



2/4 (2016)

E-PATROLOGOS

Kwartalnik patrystyczny

Temat zeszytu

Chrzest Polski a konwersja innych narodów (2)

ISSN 2392-0351

2/4 (2016)

E-PATROLOGOS

Kwartalnik patrystyczny

Temat zeszytu

Chrzest Polski a konwersja innych narodów (2)



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., Mainz)

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

Komitet Redakcyjny

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 (2)

KS. ANDRZEJ UCIECHA
APOSTOLSTWO NA DWORZE WŁADCY.....5

LEON NIEŚCIOR OMI
FENOMEN APOSTOLSKI MISJONARZY LUDÓW. ŚW. WOJCIECH I JEGO POPRZEDNICY..... 15

KS. DARIUSZ ŚMIERZCHALSKI-WACHOCZ
POMIĘDZY ŁAGODNOŚCIĄ A PRZEMOCĄ – DYLEMATY WŁADCÓW.....42

ALKUIN
tł. Leon Nieścior OMI
LIST 110: DO KAROLA WIELKIEGO..... 60

tł. ks. Marek Rymuza
ŻYWOT ŚW. AMANDA..... 65

VARIA

KS. JAROSŁAW JANUSZEWSKI
MIT O SYRENACH W STAROŻYTNEJ TRADYCJI LITERACKIEJ.....79

INFORMACJA WYDAWNICZA.....113

LISTA RECENZENTÓW „E-PATROLOGOS” W 2016 R.114

Ks. Andrzej Uciecha*

APOSTOLSTWO NA DWORZE WŁADCY

Wstęp

W podsumowaniu do pierwszego rozdziału swojego dzieła *Chrześcijańskie korzenie Europy* Bruno Dumézil charakteryzuje wstępny etap procesu kształtowania się *tempora christiana*:

Kiedy ostateczny upadek Rzymu stał się oczywisty, pierwszy wysiłek polegał na oddramatyzowaniu władzy owych pogan i heretyków poprzez znalezienie teologicznych wyjaśnień ich obecności, a także pozornego triumfu odmienności religijnej. Później [...] duchowni katolicycy utożsamili własną egzystencję pod władzą barbarzyńców z sytuacją chrześcijan za pogańskiego Cesarstwa Rzymskiego. Wyciągnęli stąd wniosek, że – aby z chrześcijaństwa na powrót uczynić religię powszechną – należało znaleźć nowego Konstantyna i nawrócić go, w razie potrzeby przy pomocy nowej Heleny, to znaczy otwierając, czy raczej uchylając drzwi dla małżeństw mieszanych. Biskupi mieli nadzieję, że w ten sposób władca barbarzyński, stawszy się księciem chrześcijańskim, pójdzie za ich wskazówkami i zachęci swych poddanych – w sposób mniej lub bardziej stanowczy – do przyjęcia chrztu. Nie przypuszczali, że powrót króla na scenę konwersji koniec końców zakwestionuje zasady nieużywania przemocy i autonomii duszpasterskiej, które z takim trudem wypracowali i do których byli przywiązani”¹.

W studium francuskiego historyka wolność wyboru religii stanowi podstawowy czynnik w procesie chrystianizacji królestw barbarzyńskich od V do VIII wieku. Badacz weryfikuje schematy rozpowszechniane w podręcznikach i podważa utarte opinie na temat stosowania przymusu w konwersji ludów barbarzyńskich. Ciekawym zagadnieniem w tej interesującej koncepcji wolności religijnej wydaje się wątek ewangelizacji dworu królewskiego i metod jej prowadzenia. W ujęciu Dumézila należy docenić troskę o obiektywizm w analizie badanych zjawisk; uczoney potrafi opisać zarówno pozytywne, jak i negatywne skutki chrystianizacji władców i ich dworów, i to w ich krótkiej i odległej perspektywie czasowej. Uwzględniając te metodologiczne paradygmaty w badaniu tematyki apostołstwa na dworze władcy, nie wolno

* Ks. dr hab. Andrzej Uciecha – adiunkt w Katedrze Teologii Patrystycznej i Historii Kościoła na Wydz. Teol. Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; e-mail: ucian@poczta.onet.pl.

¹ B. Dumézil, *Chrześcijańskie korzenie Europy. Konwersja i wolność w królestwach barbarzyńskich od V do VIII wieku*, tł. P. Rak, Kęty 2008, s. 311.

ograniczać się li tylko do tych przekazów dziejopisarskich, w których konwersja władcy kończyła się pomyślnie i w konsekwencji prowadziła do konwersji poddanych, a w kronikach kościelnych kolejny *populus* przeistoczył się w *grex*. Warto zatem zwrócić uwagę na te epizody w historii nawracania władców barbarzyńskich, w których po początkowych sukcesach katolickiego misjonarza przychodziła bolesna świadomość porażki i konieczności „nowej ewangelizacji”. W tym modnym dzisiaj określeniu niekoniecznie ukrywało się wymaganie zastosowania nowatorskich metod, ale podjęcie kolejnej próby na nowo. Warto też uwzględnić problem presji, którą na decyzję władcy wywierała zimna kalkulacja i ocena sytuacji społeczno-politycznej. W logice podjętych wyborów sfera subiektywna religijnej przemiany przenika się z obiektywnym rachunkiem przewidywanych zysków i strat. Zaznaczmy także, że w konwersji pogańskiego albo heretyckiego króla perspektywa małżeństwa z katolicką księżniczką stanowiła modelowy przykład strategii apostołskiej, ale przecież nie wykluczało to zastosowania wielu innych ewangelizacyjnie skutecznych stymulatorów takich, jak dar prorocstwa i rady polityczno-militarnej, czy też idącą z tym darem w parze umiejętność wysłedzenia i skutecznego wyłapania rabusiów i zabójców².

1. Metodologia badania źródeł

W metodologii badania tematu koniecznie należy pamiętać o znaczeniu elementu historiozofii, którym w selektywnym przekazie i często hagiograficznej interpretacji wydarzeń posługiwali się dziejopisarze. W prologu do swojej *Historii przeciw poganom* Paweł Orozjusz († przed 423) otwarcie mówi o rozterkach autora podejmującego próby opisu dziejów minionych i aktualnych:

Powiedziałeś mi, abym wystąpił przeciwko wielkiej przewrotności³ tych, którzy nie znając boskich reguł, nazywani są po wsiach i małych miasteczkach poganami lub też bałwochwalcami, gdyż są w stanie pojąć jedynie rzeczy ziemskie. Abym umocnił tych, których nie interesuje przyszłość. Zapominają oni o przeszłości lub wręcz jej nie znają, a czasy obecne napełniają hańbą, jakby byli targani wszelkim złem z tego tylko powodu, że zawierzili Chrystusowi i czężą Boga, podczas gdy kult bożków idzie w zapomnienie. Rozkazałeś mi bowiem, co chcę powtórzyć, abym wyjaśnił dość krótko, w jednym uporządkowanym tomie, wybierając z całej historii i ze wszystkich dostępnych mi annałów, wszystkie te wydarzenia, które miały miejsce w przeszłości, a więc fatalne wojny niszczące epidemie lub bolesne niedostatki żywności, straszne trzęsienia ziemi,

² Germańskich rabusiów z miasta Fawianis Eugipiusz pouczył, nakarmił i puścił wolno z poleceniem rozprowadzania o Bogu, który „walczy w obronie swoich sług” (Eugipiusz, *Pamiętnik o życiu świętego Seweryna*, 4, tł. K. Obrycki, Warszawa 1985, PSP 32/1, s. 39-40).

³ Por. Paweł Orozjusz, *Historiarum adversum paganos libri septem*, I, prologus, 9, ed. C. Zangemeister, Wien 1882, CSEL 5, s. 3: „adversus vaniloquam pravitatem” – *vaniloquus*: chępliwy, próżnomówny, kłamliwy; *vaniloquium*: czcze gadanie, gadulstwo, chępliwość, samochwalstwo (por. A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Warszawa 1992⁴, s. 716); *pravitas*: błąd, przewrotność, złość, zbrodnia (por. tamże, s. 537).

okropne powodzie lub straszne erupcje wulkanów, pioruny lub niszczące gradobicia, a także nieczne zbrodnie i wstydlive czyny. [...] Zasiadłem przeto do pracy i od razu natrafiłem na pewien zamęt, bo wiele razy, gdy rozważając w duchu, zdało mi się, że nieszczęścia czasów współczesnych rozbłysły na wielką skalę. Później jednak doszedłem do wniosku, że i czasy ubiegłe były nie tylko tak zgubne jak obecne, lecz tym bardziej pełne utrapienia, im bardziej oddalone od lekarstwa prawdziwej religii. Badając przeszłość, zdało się rzeczą jasną, że panowała wówczas chciwa krwi śmierć, bo nie znana mi jest religia, w której nie byłoby rozlewu krwi. Stopniowo, kiedy nasza religia zaczynała błyszczeć, inne podupadały. Teraz i na przyszłość śmierć została uwieczniona, a religia zwyciężyła⁴.

Orozjusz opisuje dzieje w sposób wyraźnie apologetyczny. W charakterystyczny i klasyczny sposób uwiarygodnia wybór religii i bóstwa za pomocą zmyślnie zbudowanej konstrukcji dziejowej zwanej *prosperitas*. W jego historiozoficznym przekazie chrześcijaństwo jest prezentowane jako prawdziwe lekarstwo na wszelkie choroby i ludzkie nieszczęścia. Ocena militarnej, społecznej i religijnej pomyślności dziejów w okresie pogańskim jest zdecydowanie negatywna. W konsekwencji podobną kwalifikację mają bóstwa pogańskie, które nie są w stanie zapewnić szeroko pojętego bezpieczeństwa, a ich kult jest nie tylko bezowocny, ale wręcz szkodliwy. W tej sytuacji zamętu i niepewności panujący książę, wypełniając mandat jedynego i prawdziwego Boga, powinien zareagować. Życie nie tylko apostoła Chrystusa, ale z pewnością także barbarzyńskiego władcy mogło stać się wdzięcznym tematem takiej hagiograficznej obróbki.

2. Apostoł jako prorok i „znak sprzeciwu”

Planowane i chciane albo niespodziewane i uciążliwe spotkanie władcy i chrześcijańskiego apostoła z pewnością miało różne konsekwencje. W konfrontacji władzy świeckiej z władzą duchowną musiało dochodzić do konfliktu interesów. Biskup jako nadzorca gminy chrześcijańskiej lub mnich jako bezkompromisowy kaznodzieja bronili Dekalogu i prawa kościelnego, zaś pogański król bronił spraw swego ludu i swojej polityki. Chrześcijańscy reformatorzy doświadczali losów starotestamentowych proroków. W źródłach znajdujemy niezliczone opisy zarówno kompromisowych spotkań, jak i konfrontacyjnych batalii między władcą a biskupem.

W narracji *Historii Franków* biskup German prorokował przyszłość królowi Chilperykowi. Przestrzegął go przed zabójstwem brata Sigiberta. Król odrzucił to proroctwo i wkrótce, jak przekazuje Grzegorz z Tours, został zamordowany przez sługi królowej Fredegundy (575)⁵. Biskupi upominali króla Chlotara, który wbrew

⁴ Paweł Orozjusz, *Historiarum adversum paganos libri septem*, I, 9-10. 13-14, CSEL 5, s. 3-5; *Historia przeciw poganom*, tł. H. Pietruszczak, Zgorzelec 2015, s. 5-6.

⁵ Grzegorz z Tours, *Historie. Historia Franków*, IV, 51, tł. K. Liman, T. Richter, oprac. D. A. Sikorski, Tyniec 2012 [dalej: HF], s. 220-221; por. Paweł Diakon, *Historia rzymska. Historia Longobardów*, III, 10, wstęp i tł. I. Lewandowski, Warszawa 1995, s. 245.

prawu kościelnemu próbował ożenić się ze swoją szwagierką Wuldetradą, i Chlotar się podporządkował⁶. Grzegorz wziął w obronę biskupa Rouen, Pretekstata⁷, niesprawiedliwie oskarżanego o kradzież i rozdawanie darów biednym; słudzy królowej Fredegundy usiłowali przekupić Grzegorza i przeciągnąć na swoją stronę. Ten opisał szczegółowo intrygi królowej:

Przyrzekli mi dwieście funtów srebra, jeśli wystąpię przeciw Pretekstatowi i on przez to zostanie skazany. Mamy już przyrzeczenie od wszystkich biskupów, tylko ty nie bądź temu przeciwny. [...] A gdy nastał poranek, przyszło do mnie kilku biskupów z podobnym poleceniem. Moja odpowiedź, jaką im dałem, brzmiała podobnie⁸.

Wydaje się, że istotnym elementem w podanym przekazie jest pedagogiczna promocja ideałów chrześcijańskiej uczciwości, prawdomówności, wytrwałości w przeciwnościach. W walce zwycięża samotny biskup nieczuły na przekupstwo i opinie zdeprawowanych duchownych. Liczy się stałość apostoła i jego niezależność od zmieniających się jak w kalejdoskopie zachowań i wyborów nominalnie chrześcijańskiego dworu, który jednak w rzeczywistości postępuje w sposób pogański.

W relacji Jonasza z Bobbio Kolumban zgodnie z rozkazem króla Teodoryka II⁹ miał opuścić Galię. Chlotar zaprosił męża Bożego, słysząc o jego niechętniej postawie wobec Brunhildy i Teodoryka.

Kiedy ujrzał Kolumbana, przyjął go jako dar z nieba i pełen radości nalegał, aby ów zechciał pozostać w granicach jego królestwa, a on będzie mu służył według jego życzenia. Tymczasem mąż Boży oświadczył, że nie zamierza pozostać na tych ziemiach już to dlatego, że chce kontynuować swoją wędrówkę, już to, aby nie dawać okazji do niezgody. Zatrzymał go więc Chlotar u siebie przez tyle, ile mógł, dni, a zganiony przezeń za jakieś złe postęпки, których nie brakuje na żadnym dworze królewskim, obiecał, że zgodnie z nakazem świętego męża wszystko naprawi. Był bowiem Chlotar rozmiłowany w dążeniu do mądrości. Wdzięczny był też za dar, który otrzymał¹⁰.

Kolumban musiał opuścić królestwo Teodoryka, gdyż odmówił błogosławieństwa czterem synom królewskim narodzonym z nałożnic¹¹. Wedle norm chrześcijańskich nie udzielano Bożego błogosławieństwa bękartom. Kolumban nie mógł pozwolić na łamanie prawa kościelnego. Jego decyzja miała jednoznaczny wydźwięk polityczny, gdyż w ten sposób odrzucił panujące prawo Franków, w którym liczyło się pochodzenie po mieczu¹². W przekazie Jonasza z Bobbio widać wpływ tradycji kolumbańskiej,

⁶ Grzegorz z Tours, HF IV, 51, s. 182.

⁷ Biskup Rouen w latach 556/558-577, wygnany w 584/5, zabity w 585 roku. Fredegunda oskarżyła go o obrazę majestatu i łamanie prawa kanonicznego.

⁸ Grzegorz z Tours, HF V, 18, s. 246.

⁹ Inaczej Teuderyk II (587-613).

¹⁰ Jonasz z Bobbio, *Żywot Kolumbana*, 24, [w:] *Św. Kolumban. Pisma. Jonasz z Bobbio. Żywot Kolumbana*, przekł. E. Zakrzewska-Gębka, Warszawa 1995, PSP 60, s. 213.

¹¹ Por. Jonasz z Bobbio, *Żywot Kolumbana*, 19, s. 205.

¹² Por. J. Strzelczyk, [Wstęp do:] *Św. Kolumban. Pisma...*, s. 34.

w której chodziło o religijną legitymizację rządów Chlotara II i w konsekwencji tej linii Merowingów, która przejęła władzę w 613 roku. Mnich pisał *Żywot Kolumbana* w klasztorze św. Armanda, który został założony jako fundacja syna Chlotara, Dagobertha I.

Jerzy Strzelczyk stawia pytanie: czy Kolumban świadomie włączył się w spory dynastyczne i przygotowywał grunt neustryjskiej linii Merowingów? Polski uczyony pozostawił to pytanie bez odpowiedzi¹³. Możliwe, że w swojej akcji apostołskiej Kolumban aktywnie angażował się w rozgrywki polityczne, które Jonasz delikatnie wycieniował, ale radykalnie nie odrzucił ziemskich cech tej ewangelizacji. Prawdopodobnie zarówno Kolumban, jak i Jonasz przyjęli koncepcję władcy, który przez konwersję staje się ziemskim królem pod protektoratem wiecznego i boskiego Króla. Wróćmy do zacytowanej we wstępie sugestii Dumézila o konieczności znalezienia nowego Konstantyna i nawróceniu go jako koniecznego warunku w procesie skutecznej konwersji ludów barbarzyńskich. Podejście apostoła do władcy zmienia się w zależności od postępowania tego ostatniego. Wskazanie właściwego sposobu zachowania nie jest łatwe, gdyż na drodze do konwersji króla stają ciągle nowe przeszkody. Teodoryk próbował darami udobruchać Kolumbana, który jednak był nieubłagany i pozostał nieugięty nawet wtedy, gdy władca sam go odwiedził w klasztorze w Luxeuil. Ostatecznie więc król wydał nakaz deportacji krnąbrnego mnicha¹⁴. Gdy Kolumban przebywał u Chlotara II, powstał konflikt między Teudebertem II a Teodorykiem II. Spierali się o granice królestwa i wysłali poselstwo do Chlotara, szukając u niego poparcia. Chlotar poprosił o radę Kolumbana. Ten odparł: „Nie idź za radą żadnego z nich, albowiem w czasie trzech lat królestwa obu przejdą pod twoje panowanie”¹⁵. Chlotar odczytał słowa Kolumbana jako prorocstwo i podporządkował się im. Dystans władcy a nawet jego wrogość wobec głosiciela nowej religii wynikał nie tylko z powodu uciążliwych wymagań moralnych, ale przede wszystkim z lęku przed odrzuceniem dawnych zwyczajów i przyjętej tradycji. W swojej *Historii* Orozjusz polemizował z tą pogańską koncepcją dziejów, zgodnie z którą wszelkie nieszczęścia i porażki spadały na ludzkość z powodu odrzucenia pogańskich bóstw i starej religii¹⁶. Apostołowie musieli zmierzyć się z tym dominującym schematem myślenia.

Awit z Vienne opisuje religijne wątpliwości Chlodwiga, które nie pozwalały królowi zerwać z tradycją pogańską przodków¹⁷. Konwersja na chrześcijaństwo była dla władcy pogańskiego poważnym zagrożeniem, gdyż podważała jego godność królewską i zaprzeczała ciągłości w genealogii. Do tożsamości królewskiej należy świa-

¹³ Por. tamże, s. 34-35; J. Strzelczyk powołuje się na opinię K. Schäferdicka, *Columbans Wirken im Frankenreich (591-612)*, [w:] H. Löwe (red.), *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, Stuttgart 1982, s. 201.

¹⁴ Por. Jonasz z Bobbio, *Żywot Kolumbana*, 19-20, s. 206.

¹⁵ Tamże, 24, s. 213-214.

¹⁶ Por. Paweł Orozjusz, *Historia przeciw poganom*, tł. H. Pietruszczak, s. 5-6, przyp. 4.

¹⁷ Por. Awit z Vienne, *Epistularum ad diversos libri III*, (II) 46a, MGH Auct. ant. 6/2, s. 75.

domość dobrego pochodzenia. Chlodwig wątpił w boskie pochodzenie Jezusa. Ten nowy Bóg nie był z jego rodu i nie od niego wywodził się ród króla. Chlodwig wierzył w moc swoich bóstw pogańskich a ich odrzucenie interpretował w sposób jednoznaczny. Gdyby jego syn Ingomer został poświęcony bogom pogańskim, na pewno by przeżył¹⁸. Ciągłe aktualna była zasada Tacyta *rex ex nobilitate*, iż królów wybiera się według szlacheznego pochodzenia, natomiast przywódców według odwagi¹⁹. Tymczasem w obrzędzie chrzcielnym nowej religii wymaga się od katechumena wyrzeczenia się demonów, czyli bóstw pogańskich. Zdaniem Dumézila zgoda na przyjęcie chrztu oznaczała dla króla germańskiego odrzucenie bogów, którzy założyli jego ród, a których przychylnością naznaczone były losy tego rodu. Taka zdrada budziła lęk i przypominała akt samobójstwa. Wyrzeczenie się szatana zwłaszcza w świecie anglosaskim było centralnym momentem obrzędów chrzcielnych. Król Fryzji Radbod w ostatniej chwili swego chrztu zapytał biskupa Wulframa o obecność jego ojców i pomoc jego przodków książąt. Duchowny zobowiązany przysięgą przed Bogiem musiał wyznaczyć, że oni znaleźli się wśród potępionych i dlatego nie może liczyć na ich pomoc (*felicitas*). Obiecany ochrzczonym raj był zaludniony ubogimi. Świadomość braku kontaktu z przodkami i perspektywa wiecznego przebywania z biednymi spowodowały, że król zrezygnował²⁰. Należy dodać, że król miał poddać się konwersji nie z bałwochwalstwa, ale z arianizmu²¹.

3. Apostoł jako obrońca ortodoksji

Apostolska aktywność misjonarzy chrześcijańskich nie ograniczała się tylko do nawracania i wdrażania prawa kanonicznego na dworach władców pogańskich. Biskupi (np. Grzegorz z Tours i Salwiusz z Albi) bronili także ortodoksji, zdecydowanie odrzucając królewską próbę kompromisu między arianizmem a *Credo* nicejskim. Z obawy przed ekskomuniką król Neustrii Chilperyk (561-584) musiał zrezygnować ze swoich teologicznych planów unifikacji państwa²². Na synodzie w Berny (580) Wenancjusz Fortunat²³ miał wezwać Chilperyka: „Bądź dla katolików przywódcą ich religii”²⁴. W tym wezwaniu zastrzeżonym dla biskupów Fortunat nawiązywał do tradycji rzymskiej, w której to cesarz zwoływał synod oraz wspierał ortodoksję. Nieudaną próbę unifikacji religijnej w swoim królestwie król zamienił na reformy piśma i liturgii²⁵. Warto pamiętać, że zaciełym przeciwnikiem Chilperyka był Grze-

¹⁸ Por. Grzegorz z Tours, HF II, 29.

¹⁹ Por. Tacyt, *Księga o pochodzeniu i kraju Germanów*, 7.

²⁰ Por. *Vita Vulframni*, 9, MGH SS rer. Merov. 5: *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici*, B. Krusch, W. Levison. Hannoverae et Lipsiae 1910, s. 668.

²¹ Por. B. Dumézil, dz. cyt., s. 320-321.

²² Por. Grzegorz z Tours, HF V, 44.

²³ Poeta, kapłan, biskup Poitiers od 597 roku.

²⁴ Wenancjusz Fortunat, *Carmina*, IX, 1, v. 144, MGH Auct. ant. 4/1, F. Leo, Berlin 1881, s. 205: „Sis quoque catholicis religionis apex”.

²⁵ Por. Grzegorz z Tours, HF V, 46; VI, 44, s. 273: „Dodał on także do naszego alfabetu niektóre litery, a mianowicie ‘w’, jak Grecy to mają [...]. Wysłał też pismo do wszystkich miast swo-

gorz z Tours. Biskup nie zgadzał się z prowadzoną przez Chilperyka akcją przymusowego nawracania żydów, w której dominowało zakłamanie i hipokryzja. Zdecydowanie negatywna postawa Grzegorza wobec polityki królewskiej wynikała z ingerowania świeckiego władcy w sferę obowiązków duchownych²⁶. Było to niedopuszczalne, aby król konkurował z biskupami w dziedzinie zarezerwowanej dla nich. Grzegorz porównuje Chilperyka do rozpasanego cesarza Nerona i przedstawia go w takim negatywnym obrazie²⁷. Król miał okradać ludzi, oddawać się pijaństwu, za jego czasów mało duchownych otrzymało biskupstwo, na biskupstwa powoływał świeckich, którzy dopiero po nominacji byli święceni, obrażał biskupów i niszczył testamenty donacji na rzecz kościołów²⁸.

Konwersja króla związana był ściśle z akceptacją arystokracji, której przemiana wymagała zwykle jednego pokolenia. Dopiero z takim zapleczem władca mógł zająć się zdobywaniem dla nowej religii swoich poddanych. W tym celu stosował kary, wywierał przymus i wydawał rozkazy. Proces religijnej unifikacji napotykał przeszkody i opór biskupów w przypadku pomijania ich zdania. Etyzacja konwersji budziła niezadowolenie episkopatu. Awit z Vienne starał się pokrzyżować plany króla Burgundów Sigismunda, który bez konsultacji z biskupem zmuszał arian do przyjęcia *Credo* nicejskiego. Podobne zamieszanie wywołała w Galii samowolna akcja ewangelizacyjna króla Childeberta I. Z dyplomatyczną reakcją odrzucenia spotkały się odgórnie wprowadzone przez króla Sisebuta rozporządzenia dotyczące konwersji żydów²⁹. Wspomniany Awit, biskup Vienne, z wielką cierpliwością i rozważą walczył z herezją ariańską³⁰. Sytuacja religijna wśród Burgundów była skomplikowana, byli bowiem w większości arianami. Akcja nawracania wymagała zachowania ostrożności i wielkiej delikatności. Dzięki Awitowi Gondebad, król ariański Burgundów, bronił katolicyzmu i katolickiej mniejszości. Król do śmierci pozostał arianinem, a ortodoksję przyjął dopiero jego syn i następca na tronie Sigismund³¹.

jego królestwa, aby w taki sposób nauczano chłopców, a stare książki wytarto pumeksem i przepisano”; B. Dumézil, dz. cyt., s. 462-463.

²⁶ Na temat pozycji biskupa jako arbitra w sprawach cywilnych i prawa trybunałów kościelnych do odwoływania się od wyroków sądów świeckich pod koniec IV w. (por. L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. 2: *Le christianisme, religion d'État*, Paris 1908, s. 627-666, zwłaszcza s. 654-655; o reakcji Grzegorza Wielkiego wobec przymusowej konwersji żydów w Marsylii w 591 r. por. Grzegorz Wielki, *Listy*, I, 45, tł. J. Czuj, Warszawa 1954, s. 83; B. Dumézil, dz. cyt., s. 465-466).

²⁷ Chilperyk to „Neron i Herod naszych czasów” (Grzegorz z Tours, HF VI, 46, s. 326).

²⁸ Por. Grzegorz z Tours, HF VI, 46, s. 327.

²⁹ Izidor z Sewilli po prostu nie włączył ich do swego zbioru kanonicznego (por. B. Dumézil, dz. cyt., s. 958-959).

³⁰ Awit zorganizował synod w Épaone (517) i był głównym redaktorem 41 kanonów synodalnych (por. U. Chevalier, *Introduction* [do:] *Oeuvres complètes de saint Avit, évêque de Vienne*, Lyon 1890, s. V).

³¹ Por. F. Vernet, *Avit (Saint)*, „Dictionnaire de Théologie Catholique”, vol. 1, Paris 1930, kol.

Także Kolumban († 615) daje przykład walki z herezją na dworze króla Longobardów Agilulfa (590-616). Władca, jak i większość jego poddanych, był arianinem³². J. Strzelczyk podkreśla brak dokładnych danych o pobycie misji Kolumbana na dworze longobardzkim. Jonasz z Bobbio zanotował jednak fakt podjęcia polemiki antyariańskiej. Kolumban miał napisać dzieło określane *Libellum florenti scientia*, które nie zachowało się. Przejawem walki misjonarza z herezją są jego *Kazania (Sermones)*, w których dominuje tematyka trynitarna. Zamieszanie religijne w państwie Longobardów nie dotyczyło jedynie sporów antyariańskich. Otóż katolicy podzieleni byli przez „trzy rozdziały”. Metropolie mediolańska i akwilejska zerwały nawet łączność z Rzymem. W czasach Kolumbana schizma traciła swój impet i ostatecznie została przezwyciężona za papieża Sergiusza (687-701). Sam król Agilulf z dystansem odniósł się do konwersji na katolicyzm właśnie z powodu tego religijnego podziału. W celu zjednoczenia Kościoła katolickiego i zdobycia Longobardów Kolumban zredagował list skierowany do papieża Bonifacego IV, wzywając do zwołania soboru powszechnego. Niektórzy uczeni uważają, że znany obecnie tekst tego dokumentu jest sztuczną kompilacją dwóch różnych listów³³.

4. Charyzmaty i cuda jako istotny czynnik apostolskiej strategii

W dziełach hagiograficznych moc czynienia cudów to ważny element prozelityzmu chrześcijańskiego. Gwarancją tej *virtus* jest świętość misjonarza. W połowie VII w. biskup Benewentu Barbatus obiecał Romualdowi cudowną obronę miasta przed oddziałami armii bizantyjskiej, ale pod warunkiem, że książę porzuci obrzędy pogańskie i zniszczy święte drzewo Longobardów. Gdy atak wroga został odparty, odebrano wydarzenie jako cudowne działanie chrześcijańskiego Boga i Jego apostoła Barbatusa³⁴. Liczyła się zatem skuteczność i pozytywny efekt obietnicy biskupa. W interpretacji teologicznej wydarzeń to dzięki przymierzemu z prawdziwym Bogiem władca mógł odnieść zwycięstwo, obrońcy uchronili swoje miasto od zniszczenia a mieszkańców od śmierci. Pogański władca i chrześcijański biskup zaakceptowali, chociaż każdy w różny sposób i z różnych powodów, element taumaturgiczny. Układ strategiczny został zawarty i okazał się skuteczny dzięki temu, że obie strony znalazły porozumienie na wspólnej płaszczyźnie cudowności³⁵.

W swojej nieustannej *peregrinatio pro Christi amore* Kolumban dokonał cudu w Bregencji w czasie chrystianizacji pogańskich Swebów. W trakcie święta pogańskiego mnich zniszczył w cudowny sposób każdą pełną piwa, które miało być złożone

2639-2644.

³² Por. Jonasz z Bobbio, *Żywot Kolumbana*, I, 30, s. 219-220.

³³ J. Strzelczyk, Wstęp [do:] *Św. Kolumban. Pisma...*, s. 42.

³⁴ Por. B. Dumézil, dz. cyt., s. 144.

³⁵ Por. tamże, s. 145n.; s. 153; o strategii charyzmatycznego biskupa w procesie konwersji niewiernych Sewer z Minorki, *Epistula de conversione Iudaeorum apud Minorcam insulam meritis s. Stephani facta/ Letter on the Conversion of the Jews*, ed. and transl. S. Bradbury, Oxford 1996.

w ofierze ku czci Wodana. Wielu pogan wtedy nawróciło się i przyjęło chrzest, a inni już dawniej ochrzczeni, którzy odstąpili od chrześcijaństwa, z powrotem wrócili na łono Kościoła³⁶.

Podsumowanie

Konkludując, można stwierdzić, że prowadzona na dworze królewskim władców barbarzyńskich akcja apostolska zwykle wkraczała na teren rozgrywek politycznych. W zależności od sytuacji religijno-politycznej duchowni katoliccy, biskupi i mnisi, różnie interpretowali wymagania swojej misji pastoralnej. Ustalanie zasad i relacji władzy kościelnej do władcy pogańskiego było procesem niezwykle złożonym i dynamicznym. W dostępnych źródłach historycznych dominuje narracja hagiograficzna i apologetyczna, która swoimi korzeniami sięga do wzorców dziejopisarstwa klasycznego i tradycji literackiej antyku. Idealem duszpasterza dworu królewskiego jest prorok wierny Bogu, samotny i stający odważnie w obronie Kościoła katolickiego, zdolny przeciwstawić się zwyczajom pogańskim, błędom herezji i pokusom konformizmu. Opisy rozwoju chrześcijaństwa skupiają się na żywotach wybitnych jednostek i niezłomnych bohaterów. To ciągle są dzieje *De viris illustribus*.

Streszczenie

Autor bada proces i cechy chrystianizacji prowadzonej przez biskupów i mnichów na dworach barbarzyńskich królów i książąt, analizuje fragmenty pamiętników i historii takich autorów, jak Awit z Vienne, Jonasz z Bobbio, Grzegorz z Tours, Egiptusz, Paweł Orozjusz. Prowadzona na dworach władców barbarzyńskich akcja apostolska zwykle wkraczała na teren rozgrywek politycznych. W zależności od sytuacji religijno-politycznej duchowni katoliccy, biskupi i mnisi, różnie interpretowali wymagania swojej pastoralnej misji. Ustalanie zasad i relacji władzy kościelnej do władcy pogańskiego było procesem niezwykle złożonym i dynamicznym. W dostępnych źródłach historycznych dominuje narracja hagiograficzna i apologetyczna, która swoimi korzeniami sięga do wzorców dziejopisarstwa klasycznego. Idealem duszpasterza dworu królewskiego jest prorok, wierny Bogu, samotny i stający odważnie w obronie Kościoła katolickiego, zdolny przeciwstawić się zwyczajom pogańskim, błędom herezji i pokusom politycznego konformizmu. Opisy rozwoju chrześcijaństwa skupiają się na żywotach wybitnych jednostek i niezłomnych bohaterów.

Słowa kluczowe

Konwersja władców germańskich, chrystianizacja w starożytności, apostołowie na dworach królewskich.

³⁶ Por. Jonasz z Bobbio, *Żywot Kolumbana*, I, 27, s. 216.

Tytuł ang.: Apostolate at the royal courts (abstract)

The author examines the process and characteristics of Christianization that was led by bishops and monks at the courts of the barbarian kings and princes. For this purpose, he analyzes selected fragments of memoirs and history of such authors as Avit of Vienne, Jonas of Bobbio, Gregory of Tours, Eugippius, Orosius. Generally, the pastor of the royal court was a prophet, faithful to God, a brave defender of the Catholic Church, able to resist pagan customs, heresy and errors and temptations of political conformism.

Keywords

Conversion of Germanic rulers, Christianization in antiquity, the apostles at the royal courts.

Bibliografia

Źródła

Awit z Vienne, *Epistularum ad diversos libri III*, R. Peiper, Berolini 1883, MGH Auct. ant. 6/2, s. 1-103.

Eugipiusz, *Pamiętnik o życiu świętego Seweryna*, K. Obrycki, Warszawa 1985, PSP 32/1.

Grzegorz Wielki, *Listy*, t. 1, J. Czuj, Warszawa 1954.

Grzegorz z Tours, *Historie. Historia Franków*, K. Liman, T. Richter, oprac. D. A. Sikorski, Tyńiec 2012.

Jonasz z Bobbio, *Żywot Kolumbana*, [w:] *Św. Kolumban. Pisma. Jonasz z Bobbio. Żywot Kolumbana*, E. Zakrzewska-Gębka, Warszawa 1995, PSP 60, s. 185-226.

Kolumban, *Pisma*, [w:] *Św. Kolumban. Pisma...*, dz. cyt., s. 77-184.

Paweł Diakon, *Historia rzymska. Historia Longobardów*, wst. i tł. I. Lewandowski, W-wa 1995.

Paweł Orozjusz, *Historiarum adversum paganos libri septem*, C. Zangemeister, Wien 1882, CSEL 5, *Historia przeciw poganom*, H. Pietruszczak, Zgorzelec 2015.

Sewer z Minorki, *Epistula de conversione Iudaeorum apud Minorcam insulam meritis s. Stephani facta*, ed. and transl. S. Bradbury, Oxford 1996.

Tacyt, *Księga o pochodzeniu i kraju Germanów*, wstęp T. Płóciennik, koment. J. Kolendo, Poznań 2008.

Vita Wulframini, B. Krusch, W. Levison, Hannoverae et Lipsiae 1910, MGH SS rer. Merov. 5: *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici*, s. 657-673.

Wenancjusz Fortunat, *Carmina*, F. Leo, Berlin 1881, MGH Auct. ant. 4/1.

Opracowania

Chevalier U., *Introduction [do:] Oeuvres complètes de saint Avit, évêque de Vienne*, Lyon 1890, s. I-LXXIX.

Duchesne L., *Histoire ancienne de l'Église*, t. 2: *Le christianisme, religion d'État*, Paris 1908.

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

Jougan A., *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Warszawa 1992⁴.

Schäferdick K., *Columbans Wirken im Frankenreich (591-612)*, [w:] Löwe H. (red.), *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, Stuttgart 1982, s. 171-201.

Vernet F., *Avit (Saint)*, „Dictionnaire de Théologie Catholique”, 1, Paris 1930, kol. 2639-2644.

Leon Nieścior OMI*

FENOMEN APOSTOLSKI MISJONARZY LUDÓW. ŚW. WOJCIECH I JEGO POPRZEDNICY

Chryścianizacja Słowian nadwiślańskich w następstwie chrztu Mieszka I w 966 r. każe pytać o sposoby misyjnego oddziaływania. Co przyczyniło się do skuteczności tej pierwszej ewangelizacji plemion słowiańskich? Mamy stosunkowo niewiele źródeł na ten temat. W wyjaśnieniu kwestii może pomóc użycie analogii. Podobny proces chrystianizacyjny zachodził wcześniej, w historii innych ludów europejskich. Wybraliśmy bardziej znane sylwetki misjonarzy Europy Zachodniej oraz postać św. Wojciecha, misjonarza Polski, i na podstawie ich biografii spróbujemy dokonać charakterystyki działalności misyjnej w tym regionie. Dysponujemy żywotami świętych, zapiskami kronikarskimi czy inną skromną dokumentacją. Tematu nie podejmujemy w sposób wyczerpujący, ale – sondażowo. Czy relacje o tamtych apostołach dają wymierny obraz pracy misyjnej dla późnej starożytności i wczesnego średniowiecza? Deficyt danych łagodzi, choć nie usuwa, współczesna literatura przedmiotu, która zajmuje się krytycznym opracowaniem źródeł¹.

I. Misyjne biografie

Jonasz z Bobbio opisuje odbudowę kościoła i powstanie klasztoru w Bobbio – ostatniej stacji w życiu pielgrzymim św. Kolumbana. „Cudowna moc Pana” sprawiła, że pnie jodłowe, do których udźwignięcia potrzeba było „trzydziestu lub czterdziestu mężczyzn”, dźwigał z ziemi „mąż Boży sam z dwoma lub trzema braćmi”². Ten symboliczny obraz dobrze pokazuje rolę świętych, których wkład w dzieło misyjne i budowę Kościoła jest nieporównywalny. Z drugiej strony, dokonania misyjne tego okresu były owocem trudu tysięcy anonimowych misjonarzy: ich towarzyszy albo następców. Św. Grzegorz Wielki wysłał ekspedycję misyjną do Anglii, ze św. Augustynem na czele, liczącą 40 mnichów. W misji pierwszego biskupa w Polsce, Jordana,

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

¹ Poza literaturą źródłową, dane biograficzne czerpiemy, z wyjątkiem tych nt. Wedasta i Amanda, z dwóch monografii J. Strzelczyka, *Apostołowie Europy* oraz *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*.

² Jonasz z Bobbio, *Żywot Kolumbana*, I, 30.

mogło uczestniczyć ok. 50 duchownych. Św. Brunonowi z Kwerfurtu towarzyszyło 17 misjonarzy³. O św. Amandzie jest mowa, że „rozesłał swoich mnichów do różnych krain ze względu na troskę o dobro dusz”⁴. Żywoty świętych, pisane na wzór przypowieści biblijnych, są w jakiejś mierze metaforycznym wyrazem tej pracy, której dokonała armia Bożych posłańców. Poniżej przedstawimy biogramy kilku wybitniejszych misjonarzy.

Św. Patryk

Urodził się ok. 385 r. w Brytanii, która znajdowała się pod rzymską administracją. Jego ojciec był diakonem i urzędnikiem rzymskim. W szesnastym roku życia Patryk padł ofiarą irlandzkich piratów⁵. Na Zielonej Wyspie przez sześć lat pracował w niewoli jako pasterz. Już wtedy zasłynął z życia ascetycznego i świętości. W nieznanych bliżej okolicznościach uciekł⁶, udając się najpierw do Brytanii, a potem do Galii, albo odwrotnie. W sławnych klasztorach na południu Galii otrzymał solidną formację duchową i intelektualną. Został wyświęcony na biskupa i wyruszył do Irlandii w 431 lub 432 roku. Trzydzieści lat prowadził działalność misyjną w północnej i północno-zachodniej części wyspy. Zmarł po 461 roku. Jego dzieje znamy z *Confessio* – niezwykle cennej, choć dość oględnej, napisanej w wyuczonyj łacinie autobiografii. Inne żywoty pochodzą z VII wieku.

Św. Wedast

Postać świętego pojawia się w historii po raz pierwszy po tryumfie Chlodwiga I nad wojskami alemańskimi w 496 roku. Alemanni zaczęli przeważać. Obawiając się klęski, Chlodwig – według św. Grzegorza z Tours i relacji późniejszych – zaczął wzywać pomocy Chrystusa. Postąpił tak z desperacji, nie mając jeszcze szczerego przekonania religijnego ani nie nosząc się z zamiarem chrztu⁷. W ucieczce króla do Boga narratorzy wydarzeń doszukiwali się wpływu jego małżonki, św. Klotyldy, która już wcześniej namawiała go do chrztu. Chlodwig odwołał się do Boga wyznawanego przez jego żonę i do jej modlitwy⁸. Frankowie odnieśli zwycięstwo. Król postanowił się ochrzcić wierząc, że odniósł zwycięstwo dzięki modlitwom chrześcijan⁹. Przejeżdżając przez miasto Toul, spotkał znanego ze świętobliwości Gastona (Wedasta, Wa-

³ Por. *Historia Kościoła w Polsce*, t.1/1, s. 28.

⁴ *Żywot św. Amanda*, 20.

⁵ Por. Patryk, *Wyznanie*, 1.

⁶ Por. tamże, 17.

⁷ Por. Grzegorz z Tours, *Historia Franków*, II, 30; Alkuin, *Vita s. Vedasti*, 1.

⁸ Por. Grzegorz z Tours, *Historia Franków*, II, 30; Jonasz z Bobbio, *Vita s. Vedasti*, 2.

⁹ Data chrztu jest sporna. Chrztost mógł nastąpić po upływie kilku lat od zawarcia pokoju z Alemanami. Nie ma powodu, by kwestionować wpływ Klotyldy na Chlodwiga i szczerę nawrócenie na wiarę chrześcijańską. Historykom nie jest dane, by zgłębiać najskrytsze motywy, którymi powodował się konwertyta. Mając wyraźnie cele dydaktyczne, Grzegorz z Tours napisał relację stylizowaną (por. np. G. Tessier, *Le Baptême de Clovis: 25 décembre 496 (?)*, Paris 1998, s. 87-92).

asta). Zabrał go ze sobą, aby dostąpić pouczenia w wierze. Następnie został ochrzczony przez słynącego ze świętości Remigiusza, biskupa Reims¹⁰. Za wskazaniem Chlodwiga św. Remigiusz uczynił Wedasta biskupem Arras, aby ewangelizował tamtejszą ludność¹¹. Zniszczone przez Hunów miasto leżało w ruinach. Biskup dokonał licznych nawróceń w swojej diecezji i umarł prawdopodobnie 6 lutego 540 roku, kierując 40 lat kościołem w Arras. Żywot św. Wedasta (*Vita Vedastis vetustior*) został napisany w VII w. bądź nawet później przez Jonasza z Bobbio albo jego naśladowcę. Autorem nie jest więc *episcopus Atrebatensis* (dziś Silchester), jak głosi tytuł w manuskryptach¹². Druga wersja żywota, którą opracował Alkuin († 804), zawiera ślady bardzo wczesnych interpolacji, dokonanych dla uzupełnienia pierwszej wersji¹³.

Św. Kolumba Starszy

Urodził się ok. 521 r. w Gartan w północno-zachodniej Irlandii. Pochodził z wpływowego rodu, który sprawował władzę na terenie północnej Irlandii i Szkocji (Dalriada). Był nazywany „gołąbkim Kościoła” („Columcille”)¹⁴. U boku wielkich mnichów tego czasu, św. Finniana z Moville i św. Finniana z Clonard, uczył się ascezy i życia monastycznego. Przebywał w kilku klasztorach, sam założył kolejne. W 563 r. odpłynął z grupą mnichów na północ, na wyspę Iona (Hy). Tam założyli ośrodek monastyczny i bazę misyjną dla ewangelizacji Piktów zamieszkujących dzisiejszą Szkocję. Kolumba przebywał 34 lata na Ionie, gdzie zmarł w 597 roku. Był pierwszym znanym misjonarzem, który przeniósł chrześcijaństwo z ojczystej wyspy do Szkocji. Św. Adamnan z Jony napisał *Vita s. Columbae* ok. 700 r., będąc dziewiątym z kolei opatem Iony. Utwór skomponował w konwencji ówczesnej hagiografii, akcentując nadprzyrodzone wydarzenia. W tym też celują kolejne żywoty św. Kolumby, które nie obfitują w zbyt wiele cennych historycznie szczegółów z życia.

Św. Kolumba Młodszy

Kolumban (inna nazwa) urodził się ok. 540 r. w prowincji irlandzkiej Leinster, na wschodzie wyspy. Być może pochodził z pospolitej rodziny, gdyż szlachetne pochodzenie zostałoby zauważone przez hagiografów. Wstąpił do słynnego klasztoru w Bangor¹⁵. Prowadził działalność pisarską. Z całego dorobku Kolumbana zachowało się sześć listów, trzynaście kazań, reguły zakonne i księga pokutna dla klasztoru, oraz kilka poematów. Prawdopodobnie w 591 r., postanowił z grupą towarzyszy odpłynąć w kierunku Galii. Działalność Kolumbana zaczęła się od Bretanii. Królestwo

¹⁰ Por. Alkuin, *Vita s. Vedasti*, 1.

¹¹ Por. tamże, 3.

¹² Por. B. Krusch, [Wstęp do:] *Vita Vedastis Episcopi Atrebatensis duplex*, MGH SS. rer. Merov. 3, s. 399.

¹³ Por. tamże, s. 400.

¹⁴ Por. J. Strzelczyk, *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, s. 38.

¹⁵ Por. Jonasz z Bobbio, *Żywot Kolumbana*, I, 4.

Franków było podzielone między władców – na Neustrię, Austrazję i Burgundię. Za zgodą króla Austrazji działał Kolumban na północnym wschodzie kraju. Tam powstały trzy pierwsze fundacje: Annegrey, Luxeuil i Fontaines, a za nimi następne. W tym rejonie Galia wymagała jeszcze długofalowej chrystianizacji. Zresztą i na południu Kościół galijski, uwikłany w struktury doczesne, potrzebował nowego ducha. Kolumba wszedł w konflikt z miejscową hierarchią kościelną oraz z królem Burgundii Teodorykiem II. Naraził się, upominając go surowo i zapowiadając jego rychłą śmierć¹⁶. Król kazał deportować go do swojej ojczyzny, jednak Kolumban uniknął deportacji, udając się ponownie do Austrazji, do Teudeberta II. Zmierzając do Italii, wraz z towarzyszami odbył po drodze wyprawę misyjną wzdłuż Renu. Etapy jego wyprawy misyjnej to: Tuggen – Arbon – Bregencja – Bobbio. W Arbon i Bregencji misjonarze zastali ślady wcześniejszego chrześcijaństwa¹⁷. Stamtąd przybyli na północ Italii i osiedlili się w ustronnym miejscu w Bobbio¹⁸, gdzie Kolumban zmarł w 615 roku. Jego żywot został napisany w latach 639-642 przez Jonasza z Bobbio. Żywotopisarz wstąpił do klasztoru w Bobbio trzy lata po śmierci świętego. Dysponował relacjami z pierwszej ręki, gdyż był sekretarzem następców świętego w Bobbio. Mógł też zasięgnąć informacji u opata będącego bezpośrednim następcą Kolumbana w Luxeuil, jak również u św. Galla, słynnego ucznia Kolumbana.

Św. Amand

Urodził się w Akwitanii ok. 584 roku. Podczas pielgrzymki do grobu św. Marcina w Tours postanowił zostać wędrownym misjonarzem. Plany zrealizował po piętnastu latach życia w całkowitej izolacji w Bourges. Następnie udał się do Rzymu, aby otrzymać błogosławieństwo papieskie dla przyszłej działalności. W Galii został wyświęcony na biskupa i oddał się pracy misyjnej. Ponownie przybył do Rzymu. Stał się misjonarzem Flandrii, a jego działalność w tym regionie przypadła na okres 625-640¹⁹. Aktywność Amandy przyniosła największe owoce w drugim okresie pracy we Flandrii, w latach 648-651, po wyniesieniu na urząd biskupi ze stolicą w Tongres-Maastricht. W żywocie donosi się, że Amand prawie trzy lata przemierzał posiadłości, odwiedzał zamki, głosił Ewangelię²⁰. Podjął też w międzyczasie wysiłki misyjne wśród: Słowian nad Dunajem, Saksończyków w Anglii, a po rezygnacji z biskupstwa w Maastricht – wśród Basków w Pirenejach. Chciał do końca życia pozostać pielgrzymem²¹. Wrócił na tereny dzisiejszej Francji²², gdzie zmarł w założonym przez siebie klasztorze w Elnone (dziś Saint-Amand-les-Eaux)²³. Jako jedna z największych postaci VII w. epoki merowińskiej, Amand jest stosunkowo dobrze znany dzięki źródłom.

