URSZULA BORKOWSKA OSU

Studia Warmińskie
XXX (1993)

DUCHOWOŚĆ ŚW. WOJCIECHA i ŚRODOWISKO, KTÓRE JĄ KSZTAŁTOWAŁO

Pojęcie „duchowość", ze względu na bogactwo treści, nie poddaje się łatwo definicji[1]. Samo słowo ma swoją długą historię, o której interesująco napisał J. Leclerq w artykule pt. Spiritualitas[2]. Autorzy licznych rozpraw na temat duchowości rozumieją pod tym pojęciem właściwie wszystko, co dotyczy form i treści duchowego życia człowieka skoncentrowanego na Bogu i rzeczach Bożych. Jest to więc pojęcie obejmujące szerokie dziedziny ascetyki i mistyki, etosu i dogmatu. Historyk tak pojętej duchowości zdany jest na źródła, które zwłaszcza dla czasów odległych, bardzo zawężają pole poznania, poważnie ograniczają możliwości dotarcia do spraw i tak w dużym stopniu wymykających się ciekawości badacza, bo przecież dziejących się między Bogiem a człowiekiem, w sferze objętej tajemnicą.

W przypadku św. Wojciecha, pierwszego męczennika na naszych ziemiach od X wieku nad nimi czuwającego, mediewista zmagający się na ogół z niedostatkiem źródeł, ma do dyspozycji aż dwa uzupełniające się *Żywoty* Świętego, w dodatku niemal mu współczesne, w dużej mierze oparte na świadectwie osób, które znały go osobiście. Dzięki tym tekstom, znakomicie wydanym i opracowanym przez Jadwigę Karwasińską[3], sprawa poznania przynajmniej pewnych elementów ducho-

---

[1] Próby zdefiniowania pojęcia zob. w następujących hasłach Encyklopedii Katolickiej, t. 4, Lublin 1973: S. Witek, Duchowości religijna, teologia, k. 315–316; W. Słomka, Duchowość szkoły, k. 316–317; M. Daniluk, Duchowość chrześcijańska, k. 317–330; S. Witek, Duchowość religijna, k. 330–334 oraz R. Cyrkloff, Duchowość benedyktyńska, Encyklopedia Katolicka, t. 2, Lublin 1976, k. 242–245.

[2] J. Leclerq, „Spiritualitas", *Studi medievali* 3 (1962), s. 279–296, artykuł napisany jako odpowiedź na głos G. Vinay, „Spiritualità": invito a una discussione, *Studi medievali* 2 (1961), s. 705–710. Słowo *spiritualitas*, które początkowo było przeciwstawieniem pojęcia *corporalitas*, z czasem zaczęło oznaczać życie wewnętrzne, życie duchowe.

[3] S. Adalberti Pragensis Episcopi et Martyris Vita prior, (ed. J. Karwasińska), w: MPH, series nova, tomus IV, fasc. 1, Warszawa 1962 (dalej cytowane Vita I); S. Adalberti Pragensis Episcopi et Martyris Vita altera, auctore Brunone Querfurtensi, (ed. J. Karwasińska), MPH, IV, fasc. 2, Warszawa 1962 (dalej cytowane Vita II). Polskie tłumaczenie przygotowała także J. Karwasińska, Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego, tłum. K. Abgarowicz, wyd. J. Karwasińska, Warszawa 1966; Wcześniej poświęciła Żywotom św. Wojciecha cykl studiów opublikowanych w *StŹr* 2 (1958), s. 41–80; 4 (1959), s. 9–32; 9 (1964), s. 15–47; 11 (1966), s. 67–78; 18 (1973), s. 37–44; zob. tejże, Drzwi gnieźnieńskie a rozwój legendy o św. Wojciechu, w: Drzwi gnieźnieńskie, t. I (red. M. Walicki), Wrocław 1956, s. 20–42 oraz Wojciech-Adalbert, w: Hagiografia polska (red. R. Gustaw), t. 2, Poznań 1972, s. 572–610, z dodaniem b. obszernej bibliografii.

wości św. Wojciecha, a może bardziej środowisk, które ją kształtowały i w kręgu których owe teksty powstały, nie jest przedsięwzięciem niemożliwym.

Wcześniejszy ze wspomnianych *Żywotów* to *Sancti Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita prior,* źródło nazywane też od pierwszych słów: *Est locus in partibus Germanie,* powstało w 998–999 w Rzymie, w benedyktyńskim klasztorze świętych Bonifacego i Aleksego na Awentynie[4]. Dość powszechnie za autora tego *Żywota* uważa się Jana Kanapariusza, opata tego klasztoru, człowieka gruntownie wykształconego, pochodzącego z rzymskiej arystokracji. Znał on osobiście Wojciecha z okresu pobytu na Awentynie. Drugi z przekazów: *Vita et Passio Sancti Adalberti: Nascitur purpureus flos,* zachowany w dwóch redakcjach: krótszej i dłuższej, jest dziełem Brunona z Kwerfurtu, wyraźnie zafascynowanego postacią Wojciecha[5]. Brunon niemal przez całe życie szedł jego śladami: od szkoły w Magdeburgu, poprzez awentyńską wspólnotę benedyktynów, pobyt na dworze Ottona III, z którym łączyła go przyjaźń, podobnie jak niegdyś Wojciecha, misyjne wędrówki, m.in. na Węgry i do Polski, aż do śmierci męczeńskiej, poniesionej w r. 1009 w czasie wyprawy misyjnej, zapewne gdzieś na pograniczu rusko-jaćwieskim. Napisany przez Brunona *Żywot* jest nie tylko opowieścią o Wojciechu, którego przedstawia jako człowieka szarpanego wątpliwościami, nękanego lękiem i niepewnością, a jednocześnie konsekwentnie zdążającego do oddania życia Chrystusowi, aż do męczeńskiej śmierci. Jest ten tekst także zwierciadłem duchowości autora, tak bardzo podobnego do opisywanego przezeń Bohatera.

Chociaż Brunon korzystał z *Żywota* pierwszego, jego *Vita* jest do pewnego stopnia reakcją na zbyt schematyczne, zapewne dla celów kanonizacyjnych, ukazanie postaci Wojciecha przez autora *Vita prior*. Tekst, który Brunon pisał przez kilka lat, w dwóch jak powiedzieliśmy, nieco odmiennych redakcjach, uzupełnianych i rozszerzanych w miarę zdobywania wiadomości od świadków życia Wojciecha, odbiega swoim realizmem od dzieł hagiograficznych wczesnego średniowiecza. Z wnikliwych badań utworów pozostawionych przez Brunona wiemy, że był on świadkiem wiarygodnym swoich czasów, badaczem dociekliwym, nie idealizującym opisywanych przez siebie postaci[6].

