecież różne były skutki społeczne i polityczne tych wydarzeń. Stąd nie budzi zdziwienia zainteresowanie, zwłaszcza historyków, chrztaami władców oraz reperkusjami, jakie one powodowały.

Historia każdego z tych chrztów jest inna, podobnie jak bardzo różny był odźwięk poszczególnych konwersji. Wiele kwestii z tym związanych można tylko częściowo wyjaśnić. Odpowiedzi na inne pytania pozostają tylko w sferze hipotez. Jednym z takich zagadnień, ważnym, choć trudnym do wyjaśnienia, jest kwestia pobudek, jakimi kierowali się poszczególni władcy, decydując się na przyjęcie chrztu. Znaleźć odpowiedź na pytanie, czy były to motywy religijne, czy pozareligijne, a zwłaszcza polityczne, nie jest rzeczą prostą, ale próbować można analizując historie poszczególnych konwersji, zwłaszcza tych lepiej nam znanych. Taką próbę podejmiemy, ograniczając się ze względów praktycznych do kilku przypadków. Pod uwagę weźmiemy konwersje - w chronologicznym porządku - najstarsze, sięgające starożytności chrześcijańskiej. Omawiani władcy funkcjonowali w różnych społeczeństwach, dzięki czemu prezentowany przegląd zyskuje na obiektywizacji.

1. Chrzest Tyrydatesa, króla Armenii

Armenia jako państwo do III w. po Chrystusie była państwem buforowym między Cesarstwem Rzymskim a Persją i Partami. Ścierały się tam strefy wpływów sąsiednich państw, a sam kraj, czasem w całości, kiedy indziej w jakiejś części, był zależny od sąsiadów. W III w. w większości znalazł się pod panowaniem perskim. Dopiero w czasach Dioklecjana południowa część tego kraju dostała się pod panowanie Rzymian, a reszta kraju stała się królestwem lennym Rzymu. Na czele tego królestwa stał król Arsacyd Tyrydates III (+ 330 r.). Tron objął dzięki poparciu Rzymian, u których

* Ks. prof. dr hab. Antoni Żurek - profesor teologii patrystycznej na Wydziale Teologicznym UPJP II, w Sekcji w Tarnowie, kierownik Katedry Patrologii i Historii Kościoła, e-mail: azurek@wsd.tarnow.pl.

wcześniej szukał schronienia. Władza królewska była bardzo ograniczona, bo w państwie panowali często ze sobą skolidaceni przedstawiciele arystokracji, zwani nachararami. Sprawując władzę nad poszczególnymi obszarami tego kraju, cieszyli się dużą niezależnością od władzy królewskiej¹.

Historycy ormiańscy utrzymują, że Ewangelię do Armenii mieli zanieść już sami Apostołowie. Wymienia się w tym kontekście Apostołów Tadeusza i Bartłomieja. Na to dowodów nie ma, ale faktem jest, że już „około 200 roku obecność chrześcijan na tych terenach była uznawana za prawdopodobną”². Ich sytuacja jest nam mało znana. Natomiast nie ulega wątpliwości, „że chrześcijaństwo na terenach zamieszkałych przez naród ormiański było już zakorzenione przed IV w.”³. Systematyczną ewangelizację tego kraju miał jednak, według tradycji ormiańskiej, prowadzić dopiero Grzegorz Oświeciciel („Illuminator”) na przełomie III i IV wieku.

Według tradycji ormiańskiej wywodził się on z miejscowej arystokracji i był synem jednego z arystokratów. Jego ojciec miał zginąć w wyniku konfliktu politycznego, a on jako dziecko znalazł schronienie w sąsiedniej Kapadocji. Tam odbył całą swoją edukację, w czasie której nawrócił się na chrześcijaństwo. Następnie powrócił do rodzinnego kraju, gdzie oddał się dziełu ewangelizacji. Miał działać energicznie w całej Armenii. Trudno przesądzać, na ile to była działalność pionierska, bo niektóre informacje podane przez Euzebiusza z Cezarei zdają się mówić o istnieniu struktur kościelnych w Armenii już około połowy III wieku⁴. Grzegorz w swej apostołowskiej działalności napotykał na trudności i sprzeciwy ze strony władców lokalnych. W ten sposób popadł również w konflikt z królem Tyrydatesem, odmawiając złożenia ofiary bogini Anahit. Nawet pod wpływem tortur nie zmienił swojego zdania⁵. Spotkała go za to surowa kara, gdyż został wtrącony do więzienia, gdzie w szczególnych warunkach miał spędzić kilkanaście lat. W tym czasie również inni chrześcijanie stali się obiektem surowych prześladowań, co stanowiło ormiańską wersję rzymskich prześladowań z początku IV w., wywołanych przez Dioklecjana. Zachował się nawet list Tyrydatesa do Dioklecjana, w którym armeński wasal relacjonuje sposób realizacji jego dekretów prześladowczych⁶.

Dalsze losy Grzegorza w dużej mierze mają charakter legendarny⁷. Miał być

¹ Por. P. Siniscalco, *Starożytne Kościoły Wschodnie. Historia i literatura*, tł. K. Piekarczyk, Kraków 2013, s. 236-238.

² P. Siniscalco, dz. cyt., s. 236.

³ K. Stopka, *Armenia christiana*, Kraków 2002, s. 22.

⁴ Por. Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, VI, 46, 2.

⁵ Por. Jan Paweł II, *List apostołowski z okazji 1700 rocznicy chrztu narodu armeńskiego*, 3, VoxP 31 (2001) t. 40-41, s. 8.

⁶ Szerzej zob. Ch. Pietri, Ch. Marksches, *Eine neue Geographie. Orient*, [w:] L. Pietri (hrsg.), *Die Geschichte des Christentums. Altertum 3. Der lateinische Westen und der byzantinische Osten (431-642)*, Herder 2005, s. 104.

⁷ Dzieje Grzegorza Oświeciciela relacjonuje Agathangelos w *Historii Armenii* powstałej w V wieku.

więziony w głębokiej studni, stanowiącej siedlisko węży. Choć wydawało się to niemożliwe, to przeżył w tym miejscu kilkanaście lat, wspomagany przez ubogą wdowę. Z więzienia został uwolniony dzięki interwencji siostry króla, która w widzeniu miała się dowiedzieć o cudotwórczych mocach Grzegorza. Poproszony o interwencję Grzegorz rzeczywiście uwolnił z choroby króla, cierpiącego – jak tłumaczono później – karę za prześladowanie pobożnych chrześcijanek. To miało przekonać do wiary chrześcijańskiej króla Tyrydatesa⁸. Wraz z rodziną i swoim wojskiem przyjął chrzest, „dzięki czemu chrześcijaństwo uznano w Armenii za religię państwową”⁹ albo, jak napisał Jan Paweł II, „religia chrześcijańska została uznana za oficjalne wyznanie narodu”¹⁰. Tak przynajmniej utrzymuje tradycja związana z Grzegorzem. Według części historyków przyjęcie chrześcijaństwa i uznanie go za religię państwową miało być decyzją arystokracji ormiańskiej, wśród której religia ta już była szeroko rozpowszechniona¹¹.

W ten sposób dwór królewski i wszyscy poddani Tyrydatesa stali się chrześcijanami, bo za przykładem króla poszli jego poddani, masowo przyjmując chrzest. Tak przynajmniej mówi tradycja. Poddanych króla Tyrydatesa miał przekonać nie tylko jego przykład, ale również jego energiczna działalność ewangelizacyjna. Rozpoczął ją Grzegorz, a król włączył się w to dzieło. Obaj byli ludźmi świeckimi. Celem ich działań w pierwszej kolejności pozostawała likwidacja sanktuariów pogańskich, które sukcesywnie burzono przy udziale wojska królewskiego, i nakłonienie „całego narodu do przyjęcia nowej religii”¹². Rekwirowany przy tej okazji majątek świątynny miał być przeznaczony na przyszłą dopiero działalność Kościoła. Wyznaczano miejsca pod przewidziane kościoły chrześcijańskie, ale ich nie budowano, bo nie było wystarczającej ilości duchowieństwa¹³. Temu problemowi należało skutecznie zaradzić. Grzegorz z polecenia króla udał się zatem z powrotem do Kapadocji, gdzie w Cezarei Kapadockiej postarał się o święcenia biskupie dla siebie. Otrzymał je z rąk metropolity Leoncjusza, stając się jego sufraganiem na obszar Armenii¹⁴. W Kapadocji pozyskał jeszcze prezbiterów, z którymi wrócił do Armenii, gdzie z jeszcze większą energią podjął systematyczną akcję chrystianizacji kraju. Biskup Grzegorz zajął się budową kościołów, organizowaniem duchowieństwa, a także wychowaniem potomstwa rodziny królewskiej¹⁵. Król z kolei wykorzystywał przysługujące mu prero-

⁸ Tyrydatesa miała spotkać kara Boża, w efekcie której został zamieniony w dzika (por. Jan Paweł II, *List apostolski z okazji 1700 rocznicy chrztu narodu armeńskiego*, 3, art. cyt., s. 9).

⁹ J. Walkusz, *Grzegorz Oświeciciel*, Lublin 1993, EK 6, kol. 320.

¹⁰ Jan Paweł II, *List apostolski z okazji 1700 rocznicy chrztu narodu armeńskiego*, 3, art. cyt., s. 9.

¹¹ Szerzej zob. K. Stopka, dz. cyt., s. 28.

¹² P. Maraval, *Die neuen Grenzen*, art. cyt., s. 1086.

¹³ Szerzej zob. D. Próchniak, *Od ortodoksji do Kościoła narodowego. Armenia w epoce wczesnochrześcijańskiej (301-726)*, VoxP 21 (2001) t. 40-41, s. 57.

¹⁴ Dokładna data święceń Grzegorza jest przedmiotem sporu między historykami. Miało to być w 314 lub 315 roku.

¹⁵ Szerzej zob. Ch. Pietri, Ch. Marksches, dz. cyt., s. 105. W grono duchownych mieli być

gatywy. Poleciał podległym mu pogańskim możnowładcom oraz kapłanom przyjęcie wiary chrześcijańskiej. Przejął też dobra świątyń pogańskich, a zaczął dotować kult chrześcijański. Kościół katolicki został bogato uposażony, co zadecydowało później o mocnej, a może nawet „dominującej pozycji instytucji kościelnej w państwie”¹⁶.

Nie sposób jednoznacznie przesądzić, na ile relacje Agathangelosa oraz późniejszych armeńskich źródeł są dokładne i odpowiadają ściśle prawdzie historycznej¹⁷. Nawet jeżeli uwzględnimy ich pobożną retorykę i wyrugujemy anachronizmy, to mamy do czynienia z wyjątkowym świadectwem. Mówi ono o nawróceniu całego narodu, jakie dokonało się na polecenie jego przywódców. Dzieła tego dokonał biskup, który w ten sposób ustanowił również struktury Kościoła, jak się później okazało, niezależnego od Kapadocji. Świadczy o tym choćby system ustanowienia biskupów wprowadzony przez Grzegorza. Zarówno on sam, jak też następujący po nim biskupi byli oficjalnymi urzędnikami królewskimi. Wywodzili się z rodów arystokratycznych i urząd dziedziczyli, wbrew ustaleniom soboru w Nicei, dotyczącym wyboru biskupów. Sam Grzegorz mianował się zwierzchnikiem wszystkich biskupów. Jednak jeszcze przed soborem w Nicei wycofał się z życia publicznego, podejmując życie eremickie i ustanawiając swoim następcą na biskupstwie własnego syna.

Takie usytuowanie biskupów rodziło duże zależności od dworu panującego. Dowodzi tego późniejsza historia chrześcijaństwa w Armenii w IV i V wieku. Spory teologiczne, jakie wtedy miały miejsce w Kościele, w Armenii rozstrzygane były w dużej mierze przez władców. To następca Tyrydatesa zadbał o przestrzeganie nicejskiego wyznania wiary, nawet wbrew stanowisku miejscowych hierarchów. Władcy Armenii mianowali lub usuwali biskupów, dopuszczali się wobec nich przemocy i gwałtów¹⁸. Według jednych historyków chrystianizacja narodu dokonana przez króla okazała się bardzo skuteczna, skoro już około połowy IV w. Armenia mogła prowadzić misję wśród sąsiednich krajów pogańskich¹⁹. Inni podchodzą do tego bardziej krytycznie przypominając, że w tym samym czasie, gdy zmieniła się sytuacja polityczna, znaczna część arystokracji ormiańskiej porzuciła chrześcijaństwo i przeszła na mazdeizm perski²⁰. Natomiast wśród zwyczajów ludowych pozostało bardzo dużo z dawnych obrzędów pogańskich²¹.

Fakty z dziejów chrystianizacji tego kraju przytoczone przez armeńskich historyków zdają się wskazywać na osobiste motywy przyjęcia wiary przez króla Tyry-

włączani kapłani pogańscy (por. Jan Paweł II, *List apostolski z okazji 1700 rocznicy chrztu narodu armeńskiego*, 3, art. cyt., s. 9; A. Maraval, art. cyt., s. 1086).

¹⁶ D. Próchniak, art. cyt., s. 58.

¹⁷ Rolę Grzegorza Oświeciciela w chrystianizacji Armenii podkreślają późniejsze źródła historyczne. Najstarsze źródła na ten temat milczą, szerzej zob. K. Stopka, dz. cyt., s. 31.

¹⁸ Szerzej zob. P. Siniscalco, dz. cyt., s. 237-238; Ch. Pietri, Ch. Marksches, dz. cyt., s. 106-107.

¹⁹ Szerzej zob. K. Stopka, dz. cyt., s. 36.

²⁰ Por. D. Próchniak, art. cyt., s. 53.

²¹ Szerzej zob. A. Maraval, art. cyt., s. 1086.

datesa, nawet jeżeli nawróceniu temu towarzyszyły elementy o charakterze politycznym. Według tradycji chrześcijańskiej miały zadecydować o tym osobiste przeżycia i wdzięczność Bogu za otrzymane dobrodziejstwo, czyli uzdrowienie.

Mówi się jednak czasem, że Tyrydates kierował się przede wszystkim przesłankami praktycznymi. Najpierw miało mu chodzić o zachowanie tożsamości narodowej w obliczu wynarodowienia zagrażającego Armenii ze strony Persji. Wiara chrześcijańska połączyła cały naród, stanowiąc o jego identyfikacji. Jak wskazuje papież, „chrztem wspólnoty ormiańskiej [...] rodzi się nowa tożsamość narodu, która stanie się częścią konstytutywną i nieodłączną od tego, co będzie stanowić o samej ormiańskości”²². Chrześcijaństwo stało się elementem tożsamości narodowej, pozwalając nie tylko na jego samoidentyfikację, ale też zapobiegając zagrażającym temu narodowi procesom wynaradawiania.

Drugim czynnikiem decydującym o chrystianizacji Armenii przez króla Tyrydatesa miało być dążenie do integracji narodu wokół osoby króla i wzmocnienie jego władzy. Jak pisze jeden ze współczesnych badaczy: „Chrześcijaństwo miało się stać czynnikiem integrującym kraj, skupiającym społeczeństwo wokół osoby władcy i hamującym partykularne dążenia nachararów”²³.

Z całą pewnością intencją króla Tyrydatesa pozostawało wprowadzenie w państwie jednej religii i zakaz uprawiania innych kultów. Król korzystał przy tym z systemu religijnego istniejącego w Armenii, w którym władca odgrywał istotną rolę. Nie była ona kwestionowana przez poddanych. Długo w tradycji ormiańskiej zasługi króla w chrystianizacji kraju uchodziły za niepodważalne i często nazywa się go „równym apostołom”²⁴. Mniej akcentowano rolę Grzegorza Oświeciciela. Dopiero po wygaśnięciu dynastii Arsacydów, której przedstawicielem był król Tyrydates, sytuacja uległa zmianie i rola biskupa Grzegorza zaczęła być mocniej eksponowana.

2. Chrzest Konstantyna

Chronologicznie drugim w kolejności władcą, który przyjął chrzest, był cesarz Konstantyn Wielki (+ 337). Wydarzenie to miało miejsce pod koniec życia tego władcy. Euzebiusz z Cezarei tak ten fakt relacjonował:

Skoro już poznał, że jego życie dobiega końca, poczuł, że nadszedł właściwy czas, by oczyścić się z popełnionych w przeszłości grzechów, wierząc, że ze wszystkich win, jakich dopuścił się, będąc śmiertelnym człowiekiem, jego dusza będzie oczyszczona mocą mistycznych słów i zbawczej wody chrztu. W takim usposobieniu ducha, zgiąwszy kolana, upadł na posadzkę, pokornie błagał Boga i wyznał swoje grzechy. [...] Kiedy dopełniono ceremonii, przyodziały

²² Jan Paweł II, *List apostolski z okazji 1700 rocznicy chrztu narodu armeńskiego*, 2, art. cyt., s. 8.

²³ D. Próchniak, art. cyt., s. 57.

²⁴ Szerzej zob. K. Stopka, dz. cyt., s. 31.

został w błyszczące szaty cesarskie, jaśniejące jak światło, i położył się w łożu zaścienionym najczystsza bielą i nie chciał więcej być dotykany przez purpurę²⁵.

Chrztu udzielił Konstantynowi biskup Euzebiusz z Nikomedii²⁶. Po chrzcie cesarz wydał jeszcze tylko dyspozycje dotyczące podziału majątku, a potem spokojnie oddał ducha. Było to 22 maja 337 roku. Do samego chrztu cesarz przywiązywał dużą wagę, choć można w tym dostrzec przejaw osobistego koniunkturalizmu. Odwlekał jego przyjęcie, co tłumaczy się wiarą w skuteczne działanie chrztu odpuszczającego wszystkie grzechy i tym samym czyniącego człowieka godnym nieba. Według krążących opinii zamierzał przyjąć chrzest w Jordanie, na wzór Chrystusa, ale choroba mu w tym przeszkodziła²⁷. Jak zostało wspomniane, z chwilą przyjęcia chrztu przestał w symboliczny sposób sprawować władzę cesarską. Zawczasu też przygotował sobie grób w kościele.

Chrzest Konstantyna Wielkiego był ukoronowaniem długiego procesu²⁸. Do tego aktu cesarz przygotowywał się dużo wcześniej, choć nie sposób jednoznacznie wskazać od którego momentu i z jaką intensywnością. Trudno rozpoznawalne pozostają również kierujące nim motywy. Trudność ta wynika przede wszystkim z oceny religijności Konstantyna Wielkiego. Lepiej mówić o religijności, której przejawy możemy zauważyć w życiu tego cesarza, bo o wierze w rozumieniu chrześcijańskim da się mówić dopiero w ostatnim okresie jego życia.

Wiele z poczynań Konstantyna Wielkiego od chwili, gdy rozpoczął działalność publiczną, miały podtekst religijny. Wprawdzie nie uczestniczył on osobiście w życiu religijnym ani pogańskim, ani chrześcijańskim, ale było w jego działalności dużo odniesień religijnych. Z racji pełnionego przez siebie urzędu, cesarz jako *pontifex maximus*, musiał się interesować sprawami religijnymi. Wszystko jednak zdaje się przemawiać za tym, że osobiście cesarz nie tylko urzędowo interesował się sprawami religijnymi, ale sam zawsze pozostawał człowiekiem religijnym, choć pojęcia religijne w nim ewoluowały i dojrzewały²⁹. Jeszcze przed objęciem władzy był przekonany o istnieniu Opatrzności Bożej i „poszukiwał jakiegoś osobistego bóstwa, które by rozpostarło nad nim wyłączną opiekę”³⁰. Powoli dochodził do pozycji coraz bliższych chrześcijaństwu i w efekcie „wygląda na to, że konstantyńskie rozumienie Boga rozwinęło się z zamkniętego pogańskiego henoteizmu w zaawansowany chrze-

²⁵ Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, IV, 61-62, tł. T. Wnętrzak, Kraków 2007, *ŻMT* 44, s. 240-241.

²⁶ Osoba szafarza, łączonego z arianizmem, budzi podejrzenia co do teologicznych kwalifikacji Konstantyna.

²⁷ Por. Euzebiusz, *Życie Konstantyna*, IV, 62,

²⁸ Kwestia religijności Konstantyna oraz motywy przyjęcia przez niego chrztu były przedmiotem wielu badań. Przegląd stanowisk w tym względzie zob. A. Marccone, *La conversione e il Battesimo di Costantino: religione e politica*, [w:] E. del Covolo, G. S. Gasparo (red.), *Costantino il Grande alle radici dell'Europa*, Vaticano 2014, s. 239-249.

²⁹ Szerzej zob. M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, tł. E. Bąkowska, Warszawa 1979, s. 222.

³⁰ A. Marccone, art. cyt., s. 244.

ścijański monoteizm”³¹. Jest bardzo prawdopodobne, że już wtedy kontaktował się z biskupami katolickimi.

Jako władca doceniał rolę religii w życiu publicznym. Nie przesądzał przy tym o prawdziwości którejś z nich, ani też nie widział potrzeby ich ujednolicenia. Są podstawy do uznania za słuszny pogląd, zgodnie z którym przynajmniej w początkowym okresie pełnienia przez niego władzy „cesarz jako najwyższy *pontifex* [...] winien dbać o wszystkie i szanować odrębności [...]. Pełnej zgody domagał się tylko w tym, co dotyczy Opatrzności Bożej”³². Z czasem dostrzegł, że wkład poszczególnych religii w życie państwa jest zróżnicowany. Tym między innymi należy tłumaczyć jego coraz bardziej ostrożne podchodzenie do kultu pogańskiego, powolne dystansowanie się od niego i rosnący szacunek dla religii chrześcijańskiej. Nie można bowiem zaprzeczyć jego szczególnej predylekcji do tej religii, czego szczególnym wyrazem była prowadzona przez niego polityka wobec Kościoła³³. Uznawał nie tylko doniosłą rolę Kościoła katolickiego, ale doceniał również głoszone przez niego zasady moralne, z których wiele implantował do stanowionego przez siebie prawa rzymskiego³⁴. Interesował się również teologią chrześcijańską.

W świetle tych krótkich spostrzeżeń wydaje się, że można sam chrzest Konstantyna Wielkiego określić jako jego prywatny akt, nie mający bezpośredniego wpływu na życie publiczne i państwowe. Zdaje się on świadczyć o jego wierze, niezależnie od tego, jak ocenimy teologiczne jej podstawy³⁵. Z całą pewnością był to wyraz jego wiary w życie wieczne i sposób na przygotowanie się do niego. Nie można jednocześnie zaprzeczyć, że do tego wydarzenia przygotowywał się przez dłuższy czas. Mamy na myśli jego osobiste dojrzewanie, a nie formalne przygotowania, o których nic nie wiemy. Jednocześnie cesarz ten doceniał, zgodnie z rzymską tradycją, istotną rolę religii w życiu państwa. Z tego punktu widzenia widział w religii chrześcijańskiej czynnik państwowotwórczy, choć miał ograniczone środki, by swój punkt widzenia i przekonania narzucić całemu społeczeństwu. W tym duchu można interpretować jego przywiązanie do tytułu *pontifex maximus* i korzystanie z prerogatyw związanych z tym tytułem. Także w odniesieniu do religii chrześcijańskiej i Kościoła katolickiego, na którego działalność starał się wywierać w sposób skuteczny wpływ.

³¹ T. Toom, *Constantine's „Summus Deus” and the Nicene „Unus Deus”: Imperial Agenda and Ecclesiastical Conviction*, VoxP 34 (2014) t. 61, s. 122.

³² H. Pietras, *Sobór nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny. Dokumenty. Komentarze*, Kraków 2013, s. 113.

³³ Szerzej zob. J. Grzywaczewski, *Ku chrześcijańskim korzeniom Europy. Znaczenie cesarza Konstantyna dla Kościoła, dla Cesarstwa Rzymskiego, dla Europy*, VoxP 34 (2014) t. 61, s. 18-30; R. L. Testa, *Costantino e le Chiese cristiane all'indomani del 312*, [w:] E. del Covolo, G. S. Gasparo (red.), *Costantino il Grande alle radici dell'Europa*, s. 251-276.

³⁴ Szerzej zob. A. Żurek, *Chryścianizacja prawa po „Edyktie Mediolańskim”*, VoxP 34 (2014) t. 61, s. 73-88.

³⁵ Samo przyjęcie chrztu z rąk czołowego przedstawiciela arianizmu zdaje się niezbyt dobrze świadczyć o teologicznym rozeznaniu cesarza, szerzej zob. A. Marcone, art., cyt., s. 248.

Sam chrzest cesarza na łożu śmierci nie musiał powodować bezpośrednich skutków dla chrześcijaństwa. Nie można też mówić o tym, by wcześniej konsekwentnie chrystianizował swoich poddanych. Nie mniej jednak trudno zaprzeczyć, że jego panowanie bardzo sprzyjało takiej chrystianizacji. Oficjalne poparcie, jakim się cieszył Kościół, konsekwentne promowanie chrześcijańskich norm moralnych, dystansowanie się od kultu pogańskiego – to tylko niektóre z przejawów całego szeregu działań służących chrystianizacji. Za życia cesarza Konstantyna nie doszło do ogłoszenia chrześcijaństwa religią państwową, ale ustanowił on ścisłą więź między Kościołem a państwem, co zaważyło na losach i kształcie nie tylko cesarstwa, ale całej późniejszej Europy.

3. Chrzest Chlodwiga – władcy Franków

Ważny i spektakularny charakter miał chrzest władcy Franków, Chlodwiga. Według Daniel-Ropsa „Chrzest Chlodwiga stanowi w historii chrześcijaństwa zachodniego etap decydujący”³⁶. Relacja Grzegorza z Tours uczyniła z tego wydarzenia wyjątkowe wydarzenie. Wybierzmy z tego istotne elementy.

Najpierw trzeba zwrócić uwagę na historyczne okoliczności tego wydarzenia. W drugiej połowie V w. sytuacja polityczna i religijna ówczesnej Galii była bardzo złożona. Zromanizowana część mieszkańców tego regionu była wyznania katolickiego i przynależała do dobrze zorganizowanej struktury kościelnej. Obok katolików duża część rodzimej ludności, zwłaszcza wiejskiej, była pogańska. Natomiast władzę polityczną sprawowali najeźdźcy bądź to ariańscy Wandalowie, bądź to pogańscy Germanie³⁷. Relacje między tymi grupami układały się różnie, podlegając częstym fluktuacjom.

W interesującej nas części Galii, podlegającej władzy Franków pod wodzą Childeryka, a następnie jego syna Chlodwiga, te relacje układały się w miarę pokojowo. Najeźdźców wyróżniało to, że „byli jednym z nielicznych ludów barbarzyńskich, u których dozwolone były związki małżeńskie z nie-Germanami”³⁸. Wprawdzie Frankowie pozostawali poganami, ale wśród ich elit spotkać można było ludzi interesujących się chrześcijaństwem. Można nawet mówić o szacunku, z jakim z ich strony spotykały się instytucje kościelne. Te czynniki sprzyjały konwersjom.

Po nakreśleniu tła historycznego można zająć się samym chrztem Chlodwiga. Pomijamy skomplikowaną kwestię daty tego wydarzenia³⁹. Tym bardziej, że dla problemu, który nas w tym momencie interesuje, nie jest to kwestia istotna. Ważniejsze są okoliczności, w jakich do tego chrztu doszło. Wypada zacząć od przypomnienia istotnego faktu. Chlodwig wziął za żonę chrześcijankę Klotyldę, zobowiązując się do „respektowania religijnych rodzinnych obyczajów małżonki, szcze-

³⁶ Daniel-Rops, *Kościół wczesnego średniowiecza*, przekł. zbiorowy, Warszawa 2014, s. 180.

³⁷ Szerzej zob. L. Pietri, J. Fontaine, *Die Stärkung des Katholizismus in Gallien und Spanien*, [w:] L. Pietri (hrsg.), *Die Geschichte des Christentums*, s. 343-396.

³⁸ B. Dumézil, *Chrześcijańskie korzenie Europy*, tł. P. Rak, Kęty 2007, s. 420.

³⁹ Szerzej zob. L. Pietri, J. Fontaine, art. cyt., s. 354-360.

gólnie w kwestii dziedziczenia religii po matce”⁴⁰. Z tej racji synowie urodzeni z tego małżeństwa zostali ochrzczeni, choć ojciec po śmierci pierwszego był niechętny udzieleniu chrztu drugiemu. Ze względu na zawarty układ musiał się jednak na to zgodzić, a w dodatku żona miała usilnie pracować nad jego nawróceniem.

Wysiłki Klotyldy okazały się skuteczne. Jak i kiedy doszło do nawrócenia Chlodwiga, pozostaje przedmiotem sporu wśród historyków. Według jednej tradycji do konwersji miała Chlodwiga przekonać wizyta u grobu św. Marcina, gdzie usłyszał historię licznych cudów. Inna tradycja głosi, że dokonało się to przed jedną z decydujących bitew z wojskami germańskimi. Wtedy miał Bogu obiecać, że w razie zwycięstwa przyjmie chrzest. Jak spekulują niektórzy historycy, obie te wersje można połączyć, porządkując je tylko chronologicznie: najpierw miała być wizyta w Tours, a następnie bitwa⁴¹. Chlodwig podjął decyzję o przyjęciu chrztu, którego udzielił mu biskup Remigiusz.

Istotniejsze od samej chronologii zdarzeń pozostaje dla nas dotarcie do prawdziwych motywów kierujących Chlodwigiem. Biskupi relacjonujący te wydarzenia, m. in. Nicetas z Trewiru i Grzegorz z Tours, podkreślają osobiste i religijne racje króla. Grzegorz z Tours w swoim opisie stylizuje nawet Chlodwiga na nowego Konstantyna Wielkiego, stąd podkreśla informację o złożonym przed bitwą ślubowaniu. Zwycięstwo odniesione z pomocą Boga chrześcijan było wystarczającym argumentem, także w oczach poddanych króla, za słusznością królewskiej decyzji. Wykorzystując swoją pozycję mógł jeszcze „wymagać przejścia na chrześcijaństwo od trzech tysięcy ludzi” ze swojej gwardii⁴². O konwersję pozostałych poddanych miał się zatroszczyć Kościół, bo król nie posiadał ku temu stosownej władzy, jakkolwiek biskupi galijscy zdawali się żywić takie nadzieje⁴³.

Choć w tak przedstawionym przebiegu zdarzeń jest dużo prawdopodobieństwa, to jednak wielu historyków inaczej widzi tę historię. Chętnie doszukuje się w decyzji Chlodwiga motywów politycznych. W ich opinii królowi Franków chodziło o przekonanie do siebie katolików z innych, jeszcze nie podbitych przez niego części Galii⁴⁴. Mogło mu też chodzić o uzyskanie pewnych prerogatyw w Kościele, zwłaszcza w sprawie mianowania biskupów⁴⁵. Wpływy takie nie wynikały wprost z samego aktu chrztu, ale jako chrześcijanin posiadający władzę mógł istotnie wpływać na życie Kościoła. Za takim podejściem króla Franków do chrztu zdaje się przemawiać mała jego gorliwość w działalności apostołskiej, nawet wobec członków swojej ro-

⁴⁰ B. Dumézil, dz. cyt., s. 423.

⁴¹ Szerzej zob. L. Pietri, J. Fontaine, art. cyt., s. 361.

⁴² B. Dumézil, dz. cyt., s. 425.

⁴³ Tym tłumaczy się bardzo uproszczony tryb przygotowania króla do chrztu przez biskupa Remigiusza, szerzej zob. B. Dumézil, dz. cyt., s. 282-283. Zdaniem tego autora część biskupów w chrzcie Chlodwiga widziała „zwycięstwo mitry nad orężem” i liczyła na spolegliwość nawróconego króla wobec autorytetu kościelnego.

⁴⁴ Szerzej zob. L. Pietri, J. Fontaine, art. cyt., s. 361.

⁴⁵ Szerzej zob. B. Dumézil, dz. cyt., s. 283.

dziny⁴⁶. Trudno też mówić o konwersji państwa, bo ani prawo nie wymagało przejścia na chrześcijaństwo, ani też król nie rugował religii pogańskiej z życia publicznego. Nawet przykład nie okazał się nadzwyczaj zaraźliwy. Jego konwersja nie spowodowała masowych nawróceń wśród Franków, a pogaństwo wśród nich długo jeszcze było oficjalnie tolerowane.

