

## ŚWIĘTOŚĆ BISKUPA WOJCIECHA w WYOBRAŻENIACH HAGIOLOGICZNYCH i PRAKTYKACH HAGIOGRAFICZNYCH WCZESNEGO ŚREDNIOWIECZA

Przed udzieleniem odpowiedzi na pytanie wyrażone w tytule, proszę mi pozwolić na nawiązanie do moich wcześniejszych wypowiedzi w Gnieźnie i w Pelplinie o kulturotwórczym fenomenie świętości Wojciecha, jako biskupie misyjnym i kapłanie, który, nie mogąc swego zadania ze znanych powodów realizować w swej praskiej diecezji, podjął wezwanie Chrystusa do nauczania innych narodów w drodze do zbawienia<sup>1</sup>. Z tej misji wynika jego śmierć męczeńska, która *eo ipso* sprawiła, że został ogłoszony świętym.

Fakt świętości Wojciecha stawia nas przed trzema pytaniami: *a* — czym jest pojęcie świętości w nauce Kościoła; *b* — jakie pojęcie o świętości mieli ludzie mówiący o niej w odniesieniu do konkretnej osoby już to jako świadkowie jej życia, już to jako przekazicieli tradycji o niej; *c* — jakie mamy pojęcie o świętości jako ludzie mówiący lub piszący o niej, ściślej mówiąc, jako hagiografowie<sup>2</sup>.

Wyznaję, że szukając odpowiedzi na te pytania, znalazłem się w stanie daleko posuniętej konfuzji. To co mam do powiedzenia na ten temat, jest raczej szukaniem, a nie udzielaniem odpowiedzi.

<sup>1</sup> Zob. G. Labuda, Święty Wojciech w działaniu, w tradycji i w legendzie, w: Święty Wojciech w tradycji i kulturze europejskiej, pr. zb. pod red. ks. K. Śmigła, Gniezno 1992, s. 57–97; na konferencji świętowojciechowej w Pelplinie (1992), na marginesie referatu poświęconego osobie św. Wojciecha w tradycji pomorskiej zadałem pytanie, jak należy podchodzić do fenomenu świętości jako zjawiska kulturowego; wychodząc z założenia, że skoro na kulturę składają się akty twórcze, jednorazowe i niepowtarzalne, które drogą naśladownictwa podlegają procesowi upowszechnienia i przyswojenia, to również świętego należy traktować jako osobowość w calokształcie swej działalności jednorazową i niepowtarzalną, która w odbiorze społecznym jest nie tylko przedmiotem czci i adoracji, lecz także wzorem do naśladowania i akceptacji, głównie w wymiarze aksjologicznym; zob. szerzej G. Labuda, Historia kultury jako historia twórczych innowacji, *Nauka Polska* 5–6 (1991), s. 13–37. W swej podróży misyjnej św. Wojciech odpowiadał na wezwanie Chrystusa: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego” (Mt 28, 19).

<sup>2</sup> Z nadzwyczaj rozległej literatury o fenomenie świętości w religiach zob. dzieło, które z czasem stało się klasyczne: R. Otto, *Das Heilige—Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau 1917; przekład polski R. Kurpis, *Świętość — Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa*, Wrocław 1993; zob. dalej: H. Delahaye, *Sanctus*, Bruxelles 1927; J. Hässel, *Die Religion der Heiligkeit*, Gütersloh 1931; W. Baethke, *Das Heilige im Germanischen*, Tübingen 1942; M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, Hamburg 1957; J. Douillet, *Qu'est-ce qu'un saint?*, Paris 1957; R. Caillols, *L'homme et le sacré*, Paris 1958; M. Eliade, *Sacrum, mit, historia* (tłum. A. Tatariewicz), Warszawa 1970; t.e.n.z.e. *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. I (przel. S. Tokarski), Warszawa 1988; B. Malinowski, *Mit magia religia* (przel. B. Leś i D. Praszalowicz), Warszawa 1990.

Zacznijmy od pola semantycznego. Polski rzeczownik i przymiotnik 'święty' ma swoje odpowiedniki we wszystkich językach słowiańskich oraz bałtyjskich (pruski, litewski i łotewski), a także, co może mieć duże znaczenie, w awestyjskim: *spenta*, *spentan*<sup>3</sup>.