Do tych podstawowych źródeł dodać można tekst Homilii o św. Aleksym odnaleziony w rękopisie klasztoru Monte Cassino, a przypisywanej św. Woj-

---

[4] J. Karwasińska, Studia krytyczne nad Żywotami św. Wojciecha, biskupa praskiego. Vita I, omawia stan badań nad krytyką zewnętrzną, a więc i problemem autorstwa tego dzieła hagiograficznego, *StŹr* 2 (1958), s. 41–50.

[5] J. Szymański, Bruno z Kwerfurtu, w: Hagiografia polska, t. 1, Poznań 1971, s. 219–227.

[6] Pod względem wiarygodności oba przekazy o Wojciechu, zarówno Vita I jak i Żywot napisany przez Brunona należą do najcenniejszych źródeł hagiograficznych po oficjalnych sprawozdaniach z przesłuchań starożytnych męczenników, ponieważ zostały napisane przez naocznych, wiarygodnych świadków albo dobrze poinformowane osoby współczesne korzystające z relacji naocznych świadków (H. Delahaye, The legends of the saints, transl. by D. Attwater, London 1962, s. 89 n.). Wiarygodność Brunona podkreśla zarówno R. Wenskus, Studien zur historisch-politischen Gedankwelt Bruns von Querfurt, Münster-Köln 1956 jak i J. Karwasińska m.in. w artykule pt. Świadek czasów Chrobrego — Brunon z Kwerfurtu, w: Polska w świecie. Szkice z dziejów kultury polskiej, (red. J. Dowiat), Warszawa 1972, s. 91–105.

ciechowi, ułożony między r. 989 a 996, w czasie jednego z dwóch pobytów na Awentynie[7].

Ponadto wymienione świadectwa można uzupełnić jeszcze jednym tekstem: *Kroniką* Thietmara z przełomu X i XI wieku. Biskup Merseburga był bliski czasom Wojciecha, a żył współcześnie z Brunonem, z którym był spokrewniony. Dzięki jego dziełu dowiadujemy się wielu interesujących szczegółów dotyczących środowiska magdeburskiego z czasów Wojciecha. Są w kronice także wiadomości o nim samym nieco odmienne od znanych z *Żywotów*[8].

Środowisko, które kształtowało dzieciństwo Wojciecha *Vita prior* dobrze określa, ukazując jego jeszcze na wpół pogański charakter: *W części — składało się — z ludzi opanowanych błędem niewiary, z chrześcijan z imienia, żyjących jak poganie i niektórych tylko prawowiernych*[9]. Do tych ostatnich należała zapewne matka Wojciecha, pochodząca ze znakomitego rodu, być może, jak przypuszcza Jadwiga Karwasińska, nawet Przemyślidów[10]. Oddana modlitwie, przestrzegająca postów i hojnie udzielająca jałmużn, żyła głębszym życiem wewnętrznym niż jej mąż Sławnik, którzy według słów dobrze poinformowanego Brunona *rzadko się modlił, o czystość nie dbał*, ale był sprawiedliwy i szczodry we wspieraniu ubogich[11]. Wolno przypuszczać, że oboje rodzice mieli nabożeństwo do Najśw. Maryi Panny bo pod Jej opiekę oddali swego ciężko chorującego syna, przeznaczając go jednocześnie do stanu duchownego. Na książęcym dworze Sławnika przebywali kapelani, którzy byli dla Wojciecha pierwszymi nauczycielami prawd chrześcijańskich, a jednocześnie wprowadzali go w arkana czytania na tekście *Psalterza*. Prace archeologiczne odsłoniły w Libicach pozostałości dużej jednonawowej bazyliki z transeptem i absydą, śladami baldachimu nad wielkim ołtarzem, a obok fundamenty baptysterium. Były to budowle wzniesione w 2 poł. X w. w stylu odrodzenia ottońskiego[12]. Świadczą, że Libice były w X w. jednym z silnych ośrodków religijnych tworzącego się państwa czeskiego.

W trosce o pogłębienie religijnej i świeckiej edukacji Wojciecha oddał go ojciec w 972 r. do słynnej szkoły w Magdeburgu[13].

Miasto to stało się dla Wojciecha miejscem pobytu przez lat dziewięć. Zetknął się tam ze środowiskiem benedyktyńskim, do którego miał jeszcze później powrócić, a które najbardziej wpłynęło na duchowe ukształtowanie młodego księcia. Magdeburg był miastem benedyktynów! Żyli oni tam w kilku klasztorach ufundowanych w ciągu X stulecia. Otto I stworzył w tym mieście ośrodek

---

[7] Tekst opublikował i omówił H.G. V o i g t, Adalbert von Prag. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirche und des Mönchtums im Zehnte Jahrhundert, Berlin 1898, s. 358–365. O homilii tej zob. także A. G i e y s z t o r, Dobrowolne ubóstwo, ucieczka od świata i średniowieczny kult św. Aleksego, w: Polska w świecie. Szkice z dziejów kultury polskiej, Warszawa 1972, s. 25.

[8] T h i e t m a r, Kronika (tłum. i oprac. M.Z. J e d l i c k i), Poznań 1953, s. 180, 182, 200, 206, 548.

[9] Vita I, s. 25; Por. Vita II, s. 89–91.

[10] J. K a r w a s i ń s k a, Wstęp, w: Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego, jw., s. 26, przypis 4; Por. T. S i ł n i c k i, Święty Wojciech — człowiek święty oraz jego działalność na tle epoki, w: Święty Wojciech 997–1947, Gniezno 1947, s. 38.

[11] Vita II, s. 3.

[12] Umělecké památky Čech (red. E. P a c h e), t. 2, Praha 1978, s. 245–246.

[13] Vita I, s. 6.

państwowego kultu św. Maurycego przywożąc w r. 961 relikwie legendarnego rycerza do ufundowanego przez siebie kościoła. Zdumiewał on współczesnych pięknem architektury, błyszczał marmurami, złotem i drogimi kamieniami, przywiezionymi do Magdeburga na polecenie cesarza. Otto I sprowadził z Włoch tyle relikwii świętych, że można je było umieścić w kapitelach każdej marmurowej kolumny kościoła św. Maurycego. Cesarz zbudował ten kościół jako mauzoleum dla siebie, swoich przyjaciół i następców tronu[14]. Po usilnych staraniach uzyskał zgodę papieża na utworzenie w Magdeburgu metropolii[15].

Pierwszym arcybiskupem został w r. 968 Adalbert, benedyktyński mnich z Trewiru, z klasztoru św. Maksymina, niegdyś misjonarz wysyłany na Ruś przez Ottona I na prośbę księżnej Olgi, potem kanclerz królestwa. Był uczonym historiografem. Zorganizował swoją prowincję kościelną, nastawiając ją na pracę misyjną wśród Słowian[16].