Na podstawie przytoczonych przykładów można, jak się wydaje, zwrócić uwagę na kilka elementów o charakterze konkludującym. We wszystkich trzech omawianych przypadkach mamy do czynienia raczej z osobistymi motywami religijnymi w procesie konwersji. Wspomniani władcy, podobnie jak podległe im wspólnoty, pozostawali ludźmi religijnymi, choć być może była to religijność specyficzna. Nawet konwersję każdego z nich można interpretować jako zgodną z ich dotychczasową religijnością: opowiadali się za Bogiem silniejszym. Wybór chrześcijaństwa był wyborem Boga bliższego każdemu z tych władców. Konwersji dokonywali z przekonania, co nie oznacza, że nowej religii nie wykorzystywali w sprawowaniu swojej władzy. Pewnie nawet możliwości wsparcia swej władzy tkwiące w religii chrześcijańskiej stanowiły dla tych władców jeden z argumentów przemawiających za nią, ale trudno mówić o czysto pragmatycznym jej wykorzystaniu.

Wspomniani władcy przyjmując chrzest przyjmowali również wymagania moralne stawiane przez nową religię i podejmowali wysiłki zastosowania się do nich. To zdaje się świadczyć mimo wszystko o osobistych motywach ich konwersji. Zupełnie odrębną kwestią pozostaje szczerść tego nawrócenia oraz prawdziwie chrześcijańskie rozumienie przyjmowanej wiary.

Odrębną kwestię stanowi wpływ tych konwersji na chrystianizację społeczeństw, w których ci władcy sprawowali władzę. O ile w przypadku Tyrydatesa można mówić o skutecznym oddziaływaniu władcy w tym dziele, to w przypadku dwóch pozostałych sytuacja była inna. Ich konwersja z całą pewnością wspomagała dzieło chrystianizacji, ale nie zdawała się być elementem decydującym.

Streszczenie

W historii chrystianizacji Europy wiele uwagi skupia się na konwersji władców pogańskich. Motywy tych konwersji wydają się być intrygujące. Historycy starają się ustalić, czy były to głównie powody osobiste, czy polityczne. Analizując trzy przypadki, Tyrydatesa, Konstantyna Wielkiego i Chlodwiga, można stwierdzić, że motywy osobiste były najważniejsze. Chrzest pozostawał wyrazem ich religijności. Wszystkie te nawrócenia miały także konsekwencje polityczne, choć różne w każdym przypadku.

Słowa kluczowe

Nawrócenie na chrześcijaństwo, konwersja władców w starożytności, religijne i polityczne motywy chrztu, Tyrydates, Konstantyn Wielki, Chlodwig I.

⁴⁶ Szerzej zob. B. Dumézil, dz. cyt., s. 431-433.

Politic and Religious Motives of Ancient Rulers' Conversion (abstract)

In the history of the Europe Christianization a lot of attention is focused on pagan rulers conversion. Motives of these conversions seem to be intriguing. Historians try to determine whether it was mostly personal or politic reasons. Analyzing three cases: Tiridates, Constantine the Great and Clovis, it could be concluded that personal motives were the most important. The baptism of all of them was an expression of their religiousness. All these conversions had also politic consequences, different in every of these cases.

Keywords

Conversion to Christianity, rulers' conversion in Antiquity, religious and political motives of baptism, Tiridates, Constantine the Great, Clovis I.

Bibliografia

Źródła i dokumenty

Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, tł. T. Wnętrzak, Kraków 2007, ŻMT 44.

Jan Paweł II, *List apostolski z okazji 1700 rocznicy chrztu narodu armeńskiego*, VoxP 31 (2001) t. 40-41, s. 7-15.

Opracowania

Daniel-Rops, *Kościół wczesnego średniowiecza*, przekład zbiorowy, Warszawa 2014.

Dumézil B., *Chrześcijańskie korzenie Europy*, tł. P. Rak, Kęty 2007.

Grzywaczewski J., *Ku chrześcijańskim korzeniom Europy. Znaczenie cesarza Konstantyna dla Kościoła, dla Cesarstwa Rzymskiego, dla Europy*, VoxP 34 (2014) t. 61, s. 9-38.

Marcone A., *La converiosne e il Battesimo di Costantino: religione e politica*, [w:] E. del Covolo, G. S. Gasparo (red.), *Costantino il Grande alle radici dell'Europa*, Vaticano 2014, s. 239-249.

Maraval P., *Die neuen Grenzen*, [w:] Ch. und L. Pietri (hrsg.), *Die Geschichte des Christentums. Altertum 2. Das Entstehen der einen Christenheit (250-430)*, Herder 2005, s. 1076-1095.

Pietras H., *Sobór nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny. Dokumenty. Komentarze*, Kraków 2013.

Pietri Ch., Markschies Ch., *Eine neue Geographie. Orient*, [w:] Ch. und L. Pietri (hrsg.), *Die Geschichte des Christentums. Altertum 2. Das Entstehen der einen Christenheit (250-430)*, Herder 2005, s. 55-119.

Pietri L., Fontaine J., *Die Stärkung des Katholizismus in Gallien und Spanien*, [w:] L. Pietri (hrsg.), *Die Geschichte des Christentums. Altertum 3. Der lateinische Westen und der byzantinische Osten (431-642)*, Herder 2005, s. 343-396.

Próchniak D., *Od ortodoksji do Kościoła narodowego. Armenia w epoce wczesnochrześcijańskiej (301-726)*, VoxP21 (2001) t. 40-41, s. 49-82.

Simon M., *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, tł. E. Bąkowska, Warszawa 1979.

Siniscalco P., *Starożytnie Kościoły Wschodnie. Historia i literatura*, tł. K. Piekarczyk, Kraków 2013.

Testa R. L., *Costantino e le Chiese cristiane all'indomani del 312*, [w:] E. del Covolo,

G. S. Gasparo (red.), *Costantino il Grande alle radici dell'Europa*, Vaticano 2014, s. 251-276.

Toom T., *Constantine's „Summus Deus” and the Nicene „Unus Deus”*: Imperial Agenda and Ecclesiastical Conviction, *VoxP* 34 (2014) t. 61, s. 103-122.

Walkusz J., *Grzegorz Oświeciciel*, Lublin 1993, EK 6, kol. 320.

Żurek A., *Chryścianizacja prawa po „Edykcie Mediolańskim”*, *VoxP* 34 (2014) t. 61, s. 73-88.

Ks. Bogdan Czyżewski*

CHRZEST GŁOWY PAŃSTWA NA PRZYKŁADZIE CHLODWIGA I MIESZKA

Trudno jest przedstawić wiarygodne opisy chrztu jednego i drugiego władcy, chociażby z tego powodu, że nie dysponujemy pewnymi historycznie źródłami. W przypadku Chlodwiga mamy do czynienia z opisem tego wydarzenia pozostawionym przez św. Grzegorza z Tours w jego *Historii Franków*¹. Nie jest to jednak oryginalne źródło wiedzy o czasach merowińskich, zwłaszcza zaś – wiadomości odnoszące się do chrztu Chlodwiga. Na temat wiarygodności tego opisu istnieją dwie przynajmniej opinie. Jedni, porównując jego relację z innymi źródłami, są zdania, że pozostaje ona niewiarygodna, drudzy zaś bronią Grzegorza i wykazują powody rozbieżności w przekazywanych informacjach².

Sytuacja o wiele gorsza jest w przypadku źródeł odnoszących się do chrztu księcia Mieszka I. Nie zachował się bowiem w żadnych archiwach jakiegokolwiek dokument dotyczący chrztu Polski. Najstarsze, bardzo krótkie, ale niezmiernie istotne

* Ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski – profesor nauk teologicznych zatrudniony w Zakładzie Teologii Patrystycznej i Historii Kościoła Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, wiceprezes Sekcji Patrystycznej; e-mail: czybo@amu.edu.pl.

¹ Św. Grzegorz z Tours, *Historie. Historia Franków*, przekł. pol. K. Liman, T. Richter, wstęp, oprac., koment. D. A. Sikorski, wyd. 2 popr., Tyniec 2012. O chrzcie Chlodwiga mowa jest w księdze II 30-31, PL 71, 225-227 lub MGH SS. rer. Merov. I 91-93.

² Por. D. A. Sikorski, *Wstęp*, [w:] Grzegorz z Tours, *Historia Franków*, s. 40-41. Autor podaje też najważniejszą bibliografię, w której te opinie są przedstawione. Podważają wiarygodność przekazu o chrzcie Chlodwiga: L. Halphen, *Grégoire de Tours historien de Clovis*, [w:] „Mélanges d'histoire du Moyen Age offerts à Ferdinand Lot”, Paris 1925, s. 235-244; B. Krusch, *Die Unzuverlässigkeit der Geschichtsschreibung Gregor von Tours*, „Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichte” 45 (1931), s. 486-490; A. Van de Vyver, *La victoire contre les Alamans et la conversion de Clovis*, „Revue Belge de Philologie et d'Histoire” 15 (1936), s. 859-914. Bronią zaś wartości dzieła św. Grzegorza m. in. W. von den Steinen, *Chlodwigs Übergang zum Christentum. Eine quellenkritische Studien*, „Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung. Ergänzungsband” 12 (1932), s. 417-501; C. Carozzi, *Le Clovis de Grégoire de Tours*, „Le Moyen Age” 98/2 (1992), s. 169-185.

dwie notatki o chrzcie Mieszka znalazły się w tzw. *Roczniku kapitulnym krakowskim*. Pierwsza pod datą „965 rok”: „Dobrawa przybyła do Mieszka” (*Dobrouka ad Mesconem venit*) i druga pod datą „966 rok”: „Mieszko książę Polski przyjmuje chrzest”³ (*Mesco dux Poloniae baptizatur*). Posiadamy świadectwo późniejsze, pochodzące od niemieckiego biskupa merseburskiego i kronikarza Thietmara (975-1018) oraz od nieco późniejszego kronikarza z czasów Bolesława Krzywoustego, od Anonima zwanego Gallem. Jego kronika spisana została dopiero ok. 1113 roku.

Mimo wspomnianych trudności spróbujemy jednak przedstawić, jak hipotetycznie wyglądał chrzest dwóch władców: króla Chlodwiga i księcia Mieszka I.

1. Król Chlodwig

Rozpocniemy od podania najważniejszych informacji na temat Chlodwiga. Urodził się ok. 466 r. i był synem Chilperyka I z dynastii Merowingów. W 481 r. został królem jednego z odłamów Franków Salickich. Prócz plemion Franków Salickich podporządkował też sobie plemiona Franków Rypuarskich. Znacznie także rozszerzył granice państwa na tereny sąsiednie. W roku 486 król Chlodwig odniósł zwycięstwo nad rzymskim namiestnikiem Syagriuszem, co spowodowało również zajęcie terenów nad Loarą, dzięki czemu przyczynił się do zlikwidowania resztek panowania rzymskiego w Galii. Dalsze sukcesy wojenne Chlodwiga związane były z podbojem ziem Alamanów nad górnym Renem i Dunajem (496-506). Kolejne lata jego panowania 507-511 przyniosły wyparcie Wizygotów z ziem pomiędzy Loarą i Garonną w Akwitanii. Umarł w 511 roku⁴.

2. Nawrócenie Chlodwiga

Według wspomnianego już wcześniej biografa Chlodwiga, św. Grzegorza z Tours, zanim doszło do chrztu króla, miało miejsce jego przygotowanie, które przebiegało jakby w trzech etapach.

W pierwszym etapie główną rolę odgrywała żona Chlodwiga Klotylda (Chrodechilda). Urodziła się w Lyonie ok. 474 r. i była córką ariańskiego króla Burgundii Chilperyka II, brata i współregenta króla Burgundów Gundobada. Ona sama zaś wyznawała wiarę katolicką, co z całą pewnością zawdzięczała swojej matce⁵. Sławiono jej urodę, przymioty umysłu oraz królewskie pochodzenie⁶. Prawdopodobnie Chlodwig poprzez to małżeństwo chciał pozyskać Burgundów, by oprzeć się najgroźniejszym dla niego oponentom, mianowicie Wizygotom⁷.

Św. Grzegorz z Tours opisuje w swojej *Historii Franków*, że Klotylda zabiegała o nawrócenie pogańskiego męża. W tym też celu niepochlebnie wyrażała się o

³ *Najdawniejsze roczniki krakowskie i kalendarz*, wyd. Z. Kozłowska-Budkowa, Warszawa 1987, MPH Series nova 5, s. 5. 43.

⁴ Por. E. Wiśniowski, *Chlodwig*, Lublin 1989, EK 3, kol. 190.

⁵ Por. K. Kuźmiak, *Klotylda*, Lublin 2002, EK 9, kol. 160.

⁶ Por. Grzegorz z Tours, *Historia Franków*, II, 28, s. 133.

⁷ Por. G. Faber, *Merowingowie i Karolingowie*, przekł. pol. Z. Jaworski, Warszawa 1994, s. 36.

pogańskich bożkach rzymskich: o Saturnie, Jupiterze, Marsie czy Merkury⁸. Wyliczanie tych akurat bogów a nie germańskich może wydawać się dziwne. Być może Grzegorz kierował się wymogami literackimi i romanizował bóstwa frankijskie nadając im imiona oraz funkcje zbliżone do bogów rzymskich. Albo też Klotylda знаła mitologię rzymską i użyła jej do krytykowania religii pogańskich⁹. Trudno też jednoznacznie potwierdzić, czy rzeczywiście do takiego m. in. zabiegu uciekała się Klotylda oraz czy Chlodwig czcił tych bogów. Z całą jednak pewnością świat antycznych bogów był głęboko zakorzeniony w wyobraźni ludności galijskiej, zwłaszcza wtedy, gdy Galia znajdowała się pod panowaniem rzymskim. Na wspomniane zabiegi żony Chlodwig miał odpowiadać:

To z naszych bogów rozkazu wszystko do życia powstaje i wzrasta. Wasz Bóg zaś dowodnie nic nie może, a co więcej, nie sposób dowieść, że pochodzi z boskiego rodu¹⁰.

Dalsze próby pozyskiwania przez Klotyldę męża dla wiary chrześcijańskiej miały być związane z narodzinami dwóch synów. Pierwszy, o imieniu Ingomer, został ochrzczony, chociaż król był temu niechętny. Wkrótce jednak po tym wydarzeniu dziecko zmarło, Chlodwig natomiast miał powiedzieć:

Gdyby chłopiec był poświęcony w imię moich bogów, żyłby na pewno. Teraz jednak, ponieważ został ochrzczony w imię waszego Boga, w ogóle żyć nie mógł¹¹.

Królowa Klotylda na taki argument miała błyskotliwie odpowiedzieć:

Bogu wszechmogącemu, Stworzycielowi wszystkich rzeczy dziękuję, który uznał mnie za całkowicie godną tego, że owoc mojego żywota raczył przyjąć do swojego królestwa¹².

Drugi syn – Chlodomer także przyjął chrzest i wkrótce po tym wydarzeniu również zachorował. Chlodwig miał wtedy stwierdzić, że spotka go taki sam los, jak brata, gdyż „ochrzczony w imię waszego Chrystusa, wnet umrze”¹³. Chociaż tak się nie stało i Chlodomer wyzdrowiał, król jednak nadal został poganinem. O wpływie żony Klotyldy i biskupa Reims, Remigiusza, na to, by Chlodwig przyjął chrzest, piszą także Jean Daniélou i Henri I. Marrou. Nie podają dokładnej daty chrztu, tylko informację, że nastąpiło to krótko przed lub po 500 roku¹⁴.

Drugi niejako etap prowadzący do nawrócenia Chlodwiga, na który wskazuje św. Grzegorz z Tours, to wojna z Alamanami. Był to germański związek plemienny, który od III w. po Chr. dokonywał najazdów na zachodnie tereny Cesarstwa

⁸ Por. Grzegorz z Tours, *Historia Franków*, II, 29, s. 124-125.

⁹ Por. M. Rouche, *Chlodwig król Franków*, przekł. pol. K. Jamroz, Poznań 2015, s. 246.

¹⁰ Grzegorz z Tours, *Historia Franków*, II, 29, s. 134.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże.

¹³ Tamże, s. 125.

¹⁴ Por. J. Daniélou, H. I. Marrou, *Historia Kościoła*. t. 1. *Od początków do roku 600*, przekł. M. Tarnowska, Warszawa 1986, s. 311.

Rzymskiego. Byli oni ludem składającym się z napływowej zbieraniny oraz stałych mieszkańców ziem, co określa też ich nazwa (*alle Männer* – ludzie ze wszystkich stron)¹⁵. Alamanowie weszli na tereny dzisiejszej Lotaryngii i okolice środkowego Renu, stąd też król Chlodwig w 496 lub 497 r. poprowadził do bitwy zjednoczone wojska frankijskie. Decydująca bitwa miał mieć miejsce pod Zülpich (nazwa rzymska to Tolbiacum). Św. Grzegorz z Tours poza miejscem bitwy nie wymienia niestety nazwy miejscowości, pod którą miała się ona odbyć, dlatego też od XIX w. historycy lokalizowali ją w Górnej Alzacji. Wydaje się jednak, że było to na równinie pod Zülpich, ok. 60 km na wschód od granicy niemiecko-belgijskiej (leży pomiędzy Akwizgranem a Bonn)¹⁶.

Wspominam o tej bitwie, ponieważ odegrała dużą rolę w nawróceniu Chlodwiga. Według przekazu św. Grzegorza z Tours, król w czasie długo nierozstrzygniętej walki miał sobie przypomnieć zabiegi jego żony Klotyldy, by go nawrócić na wiarę chrześcijańską. Obiecał wówczas Chrystusowi:

Jezu Chryste, Chrodechilda utrzymuje o Tobie, że jesteś Synem Boga żywego, który jak się mówi, masz nieść pomoc uciśnionym i dawać zwycięstwo Tobie ufającym, pokornie błagam o Twoją przemożną pomoc. Jeżeli 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 ochrzcić¹⁷.

Z całą pewnością na wspomniane przyrzeczenie Chlodwiga należy patrzeć z przyjrzeniem oka. Prawdopodobnie inne były motywy jego nawrócenia, miały one chyba raczej podłoże polityczno-religijne. Czytając bowiem relację św. Grzegorza z Tours, który opisując chrzest Chlodwiga porównał go do cesarza Konstantyna („Szedł więc, nowy Konstantyn, do kąpieli chrzcielnej”¹⁸), oraz Euzebiusza z Cezarei *Życie Konstantyna*¹⁹, gdzie jest mowa, że zwyciężył on przy Moście Milwijskim pod znakiem krzyża, można odnieść wrażenie, iż mamy do czynienia raczej z romantycznym upiększeniem wydarzeń historycznych.

Co zatem sprawiło, że Chlodwig postanowił przyjąć chrzest? Powodów zapewne było wiele. Jednym z nich mogło być szukanie oparcia i poparcia u katolickich Galo-Rzymian, których tereny zamieszkania zostały włączone do kraju Franków. Chlodwig zdawał sobie sprawę z tego, że Galo-Rzymianie nie tylko gardzili dawno już skompromitowanym pogaństwem, ale stanowili również przewagę moralną i kulturalną nad frankijskim ludem. Należy też wziąć pod uwagę fakt, że sąsiedzi germańscy skłaniali się ku arianizmowi, który nie tylko przez Rzym, ale też przez chrześcijański Wschód uznawany był za niebezpieczną herezję. Przyjęcie wia-

¹⁵ Por. G. Faber, dz. cyt., s. 37 oraz M. Rouche, dz. cyt., s. 51-52.

¹⁶ Por. G. Faber, dz. cyt., s. 38.

¹⁷ Grzegorz z Tours, *Historia Franków*, II, 30, s. 135.

¹⁸ Tamże, II, 31, s. 136.

¹⁹ Por. Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, I, 28, PG 20, 943, przekł. pol. T. Wnętrzak, Kraków 2007, *ŻMT* 44, s. 117.

ry katolickiej przez Chlodwiga mogło zatem zostać odczytane przez rzymski Kościół za zapowiedź walki z zagrażającymi i niebezpiecznymi ariańskimi Wizygotami. W ten sposób uznany zostałby za obrońcę wiary i wybawiciela od herezji ariańskiej.

Trzeci wreszcie i decydujący etap nawrócenia Chlodwiga to jego katechumenat. Jeżeli weźmiemy pod uwagę, że w Kościele wczesnochrześcijańskim kandydaci do chrztu musieli przejść tzw. katechumenat, czyli słuchać nauk, należy zadać pytanie, jak było w przypadku Chlodwiga? Czy król także był katechumenem? Wydaje się, że został zwolniony z odbywania tradycyjnego katechumenatu. Musiały mu wystarczyć jedynie instrukcje oraz napomnienia udzielane przez biskupa Remigiusza. Aby lepiej poznać treść tego chrzcielnego przygotowania, rozpocząć musimy od tego, co przekazał św. Grzegorz z Tours. Píše, że po złożeniu przyrzeczenia Chrystusowi i po zwycięskiej bitwie królowa Klotylda „rozkazała potajemnie przywołać świętego Remigiusza, biskupa Reims, prosząc go, aby zaszczerpił królowi słowo zbawienia”²⁰. Remigiusz spełniając prośbę królowej miał namawiać Chlodwiga, by porzucił bożki pogańskie i pozwolił się ochrzcić. Król natomiast, po naradzie z ludem usłyszał, że poddani chcą odrzucić śmiertelnych bogów i pójść za Bogiem nieśmiertelnym, którego głosi Remigiusz. Remigiusz „zaczął go przekonywać, aby uwierzył w Boga prawdziwego, stwórcy nieba i ziemi”²¹. Michel Rouche, wybitny francuski mediewista, znawca historii wczesnego chrześcijaństwa, antycznej Galii i średniowiecznej Francji, jest zdania, iż nauczanie Chlodwiga rozpoczęło się od wyjaśnienia istoty *Credo*²².

Wymieniony wyżej uczony zwraca uwagę na jeszcze jeden ważny aspekt prowadzący do nawrócenia Chlodwiga, mianowicie na zatrzymanie się króla w Tours, gdzie 11 listopada 498 r. uczestniczył w obchodach ku czci św. Marcina. Píše o tym biskup Trewiru Nicetiusz. Tam sam miał się przekonać do prawdziwości nauk, jakie przekazywał mu biskup Remigiusz i żona Klotylda: „Jak tylko pojął, że owe świadectwa były prawdziwe, padł pokornie na kolana przed grobem błogosławionego Marcina i obiecał, że bezzwłocznie przyjmie chrzest”²³. W taki też sposób miało dokonać się ostateczne nawrócenie Chlodwiga i rozpoczęto przygotowania do przyjęcia chrztu przez samego króla, jego siostry Albofledy (Audofledy) oraz ponad 3000 frankijskich wojowników²⁴.

3. Jak wyglądał chrzest króla Chlodwiga?

Św. Grzegorz z Tours opisuje sam obrzęd przyjęcia chrztu przez króla Chlodwiga w następujący sposób:

Ulice przybrano ozdobnymi tkaninami, kościoły ozdobiono białymi zasłonami, przygotowano baptysterium. Rozchodził się zapach balsamu, jasno mi-

²⁰ Grzegorz z Tours, *Historia Franków*, II, 31, s. 135.

²¹ Tamże.

²² Por. M. Rouche, dz. cyt., s. 247.

²³ Cyt. za tamże, s. 256.

²⁴ Por. Grzegorz z Tours, *Historia Franków*, II, 31, s. 136-137.

gotwały roznoszące zapach świece, cała świątynia chrzcielna tchnęła niebiańskim zapachem. Takiej zaś łaski udzielił Bóg obecnym, iż mniemali, że znaleźli się pośród rajskich woni. Najpierw król poprosił, żeby biskup go ochrzcił. Szedł więc, nowy Konstantyn, do kąpieli chrzcielnej, aby w świeżej wodzie obmyć chorobę starego trądu, i oczyścić się z brudnej zmazy pochodzącej z przeszłości. Gdy przystąpił do chrztu, święty Boży tak rzekł doń ze swadą: „Ugnij bez lęku karku Sykambrze: czcuj to, co niszczyłeś, zniszcz to, co czciłeś”. Święty biskup Remigiusz posiadał bowiem niezwykłą wiedzę, a szczególnie był biegły w sztuce wymowy. Lecz i świętością tak się wyróżniał, że co do zdziałanych cudów dorównywał świętemu Sylwestrowi. Istnieje bowiem aż do teraz księga jego żywota, która opowiada, że wskrzesił on umarłego. Król wyznawszy przeto Boga wszechmogącego w Trójcy, został ochrzczony w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego i namaszczone krzyżem świętym znakiem krzyża Chrystusowego. Z jego wojska zaś zostało ochrzczonych ponad trzy tysiące. Ochrzczona została też jego siostra Albofleda, która niedługo potem przeszła do Pana²⁵.

Św. Grzegorz nie wspomina ani o miejscu, ani o dacie chrztu. Wiadomo, że do VI w. udzielano tego sakramentu w Wigilię Paschalną. Arcybiskup Reims Hikmar (845-882) napisał biografię św. Remigiusza i twierdzi w niej, że chrzest Chlodwiga miał miejsce w Noc Paschalną. Natomiast biskup Awit z Vienne (+ 520) jest autorem pięknego listu gratulacyjnego na chrzest Chlodwiga, w którym czytamy m. in. takie słowa:

Ożywca woda otworzyła Wam drogę do zbawienia, jest także dniem, w którym świat otrzymał Tego, który narodził się dla jego odkupienia²⁶.

Biskup umieszcza zatem chrzest Chlodwiga na Boże Narodzenie. Zupełnie niezrozumiałe jest, że autor hasła do „Encyklopedii Katolickiej” zatytułowanego „Chlodwig” pisze, że król przyjął chrzest w Paryżu²⁷. O chrzcie króla w Reims, gdzie biskupem był Remigiusz, wspomina w VII w. Pseudo-Fredegar. Istnieją też hipotezy, że chrzest miał miejsce w Tours²⁸.

Można zgodzić się ze św. Grzegorzem, że chrzest odbył się w baptysterium przylegającym do kościoła katedralnego. M. Rouche jest zdania, że po 431 r. w centrum Reims zbudowano bazylikę dedykowaną Najświętszej Maryi Pannie, potem na jej miejscu w XIII w. wzniesiono katedrę gotycką. Na przedłużeniu bazyliki znajdował się kościół pod wezwaniem świętych Apostołów Piotra i Pawła. Przed bazyliką znajdowało się też baptysterium²⁹. Prowadzone po I wojnie światowej prace archeologiczne pozwoliły nakreślić miejsce, gdzie mogło znajdować się wspomniane baptysterium, mianowicie od strony północnej dawnej katedry w Reims³⁰. W 1995 r. natomiast odkryto pod obecną katedrą w Reims basen chrzcielny pochodzący z czasów

²⁵ Grzegorz z Tours, *Historia Franków*, II, 31, s. 136-137.

²⁶ Awit z Vienne, *Epistularum ad diversos libri*, II, 46 (ad Chlodovechum regem).

²⁷ Por. E. Wiśniowski, dz. cyt., kol. 190.

²⁸ Por. G. Tessier, *Le Baptême de Clovis 25 décembre 496 (?)*, Paris 1964, s. 90-91.

²⁹ Por. M. Rouche, dz. cyt., s. 262-263.

³⁰ Por. G. Tessier, dz. cyt., s. 99.

Chlodwiga³¹.

Ciekawa jest również formuła, którą wypowiedział św. Remigiusz: „Ugnij bez lęku karku Sykambrze: czcij to, co niszczyłeś, zniszcz to, co czciłeś”³². Takie jest tłumaczenie polskie *Historii Franków*. M. Rouche natomiast proponuje nieco inny przekład: „Odlóż (*deponi*) pokornie swe naszyjniki (*collaria*), dumny Sykambrze, czcij to, co niszczyłeś, zniszcz to, co czciłeś”. Użyty w tekście czasownik *deponere* posiada tylko jedno możliwe znaczenie: kłaść, odkładać, a słowo *colla* (szyja) jest metonimią, czyli zamiennią, a inaczej mówiąc figurą retoryczną, mającą na celu zastąpienie jednej nazwy inną i może oznaczać *collaria*: naszyjniki³³.

Wspomniani przez św. Grzegorza z Tours Sykamborowie byli plemieniem germańskim, które w 8 r. prz. Chr. pobili Rzymianie. Po przesiedleniu ich na lewy brzeg Renu rozproszyli się i zniknęli z historii. Prawdopodobnie jakieś resztki tego plemienia połączyły się z Frankami, ci zaś, w podniosłych dla nich momentach, jak chociażby chrzest króla, nazywali się tym imieniem. W III w. po Chr. terminem tym określano Franków i stał się on również synonimem oznaczającym zwycięskiego bohatera. W późniejszych genealogiach Merowingów podkreślano pochodzenie tego rodu od Sykambrów³⁴. Wspomniana formuła nawiązywała wyraźnie do wyrzeczenia się szatana i wszystkich jego dzieł³⁵. Użyte w cytowanym tekście stwierdzenie „czcij to, co niszczyłeś” zaczerpnięto z ówczesnej liturgii chrzcielnej i stanowiło uwięźczenie pytań stawianych kandydatowi do chrztu. Miał król rzucić naszyjnik na ziemię, czyli insygnia władzy pogańskiej oraz wszelkiego rodzaju amulety, które nosili także władcy.

Grzegorz z Tours wspomina o złożonym przez Chlodwiga bezpośrednio przed przyjęciem chrztu wyznaniu wiary w „Boga wszechmogącego w Trójcy”. Odpowiada ono temu, co spotkać można właśnie w tym miejscu w liturgii gallikańskiej³⁶.

Pozostaje jeszcze pytanie o chrzest: czy miał miejsce przez zanurzenie, czy przez polanie? Według niektórych, na Zachodzie praktykowano chrzest przypominający prysznic. Woda wówczas rozlewała się na głowę i całe ciało. Remigiusz wylał prawdopodobnie wodę na głowę Chlodwiga trzy razy, wypowiadając podaną przez św. Grzegorza formułę trynitarną: „Ja ciebie chrzczę w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”. Chlodwig zaś stał zapewne w zbiorniku wypełnionym wodą do jego kolan³⁷.

W tekście jest jeszcze mowa o namaszczeniu olejem krzyżma. Chodziło tutaj o namaszczenie pochrzcielne praktykowane w V w. nie tylko w Rzymie, ale także w

³¹ Por. Grzegorz z Tours, *Historia Franków*, przypis 219, s. 137.

³² Grzegorz z Tours, *Historia Franków*, II, 31, s. 136.

³³ Por. M. Rouche, dz. cyt., s. 264-265.

³⁴ Por. Grzegorz z Tours, *Historia Franków*, przypis 214, s. 136.

³⁵ Por. G. Tessier, dz. cyt., s. 101-102.

³⁶ Por. tamże, s. 103.

³⁷ Por. tamże.

Galii. Aż do VIII w. w Galii znano tylko takie właśnie namaszczenie, które w dzisiejszym języku można nazwać bierzmowaniem³⁸. Należy jeszcze dodać, że istniała legenda, nieznaną św. Grzegorzowi, która mówiła, że gołąb przyniósł Remigiuszowi ampulkę ze świętym olejem. Opowiadał ją ok. 878 r. wspomniany arcybiskup Reims, Hinkmar.

Grzegorz nic nie wspomina o uroczystej mszy św. sprawowanej przez biskupa, w której, z dużym prawdopodobieństwem, nowo ochrzczony król uczestniczył i otrzymał komunię świętą.

Pozostaje jeszcze pytanie o chrzest ponad 3000 wojowników Chlodwiga. Nie wydaje się możliwe, by przyjęli go wraz z królem. Raczej musieli przejść normalny katechumenat i dopiero potem zostali ochrzczeni. Jeżeli zostali ochrzczeni w większej grupie, to z pewnością nie przez polanie czy zanurzenie, co byłoby technicznie niemożliwe, lecz raczej przez ogólne pokropienie wodą. Podana liczba mogła też mieć znaczenie symboliczne. Taka właśnie była w *Dziejach Apostolskich* skala nawróceń w Jerozolimie po kazaniu św. Piotra: *Ci więc, którzy przyjęli jego naukę, zostali ochrzczeni. I przyłączyło się owego dnia około trzech tysięcy dusz* (Dz 2, 41). Ponadto, bardzo popularne w V i VI w. dzieło hagiograficzne *Actus S. Silvestrii*, pochodzące z IV w., wspomina o 3000 ochrzczonych Żydach. Mógł więc św. Grzegorz zaczerpnąć stamtąd informacje. Należy również zgodzić się z opinią, że siostra Chlodwiga przyjęła chrzest później niż on sam³⁹.

Kwestia niezmiernie trudna do zbadania, to data chrztu króla Franków. Podaje się aż osiem hipotetycznych dat. Najbardziej popularne to 496, 498 lub 499 rok⁴⁰. Istnieją też opinie, że Chlodwig nie był poganinem, tylko arianinem. Zwolennicy tej teorii uważają, że w przekazach, w których jest mowa o przyjęciu przez niego chrztu, chciano świadomie ten fakt przemilczeć⁴¹.