We wszystkich w tym samym znaczeniu: święty. Droga etymologicznych wywodów dochodzi się do wniosku, że punktem wyjścia mógł być rdzeń: *pan-*, *s/pen-* odnoszący się w sanskrycie do słowa: podziwiać, głosić chwałę, uroczyste mówić, a nawet składać ofiarę<sup>4</sup>. W języku greckim mamy dwa równorzędne słowa na świętość: *hagios* i *hieros* i to w znaczeniu biernym jako 'święty', jak i czynnym: jako 'poświęcony bogu'<sup>5</sup>.

W języku łacińskim również dwa równorzędne wyrazy: *sanctus* i *sacer*, z reduplikacją *sacrosanctus*, również w znaczeniu: święty i poświęcony<sup>6</sup>. Wreszcie w językach germańskich niemieckie *heilig* i szwedzkie *helg*, a także gockie *wehs*, *wiha*, niem. *weihen* itp., w tym samym znaczeniu: święty, święcić<sup>7</sup>.

Z powyższej analizy semantycznej wynikają dwa ważne wnioski: *a* — mimo różnorodności wyrazów wszystkie one zgodnie wyrażają ideę określenia stosunku między człowiekiem i bóstwem tym samym znaczeniem słownym, oraz *b* — odnośne wyrazy sięgają do najstarszych pokładów wspólnoty indoeuropejskiej, w której doszło z jednej strony do odłączenia się od siebie Hellenów, Latynów i Germanów, z drugiej strony jeszcze w okresie utrzymywania się tej wspólnoty między Słowianami, Bałtami, Indo-Irańczykami, a więc w okresie neolitu, to jest przed rokiem 1200 przed nar. Chrystusa<sup>8</sup>. Każdy z tych wielkich ludów znalazłszy się w nie swej ojczyźnie dalej pielęgnował i rozwijał wątki sakralne własnych religii<sup>9</sup>.

<sup>3</sup> Sięgamy do podstawowych słowników etymologicznych: A. Walde, J. Pokorny, Vergleichendes Wörterbuch d. indogermanische Sprachen, t. I, Berlin-Leipzig 1927, s. 471; J. Pokorny, Indogermanisches etymologisches Wörterbuch, t. I, Bern-München 1959, s. 630; M. Vasmer, Russisches etymologisches Wörterbuch (tłum. rosyjskie), t. 3, Moskwa 1971, s. 585; E. Fraenkel, Litauisches etymolog. Wörterbuch, t. 2, Heidelberg-Göttingen 1965, s. 1041-1942.

<sup>4</sup> M. Mauryhof'er, Kurzgefasstes etymolog. Wörterbuch d. Altindischen, t. 2, Heidelberg 1963, s. 208-209, s.v.: *panat*.

<sup>5</sup> H. Friisk, Griechisches etymolog. Wörterbuch, t. I, Heidelberg 1973, s. 10, 13 i 712-714, s.v. *agios*.

<sup>6</sup> A. Walde, J.B. Hoffmann, Lateinisches etymolog. Wörterbuch, t. 2, Heidelberg 1972, s. 459-460, s.v.: *sacer*.

<sup>7</sup> F. Kluge, A. Götze, Etymolog. Wörterbuch d. deutschen Sprache, wyd. 11, Berlin-Leipzig 1934, s. 241, 680; S. Feist, Etymolog. Wörterbuch d. gotischen Sprache, Halle 1923, s. 424-425.

<sup>8</sup> Mireca Eliade, omawiając dziedzictwo religijne ludów indoeuropejskich, zwraca uwagę, że „proces dyferencjacji i innowacji, który swe odbicie znajduje w słownictwie, początkiem sięga prawdopodobnie czasów prahistorycznych. Przykładem najbardziej znaczącym jest brak w ogólnoindeuropejskim wyrazu na określenie *sacrum*. Z drugiej strony: irański, łacina, greka dysponują dwoma terminami: awestyjskie *spenta/yaōzdata*, zob. również got.: *hails/weih*, łacińskie: *sacer/sanctus*, greckie: *hieros/hagios*” (Historia wierzeń, s. 135). Powołując się w tym miejscu na badania E. Benveniste przytacza jego wniosek: „Analiza każdej z par ... pozwala założyć istnienie w epoce prahistorycznej pojęcia o dwóch znaczeniach — pozytywnym; tego, co się charakteryzuje boską obecnością i negatywnym; tego, z czym ludziami nie wolno się stykać” (E. Benveniste, Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes, t. II, s. 179); por. też: G. Dumézil, La religion archaïque, Paris 1974, s. 131-146.