¹⁶ Por. tamże, I, 18.

¹⁷ Por. tamże, I, 27.

¹⁸ Por. tamże, I, 30.

¹⁹ Por. R. de la Haye, *Le dossier historique de s. Amand*, s. 5.

²⁰ Por. *Żywot św. Amandy*, 18.

²¹ Por. *Vita s. Amandi [antiqua]*, 14.

²² Por. *Żywot św. Amandy*, 22.

²³ Por. tamże, 26.

Jego żywot, nazywany *Vita prima*, został napisany przez nieznanego autora, duchownego czy mnicha, jakiś czas po śmierci świętego. *Vita* powstała prawdopodobnie w 2 poł. VIII wieku. Odwołuje się do wówczas powszechnie stosowanych *topoi*, a więc schematów zapożyczonych z Ewangelii bądź innych żywotów. Zawiera wiele błędów, nieścisłości czy opuszczeń, które dzięki innym zachowanym dokumentom mogą nieraz zostać skorygowane czy uzupełnione²⁴. Badania doprowadziły do odkrycia drugiego żywota, *Vita antiqua*, pewnie starszego od *Vita prima*. Pominięcie pewnych szczegółów nt. św. Amada w *Vita prima* wolno tłumaczyć znajomością *Vita antiqua* przez autora tego żywota, co zwalniało go z konieczności przytaczania wszystkich danych. *Vita antiqua* musiała powstać w Galii przed 714 rokiem²⁵. Amada wspomina także Jonasz Bobbio, który poznał go osobiście, gdyż przebywał w klasztorze w Elnone w latach 639-642 i towarzyszył jego wyprawom misyjnym²⁶.

Św. Willibrord

Urodził się ok. 658 r. w Anglii, w prowincji Northumbrii. Jego ojciec był Saksończykiem, rodzina odznaczała się pobożnością. Chłopiec zdobył wykształcenie i wychowanie w klasztorze w Ripon. W wieku 20 lat udał się do Irlandii, do innego klasztoru, w Rath Melsigi (dziś Clonmelsh?). Po dwunastu latach spokojnego życia Willibrord zdecydował się na działalność misyjną. Przybył z kilkunastoma towarzyszami do Fryzji. Miejscowi Fryzowie pod władzą silnego przywódcy Radboda trzymali się mocno pogaństwa. Willibrord szukał protekcji u Pepina II, którego władza rozciągała się na te tereny. Z jego poparciem udał się do Rzymu w 691 r., aby zyskać aprobatę dla tworzenia Kościoła na tych ziemiach. Ponownie przybył tam w 695 r. i otrzymał godność arcybiskupa ze stolicą w Utrechcie. Prowadził działalność na terytorium Radboda, który w tym okresie powstrzymywał się od wrogości. Brak sukcesów w misji kazał wycofać się i udać do Dunów, co też nie zakończyło się powodzeniem. Po groźnym incydencie na wyspie Fositesland wrócił na terytoria Pepina. Po śmierci Pepina Radbod odzyskał władzę we Fryzji i podjął walkę z chrześcijaństwem. Willibrord musiał opuścić Fryzję. Powrócił na urząd biskupi, gdy Karol Młot pokonał Radboda i przejął kontrolę nad tymi ziemiami. W swej działalności misjonarz dotarł do Turynгии. Założył klasztor w Echternach pod Luksemburgiem. Prowadząc życie zakonne i nadal pełniąc obowiązki biskupa Utrechtu, zmarł w Echternach w 739 roku. Żywot Willibrorda, celujący w zdarzeniach nadprzyrodzonych, napisał Alkuin na prośbę Beornrade, arcybiskupa Sens, a wcześniej opata Echternach²⁷.

Św. Winfryd/Bonifacy

Urodził się w 672/673 r. w Wessex, w królestwie Sasów Zachodnich. Wywodził się raczej z wyższej warstwy społecznej. Jako *puer oblatus* został oddany do klasztoru w

²⁴ Por. R. de la Haye, *Le dossier historique de s. Amand*, s. 1.

²⁵ Por. tamże, s. 3-4.

²⁶ Por. Jonasz z Bobbio, *Żywot Kolumbana*, prolog.

²⁷ Por. Alkuin, *Vita s. Willibrordi*, 1.

Exeter (dziś Exeter), gdzie zdobył wychowanie i wykształcenie. Otrzymał święcenia kapłańskie, następnie został kierownikiem szkoły klasztornej. Przez krótki czas próbował sił na polu misyjnym we Fryzji, ale powrócił do ojczyzny z powodu nieprzychylnego dla misji postawy króla Radboda. Pomimo wyboru na opata nie wyrzekł się zamiarów misyjnych. Zrezygnował z godności opata w 718 r. i opuścił definitywnie Anglię²⁸. W 719 r. podążył do Rzymu, aby uzyskać błogosławieństwo papieża dla swojej pracy. Wtedy otrzymał drugie imię, Bonifacy, obok dotychczas używanego, Winfryd. Potem przybył do Turyngii, ale na wieść o śmierci Radboda wrócił do Fryzji. W Utrechcie przystał do Willibrorda. Pomimo że proponowano mu godność biskupią i dawano nadzieję na następstwo po Willibrordzie, w 721/722 r. rozstał się z Willibrordem, dążąc pewnie do samodzielnego działania²⁹. Udał się do Hesji, gdzie założył klasztor w Amöneburgu. W 722 r. ponownie pielgrzymował do Rzymu, by zdać sprawę papieżowi ze swojej działalności. Tam został wyznaczony i wyświęcony na biskupa misyjnego. W 723 r. wrócił do Germanii: działał w Hesji, a następnie w Turyngii, gdzie istniało już chrześcijaństwo. Z *Żywota Bonifacego* można wnioskować, że to nie poganie stwarzali największe trudności w ewangelizacji, ale jacyś nieprawowierni chrześcijanie³⁰. W Turyngii miał pewne posiadłości Willibrord, lecz zapisał je nie Bonifacemu, tylko swemu klasztorowi w Echternach. Być może przyczyną rozejścia się dróg Bonifacego i Willibrorda była odmiennosc ich środowisk politycznego poparcia. W 732 r. papież Grzegorz III podniósł Bonifacego do godności arcybiskupa metropolity, uprawniając do ordynowania biskupów na wschód od Renu. Zaczął się nowy etap, mianowicie budowy trwałych struktur Kościoła w Germanii. Bonifacy popadł w konflikt z miejscowym duchowieństwem i częścią arystokracji, to jest lokalnym środowiskiem walczącym o wpływy. Miejscowym prominentom nie podobała się między innymi protekcja frankijska, która stała za Bonifacem. Przy braku lokalnego wsparcia Bonifacy odwołał się do pomocy mnichów i mniszek, którzy przybyli z ojczystej Anglii. W 737 r. udał się w trzecią podróż do Rzymu, gdzie papież uczynił go legatem na Niemcy. Z poparciem bawarskiego księcia Odyłona powstały cztery biskupstwa na Bawarii: Ratyzbona, Passau, Fryzvinga, Salzburg. Na ten okres przypada szczyt działalności Bonifacego, który powołał kilka innych biskupstw i obsadził je anglosaskimi duchownymi. Stopniowo zaczęły maleć wpływy legata papieskiego w Germanii³¹. Bonifacy założył klasztor w Fuldzie. Postarał się o wyznaczenie swojego następcy na stolicy w Moguncji w osobie św. Lullusa. Po śmierci Willibrorda powierzono Bonifacemu Kościół we Fryzji. Czterdzieści lat wcześniej prowadził tam działalność misyjną. Udał się do Fryzji jako osiemdziesięcioletni starzec. Grupa ekspedycyjna została napadnięta i wymordowana przez pogańskich zbójców w miejscowości Dokkum 5 czerwca 754 roku. Mamy stosunkowo skąpe źródła na temat działalności misyjnej Bonifacego: koresponden-

²⁸ Por. Willibald z Moguncji, *Vita s. Bonifatii*, 5.

²⁹ Według *Vita Bonifacy* odmówił przyjęcia urzędu biskupiego. Tłumaczył się, że nie może go przyjąć bez wyraźnego wskazania papieża (Por. tamże).

³⁰ Por. J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, s. 117.

³¹ Por. tamże, s. 118n.

cję obejmującą 150 listów od lub do niego oraz żywot Willibalda z Moguncji. *Vita* została napisana ok. 760 r.³² na prośbę przyjaciół św. Bonifacego z Brytanii, Francji i Niemiec, skierowaną do Lullusa, następcy św. Bonifacego. Po konsultacji z biskupem Würzburga Megingozem adresat prośby wybrał na biografa Willibalda. Pisarz był angielskim kapłanem, nie znał osobiście Bonifacego, a dane biograficzne zebrał od jego uczniów. Napisał żywot niedługo po śmierci męczennika, nie później niż w przeciągu trzynastu lat, gdyż jeszcze za życia Megingoza, zmarłego w 768 roku. Żywot cechuje się sztucznością i zawilocią języka oraz ubóstwem faktów. Niemniej żywotopisarz znajdował naśladowców w stylu pisania.

Św. Wojciech

Urodził się w 956 r. w północno-wschodnich Czechach w książęcej rodzinie, która miała swoją rezydencję w Libicach. Gdy podrośł, rodzice wysłali go do szkoły katedralnej w Magdeburgu, w której uczył się w latach 972-981. Po powrocie z Niemiec, po śmierci biskupa praskiego Thietmara, został jego następcą. Uzyskał inwestyturę z rąk cesarza niemieckiego Ottona II oraz metropolity mogunckiego Willigisa. Niewiele wiemy o działalności Wojciecha w Pradze. Część społeczeństwa nie była jeszcze gotowa na przyjęcie wymogów nowej wiary. W 988 r. opuścił Pragę i udał się za przyzwoleniem papieża na Awentyn w Rzymie, gdzie zamieszkał w klasztorze. Za staraniem Willigisa, który nie był zadowolony z opuszczenia przez niego stolicy biskupiej, odbył się w Rzymie sąd nad Wojciechem, w wyniku czego nakazano mu powrócić do Pragi. Wierni nadal nie słuchali pasterza i coraz mniej przychylny stawał się książę Bolesław II, wrogo nastawiony do rodu Sławnikowiców. Wojciech ponownie opuścił Pragę i udał się w drogę pielgrzymią po Europie. W Niemczech zaprzyjaźnił się z cesarzem Ottonem III. Następnie przybył na Węgry, gdzie został życzliwie przyjęty przez króla Stefana I. Z Węgier przybył do Polski, na dwór Bolesława Chrobrego, po czym wyruszył na wyprawę misyjną do Prus. Zginął śmiercią męczeńską 23 kwietnia 997 roku. Tzw. *Żywot rzymski* Wojciecha, najstarszy, idealizujący opisywaną postać, został napisany po łacinie zaraz po jego śmierci przez benedyktyna Jana Kanapariusza. Drugi żywot, kilka lat później, bardziej realistyczny, napisał Brunon z Kwerfurtu. Później powstały kolejne żywoty, pisane już przez polskich hagiografów.

II. Charakterystyka apostołstwa

Przechodzimy do głównej kwestii nas interesującej, do czynników misyjnego oddziaływania przedstawionych misjonarzy. Na czym polegał fenomen ich apostołstwa? W odpowiedzi jesteśmy zdani głównie na źródła hagiograficzne, zweryfikowane przez historyków.

1. Formacja monastyczna

O skuteczności misyjnego działania z pewnością decydowała formacja religijna i in-

³² Por. tamże, s. 117.

telektualna misjonarzy. Całość tej formacji, w świetle biografii naszych świętych, da się ująć w kluczu monastycznym. Misjonarze ci albo sympatyzowali z ruchem monastycznym (Ptryk, Wojciech), albo byli po prostu mnichami (pozostali).

Ptryk przebywał w dwóch znanych ośrodkach życia monastycznego na południu Galii: w klasztorze na wyspie w Lerins oraz pod pieczęą św. Germana w Auxerre, gdzie odbył studia. Bez wątplenia środowisko klasztorne przygotowało go do działalności misyjnej.

Chlodwig I spotkał Wedasta w Toul, gdy ten, jak stwierdza Alkuin: „służył jedynie Bogu i zbierał najśodsze owoce życia kontemplacyjnego”³³; w podobnych słowach pisze Jonasz z Bobbio: „życie pędził na oddawaniu czci Bogu”³⁴. Wolno przypuszczać, że Wedast prowadził życie odosobnione, może pustelnicze. Jego wziął król Francji za towarzysza drogi powrotnej do swojej rezydencji, by poznać podstawy wiary. Z polecenia króla został misjonarzem i biskupem Arras.

Kolumba Starszy jako młodzieniec udał się na południe, do Moville nad jeziorem Strangford, gdzie stał się uczniem Finniana, słynnego mnicha i misjonarza. Następnie przebywał w Clonard, u boku innego mistrza Finniana, i w kilku innych klasztorach. Podaje się, że sam założył w Irlandii 41 klasztorów i kościołów³⁵. Mnisi osiedlili się na wyspie Iona położonej w archipelagu Hebrydów Wewnętrznych, przy wybrzeżu Szkocji. Zamieszkali jako pustelnicy w osobnych domkach. Stamtąd prowadzili działalność misyjną wśród Piktów.

Istotną rolę w decyzji opuszczenia rodziny i podjęcia ascezy przez Kolumbę Młodszego miała odegrać pewna pustelnica. Pomimo usilnych próśb ze strony matki o pozostanie w domu Kolumban opuścił dom rodzinny i udał się w nieznanie bliżej miejsce do mistrza o imieniu Synil, który uczył go Pisma Świętego³⁶. Następnie wstąpił do słynnego klasztoru w Bangor, zarządzanego przez Comgalla. W klasztorze napisał swoje pierwsze utwory. Nigdy nie przestał być mnichem. Odbywał wyprawy misyjne w społeczności swoich braci. Istotą jego działalności w Galii było zakładanie klasztorów, które miały promieniować na otoczenie. Do Kolumbana przyłączyło się za jego życia 220 mnichów³⁷. Na przykład klasztor w Fontaines liczył 60 braci. Kolumban zmarł w zaciszu klasztornym w Bobbio.

Amand wstąpił do klasztoru św. Hilarego na wyspie Yeu w pobliżu wybrzeża Wandei. Pielgrzymując do grobu św. Marcina w Tours spotkał Kolumbana, którego wypędził król Teodoryk II. Żołnierze wieźli go statkiem w celu deportacji do Irlandii, po drodze zatrzymując się w Tours. Znamienne, że po przyjęciu tonsury i posługi misjonarza Amand nie wyruszył na wyprawę misyjną, ale zamknął się w Bour-

³³ Alkuin, *Vita s. Vedasti*, 2, MGH SS. rer. Merov. 3, s. 417 [przekłady tekstów pochodzą od autora artykułu, chyba że wskazano inaczej].

³⁴ Jonasz z Bobbio, *Vita s. Vedasti*, 3, MGH SS. rer. Merov. 3, s. 407: „sub religionis cultu”.

³⁵ Por. J. Strzelczyk, *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, s. 41.

³⁶ Por. Jonasz z Bobbio, *Żywoł Kolumbana*, I, 3.

³⁷ Por. J. Strzelczyk, *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, s. 112.

ges, w celi zrobionej w murze miasta niedaleko katedry. W niej spędził jako rekluz prawie 15 lat³⁸. Jego klasztor w Elnone – jeden z wielu, które założył³⁹ – rozwijał się dynamicznie i stał się prężnym ośrodkiem misyjnym, zasłużonym dla chrześcijaństwa we Fryzji. Przez klasztor przewinęło się wielu uczniów i naśladowców Amandy. To stamtąd Amand organizował, pieszo lub łodzią, wyprawy misyjne. O przywiązaniu do monasteru świadczy jego testament, w którym swoje ciało zapisał klasztorowi w Elnone i zagroził ekskomuniką każdemu, kto chciałby je stamtąd zabrać⁴⁰.

Już ojciec Willibrorda, zanim wybrał małżeństwo, przez jakiś czas prowadził życie pustelnicze przy ujściu rzeki Humber do Morza Północnego. Podobno mieszkał przez lata w kaplicy poświęconej św. Andrzejowi Apostołowi⁴¹. Jako *puer oblatus* Willibrord został posłany na wychowanie i nauki do klasztoru w Ripon⁴², którego przełożonym był prawdopodobnie św. Wilfryd z Yorku, zwycięzca opcji prorymskiej na synodzie w Whitby w 664 roku. W wieku 20 lat Willibrord zapragnął surowszego życia i wędrówki za granicę⁴³. Opuścił Anglię i przybył do Irlandii, do klasztoru w Rath Melsigi. Gdy później, po dwunastu latach, został misjonarzem i biskupem we Fryzji, nie zapomniał o swoim monastycznym pochodzeniu. Jak pisze Alkuin, Willibrord budował kościoły w każdym miejscu i zakładał klasztory męskie i żeńskie⁴⁴. W Turynii założył klasztor w Echternach koło Luksemburga, gdzie też zmarł. Przed śmiercią godził obowiązki biskupie z życiem zakonnym. W 726 r. zapisał w testamencie klasztorowi w Echternach wszystkie dobra, jakie otrzymał za życia.

Bonifacy został oddany jako oblat do klasztoru w Exeter⁴⁵. Odbił formację w Nursling, dzięki czemu posiadał wiedzę teologiczną i klasyczną. Będąc już kapłanem prowadził szkołę klasztorną⁴⁶. Został opatem, a w 718 r. opuścił na stałe klasztor i udał się do Rzymu, by uzyskać błogosławieństwo papieża na pracę misyjną. Prowadził działalność we Fryzji, Turynii i Hesji, gdzie założył klasztor w Amöneburgu. Otrzymując status legata papieskiego na całą Germanię, wobec trudności we współpracy z lokalnym duchowieństwem, sprowadził mnichów i mniszki z rodzimej An-

³⁸ Por. *Żywot św. Amandy*, 5-6.

³⁹ Cztery na pewno, cztery kolejne z dużym prawdopodobieństwem, inne trudno udowodnić (por. R. de la Haye, *Le dossier historique de s. Amand*, s. 7).

⁴⁰ Por. *S. Amandi testamentum*, PL 87, 1273-1274.

⁴¹ Por. Alkuin, *Vita s. Willibrordi*, 1.

⁴² Por. tamże, 3.

⁴³ Por. tamże, 4, MGH SS. rer. Merov. 7, s. 118: „artioris vitae ardore succensus et peregrinationis amore instigatus”.

⁴⁴ Por. Alkuin, *Vita s. Willibrordi*, 8.

⁴⁵ W *Vita* relacjonuje się, że jako kilkuletni chłopiec został oddany do klasztoru na wychowanie. Rodzice nie planowali dla niego życia monastycznego, lecz widzieli w nim spadkobiercę posiadłości. Dopiero złożony chorobą ojciec zgodził się później na jego wstąpienie, już z wyboru, do klasztoru w Exeter (por. Willibald z Moguncji, *Vita s. Bonifatii*, 1).

⁴⁶ Por. tamże, 2.

glii. W 744 r. założył inny klasztor w Hesji, w Fuldzie, i wystarał się o jego pełną egzempcję. Klasztor stał się ośrodkiem przygotowującym misjonarzy do przyszłej pracy.

Jako kilkuletni chłopiec Wojciech znalazł się pod wrażeniem mnicha niemieckiego i biskupa misyjnego Adalberta, który w 961 lub 962 r. przejeżdżał przez jego rodzinne Libice z misją na Ruś. Na skutek niepowodzeń Adalbert wrócił do Niemiec, gdzie został arcybiskupem w Magdeburgu. Od niego Wojciech przyjął imię Adalbert przy bierzmowaniu. Już jako biskup przyczynił się do powstania klasztoru benedyktyńskiego w Brzewnowie pod Pragę, który odegra sporą rolę w życiu religijnym i kulturalnym Czech. Podobnie przebywając na Węgrzech, prawdopodobnie założył klasztor na Żelaznej Górze (dziś Pécsvarad). Po opuszczeniu diecezji praskiej udał się do Rzymu, na Awentyn, do klasztoru św. Bonifacego i Aleksego. Monaster przyjmował mnichów zarówno łańskich, jak i greckich, i słynął z surowego stylu życia. Czeskiego duchownego pociągało życie monastyczne i ascetyczne. Zamierzał pielgrzymować do Ziemi Świętej i być może wyruszył w drogę, ale po drodze opat Monte Cassino miał wyperswadować mu pielgrzymkę⁴⁷. Wrócił do klasztoru na Awentynie, gdzie przygotował się duchowo do swojej przyszłej misji. Dodajmy, że z tego klasztoru wywodzili się także inni polscy misjonarze: św. Bruno z Kwerfurtu, męczennik, Jordan, pierwszy biskup polski, oraz bł. Radzim Gaudenty, arcybiskup gnieźnieński i brat przyrodni Wojciecha⁴⁸.

Gdy Wojciech udał się z misją do Prus, miał niewiele ponad 40 lat. Kiedy wyruszyli na misje *ad gentes*, wiek czterdziestu lat przekroczyli tacy misjonarze jak Patryk, Kolumba Starszy, Kolumba Młodszy (ponad 50 lat), Bonifacy, natomiast wiek trzydziestu lat przekroczyli Amand i Willibrord. Wiek dojrzały tych misjonarzy pokazuje długotrwałość i solidność formacji, którą otrzymali wcześniej, na ogół w klasztorach. Wojciech otrzymał ją w rodzinie oraz w szkole katedralnej. Z pewnością formacja monastyczna wyrobiła gotowość do opuszczenia ojczyzny i przygotowała na ryzyko utraty życia.

Pięciu spośród omówionych misjonarzy pochodzi z kręgu monastycyzmu wyspiarskiego: dwóch (Kolumba Starszy i Młodszy) celtyckiego, trzech (Amand, Willibrord, Bonifacy) – anglosaskiego. Reprezentują wspólną duchowość wędrowców, w której *peregrinatio propter Deum* wiąże się ściśle z troską o własne uświęcenie i zbawienie innych. Chociaż Wojciech żył w czasach późniejszych, w okresie słabnącego wpływu monastycyzmu iroszkockiego czy anglosaskiego, a dominacji duchowości benedyktyńskiej, to jednak duch ascetyczny i misyjny, który go otaczał, przekazany w sporej mierze przez mistrzów niemieckich, nadal czerpał z dawnego ducha wyspiarzy. Zdaniem ks. B. Kumora wolno przypuszczać co do pierwszych polskich misjonarzy, że byli to ludzie „światli i gorliwi”. Prawdopodobnie „rekrutowali się z pierwszych zwolenników reformy gregoriańskiej, którzy pochodzili zarówno spośród anachorecko-mniszych ugrupowań włoskich, jak i środowisk benedyktyń-

⁴⁷ Por. Brunon z Kwerfurtu, *Św. Wojciecha żywot drugi*, 13.

⁴⁸ Por. *Historia Kościoła w Polsce*, t.1/1, s. 25.

skich, pozostających pod wpływem prądów Cluny, Lotaryngii lub też Bawarii”⁴⁹.

Celtycy i anglosascy misjonarze nie przestawali być mnichami, prowadząc działalność misyjną. Otaczali się pomocnikami ze środowiska klasztornego. Będąc biskupami misyjnymi, prowadzili życie wędrowne i uprawiali dotychczasowy tryb ascezy. Zakładali liczne klasztory, widząc w nich ośrodki misyjne służące chrystianizacji środowiska. Większość z nich, jeśli nie poniosła śmierci męczeńskiej, umarła w założonych przez siebie klasztorach, promieniując pośmiertnie i nadając temu miejscu wyjątkową rangę (Kolumba Starszy i Młodszy, Amand, Willibrord).

2. Powołanie misyjne

Moment decyzji o opuszczeniu kraju miał swoje znaczenie dla przyszłej pracy misyjnej. Przyjrzyjmy się wskazanym przez biografów momentom wyboru misyjnej drogi życia.

W *Confessio* Patryk relacjonuje, że we śnie otrzymał list z Irlandii, w którym Irlandczycy wzywali go z powrotem na Zieloną Wyspę. Na nią został porwany przez piratów i na niej przebywał w niewoli sześć lat⁵⁰. Autobiograficzna wzmianka rzuca promień światła na natchnienia, które mogły w sposób nadprzyrodzony inspirować misjonarzy.

Prowadząc spokojne życie ascetyczne w Toul, Wedast został poproszony przez wracającego z bitwy króla o przygotowanie do chrztu, a następnie rekomendowany przez niego biskupowi Remigiuszowi na apostoła i biskupa Arras.

W 563 r. Kolumba Starszy wraz „z dwunastoma towarzyszami” opuścił Irlandię i odpłynął na północ⁵¹. Osiedlili się na wyspie Iona. Tam mieszkał do śmierci, dzieląc czas między życiem monastycznym a działalnością misyjną wśród Piktów.

Jonasz z Bobbio tak opisuje decyzję Kolumby Młodszeo, który podobnie „z dwunastoma towarzyszami” wypłynął w morze:

Po upływie wielu lat spędzonych w klasztorze, pomny polecenia Pana wobec Abrahama: *Odejdź z twojej ziemi, od twoich krewnych i z domu twego ojca i podąż do kraju, który ci wskaże* (Rdz 12, 1). [...] Gdy przybyli na brzeg morza, modlili się o zmiłowanie wszechmogącego Boga, aby jeśli taka będzie Jego wola, mogli doprowadzić do końca rozpoczęte dzieło. Niebawem też poznali, iż taka jest właśnie wola miłościwego Sędziego. Wsiedli przeto na statek i przez otwarte morze popłynęli ku nieznanym szlakom i spokojnym przestworzom. [...] Gnani sprzyjającym wiatrem szybko przybyli do wybrzeży bretońskich. [...] Wreszcie zdecydowali się przemierzać ziemię galijską i spieszenie poznać obyczaje ludzi, [postanowili też, że] jeśli będzie można tam głosić słowo Boże, na

⁴⁹ Tamże, s. 24.

⁵⁰ Por. Patryk, *Wyznanie*, 23.

⁵¹ Por. Adamnan z Jony, *Vita s. Columbae*, III, 4: „Iisdem diebus Sanctus cum duodecim commilitonibus discipulis ad Britanniam transnavigavit”.

czas jakiś się zatrzymają, jeśli zaś znajdą umysły trwające w mroku zuchwałstwa, udadzą się do sąsiednich ludów⁵².

Żywotopisarz akcentuje zdanie się misjonarzy na wolę Bożą i rezygnację z ambicji własnego planowania misji.

Już jako mnich, być może pod wrażeniem spotkania z Kolumbanem, Amand zapragnął pielgrzymować całe życie i modlił się w Tours za wstawiennictwem św. Marcina o spełnienie swoich pragnień⁵³. W Tours stał się misjonarzem wędrownym. Po piętnastu latach życia pustelniczego rozpoczął działalność misyjną.

Willibrord spędził dwanaście lat w towarzystwie swoich mistrzów w Rath Melsigi, aż dojrzała w nim decyzja misyjna. Hagiograf komentuje, że „osiągnął dojrzały wiek męski i pełnię wieku Chrystusowego” i mógł pewnego dnia przemówić do ludzi. W wieku trzydziestu trzech lat nabył takiej gorliwości wiary, że uznał za zbyt małe własne uświęcenie. Odczuł potrzebę poświęcenia się głoszeniu Ewangelii. Usłyszawszy o „źniwie wielkim” w północnych regionach, postanowił tam udać się, „świadom własnego celu, ale jeszcze nie świadom boskich rozporządzeń”. Wsiadł na statek wraz z jedenastoma towarzyszami. Spośród nich niektórzy w przyszłości osiągną koronę męczeństwa. I tak dotarli szczęśliwie do ujścia Renu, kierując się w stronę Fryzji⁵⁴.

Warto wskazać na kontekst kościelny poprzedzający misję Willibrorda i środowisko, w którym dojrzało jego powołanie misyjne. Gdy Willibrord przybył do irlandzkiego klasztoru w Rath Melsigi, byli już tam tacy mistrzowie, jak biskup Ekbert oraz Wiktbert, którzy po synodzie w Whitby w 664 roku musieli opuścić Anglię, reprezentując opcję celtycką⁵⁵. Podobnie przybył tam inny mistrz Willibrorda z Anglii, Wilfryd. Powodem jego przybycia mogło być wypędzenie ze stolicy w Yorku w 678 roku. Oni wszyscy, Wilfryd, Ekbert i Wiktbert, wyemigrowali do bardziej przyjaznej im Irlandii. Towarzyszyły im pewnie motywy ascetyczne, mianowicie chęć wyrzeczenia się ojczyzny i podjęcia życia ascetycznego. Ekbert pragnął ewangelizować Saksończyków w Europie, ale nie było mu to dane, natomiast Wiktbert dwa lata pracował we Fryzji, ale bez powodzenia. Podczas zarazy grasującej w Irlandii Ekbert złożył ślub, że jeśli przeżyje epidemię, porzuci własną ojczyznę i będzie pielgrzymował jako wygnaniec. Po dwudziestu latach życia w klasztorze, w 686/687 r., opuścił wyspę z zamiarem ewangelizowania pogan. Lista narodów, które zamierzał ewangelizować, była imponująca: Fryzowie, Rugini, Dunowie, Hunowie (Awarzy), kontynentalni Saksończycy, Brukterowie (nad Renem)⁵⁶. Plany te zdradzają duży rozmach misyjny owych mnichów.

Idąc za głosem powołania misyjnego, Bonifacy udał się w 716 r. do Fryzów,

⁵² Jonasz z Bobbio, *Żywot Kolumbana*, I, 4, PSP 60, s. 192n.

⁵³ Por. *Żywot św. Amanta*, 4.

⁵⁴ Por. Alkuin, *Vita s. Willibrordi*, 5.

⁵⁵ Por. tamże, 4.

⁵⁶ Por. Beda Czcigodny, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, V, 9, 1.

jeszcze w charakterze prywatnym⁵⁷. Z powodu nieprzychylniej tam sytuacji politycznej wrócił do klasztoru, został wybrany na opata. Zrezygnował z urzędu i w 718 r. ponownie opuścił wyspę, już na stałe. Po kilkudziesięcioletniej działalności misyjnej, głównie jako apostoł Germanii, udał się na misje do Fryzji, gdzie poniósł śmierć męczeńską w 754 roku.

Decyzja o przyjeździe Wojciecha do Polski wiązała się ściśle z jego wcześniejszymi niepowodzeniami w Czechach. Jako biskup Pragi doświadczał dużych trudności w krzewieniu chrześcijaństwa w środowisku pogańskim. Trudne do wykorzenia były takie zjawiska jak poligamia, małżeństwa księży, handel niewolnikami chrześcijańskimi. „[Wojciech] uznaje, że lepiej wszystko porzucić niż daremnie trzudzić się wśród ludu zaślepionego i dobrowolnie dążącego do zguby”⁵⁸. Niebawem biskup stał się w Pradze *persona non grata* z przyczyn politycznych. Należał do propolskiego rodu Sławnikowiców, wobec którego rządzący królestwem praskim Przemysławidzi, na czele z księciem Bolesławem II, byli wrogo nastawieni. W 995 r. księżę napadł na Libice i wymordował braci Wojciecha, z wyjątkiem najstarszego, chcąc raz na zawsze zniszczyć konkurentów. Wojciech opuścił Pragę jeszcze przed rzezią, być może w 994 roku.

Decyzja o poświęceniu się pracy wśród pogan była z pewnością skutkiem osobistych doświadczeń, natchnień duchowych czy opatrnościowego splotu okoliczności losu, co widzimy szczególnie w życiu Patryka czy Wedasta. Tymczasem hagiografowie nie są w stanie po czasie wnikać w osobiste pobudki świętych. Z drugiej strony, być może nawet nie zamierzają tego uczynić, trzymając się ogólnie przyjętego schematu narracji. Opisując *exodus* Kolumby Starszego, Jonasz z Bobbio wznosi się na wyjściu Abrahama z Ur Chaldejskiego, natomiast dla Alkuina piszącego żywot Willibrorda wzorem jest trzydziestoletni Jezus, który rozpoczyna działalność publiczną. Pozostanie już chyba na zawsze tajemnicą, czy dla Kolumby Starszego pierwszym motywem opuszczenia Irlandii było wyrzeczenie się ojczyzny *pro Christi amore*, czy przepowiadanie Ewangelii poganom.

W rozpatrywanych przypadkach wybór misji *ad gentes* wydaje się być przede wszystkim wynikiem długoletniego procesu formacji w środowisku monastycznym, naznaczonym duchowością peregrynacyjną. W takim duchu, kultywowanym zwłaszcza w klasztorach celtyckich, a następnie anglosaskich, wyrzeczenie się ojczyzny stanowiło element ascezy stawiającej przed sobą głównie dwa cele: uświęcenie własne i innych. Zresztą, praktyka migracji ze swego kraju nie była obca wcześniej mnichom egipskim, aczkolwiek nie wiązała się jeszcze z celami misyjnymi. Ewagriusz z Pontu († 399), sam przybyły do Egiptu z Azji Mniejszej, nazywa ją ξεν-

⁵⁷ W *Vita* mówi się, że opat Nursling, Winbert, z trudem i po pewnym czasie zgodził się na wyjazd Winfryda, żałując utraty takiego mnicha. Misjonarz odjechał, dobrze zaopatrzony na drogę, w towarzystwie kilku współbraci (por. Willibald z Moguncji, *Vita s. Bonifatii*, 4).

⁵⁸ Jan Kanapariusz, *Św. Wojciecha żywot pierwszy*, 12.

τεία⁵⁹.

Bliski jest omawianemu monastycyzmowi powiązany z pielgrzymowaniem motyw pokuty za własne grzechy. Język celtycki dysponował całą gamą określeń nazywających wędrowca stosownie do motywu wędrowania. Zresztą, i mnisi egipcyscy pojmowali swój pobyt na pustyni jako rodzaj duchowej banicji z powodu grzechów⁶⁰. Sporo naszych misjonarzy doznaje podobnego odrzucenia, które opatrnościowo staje się początkiem działalności na niwie misyjnej. Przynajmniej według dużo późniejszych relacji, być może stylizowanych, Kolumba Starszy uwikłał się w konflikt rodowy w swoim kraju⁶¹. Kolumba Młodszy, wypędzony z Galii przez Teodoryka II, rozpoczyna bodajże najbardziej misyjny rozdział swego życia, zmierzając doliną Renu w kierunku Bregencji. Amand udał się do Basków po rezygnacji z pełnionego urzędu biskupa w Maastricht z powodu konfliktu z opornym klerem⁶². Willibrord, podobnie jak jego mistrzowie, opuścił Anglię po synodzie w Whitby nieprzychylną dla monastycyzmu celtyckiego i w irlandzkim klasztorze dojrzał do wyjazdu na misję. Bonifacy po kilku miesiącach opuścił Fryzję, pod władzą Radboda nieprzychylną chrześcijaństwu, kierując się do Turyni⁶³. Niepowodzenia w posłudze biskupiej w Pradze otworzą Wojciechowi drogę do misyjnej wyprawy do Prusów. Proste linie zamysłów Bożych pisane są na krętych ścieżkach naszych bohaterów.

3. Mandat apostolski

W swojej pracy misjonarze świadomie naśladowają dzieło Apostołów. Związek z Apostołami uwypuklają ich żywotopisarze symboliczną, jak się wydaje, liczbą dwunastu towarzyszy udających się na wyprawę misyjną. Tyle liczyła ekspedycja Kolumbana Starszego, Młodszego oraz Willibrorda⁶⁴. Charakter apostolski misji anglosaskich wyraża ich uprawomocnienie mandatem papieża, następcy św. Piotra w Rzymie. Poniżej wskazani misjonarze ubiegają się o bezpośrednie poparcie papieża.

Widząc postępy wiary dokonujące się dzięki pracy Willibrorda, Pepin II (Średni) wysłał go w 691 r. do Rzymu, aby papież udzielił mu mandatu misyjnego i poparł jego działalność. Chodziło też o ustanowienie we Fryzji regularnych struktur Kościoła. Papież udzielił mu poparcia, ale na biskupa Fryzji wyznaczył innego mnicha anglosaskiego, Suidberta. Ten jednak opuścił Fryzję i działał misyjnie gdzie indziej. Willibrord po raz drugi przybył do Rzymu w 695 r., nadal popierany przez Pepina II na biskupa fryzyjskiego. Tym razem papież Sergiusz I nadał mu godność arcybiskupa i wręczył paliusz. Ustanowił też prowincję kościelną we Fryzji ze stolicą w Utrechcie, podległą bezpośrednio Rzymowi, co w tym okresie stanowiło pewną no-

⁵⁹ Por. Ewagriusz z Pontu, *Rerum monachalium rationes*, 6, PG 40, 1257b.

⁶⁰ Por. tenże, *Tractatus ad Eulogium*, 20.

⁶¹ Por. J. Strzelczyk, *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, s. 43n.

⁶² Por. R. de la Haye, *Le dossier historique de s. Amand*, s. 6n.

⁶³ Por. Willibald z Moguncji, *Vita s. Bonifatii*, 4.

⁶⁴ Por. Adamnan z Jony, *Vita s. Columbae*, III, 5; Jonasz z Bobbio, *Żywot Kolumbana*, 4; Alkuin, *Vita s. Willibrordi*, 5. W dwunastkę wlicza się bądź nie samego przywódcę wyprawy.

wość⁶⁵. Według Alkuina, papież chętnie przystał na propozycję Pepina, zwłaszcza że miał sen, w którym anioł zalecił mu przyjąć z największymi honorami tego, kogo Bóg wybrał do zanieśienia światła wielu ludziom⁶⁶.

Gdy Amand przeżył dłuższy czas jako rekluz i wrócił do wcześniejszych planów misyjnych, pierwszą rzeczą, jaką uczynił, była pielgrzymka do Rzymu w towarzystwie innego pątnika⁶⁷. Amand wrócił odmieniony, w poczuciu powierzonej mu misji nawracania Galii. Tę gorliwość apostolską hagiografowie przypisują snowi, w którym miał ukazać się św. Piotr i zachęcić go do głoszenia Ewangelii we Francji⁶⁸. Po powrocie do Galii, za namową króla i biskupów, został wyświęcony na biskupa i oddał się pracy wśród pogan⁶⁹. Według wyspiarskiego modelu, był biskupem wędrownym, *episcopus ad predicandum*. Z niejasnych przyczyn podjął drugą pielgrzymkę do Rzymu wraz z grupą duchownych. Został przyjęty z uszanowaniem przez papieża. Wrócił zaopatrzony w różne kodeksy ksiąg i egzemplarze Biblii⁷⁰.

Bonifacy udał się do Rzymu w 719 r. i został ustanowiony przez Grzegorza II misjonarzem pogan⁷¹. Pod koniec 722 r. ponownie przybył do Rzymu, by zdać sprawę papieżowi z prowadzonej działalności. Po złożeniu przysięgi posłuszeństwa, jaką składali sufragani metropolii rzymskiej, został mianowany biskupem misyjnym, to znaczy bez stałej siedziby i diecezji, z zadaniem prowadzenia misji na wschodzie Germanii. Otrzymał listy polecające do osób wpływowych w Turynii oraz do Karola Młota⁷². W 737 r. powędrował po raz trzeci do Rzymu, *ad limina Apostolorum*, mając zamiar zrezygnować z urzędu. Papież podtrzymał go na duchu i nadał mu rangę swego legata na całą Germanię. Gdy w 754 r. udał się do Fryzji na swoją ostatnią wyprawę misyjną, był z nadania rzymskiego od śmierci Willibrorda w 739 r. zwierzchnikiem Kościoła we Fryzji.

Biskup Wojciech działał w szczególnie skomplikowanych okolicznościach. Rezygnując z posługi biskupiej w Pradze, naraził się metropolicie magdeburskiemu, któremu Praga podlegała kościelnie. Naciski niemieckie doprowadziły do poddania decyzji Wojciecha pod sąd kościelny w Rzymie. Wojciech pozostał lojalny wobec papieża. Właśnie w Rzymie, w awentyńskim klasztorze, spędził czas niepewności, a następnie przyjął werdykt nakazujący powrót do Pragi. Kiedy po raz drugi opuścił Pragę i nie mógł ponownie wrócić na stolicę biskupią, papież Grzegorz V, zgodnie z praktyką Kościoła, powierzył mu misję nawracania pogan⁷³. Niewiele wiadomo o zapatrywaniach Rzymu na konkretną wyprawę misyjną do Prusów. Chrystianizacja

⁶⁵ Por. J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, s. 100.

⁶⁶ Por. Alkuin, *Vita s. Willibrordi*, 7.

⁶⁷ Por. *Żywot św. Amanta*, 6.

⁶⁸ Por. tamże, 7.

⁶⁹ Por. tamże, 8.

⁷⁰ Por. tamże, 10.

⁷¹ Por. Willibald z Moguncji, *Vita s. Bonifatii*, 5.

⁷² Por. J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, s. 116.

⁷³ Por. tamże, s. 184.

ludów bałtyjskich była z pewnością po myśli papieża.

Zdaniem R. de la Haye, pielgrzymowanie *ad limina Apostolorum*, do grobu św. Piotra, zakończone zamierzonym (przez kandydata albo wysuwającego go proktora) czy też nie zamierzonym pozyskaniem z rąk papieża godności biskupiej, było cechą charakterystyczną dla mnichów irlandzkich w odróżnieniu od Kościoła merowińskiego, który utrzymywał luźniejsze relacje z papieństwem⁷⁴. Pogląd ten wymagałby sprostowania, mianowicie to bardziej mnisi anglosascy, czerpiący częściowo z tradycji celtyckiej, a częściowo z rzymskiej, wypracowali taki model bezpośredniego oparcia misji na mandacie papieskim. Nie widać takich ścisłych związków z papieństwem w przypadku dwóch wielkich postaci monastycyzmu iroszkockiego, Kolumby Starszego i Młodszeo. Być może czas jeszcze nie dojrzał do wiązania swojej misji bezpośrednio z głową całego Kościoła. Kolumban kontaktował się listownie z Grzegorzem I, ale sytuacyjnie, pod presją wydarzeń, kiedy szukał poparcia w sporze z biskupami galijskimi⁷⁵.

Tymczasem na obliczu anglosaskiego monastycyzmu tenże papież, Grzegorz Wielki, odcisnął mocne znamię. Samo dzieło chrystianizacji Anglii wzięło się z jego inicjatywy posłania ekspedycji misyjnej w 597 r. do Kentu pod przywództwem Augustyna. Powodzenie w chrystianizacji tego najbardziej wysuniętego na zachód królestwa, istniejącego w złożonym systemie anglosaskiej heptarchii, zapoczątkuje proces, który po upływie stu lat zakończy się chrystianizacją całej wyspy. To papież miał pomysł dwóch metropolii w Anglii i w 601 r. ustanowił Augustyna z Canterbury pierwszym metropolitą, przekazując mu paliusz jako symbol władzy metropolity.

4. Poparcie władcy

W źródłach mówi się wiele o relacjach misjonarzy z władcami krajów ich działalności misyjnej. Narratorzy zajmują nieraz własne miejsce na scenie politycznej i ich spojrzenie nie jest wolne od osobistych sympatii. Donoszą o dość powszechnej praktyce poszukiwania protekcji politycznej dla misji.

Obsadzając Wedasta na biskupa w Arras, Chlodwig I chciał skutecznie realizować plan chrystianizacji Galii. Kolumba Starszy i towarzysze prowadzili z wyspy Iona działalność misyjną wśród północnych Piktów, zamieszkujących królestwo Dalriady. Być może osiedlenie się na Ionie było częścią kościelno-politycznego planu chrystianizacji Dalriady, której władca pochodził z tego samego rodu co Kolumba. Beda Czcigodny podaje imię władcy rządzącego wtedy Piktami, którego poparcie zdobył, nie bez trudu, Kolumba: Brud mac Maelchon⁷⁶. Misjonarz założył liczne kościoły na terenie Szkocji, w tym również na wyspach rozrzuconych na morzu.

Udając się do galijskiej Austrazji, Kolumba Młodszy zaczął misję od wizyty

⁷⁴ Por. R. de la Haye, *Le dossier historique de s. Amand*, s. 5.

⁷⁵ Por. J. Strzelczyk, *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, s. 113.

⁷⁶ Por. Adamnan z Jony, *Vita s. Columbae*, II, 36.

na dworze Childeberta II⁷⁷. Król przydzielił mnichom opuszczone regiony na wschodzie kraju, w Wogezach. Z kolei za sprawą króla burgundzkiego Teodoryka II, któremu naraził się, musiał opuścić Galię. Ratował się ucieczką i wrócił pod protektorat następcy Childeberta w Austrazji, Teudeberta II, podejmując kolejną misję, na wschód od Renu. Działalność ta była na rękę władcy austrazyjskiemu, który pragnął chrystianizacji swoich ziem.

Krytykując podobnie jak Kolumban nieobyčajność władców, Amand narażał się im nieraz. Na osobności upomniął za grzechy króla Dagoberta I († 639), który wpadł w gniew i nakazał misjonarzowi opuścić Austrazję⁷⁸. Jednocześnie Amand korzystał z królewskiego wsparcia. Gdy stwierdził upór pogański i okrucieństwo Fryzów zamieszkujących okolice Gandawy, nie zawahał się sięgnąć po pomoc władzy świeckiej:

W tym czasie, gdy Amand, mąż Boży, przemierzał z gorliwością dusze miejscowości czy prowincje, usłyszał o regionie ciągnącym się brzegiem rzeki Skaldy, któremu starożytność nadała nazwę Gand, pochwyconym mocno w diabelskie sidła. Mieszkańcy tego miejsca, po porzuceniu Boga, oddawali cześć drzewom i kawałkom drewna zamiast Bogu oraz czcili świątynie i bożki. Ze względu na dzikość tego ludu czy też nieplodność ziemi wszyscy kapłani powstrzymywali się przed ewangelizacją tego miejsca i nikt nie ośmielił się głosić tam Słowa Bożego. Gdy usłyszał o tym święty mąż, bardziej litując się nad ich błędem aniżeli bojąc się zagrożenia dla swego życia, udał się do biskupa Achariusza, który wtedy sprawował urząd biskupa w Noyon, i poprosił pokornie, aby podążył czym prędzej do króla Dagoberta i odebrał od niego pisma nakazujące, by jeśli ktoś nie zechce dobrowolnie odrodzić się przez chrzcielną kąpiel, zostanie zmuszony przez króla do obmycia się w świętym chrzcie. I tak się stało. Po otrzymaniu władzy od króla i błogosławieństwa od papieża, mąż Pański Amand podążył tam bez lęku⁷⁹.

Działalność misyjna Amanda na północy dzisiejszej Francji i we Fryzji (dziś Flandrii) była na rękę królowi austrazyjskiemu, podobnie jak jego praca, choć krótkotrwała, wśród Basków, na południe od Galii. Baskowie byli plemieniem wojowniczym, będąc dobrymi jeźdźcami zagrażali sąsiadom przez grabieżcze wypady.

Lud ten rozproszony był po górach zaalpejskich oraz miejscach surowych i niedostępnych, a będąc odważny i zwinny w walce, często okupował obszary znajdujące się w granicach kraju Franków. Mąż Pański Amand, przejęty litością z powodu ich błędów, dołożył wszystkich starań, aby uwolnić ich od podszepców diabelskich⁸⁰.

W rozumieniu żywotopisarza Amand był awangardą Kościoła misyjnego. Kierował się na najbardziej wysunięty jego front, otwierając szlaki także dla działań cywiliza-

⁷⁷ Por. Jonasz z Bobbio, *Żywot Kolumbana*, I, 6. Żywot mylnie podaje króla Sigiberta.

⁷⁸ Por. *Vita s. Amandi [antiqua]*, 14. *Vita* mylnie umiejscawia chronologię zdarzeń, niemniej jednak chodzi o Dagoberta (por. R. de la Haye, *Le dossier historique de s. Amand*, s. 22).

⁷⁹ *Żywot św. Amanda*, 13.

⁸⁰ Tamże, 20.

cyjnych.