4. Jak wyglądał chrzest Mieszka?

Postawione pytanie jest dosyć prowokacyjne i trudno jest na nie jednoznacznie odpowiedzieć. Nie posiadamy żadnego dokumentu, który informowałby, w jaki sposób przebiegała uroczystość chrztu Mieszka i jego dworu, jak też i Polski. Wszystko, co zostanie poniżej powiedziane, stanowi tylko pewne dywagacje i domysły⁴².

Gdy chodzi o miejsce chrztu, to zdania uczonych są podzielone. Jedni twier-

³⁸ Por. tamże, s. 104.

³⁹ Por. tamże; zob. także Grzegorz z Tours, *Historia Franków*, przypis 220, s. 137.

⁴⁰ Por. L. Levillain, *Le baptême de Clovis*, „Bibliothèque de l'École de Chartres” 67 (1906), s. 472-490. 1500. rocznicę chrztu Chlodwiga obchodzono we Francji w 1996 r., co oznaczałoby, że przyjęto taką datę tego wydarzenia (por. sprawozdanie z tej uroczystości S. Longosz, *1500 rocznica chrztu Chlodwiga*, VoxP 30-31 (1996), s. 660-665).

⁴¹ Por. R. Collins, *Europa wczesnośredniowieczna 300-1000*, przekł. T. Szafrński, Warszawa 1996, s. 122 n.

⁴² Cały ten punkt został opracowany na podstawie jednego z rozdziałów mojej książki (por. B. Czyżewski, *Piękno Chrztu Świętego*, Kraków-Szydłówek 2016, s. 9-24).

dzą, że odbył się w Poznaniu, ponieważ w tym czasie było tam już biskupstwo i rezydował biskup misyjny o imieniu Jordan. Drudzy natomiast uważają, że chrzest odbył się w Gnieźnie, z tej racji, że znajdowała się tam siedziba władcy Mieszka I. Są też uczeni, którzy miejsce chrztu sytuują za granicą: w Czechach albo w Niemczech w Ratyźbonie, co jest z pewnością trudne do udowodnienia. W świetle ostatnich odkryć i badań wydaje się, że chrzest mógł mieć miejsce na Ostrowie Lednickim, kilka kilometrów od Gniezna. Na jednej z pięciu wysp na jeziorze Lednica dokonano w ubiegłych stuleciach wspaniałych odkryć. W XIX w. z inicjatywy hrabiego Edwarda Raczyńskiego rozpoczęto tam badania. W latach trzydziestych XX w. znaleziono na niej wczesnośredniowieczne cmentarzysko. Kolejne badania przyniosły nowe odkrycia: odsłonięto kościół grodowy, kaplicę-baptysterium, pałac, urządzenia obronne, mosty. Badania archeologiczne potwierdziły, że wszystko to powstało w latach sześćdziesiątych X w. i związane było z chrystianizacją Polski. Wynika z tego, że za panowania księcia Mieszka I i Bolesława Chrobrego Ostrów Lednicki był jednym z głównych ośrodków obronnych, a także administracyjnych Polski.

Chrzest nastąpił pewnie w Wigilię Paschalną. 14 kwietnia 966 roku przypadała Wigilia Paschalna. Jest bardzo prawdopodobne, że chrzest władcy i jego dworu odbył się właśnie w święta Wielkiej Nocy Roku Pańskiego 966. Trudno jest jednoznacznie powiedzieć, kto udzielił Mieszkowi chrztu. Sądzono dawniej, że zrobił to św. Wojciech, jednak ta informacja pochodząca z początku XIV w. nie znajduje żadnego potwierdzenia i nie upowszechniła się w dziejopisarstwie średniowiecznym. Można co najwyżej powiedzieć, że św. Wojciech przyczynił się do umocnienia wiary na ziemiach polskich, zwłaszcza po swojej męczeńskiej śmierci. Z zaznaczeniem „prawdopodobnie” można przyjąć, że Mieszko otrzymał chrzest z rąk duchownych, którzy wraz z Dobrawą przybyli do Polski.

Należy też uświadomić sobie, że proces chrystianizacji wymagał długiego czasu. Prawdopodobnie najpierw chrzest przyjął Mieszko I i jego otoczenie. Potrzeba było lat, by zmienić w ludziach pogańską mentalność, która tak mocno zakorzeniła się w kraju Polan. Początkowo brakowało też ludzi, którzy prowadziliby systematyczną katechizację i wyjaśniali dorosłym prawdy wiary. Nie ma też nigdzie śladów, że chrzest udzielany był na siłę. Władcy zależało prawdopodobnie na świadomej decyzji podwładnych. Stąd też wolno stwierdzić, że proces chrystianizacji Polski trwał kilka wieków⁴³.

Streszczenie

Autor zestawia ze sobą chrzest Chlodwiga I i Mieszka I, pokazując chrzest Polski na tle podobnych wydarzeń we wcześniejszej historii. Po nakreśleniu szerszego kontekstu chrztu Chlodwiga, autor koncentruje się na samym zdarzeniu tego chrztu, jego przebiegu, szczegółach. Podobnie stara się przedstawić w szczegółach chrzest Mieszka I. Paradoksalnie, dużo więcej możemy domniemywać na temat chrztu Chlodwiga niż Mieszka.

⁴³ Por. W. Czaplinski, *Zarys dziejów Polski do roku 1864*, Kraków 1985, s. 17-18.

Słowa kluczowe

Chrzest Chlodwiga I, chrzest Mieszka I, chrzest Chlodwiga i Mieszka, chrzest Francji i Polski.

Baptism of Mieszko I, first prince of Poland. Facts and hypotheses (abstract)

The author juxtaposes the baptism of Clovis I and Mieszko I, showing the Poland's baptism on the background of similar events in the earlier history. After outlining the broader context of the Clovis' baptism, the author focuses on event of the baptism, its course and details. Similarly, he attempts to present in detail the Mieszko's baptism. Paradoxically, we can presume much more about Clovis' than Mieszko's baptism.

Keywords

Baptism of Clovis I, baptism of Mieszko I, baptism of Clovis and Mieszko, baptism of France and Poland.

Bibliografia

Źródła

- Awit z Vienne, *Epistularum ad diversos libri III*, R. Peiper, Berlin 1883, MGH Auct. ant. 6, 2, s. 35-103.
- Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstancyjna*, przekł. pol. T. Wnętrzak, Kraków 2007, ŻMT 44.
- Grzegorz z Tours, *Historie. Historia Franków*, przekł. pol. K. Liman, T. Richter, wstęp, oprac., koment. D. A. Sikorski, wyd. 2 popr., Tyniec 2012.
- Najdawniejsze roczniki krakowskie i kalendarz*, wyd. Z. Kozłowska-Budkowa, MPH Series nova 5, Warszawa 1987.

Opracowania

- Carozzi C., *Le Clovis de Grégoire de Tours*, „Le Moyen Age” 98/2 (1992), s. 169-185.
- Collins R., *Europa wczesnośredniowieczna 300-1000*, przekł. pol. i T. Szafranski, Warszawa 1996.
- Czapliński W., *Zarys dziejów Polski do roku 1864*, Kraków 1985.
- Czyżewski B., *Piękno Chrztu Świętego*, Kraków-Szydłówek 2016.
- Daniélou J., Marrou H. I., *Historia Kościoła*. t. 1. *Od początków do roku 600*, przekł. M. Tarnowska, Warszawa 1986.
- Faber G., *Merowingowie i Karolingowie*, przekł. pol. Z. Jaworski, Warszawa 1994.
- Halphen L., *Grégoire de Tours historien de Clovis*, [w:] „Mélanges d'histoire du Moyen Age offerts à Ferdinand Lot”, Paris 1925, s. 235-244.
- Krusch B., *Die Unzuverlässigkeit der Geschichtsschreibung Gregor von Tours*, „Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichte” 45 (1931), s. 486-490.
- Kuźmiak K., *Klotylda*, Lublin 2002, EK 9, kol. 160.
- Levillain L., *Le baptême de Clovis*, „Bibliothèque de l'École de Chartres” 67 (1906), s. 472-490.

- Longosz S., *1500 rocznica chrztu Chlodwiga*, VoxP 30-31 (1996), s. 660-665.
- Rouche M., *Chlodwig król Franków*, przekł. pol. K. Jamroz, Poznań 2015.
- Steinen W. von den, *Chlodwigs Übergang zum Christentum. Eine quellenkritische Studien*, „Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung. Ergänzungsband” 12 (1932), s. 417-501.
- Tessier G., *Le Baptême de Clovis 25 décembre 496 (?)*, Paris 1964.
- Vyver A. Van de, *La victoire contre les Alamans et la conversion de Clovis*, „Revue Belge de Philologie et d’Histoire” 15 (1936), s. 859-914.
- Wiśniowski E., *Chlodwig*, Lublin 1989, EK 3, kol. 190.

Ks. Józef Grzywaczewski*

ZNACZENIE CHRZTU CHLODWIGA, KRÓLA FRANKÓW, DLA RELIGII KATOLICKIEJ W GALII

Tysiąc pięćdziesiąta rocznica chrztu księcia Mieszka I (966), uważana za symboliczną datę chrztu Polski, stanowi zachętę do zajęcia się tematem chrztu, tak w ujęciu indywidualnym, jak i zbiorowym. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa, jak wiadomo, nawrócenie się na wiarę chrześcijańską miało charakter indywidualny, chociaż znane są przykłady chrztu zbiorowego. Piotr ochrzcił rodzinę i przyjaciół Korneliusza (Dz 10, 24 i 47). Paweł i Syłas ochrztili setnika rzymskiego wraz całą rodziną (Dz 16, 33). Nawrócenie się księcia czy króla, w podobny sposób, wiązało się z nawróceniem się innych osób. Ponieważ ich liczba mogła być nieraz bardzo duża, to jest rzeczą oczywistą, że przyjęcie chrztu w takich okolicznościach, niepoprzedzone starannym przygotowaniem na etapie katechumenatu, wymagało pogłębienia poprzez działalność duszpasterską.

Pomiędzy chrztem Mieszka I a chrztem Chlodwiga istnieją znaczne różnice, ale jest i podobieństwo w tym sensie, że obaj władcy, przyjąwszy wiarę w Chrystusa, przyczyniali się do jej rozkrzewiania wśród swych poddanych.

O chrzcie króla Chlodwiga mówią zachowane źródła historyczne, jak *Historia Francorum* św. Grzegorza z Tours¹ czy list biskupa Awita z Vienne do króla Chlodwiga². Informacje o chrzcie króla Franków występują u innych autorów starożytnych, jak Nicetiusz, biskup Trewiru³, czy Jonasz z Bobbio⁴.

Na temat Chlodwiga, w tym jego nawrócenia, istnieją liczne opracowania, jak: G. Kurth, *Clovis*, Paris 1978; J. Verseuil, *Clovis ou la naissance des rois*, Paris

* Ks. dr hab. Józef Grzywaczewski, prof. UKSW – profesor teologii patrystycznej w Katedrze Teologii Patrystycznej na Wydziale Teologicznym UKSW, w latach 1998-2013 rektor Polskiego Seminarium w Paryżu; e-mail: j.grivalles@gmail.com.

¹ Grzegorz z Tours, *Historia Franków*, tł. K. Liman, T. Richter, Tyniec 2002.

² Awit z Vienne, *Epistularum ad diversos libri III*, II, 46 (*Ep. ad Chlodovechum regem*), R. Peiper, Berlin 1883, MGH Auct. ant. 6, 2, s. 75-76; PL 71, 1134-35; tł. ang.: *Avitus of Vienne. Letters and Selected Prose*, D. Shanzer, I. Wood, Liverpool 2002, s. 362-376.

³ Nicetiusz z Trewiru, *Excerpta ex Epistola ad Chlodosindam*, PL 71, 1166-1168.

⁴ Por. Jonasz z Bobbio, *Vita Vedastis episcopi Atrebatensis*, B. Krusch, Hannover 1905, MGH SS rer. Germ. 37, s. 310-311.

1992; G. Tessier, *Le baptême de Clovis: 25 décembre 496 (?)*, Paris 1964 (wyd. 2: 1998); F. Loth, *La Victorie sur les Alamans et la conversion de Clovis*, „Revue Belge de Philologie et d'Histoire” 17 (1938), s. 17-63; L. Levillain, *La conversion et le baptême de Clovis*, „Revue d'Histoire de l'Église de France” 21/91 (1935), s. 161-192; D. Shanzer, *Dating the Baptism of Clovis: the Bishop of Vienne vs the Bishop of Tours*, „Early Medieval Europe” 7/1 (1998), s. 29-57. Są wzmianki o chrzcie Chlodwiga w historycznych opracowaniach ogólnych, jak: L. Pietri, *La chrétienté gauloise: de la division à l'unité retrouvée*, [w:] J. M. Mayer [i in.] (red.), *Histoire du Christianisme*, t. 3, Paris 1998, s. 330-349; M. Rouche, *Chlodwig król Franków*, przekł. pol. K. Jamroz, Poznań 2015; B. Dumézil, *Chrześcijańskie korzenie Europy: konwersja i wolność w królestwach barbarzyńskich od V do VIII w.*, tł. P. Rak, Kęty 2008. Dla zasygnalizowanego tematu przydatna jest praca C. Nolte, *Conversio und christianitas: Frauen in der Christianisierung vom 5. bis 8. Jahrhundert*, Stuttgart 1995; P. Riché, *Edukacja i kultura w Europie Zachodniej (VI-VIII wiek)*, tł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 1995.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie okoliczności chrztu króla Chlodwiga oraz znaczenia tego wydarzenia dla Kościoła w formującym się państwie Franków, czyli w dawnej Galii rzymskiej.

1. Okoliczności nawrócenia Chlodwiga według Grzegorza z Tours

Grzegorz z Tours pisze, że Chlodwig⁵, urodzony około 466 roku, objął władzę nad Frankami po śmierci swego ojca Childeryka⁶, jednakże jej data nie jest dobrze znana. Według George'a Tessier mogła ona nastąpić w 475 roku⁷. Dariusz Sikorski, autor komentarza do polskiego tłumaczenia *Historii Franków* Grzegorza z Tours, uważa, że nastąpiła w 480 roku⁸. Chlodwig był wówczas bardzo młody, mógł mieć około 15 lat. Według uczonych brytyjskich został on królem Franków w 481 roku, czyli tuż po śmierci ojca⁹. G. Tessier przypuszcza, że nastąpiło to po zwycięstwie nad Syagriuszem, czyli po 484 roku¹⁰. Według Godefroida Kurtha, Chlodwig oficjalnie zaczął sprawować władzę królewską nie bezpośrednio po śmierci swego ojca, lecz po

⁵ W języku polskim używana jest też forma *Klodwig* (por. E. Wiśniowski, *Chlodwig (Klodwig)*, EK 3, kol. 190). W języku angielskim i francuskim używa się formy łacińskiej *Clovis*.

⁶ Por. Grzegorz z Tours, *Historia Franków*, II, 27, 232B, tł. s. 122.

⁷ Por. G. Tessier, dz. cyt., s. 81: „Il s'en suit que le premier terme possible pour la mort de Childeric se placerait en 475”.

⁸ Por. Grzegorz z Tours, *Historia Franków*, przyp. 190, s. 122: „(Childeryk) umarł i został pogrzebany w Tournau w 482 roku”.

⁹ Por. F. L. Cross (ed.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford 2005³, s. 368: „Clovis (c. 466-511), King of the Franks. The son of Childeric I, he became King of the Salian Franks in 481”.

¹⁰ Por. G. Tessier, dz. cyt., s. 83: „L'événement se place nécessairement après 484, puisque Grégoire nous montre Syagrius cherchant un refuge chez le roi des Visigoths Alaric, qui n'accéda au pouvoir qu'à la fin de cette même année”.

śmierci króla Wizygotów Euryka (485), a wcześniej zdobywał doświadczenie w kierowaniu krajem¹¹.

Równie niejasna jest sprawa religii Chlodwiga w okresie młodości. Grzegorz z Tours pisze, że podczas walk z oddziałami Syagriusza „wojsko Chlodwiga (*Clodovechi*) splądrowało liczne kościoły, gdyż on sam był jeszcze owładnięty pogańskim zabobonem (*fanaticis erroribus involutus*)”¹². Grzegorz pisze o „fanatycznych błędach”, a nie precyzuje, jakie one były, pogańskie czy może ariańskie. Polski tłumacz zakłada, że Chlodwig był pogrążony wówczas w pogaństwie.

Na temat kultów pogańskich pośród Franków z czasów Childeryka, ojca Chlodwiga, Grzegorz pisze:

To plemię, jak można było zauważyć, sprawowało stale pogańskie kultury, zupełnie nie uznawało Boga, lecz robiło sobie wizerunki lasów i źródeł, zwierząt i innych jeszcze elementów¹³.

Wierzenia Germanów odznaczały się różnymi czarami i zabobonami, czasem wiązały się z ofiarowaniem ludzi bożkom. Wiadomo,

że Sasi ofiarowali co dziesiątego jeńca, że Frankowie składali w ofierze bogu rzeki Pad gockie kobiety, że Longobardowie kiedyś po zwycięstwie poświęcili Wotanowi¹⁴ czterystu Rzymian¹⁵.

Były to zatem kultury zwyrodniałe, które ludzie praktykowali na zasadzie tradycji, często ze szkodą dla siebie. Wyższe sfery wśród Franków znajdowały się pod wpływem kultury rzymskiej, zwłaszcza, że Childeryk, ojciec Chlodwiga, panował nad częścią Galii jako sprzymierzeniec Rzymu i toczył razem z rzymskim wodzem Egidiuszem walki przeciw wrogom cesarstwa, między innymi przeciw Wizygotom¹⁶.

Grzegorz kilkakrotnie wspomina, że Chlodwig pozostawał poganinem i wskazuje, że przewodniczką do jego nawrócenia była jego żona Klotylda, córka króla Burgundów Gundweka, chrześcijanka, której siostra znajdowała się w klasztorze. Chlodwig pojął ją za żonę i miał z nią syna Ingomera. Klotylda zamierzała go

¹¹ Por. G. Kurth, dz. cyt., s. 214-215.

¹² Grzegorz z Tours, dz. cyt., II, 27, PL 71, 222B, tł. s. 122.

¹³ Tamże, II, 10, s. 110. Zdaniem komentatora polskiego wydania *Historii Francorum* „informacje Grzegorza o pogańskich kultach Franków są mało wiarygodne i odpowiadają raczej jego wyobrażeniom niż rzeczywistości” (tamże, przyp. 105, s. 119).

¹⁴ To imię boga germańskiego pisze się w języku polskim także *Wodan*; inna nazwa tegoż boga to *Odyn*. Był to bóg wojny, polowania, magii (por. R. Sawa, *Odyn, Wodan, Wotan*, EK 14, kol. 372).

¹⁵ A. Anwander, *Religia Germanów*, [w:] E. Dąbrowski (red.), *Religie świata*, Warszawa 1957, s. 315; por. tamże, s. 314: „Koty i stare kobiety były złymi oznakami, wilki, jelenie, świnie – dobrymi. Jak wszędzie, tak i u Germanów czarodziejstwo zeszło na społeczne manowce zysku”. Istniał zwyczaj picia na cześć bożków.

¹⁶ Por. G. Kurth, dz. cyt., s. 194: „C'est dans la bataille d'Orléans que nous retrouvons Childeric, combattant à titre d'allié dans les rangs de l'armée d'Aegidius [...]. C'avait été un trait d'habileté d'Aegidius que d'attacher à sa fortune le jeune roi de Francs”.

ochrzcić, ale Chlodwig był temu przeciwny, jednakże nie zabronił tego wprost. Matka postarała się, by ceremonia chrztu odbyła się dość uroczystie. Tak się stało, ale wkrótce chłopiec umarł. Dla Chlodwiga był to dowód, że Bóg chrześcijański nie strzeże swych wyznawców.

Klotylda nie zachwiała się wierze. Gdy urodził się drugi syn, Chlodomer, i zachorował, ona również ochrzciła go, zapewne nie bez zgody męża. Potem jednak przeżyła dramat, bowiem chłopiec zachorował. Chlodwig przewidywał, że umrze on jak poprzedni syn¹⁷. Tak się na szczęście nie stało. Grzegorz zaznacza, że „wskutek modlitw matki wyzdrowiał on za Bożym przyzwoleniem”¹⁸.

Grzegorz zaznacza, że „królowa bezustannie nalegała na króla, żeby uznał prawdziwego Boga, a porzucił bożki, lecz w żaden sposób nie można go było nakłonić do uwierzenia”¹⁹. Można sobie wyobrazić, że Klotylda była podtrzymywana w wierze przez duszpasterzy, a może i przez siostrę zakonnice, a w otoczeniu Chlodwiga znajdowali się ludzie, którzy odводzili go od wiary chrześcijańskiej, wykorzystując nieszczęście rodzinne. Wkrótce jednak nastąpił przełom. Król udał się na wojnę z Alemanami²⁰. Gdy sytuacja stała się niebezpieczna, wzniósł następującą modlitwę:

Jezu Chryste, Chrodechilda (*Chrotechildis*)²¹ utrzymuje o Tobie, że jesteś Synem Boga żywego [...]. Jeśli udzielisz mi zwycięstwa nad tymi wrogami [...], uwierzę Tobie i w Twoje imię dam się ochrzcić [...]. Gdy to powiedział, Alemanowie zawrócili i poczęli uciekać (*Alamanni in fugam labi coeperunt*)²².

Powiadomił o tym żonę, a ona „potajemnie rozkazała przywołać świętego Remigiusza, biskupa Reims, prosząc go, aby zaszczerpił królowi słowo zbawienia”²³. Biskup przybył natychmiast potajemnie i pomógł królowi do podjęcia ostatecznej decyzji. Dwa razy powtarza się słowo „potajemnie” (*clam*), co znaczy, że król był ostrożny w zbliżaniu się do katolicyzmu. Wtedy

ulice przybrano ozdobnymi tkaninami, kościoły ozdobiono białymi zasłonami, przygotowano baptysterium [...]. Najpierw król poprosił, aby biskup go ochrzcił. Szedł więc Nowy Konstantyn (*novus Constantinus*) do kąpieli chrzcielnej, aby w świeżej wodzie obmyć chorobę starego trądu [...]. Z jego zaś

¹⁷ Por. Grzegorz z Tours, dz. cyt., II, 29, PL 79, 225B, tł. s. 124-125.

¹⁸ Tamże, II, 29, s. 124-125, PL 79, 225B: „matre orante, Domino jubente convaluit”.

¹⁹ Tamże, II, 30, PL 79, 225B, tł. s. 125.

²⁰ Po łacinie nazwę tego ludu pisano *Alamanni* (PL 79, 225B). W języku polskim obok formy *Alemanowie* istnieje forma *Alamanowie* (por. Ch. Dawson, *Tworzenie się Europy*, tł. J. W. Zielińska, Warszawa 1961, s. 109, 123, 127).

²¹ Forma imienia *Chrodechilda* jest spolszczoną formą imienia germańskiego pisanego po łacinie *Chrotechildis*. To imię często pisane jest w języku polskim *Klotylda* (por. J. Umiński, *Historia Kościoła*, t. 1, Opole 1959, s. 164; M. Banaszak; *Historia Kościoła katolickiego*, t. 1. *Starożytność*, Warszawa 1989, s. 230). W niniejszym opracowaniu będziemy stosować formę tradycyjną *Klotylda*, z wyjątkiem cytatów z polskiego tłumaczenia *Historii Franków* Grzegorza z Tours.

²² Grzegorz z Tours, dz. cyt., II, 30, PL 79, 226A, tł. s. 125.

²³ Tamże.

wojska zostało ochrzczonych ponad trzy tysiące (*tria milia*). Ochrzczona została też jego siostra Albofleda (*Albofledis*)²⁴.

W tej doniosłej uroczystości uczestniczyło wielu biskupów.

2. Charakter relacji Grzegorza z Tours

Nawet pobieżna lektura tej opowieści wskazuje, że nie należy dosłownie rozumieć wszystkich szczegółów, gdyż dostrzega się w niej elementy symboliczne. Grzegorz świadomie porównuje Chlodwiga do Konstantyna, dlatego moment jego nawrócenia sytuuje w kontekście walki. Według Sokratesa Scholastyka, idącego za Euzebiuszem, Konstantyn uświadomił sobie, że zwolennicy Dioklecjana nie doświadczyli pomocy od ich bogów ani jego ojciec Konstancjusz nie miał pożytku z wierzeń helleńskich. Wobec tego Konstantyn zwrócił się do Chrystusa przed bitwą z Maksencjuszem²⁵. Chlodwig czyni podobnie w trakcie bitwy z Alemanami. Mówi wprost: „Wzywałem moich bogów, lecz, jak się przekonuję, zwlekają oni z pomocą”²⁶. Historycy nie są zgodni co do daty tej bitwy, podając kilka możliwych dat. G. Tessier bierze pod uwagę możliwość, że miała ona miejsce w 506 roku²⁷.

Wiadomo, że na pozytywny stosunek Konstantyna do chrześcijaństwa mogła mieć wpływ jego matka Helena. Grzegorz podkreśla rolę Klotyldy w doprowadzeniu męża do wiary. Liczba 3000 żołnierzy, którzy razem z Chlodwigiem przyjęli chrzest, zdaje się także mieć charakter symboliczny, gdyż przypomina ona efekt przemowy Piotra w dniu Zesłania Ducha Świętego: *Ci, którzy przyjęli jego naukę, zostali ochrzczeni. I przyłączyło się do nich owego dnia około trzech tysięcy dusz* (Dz 2, 41).

Współcześni uczeni nie akceptują w pełni relacji Grzegorza wykazując, że rozdział trzydziesty jego historii (o decyzji na polu bitwy) nie harmonizuje z rozdziałem poprzednim (o zabiegach Klotyldy, aby ochrzcić najpierw Ignomera, a potem Chlodomera) i następnym (o chrzcie Chlodwiga), które to rozdziały *de facto* też nie są ze sobą spójne²⁸. Argumentacja Klotyldy w rozmowie z Chlodwigiem, że rzymscy bogowie Mars i Merkury nic nie mogli zdziałać, wydaje się być tworem literackim, gdyż trudno byłoby udowodnić, że Chlodwig rzeczywiście wyznawał tychże bogów. Zdaniem C. Nolte, w tym dyskursie nie mamy do czynienia z rzeczywistymi słowami

²⁴ Tamże, s. 126-127.

²⁵ Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, I, 2, J. S. Kazikowski, Warszawa 1986: „Pochłonięty tak niezmierną troską zaczął jednocześnie rozważać, którego boga ma wezwać na pomoc w walce, [...] kiedy dzień zaczął się chylić ku zachodowi, ujrzał na niebie słup ognia w kształcie krzyża, a na nim napis głoszący: w tym znaku zwyciężaj”.

²⁶ Grzegorz Tours, dz. cyt., II, 30, tł. s. 125, PL 79, 226C: „Invocavi deos meos, sed ut experior, elongati sunt ab auxilio meo”.

²⁷ Por. G. Tessier, dz. cyt., s. 124: „La bataille au cours de laquelle le roi des Alamans a trouvé la mort est bien celle dont parle Grégoire de Tours, mais elle a eu lieu dix ans plus tard qu'on le pensait, en 506”.

²⁸ Por. L. Levillain, dz. cyt., s. 168: „Cependant toute une école d'historiens se refuse à croire à l'historicité du voeu de Clovis sur le champs de bataille”.

Chrodechildy, lecz z kazaniem gallorzymskim, może wzorowanym na Cezarym z Arles²⁹.

Wydaje się, że Chlodwig, podobnie jak cesarz Konstantyn, nie wyznawał bliżej skonkretyzowanej religii, a tylko pozostawał w tradycji swego ludu. L. Levillain wyjaśnia relację Grzegorza w ten sposób: Chlodwig mógł rzeczywiście przeżyć trudny moment podczas walki i wznieść modlitwę o zwycięstwo do Chrystusa, którego znał z opowiadań żony; nie oznaczało to jednak publicznego ślubu, że przyjmie chrzest, lecz tylko prywatne postanowienie, którego realizacja była trudna, gdyż nie mógł jawnie opuścić wierzeń swych poddanych. Wydaje się, że o jego modlitwie i postanowieniu nie wiedzieli rycerze, a chyba jedynie ktoś najbliższy z jego otoczenia. Powiadomił wprawdzie żonę o tym wydarzeniu, ale sprawa formalnego przejścia na wiarę katolicką musiała odpowiednio dojrzeć. O trudnościach Chlodwiga w przeprowadzeniu powziętej decyzji pisze Grzegorz z Tours:

Biskup, zawoławszy go w tajemnicy, zaczął go przekonywać, aby uwierzył w Boga prawdziwego [...]. Lecz on odpowiedział: „Chętnie cię usłucham, święty ojczy, ale sprzeciwia się temu to, że lud, który jest mi powolny, nie ścierpiałby, abym porzucił ich bogów, lecz na twe słowo pójdę i pomówię z nimi”. Gdy spotkał się ze swoimi, wszystek lud równocześnie zawołał [...]: „Odrzucamy śmiertelnych bogów, łaskawy królu. i jesteśmy gotowi iść za Bogiem, którego głosi Remigiusz”³⁰.

Nie sposób brać tej opowieści dosłownie, chodzi raczej o wnikliwe przewidywanie, jaka może być reakcja ludu na ewentualne nawrócenie króla. Na pewno Chlodwig podejmował działania w celu przekonania swego ludu, a szczególnie osób najbardziej wpływowych, o tym, że przyjęcie wiary chrześcijańskiej będzie korzystne dla wszystkich Franków.

Współczesny historyk Jacques Brosse stwierdza, że obok przeżycia na wojnie, na nawrócenie Chlodwiga duży wpływ miała jego małżonka Klotylda oraz Remigiusz, biskup Reims³¹.

3. Data chrztu Chlodwiga

Gdy chodzi o datę i miejsce chrztu Chlodwiga, to jest rzeczą zdumiewającą, że Grzegorz z Tours przemilcza tak ważne sprawy. W takiej sytuacji uczeni zdani są na domysły i hipotezy. Léon Levillain pisze:

Po trzech wiekach badań uczeni nie doszli do zgody. Pośród wielu opinii bardzo zróżnicowanych, rozróżniało się jak dotąd dwa główne poglądy: pierwszy [...] podtrzymuje dawną tradycję, która umieszcza chrzest (Chlodwiga) w Re-

²⁹ Por. C. Nolte, *Conversio und christianitas*, dz. cyt., s. 75.

³⁰ Grzegorz z Tours, dz. cyt., II, 31, PL 79, 226B, tł. s. 125-126.

³¹ Por. J. Brosse, *Histoire de la chrétienté d'Orient et d'Occident*, Paris 1995, s. 91: „Il semble peu à peu certain que la conversion du roi résulta des efforts conjugués de la reine et de l'évêque catholique [Rémi]”.

ims w dniu 25 grudnia 496 roku. Drugi [...] proponuje jako miejsce i datę trzy możliwości: Reims 496, Reims 498, Tours 508³².

Za pierwszą datą opowiada się G. Kurth³³. G. Tessier, jak widzieliśmy we wstępie, umieszcza tę datę w tytule swego dzieła, jednakże ze znakiem zapytania w nawiasie, gdyż dopuszcza także inne daty: 498, 499, 506³⁴. Levillian po długich analizach historycznych wyraża przypuszczenie, że chrzest Chlodwiga odbył się w Reims 25 grudnia 498 albo 499 roku³⁵.

Na dzień 25 grudnia, czyli w uroczystość Bożego Narodzenia, wskazuje list Awita z Vienne do Chlodwiga. Czytamy tam:

Sławny jest dzień Narodzenia Pańskiego, niech będzie sławny również (dzień Twego narodzenia duchowego). Jak Chrystus narodził się dla świata, tak Ty narodziłeś się dla Chrystusa³⁶.

Rok 496 jako data chrztu Chlodwiga jest podana we współczesnym francuskim wydaniu dzieła *Historia Francorum*³⁷. Za tą datą opowiada się zdecydowanie Jacques Brosse³⁸. Autor komentarza do polskiego wydania stwierdza, że

problem chrztu Chlodwiga jest jedną z bardziej zagmatwanych zagadek historiografii merowińskiej. Żadna z proponowanych dat chrztu Chlodwiga nie jest całkowicie przekonująca³⁹.