<sup>9</sup> Zob. T. Milewski, Zarys językoznawstwa ogólnego, t. I-II, Lublin-Kraków 1947-1948; H. Łowmiański, Początki Polski — Z dziejów Słowian w I tysiącleciu n.e., Warszawa 1963. Podstawowe znaczenie ma dzieło H. Łowmiańskiego, Religia Słowian i jej upadek (w. VI-XII), Warszawa 1979, jakkolwiek nie wszystkie jego interpretacje wytrzymują krytykę; por. A. Gieysztor, Mitologia Słowian 1982.

Nie ciągnąc już dalej tego tematu skupimy się teraz wyłącznie na rozwoju pojęcia świętości przekazanego przez Stary i Nowy Testament.

Zagadnienie świętości w Starym i Nowym Testamencie doczekało się wielu opracowań i różnorodnych ujęć. Opanowanie tych subtelności i różnic przerasta moje możliwości<sup>10</sup>. Sięgając w rezultacie do kompetentnego ujęcia encyklopedycznego, posługuję się dla potrzeb mojego wykładu następującym sformułowaniem:

*To co jest święte pokrywa się z tym, co jest transcendentne i co jest boskie, oraz określa kategorie wartości właściwe boskości. Świętym w ścisłym tego słowa znaczeniu jest tylko Bóg<sup>11</sup>.*

Wyloniły się w praktyce dwa ujęcia świętości: *a* — ściśle teologiczne, które wyżej cytowałem, oraz *b* — pragmatyczne, odnoszące się do ludzi, wytworzone w procedurze kanonizacyjnej.

Jedynym źródłem świętości jest więc sam Bóg, który łaską świętości obdarza ludzi. Są też miejsca i przedmioty uswięcone. Ludzie przez swoją aktywną działalność, rozwijanie cnót, zdobywanie dóbr duchowych i wartości, zbliżają się do świętości, nie osiagając — co jest oczywiste doskonałości właściwej Bogu. Święci są jako *mediatores Dei* tylko pośrednikami w dialogu między Bogiem i ludźmi<sup>12</sup>.

Wszystkie istotne składniki pojęcia świętości powstałe w kręgu judaistyczno-chrześcijańskim odnajdujemy już w załączku w Starym Testamencie. W Nowym Testamencie stosunek człowieka do Boga jest najlapidarniej wyrażony słowami Modlitwy Pańskiej: *Święć się imię Twoje*. Istotą świętości Nowego Testamentu jest jego treść chrystologiczna, rozwijana i wciąż wzbogacana przez naukę Kościoła.

Przechodząc z perspektywy transcendentalnej i eschatologicznej na płaszczyznę procesów historycznych, stajemy przed pytaniem, jak ludzie zdążali do świętości i jakimi drogami ją osiągnęli.

<sup>10</sup> Najzupełniej zagadnienia te omówili: H. M i c h a u d, La sanctification dans Ancien Testament, Positions Luthériennes, 3 (Paris 1955), s. 122–137; R. W o l f f, La sanctification d'après Nouveau Testament, jw., s. 138–143; por. też: U. B u n z e l, Der Begriff der Heiligkeit im Alten Testament, Breslau 1914; E. I s s e l, Der Begriff der Heiligkeit im Neuen Testament, Leiden 1887; R. A s t i n g, Die Heiligkeit im Urchristentum, Göttingen 1930.