Już w 937 r. z klasztoru św. Maksymina w Trewirze, powiązanego z ośrodkami reformy w Lotaryngii, gdzie podobnie jak w Cluny, przywracano pierwotną wierność *Regule* św. Benedykta i znaczenie liturgii w życiu klasztorów, przybyła do Magdeburga grupa benedyktynów. Także po roku 968, gdy kościół ich stał się katedrą, tworzyli nadal wspólnotę św. Maurycego wokół swego opata. Adalbert bowiem od tego roku piastował jednocześnie godność arcybiskupa i opata. W mieście był jeszcze jeden klasztor benedyktyński św. Jana Chrzciciela „na górze", a nadto żeński klasztor benedyktynek pod wezwaniem św. Wawrzyńca[17]. Patron ten, podobnie jak św. Maurycy, otoczony był szczególnym kultem przez Ottona I.

W pobliżu katedry — jak przypuszczają archeologowie — stał pałac cesarza, miejsce licznych zjazdów (zwłaszcza na Boże Narodzenie i Wielkanoc), sądów i narad z baronami niemieckimi oraz gośćmi zapraszanymi z zewnątrz[18]. Królowie niemieccy zwykli przybywać do relikwii św. Maurycego przed wyprawami wojennymi, a także by podziękować za zwycięstwo. Magdeburg tętnił życiem politycznym i religijnym. W kościołach, wyposażonych w bogate paramenty liturgiczne i pięknie iluminowane księgi, odprawiano wspaniałe nabożeństwa, w czasie których często arcybiskup Adalbert wygłaszał swoje — jak zapewnia Thietmar — doskonałe kazania[19]. W rok po swoim przybyciu do Magdeburga a więc w 973, Wojciech był świadkiem uroczystego pogrzebu Ottona I, twórcy świetności miasta. Thietmar, któremu zawdzięczamy te wiadomości, przekazał także świadectwo o samym arcybiskupie Adalbercie: *Spędził on 13 lat na nauczaniu i umacnianiu w wierze swoich owieczek, sam pełen wiary*[20]. Uzupełniają je słowa z I *Żywota*

---

[14] Thietmar, Kronika, jw., s. 66–68.

[15] Tamże, s. 70–72 (w przypisach podana literatura).

[16] Tamże, s. 72 (w przypisach podane opracowania).

[17] Tamże, s. 18, 52, 124, 234, 306, 334, 408, 504, 552, 562. Zob. G. Böttcher, Die topographische Entwicklung von Magdeburg bis zum 12/13. Jahrhundert. Ein Versuch, w: Erzbischof Wichmann (1152–1192) und Magdeburg in hohen Mittelalter. Stadt. Erzbistum. Reich. Ausstellung zum 800 Todestag Erzbischof Wichmanns von 29. October 1992 bis 21. Marz 1993, Magdeburg 1992, s. 80–97.

[18] Tamże.

[19] Thietmar, Kronika, jw., s. 112.

[20] Tamże, s. 122.

św. Wojciecha: *Od tego co słowami głosił, w obyczajach i życiu nigdy nie odstąpił*[21]. Gorliwy zwolennik odnowionej obserwacji benedyktyńskiej i pięknej liturgii, osobiście sprawdzał np. czy mnisi klasztorów św. Maurycego i św. Jana Chrzciciela regularnie uczestniczyli w nocnych modlitwach brewiarzowych[22]. Musiał mieć niemały wpływ na ukształtowanie Wojciecha, którego przyjął w Magdeburgu bardzo serdecznie, udzielił mu sakramentu bierzmowania nadając mu przy tej okazji własne imię. Adalbert dbał bardzo o szkołę, do której uczęszczał Wojciech. Nauczycielem w niej był benedyktyn Otryk, uważany przez współczesnych za *drugiego Cycerona*[23]. Kształcił zastępy młodych zakonników, uczył zakonnice z klasztoru św. Wawrzyńca, dokąd czasem zabierał ze sobą Wojciecha. Do szkoły Otryka oddawano, podobnie jak Wojciecha, chłopców z arystokratycznych rodów, korzystających nie tylko z wiedzy filozoficznej i teologicznej mistrza, ale zapewne także z wielkiego księgozbioru klasztoru benedyktynów[24]. Musiał w nim szczególnie rozmiłować się św. Wojciech, jeśli wierzyć świadectwu Kosmasa, że do Pragi wrócił *przywożąc z sobą niemałą liczbę ksiąg*[25]. Z *Kroniki* Thietmara wiemy, że wielu widziało w Otryku następcę Adalberta na stolicy arcybiskupiej. Na skutek bliżej nam nieznanych nieporozumień między arcybiskupem a Otrykiem ten ostatni opuścił Magdeburg w r. 978 przenosząc się na dwór cesarski. Thietmar napisał, że *nie było po nim człowieka równego mu pod względem uczoności i wymowy*[26].

Przez kilka lat umysł i duszę Wojciecha kształtowali więc wybitni ludzie. Młody książę został w Magdeburgu wprowadzony w atmosferę zreformowanego środowiska benedyktyńskiego, w którym dbano o regularność i piękno *opus Dei*, liturgicznej służby Bożej, o wdrażanie do modlitwy i o odpowiednie kształcenie umysłu. Wojciech uczestniczył nie tylko w uroczystych mszach ze śpiewaną Ewangelią[27], ale także w psalmodiowaniu brewiarza, przygotowywany był zapewne do uprawiania *lectio divina* tj. medytacyjnego czytania Pisma św. Miał możliwość zapoznania się z tym wszystkim, co stanowiło podstawy duchowości benedyktyńskiej.

W czasie swego pobytu w Magdeburgu — jak podkreślają jego *Żywoty* — Wojciech często nawiedzał relikwie świętych. Było ich wiele, bo obok wspomnianych już relikwii św. Maurycego, patrona całej metropolii i królestwa, Otto zadbał o sprowadzenie innych relikwii m.in. św. Szczepana, św. Gandolfa (męczennika z VIII w.), św. Ambrożego. Kult relikwii był charakterystycznym rysem duchowości czasów Wojciecha[28].

---

[21] Vita I, s. 6 (Parafraza słów z Gregorii Magni, Dialog, II, s. XXXVI, PL LXVI [cyt. za przypisem oprac. przez J. Karwasińską], Piśmiennictwo, jw., s. 29–30).

[22] Thietmar, Kronika, jw., s. 124.

[23] Vita I, s. 6.

[24] Tamże.

[25] Kosmas, Kronika Czechów (tłum. i oprac. M. Wojciechowska), Warszawa 1968, s. 147.

[26] Thietmar, Kronika, jw., s. 124, 128.

[27] Tamże, s. 112.