Nie znajdując posłuchu u Fryzów rządzonych przez pogańskiego władcę Radboda, Willibrord uznał za lepsze udać się do Akwitanii, do Pepina II. Król powierzył mu działalność na terenach przez siebie kontrolowanych⁸¹. W 695 r. król frankijski zdobył obszary na południe od ujścia Renu, dotąd kontrolowane przez Fryzów, w tym także Utrecht. Willibrord mógł wrócić do Fryzji. Po śmierci Pepina w 714 r. jego następcą został Karol Młot. W międzyczasie Radbod zbuntował się przeciwko Frankom i zaczął prześladować Kościół. Willibrord musiał znowu opuścić Fryzję. W 718 r. Karol Młot ponownie podbił Fryzów, pokonując Radboda. Willibrord został posłany do Fryzów, do Utrechtu jako biskup. Przepowiadał Słowo Boże, które teraz spotkało się z lepszym przyjęciem⁸². Przebieg jego działalności wśród Fryzów dobrze ilustruje zależność istniejącą pomiędzy sytuacją polityczną a procesem ewangelizacji.

Również Bonifacy korzystał z protekcji Karola Młota. Być może ta kwestia różniła go z Willibrordem. Willibrord opierał się na książętach z Würzburga władających wtedy częścią Turyngii, a Bonifacy – na władcach frankijskich⁸³. W 738 r. Karol Młot wyprawił się przeciw Sasom, co wydawało się otwierać nowe możliwości misyjne, jednak z różnych powodów – nie wykorzystane.

Wojciech przybył z Węgier do Gniezna na dwór Bolesława Chrobrego, który miał dobre relacje z Wojciechowym rodem Sławnikowców. Ród znajdował się w opozycji do panujących w Pradze Przemyślidów. Kiedy książę przemyslidzki Bolesław kazał wymordować konkurentów, ocalał jedynie najstarszy brat Wojciecha, Sobiesław, który właśnie brał udział w wyprawie Chrobrego przeciwko pogańskim Słowianom na Połabiu. Wojciech zatrzymał się kilka tygodni na dworze Chrobrego i zastanawiał się nad dalszą misją. W końcu wydała mu się lepsza idea, aby nawracać Prusów, gdyż ziemie te były bliższe i bardziej znane księciu Bolesławowi Chrobremu⁸⁴. Zaopatrzony przez księcia w statek i drużynę 30 wojów udał się do Gdańska, na kresy ówczesnej Polski. Następnego dnia przepłynął się przez Wisłę do Prusów, odsyłając oddział żołnierzy⁸⁵. Dalej podążył już tylko z dwoma towarzyszami.

Współczesne uwrażliwienie na wolność osobistą kazałoby krytycznie patrzeć na sojusz miecza i Ewangelii, praktykowany w interesującym nas okresie. Cechą misji anglosaskich było ściśle powiązanie czynnika religijnego i politycznego, przy lojalnej współpracy z papieżem. Pomoc ramienia świeckiego ograniczała w chrystianizacji dobrowolność i perswazję, a stosowany niekiedy przymus przynosił wątpliwy owoc w postaci powierzchownej wiary.

Jednak takie ujmowanie sprawy byłoby ahistoryczne, skoro doświadczenie wskazuje, że chrześcijaństwo, wobec zasadniczych barier natury społecznej i

⁸¹ Por. Alkuin, *Vita s. Willibrordi*, 5.

⁸² Por. tamże, 13.

⁸³ Por. J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, s. 117.

⁸⁴ Por. Jan Kanapariusz, *Św. Wojciecha żywot pierwszy*, 2.

⁸⁵ Por. J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, s. 186n.

psychologicznej, miało w średniowieczu na ogół nikielne szanse przyjęcia przez społeczeństwo żyjące na etapie ustroju rodowego, o ile nie znalazło poparcia bądź silnej władzy rodzimej, bądź autorytetu obcego⁸⁶.

Czy sukces misyjny Kościoła w pierwszych wiekach, który do edyktu mediołańskiego w 313 r. nie korzystał ze środków politycznych, bo rozwijał się we wrogim sobie państwie, nie sugerowałby podobnej ewangelizacji w drugiej połowie pierwszego tysiąclecia? Owszem, Kościół i później nie zrezygnował ze środków perswazji i głoszenia Słowa. Kiedy jednak nadarzyła się sposobność skorzystania z pomocy świeckiej, to z niej skorzystał. Zresztą, gdy nastąpiła taka możliwość w czasach Konstantyna, już wtedy sięgnął po czynnik świecki w zaszczepianiu zasad wiary w życie pogańskiego społeczeństwa. Niemniej nigdy nie zaliczał tej pomocy do *meritum* misji.

Misjonarze anglosascy byli świadomi, że poparcie czynnika politycznego nie wystarczy, zwłaszcza na dłuższą metę, do przeprowadzenia gruntownej chrystianizacji. Nie wystarczy też sięganie po potencjał misjonarski z zewnątrz. Ewangelizacja miała szanse na sukces, jeśli opierała się przede wszystkim na czynniku miejscowym: zjednywała ludność miejscową, tworzyła czy wyzwalała misyjny potencjał w duchowieństwie lokalnym, które znało kulturę lokalną i język, odwoływała się do dobrej woli tubylczych władców⁸⁷.

5. Świadectwo słów i czynów

Paradoksalnie, w hagiografii tego okresu mało mówi się o samej istocie działalności misyjnej, to jest przepowiadaniu Ewangelii i zakładaniu Kościoła; więcej uwagi zwraca się na cudotwórstwo misjonarzy.

Ze skąpych danych o działalności Patryka w Irlandii możemy wnioskować, że przemierzał okolice jako misjonarz, chrzczył, sprawował Eucharystię, ustanawiał miejscowe duchowieństwo, wywodzące się głównie z szeregów arystokracji. Działający wśród Piktów Kolumba Starszy „słowem i przykładem nawrócił ten lud na wiarę Chrystusową”⁸⁸. Zarówno Kolumba Starszy, jak i Młodszy, w narracji hagiografów, uchodzą za ludzi o wyjątkowej mocy cudotwórczej.

Według Alkuina Wedast z wielkim zamięłowaniem i pobożnością przepowiadał Ewangelię. Mnóstwo ludzi przywiódł do wiary chrześcijańskiej⁸⁹. Opisy hagiograficzne dokonanych przez jego cudów noszą ślady interpretacji teologicznej hagiografów. Jonasz z Bobbio donosi o uzdrowieniu przez Wedastę niewidomego. Święty dokonał cudu podczas wspólnej drogi z królem Chlodwigiem, kiedy katechizował władcę. Tym sposobem umocnił w wierze króla, potwierdzając czynem głoszone słowo. Pokazał, że i królowi potrzebne są oczy serca, by przyjąć światło Boże,

⁸⁶ Tamże, s. 112.

⁸⁷ Por. tamże, s. 112.

⁸⁸ Adamnan z Jony, *Vita s. Columbae*, II, 36.

⁸⁹ Por. Alkuin, *Vita s. Vedasti*, 3.

na które człowiek otwiera się dzięki modlitwie sług Boga⁹⁰. Z kolei kiedy Wedast został posłany przez Remigiusza jako biskup-misjonarz do Arras i wchodził do bram miasta, uzdrowił dwóch spotkanych żebraków, ślepego i niemego. Nie mając środków materialnych pomocy, jak Apostołowie (por. Dz 3, 6), wzruszył się ich biedą. Kiedy zaczął prosić Boga o interwencję, obaj natychmiast odzyskali zdrowie. Cud ten stał się „przyczyną zbawienia dla wielu”. Ludzie na ten widok porzucali bałwochwalstwo, a przyjmowali wiarę w Chrystusa, dając się oczyścić w wodach chrztu⁹¹. Opisy są wyraźnie stylizowane i wzorowane na Ewangelii.

W testamencie z 674 r. Amand stwierdza, że za życia przemierzał wzdłuż i wszerz wszystkie regiony i odwiedzał ludy z miłości do Chrystusa, dla głoszenia słowa Bożego i szafowania chrztu⁹². Po wskrzeszeniu z martwych przez Amanda winowajcy (złodzieja), ukaranego przez powieszenie:

A gdy wieść o tym cudzie rozeszła się wzdłuż i wszerz, natychmiast mieszkańcy tego regionu w pośpiechu przybiegli do niego i błagali pokornie, aby i ich także uczynił chrześcijanami⁹³.

Niszczili własnymi rękami świątynie pogańskie, a Amand dzięki pomocy króla i hojności pobożnych ludzi budował kościoły i klasztory⁹⁴.

Któż mógłby godnie opowiedzieć o tym, ile krzywd wycierpiał dla imienia Chrystusa, że często był bity przez mieszkańców tego kraju, a ponadto, nie bez zniewagi, wypędzany przez kobiety i nieokrzesanych mężczyzn, i wiele razy wrzucany do rzeki? Święty mąż niewiele robiąc sobie z tego wszystkiego, nie przestał przepowiadać Słowa Bożego, mając w pamięci owe słowa ze świętej Ewangelii: *Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich* (J 15, 13). Również jego towarzysze, którzy naśladowali go w szczerzej miłości, wróciwszy do swoich stron ze względu na wrogość czy nieurodzaj tej krainy, pozostawili go tam samego. On trwając w obowiązku przepowiadania, pracą własnych rąk zdobywał pożywienie i wykupując z niewoli niezliczoną ilość jeńców, oczyszczał ich świętym chrztem i szczerze zachęcał do tego, aby wytrwali w dobrych dziełach⁹⁵.

Pod koniec wypowiedzi żywotopisarz czyni aluzję do pirackiej aktywności Fryzów, być może plemienia Morinów znanego z tego procederu. Amand nie tylko walczył z niemoralnym postępowaniem ludzi, ale usiłował odwrócić skutki ich działania.

Opisując działalność Willibrorda na terytorium frankijskim, Alkuin donosi, że wiara rozszerzała się po miastach i wsiach. Ludzie oddawali swoje dobra, posiadłości, a misjonarz przyjmował darowizny, budował „wszędzie” kościoły i klasztory,

⁹⁰ Por. Jonasz z Bobbio, *Vita s. Vedasti*, 2n., MGH SS. rer. Merov. 3, s. 408.

⁹¹ Por. Alkuin, *Vita s. Vedasti*, 3.

⁹² Por. *S. Amandi testamentum*, PL 87, 1273. Testament jest pieczołowicie przechowywany w opactwie Elnone. Tekst występuje w wielu rękopisach, z których najstarsze pochodzą z IX w. (por. R. de la Haye, *Le dossier historique de s. Amand*, s. 44).

⁹³ *Żywot św. Amandy*, 15.

⁹⁴ Por. tamże.

⁹⁵ Tamże, 13.

święcił duchownych⁹⁶. Hagiograf zdaje sobie sprawę z tego, że posługa głoszenia Słowa jest ważniejsza niż czynienie cudów, ale chce o nich opowiedzieć, aby nie uszły zapomnieniu⁹⁷. W dalszej części żywota poświęca uwagę właśnie cudom⁹⁸. Na końcu opisuje uzdrowienia dokonujące się na grobie świętego⁹⁹.

Bonifacy nawrócił wielu mieszkańców Fryzji, nauczając ich prawdy, a później w podobny sposób głosił Ewangelię w Germanii. Willibald daje nam mały wgląd w przebieg chrystianizacji jednej miejscowości w Hesji, Amanburch. Bonifacy nawrócił najpierw rządców tego miejsca, dwóch braci bliźniąt, a następnie pozyskał innych mieszkańców. Gdy powstała dostatecznie duża społeczność chrześcijan, zbudował dla nich małą kaplicę¹⁰⁰.

W żywotach powtarza się ogólnikowe stwierdzenie o działalności misjonarzy, że przepowiadali Słowo Boże, chrzcili, budowali kościoły i klasztory, święcili duchownych. Niczego szczególnego nie dowiadujemy się o ówczesnej pedagogii misyjnej, na przykład jak radzili sobie z barierą językową. Wiemy, że eremicy międzyrzeczy, pierwsi misjonarze polscy, uczyli się języka polskiego¹⁰¹. Z pewnością i tamci misjonarze mieli jakieś swoje metody ewangelizacji. Nie to głównie interesowało późniejszych żywotopisarzy. Ich cel był nieraz ahistoryczny: nie tyle ustalać szczególności działalności misyjnej, co wykazać wyjątkowość i świętość postaci. Aureola tej świętości stawała się jeszcze bardziej potrzebna po śmierci świętego, który nie przedstawiał działacza w miejscu jego kultu: w klasztorze czy kościele, gdzie został pochowany. Żywoty służyły krzewieniu kultu w określonym środowisku: owszem, pisane dla zbudowania czytelników, ale też i dla wzmocnienia prestiżu miejsca, w którym znajdowały się doczesne szczątki świętego. Inne są oczekiwania współczesnych historyków względem żywotów, inne były zamiary samych żywotopisarzy.

Współcześni historycy wskazują na sporą elastyczność misjonarzy anglosaskich. Ta cecha charakterystyczna dla ich misji nie była w tamtych czasach czymś oczywistym. „To zręczność i takt misyjny, zdolność do dopasowywania siebie, bez rezygnacji z pryncypiów głoszonej wiary, do świata pojęć i cech osobowości nawracanych”. Być może Bonifacy reprezentował wśród nich bardziej radykalne stanowisko, gdyż „skłaniał się raczej ku rygoryzmowi, miał mało zrozumienia dla słabości czy tradycjonalizmu”¹⁰². Niemniej, biorąc w całości, misyjna szkoła anglosaska praktykowała w jakimś stopniu to, co dzisiaj nazywamy inkulturacją.

⁹⁶ Por. Alkuin, *Vita s. Villibrordi*, 8; 12.

⁹⁷ Por. tamże, 15.

⁹⁸ Por. tamże, 15-30.

⁹⁹ Por. tamże, 27-30.

¹⁰⁰ Por. Willibald z Moguncji, *Vita Bonifatii*, 6.

¹⁰¹ Por. *Historia Kościoła w Polsce*, t.1/1, s. 25; nt. metod pierwszej ewangelizacji por. tamże, s. 29-35.

¹⁰² J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, s. 113.

6. Konfrontacja z pogaństwem

Z pełną świadomością misjonarze dokonywali profanacji pogańskich sanktuariów czy przedmiotów kultu dla pokazania bezsilności idoli i niedorzeczności bałwochwalstwa. Praktyką misyjną, znaną z pierwszych wieków, było publiczne wystąpienie przeciwko kultowi pogańskiemu, jego świątyniom, kapłanom czy bożkom.

Doszło do nieuniknionej konfrontacji Kolumby Starszego z kapłanami pogańskimi, druidami. Gdy Kolumba odprowadzał za murami grodu nabożeństwo, usiłowali przez hałas zagłuszyć słowa modlitwy¹⁰³. Celtyckiemu misjonarzowi udało się w końcu przeciągnąć na swoją stronę króla Piktów i zacząć ich ewangelizację. Kolumban Młodszy pozwalał swoim misjonarzom na ostentacyjne wystąpienie przeciw pogaństwu. Podczas wyprawy w kierunku Bregencji, jego uczeń, św. Gall, postąpił bardzo radykalnie w Tuggen, podpalając świątynię i topiąc przedmioty kultu pogańskiego w jeziorze. Mnisi ledwo umknęli z życiem¹⁰⁴.

Willibrord dotarł na wyspę pomiędzy Fryzami a Danami, Fositeland (dziś Helgoland), noszącą nazwę od imienia bożka Fosite. W powszechnym przekonaniu nie wolno było dotknąć się pasącego zwierzęcia na wyspie czy zaczerpnąć wody ze źródła. Tymczasem misjonarz naruszył tabu wyspy: ochrzcił w źródle trzech katechumenów i kazał zabić na pokarm pasące się zwierzęta. Zabobonni mieszkańcy wzięli sprawców czynu za szaleńców, bezzwłocznie donieśli o wszystkim Radbodowi. Król postanowił zemścić się. Według zwyczaju rzucił losy dla rozstrzygnięcia, który z winnych ma zginąć. Los nigdy nie padł na Willibrorda ani na jego towarzyszy, z wyjątkiem jednego, który poniósł śmierć męczeńską. Willibrord został zaprowadzony przed króla, przed którym wygłosił mowę misyjną. Mając respekt dla odwagi misjonarza, Radbod pozwolił mu wrócić z towarzyszami na terytorium Franków¹⁰⁵.

Bonifacy dokonał spektakularnego, na oczach mnóstwa pogan, ścięcia prastarego dębu w Geismar pod Fritzlar związanego z kultem bożka Thora. Z jego drewna zbudował kościół św. Piotra Apostoła. Willibald relacjonuje, że wypowiedział tę wojnę idolatrii za radą tych, którzy popierali go, a sprzeciwiali się obyczajom pogańskim¹⁰⁶.

Być może sama okoliczność śmierci Wojciecha związana jest z naruszeniem świętości pogańskiego miejsca. Prawdopodobnie naruszył jakieś rodzime tabu¹⁰⁷. Biorąc rzecz w szerszym kontekście, spotkał się z wrogą postawą Prusów dlatego, że był odbierany jako wysłannik wrogiego władcy i przeciwnik ich bogów. Nie od początku Prusowie dążyli do śmierci Wojciecha. Po wypytaniu o to, kim jest, nakazali odjechać wraz towarzyszami. Gdy jednak misjonarze wrócili, zostali napadnięci. Po-

¹⁰³ Por. Adamnan z Jony, *Vita s. Columbae*, I, 37.

¹⁰⁴ Por. Walafrid Strabo, *Vita s. Galli*, I, 4.

¹⁰⁵ Por. Alkuin, *Vita s. Willibrordi*, 10n.

¹⁰⁶ Por. Willibald z Moguncji, *Vita Bonifatii*, 6; J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, s. 116.

¹⁰⁷ Por. J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, s. 197.

ganie zabili Wojciecha, a pozostałych dwóch odesłali wolnymi¹⁰⁸.

Misjonarze mieli swoje religijne i apostołskie cele w odważnych krokach przeciwko kultowi pogańskiemu. Wydaje się, że podstawową racją takiego działania był wzgląd apostołski. Misjonarze głosili Chrystusa, którego krzyż ściera „bałwany”. Niemalże znaczenie odgrywał czynnik osobistej odwagi i własna gotowość na śmierć, która była wynikiem formacji ascetycznej. Rys martyrologiczny cechował misjonarzy franciszkańskich w późnym średniowieczu. Jednym z istotnych motywów ich udania się na misje była śmierć za wiarę. Tego czynnika nie eksponowano w misjach wcześniejszych, ale też istniał. Według Jonasza z Bobbio, Kolumba Młodszy wycofał się z misji wśród Słowian między innymi z tego powodu, że tamtejsi poganie nie byli skorzy uczynić go męczennikiem¹⁰⁹.

Do ostrych wystąpień przeciwko idolatrii mogło zachęcać misjonarzy działanie w grupie i poparcie władców. Willibrord czy Bonifacy działali w większym zespole ludzi. Mając wsparcie frankijskich królów, nie musieli obawiać się większego buntu ze strony pogan. Prusowie, którzy nie śpieszyli się do zabicia Wojciecha i uczynili to z pewnymi oporami, mogli liczyć się z konsekwencjami ze strony króla polskiego. Trzeba przyznać, że odważne poczynania misjonarzy były mile widziane przez ich żywotopisarzy. Opis niszczenia bożków pogańskich stanowił topos w prezentacji świętego, któremu nie mogło zabraknąć odwagi.

7. Trudności

W aktywność misjonarza wpisany jest w sposób nieunikniony element trudności i niepowodzeń. Znamienne, że w naszych źródłach kilkakrotnie donosi się o oporze Słowian w przyjęciu Ewangelii.

Celtycki misjonarz Kolumban przejawiał chęć nawracania Słowian, którzy zamieszkiwali dawne Norikum, kraj działań misyjnych św. Seweryna, ale nie spotkał się z korzystnym przyjęciem¹¹⁰. Podobnie anglosaski misjonarz Amand, odnosząc sukcesy misyjne, zapragnął nawracać naddunajskich Słowian. Jednak i on spotkał się z oporem. Kiedy stwierdził małą owocność swojej pracy, gdyż tylko niewielu przyjęło chrzest, wrócił do poprzedniego dzieła¹¹¹. Ale i to sprawiało trudności, a jedną z nich stanowił brak posłuchu u części duchownych. Pomimo zachęty papieża, aby pozostał na stanowisku, Amand zrezygnował z biskupstwa. Zgodnie z Mt 10, 14 postanowił udać się do tych, którzy chcieli go słuchać¹¹². Był już podeszłym wiekiem, gdy zdecydował się udać aż w Pireneje. Jednak Baskowie nie otworzyli się na Ewangelię, dlatego „mąż święty powędrował w inne strony”¹¹³.

¹⁰⁸ Por. Jan Kanapariusz, *Św. Wojciecha żywot pierwszy*, 30.

¹⁰⁹ Por. *Żywot św. Amandy*, 16.

¹¹⁰ Por. Jonasz z Bobbio, *Żywot Kolumbana*, I, 27.

¹¹¹ Por. *Żywot św. Amandy*, 16.

¹¹² Por. tamże, 18; R. de la Haye, *Le dossier historique de s. Amand*, s. 6; s. 25.

¹¹³ *Żywot św. Amandy*, 20n.

Słowiański upór wspomina się w kontekście planów misyjnych także innych misjonarzy anglosaskich. Beda Czcigodny przypisał personalnie Ekbertowi, z którym Willibrord mieszkał w jednym klasztorze w Rath Melsigi, zamiar nawracania Słowian połabskich, a zwłaszcza mieszkańców wyspy Rugii. Plany nie zostały zrealizowane. Tak jak 200 lat wcześniej anioł miał powstrzymać Kolumbana przed nawracaniem Słowian nad Dunajem, tak teraz anioł, objawiając się jednemu z uczniów Ekberta, miał zakazać tej misji. A gdy misjonarze upierali się przy swoim, burza morska powstrzymała ich w realizacji zamiarów¹¹⁴. Najprawdopodobniej nie chodziło o plany misyjne Ekberta, ale całego środowiska, w tym Willibrorda¹¹⁵. Co do Willibrorda, to postępował podobnie jak pozostali bohaterzy: po doznanym niepowodzeniu szukał innej możliwości głoszenia Ewangelii. Widząc fiasko swoich wysiłków we Fryzji z powodu nieprzejednanej postawy Radboda, udał się do Danów. Być może był pierwszym misjonarzem Dunów¹¹⁶. Choć został należycie przyjęty przez władcę Ongendusa, to jednak wobec upartego trwania Dunów przy bałwochwalstwie, powrócił do Franków¹¹⁷.

Podobnie Bonifacy doznał niepowodzeń podczas pierwszej wyprawy misyjnej do Fryzji. Dlatego powrócił do ojczystego klasztoru w Irlandii, w którym spędzi „dwie zimy i jedno lato”, by ponownie zabrać się do działań misyjnych we Fryzji. W nawiązaniu do tych trudności hagiograf konstatuje, że przedziwną właściwością świętych jest taka ich postawa, że przenoszą się z miejsca na miejsce, jeśli w tym pierwszym ich praca nie przyniosła duchowych owoców¹¹⁸.

Hagiografowie nie pomijali tej mniej atrakcyjnej strony działalności misyjnej, a nawet ujmowali ją w pewien schemat. Wskazanie na niepowodzenia miało swoje hagiograficzne cele. Po pierwsze, nie znając przyczyn rezygnacji z misji, żywotopisarze szukali wytłumaczenia i usprawiedliwienia swoich bohaterów w przyczynach nadprzyrodzonych, jak na przykład wola Boża¹¹⁹. Po drugie, skutkiem takich niepowodzeń nadawano znaczenie nadprzyrodzone. W porażkach misyjnych doszukiwano się opatrnościowych zrządeń Boga, który z ludzkiej porażki wyprowadza swoje zwycięstwo. Pośród trudności dojrzewa świętość apostołska, dla której konieczna jest cnota wytrwałości. Nie wydaje się, żeby hagiografom zależało bardzo na uwypukleniu realizmu misji, ale opis niepowodzeń pośrednio temu służył.

Akcentowanie słowiańskich oporów w przyjęciu Ewangelii pewnie jakoś odnosiło się do doświadczeń misjonarzy. Niemniej, dla niepowodzeń misji wśród Słowian zdawała się istnieć inna, kulturowa oraz geopolityczna przyczyna. Dla ludzi pochodzenia germańskiego, którzy powoli przejmowali spuściznę rzymską (*romanitas*), Słowianie reprezentowali *barbaricum*. Podlegając intensywnej chrystianizacji

¹¹⁴ Por. Beda Czcigodny, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, V, 9, 2.

¹¹⁵ Por. J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, s. 95.

¹¹⁶ Por. tamże, s. 101.

¹¹⁷ Por. Alkuin, *Vita s. Willibrordi*, 9.

¹¹⁸ Por. Willibald z Moguncji, *Vita Bonifatii*, 4.

¹¹⁹ Por. J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, s. 95.

ze strony misjonarzy celtyckich i anglosaskich, Europa Zachodnia w tym okresie nie interesowała się jeszcze ani politycznie, ani religijnie ziemiami na wschód od Łaby. Pod koniec tysiąclecia zmieni się to diametralnie.

Streszczenie

W pierwszej części artykułu przedstawiliśmy na tle postaci św. Wojciecha sylwetki siedmiu wybitnych misjonarzy Europy Zachodniej drugiej połowy pierwszego tysiąclecia: Patryka, Wedasta, Kolumby Starszego i Młodszeo, Amand, Willibrorda i Bonifacego. W drugiej, zasadniczej części artykułu dokonaliśmy charakterystyki ich działalności misyjnej w świetle zachowanych źródeł, w tym także żywotów, z uwzględnieniem współczesnej krytyki historycznej. Aktywność tę cechuje: 1) monastyczna (celtycka bądź anglosaska) formacja większości z nich, 2) charyzmat misyjny znajdujący wyraz w osobistym powołaniu do takiej pracy, 3) kościelne uprawomocnienie misji, wyrażające się na ogół w papieskiej dla niej aprobacie, 4) odwołanie się do pomocy władzy politycznej, która była zainteresowana chrystianizacją podległych jej ziem, 5) korzystanie ze środków będących samą istotą działania misyjnego, jak przepowiadanie słowa, udzielanie sakramentów, zakładanie jednostek i struktur kościelnych, 6) bezpośrednia konfrontacja z kultem pogańskim w celu jego wykorzenia, 7) realizm misyjny przejawiający się w rezygnacji z pracy nie przynoszącej rezultatów na rzecz nowych obszarów działalności.

Słowa klucze

Św. Patryk, św. Wedast, św. Kolumba Starszy, św. Kolumba Młodszy, św. Amand, św. Willibrord, św. Bonifacy, św. Wojciech, misje chrześcijańskie na przełomie starożytności i średniowiecza, metody misyjne.

The Apostolic phenomenon of missionaries of peoples. St. Adalbert and his predecessors (abstract)

In the first part of the paper the author presents in the light of St. Adalbert († 997) silhouettes of seven missionaries in the Western Europe of the second half of the first millennium: St. Patrick, st. Vedast, st. Columba, st. Columban, st. Amand, st. Willibrord, st. Boniface. In the second, substantial part of the article he characterizes their missionary activity in the light of the preserved sources, including *vitae*, taking into consideration the modern historical criticism. This activity is characterized by: 1) (Celtic or Anglo-Saxon) monastic formation of most of them, 2) missionary charism that finds expression in the personal vocation for such work, 3) ecclesial validation of mission, expressed generally by the papal approval, 4) asking for help of political authorities who mostly were interested in the Christianization of their lands, 5) the use of the means proper for missionary activities, such as preaching, ministry of sacraments, establishment of the Church units and structures, 6) direct confrontation with the pagan cults in order to uproot them, 7) missionary realism that allowed to stop unfruitful work (in some situations), and to look for the new areas of apostolic activities.

Keywords

St. Patrick, st. Vedast, st. Columba, st. Columban, st. Amand, st. Willibrord, st. Boniface, st. Adalbert, Christian missions in late antiquity and the Middle Ages, missionary methods.

Bibliografia

Źródła

- Adamnan z Jony, *Vita s. Columbae: Adomnan's Life of Columba*, ed. A. O. Anderson, M. O. Anderson, Edinburgh/London 1961; edycja starsza: ed. W. Reeves, Dublin 1857; reedycja z 1894 r: <https://archive.org/details/adamnanivitasco100adamuoft>.
- Alkuin, *Vita sancti et beatissimi Vedasti episcopi et confessoris [=] Vita Vedastis episcopi Atrebatensis duplex*, II, B. Krusch, Hannoverae 1896, MGH SS. rer. Merov. 3, s. 414-427.
- Alkuin, *Vita Willibrordi archiepiscopi Traiectensis*, B. Krusch, W. Levison, Hannoverae et Lipsiae 1920, MGH SS. rer. Merov. 7, s. 81-141.
- Amand, *Testamentum*, PL 87, 1273-1274.
- Beda Czcigodny, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, A. Crépin [i in.], Paris 2005, SCh 489-491.
- Brunon z Kwerfurtu, *Sancti Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita altera*, J. Karwasieńska, Warszawa 1969, MPH s. n., t. 4, z. 2, *Św. Wojciecha żywot drugi*, przeł. B. Kürbis, [w:] *Wkręgu żywotów Świętego Wojciecha*, red. J. Spieź, Kraków-Tyniec 1997, s. 81-134.
- Ewagriusz z Pontu, *Rerum monachalium rationes*, PG 40, 1252-1264.
- Ewagriusz z Pontu, *Tractatus ad Eulogium*, PG 79, 1093-1140.
- Grzegorz z Tours, *Historiarum libri X*, B. Krusch, W. Levison, Hannoverae 1951, MGH SS rer. Merov. 1/1, *Historia Franków*, K. Liman, T. Richter, Kraków 2002.
- Jan Kanapariusz, *Sancti Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita prior*, J. Karwasieńska, Warszawa 1962, MPH s. n., t. 4, z. 1, *Św. Wojciecha żywot pierwszy*, przeł. B. Kürbis, [w:] *Wkręgu żywotów Świętego Wojciecha*, s. 35-77.
- Jonasz z Bobbio, *Vita Columbani abbatis discipulorumque eius*, B. Krusch, Hannoverae et Lipsiae 1905, MGH SS rer. Germ. 37, s. 1-294, *Żywot Kolumbana* [księga pierwsza], E. Zakrzewska-Gębka, Warszawa 1995, PSP 60, s. 185-220.
- Jonasz z Bobbio, *Vita sancti et beatissimi Vedasti episcopi et confessoris [=] Vita Vedastis episcopi Atrebatensis duplex*, I, B. Krusch, Hannoverae 1896, MGH SS. rer. Merov. 3, s. 406-414.
- Patryk, *Confessio*, R. P. Hanson, C. Blanc, Paris 1978, SCh 249, s. 70-132, *Wyznanie*, K. Panuś, [w:] *Św. Patryk. Pisma i najstarsze żywoty*, Kraków 2003, s. 69-106.
- Vita sancti et beatissimi Amandi episcopi et confessoris [vita prima]*, B. Krusch, W. Levison, Hannoverae et Lipsiae 1910, MGH SS. rer. Merov. 5, s. 428-449, *Żywot św. Amanda [pierwszy]*, M. Rymuza, „E-Patrologos” 2/4 (2016), s. 65-78.
- Vita sancti et beatissimi Amandi episcopi et confessoris [vita antiqua]*, tamże, s. 450-483.
- Walafriid Strabo, *Vita s. Galli*, B. Krusch, Hannoverae et Lipsiae 1902, MGH SS rer. Merov. 4, s. 283-337.
- Willibald z Moguncji, *Vita Bonifatii*, W. Levison, Hannoverae et Lipsiae 1905, MGH SS rer. Germ. 57, s. 1-58.

Opracowania

Haye R. de la, *Le dossier historique de saint Amand*; <http://home.kpn.nl/r.delahaye/dossier%>

20historique%20de%20saint%20Amand.pdf.

Historia Kościoła w Polsce. T. 1. *Do roku 1764*. Cz. 1. *Do roku 1506*, red. B. Kumor, Z. Ober-tyński, Poznań 1974.

Strzelczyk J., *Apostołowie Europy*, Warszawa 1997.

Strzelczyk J., *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, Warszawa 2008.

Tessier G., *Le Baptême de Clovis: 25 décembre 496 (?)*, Paris 1998.

Skróty

MGH – *Monumenta Germaniae Historica*, Hannoverae 1826- [seria dostępna w wersji cyfrowej: <http://www.dmgh.de>]

MPH s. n. – *Monumenta Poloniae Historica, series nova* [reprint MPH], Warszawa 1960-

PL – *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, t. 1-217, Paris 1841-1855

PG – *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, t. 1-161, Paris 1857-1866

PSP – *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, Warszawa 1969-

SCh – *Sources Chrétiennes*, Paris 1941-

SS rer. Germ. – *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi*, Hannoverae 1871-

SS. rer. Merov. – *Scriptores rerum Merovingicarum*, Hannoverae 1951-

Ks. Dariusz Śmierzchalski-Wachocz*

POMIĘDZY ŁAGODNOŚCIĄ A PRZEMOCĄ – DYLEMATY WŁADCÓW W STAROŻYTNOSCI I ŚREDNIOWIECZU. ZARYS PROBLEMATYKI

Wstęp

Poczynając od pierwszego władcy chrześcijańskiego Tyridatesa III, króla Armenii, poprzez Konstantyna Wielkiego, Chlodwiga, Justyniana Wielkiego, Karola Wielkiego, Mieszka I, Władysława Jagiełłę, po parę królewską Ferdynanda i Izabeli, twórców inkwizycji hiszpańskiej, których inicjatywę chrystianizacyjną próbował kontynuować cesarz Karol V, oraz władcy Portugalii i Hiszpanii na terenach nowoodkrytego kontynentu, ich osobista gorliwość chrześcijańska powiązana z bieżącymi i dalekowzrocznymi interesami politycznymi zachęcała do przyspieszania procesów ewangelizacyjnych z wykorzystaniem ramienia zbrojnego, czyli argumentu siły wobec nieposłusznych poddanych.

Kościół oficjalnie sprzeciwiał się takim metodom, uznając je za nie skuteczne czy też mało skuteczne, zgodnie ze starożytną zasadą: *Kościół brzydzi się rozlewem krwi*. Praktyka w tym względzie jednak w ciągu dziejów Kościoła była bardziej skomplikowana, bowiem hierarchowie kościelni nierzadko mniej lub bardziej przystawali na stosowanie przemocy w procesie chrystianizacji.

W średniowieczu – czasach wymagających nowej ewangelizacji – ogromną pokusą dla władców chrześcijańskich była powszechnie przyjęta zasada, że państwo schryścianizowane może sobie podporządkować narody ościenne po ich skutecznym nawróceniu na wiarę chrześcijańską.

W czasach nowożytnych postępująca reformacja w Europie, z zasadą: *czyja władza, tego religia*, oraz obrona prawowitej wiary przed ekspansją islamską ze wschodu, przy jednoczesnej rywalizacji o wpływy kolonialne poza Europą, w pierwszej kolejności pomiędzy Hiszpanią a Portugalią, do których z czasem dołączyły inne państwa europejskie, jeszcze bardziej skomplikowały trudny wybór pomiędzy poko-

* Ks. dr hab. Dariusz Wachocz-Śmierzchalski – adiunkt w Katedrze Historii Kościoła i Patrologii na Wydz. Teologicznym Uniw. Szczecińskiego, wykładowca historii Kościoła w WSD Diec. Zielonogórsko-gorzowskiej w Paradyżu i Instytutu Filozoficzno-Teologicznego im. Edyty Stein w Zielonej Górze; e-mail: dsmierzchalski@wp.pl.

jową a przymusową chrystianizacją. Stąd dylemat pokojowej czy siłowej chrystianizacji pozostanie zjawiskiem dość złożonym, a w historiografii kościelnej nadal mało rozpracowanym w sposób syntetyczny¹.

Z punktu widzenia doktryny chrześcijańskiej, zakładającej pokój, miłość i miłosierdzie, temat ten stanowi dość wstydliwą kartą historii Kościoła. W imię głoszenia Królestwa Bożego dokonywała się bowiem masowa eksterminacja ludzi.

Starożytność

Spoglądając na już ponad dwadzieścia wieków chrześcijaństwa, trzeba przypomnieć, że pierwszym krajem i narodem, w którym religia chrześcijańska stała się religią państwową, była Armenia za rządów króla Tyridatesa III. Według jednej z legend ów władca zażądał, aby apostoł tego kraju, św. Grzegorz Oświeciciel, żyjący w latach 257-326, krewny wcześniejszego władcy Armenii, złożył ofiarę pogańskim bóstwom. Ten odmówił i na 13 lat trafił do lochu, znajdującego się pod ołtarzem świątyni, w odległości 30 km od góry Ararat. Tymczasem król, rezydujący w niedalekim Artaszat, ciężko zachorował. Święty nie tylko go wyleczył, ale również przekonał do chrześcijaństwa. Król przyjął chrzest w 301 r. (według innych źródeł w 314 r.). Święty Grzegorz w środku miasta Waharszapat wybudował kościół na wzór mistycznej świątyni ze swoich wizji. Królewskiemu miastu nadał nową nazwę, „Eczmiadzyn”, co znaczy „Jednorodzony (Syn) zstąpił”. Po przyjęciu chrześcijaństwa przez króla i jego dwór proces chrystianizacji postępował szybko, gdyż był popierany przez państwo. Dzięki działalności św. Grzegorza Oświeciciela już w 301 r. król Armenii Tiridates III ustanowił chrześcijaństwo religią państwową².

Przemocy używano, aby powstrzymać ekspansję chrześcijaństwa, jednak trudno powiedzieć, czy w procesie upowszechniania nowej religii władca uciekał się

¹ W historiografii polskiej w okresie międzywojennym twierdzono, że misje wojenne były prowadzone jedynie przez Zakon Krzyżacki. Takie stanowisko doskonale harmonizowało z myślą wypowiedzianą jeszcze w drugiej połowie XIX w. przez Stanisława Smolkę, że Polska nie brała udziału w krucjatach. Po opublikowaniu badań niemieckiego mediewisty Hansa-Dietricha Kahla, który uzasadnił podział misji wojennych na co najmniej pięć rodzajów, większość historyków zweryfikowało swe stanowisko w tej kwestii. Historyk Albert Bauer był jeszcze bardziej kategoryczny: nie rozróżniając przemocy, zmuszanie poddanych przez swych władców do przyjęcia chrztu uznał za chrzest przymusowy. Podział ten przyjął się w historiografii (por. L. Koczy, *Misje polskie w Prusach i na Pomorzu za czasów Bolesławów*, [w:] *Święty Wojciech w polskiej tradycji historiograficznej. Antologia tekstów*, wybór i oprac. G. Labuda, Warszawa 1997, s. 152-153; S. Smolka, *Mieszko Stary i jego wiek*, Warszawa 1959, s. 65; H. D. Kahl, *Compellere intrare. Die Wendenpolitik Bruns von Querfurt im Lichte hochmittelalterlichen Misions- und Völkerrechts*, „Zeitschrift für Ostforschung” 4/3 (1955), s. 363-386; M. Ščavinskas, *Czy stosowano przemoc podczas pokojowych misji chrystianizacyjnych? Kilka uwag o misjach chrystianizacyjnych w strefie bałtyckiej*, „Zapiski Historyczne” 78/1 (2013), s. 8).

² Por. J. A. Hauziński, *Armenia*, [w:] *Encyklopedia historyczna świata*, t. 10/1: *Azja*, red. M. Dziekan, Kraków 2002, s. 39.

do stosowania przemocy. Można jednak przypuszczać, że nadanie chrześcijaństwu rangi religii królewskiej wiązało się z przypadkami użycia siły dla jej upowszechnienia. Chodziło o wymuszanie posłuszeństwa na poddanych przez konkretnego monarchę, który sam stał się wyznawcą chrześcijaństwa³.

W 337 r. chrzest przyjmuje tuż przed śmiercią cesarz rzymski Konstantyn Wielki, który od 312 r. do chwili swej śmierci wiele uczynił dla zalegalizowania i zainstalowania organizacyjnego chrześcijaństwa w imperium rzymskim⁴. Od czasu zwycięskiej bitwy przy moście mulwijskim (312) i wkroczeniu do Rzymu młody władca był identyfikowany przez wszystkich z religią chrześcijańską, choć sam pozostawał otwarty także na inne kultury. Niezmiennie jednak cesarz promował nową religię. Podarował papieżowi pałac laterański w 313 r., co miało znaczenie symboliczne. Pałac, który był własnością żony Konstantyna Fausty, stał się na wiele stuleci główną rezydencją papieży, a w średniowieczu odbywały się tam sobory. Od tej pory biskup Rzymu miał dwie rezydencje: Lateran i Watykan, z których jedna odzwierciedlała jego cesarskie, druga zaś apostołskie dziedzictwo. Nie można jednak zapomnieć, że podarowanie Lateranu było częścią rozgrywki Konstantyna na drodze do potęgi, a kolejną jej częścią była późniejsza śmierć Fausty, uduszonej w kąpiel. To jedno z wielu politycznych morderstw, za które odpowiedzialny był Konstantyn, nazywany przez Kościół wschodni trzynastym apostołem i wyniesiony na ołtarze jako święty⁵. Jego postawę trudno określić jako chrześcijańską, trzeba jednak uwzględnić kontekst czasowy, kiedy to życie jednostki nie posiadało takiej wartości, a cesarz postrzegał nową religię jako element scalający jego imperium. Stąd podejmuje szereg decyzji na korzyść chrześcijaństwa. I tak w 315 r. cesarz zakazał piętnowania osób skazanych na przymusowe prace i igrzyska cyrkowe. W 321 r. wydał dekret, mocą którego niedziela stała się świętem państwowym, dzięki czemu rozpoczął się proces szybkiego wzbogacania ceremoniału liturgicznego nabożeństw chrześcijańskich. Dekrety z 315 i 322 r. odrzucały praktykę zabijania lub sprzedawania w niewolę dzieci niechcianych. Ostatnie symbole pogańskie znikają z monet wybitych po 323 roku. W tym samym roku cesarz wydał zakaz – pod karą biczowania lub wysokiej grzywny – zmuszania chrześcijan do udziału w ofiarach pogańskich. W 325 r. wydał zakaz urządzania walk gladiatorских oraz piętnowania ludzi na twarzy. Jak można się spodziewać, wcielanie w życie dekretów cesarskich w tamtych czasach nie rzadko wiązało się z wymierzeniem surowej kary, włącznie z tą najwyższą – karą śmierci⁶. Za rządów Konstantyna miała miejsce także pierwsza w historii Kościoła zbrojna interwen-

³ Por. P. Brown, *Zmierzch starożytności*, [w:] *Historia życia prywatnego. Od Cesarstwa Rzymskiego do roku tysięcznego*, t. 1, red. P. Veyne, red. wyd. pol. A. Łoś, Wrocław-Warszawa-Kraków 2005, s. 283-298.

⁴ Dla przykładu w 357 r. Rzym wprowadza podatek od wyzwalanych niewolników. W odpowiedzi biskupi wydali zakaz wyzwalania niewolników stanowiących własność Kościoła (por. A. Hastings, *Lata 150-550*, [w:] *Historia chrześcijaństwa*, red. A. Hastings, tł. M. Mściłowski, E. Ziemska, Warszawa 2002, s. 51-59).

⁵ Por. tamże, s. 52-53.

⁶ Por. B. Kumor, *Historia Kościoła, t. 1: Starożytność chrześcijańska*, Lublin 2001, s. 106-107.

cja władzy państwowej, stojącej po stronie urzędowego Kościoła. Dokonała się na prośbę papieża, Milicjadesa, i była zwrócona przeciwko donatystom. Stanowiła próbę zdławienia herezji donatyzmu w Afryce Północnej, wywołującej terror i destabilizację zarówno religijną, jak i polityczną⁷.

Jednak dopiero współ-cesarze Gracjan i Teodozjusz Wielki doprowadzili w 380 r. do uznania chrześcijaństwa w imperium rzymskim jako religii państwowej⁸. Od wydania edyktu *De fide catholica* wypadało być wyznawcą nowej religii ze względów bardzo przyziemnych i wyrachowanych, m. in. robienia kariery na dworze cesarskim czy po prostu istnienia w życiu publicznym. W 388 r. pojawił się zakaz wszelkich dysput na tematy religijne. Herezja stała się przestępstwem ściganym przez prawo. Heretycy mieli drastycznie ograniczone prawa obywatelskie. Jeżeli należeli do elity, tracili swe stanowe przywileje, a także prawo do sprawowania urzędów. Ograniczeniu ulegała także ich zdolność do przekazywania majątku testamentem i przyjmowania legatów, nie mogli być także prawnymi opiekunami. Podobna była sytuacja apostatów. Nie obyło się bez użycia metod siłowych. Przywołajmy fakt skazania na śmierć Pryscyliana, heretyckiego biskupa Awili, w 385 r. w Trewirze⁹.

Nie wszystko, co czynił cesarz, było zgodne z nauczaniem Kościoła. Z inicjatywy cesarza przystąpiono do systematycznego egzekwowania wcześniejszych dekretów o zamknięciu pogańskich miejsc kultu w tych miejscowościach, w których dekrety te były ignorowane. Symbolem przegranej pogaństwa stało się zniszczenie Serapejonu w Aleksandrii, sławnego i pięknego sanktuarium pogańskiego. Teodozjusz Wielki gorliwie umacniał pozycję ortodoksyjnego Kościoła przez działalność legislacyjną. Wydał zarządzenia skierowane m. in. przeciwko manichejczykom, apolinarystom i arianom. Cesarz próbował ograniczyć zasięg kościelnego azylu, wyłączając z niego pewne kategorie przestępców (zwłaszcza dłużników skarbu państwa). Przykładem braku zrozumienia idei chrześcijaństwa przez cesarza Teodozjusza był pogrom mieszkańców Salonik w 390 roku. 7 tys. mieszkańców zostało zabitych na stadionie za niepodporządkowanie się edyktowi cesarskiemu nt. zakazowi homoseksualizmu¹⁰. Cesarz, skarcony i zmuszony do pokuty przez biskupa Mediolanu,

⁷ Por. W. H. Carroll, *Historia chrześcijaństwa*, t. 1: *Narodziny chrześcijaństwa*, tł. J. Morka, Wrocław 2009, s. 544-545; T. Kołosowski, *Od wolności wyboru wyznania do przymusu religijnego*, Piła 2000.

⁸ Warto jednak podkreślić, że od czasów Konstantyna Wielkiego do cesarza Gracjana, bite monety nosiły jeszcze tytuł *pontifex maximus* (por. G. Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum*, Warszawa 2008, przyp. 67).

⁹ Por. K. Sordyl, *Pryscylianizm. Teologia i historia*, Kraków 2015; H. Masson, *Słownik herezji w Kościele katolickim*, tł. B. Sęk, Katowice 1993, s. 245-246.

¹⁰ Do masakry w Salonikach doszło w 390 r. Zbrodnia była efektem wydania przez cesarza Teodozjusza przepisu nakazującego piętnowanie wszelkich przejawów homoseksualizmu. Pochodzący z Salonik woźnica sportowego rydwanu cieszący się w mieście popularnością ani myślał stosować się do zarządzenia cesarskiego, więc podjęto decyzję o jego aresztowaniu. Wtrącenie do więzienia woźnicy nie spodobało się mieszkańcom Salonik, którzy wy-

św. Ambrożego, wydał dekret o obowiązkowym okresie 30 dni od wydania do wykonania wyroku śmierci. W 391 r. cesarz wydał zakaz składania ofiar, odwiedzania świątyń i oddawania czci posągom. Około 392 r. pojawił się zakaz wyznawania innych religii niż chrześcijaństwo, które tym samym zostało podniesione do rangi religii państwowej. Oficjalnie był także tolerowany judaizm. Nieprzestrzeganie dekretów było obłożone sankcją wysokich kar¹¹.

Dzieło dokończenia chrystianizacji imperium rzymskiego, przynajmniej w części wschodniej, przypadło cesarzowi Justynianowi Wielkiemu, który nie przebiegał w środkach, aby dokończyć proces chrystianizacji starożytnego świata w duchu idei „cezaropapizmu”. Papieży i patriarchów uważał za swych poddanych i w ten sposób ich traktował. Rządził Kościołem tak samo, jak rządził państwem, wglądając osobiście we wszystkie szczegóły organizacji kościelnej, a nawet zastrzegał sobie decyzje w kwestiach dogmatycznych i liturgicznych. Justynian m. in. zamknął wciąż działającą świątynię Izdy na egipskiej wyspie File. Wydał antypogańskie dekry, nakazując pod groźbą konfiskaty mienia przyjęcie chrztu wszystkim obywatelom cesarstwa, którzy dotychczas tego nie uczynili, i wprowadzając karę śmierci nawet za prywatne sprawowanie kultu dawnych bogów. W 529 r. cesarz zamknął Akademię Platońską. Za jego czasów biskupi uzyskali nowe przywileje, powierzone im zostały również funkcje państwowe, m. in. mieli udział w sądownictwie. Ponadto w trosce o wysoki poziom duchowieństwa Justynian określił szczegółowo sposób przyjmowania kandydatów do tego stanu oraz ich wykształcenie i tryb życia¹².