<sup>11</sup> A. L a n g, Heilig, das Heilige, w: LThK, t. 5, Freiburg 1960, s. 87. Trzeba tu dodać dalsze zdania: „Das Heilige liegt im Bereich des Transzendenten, des Göttlichen und bezeichnet die dem Göttlichen eigentümliche Wertkategorie. Beide Momente sind gleich wesentlich. Das Heilige liegt im Schnittpunkt der transzendenten und der axiologischen Koordinate: es bezeichnet das Göttliche unter dem axiologischen Gesichtspunkt des Wertes”. Autor ten zastrzega się równocześnie: „Das Heilige darf aber nicht mit dem Göttlichen schlechthin gleichgesetzt werden”, a mianowicie „Das Heilige ist gewiss mit dem Göttlichen realidentisch, aber in formalem Bezug meint es einen bestimmtem Aspekt des Göttlichen, nämlich den spezifischen Wertcharakter der göttlichen Absoluteit und Andersartigkeit”. Dotarcie do sedna świętości jest bowiem ograniczone ze względu na nasz transcendentny charakter poznania fenomenu boskości — leży ono poza zasięgiem doświadczenia i bezpośredniego rozpoznania ludzkiego, a więc w dużym stopniu jest ono także transcendentalne dla tego umysłu.

<sup>12</sup> Dzieje kultu świętych wykazują wiele anomalii, polegających najczęściej na zamianie kultu Boga na kult świętego; szczególnie często występuje to zjawisko w obyczajowości wiejskiej; zob. H. S c h a u e r l e, Die volkstümliche Heiligenverehrung, Münster 1948; por. też G. S c h r e i b e r, Nationale und internationale Volkskunde, Düsseldorf 1930; odnośny materiał w zakresie polskich źródeł hagiograficznych zebrala i omówiła s. A. W i i k o w s k a, Miracula średniowieczne — Forma przekazu i możliwości badawcze, *SiZr* 22 (1977), s. 183 i n.



Jak wiemy, do pierwszego kanonu świętych weszli ci wszyscy, którzy jako świadkowie życia Chrystusa obcowali z nim i mogli tym samym dać świadectwo o nim, a więc apostołowie, uczniowie i piastunowie bezpośredniej tradycji. Byli to *martyres* (świadkowie) w ścisłym tego słowa znaczeniu<sup>13</sup>. Później mianem tym zaczęto obejmować tych wszystkich, którzy oddali swoje życie za Chrystusa, dając tym samym również świadectwo o prawdziwości wiary Chrystusowej jako męczennicy<sup>14</sup>. Gdy w IV wieku za czasów cesarza Konstantyna ustaly prześladowania, miano *martyres* w znaczeniu nowym, rozszerzono na wszystkich tych, którzy ponieśli śmierć jako głosiciele słowa Bożego, lub najogólniej mówiąc, za wiarę. Męczennicy, dający świadectwo wiary, byli przez wszystkie wspólnoty kościelne otoczeni szczególną czcią. Ich imionami wyznaczono dni chrześcijańskiego kalendarza. Byli oni podawani jako wzór do naśladowania. Wpłynęło to w sposób zasadniczy na sformowanie się kultur świętych w późniejszych wiekach, zarówno w Kościele Wschodnim Bizantyńskim, jak i Zachodnim, Rzymskim<sup>15</sup>.

Z rozwoju tego kultu zarysowała się niebawem między obu Kościołami zasadnicza różnica. Gdy Kościół Wschodni na ogół nie wychodził w tym kulcie poza kanon martyrologiczny w pierwotnym znaczeniu, to w Kościele Zachodnim kreacja świętych stała się powszechną praktyką. Została ona oparta na nowych doświadczeniach i zasadach<sup>16</sup>. Świadectwem wiary stał się odtąd sposób życia realizujący intensywniej, bardziej twórczo zalecenia Ewangelii. Przewodził na tej drodze ruch monastyczny.