[28] Vita I, s. 7; Piśmiennictwo, s. 31, przypis 14; Thietmar, Kronika, jw., s. 52, 55; bogatą literaturę dotyczącą kultu relikwii oraz dziejów tego zjawiska podaje R. Grégoire, Manuale di agiologia. Introduzione alla lettura agiografica, Fabriano 1987, s. 320–352.

Po okresie magdeburskim wraz z powrotem na dwór ojca a potem do Pragi na dwór biskupa Dytmara nastąpił pewien regres w duchowym życiu Wojciecha. Podkreśla to zwłaszcza *Żywot* II[29]. Wstrząsem i wstępem do nawrócenia była dlań śmierć Dytmara pełnego wyrzutów sumienia z tego powodu, że nie dosyć dbał o swe duszpasterskie obowiązki. Kiedy więc Wojciech sam objął obowiązki biskupa praskiego w 982 r. powrócił do ideałów, z którymi zetknął się w czasie magdeburskich studiów.

Dodatkowy wpływ na dalsze życie Wojciecha mogło mieć jego bardzo prawdopodobne zetknięcie się ze św. Majolusem, jedną z najważniejszych postaci związanych z dziełem reformy życia zakonnego w X w. Wojciech udał się w 983 r. do Werony, by tam z rąk cesarza Ottona II przyjąć inwestyturę potrzebną do objęcia biskupstwa w Pradze. Na sejm odbywający się wówczas w Weronie przybył także w maju tegoż roku św. Majolus, zajęty właśnie reformowaniem klasztorów w północnych Włoszech. Przez wiele lat, bo od 954 do 994, był czwartym z kolei opatem Cluny, które promieniowało odnową życia zakonnego na cały ówczesny Kościół. Już Otto I, fundator wielu klasztorów, popierał działalność Majolusa, podobnie jak później dwaj jego następcy na tronie cesarskim — Otto II i Otto III. Św. Majolus zmarł reformując na prośbę Hugona Kapeta benedyktyński klasztor St. Denis pod Paryżem[30]. Osobowość świętego, który umknął do klasztoru przed godnością biskupa Sauvigny, a jako wielki reformator był czczony przez możnych tego świata, musiała wywrzeć duże wrażenie na Wojciechu. Swoją młodość spędził w Magdeburgu wśród benedyktynów związanych z reformą lotaryńską płynącą z ośrodka w Gorze, a w Weronie miał możliwość zapoznania się poprzez św. Majolusa z jeszcze silniejszym ruchem odnowy płynącym z Cluny. Nie dziwi więc, że swoje życie jako biskup Pragi ułożył według zasad *Reguły* św. Benedykta i *Księgi reguły pasterskiej* Grzegorza Wielkiego. Tak przynajmniej przedstawiają ten okres duchowego rozwoju Wojciecha jego obaj żywotopisarze, sami na tych pismach wychowani.

Piszą oni, że biskup Wojciech jak zakonnik zachowywał milczenie od komplety do prymy. Po jej odmówieniu przyjmował ludzi zwracających się doń z różnymi prośbami. Potem aż do mszy św. odmawiał brewiarz, a następnie jak pisze swoim kwiecistym stylem autor *Żywota* I, *na ołtarzu pańskim składał w ofierze chleb anielski nad relikwiami świętych*[31]. Resztę dnia spędzał Wojciech na czytaniu i pracy fizycznej, a więc postępował dokładnie tak jak nakazywała zakonnikom *Reguła* św. Benedykta. Żywotopisarze dodają jeszcze, że *umartwiał się bardziej niż w klasztorze*[32]. Jednak z zachowywaniem *Reguły* łączył czynne życie biskupa: odwiedzał więźniów i chorych, interesował się losem ludzi wystawionych na sprzedaż na targach niewolników, głosił kazania, a nadto: *upominał duchownych*

[29] „Przez cały ten czas cechowała go swawola, jak każdy człowiek lgnął do ziemskich uciech, miał czas na dziecinne figle, łakomiąc się na jedzenie i picie, jak bydlę schylał twarz ku ziemi i nie umiał spojrzeć w niebo", Piśmiennictwo, s. 95, (Vita II, s. 6) oraz „gonił za pięknem doczesnym i całą duszą tonął w sprawach ziemskich, lub bez przerwy zwykł błąkać się wśród marzeń, Piśmiennictwo, s. 103 (Vita II, s. 10).

[30] D. Logne-Prat, Agni immaculati. Recherches sur les sources hagiographique relatives à saint Maieul de Cluny (954–994), Paris 1988.

[31] Vita I, s. 16.

[32] Vita II, s. 12.

i wiernych stosownie do ich wieku, świadomości oraz stopnia i jakości przestępstwa[33]. A czynił to z podstawową dla duchowości benedyktyńskiej cnotą *discretio* — rozwagi, kierującej każdym postępowaniem[34].

Ściśle według *Reguły pasterskiej* dzielił swój dochód na cztery części — jedną przeznaczał na potrzeby i ozdobę kościołów, drugą — dla kleru katedralnego, trzecią rozdawał ubogim, a ostatnią zachowywał dla siebie. Był niezwykle hojny w rozdawaniu jałmużn[35].

Można więc powiedzieć, że jako biskup praski Wojciech usiłował formować na wzór benedyktyński duchowość swego środowiska, zarówno najbliższego otoczenia, do którego należał jego przyrodni brat Radzim, prepozyt katedry Wielich (później mnich klasztoru na Monte Cassino), być może i Radla, piastun i towarzysz w szkole magdeburskiej (później mnich w klasztorze na Awentynie, a następnie arcybiskup Ostrzyhomia), jak i szerzej wśród kleru i wiernych diecezji praskiej. Na tle ideałów jakimi przeniknięty był Wojciech doszło, jak się zdaje do konfliktu. Kler niechętny był ideałowi *vita communis* i zakazom zawierania związków małżeńskich. Świeccy wierni stawiali opór wymogom jednożeństwa, wierności małżeńskiej, zakazowi związków między krewnymi. Wśród tych trudności duszpasterskich nękać zaczęły Wojciecha lęki o własne zbawienie i odezwała się tęsknota za samotnością, w której mógłby bez ograniczeń uprawiać „otia contemplationis". Papież Jan XV przed którym stanął w Rzymie po sześciu latach zmagań z trudnymi problemami diecezji praskiej, miał mu poradzić: *oddaj się w spokoju kontemplacji i przebywaj wśród tych, którzy pędzą spokojne życie na pełnych słodyczy studiach*[36].