Podobne stanowisko przyjmują autorzy współczesnego wydania angielskiego słownika w haśle „Clovis”⁴⁰. Stan badań na temat daty i miejsca chrztu Chlodwiga wyraża współczesny historyk francuski L. Pietri, który stwierdza, również po przedstawieniu różnych hipotez, że „jest niemożliwe ustalenie daty dokładnej tego wydarzenia, można tylko stwierdzić, że miał ono miejsce po roku 496 a przed rokiem 506 lub 507”⁴¹. Przyjmuje on za Grzegorzem z Tours, że szafarzem chrztu był Remigiusz, bi-

³² L. Levillain, art. cyt., s. 161-162, tł. własne.

³³ Por. G. Kurth, dz. cyt., s. 308: „Ce fut le 25 décembre 496, jour de la fête de Noël. Jamais, depuis son existence, la ville de Reims n'avait été témoin d'une solennité si grandiose”.

³⁴ Por. G. Tessier, dz. cyt., s. 125: „Il est assurément confortable de faire un choix définitif entre le 25 décembre 496, voire 498 ou 499 et le 25 décembre 505”.

³⁵ Por. L. Levillain, dz. cyt., s. 192: „Le baptême (de Clovis) eut lieu à Reims, le 25 décembre 498 ou 499, et plutôt en 498 qu'en 499”.

³⁶ Awit z Vienne, *Ep. ad Chlodovechum regem*, MGH Auct. ant. 6, 2, s. 75, tł. własne.

³⁷ Por. Grégoire de Tours, *Histoire des Francs*, trad. R. Latouche, Paris 1999, przyp. 70, s. 120: „Il y a lieu de maintenir pour cette victoire de Clovis et son baptême la date traditionnelle de 496. Les efforts tentés par quelques érudits modernes comme Krusch et Van de Vyvier pour en reculer de dix ans l'époque ne sont pas convaincantes”.

³⁸ Por. J. Brosse, dz. cyt., s. 91: „Clovis a bien reçu le sacrement des mains de Remi, puis l'onction du saint chrême administré aussitôt après, dans le baptistère attendant à la cathédrale de Reims, le jour de Noël 496”.

³⁹ Grzegorz z Tours, dz. cyt., przyp. 218, s. 126.

⁴⁰ *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, s. 368: „The date, 496, given by Gregory of Tours, has been disputed, with 503, 506, and even 508 suggested”.

⁴¹ L. Pietri, *La chrétienté gauloise de la division à l'unité retrouvée*, s. 345: „Il paraît vain de

skup Reims; nie wyklucza, że ceremonia odbyła się w Reims, chociaż ma co do tego wątpliwości.

4. Chrzest Chlodwiga według Nicetiusza z Trewiru i Jonasza z Bobbio

Tradycję różną od tej, którą przedstawia Grzegorz z Tours, prezentuje biskup Nicetiusz z Trewiru, który około roku 565 napisał list do Chlodozyndy wnuczki Chlodwiga i Klotyldy, żony Alboina (*Alboinus*), króla Lombardów, który wyznawał religię arianą. Po wyłożeniu nauki katolickiej i ukazaniu cudów dokonywanych na przyczyną świętych Marcina, Germanusa, Hilarego, Lupusa, Remigiusza i Medarda, Nicetiusz pisał:

Słyszałaś (*audisti*) od Twojej babki, chwalebnej pamięci pani Klotyldy (*Clothildae*), jak przybyła do Francji i w jaki sposób przywiodła pana Chlodwiga (*dominum Clodoveum*) do prawa katolickiego (*legem catholicam*). On jako człowiek wyjątkowo roztropny nie chciał ulec (żonie), zanim nie poznał prawdy. Gdy poznał to, o czym powyżej powiedziałem, oddał pokłon u progów biskupa Marcina (*ad limina domini Martini*) i obiecał bez zwlekania (*sine mora*) przyjąć chrzest. Słyszałaś, jak wielkie były jego działania po chrzcie przeciw heretyckim królom Alarykowi i Gundobadowi; wiesz, jakimi dobrodziejstwami zostali napełnieni jego synowie⁴².

Po takim wstępie Nicetiusz zachęca Chlodozyndę, aby idąc za przykładem swej babki podjęła działania w celu nawrócenia męża Alboina na wiarę katolicką⁴³. C. Nolte przypuszcza, że Chrodechilda przysłużyła się do powstrzymania wpływów arianiskich na męża, stając się wzorem dla wnuczki⁴⁴.

Według Grzegorza z Tours Chlodwig podjął decyzję o przyjęciu chrztu podczas walki z Alemanami, a według Nicetiusza uczynił to przy grobie św. Marcina w Tours⁴⁵. Nicetiusz podkreśla, że to, o czym pisze, znane jest królowej, dlatego dwa razy używa wyrazu „słyszałaś” (*audisti*). Można założyć, że Chlodozynda była dobrze poinformowana o nawróceniu dziadka, a nie musiała pamiętać tego, że podjął on ostateczną decyzję o chrzcie przy grobie św. Marcina.

W tym kontekście warto zasignalizować relację Jonasza z Bobbio na temat chrztu Chlodwiga:

Frankowie, podobnie jak Alamanowie, mocno zaangażowali się w bitwę, tak że stała ona wzajemną rzezią do tego stopnia, że napełniła lękiem serce Chlodwi-

proposer une date précise pour un événement dont on peut seulement assurer qu'il est postérieur à 496 et antérieur à 506/507”.

⁴² Nicetiusz z Trewiru, *Excerpta ex Epistola ad Chlodosindam*, PL 71, 1167D, tł. własne.

⁴³ Por. tamże: „Et tu, domina Chlodosinda, cum verbum facis, solatium tribue, ut omnes de tali stella, de tali gemma sic gaudeamus, qualiter Deo placere possimus”.

⁴⁴ Por. C. Nolte, dz. cyt., s. 82.

⁴⁵ Por. L. Levillain, art. cyt., s. 165: „Ce dont celle-ci n'a pas entendu parler, c'est précisément ce que Nizier est le seul à nous avoir rapporté: la venue de Clovis à Tours, et le rapport direct de cause à effet entre les miracles de saint Martin et la promesse du roi de recevoir le baptême”.

ga [...]. Gdy zauważył, że jego rycerze są bliscy pokonania, jakby napelniony duchem przez pomoc Boga, wzniosłszy oczy ku niebu, zawołał: „Boże jedyny w mocy i majestacie, Ty, którego wyznaje Klotylda, która żyje u mego boku i nie przestaje Cię błagać w swej pokornej modlitwie w dzień i w noc! Udziel mi dziś zwycięstwa nad moimi wrogami, abym potem mógł Cię czcić i należeć do Ciebie z całego serca przez wiarę”. Podczas gdy Chlodwig jakby uderzał swymi modlitwami w Stwórcę tego świata, oto nieprzyjaciel, odwracając się w tył, dał mu zwycięstwo⁴⁶.

Jonasz, pisząc około 642 r., powtarza wersję Grzegorza z Tours, jednakże w dalszej części od niej odchodzi. Píše bowiem, że Chlodwig wiedziony pragnieniem chrztu udał się do miasta Toul (*Tullum*) i tam spotkał mnicha Wedasta, zabrał go do wsi Grandpont (*Grandeponte*), gdzie asceta przywrócił wzrok pewnemu niewidomemu⁴⁷. Utwierdziło to króla w zamiarze, aby jak najprędzej przyjąć chrzest. Udał się z Wedastem do Reims, gdzie biskup Remigiusz, widząc jego wiarę, ochrzcił go. Wtedy Chlodwig wrócił do swej siedziby.

Zauważa się podobieństwa i różnice pomiędzy Grzegorzem z Tours, Nicetiuszem z Trewiru a Jonaszem z Bobbio. Grzegorz dążył do porównania Chlodwiga do Konstantyna. Według Nicetiusza motywem nawrócenia króla były cuda dokonane za przyczyną świętych, głównie św. Marcina, a także wpływ żony. Jonasz z Bobbio przyjmuje tradycję Grzegorza co do decyzji podjętej w czasie walki, ale św. Marcina zastępuje św. Wedastem, a rolę Klotyldy pomija. Wydaje się, że jego wersja nie ma wielkiej wartości historycznej.

5. Związki Chlodwiga z arianizmem

Gdy król Franków zaczął coraz wyraźniej skłaniać się ku katolicyzmowi, wówczas otoczyli go arianie, którzy przedstawiając się jako wyznawcy Chrystusa, zamierzali zdobyć go dla swojej religii. W tym sensie należy rozumieć wypowiedź zawartą w liście Awita z Vienne do Chlodwiga:

Sekciarze z różnych schizm, przez ich błędne doktryny, tak zróżnicowane jak liczne, pozbawieni prawdy, usiłowali przysłonić jasność Twojego subtelnego ducha, przypisując sobie tytuł chrześcijan⁴⁸.

Tego rodzaju zabiegi ze strony arian, a byli oni liczni wśród plemion germańskich, wydają się zrozumiałe. O ich działalności w otoczeniu Chlodwiga świadczyć może konwersja jego siostry:

⁴⁶ Jonasz z Bobio, *Vita Vedastis episcopi Atrebatensis*, MGH SS rer. Germ. 37, s. 310-311, tł. własne.

⁴⁷ Por. tamże, s. 311: „Et cum jam desiderium reteneret, ut caeler ad baptismi gratiam confugiret, sciscitando conperit inibi beatum Vedastem sub relegionis cultu vitam degere, quem mox sibi itinere junxit”.

⁴⁸ Awit z Vienne, *Ep. ad Chlodovechum regem*, MGH Auct. ant. 6, 2, s. 75: „Vestrae subtilitatis acrimoniam quorumcumque schismatum sectatores sententiis suis, variis opinione, diversis militudine, vacuis veritate, christiani nominis visi sint obumbratione velare” (tł. własne). Migne podaje wersję nieco inną (por. PL 71, 1134A).

Nawróciła się także druga jego siostra, o imieniu Lantechilda, która przedtem popadła w herezję ariańską. Po wyznaniu, że Syn i Duch Święty jest równy Ojcu, dostała namaszczenia krzyżem⁴⁹.

Można założyć, że równoległe do zabiegów ariańskich kapłani katoliccy zachęcali króla, aby odwiedził grób św. Marcina w Tours. I tak się stało. Tam właśnie Chlodwig podjął decyzję nie tyle o przyjęciu chrztu, bo takie postanowienie mógł podjąć wcześniej, lecz o tym, że przyjmie religię katolicką, w której trwała jego żona oraz syn.

Godne odnotowania jest to, że Awit z Vienne w liście napisanym do Chlodwiga po chrzcie⁵⁰, a będącym odpowiedzią na list, który wcześniej od niego otrzymał, podkreślał, że król dostał daru wiary bez wcześniejszego nauczania (*sine praedicatoris*)⁵¹. Zapewne chciał w ten sposób uwypuklić wolność decyzji króla oraz znaczenie jego ślubu (postanowienia) podjętego na polu walki, a przede wszystkim nadprzyrodzony charakter jego wiary w tym sensie, że otrzymał ją bezpośrednio od Boga, a nie pod wpływem zachęty ze strony ludzi. Awit zaznaczył, że chociaż nie mógł osobiście wziąć udziału w tej uroczystości, to jednak łączył się duchowo⁵².

L. Levillain przypuszcza, że Chlodwig rozesłał do biskupów list, w których poinformował ich o swej decyzji przyjęcia chrztu⁵³, także o tym, że został katechumenem (*competens*). Możliwe, że w tym liście król informował biskupów o debatach teologicznych, jakie toczyły się w jego obecności, oraz o swej wizycie u grobu św. Marcina, która prawdopodobnie wpłynęła na ostateczną decyzję.

L. Levillain w zakończeniu swego opracowania stwierdza, że „chrzest króla był owocem ślubu uczynionego na polu walki, który oderwał go od pogaństwa, oraz

⁴⁹ Grzegorz z Tours, dz. cyt., II, 30, PL 79, 227B, s. 125: „Conversa est enim et alia soror eius Lantechildis nomen, quae in haeresim Arrianorum dilapsa fuerat, quae confessa aequalem Filium Patri et Spiritum sanctum, crismata est” (tł. własne). Godne odnotowania jest to, że nie powtarzano chrztu, a tylko domagano się wyznania wiary w ujęciu katolickim i spełniano obrzęd uzupełniający.

⁵⁰ Por. Avitus of Vienne, *Letters and Selected Prose*, s. 362, komentarz: „It is a key to the christianisation of the Franks, and has, as a result, generated an enormous amount of literature”.

⁵¹ Awit z Vienne, *Ep. ad Chlodovechum regem*, MGH Auct. ant. 6, 2, s. 76: „Numquid fidem perfectio praedicabimus, quam iam ante perfectionem sine praedicatoris vidistis?” (tł. własne).

⁵² Por. tamże: „Quid iam de ipsa gloriosissima regenerationis vestrae solemnitate dicatur? Cuius ministeriis si corporaliter non accessi, gaudiorum tamen communionem non defui”; por. Avitus of Vienne, *Letters and Selected Prose*, s. 367, komentarz: „Also significant for the context of the baptism is the fact that Avitus seems to have been invited to attend it”.

⁵³ Por. L. Levillain, dz. cyt., s. 198: „Le roi, après sa promesse de recevoir le baptême, lança aux évêques la lettre les informant qu’il était *competens*, candidat au baptême. Dans cette lettre, il disait sans doute qu’il s’était rendu *ad sancti Martini limina* pour trancher le débat dont sa foi était l’enjeu, puisque saint Avit fait allusion à ce débat”.

pielgrzymki do Tours, która sprawiła, że uniknął on popadnięcia w arianizm”⁵⁴. Inaczej mówiąc, przeżycie na wojnie było zwycięstwem nad pogaństwem, a wizyta u grobu św. Marcina przyczyniła się do odrzucenia arianizmu. Taki pogląd zgadza się z relacją Grzegorza z Tours, który nie wspomina o kontaktach Chlodwiga z arianizmem być może dlatego, że wiedział, iż król nie był arianinem⁵⁵, a możliwe, że chcąc uniknąć polemiki z arianami wołał o nich nie wspominać.

6. Kontekst historyczny i religijny chrztu Chlodwiga

Dla naszego tematu ważne jest to, że Chlodwig był wodzem Franków, którzy trwali w tradycji pogańskiej, ale rozpoczął panowanie nad sporym częścią obecnej Francji⁵⁶, gdzie zdecydowana większość ludności gallo-rzymskiej wyznawała wiarę chrześcijańską od kilku wieków. Biskupstwo w Saint Denis (obecnie na przedmieściach Paryża) zostało założone około 250 roku. Św. Marcin założył wspólnotę monastyczną w Ligugé w 360 r., a potem podobną w Tours, będąc biskupem tego miasta (371-392). Pod koniec IV w. istniało jeszcze w Galii pogaństwo, szczególnie na wioskach, o czym możemy dowiedzieć się z żywota św. Marcina⁵⁷. W ponad sto lat później, czyli w czasach Chlodwiga, Cezary z Arles (ok. 470-542) pisał o istnieniu świątyni pogańskich oraz narzekał na praktyki pogańskie wśród chrześcijan⁵⁸. Jednak pogaństwo jako religia pozostawało w stanie zaniku, a jego siła oddziaływania w dziedzinie kultury i polityki była niewielka.

Cenny dokument, jakim jest *Notitia provinciarum et civitatum Galliae*⁵⁹ z początku V w., wylicza 114 miast biskupich w Galii (*civitates episcopales*) i podaje, że były one podzielone na osiem prowincji kościelnych. Wiadomo, że każde miasto biskupie posiadało podlegające mu parafie⁶⁰. Liczne były wspólnoty monastyczne roz-

⁵⁴ L. Levillain, dz. cyt., s. 192, tł. własne.

⁵⁵ Por. Avitus of Vienne, *Letters and Selected Prose*, s. 363, komentarz: „What was Clovis converted from? In formal terms he had been a pagan: he was baptised as a Catholic”.

⁵⁶ Teren królestwa Franków ciągle się powiększał i obejmował część obecnej Belgii (Tournai), Niemiec (Trewir), Francji (Metz, Reims). Po roku 500 królestwo Franków powiększyło się o okolice Metz, Sens, Paryża (Lutecji), Orleanu, Tours. Stopniowo szła ekspansja na południe w kierunku Poitiers, Bordeaux, aż do Tuluzy (por. H. Ingelbert, *Atlas de Rome et des barbares, III-VI siècle*, Paris 2009, s. 63).

⁵⁷ Por. Sulpicjusz Sewer, *Vita sancti Martini*, 12, introd., texte et trad. J. Fontaine, Paris 1967, SCh 133, s. 279; por. komentarz, Paris 1968, SCh 134, s. 735: „Le cortège d’une procession pad’enne n’est pas isolé en Occident”.

⁵⁸ Por. Cezary z Arles, *Sermones*, 53, introd., trad. et notes M. J. Delage, Paris 1978, SCh 243, s. 244: „Sunt enim, quod peius est, infelices et miseri, qui paganorum fana non solum destruere nolunt, sed etiam quae destructa fuerant aedificare nec metuunt nec erubescant”.

⁵⁹ *Notitia Galliarum*, Th. Mommsen, Berlin 1892, MGH Auct. ant. 9, s. 584-612. Omówienie tego dokumentu: E. Griffé, *La Gaule chrétienne à l’époque romaine*, t. 1, Paris 1966, s. 113-117.

⁶⁰ Por. E. Griffé, dz. cyt., s. 125: „Le district épiscopal fut donc, en principe, le même que celui

siane po całym kraju, a biskupi oraz mnisi posiadali duży autorytet wśród ludności⁶¹. Zapewne większość historyków podziela pogląd J. Daniélou na temat ówczesnej sytuacji w Galii:

Podczas gdy Cesarstwo Rzymskie słabło i rozpadało się, kawałek po kawałku, a wraz z nim upadała większość instytucji, na których opierała się antyczna cywilizacja, Kościół utrzymał się jako jedyny lub prawie jedyny. W nim właśnie lud chrześcijański stopniowo przyzwyczajał się szukać oparcia i na niego liczyć w nadziei na przeżycie⁶².

W takiej sytuacji decydując się na chrzest w wierze katolickiej, władca Franków wybierał religię większości, gdyż rozumiał, że przynależność do Kościoła katolickiego zjedna mu przychylność hierarchii kościelnej⁶³ i zwykłych ludzi oraz postawi w pozycji uprzywilejowanej w stosunku do innych władców germańskich wyznających arianizm. Mając na celu dalszą ekspansję na południe kraju, na pewno dostrzegał korzyści, zarówno duchowe, jak i doczesne, które mogły płynąć z katolicyzmu, ale musiał umiejętnie o tym przekonać swych kompatriotów. I to mu się udało. Wydaje się, że również cesarz Konstantyn brał pod uwagę dobro cesarstwa, opowiadając się za religią chrześcijańską⁶⁴.

7. Interpretacja teologiczna chrztu Chlodwiga

Przedstawiciele Kościoła dostrzegali wielkie znaczenie chrztu króla Franków w wierze katolickiej. Cytowany powyżej Awit z Vienne, mając zapewne na myśli zabiegi arian, by pozyskać Chlodwiga, pisał: „Boża opatrność znalazła sędziogo w naszych czasach. Ponieważ wybrałeś (religię), osądziłeś wszystkich. Twoja wiara jest zwycięstwem nas wszystkich”⁶⁵. Tak było niewątpliwie. Następnie Awit wskazuje różnicę pomiędzy Chlodwigiem a innymi ludźmi, którzy poszukują prawdy. Inni kierują się względami ludzkimi, chcąc trzymać się swoich tradycji rodowych czy narodowych.

de la *civitas*. Pour le designer, on prit de bonne heure l'habitude de se servir du mot diocèse”. Słowa *parochia* używano zasadniczo na określenie małych wspólnot religijnych (parafii), ale czasem określenia *dioecesis* et *parochia* były używane zamiennie i tylko kontekst wskazywał, o jaką jednostkę chodzi.

⁶¹ Por. J. Grzywaczewski, *The passage from Romanitas to Christianitas according to Sidonius Apollinaris*, *StPatr* 48 (2010), s. 295-301; tenże, *Christianisation of Gaul according to Sidonius Apollinaris*, „Forum Teologiczne” 11 (2010), s. 127-144.

⁶² J. Daniélou, *Historia Kościoła*, tł. R. M. Tarnowska, t. 1, Warszawa 1984, s. 307.

⁶³ Por. G. Tessier, op. cit., s. 95: „Au moment où Clovis succédait à Childeric, l'Église catholique avait posé en Gaule de profondes racines. Elle y était vraiment établie et les populations gallo-romaines étaient dans la main de l'épiscopat”.

⁶⁴ Por. H. Pietras, *List Konstantyna do Aleksandra i Ariusza a zwołanie Soboru Nicejskiego*, *VoxP* 49 (2006), s. 531-543; por. J. Grzywaczewski, *Ku chrześcijańskim korzeniom Europy. Znaczenie nawrócenia cesarza Konstantyna dla Cesarstwa Rzymskiego i dla Europy*, *VoxP* 61 (2014), s. 9-38; S. Bralewski, *Constantinian shift – the truth or myth?*, *VoxP* 61 (2014), s. 39-53.

⁶⁵ Awit z Vienne, *Ep. ad Chlodovechum regem*, *MGH Auct. ant.* 6, 2, s. 75, tł. własne.

Postępują ze szkodą dla siebie wybierając to, co akceptują ich rodacy, a co przynosi szkodę ich zbawieniu. Przede wszystkim pozostają w ignorancji i nie mają odwagi zerwać z przeszłością. Inaczej postąpił Chlodwig: jako jedyny spośród swego plemienia odrzucił tego rodzaju obawy przez swą cudowną wprost decyzję. Ma ona znaczenie dla niego samego, jak też dla jego ludu. Szczycił się on szlachetnością pochodzenia od przodków, którzy pełnili znakomite czyny, ale chciał ozdobić swój lud czynem jeszcze znakomitszym, mianowicie chrztem w wierze katolickiej⁶⁶. Historycy współcześni podkreślają, że Chlodwig po przyjęciu chrztu był jedynym katolikiem spośród władców germańskich⁶⁷.

Awit z Vienne, dla uwypuklenia decyzji Chlodwiga, posługuje się wymownym porównaniem:

Niech Grecja się cieszy z tego, że ma prawowiernego władcę, lecz nie jest ona jedynym krajem, który zasłużył sobie na taki dar (*tanti muneris donum*). Jej chwała oświeca teraz Twój kraj (*orbem Tuum*), gdyż oto na Zachodzie w osobie nienowego króla zajaśniało światło. Ważne jest i to, że to światła zajaśniało w dniu narodzenia naszego Zbawiciela⁶⁸.

Autor porównuje króla Franków do cesarza rzymskiego, *de facto*, greckiego. Był nim wówczas Anastazy, „znany w stolicy z powodu swej przykładowej pobożności i wielkiej pasji teologicznej”⁶⁹. Poślubił Ariadnę, żonę swego poprzednika Zenona; jego rządy (491-518) były korzystne tak dla Cesarstwa, jak i dla Kościoła. Zestawienie cesarza z królem barbarzyńskim mogło wydawać się trochę przesadzone, być może dlatego Awit dodaje, że Chlodwig nie był nowym królem (*in rege non novus*); wiadomo, że sprawował rządy od piętnastu lat, czyli miał już swą tradycję.

Ludzie obserwujący rządy Chlodwiga dostrzegali na pewno, że był dobrym wodzem i miał ambicję podporządkować sobie jak największe terytorium galijskiego, pokonując inne plemiona germańskie. Jego plany i odniesione dotąd zwycięstwa zapowiadały dobrą przyszłość religii katolickiej w Galii. Świadom tego Awit wypowiedział w swym liście wymowne życzenia w nawiązaniu do białej szaty przyjętej podczas chrztu:

⁶⁶ Por. tamże: „Vos de toto priscae originis stemmate sola nobilitate contentus, quicquid omne potest fastigium generositatis ornare, prosapiae vestrae a vobis voluistis exurgere. Hebetis bonorum auctores, voluistis esse meliorem”.

⁶⁷ Por. G. Tessier, dz. cyt., s. 96: „Clovis se trouva, à la fin du V^e siècle, le seul chef d'Etat dans tout l'Occident qui fût catholique”.

⁶⁸ Awit z Vienne, *Ep. ad Chlodovechum regem*, MGH Auct. ant. 6, 2, s. 75: „In rege non novi iubaris lumen effulgorat”.

⁶⁹ A. Krawczuk, *Poczet cesarzy bizantyjskich*, Warszawa 1992, s. 84: „Wygłaszał w kościele katedralnym Świętej Zofii (*Hagia Sophia*), do którego gorliwie uczęszczał co dzień na nabożeństwa, swoje prywatne kazania, objawiając w nich wyraźnie poglądy monofizyckie. Wywołało to gniew patriarchy Eufemiusza piastującego ten urząd od 489 r., a popierającego zdecydowanie uchwały Soboru Chalcedońskiego”. Jako cesarz opowiedział się za nauką tego soboru.

Niech się stanie jak uwierzyłeś, najznakomitszy z królów! Niech łagodność tej szaty nada twardości Twemu pancerzowi. To, co Opatrzność ofiarowała Ci dotąd, teraz świętość niech pomnoży⁷⁰.

Tego spodziewał się Chlodwig i tego życzyli mu katolicy Galii, na czele z biskupami, mając na uwadze szkody, jakie dotąd wyrządzali władcy germańscy związani z arianizmem⁷¹ czy resztkami pogaństwa.

W zakończeniu listu Awit zaznacza, że nie potrzebuje pouczać króla o zasadach wiary, gdyż on ją już poznał w wystarczającym stopniu; nie potrzebuje zachęcać go do pokory, gdyż tej cnoty królowi nie brakuje; nie potrzebuje skłaniać do łagodności wobec poddanych, w tym jeńców, gdyż król wykazał się już takimi cechami. Pozostaje jedna wartość, którą król może pomnożyć:

Ponieważ Bóg uczynił Twój lud swoim poprzez Ciebie, ofiaruj ze skarbca Twojego serca nasienia wiary innym ludom, nawet bardzo odległym. Jak dotąd, trwają oni w ignorancji, choć herezja ich nie zeszpeciła. Nie wstydź się wysłać misjonarzy do tych krain, które Bóg wielkodusznie uczynił Twoimi⁷².

Życzenie biskupa jest w pełni zrozumiałe: niech król, który dostąpił łaski wiary w Chrystusa, podejmuje działania apostołskie w celu jej krzewienia u innych. Tak z reguły czynią wszyscy władcy, popierając religię, do której sami należą. Możliwe, że Awit, chociaż nie pisał tego wprost, miał nadzieję, że król Franków przyczyni się do osłabienia, a może i pokonania arianizmu w Galii⁷³.

8. Wydarzenia po chrzcie Chlodwiga

Jak wiadomo, Chlodwig po przyjęciu chrztu, jak i przedtem, prowadził podboje Galii. W 500 r. wyruszył do Burgundii. Grzegorz z Tours pisze, że „całą krainę, którą teraz nazywa się Burgundią, wzięł w swoje panowanie, a dla Burgundów ustanowił łagodniejsze prawa (*leges mitiores*)”⁷⁴. Ich wodzem pozostawał Godegizel, a głównym miastem Vienne, gdzie biskupem był cytowany wyżej Awit. Można sobie wyobrazić, że zarówno duchowieństwo, jak ludność katolicka przyjęła nowego pana z radością. Grzegorz z Tours był zapewne bliski prawdy, gdy stwierdził, że „wielu ludzi w Galii już wtedy pragnęło Franków jako swoich panów (*Francos summo desiderio cupiebant*)”⁷⁵. Tak mogło być, gdyż ich panowanie niesło wolność katolikom i dawało nadzieję na stabilizację w kraju, bowiem Frankowie starali się strzec zdobytych terytoriów przed innymi Germanami.

⁷⁰ Awit z Vienne, *Ep. ad Chlodovechum regem*, MGH Auct. ant. 6, 2, s. 76.

⁷¹ Por. G. Tessier, dz. cyt., s. 96: „Goths et Burgondes étaient ariens. Dans les territoires qu'ils occupaient, les chrétiens orthodoxes (=catholiques) étaient soit persécutés, soit marginalisés”.

⁷² Awit z Vienne, *Ep. ad Chlodovechum regem*, MGH Auct. ant. 6, 2, s. 77.

⁷³ Por. G. Tessier, dz. cyt., s. 94: „L'adhésion du roitelet franc à la foi romaine assura la victoire du catholicisme sur le paganisme et sur l'arianisme en Occident. Elle fit de la France la fille aînée de l'Église”.

⁷⁴ Grzegorz z Tours, dz. cyt., II, 33, PL 79, 230B, tł. s. 129.

⁷⁵ Tamże, II, 35, s. 131.

Niebezpiecznym konkurentem dla Franków pozostawali Wizygoci, dowodzeni przez Alaryka i zajmujący Akwitanię. Zachęcony przez cesarza greckiego⁷⁶, Chlodwig postanowił urządzić wyprawę przeciw nim. Według Grzegorza z Tours

powiedział on do swoich: „Bardzo mnie trapi to, że ci arianie mają pod swoją władzą część Galii. Wyruszymy i z Bożą pomocą zwyciężymy ich, a ziemię zdobędziemy pod nasze panowanie”. Skoro wszystkim te słowa się podobały, ruszył z wojskiem do Poitiers, tam bowiem przebywał Alaryk⁷⁷.

Było to 507 roku. Przed bitwą złożono dary w Tours, w kościele, gdzie czczono św. Marcina. Tak oto ekspansji militarnej nadano motywację religijną. Wyprawa, chociaż początkowo trudna, przyniosła zwycięstwo Frankom. W nawiązaniu do Joz 6, 20, Grzegorz pisze o Chlodwigu, iż „Bóg dał mu taką łaskę, że pod jego spojrzeniem mury same się rozpadały (*in ejus contemplatione muri sponte corruerunt*)”⁷⁸. Prawdopodobnie mieszkańcy tychże miast otwierali wszelkie bramy, aby ułatwić wejście rycerzom. Alaryk II padł na polu walki, a Frankowie zdobyli wiele miast, w tym Poitiers, Bordeaux, Tuluzę, Angoulême, czyli przesunęli się daleko na południe kraju⁷⁹. We wschodniej części Galii sukcesy odnosił Teodoryk, syn Chlodwiga⁸⁰.

Po zwycięstwie nad Wizygotami Chlodwig wraz z rycerstwem powrócił do Tours, gdzie złożono dary dziękczynne św. Marcinowi i urządzono uroczystości dla uczczenia wspańiałego zwycięstwa. Było to 508 roku. Z rozwoju wydarzeń ucieszył się władca Cesarstwa greckiego, nieprzyjazny Gotom i w ogóle arianom. W historii Grzegorza z Tours czytamy:

Chlodwig (*Chlodovechus*) przyjął od cesarza Anastazego odręczne pismo nominacyjne na konsula (*codicillos de consulatu*) i w kościele św. Marcina przywdział purpurową tunikę i płaszcz, a na głowę nałożył diadem. Od tego dnia nazywano go jak cesarza konsulem. Potem dosiadł konia i od bramy kruchty aż do biskupiego kościoła z dobrej woli hojną ręką obsypywał złotem i srebrem lud, który wybiegł na drogę⁸¹.

Radość Franków była zrozumiała⁸². Gest Anastazego wpisywał się w istniejącą wcześniej tradycję⁸³. Miał symbolicznie wyrażać autorytet cesarza rzymskiego (greckiego)

⁷⁶ Por. G. Kurth, dz. cyt., s. 378: „Les Francs étaient les ennemis nés des Goths [...]. L'empereur poussait vivement Clovis d'entrer en campagne”.

⁷⁷ Grzegorz z Tours, dz. cyt., II, 37, PL 79, 233C, tł. s. 132.

⁷⁸ Tamże, s. 134.

⁷⁹ Po stronie Franków walczyły oddziały z Owerni: „Padło tam bardzo wielu ludzi z Clermont, którzy przyszli z Apolinarym, jak i co przedniejsi senatorzy” (Grzegorz z Tours, dz. cyt., II, 39, s. 135). Apolinary, ich wódz, był synem słynnego biskupa Sydoniusza Apolinarego (+ 478).

⁸⁰ Por. G. Kurth, dz. cyt., s. 401: „Pendant que Clovis soumettait l'Occident, son fils Théodoric allait prendre possessions des provinces orientales de la Gothie”.

⁸¹ Grzegorz z Tours, dz. cyt., II, 38, PL 79, 236B, tł. s. 134.

⁸² Por. G. Kurth, dz. cyt., s. 409: „Cette démonstration grandiose laissa un souvenir durable dans l'esprit des populations du pays”.