Ruch monastyczny w różnych swoich przejawach już to wspólnotowych, już to eremickich lub rekluzowych, stworzył nowe formy zbliżenia do Boga. Jego istotę stanowiła kontemplacja Boga, głoszenie chwały Bożej, a także modlitwa, dobroczynność, samoograniczenie potrzeb bytowych, ubóstwo dobrowolne, najogólniej *imitatio Christi*<sup>17</sup>. W tych wspólnotach religijnych, zakonnych i świeckich znalazły się niebawem jednostki, wyróżniające się swoją działalnością, jako wzory do naśladowania, a zatem i czci. Krąg takich osób, stosownie do zajmowanego stanowiska, miał zasięg już to regionalny, już to bardziej uniwersalny. W miarę rozwijania się i umacniania gmin chrześcijańskich ujawniała się dążność do posiadania, oprócz ogólnie uznanych, kalendarzowych, swoich „własnych świętych”.

<sup>13</sup> Z obfitej literatury na uwagę zasługują: H. De la Haye, Martyr et confesseur, *Acta Bollandiana* 39 (1921), s. 20–49; H. v. Campenhause, Die Idee des Martyriums, in der alten Kirche, Göttingen 1936; Th. Klauser, Christlicher Martyrerkult, heidnischer Heroenkult u. spätjüdische Heiligenverehrung, Köln-Opladen 1960. Przegląd zagadnień: M. Starowieyski, Męczennictwo, w: Ojcowie Żywi, t. 9, Męczennicy, Kraków 1991, s. 120–142; zob. też LThK, t. 7, Freiburg 1962, k. 127–140 (tutaj bardziej szczegółowa literatura).

<sup>14</sup> Zob. LThK, t. 5, kol. 131–132.

<sup>15</sup> Zob. Ch. Papadopoulos, Die Heiligsprechung in d. orthodoxen Kirche, Athen 1934.

<sup>16</sup> Por. St. Beissel, Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland bis zum Beginne d. 13 Jahrhunderts, Freiburg/Br. 1890; O. Holl, Die Vorstellung vom Märtyrer und die Märtyrerakte in ihrer geschichtlichen Entwicklung, w: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, t. II, Tübingen 1928, s. 68–102; F. Gauss, Volk Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger-Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit, Praha 1965 (dzieło podstawowe).

<sup>17</sup> Dzieło podstawowe: Fr. Prinz, Frühes Mönchtum im Frankenreich-Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel d. monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrhundert).

Z tym nowym procesem zaliczania w poczet świętych łączył się równocześnie powstający kult relikwii, zwłaszcza tych świętych, pod których wezwaniem lub tytułem wznoszono świątynie, ołtarze i inne miejsca sakralne. Miejsca, w których działy się cuda, w postaci uzdrowień lub doznanych łask, stawały się widomym znakiem świętości patronów. Miejsca takie stawały się celem pielgrzymek<sup>18</sup>.

Okres największego mnożenia świętych przypada na wczesne średniowiecze, w wiekach VI–X. Temu żywiołowemu narastaniu listy świętych, nieraz mało świętych, położyła kres Stolica Apostolska, zarządzając u schyłku X wieku regularny proces kanonizowania, i rezerwując dla siebie ostateczne orzeczenie o ich kulcie<sup>19</sup>.

Na tym podłożu wytworzył się dość wcześnie nowy rodzaj piśmiennictwa pod nazwą *Żywotów świętych*. Większość z nich powstawała wiele dziesiątków, a nawet wieków po śmierci osób uznanych za święte. Do miana tego zaliczano przede wszystkim, co jest zrozumiałe, opatów, biskupów, a także fundatorów kościołów i klasztorów. Jest też zrozumiałe, że po długim upływie czasu, gdy zabrakło świadectwa osób współczesnych, głównym kryterium świętości dla promotorów kultu i autorów żywota stały się cuda działane według tradycji za życia, a zwłaszcza po śmierci.

Obok *Żywotów* w ścisłym tego słowa znaczeniu pojawił się drugi rodzaj piśmiennictwa pod nazwą *Miracula*. Ten rodzaj twórczości służył głównie celom dydaktycznym, łączył się ściśle z działalnością misyjną zakonów kaznodziejskich. W dziedzinę literatury pięknej weszły wyrosłe na tym tle utwory apokryficzne. W tej literaturze zbożny cel uświęcał środki<sup>20</sup>.