Ostatnim bastionem starożytnego świata, pozostającym przez wieki poza wpływami imperium rzymskiego, a zdobytym dopiero przez wiarę chrześcijańską, była Irlandia. Pierwszego „biskupa na Irlandię”, Palladiusza, wysłał w 431 r. papież Celestyn I, o którym wspominają źródła w następujący sposób: „podejmował wysiłki, aby utrzymać rzymską wyspę w katolicyzmie, a jednocześnie wyspę barbarzyńską uczynić chrześcijańską”. Znane są imiona kilkunastu świętych i biskupów sprzed czasów św. Patryka¹³.

Jednak ich osiągnięcia, głównie na południu wyspy, w znacznej mierze przyćmiła działalność i kult św. Patryka, któremu w średniowieczu nie dorównywał żaden inny święty. Patryk założył pierwszy kościół w stodole w Ulsterze i nawróciwszy

wołali rewoltę. Kiedy w czasie zamieszek śmierć poniósł Buteryk, pełniący funkcję dowódcy cesarskich oddziałów, cesarz nakazał rozprawić się z buntownikami. Doszło do masakry, w czasie której zabito ok. 7 tys. osób. Echo publicznego osądu dochodzi do św. Ambrożego, który występuje jako obrońca niewinnych i nie waha się skierować do cesarza listu, pełnego szacunku, ale twardo domagającego się „żału i skruchy za tę zbrodnię”. Władca wobec takiego autorytetu, jaki stanowił w tym czasie św. Ambroży, musiał ulec i poddać się pokucie (por. J. Huscenot, *Doktorzy Kościoła*, tł. K. Wojtowicz, Częstochowa 2002, s. 90).

¹¹ Por. B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 1: *Starożytność chrześcijańska*, s. 114-115; A. Ziółkowski, *Historia powszechna. Starożytność*, Warszawa 2009, s. 884-885.

¹² Por. G. Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum*, s. 113-114.

¹³ Por. N. Davies, *Wyspy. Historia*, tł. E. Tabakowska, Kraków 2003, s. 183.

państwo Milchu, u których wcześniej mieszkał jako niewolnik, wyruszył wprost do Tary. Rozpalając ogień paschalny na wzgórzu Slane, na oczach całej Tary, gdzie właśnie trwało spotkanie rady arcykróla Laoghaire'a, sprowokował pogan do agresywnych poczynań. Konfrontacja zakończyła się chrztem króla Laoghaire'a. Po siedmiu latach ewangelizacji Connaught przyszło siedem lat podobnej działalności w Munster. Wiele momentów z działalności chrystianizacyjnej św. Patryka ma charakter legendarny, jednak „List do Korotyka” ma podłoże źródłowe. Jest to skarcenie chrześcijańskiego tyрана za takie samo bezprawie, jakie zwykli uprawiać poganie. Korotyka, uważany swego czasu za władcę Dumbarton, był właściwie głową zwykłych piratów, jakich w ówczesnej Irlandii nie brakowało. Jego banda prawdopodobnie zaatakowała zwolenników św. Patryka, wkrótce po przyjęciu przez nich chrztu; mężczyzn zamordowano, a kobiety sprzedano w niewolę Piktom¹⁴. Święty pisał wtedy w sposób dosadny i jednoznaczny:

Ja, Patryk, grzesznik nieuczony, przebywający w Irlandii, jestem biskupem. Jestem głęboko przekonany, że od Boga otrzymałem to, czym jestem. Z miłości do niego żyję wśród barbarzyńskich ludów jako przybysz i obcy¹⁵. [...] Mają mnie w wielkiej pogardzie. Oto owce Twoje wokół mnie są rozszarpywane i porywane przez wspomnianych rozbójników na rozkaz Korotyka, zapamiętałego wroga. Daleki jest od miłości ten, który wydał chrześcijan w ręce Szkotów i Piktów. Wilki drapieżne pożarły trzodę Pana, która w Irlandii wzrosła pięknie, otoczona wielką troską¹⁶. [...] Chrześcijańscy Rzymianie w Galii mają taki zwyczaj, że wysyłają odpowiednich świętych mężów do Franków i do innych pogan [...] celem wykupu ochrzczonych jeńców. Ty natomiast ich zabijasz i sprzedajesz ich obcemu ludowi nieznającemu Boga, a członki Chrystusa oddajesz niejako do domu rozpusty¹⁷.

Jest to jedno chyba jedno z pierwszych tak zdecydowany upomnień skierowanych przez świętego Kościoła katolickiego pod adresem władcy chrześcijańskiego wobec jego poczynań.

Średniowiecze w Europie

W 404 r. przez zamarznięte wody Renu germańskie hordy przedostały się do rzymskiej Galii i znacząc swój szlak zgliszczami i strachem, parły na południe. Nic nie wskazywało, by miały zamiar opuścić ziemię, na których się znalazły. W kolejnych latach na terytoria cesarstwa nadciągali Goci, Hunowie, Wandalowie, Ostrogoci, Burgundowie, Wizygoci i Longobardowie. Listę tę zamknęli Węgrzy w IX wieku. Przed ostatecznym upadkiem zachodniego cesarstwa w 476 r. dwukrotnie barbarzyńcy zdobywali i plądrowali Rzym. Niektórzy z nich nawet nie słyszeli o chrześcijaństwie, a pojawienie się w późniejszej „Europie” było ich pierwszym kontaktem z

¹⁴ Por. tamże, s. 183-184.

¹⁵ Patryk, *List do żołnierzy Korotyka*, 1, tł. K. Panuś, Kraków 2003, *ŹrMon* 29, s. 97.

¹⁶ Tamże, 12, s. 102.

¹⁷ Tamże, 14, s. 102n.

cywilizacją śródziemnomorską. Inni byli co prawda chrześcijanami, lecz w wyznaniu arianckim, potępionym przez Sobór w Nicei w 325 roku. Niemniej jednak „wędrówki ludów”¹⁸ w wielu przypadkach zrujnowały, a w innych cofnęły lub w szczęśliwej sytuacji jedynie przyhamowały działalność ewangelizacyjną Kościoła¹⁹.

Po 476 r., czyli po upadku cesarstwa zachodniego, Kościół katolicki stał się jedynym niepisany depozytariuszem dziedzictwa kultury i administracji antycznej, a klasztory benedyktyńskie i ich skrytoria „magazynami dzieł antycznych”. Stał się instytucją, która na długie wieki uwiarygodniała legalną władzę polityczną w danym kraju.

Barbarzyńcy byli ludami wojowniczymi, których obyczaje i zachowania Rzymianie postrzegali jako niecywilizowane. Wśród plemion zasiedlających ówczesną Europę, w większości arianckich, prawdopodobnie jedynie Frankowie i Longobardowie byli poganami²⁰. Przemoc była na porządku dziennym, zarówno gdy walczono z katolicką ludnością galo-rzymską na terenie imperium rzymskiego, jak i wtedy, gdy nawrócony władca z okresu „wędrówki ludów” narzucał wiarę katolicką swoim podanym. Były to powszechnie akceptowane normy wczesnośredniowieczne w obowiązującym systemie feudalnym. Przemoc i bestialstwo istniały obok aktów świętości i męczeństwa chrześcijan.

Kiedy zatem w 481 r. Chlodwig został władcą Franków, a jego żoną św. Klotylda, duchowni katolicy upatrzili w tym wydarzeniu swoją szansę. Św. Remigiusz wysłał do nowego króla list gratulacyjny, w którym przypomniał o korzyściach, jakie płynęłyby ze współpracy z episkopatem. Historycy spekulują, iż małżeństwo Chlodwiga z Klotyldą, która była piękną, pobożną katoliczką, księżniczką burgundzką, została zaaranżowana przez biskupów z myślą o nawróceniu jej na męża na wiarę chrześcijańską. Chociaż i względy polityczne odegrały swoją rolę, Chlodwig był podobno głęboko poruszony tym, co usłyszał o życiu Chrystusa. Po wysłuchaniu historii o ukrzyżowaniu miał wykrzyknąć: „Szkoda, że nie było mnie tam z moimi Frankami!”. Po wielu latach Chlodwig został ochrzczony – oficjalnie przyjmuje się 496 rok. Biorąc pod uwagę silne utożsamianie się ludów barbarzyńskich ze swoimi władcami, wystarczyło ochrzcić władcę, by lud poszedł jego śladem. Jednakże proces ten nie zawsze przebiegał bez żadnych zakłóceń. Jeszcze przez długi okres katolicy księża frankijscy celebrowali msze św., nie otrząsnąwszy się jeszcze z wszystkich dawnych przyzwyczajęń pogańskich. Autentyczna chrystianizacja i odejście od dawnych wierzeń pogańskich było procesem długofalowym, w którym nie wykluczano metod siłowych²¹.

Wymownym przykładem zawirowań ewangelizacyjnych jest ponowna chrystianizacja Wysp Brytyjskich. W Brytanii, od stuleci prowincji rzymskiego impe-

¹⁸ Genezę tego zjawiska historycznego analizuje m. in. N. Davies, *Europa...*, s. 249-255.

¹⁹ Por. B. Ward, G. R. Evans, *Średniowieczny Zachód*, [w:] *Historia chrześcijaństwa*, red. A. Hastings, s. 135.

²⁰ Por. T. E. Woods Jr, *Jak Kościół katolicki zbudował zachodnią cywilizację*, s. 18.

²¹ Por. tamże, s. 19-20.

rium, chrześcijaństwo kwitło. Po germańskim podboju tych ziem Kościół antyczny, niemal nietknięty, przetrwał tylko w Walii. Docenił to Kościół powszechny i – w dogodnym sobie momencie – wyniósł do rangi biskupstw cztery wielkie klasztory walijskie: Llandaff, St. Asaph, St. David i Bangor, czyniąc wielki ukłon w ich staraniach na rzecz utrzymania wiary chrześcijańskiej w okresie zbrojnej ekspansji pogaństwa²².

Zanim został papieżem, Grzegorz I zamierzał udać się do Brytanii. W latach 596-597 zrealizował swój plan, wysyłając tam św. Augustyna, przeora jego własnego klasztoru w Rzymie, wraz z grupą towarzyszy. Wylądowali oni w Thanet i nawiązali kontakt z pogańskim królem Kentu Ethelbertem, późniejszym świętym, i jego chrześcijańską małżonką, królową Bertą. Po ochrzczeniu króla Kentu, w czym miała swój udział św. Berta, kiedy córka Ethelberta poślubiła Edwina, pogańskiego króla Nortumbrii, św. Augustyn z Canterbury posłał jednego ze swoich współbraci na północ. Kolejne królestwo zostało schryścianizowane. Po okresie nawrotu pogaństwa nowy władca Nortumbrii Oswald sprowadził misjonarzy irlandzkich z Jony, a wśród nich św. Aidana, który został biskupem Lindisfarne. Od tego czasu złożony spłot podbojów, przymierzy, małżeństw i chrztów umożliwiał misjonarzom nawracanie całej wyspy, w bliskiej współpracy z królami, raczej za pomocą argumentów religijnych i politycznych niż siłą. Stosunki między „irlandzkimi” i „rzymskimi” chrześcijanami mogły jeszcze czasem być napięte. Różnił ich odmienny sposób życia, obchodzili Wielkanoc w innych terminach, co oznaczało, zdaniem ówczesnych, dzielenie Ciała Chrystusa²³.

Trochę inaczej wyglądała sytuacja na Półwyspie Iberyjskim, gdzie pozostał ostatni bastion arianizmu. Zburzył go król Rekkared. Ten władca hiszpańskich Wizygotów znalazł się w dość komfortowej sytuacji, ponieważ jego ojciec Leowigild, arianin z przekonania, prześladował miejscową galo-rzymską ludność wyznania katolickiego. Wśród męczenników katolicyzmu był jego przyrodni brat, św. Hermenegild, uśmiercony za wiedzą ojca. Pierwszym krokiem Rekkareda na drodze przyjęcia chrześcijaństwa było zwołanie narady biskupów ariańskich z katolickimi. Sam Rekkared aktywnie uczestniczył w obradach, mających na celu wybór prawdziwej wiary. Król opowiedział się po stronie katolicyzmu, a jako argument przedstawił fakt, że – jak dotąd – żaden arianin nie dokonał cudu. Na kolejnym zjeździe, tym razem bez udziału biskupów ariańskich, Rekkared został przyjęty na łono Kościoła katolickiego. Stała się to w lutym 587 lub 589 roku. Przyjęcie przez króla chrztu w obrządku katolickim wywołało wzburzenie wśród jego poddanych. Nie zabrakło przejawów otwartej opozycji. Kolejne spiski zostały zbrojnie stłumione²⁴.

Niestety, kwitnącą kulturę chrześcijańską na Półwyspie Iberyjskim w króle-

²² Por. B. Ward, G. R. Ewans, *Średniowieczny Zachód*, s. 136-137.

²³ Por. tamże.

²⁴ Por. W. H. Carroll, *Historia chrześcijaństwa*, t. 2: *Budowa chrześcijaństwa*, tł. J. Przybył, Wrocław 2010, s. 203-207.

stwie Wizygotów unicestwił po 711 r. na wiele wieków islam. Paradoksalnie stał się on czynnikiem integrującym Europę chrześcijańską od VII wieku do r. 1453 r., kiedy to padł Konstantynopol – „brama do chrześcijańskiej Europy”²⁵. Ciekawą opinię na ten temat wyraził N. Davies w swojej książce *Europa*:

Rzeczą najważniejszą było jednak zapewne to, że islam odciął chrześcijaństwo od reszty świata. Przed narodzinami islamu chrześcijańska Ewangelia docierała zarówno na Cejlon, jak i do Abisynii; po narodzinach islamu na całe wieki odcięto ją od możliwości dalszej ekspansji na tereny Azji czy Afryki. Większość chrześcijan nigdy w życiu nie widziała żyjącego muzułmanina, ale wszyscy żyli w cieniu islamu. W gruncie rzeczy islam był czymś w rodzaju potężnej osłony, wewnątrz której chrześcijaństwo mogło się silniej konsolidować i wyraźniej określać. W ten sposób stał się największym z pojedynczych bodźców, które stymulowały powstanie tego, co ostatecznie nazwano *Europą*²⁶.

W średniowieczu władca chrześcijański za zgodą papieską – popartą papieskim mandatem misyjnym – mógł poszerzać swoje terytorium w imię chrystianizacji sąsiednich plemion pogańskich. Metoda ta była nadużywana, gdyż skłaniała do stosowania przemocy. Polityka i ekspansja terytorialna mieszała się z ideałami ewangelizacji. Należy jednak podkreślić, że religia była czynnikiem scalającym państwo.

Klasycznym przykładem władcy średniowiecznego, który posunął się do użycia siły w procesie chrystianizacji, jest Karol Wielki, nazywany ojcem współczesnej Europy. Państwo Franków było największym z państw utworzonych na terenach byłego cesarstwa zachodnio-rzymskiego. Od 300 lat rządili nim potomkowie Meroweusza, dziadka Chlodwiga I. Państwo rozciągało się od Pirenejów po Wezerę. Na przestrzeni dziejów to ogromne imperium było często dzielone, a następnie jednoczone²⁷. Odkąd po śmierci swego ojca Pepina Małego († 768) 26-letni Karol objął rządy w monarchii frankońskiej, wyznaczył sobie za cel niez mordowane szerzenie wiary i kultury chrześcijańskiej. Działo się to często przy pomocy siły, co nigdy nie odpowiadało ideałowi misji apostołowskiej Kościoła. Niemniej taki stan rzeczy był uznany przez ówczesnych myślicieli, a często dyktowany położeniem politycznym. Taki właśnie charakter posiadała misja saska, prowadzona jako jedna z pierwszych przez Karola na terenie Niemiec. Sasi, jedno z plemion germańskich, zamieszkiwali tereny między Łabą a Westfalią i byli nieprzejednanymi wrogami zarówno Frankonii, jak i chrześcijaństwa, popieranego przez króla Frankonii. Usiłowania ewangelizacyjne prowadzone przez mnichów anglosaskich spełzły na niczym. A ponieważ Sasi stanowili niebezpieczeństwo polityczne dla Frankonii, już dziadek Karola Wielkiego, Karol Młot, i ojciec, Pepin Mały, podjęli działania wojenne przeciwko nim; stąd także sam Karol bardzo wcześnie zainteresował się misją saską. W tym celu wzbogacił przywilejami królewskimi okoliczne klasztory, które miały prowadzić ak-

²⁵ Temat domaga się osobnego, gruntownego i wnikliwego opracowania.

²⁶ N. Davies, *Europa...*, s. 303.

²⁷ Por. tamże, s. 319.

cję chrystianizacyjną na tych terenach. Równocześnie w imię chrystianizacji Karol postanowił przy pomocy miecza podbić i schrystianizować cały naród Sasów, by w ten sposób zjednoczyć go politycznie i kościelnie z monarchią frankońską. W 772 r. rozpoczęła się długa, 30 lat trwająca wojna saska. Po kilku krwawych wyprawach wojennych do Saksonii w latach 775/76 chrześcijaństwo zostało narzucone całemu narodowi na zjeździe w Paderborn w 777 roku. Sasów zaczęto masowo chrzczyć, a kierownictwo tej dziwnej misji przejął opat Sturmi z Fuldy. Działania były jednak nieskuteczne. Jeszcze w latach 782-804 doszło do pewnych niepokojów w Saksonii, dlatego Karol Wielki zarządził przymusowe deportacje do zachodniej Frankonii²⁸.

Podobną metodę Karol Wielki próbował zastosować w procesie chrystianizacji Awarów, osiadłych na terenach obecnych Węgrzech, w ramach kampanii w latach 788-796. Ale Kościół niepokoił się. Paulin, patriarcha Akwilei, a przede wszystkim Anglik Alkuin, przyjaciel osobisty i chętnie słuchany doradca Karola, przestrzegali przed niebezpieczeństwem. Ten ostatni napisał długi list, prawdziwy wykład misyjnej teorii. Dzięki Alkuinowi, ewangelizacja Awarów przebiegała, generalnie, zgodnie z zasadami ewangelicznymi, tj. miłością, perswazją i wolnością sumienia.

W Anglii opór stawiany Wikingom przez Alfreda Wielkiego (849-899) doprowadził nie tylko do zjednoczenia królestwa i przetrwania chrześcijaństwa na południu, ale też do nawrócenia Dunów w północnej części kraju. Wódz wikingów Guthrum, pokonany przez Alfreda pod Ethandune w 878 r., przyjął chrzest, otrzymując saksońskie imię Athelstan. Podobnie jak Karol Wielki, choć obdarzony większymi zdolnościami i pociąganiem do nauki, Alfred starał się, by w ślad za jego zwycięstwami szły religia i nauka. Pobudzając edukację i osobiście tłumacząc na angielski najważniejsze dzieła, takie jak *Księga reguły pasterskiej* Grzegorza Wielkiego, starał się o dostępność Biblii i pism ojców Kościoła. Sam zresztą dwukrotnie pielgrzymował do Rzymu. Alfred stał się wzorem chrześcijańskiego władcy, a przez swe działania promujące angielskie piśmiennictwo wyznaczył drogę ku jednemu z największych dokonań średniowiecza - rozwojowi narodowych literatur opartych na klasycznej myśli chrześcijańskiej²⁹.

Jednak niezmiernie ważne znaczenie dla losów całej Europy chrześcijańskiej miały narodziny nowej dynastii, panującej w średniowiecznej Europie w miejsce Karolingów. O zmianie zdecydował ostatni etap „wędrowki ludów”. Militarne możliwości ustroju feudalnego zostały wystawione na próbę, gdy pod koniec IX w. na scenę wydarzeń w Europie wdarli się, siejąc zamęt, Madziarzy. Choć nie byli spokrewnieni z Hunami, odznaczeni byli tymi samymi przymiotami barbarzyńskimi i, co najważniejsze, osiedlili się na tych samych terenach, co ich niechlubni poprzednicy - na równinach „Hungarii”. Przez 60 lat - od roku 895 do 955 - bandy Madziarów łupili Europę. Nie byli ani trochę mniej bestialscy od Wikingów, ale za to o wiele od nich szybsi. Byli mistrzami w sztuce szantażu i wymuszali na swych ofiarach ogromne

²⁸ Por. tamże, s. 337.

²⁹ Por. B. Ward, G. R. Ewans, *Średniowieczny Zachód*, s. 141.

haracze. W 899 r. nad rzeką Brentą rozbili w proch oddziały wojsk Italii. W 904 r. zalali Morawy, w 907 – Bawarię, w 922 – Saksonię, stając się istnym „biczem Bożym”. W latach czterdziestych X w. czuli się już zupełnie bezkarni w swych łupieskich wyprawach po Europie: Apulii, Aragonii czy Akwitanii. Na równych sobie trafili dopiero w Bawarii już po kolejnym łupieskim najeździe. Tym razem książęta i rycerstwo Bawarii zjednoczyli się, idąc za przykładem księcia bawarskiego Henryka I Ptasznika, któremu udało się ich pokonać kilka lat wcześniej, dając innym nadzieję na „uspokojenie niefrasobliwego sąsiada”. W 955 r. zjednoczone wojska niemieckie na czele Ottona I Wielkiego, syna Henryka I Bawarskiego, pokonały Madziarów. Miało to miejsce na Lechowym Polu, w pobliżu Augsburga, w dniach 10-12 sierpnia. Niedobitki musiał zrezygnować z aspiracji militarnych i powrócić do dawnej tradycyjnej sztuki hodowli i uprawy roli³⁰.

Z chwilą koronacji Ottona Wielkiego w 962 r. reaktywowane cesarstwo zachodnie miało istnieć nieprzerwanie aż do czasu, gdy Napoleon dokonał jego zniszczenia. Powstały księstwa biskupie na terenie Rzeszy niemieckiej, ustabilizowała się sytuacja Państwa kościelnego, tworu, który miał nieprzerwanie istnieć aż do 1870 roku. Otton I traktował urząd papieski z autokratyczną pogardą. Trochę inaczej traktowali ten urząd jego następcy. Pozostała jednak dominująca rola cesarza, władcy nowego imperium na zachodzie Europy. Trzeba uczciwie przyznać, że były ku temu historyczne powody – trwał okres „błędów i wypaczeń” w dziejach papiestwa³¹, a zaistniałe okoliczności sprawiały, że niezależność papieża została ograniczona niemalże do statusu greckiego patriarchy³².

Jednak patrząc obiektywnie z perspektywy faktów historycznych, nawet taka sytuacja nie zaszkodziła, co więcej, wsparła dzieło ewangelizacji Europy w tym i późniejszym okresie, zwłaszcza, wschodniej czy północnej Europy. A używane pokojowe metody nawracania przeplatały się z przypadkami używania przemocy. Na przykład kronikarz Thietmar z Merseburga pisał, że pierwszy chrześcijański władca Węgier Stefan I rozprawiał się z tymi, którzy nie chcieli się ochrzcić lub nie przestrzegali zwyczajów chrześcijańskich. Podobnie Ari Thorgilsson w napisanej około 1122-1133 r. „Księżdzie o Islandczykach” twierdził, że król Norwegii Olaf Tryggvason kazał mieszkańcom Islandii przyjąć chrzest, uciekając się do pogroźek i innych sugestii. Wreszcie po takie środki mógł sięgać również król Litwy Mendog. W bulli skierowanej do niego przez papieża Aleksandra IV 6 marca 1255 r. jest mowa o przyłączeniu pogan znajdujących się na „błędnej drodze pogaństwa” i ich pozyskania dla wiary Chrystusa. Nie wiadomo, czy przyłączenie pogan było celem samego papieża, czy przekazywał on wskazówki, jak powinien się zachowywać nowy chrześcijański król Mendog. Najprawdopodobniej Mendog dostrzegł nowe możliwości otwierające się po przyjęciu chrztu, który stał się jednym ze środków narzucenia poddanym oraz le-

³⁰ Por. N. Davies, *Europa...*, s. 350.

³¹ Por. A. M. Piazzoni, *Historia wyboru papieży*, tł. M. Lebnert, Kraków 2004, s. 131 nn.

³² Por. N. Davies, *Europa...*, s. 352.

gitymizacji własnej władzy³³.

Średniowiecze w Polsce

W perspektywie metod chrystianizacyjnych Karola Wielkiego z przełomu VIII i IX w. oraz działalności innych władców Europy możemy spojrzeć na postawę władców Polski we wczesnym średniowieczu. Sposób przyjęcia chrztu przez księcia Polan, obrany świadomie czy nieświadomie, ochronił dziedzictwo Piastów, od orężnych metod chrystianizacji stosowanych przez królów i margrabiów niemieckich oraz magnatów saskich wobec Słowian połabskich. Na pewno decyzja o chrzcie została podjęta kolegialnie. Wyższość cywilizacji opartej na chrześcijaństwie polegała nie tylko na lepszej technice organizacji państwowej, ale również na lepszych podstawach współżycia społecznego. Chrześcijaństwo niesło uporządkowanie stosunków rodzinnych, likwidację wielożeństwa, okrutnego zwyczaju zabijania żon w czasie uroczystości pogrzebowych męża oraz rytualnych ofiar z ludzi. Dekalog tworzył normy współżycia społecznego. Instytucja spowiedzi i sądów biskupich dopomagała państwu w wykorzenieniu złych obyczajów i karaniu czynów zakłócających ład społeczny³⁴.

Przebieg ewangelizacji Polski miał zapewne początkowo przebieg spokojny. Świadczy o tym pokojowa misja św. Wojciecha wśród Prusów w 997 r., z którymi metodą siłową uporali się dopiero krzyżacy w XIII w., wezwani na pomoc przez księcia Konrada Mazowieckiego w 1226 roku. Nowa religia, szerzona bezpośrednio przez obcoplemieńców, ale również przez pewną liczbę pobratymców – Czechów, rozszerzyła się niewątpliwie wśród grupy kierowniczej szczepu Polan, a sprawna i potężna organizacja państwa Mieszka I, oparta na oddziałach drużyny książęcej, rozmieszczonych po grodach, paraliżowała opór. Oczywiście, ewangelizacja nie zdołała od razu objąć wszystkich poddanych książęcych, a nawet na szczytach hierarchii społecznej mogła napotkać przeciwników. Ten opór przeciw chrześcijaństwu może być ukryty wśród niektórych rodów możnowładczych. Współzawodnictwo tych rodów wiązało się nieraz z krwawą zemstą i ubieganiem się o łaski książęce i wpływy, co pozostawało rzeczą powszechną w tych czasach. Jedną z form propagowania chrześcijaństwa było niszczenie pogańskich artefaktów, branie zakładników oraz fizyczna przemoc wobec opornych lub członków ich rodzin, którzy nie chcieli przyjąć chrztu³⁵. Nie jest wykluczone, że właśnie w rodach odsuniętych przez Mieszka I od

³³ Por. M. Ščavinskas, *Czy stosowano przemoc podczas pokojowych misji chrystianizacyjnych?* s. 13-14; P. Urbańczyk, *Władza i polityka we wczesnym średniowieczu*, Wrocław 2008, s. 158-202.

³⁴ Por. W. Sawicki, *Przyjęcie chrześcijaństwa przez Mieszka I i znaczenie tego faktu dla Polski*, [w:] *Historia Kościoła w Polsce*, t. 1: do 1506 r., red. B. Kumor, Z. Obertyński, Poznań-Warszawa 1974, s. 20-21.

³⁵ Por. M. Ščavinskas, *Czy stosowano przemoc podczas pokojowych misji chrystianizacyjnych?* s. 12.

wpływów tliło się zarzewie buntu, który wybuchł w pierwszej połowie XI wieku³⁶.

Jednak zwolennicy nowej wiary, mniej liczni wśród ludu, bardziej liczni wśród wojowników i możnych, mieli przewagę zapewnioną już przez sam fakt przyjęcia „prawa chrześcijan”. Chrześcijaństwo bowiem w sposób skuteczniejszy kształtowało jednostki i społeczeństwo, dając swym zwolennikom większą moc i sprawność w działaniu, i narzucało swym wyznawcom pewną ascezę, niezbędną do utrzymania elity rządzącej na wysokości zadania. Asceza ta przejawiała się we wstrzemięźliwym przyjmowaniu posiłków (post), życiu rodzinnym (obowiązek wierności małżeńskiej, monogamia), w nakazach uczęszczania do kościoła i powstrzymania się od pracy i niektórych rozrywek w niedziele i święta (np. zakaz polowania). Nauka o równych karach dla wszystkich ludzi, wolnych i niewolników, budziła w pokrzywdzonych nadzieję, iż krzywdzicielom oraz ich ofiarom zostanie wymierzona sprawiedliwość. Poza tym ochrzczeni poddani Mieszka I spośród jego świty łatwiej mogli utrzymywać stosunki z innymi krajami, zwłaszcza z Rzymem. W Rzymie przebywała siostra księżnej Dobrawy, Mlada. Do Rzymu zdążyły poselstwa od księcia Polan. Solidarność z państwami chrześcijańskimi pozwalała zawsze liczyć na ich pomoc w razie zagrożenia ze strony pogaństwa, pomimo współzawodnictwa, wojen i sporów pomiędzy członkami chrześcijańskiej społeczności międzynarodowej³⁷.

Znaczenie Piastów jako chrześcijańskiego państwa na arenie wczesnośredniowiecznej Europy jeszcze bardziej wzrosło za czasów syna Mieszka I, Bolesława Chrobrego, który kontynuował dzieło ojca. Jeszcze w 984 r., gdy przyszedł cesarz, Otton III, był dzieckiem, Mieszko złożył mu być może jakiś symboliczny hołd. Nie ma żadnej wątpliwości, że jego następcą Bolesław zdobył sobie pozycję jednego z czołowych sprzymierzeńców cesarza. Poglądów Ottona III, którego matka, Teofano, była bizantyjską księżniczką, nie ograniczały ciasne horyzonty niemieckich kościelnych hierarchów. W jego krótkotrwałej wizji powszechnego imperium zachodniego słowiańscy książęta odgrywali nietuzinkową rolę. Jego wizyta w Gnieźnie w 1000 r. i zatwierdzenie autonomii polskiej organizacji kościelnej wywołało w Niemczech duże oburzenie. Ale znaczny wzrost potęgi i prestiżu Polan w związku z tym wydarzeniem umożliwił Piastom odpieranie późniejszych prób przywrócenia hegemonii cesarstwa³⁸.

Również Bolesław Chrobry kierował się zasadami dobrowolnej chrystianizacji, na co wskazuje działalność Pięciu Braci międzyrzeckich z przełomu 1002/1003 r., którzy przygotowując się do podjęcia misji chrystianizacyjnej na wzór Cyryla i Metodego, apostołów Europy IX w., uczyli się języka i kultury plemion pogańskich, aby skuteczniej dotrzeć do nich z Dobrą Nowiną³⁹. Jednak budowa państwa i

³⁶ Por. N. Davies, *Boże igrzysko. Historia Polski*, tł. E. Tabakowska, Kraków 2002, s. 80.

³⁷ Por. W. Sawicki, *Przyjęcie chrześcijaństwa...*, s. 22-23.

³⁸ Por. N. Davies, *Boże igrzysko. Historia Polski*, s. 81.

³⁹ Por. J. Mitkowski, *Pięciu Braci Męczenników*, [w:] *Hagiografia polska. Słownik bio-bibliograficzny*, red. R. Gustaw, t. 1, Poznań 1971, s. 234-247.

społeczeństwa chrześcijańskiego nie mogła być ani łatwa, ani, początkowo, powszechna. Istotnym bowiem zadaniem ewangelizacji było wprowadzenie obyczaju chrześcijańskiego w codzienne życie ochrzczonych. Wiadomo zaś, iż obyczaje zmieniają się powoli i z trudnością. Przymus stosowany w tych czasach grał również pewną rolę, lecz musiał budzić opory. Niemiecki kronikarz Thietmar z Merseburga pisał, że polski książę Bolesław Chrobry nie tylko wybił zęby poddanym, którzy w okresie postu nie przestrzegali zakazu jedzenia mięsa, lecz także w miejscu publicznym fizycznie okaleczał tych, którzy w dni świąteczne i w okresie Adwentu nie powstrzymywali się przed kontaktami seksualnymi lub pożąдали cudzej żony⁴⁰. Znając niechęć Thietmara do Polaków, należy podchodzić z dużą ostrożnością do takiej oceny Bolesława. Jednak powyższe fakty są jednocześnie dowodem na starania tego władcy mające na celu umocnienie chrześcijaństwa wśród swoich poddanych. Przez wieki w szerokich masach obyczaj życia codziennego pozostawał nadal na pół chrześcijański, na pół pogański. Prędzej zmieniał się na szczytach społecznych. Ale i tam, w poszczególnych dziedzinach, zwyczaj pogański trwał nieraz uparcie, jak np. w postępowaniu sądowym, obyczaju wojennym; wyrażał się również w trwaniu zabobonów⁴¹.

Do chrystianizacji obcych narodów przyczyniły się dwie księżniczki z rodu Mieszka I. Pierwsza, Adelajda, „Bela Knehini”, wyszła za pogańskiego księcia węgierskiego Geję i urodziła przyszłego króla i apostoła Węgier, św. Stefana. Druga, Sygryda (Sttorada, „Dumna”), możliwe, że nosząca słowiańskie imię Świętosława, wydana za króla szwedzkiego, Eryka Zwycięskiego, a po owdowieniu żona króla duńskiego, Swena Widłobrodego, urodziła mu św. Kanuta Wielkiego, króla Danii, Anglii i Norwegii, pod którego rządami umocniło się chrześcijaństwo w krajach północnych⁴².

Również w chrystianizacji Słowian nadbałtyckich dużą rolę odegrała Polska, która pod koniec X w. uzyskała znaczny obszar Pomorza od dolnej Wisły aż w pobliże dolnej Odry. Gdy w 1000 r. tworzono struktury Kościoła w Polsce, powstało także biskupstwo w Kołobrzegu z pierwszym biskupem Reinbernem. Diecezja kołobrzaska graniczyła z ziemiami Wioletów, najbardziej nieujarzmionymi poganami w tej części Europy. Jednakże Pomorze Zachodnie usamodzielniało się ok. 1005 r., a Pomorze Nadwiślańskie po kilkudziesięciu latach przynależności do Piastów zerwało z nimi więzy. Stało się tak najprawdopodobniej dlatego, że Pomorzanie utrzymywali kontakty ze Związkiem Lucickim. Wszystko to było oparte na silnych ośrodkach kultu

⁴⁰ Por. *Kronika Thietmara*, VIII, 2, tł., wstęp i koment. M. Z. Jedlicki, Poznań 1953, s. 240.

⁴¹ Dla przykładu Jan Długosz opisał szeroko utrzymujące się jeszcze w jego czasach w Krakowie i okolicy pogańskie. Na górze Łysiec w Górach Świętokrzyskich, gdzie zachował się okazały wał kamienny o przeznaczeniu kultowym, benedyktynom z opactwa Św. Krzyża dopiero w 1468 r. udało się wypłenić odbywające się tam zgromadzenia kultowe (por. B. Kürbis, *O życiu religijnym w Polsce X-XII wieku*, [w:] *Pięciu Braci Męczenników. Z dziejów religijności Polski XI wieku*, red. D. Zydorek, Gorzów Wlkp. 1997, s. 18-19.

⁴² Por. W. Sawicki, *Przyjęcie chrześcijaństwa...*, s. 24.

pogańskiego, istniejących u zachodnich granic Polski. Sytuacja zmieniła się dopiero na początku XII wieku. W kilku wyprawach na Pomorze Bolesław Krzywousty ostatecznie zimą 1121/1122 rozgromił Pomorzan. Ich książe Warcisław I zrezygnował z dalszego oporu, uznał zwierzchnictwo Bolesława, łącznie z zaleconą przez niego chrystianizacją Pomorza. Książę Bolesław Krzywousty powierzył dzieło ewangelizacji Pomorza św. Ottonowi z Bambergu. Propozycja księcia polskiego została przez niego przyjęta, chociaż miał już 60 lat. W czerwcu 1124 r. orszak Ottona podążył na Pomorze poprzez lesisty, trudny do przebycia obszar graniczny między Polską a Pomorzem. W pobliżu Ujścia lub Santoku nastąpiło przekroczenie granicznej rzeki Noteci. Wtedy też Otton otrzymał od księcia zachodniopomorskiego Warcisława, który od 1121 r. uznawał zwierzchnictwo Bolesława Krzywoustego, dodatkowe wsparcie w postaci 500 jeźdźców, głównie związanych z drużyną kasztelana santockiego Pawła. Misja zakończyła się częściowym sukcesem, ponieważ w Wolinie i Szczecinie – bogatszych i bardziej niezależnych od Warcisława miastach Pomorza – Ottona przyjęto wrogo. Wtedy książę Bolesław włączył się do sprawy, stawiając szczecinianom ultimatum: przejście chrześcijaństwa i obniżenie podatków albo wojnę. Ci więc postanowili przyjąć misję chrystianizacyjną św. Ottona. Nawrócenie Pomorzan nie było jednak do końca szczere, dlatego gdy zmieniła się sytuacja polityczna na Pomorzu, mieszkańcy powrócili do pogaństwa. Potrzebna była zatem druga wyprawa misyjna św. Ottona cztery lata później, w 1128 r., z silnym wsparciem militarnym ze strony księcia Bolesława⁴³.

Dylemat wyboru pomiędzy perswazją i przemocą zaostriął się na przełomie XIV i XV w. w związku z nawracaniem Litwy, a przede wszystkim Żmudzi. Wtedy to zetknęły się ze sobą dwie misje oparte na całkowicie różnym podejściu do świata pogańskiego: misja polska i krzyżacka. Postępowanie misjonarzy polskich oparte było na zasadach wysuwających na plan pierwszy perswazję. W Popielec 1387 r. na zjeździe w Wilnie Jagiełło i jego otoczenie najpierw starało się wyperswadować i nakłonić do porzucenia pogaństwa. Dopiero kiedy sprzeciwiano się namowom, rozkazał Jagiełło zgasić święty ogień, powycinać gaje uchodzące u Litwinów za święte, pozabijać węże i żmije. Dalej Jan Długosz stwierdza, że po wykonaniu monarszego rozkazu Litwini poznali naocznie fałszywość swoich dotychczasowych wierzeń. Pojęli złudność swoich dotychczasowych przekonań, dopatrując się sił nadprzyrodzonych w ogniu i gajach. Użycie w tym wypadku siły przy niszczeniu miejsc kultu pogańskiego nie miało więc na celu wymuszania osobistego przyjęcia wiary, ale unaocznienie fałszywości dotychczasowych wierzeń. Kiedy około 30 lat później przeprowadzono akcję misyjną na Żmudzi, Władysław Jagiełło po bezskutecznej perswazji nakazał niszczyć miejsca kultu pogańskiego. Pisząc o tym Jan Długosz wyraźnie podkreślał, że ze strony polskiej nie było stosowania przymusu, a jedynie perswazja⁴⁴.

⁴³ Por. Z. Lec, *Życie i działalność biskupa-misjonarza*, [w:] *Święty Otton z Bambergu – ewangelizator Pomorza. Jego kult do czasów współczesnych*, red. G. Wejman, Szczecin 2004, s. 18-30.

⁴⁴ Por. M. T. Zahajkiewicz, *Chrzest Litwy. Wprowadzenie. Problem chrztu Litwy w historii*

Na owo podejście misjonarzy polskich do pogan może również rzucić sporo światła długoletni konflikt pomiędzy Zakonem Krzyżackim a Polską. Sprawa ta osiągnęła swój punkt kulminacyjny i znalazła epilog na forum międzynarodowym na soborze w Konstancji. Stanowisko Polski znalazło wyraźne odbicie w twórczości pierwszych profesorów uczelni krakowskiej. Pojawiły się wtedy rozprawy i wygłaszano kazania o wojnach sprawiedliwych. Zagadnienie to wyrosło na tle postępowania Krzyżaków z poganami. Wydaje się, że były to pierwsze w literaturze europejskiej wykłady na temat prawa dotyczącego wojny. Zagadnienie wojny sprawiedliwej i stosowania przymusu w nawracaniu pogan zaczęły budzić coraz większe zainteresowanie dzięki Polsce⁴⁵.

Zakończenie

Proces chrystianizacji Europy i świata od czasów starożytnych nie był wolny od elementu przemocy. Wystarczy przypomnieć jeszcze wojny religijne w Europie w XVI i XVII wieku, czy też działającą do połowy XIX w. inkwizycję hiszpańską. Nigdy jednak samo stosowanie siły w ewangelizacji nie dawało wymiernych rezultatów, bowiem zrażało samych nawracanych do nowej religii. Jedynie daleko posunięta perswazja zapewniała skuteczną chrystianizację.

Książę Polski Bolesław Chrobry, król Węgier św. Stefan I, władcy Norwegii oraz innych księstw skandynawskich, Bolesław Krzywousty, Jagiełło stosowali podczas misji chrystianizacyjnej określone środki przemocy wobec poddanych. Na różne sposoby usiłowali umacniać chrześcijaństwo w swoich państwach. Główne zadanie spoczywało jednak na misjonarzach i lokalnym duchowieństwie, aby ideały ewangeliczne przeniknęły do społeczeństwa. Skuteczne przeobrażenie stylu życia wiernych wymagało jednak czasu i właściwego przykładu ewangelizujących.

Streszczenie

Autor analizuje historię chrystianizacji w starożytności i średniowieczu w aspekcie wyboru odpowiednich środków. Dysponując władzą polityczną i siłą, władcy i misjonarze w działaniach chrystianizacyjnych stawali często przed rzeczywistym dylematem między łagodnością a przemocą. Autor rozpatruje pod tym kątem także chrystianizację Polski.

Słowa kluczowe

Chryścianizacja w starożytności i średniowieczu, łagodność i przemoc w chrystianizacji, tolerancja i perswazja w konwersji.

grafii, [w:] *Chrzest Litwy. Geneza, przebieg, konsekwencje*, red. M. T. Zahajkiewicz, Lublin 1990, s. 44-45.

⁴⁵ Por. tamże, s. 45.

Between gentleness and violence – dilemmas of the rulers in ancient and medieval times (abstract)

The author analyzes the history of the Christianization in the Antiquity and the Middle Ages in terms of the selection of appropriate measures. On the base of the political power and strength, the rulers and missionaries stood often in the Christianization activities in front of real dilemma between gentleness and violence. The author examines also the Christianization of Poland in this aspect.

Keywords

Christianization in antiquity and the Middle Ages, gentleness and violence in the Christianization, tolerance and persuasion in the conversion.

Bibliografia

Źródła

Patryk, *List do żołnierzy Korotyka*, K. Panuś, Kraków 2003, *ŻrMon* 29, s. 97-106.
Kronika Thietmara, tł., wstęp i koment. M. Z. Jedlicki, Poznań 1953.

Opracowania

- Brown P., *Zmierzch starożytności*, [w:] *Historia życia prywatnego. Od Cesarstwa Rzymskiego do roku tysięcznego*, t. 1, red. P. Veyne, Wrocław [i in.] 2005, s. 283-298.
- Carroll W. H., *Historia chrześcijaństwa*, t. 1: *Narodziny chrześcijaństwa*, J. Morka, Wrocław 2009.
- Carroll W. H., *Historia chrześcijaństwa*, t. 2: *Budowa chrześcijaństwa*, J. Przybył, Wrocław 2010.
- Davies N., *Boże igrzyisko. Historia Polski*, E. Tabakowska, Kraków 2002.
- Davies N., *Europa. Rozprawa historyka z historią*, E. Tabakowska, Kraków 2002.
- Davies N., *Wyspy. Historia*, E. Tabakowska, Kraków 2003.
- Hastings A., *Lata 150-550*, [w:] *Historia chrześcijaństwa*, red. A. Hastings, tł. M. Mścichowski, E. Ziemska, Warszawa 2002, s. 51-59.
- Historia Kościoła w Polsce*, t. 1: do 1506 r., red. B. Kumor, Z. Obertyński, Poznań-Warszawa 1974.
- Huscenot J., *Doktorzy Kościoła*, K. Wojtowicz, Częstochowa 2002.
- Kahl H. D., *Compellere intrare. Die Wendenpolitik Bruns von Querfurt im Lichte hochmittelalterlichen Misions- und Völkerrechts*, „Zeitschrift für Ostforschung” 4/3 (1955), s. 363-386.
- Koczy L., *Misje polskie w Prusach i na Pomorzu za czasów Bolesławów*, [w:] *Święty Wojciech w polskiej tradycji historiograficznej. Antologia tekstów*, wybór i oprac. G. Labuda, Warszawa 1997, s. 152-180.
- Kołosowski T., *Od wolności wyboru wyznania do przymusu religijnego. Ewolucja poglądów biskupa Augustyna z Hippony podczas schizmy donatystycznej w Afryce Rzymskiej*, Piła 2000.
- Kumor B., *Historia Kościoła*, t. 1: *Starożytność chrześcijańska*, Lublin 2001.
- Kürbis B., *O życiu religijnym w Polsce X-XII wieku*, [w:] *Pięciu Braci Męczenników. Z dziejów religijności Polski XI wieku*, red. D. Zydorek, Gorzów Wlkp. 1997, s. 9-52.
- Lec Z., *Życie i działalność biskupa-misjonarza*, [w:] *Święty Otton z Bambergu – ewangelizator Pomorza. Jego kult do czasów współczesnych*, red. G. Wejman, Szczecin 2004, s. 18-30.
- Masson H., *Słownik herezji w Kościele katolickim*, tł. B. Sęk, Katowice 1993.
- Mitkowski J., *Pięciu Braci Męczenników*, [w:] *Hagiografia polska. Słownik bio-bibliograficzny*, t. 1, red. R. Gustaw, Poznań 1971, s. 234-247.

- Ostrogorski G., *Dzieje Bizancjum*, Warszawa 2008.
- Piazzoni A. M., *Historia wyboru papieży*, M. Lebnert, Kraków 2004.
- Ščavinskas M., *Czy stosowano przemoc podczas pokojowych misji chrystianizacyjnych? Kilka uwag o misjach chrystianizacyjnych w strefie bałtyckiej*, „Zapiski Historyczne” 78/1 (2013), s. 7-30.
- Smolka S., *Mieszko Stary i jego wiek*, Warszawa 1959.
- Sordyl K., *Pryscylianizm. Teologia i historia*, Kraków 2015.
- Urbańczyk P., *Władza i polityka we wczesnym średniowieczu*, Wrocław 2008.
- Ward B., Evans G. R., *Średniowieczny Zachód*, [w:] *Historia chrześcijaństwa*, red. A. Hastings, tł. M. Mścichowski i E. Ziemska, Warszawa 2002, s. 134-172.
- Woods T. E. Jr., *Jak Kościół katolicki zbudował zachodnią cywilizację*, G. Kucharczyk, Kraków 2006.
- Zahajkiewicz M. T., *Chrzest Litwy. Wprowadzenie. Problem chrztu Litwy w historiografii*, [w:] *Chrzest Litwy. Geneza, przebieg, konsekwencje*, red. M. T. Zahajkiewicz, Lublin 1990.
- Ziółkowski A., *Historia powszechna. Starożytność*, Warszawa 2009.

Alkuin

LIST 110: DO KAROLA WIELKIEGO

Tł. i wpraw. Leon Nieścior OMI

Wprowadzenie

Dzisiejsze Węgry były w I tysiącleciu prz. Chr. polem częstych najazdów i wędrówki ludów. Gdy rozpadło się cesarstwo rzymskie, które wcieliło terytoria te do swego organizmu pod nazwą prowincji Panonia, regiony naddunajskie opanowały kolejno plemiona Hunów, Gepidów, Longobardów. Pod koniec VI w. plemiona germańskie zostały wyparte przez mongolskich Ujgurów, nazywanych w Europie Awarami. Awarowie utworzyli nad Dunajem imperium, *kaganat*, i przez dwa wieki destabilizowali Europę, wyprawiając się z powodzeniem zarówno przeciwko Bizancjum na Wschodzie, jak królestwom frankońskim na Zachodzie. Bogacili się na wyprawach łupieżczych. Pod koniec VIII w. doszło do konfliktu wewnętrznego między przywódcą ludu awarskiego, kaganem, a jego marszałkiem dworu. Tę wojnę domową wykorzystał Karol Wielki, który rozpoczął serię kampanii przeciwko Awarom, zakończonych zdobyciem w 796 r. ich największego obozu-pierścienia, chronionego przez pięć koncentrycznych murów. Wódz Awarów został zmuszony do kapitulacji i wydania skarbów. Część Awarów znalazła schronienie za Cisą, lewobrzeżnym dopływ Dunaju, oraz za Karpatami, a część poddała się władzy Karola Wielkiego, który nakazał im osiedlić się na ziemiach dzisiejszej południowej Austrii. W 803 r. zostało stłumione ostatnie powstanie Awarów, a w 805 r. ich władca przyjął chrzest. Na początku X w. równinę węgierską najadł Madziarzy, których z kolei pokonają wojska niemieckie. To ugrofińskie plemię, przybyłe ze stepów poduralskich, prędko podda się chrystianizacji pod rządami dynastii Arpadów. W 974 r. książę węgierski Gejza przyjmie chrzest wraz z całą rodziną. Jego syn, Stefan I, zostanie pierwszym królem Węgier.