⁸³ Por. Grzegorz z Tours, dz. cyt., przyp. 260, s. 134: „Rok 508. Tytuł konsula, podobnie jak

na utraconych terenach⁸⁴, a wyrażał też poparcie dla działań antyariańskich Chlodwiga⁸⁵.

Ważnym wydarzeniem było urządzenie stolicy. Grzegorz z Tours pisze, że Chlodwig „opuściwszy Tours przybył do Paryża (*Parisios venit*) i tam ustanowił królewską siedzibę (*cathedram regni constituit*). Tam też powrócił jego syn Teodoryk”⁸⁶. Zdarzyło się to w 509 roku. Nie był to jeszcze sukces ostateczny, gdyż pozostały jeszcze tereny, które Chlodwig sobie podporządkował później⁸⁷. Według Grzegorza z Tours

zabił on jeszcze wielu innych królów i bliskich swych krewniaków, co do których żywił uczucie niepewności, że mogliby go pozbawić królestwa, a swoje panowanie rozszerzył na całą Galię⁸⁸.

Wśród Germanów często zdarzało się, że panujący ginął z rąk kogoś ze swej rodziny lub najbliższego otoczenia.

W 511 r. urządzono synod w Orleanie dla uregulowania spraw kościelnych⁸⁹. W tymże roku Chlodwig zmarł, a kraj został podzielony pomiędzy jego synów⁹⁰. Na bazie gallo-rzymskiej zaczął formować się kraj, dziś znany jako Francja⁹¹. Siłą łączącą

patrycjusza, nadawał cesarz rzymski niektórym królom germańskim, aby ich sobie zjednać. Królowie chętnie je przyjmowali, ponieważ legitymizowały one m. in. ich władzę na w oczach ludności rzymskiej na terenach poddanych ich władzy”.

⁸⁴ Por. G. Tessier, dz. cyt., s. 111: „Roi de son peuple (Clovis) par droit héréditaire et consentement tacite des siens, roi des autres que les Francs par droit de conquête, il n'aurait pas accepté de se considérer comme le lieutenant du Basileus”.

⁸⁵ Por. D. MacCulloch, *Christianity*, New York 2011, s. 323: „The grant of a consular title could not be real assertion of Byzantine power, it represented the Emperor's eagerness for alliance with an unexpected Catholic Christian ally against Arian rulers in the West”.

⁸⁶ Grzegorz z Tours, dz. cyt., II, 38, PL 79, 237A, tł. s. 145.

⁸⁷ Ludy, które Chlodwig pokonał, nazywają się po francusku: Chattes, Ampsivariens, Hattuariens, Bructères, Bataves. Najważniejsze było *le Royaume des Bructuères*, znajdujące się nad Renem. Panował tam Sigebert Kulawy (por. G. Kurth, dz. cyt., 434-435. Pokonał też króla Ragnachara w Cambrai (Grzegorz z Tours, dz. cyt., II, 24, tł. s. 148).

⁸⁸ Grzegorz z Tours, dz. cyt., II, 38, tł. s. 134, PL 79, 236B: „Ab ea die tanquam consul aut Augustus est vocitatus”. Polski wydawca *Historii* Grzegorza uważa, że jest to pomyłka, gdyż król germański nie mógł być nazywany *augustus*, ale też cesarz nie był nazywany konsulem.

⁸⁹ Por. J. Brosse, dz. cyt., s. 93: „Le dernier grand acte du règne, en juillet 511 [...] fut la réunion du premier concile national de l'Église franque à Orléans”. Akta tego synodu (por. J. Hefele (ed.), H. Leclercq (trad.), *Histoire des conciles*, t. II/2, Paris 1908, s. 1005-1015).

⁹⁰ Por. Grzegorz z Tours, dz. cyt., III, 1, PL, 212B, tł. s. 141: „Kiedy zmarł Chlodwig, czterech jego synowie, to jest Teodoryk, Chlodomer, Childebert i Chlotar, przejęli jego królestwo i podzielili je w równy sposób pomiędzy siebie”.

⁹¹ Por. J. Brosse, dz. cyt., s. 114: „On peut croire Grégoire de Tours quand il nous parle de l'établissement de Clovis à Paris, dont il fit sa capitale (*sedes regia*)”. U Grzegorza jest zwrot *cathedram regni constituit* (PL 79, 237A).

jego ludność, zróżnicowaną pod względem etnicznym, była wiara katolicka⁹².

9. Dziedzictwo króla Chlodwiga

Następcy Chlodwiga i w ogóle panowie frankońscy nie zawsze świecili przykładem cnót chrześcijańskich, ale byli pozytywnie nastawieni do całego dziedzictwa greckorzymskiego: nie niszczyli świątyń, klasztorów ani bibliotek, na ogół szanowali biskupów, chętnie posługiwali się łaciną i starali się zapewnić swym dzieciom katolickie wychowanie i klasyczne wykształcenie, choćby w ograniczonym wymiarze. Wiadomo, że

poeta (Fortunat) przebywał przez pewien czas w Austrazji i w Neustrii, znał wielu Franków, z którymi łączyły go więzy przyjaźni i wymieniane listy [...], mamy i skądinąd dowody, że niektórzy arystokracji barbarzyńscy byli wykształceni⁹³.

Do takich na pewno należał Jowinian, zarządca Prowancji, w królestwie Austrazji, jemu właśnie Fortunat dedykował utwór *Tempora lapsa volant* (*Carmen VII*)⁹⁴. Znany jest Germanin Dagaulf, który oddawał się studiom literackim, podobnie jak jego małżonka Wilihuta, będąca również pochodzenia germańskiego. Zdaniem P. Riché,

najlepiej znanym nam wykształconym barbarzyńcą jest niejaki Gogon, major-dom pałacowy. Około 565 r. wstąpił on na służbę króla Metz, Sigeberta. Został następnie wysłany po księżniczkę do Hiszpanii, później zaś król powierzył mu wychowanie młodego Childerberta II [...]. Fortunat porównywał tego dostojnika do Orfeusza i do Cycerona, to znaczy podziwiał jego wiersze i krasomówstwo. Niestety, jego utwory poetyckie zaginęły⁹⁵.

Według Fortunata, Charibert, jeden z synów Chlotara I, mówił znakomicie po łacinie i swoją elokwencją przewyższał Rzymian⁹⁶.

Władcy frankońscy starali się niekiedy naśladować cesarzy greckich pod względem zainteresowań teologicznych:

Król Chilperyk napisał małą książeczkę o tym, że w Trójcy Świętej nie należy rozróżniać osób, lecz po prostu trzeba ją nazywać Bogiem. Utrzymywał on, że

⁹² Znaczenie chrztu Chlodwiga w wierze katolickiej przyznaje H. Küng, *Le Christianisme*, trad. J. Feisthauer, Paris 1999, s. 453: „Le royaume de Francs héritera de l'Empire romain. Le baptême de Clovis, roi franc de la dynastie des Mérovingiens, est une des grandes dates de l'histoire du christianisme médiéval”.

⁹³ P. Riché, *Edukacja i kultura w Europie Zachodniej. V-VIII wiek*, tł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 1995, s. 232.

⁹⁴ Wenancjusz Fortunat, Do prześwieconego Jowina, patrycjusza i zarządcy Prowancji wiersz drugi („Tempora lapsa volant”), wstęp i przekład T. Gacia, [w:] A. Luka, A. Strycharczuk (red.), *Prekursorzy i twórcy chrześcijańskiej kultury Europy*, Lublin 2013, s. 133: „Sam Fortunat czyni o nim (Jowinianie) krótką wzmiankę, przydając mu epitet clarus”.

⁹⁵ P. Riché, dz. cyt., s. 232.

⁹⁶ Por. Wenancjusz Fortunat, *Carmina*, VI, 2, 97, cyt. za P. Riché, dz. cyt., s. 234: „Floret in eloquio lingua latina tuo. Qualis est in propria docto sermone loquella. Qui nos Romanos vincit in eloquio?”.

jest rzeczą niegodną, aby Boga nazywać osobą tak jak cielesnego człowieka. Twierdził, że tym samym jest Ojciec co i Syn oraz że Duch Święty jest tym samym, co Ojciec i Syn⁹⁷.

To jest pogląd modalistyczny. Błąd wykazał królowi Grzegorz z Tours rozumiejąc, że wynika on z jego przynależności do herezji, lecz z braku formacji teologicznej. Ważny jest wszakże związek króla z Kościołem i samo jego zainteresowanie kwestiami dogmatycznymi, do których, oczywiście, nie miał przygotowania.

Tenże król wprowadził reformę w dziedzinie ortografii i polecił, aby odtąd uczono dzieci w szkołach według nowych zasad. To posunięcie można uznać za wyraz troski o poprawność językową oraz o nauczanie powszechne, przynajmniej na szczeblu podstawowym.

Stosownie do życzenia wyrażonego przez biskupa Awita z Vienne w liście gratulacyjnym do Chlodwiga, którego fragmenty przytoczyliśmy wyżej, władcy frankońscy (Merowingowie) wykazywali troskę o ewangelizację poza Galią często poprzez małżeństwa.

Ingunda, siostra Sigeberta I (+ 578), przyczyniła się do nawrócenia męża, Hermenegilda, króla Gotów w Hiszpanii. Według Grzegorza z Tours

Ingunda zaczęła przekonywać męża, aby porzucił przewrotną herezję. On długo się opierał, a w końcu, nakłoniony jej dowodzeniem, nawrócił się na wiarę katolicką⁹⁸.

Berta, córka Chariberta I (+ 567), została wydana za mąż za Etelberta, króla Kentu w Brytanii, z myślą o jego nawróceniu oraz jego poddanych (562). Zdaniem C. Nolte rodzice Berty postawili warunek zięciowi, aby córka swobodnie praktykowała wiarę katolicką i w tym celu wysłali z nią biskupa Liutharda, aby sprawował opiekę duchową nad nią jako jako *adiutor fidei*. Takie postawienie sprawy wyrażało przekonania religijne Merowingów, a także ich królewskie poczucie godności, nakazujące zachować swoją tożsamość wiary⁹⁹.

Nieco później przybyła do Kentu grupa misjonarzy skierowana przez papieża Grzegorza Wielkiego¹⁰⁰.

⁹⁷ Grzegorz z Tours, dz. cyt., V, 44, tł. s. 247, PL 71, 360D-361A: „affirmans ipsum esse Patrum qui est Filius; idemque ipsum esse Spiritus sanctum, qui est Pater et Filius”; tamże, tł. s. 273, PL 71, 362A: „Chilperyk napisał także kilka książek wierszem, jakby za wzór biorąc Seduliusza, lecz wiersze te nie zgadzały się z zasadami metryki (nulli penitus metricae conveniunt rationi)”.

⁹⁸ Tamże, V, 38, tł. s. 240, PL 71, 354A: „Ad Eius praedicationem, conversus est ad legem catholicam”. Historiograf z Tours występuje jako jedyny świadek nawrócenia Gota przez merowińską damę. Ze współczesnych tego okresu, Grzegorz Wielki wspomina o nawróceniu Hermenegilda, ale przypisuje je kaznodziejskiemu oddziaływaniu Leandra z Sewilli (por. C. Nolte, dz. cyt., s. 95). Zapewne jedno nie wyklucza drugiego.

⁹⁹ Por. C. Nolte, dz. cyt., s. 103 n.; por. Beda Czcigodny, *Historia ecclesiastica*, I, 25; Grzegorz Wielki, *Listy*, VI, 51.

¹⁰⁰ Por. J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, Warszawa 1997, s. 83: „Wiosną 597 r. misjonarze

Klotylda, żona Chlodwiga, przeszła do historii jako wzór wiary w Chrystusa w małżeństwie i na dworze królewskim. Papieże w trudnych sytuacjach znajdowali oparcie u Franków¹⁰¹, stąd powstało powiedzenie *gesta Dei per Francos*. Wyrazem tegoż oparcia było ustanowienie Państwa Kościelnego z donacji króla Pepina Małego (754-756) dla papieża Stefana II oraz ukoronowanie Karola Wielkiego na cesarza przez papieża Leona III (800)¹⁰².

Streszczenie

Zarysowaliśmy zagadnienie chrztu Chlodwiga, króla Franków. Historycy sytuują to ważne wydarzenie w latach 496-507. Podstawowym źródłem ten temat jest *Historia Francorum* Grzegorza z Tours; pomocne są pisma innych autorów, szczególnie Awita z Vienne i Nicetasa z Trewiru. Historycy są zgodni co do tego, że na nawrócenie Chlodwiga miała wpływ jego żona Klotylda oraz postanowienie złożone podczas walki z Alamanami, a nie bez znaczenia była wizyta u grobu św. Marcina w Tours. Na pewno Chlodwig brał pod uwagę fakt, że większość mieszkańców Galii wyznawała religię katolicką, co mogło mu ułatwić działania wojenne, a także administrację zdobytych terenów. Zgodnie ze swymi planami Chlodwig zdobywał coraz to nowe części Galii pokonując inne plemiona germańskie. Widomo, że przynajmniej niektórym ekspedycjom militarnym nadawał charakter religijny. Tak było w walce z arian-skimi Wizygotami.

Ludność gallo-rzymska przyjmowała panowanie Franków z radością, gdyż niesło ono wolność religijną i zapowiadało stabilizację polityczną. Chlodwig miał poparcie ze strony cesarza w Konstantynopolu, który akceptował jego działania przeciw arianom, a także wyrażał nostalgię za dawną jednością Cesarstwa Rzymskiego. Tego rodzaju poparcie, choć nie miało realnego znaczenia, było korzystne dla Chlodwiga, gdyż podnosiło jego autorytet w oczach podwładnych. Chrzt Chlodwiga miał przełomowe znaczenie dla Franków i dla całej Galii; ułatwił on królowi pokonanie innych władców germańskich i utworzenie w Galii jednego organizmu państwowego na wzór dawnego cesarstwa; potem, nawet gdy następowały podziały, utrzymała się świadomość jedności czy wzajemnego związku. Przyjęcie wiary katolickiej ułatwiło Frankom integrację zdobytych terytoriów oraz asymilację treści

wylądowali na ziemi angielskiej, na podlegającej władzy króla Kentu wysepce Thanet. Augustynowi towarzyszyło około czterdziestu pomocników”.

¹⁰¹ Por. J. Mercier, *Dwadzieścia wieków historii Watykanu*, tł. J. Pieńkos, Warszawa 1986, s. 98: „Ze swej strony tenże (papież Stefan II) oddał Rzym w opiekę króla Franków i przyznał mu wraz z tytułem patrycjusza Rzymian rolę świeckiego ramienia papieżstwa”.

¹⁰² Por. tamże, s. 105: „Czy Leon III przemyślał wszystkie konsekwencje swego czynu? Prawdopodobnie nie. Zrywając ostatecznie z cesarzami Wschodu, pogłębił przepaść pomiędzy Kościołem rzymskim a Kościołem bizantyjskim. Nadając królowi Franków inwestyturę papieską, stworzył podstawę do ustawicznych konfliktów między władzą duchowną i świecką. Przywracając na Zachodzie władzę cesarską, narzucił sobie pana”. Tytuł cesarza rzymskiego stał się uciążliwy dla Rzymu, gdy przeszedł na władców niemieckich.

chrześcijańskich i kultury grecko-rzymskiej.

Urastająca w potęgę militarną i rozwijająca się pod względem kultury Francja stanowiła oparcie dla papieży i niosła pomoc w działaniach duszpasterskich w Europie. Można przyjąć, że utworzenie Państwa Kościelnego oraz koronowanie Karola Wielkiego na cesarza Cesarstwa Rzymskiego było owocem i jakby dopełnieniem nawrócenia Chlodwiga. Tak oto chrzest króla Franków wywarł wielki wpływ na Galię, co miało w ciągu wieków duże znaczenie dla całego Kościoła katolickiego.

Słowa kluczowe

chrzest Chlodwiga I (Klodwig), chrzest Francji, Klotylda (Chrodechilda) żona Chlodwiga, Merowingowie a chrześcijaństwo, św. Marcin z Tours a chrzest Chlodwiga.

The meaning of Clovis baptism, king of the Franks, for the Catholic religion in Gaul (abstract)

The article presents the baptism of Clovis, king of the Franks. The exact date of this event is not known; historians place it between 496 and 507 AD. The basic historical document concerning the baptism of Clovis is *Historia Francorum* by Gregory of Tours. Two other documents: the Letter of Avitus of Vienne to Clovis and the Letter of Nicetius of Trier to Chlodisinde, the wife of Alboin, king of Longobards, are also important. Historians agree that Clodilde, the wife of Clovis had a great influence on her husband's conversion. According to Gregory of Tours, the king of Franks decided to accept the Christian faith during the battle against the Alamans. Nicetius of Trier underlines the role of Clovis' visit to the Saint Martin's tomb in Tours. It is obvious that Clovis had to take into consideration the opinion of his people on his passage to Catholicism. We can imagine that Clovis, in spite of his personal conviction in religious matter, noticed that the majority of inhabitants of Gaul confessed the Catholic faith. The bishops and priests had influence on the population that was marginalized, sometimes persecuted by other Germanic rulers confessing Arianism. The Emperor of Greece supported Clovis morally in his military actions against the Germanic tribes, and especially against the Visigoths. After the victory on Alaric II, Anastasius, Emperor of Greece, sent his congratulations to Clovis and granted him the honorific title: consul. After many battles, Clovis was able to extend his power on the great part of Gaul. He founded in 509 his capital in Paris. Scholars agree that the baptism of Clovis belongs to the most important events in the European history; it was important for Gaul and for the Catholic Church.

Key words

The baptism of Clovis I, the baptism of France, Clotilde (Chrodechilda) wife of Clovis, Merovingian dynasty and Christianity, St. Martin of Tours and the baptism of Clovis.

Bibliografia

Teksty źródłowe

Awit z Vienne, *Epistularum ad diversos libri III*, II, 46 (*Ep. ad Chlodovechum regem*), R. Peiper, Berlin 1883, MGH Auct. ant. 6, 2, s. 75-76; PL 71, 1134-35; tł.

- ang.: *Avitus of Vienne. Letters and Selected Prose*, D. Shanzer, I. Wood, Liverpool 2002, s. 362-376.
- Cezary z Arles, *Sermones*, 21-55, introd., trad. et notes M. J. Delage, Paris 1978, Sch 243.
- Grzegorz z Tours, *Historia Francorum*, W. Arndt, B. Krusch, Hannover 1884, MGH SS rer. Mer. 1, 1; PL 71, 159-572; *Historia Franków*, tł. K. Liman, T. Richter, Tyniec 2002; *Histoire des Francs*, trad. [franç.] R. Latouche, Paris 1999.
- Jonasz z Bobio, *Vita Vedastis episcopi Atrebatensis*, B. Krusch, Hannover 1905, MGH SS rer. Germ. 37, s. 295-320.
- Notitia Galliarum*, Th. Mommsen, Berlin 1892, MGH Auct. ant. 9, s. 584-612.
- Nicetiusz z Trewiru, *Excerpta ex Epistola ad Chlodosindam*, PL 71, 1166-1168.
- Sokrates Scholastyk, *Historia ecclesiastica*, PG 67, 29-841, *Historia Kościoła*, tł. J. S. Kazikowski, Warszawa 1986.
- Sulpicjusz Sewer, *Vita sancti Martini*, introd., texte et trad. J. Fontaine, Paris 1967-1969, Sch 133-135.
- Wenancjusz Fortunat, *Do prześwieconego Jowina, patrycjusza i zarządcy Prowancji wiersz drugi („Tempora lapsa volant”)*, wstęp i przekład T. Gacia, [w:] A. Luka, A. Strycharczuk (red.), *Prekursorzy i twórcy chrześcijańskiej kultury Europy*, Lublin 2013, s. 131-142.

Opracowania

- Anwander A., *Religia Germanów*, [w:] E. Dąbrowski (red.), *Religia świata*, Warszawa 1957, s. 305-318.
- Banaszak M., *Historia Kościoła katolickiego*, t. 1. *Starożytność*, Warszawa 1989.
- Bralewski S., *Constantinian shift - the truth or a myth?*, VoxP 61 (2014), s. 39-53.
- Brosse J., *Histoire de la chrétienté d'Orient et d'Occident*, Paris 1995.
- Clovis*, [w:] *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, red. F. L. Cross, E. A. Livingstone, Oxford 1997, s. 368.
- Daniélou J., *Historia Kościoła*, tł. R. M. Tarnowska, t. 1, Warszawa 1984.
- Dawson Ch. *Tworzenie się Europy*, tł. J. W. Zielińska, Warszawa 1961.
- Dumézil B., *Chrześcijańskie korzenie Europy: konwersja i wolność w królestwach barbarzyńskich od V do VIII w.*, tł. P. Rak, Kęty 2008.
- Griffé E., *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, t. 1, Paris 1966.
- Grzywaczewski J., *The passage from Romanitas to Christianitas according to Sidonius Apollinaris*, StPatr 48 (2010), s. 295-301.
- Grzywaczewski J., *Christianisation of Gaul according to Sidonius Apollinaris*, „Forum Teologiczne” 11 (2010), s. 127-144.
- Grzywaczewski J., *Ku chrześcijańskim korzeniom Europy. Znaczenie nawrócenia cesarza Konstantyna dla Cesarstwa Rzymskiego i dla Europy*, VoxP 61 (2014), s. 9-38.
- Ingelbert H., *Atlas de Rome et des barbares, III-VI siècle*, Paris 2009.
- Krawczuk A. *Poczet cesarzy bizantyjskich*, Warszawa 1992.
- Kurth G., *Clovis*, Paris 1978.
- Küng H., *Le Christianisme*, trad. J. Feisthauer, Paris 1999.
- Loth F., *La Victorie sur les Alamans et la conversion de Clovis*, „Revue Belge de

- Philologie et d'Histoire" 15 (1936), s. 17-63.
- Levillain L., *La conversion et le baptême de Clovis*, „Revue d'Histoire de l'Église de France" 21/91 (1935), s. 161-192.
- MacCulloch D., *Christianity*, New York 2011.
- Mercier J., *Dwadzieścia wieków historii Watykanu*, tł. J. Pieńkos, Warszawa 1986.
- Nolte C., *Conversio und christianitas: Frauen in der Christianisierung vom 5. bis 8. Jahrhundert*, Stuttgart 1995.
- Pietras H., *List Konstantyna do Aleksandra i Ariusza a zwołanie Soboru Nicejskiego*, VoxP 49 (2006), s. 531-543.
- Pietri L., *La chrétienté gauloise: de la division à l'unité retrouvée*, [w:] J. M. Mayer [i in.] (red.), *Histoire du Christianisme*, t. 3, Paris 1998.
- Rouche M., *Clovis: histoire et memoire*, Paris 1997.
- Riché P., *Edukacja i kultura w Europie Zachodniej (VI-VIII w.)*, tł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 1995.
- Shanzer D., *Dating the Baptism of Clovis: the Bishop of Vienne vs the Bishop of Tours*, „Early Medieval Europe" 7/1 (1998), s. 29-57.
- Strzelczyk J., *Apostołowie Europy*, Warszawa 1997.
- Tessier G., *Le baptême de Clovis: 25 décembre 496 (?)*, Paris 1964 (wyd. 2: 1998).
- Umiński J., *Historia Kościoła*, t. 1, Opole 1959.
- Wiśniowski E., *Chlodwig (Klodwig)*, EK 3, kol. 190.
- Verseuil J., *Clovis ou la naissance des rois*, Paris 1992.

Tomasz Skibiński SAC*

GRZEGORZ WIELKI A KONWERSJA LONGOBARDÓW

1. Italia i Longobardowie w czasach Grzegorza Wielkiego

Celem niniejszego artykułu jest omówienie roli, jaką w drodze Longobardów¹ do katolicyzmu odegrał papież Grzegorz Wielki. Podejmując temat trzeba wziąć pod uwagę kilka czynników, które pozwolą zrozumieć specyfikę złożonego procesu konwersji tego ludu. W tym procesie przeplatały się różne czynniki, zarówno religijne, jak i polityczne, co jest wspólne wszystkim konwersjom tego okresu, lecz w wypadku Longobardów nabiera szczególnego znaczenia przez fakt, że skutki niedawnego najeźdu na Italię i toczących się wciąż działań wojennych dotykały bezpośrednio Rzymu, papieży i Kościoła. O tych problemach informuje zarówno Grzegorz Wielki², jak i inne źródła, takie jak *Liber Pontificalis*, *Historia Franków* Grzegorza z Tours, czy *Historia Longobardów* Pawła Diakona³. Informacje dotyczą grabieży kościołów, przemocy wobec ludu rzymskiego i kleru. Zjawiska nasilały się do tego stopnia, że wiązały się z obumieraniem diecezji⁴. Działania papieskie wobec Longobardów mia-

* Ks. dr Tomasz Skibiński – asystent w Katedrze Historii Starożytnej na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych UKSW w Warszawie; e-mail: t.skibinski@uksw.edu.pl.

¹ Na temat Longobardów zob. J. Strzelczyk, *Longobardowie. Ostatni z wielkiej wędrówki ludów V-VIII wiek*, Warszawa 2014 (tam omówienie najważniejszych źródeł oraz opracowań, s. 204-211); na temat sytuacji tzw. *Lombardia minor*, a więc księstw longobardzkich w Italii południowej zob. *Longobardia e longobardi nell'Italia meridionale. Le istituzioni ecclesiastiche*, a cura di G. Andenna e G. Picasso, Milano 1996. Stan badań dotyczących tematu instytucji kościelnych na terenach *Lombardia minor* zob. C. D. Fonseca, *Longobardia e longobardi nell'Italia meridionale: le istituzioni ecclesiastiche*, [w:] *Longobardia e longobardi*, s. 3-17.

² Por. np. Grzegorz Wielki, *Listy*, I, 30, tł. J. Czuj, t. 1, Warszawa 1954, s. 52; tamże, V, 39, tł. J. Czuj, t. 2, Warszawa 1954, s. 108; tamże, V, 36, tł. J. Czuj, t. 3, s. 95; tamże, V, 42, tł. J. Czuj, t. 2, s. 118; tamże, V, 40, tł. J. Czuj, t. 2, s. 111. Wiele wydarzeń jest opisanych także w czwartej księdze *Dialogów* (por. np. Grzegorz Wielki, *Dialogi*, IV, 23, tł. E. Czerny, A. Świderkówna, Kraków 2000, *ŻMT* 23, s. 308n.; tamże, IV, 24, s. 309n.).

³ W ocenie wiarygodności informacji przekazanych przez niektóre z nich – jak zauważa J. Strzelczyk – trzeba wziąć pod uwagę ich antylongobardzkie nastawienie i postawić pytanie, na ile obiektywnie relacjonują one fakty, a na ile są – być może – częścią „czarnej legendy” Longobardów (por. J. Strzelczyk, *Longobardowie*, s. 110).

⁴ Por. S. Palmieri, *Duchi, Principii e Vescovi*, [w:] *Longobardia e longobardi*, s. 59.

ły więc charakter odmienny od relacji z innymi ludami spoza Italii i wiązały się nie tylko ze sferą religijną, lecz także z obroną ludności i kościołów. Italia była też zrujnowana materialnie i wyludniona na skutek wieloletnich wojen gockich⁵ oraz zarazy Justyniana, która dotarła tu w 547 roku.

Ważnym czynnikiem jest także brak ciągłości geograficznej królestwa Longobardów. Obok królestwa na północy półwyspu, tworzyli oni także księstwo Beneventu i księstwo Spoleto na południu, co powodowało m. in. zróżnicowanie ich polityki religijnej. Losy organizacji kościelnej zastanej przez Longobardów i ich stosunek do niej nie są jasne i zależą od konkretnego regionu. Metropolici Akwilei i Mediolanu po przybyciu Longobardów uznali za właściwe opuszczenie stolic i schronienie się na terytorium bizantyńskim; król Alboin pozostawił jednak biskupa Treviso na swojej stolicy. Prawdopodobnie działo się podobnie w innych miejscach. Na południu w Spoleto biskupi rezydowali – jak się wydaje – bez przeszkód, natomiast destrukcji uległa organizacja kościelna w księstwie Benewentu⁶, co znalazło odbicie także w przedstawieniu tego ludu przez Pawła Diakona⁷, który pozostawał związany z księstwem Benewentu⁸. Także relacje papieżstwa z tym księstwem były sporadyczne i ożyły dopiero po zdominowaniu królestwa Longobardów przez Franków⁹.

Historia religijności Longobardów – ta znana i uchwytna na podstawie źródeł – różni się też od historii przemian religijnych innych ludów późnoantycznych i wczesnośredniowiecznych. Podczas gdy wczesnośredniowieczne źródła literackie zazwyczaj wskazują w nawróceniu ludu jakieś konkretne i spektakularne wydarzenie, w przypadku Longobardów brak jest takiego, które możemy uznać za przyjęcie – nawet tylko oficjalnie – chrześcijaństwa w formie katolickiej: nie ma tutaj żadnego konkretnego i wiodącego gestu, spektakularnego i pamiętnego nawrócenia władcy, żadnego jednoznacznie wiodącego dzieła misyjnego, które może symbolicznie wyznaczać początek ich katolickiej czy chociażby chrześcijańskiej historii. W historii tego ludu jest jasne tylko to, że na początku VIII w. zarówno dwór królewski, jak i arystokracja królestwa wyznają chrześcijaństwo i mu sprzyjają¹⁰, a król-prawodawca Liutprand w 717 r. mógł się określić „najznakomitszym królem najwierniejszego i

⁵ Ostatni król ostrogocki Teja zginął w 552 r., dwa lata później miała miejsce ostatnia istotna bitwa w tej wojnie, pod Kapuą, w której wojska bizantyńskie rozbiły Gotów, ale walki z niedobitkami trwały do 561 roku.

⁶ Przyczyny kryzysu instytucji kościelnych na południu Italii w VI w. są jednak złożone i nie można ich łączyć tylko z najazdem longobardzkim (por. G. Spinelli, *Il papato e la riorganizzazione ecclesiastica della Longobardia meridionale*, [w:] *Longobardia e longobardi*, s. 22).

⁷ Por. Paweł Diakon, *Historia Longobardów*, II, 32, tł. I. Lewandowski, Warszawa 1995, s. 237n.

⁸ Por. J. Strzelczyk, *Longobardowie*, s. 111n.

⁹ Por. G. Spinelli, *Il papato*, s. 2n.

¹⁰ Por. C. La Rocca, *La cristianizzazione dei Barbari e la nascita dell'Europa*, „Reti Medievali Rivista” 2/5 (2004), s. 15.

katolickiego, i umiłowanego przez Boga ludu Longobardów”¹¹.

2. Działania Grzegorza Wielkiego

Grzegorz Wielki został papieżem po Pelagiuszu II, zmarłym w lutym 590 roku. Wobec oporu Grzegorza przed przyjęciem urzędu, stało się to dopiero we wrześniu 590 roku. Jest pierwszym papieżem, który podjął działania na polu nawracania Longobardów i generalnie przyczynił się do umisyjnienia Kościoła¹². Jego najbardziej znanym dziełem misyjnym była rechrystianizacja Brytanii poprzez wysłanie tam w 596 r. biskupa Augustyna wraz z grupą misjonarzy. Dużo wcześniej jednak, bo już w styczniu 590 r., cztery miesiące po objęciu papieskiego tronu, Grzegorz zainteresował się konwersją Longobardów osiadłych od ponad 20 lat w Italii. Zwrócił się wtedy w liście do wszystkich biskupów Italii:

Ponieważ wielki zbrodniarz Autaris¹³ w tę uroczystość wielkanocną, która się niedawno skończyła zabronił chrzcić dzieci Longobardów w wierze katolickiej, Majestat Boży za tę winę zgładził go, aby już nie oglądał uroczystości następnej Wielkanocy. Przeto godzi się, Czcigodni Bracia, abyście napominali wszystkich Longobardów w waszych miejscowościach, aby ze względu na panującą wszędzie wielką śmiertelność doprowadzili do wiary katolickiej te dzieci, które były ochrzczone w herezji ariańskiej, o ile im życzą drogi wiodącej do Boga wszechmocnego. Napominajcie więc tych, których możecie, i przekonujcie ich, ile wam sił starczy¹⁴.