Jeden przykład ówczesnej mentalności, szlachetny w zamyśle, ale nieraz sprzeczny z duchem Ewangelii: W trzynastowiecznych *Cudach św. Wojciecha* czytamy, że ten spiesząc do Gniezna wszedł z zapytaniem o drogę do jakiejś wsi, której mieszkańcy, słysząc jego obcą mowę i widząc go odzianego w szaty zakonne, wybuchnęli śmiechem i nie raczyli mu wskazać drogi. Na to św. Wojciech miał powiedzieć: *Ponieważ nie chcecie mówić dla czci Bożej, przeto na chwałę Jego imienia w Jego imieniu rozkazuję, abyście zaniemówili*. Tak samo postąpił w drugiej wsi, dopiero w trzeciej dopytał się właściwej drogi. Przybywszy do Gniezna, głosił kazania i czynił rozmaite cuda. Przybiegli do niego wówczas mieszkańcy obu ukaranych niemową wsi, błagając go o przebaczenie, a wtedy on znowu powołując się na Jezusa Chrystusa przywrócił im mowę. Trudno cały ten epizod zmyślony od początku do końca uznać za zgodny z duchem Jezusa Chrystusa, przywracającego ludziom mowę. Nie jest to zgodne z nauczaniem

<sup>18</sup> Najogólniej: R. Kötting, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*, Regensburg-Münster 1950.

<sup>19</sup> Dzieło podstawowe: P. Hinschius, *System d. katholischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf Deutschland*, t. 4, Berlin 1888, s. 239 i n.; zob. też L. Mikoletzky, *Sinn und Art der Heiligung im frühen Mittelalter*, *MIÖG* 57 (1949), s. 83–122; R. Klausner, *Zur Entwicklung des Heiligsprechungsverfahrens bis zum 13. Jahrhundert*, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte Kanonistische Abteilung* 40 (1954), s. 85–101.

<sup>20</sup> Dzieło podstawowe: R. Aigrain, *L'hagiographie-Ses sources, ses methodes, son histoire*, Paris 1953; zob. też: s. A. Witkowska, *Miracula średniowieczne (jak w przyp. 12)*, oraz też *e*, *Miracula średniowieczne — Funkcja przekazu ustnego i zapisu literackiego*, w: *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce średniowiecznej* (pod red. B. Gerekka), Wrocław 1978, s. 181, 188.

Jezusa Chrystusa, utrwalonym w ewangelii według św. Mateusza 10,12: *Gdyby was gdzie nie chciano przyjąć, i nie chciano słuchać słów waszych, wychodząc z takiego domu albo miasta, strząśnijcie proch z nóg waszych*<sup>21</sup>.

Sporo pseudocudów znajdujemy w tym samym czasie w *Miracula* św. Stanisława<sup>22</sup>. Nasze pisma czerpały natchnienie z współcześnie krążących po Europie *Florilegiów* dominikańskich i franciszkańskich<sup>23</sup>.

Wielu innymi przykładami i legendami karmiono ówczesny lud, aby w nim wzbudzić z jednej strony bojaźń, a z drugiej znów podziwiać wszechmoc Bożą i jego świętych. Za wszelką cenę chciano przybrać świętych w szatę cudotwórców.

Nie powinno nas dziwić, że przeciw takiej hagiografii wystąpiło wielu światłych przedstawicieli reformacji w XVI i XVIII w. Dyskusje i polemiki w tej sprawie trwają po dziś dzień, ale w coraz bardziej racjonalnej atmosferze. Honor nauki i honor Kościoła od przeszło trzystu lat ratują Bollandyści, odsiewając w żmudnej krytyce tamtych średniowiecznych pisarzy zdrowe ziarno od przysłowiowych plew<sup>24</sup>.

Pogląd na rolę i miejsce świętych w Kościele kształtuje się najpierw w pismach Ojców Kościoła, a następnie w pismach filozofów, aż po dzień dzisiejszy. Na ich podstawie tworzy się swoista „hagiologia” czyli nauka, a raczej wyobrażenia o tym, co konstytuuje świętość człowieka. Hagiologia, będąc w swoich zasadniczych założeniach i zasadach zależna od nauki o Bogu samym, czyli od teologii, wywierała z kolei bezpośredni wpływ na całe piśmiennictwo o świętych, czyli na „hagiografię”. Tworzy się w ten sposób układ dedukcyjny: od teologii przez hagiologię do historiografii<sup>25</sup>. W jakim stopniu układ ten okazuje się operatywny, zależy od celów poznawczych, które każda z tych dyscyplin stawia sobie niezależnie. Historyk zdobywa swoją wiedzę o ludziach i rzeczach metodą indukcyjną.