Miejscem, w którym Wojciech znalazł poszukiwaną przystań stał się rzymski klasztor świętych Bonifacego i Aleksego na Awentynie. W czasach Wojciecha był to ośrodek, w którym spotykały się tradycje monostycyzmu wschodniego i zachodniego, było to też miejsce skupiające elitę intelektualną i duchową Rzymu. Klasztor ten powiązany — zwłaszcza przez świątobliwego opata Leona, który przyjął Wojciecha — z dworem Ottonów, pozostawał gościnny i otwarty na kontakty z benedyktynami i biskupami całej dążącej do reformy *christianitas*. Z klasztorem związany był m.in. słynny z uczoności biskup Liège, Notker (972–1008), Abbon z Fleury († 1004), teolog i kronikarz, męczennik sprawy reformy klasztorów benedyktyńskich. Z opatem Leonem zaprzyjaźniony był grecki asceta i anachoreta św. Nil z Rossano (910–1004), oddany kopiowaniu kodeksów z pismami Ojców Kościoła i żywotami świętych[37].

Wśród zakonników klasztoru, ludzi wykształconych i wybitnych, znajdował się wspomniany Jan Kanapariusz, Jan Mądry, według Stanisława Zakrzewskiego prawdopodobnie pochodzący z arystokratycznego rodu Campaninusów, Jakub z Afryki i Teodor Milczący, rodem być może z Egiptu[38].

---

[33] Vita I, s. 17.

[34] Tamże.

[35] Vita I, s. 14; Vita II, s. 10.

[36] Vita I, s. 19.

[37] Vita I (s. 14–17), Vita II (12–14). Zob. nadal aktualne studium S. Zakrzewskiego, Opactwo benedyktyńskie ss. Bonifacego i Aleksego na Awentynie w latach 977–1085, Rozprawy AU, Wydz. Hist.-Fil., seria 2, t. 20, Kraków 1903, s. 38–124.

[38] Vita II, s. 20; S. Zakrzewski, jw., s. 63 nn.

Zakrzewski, opierając się na tekście uchodzącym za homilię św. Wojciecha o św. Aleksym, a także na przekazie o Brunonie z Kwerfurtu zwrócił uwagę, że dla awentyńskich mnichów kult Bonifacego i Aleksego, patronów klasztoru i kościoła, nie był czymś formalnym, ale żywym obcowaniem z bliskimi im postaciami. Życie tych patronów stanowiło wzorzec postępowania jak wynika to z homilii ułożonej przez św. Wojciecha[39]. Znamienne wydaje się, że Wojciech fundując klasztor benedyktynów w Brzewnowie koło Pragi po swoim powrocie z Rzymu obok wezwania Matki Bożej i św. Benedykta nadał mu jako patronów św. Bonifacego i Aleksego[40].

Obydwaj święci należeli według legendy do możnych tego świata, opływających w dostatki, których wyrzekli się w momencie nawrócenia. Obaj opuścili Rzym; Bonifacy, by ponieść śmierć męczeńską w Tarsie (ok. 309 r.), Aleksy, by po długich wędrówkach wrócić i żyć we własnym domu nierozpoznany, w ubóstwie i pokorze[41].

Wojciech dwukrotnie w swym życiu (w latach 990–993 i 994–996) przebywał na Awentynie, wśród ludzi żyjących w surowej ascezie i prostocie, oddanych nauce, w środowisku, w którym panował duch tolerancji, symbiozy kultury greckiej i łacińskiej, a prawdopodobnie i misyjnego zaangażowania.

Silentium in Deo awentyńskiego klasztoru wypełnione odmawianiem psalmów, liturgią mszy oraz czytaniem, także czuwaniami, postami i pracą fizyczną prowadziło Wojciecha na drogę kontemplacji, w atmosferze miłości braterskiej, pokory i poddania się opatowi[42].

Życie zakonne Wojciecha, zgodnie z przyjętymi w hagiografii topoi przedstawione zostało przez żywotopisarzy jako: *certamen, praelium, pugna*. Było pojmowane jako walka *contra adversantia cuncta anime ad Deum progredientes*[43]. Odnajdujemy w tym ideę często powracającą w listach św. Pawła[44]. Walka prowadzona *sub regulam s. Benedicti* miała na celu upodobnienie się mnicha do Chrystusa. Zwłaszcza cnota pokory, silnie podkreślana w *Regule* i całej hagiografii

[39] Tamże, s. 68 nn.; H.G. V o i g t, jw., s. 358–365 wydał homilię na podstawie kodeksu Biblioteki Monte Cassino (cod. CIX), gdzie nosi tytuł: „Omilia venerabilis Adalberti Episcopi et Martyris". Przeznaczona była „In natali sancti Alexii confessoris". Następujące słowa świadczą, że wygłosił tę homilię mnich klasztoru św. Bonifacego i Aleksego na Awentynie: „Nos namque licet nec servi appellari digni, filii tamen eius sumus, quia nos in hanc suam domum sub monastica professione pius apud deum intercessor congregavit". Tekst kilkakrotnie podkreśla synowskie uczucia mnichów wobec świętego patrona i wzywa do naśladowania jego ideałów (s. 362). Wydaje się, że również Brunon z Kwerfurtu imię Bonifacy przyjął w klasztorze na Awentynie. Sugeruje to Piotr D a m i a n i Vita s. Romualdi, MPH, t. I, Lwów 1864, s. 327, wkładając w usta Brunona-Bonifacego następujące słowa: „mox exemplo sui equivoci ad martirii desiderium provocatus ait: Et ego Bonifacius vocor, cum ergo etiam ipse Christi martir essem debeo". Po przyjęciu imienia patronami jego stawali się dwaj męczennicy: św. Bonifacy z Tarsu (ok. 307) — patron klasztoru awentyńskiego, oraz św. Bonifacy z Wessex (672–754) apostoł Niemiec.

[40] T. S i l n i c k i, jw., s. 85.

[41] Te właśnie cechy zaleca do naśladowania wspomniana homilia. Głosi pochwałę ubóstwa, wzgardy świata, pójścia za Chrystusem. Przebija z homilii radość z bycia w klasztorze pod wezwaniem św. Aleksego. Chwali szczególnie dwie jego cnoty: „constantia" i „patientia" oraz fakt, że „derelictus enim omnibus secutus est Christum" (Łk 14, 26) Homilia s. Adalberti, s. 362 n.

[42] Tak przede wszystkim przedstawia ten okres Vita II, ale i Vita I.

[43] Vita II, s. 16.

[44] Ef 6, 10–18; Tm 2, 1–2.

benedyktyńskiej, uchodziła za fundament doskonałości zakonnej[45]. Św. Wojciech w klasztorze *ćwiczył się we wszystkich stopniach pokory, aby zbliżyć się do wzoru Boga. Zapomniał, że był biskupem i stał się małym wśród braci*[46].