Karol Wielki był zainteresowany chrystianizacją Awarów. Jednak pozostawał skłonny przenosić porządek militarny na ewangelizację. Postępował już w taki sposób przy nawracaniu Saksończyków. Wspierając się środkami przemocy, prowokował nawracanych do buntu. Nadgorliwość władcy nie uchodziła uwadze hierarchów kościelnych i wzbudzała ich niepokój. Interweniował Alkuin († 804) – kierownik duchowy, przyjaciel i doradca króla.

Był mnichem anglosaskim, spotkał Karola Wielkiego w Italii. Poza sprawowaną pieczę nad królem, jako niezwykle wszechstronny erudyta i intelektualista,

pełnił rolę „ministra oświaty” na dworze królewskim, przyczyniając się do rozwoju tzw. renesansu karolińskiego. Do jego spuścizny literackiej należy m. in. korespondencja złożona z ponad trzystu listów, będąca bardzo ważnym źródłem historycznym dla epoki karolińskiej. W szczególnie obszernym liście 110., napisanym w 796 r. do Karola Wielkiego, Alkuin wyklada zasady nawracania Awarów i odrzuca stosowanie przemocy w działalności misyjnej. Należy przypuszczać, że dzięki takim doradcom jak Alkuin ewangelizacja pogan następowała w duchu bardziej chrześcijańskim, opierając się na niezawodnych pryncypiach: miłości, łagodności, perswazji słownej i poszanowaniu wolności sumienia.

Wydanie krytyczne

Alkuin, *Epistolae*, E. Dümmler, Berolini 1895, MGH Epp. 4, s. 1-493 (list 110: s. 157-159).

Tłumaczenie

Do Pana Najjaśniejszego i Najpobożniejszego w [oddawaniu] wszelkiej czci Chrystusowi, Karola, Króla Germanii, Galii i Italii, i do świętych Głosicieli Słowa Bożego, pokorny syn świętej Matki Kościoła, Albin, [śle] pozdrowienie w Chrystusie [Królu] wiecznej chwały.

Chwała i cześć Bogu Ojcu i Panu naszemu Jezusowi Chrystusowi, bo w łasce Ducha Świętego – dzięki pobożności i posłudze [wynikającej ze] świętej wiary i Waszej dobrej woli – poszerzył panowanie chrześcijaństwa i poznanie prawdziwego Boga, i wiele ludów, jak ziemia długa i szeroka, przywiódł z błędów bezbożności na drogę prawdy. Jak wielka będzie Twoja chwała, o najszczęśliwszy Królu, w dniu wiecznej odpłaty, gdy wszyscy ci, którzy dzięki Twojej łaskawej trosce zostali nawróceni z bałwochwalczego kultu do poznania prawdziwego Boga, pójdą za Tobą przed trybunał Pana naszego Jezusa Chrystusa, gdy obejmiesz szczęśliwe dziedzictwo, i dzięki nim wszystkim powiększy się nagroda wiecznej szczęśliwości.

Oto z jaką pieczołowitością i łaskawością trudziłeś się na tym, aby rozgłosić imię Chrystusa i skruszyć zatwardziałość nieszczęsnego ludu Saksończyków przez troskę o prawdziwe zbawienie. Ale ponieważ wybranie Boże jeszcze się w nich nie ujawniło, wielu z nich pozostaje nadal w brudzie najgorszych przyzwyczajzeń, skazując się na potępienie razem z diabłem.

Tymczasem spodobało się Chrystusowi wynagrodzić najszczęśliwemu [Twoją] wolę, o miłośniku prawdy i zbawienia wielu, przez większą chwałę i cześć. Poddał On na swoją cześć Twojemu żołnierskiemu berłu plemiona i ludy huńskie, tak straszne przez swoją dawną dzikość i siłę. Dzięki uprzedzającej łasce jarzmo świętej wiary pokonało karki tak długo trwające w wielkiej pysze i wlało światło prawdy w zaślepienie od dawna umysły.

Niech teraz jednak najmądrzejsza i miła Bogu Wasza Łaskawość zapewni nowemu ludowi pobożnych kaznodziejów: o szlachetnych obyczajach, wykształconych w wiedzy na temat świętej wiary, obeznanych w nakazach Ewangelii, w przepowiadaniu Słowa Bożego wpatrzonych w przykład świętych Apostołów. Mieli oni

zwyczaj na początku wiary podawać swoim słuchaczom mleko, to jest łagodne zalecenia, skoro Apostoł Paweł powiada: *A ja nie mogłem, bracia, przemawiać do was jako do ludzi duchowych, lecz jako do cielesnych. Jako niemowlętom w Chrystusie mleko wam dawałem, a nie pokarm stały. Byliście bowiem słabi, zresztą i nadal nie jesteście mocni* (1 Kor 3, 1-2). Tym samym nauczyciel całego świata wskazał, a Chrystus przez niego przemawiał, że nowe nawrócenie ludów na wiarę ma być uskuteczniane dzięki łagodniejszym zaleceniom, podobnie jak w wieku niemowlęcym należy karmić mlekiem, aby przez surowsze zalecenia delikatny umysł nie zwymiotował tego, co pije. Dlatego i Chrystus Pan pytającym o to, dlaczego uczniowie Jego nie poszczą, odpowiedział: *Nikt nie wlewa młodego wina do starych bukłaków. W przeciwnym razie bukłaki pękają, wino wycieka, a bukłaki przepadają.* (Mt 9, 17). Jak powiada Hieronim:

Inną jest bowiem czystość duszy dziewiczej i nie splamionej żadną zmałą wcześniejszego występkę, a czym innym brud tej, która była uwikłana w rozpustę z wieloma¹.

Po takim oto rozważeniu tych rzeczy, niech Wasza Święta Łaskawość podda mądrej rozwadze, czy lepiej byłoby nałożyć na te nieokrzeseane i początkujące w wierze ludy brzemień dziesięciny, aby objąć pełnym poborem daniny poszczególne ich rody. Trzeba zastanowić się, czy również Apostołowie, uformowani przez samego Chrystusa, który jest Bogiem, i wysłani do głoszenia światu Ewangelii, wymagali poboru dziesięciny albo nakazywali, by gdziekolwiek była uiszczana. Wiemy, że z punktu widzenia naszego majątku rzeczą dobrą jest obkładanie dziesięciną, ale lepiej jest zrezygnować z niej niż zniszczyć wiarę. Nawet i my, którzy urodziliśmy się, wychowaliśmy się i wykształciliśmy w wierze katolickiej, z trudem godzimy się na to, by obłożono podatkiem pełnej dziesięciny nasze mienie. O ileż bardziej nie przystanie na taką szczodrość krucha wiara, dziecinne usposobienie i chciwy duch tamtych. Kiedy tymczasem wzmocni się wiara i utrwali się obyczaj chrześcijański, wtedy niejako doskonałym mężom powinno się wydać surowsze nakazy, przed którymi nie wzdrygnie się umysł ugruntowany w wierze chrześcijańskiej.

Należy rozważyć z największym staraniem także i to, aby urząd przepowiadania i sakrament chrztu były sprawowane prawidłowo, by obmycie chrzcielne nie pozostawało nadaremne w ciele, jeśli nie poprzedzi [je] rozumne poznanie w duchu wiary katolickiej za pomocą rozumu. W tym sensie powiada Apostoł: *Lecz wszystko niech się odbywa godnie i w należyтым porządku* (1 Kor 14, 40). I sam Pan mówi w Ewangelii, nakazując swoim uczniom: *Idźcie i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego* (Mt 28, 19). Sens tego nakazu tak oto wyjaśnił św. Hieronim w komentarzu, który napisał do Ewangelii św. Mateusza:

¹ Hieronim, *Komentarz do Ew. wg św. Mateusza*, 9, 16-17, tł. J. Korczak, Kraków 2008, ŻMT 46, s. 49.

Najpierw niech nauczają wszystkie narody, następnie pouczone zanurzają w wodzie. Nie może bowiem się stać, aby ciało przyjmowało sakrament chrztu, jeśli dusza wcześniej nie przyjęła prawdy wiary. Są zaś ochrzczeni w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, aby Tych, których jest jedno bóstwo, była też jedna hojność, a jeden Bóg jest imieniem Trójcy. *Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem* (Mt 28, 20). Szczególna kolejność. Rozkazał Apostołom, aby najpierw nauczali wszystkie narody, następnie by zanurzyli ich w sakramencie wiary, a po wierze i chrzcie aby uczyli tego, co należy zachowywać. Abyśmy nie myśleli, że czymś błahym i małym jest to, co nakazano, dodaje jeszcze: *wszystko, co wam przykazałem*, aby ci, którzy uwierzą, którzy w imię Trójcy zostaną ochrzczeni, jeszcze czynili wszystko, co zostało przykazane².

Więc niemowlęta – nie mające używania rozumu, winne cudzych grzechów – mogą być zbawione dzięki sakramentowi chrztu przez cudzą wiarę i wyznanie, jeśli zachowają nienaruszoną wiarę, wyznaną już osobiście, gdy nadejdzie stosowny wiek. Powiada przecież Apostoł: *Sercem przyjęta wiara prowadzi do sprawiedliwości, a wyznawanie jej ustami – do zbawienia* (Rz 10, 10). Tylko takie wyznawanie ustami służy zbawieniu, które opiera się na przekonaniu w sercu.

W nauczaniu zatem męża pod względem wieku dojrzałego powinien być starannie, jak sądzę, zachowany taki porządek, który zarządził św. Augustyn w księdze zatytułowanej *O nauczaniu początkujących w wierze*. Najpierw należy pouczyć człowieka o nieśmiertelności duszy, i o życiu przyszłym, i odpłacie dla dobrych i złych, i o wieczności obydwu rodzajów losu. Następnie: za jakie grzechy i zbrodnie cierpi się kary wieczne wraz z diabłem, a za jakie dobra czy dobre czyny cieszy się chwałą wieczną z Chrystusem. Potem należy starannie wyłożyć wiarę dotyczącą Trójcy Świętej i przedstawić przyjście na ten świat Syna Bożego, Pana naszego Jezusa Chrystusa, ze względu na zbawienie rodzaju ludzkiego. Odnowiony umysł powinien też zostać niebawem pouczony – jak wcześniej stwierdziliśmy – o tajemnicy Jego męki, o prawdzie zmartwychwstania i chwale wniebowstąpienia, o przyszłym jego przyjściu, by sędzić wszystkie narody, o zmartwychwstaniu naszych ciał, o wieczności kary dla złych i nagrody dla dobrych. W takiej wierze umocniony i przygotowany człowiek powinien przyjąć chrzest. I tak częściej należy udzielać ewangelicznych założeń w stosownej porze przez gorliwą posługę przepowiadania, aż dojdzie się do człowieka doskonałego (por. Ef 4, 13) i stanie się godnym mieszkaniem Ducha Świętego, i będzie się doskonałym synem Boga w dziełach miłosierdzia, jak Ojciec nasz niebieski jest doskonały (por. Mt 5, 48), który żyje i króluje w doskonałej Trójcy i szczęśliwej jedności, Bóg i Pan przez wszystkie wieki wieków. Amen!

Łaska Pana naszego Jezusa Chrystusa niech będzie z Wami na wieki.

Streszczenie

„E-Patrolagos” publikuje polski przekład List (110) Alkuina do Karola Wielkiego. W liście Alkuin, kierownik duchowy i doradca króla, ostrzega adresata przed użyciem

² Hieronim, *Komentarz do Ew. wg św. Mateusza*, 28, 19-20, ŹMT 46, s. 212n.

przemocy i nakładaniem zbyt dużych obciążeńa nowonawróconych podwładnych. Przekład jest poprzedzony krótkim wprowadzeniem.

Słowa klucze

Alcuin, Karol Wielki, korespondencja, łagodność i przemoc w nawracaniu pogan.

The Alcuin's Letter 110 to Charles the Great (abstract)

„E-Patrologos” publishes the polish translation of the Alcuin's letter (110) to Charlemagne. In the letter Alcuin, spiritual director and counselor of the king, warns the addressee against the use of violence and the application of too much burden on the newly converted subordinates. The translation is preceded by a short introduction.

Keywords

Alcuin, Charlemagne, correspondence, gentleness and violence in converting of pagans.

ŻYWOT ŚW. AMANDA

Vita sancti ac beatissimi Amandi episcopi et confessoris [vita prima]

Podst. przekładu: ed. B. Krusch, W. Levison, Hannoverae et Lipsiae 1910, MGH SS. rer. Merov. 5, s. 428-449.

Tł. ks. Marek Rymuza*

Wprowadzenie, przypisy, redakcja: Leon Nieścior OMI

Wprowadzenie

Solidne opracowanie R. de la Haye'a żywota św. Amanda, wraz z przekładem francuskim zarówno *vita prima*, jak i *vita secunda*, umożliwi także polskiemu czytelnikowi dostęp do wiedzy krytycznej na temat jednej z największych postaci VII wieku. Ułatwia też zadanie redaktorowi polskiego przekładu żywota, który poprzestanie na syntetycznemu ujęciu ustalonych przez innych danych historycznych.

Żywot św. Amanda nie odbiega od innych tekstów hagiograficznych, pisanych we wczesnym średniowieczu. Pełno w nim stereotypowych schematów, *topoi*, nieścisłości czy błędów. Niemniej, mając do dyspozycji inne, pewniejsze źródła historyczne współczesne świętemu, jesteśmy w stanie zrekonstruować jego biografię i skorygować część niedokładnych czy nieprawdziwych danych zamieszczonych przez hagiografa¹.

Do niedawna znany był tylko jeden żywot tego biskupa, nazwany *vita prima*. Został napisany przez bliżej nieznanego duchownego, ale nie mnicha, w jakimś czasie po śmierci świętego. Autor już nie mógł znać osobiście wybitnego misjonarza. Wydaje się, że w biografii opierał się na ustnej tradycji, bez korzystania z jakiegokolwiek dokumentacji historycznej, co w dużej mierze tłumaczy wiele nieścisłości występujących w jego dziełku². Ponadto korzystał z innego żywota, dziś nazywanego *vita antiqua*. Nie podaje wiele epizodów właśnie dlatego, że zostały już opisane w pierwszym żywocie. *Vita prima* pochodzi być może z drugiej połowy VIII wieku³.

* Ks. Marek Rymuza - prefekt Liceum Ogólnokształcącego im. St. Batorego w Warszawie; e-mail: rymuzamarek@gmail.com.

¹ Por. R. de la Haye, *Le dossier historique de s. Amand*, s.1, <http://home.kpn.nl/r.delahaye/dossier%20historique%20de%20saint%20Amand.pdf> [dostęp 15.11.2016].

² Por. tamże, s. 3.

³ Por. tamże, s. 3.

Choć *vita antiqua* jest żywotem bardziej pierwotnym, to jednak została odkryta później, mianowicie w II poł. XX wieku. *Vita antiqua* jest dużo krótsza niż *vita prima*, a ich chronologia wydarzeń miejscami różni się, niemniej, obie biografie zachowują tę samą strukturę chronologiczną. *Vita antiqua* została spisana przez bliżej nieznanego duchownego z okolic Bourges lub Tours przed 714 rokiem⁴.

Tłumaczenie

Prolog

Pisząc żywot błogosławionego Amandy, wzywam Ducha Świętego, który w nim mieszkał, aby Ten, który raczył obdarować go wieloma cnotami⁵, zechciał także mi udzielić zdolności opowiadania, skoro powinienem wypełnić obowiązek służby względem Waszej Miłości, aby nie pozostało ukryte to, co pod każdym względem nadaje się do naśladowania. Chociaż brakuje mi tak wielkiego talentu i przytłacza ciężar beztroski i lenistwa, zwracam jednak moją nadzieję ku Temu, który powiedział: *Otwórz twoje usta, a ja je napełnię* (Ps 81, 11), abym, zwłaszcza przy Waszej przychylności, przedsięwziął dzieło tak wzniosłe i trudne, i, jak dotąd, jeszcze nie podjęte. Ufam, że czego nie jestem w stanie osiągnąć dzięki moim zasługom, będę mógł dzięki modlitwie za mnie Waszej Ekscelencji⁶ i pomocy łaski z góry.

Najpierw pragnę, żebyście wiedzieli, iż nie mogę dotrzeć do wszystkich dzieł, jakich Pan raczył dokonać przez niego. Chociaż do wszystkich nie zdołam dojść, to jednak, na ile Pan da mi siły, spróbuję pobieżnie i zwięźle, i że tak powiem, pokrótce dotknąć niektórych rzeczy pośród całego ich mnóstwa. Nie godzi się bowiem milczeć o tak wielkim mężu, gdy łaskawy Sędzia wszystkich rzeczy ustanowił takiego rolnika na polu kościelnej uprawy. Przez niego pole pomnaża zasiew Chrystusowy aż po plon stokrotny (por. Mt 13, 3-23) dzięki jego usilnej pracy i uprawie za pomocą motyki wiary.

Wiele bowiem jest środków niezmierniej opieki boskiej mających służyć trosce o rodzaj ludzki, podczas gdy [Bóg], za radą [swego] miłosierdzia, raczył posłać takiego [człowieka] dla oświecenia ojczyzny. I chociaż, jak długo i szeroko, zawsze wieszcząc [prawdę] nie chciał rozpowszechniać swojej sławy, jednak, jak powiada sama Prawda, *nie może się ukryć miasto położone na górze* (Mt 5, 14). I, co niech mi będzie wolno wyznać za przyzwoleniem wszystkich świętych, nie ustępuje on pod względem zasług nikomu z tych, których wielkie czyny znamy.

Tak więc, aby rozwlekły wywód nie wzbudził niechęci i nie spowodował, jak to dzieje się zazwyczaj, znudzenia u czytelnika, postaram się przekazać, przełamując nieśmiałość, aczkolwiek w prostym i pospolitym języku, niemniej dla przykładu i naśladowania, w jaki sposób żył od dzieciństwa aż do wieku dojrzałego, jak [żył] przed przyjęciem urzędu biskupa czy w okresie jego pełnienia, jakim był przy bło-

⁴ Por. tamże, s. 3n.

⁵ *Virtutes largiri* – możliwe też znaczenie: znakami, mocą czynienia znaków.

⁶ *Betitudinem vestram* – tytuł odnosi się do biskupa (por. B. Krusch, s. 428).

gosławionym końcu swego życia, jak zachowywał prostotę i postanowienie swego umysłu.

1. O początku jego nawrócenia

I tak, bardzo święty i pobożny Amand [pochodził] z regionu Akwitanii, [położonego] niedaleko wybrzeża oceanu, i był synem chrześcijańskich i znanych rodziców⁷. Jego ojciec miał na imię Serenus, zaś matka nazywała się Amancja. Gdy przeszedł okres młodości i nabrał siły męskiej, zapłonął niezmiernymi pragnieniami i miłością ku Chrystusowi. Porzucając ojczyznę i rodziców, popłynął na wyspę Yeu⁸, którą od brzegów Oceanu dzieli czterdzieści mil⁹. Gdy po szczęśliwej żegludze przybył w końcu do portu przy klasztorze, został przyjęty przez duchowych braci z wielką radością. Ponieważ od dzieciństwa oddawał się czytaniu Pisma świętego i płonął od tego czasu coraz większym pragnieniem, codziennie wzrastał coraz bardziej w rzeczach Bożych.

2. O wężu z wyspy Yeu, który uciekł wskutek jego modlitw

Pewnego dnia, gdy otrzymał polecenie od braci, aby ze względu na posłuszeństwo przeszedł się po wyspie, nagle wyrósł przed nim niezwykle wielki wąż, jak o tym zwykł [później] opowiadać mąż Boży, tak ogromny i szkaradny, jakiego ani wcześniej, ani później nie widziano na tej wyspie. Przestraszony tym widokiem chłopiec, jak to jest w jego wieku, nie wiedział, co czynić, kiedy nagle, przypominając sobie o łasce z nieba, uciekł się do pomocy w modlitwie. Natychmiast rozciągnął się na ziemi i gdy jakiś czas był pogrążony w modlitwie, znak krzyża przeciwstawił szkaradnemu wężowi i mocą potężną swoich słów rozkazał, aby powrócił jak najprędzej do kryjówki. Ten, posłuszny nakazowi, uciekł na znak dany przez męża Bożego, szybkim odwrotem wracając do kryjówki i nigdy więcej nie pojawił się już na tej wyspie. W ten sposób wszechmocny Bóg przez modlitwę błogosławionego męża Amanda wyzwolił tę wyspę od zagrażającego niebezpieczeństwa. Ten początek znaków uczynionych przez niego dotarł do nas na skutek wieści szerzącej się o nim¹⁰.

3. O odpowiedzi ojcu, który namawiał go do powrotu do stanu świeckiego

Z kolei, gdy jeszcze był w wieku młodości, jego ojciec zaczął go nęcić pochlebnymi słowami, aby możliwie prędko wystąpił z klasztoru i z powrotem przyjął stan świecki. A gdy tymi i podobnymi namowami próbował zachwiać duszą chłopca i dodał, że jeśli natychmiast nie zgodzi się opuścić klasztor, zostanie pozba-

⁷ W *vita antiqua*, 1, podaje się jako region jego pochodzenia Herbaugue.

⁸ Na wyspie Yeu znajdowało się opactwo św. Hilarego, założone przez mnichów św. Kolumbana (por. R. de la Haye, *Le dossier historique de s. Amand*, s. 11).

⁹ Od wybrzeża do wyspy po linii prostej jest niecałe 20 km, z drugiej strony jednostka „mili”, zwłaszcza w żywotach, dopuszcza różne obliczenia; dane wzbudzają jednak wątpliwości (por. tamże, s. 11).

¹⁰ Cudowna ucieczka żmii przed znakiem krzyża to *topos* w tego rodzaju przekazach.

wiony dziedzictwa ojcowskiego, ten miał, jak się podaje, odpowiedzieć: „Nic mi, ojczy, nie wydaje się być tak bardzo moją własnością, jak przyjąć służbę Chrystusowi, który jest moim działem i dziedzictwem (por. Ps 16, 5). Z ojcowskiego bowiem majątku niczego nie pragnę przyjąć, jedynie pozwól mi pozostać żołnierzem Chrystusa”.

4. O jego przybyciu do grobu św. Marcina i przyjęciu godności kapłańskiej

I trwając w swym pragnieniu, opuścił swoje strony i rodziców i podążył do grobu świętego Marcina w Tours. Tam, upadłszy na ziemię i zalewając się obficie łzami, prosił z całego serca w żarliwej modlitwie, aby święty mąż przez swoją modlitwę wyjednał u Pana, żeby Pan nigdy nie pozwolił mu powrócić do swoich stron, lecz by całe swoje życie spędził na pielgrzymowaniu. I wstając od modlitwy, natychmiast obciął swoje włosy na głowie i przyjął godność kapłańską, a pod względem łaski przewyższył wszystkich duchownych¹¹.

5. O tym, jak udał się do miasta Bourges do św. Austrigizyla, którego nawrócił

Po tym zaś, gdy od opata tego miejsca i od braci przyjął błogosławieństwo, podążył do miasta Bourges do św. Austrigizyla, który wówczas uchodził za wielkiego i wybitnego w rzeczach Bożych¹². I kiedy przez niego oraz jego archidiacona, a mianowicie bardzo świętego Sulpicjusza, późniejszego biskupa¹³, najzyczliwiej został przyjęty i okazano mu wszelką uprzejmość, obok kościoła w górnej części miejskiego muru zbudowano [dla niego] niewielką celę.

6. O jego wstrzemięźliwości i o tym, jak podążył do Rzymu

W tej celi przez wiele dni z miłości do życia wiecznego, przykryty włosiennicą i popiołem, osłabiony postem i głodem, zadowalając się jedynie chlebem jęczmiennym i niewielką ilością wody, ciało swoje raczej podtrzymywał przy życiu niż je karmił. I tak w tym miejscu prawie piętnaście lat służąc [Bogowi], powstrzymywał się od sycery i wszelkiego wina. Gdy to wszystko stało się faktem, zapłonął ponownie niebiańskim pragnieniem i przysłała mu myśl, że powinien pośpieszyć do grobu świętych Apostołów Piotra i Pawła. I wzięwszy ze sobą jednego tylko towarzysza¹⁴, wędrując po jałowych i oddalonych miejscach, w końcu przybył do Rzymu. I tam spełniając swoje święte pragnienie, złożył czułe pocałunki na grobach Apostołów, całymi dniami krążył po kościołach Bożych, zaś nocami powracał do kościoła św. Piotra.

¹¹ Nie jest wykluczone, że św. Amand spotkał w Tours św. Kolumbana, misjonarza i założyciela klasztorów na północnym wschodzie Galii, który, wypędzony przez króla Teodoryka i eskortowany do Nantes w celu deportacji, po drodze nawiedził grób św. Marcina z Tours (por. tamże, s. 13).

¹² Biskup Bourges († 620).

¹³ Św. Sulpicjusz Pobożny, kolejny biskup Bourges (626-647).

¹⁴ Hagiograf podkreśla skromność biskupa, podczas gdy biskupi merowińscy na ogół podróżowali z pewną świtą (por. tamże, s. 14).

7. O tym, jak przemówił do niego św. Piotr, gdy doznawał ekstazy ducha

Pewnego dnia, gdy nadszedł już wieczór i stróże wedle zwyczaju wypełniali swoje obowiązki związane z kościołem, a wszyscy wychodzili z kościoła, święty mąż Pański Amand zatrzymał się na chwilę w kościele, pragnąc tam całą noc czuwać z pobożności. Wówczas jeden ze stróżów znalazł go tam i obrzucając pogardliwie wyzwiskami wypędził go z kościoła. Gdy zaś [Amand] siedział w zachwycie umysłu na schodach przed drzwiami kościoła, nagle ukazał mu się św. Piotr. Łagodnie i spokojnie przemówił do niego napominając, że powinien powrócić do Galii, aby zająć się przepowiadaniem. Powstając z tej wizji bardziej radosnym, święty mąż Amand przyjął błogosławieństwo i opiekę Apostoła i szczęśliwie powrócił do Galii.

8. O powrocie do Galii i przyjęciu urzędu biskupa

Po upływie niewielu dni, nakłoniony przez króla i biskupów, został wyświęcony na biskupa. Przyjąwszy godność biskupią, zaczął głosić słowo Pańskie poganom i siebie samego dawać za przykład we wszelkich dobrych dziełach. Był zaś bardzo pobożny i napełniony wszelką dobrocią, na twarzy pogodny, hojny w jałmużnie, rozsądny w myśleniu, czysty na ciele, w dobrych relacjach z bogatymi i biednymi, tak że biedni postrzegali go jako biednego, zaś bogaci uważali za wyższego od nich, oddany czuwaniom i modlitwie, ostrożny w mowie.

9. O wykupieniu chłopców i ich nauczaniu

Kiedy znajdował jakichś jeńców lub chłopców z za morza¹⁵, wykupywał ich za określoną cenę, odradzał przez duchową kąpiel, polecał też wpajać im solidną wiedzę. Po przywróceniu wolności, obsadzał ich po różnych kościołach. Wielu z nich, jak słyszeliśmy, zostało później biskupami, prezbiterami lub szanowanymi opatami¹⁶.

10. O powrocie do Rzymu i o chłopcu z miejscowości Civitavecchia uwolnionym od demona

Nie można pominąć, że tenże mąż Boży Amand, wracając do Rzymu, wsiadł na okręt i przybył do Civitavecchia. Pewnej nocy, gdy samotnie modlił się, jak to miał w zwyczaju, duch nieczysty, uchwyciwszy za rękę pewnego służącego, wciągał go do morza chcąc utopić. Ten chłopiec jednak, kiedy był wciągany, zaczął wołać donośnym głosem, mówiąc: „Chryste, pomóż mi! Chryste, pomóż mi!”. Lecz zły duch szydząc z chłopca odpowiedział: „Jakiż Chrystus?!”. Gdy jednak chłopiec, który był wciągany, nie odpowiadał, św. Amand rzekł: „Powiedz jemu, synu: ‘Chrystus, Syn

¹⁵ Być może chodzi o anglosaskich niewolników. Podaje się, że Grzegorz I podobnie wykupił na rynku w Rzymie niewolników wziętych od Anglów i polecił ich uformować po chrześcijańsku. Stali się niebawem przydatni w ekspedycji misyjnej do Anglii zorganizowanej przez papieża (por. tamże, s. 16).

¹⁶ Wielu świętych zajmowało się w VII w. wykupem jeńców. Św. Berchariusz († 696) założył dwa klasztory, jeden dla mężczyzn, drugi dla kobiet, zamieszkałe przez mnichów – byłych jeńców wykupionych z niewoli (por. tamże, s. 16).

Boga żywego, ukrzyżowany””. I natychmiast na te słowa, nieprzyjaciel zniknął jak dym.

11. O burzy rozpetanej na morzu i jego spokojnej modlitwie

Niewiele później, gdy pewnego dnia płynął na pełnym morzu i napominał marynarzy słowem Pańskim, nagle pojawiła się ryba zdumiewającej wielkości. Marynarze rzucili w morze sieć i złowili tę rybę. A gdy jedli i radość wyrażali wspólnymi wrzaskami, nagle nieoczekiwanie zerwała się nawałnica, która całą ich wesołość obróciła w lęk. Cokolwiek mieli na okręcie: żywność, wszelki bagaż, a nawet wyposażenie okrętu, zaczęli wyrzucać w morze i usilnie brać się za pracę, aby dotrzeć do lądu, ale niczego w ogóle nie mogli osiągnąć. Statek był wstrząsany i miotany przez fale to tu to tam, tak że nikt nie miał już nadziei na ocalenie życia. Żeglarze natychmiast przybiegli do sługi Bożego Amand prosząc, aby błagał Pana, żeby ocalił ich swoją modlitwą od zagrażającego niebezpieczeństwa. Pocieszając ich łagodnie, mąż Pański Amand kazał im ufać i napomniął zgodnie z wiarą, aby ufność swoją pokładali w miłosierdziu Pańskim. Zbyt zmęczeni pracą żeglarze porozkładali się na całym okręcie i zapadli w głęboki sen; sam święty, przebywając na rufie statku, drzemał (por. Mk 4, 35-40).

12. O tym, jak do niego, gdy przebywał na statku, przemówił św. Piotr

Wtedy niespodziewanie ukazał mu się św. Piotr. Przechodząc przez rufę statku, budząc go i przyjaźnie przemawiając, rzekł: „Nie bój się Amandzie, nie zginiysz ani ty, ani ci wszyscy, którzy są z tobą”. Na jego słowo wnet uciszyła się burza i nadeszła wielka cisza. A gdy nastał poranek, wszyscy, którzy byli na statku z mężem Bożym, zdrowi i nietknięci przybili do lądu.

13. O tym, jak region, który nazywano Gand, został uwolniony z błędu

W tym czasie, gdy Amand, mąż Boży, przemierzał z gorliwości o dusze miejscowości czy prowincje, usłyszał o regionie (*pagum*) ciągnącym się nad brzegiem rzeki Skaldy, któremu starożytność nadała nazwę Gand, pochwyconym mocno w diabelskie sidła. Mieszkańcy tego miejsca, po porzuceniu Boga, oddawali cześć drzewom i kawałkom drewna zamiast Bogu oraz czcili świątynie i bożki. Ze względu na dzikość tego ludu czy też niepłodność ziemi wszyscy kapłani powstrzymywali się przed ewangelizacją tego miejsca i nikt nie ośmielił się głosić tam Słowa Bożego. Gdy usłyszał o tym święty mąż, bardziej litując się nad ich błędem aniżeli bojąc się zagrożenia dla swego życia, udał się do biskupa Achariusza, który wtedy sprawował urząd biskupi w Noyon, i poprosił pokornie, aby podążył czym prędzej do króla Dagoberta i odebrał od niego pisma nakazujące, by jeśli ktoś nie zechce dobrowolnie odrodzić się przez chrzcielną kąpiel, zostanie zmuszony przez króla do obmycia się w świętym chrzcie. I tak się stało. Po otrzymaniu władzy od króla i błogosławieństwa od papieża, mąż Pański Amand podążył tam bez lęku. Któż mógłby godnie opowiedzieć o tym, ile krzywd wycierpiał dla imienia Chrystusa, że często był bity przez mieszkańców tego kraju, a ponadto, nie bez zniewagi, wypędzany przez kobiety i nieokrzesanych mężczyzn, i wiele razy wrzucany do rzeki? Święty mąż niewiele ro-

biąc z tego wszystkiego, nie przestał przepowiadać Słowa Bożego, mając w pamięci owe słowa ze świętej Ewangelii: *Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich* (J 15, 13). Również jego towarzysze, którzy naśladowali go w szczerej miłości, wracając do swoich stron ze względu na wrogość czy nieurodzaj tej krainy, pozostawili go tam samego. On trwając w obowiązku przepowiadania, pracą własnych rąk zdobywał pożywienie i wykupując z niewoli niezliczoną ilość jeńców, oczyszczał ich świętym chrztem i szczerze zachęcał do tego, aby wytrwali w dobrych dziełach.

14. O wskrzeszeniu zmarłego

Uważaliśmy, że trzeba załączyć do niniejszego pisma, jako nagrodę za jego gorliwość, to, co opowiedział nam czcigodny kapłan o imieniu Bono. Zaświadczył, że był przy tym, kiedy ta rzecz miała miejsce. Pewnego dnia książę frankijski o przydomku Dotto w liczonym towarzystwie Franków przybył do miasta, w którym rezydował, aby rozstrzygać różne sprawy. Wtedy nagle strażnicy przyprowadzili przed niego pewnego winowajcę, dla którego tłum, głośno krzycząc, domagał się śmierci. Człowiek, okrutnie schłostany i dotkliwie pobity, był już półżywy na ciele. Przystając na ich wyrok Dotto rozporządził, że mają go powiesić na szubienicy. Wtedy przybył mąż Pański Amand i zaczął pokornym błaganiem prosić, aby raczył darować mu życie. Ale ponieważ [Dotto] był surowy i okrutniejszy od wszelkiego zwierzęcia dzikiego, nic nie mógł u niego wskórać. W międzyczasie złodziej został powieszony na szubienicy przez straż albo widzów i oddał ostatnie tchnienie. Dotto wrócił do domu, w otoczeniu tłumu, a święty mąż Pański Amand czym prędzej pobiegł do szubienicy, ale zastał człowieka już nieżywym. Zdjął go z drzewa i kazał zanieść do izby, w której zwykł się prywatnie modlić. Gdy bracia wyszli z celi, położył się na ciele zmarłego podczas modlitwy i tak długo obficie wylewał łzy w błaganiu, aż na rozkaz Boga dusza wróciła do ciała, i [wskrzeszony] zaczął rozmawiać z mężem Bożym (por. 2 Krł 4, 18-37; Mk 5, 35-43). Gdy nadeszła pora modlitw porannych, wezwał braci i kazał przynieść wodę. Ci mniemali, że mają obmyć ciało ze względu na pogrzeb, jak to jest w zwyczaju. Gdy nagle weszli do celi, zastali zdrowym tego człowieka, którego zostawili martwym. Siedział i w stanie nienaruszonym rozmawiał z mężem Bożym. Zaczęli się mocno dziwić, że widzą żywym tego, którego dopiero co zostawili martwym. Wtedy mąż Pański Amand zaczął ich usilnie zaklinać, aby nigdy nikomu nie wyjawili tego, mianowicie co Pan raczył sprawić przez niego, dowodząc, że nie należy tego przypisywać jego mocy, ale miłosierdziu Pana, który raczy wszędzie pomagać pokładającym w Nim ufność. Po obmyciu całego ciała i ran, przywrócił ciało ciału, tak że nie widniał żaden ślad na jego ciele po wcześniej doznanych razach. Odesłał go do jego domu, zwracając rodzicom zdrowym.

15. O zniszczeniu bałwanów oraz nawróceniu i chrzcie pogan

A gdy wieść o tym cudzie rozeszła się wzdłuż i wszerz, natychmiast mieszkańcy tego regionu w pośpiechu przybiegli do niego i błagali pokornie, aby i ich także uczynił chrześcijanami. Niszcząc własnymi rękami bałwany, które przedtem zazwyczaj czcili, wszyscy jednomyślnie przybyli do męża Bożego. Tam, gdzie bałwany

były niszczone, mąż Boży Amand natychmiast budował klasztory albo kościoły, tak ze szczodrości króla, jak i z datków udzielanych przez pobożnych mężów i pobożne kobiety. Ożywiając lud świętym pokarmem słowa, oświecał serca wszystkich przykazaniami niebieskimi.

16. O tym, jak udał się do Słowian w celu przepowiadania

Kiedy święty mąż już stwierdził, że niektórzy się nawrócili dzięki jego przepowiadaniu, zapłonął jeszcze większym pragnieniem, aby i inni też się nawrócili. Usłyszał, że Słowianie, zwiedzeni niezmiernym błędem, zostali pochwyceni w sidła diabelskie. Mając zwłaszcza nadzieję na zdobycie palmy męczeńskiej, przeprowił się przez Dunaj i obchodząc te strony głosił otwarcie Ewangelię Chrystusa poganom¹⁷. Skoro tylko niewielu z nich odrodziło się przez chrzest i zobaczył, iż owoce jego apostołstwa nie dojrzewają, i że męczeństwo, którego zawsze szukał, nie było możliwe do osiągnięcia, wrócił ponownie do swoich owiec. Troszcząc się nadal o nie, prowadził je przez przepowiadanie do królestwa niebieskiego.

17. O tym, jak król Dagobert prosił świętego męża Bożego, aby ochrzcił syna w świętym źródle i wychował

Tymczasem król Dagobert, oddany wskutek nieumiarkowanej miłości do kobiet wszelkiej nieczystości i rozpalony żądzą¹⁸, widząc, że nie posiada potomka, uciekł się do Pana i błagał usilnie o pomoc, aby raczył dać mu syna, który by po nim władał berłem królewskim. I tak się stało, dzięki Bogu¹⁹. A gdy doniesiono mu, że okazał się godny, że mianowicie Pan raczył dać mu syna, napełnił się wielką radością. Zaczął się zastanawiać, komu powierzyć chłopca, kto powinien odrodzić go przez chrzest święty. I natychmiast przywoławszy sługi, polecił w przezornym zamysle, aby poszukali św. Amanda. Przedtem bowiem tenże biskup obwiniał króla z powodu ciężkich jego przewinień, czego żaden z kapłanów nie odważył się uczynić. Popadłszy we wściekłość, król nakazał, nie bez wyrządzenia krzywdy Amandowi, aby ten został wypędzony z jego królestwa. Szukając więc odległych okolic, [mąż Boży] głosił słowo Boże poganom. Przez sługi został wreszcie odnaleziony i napomniany, że ma pójść do króla, pamiętając o przykazaniu Apostoła, iż powinien okazywać posłuszeństwo władzom zwierzchnim (por. Rz 13, 1). Przybył w końcu do króla, który w owym czasie przebywał w wiejskiej rezydencji zwanej Clichy²⁰. Widząc błogosławionego Amanda, król napełnił się wielką radością i upadłszy do stóp błogosławionego męża błagał, aby raczył łaskawie wybaczyć tak wielki występki, którego przeciwko niemu się dopuścił. Lecz on, będąc bardzo łagodny i niezwykle cierpliwy, szybko podniósł go z ziemi i najłaskawiej udzielił przebaczenia. Wtedy król rzekł do św. Amanda: „Przykro mi bardzo, że nierozumnie wobec ciebie postąpiłem. Proszę

¹⁷ Może chodzi o Słoweńców lub Morawian (por. tamże, s. 6).

¹⁸ Słabość Dagoberta do kobiet była znana kronikarzom ówczesnej epoki (por. tamże, s. 22).

¹⁹ Przyszły król Austrazji, Sigibert III, był owocem związku, który Dagobert utrzymywał z Ragnetrudą podczas podróży przez swój kraj (por. tamże).

²⁰ Miasto dziś w aglomeracji Paryża, położone nad Sekwaną.

więc, abyś nie pamiętał krzywdy, którą ci wyrządziłem, a także, abyś nie wzgardził prośbą moją, którą usilnie wznoszę do ciebie. Dał mi Pan syna nie przez zasługę moich przodków i błagam, żebyś zechciał obmyć go świętym chrztem, by był dla ciebie synem duchowym i abyś nie odmówił wzięcia go w swoje ramiona”. Mąż Boży gwałtownie sprzeciwił się temu, mianowicie wiedząc, że jest napisane, iż służący Bogu nie powinien wikłać się w świeckie sprawy (por. 2 Tm 2, 4). Zachowując wyciszenie oraz oddalając się od świata, nie powinien przebywać w królewskich pałacach. Następnie odszedł sprzed oblicza króla. Wówczas król posłał do niego męża znakomitego Dadona, a z nim czcigodnego męża Eligiusza, którzy wówczas przebywali na dworze króla jako świeccy, a którzy później, w co nikt nie wątpi, zostali wspaniałymi i wybitnymi pod względem zasług oraz znanymi pod względem cnót kapłanami. Ci prosili pokornie męża Bożego, aby przystał na prośbę króla i zechciał jego syna obmyć w świętym źródle, i jak najprędzej zgodził się wychowywać go i wpajać mu prawo Boże. Mówili, że jeśli mąż Boży nie odmówi tego, to przez taką zażyłość będzie miał większą swobodę przepowiadania w jego królestwie czy gdziekolwiek się wybierze. Wskazywali też na to, że dzięki tej łasce będzie mógł jak najwięcej ludów pozyskać [dla wiary]. Na koniec, zmęczony prośbami obu, obiecał, że tak uczyni. Słyszając, że św. Amand nie odrzucił jego prośb, król natychmiast kazał przyprowadzić swego syna, który od dnia narodzin miał, jak mówiono, nie więcej niż czterdzieści dni. Przyjął więc święty mąż w swoje ręce chłopca i błogosławiąc uczynił go katechumenem. A kiedy po skończonej modlitwie nikt z otaczającego tłumu nie odpowiedział: „Amen”, Pan otworzył usta chłopcu, a wszyscy zebrani usłyszeli, jak głosem donośnym odpowiedział: „Amen”. I natychmiast odradzając go przez chrzest święty, nadał mu imię Sigiberta, natomiast króla i całe jego wojsko św. Amand napełnił wielką radością²¹.

18. O tym, jak objął pod zarząd kościół w Maastricht

Po tych wydarzeniach, gdy nadszedł dzień odejścia, biskupa Maastricht szczęśliwie odszedł do Chrystusa²². Wówczas król [Sigibert] przywołał św. Amand i kiedy zgromadziło się mnóstwo kapłanów i niemała rzesza ludu, mianował go zwierzchnikiem Kościoła w Maastricht²³. Gdy ten odmawiał i głośno zarzekał się, że nie jest godzien, wszyscy jednogłośnie zawołali, że jest godzien biskupstwa i powinien przyjąć ten Kościół, [i to] bardziej ze względu na troskę o dusze niż dla szukania pieniędzy. Przymuszony więc przez króla i kapłanów, objął stolicę biskupią i w ten sposób przez prawie trzy lata obchodząc wsie i zamki przepowiadał wytrwale słowo Pańskie wszystkim. Lecz wielu kapłanów i diakonów, co przykre jest mówić, odrzucając jego przepowiadanie, gardziło słuchaniem. Ten zgodnie z przykazaniem

²¹ Chrzest Sigiberta III miał miejsce w Orleanie. Tradycja uznała tego króla za świętego (por. tamże, s. 24).

²² Hagiograf nie podaje imienia hierarchy, podczas gdy tradycja nazywa go *Johannes Agnus* (por. tamże)

²³ W epoce merowińskiej to władcy desygnowali na biskupów (por. tamże).

Ewangelii, strząsając pył ze stóp na świadectwo (por. Mt 10, 14), podążał do innych miejsc²⁴.

19. O odkryciu wyspy i jego zmaganiach na niej, i o odrzucających słowo Boże

Wreszcie znalazł niewielką wyspę, która nazywała się Chanelaus, w pobliżu rzeki Skaldy²⁵, i tam właśnie przez jakiś czas wraz z duchowymi braćmi służył Chrystusowi. Lecz wielkie nieszczęście przez prawie dwa lata rujnowało tych, którzy odrzucali słowo Boże, tak że uległy zburzeniu domy, pola uprawne zamieniły się w pustynie, także wioski i zamki zostały zniszczone. Prawie nikt w tych stronach nie pozostał, kto odrzucał przepowiadanie męża Bożego.

20. O tym, że kiedy napominał słowem Pańskim lud baskijski, został przez niego odrzucony, i o mimie uwolnionym od demona

Niewiele potem prosili go bracia, których ze względu na troskę o dusze rozesłał do różnych miejsc, aby święty mąż zechciał ich odwiedzić i pokrzepił ich pokarmem słowa. W końcu odpowiadając na ich prośbę przybył do nich i usłyszał od nich o pewnym ludzie, który w starożytności nazywano *Vaceia*, a który teraz potocznie nazywa się Baskami (*Wascones*), pograżonym w wielkim błędzie²⁶. Oddając się wróżbom z lotu ptaków i wszelkim błędom, czcił bożki zamiast Boga. Lud ten rozproszony był po górach zaalpejskich (Pirenejach) oraz po miejscach surowych i niedostępnych, a będąc odważny i zwinny w walce, często okupował obszary znajdujące się w granicach kraju Franków. Mąż Pański Amand, przejęty litością z powodu ich błędów, dołożył wszystkich starań, aby uwolnić ich od podszeptów diabelskich. Gdy głosił im Słowo Boże i zwiastował Ewangelię zbawienia, powstał jeden z ich kapłanów, niepoważny, a także rozwiązły, i ponadto pyszny, a parszając śmiechem kpił ze szlachetnych słów, będąc, jak to się potocznie mówi, mimem, i zaczął poniżać sługę Chrystusa, za nic mając Ewangelię, którą tamten głosił. Lecz w tejże samej zaraz godzinie, opętany przez demona, zaczął się, nieszczęsny, rozrywać własnymi rękoma. Został zmuszony do publicznego wyznania, że zasłużył na takie cierpienie z powodu zniewagi, którą wyrządził słudze Bożemu. I tak trwając w tej udręce wyzionął ducha.

21. O ślepych uzdrowionych przez wodę, w której mąż Boży umył rękę

Tamci jednak nadal pozostawali w swojej ślepcie i mąż święty powędrował w inne strony, aż przybył do pewnego miasta. Tam został przyjęty z wielką czcią przez biskupa owego miasta. Gdy zgodnie ze zwyczajem gościnności biskup polał

²⁴ O konflikcie Amand z duchowieństwem Maastricht dowiadujemy się więcej z listu papieża Marcina I napisanego w 649 r. w odpowiedzi na pisemną skargę biskupa na niski poziom moralny swoich duchownych. Pomimo zachęty papieża do trwania na urzędzie, Amand zrezygnował z niego (por. tamże, s. 25).

²⁵ Może chodzi o Calloo, miejscowość położoną we wschodniej Flandrii. Posiadane dane nie pozwalają na pewną lokalizację tego miejsca (por. tamże).

²⁶ Chodzi o Basków albo Gaskończyków (por. tamże, s. 7). Baskowie byli znani z wojowniczości, zręcznej walki na koniu oraz grabieży.

wodą jego ręce, potajemnie nakazał słudze, aby ową wodę, którą mąż Boży obmył ręce, zaniósł prędko do zakrystii kościoła, by tam ją przechowywać. I tak się stało, a biskup bardzo wierzył, że takie błogosławieństwo męża Bożego będzie mogło służyć zbawieniu [wiernych]. W tym samym czasie pewien niewidomy człowiek siedział przed drzwiami świątyni żebrząc, ponieważ już dużo wcześniej stracił wzrok fizyczny. Biskup tego miasta powiedział do niego: „O człowiecze, jeśli posiadasz wiarę, obmyj swoje oczy wodą, w której mąż Boży Amand obmył ręce. Wierzę bowiem, że przez jego świętość odzyskasz dawne zdrowie”. I gdy ślepiec obmył oczy ową wodą, natychmiast z rozkazu Bożego odzyskał dawny wzrok i wszystko widział wyraźnie.