List nawiązuje od polityki religijnej króla Autarisa, który objął rządy po dziesięcioletnim bezkrólewiu u Longobardów trwającym w latach 574-584. W tym okresie władza Longobardów została podzielona pomiędzy *duces* rządzących dużymi miastami Italii. To właśnie w tym czasie miały miejsce duże niepokoje, w czasie których ucierpieli przede wszystkim Rzymianie i zostały bardzo osłabione struktury kościelne¹⁵. Królestwo zjednoczył ponownie w 584 r. *dux* Autaris, który – jak się wydaje – podjął też próbę zjednoczenia religijnego Longobardów w celu ustabilizowania władzy królewskiej. W Wielkanoc 590 r. – krótko po śmierci Papieża Pelagiusza II¹⁶ – zakazał wszystkim swoim poddanym chrzcić dzieci w obrządku katolickim. Ponie-

¹¹ *Prawa Liutpranda*, rok V (717), Prolog, [w:] *Le leggi di Longobardi. Storia, memoria e diritto di un popolo germanico*, a cura di C. Azzara, S. Gasparri, Roma 2005, s. 130; tł. A. Caba, cyt. za: B. Dumézil, *Chrześcijańskie korzenie Europy. Konwersja i wolność w królestwach barbarzyńskich od V do VIII w.*, tł. P. Rak, Kęty 2008, s. 749.

¹² Od czasów papieża Celestyna (+ 432) Rzym nie wysyłał już misji wykraczających poza granice Cesarstwa Rzymskiego. Trzeba było poczekać do końca VI w., aby papież osobiście włączył się w misję, a dokonało się to właśnie w osobie Grzegorza Wielkiego (por. B. Dumézil, *Chrześcijańskie korzenie Europy*, s. 290n.).

¹³ J. Czuj używa wersji: Autaryt.

¹⁴ Grzegorz Wielki, *Listy*, I, 17, tł. J. Czuj, t. 1, s. 27n.

¹⁵ Informuje o tym Paweł Diakon, *Historia Longobardów*, II, 32, tł. I. Lewandowski, s. 237n. (por. B. Dumézil, *Chrześcijańskie korzenie Europy*, s. 727).

¹⁶ A więc w czasie wakatu na tronie papieskim. Papież Pelagiusz II zmarł 7 II 590 r., a Grzegorz objął urząd 3 września tego roku.

waż w tym okresie w Italii panowała zaraza (jako ofiara zarazy zmarł także papież), wielu Longobardów istotnie chrzcilo swoje dzieci – a robiło to w jedynym możliwym wyznaniu, czyli w arianizmie. Na tę właśnie sytuację reaguje Grzegorz.

Można postawić pytanie: do czego dążył Autaris przez swój zakaz chrztu katolickiego? Wydaje się, że celem zakazu nie była szeroko pojęta arianizacja ze względów religijnych, ale wspomniane wyżej działanie unifikacyjne, ponieważ jednocześnie budował przymierza małżeńskie z zagranicznymi dynastiami katolickimi, sam żeniąc się w 588 r. z katoliczką, księżniczką bawarską Teodolindą, której wolność religijną szanował¹⁷.

Ta próba konwersji Longobardów na arianizm zakończyła się szybko. Autaris zmarł 5 września 590 r. i jego następca Agilulf cofnął zakaz przechodzenia na katolicyzm, choć sam pozostał arianinem, a poślubiając Teodolindę, pozwolił jej ochrzcić dzieci w Kościele katolickim.

We wrześniu 591 r. Grzegorz pisze także list do biskupa Projektycjusza z Narnii w Umbrii, wzywając go:

najusilniej doradzamy, abyście pod żadnym pozorem nie ustawali w napominaniu i zachęcaniu Longobardów i Rzymian w tymże mieście przebywających, aby się nawracali do prawdziwej i słusznej wiary katolickiej; odnosi się to przede wszystkim do pogan i heretyków¹⁸.

Narnia była w tym czasie zajęta przez Longobardów, a Grzegorz nawiązuje w liście do szerzącej się zarazy i powodowanej przez nią wysokiej śmiertelności. Mimo działań wojennych i dużych problemów z Longobardami, Grzegorz wzywa biskupa do objęcia troską duszpasterską wszystkich mieszkańców miasta, zarówno Rzymian jak i Longobardów. W historii Longobardów prawdopodobnie współistniały przez długi czas pogaństwo, arianizm i katolicyzm. Tę sytuację odzwierciedla nawoływanie Grzegorza do nawracania pogan i heretyków. O pogaństwie Longobardów już w czasie pobytu w Italii¹⁹ informują różne źródła, takie jak *Żywot św. Barbatusa*²⁰, *Dialogi Grzegorza Wielkiego*²¹, a także *Historia Longobardów* Pawła Diakona²². Nie jest jasna

¹⁷ Por. B. Dumézil, *Chrześcijańskie korzenie Europy*, s. 729n.

¹⁸ Grzegorz Wielki, *Listy*, II, 4, tł. J. Czuj, t. 1, s. 117.

¹⁹ Więcej zob. [w:] S. Gasparri, *La cultura tradizionale dei Longobardi. Strutture tribali e resistenze pagane*, Spoleto 1983.

²⁰ Do *Vita Barbati Episcopi Beneventani* trzeba jednak podchodzić z dużą ostrożnością, ze względu na późny okres powstania (redakcja w IX w.) oraz małą wiarygodność informacji. Na temat spotkań Longobardów z księstwem Benewentu – z pewnością chrześcijan – przy świętym drzewie, które zostaje ścięte przez tytułowego świętego zob. *Vita Barbati*, 5-8, MGH SS rer. Lang., G. Waitz, Hannover 1878, s. 559-561.

²¹ Por. Grzegorz Wielki, *Dialogi*, III, 27-28, tł. E. Czerny, A. Świderkówna, s. 250-252, gdzie relacjonuje się o pogańskich uctach i obrzędach Longobardów.

²² Paweł Diakon podaje informację o pucharze króla Alboina (560-572), wykonanym z czaszki swego teścia Kunimunda, z którego kazał pić także swojej żonie, córce Kunimunda. Paweł zapewnia, że sam ten puchar widział w rękach króla Ratchisa (por. Paweł Diakon, *Historia Longobardów* II, 28, tł. I. Lewandowski, s. 235). W wypadku przyjęcia wiarygodności tego

także pierwotna ariańska konwersja Longobardów, a Prokopiusz z Cezarei sugeruje nawet, że około połowy VI w. wyznawali oni chrześcijaństwo w wersji katolickiej²³. Źródła wskazują jednak, że religią panującą – wyznawaną przez longobardzki dwór królewski w Pawii oraz dwory „wielkksiążęce” w Spoleto i Benewencie, oraz większość książąt, arystokracji i wojowników longobardzkich – był arianizm, co nie wyklucza pojedynczych przypadków katolicyzmu. W miarę upływu czasu, a zwłaszcza po oficjalnej konwersji dworu królewskiego pod koniec VII w., liczba katolików wzrastała, a malała liczba arian²⁴.

W historii religijności Longobardów istotną rolę odegrały także dwie postaci kobiece. Pierwszą z nich jest wspomniana już królowa Teodolinda²⁵ – księżniczka bawarska, żona Autarisa (w latach 588-590) oraz jego następcy Agilulfa (do 616 r.), która po śmierci drugiego męża rządziła przez pewien czas także w imieniu swego małoletniego syna Adalwalda. Druga to córka Teodolindy i Agilulfa – Gundeburga, żona także dwóch kolejnych królów longobardzkich zasiadających na tronie po jej bracie Adalwadzie (zm. 626): Ariwalda (626-636) i Rotariego (636-652). Obie były katoliczkami, ale Teodolinda, przybywając do Italii, przyłączyła się do grupy schizmatyckiej i to stanowiło kolejne, ważne pole wysiłków papieża Grzegorza.

O królowej Teodolindzie bardzo pozytywnie wyraża się Paweł Diakon, informując także o kontaktach, jakie nawiązał z nią Grzegorz Wielki. Najpierw wspomina o tym, że papież przesłał królowej swoje *Dialogi*, „gdyż wiedział, że wyznaje ona wiarę w Chrystusa i chętnie spełnia dobre uczynki”²⁶, a następnie tak przedstawia jej zasługi:

przekazu, należy go uznać za element kultu pogańskiego wśród Longobardów (por. J. Strzelczyk, *Longobardowie*, s. 108).

²³ W trakcie wojny z Gepidami około 548 r. Longobardowie wysyłają poselstwo do Konstantynopola i, prosząc o pomoc militarną, jako argument podnoszą, że wyznają tę samą wiarę co Bizantyńczycy, podczas gdy Gepidowie są arianami (por. Prokopiusz z Cezarei, *De bello Gothico*, III, 4, [w tł. pol.:] Prokopiusz z Cezarei, *Historia wojen*, t. 2. *Wojny z Gotami*, VII, 34, 24, tł. D. Brodka, Kraków 2015, s. 292). Ten sam Prokopiusz, już w odniesieniu do 505 r., nazywa Longobardów chrześcijanami, które to miano stosuje tylko do katolików (por. Prokopiusz z Cezarei, *De bello Gothico*, II, 14, 9, [w tł. pol.:] Prokopiusz z Cezarei, *Historia wojen*, t. 2. *Wojny z Gotami*, VII, 14, 9, tł. D. Brodka, s. 150). Kiedy więc przyjęliby chrześcijaństwo? Uzasadnione wydaje się przypuszczenie J. Strzelczyka, że powyższe twierdzenia Prokopiusza mogły nawiązywać nie do wyznania narodu Longobardów, ale tylko jakiejś ich części (por. J. Strzelczyk, *Longobardowie*, s. 109).

²⁴ Por. J. Strzelczyk, *Longobardowie*, s. 110.

²⁵ Na temat tej królowej zob. np. A. Magnani, Y. Godoy, *Teodolinda. La Longobarda*, Milano 1998.

²⁶ Paweł Diakon, *Historia Longobardów*, IV, 5, tł. I. Lewandowski, [w:] Paweł Diakon, *Historia rzymska. Historia Longobardów*, Warszawa 1995, s. 262. Ze względu na wiele negatywnych relacji o Longobardach w *Dialogach* należy postawić pytanie, czy nie chodzi o jakąś wersję „osłabioną” *Dialogów* (por. J. Strzelczyk, *Longobardowie*, s. 115).

Kościół Boży za sprawą tej królowej odniósł wielkie korzyści. W tym bowiem czasie prawie wszystkie posiadłości królewskie zajęli Longobardowie, którzy błędzili w mrokach pogaństwa. Dzięki zaś jej zbawiennym prośbom król nie tylko zachował wiarę katolicką, lecz nadał Kościołowi Chrystusowemu wiele posiadłości oraz przywrócił należną cześć i godność ciemiężonym dotąd i poniewieranym biskupom²⁷.

Zasługi te jednak są tu przesadzone, tak jak informacje o tym, że „Longobardowie błędzili w mrokach pogaństwa”²⁸ w czasie pobytu w Italii, oraz – z drugiej strony – także o nawróceniu króla Agilulfa na katolicyzm²⁹.

Bogatsze i bardziej wiarygodne historycznie są informacje zawarte w korespondencji Grzegorza z Teodolindą i Agilulfem, które też dokładniej oddają zaangażowanie Grzegorza Wielkiego w konwersję Longobardów.

Grzegorz Wielki wykorzystał wybór nowego metropolity Mediolanu, Konstancjusza, jaki miał miejsce w 593 r., by nawiązać relację z Teodolindą i próbować ją przekonać do przyłączenia się do Rzymu. Prośbę o przekazanie listu zawarł w piśmie do Konstancjusza, któremu przesłał paliusz. W liście do metropolity we wrześniu 593 r. tak pisze o Teodolindzie:

A co do tego, że córka nasza, królowa Teodolinda [...] rzekomo oderwała się od jedności, to wiadomo dobrze, iż chociaż na krótko uległa słowom ludzi przewrotnych, będzie na wszelki sposób szukała pojednania z wami [...]. Napisałem do niej również list, który zechciej niezwłocznie jej przesłać³⁰.

Wspomniany list do królowej nie został jednak przez Konstancjusza doręczony ze względu na treść, zdającą się potwierdzać prawomocność piątego soboru. Decyzję o niedoręczeniu listu podjął metropolita z własnej inicjatywy, a jego racje uznał później sam papież³¹.

W lipcu 594 r. Teodolinda otrzymała natomiast od papieża Grzegorza – także za pośrednictwem metropolity Konstancjusza – list o treści bardzo zbliżonej do pierwszego, a w nim mogła przeczytać przede wszystkim następujące stwierdzenia na temat soborów i ich znaczenia:

My bowiem szanujemy cztery święte synody: nicejski, na którym został potępiony Ariusz, konstantynopolitański, na którym – Macedoniusz, efeski pierwszy, na którym – Nestoriusz i Dioskur³², chalcedoński, na którym – Eutyches.

²⁷ Paweł Diakon, *Historia Longobardów*, IV, 6, t. I. Lewandowski, s. 262n.

²⁸ Choć źródła informują o pozostałościach kultu pogańskiego wśród Longobardów (por. tamże).

²⁹ Por. J. Strzelczyk, *Longobardowie*, s. 115. I. Lewandowski informuje w komentarzu do wydania *Historii Longobardów*, że nawrócenie króla miało nastąpić w 603 roku.

³⁰ Grzegorz Wielki, *Listy*, IV, 2, t. J. Czuj, t. 2, Warszawa 1954, s. 7.

³¹ W liście IV, 37 z lipca 594 r., adresowanym do metropolity Konstancjusza, Grzegorz pisze: „Piszecie dalej, iż nie chcieliście posłać mego listu królowej Teodolindzie dlatego, że był w nim wymieniony piąty sobór, czym by się według waszego zdania mogła zgorszyć: dobrze się stało, żeście nie posłali” (Grzegorz Wielki, *Listy*, IV, 37, t. J. Czuj, t. 2, s. 50).

³² Jak to już zaważono, jest to pomyłka, ponieważ Dioskur został potępiony wraz Eutychesem

Wyznajemy, że ktokolwiek inaczej rozumie niż te cztery synody, daleki jest od prawdziwej wiary. Potępiamy zaś tych, których one potępiają, i rozgrzeszamy tych, których rozgrzeszają, wydając wyrok wyklęcia na tego, kto by się ważył cokolwiek dodać do wiary tychże czterech synodów lub odjąć od niej, zwłaszcza zaś chalcedońskiego, którego prawowierność niektórzy niedoświadczeni zaczęli podawać w wątpliwość³³.

List nawiązuje do sytuacji katolicyzmu w Italii w chwili wkroczenia Longobardów w 568 roku. Była ona wówczas rozdarta wskutek reakcji na potępienie Trzech Rozdziałów przez Sobór Konstantynopolitański II przed piętnastoma laty. Choć opór przeciw tej decyzji soboru istniał w wielu regionach, zwłaszcza na Zachodzie, to jednak na terenie północnej Italii – w prowincjach kościelnych Mediolanu i Akwilei – przyjął najbardziej radykalną formę, polegającą na zerwaniu jedności kościelnej z Rzymem³⁴.

Ten tekst jest poprzedzony wstępem, w którym Grzegorz boleje nad zerwaniem przez Teodolinę łączności z „katolicką jednomyślnością”, do czego doprowadzili ją „niektórzy biskupi”, których nie wymienia z imienia, i deprecjonuje jako niedoświadczonych i głupich³⁵. Natomiast po przedstawieniu zdania o czterech soborach Grzegorz zachęca królową do trwania w prawdziwej wierze i oparcia życia „na opoście Kościoła, to jest na wyznaniu błogosławionego Piotra, Księcia Apostołów”³⁶. Zachęca także do nawiązania łączności z wiernym Rzymowi metropolitą Konstancjuszem:

Wypada więc, by Wasza Chwalebność jak najprędzej posłała list do przewielebnego brata i współbiskupa mego, Konstancjusza – którego wiara i życie od dawna są mi dobrze znane – i zawiadomiła go, że życzliwie przyjęliście wiadomość o jego konsekracji. A ponieważ od łączności z jego Kościołem w niczym się nie odłączacie, prawdziwie możemy się wspólnie cieszyć z dobrej i

w Chalcedonie (por. koment. tłumacza w pol. wyd. listów). Idea o świętości i nienaruszoności czterech pierwszych soborów jest przedstawiona szerzej w innym liście (Grzegorz Wielki, *Listy*, I, 24, tł. J. Czuj, t. 1, s. 45).

³³ Grzegorz Wielki, *Listy*, IV, 33, tł. J. Czuj, t. 2, s. 44n.

³⁴ Na skutek najazdu Longobardów tereny objęte schizmą po 568 r. w dużej mierze nie podlegały już władzy cesarskiej, przez co schizma miała dogodne warunki rozwoju. Na terenach podległych władzy cesarskiej opór przeciw soborowi był tłumiony przez wygnania i składanie biskupów z urzędu (por. K. Schatz, *Sobory Powszechnie. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, tł. J. Zakrzewski, Kraków 2002, s. 74n.).

³⁵ Papież pisze o swojej reakcji na zerwanie przez królową jedności z Kościołem rzymskim – Grzegorz Wielki, *Listy*, IV, 33, tł. J. Czuj, t. 2, s. 44: „Bolejemy nad tym tym bardziej, im szczerzej was miłujemy, ponieważ wierzyacie ludziom niedoświadczonym i głupim, którzy nie tylko nie wiedzą, co mówią, lecz zaledwie mogą pojąć to, co słyszeli, którzy trwają w błędzie, jaki sobie sami wytworzyli, gdyż ani sami nic nie czytają ani nie wierzą tym, którzy czytają”.

³⁶ Grzegorz Wielki, *Listy*, IV, 33, tł. J. Czuj, t. 2, s. 45.

wiernej córki. Wiedźcie też, że przez to i wasze uczynki podobają się Bogu, jeśli – zanim jego sąd przyjdzie – będą potwierdzone sądem jego kapłanów³⁷.

Co takiego było w tym pierwszym liście, który, choć nie doręczony, zachował się w *Registrum epistolarum* Grzegorza? Jak wspomnieliśmy, był on praktycznie zbieżny z zacytowanym wyżej tekstem, ale zawierał także wzmianki o Soborze Konstantynopolińskim II, który, choć bagatelizowany, był jednak uznany³⁸. Grzegorz pisał tam do Królowej Teodolindy:

Mówią oni bowiem [tj. biskupi, którzy doprowadzili Królową do zerwania jedności z Rzymem], że za czasów pobożnej pamięci Justyniana były jakieś postanowienia przeciwne Soborowi Chalcedońskiemu [...]. My bowiem wobec sumienia wyznajemy, że jeśli chodzi o wiarę Soboru Chalcedońskiego, nic nie zostało naruszone ani pogwałcone. A cokolwiek stało się w czasach wspomnianego Justyniana, stało się tak, że wiara Soboru Chalcedońskiego w niczym nie ucierpiała. Jeżeli zaś ktoś odważy się cokolwiek mówić lub myśleć przeciwko wierze tegoż synodu, my jego rozumowanie odrzucamy i wyklinamy go. Gdy więc dzięki świadectwu naszego sumienia przekonujecie się o naszej niewinności, nie powinniście się odłączać od jedności Kościoła katolickiego, aby nie poszło na marne tyle waszych łez i tak wielkie dobre uczynki, gdy się okazuje, że są one z dala od prawdziwej wiary³⁹.

Także ten list oddaje w istocie styl myślenia Grzegorza. Ponownie widzimy, że, tak jak w liście do Konstancjusza z lipca 594 (IV, 37), także tutaj Grzegorz kładzie nacisk na wspólnotę wiary, bagatelizując zwołany z inicjatywy cesarza Sobór Konstantynopoliński II, który – jego zdaniem – w niczym nie zmienił postanowień doktrynalnych Soboru Chalcedońskiego, a potępienie dotyczyło wyłącznie osób nie wspomnianych w ogóle w Chalcedonie.

Z Teodolindą papież nawiązał kontakt ponownie cztery lata później, w 598 r., dziękując jej za zaangażowanie na rzecz pokoju między Rzymianami i Longobardami. Nie wspomina tu już w ogóle o jej udziale w schizmie, a jedynie pisze o „wierze chrześcijańskiej”⁴⁰. W tym samym czasie Grzegorz wysłał też podobny list do Agilulfa z podziękowaniem za zawarty pokój⁴¹.

Kolejna, trzecia, okazja do wymiany listów nastąpiła w 603 r. po narodzinach syna Teodolindy i Agilulfa, Adalwalda. Chrztu udzielił Sekundus z Trydentu, schizmatyk. Należy zwrócić uwagę, że było to z pewnością bardzo poważne ustępstwo ze

³⁷ Tamże, s. 44n.

³⁸ O tych zastrzeżeniach Grzegorz pisze do Konstancjusza: „Piszecie dalej, iż nie chcieliście posłać mego listu królowej Teodolindzie dlatego, że był w nim wymieniony piąty synod, czym by się według waszego zdania mogła zgorszyć: dobrze się stało, żeście nie posłali” (Grzegorz Wielki, *Listy*, IV, 37, tł. J. Czuj, t. 2, s. 50).

³⁹ Grzegorz, *Listy*, IV, 4, t. 2, tł. J. Czuj, t. 2, s. 9.

⁴⁰ Por. Grzegorz Wielki, *Listy*, IX, 67, tł. J. Czuj, t. 3, Warszawa 1955, s. 110n.

⁴¹ Por. Grzegorz Wielki, *Listy*, IX, 66, t. 3, s. 108n. Oba listy – do Agilulfa i do Teodolindy – zostały przytoczone dość wiernie także przez Pawła Diakona (por. Paweł Diakon, *Historia Longobardów*, IV, 9, tł. I. Lewandowski, s. 263n.).

strony Agilulfa, który sam pozostawał arianinem⁴². Przesyłając królowej list gratulacyjny, Grzegorz wyraża radość z katolickiego chrztu „nowego króla dla narodu Longobardów”. W tym liście podejmuje też ponownie wątek relacji stronnictwa schizmatycznego i Kościoła rzymskiego.

Jeśli zaś idzie o sprawę, o której Wasza Ekscelencja pisała, byśmy dokładnie odpowiedzieli najmilszemu synowi naszemu, opatowi Sekundusowi, na to, co nam napisał, to któż mógłby lekceważyć – gdyby mu choroba nie przeszkadzała – czy jego prośbę, czy wasze pragnienia, skoro widzi w nich pożytek dla wielu? [...] Ale jeśli za zrządzeniem Boga wszechmocnego wyzdrowieję, szczerogółowo odpowiem na wszystko, o czym mi pisał⁴³. Posyłam jednak przez oddawców niniejszego listu akta tego soboru, który się odbył za czasów pobożnej pamięci Justyniana, aby czytając je najmilszy wspomniany syn mój przekonał się, że fałszem jest wszystko, co słyszał przeciw Stolicy Apostolskiej lub Kościołowi katolickiemu. Niechże nas Bóg strzeże, byśmy przyjmowali tłumaczenie jakiegokolwiek heretyka lub w czymkolwiek zbaczali od zasad naszego poprzednika świętej pamięci Leona, lecz przyjmujemy wszystko, cokolwiek zostało określone przez cztery święte sobory, a potępiamy, co zostało odrzucone⁴⁴.

Widzimy w tym liście postawę podobną do tej, jaką Grzegorz przyjął przy pierwszych kontaktach z Teodolindą (10 lat wcześniej) – podkreślanie uchwał i ustaleń czterech pierwszych soborów, a pozostawianie w pewnym sensie na marginesie soboru piątego. Papież generalnie prezentuje postawę przywiązania do „wiary czterech soborów”, zgodnie z którą, uznając decyzje Soboru Konstantynopolitańskiego II, przyjmuje cztery pierwsze sobory i otacza je czcią, jak cztery księgi świętej Ewangelii. W całym sporze sobór z 553 r. miał znaczenie w pewnym sensie marginalne, a jego istotę Grzegorz dostrzegał w uznaniu znaczenia samego Soboru Chalcedońskiego i – co za tym idzie – nienaruszoności wiary czterech pierwszych soborów. Stąd, podobnie jak Pelagiusz I, Grzegorz opierał swoje uznanie Soboru Konstantynopolitańskiego II oraz deklarację całkowitej wierności Chalcedonowi na rozróżnieniu między decyzjami doktrynalnymi i dyscyplinarnymi soborów oraz na minimalizowaniu znaczenia piątego soboru (553 r.)⁴⁵.

Niestety, w sporze o Trzy Rozdziały działania Grzegorza odniosły tylko częściowy sukces⁴⁶. Teodolinda, po śmierci swego drugiego męża Agilulfa⁴⁷ (zmarł w roku 616), objęła rządy w imieniu małoletniego syna Adalwalda. Zarówno ona sama,

⁴² Na temat narodzin Adalwalda i jego chrztu zob. też Paweł Diakon, *Historia Longobardów*, IV, 25. 27, tł. I. Lewandowski, s. 268n.

⁴³ Grzegorz nie miał już takiej możliwości. List, napisany w ostatnich miesiącach życia, pochodzi z grudnia 603 r., a papież umrze 12 marca roku następnego.

⁴⁴ Grzegorz Wielki, *Listy*, XIV, 12, t. 4, s. 241.

⁴⁵ Por. S. Adamiak, *Opozycja Zachodu wobec potępienia Trzech Rozdziałów*, [w:] R. Kulesza [i in.] (red.), *Świat starożytny. Państwo i społeczeństwo*, Warszawa 2013, s. 501.

⁴⁶ Por. J. Strzelczyk, *Longobardowie*, s. 114.

⁴⁷ Na temat możliwej konwersji Agilulfa zob. B. Dumezil, *Chrześcijańskie korzenie Europy*, s. 735.

jak i syn pozostali w stronnictwie schizmatyckim. Po śmierci Adalwalda królami byli Ariwald i Rotari, a żoną obydwu córka Teodolindy Gundeburga – także katoliczka, ale związana z Rzymem. To ważny sukces dla Rzymu. Sama schizma przetrwa jednak aż do synodu w Pawii w 695 roku⁴⁸.

Wnioski

Przedstawiona analiza pozwala na sformułowanie kilku wniosków dotyczących zaangażowania Grzegorza Wielkiego w konwersję Longobardów.

1. Nie ulega wątpliwości, że przez długi okres dziejów Longobardów współistniały wszystkie trzy systemy wierzeń: pogaństwo, arianizm, katolicyzm – ten ostatni w dodatku od pewnego momentu w dwóch odmianach: rzymskiej i schizmatyckiej, potępiającej Trzy Rozdziały⁴⁹ i Grzegorz Wielki uwzględnił to w swej działalności. Społeczeństwo Italii składało się w jego czasach z Rzymian i Longobardów i papież wykazywał troskę o obydwie grupy, mimo że wielokrotnie zwracał uwagę na cierpienia, jakich doznawali rdzenni mieszkańcy ze strony najeźdźców.

2. Działania papieża Grzegorza były związane zarówno z zabiegami politycznymi, troską o bezpieczeństwo ludu – co po upadku struktur Cesarstwa zachodniorzymskiego przypadało w spadku Kościołowi – jak i o jego konwersję. Grzegorz żyje i działa w Kościele skazanym na bardzo konkretne i trudne warunki zewnętrzne, z których zdaje sobie sprawę i które uwzględnia. Jest to zrozumiałe: papież znajdował się między dwiema stolicami. W ogromnej mierze był zarówno on sam, jak i jego poprzednicy i następcy, pod naciskiem Bizancjum, ale musiał uporać się także z opozycją na Zachodzie, w tym z kłopotliwymi sąsiadami, jakimi pozostawali dla niego chociażby Longobardowie.

3. Działania papieskie w dziedzinie nawracania Longobardów były bardzo dyplomatyczne, realistyczne i taktowne. Można widzieć w tym jego naturalne cechy oraz doświadczenie dyplomatyczne, które odziedziczył pochodząc z patrycjuszowskiego rodu i którego nabierał w czasie świeckiej i duchownej posługi.

4. W odniesieniu do sporu o Trzy Rozdziały Grzegorz przyjął linię podkreślania znaczenia czterech pierwszych soborów i marginalizowania Soboru Konstantynopolitańskiego II. Nie był to – zdaniem Grzegorza – żaden znaczący dla wiary sobór. Nie da się go porównać z pierwszymi czterema soborami, które zdefiniowały fundamenty wiary, i którym należy oddawać cześć niczym czterem Ewangeliom. Chodziło w nim tylko o sprawy personalne, dlatego można go ignorować, nie podejmując z nim formalnej polemiki⁵⁰.

Streszczenie

Celem niniejszego artykułu jest omówienie roli, jaką w drodze Longobardów do ka-

⁴⁸ Por. S. Adamiak, *Opozycja Zachodu*, s. 499

⁴⁹ Por. J. Strzelczyk, *Longobardowie*, s. 106.

⁵⁰ Por. Schatz, *Sobory powszechne*, s. 75n.

tolicyzmu odegrał papież Grzegorz Wielki. Lud Longobardów, przybywając do Italii w 568 r., był w większości wyznania arianskiego, choć z pewnością znajdowała się w nim także mniejszość katolicka oraz pozostałości kultu pogańskiego. Grzegorz w swej działalności zwraca uwagę na kilka aspektów religijności Longobardów. Pierwszym jest konwersja z arianizmu i z pogaństwa. Stara się też zaradzić schizmie akwilejskiej, która powstała w Italii w kontekście reakcji na postanowienia Soboru Konstantynopolitańskiego II i potępienia Trzech Rozdziałów. Działalność Grzegorza dotyczyła sfery religijnej i politycznej; była też bardzo realistyczna i dostosowana do konkretnych możliwości i okoliczności. Choć papież zmarł na długo przed dominacją katolicyzmu wśród Longobardów i wygaśnięciem schizmy, jego wkład w proces konwersji Longobardów pozostawał znaczny.

Słowa kluczowe

Grzegorz Wielki a Longobardowie, Grzegorz Wielki a Teodolinda, konwersja Longobardów na katolicyzm, Grzegorz Wielki a chrystianizacja Longobardów, polityka kościelna Grzegorza Wielkiego w Italii.

Gregory the Great and the Conversion of the Lombards (abstract)

The purpose of this article is to discuss the role played by Pope Gregory the Great in the Lombards' way to Catholicism. The Lombards, on their arrival in Italy in 568, professed mainly Arian Christianity, although there certainly was also a Catholic minority and remnants of pagan worship among them. In his activity, Gregory focuses on several aspects of the Lombards' religiosity. The first is their conversion from Arianism and paganism. Gregory also tried to remedy the schism of Aquileia, which arose in Italy in response to the provisions of the Council of Constantinople II and to the condemnation of the „Three Chapters”. Gregory's activities dealt with religious and political spheres. It was also very realistic and tailored to the specific possibilities and circumstances. Although the Pope died long before the victory of Catholicism among the Lombards and the extirpation of the schism were achieved, his contribution to the process of converting of the Lombards is significant.

Keywords

Gregory the Great and the Lombards, Gregory the Great and Teodolinda, the conversion of the Lombards to Catholicism, Gregory the Great and the Christianization of Lombards, Gregory the Great' ecclesiastical politics in Italy.

Bibliografia

Źródła

Grzegorz Wielki, *Dialogi*, tł. E. Czerny, A. Świderkówna, Kraków 2000, ŻMT 23

Grzegorz Wielki, *Listy*, tł. J. Czuj, t. 1-4, Warszawa 1954-1955.

Le leggi di Longobardi. Storia, memoria e diritto di un popolo germanico, a cura di C. Azzara, S. Gasparri, Roma 2005.

Paweł Diakon, *Historia Longobardów*, tł. I. Lewandowski, Warszawa 1995, s. 199-329.

Prokopiusz z Cezarei, *Historia wojen*, tł. D. Brodka, t. 2. *Wojny z Gotami*, Kraków 2015.

Vita Barbati Episcopi Beneventani, MGH SS rer. Lang., ed. G. Waitz, Hannover 1878, s. 555-563.

Opracowania

Adamiak S., *Opozycja Zachodu wobec potępienia Trzech Rozdziałów*, [w:] R. Kulesza [i in.] (red.) *Świat starożytny. Państwo i społeczeństwo*, Warszawa 2013, s. 495-505.

Dumézil B., *Chrześcijańskie korzenie Europy. Konwersja i wolność w królestwach barbarzyńskich od V do VIII w.*, tł. P. Rak, Kęty 2008.

Fonseca C. D., *Longobardia e longobardi nell'Italia meridionale: le istituzioni ecclesiastiche*, [w:] *Longobardia e longobardi nell'Italia meridionale. Le istituzioni ecclesiastiche*, a cura di G. Andenna e G. Picasso, Milano 1996, s. 3-17.

Gasparri S., *La cultura tradizionale dei Longobardi. Strutture tribali e resistenze pagane*, Spoleto 1983.

La Rocca C., *La cristianizzazione dei Barbari e la nascita dell'Europa*, „Reti Medievali Rivista“ 2/5 (2004), s. 1-38, <http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/article/view/205/182> – dostęp 28. 05. 2016.