Brunon duchowe osiągnięcia Wojciecha w życiu zakonnym streścił w pięknym literacko obrazie pisząc, że przyszły męczennik zbudował *domus animae suae* (dom swej duszy) kładąc pod nim fundament głębokiej pokory. Z czterech cnót: *patientia, iustitia, fortitudo* i *temperantia* na kształt krzyża ułożonych, a więc pogłębionych cierpieniem, utworzył kamienie węgielne, a z nich jak z żywych kamieni wzniósł trwałe ściany, które wygładził żelazem posłuszeństwa *(obedientia)*. Okrywając tę budowlę podwójną trzciną, zwieńczył ów dom gdy nałożył nań złoty dach Bożej miłości[47].

Taki obraz cnót nabytych przez Wojciecha w życiu zakonnym przypomina treści zawarte w *Collationes patrum* Jana Kasjana, które wraz z *Regułą* Benedykta dawały podstawy duchowości monastycznej. Na uwagę zasługuje pogłębienie obrazu przez Brunona, podkreślającego że budowanie gmachu doskonałości moralnej nie jest celem samym w sobie. Prowadzić miało do zjednoczenia z Bogiem. Wojciech pracując bowiem nad budową wewnętrznego przybytku *templum Domini se fecit, regalem cubile Filio Regis intra se preparavit*[48].

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden charakterystyczny rys duchowości św. Wojciecha, dzielony przezeń z wielu innymi świętymi tamtych czasów. Otóż wewnętrzne i zewnętrzne *odwrócenie się od świata*, oparte na przekonaniu o jego kruchości i nicości leżące u podstaw życia monastycznego, przybierało często formę *peregrinatio*. Pojęcie to funkcjonowało w podwójnym znaczeniu: określało praktykę nawiedzania *loca sacra*, miejsc związanych z kultem lub też specyficzną formę życia ascetycznego[49]. Wojciechowi nieobce było *peregrinatio* w obu znaczeniach tego słowa.

Zarówno *Vita prior* jak i *Żywot* napisany przez Brunona, donoszą o jego niezrealizowanym ostatecznie zamiarze udania się do Jerozolimy dla nawiedzenia Grobu Chrystusa. Przybycie Wojciecha do Rzymu także przedstawione zostało przez Brunona jako *peregrinatio* do *matki męczenników i domu apostołów*[50]. Bruno szerzej niż *Vita* Jana Kanapariusza przedstawił Wojciechowe *peregrinatio ad loca sacra* z 996 r. przed wyruszeniem do Polski. Były to pielgrzymki do Fleury i Glanfeuil (Saint Maur de Fossès), Tours i St. Denis pod Paryżem[51].

---

[45] B e n e d y k t z Nursji, Reguła, Tyniec 1979, rozdział 7: O pokorze wymienia wiele jej stopni. Wspinając się po nich mnich dochodzi do Miłości Bożej, s. 25–30.

[46] Vita II, s. 16.

[47] Vita II, s. 16–17.

[48] Tamże.

[49] A. W i t k o w s k a, Z zagadnień „Peregrinationis religiosae" w średniowiecznej Europie, *Roczniki Humanistyczne* 22 (1973), z. 2, s. 31–46; H. von C a m p e n h a u s e n, S'expatrier „a cause de la foi", *La vie spirituelle* 101 (1959), s. 162–181; J. L e c l e r q, Monachisme et pérégrination du IXe au XIIe siècle, *Studia Monastica* 3 (1961), s. 33–52; t e n ż e, Mönchtum und Peregrinatio im Frühmittelalter, *Römische Quartalschrift für Christlische Altertumskunde und Kirchengeschichte* 55 (1960), s. 212–223.

[50] Vita II, s. 13–14.

[51] Vita II, s. 24–25.

Już sam wybór tych miejsc rzuca światło na duchowość Wojciecha. Najpierw udał się do św. Marcina, wzoru doskonałego biskupa łączącego cechy troskliwego pasterza z umiłowaniem *sancta solitudo,* której szukał m.in. w stworzonej przez siebie wspólnocie w Marmoutier koło Tours. Oczywisty był cel pielgrzymki do opactwa Fleury gdzie od w. VII przechowywano ciało św. Benedykta: *nauczyciela tych co umierają światu i tęsknią całym sercem do nieba* jak brzmi komentarz Brunona. W tym zresztą klasztorze przebywał wspomniany św. Abbon, reformator związany z ruchem Cluny. W pobliżu znajdowało się opactwo Glanefuil (Saint--Maur), gdzie spoczywało ciało najbliższego ucznia św. Benedykta — św. Maura. Świeżo zreformowane przez św. Majolusa opactwo benedyktyńskie w St. Denis wyrosło wokół kultu św. Dionizego, męczennika i pierwszego biskupa Paryża. Do grobu tego świętego zaprowadzić mogło Wojciecha jego pragnienie męczeństwa dla Chrystusa. W tych wymienionych przez Brunona miejscach, Wojciech jakby powierzał świętym patronom swoje potrójne powołanie: biskupa, mnicha i męczennika. Przybywając do tych miejsc przed zamierzoną wyprawą misyjną *adiutores ad sua prelia vocat,* wzywał pomocy świętych do walki, którą miał podjąć[52].

Nie było zapewne dziełem przypadku, że szlak francuskiej pielgrzymki św. Wojciecha prowadził przez klasztory, które niedawno reformował św. Majolus. Zarówno opactwo w Marmoutier koło Tours jak i St. Maur des Fossés i wreszcie, jak wspomniano, St. Denis, należały do opactw włączonych przez wielkiego odnowiciela obserwancji zakonnej do potężnej kongregacji Cluny[53].

Pielgrzymkę traktował Wojciech jako specyficzną formę wyrzeczenia i umartwienia. Przed zamierzonym udaniem się do Jerozolimy rozdał biednym wszystkie pieniądze jakie na ten cel otrzymał od cesarzowej Teofano, oddalił przybyłych z nim z Pragi służących, zamienił biskupie szaty na pielgrzymie. Wszystkie *loca sacra* na terenie Francji — jak podkreślił Brunon — odwiedzał pieszo[54].

Wydaje się, że idea pielgrzymki jako formy uprawiania ascezy była szczególnie ważna w niespokojnym życiu Wojciecha. U źródeł leżało pragnienie porzucenia wszystkiego dla Chrystusa. Idea ta zakorzeniona była w Starym Testamencie, ukazującym wzór wszystkich pielgrzymów: Abrahama wezwanego do opuszczenia kraju, by na rozkaz Boga wyruszyć w drogę. Znaczenie słowa *peregrinus — obcy* jest kluczem do zrozumienia tej formy ascezy. *Żywot* I, Wojciecha podkreśla, że znękany duszpasterskimi niepowodzeniami w Pradze Wojciech *postanawia opuścić ziemię rodzinną i bardziej znane ludy. Chce dla Boga udać się na obczyznę i jakby pod innym słońcem w ubóstwie spędzić wiek sędziwy. Wszystko co twarde i przykre ze względu na umiłowanie Jezusa wydało mu się słodkie, dla bogatego Chrystusa znosić dotkliwe ubóstwo to był nie tyle trud, jak raczej dowód ogromnej miłości*[55].