22. O jego powrocie w granice Franków razem z mnichami i o budowie klasztoru

Po dokonaniu tych rzeczy tenże mąż Boży Amand powrócił w granice państwa Franków i wybrał sobie odpowiednie miejsce przepowiadania. Tam zbudował klasztor razem z braćmi²⁷, którzy z nim wiele razy ponosili cierpienie dla imienia Chrystusa po różnych prowincjach. A spośród tych braci wielu później spotkaliśmy jako opatów lub czcigodnych mężów.

23. O jego wizycie u króla Childeryka i otrzymaniu miasta, i o Mummolusie, jak chciał go zabić

W tymże mniej więcej czasie mąż Pański Amand przybył do króla Childeryka²⁸ i prosił go pokornie, aby raczył podarować mu jakiś gród, żeby zbudować klasztor, bynajmniej nie dla upodobań ambicjonalnych, lecz ze względu na zbawienie dusz. Wspomniany król dał mu miejsce zwane Nanto, w którym mąż Pański w przemyślnym zamiśle zaczął budować klasztor²⁹. Lecz niejaki Mummulus, biskup miasta Uzès, bardzo ciężko to znosił, że ów mąż Pański otrzymał to miejsce od króla, a pobudzony nienawiścią, próbował usunąć męża Pańskiego. Wysłał zręcznych mężów, aby wypędzili męża Bożego z tego miejsca po okazaniu mu wzgardy i znieważeniu albo by przynajmniej ukarali go na miejscu. Słudzy przybyli do niego i obmyśliwszy podstęp powiedzieli, że są zobowiązani pokazać mu odpowiednie miejsce do zbudowania klasztoru, a jemu pozostaje tylko podążać tam za nimi. Lecz ich oszustwo, dzięki objawieniu Bożemu, nie mogło pozostać skryte. I kiedy udawali, że prowadzą go na wskazane miejsce, mąż Pański Amand bynajmniej nie był pozbawiony wiedzy o tym, w którym miejscu zamierzali go zabić. Wreszcie dotarli na szczyt góry, aby tam ściąć mu głowę. Mąż Pański nie chciał przedtem mówić o tym swoim, ponieważ z wielką chęcią podążał do męczeństwa. Lecz nagle zerwała się burza, deszcz z gra-

²⁷ W biografii wspomina się jedynie klasztor w Elnone, który w latach trzydziestych VII w. założył Amand, gdzie też został pochowany. Jest raczej pewne, że Amand założył dwa inne opactwa: św. Piotra w Gand i Barisis-au-Bois, natomiast cztery inne zostały prawdopodobnie przez niego założone (por. tamże, s. 27n.).

²⁸ Chodzi o Childeryka II, króla Austrazji od 662 r. oraz Neustrii i Burgundii od 673 r., zabitego w 675 roku (por. tamże, s. 28).

²⁹ Nazwa pozostaje enigmatyczna i utrudnia identyfikację. Może chodzi o klasztor w Barisis-au-Bois, który ufundował Childeryk (por. tamże).

dem, a całą ową górę osłoniła ciemna chmura, tak że pachołkowie, którzy zostali posłani, aby go zabić, gdy utracili światło, niczego wokół nie widzieli i nie mieli żadnej nadziei na [zachowanie] życia. Upadli do stóp świętego męża błagając o przebaczenie i prosili pokornie, aby pozwolił im odejść żywymi. Wtedy mąż Pański powrócił do swojej zwykłej obrony, a mianowicie do pomocy modlitwy. Tak długo leżał na modlitwie, obficie wylewając łzy, aż powróciła pogoda, a pachołkowie, po ponownym zobaczeniu światła, nie bez lęku i zdziwienia powrócili do siebie. Służący zostali wstrząśnięci bojaźnią, a mąż Pański uniknął śmierci, wychodząc z tego bez szwanku.

24. O uzdrowieniu ślepej kobiety we wsi Beauvais i o zniszczeniu bałwana

Pomyślałem, że nie wolno pominąć milczeniem tego, czego dowiedziałem się z opowieści pewnego prezbitera o imieniu Erchengizil, męża czcigodnego i wiarygodnego. Pewnego dnia, gdy mąż Pański Amand głosił słowo Boże w okręgu Beauvais, przybył do pewnego miejsca zwanego Rosonto nad rzeką Aronde³⁰. Była tam pewna niewidoma kobieta, która już dawno temu utraciła wzrok i niczego poza ciemnościami nie spostrzegała. Mąż Boży wszedł do jej domu i zaczął ją przepytować, w jaki sposób przytrafiła się jej ta ślepotą. Odpowiedziała, że nie z innej przyczyny owa ślepotą jej się przytrafiła, jak z tej, że zawsze uprawiała wróżby i czciła bałwany. Ponadto pokazała mu miejsce, w którym zwykle oddawała cześć bałwanom, a mianowicie drzewo, które było poświęcone demonowi. Mąż Pański rzekł: „Nie dziw się, że z tej głupoty stałaś się ślepa, lecz podziwiam łaskawość Pana, który tak długo oczekując [nawrócenia] podtrzymuje cię przy życiu. Tymczasem ty, któraś powinna czcić Go jako Stwórcę i Odkupiciela, czcisz demony i nieme bałwany, które ani tobie, ani sobie nie mogą pomóc. Teraz więc weź siekierę i zwal jak najprędzej to haniebne drzewo, bo przez nie utraciłaś zarówno światło ciała, jak i zbawienie duszy. Ufam, że jeśli mocno uwierzysz, możesz odzyskać od Pana wzrok”. Prowadzona za rękę przez dziewczynkę, kobieta ta przysłała prędko do drzewa i usiłowała je ściąć. Wówczas mąż Pański Amand, przywołując ją do siebie, uczynił znak krzyża na jej oczach, wezwał imienia Chrystusa i przywrócił jej dawne zdrowie. Poczona, jak powinna postępować, pozostała przez wszystkie dni swego życia czysta i okazywała postawę umiarkowania. Ciągłe pracując nad poprawą życia, zmieniła swoje obyczaje na lepsze.

25. O mnichu dotkniętym paralizem z powodu nieposłuszeństwa i o uzdrowieniu dzięki modlitwie Amanda

To także, co dla pomnożenia jego chwały Pan zechciał okazać, nie wydaje się, żeby milczeniem należało przysłonić. Swego czasu pewien mnich, mianowicie przełożony jego klasztoru o imieniu Chrodobald, otrzymał od Amanda polecenie przez posłańca, aby przygotował wozy na transport wina do klasztoru dla potrzeb braci, lecz, jak mówi się, był nieposłuszny. Jednak tejże samej nocy została wymierzona kara boska. Kiedy bowiem udał się w drogę, aby dotrzeć do męża Bożego w celu

³⁰ Chodzi o Ressons-sur-Matz oddalone 8 km od rzeki Aronde (por. tamże, s. 29).

usprawiedliwienia się [podając powód], że miał za mało wozów. I tak mówi się, że cały jego organizm zwiotczał przez paraliż, tak że nie mógł poruszyć ani ręką, ani nogą, a całe ciało jakby obumarło przedwcześnie. Tylko w piersi kołatał się życiodajny duch, słabym oddechem starając się zaświadczyć o tym, że zasłużył na takie cierpienie z powodu nieposłuszeństwa i wyrządzonej zniewagi. Ufał, że ozdrowieje, starając się dowieść, że z powodu ciągłego nieposłuszeństwa i krnąbrności zasłużył na to. Wspomnianego mnicha umieścili więc bracia na okręcie i wysłali do klasztoru, któremu poprzednicy nadali nazwę Elnone, do męża Bożego Amanda. A gdy miało się ku wieczorowi i zakończyła się msza oraz nieszpory, tenże mąż Pański szedł zgodnie ze zwyczajem na posiłek. Nagle doniesiono mu o tym, jak bardzo ów mnich cierpiał, a on, jak powiadają, łagodnie uśmiechając się rzekł: „Jeszcze większych dozna niebezpieczeństw, ponieważ uległ chępliwości i nieposłuszeństwu”. Polecił jednak wezwać do siebie pewnego prezbitera, męża zaufanego, i przekazał owemu mnichowi przez tego prezbitera kielich pełen wina i kawałek chleba, i nakazał: „Idź i powiedz temu mnichowi, aby spożył część tego chleba i wina, a jutro, jeśli Bóg zechce, gdy przyjdę do niego z wizytą, niech wyjdzie mi naprzeciw, a nie godzi się na leżenie w łóżku”. I tak się stało. Gdy tenże mnich przyjął błogosławieństwo ojca, całe jego ciało zostało uzdrowione do tego stopnia, że potem nigdy nie doznawał jakiegokolwiek uszczerbku na zdrowiu. Kiedy przybył święty mąż, wyszedł naprzeciw i zaczął z nim rozmawiać. Bracia dziwili się bardzo, że zobaczyli żywym i nietkniętym, tego, którego śmierci się spodziewali. Tak mąż Pański Amand, po okazaniu przebaczenia, napomniiał, aby w przyszłości pracował nad poprawą moralną, i odesłał zdrowym do klasztoru.

26. O jego zgonie, pogrzebie i pozostałych wielkich czynach

Liczne są także inne znaki, które przez niego Pan raczył zdziałać, a które nam są nieznane, lecz Bogu znane. Lecz gdybym chciał zapisać wszystko, co dotarło do naszych uszu dzięki opowieściom wiarygodnych mężów, to, jak sądzę, dzień zakończyłby się przed zakończeniem mowy. Jakich bowiem dzieł przez niego Pan nie dokonał, kiedy przywracał zmarłym życie, ślepych wzrok, paralitykom chodzenie, trędotatym czystość, głuchym słuch, a opętany przez demony zdrowie?

Tak oto bardzo święty [mąż] Pański Amand, zakończywszy szlachetnie bieg życia, napełniony owocem wszelkich dobrych dzieł, gdy nadszedł dzień świętego zgonu, odszedł szczęśliwie do Chrystusa. Został pochowany z niezwykłą czcią w miejscu, które nazywa się Elnone, gdzie za sprawą jego modlitw dokonuje się wiele łask. Tam wszyscy sławią imię Pana Jezusa Chrystusa, któremu wraz z odwiecznym Ojcem i Duchem Świętym należy się moc i cześć, sława i panowanie, chwała i potęga przez nieskończone wieki wieków. Amen.

Streszczenie

„E-Patrologos” publikuje polski przekład *Żywotu św. Amanda (vita prima)*. Biografem tego wybitnego misjonarza Zachodniej Europy z VII w. jest anonimowy duchowny z VIII wieku. Przekład poprzedza krótkie wprowadzenie.

Słowa klucze

Św. Amand, chrystianizacja Europy Zachodniej, starożytność/średniowiecze, hagiografia.

The Life of St. Amand (abstract)

„E-Patrologos” publishes the Polish translation of the *Vita s. Amandi (vita prima)*. The biographer of this famous missionary of the seventh century is an anonymous clergyman of the eighth century. The translation is preceded by a short introduction.

Keywords

St. Amand, Christianization of Western Europe, antiquity/Middle Ages, hagiography.

Ks. Jarosław Januszewski*

MIT O SYRENACH W STAROŻYTNEJ TRADYCJI LITERACKIEJ

Znany mit o syrenach, spopularyzowany w *Odysei* Homera, znalazł szeroki oddźwięk w starożytności, zarówno w literaturze klasycznej, jak i biblijnej oraz patrystycznej.

1. Literatura klasyczna

Odyseja

Interesujący nas motyw znajdujemy w *Odysei* trzykrotnie: na początku księgi XII jako zapowiedź Kirke, kilkadziesiąt wersów później – streszczenie jej słów i opis samego wydarzenia, wreszcie wzmiankę w księdze XXIII¹. Najpierw Kirke zapowiada spotkanie z Syrenami, istotami obdarzonymi przepięknym głosem, przestrzegając zarazem, że ich śpiew okazuje się zgubny dla śmiertelników. Łąka, którą zamieszkują, pokryta jest kośćmi nieszczęśników, którzy ulegli ich czarowi². Ktokolwiek bowiem usłyszał ich śpiew, temu nie dane już było powrócić do rodzinnego domu³:

Σειρήνων, τῶ δ' οὐ τι γυνή καὶ νήπια τέκνα

* Ks. mgr Jarosław Januszewski – absolwent Instytutu Filologii Klasycznej Uniw. Warszawskiego; kapelan więzienia; e-mail: jarek.januszewski@wp.pl.

¹ Por. *Odyseja*, XII, 37-57; 165-200; XXIII, 326. Inną wersję mitu o Syrenach znajdujemy w opowieści o wyprawie argonautów. *Argonautika* były dla Homera bezpośrednim źródłem według K. Meuli, *Odysee und Argonautika. Untersuchungen zur griechischen Sagen-geschichte und zum Epos*, Berlin 1921. Na temat ludowych źródeł Homera por. D. Page, *Folk-tales in Homer's Odyssey*, Cambridge 1973.

² Co oznacza, że musieli się zatrzymać i przybić do brzegu (por. G. Lambin, *Homère le compa-gnon*, Paris 1995, s. 237).

³ Poddanie się pokusie powoduje pogrążenie w bierności, niezdolność do działania. Stąd niektórzy wywodzą σειρήν od σειριος – gwiazdy znamionującej nadejście pory największych upałów (por. G. Lambin, *Homère le compagnon*, s. 239). Na temat etymologii por. J. Zwicker, *Sirenen*, [w:] *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Bd III, A, 1, Stuttgart 1927, s. 289-290; G. Germain, *Genèse de l'Odyssée. Le Fantastique et le Sacré*, Paris 1954, s. 387; F. Bader, *Le nom de Pénélope, tardone à la πίνη*, [w:] L. Isebaert et R. Lebrun (ed.), *Quaestiones homericae*, Louvain-Namur 1998, s. 1-2.

οἴκαδε νοστήσαντι παρίσταται οὐδὲ γάννυται,
 ἀλλά τε Σειρήνες λιγυρῆ θέλγουσιν ἀοιδῆ
 ἦμεναι ἐν λειμῶνι, πολὺς δ' ἄμφ' ὅστεόφιν θίς
 ἀνδρῶν πυθομένων, περὶ δὲ ῥινοὶ μινύθουσι.

Czarodziejka radzi przeto Odysowi, by pozatykał woskiem uszy towarzyszy, sam zaś będzie mógł bez ryzyka wysłuchać ich pieśni, przywiązany do masztu. W ten sposób przygotowani unikną zagłady:

κηρὸν δεψήσας μελιθεά, μή τις ἀκούση
 τῶν ἄλλων: ἀτὰρ αὐτὸς ἀκουέμεν αἶ κ' ἐθέλησθα,
 δησάντων σ' ἐν νηὶ θοῆ χειράς τε πόδας τε
 ὀρθὸν ἐν ἰστοπέδῃ, ἐκ δ' αὐτοῦ πείρατ' ἀνήφθω,
 ὄφρα κε τερπόμενος ὄπ' ἀκούσης Σειρήνοιον.
 εἰ δέ κε λίσσῃαι ἐτάρους λῦσαί τε κελεύης,
 οἱ δέ σ' ἔτι πλεόνεσσι τὸτ' ἐν δεσμοῖσι διδέντων.

Tak też się dzieje⁴, Odys streszcza towarzyszom rozmowę, a wkrótce potem, gdy na morzu zapada głęboka cisza⁵, okręt dociera do wyspy Syren⁶. Spełnienie zaleceń Kirke zagwarantowało pomyślne pokonanie przeszkody, aż do kolejnego niebezpieczeństwa, którym będzie spotkanie ze Scyllą i Charybdą:

αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τὰς γε παρήλασαν, οὐδ' ἔτ' ἔπειτα
 φθογγῆς Σειρήνων ἠκούομεν οὐδέ τ' ἀοιδῆς,
 αἴψ' ἀπὸ κηρὸν ἔλοντο ἔμοι ἐρήρηες ἐταῖροι,
 ὄν σφιν ἐπ' ὠσὶν ἄλειψ', ἐμέ τ' ἐκ δεσμῶν ἀνέλυσαν

W *Odysei* brakuje opisu wyglądu Syren⁷. Ich wyjątkowy głos jest czarujący (θεσ-
 ιάων), czysty (λιγυρῆ) i słodki (μελίγηρυν)⁸. Rodzaj żeński sugeruje kobiecość⁹, zaś
 użyty dualis (wersy 167 i 185) jednoznacznie wskazuje ich liczbę. Ich pieśń nie tylko
 uwodzi wdziękiem, lecz obiecuje poznanie. Znają losy wojny trojańskiej, ale też wie-
 dzą o wszystkim, co dzieje się na ziemi:

⁴ Niemniej dostrzec można rozbieżności między opisem Kirke, skupionej wyłącznie na niszczącym działaniu Syren, a późniejszym wydarzeniem, na co zwraca uwagę P. Pucci, *Ulysse Polutropos. Lectures intertextuelles de l'Iliade et de l'Odyssée*, Lille 1995, s. 289-291.

⁵ Cisza może być z jednej strony przejawem władzy Syren także nad siłami przyrody, z drugiej zaś – przynosi skojarzenie ze snem śmierci (por. G. Lambin, *Homère le compagnon*, s. 283; P. Pucci, *Ulysse Polytropos*, s. 290).

⁶ Nastąpiło to, jak się zdaje, w krótkim czasie od wyruszenia, co by sugerowało, że wyspa Syren nie była zbyt oddalona od krainy Kirke (por. G. Germain, *Genèse de l'Odyssée*, s. 382).

⁷ Co skłaniało niektórych uczonych do przyjmowania ich ludzkiego wyobrażenia u Homera, w odróżnieniu od późniejszego pół-zwierzęcego (por. tamże, s. 383-384).

⁸ W odróżnieniu od „ludzkiego głosu” Kalipso czy Kirke, por. X, 136; XI, 8; XII, 150 (por. G. Lambin, *Homère le compagnon*, s. 238).

⁹ Da to początek antyfeministycznym nurtom interpretacji (por. J. Leclercq, *La sirène dans la pensée et dans l'art de l'Antiquité et du moyen âge. Du mythe païen au symbole chrétien*, Bruxelles 1997, s. 36).

οὐ γάρ πώ τις τῆδε παρήλασε νηὶ μελαίνῃ,
 πρὶν γ' ἡμέων μελίγηρυν ἀπὸ στομάτων ὄπ' ἀκοῦσαι,
 ἀλλ' ὃ γε τερψάμενος νεῖται καὶ πλείονα εἰδώς.
 ἴδμεν γάρ τοι πάνθ' ὅσ' ἐνὶ Τροίῃ εὐρείῃ
 Ἄργεῖοι Τρῳῆς τε θεῶν ἰότητι μόγησαν,
 ἴδμεν δ', ὅσσα γένηται ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ.

Zmysłowość, poznanie, śmiertelne niebezpieczeństwo, związane z tym epizodem staną się inspiracją dla wielu pisarzy klasycznych i chrześcijańskich. Brak szczegółów w opisie będzie pobudzać wyobraźnię kolejnych interpretatorów, skłonnych też niekiedy, jak się przekonamy, do pomijania lub zmiany niektórych elementów obecnych u Homera, dla uwypuklenia innych.

Naśladowanie i krytyka Homera

Będzie truizmem stwierdzenie, że poematy Homera osiągnęły w Grecji rangę, którą można porównać jedynie ze znaczeniem Biblii w świecie chrześcijańskim. Mitologia Homera stanowiła fundament nauczania dla młodych obywateli¹⁰. Znajomość Iliady i Odysei była wyróżnikiem wykształconej arystokracji również w Rzymie, gdzie naukę opierano na studiowaniu Homera i Liwiusza, zastąpionego później Wergiliuszem¹¹. Cieszące się popularnością dzieła doczekały się licznych komentarzy egzegetycznych. Miały one postać osobnych prac wyjaśniających tekst werset po wersecie lub scholiów, objaśnień marginalnych (o charakterze geograficznym, historycznym itp.) do trudniejszych miejsc tekstu. Obszerniejsze były komentarze o charakterze filozoficznym. Twórczość wielu myślicieli opierała się w dużej mierze na komentarzu do dzieł poprzedników, a ich oryginalna interpretacja odbiegała często od pierwotnego znaczenia tekstu. Ponieważ niektóre szkoły filozoficzne stosowały język symboliczny, zawierający sens ukryty, niedostępny postronnym, wyrażano podobne przekonanie o dziełach autorów, których darzono uznaniem. W taki właśnie sposób autorytet Homera, czytanego w sposób ponaddosłowny, posłużył do rozpropagowania twierdzeń filozofów¹². Początkowo ukryte znaczenie tekstu określano terminem ὑπόνοια: przykład takiego zastosowania znajdujemy u Platona i Ksenofonta. Termin ἀλληγορία pojawia się w I wieku przed Chrystusem. Znajdujemy go u Filona Aleksandryjskiego, a szerzej upowszechnia się za sprawą Plutarcha¹³.

¹⁰ Por. H. I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, tł. S. Łoś, Warszawa 1969, s. 237.

¹¹ Por. J. Farrell, *Roman Homer*, [w:] R. Fowler (red.), *The Cambridge Companion to Homer*, Cambridge 2004, s. 246-267.

¹² Por. A. Wypustek, A. Krzyszowska-Wypustek, *Homer wśród pogan i chrześcijan. Interpretacje „Odysei” w czasach cesarstwa rzymskiego*, „Meander” 1996 nr 5-6, s. 241: „Doszło do tego, że ugrupowania religijne oddające się myślom o zaświatach i nakazujące ascezę, traktowały poematy Homera jako coś w rodzaju Biblii, jako świętą księgę. Homer został wzorem tych, którzy dostąpili nieśmiertelności dzięki wiedzy o kulcie Muz, kimś w rodzaju hierofanta, mistrza inicjacji”.

¹³ Por. Platon, *Res publica*, 378d; Ksenofont, *Convivium*, III, 6; Plutarch, *De poetis audiendis*,

Alegorycznym egzegetom Homera przyświecał w istocie cel apologetyczny: symboliczna interpretacja pozwoliła ocalić autorytet Homera w sytuacji, gdy jego dosłowny przekaz klócił się z pogłębioną refleksją filozoficzną¹⁴. Ślady interpretacji alegorycznej odnajdujemy mniej więcej w tym samym czasie, gdy do głosu dochodzą również krytycy Homera, tj. począwszy od VI wieku przed Chrystusem. Heraklit z Efezu postuluje usunięcie poematów Homera, godnego co najwyżej chłosty, z konkursów poetyckich¹⁵, Pitagoras zaś miał spotkać w Hadesie Hezjoda i Homera cierpiących męki za to, jak przedstawili bogów¹⁶. Ksenofanes z Kolofonu polemizuje z bardzo przyziemnym przedstawianiem bogów, przypisującym im takie cechy, które nawet u ludzi zasługują na nagane, jak gwałt, cudzołóstwo czy oszustwo¹⁷. Taki nurt krytyki podejmie później Platon, stwierdzając, że podobne treści nie nadają się do wychowania młodzieży¹⁸. Zarzut bezbożności i gorszącego wpływu na młodzież nie jest zresztą jedynym; z dezaprobatą spotyka się również traktowanie Homeryckich dzieł jako summy wiedzy i źródła wiadomości w zakresie wszelkich dyscyplin¹⁹. Drwiną odpowiada też Platon na próby obrony Homera poprzez interpretację alegoryczną: rapsodom nie wystarcza już znajomość tekstów, muszą jeszcze wytłumaczyć słuchaczom myśl Poety²⁰. A jednak odwołuje się do Homera przy niemal każdej okazji, niekoniecznie ze złośliwą ironią, tak że „widać w tym słabo skrywane czułość i respekt, wobec tego boga, któremu chciał burzyć ołtarze”²¹. Parę zaś wieków później neoplatonicy będą odwoływać się do Homera dla wykazania prawdziwości nauk Platona²².

19e. Na temat terminologii por. J. Pepin, *Mythe et allegoire. Les origines grecques et les contestations judeo-chretiennes*, Paris 1976, s. 85-92. Na temat dziejów alegorii homeryckich por. tamże, s. 95nn. Wielu badaczy pojęcie alegorii rezerwuje dla techniki kompozycyjnej, zamierzonej przez autora; metodę hermeneutyczną, odczytywanie utworu w sposób symboliczny określają mianem alegorezy (por. M. Domaradzki, *Filozofia antyczna wobec problemu interpretacji. Rozwój alegorezy od presokratyków do Arystotelesa*, Poznań 2013, s. 19-25). Jakkolwiek rozróżnienia takie są cenne dla współczesnej hermeneutyki, to wielu historyków literatury je pomija jako obce praktyce starożytnych autorów, używających stale pojęcia alegorii.

¹⁴ Por. Plutarch, *De poetis audiendis*, 4. H. de Lubac wymienia trzy powody alegoryzmu filozofów: moralny (usunięcie zgorszenia), racjonalistyczny (pogodzenie z pogłębioną refleksją) i utylitarny (wsparcie się autorytetem Poety (por. tenże, *Histoire et Esprit*, Paris 1950, s. 160).

¹⁵ Por. Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum*, IX, 1.

¹⁶ Tamże, VIII, 1.

¹⁷ Por. Tamże, IX, 2 ; Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, VII, IV, 22.

¹⁸ Por. Platon, *Res publica*, 390b.

¹⁹ Tamże, 377e; 598e-600a.

²⁰ Por. Platon, *Ion*, 530cd.

²¹ F. Buffière, *Les mythes d'Homère*, Paris, 1956, s. 11. Cytaty i aluzje homeryckie u Platona (ponad 150 w 20 dialogach) zbiera i omawia J. Labarre, *L'Homère de Platon*, Paris 1949.

²² Por. K. Berthelot, *Philo and the allegorical interpretation of Homer in the platonic tradition*, [w:] Niehoff M. (red.), *Homer and the Bible in the eyes of ancient interpreters*, Le-

Pierwszym znanym z imienia alegorycznym interpretatorem Homera był Teagenes z Regium, którego alegoria miała charakter fizyczny. Opisywane przez Homera walki bogów miały w istocie obrazować starcie żywiołów: ognia, wody i powietrza²³. Inny rodzaj alegorii, o charakterze psychologicznym, zapoczątkowany przez Teagenesa podjął Anaksagoras: eposy Homera mówią o cnocie i prawości; Zeus staje się symbolem rozumu, zaś Atena zdolności²⁴. Podobnie interpretowali Homera Antystenes i Diogenes oraz stoicy, najwięksi propagatorzy alegorycznego czytania Poety, poprzez alegorię godząc politeistyczny świat *Iliady* i *Odysei* ze swym filozoficznym monoteizmem²⁵. Nie bez wpływu na późniejsze interpretacje pozostanie egzegeza neoplatońska dostrzegająca w poematach Homera obraz dziejów ludzkiej duszy²⁶. Wreszcie zwolennicy egzegezy realistycznej i mitografowie, odwołując się do etymologii (jak też czynili stoicy), podejmowali wysiłek niejako odwrotny do pracy poety: oczyszczając opis z elementów cudowności, starali się dotrzeć do rzeczywistych wydarzeń, których echo znajdowali w poemacie²⁷. Wszystkie te wysiłki historyków i filozofów, wyrzekających się dosłownego czytania Homerowych poematów, zmierzały do pogodzenia ich z nowocześniejszą wizją świata, a tym samym zachowania ich wyjątkowej rangi²⁸.

Odyszeusz w oczach interpretatorów

Jak niejednoznaczny i pełen napięć był stosunek do Homera i jego sposobu przedstawienia świata bogów, tak też nie bez zastrzeżeń przyjmowano homeryckiego bohatera. A kontrowersje wzbudzał już sam przydomek *πολύτροπος*, dla jednych znamionujący mądrość i wszechstronność bohatera, dla innych zaś świadczący o jego zakłamaniu²⁹. Krytycznie oceniają go Pindar, obrońca tradycyjnych wartości arystokracji, oraz tragiczy, zwłaszcza Eurypides³⁰. Jeśli Platon nazywa go mędrcem, to czyni

iden/Boston 2012, s. 157.

²³ Por. Tacjan, *Oratio ad Graecos*, 48.

²⁴ Por. Diogenes Laertios, *Vitae*, II, 11.

²⁵ Por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tł. T. Skibiński, Kraków 2000, s. 13; J. Pepin, *The platonic and christian Ulysses*, [w:] D. J. O'Meara (red.), *Neoplatonism and Christian Thought*, New York 1982, s. 3-18.

²⁶ Por. A. Wypustek, A. Krzyszowska-Wypustek, *Homer wśród pogan i chrześcijan*, s. 244-252; na temat znaczenia Homera u neoplatoników por. R. Lamberton, *Homer the theologian. Neoplatonist allegorical reading and the growth of the epic tradition*, Berkeley 1986, s. 83-143.

²⁷ Por. F. Buffière, *Les mythes d'Homère*, s. 228-233.

²⁸ Por. W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, tł. K. Bielawski, Bydgoszcz 2002, s. 67.

²⁹ Krytyczny osąd wyrażają sofiści (por. Platon, *Hippias*, 364c). Antystenes dość karkołomnie interpretuje *πολύτροπος* w pozytywnym świetle, jako wyraz oratorskich zdolności Odysa, potrafiącego dostosować mowę do poszczególnych słuchaczy (por. *Scholia do Odysei*, 1, 1).

³⁰ Por. S. Grandolini, *Odiseo antimodello in Pindaro*, [w:] M. Rossi Cittadini (red.), *Presenze classiche nelle letterature occidentali*, Perugia 1995, s. 125-138.

to ironicznie, bo jakże na takie miano mógłby zasłużyć ktoś, kto szczęście i piękno rozumie jako dostatek, stoły uginające się od pokarmu i puchary pełne wina?³¹

Jednak wraz z rozwojem alegorii Odys staje się dla wielu mistrzem sztuki życia, tak że Horacy będzie mógł o nim pisać jako o symbolu mądrości i cnoty³². Dla poszczególnych szkół filozoficznych stanie się ideałem mędrca, wcielającego jej fundamentalne zalecenia. Cynicy dostrzegali w nim rozważę, wytrwałość i nieczułość na ból, obelgi, czy głód³³. Podobne walory moralne cenili sobie przedstawiciele szkoły stoickiej. Jak czytamy w dziełku przypisywanym Plutarchowi, Odys, jak stoicki mędrzec, opiera się zarówno bólowi, jak i przyjemności³⁴. W porównaniu z Achillosem nie ma ani urody, ani pochodzenia, a jednak potrafi się przeciwstawić wszelkim życiowym trudnościom, a utożsamiony z Heraklesem³⁵, pokazuje, że sama cnota wystarcza do szczęścia. Podobnie, mimo obecnej w Rzymie tradycji negatywnej interpretacji homeryckiego bohatera³⁶, ocenia go Seneka:

W Katonie dali nam nieśmiertelni bogowie doskonalszy wzór mędrca niż w dawnych czasach w Ulisiesie i Herkulesie. Tych dwóch bowiem stoicy nasi ogłosili mędrcami, ponieważ wykazywali niezłomność w trudach, gardzili rozkoszą i wychodzili zwycięsko z każdego groźnego niebezpieczeństwa³⁷.

To właśnie cnota, zdaniem platoników, pozwalała mu wymknąć się z rąk Polifema, zejść do Hadesu, zbudować statek, czy odeprzeć atak zalotników, tak że można go uważać za „syna Dzeusa i równego bogom, a Platon uznałby go za szczęśliwego”³⁸. Taka postawa nie jest wyłącznie efektem hartu ducha i determinacji bohatera, ale darem niebios³⁹. Wszelkie próby zsyłane na bohatera mają na celu wyćwiczenie go w cnocie i to dzięki nim, jakby za sprawą boskiej łaski, osiąga dzielność i mądrość⁴⁰. Z

³¹ Por. Platon, *Res publica*, 390a.

³² Por. Horacy, *Epistulae*, I, II, 17 nn.: „Rursus, quid uirtus et quid sapientia possit / utile proposuit nobis exemplar Ulixen”.

³³ Por. Diogenes Laertios, *Vitae*, IX.

³⁴ Por. Ps.-Plutarch, *De vita et poesi Homeri*, 136 (zob. F. Buffière, *Les mythes d'Homère*, s. 373).

³⁵ Na temat zestawień Odysa z Heraklesem por. F. Buffière, *Les mythes d'Homère*, s. 376.

³⁶ Krytycznie wyraża się o nim Owidiusz (por. *Metamorphoses*, XIII, 712; *Fasti*, VI, 433); jednoznacznie negatywnie ocenia go też Wergiliusz, czyniąc go w Eneidzie synem Syzyfa i przedstawiając go z punktu widzenia Trojan, stąd przewijają się określenia *saevus* czy *scele- rum inventor* (por. *Aeneis*, III, 272-3). Nie wspomina też o jego roli w zdobyciu Troi. Szczegółowo na temat jego przedstawienia w Eneidzie por. A. Setaioli, *Ulisse nell'Eneide*, [w:] *Presenze classiche...*, s. 172-186.

³⁷ Seneka, *De constantia*, II, 1.

³⁸ Maksym z Tyru, *Orationes*, XXVI, IX.

³⁹ Podobnie u Heraklita, *Allegoriae homericae*, 33, gdzie postawa Odysa wynika z wtajemniczenia w boską mądrość.

⁴⁰ Por. Maksym z Tyru, *Orationes*, XXXVIII, 1; VII; F. Buffière, *Les mythes d'Homère*, s. 387. Odys poddawany całej serii prób może przywoływać skojarzenie z biblijnym Hiobem, co podejmuje G. Audisio, *Ulysse ou l'Intelligence*, Paris 1945, s. 164.

takiej perspektywy będzie zazwyczaj komentowany, poza wyjątkami w literaturze chrześcijańskiej, epizod z XII księgi *Odysei*.

Żegluga jako symbol ludzkiej wędrówki

Aby zrozumieć fenomen popularności homeryckiego mitu, trzeba sobie uzmysłowić, jakie skojarzenia budził w ludzkich umysłach żywioł morski. Wyprawa przez morze dla człowieka starożytnego zawsze wiązała się ze śmiertelnym ryzykiem. Podróż okrętem budziła więc trwogę i fascynację zarazem, była niejako zuchwiałym wyzwaniem rzuconym śmierci. Od śmierci tej dzieli podróżującego niewiele, jak pisze Juwenalis, jedynie kilka palców, grubość deski⁴¹. Dlatego, pokazuje Rahner, już same imiona okrętów utrzymane są w takiej dialektyce życia i śmierci: Νίκη, Σωτηρία, Τροπαία, Fides, Pietas, Salus, Triumphus...⁴² Właśnie ze względu na tę groźbę marynarze, jak zaświadcza chociażby Wergiliusz, po pomyślnym dotarciu do portu i pokonaniu przeszkód, wienczą dziób okrętu⁴³. W *Medei* Seneki chór tak wyraża tę groźbę i napięcie:

Nadto zuchwały był ten, który pierwszy
 Na kruchym statku toń mórz rozciął zdradną.
 Kiedy za sobą z dala ład zostawił,
 Powierzył życie swe niestałym wiatrom.
 Niepewnym kursem on przemierzał fale
 Ufny w obronę z łamliwego drewna,
 Co jest granicą zbyt nikłą pomiędzy
 Życiem i śmiercią⁴⁴.

Ryzyko, jakie niesie z sobą morska podróż, igranie ze śmiercią, nieuchronnie prowadzi do skojarzenia z dramatem ludzkiej egzystencji. Tak ludzki los i zmierzanie ku śmierci porównuje do żeglugi ku Syrakuzom Seneka: jak ten, kto świadom uroków i zagrożeń takiej wyprawy, sam staje się odpowiedzialny za swój los wyruszając w drogę, tak i człowiek, który rodzi na świat potomstwo⁴⁵. Do żeglugi wystawionej na kaprysy Fortuny porównuje życie ludzkie jeden z utworów *Antologii Palatyńskiej*: wszyscy jednak zmierzamy do wspólnego nam portu w Hadesie⁴⁶. Wszak i nasze życie, pełne rozmaitych zagrożeń i niebezpieczeństw, jest podróżą, która osią-

⁴¹ Por. Juwenalis, *Saturae*, XII, 57 nn.: „I nunc et ventis animam committe dolato / Confisus ligno, digitis a morte remotus / Quattuor aut septem, si sit latissima, taedae”.

⁴² H. Rahner, *Simboli della chiesa. L'ecclesiologia dei Padri*, Milano 1972, s. 410.

⁴³ Por. Wergiliusz, *Georgicae*, I, 302 nn.: „Invitat genialis hiems curasque resolvit, / Ceu pressae cum iam portum tetigere carinae, / Puppibus et laeti nautae imposuere coronas”.

⁴⁴ Seneka, *Medea*, 301 nn., tł. E. Wesołowska, Poznań 2000. Jednak choć puentuje, że sama Medea „godną jest zapłatą za ten rejs pierwszy – straszniejsza od morza”, to zaraz dodaje: „A w naszych czasach morze spokorniało [...], wiele kruchych stateczków przemierza głębin”.

⁴⁵ Por. tenże, *Ad Marciam de consolatione*, XVII.

⁴⁶ Anthologia Palatina, X, 65.

gnie swój kres w porcie śmierci⁴⁷. Dlatego Odys zmierzający do Itaki stał się dla pitagorejczyków, a potem neoplatoników, symbolem duszy wędrującej do swego portu⁴⁸.

Przez obraz podróży morskiej wyrażano nie tylko dramat ludzkiego życia, ale i losy zbiorowości. Burzliwe dzieje wspólnoty narodowej lub politycznej dobrze oddawała metafora okrętu przemierzającego morskie fale wśród wichrów i nawałnic. Porównanie władzy państwowej do czuwania u steru okrętu znajdujemy u Ajschylosa⁴⁹. Obszerniej jeszcze używa tego symbolu Platon. Kłótnie nieokrzesanych marynarzy o to, kto powinien stać przy sterze, obrazują spory pozbawionych odpowiedniej wiedzy obywateli o przywództwo w państwie. Przypisują odpowiednie kompetencje temu, kto pozwala egoistycznie korzystać z zasobów statku, nie widząc potrzeby wymagania od niego znajomości astronomii czy geografii, jako dziedzin pozornie niezwiązanych z jego zadaniem: podobnie z powszechną drwiną spotyka się mądrość filozofa, jako niepraktyczna i niepotrzebna do rządzenia⁵⁰. Pod symbolem statku kryje się republika w pieśni Horacego *O navis referent in mare te novi*⁵¹. Oplakany wygląd i niezdatność do żeglugi okrętu zniszczonego przez nawałnice morskie obrazuje dramatyczny stan państwa nękanego wojnami domowymi.

Do przytoczonych przykładów warto jeszcze dołączyć dość popularny epizod z żywota Juliusza Cezara napisanego przez Plutarcha⁵². Jakkolwiek nie podejmuje on w zasadzie wątku symbolicznego, zawiera motyw bardzo pokrewny późniejszym interpretacjom chrześcijańskim. Oto Cezar wsiadł w tajemnicy na okręt, w przebraniu niewolnika. Gdy zerwała się burza i kapitan przeląkszy się niebezpieczeństwa postanowił zawrócić, Cezar zdradził, kim jest, i rzekł do niego: „Dalej, mój drogi, tylko miej odwagę i nie bój się niczego! Wiesz Cezara, a razem z nim płynie jego szczęście!” Na te słowa w żeglarzy wstąpiła odwaga. Jak zobaczymy, motyw statku ocalonego dzięki obecności wyjątkowej postaci, pokrewny skądinąd naszej scenie z *Odyseją*, rozwinie się na gruncie chrześcijaństwa na bazie interpretacji ewangelicznej sceny uciszenia burzy.

Syreny

„Kto przemierza to życie niczym morską podróż, tego otaczają Syreny pokus” – czytamy w anonimowych *Podróżach Odyseusza*⁵³. Uwodzicielskie, a przy tym niebezpiecznie, obiecujące przyjemność i wiedzę, a zarazem sprowadzające śmierć – pobudzały wyobraźnię kolejnych pokoleń czytelników i doczekały się wielu interpretacji.

Rozmaicie wyobrażano sobie ich wygląd, lecz ich dwojaki charakter znajdo-

⁴⁷ Por. H. Rahner, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, Brescia 1980, s. 371.

⁴⁸ Por. J. Pepin, *The Platonic and christian Ulysses*, s. 4.

⁴⁹ Por. Ajschylos, *Septem contra Thebas*, 1-3.

⁵⁰ Por. Platon, *Res publica*, 488 b-e.

⁵¹ Por. Horacy, *Carmina*, I, 14.

⁵² Por. Plutarch, *Vita Caesaris*, 38, 3, tł. M. Brożek, Wrocław 1955, s. 722.

⁵³ *Epitomos Diegesis*, 12, cyt. za H. Rahner, *Miti greci*, s. 375.

wał zwykle odzwierciedlenie w sztuce⁵⁴. Próbowano go uzasadniać: od epoki hellenistycznej mówiono o metamorfozie, jakiej miały ulec. Według Apolloniosa z Rodos miały postać ludzką przed porwaniem Persefony⁵⁵. Ponieważ temu nie zapobiegły, otrzymały za karę postać ptaków; bądź też, jak chce Owidiusz, same poprosiły o skrzydła, by odszukać towarzyszkę zabaw⁵⁶. Najczęściej w przedstawieniach epizodu z Odysem mają postać ptaków, a z czasem obserwuje się stopniową humanizację przedstawień Syren: o ile element zwierzęcy dominuje jeszcze w epoce archaicznej, to od VI wieku mają już ludzkie ramiona tak, by mogły trzymać instrumenty, na których sobie akompaniowały. W epoce hellenistycznej (i podobnie w Rzymie) tylko ptasie pazury, wystające spod szat, zdradzają ich podwójną postać. Bardzo często, mimo *dualis* użytego przez Homera, przedstawia się trzy Syreny⁵⁷.

Jeśli chodzi o interpretacje ich postaci, to począwszy od epoki hellenistycznej pojawiły się próby racjonalnego wyjaśniania mitu, obecne szczególnie u historyków. Przy takiej interpretacji Scylla i Charybda mogły oznaczać statki pirackie atakujące żeglarzy⁵⁸. Według scholiów pod postaciami Syren kryły się albo śpiewające na łące ptaki, albo uwodzące podróżnych oszustki⁵⁹. W Syrenach widziano hetery, które uwodziły i okradały podróżnych, doprowadzając ich do ruiny, po czym szybko się oddalały. Taką interpretację znajdujemy m. in. u Heraklita i Palajfatosy, a podejmą ją później Atenajos, Achilles Tacjusz czy Libanios⁶⁰. U źródeł tej interpretacji stoją być może poglądy Euhemera z Messeny, który doszukiwał się w mitach autentycznych osób i zdarzeń, i tak np. interpretował postać Afrodyty jako heterę⁶¹. Śmierć z wyścieńczenia zasłuchanych w ich śpiew tłumaczono też upalnym i bezwietrznym klimatem, który sprzyjał zapadnięciu w śmiertelny sen. Skojarzenie Syren z heterami stało się potoczne i spotykamy je m. in. w komedii attyckiej⁶².

⁵⁴ Por. J. Leclercq, *La sirène...*, s. 7. Starsze przedstawienie i jego interpretacja por. G. Germain, *Genèse de l'Odyssée*, dz. cyt.

⁵⁵ Por. Apollonios, *Argonautika*, IV, 895 nn. Na temat różnic przedstawieniu Syren u Homera i Apolloniosa por. L. N. André, *Les Sirènes d'Apollonios de Rhodes: du desanquement homerique au sortilege paysager*, [w:] H. Vial (red.), *Les Sirènes ou le savoir périlleux*, Rennes 2014, s. 9-116.

⁵⁶ Por. Owidiusz, *Metamorphoses*, V, 555.

⁵⁷ Por. J. Leclercq, *La sirène...*, s. 11-12; 50-52.

⁵⁸ Por. Heraklit, *De incredibilibus*, XX.

⁵⁹ Por. *Scholia do Odysei*, B, XII, 39.

⁶⁰ Por. Heraklit, *De incredibilibus*, XIV: ὀρνίθων δὲ σκέλη ἐλέγοντο εἶχειν, ὅτι ταχέως ἀπὸ τῶν ἀποβαλλόντων τὰς οὐσίας ἐχωρίζοντο; Hieronim, *Chronicon*, 62b, 24: „Scribit Palaefatus in Incredibilium libro primo Sirenes quoque fuisse meretrices quae ceciperent navigantes”; Atenajos, *Deipnosophistae*, VII, 36, 290E; Achilles Tattius, *De Leucippes et Clitophonis amoribus*, I, 8, 2; Libanios, *Orationes*, I, 22.

⁶¹ Por. P. Courcelle, *Sirènes et appats*, [w:] *Connais-toi toi-même. De Socrate à saint Bernard*, Paris 1975, s. 416. Takie postrzeżenie jest już skutkiem egzegezy moralno-alegorycznej, która widziała w Syrenach symbol lubieżności (por. J. Leclercq, *La sirène...*, s. 9).

⁶² Por. Anaxilas, *Neottis*, fragm. XXII, 20; Hegezyp, *Adelphoi*, fragm. I, 20, cyt. za P. Courcelle,

Egzegeza alegoryczna, jak to już widzieliśmy, przyglądając się pokrótce postaci Odysa, nie wiązała się z konkretnym czasem ani systemem filozoficznym, ilustrować raczej poglądy poszczególnych myślicieli znajdujących w micie potwierdzenie swych intuicji⁶³. Dwojaki charakter Syren doczekał się interpretacji filozoficznych zupełnie dalekich od ujęcia mitologicznego⁶⁴. Dla pitagorejczyków, dla których niezwykle istotną odgrywała muzyka, Syreny pełnią ważną rolę w harmonii świata i losów ludzkich dusz, czego echa znajdujemy u Platona⁶⁵. Alegorycznie interpretuje Homera Plutarch, nawiązując do tej tradycji: śpiew Syren napelnia dusze błakające się po śmierci miłością do tego, co niebiańskie, i pomaga zapomnieć o ziemskich nędzach, uwalniając od niebezpieczeństwa nowej inkarnacji⁶⁶. Platońskie i neoplatońskie Syreny występują więc nadal w kontekście ludzkiej śmierci, jednak ich działanie jest dobroczynne: stają się przewodniczkami, które wprowadzają dusze zmarłych w niebieskie tajemnice. Filon z Aleksandrii wspominając o Syrenach nawiązuje też do mitu o cykadach: moc ich śpiewu jest tak wielka, że sami bogowie chronią ludzi przed jego działaniem, by nie doprowadzić do szaleństwa podobnego do mąk i udreń, jakie są udziałem zakochanych⁶⁷. W ten sposób postrzegane Syreny stają się podobne Muzom, co zresztą stało się przedmiotem krytyki⁶⁸, a widoczną rozbieżność z mitem homeryckim próbowano rozwiązać przez wyodrębnianie kilku rodzajów Syren⁶⁹. Zaś według Platońskiego *Kratylosa* same Syreny poddają się urokowi mowy Hadesa⁷⁰.

Sirenes et appats, s. 416.

⁶³ J. Leclercq wyróżnia trzy kierunki symbolicznej interpretacji postaci Syren: fizyczna, która w bogach i herosach widziała przedstawienie elementów wszechświata; psychologiczna, doszukująca się symboli ludzkich zachowań i cnót; i teologiczna, widząca w opisywanych wydarzeniach odbicie wiecznych tajemnic (por. J. Leclercq, *La sirène...*, s. 31).

⁶⁴ Wedle pierwotnych wierzeń Syreny miały być duszami zmarłych, wabiącymi głosem swoje ofiary (por. F. Buffière, *Les mythes d'Homere*, s. 475-476, gdzie autor streszcza za F. Cu-montem drogi rozwoju tego mitu).

⁶⁵ Por. Platon, *Res publica*, X, 617: „A kręci się oś obrotu oparta na kolanach Konieczności. Tam u góry, na każdym kręgu chodzi Syrena obracająca się razem z nim i wydaje jeden głos, jeden ton. Wszystkie razem, a jest ich osiem, tworzą jeden harmonijny akord”.

⁶⁶ Plutarch, *Quaestiones convivales*, 745d. Słuchanie ich harmonii jest zatem jedną z radości dusz błogosławionych, por. Plutarch, *De facie in orbe lunae*, 29, 5.

⁶⁷ Por. Filon Aleksandryjski, *Quaestiones in Genesim*, 3, 3 (por. Platon, *Phaedrus*, 246e). Platon zresztą porównuje do Syren cykadę zachęcając, by nie poddawać się urokowi ich śpiewu; nie po to jednak, by uniknąć niebezpieczeństwa, ale by zostać przez nie docenionym.

⁶⁸ Por. Plutarch, *Quaestiones convivales*, 745nn.