Longobardia e longobardi nell'Italia meridionale. Le istituzioni ecclesiastiche, a cura di G. Andenna e G. Picasso, Milano 1996.

Magnani A., Godoy Y., *Teodolinda. La Longobarda*, Milano 1998.

Palmieri S., *Duchi, Principii e Vescovi*, [w:] *Longobardia e longobardi*, s. 43-100.

Schatz K., *Sobory Powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, tł. J. Zakrzewski, Kraków 2002.

Spinelli G., *Il papato e la riorganizzazione ecclesiastica della Longobardia meridionale*, [w:] *Longobardia e longobardi*, s. 19-42.

Strzelczyk J., *Longobardowie. Ostatni z wielkiej wędrówki ludów V-VIII wiek*, Warszawa 2014.

Kinga Puchała*, Leon Nieścior OMI*

STAROŻYTNY APOSTOLAT KOBIETY W PERSPEKTYWIE OGÓLNEJ

Przedstawimy zarys kobiecego apostołstwa w starożytności chrześcijańskiej. Rozwijające się chrześcijaństwo od początku włączało kobietę w życie wspólnoty kościelnej. Zatrzymamy się najpierw nad fenomenem krzewienia się wiary chrześcijańskiej wśród kobiet, pomimo usilnego zwalczania jej przez pogan. Następnie nakreślimy zjawisko zaangażowania apostołskiego kobiet w chrześcijaństwie wiernym kanonowi wiary i ich obecności w grupach gnostyckich.

1. Kobiece nawrócenia w środowisku pogańskim

Rozwijające się gminy chrześcijańskie od początku spotykały się z niechęcią otaczającego je środowiska. Ci spośród pogan, którzy dostrzegali istnienie chrześcijaństwa, dopatrywali się w nim sekty żydowskiej, jednej z wielu godnych pogardy, jak cały judaizm¹. Świadczy o tym wyraźnie pierwsze pogańskie świadectwo obecności chrześcijan w Rzymie. Dowiadujemy się od Swetoniusza, że cesarz Klaudiusz „Żydów wypędził z Rzymu za to, że bezustannie wicherzyli podżegani przez jakiegoś Chrestosa”². Być może na decyzję cesarza miały wpływ jakieś konflikty w gminie żydowskiej, która w brutalny sposób rozprawiała się z odstępami chrześcijańskimi.

Cesarz nie interesował się kwestiami religijnymi, uderzał po prostu w tych, którzy naruszali spokój w mieście. Władze rzymskie brały niekiedy w obronę chrześcijan atakowanych przez Żydów, ale nie czyniły tego z sympatii dla wyznawców Chrystusa, popierały po prostu tych, którzy ich zdaniem mogli osłabić zwartość gotujących się do rewolty Żydów³.

Początki represji wobec chrześcijan mogły być niejednoznaczne. W każdym razie władze były zainteresowane zwalczaniem tych, którzy odrzucali przy-

* Dr Kinga Puchała – doktor teologii, absolwentka misjologii na Wydziale Teologicznym UKSW; kinga-puchala@wp.pl.

* Ks. dr hab. Leon Nieścior, prof. UKSW – profesor teologii patrystycznej w Katedrze Teologii Patrystycznej na Wydz. Teologicznym UKSW; e-mail: l.niescior@uksw.edu.pl.

¹ Por. E. Wipszycka, M. Starowieyski (oprac.), *Męczennicy*, Kraków 1991, s. 7.

² Swetoniusz, *Żywoty cesarów, Klaudiusz*, 25.

³ Por. *Męczennicy*, dz. cyt., s. 7.

jęty porządek religijny.

Chrześcijaństwo rozwijało się w świecie politeizmu. Różne były nie tylko bóstwa, ich nazwy i kultury, ale także wyobrażenia o ich naturze i stosunku do człowieka. W epoce pierwszych chrześcijan religia pogańska w gruncie rzeczy sprowadzała się do kultu, a zatem udziału w obchodach na cześć bóstw, a także przestrzegania pewnych zakazów religijnych. Religie pozwalały na duży subiektywizm w myśleniu o bogach. Jednak uzależniano jakoś skuteczność obrzędów od wewnętrznej postawy człowieka⁴. Ross Sh. Kraemer pisze, że w grecko-rzymskim świecie kultury religijne przyciągały także kobiety poprzez oferowane im konkretne rodzaje aktywności i funkcje⁵.

Do połowy II w. świat rzymski nie był zainteresowany chrześcijaństwem. Świadczą o tym przede wszystkim nieliczne wzmianki o chrześcijanach u autorów pogańskich. W swoich dziełach okazywali niechęć do chrześcijan. Z jednej strony był to dowód na znaczenie, jakiego nabierała religia chrześcijańska w społeczeństwie, z drugiej zaś – poważne niebezpieczeństwo dla Kościoła. Fałszywe sądy, rozpowszechniane przez znanych pisarzy i potęgujące wrogość wobec chrześcijan, groziły utrwaleniem się w społeczeństwie stereotypów myślenia deformujących prawdę o nowej wierze⁶. Przedstawimy opinię na temat chrześcijaństwa dwóch pisarzy działających w Rzymie: Celsusa i Marka K. Frontona. W swoich dziełach bardzo negatywnie wyrażali się o wyznawcach Chrystusa.

Celsus, autor pierwszego poważnego dzieła przeciw chrześcijaństwu⁷, w niekorzystnym świetle przedstawił rolę chrześcijanek. Obraz, choć ukazany przez przeciwnika chrześcijaństwa, zasługuje na uwagę. Nie zachował się w przekazie oryginalnym, ale jedynie w relacji jego oponenta, Orygenesusa:

Widzimy, że w poszczególnych domach prywatnych gręplarze, szewcy, folusznicy, ludzie nieokrzesani i prości nie osmielają się wyszeptać słowa w obecności starszych i poważniejszych panów; kiedy jednak spotkają się na osobności z dziećmi i kobietami równie prostymi jak oni, opowiadają im przedziwne historie: że nie należy słuchać ojców i nauczycieli, a raczej tylko im trzeba wierzyć; że tamci są głupcami i szaleńcami; że nie mogą dostrzec ani zrobić nic naprawdę szlachetnego, zajęci próżnymi głupstwami, a tylko oni jedni wiedzą, jak należy żyć; że jeśli uwierzą ich słowom, będą szczęśliwi sami i ich bliscy. A jeśli mówiąc to zobaczą, że zbliża się któryś z nauczycieli młodzieży, ktoś poważniejszy albo sam ojciec rodziny, lękliwi uciekają w popłochu, zuchwali zaś podburzają dzieci do buntu, szepczą im

⁴ Por. tamże, s. 8.

⁵ Por. R. Sh. Kraemer, *Ecstatics and Ascetics: Studies in the functions of religious activities for women in the Graeco-Roman world*, Princeton 1976, s. 199.

⁶ Por. J. M. Laboa (red.), *Historia chrześcijaństwa. Złota epoka od roku 180 do 381*, t. 2, Kielce 2005, s. 54.

⁷ Chodzi o dzieło *Słowo prawdy* napisane około 178 r., będące pierwszą znaną pisemną krytyką chrześcijaństwa (por. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, Warszawa 1990, s. 122).

do ucha, że w obecności ojca lub nauczycieli nie będą mogli ani chcieli wyjaśnić dzieciom tych wszystkich wspaniałości; że wzbudza w nich odrazę głupota i okrucieństwo tych zdemoralizowanych ludzi, pełnych najgorszej niegodziwości i kroczących drogą występku, którzy by ich na pewno ukarali; ale jeśli chcą się czegoś nauczyć, niechaj porzucą rodziców i nauczycieli i idą z kobietami i towarzyszkami zabaw na zebranie kobiet albo do pracowni szewca lub do foluszni, a tam osiągną doskonałość. Taka jest ich argumentacja⁸.

Celsus czyni z „dzieci i kobiet” pierwsze ofiary „propagandy” chrześcijańskiej, prowadzonej przez ludzi niedouczonej. Powodem oskarżenia jest podstępna działalność owych „propagandzistów”, która ma na celu wywrócenie utrwalonego porządku, wyrwanie słuchaczek spod wpływu „ojców i nauczycieli”. Głosi się im nową religię i nowy etos, które wymagają porzucenia dawnych przekonań. Znamienne, że Celsus nazywa zgromadzenia chrześcijan „zebraniem kobiet”, być może w nawiązaniu do dominującej na nich obecności kobiet. Filozof szkicuje sytuację, która, pomijając złą intencję autora, mówi coś o samej rzeczywistości w czasach Antoninów. Gdy jednak pół wieku później polemizuje z nim Orygenes, obraz był już mało aktualny⁹.

Fronton jest kolejną osobą z kręgów kultury antycznej, której oficjalna wypowiedź przeciwko sposobowi życia i doktrynie chrześcijan zachowała się. Pełnił funkcję wychowawcy przyszłych cesarzy, Lucjusza Werusa i Marka Aureliusza, tak więc cieszył się szczególnymi wpływami w Rzymie¹⁰. Dysponujemy jego mową przeciwko chrześcijanom, mającą charakter inwektywy. Przytacza ją Minucjusz Feliks w dialogu *Oktawiusz*. Nie znając nawet podstaw nauki chrześcijańskiej, autor zarzuca chrześcijanom między innymi uprawianie kazirodztwa, czczenie osłej głowy (*onolatria*) oraz mordy rytualne na niemowlętach. Formułuje następującą opinię pogani o chrześcijaństwie:

Czyż nie należy ubolewać, że ludzie [...] należący do zabronionej przez państwo sekty straceńców zawiedzionych w swych nadziejach rzucają się na bogów? Toż oni zebrawszy z najniższych mętów społecznych jednostki mniej uświadomione i kobiety łatwowierne, już z natury swojej skłonne do upadku, tworzą gromady ordynarnych spiskowców, którzy na nocnych zgromadzeniach, przy uroczystych postach i nieludzkich ucztach, nie przy ofierze świętej, lecz przy zbrodni tworzą przymierze. W zaułkach kryje się i światła unika ten tłum, na ulicy niemy, po kątach gadatliwy. Na świątynie patrzą z pogardą jak na stopy ofiarne, wstręt czują do bogów, wyśmiewają się z ofiar, litują się nad kapłanami sami litości godni (o ile można się nad nimi litować), lekceważą zaszczyty i purpurę, sami na pół nadzy. Co za dziwna głupota i trudne do wiary zuchwalstwo! [...] Z korzeniem wyrwać i precz wyrzucić powinno się tę sektę! Poznają się między sobą po tajem-

⁸ Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, III, 55.

⁹ Por. tamże, III, 56.

¹⁰ Por. M. Y. MacDonald, *Early Christian women and pagan opinion: the power of the hysterical woman*, Cambridge/New York 1996, s. 59.

nych znakach i odznakach i kochają jeszcze przed poznaniem. Wszędzie między nimi panuje jakby kult rozkoszy zmysłowej: nazywają się bez różnicy braćmi i siostrami, by nawet najzwyczajniejszy nierząd przez wprowadzenie świętego imienia stał się kazirodztwem. Tak ich próżny i głupi zabobon szuka sławy w występkach¹¹.

Fronton ocenia, że chrześcijaństwo wyszukuje kobiety, a następnie je psuje. Te natomiast są podatne na tego rodzaju wpływy. Powtarza się zarzut, stawiany przez Celsusa, wykorzystywania u kobiet łatwości i bezkrytycyzmu – skądinąd stawiany w Rzymie obcym krzewicielom także innych nauk. Chrześcijanie stają się zagrożeniem publicznym. Kobiety uczestniczą we wspólnych ucztach, zbierają się na wspólne obchody. Przez swoją konspirację oraz gromadzenie się na osobności stają się grupą wywrotową. Spotkania odbywają się nocą, zbierają się rodziny razem z dziećmi, rozmawia się po cichu, brakuje zrozumienia dla własności prywatnej, narusza się obyczaje moralne. Dom, który ma chronić kobiety i dzieci przed demoralizacją, staje się miejscem zepsucia. Intrygujące jest używanie przez chrześcijan języka familijnego, gdyż nazywają siebie „braćmi” i „siostrami”.

Wczytując się głębiej w zarzuty filozofa spostrzegamy, że przypisuje chrześcijaństwu pogwałcenie równowagi pomiędzy tym co publiczne i tym co prywatne¹². Badacze wczesnego chrześcijaństwa interpretują tego rodzaju ocenę jako znak, że przełamywało ono granicę pomiędzy sferą publiczną i prywatną. Dziedzinę publiczną życia, właściwą mężczyźnie, powiązało z prywatną, domową, a kobiecie otwarło dostęp do życia społecznego w sposób, który dotychczas nie był im dostępny. Zarzut zamiany zwykłego nierządu w kazirodztwo kryje głębszą obawę, że chrześcijanie czynią z publicznej sfery przedłużenie prywatnej i odwrotnie. Gdyby chrześcijanie pozostawali tylko w sferze czysto prywatnej, byłiby tolerowani. Fronton obawia się ich wpływu na społeczeństwo. W tym wszystkim kobiety mają swoją rolę. Właśnie one pierwsze ulegają wpływom nowej wiary. Przez nie wpływy rozszerzą się na całe rodziny, zmieniają obyczaje – Fronton obawia się, że – na gorsze. Pojawia się pytanie: czy świadectwo Celsusa i Frontona nie jest wyrazem obaw wobec siły fermentu tkwiącej w samej Ewangelii, który będzie stopniowo uwalniać kobiety z okowów męskiego paternalizmu i stworzonego w jego następstwie systemu?

Czy jednak w zarzucie pogańskiego filozofa nie znajdowało się gdzieś ziarno prawdy? Czy kreśląc karykaturę chrześcijaństwa Fronton nie wskazał na to, co rzeczywiście istniało, choć w jakimś dużo mniejszym stopniu? Czy wielkie kłamstwo nie mieszało się z małymi ziarnkami prawdy? Niektórzy uczeni twierdzą, że chrześcijaństwo w II w. wytraciło impet misyjny. Powstały około połowy II w. *Pasterz Hermasa* zdaje się wskazywać dwa kierunki działania: wewnętrzną odnowę przez pokutę i nawrócenie oraz otwarcie się na świat przez

¹¹ Minucjusz Feliks, *Oktawiusz*, 8-9.

¹² Por. M. Y. MacDonald, *Early Christian women*, dz. cyt., s. 59.

głoszenie imienia Bożego¹³. Być może tego właśnie zaczynało brakować chrześcijaństwu rzymskiemu. Słowa Frontona, choć niesprawiedliwe, mogły skłaniać chrześcijan do refleksji.

Stawiany kobietom przez Frontona zarzut łatwowierności mógł mieć pewne pokrycie w rzeczywistości, skoro i pisarze chrześcijańscy ubolewają nad ich skłanianiem się do nauk heretyckich¹⁴. Dla zachowania właściwego dystansu do krytyki Frontona warto zauważyć, że sami oskarżani chrześcijanie będą stawiać podobne zarzuty nieobyčajności członkom grup gnostyckich¹⁵. W obydwu przypadkach zdajemy się mieć do czynienia z pewnymi stereotypami, konwencją atakowania przeciwnika na bardzo delikatnej płaszczyźnie moralnej. Atak tego rodzaju stawał się tym dotkliwszy, im bardziej atakowani głosili potrzebę czystości moralnej.

Od połowy II w. chrześcijaństwo staje przed nowym zadaniem misyjnym. Zaciekawienie wyznawcami Chrystusa było do tej pory wśród Rzymian bardzo małe, żeby nie powiedzieć – żadne. Sami zaś chrześcijanie starali się unikać częstych kontaktów ze społecznością otaczających ich pogan¹⁶. Na początku mieszkańcy Rzymu mieli duży problem z rozróżnieniem religii żydowskiej od chrześcijaństwa:

Religia Żydów wywierała wpływ na wielu Rzymian, których pociągała wzniosłość jej monoteizmu i piękno dekalogu. Niebawem jednak religia chrześcijańska, która promieniowała tym samym światłem, a która nadto głosiła wspaniałe posłannictwo odkupienia i braterstwa, także zaczęła zyskiwać sobie wyznawców. Jest rzeczą możliwą, że obelgi, rzucane przez Juwenalisa na Żydów, spadają częściowo na chrześcijan, których poeta nie odróżniał i którzy, ze względu na swe posłuszeństwo boskim przykazaniom, mogli uchodzić – w oczach powierzchownych obserwatorów – po prostu za *ludzi przywiązanych do żydowskich obyczajów*. Jednakże po zburzeniu w r. 70 świątyni jerozolimskiej i za panowania pierwszych Antoninów, Kościół zaczął energicznie odcinać się od Synagogi i jego propaganda, której nie stały na przeszkodzie żadne względy etniczne, szybko wyparła żydowską¹⁷.

Nowa religia zaczyna stopniowo skupiać na sobie coraz większą uwagę społeczną. W świadomości rzymskiej nabiera coraz większej racji bytu.

Styl życia chrześcijańskiego, posunięty aż do bezkompromisowości i świętości, wywierał wrażenie na poganach. Nieposzlakowane życie chrześcijan,

¹³ Por. tamże, s. 61.

¹⁴ Por. tamże, s. 63.

¹⁵ Por. tamże, s. 64-66.

¹⁶ Por. R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire A. D. 100-400*, New Haven/London 1984, s. 35.

¹⁷ J. Carcopino, *Życie codzienne w Rzymie w okresie rozkwitu cesarstwa*, Warszawa 1966, s. 138.

podkreślane przez pisarzy chrześcijańskich¹⁸, było powodem licznych nawróceń. Co przede wszystkim nawracało pogan, to przykład życia wyznawców nowej religii. Z drugiej strony, istniał wobec niej ogromny opór. Jeśli nawet sami chrześcijanie byli w jakimś stopniu, pewnie niedużym, odpowiedzialni za rozpowszechnianie przez pogan oszczerczych pogłosek, to jednak owa propaganda wynikała przede wszystkim z nieuchronnego konfliktu, który musiał wybuchnąć między zakorzenionym w Cesarstwie synkretycznym politeizmem a elitarnym monoteizmem chrześcijańskim.

2. Rola kobiet w rozwoju chrześcijaństwa

Nawrócone kobiety prędko podejmą się dzieła nawracania innych. Spróbujemy nakreślić ogólną rolę kobiet w rozwoju chrześcijaństwa.

W bazylice św. Agnieszki w Rzymie znajduje się inskrypcja z IV w. poświęcona zmarłej kobiecie o imieniu Teodora. Mąż kazał zamieścić na jej grobie napis, tytułując ją *optima servatrix legis fideique magistra (najlepszą strażniczką prawa i nauczycielką wiary)*¹⁹. Nie wiemy, kim była owa Rzymianka i co uczyniła dla wiary chrześcijańskiej. Wymowny pozostaje fakt, że w tamtych czasach ktoś nazywał tak chrześcijańskie kobiety. Imię Chrystusa wymienione na epitafium wyraźnie określa jego chrześcijański charakter. Trudno cokolwiek stwierdzić o jej działalności, ale tytuł *fidei magistra* każe przypuszczać, że takie określenie względem kobiety wówczas w Rzymie nie było czymś nadzwyczajnym. Trudno sobie wyobrazić, ażeby owa dama przepowiadała Słowo Boże w kościele czy nawoływała do wiary ludzi na ulicy²⁰.

Genezy kształtowania się postawy apostoelskiej kobiet należy z pewnością szukać w Ewangelii i w pierwotnym chrześcijaństwie. Kobiety od początku znajdują się przy boku Jezusa jako słuchające uczennice, usługujące materialnie pomocnicze i współczujące pod krzyżem towarzyszki. Jezus zdaje się łamać żydowskie schematy i tabu, pozwalając sobie na rozmowy z nieznanymi kobietami, ratując jawno grzesznicę przed ukamienowaniem, dając się dotknąć kobiecie nieczystej, pokazując nierządnicom drogę do Królestwa przed faryzeuszami. Żyjąc w świecie patriarchalnym, chrześcijanie pierwszych wieków niezbyt dostrzegali i uświadamiali tę nowość przyniesioną przez Jezusa w spojrzeniu na kobietę, choć zaczęli jej powoli ulegać. Na drugim miejscu po Apostołach, czy też przy ich boku, pojawia się na kartach Nowego Testamentu wiele kobiet. Nie wiemy, jak potoczyłyby się dzieje pierwotnego chrześcijaństwa, gdyby nie aktywność chrze-

¹⁸ Por. Ireneusz, *Adversus haereses*, III, 4, 1; Tertulian, *Apologetyk*, XLV-XLVI; *Do Skapuli*, I; Minucjusz Feliks, *Oktawiusz*, 38, 6; Cyprian, *O pożytku cierpliwości*, 3; Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, III, 44.

¹⁹ Por. U. Eisen, *Amtsträgerinnen. Epigraphische und literarische Studien*, Göttingen 1996, s. 93-95.

²⁰ Por. tamże, s. 96-102.

ścijanek²¹. Być może wcale nie zniekształcony obraz wczesnego chrześcijaństwa rysuje się w apokryfach, w których takie kobiety jak Tekla czy Tryfena odgrywają istotną rolę w działalności apostołowskiej. Może właśnie z powodu charytatywnego, a także apostołowskiego zaangażowania chrześcijanek, tacy poganie jak satyryk Lukian z Samosaty w II w. czy filozof Porfiriusz w III w. naśmiewali się z chrześcijaństwa, iż jakoby kobiety tworzą tam „senat”, a dają się zwieść zwykłym oszustom²².

Zacznyn Ewangelii został dany na długie wieki chrześcijaństwa i był w jakimś sensie zbyt nowy, by jeden wiek, jedno pokolenie, poddane własnym ograniczeniom, mogło przyswoić sobie wszystko, co zostało w nim zawarte. Kolejne wieki, aż po współczesność, odsłaniały niezwykły potencjał zawarty w naturze kobiecej.

Zanim kobieta poświęci się służbie Ewangelii, sama przyjrzy się na nowo własnej godności i znaczeniu. Przepowiadana Ewangelia rzuciła nowe światło na wartość kobiety. Słowa Chrystusa, powtarzane przez Apostołów w Rzymie i w różnych częściach Cesarstwa, nie zmieniły natychmiast jej statusu, ale prowadziły powoli do ogromnych zmian w jej samoświadomości czy w relacjach z mężczyzną. *Kto oddała żonę swoją, a bierze inną, popełnia cudzołóstwo względem niej. I jeśli żona opuści swego męża a wyjdzie za innego, popełnia cudzołóstwo* (Mk 10, 11-12). Do takich słów na temat równości między płciami, która była zaskoczeniem nawet dla samych uczniów Jezusa²³, dołączają również inne wypowiedzi w Ewangelii. Właśnie kobiecie Chrystus objawił tajemnicę o nowym życiu: *oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie* (J 4, 23). Nie potępił cudzołożnicy, lecz powiedział: *Idź, a od tej chwili nie grzesz więcej* (J 8, 11), a po zmartwychwstaniu najpierw ukazał się właśnie kobietom²⁴.

Wydaje się, że kobiety dosyć szybko zrozumiały otrzymaną łaskę i słowo, które przywracało prawdę o nich. Dobra Nowina dawała im to, czego nigdy wcześniej w żaden sposób nie mogły posiadać i czego nie brało pod uwagę żadne ludzkie prawo. Uzyskały możliwość stanowienia o samych sobie zgodnie z zamysłem Bożym, w duchu prawdziwej wolności.

Pojęły, że ta wolność musi stać się ich zdobyczą, chociażby za cenę życia. Kobiety, które płacą życiem za to, że dokonały wolnego wyboru i ofiarowały się Oblubieńcowi, innemu niż ten, którego im przeznaczono, tworzą podwaliny wolności osobistej. Św. Paweł powiedział: *Nie ma już Żyda ani poganina, [...] nie ma już mężczyzny, ani kobiety* (Ga 3, 28). Odtąd liczy się tylko *osoba*. Ażeby głosić Ewangelię, chrześcijanie musieli stworzyć nowy słownik. Podobnie jak w przypadku słów: *pozdrowienie, łaska, miłosierdzie, eucharystia*, które stworzono

²¹ Por. M. Starowieyski, *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej*, „W Drodze” 23/3 (1995), s. 23-24.

²² Por. tamże, s. 24.

²³ Por. Mt 19, 10: *Jeśli tak ma się sprawa człowieka z żoną, to nie warto się żenić*.

²⁴ Por. R. Pernoud, *Kobieta w czasach katedr*, Warszawa 1990, s. 18-19.

bądź też odmieniono ich sens, tak samo też z czasem pojawia się nowe znaczenie słowa *osoba*. Odtąd już nie tylko kobieta, ale również niewolnik i dziecko zostają uznane za osoby²⁵. Paradoksalnie to Tertulian, skory do mizoginizmu, jest sprawcą upowszechnienia się tego pojęcia na Zachodzie, pokazując, jak w twórczości teologicznej wielkie odkrycia mogą iść w parze ze zwykłą pomyłką.

O roli chrześcijan wobec ówczesnego świata, a więc i chrześcijanek, czytamy w klasycznym tekście *Listu do Diogneta*, napisanym u schyłku II wieku:

Jednym słowem: czym jest dusza w ciele, tym są w świecie chrześcijanie. Duszę znajdujemy we wszystkich członkach ciała, a chrześcijan w miastach świata. Dusza mieszka w ciele, a jednak nie jest z ciała, i chrześcijanie w świecie mieszkają, a jednak nie są ze świata²⁶.

Autor ukazuje rolę, jaką chrześcijanie mają do odegrania w świecie. Kierunek ich oddziaływania na świat i jego przemiany jest raczej „od wewnątrz”, a nie „od zewnątrz”.

Wszyscy chrześcijanie stawali się dla siebie braćmi i tak siebie nazywali. Ich zebrania nazywano często „agapą”, co pokazywało, że gromadzą się z miłości. Pomagali sobie wzajemnie, nie szukając rozgłosu. Pomoc obejmowała relacje między różnymi gminami, które wymieniały się radami, pouczeniami, dobrami materialnym. Ożywiał ich inny duch niż bractwa pogańskie, których wówczas nie brakowało²⁷. To właśnie przez *agapē* chrześcijanie stawali się „duszą” świata.

W II w. możemy zaobserwować stopniowy wzrost liczby chrześcijan. Pomijając oczywistą przyczynę liczebnego powiększania się wspólnot, mianowicie progresję wiary kolejnych pokoleń, niektórzy historycy przypuszczają, że na pomnożenie liczby chrześcijan w II w. wpłynęło także zwiększanie się ogólnej liczby mieszkańców Imperium. W przeciągu prawie całego II w. Rzymianie nie byli doświadczani większymi epidemiami, jak będzie to miało miejsce pod koniec tegoż stulecia²⁸.

Sięgnijmy do pewnych statystyk, aby wyobrazić sobie postęp wiary w starożytności i zastanowić się nad rolą kobiet w tym procesie. Ilu chrześcijan mogło być w Rzymie? Jeżeli chciałoby się pokusić o hipotetyczne obliczenia, to według Roberta McQueena Granta, biorąc pod uwagę na przykład samo miasto Rzym w II w. i liczbę osób utrzymywanych tam dzięki rządowemu rozdzielnictwu zboża, można przyjąć, że zamieszkiwała go populacja 700 tys. mieszkańców. Z badań statystycznych przeprowadzonych w analogiczny sposób wynikałoby, iż w tym czasie w Rzymie było około 7 tys. chrześcijan²⁹. Cenną informację na temat

²⁵ Por. tamże, s. 23n.

²⁶ Por. *List do Diogneta*, 6, 1.

²⁷ Por. J. Carcopino, *Życie codzienne w Rzymie w okresie rozkwitu cesarstwa*, dz. cyt., s. 141.

²⁸ Por. R. M. Grant, *Cristianesimo primitivo e società*, Brescia 1987, s. 20; W. H. C. Frend, *The rise of Christianity*, Philadelphia 1984, s. 126-131.

²⁹ Por. R. M. Grant, *Cristianesimo primitivo e società*, dz. cyt., s. 22.

wspólnoty rzymskiej zawdzięczamy historykowi Euzebiuszowi, biskupowi Cezarei. W *Historii kościelnej* powołuje się na Korneliusza, biskupa Rzymu, który donosił, że w rzymskim Kościele

jest 46 kapłanów, 7 diakonów, 7 subdiakonów, 42 akolitów, 52 egzorcystów, lektorów i ostiariuszów, więcej niż 1500 wdów i biednych, których wszystkich żywi łaska i miłość Pańska. Oprócz tej całej rzeszy, tak wielkiej, a tak w Kościele potrzebnej wymienia znaczny zastęp tych, którzy zrządzeniem Opatrzności Bożej są zamożni³⁰.

Nie mamy żadnego innego tekstu z pierwszych wieków, który dostarczałby tak szczegółowych danych na temat stanu gminy. Za wspomnianego Korneliusza Kościół rzymski w 251 r. liczył zatem ponad 155 osób zajmujących pewne stopnie w hierarchii kościelnej, a ponadto 1500 wdów i innych potrzebujących pomocy. Opierając się na tych danych, liczbę chrześcijan w Rzymie w tym okresie można szacować według Adolfa von Harnacka na 30 do 50 tys. wiernych³¹. Liczba chrześcijan w ciągu stulecia zwielokrotniła się.

Postępy chrześcijaństwa obrazuje też inna statystyka, opierająca się na badaniach przeprowadzonych przez Rodneya Starka. Trudno ją zweryfikować naukowo, niemniej badania te dają jakieś wyobrażenie o rozwoju misyjnym chrześcijaństwa w starożytności. Przyjmując 60 mln populacji Cesarstwa w I-IV w., wspomniany uczony, wzorując się na danych źródłowych dotyczących późniejszych wieków, szacuje wzrost ilościowy chrześcijan w pierwszych wiekach na 40% w ciągu dekady.

Przyjmując te czynniki, chrześcijanie z małej grupy religijnej, która około 40 r. mogła liczyć około 1000 ludzi (0,0017% populacji), w roku 100 liczyli około 7.530 osób (0,0126% populacji), w 150 r. byli grupą składającą się z 40.496 osób (0,07% populacji), w 200 r. odpowiednio 217.795 osób (0,36% populacji), w 250 r. liczyli jednak już 1.171.356 osób (1,9% populacji), w 300 r. Kościół liczył 6.299.832 osoby (10,5% populacji), natomiast w 350 r. chrześcijan było 33.882.008 (56% populacji). Nie byłoby tych statystycznie możliwych do przyjęcia liczb, gdyby chrześcijaństwo zamknęło się po ludzku w swojej małej grupie i nie wyszło do innych kultur³².

Z pewnością takie wyliczenia są bardzo hipotetyczne i przyjęty sztywny współczynnik wzrostu nie uwzględnia zewnętrznych czynników hamujących czy przyspieszających rozwój chrześcijaństwa, jak prześladowania czy, odwrotnie, koniunktura społeczno-polityczna za Konstantyna Wielkiego, korzystna dla jego rozwoju, niemniej pozwalają wyobrazić zjawisko postępu wiary chrześcijańskiej w basenie Morza Śródziemnego w pierwszych wiekach.

³⁰ Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, VI, 43, 11.

³¹ Por. A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1924 (reprint 1965), s. 508.

³² Por. D. Kasprzak, *Misje w starożytności chrześcijańskiej*, „Studia Laurentiana” 1/1 (2001), s. 57.

Jeśli chodzi o socjalny profil chrześcijaństwa w Rzymie, to jak wskazuje Roger Gehring, w antycznym społeczeństwie nie było klasy średniej. Co do warstwy wyższej społeczeństwa, to istniała grupa skupiona wokół cesarza oraz takie stany jak senatorski i ekwicki. Ta warstwa obejmowała może 0,5% społeczeństwa (100 tys. na 50-80 mln). Reszta – trzy grupy społeczne: wolni od urodzenia, wyzwoleni i niewolnicy – pomimo znacznych różnic między sobą, należały do warstwy niższej społeczeństwa, to jest plebsu. Szlachetne urodzenie było w I w. decydującym czynnikiem dla przynależności do sfery arystokratycznej. Zakładając, że społeczność chrześcijańska oddawała profil całego społeczeństwa, wolno przypuszczać, że 99,5% chrześcijan w Rzymie wywodziła się z dolnej warstwy społecznej. Niższe pochodzenie nie oznaczało zaraz ubóstwa, gdyż istniał stan rzemieślniczy, kupiecki i inne grupy, które dobrze sobie radziły pod względem ekonomicznym i finansowo i nie należały do nizin społecznych³³.