Opracowania na temat roli pielgrzymowania w ascezie monastycznej podkreślają, że pragnienie pełniejszego naśladowania Chrystusa objawiało się właśnie w tym, że opuszczano dla Niego nie tylko rodzinę i dobra materialne, ale także ojczyznę *(Patriae solum, divitias parentesque relinquere, et nudos nudum Christi*

---

[52] Tamże oraz Vita I, s. 63–64. Wagę pielgrzymek w życiu świętych z podaniem bogatej literatury omawia R. Grégoire, jw., s. 353 nn.

[53] D. Iogna-Prat, jw., s. 222 z podaniem opracowań dotyczących wspomnianych opactw.

[54] Vita II, s. 13, 24.

[55] Vita I, s. 19.

sequi). Celem pielgrzymowania było życie samotne w obecności Boga (*sibi solique Deo*). Pragnienie pójścia na wygnanie leżało u podstaw wędrówek mnichów iroszkockich, potem anglosaskich i galijskich. Były one dla nich wypełnieniem nakazu Boga jaki usłyszał Abraham: *exi de terra tua*, a Chrystus powtórzył swoim *Pójdź za mną*[56].

Przytoczony wyżej tekst *Vita* I nie pozostawia wątpliwości, że taki też cel przyświecał Wojciechowi: pójść na wygnanie z miłości do Chrystusa. Problem ten stanął przed nim ponownie gdy nie mogąc już wrócić do Czech po tragedii w Libicach, podjął decyzję pójścia *ad exteras et incultas gentes qui nesciunt nomen Domini predicare* po to, by albo *znaleźć wśród nich śmierć męczeńską dla siebie, albo aby ochrzcić tych, do których miał się udać na wygnanie*[57].

Dla duchowości Wojciecha, dla jego ideału prowadzenia wśród pogan misji, bardzo ważny i znamienny wydaje się tekst z *Żywota* pióra Brunona. Nie ma tego fragmentu w *Żywocie* I, chociaż obaj autorzy korzystali z naocznego świadectwa tych, którzy byli z Wojciechem do jego męczeńskiej śmierci[58]. Jest to fragment rozmowy prowadzonej przez nich po pierwszym niepowodzeniu w Prusach. Wojciech, pełen wątpliwości co do sensu dalszej tam pracy, uświadamia sobie, że przeszkodą w głoszeniu Ewangelii jest obcy wygląd misjonarzy. Wyraża więc przypuszczenie, że może skuteczniej prowadziliby ewangelizację, gdyby upodobnili się zewnętrznie do mieszkańców pogańskich terenów, zapuszczając jak oni włosy i brody, przywdziewając ich szaty, żyjąc wśród nich z pracy rąk[59]. Taka idea dostosowania się do ewangelizowanego środowiska jest nie tylko echem misyjnej myśli św. Pawła Apostoła, ale była ponadto, jak należy przypuszczać, charakterystyczna dla środowiska Ottona III, a także kręgu ludzi otaczających św. Romualda z Camaldoli. Konsekwencją pomysłu i doświadczenia św. Wojciecha wydaje się być to, co Brunon z Kwerfurtu napisał o przygotowaniach dwóch eremitów wybierających się z Pereum do Polski: Benedykta i Jana: *zapuścili włosy i brody, by upodobnić się do pogan podjęli także naukę języka ludu, do którego mieli pójść z Dobrą Nowiną*[60].

W przypadku Wojciecha obok pragnienia *peregrinatio pro Christo* oraz niesienia Ewangelii poganom wyrażany jest także motyw pozornie sprzeczny z pragnieniem działalności misyjnej a mianowicie: motyw pragnienia męczeństwa. Należy oczywiście postawić pytanie, na ile Wojciech podzielał żarliwość tego pragnienia przebijającą zwłaszcza z *Żywota* napisanego przez Brunona. Ten bowiem z entuzjazmem nazywa męczeństwo: *pulchrum, pulcherrium, bellum sacrum, felix et incomparabilis, felix triumphus, donum Dei*[61]. Nie ma dlań nic piękniejszego jak za *najsłodszego Chrystusa oddać swoje życie*[62]. Męczeństwo, jak

---

[56] H. von Campenhausen, jw., s. 164 n. i 168 nn.; J. Leclerq, Monachisme et pérégrination, jw., s. 42 n.

[57] Vita II, s. 23.

[58] „aiunt qui in illo agone fuerunt" (Vita I, s. 37), „Testimonio illorum qui secum fuere" (Vita II, s. 63, p. 215).

[59] Vita II, s. 32–33.

[60] Tamże, s. 54, 59 (Piśmiennictwo, s. 199 i 208).

[61] Vita II, s. 24, 29, 35, 37.

[62] Tamże, s. 67.

pisze, najpełniej upodabnia człowieka do Chrystusa, bo włącza w śmierć poniesioną przez Zbawiciela dla odkupienia ludzkich grzechów. Dlatego — zapewnia Brunon — pragnienie męczeństwa nie jest przejawem pychy, ale najpełniejszą gwarancją zbawienia przez upodobnienie się do Chrystusa[63].

O ile *Żywot* I, powstały w środowisku benedyktyńskim na Awentynie podkreśla w duchowej sylwetce św. Wojciecha przede wszystkim jego doskonałość zakonną, o tyle Brunon, sam przejęty pragnieniem męczeństwa, ukazuje w postaci swego bohatera głównie wzorzec męczennika. Całe życie Wojciecha zostało opisane jako splot wypadków zmierzających do najważniejszego momentu — do męczeńskiej śmierci. Nawet proporcja opisu życia i męczeństwa jest w dziele Brunona znamienna. Podczas kiedy w *Vita* I, rozdziały I–XXVII mówią o młodości, biskupstwie, życiu zakonnym i podróży misyjnej Wojciecha, to *Vita* II aż w 10 rozdziałach na 34 przedstawia wypadki związane z jego męczeńską śmiercią. Ponadto opis wcześniejszych zdarzeń z życia Wojciecha przeplecionyzostał przez Brunona wątkami wskazującymi na to, że pragnienie męczeństwa niejako towarzyszyło św. Wojciechowi od dawna: liczył na nie podczas konfrontacji z Wrszowcami w Pradze[64], jako mnich przebywający na Awentynie miał sen zapowiadający męczeństwo[65], a podobna wizja powtórzyła się, gdy przebywał na dworze cesarza Ottona III w Moguncji[66]. Kiedy Czesi odrzucili Wojciecha ostatecznie, Brunon napisał, że *wolny od więzów biskup objął niejako ramionami drogi przedmiot swoich tęsknot, chlubne męczeństwo, którego zawsze gorąco pragnął*[67]. Było to w momencie, gdy zdecydował się pójść głosić Ewangelię poganom w Prusach. Tak więc oba rysy duchowości Wojciecha: jego pragnienie działalności misyjnej dla Chrystusa i pragnienie poniesienia śmierci za tych, do których się udawał, bo chciał ich zbawienia[68], łączą się w harmonijną jedność podobnie jak w życiu Chrystusa.