⁶⁹ Proklos komentując Platona mówi o różnych Syrenach podległych Zeusowi, Posejdonowi i Plutonowi (por. *In Cratylum*, 403c; *In Rem publicam*, 617). Muzy odpowiadają za harmonię duchową, Syreny za cielesną, w czym autor widzi źródło legendy o zwycięstwie Muz nad Syrenami w konkursie muzycznym (por. J. Leclercq, *La sirène...*, s. 27). Według Apoloniosa z Rodos, Syreny były córkami Terpsychory (por. *Argonautica*, IV, 895).

⁷⁰ Por. Platon, *Cratylus*, 403D: „One i wszyscy inni przebywają tam jakoby zakłęci – takie piękne są, jak się wydaje, dyskursy, jakie potrafi wygłaszać Hades”. A zatem również w je-

Interpretacja moralno-psychologiczna, cynicka i stoicka, widziała w uwodzicielskich Syrenach obraz pokus i namiętności działających na człowieka. Zarówno Kirke, jak i Syreny oraz Scylla i Charybda były uosobieniem zgubnej rozkoszy i rozwiązłości⁷¹. Podobną interpretację przypisuje Porfiriusz już Pitagorasowi, który różniąc dwa rodzaje przyjemności, do śmiertelności śpiewu Syren porównuje te, które schlebiają zmysłom, podczas gdy rozumne używanie przyjemności symbolizuje harmonia Muz⁷². Uleganie Syrenom ukazywało los tych, którzy przedłożyli rozkosz nad własne przetrwanie⁷³.

Jednakże, jak wcześniej powiedziano, Syreny obiecujące przyjemność i wiedzę, kojarzone były nie tylko ze zmysłowością. Owidiusz nazywa Syreny *doctae*⁷⁴, co miało podkreślać urok, tak fizyczny, jak i intelektualny⁷⁵. Dla Cynceron to właśnie pokusę poznania miał na myśli Homer, bo podatność na pokusę cielesną byłaby niegodna mędrca:

Jak się zdaje, nie przyciągają do siebie tych, którzy obok przepływają, ani uroczym głosem, ani czymś niezwykłym, ani wspaniałością śpiewu, ale zapewnieniem, że wiele wiedzą; właśnie ze względu na to ludzie dobijają do ich brzegów, kierowani pragnieniem zdobycia wiedzy. [...] Homer zrozumiał, że jego opowieść nie będzie wiarygodna, gdyby taki człowiek miał wpaść w sidła pod wpływem piosenek. Syreny obiecują wiedzę, bo nie budziło zaskoczenia, że pragnienie wiedzy jest droższe od ojczyzny⁷⁶.

Epikur widzi w kuszeniu przez Syreny symbol studiów wstępnych, które należy porzucić, by oddać się prawdziwej filozofii⁷⁷. Plutarch jako syreni śpiew rozumie poezję, która może stanowić niebezpieczeństwo dla młodzieży⁷⁸. Szerzej jeszcze ujmie rzecz Eustacjusz: chodzi o pokusę zatrzymania mędrca w leniwej kontemplacji, po-

go przypadku sens mistyczny sens okazuje się przeciwny tradycyjnemu rozumieniu mitu.

⁷¹ Por. Heraklit, *Allegoriae homericae*, 70.

⁷² Por. Porfiriusz, *Vita Pithagorae*, 39.

⁷³ Kwintyliian, *Institutio oratoria*, 5, 8, 1.

⁷⁴ Por. *Metamorphoses*, V, 555.

⁷⁵ Por. J. Leclercq, *La sirène...*, s. 39. To skojarzenie, zauważa P. Courcelle, jest najzupełniej naturalne: wszak w starożytności to zwykle hetery zajmowały się aktorstwem, muzyką i śpiewem. W ten sposób przyjemność intelektualna łączyła się ze zmysłowością (por. P. Courcelle, *Sirènes et appats*, s. 429).

⁷⁶ Cynceron, *De finibus*, V, 49: „Neque enim vobis suavitate videntur aut novitate quadam et varietate cantandi revocare eos solitae, qui praetervehebantur, sed quia multa se scire profitebantur, ut homines ad earum saxa discendi cupiditate adhaerescerent. [...] Vidit Homerus probari fabulam non posse, si cantiunculis tantus irretitus vir teneretur; scientiam pollicentur, quam non erat mirum sapientiae cupido patria esse cariorem. Tę interpretację przytacza za Antiochem z Askalonu” (por. F. Buffière, *Les mythes d’Homère*, s. 385-386).

⁷⁷ Por. Epikur, *Fragm.* 163-164 (por. Plutarch, *De poetis audiendis*, I, 15; Kwintyliian, *Institutio oratoria*, XII, 2, 24: „in primis nos Epicurus a se ipse dimittit, qui fugere omnem disciplinam navigatione quam velocissima iubet”).

⁷⁸ Por. Plutarch, *De educatione puerorum*, 8b.

zbawionej działania⁷⁹.

Powszechne stawało się użycie mitu na poziomie bardziej potocznym. Śpiew Syren mógł określać sprawne i urzekające posługiwanie się słowem, a więc: poezję⁸⁰, retorykę⁸¹, pochlebstwo⁸², czy kłamstwo⁸³. Do Syren, uwodzących piękną mową i znających dawne dzieje, przyrównywano samego Homera⁸⁴.

Wosk i maszt – środki ratunku

Uwodzący śpiew Syren udało się pokonać Odysowi i towarzyszom za radą Kirke: zakali uszy woskiem, a Odysa przywiązali mocno do masztu okrętu⁸⁵. Także te gesty doczekały się interpretacji symbolicznych. O ile śpiew Syren był symbolem pokusy, czy to zmysłowej, czy intelektualnej, odwodzącej człowieka od właściwego celu i doprowadzającej do zagłady, przeciwstawienie się im jest tryumfem ludzkiej cnoty. We wspomnianym fragmencie Epikur widzi wzór postępowania w postaci Odysa przywiązanego do masztu (nie zaś w jego towarzyszach): tym, co daje człowiekowi siłę do stawienia czoła i oparcia się pokusom, są zdrowe zasady wpojone przez mistrza⁸⁶. W komentarzu bizantyjskiego uczonego Eustacjusza, będącym świadkiem wcześniejszej tradycji, Odys jest mistrzem, który ma prawo zakazywać uczniom tego, co dla nich szkodliwe, cenzurować wiedzę. Wosk, wymagający pracy przy pozyskiwaniu, lecz potem przynoszący słodycz, jest symbolem filozofii, która nie pozwala pokusie dotrzeć do wnętrza człowieka⁸⁷, sam zaś mędrzec stoi wyprostowany – niezachwiany i obojętny na uwodzący śpiew. Liny, jakimi sam jest przywiązany do masztu, oznaczają wewnętrzne więzy mądrości, filozofię, która nie pozwala się zachwiać jego duszy. Potrafi odnieść korzyść ze słuchania: czerpiąc piękno ze słuchanej poezji będzie mógł je zawrzeć we własnych pismach i sam stać się Syreną⁸⁸. Gdybyśmy jednak po-

⁷⁹ Eustacjusz, *Commentarii ad Homeri Iliadem et Odysseam*, 1709, 20. Dla Maksyma z Tyru Odys opierający się tej pokusie jest przykładem życia aktywnego (por. tenże, *Dissertationes*, XXXIV, VII; XV, VI).

⁸⁰ Por. Pauzaniusz, *Graeciae descriptio*, I, 21: „Jeszcze do dnia dzisiejszego zwykło się zestawiać wszelki urok utworów i słów poetyckich z Syreną”.

⁸¹ Por. Aeschines, *Orationes*, 3, 228. Przy całej ironii, zasygnalizowany jest także zgubny charakter Syren: talent oratorski przyczynia się do ruiny słuchaczy.

⁸² Por. *Scholia do Odysei*, XII, 39: „pochlebstwo często nas uwodzi i w pewien sposób zabija”; podobnie Antystenes (por. Diogenes Laertios, *Vitae*, VI, 4).

⁸³ Por. Eurypides, *Andromacha*, 936.

⁸⁴ Por. Lamberton, *Homer the theologian*, s. 7.

⁸⁵ W opowiadaniu Apoloniosa, głos Syren stłumił Orfeusz grając na formindze (por. *Argonautica*, IV, 900). Według Seneki Syreny uległy mocy tej pieśni (por. *Medea*, 320). Natomiast następstwem porażki Syren według późniejszych pism była ich śmierć (por. Hyginus, *Fabulae*, 141).

⁸⁶ Fragm. 1663-1664; podobnie Plutarch, *De poetis audiendis*, 15d.

⁸⁷ *Odysea*, XII, 48; Eustacjusz, *Commentarii*, 1708, 1nn. (por. F. Buffière, *Les mythes d'Homère*, s. 382).

⁸⁸ Por. Eustacjusz, *Commentarii*, 1707, 40-50; 1708, 35nn.

wrócili do pozytywnego obrazu Syren u pitagorejczyków i Plutarcha, to środki mające ochronić Odysa i towarzyszy przed skutkami spotkania z Syrenami są w istocie przeszkodą: obrazują one cielesne żądze powstrzymujące dusze przed odłączeniem się od ciała⁸⁹.

W zupełnie odmiennym, dowcipnym kontekście nawiązuje do mitu Juwenalis, uskarżając się na nieprzychylny, mimo jego błagań, los: ilekroć się do niego zwraca, ten zatyka sobie uszy woskiem, jak załoga statku Odysa. Tym razem to ludzkie błaganie okazuje się śpiewem syrenim, pokonanym przez roztropne bóstwo⁹⁰.

2. Literatura biblijna

Symbolika morza

Choć Izraelici nie byli z całą pewnością ludźmi morza, budziło ono u nich podobne odczucia, jak u wszystkich ludów mających do niego dostęp⁹¹. To tutaj mają swą siedzibę złe moce⁹². Do potocznych skojarzeń dochodzą jednak pewne specyficznie biblijne konotacje. Morze jest wszak sceneryą wyjścia z Egiptu, jednego z największych cudów w historii Izraela, który stał się najważniejszym elementem narodowej i religijnej pamięci, kiedy to *Pan wybawił Izraela z rąk Egipcjan*⁹³.

W pismach Nowego Testamentu sam Chrystus jest Barankiem⁹⁴, na wzór tego, który owej pamiętnej nocy ocalił domy Izraelitów przed aniołem śmierci, a tajemnica jego śmierci będzie interpretowana przez Jego uczniów jako „nowa pascha”⁹⁵. W efekcie cała wymowa Nowego Testamentu znajduje fundament w tamtej cudownej interwencji Boga, tym bardziej zaś wszystko, co dzieje się na morzu, nosi odtąd piętno tamtego wydarzenia. Tak też interpretuje się scenę uciszenia burzy na morzu, która znamionuje ponadludzką moc Chrystusa⁹⁶. Biblijne morze, choć budzi grozę, jest żywiołem podległym Bogu, który przy stworzeniu określił jego granice i który panuje nad całym światem natury. Dno morza sąsiaduje z Szeolem, toteż jest

⁸⁹ Plutarch, *Questiones convivales*, IX, XIV, 6.

⁹⁰ Por. Juwenalis, *Saturae*, 9, 150: „Nam cum pro me Fortuna vocatur, / adfixit ceras illa de nave petitas / quae Siculos cantus effugit remige surdo”.

⁹¹ Na temat symboliki morza w Starym i Nowym Testamencie por. J. de Fraine, P. Grelot, *Morze*, [w:] X. Leon-Duffour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994, s. 506-509.

⁹² Por. Ps 69, 3; Dn 7, 2-7; Ap 13, 1.

⁹³ Wj 14, 21-31.

⁹⁴ J 1, 36.

⁹⁵ Por. 1 Kor 5, 7. Najdobitniej zostanie to wyrażone przez Melitona z Sardes w jego *Homilii paschalnej*. Na temat odniesień chrześcijańskich do opisów i celebracji żydowskiej Paschy por. R. Cantalamessa, *Pascha naszego zbawienia*, Kraków 1998.

⁹⁶ Mk 4, 37-39; por. Mt 8, 23-27; Łk 8, 22-25. Interpretacje patrystyczne dopatrują się w tej scenie symbolu ostatecznego wyzwolenia, jakiego dokonuje Chrystus (por. R. Wróbel, *Uciszenie burzy. Perykopa o uciszeniu burzy (Mk 4,35-41) i jej zastosowanie w polskim przepowiadaniu posoborowym. Studium biblijno-homiletyczne*, Kraków 1999, s. 131-133.

środowiskiem działania wszelkich śmiertelnych złych mocy⁹⁷. W takim kontekście znalazło ono swoje miejsce w symbolicznej scenerii ostatniej księgi Nowego Testamentu, Apokalipsy przypisywanej świętemu Janowi. Elementem scenerii Chrystusowego tryumfu jest morze, symbol siedziby demona, zastygłe jako szkło⁹⁸, a więc pozbawiane swej śmiertelnej mocy pochłaniania kolejnych istnień ludzkich⁹⁹. W Nowym Jeruzalem, które oznacza niebo, czyli stan definitywnego tryumfu Chrystusa, „morza już nie ma”¹⁰⁰, zło zostało ostatecznie pokonane i wyeliminowane.

Pokusa

Symbolika morza w Biblii, widzianego jako śmiertelne zagrożenie, w żadnym miejscu nie wiąże go w zasadzie z problemem pokusy¹⁰¹. Warto jednak choć pobieżnie przyjrzeć się tej tematyce, która przecież okaże się dla pisarzy wczesnochrześcijańskich pokrewna z tradycyjnymi interpretacjami mitu homeryckiego. Pewne analogie z opowieścią o Syrenach, niekoniecznie znamionujące jakiegokolwiek wzajemne wpływy czy zależności, możemy znaleźć w fundamentalnej dla historii biblijnej opowieści o grzechu pierworodnym¹⁰². Człowiek, cieszący się troską Stwórcy, staje przed możliwością – i koniecznością – wyboru Boga¹⁰³. Śmiertelnym zagrożeniem jest dla człowieka sięgnięcie po owoc z drzewa poznania dobra i zła. Podobnie jak w micie homeryckim chodzi o pokusę poznania, choć nie brak interpretacji doszukujących się i tutaj wymiaru zmysłowego. Uwodzicielem, namawiającym do złego, jest istota na pograniczu świata duchowego i zwierzęcego. Nieposłuchanie przestrogi kończy się katastrofą. Wreszcie, nie bez znaczenia jest udział pierwiastka kobiecego: w opowieści biblijnej inicjatywa nie wychodzi wprawdzie od kobiety, lecz to za jej sprawą pokusie ulega także mężczyzna, który później właśnie kobietę obarczy od-

⁹⁷ Rdz 1, 9; Hi 36, 30; Ps 65, 8; 104, 6-9. W Iz 59, 9-10 czy Hi 7, 12 widzimy ślady pochodzącego z mezopotamskiej mitologii motywu pierwotnej walki z potęgami chaosu i zniszczenia (por. J. de Fraine, P. Grelot, *Morze*, s. 507).

⁹⁸ Ap 4, 6.

⁹⁹ Na temat interpretacji obrazów apokaliptycznych por. U. Vanni, *Apocalisse. Una assemblea liturgica interpreta la storia*, Brescia 2003.

¹⁰⁰ Ap 21, 1.

¹⁰¹ Jako wyjątek można potraktować opowiadanie o Piotrze krocącym po morzu, jednakże nie akcentuje ona pokusy (w tym wypadku zwątpienia, lęku, odstąpienia od wiary), lecz zbawcze działanie Chrystusa (por. Mt 14, 22-33).

¹⁰² Rdz 3. Próbę powiązania opowieści biblijnej z mitem homeryckim podjął G. Germain, traktując opowieści biblijną i homerycką jako dwa warianty tego samego mitu sumeryjskiego czy egipskiego. J. Leclercq, nie kwestionując analogii, odrzuca tę hipotezę z uwagi na zdecydowanie odmienny charakter obu opowieści; podobnie, choć mniej przekonująco G. Lambin (por. G. Germain, *Genèse de l'Odysee*, s. 384-390; J. Leclercq, *La sirène...*, s. 28; G. Lambin, *Homère le compagnon*, s. 238). Trzeba jednak zaznaczyć, że to skojarzenie było obce starożytnym komentatorom. Komentując to opowiadanie, Filon Aleksandryjski odwołuje się wprawdzie do Homera, ale przywołuje scenę ze Scyllą i Charybdą (por. tenże, *De somniis*, 2, 70; K. Berthelot, *Philo and the allegorical...*, s. 160).

¹⁰³ Por. J. Corbon, *Próba-pokusa*, [w:] X. Leon-Duffour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, s. 796.

powiedzialnością za swój błąd.

Niewątpliwie świadomym nawiązaniem do historii z księgi Rodzaju jest obecny w ewangeliami synoptycznych opis kuszenia Jezusa¹⁰⁴, który jako nowy Adam, jak Go określa święty Paweł¹⁰⁵, staje przed możliwością zrównania się z Bogiem¹⁰⁶. Podobnie jak zło rozprzestrzeniło się wśród ludzi na skutek pierwszego kuszenia, tak teraz oparcie się pokusie zwiastuje nadchodzącą naprawę. Tym razem pokusa nie ma już charakteru zmysłowego ani nawet nie obiecuje poznania. Tym, co ocala kuszony Jezusa, jest bezwzględne posłuszeństwo słowom Pisma.

Syreny w Septuagincie i Wulgacie

Tajemnicze postaci, w Biblii hebrajskiej określane słowami *tannim*¹⁰⁷ lub *benot ya'anah*, rozumiane zwykle jako szakale czy strusie, tłumacze *Septuaginty* oddawali jako σειρήνες, oczywiście w kontekście niezależnym od ujęcia homeryckiego. Samo jednak użycie tego pojęcia, świadczy o jego znajomości w środowisku aleksandryjskich Żydów oraz o odczuciach, jakie wywoływało. W przekładzie greckim znajdujemy Syreny sześciokrotnie.

We fragmencie z księgi Hioba Syreny są tajemniczymi mieszkankami pustyni, obok strusi: ἀδελφὸς γέγονα σειρήνων, ἑταῖρος δὲ στρουθῶν¹⁰⁸. Kontekst kolejnych zastosowań będzie dość podobny. W księdze Jeremiasza: διὰ τοῦτο κατοικήσουσιν ἰνδάλματα ἐν ταῖς νήσοις, καὶ κατοικήσουσιν ἐν αὐτῇ θυγατέρες σειρήνων· οὐ μὴ κατοικηθῆ οὐκέτι εἰς τὸν αἰῶνα¹⁰⁹. W początkowych wersach księgi Micheasza: Ἐνεκεν τούτου κόψεται καὶ θρηνησεί, πορεύσεται ἀνυπόδετος καὶ γυμνή, ποιήσεται κοπετὸν ὡς δρακόντων καὶ πένθος ὡς θυγατέρων σειρήνων¹¹⁰. I u proroka Izajasza: καὶ ἀναφύσει εἰς τὰς πόλεις αὐτῶν ἀκάνθινα ξύλα καὶ εἰς τὰ ὄχυράματα αὐτῆς, καὶ ἔσται ἔπαυλις σειρήνων καὶ αὐλὴ στρουθῶν¹¹¹. W księdze Izajasza wystąpią Syreny także – jedyny raz – w pozytywnym obrazie: wraz z innymi stworzeniami

¹⁰⁴ Mk 1, 12-13; Mt 4, 1-11; Łk 4, 1-13. Do tego fragmentu odwołuje się św. Ambroży w *Komentarzu do Ewangelii Łukasza* oraz dziełku *O wierze*, by komentując mit o Syrenach podsumować: „Albowiem Chrystus przyniósł nam zbawienie nie poprzez rozpustę, ale przez post” (Ambroży, *De fide ad Gratianum*, III, I, 6).

¹⁰⁵ 1 Kor 15, 45; Rz 5, 14.

¹⁰⁶ Flp 2, 6.

¹⁰⁷ Obecne czternaście razy w Biblii hebrajskiej, najczęściej w LXX, przekładane jako δράκοντες.

¹⁰⁸ Hi 30, 29: „Stałem się bratem Syren, towarzyszem strusi” (tł. R. Popowski). Jednak autor polskiego tłumaczenia *Septuaginty* tylko w jednym wypadku sygnalizuje w przypisie użycie słowa σειρήνες, z niewiadomych względów tłumacząc je jako szakale, sugerując się tekstem hebrajskim.

¹⁰⁹ Jr 27, 39: „Na tych wyspach zamieszkają upiory i zasiedlać je będą córki Syren”.

¹¹⁰ Mi 1, 8: „Dlatego lamentować będzie i zawodzić. Boso i nago odejdzie, sycząc z bólu jak węże i skowycząc jak Syreny”.

¹¹¹ Iz 34, 13: „Ich miasta porosną kolczastymi krzewami, podobnie jej warownie. Stanie się ostoją Syren i mieszkaniem strusi”.

oddadzą cześć Bogu: εὐλογήσει με τὰ θηρία τοῦ ἀγροῦ, σειρῆνες καὶ θυγατέρες στρουθῶν, ὅτι ἔδωκα ἐν τῇ ἐρήμῳ ὕδωρ καὶ ποταμούς ἐν τῇ ἀνύδρῳ ποτίσαι τὸ γένος μου τὸ ἐκλεκτόν¹¹². Po raz trzeci w tej księdze Syreny spotykamy w Iz 13, 21 - występują tu obok demonów: καὶ ἀναπαύσονται ἐκεῖ θηρία, καὶ ἐμπλησθήσονται αἱ οἰκίαι ἤχου, καὶ ἀναπαύσονται ἐκεῖ σειρῆνες, καὶ δαιμόνια ἐκεῖ ὀρχήσονται¹¹³. To także jedyny fragment, gdzie znajdujemy Syreny w łacińskim tłumaczeniu św. Hieronima: *et sirenes in delubris voluptatis*¹¹⁴. To użycie jest najbliższe tradycyjnym interpretacjom mitu homeryckiego, gdzie wiązano Syreny z pokusą zmysłową. Właśnie ze względu na to autor *Wulgaty* użył tego pojęcia, zamiast preferowanego w pozostałych wypadkach *dracones* lub *serpentes*, choć w komentarzach do poszczególnych ksiąg będzie sygnalizował wersję LXX¹¹⁵.

Mimo specyficznego kontekstu we wszystkich biblijnych użyciach terminu *σειρῆνες* widzimy, że odpowiada on tradycyjnemu pojmowaniu tych postaci i nie kłóci się w zasadzie z ich przedstawieniem u Homera. Syreny biblijne zamieszkują tereny dzikie, dalekie od siedzib ludzkich. Są stworzeniami wywołującymi grozę i pojawiają się w sytuacji zagrożenia dla człowieka, negatywnej zmiany, a ich śpiew, przypominający raczej ponure zawodzenie, jest złowieszczy i budzi śmiertelny lęk.

Warto zdać sobie sprawę z tego, że wejście do języka biblijnego pojęć charakterystycznych dla mitologii pogańskiej ośmieliło późniejszych autorów do korzystania z klasycznego dziedzictwa. Właśnie na występowanie w tekście Pisma świętego takich słów jak „syreny” czy „giganci” powołuje się biskup Mediolanu, Ambroży, usprawiedliwiając w ten sposób własne odwołania do literatury klasycznej¹¹⁶.

3. Literatura patrystyczna

Świat mądrości greckiej przeniknął do chrześcijaństwa wraz z językiem greckim, był w nim obecny od samego początku: nawet środowisko żydów palestyńskich za czasów św. Pawła znajdowało się już pod wpływem hellenizmu¹¹⁷. Wykształceni chrześcijanie mieli za sobą studia klasyczne, a ich dzieci uczyły się czytać na imionach pochodzących z mitologii pogańskiej¹¹⁸. Grecka filozofia służy pomocą w dialogu ze

¹¹² Iz 43, 20: „Błogosławić mnie będą dzikie zwierzęta, Syreny i piskłeta strusi, bo dałem wodę na pustyni i rzeki na bezwodnych obszarach, aby napoić moje wybrane plemię”.

¹¹³ „Będzie mieć tam swoje legowiska dzika zwierzyna; domy ich napelnia się głosami, będą się tam wylegiwać Syreny i pustynne demony będą tam harcować”.

¹¹⁴ W starszych tłumaczeniach łacińskich znajdujemy *sirenes* za LXX także w pozostałych miejscach (por. P. Antin, *Les sirènes et Ulysse dans l'ouvrage de saint Jérôme. Recueil sur saint Jérôme*, Bruxelles 1968, s. 60).

¹¹⁵ Por. Hieronim, *In Isaiam*, 13, 22: „Sirenae thennim vocantur quas nos aut demones aut monstra quaedam vel certe dracones magnos interpretabimur qui cristati sunt et volantes”; tamże, 14, 22; tenże, *In Jeremiam*, 10, 22.

¹¹⁶ Por. Ambroży, *De fide ad Gratianum*, III, I, 4.

¹¹⁷ W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo*, s. 26-27.

¹¹⁸ H. I. Marrou, *Historia wychowania*, s. 444. Co nie znaczy, że taka praktyka nie wzbudzała zastrzeżeń (por. Minuncjusz Feliks, *Octavius*, 24, 1: „Tych bajek i podań uczymy się od na-

światem pogańskim, a nawet staje się narzędziem pomocnym w refleksji nad prawdami własnej wiary. Już Filon z Aleksandrii, wyrażając naukę Starego Testamentu przy pomocy greckiego aparatu pojęć i odniesień literackich, czynił to nie tyle dla Greków, ile dla swych braci w wierze¹¹⁹.

Stosunek do literatury antycznej i Homera

W taki styl działania i coraz powszechniejsze otwarcie filozofii na problemy religijne wpisują się pisarze chrześcijańscy, począwszy od apologetów¹²⁰. W centrum ich zainteresowania znajdowała się oczywiście grecka myśl filozoficzna, najbardziej pokrewnym prawdzie chrześcijańskiej okazał się Platon, a na gruncie moralnym stoicy.

Postawa myślicieli chrześcijańskich wobec autora Odysei początkowo była wyraźnie nieprzychylna, nie tyle wskutek zamknięcia na dialog z grecko-rzymską mądrością, co raczej z powodu przyznania pierwszego miejsca Platonowi, którego filozofia zdawała się szczytem myśli greckiej¹²¹. Dlatego też zdaniem Justyna Męczennika, elementy prawdy zawarte w greckiej filozofii są przejawem działania Logosu¹²². Stąd podobny stosunek do Homera:

Sokrates został o to samo co my oskarżony [...]. Tymczasem on złych demonów i bóstwa, które zawiniły to, co opowiadali poeci, wprowadzcie usunął z swej rzezypospolitej i uczył, że ludzie powinni odrzucić Homera oraz innych poetów¹²³.

Dlatego inny z apologetów sprowadza dzieło Homera do zepsucia i lubieżności:

To, co wymyślili wasi poeci, jest pomnikiem rozwiązłości i wyuzdania [...]. Nie chcę, żeby mnie tego uczono. Wcale też nie dążę do tego, by dać wiarę bajkom

szych nieostrożnych rodziców, a co gorsza sami wchłaniamy je w naszych naukach i szkołach, szczególnie z pieśni poetów, którzy przez swoją powagę najbardziej zaszkadzili prawdzie”).

¹¹⁹ Por. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo*, s. 50.

¹²⁰ Pewien sceptycyzm w tym dialogu będzie cechował zwłaszcza pisarzy związanych ze szkołą antiocheńską, jak Tacjan, Teofil z Antiochii, a z pisarzy łacińskich także Tertulian. Opór wobec kultury klasycznej wynikał nie tylko ze związanego z nią politeizmu, lecz i z jej charakteru, gdyż roszczać sobie prawo do samodzielnego rozwiązania kwestii życia i człowieka, stanowiła niejako konkurencję wobec religii (por. H. I. Marrou, *Historia wychowania*, s. 442).

¹²¹ Na temat stosunku ojców Kościoła do Homera por. J. Danielou, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, Brescia 1975, s. 91-127; D. R. MacDonald, *Christianizing Homer. The Odyssey. Plato and The Acts of Andrew*, Oxford 1994, s. 19-33.

¹²² Por. H. Rahner, *Miti greci*, s. 364.

¹²³ Justyn, *Apologia*, II, 10, 1-5; podobnie Minucjusz Feliks, *Octavius*, 24, 1-7: „Platon całkiem słusznie z państwa, którego organizację w swym dialogu podał, wyrzucił Homera, owego sławnego, czczonego i uwieńczonego poetę. Wyliczając wady i przewinienia, które Homer przypisuje bogom, podsumowuje: *To wszystko w tym celu zostało przekazane, by występkom ludzkim dać pewną sankcję*”.

Homera. Cała bowiem rapsodia Homera, tj. Iliada i Odyseja, od początku do końca obraca się wokół kobiety¹²⁴.

Tertulian zaś w *Apologetyku* powtarza dawne zarzuty, oburzając się na sposób przedstawienia bogów i obdarza Homera mianem *dedecorator deorum*¹²⁵. Jednak obecne w świecie hellenistycznym uznanie dla Homera przenika i do świata ojców Kościoła. Jak stwierdza Rahner, „byli oni w zbyt dużym stopniu Grekami lub wychowankami Greków, by zdołać ukryć swoje uznanie dla poetyckiego geniuszu Homera”¹²⁶.

Kolejni myśliciele związani z Aleksandrią (a później Cezareą) wypracują model humanizmu chrześcijańskiego. Pod tym względem chrześcijaństwo wiele zawdzięcza Klemensowi Aleksandryjskiemu, który mimo podkreślonej wielokrotnie nowości i oryginalności chrześcijaństwa posługuje się sprawnie tematami i motywami znanymi z literatury klasycznej¹²⁷. Taki przykład znajdujemy w poniższym, bardzo wymownym fragmencie, gdzie autor nawiązując do Homera kreśli ideał intelektualisty chrześcijańskiego, który potrafi korzystać z mądrości obecnej w greckiej kulturze:

Chyba większość z tych, którzy podpisują się imieniem [Chrystusa], uczestniczy w słowie Bożym w sposób nieokrzesany, podobna towarzyszom Odyseusza. Unikają wprawdzie nie Syren, ile rytmu i melodii, a zatkali sobie uszy nieuctwem. Bo wiedzą, że już nie będą w stanie odnaleźć drogi do domu potem, gdy tylko raz udzielą posłuchu naukom helleńskim. Ten, który wybiera to, co pożyteczne dla korzyści katechumenów, szczególnie jeśli są Hellenami, nie powinien jak dzikie zwierzę stronić od miłości wiedzy. Wręcz przeciwnie, powinien jak najwięcej używać jak najwięcej pomocy swoim słuchaczom. Ale w żadnym wypadku nie należy przy tych naukach dłużej się zatrzymywać – tylko tyle, aby wyciągnąć z nich korzyść, a przyswoiwszy je sobie na stałe, trzeba wrócić czym prędzej do domu, do prawdziwej filozofii¹²⁸.

W Homerze widzi Klemens Aleksandryjski nie tylko najstarszego poetę¹²⁹ i nauczyciela sztuki poetyckiej¹³⁰, ale i nieświadomego proroka chrześcijaństwa¹³¹, cytując go

¹²⁴ Pseudo-Justyn, *Oratio ad Graecos*, 1, tł. A. Bober, Kraków 1965, s. 28.

¹²⁵ Tertulian, *Apologeticum*, XIV, 2; tenże, *Ad nationes*, I, X, 38: „ille, opinor, est qui divinam maiestatem humana condicione tractavit, casibus et passionibus humanis deos imbuens, qui de illis favore diversis gladiatoria quodammodo paria composuit”.

¹²⁶ K. Rahner, *Miti greci*, s. 364 (por. Augustyn, *Confessiones*, I, 14-16; Hieronim, *Epistulae*, 22).

¹²⁷ W jego pismach doliczono się około 350 nawiązań do autorów antycznych. Szerzej na temat stosunku Klemensa do myśli i literatury klasycznej por. L. Łesyk, *Literatura klasyczna w recepcji Klemensa z Aleksandrii*, „Littera Antiqua” 6 (2013), s. 17nn.

¹²⁸ Por. Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, VI, XI, 89, 1.

¹²⁹ Por. tamże, V, 2, 2.

¹³⁰ Por. tamże VII, 101, 4.

¹³¹ Por. Klemens Aleksandryjski, *Paedagogus*, I, 36; *Stromata*, V, 16, 1; L. Łesyk, *Literatura klasyczna*, s. 53.

wielokrotnie, także dla potwierdzenia prawd wiary¹³².

Pozostający pod wpływem szkoły aleksandryjskiej Bazyli z Cezarei poświęcił czytaniu klasyków *Mowę do młodzieńców*. Jest to, jak się zdaje, nie tyle zachęta do czytania książek pogańskich, bo klasyczna ścieżka edukacji była czymś naturalnym także dla wyznawców chrześcijaństwa, co raczej przestroga przed uleganiem złym wpływom takiej lektury¹³³. Wszakże pożytek z czytania klasyków jest niekwestionowany. Zdaniem biskupa Cezarei stanowi ono niezbędny wstęp do poznawania prawd religijnych, „ćwiczenie oczu duszy”.

Jak farbiarze przygotowują najpierw pewnymi zabiegami to, co ma ulec zabarwieniu, i w ten sposób wprowadzają barwę, czy to purpurową, czy jakąś inną: w ten sposób i my, jeżeli chcemy, by chwała dobrego pozostała w nas po wszystkie czasy, odbywszy wstępne wtajemniczenie za pomocą tych pogańskich pism, potem dopiero będziemy słuchali nauk świętych i niewypowiedzialnych, jakby przyzwyczajeni do patrzenia na słońce w wodzie, zwrócimy oczy do samego światła¹³⁴.

Trudno o bardziej wyrazistą nobilitację dla literatury pogańskiej ze strony chrześcijanina! Co powoduje, że dzieła pisane przez pogan zyskują walor „wstępnego wtajemniczenia”¹³⁵? Wzmianka o Mojżeszu i Danielu, którzy jako młodzieńcy zdobywali mądrość w krajach pogańskich, potwierdza pojawiające się już wcześniej u pisarzy chrześcijańskich przeświadczenie o obecności okrucich Boskiej prawdy wśród pogan¹³⁶. Tym zaś, co wydaje się najbardziej wartościowe i warte zainteresowania w ich pismach, jest pochwała cnoty i „przykład dobrych mężów”. Z krytyką spotykają się złorzeczenie i szyderstwa obecne u poetów, przypisywanie bogom niemoralnych zachowań, a także pusta retoryka pisarzy historycznych. Tego wszystkiego młody czytelnik winien się wystrzeżać, pomimo pozornego uroku, niczym Odys, zatykając uszy na śpiew Syren¹³⁷. Pisma klasyczne przyniosą mu w ten sposób duchowy poży-

¹³² Choćby osób Trójcy Świętej (por. Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, V, 116, 1).

¹³³ Na temat tego dziełka por. M. Lech, *Znaczenie antycznej literatury greckiej w edukacji młodych chrześcijan na podstawie „Mowy do młodzieży” Bazylego Wielkiego*, „Meander” 1997 nr 2; E. Szablewska, „*Mowa do młodych*” św. Bazylego Wielkiego. *Współczesne próby oceny, interpretacje oraz inspiracje zawartych w niej koncepcji pedagogicznych*, „Colloquia Litteraria UKSW” 2010 nr 8/9, s. 107-122.

¹³⁴ Por. Bazyli z Cezarei, *Ad adolescentes*, II, tł. T. Sinko, Kraków 1947, s. 215.

¹³⁵ Podobnie o wstępnym przygotowaniu pisał Klemens Aleksandryjski (*Stromata*, I, 28, 1).

¹³⁶ Por. Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, VI, 4, 3; D. Karłowicz, *Sokrates i inni święci*, Warszawa 2005, s. 30-31.

¹³⁷ Skrót myślowy Bazylego, zdającego się utożsamiać Odysa z jego towarzyszami, miał podjąć później m. in. Erazm z Rotterdamu (por. P. Urbański, *Dlaczego Odys zatkał sobie uszy woskiem. Komentarz do Dafnidy Samuela Twardowskiego*. [w:] Grzybkowska T. (red.), *Mit Odysa w Gdańsku: antykizacja w sztuce polskiej*, Gdańsk 2000, s. 170-181). Podobnie wyraził się, co umknęło autorowi artykułu, Hieronim, *In Jeremiam*, III, praef., I. U Hieronima znajdujemy też pokrewne myśli Bazylego rozróżnienie między pożytecznymi prawdami, które nadają się do przyjęcia, a szkodliwymi, które winno się odrzucić, w postaci osobliwej

tek, formując go pod względem moralnym, przynosząc „spoufalenie z cnotą”. W tym samym dziele Bazyli, nawiązując do alegorycznych komentatorów Homera, stwierdza, że „cała poezja Homera jest pochwałą cnoty i wszystko, co nie jest uboczną ozdobą, zdąża do tego”¹³⁸.

Od III wieku alegoryczny sposób interpretacji Homera zadomowił się na dobre wśród pisarzy chrześcijańskich, dzielących zachwyt swych pogańskich nauczycieli wobec Poety. Doskonale wykształceni chrześcijanie będą w swojej postawie wobec Homera i klasyków naznaczeni pewnym napięciem: z jednej strony będzie im towarzyszyć szczerzy zachwyt, z drugiej uznają za stosowne powtarzać dawne zarzuty wobec „niemoralności” i „kłamstw” zawartych w starożytnych pismach¹³⁹. Geniusz Homera staje się jednak przysłowiowy¹⁴⁰. Hieronim stawia jego poezję jako jeden z przykładów tego, że w starości człowiek osiąga pełnię mądrości, nawiązując przy tym do pochwały słów Nestora w *Iliadzie*¹⁴¹. Znamienne, jak zauważa Rahner, że nawet łacińscy ojcowie Kościoła określają Homera jako *dulcis poeta*, choć znają go tylko z niedoskonałego przekładu¹⁴².

Metaforyka marynistyczna

Ojcowie Kościoła, będąc dziedzicami myśli antycznej, niewątpliwie odczytywali literackie obrazy morza w świetle symboliki biblijnej. Zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie jawi się ono jako zagrożenie, siedziba złych mocy, które atakują i nękają człowieka, odwodząc go od właściwego celu i doprowadzając do klęski. Wzburzonym morzem jest wrogą wyznawcom Chrystusa świat, który, zgodnie ze słowami jednego z ojców Kościoła, „wrze z powodu różnych grzechów i rozmaitych pokus”¹⁴³. A jednak ten, kto przemierza morze, świadom jest, że zamieszkujący jego otchłań szatan został pokonany. Ten wymiar jest silnie akcentowany u pisarzy chrześcijańskich. Jak podsumowuje jeden z badaczy:

interpretacji przepisu z Pwt 21,10-12: „Jeśli wyruszysz na wojnę z wrogami, a wyda ich Pan, Bóg twój, w twoje ręce i weźmiesz jeńców, a ujrzysz między jeńcami kobietę o pięknym wyglądzie i pokochasz ją – możesz ją sobie wziąć za żonę i wprowadzić do swego domu. Ona ogoli swą głowę, obetnie paznokcie i zdejmie z siebie odzież branki” (*Epistulae*, 21). Na temat zasady selekcji przy odwołaniach do klasyków, stosowanej przez apologetów a nawet i w świecie przedchrześcijańskim por. D. Karłowicz, *Sokrates i inni święci*, Warszawa 2005, s. 91-126.

¹³⁸ Bazyli Wielki, *Ad adolescentes*, V.

¹³⁹ Por. Augustyn z Hippony, *Confessiones*, I, 14-16; Hieronim, *Epistulae*, 22.

¹⁴⁰ Jak choćby w przytaczanym przez Rahnera przykładzie z *Żywota św. Marcina*: choćby Homer powstał z grobu, nie byłby godzien, by opisać jego życie (por. Sulpicjusz Sewer, *Vita Martini*, 26, cyt. za H. Rahner, *Miti greci*, s. 365).

¹⁴¹ Hieronim, *Epistulae*, 52, 3. Tematem listu nie były wcale problemy literackie, ani filozoficzne, a życie duchownych i mnichów.

¹⁴² H. Rahner, *Miti greci*, s. 365.

¹⁴³ Chromacjusz z Akwilei, *Tractatus in Matthaum*, 42, 5, PL 20, 345.

egzegeza aleksandryjska dostrzega zwycięstwo nad szatanem we Wcieleniu Jezusa i w Jego Męce. Ta prawda została – dzięki symbolice morskiej – ukazana w sposób niezwykle plastyczny: Chrystus został wrzucony w otchłań morza jak haczyk wędkę. W postaci człowieka był nierozpoznany jako Bóg panujący nad morzem, a więc również i nad jego mieszkańcem, wielkim potworem morskim. Natura ludzka Jezusa była przynętą, którą szatan chciał porwać, a na którą sam się dał złapać; od tamtej chwili – mimo podejmowanych wysiłków – pozostaje bezsilny¹⁴⁴.

Podobnie pisarze chrześcijańscy interpretowali opowiadanie z księgi Wyjścia: faraon zatopiony w morzu to symbol diabła¹⁴⁵, a życie chrześcijanina albo Kościoła jako nowego ludu wybranego bywa porównywane do przejścia przez Morze Czerwone¹⁴⁶, a także do przeprawy przez morze w ogóle. Pokonanie złowrogiego żywiołu staje się możliwe dzięki łodzi. Tak wyraził to Pseudo-Makary Egipcjanin:

Nikt nie może swoją własną mocą przebyć i pokonać morza w całej jego rozciągłości – w świecie realnych rzeczywistości. Potrzeba lekkiej i zwrotnej łódki z drewna, i tylko przy jej pomocy można się wyprawić w morze. Podobnie i duża może podjąć przeprawę, w innym wypadku niewykonalną, przez gorzki ocean grzechu i okrutną otchłań wrogich sił i mocy¹⁴⁷.

Alegorię łodzi, obecną już w Grecji epoki klasycznej dla wyrażenia wspólnoty, chrześcijanie odnosili chętnie do Kościoła¹⁴⁸. Rozpowszechnił ją w III w. św. Hipolit, komentując wspomniany powyżej ewangeliczny fragment o uciszeniu burzy na morzu:

Morzem jest świat, na którym znajduje się Kościół, rzucany jak statek na morzu, lecz nie ulega rozbiciu, bo na nim znajduje się doświadczony sternik – Chrystus¹⁴⁹.

Ta pewność pomyślnego zakończenia podróży, związana z obecnością Chrystusa, łagodzi grozę żywiołu morskiego. Orygenes w komentarzu do Ewangelii według św. Mateusza stwierdza, że łódź Kościoła nie może dotrzeć do portu inaczej jak wśród burz i nawałnic¹⁵⁰. Starszy o pokolenie Klemens Aleksandryjski namawia wręcz do ryzyka: skoro w podróży morskiej zboczenie z trasy sprawia radość, to i w podróży

¹⁴⁴ R. Wróbel, *Uciszenie burzy*, s. 114.

¹⁴⁵ Por. Orygenes, *In Exodum*, 4, 1.

¹⁴⁶ Na tym opiera się wczesnochrześcijańska symbolika chrzcielna (por. B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983; J. Danielou, *Wejście w historię zbawienia*, Kraków 1996).

¹⁴⁷ Ps.-Makary, *Homiliae*, 44, 6, PG 34, 781D.

¹⁴⁸ Spotkać możemy także porównanie łodzi do ludzkiej duszy, lub wprost do krzyża (por. *Anthologia Palatina*, 1, 8; Ambroży, *Hexaemeron*, 3, 5, 24). U Grzegorza z Nazjanzu łódź Kościoła jest zbudowana z drzewa Krzyża (por. *Carmina* 2, 1, 1, PG 37, 971). Dokładnie symbolikę łodzi jako Kościoła omawia H. Rahner, *Simboli della chiesa*, s. 511-610.

¹⁴⁹ Hipolit, *De Antichristo*, 59, tł. S. Kalinkowski, Kraków 2000.

¹⁵⁰ Por. Orygenes, *In Mathaeum*, 11.

przez życie trzeba porzucić dawne obyczaje¹⁵¹. Ponawia ten apel nieco dalej nawiązując do historii Odysa, zachęcając do zmiany postępowania: „twoim sternikiem będzie słowo Boga, a Duch Święty przyprowadzi cię do portu niebieskiego”¹⁵². Pewność pomyślnego zakończenia rejsu łodzi pozwala Bazylemu z Seleucji mówić o niebezpieczeństwie morskim z zachwytem: to na wzburzonym morzu uczymy się wierzyc¹⁵³. Jak widzieliśmy, tak samo stoicy interpretujący Homera patrzyli na jego bohatera, którego ukształtowały właśnie życiowe przeciwności. Ambroży z Mediolanu nazywa morze Ewangelią, bo pozostaje podporządkowane Chrystusowi, a Kościół jest wzniesiony nad morzem¹⁵⁴. W tym duchu uczeń Ambrożego, Paulin z Noli, przedstawia zbawienie jako powrót do portu wiecznej ojczyzny, gdzie sam Chrystus zdobi dziób powracającego okrętu zielonym wieńcem zwycięstwa¹⁵⁵.

Odys w ocenie chrześcijan

Chrześcijański osąd postaci Odysa jest uzależniony od oceny samego Homera i podobnie jak w przypadku autorów pogańskich zmienia się wraz z przyjęciem alegorycznego sposobu interpretacji mitu. Początkowo, jako postać z mitologii greckiej, ściąga na siebie druzgocącą krytykę. Tak oto kpi z niego autor *Oratio ad gentiles*:

Syn Laertesza z Itaki w zamian za występek doczekał się pochwały cnoty. Dowiódł swej wielkiej roztropności, gdy przepływając obok miejsca, gdzie były Syreny, nie był w stanie z roztropności zatkać sobie uszu¹⁵⁶.

Metody z Olimpu traktuje go jako antyprzykład dla chrześcijanina, przestrożę przed niepoohamowanym upodobaniem w grzechu, który sprowadza śmierć:

Jak podaje grecka opowieść, starzec z Itaki chciał słuchać śpiewu Syren, z uwagi na rozwiązlą przyjemność, jaką sprawiał ich głos. [...] Ja jednak nie słucham takiego śpiewu i nie mam najmniejszej chęci słuchać pieśni Syren, które dla słuchaczy stają się pieśnią żalobną; raczej ich milczenie sprawia więcej pożytku niż głos. Lecz pragnę słuchać głosu Bożego: im więcej go słucham, tym bardziej chcę słuchać znowu, a nie kieruje mną nieumiarkowane pożądanie, ale pragnienie wtajemniczenia w Boskie tajemnice. I oczekuję dostąpić w końcu nie śmierci, lecz zbawienia wiecznego. Bo śpiew ten to nie przynoszące śmierć Syreny z greckich opowiadań, ale boski chór proroków. Wobec niego nie trzeba zatykać uszu towarzyszom, ani krępować samego siebie więzami, z lęku przed karą za ich wysłuchanie. Ten, kto słucha Syren, po ich wysłuchaniu przestaje żyć, ten zaś kto woli słuchać proroków, zakosztuje lepszego życia, prowadzony przez Ducha Bożego. Niech więc każdy się zbliży, by słuchać Boskiej pieśni. Nie

¹⁵¹ Por. Klemens Aleksandryjski, *Cohortatio ad Graecos*, X, 89, 2.

¹⁵² Tamże, XII, 118, 4.

¹⁵³ Por. Bazyl z Seleucji, *Sermones*, 22.

¹⁵⁴ Ambroży, *Hexaameron*, 5, 17.

¹⁵⁵ Paulin z Noli, *Epistulae*, XXIII, 30. Rahner widzi tu aluzję do cytowanego wcześniej fragmentu *Georgik*.

¹⁵⁶ *Oratio ad gentiles*, I.

ma u nas sycylijskich Syren, więzów Odysa, ani wosku, którym zatyka się uszy¹⁵⁷.

Podobnie Klemens Aleksandryjski, w zgodzie z duchem platonizmu, podaje „starca z Itaki” jako wzór tych, którzy nie myślą o wiecznej ojczyźnie, a jedynie o doczesnej zapłacie¹⁵⁸. Jednak dla Klemensa, jak już było wspomniane, jego przykład posłużył jako model postawy chrześcijańskiego intelektualisty, nie odrzucającego z góry dziedzictwa antycznego, lecz podchodzącego do niego krytycznie i czerpiącego to, co wartościowe. Jak Odys wyrasta nad swoich towarzyszy, tak gnostyk chrześcijański, nie obawiający się mądrości laickiej, może drwić z obaw tych, którzy w świeckiej wiedzy upatrują zagrożenie dla swej wiary.