Jaki udział w dynamice misyjnej pierwszych wieków miały chrześcijanki? Jest rzeczą oczywistą, że w pierwszych wiekach ewangelizacja dokonywała się zarówno przez mężczyzn, jak i kobiety³⁴. Z pewnością największą rolę w ewangelizacji odegrały proste kobiety z warstw niższych. Kobiety różnych stanów przyłączały się do wspólnot chrześcijańskich, a najbiedniejsze wspierały je swym bogactwem. Według Johanna Leipoldta pozycja kobiety w środowisku chrześcijan wywodzących się z pogaństwa, a nie judaizmu, zmieniła się na jej korzyść, bowiem odgrywała większą rolę³⁵. Zarówno w Kościele prawowiernym, jak i w sektach, kobieta zdobyła tak przeważającą pozycję, że wzbudzała opór ze strony niechętnie do jej wzrastającej roli nastawionych mężczyzn i duchownych³⁶.

Tak więc, bez względu na opinie pogańskich autorów, jak Celsusa czy Frontona, kobiety miały w tym czasie szczególne zasługi na polu konwersji. Zdaniem Petera Lampe pod koniec II w., pomimo przewagi liczebnej kobiet w społeczności chrześcijańskiej Rzymu, możemy już mówić o słabnięciu ich wpływu³⁷. Jeśli tak, to czy na przełomie II/III w. skończył się wpływ kobiet na rozwój chrześcijaństwa? Został zamknięty pewien rozdział, gdy chodzi o posługi kościelne, zaangażowanie chrześcijanek w budowanie struktur Kościoła, nadawanie mu formalnego kształtu. Ale kobiety nadal, jak wolno sądzić, były duszą ewangelizacji dokonującej się „od środka”, w rodzinie, w indywidualnych kontaktach, przez kształtowanie atmosfery wiary, budowanie zaplecza misyjnego.

³³ Por. R. W. Gehring, *Hausgemeinde und Mission*, Giesen 2000, s. 292-294.

³⁴ Por. J. F. Kelly, *Mission in Early Christianity*, „Liturgical Ministry” 18 (2009), s. 155.

³⁵ Por. J. Leipoldt, *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum*, Berlin 1953, s. 103.

³⁶ Por. A. G. Hamman, *Życie codzienne pierwszych chrześcijan (95-197)*, Warszawa 1990, s. 78.

³⁷ Por. P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*, Tübingen 1989, s. 121.

Św. Augustyn przedstawia w *Wyznaniach* barwną postać swoje matki, św. Moniki, zabiegającej usilnie o nawrócenie męża Patrycjusza i syna. Podobnie Melania Młodsza nawróciła kuzyna Woluzjana, przywódcę opozycji pogańskiej, którego wcześniej nie przekonały mądre argumenty św. Augustyna. Matka Grzegorza z Nazjanzu, Nonna, przywiodła na drogę ortodoksji męża, przywódcę sekty hipsystarian. Makryna Młodsza sprowadziła z kolei na drogę ascezy swoich braci, Bazylego Wielkiego i Grzegorza z Nyssy. Wcześniej owdowiała matka Jana Chryzostoma, Antuza, zapewniła synowi tak świetne wychowanie i wykształcenie, że został przez cesarza wyznaczony na biskupa Konstantynopola³⁸.

3. Mądrość gnostycka w kobiecej personifikacji

Zatrzymajmy się jeszcze nad udziałem kobiet w grupach heterodoksyjnych i ich oddziaływaniem na zewnątrz. Od pierwszych wieków chrześcijaństwo borykało się z problemem herezji.

Jedną z nich był wówczas montanizm. Chociaż nie dowiadujemy się ze źródeł o szczegółach udziału rzymskich kobiet w tym ruchu, sięgnijmy do jego historii i podstawowych założeń. Twórcą ruchu był Montan. Zaczął nauczać w 156 r. we Frygii, dlatego montanizm czasem nazywa się prorocstwem frygijskim albo herezją frygijską. Hipolit Rzymski w *Refutatio omnium haeresium* nazywa założyciela montanizmu prorokiem. Jednak na pierwszym miejscu wymienia prorokinię Pryscyllę i Maksymillę, które ich zwolennicy czcili bardziej niż Apostołów. Stąd można sądzić, że odgrywały większą rolę niż sam Montan³⁹. Niektórzy zwolennicy uważali, że prorokinie przewyższały nawet Chrystusa⁴⁰. Montan uważał się za osobę Ducha Świętego, Parakleta obiecane go w Ewangelii Janowej. Jego objawienie miało być ważniejsze od nauki Jezusa. Przepowiadał rychłe nadejście królestwa Bożego i nowej Jerozolimy, która miała zstąpić i powstać w miejscowości Pepuza we Frygii. Obywatele królestwa byli zobowiązani pościć i powstrzymać się od drugiego małżeństwa. Montaniści tworzyli dobrze zorganizowane struktury i zdobywali wielu zwolenników, spośród których wyróżnia się postać Tertuliana. Montanizm zachował się we Frygii do IV wieku⁴¹. W 407 r. cesarz Honoriusz wydał w Rzymie surowe prawo przeciwko „manichejczykom, frygijczykom czy pryscylianistom”. Tym samym montaniści utracili prawo do dysponowania swoim materialnym mieniem. Nie mogli przyjmować darowizn czy przekazywać majątek w spadku. Nie mogli niczego kupować i sprzedawać, a

³⁸ Por. M. Starowieyski, *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej*, art. cyt., s. 27.

³⁹ Por. A. Jensen, *Gottes selbstbewusste Töchter: Frauenemanzipation im frühen Christentum?*, Freiburg 1992, s. 303.

⁴⁰ Por. Hipolit Rzymski, *Refutatio omnium haeresium*, VIII, 12; Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościoła*, V, 16; R. Sh. Kraemer (red.), *Maenads, Martyrs, Matrons, Monastics: A Sourcebook on Women's Religions in the Greco - Roman World*, Philadelphia 1988, s. 225.

⁴¹ Por. M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa I-IV w.*, Warszawa 1981, s. 440.

zawarte umowy nie miały mocy prawnej⁴². Na decyzję cesarza zapewne wpłynął biskup Rzymu Innocenty I (401-417), który skazał katafrygijczyków na wygnanie do pewnego klasztoru⁴³. Także Grzegorz Wielki wylicza montanistów na liście heretyków, których chrzest nie jest ważny⁴⁴. Można sądzić, że w Rzymie musiał istnieć problem montanizmu, skoro nastąpiła tak zdecydowana reakcja władz nie tylko kościelnych, ale i państwowych.

Znacznie więcej wiemy o działalności kobiet wśród gnostyków. Pierwsze relacje na ich temat znajdujemy u Ireneusza z Lyonu w *Adversus haereses*. Autor relacjonuje obrzędy religijne u gnostyków z kręgu Marka Gnostyka, który działał w II w. najpierw w Azji Mniejszej, a później na Zachodzie. Markozjanie cieszyli się wpływami w Rzymie. Podczas liturgii Marek miał podawać kobiecie kielich i pozwalać jej wypowiadać dziękczynienie w jego obecności. Potem brał drugi pusty kielich, większy od tamtego, i przelewał zawartość kielicha pobłogosławionego przez kobietę do swojego. Następnie modlił się, aby niewypowiedziana i poprzedzająca wszystko łaska wypełniła wewnątrz niewiasty, pomnażając w niej wiedzę, i zasiała ziarno gorczyczne w dobrą glebę. Większy kielich napelniał się zawartością mniejszego kielicha, aż po przelanie się. Ireneusz wyjaśnia, że Marek Gnostyk zwodził wielu w taki sposób. Kazał też kobietom podczas zgromadzenia przemawiać i głosić mądrość. Gdy wzbraniały się, nalegał, by powiedziały cokolwiek. Oczekiwanie na zstępującą mądrość intrygowało kobiety, tak iż decydowały się coś powiedzieć, ryzykując powiedzenie czegoś niemądrego. Po wypowiedzeniu jakiejś mądrości zaczynały uważać się za prorokinie, wdzięczne Markowi za otrzymany dar⁴⁵. Najwyraźniej kobieta wypełniała funkcję liturgiczną. Jej niezdolność do pełnego sprawowania misterii zostaje przewzięta przez obrzęd dopełniający, wykonany przez mistrza. Jak przypuszcza Johannes Leipoldt, „cud” był może efektem pewnej sztuczki (kielich z podwójnym dnem?) albo, zgodnie z sugestią Hipolita, reakcji chemicznych⁴⁶. Takie praktyki miały miejsce podczas zwykłych (*thíasoi*) albo eucharystycznych nabożeństw (*deípna*)⁴⁷.

Markowi Gnostykowi będzie stawiać się w Lyonie zarzut libertynizmu. Nauczał gnozy walentyniańskiej. W jego kręgu akcentowało się prorocтво i obrzędowość⁴⁸. Ireneusz donosi, że Marek pozyskał wielu dla swojej sekty, zwłaszcza kobiety z wyższych sfer⁴⁹. Być może to, co je pociągało, to możliwość ekspresji swoich przekonań religijnych poza zuniformizowanym, patriarchalnym syste-

⁴² Por. *Kodeks Teodozjusza*, XVI, 5, 40.

⁴³ Por. *Księga pontyfików*, XLII, 1.

⁴⁴ Por. Grzegorz Wielki, *Listy*, XI, 67.

⁴⁵ Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, I, 13, 2-4.

⁴⁶ Por. Hipolit Rzymski, *Refutatio omnium haeresium*, 6, 40, 3.

⁴⁷ Por. J. Leipoldt, *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum*, dz. cyt., s. 130n.

⁴⁸ Por. tamże, s. 188.

⁴⁹ Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, I, 7, 1-2.

mem, w którym czuły się marginalizowane. Należały do osób, które miały czas i szukały nowych doświadczeń. Ireneusz zarzuca Markowi niemoralne środki, to jest uwodzenie i magię. Nie zawsze wnika w subtelności gnostyckich przekonań, miejscami traktuje je powierzchownie⁵⁰. Nie dysponujemy źródłami ze strony samych gnostyków, by orzekać o nieobyčajności w szeregach gnostyków. Badacze rozróżniają pomiędzy luźnym moralnie (*libertine branche*) a ascetycznym nurtem w gnostycyzmie⁵¹. Nie wiemy, czy pewne elementy ich obrzędów miały jedynie charakter symboliczny, czy rzeczywiście niosły ze sobą niebezpieczeństwo nadużyć seksualnych. Nie wykluczone, że w szeregach mniej jednoznacznych wyznawców gnozy dochodziło do pewnych ekscesów. W każdym razie Ireneusz stwierdza stosunkowo duże zainteresowanie kobiet działalnością Marka Maga, a także ich zaangażowanie w życie religijne jego sekty.

Dzięki zachowanym źródłom możemy wymienić trzy konkretne postacie kobiet związanych z gnozą⁵². Pierwszą była „droga siostra” Flora, do której walentynianin Ptolomeusz napisał list, stanowiący wykładnię Prawa Mojżeszowego⁵³. Drugą znaną gnostyczką była Flawia Sofē, posiadająca wysoki stopień wtajemniczenia w gnozę. Świadczy o tym odkryta w Rzymie gnostycka inskrypcja nagrobna z III w. ku pamięci Flawii Sofē, która pozyskała boskie światło i dostąpiła namaszczenia świętym olejem. Stała się uczestniczką boskiej wizji, weszła do „oblubieńczej komnaty”⁵⁴ i spoczęła na łonie Ojca. Inskrypcja pokazuje, co mogło być atrakcyjne w gnozie i przyciągać także kobiety. Kto dostąpił gnostyckiego chrztu i namaszczenia, mógł spodziewać się wizji i daru oglądania eonów, „wielkiego Anioła” i „prawdziwego Syna”. Zapewne Flawia wierzyła, że owa wizja i wejście do oblubieńczej komnaty jest możliwe już w tym życiu. Wszystkie wymienione eony są męskie: Chrystus, wielki Anioł, Syn, Ojciec, ale inne źródła, jak Ireneusz czy teksty Nag Hammadi, pokazują, że mogą być także żeńskie⁵⁵. Trzecią, według relacji Ireneusza, była Marcelina, uczennica Karpokratesa, przedstawiciela gnozy egipskiej. Uważano go za jednego z najlepiej wykształconych gnostyków w filozofii platońskiej. Według Ireneusza Marcelina przybyła do Rzymu za Aniceta (154-166) i wielu pozyskała dla swojej błędnej na-

⁵⁰ Por. J. E. Goehring, *Libertine or Liberated: Women in the So-called Libertine Gnostic Communities*, [w:] D. M. Scholer (red.), *Women in Early Christianity*, New York/London 1993, s. 189.

⁵¹ Por. tamże, s. 184.

⁵² Por. A. Zmorzanka, *Kobieta - uczennica i nauczycielka w przekazach gnostyckich*, VoxP 22 (2002) t. 42/43, s. 89n.

⁵³ Por. Ptolomeusz, *Epistula ad Floram*, 3, 1.

⁵⁴ Na temat „oblubieńczej komnaty” zob. J. E. Goehring, *Libertine or Liberated*, art. cyt., s. 190nn.; por. także P. Lampe, *An Early Christian Inscription in the Musei Capitolini*, [w:] D. Hellhom i in. (red.), *Mighty Minorities? Minorities in Early Christianity - Positions and Strategies*, Oslo 1995, s. 79-92.

⁵⁵ Por. A. McGuire, *Women, Gender, and Gnosis in Gnostic Texts and Traditions*, [w:] R. Sh. Kraemer, M. R. D'Angelo (red.), *Women and Christian Origins*, dz. cyt., s. 266n.

uki⁵⁶. Zdaniem Epifaniusza z Salaminy jej działalność „dała początki tak zwanym gnostykom”⁵⁷. Orygenes polemizuje z Celsusem, który powoływał się na różne grupy gnostyków związanych z działalnością innych kobiet:

Celsus wie o marcelianach pochodzących od Marceliny i o zwolennikach Harpokratesa wywodzących się od Salome, i o innych sektach pochodzących z Mariamny i Marty⁵⁸. Z pewnością gnostycyzm i podział w chrześcijaństwie były „wodą na młyn” dla takich wrogów chrześcijańskiej wiary jak Celsus czy Fronton.

Salome, Mariam i Marta pojawiają się na kartach kanonicznych Ewangelii (por. Mk 15, 40; 16, 1). Być może Marcelina spełniała podobną rolę jak pozostałe wymienione gnostyczki, uchodząc nie tyle za nauczycielkę karpokracjańskiej gnozy co świadka tradycji apostołskiej⁵⁹. Gnostyczki te były aktywne, należąc do różnych szkół; niektóre pozostawały nauczycielkami gnozy, prorokiniami i inspirowały męskich współwyznawców do twórczości pisarskiej, takich jak na przykład Apelles czy Ptolemeusz. Nie mamy pewności, czy same zajmowały się pisarstwem, czy stały na czele swoich wspólnot. Wiemy jedynie o Marcelinie, że nauczała karpokracjanizmu i skupiła wokół siebie zwolenników nazywających się od jej imienia marcelianami. Spełniała więc bardziej aktywną rolę w zakresie przełożenia, nauczania i pisarstwa⁶⁰.

U Orygenesusa pojawia się wzmianka o „apostołce gnostyków” – Salome, od której miała pochodzić gnoza karpokracjańska⁶¹. Gnostyczka ta pojawia się w *Ewangelii Tomasza*. Oto Jezus zasiadł do jednego stołu z Salome. Zaintrygował ją Jego sposób bycia. Dostojnie spoczął na sofie i posilał się z jej stołu, więc musiał reprezentować kogoś jeszcze innego. Salome zapytała o tożsamość Mistrza. Odpowiedział, że pochodzi stąd, gdzie jest pełnia. To, co otrzymał, otrzymał od swego Ojca. Salome zapragnęła być Jego uczennicą⁶². Chociaż Salome chciała zostać uczennicą Jezusa, zdawała się jednak uważać za równą pod względem godności osobie gościa. Uczestniczyła w tym samym posiłku, nawiązywała dialog. Nie nazywała Go Panem, ale Mistrzem⁶³.

⁵⁶ Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, I, 25, 6.

⁵⁷ Epifaniusz z Salaminy, *Panarion*, 27, 6, 1. 8.

⁵⁸ Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, V, 62.

⁵⁹ Por. A. McGuire, *Women, Gender, and Gnosis*, dz. cyt., s. 260.

⁶⁰ Por. tamże, s. 261.

⁶¹ Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, V, 62.

⁶² Por. *Ewangelia według Tomasza*, 61: „Rzekł Jezus: Dwaj będą spoczywać na łożu: jeden umrze, drugi będzie żył. Rzekła Salome: Ktoś ty, człowiecze? Czyjś? Wszedłeś na moje łoże i zjadłeś z mego stołu. Rzekł jej Jezus: Ja jestem tym, który powstał z równego sobie: Dano mi to, co należy do mego Ojca. Jestem twoją uczennicą. Dlatego mówię: jeśli ktoś jest równy, wypełni się światłością, gdy się oddzieli, napełni się ciemnością” (http://mr_all.republika.pl/ewToma.htm – dostęp 8 marca 2013).

⁶³ Por. S. E. Smith, *Women in mission: from the New Testament to today*, New York 2007,

Poza wyżej wymienionymi gnostyczkami posiadamy także informacje o dziewicy Filumenie, która działała w Rzymie jako prorokini. Przekonała do gnozy Apellesa, ucznia Marcjona. W przyszłości pod jej wpływem Apelles skoryguje naukę Marcjona⁶⁴. Anne Jensen poddaje szczegółowej analizie naukę owej gnostyczki, wskazując na jej umiarkowane stanowisko w gnozie⁶⁵. Filumena była zwolenniczką i współtwórczynią gnostyckiego kierunku zwanego marcjonizmem. Stworzyła własny krąg zwolenników w obrębie marcjonizmu i skorygowała go, posługując się talentem pisarskim swojego ucznia Apellesa. Odrzucała skrajną wrogość względem ciała i świata, głosząc równocześnie prymat tego co duchowe. Nie zgadzała się na odrzucenie Starego Testamentu jako źródła objawienia. Była reprezentantką hellenistycznego chrześcijaństwa. Usiłowała powiązać przesłanie Biblii z myślą grecką. Odrzucała jednak fakt Wcielenia Boga, uznając jednocześnie prawdziwość człowieczeństwa Jezusa. Jego dziewicze narodzenie traktowała jako mit. W odróżnieniu od radykalniejszego stanowiska swoich mistrzów, nie przyznawała złu charakteru ontologicznego, ale – moralny. Być może dlatego Ireneusz nie zamieścił jej ani Apellesa na liście heretyków gnostyckich⁶⁶.

Należy przypuszczać, że wspomniane kobiety nie były wyjątkami, gdyż „studiowanie” nauk gnostyckich, do którego dopuszczano również kobiety, wymagało od słuchaczy pewnej znajomości z dziedziny filozofii, teologii, w tym egzegezy biblijnej⁶⁷.

Znamienne, że w środowisku grecko-rzymskim, gdzie w zasadzie lista cnót w stworzonym ideale etycznym była wspólna, cnoty, ale też i wady, przedstawia się w kobiecej personifikacji. Podobnie rzecz dzieje się w języku chrześcijańskim⁶⁸. Tak samo duszę kojarzy się bardziej z elementem żeńskim⁶⁹. Żeński charakter duszy staje się częścią antropologii gnostyckiej. Jak twierdzi autor pochodzącego z II (III?) w. traktatu na temat duszy, dusza jest żeńska w swojej naturze. Ma nawet swoje łono⁷⁰. Do takich skojarzeń skłaniały same słowa, występujące w języku greckim i łacińskim w rodzaju żeńskim: *aretē* – *virtus* – *psychē* – *anima*. W tego typu poglądach znajdujemy być może pewien klucz do wyjaśnienia zjawiska dość skutecznego przyciągania kobiet przez gnostycyzm.

Nie ulega wątpliwości, że kobiety we wspólnotach gnostyków były lic-

s. 65.

⁶⁴ Por. A. Jensen, *Gottes selbstbewusste Töchter*, dz. cyt., s. 373-375.

⁶⁵ Por. tamże, s. 375-417.

⁶⁶ Por. tamże, s. 418-420.

⁶⁷ Por. A. Zmorzanka, *Kobieta – uczennica i nauczycielka*, art. cyt., s. 90.

⁶⁸ Por. *Pasterz Hermasa*, 90, 13, 1-3; 9, 15, 1-3.

⁶⁹ Por. *Women in early Christianity: translations from Greek texts*, transl. P. C. Miller, Washington 2005, s. 320.

⁷⁰ Por. *The Exegesis on the Soul*, [tł. ang. w:] R. Sh. Kraemer (red.), *Women's Religions in the Greco-Roman World. A Sourcebook*, Oxford 2004, s. 472.

niejsze niż mężczyźni. Zresztą, przeważały również w społecznościach ortodoksyjnego chrześcijaństwa. Często interpretowano skłonności „heretyckie” kobiet jako przejaw ich moralnej czy naturalnej słabości. Zjawisko to można rozpatrywać w kluczu psychosocjologicznym. W sektach szuka się pewnej kompensacji, spodziewając się nabycia tych praw, które zostały utracone czy ograniczone w środowisku rodzimym⁷¹. Różne czynniki mogły decydować o tym, że gnostyczki osiągały w swoich kręgach tak wysoką pozycję:

Jednym z nich mógł być fakt, że – tak jak miało to miejsce na przykład w Egipcie – gnoza przenikała do kręgów filozofów platońskich i neopitagorejskich, w których kobiety (takie jak Marcelina i być może Flora) posiadały ustaloną już pozycję. Okoliczności sprzyjające stwarzała też płynna struktura gminy (co potwierdza przykład walentynianów), a brak ostrego podziału (jaki istniał już w Kościele ortodoksyjnym) na kler i laikat dawał wszystkim członkom wspólnoty większą swobodę wypowiedzenia. Najważniejsze jednak było to, że w przekazywaniu gnozy płeć nie stanowiła decydującego kryterium. Potwierdzają to teksty gnostyckie, które rzucają nowe światło na interesującą nas kwestię udziału i roli kobiet w nauczaniu u gnostyków⁷².

Wskazane czynniki dostarczały doraźnie środowisku gnostyckiemu pewnego atutu w walce o dusze prowadzonej z chrześcijaństwem prawowiernym. Na dłuższą metę powodowały jednak spore trudności wewnętrzne.

Dlaczego gnostycyzm był w stanie przyciągnąć kobiety z wyższych sfer społecznych? Być może nie bez znaczenia pozostawał pewien elitaryzm gnostyków, obliczony na ludzi z wyższych warstw społecznych. Prosty człowiek miał duże trudności z rozeznaniem się w gnostyckich „eonach”. Tymczasem odnajdywał się w braterskiej wspólnotcie chrześcijan, złożonej z jemu podobnych. Upłyne sporo czasu, zanim wykształcone Rzymianki odwrócą się od uroków gnostycyzmu. W samym chrześcijaństwie dostrzegą różne poziomy religii, następnie staną się jego gorliwymi apostołkami.

Streszczenie

Wyczuwali siłę nowej religii przeciwnicy chrześcijaństwa, Fronton i Celsus, i straszili nim rzymskich obywateli ze względu na jej „przewrotowość”. W religii tej wszyscy bratają się ze sobą, a w dodatku działają w sposób konspiracyjny. Ofiarą „propagandy” chrześcijan padają najpierw łatwowierne kobiety i dzieci. Fronton słusznie obawiał się niekontrolowanego oddolnego przenikania chrześcijaństwa do społeczeństwa i wpływu chrześcijan na rodziny. Wpływ ten stawał się możliwy, tym bardziej że chrześcijaństwo burzyło mur między życiem społecznym, publicznym a rodzinnym. Poza wpływami prawowiernego chrześcijaństwa, również gnostycyzm przyciągał kobiety, przyznając jej dużą rolę we

⁷¹ Por. S. Heine, *Frauen der frühen Christenheit. Zur historischen Kritik einer feministischen Theologie*, Göttingen 1990³, s. 142.

⁷² A. Zmorzanka, *Kobieta – uczennica i nauczycielka*, art. cyt., s. 91.

wspólnotach, pozwalając nauczać, odwołując się w swej nauce do pierwiastka kobiecości. Trudno do końca orzec, co zadecydowało o powodzeniu gnozy wśród kobiet, tym niemniej sam problem pokazywał złożoność procesu chrystianizacji Wiecznego Miasta. Czy kobiety chrześcijańskie, żyjąc w systemie patriarchalnym, mogły wywierać wpływ na swoją rodzinę, środowisko? We wspólnotach chrześcijańskich kobiety czytały święte księgi, nauczały, prorokowały, organizowały liturgię po domach. W jakiś szczególnie sposób do kobiet chrześcijańskich wolno odnieść znane słowa z *Listu do Diogneta* z II w. porównujące chrześcijan do duszy, a cały świat – do ciała. Wiara chrześcijanek stawała się w jakimś sensie „duszą” nowego świata.

Słowa kluczowe

Kobiety w starożytnym Rzymie, nawrócenie i apostołstwo Rzymianek, gnostycyzm i montanizm wśród Rzymianek, Fronton i Celsus o chrześcijankach.

Ancient apostolate of women in the general perspective (abstract)

The opponents of Christianity, the ancient philosophers, Celsus and Fronton, were afraid of the new religion and threatened the Roman citizens with its „subversive” character. In this religion all fraternize with each other and, in addition, act in a conspiracy. In the first place gullible women and children fall victims of Christian „propaganda”. Fronton rightly feared an uncontrolled penetration of Christianity to the society and their influence upon families. This influence was possible, because the Christianity destroyed the wall between social, family and public life. Apart from the influence of orthodox Christianity, Gnosticism also attracted women, giving them a great role in their communities, allowing teach, referring in its doctrine to the element of femininity. It is difficult to say unambiguously what determined the success of Gnosis among women, however the problem showed the complexity of the Christianization process in Rome. Living in patriarchal system, could have Christian women an influence on their families and environment? In the Christian communities women were reading the Scriptures, were teaching, prophesying, they organized the liturgy in their homes. It's allowed to refer in a special way to Christian women the words of the Letter to Diognetus in 2nd century. The author compares Christians to the soul, and the whole world – to the body. The Faith of Christian women became a „soul” of the new world.

Keywords

Women in ancient Rome, conversion and apostolate of Roman women, Gnosticism and Montanism among Roman women, Fronton and Celsus about Christian women.

Bibliografia

Źródła

Cyprian z Kartaginy, *O pożytku cierpliwości*, J. Czuj, Poznań 1937, POK 19, s. 348-349.

- Epifaniusz z Salaminy, *Panarion: herezje 1-33*. Tekst gr. i pol.; przekł. i wstęp M. Gilski, oprac. tekstu gr. i koment. pol. A. Baron, Kraków 2015.
- Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, A. Lisiecki, Poznań 1924, POK 3.
- Ewangelia według Tomasza*, http://mr_all.republika.pl/ewToma.htm – dostęp 08. 03. 2013.
- Grzegorz Wielki, *Listy*, t. 1-4, J. Czuj, Warszawa 1954-1955.
- Hipolit Rzymski, *Refutatio omnium haeresium*, P. Wendland, Leipzig 1916, GCS 26.
- Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, A. Rousseau, L. Doutreleau [i in.], SCH 263 (1979): I (t. 1); 264 (1979): ks. I (t. 2); 293 (1982): ks. II (t. 1); 294 (1982): ks. II (t. 2); 210 (1974): ks. III (t. 1); 211 (1974): ks. III (t. 2); 100* (1965): ks. IV (t. 1); 100** (1965): ks. IV (t. 2); 152 (1969): ks. V (t. 1); 153 (1969): ks. V (t. 2).
- Kodeks Teodozjusza: Księga Szesnasta*, tł. A. Caba; oprac. M. Ożóg i M. Wójcik; wstęp M. Stachura, Kraków 2014, ŻMT 71.
- Księga pontyfików*, oprac. M. Ożóg, H. Pietras: [t. 1:] 1-96 (do roku 772), tł. P. Szewczyk, M. Jesiotr, Kraków 2014, ŻMT 74; [t. 2:] 97-112 (772-891), tł. M. Jesiotr, B. Frontczak, A. Caba, Kraków 2015, ŻMT 75.
- List do Diogneta*, [w:] *Pierwsi świadkowie*, A. Świderkówna, Kraków 2010, BOK 10, s. 339-350.
- Minucjusz Feliks, *Oktawiusz*, J. Sajdak, Poznań 1925, POK 2, s. 3-81.
- Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, S. Kalinkowski, Warszawa 1986².
- Pasterz Hermasa*, A. Świderkówna, Kraków 2010, BOK 10, s. 205-299.
- Ptolomeusz, *Epistula ad Floram*, G. Quispel, Paris 1949 (1966²), SCH 24.
- Swetoniusz, *Żywoty cesarów*, tł. J. Pliszczyńska, Warszawa 1954.
- Tertulian, *Apologetyk*, J. Sajdak, Poznań 1947, POK 20.
- Tertulian, *Do Skapuli*, [w:] *Wybór pism*, II, K. Obrycki, Warszawa 1983, s. 109-116, PSP 29.
- Wipszycka E., Starowieyski M. (oprac.), *Męczennicy*, Kraków 1991.
- Opracowania**
- Altaner B., A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, Warszawa 1990.
- Carcopino J., *Życie codzienne w Rzymie w okresie rozkwitu cesarstwa*, Warszawa 1966.
- Eisen U., *Amtsträgerinnen. Epigraphische und literarische Studien*, Göttingen 1996.
- The Exegesis on the Soul*, [tł. ang. w:] R. Sh. Kraemer (red.), *Women's Religions in the Greco - Roman World. A Sourcebook*, Oxford 2004.
- Frend W. H. C., *The rise of Christianity*, Philadelphia 1984.
- Gehring R. W., *Hausgemeinde und Mission*, Giesen 2000.
- Goehring J. E., *Libertine or Liberated: Women in the So-called Libertine Gnostic Communities*, [w:] D. M. Scholer (red.), *Women in Early Christianity*, New York-London 1993, s. 183-198.
- Grant R. M., *Cristianesimo primitivo e società*, Brescia 1987.
- Hamman A. G., *Życie codzienne pierwszych chrześcijan (95-197)*, Warszawa 1990.
- Harnack A. von, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1924 (reprint 1965).
- Heine S., *Frauen der frühen Christenheit. Zur historischen Kritik einer feministischen Theologie*, Göttingen 1990³.
- Jensen A., *Gottes selbstbewusste Töchter: Frauenemanzipation im frühen Christentum?*, Freiburg 1992.
- Kasprzak D., *Misje w starożytności chrześcijańskiej*, „Studia Laurentiana” 1/1 (2001), s. 27-58.
- Kelly J. F., *Mission in Early Christianity*, „Liturgical Ministry” 18 (2009), s. 153-160.

- Kraemer R. Sh. (red.), *Maenads, Martyrs, Matrons, Monastics: A Sourcebook on Women's Religions in the Greco - Roman World*, Philadelphia 1988.
- Kraemer R. Sh., *Ecstatics and Ascetics: Studies in the functions of religious activities for women in the Graeco-Roman world*, Princeton 1976.
- Laboa J. M. (red.), *Historia chrześcijaństwa. Złota epoka od roku 180 do 381*, t. 2, Kielce 2005.
- Lampe P., *An Early Christian Inscription in the Musei Capitolini*, [w:] D. Hellhom i in. (red.), *Mighty Minorities? Minorities in Early Christianity - Positions and Strategies*, Oslo 1995, s. 79-92.
- Lampe P., *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*, Tübingen 1989.
- Leipoldt J., *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum*, Berlin 1953.
- MacDonald M. Y., *Early Christian women and pagan opinion: the power of the hysterical woman*, Cambridge/New York 1996.
- MacMullen R., *Christianizing the Roman Empire A. D. 100-400*, New Haven/London 1984.
- McGuire A., *Women, Gender, and Gnosis in Gnostic Texts and Traditions*, [w:] R. Sh. Kraemer, M. R. D'Angelo (red.), *Women and Christian Origins*, New York 1999, s. 257-299.
- Pernoud R., *Kobieta w czasach katedr*, Warszawa 1990.
- Simon M., *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa I-IV w.*, Warszawa 1981.
- Smith S. E., *Women in mission: from the New Testament to today*, New York 2007.
- Starowieyski M., *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej*, „W Drodze” 23/3 (1995), s. 17-31.
- Women in early Christianity: translations from Greek texts*, transl. P. C. Miller, Washington 2005.
- Zmorzanka A., *Kobieta - uczennica i nauczycielka w przekazach gnostyckich*, VoxP 22 (2002) t. 42/43, s. 89-99.