Sam opis męczeńskiej śmierci św. Wojciecha został tak przez Brunona wystylizowany, żeby właśnie upodobnienie się apostoła idącego do Chrystusa jak najsilniej podkreślić. Wojciech jak Chrystus umiera w piątek, po odprawieniu dnia poprzedniego ofiary mszy św., co stanowi w opisie wyraźne nawiązanie do Wieczernika. Podobnie też jak Chrystus Wojciech lękał się i drżał przed spełnieniem najwyższej ofiary życia, podobnie jak Chrystus przeżywał uczucie ludzkiej słabości[69].

Pokazaliśmy tylko niektóre komponenty duchowości św. Wojciecha, a towarzyszyła temu świadomość, jak bardzo poznanie nasze jest ograniczone. Tajemnicy życia św. Wojciecha dotykamy bowiem poprzez zostawione o nim świadectwa tych, którzy pisali przekonani o świętości i heroiczności jego życia. Autorzy *Żywotów* formowani byli w tych samych kręgach, które ukształtowały duchowość św. Wojciecha. Była to odnowiona reformą X w. duchowość benedyktyńska z którą

[63] Tamże, s. 36. Na temat teologii męczeństwa zob. M. Starowieyski, Męczeństwo, w: Ojcowie żywi, t. 9. Męczennicy, Kraków 1991, s. 20–141 oraz M. Rozdorff, A. Solignac, Martyr, w: Dictionnaire de Spiritualité, vol. 10, Paris 1980, s. 717–732.

[64] Vita II, s. 19; podobnie Vita I, s. 30.

[65] Vita I, s. 31.

[66] Vita II, s. 25–26.

[67] Vita II, s. 29.

[68] Taki motyw zawiera kazanie Wojciecha do Prusów, Vita II, s. 32.

[69] Vita II, s. 35–36.

zetknął się w czasie swego pobytu w Magdeburgu, rozmów ze św. Małojusem, duchowość która w samym Wojciechu dojrzewała na Awentynie, a potem wzbogacił nią młode chrześcijaństwo czeskie, fundując klasztor benedyktynów koło Pragi w Brzewnowie. Ta sama duchowość przenikała w silnym stopniu krąg dworu Ottona III, z którym św. Wojciech wiódł długie przyjacielskie rozmowy[70], a który w r. 1000 przybył do grobu swego przyjaciela, by złożyć mu hołd i swoją obecnością uświetnić moment powstania wyrosłej z męczeńskiej krwi św. Wojciecha pierwszej polskiej metropolii w Gnieźnie.

DIE GESTIGKEIT DES HL. ADALBERTS UND DAS MILIEU, DAS SIE GESTALTETE

ZUSAMMENFASSUNG

Ein Geschichtswissenschaftler, der die Geistigkeit des hl. Adalberts untersucht, kann sich auf einige Quellenüberweisungen stützen, deren Wert vor allem darauf beruht, daß sie fast dem Heiligen gegenwärtig sind und sich auf das Zeugnis von Personen berufen, die ihn kannten. Dazu gehören: zwei Adalbert-Hagiographien, Thietmars Chronik sowie der Text einer Pedigt über den hl. Alexius, der dem hl. Adalbert zugeschreiben wird. Sie erlauben, das Milieu kennenzulernen, das der Reihe nach Adalberts Gestigkeit gestaltete, angefangen bei der noch halb heidnischen, aber auch wegen dem unlängst angenommenen Glauben in Glaubensfragen eifrigen Familie Slawnikowie in Libice, weiter über das von der frühen Benediktinerreform beeinflußte Milieu in Magdeburg, wo Adalbert seine Schuljahre verbrachte, bis zum, sich durch das hohe intelektuelle und geistige Niveau auszeichnenden Milieu der Benediktiner aus dem Kloster der heiligen Alexius und Bonifatius auf dem Aventin, mit denen sich Adalbert nach dem Verlassen von Prag verbunden hat. Werden dazu auch noch Adalberts Kontakte mit dem hervorragenden Reformator der Benediktinerkloster, dem hl. Majolus, und Adalberts Peregrination durch so stark von der Benediktinerreform betroffenen Orte wie Tours, die Abteien in Glanfeuil (Saint-Maur) und St. Denis bei Paris berücksichtigt, so ist ersichtlich, daß sich Adalberts geistige Gestaltung vor allem in Kreise der von der Reform des X. Jhs betroffenen Benediktiner vollzog, auf die er während seines Aufenthalts in Magdeburg, in den Gesprächen mit dem hl. Majolus und auch bei seinem Aufenthalt in französischen und italienischen, stufenweise reformierten Abteien gestoßen war. Seine Geistigkeit reifte besonders während seines jahrelangen Aufenthalts in Rom. Damit bereicherte Adalbert das junge tschechische Christentum, indem er in Brzewnow bei Prag ein Benedikinerkloster stiftete. Dieselbe Geistigkeit durchdrang in hohem Grade das Milieu des Hofstaates von Otto III., mit dem der hl. Adalbert in tiefer Freundschaft verbunden war.

Diese Geistigkeit, gestättigt durch die Liebe zur Liturgie, den Reliquienkultus, die Askese und die Weltentfremdung, spiegelte vor allem Ideale wider, die in der Regel des hl. Benedikt enthalten sind. Die gesamte schon zitierte Benediktinerreform im X. Jh. bezweckte eine Rückkehr zu ihrer Befolgung im Einklang zur Idee des großen Ordengründers. Beim hl. Adalbert ist — auf der Grundlage seiner Hagiographien — auch der Einfluß eines guten Hirten-Bischofs festzustellen, so wie ihn der hl. Gregor der Große in seinem Werk „Liber regulae pastoralis" gezeichnet hatte, und seine innere und äußere Weltenfremdung nahm in seinem Leben oft die Form einer „peregrinatio pro Christo" an, indem er das ihm Vertraute verließ, um in der Fremde einsam mit Gott zu leben. Das Endziel seiner „peregrinatio" war die Übermittlung des evangelischen Lichts an die Heiden. Damit ist der wesentliche Zug der Geistigkeit des hl. Adalberts — sein Verlangen nach einem Martyrium für Christus — verbunden, das sozusagen zur Krönung seiner Mission unter den Heiden wird, und zugleich erlaubt, Christus möglichst ähnlich zu werden.

[70] Vita II, s. 25.