W ten sposób Odys staje się uosobieniem mądrości życiowej, mędrce¹⁵⁹, który potrafi oprzeć się pokusom. Młodych czytelników może pociągać przykładem prawdziwej cnoty, jak zaleca Bazyli, alegorycznie interpretując mit homerycki:

Zaraz po przybyciu uczciła go królowna, przy czym nie potrzebował się wstydzici tego, że ujrzała go nagim, skoro go cnota zamiast szat ozdabiała. Potem i przez wszystkich innych Feaków był tak ceniony, że porzuciwszy zbytek, w którym żyli, wszyscy patrzyli nań z podziwem i naśladowali go, i nie było wśród Feaków nikogo, któryby bardziej życzył sobie czego innego, jak żeby być Odysusem i to ocalonym rozbitkiem¹⁶⁰.

Odys jako mędrzec i mistrz sztuki życia staje się obrazem chrześcijanina zmierzającego pewnie, pomimo przeciwności, do portu zbawienia. Ambroży nazwie go mędrce i zaleci jako przykład do naśladowania dla młodego cesarza¹⁶¹. Pogański heros, tak jak starotestamentowi patriarchowie, będzie uosabiał ideał ucznia Chrystusa, wiernego swej życiowej misji i opierającego się pokusom.

Syreny jako symbol niebezpiecznej pokusy

Znajomość literatury klasycznej była wśród wykształconych chrześcijan rzeczą naturalną, toteż swobodnie posługują się zaczerpniętymi z niej motywami, choćby w celach apologetycznych. Tak też czyni Orygenes, odwołując się do opowieści homeryckiej, by usprawiedliwić występujące w Biblii napomnienia: skoro niebezpieczeństwo jest poważne, to dobro człowieka wymaga mocniejszych słów przestrogi¹⁶². Słodka pokusa Syren staje się analogią wobec zasadzki szatana.

Mit o Syrenach był na tyle obecny i żywy w świadomości chrześcijan, że wszedł do ich języka potocznego. Pod adresem biskupa Bazylego neoplatonik Libanios kieruje wyszukany komplement: tak jak Syreny uwodzi mową, a nawet je prze-

¹⁵⁷ De libero arbitrio, I, 1-3.

¹⁵⁸ Por. Klemens Aleksandryjski, *Cohortatio ad Graecos*, IX, 86, 2; Platon, *Res publica*, 611d.

¹⁵⁹ Tak też tłumaczy się jego imię (por. Honoriusz, *Spaeculum ecclesiae*, PL 172, 857: „Ulixes dicitur sapiens”).

¹⁶⁰ *Ad adolescentes*, IV.

¹⁶¹ Por. Ambroży, *De fide ad Gratianum*, I, 4.

¹⁶² Orygenes, *Contra Celsum*, II, 76.

wyższa, bo nie wyrządza szkody słuchaczom¹⁶³. Synezjusz zaś w jednym z listów opowiada, jak widok przywiązanego do okrętowego masztu niewolnika budzi w nim zaskakujące skojarzenie ze sceną z Odysei¹⁶⁴.

Sygnalizowany przez Orygenesę złowrogi charakter Syren, mocno obecny w *Septuagincie*, był podkreślany w pismach chrześcijańskich II wieku. Tertulian w Apologetyku wspomina o *cruenta ora Cyclopum et Sirenum*¹⁶⁵, Hipolit określa je jako okrutne i złośliwe bestie¹⁶⁶. Groza miała uwydatniać niebezpieczeństwo zagrażające wierzącym. W Syrenach, kojarzonych ze śmiercią, pisarze kościelni widzą obraz złych duchów, a ich śpiew oznacza diabelską pokusę¹⁶⁷. Metody z Olimpu, jak wcześniej Orygenes, przeciwstawia Syrenom słowo Chrystusa. Śpiew Syren jest więc przeciwstawnym głosem, który w tradycji chrześcijańskiej bywa utożsamiany z pokusą demona¹⁶⁸. W takim rozumieniu wiedza, jaką obiecują Syreny, nosi tylko pozór prawdy¹⁶⁹. Dlatego właśnie, jak widzieliśmy, autor *Oratio ad gentiles* jako głupotę postrzega postępowanie Odysa, który decyduje się ich słuchać.

Interpretacja mitu o Syrenach miała zwykle wśród ojców Kościoła, będących pod wpływem alegorii stoików, charakter moralny. Odys stawał się dla czytelnika chrześcijańskiego symbolem duszy opierającej się pokusie, śpiew Syren oznaczał to wszystko, co usiłuje sprowadzić mędrca z drogi cnoty: czy to zgubne nauki, czy po prostu zmysłowość. Oba nurty interpretacji działania Syren będą w równym stopniu podejmowane przez interpretatorów chrześcijańskich.

Jak już widzieliśmy, piękno śpiewu Syren i obiecywana przez nie mądrość, była interpretowana jako symbol greckiej mądrości i literatury. Wśród apologetów nie brakowało radykalnych opinii, upatrujących w nich zagrożenia dla czystości nauki chrześcijańskiej. Pomimo zasadniczo pozytywnej oceny literatury greckiej, Bazyli z Cezarei używa symbolu Syren dla ukazania zagrożenia, jakie mogą z niej płynąć. W omawianej już *Mowie do młodzieńców* konieczność ich unikania uzasadnia słowami: „Albowiem przyzwyczajenie się do złych mów jest poniekąd drogą do złych czynów”, co można potraktować jako nawiązanie do słów św. Pawła z 1 Kor 15, 33. Później także Paulin z Noli będzie przestrzegać przed zgubną słodyczą pism pogańskich, symbolizowaną przez śpiew Syren¹⁷⁰. Syreny zdają się oznaczać pozorny urok słów, które przenikając do ludzkich umysłów zatrują ją je szkodliwą treścią.

¹⁶³ Por. Bazyli z Cezarei, *Epistulae*, 354.

¹⁶⁴ Por. Synezjusz, *Epistulae*, 32.

¹⁶⁵ Por. Tertulian, *Apologeticum*, VII, 5.

¹⁶⁶ Por. Hipolit, *Refutatio omnium haeresium*, VII, 12, 1.

¹⁶⁷ Por. Euzebiusz z Cezarei, *Commentarii in Isaiam*, 13, 31; 43, 20; Metody z Olimpu, *Symposition*, VIII, 1; u Hieronima niemalże jako stały epitet występują *mortifera carmina Sirenarum* (por. *In Jeremiam*, 3, 1; *Epistulae*, 22, 18; 54, 13).

¹⁶⁸ W tym duchu Hieronim, *In Naum*, 3, 19: „Quasi suavi et pernicioso carmine Sirenarum illexerit [diabolus] ad dormiendum, ecitat sermo divinus et dicit: Surge qui dormis!”.

¹⁶⁹ Metody z Olimpu, *De libero arbitrio*, I, 1-3.

¹⁷⁰ Por. Paulin z Noli, *Epistulae*, 16, 7.

Pozytywny obraz wiedzy Syren, jaki prezentuje Klemens Aleksandryjski w cytowanym wcześniej fragmencie, to jeden z niewielu przykładów próby oddania ich ambiwalentnego charakteru¹⁷¹. Choć trzeba zauważyć, że w *Protreptyku* ten sam autor, będzie wzywał do ucieczki i wzgardzenia pieśnią Syren¹⁷². Tę różnicę tłumaczy odwołanie do Pitagorasa, który „radzi uważać Muzy za przyjemniejsze od Syren, polecając uprawianie nauk, ale nie w celu zaznania rozkoszy”¹⁷³. W tym wypadku Syreny oznaczają niebezpieczeństwo próżności, to znaczy popisy stylistyczne i żądze sławy, zagrażające tym, którzy szukają mądrości¹⁷⁴.

O ile początkowo chętnie używano symbolu Syren dla ukazania niosącego pewne napięcie podejścia do dziedzictwa pogańskiego, to w kolejnych pokoleniach – i to już bardziej jednoznacznie – obrazowano w ten sposób zagrożenie nowym zjawiskiem, innym rodzajem „uwodzącej mowy”, mianowicie herezją. Hipolit, a po nim wielokrotnie Hieronim, odwoływać się będą do mitu homeryckiego, by zobrazować zgubne działanie wrogów ortodoksji. „Śpiewy heretyków są słodkie i miłym głosem chwytają w sidła ludy”¹⁷⁵. Ten, kto przysłuchuje się heretyckim naukom, staje się niejako ofiarą Syren i zapomina o powrocie do niebieskiej ojczyzny¹⁷⁶.

Warto nadmienić, że symbol Syren, obiecujących wiedzę i przyjemność zmysłową, świetnie nadawał się do zobrazowania zagrożenia herezją także dlatego, że dobrze korespondował z wielokrotnie obecnym na gruncie biblijnym określeniem odstępstwa od wiary jako nierządu¹⁷⁷. Stąd też niosąca niebezpieczeństwo wiedza i zmysłowość są z sobą blisko związane. U Klemensa Aleksandryjskiego Syreny nie uosabiają jedynie wiedzy, ale i pokusę cielesną. Czytamy w *Protreptyku*:

Uciekajmy, uciekajmy towarzysze podróży morskiej, przed tą falą, ona zionie ogniem, jest wyspą nieszczęścia pokrytą kośćmi i trupami, na niej powabna prostytutka, rozkosz, śpiewa wulgarną melodię. [...] Przejdź obok rozkoszy, bo ona cię oszukuje. „Niech cię kobieta nie okpi, co tylko za strojem się ugania, szepce ci mile do ucha, a w twoją spiżarnię się wkrada”¹⁷⁸.

Trudno nie zauważyć antyfeministycznego wydźwięku tych słów, wzmocnionych jeszcze cytatem z Hezjoda, co później trafi na podatny grunt w środowisku ascetów chrześcijańskich. Choć nie sposób sprowadzić przesłania Klemensa Aleksandryj-

¹⁷¹ Inną próbą, choć znacznie lżejszego kalibru, będzie porównanie podróży Odysa do wysiłku egzegety. Tak jak m. in. Syreny opóźniały powrót do ojczyzny, tak dla biskupa pokusą opóźniającą wyjaśnianie tekstu biblijnego jest popadanie w dygresje, w podziwie dla Bóżeo działania (por. Ambroży, *Expositio in Lucam*, IV, 2).

¹⁷² Por. Klemens Aleksandryjski, *Cohortatio ad Graecos*, XII, 118, 1.

¹⁷³ Por. tenże, *Stromata*, I, X, 48, 6.

¹⁷⁴ W podobnym duchu, oprócz cytowanego powyżej Bazylego z Cezarei, śpiew Syren interpretowali Metody z Olimpu, *De resurrectione*, I, 28; Hieronim, *Epistulae*, 21.

¹⁷⁵ Hieronim, *In Micheam*, 1, 1; por. tenże, *In Jeremiam* 3, 1; Hipolit, *Refutatio*, VII, 13, 1-5.

¹⁷⁶ Ps.-Bazyli, *In Isaiam*, 276, PG 30, 604C.

¹⁷⁷ Por. M. F. Lacan, *Cudzołóstwo*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, s. 170-171.

¹⁷⁸ Klemens Aleksandryjski, *Cohortatio ad Graecos*, XII, 118, 2.

skiego do prostego moralizowania, w takim właśnie kierunku rozwinie się interpretacja sceny kuszenia przez Syreny, poczynawszy od przełomu III i IV wieku¹⁷⁹. U Hipolita Rzymskiego i Paulina z Noli oba wątki interpretacji Syren będą podejmowane jednocześnie, dla podkreślenia zagrożenia zarówno doktryny, jak i moralności¹⁸⁰.

Jednak św. Ambroży, jeden z głównych przedstawicieli egzegezy moralnej wśród łacinników, koncentruje się niemalże wyłącznie na zmysłowości. W komentarzu do Psalmu poprzedza symboliczną interpretację Syren dosłowną, racjonalizującą mit, odwołując się do tradycji mitograficznej:

Także tłumaczenie Akwili ładnie wyraża, jak powinniśmy rozumieć *miejsce utrapienia* w słowach: *albowiem poniżyłeś nas w krainie Syren*, aby przypisać winę nie ciału albo naturze, ale temu, co naraziło ciało na zepsucie. Ponadto Syreny, o których dwa czy trzy razy wspomina Pismo święte, zgodnie z historią były to dziewczęta, które pięknym śpiewem nakłaniały i kusily żeglarzy, chcących ich słuchać, do przybicia do brzegu. Tych, którzy podążali za ich wdzięcznym głosem, jak przekazała potomnym stara opowieść, narażały na rozbitcie w skalistym miejscu¹⁸¹.

Rozumienie Syren jako *puellae* pociąga za sobą określoną interpretację alegoryczną¹⁸².

Takie zaś jest ich znaczenie: przyjemny głos i pochlebstwo. W ten zatem sposób przyjemność tego świata nęci nas niejako jakąś cielesną przynętą, aby nas pochwyć. Tak jak w tamtym wypadku problemem nie był brzeg, lecz przyjemność, jaką dawał głos, który sprawiał, że nie zważano na skalisty brzeg, tak tutaj nie ciało ponosi winę, lecz to co nim wstrząsa i miota¹⁸³.

Syreny stają się przeszkodą w osiągnięciu ideału moralnego, sprowadzając na marnowce lekkomyślne dusze. Niewątpliwie w takiej interpretacji dostrzec można zarówno echa tradycji stoickiej, jak i wpływ greckiego przekładu Starego Testamentu¹⁸⁴. Ambroży odwołuje się do obu tych źródeł także wówczas, gdy napomina młodego cesarza:

Także Izajasz używa słów „Syreny i strusie”, a Jeremiasz wspomina, że będą w nim mieszkać córki Syren, by pouczyć, że ponęty Babilonu, to jest światowego chaosu, trzeba przyrównać do rozpusty opisaney w starych opowiadaniach. Na

¹⁷⁹ Por. H. Rahner, *Miti greci*, s. 396-397.

¹⁸⁰ Por. Hipolit, *Refutatio*, VII, 13, 3; Paulin z Noli, *Epistulae*, 16, 7.

¹⁸¹ Ambroży, *Expositio Psalmorum*, 43, 75.

¹⁸² To jeden z argumentów za wpływem Seneki na Ambrożego. Na temat analogii z interpretacjami Seneki i Cyserona por. J. Doignon, *La tradition latine (Cicéron, Sénèque) de l'épisode des Sirènes entre les mains d'Ambroise de Milan*, [w:] *Hommage à J. Cousin*, Paris 1983, s. 273-275; N. Pace, *Il canto delle Sirène in Ambrogio, Gerolamo e altri Padri della Chiesa*, [w:] F. Pizzolato (red.), *Nec timeo mori*, Milano 1998, s. 691-692.

¹⁸³ Ambroży, *Expositio Psalmorum*, 43, 75.

¹⁸⁴ J. Leclercq, *La sirène...*, s. 55. U Ambrożego, w odróżnieniu chociażby od Hieronima, nigdy nie pojawi się interpretacja Syren jako heretyków (por. N. Pace, *Il canto delle Sirene*, s. 687).

niebezpiecznym brzegu żyły w owych czasach Syreny, chcąc uwieść młodzieńców śpiewały niejako czarujące, ale zgubne pieśni. Według poety mędrzec skrepowany jakby więzami swej roztropności wyszedł cało z tej przygody. Przed przyjściem Chrystusa uważano więc, że nawet mocnym charakterom trudno się oprzeć rozkoszy. Jeśli ów poeta uznał ponęty światowych rozkoszy za zgubne, to cóż dopiero powiemy my. [...]Albowiem Chrystus przyniósł nam zbawienie nie poprzez rozpustę, ale przez post¹⁸⁵.

Rozpusta i zepsucie moralne jako istota pokusy Syren będzie się pojawiać także u innych autorów. Hieronim napomina jako kierownik duchowy jedną z arystokratek przed „światowymi pokusami” i szkodliwymi zabawami przy muzyce:

Pogańskie opowieści opisują, jak za sprawą śpiewów Syren żeglarze wpadali na skały, a gra Orfeusza na cytrze poruszała drzewa i dzikie zwierzęta oraz zmiękczała twarde skały. Trudno jest dochować wstydlivosti wśród zabaw¹⁸⁶.

Syreny stają się synonimem zmysłowej pokusy i każdego niemoralnego zachowania. Śpiewy, tańce, zbyt swobodne rozmowy stanowią niejako środowisko ich działania, grożąc człowiekowi utratą wolności i kontroli nad swym postępowaniem. Na taką właśnie tradycję interpretacyjną będzie się też powoływać Synezjusz¹⁸⁷, a na zachodzie Paulin z Noli. Niebezpieczna słodycz, jaką pociąga człowieka przyjemność cielesna, sprawia, że zapomina on o Bogu jako swej ojczyźnie i niepostrzeżenie wchodzi na drogę grzechu, a w konsekwencji naraża się na śmierć naśladowując w rzeczywistości to, co symbolicznie wyrażała opowieść o Syrenach¹⁸⁸.

Zakończymy śledzenie tego wątku symboliki Syren fragmentem z *Dialogu o kapłaństwie* Jana Chryzostoma, stanowiącym najdalej idącą i najbardziej swobodną interpretację. Nawiązując, choć nie wprost, do Homera, biskup Konstantynopola wylicza cały katalog wad, które sprowadzają dusze na manowce, niczym Syreny kuszące podróżnych:

Fale większe od morskich nawałnic wstrząsają duszą kapłana. Najstraszniejsza ze wszystkich jest skała próżnej chwały, niebezpieczniejsza od tych, które opiewają poeci [...]. Cóż to za zwierzęta żyją na tej skale? To gniew, smutek, zazdrość, niezgoda, oszczerstwa, oskarżenia, kłamstwo, obłuda, podstęp, gniew przeciw niewinnym, zadowolenie wobec szpetnych czynków tych, którzy z nim sprawują liturgię, zazdrość z ich sukcesu, żądza pochwał, pragnienie czci, nauczanie dla własnej przyjemności, pochlebstwa [...], pogarda ubogich, służalczość względem bogatych, bojaźń [...], liczne pozory pokory, pomijanie nagan i kar [...]. Kto raz wpadł w ich pazury, ten siłą rzeczy do takiej dostaje się niewoli, że nawet dla przypodobania się kobietom czyni wiele, czego nawet mówić nie przystoi¹⁸⁹.

Tak oto Syreny stają się obrazem każdej pokusy do grzechu i złego postępowania.

¹⁸⁵ Ambroży, *De fide ad Gratianum*, III, 1, 4. 6, I. Bogaszewicz, s. 80-81.

¹⁸⁶ Hieronim, *Epistulae*, 117, 6, 4; por. tamże, 18, 3; tamże, 54, 13; tamże, 22, 18.

¹⁸⁷ Por. Synezjusz, *Epistulae*, 145, PG 66, 1451A.

¹⁸⁸ Por. Paulin z Noli, *Epistulae*, 16, 7.

¹⁸⁹ Jan Chryzostom, *De sacerdotio*, 3, 9, tł. W. Kania, Kraków 1992, s. 78-79.

Ktokolwiek raz im ustąpi, brnie w coraz poważniejsze przewinienia. Sprzeniewierzenie się regułom posługi kapłańskiej, by zabiegać o względy kobiet, niczym zniewolenie wdziękiem Syren, stanowi zdaniem autora smutne zwieńczenie drogi występku.

Chrześcijański sposób ocalenia

Odwołanie się do opowieści homeryckiej o Syrenach nie oznaczało jedynie przestrogi przed śmiertelnym zagrożeniem dla chrześcijańskich dusz i wskazania na podstępne działanie wroga. Ojcowie Kościoła, będąc przede wszystkim duszpasterzami, starali się wyprowadzić pozytywną naukę dla wiernych, traktując postawę Odyseusza jako przykład, jak chrześcijanin może oprzeć się pokusie diabelskiej. Uzupełniając cytowane już fragmenty, warto uporządkować interpretację symboliczną postępowania Odysa.

Śpiew Syren uwodził wszystkich śmiertelników swoją słodyczą i nie sposób było mu się oprzeć, dlatego pierwszym krokiem w walce z taką pokusą będzie uświadomienie sobie swej bezbronności. To właśnie doradza Hipolit przestrzegając przed herezją¹⁹⁰. Zatkanie sobie uszu woskiem oznacza przede wszystkim pozostanie głuchym na uwodzący i śmiertelnie niebezpieczny głos pokusy. W taki sposób według Bazylego winni reagować młodzi czytelnicy dawnych dzieł, ilekroć napotykać będą wzbudzające upodobanie, lecz szkodliwe fragmenty, czy to z uwagi na ich niemoralność, czy też świadczące o próżności autora. Łatwiej jednak o mniej zniuansowaną interpretację: zdaniem Klemensa Aleksandryjskiego wielu chrześcijan w ogóle unika literatury pogańskiej, traktując ją jako syreni śpiew.

Zatkanie uszu na jakiegokolwiek argumenty ze strony przeciwników okazuje się także jedynym sposobem oparcia się sile przekonywania heretyków i obrony przed manipulacją z ich strony. Mówi o tym wspomniany już Hipolit, a także Hieronim: „Nikt nie może przejść obok tych śpiewów, jeśli nie ten, kto zatkał sobie uszy i stał się jakby głuchy”¹⁹¹. Zwrot *surda (obturata) aure transire* oznaczający jedyną receptę na pokusę Syren przewija się u Hieronima wielokrotnie, niekiedy poparty cytatami ze Starego Testamentu, gdzie zatkanie uszu jest reakcją obojętności na szkodliwą mowę¹⁹².

¹⁹⁰ Por. *Refutatio*, VII, 13, 3.

¹⁹¹ Hieronim, *In Micheam*, 1, 1, 6-9.

¹⁹² Por. Hieronim, *In Jeremiam*, 3, 1; *Contra Jovinianum*, 1, 4, PL 23, 215C; *Epistulae*, 82, 5, 1. Wykraczając poza porządek mitu, każe również zatykać uszy na ujadanie Scylli (por. Hieronim, *In Oseam*, II, praef., CCL 76, s. 55. Jak pokazuje Antin, motyw dobrowolnego zatkania sobie uszu ma swój odpowiednik w Biblii (por. Iz 33, 15; Ps 58, 5-6) i Hieronim wykorzystuje go w polemice z heretykami (w tym ze zwolennikami Orygenesesa); brak tu jednak bezpośredniego odniesienia do Odysa. Zresztą na postaci Odysa autor w ogóle nie koncentruje swej uwagi, a na wyjątkowo liczne (około dwudziestu razy) odwołania do mitu wzmianka o Odysie pojawia się ledwie dwukrotnie (por. P. Antin, *Les sirènes et Ulysse...*, s. 66-69; N. Pace, *Il canto delle Sirene*, s. 676-680). Na temat późniejszej popularności Hiero-

Jeśli symbol Syren używany jest w kontekście pokusy cielesnej, to naturalnie w takim wypadku również nie będzie mowy o kompromisie. Paulin z Noli radzi nie tylko zatykać uszy, lecz i zamykać oczy na to wszystko, co może odwieść chrześcijanina od celu jego drogi¹⁹³. W pojedynczych przypadkach zdarza się jednak – nieprzypadkowo – przeciwstawienie wołaniu Syren innego głosu. Wówczas woskiem, jaki chroni chrześcijanina przed jakimkolwiek innym głosem, będzie słowo Boże¹⁹⁴.

Jak jednak postać Odysa góruje nad towarzyszami, tak też jego sposób pokonania pokusy kryje w sobie głębszą tajemnicę. Klemens Aleksandryjski wyraża tę prawdę poprzez przeciwstawienie Odysa towarzyszom¹⁹⁵. Natomiast w pozostałych komentarzach, o ile nie są tylko krótkim nawiązaniem, symbol wosku zostaje podporządkowany symbolowi masztu¹⁹⁶. Skojarzenie masztu okrętowego z krzyżem, narzędziem śmierci, było rzeczą naturalną z racji podobieństwa kształtu¹⁹⁷. Τροπῶν in języku pierwszych chrześcijan oznaczał także krzyż¹⁹⁸. Tak jak w symbolice biblijnej interpretowano łódź jako Kościół przemierzający morze grzesznego świata, tak maszt tego okrętu stanowi Chrystusowy krzyż, „znak przeciw śmierci” – stwierdza Hipolit Rzymski. Jest on gwarantem pomyślnego przebycia podróży i pokonania przeszkód, zatem jego moc zdaje się nieproporcjonalnie przekraczać rolę, jaką dla okrętu w rozumieniu dosłownym pełni maszt. Obraz Odysa z XII księgi *Odysei*, kierującego towarzyszami i przywiązanego do masztu, stanowić będzie zatem dobre dopełnienie tej symboliki wywodzącej się z interpretacji ewangelicznych opowieści o uciszeniu burzy na jeziorze.

W *Protreptyku* Klemens, kontrastując rozwiążność Syren z przywiązaniem do masztu, zachęca do oparcia się zniewalającej sile ich śpiewu: „Pomiń tę pieśń, ona przynosi śmierć! Jeśli zechcesz, pokonasz klęskę. Przywiązany do drzewa unikniesz zepsucia”¹⁹⁹. Aby nie popaść w śmiertelną niewolę grzechu, trzeba powierzyć swą wolność jedynej sile, która jest w stanie jej się przeciwstawić: tej płynącej z Chry-

nimowego zwrotu *obturata aure pertransire* por. W. Olszaniec, *O znaczeniu motywu Syren w przedmowie do Roczników Jana Długosza*, „Meander” 68 (2013), s. 114-117.

¹⁹³ Por. Paulin z Noli, *Epistulae*, 16, 7.

¹⁹⁴ Wprost mówi o tym autor *Oratio ad gentiles* (por. wyżej). Tak też możemy traktować przeciwstawienie Syrenom słowa Bożego u Metodego. Ten sposób bliski jest wymowie ewangelicznych opowiadań o kuszeniu Jezusa.

¹⁹⁵ Por. Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, VI, XI, 89, 1. To zresztą jedyne przypadki symbolicznej interpretacji wśród pisarzy chrześcijańskich, gdzie zalepienie uszu woskiem spotyka się z dezaprobatą. (U Metodego spotkaliśmy się już z sytuacją odwrotną). Ale w istocie z krytyką spotyka się zamknięta postawa niektórych chrześcijan, upatrujących w pogańskiej mądrości niebezpieczeństwo na miarę pokusy Syren.

¹⁹⁶ Zalepienie uszu woskiem wydaje się więc niewystarczające bez przywiązania do drzewa masztu. Hipolit wprost uzna to drugie za skuteczniejsze (por. Hipolit, *Refutatio*, VII, 13).

¹⁹⁷ W *Odysei* V, 253 i V, 317 mowa jest o maszcie z poprzeczną belką. Wprost o takim skojarzeniu mówią Festus, *De verborum significatione*, 310, 2 oraz Artemidor, *Oneirokritica*, II, 5.

¹⁹⁸ Por. H. Rahner, *Miti greci*, s. 404.

¹⁹⁹ Klemens Aleksandryjski, *Cohortatio ad Graecos*, XII, 118, 4.

stusowego krzyża. Takie postępowanie uosabia roztropny Odyszeusz. Ambroży, który jako pierwszy z łacińskich ojców Kościoła skupia się na jego postaci²⁰⁰, w cytowanym już dziełku *De fide* interpretuje go w duchu bliskim Klemensowi: homerycki bohater jest uosobieniem mądrości greckiej przed przyjściem Chrystusa. Jego dobrowolne poddanie się więzom jest świadectwem mądrości, świadomości niemocy rozumu i etyki wobec siły zmysłowej pokusy²⁰¹. Odys przywiązany do masztu to także dusza chrześcijanina, sama w sobie bezbronna wobec pokusy, znajdująca pomoc w centrum Kościoła Chrystusowego, w tajemnicy Jego krzyża²⁰². Wiara w jego moc, obrazowana przez gest przywiązania do masztu, gwarantuje uniknięcie rozbicia i szczęśliwe osiągnięcie portu zbawienia.

Streszczenie

Autor rozpatruje ciekawy motyw syren w starożytności klasycznej, biblijnej i patrystycznej. Zaczyna od Odysei Homera i pokazuje ten wątek w literaturze klasycznej greckiej. Pokazuje alegoryczny sens wyprawy Odyszeusza, która symbolizuje ludzką wędrówkę. Następnie przedstawia symbolikę morza w Biblii i obraz syren w greckim i łacińskim jej przekładzie. Na końcu omawia metaforykę spotkania Odyszeusza z syrenami u Ojców Kościoła.

Słowa kluczowe

Syreny, morze, Odyszeusz, maszt, krzyż, Homer, Septuaginta, Wulgata i Ojcowie Kościoła.

The myth about sirens in ancient literary tradition (abstract)

The article concerns the mermaids in classical, biblical and patristic antiquity. The author starts from Homer's Odyssey and shows this topic in classical Greek literature. He shows the allegorical meaning of the expedition of Odysseus, which symbolizes the human journey; then, he presents the symbolism of the sea in the Bible in Greek and Latin translation, and the image of mermaids in Hellenic tradition. At the end, he discusses the meeting of Odysseus with mermaids in the imagination of the old Christian writers.

Keywords

Mermaids, sea, Odysseus, mast, cross, Homer, Septuagint, Vulgate and the Church Fathers.

Bibliografia

Źródła

Achilles Tatius, *De Leucippes et Clitophonis amoribus*, E. Vilborg, Stockholm-Göteborg 1962.

²⁰⁰ Por. N. Pace, *Il canto delle Sirene*, s. 689.

²⁰¹ Por. *De fide ad Gratianum*, III, 1, 4.

²⁰² Por. Hipolit, *De Antichristo*, 59; Ambroży, *Explanatio Psalmorum*, 43, 17, CSEL 64, 355.

- Aeschines, *Orationes*, V. Martin et G. de Budé, Paris 1927-1928.
- Ajschylos, *Septem contra Thebas*, [w:] *Aeschyli Tragoediae*, U. de Wilamowitz-Moellendorff, Berlin 1914, S. Srebrny, Kraków 2005.
- Ambroży z Mediolanu, *De fide ad Gratianum*, O. Faller, Wien 1962, CSEL 78, I. Bogaszewicz, Warszawa 1970.
- Ambroży z Mediolanu, *Explanatio Psalmorum*, M. Petschenig, Wien 1919, CSEL 64.
- Ambroży z Mediolanu, *Expositio in Lucam*, G. Tissot, Paris 1971-1976, SCh 45 B i 52 B.
- Ambroży z Mediolanu, *Hexaameron*, C. Schenkl, Wien 1896, CSEL 32, W. Szoldrski, Warszawa 1969, PSP 4.
- Anthologia Palatina*, IX, P. Waltz, Paris 1957.
- Apollonios z Rodos, *Argonautica*, H. Fraenkel, Oxford 1961, E. Żybert-Pruchnicka, Wrocław 2002.
- Artemidor, *Onirocriticon Libri V*, R. A. Pack, Leipzig 1963.
- Atenajos, *Deipnosophistae*, A-M. Desrousseaux, Paris 1956.
- Bazyli z Cezarei, *Ad adolescentes*, F. Boulenger, Paris 1935, T. Sinko, Kraków 1947.
- Bazyli z Cezarei, *Epistulae*, Y. Courtonne, Paris 1957-1966.
- Bazyli z Seleucji, *Sermones*, PG 85, 28-474.
- Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, R. Gryson, B. Fischer, H. I. Frede, Stuttgart 2007.
- Chromacjusz z Akwilei, *Tractatus in Matthaeum*, A. Hoste, Turnhout 1957, CCL 9, s. 389-442.
- Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, J. Martha, Paris 1928-1930.
- Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum*, R. D. Hicks, Harvard: Loeb 1925.
- Epikur, *Fragmenta*, H. Usener, [w:] *Epicurea*, Leipzig: Teubner 1887.
- Eurypides, *Andromacha*, L. Meridier, Paris 1927.
- Eustacjusz, *Commentarii ad homeri iliadem et odysseam*, J. G. Stalbaum, Leipzig, 1925.
- Euzebiusz z Cezarei, *Commentarii in Isaiam*, J. Ziegler, Berlin 1975, GCS 9.
- Festus, *De verborum significatione*, C.O. Mueller, Leipzig 1880.
- Filon z Aleksandrii, *Quaestiones in Genesim*, R. Marcus, Loeb, 1953
- Gennadiusz z Marsylii, *Liber de viris illustribus*, PL 58, 1052-1120.
- Grzegorz z Nazjanzu, *Carmina*, PG 37, 397-967.
- Hegezyp, *Fragmenta*, T. Kock, [w:] *Comicorum Atticorum fragmenta*, Leipzig 1888.
- Hieronim ze Strydonu, *Epistulae*, J. Labourt, Paris 1949-1963.
- Hieronim ze Strydonu, *In Isaiam prophetam*, PL 24, 17-678.
- Hieronim ze Strydonu, *In Jeremiam prophetam*, S. Reiter, Turnhout 1960, CCL 74.
- Hieronim ze Strydonu, *In Michaeam*, [w:] *Commentarii in Prophetas minores*, M. Adriaen, Turnhout 1969, CCL 76, s. 421-524.
- Hieronim ze Strydonu, *In Naum prophetam*, M. Adriaen, Turnhout 1959, CCL 72, s. 525-578.
- Hieronim ze Strydonu, *Liber de viris illustribus*, PL 23, 181-206.
- Hipolit Rzymiski, *De Antichristo*, G. Achellis, Berlin 1987, GCS 1, s. 3-47, S. Kalinkowski, Kraków 2000, ŻMT 17.
- Hipolit Rzymiski, *Refutatio omnium haeresium*, P. Wendland, Berlin 1916, GCS 26.
- Homer, *Odyssea*, P. Von der Muehll, Leipzig 1993, J. Parandowski, Warszawa 1990.
- Honoriusz, *Spaeculum ecclesiae*, PL 172, 807-1107.
- Horacy, *Carmina*, [w:] *Opera*, S. Borzsák, Leipzig 1984, A. Lam, Warszawa 1996.
- Horacy, *Epistulae*, F. Villeneuve, Paris 1934.
- Hyginus, *Fabulae*, H. J. Rose, Leyden 1963.
- Jan Chryzostom, *De sacerdotio*, A-M. Malingrey, Paris 1980, SCh 272, W. Kania, Kraków 1992.
- Justyn, *Apologia*, H. Munier, Paris 2006, SCh 507, A. Lisiecki, Poznań 1926, POK 4.
- Juwenalis, *Saturae*, P. de Labriolle, F. Villeneuve, Paris 1921.

- Klemens Aleksandryjski, *Paedagogus*, M. Marcovich, J. C. van Winden, Leiden/Boston 2002, M. Szarmach, Toruń 2012.
- Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, O. Stahlin, L. Fruchtel, Berlin 1960, GCS, 52, J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994.
- Klemens Aleksandryjski, *Cohortatio ad Graecos*, C. Mondesert, Paris 1949, Sch 2B, J. Solowianiuk, Warszawa 1988, PSP 44, s. 116-210.
- Ksenofont, *Convivium*, E. C. Marchant, Oxford 1958, S. Hammer, Wrocław 1966.
- Kwintylian, *Institutio oratoria*, J. Cousin, Paris 1975-1980.
- Libanios, *Orationes*, J. Martin, P. Petit, Paris 1979.
- Maksym z Tyru, *Dissertationes*, H. Hobein, Leipzig 1910.
- Metody z Olimpu, *Convivium*, H. Musurillo, Paris 1963, Sch 95.
- Metody z Olimpu, *De libero arbitrio*, G. N. Bonwetsch, Berlin 1917, GCS 27, s. 143-206, tł. fragm. [w:] M. Michalski, *Antologia patrystyczna*, I, Warszawa 1975.
- Metody z Olimpu, *De resurrectione*, G. N. Bonwetsch, Berlin 1917, GCS 27, s. 217-424.
- Minucjusz Feliks, *Octavius*, PL 3, 231-240.
- Oratio ad gentiles*, J. C. T. Otto, [w:] *Iustini philosophi et martyris opera quae feruntur omnia*, t. 2, Ienae 1879, *Corpus apologetarum christianorum saec. II*, 3.
- Orygenes, *In Mathaeum fragmenta*, PG 13, 829-834, A. Baron, Kraków 2001, ŻMT 10.
- Owidiusz, *Metamorphoses*, W. A. Anderson, Leipzig 1977, A. Kamieńska, S. Stabryła, Wrocław 1995.
- Paulin z Noli, *Epistulae*, G. de Hartel, Wien 1894, CSEL 29.
- Pauzanasz, *Graeciae descriptio*, M. H. Rocha-Pereira, Leipzig 1977, J. Niemirska, Wrocław 1973.
- Platon, *Cratylus*, L. Meridier, Paris 1931.
- Platon, *Hippias*, A. Croiset, Paris 1936, W. Witwicki, Warszawa 1958.
- Platon, *Ion*, L. Meridier, Paris 1931, W. Witwicki, Warszawa 1958.
- Platon, *Phaedrus*, C. Moreschini, Paris 1985.
- Platon, *Res publica*, É. Chambry, Paris 1932-1934, W. Witwicki, Warszawa 1958.
- Plutarch, *De educatione puerorum*, W. R. Paton, J. Wegehaupt, H. Gartner, Leipzig 1974, *Moralia*, I.
- Plutarch, *De facie in orbe lunae*, M. Pohlenz, Leipzig 1955, *Moralia*, V/3.
- Plutarch, *De poetis audiendis*, W. R. Paton, J. Wegehaupt, H. Gartner, Leipzig 1974, *Moralia*, I.
- Plutarch, *Quaestiones convivales*, C. Hubert, Leipzig 1971², *Moralia*, IV.
- Plutarch, *Vitae Parallelae*, R. Flacelière, Paris 1975, M. Brożek, Wrocław 1955.
- Porfiriusz, *Vita Pythagorae*, A. Nauck, [w:] *Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta*, Leipzig 1963.
- Proklos, *In Platonis rem publicam*, W. Kroll, Leipzig 1899-1901.
- Proklos, *In Platonis Cratylum*, G. Pasquali, Leipzig 1908.
- Ps.-Bazyli, *In Isaiam*, PG 30, 118-669.
- Ps.-Heraklit, *Allegoriae homericae*, D. A. Russell, D. Konstan, Atlanta 2005.
- Ps.-Heraklit, *De incredibilibus*, N. Festa, [w:] *Mythographi graeci*, III/2, Leipzig 1902.
- Seneka, *Ad Marciam de consolatione*, J. W. Basore, [w:] *Moral Essays*, vol. 2, London/New York 1932.
- Seneka, *De constantia*, L. D. Reynolds, [w:] *L. Annaei Senecae Dialogorum libri duodecim*, Oxford 1977.
- Seneka, *Medea*, O. Zwielerlein, Oxford 1986, E. Wesółowska, Poznań 2000.
- Septuaginta id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, A. Rahlfs, Stuttgart 1970, R. Popowski, Warszawa 2014.

- Serwiusz, *In Aeneidem Vergilii commentarii*, A. F. Stocker, A. H. Travis, [w:] *Servianorum in Vergilii carmina commentariorum*, Harvard 1946.
- Synezjusz, *Epistulae*, PG 66, 1321-1558.
- Tacjan, *Oratio ad Graecos*, PG 6, 804-888.
- Tertulian, *Ad nationes*, J. W. Ph. Borleffs, Turnhout 1954, CCL 1, s. 9-75.
- Tertulian, *Apologeticum*, J. P. Waltizng, Paris 1929.
- Wergiliusz, *Aeneis*, R. A. B. Mynors, Oxford 1973, Z. Kubiak, Kraków 1994.
- Wergiliusz, *Georgicae*, H. Goetzler, Paris 1947.

Opracowania

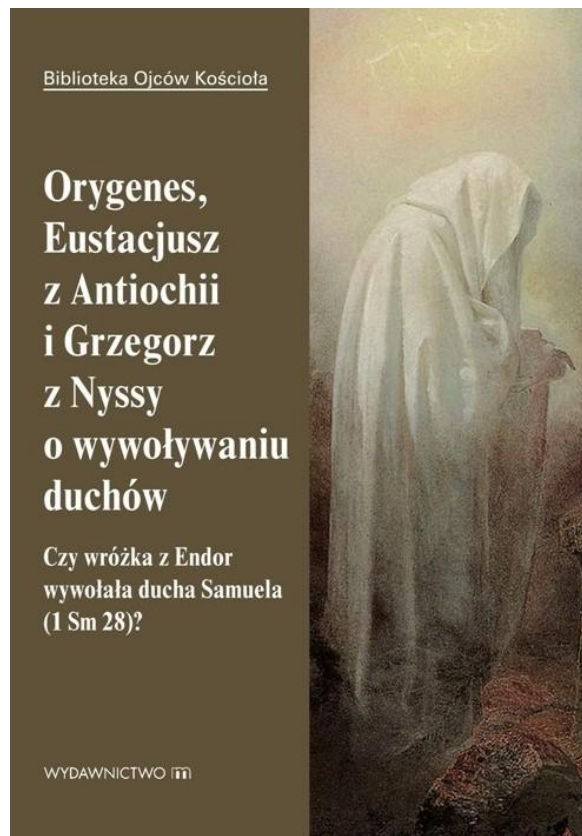
- André L. N., *Les Sirènes d'Apollonios de Rhodes: du desenchentement homerique au sorti-
lege paysager*, [w:] H. Vial (red.), *Les Sirènes ou le savoir périlleux*, Rennes 2014.
- Antin P., *Les sirènes et Ulysse dans l'œuvre de saint Jérôme. Recueil sur saint
Jérôme*, Bruxelles 1968, s. 59-70.
- Audisio G., *Ulysse ou l'Intelligence*, Paris 1945.
- Bader F., *Le nom de Pénélope, tardone à la πῆνη*, [w:] L. Isebaert, R. Lebrun (ed.), *Quaestiones
Homericae*, Louvain-Namur 1998, s. 1-41.
- Berthelot K., *Philo and the allegorical interpretation of Homer in the platonic tradition*, [w:]
M. Niehoff (red.), *Homer and the Bible in the eyes of ancient interpreters*, Lei-
den/Boston 2012, s. 155-174.
- Buffiere F., *Les mythes d'Homère*, Paris 1956.
- Courcelle P., *Sirènes et appats*, [w:] *Connais-toi toi-même. De Socrate à saint Bernard*, Paris
1975, s. 415-435.
- Danielou J., *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, Brescia 1975.
- Danielou J., *Wejście w historię zbawienia*, Kraków 1996.
- Doignon J., *La tradition latine (Cicéron, Sénèque) de l'épisode des Sirènes entre les mains
d'Ambroise de Milan*, [w:] *Hommage à J. Cousin: rencontres avec l'Antiquité classiqu-
e*, Paris, 1983, s. 271-278.
- Doignon J., *Le symbolisme des Sirènes dans les premiers dialogues de saint Augustin*, [w:] P.
M. Martin (red.), *La mythologie. Clef de lecture du monde classique. Hommage à R./
Chevallier*, Tours 1986, t. 1, s. 113-120.
- Domaradzki M., *Filozofia antyczna wobec problemu interpretacji. Rozwój alegorezy od pre-
sokratyków do Arystotelesa*, Poznań 2013.
- Farell J., *Roman Homer*, [w:] R. Fowler (red.), *The Cambridge Companion to Homer*, Cam-
bridge 2004, s. 254-271.
- Fraine J. de, Grelot P., *Morze*, [w:] X. Leon-Duffour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań
1994, s. 506-509.
- Germain G., *Genèse de l'Odyssée. Le Fantastique et le Sacré*, Paris 1954.
- Grandolini S., *Odiseo antimodello in Pindaro*, [w:] M. Rossi-Cittadini (red.), *Presenze
classiche nelle letterature occidentali*, Perugia 1995, s. 125-138.
- Jaeger W., *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, tł. K. Bielawski, Bydgoszcz 2002.
- Karłowicz D., *Sokrates i inni święci, O postawie starożytnych chrześcijan wobec rozumu i fi-
lozofii*, Warszawa 2005.
- Labarre J., *L'Homère de Platon*, Paris 1949.
- Lamberton R., *Homer the theologian. Neoplatonist allegorical reading and the growth of the
epic tradition*, Berkeley 1986.
- Lambin G., *Homère le compagnon*, Paris 1995.
- Lech M., *Znaczenie antycznej literatury greckiej w edukacji młodych chrześcijan*, [w:] „Me-
ander” 1997 nr 2, s. 141-153.

- Leclercq-Marx J., *La sirène dans la pensée et dans l'art de l'Antiquité et du moyen âge. Du mythe païen au symbole chrétien*, Bruxelles 1997.
- Łesyk L., *Literatura klasyczna w recepcji Klemensa z Aleksandrii*, „Littera Antiqua” 6 (2013), s. 37-65.
- Lubac H. de, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950.
- MacDonald D. R., *Christianizing Homer. The Odyssey. Plato and The Acts of Andrew*, Oxford 1994.
- Marrou H.I., *Historia wychowania w starożytności*, tł. S. Łoś, Warszawa 1969.
- Meuli K., *Odyssee und Argonautika. Untersuchungen zur griechischen Sagen-geschichte und zum Epos*, Berlin 1921.
- Mokrzycki M., *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983.
- Olszaniec W., *O znaczeniu motywu syren w przedmowie do Roczników Jana Długosza*, „Meander” 68 (2013), s. 114-117.
- Pace N., *Il canto delle Sirene in Ambrogio, Gerolamo e altri Padri della Chiesa*, [w:] F. Pizzolato (red.), *Nec timeo mori*, Milano 1998, s. 673-675.
- Page D., *Folktales in Homer's Odyssey*, Cambridge 1973.
- Pepin J., *Mythe et allegoïre. Les origines grecques et les contestations judeo-chrétiennes*, Paris 1976.
- Pepin J., *The platonic and Christian Ulysses*, [w:] D. J. O'Meara (red.), *Neoplatonism and Christian Thought*, New York 1982, s. 3-18.
- Pucci P., *Ulysse Polutropos. Lectures intertextuelles de l'Iliade et de l'Odyssee*, Lille 1995.
- Rahner H., *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, Brescia 1980.
- Rahner H., *Simboli della chiesa. L'ecclesiologia dei Padri*, Milano 1972.
- Setaioli A., *Ulisse nell'Eneide*, [w:] M. Rossi-Cittadini (red.), *Presenze classiche nelle letterature occidentali*, Perugia 1995, s. 167-186.
- Simonetti M., *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tł. T. Skibiński, Kraków 2000.
- Szablewska E., *„Mowa do młodych” św. Bazylego Wielkiego. Współczesne próby oceny, interpretacje oraz inspiracje zawartych w niej koncepcji pedagogicznych*, [w:] „Colloquia Litteraria UKSW” 2010 nr 8/9, s. 107-122.
- Urbański P., *Dlaczego Odys zatkał sobie uszy woskiem. Komentarz do Dafnidy Samuela Twardowskiego*, [w:] T. Grzybkowska (red.), *Mit Odysa w Gdańsku: antykizacja w sztuce polskiej*, Gdańsk 2000, s. 170-181.
- Vanni U., *Apocalisse. Una assemblea liturgica interpreta la storia*, Brescia 2003.
- Wróbel R., *Uciszenie burzy. Perykopa o uciszeniu burzy (Mk 4, 35-41) i jej zastosowanie w polskim przepowiadaniu posoborowym*, Kraków 1999.
- Wypustek A., Krzyszowska-Wypustek A., *Homer wśród pogan i chrześcijan. Interpretacje „Odyssei” w czasach cesarstwa rzymskiego*, „Meander” 1996 nr 5-6, s. 235-256.
- Zwicker J., *Sirenen*, [w:] *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Bd III, A, 1, Stuttgart 1927, s. 289-290.

INFORMACJA WYDAWNICZA

W październiku 2016 r. Wydawnictwo „M” w Krakowie wydało w serii „Biblioteka Ojców Kościoła” tom zawierający opracowanie i przekład trzech pism patrystycznych poświęconych dyskusji w starożytności nt. egzegezy 1 Sm 28. Edycja jest przedrukiem tekstów wydanych w „E-Patrologos” 2/2 (2016), poszerzona o artykuł nt. poglądów Kościoła o nekromancji od średniowiecza do współczesności.

Orygenes, Eustacjusz z Antiochii i Grzegorz z Nyssy o wywoływaniu duchów. Czy wróżka z Endor wywołała ducha Samuela (1 Sm 28)? Wstęp i przekł. zbior pod red. L. Nieściora OMI, Kraków 2016, ss. 160.



LISTA RECENZENTÓW *E-PATROLOGOS* W 2016 ROKU

1. Budzanowska-Weglenda Dominika, dr hab., UKSW
2. Cabrera Montero Juan Antonio, prof., Institutum Patristicum
“Augustinianum”, Rzym
3. Darling Young Robin, prof., Catholic University of America in Washington
4. Grzywaczewski Józef, ks. prof. UKSW dr hab.
5. Paolo Archiatti, dr, Rzym
6. Przyszychowska Marta, dr, Biblioteka Narodowa w W-wie
7. Puchała Kinga, dr, Warszawa
8. Tomanek Roman, dr, UKSW
9. Uciecha Andrzej, ks. prof. UŚ dr hab.
10. Żurek Antoni, ks. prof. dr hab., UPJPII, Tarnów