<sup>21</sup> Cuda św. Wojciecha, rozdz. 4, według przekładu J. Pleziowej, w: *Średniowieczne żywoty i cuda patronów Polski* (opr. M. Plezi), Warszawa 1987, s. 83–84.

<sup>22</sup> Cuda św. Stanisława, według przekładu J. Pleziowej, w: *Średniowieczne żywoty, jw.*, s. 169 n. W jednych i drugich „cudach” nie brak również zjawisk i wzorów mających na celu wskazanie przykładów godnych naśladowania; por. *Legendy dominikańskie* (przełożył i opracował J. Saliński OP), Poznań 1985.

<sup>23</sup> Zbiorem takich legend była m.in. *Jakuba de Voragine, Złota legenda* (dostępne w wyborze i przekładzie J. Pleziowej i M. Plezi), Warszawa 1955. Z dzieła tego przytoczymy wymowny przykład dotyczący sprowadzenia do Polski relikwii św. Floriana. Dowiadujemy się, że przybył do relikwie jakiegoś bądz znakomitego świętego do Rzymu poselstwem z Polski, papież miał się udać do kościoła św. Wawrzyńca, ale gdy po otwarciu grobu męczennika dotknął swoim pastorałem jego ciała, ten „odwrócił od nich swą twarz”. Tak samo postąpił św. Szczepan. Na to papież miał powiedzieć: „Mamy tu dwu znamienitych męczenników i chcieliśmy wam dać jednego z nich, ale żaden nie okazał ochoty. Jest pod nimi jeszcze trzeci, św. Florian, ale tego nie chcemy ruszać z obawy przed Rzymianami, bo on działa tu więcej cudów, niż każdy z tamtych dwu”. Gdy jednak, jak opowiada legenda, Polacy smutnie spoglądali, „św. Florian wyciągnął rękę przez tamtych dwu męczenników, a w tej ręce była karta ze złotym napisem: „Ja chcę do Polski”. Papież miał więc dać Polakom potajemnie relikwie św. Floriana, a ci potajemnie wywieźli go z Rzymu do Krakowa na wozie przykrytym liśćmi i gałęziami, jak plastycznie opowiada legenda (*Złota Legenda*, s. 257).

<sup>24</sup> Omawia to zagadnienie szeroko R. Aigrain w swym dziele o hagiografii (zob. przyp. 20).

<sup>25</sup> Proponuję oddzielenie całej twórczości badawczej poświęconej zagadnieniu świętości, jako takiej (nazwanej przeze mnie: hagiologią zakotwiczoną w teologii) — od twórczości historiograficznej, kierującej się metodami obowiązującymi w nauce historii. Wprowadzi to jasną linię podziału i kompetencji w stosunku do wspólnego przedmiotu badań.



Historyk pragnący więc zajmować się działaniami świętych, musi w swoich badaniach kierować się zarówno metodami poznawczymi i zaleceniami badawczymi teologii, hagiologii i hagiografii, jak i też własnymi hagiograficznymi.

*Żywoty* poszczególnych świętych są wytworem swoich czasów i wyobrażeń teologicznych ich autorów. Musimy więc do nich podejść ze zrozumieniem ducha czasów, w których powstawały.

Po tym obszernym wstępie natury metodologicznej, łatwiej mi teraz będzie odpowiedzieć na pytanie postawione w tytule referatu: Jak się rysuje świętość biskupa Wojciecha w świetle wyobrażeń hagiologicznych i twórczości hagiograficznej tamtej epoki? *Żywoty św. Wojciecha* autorstwa Jana Kanaparza i św. Bruna z Kwerfurtu zostaną poddane dokładniejszej analizie w dwu referatach: siostry Urszuli Borkowskiej i pani Heleny Chłopockiej. Zgadając się całkowicie z utartą już opinią, że oba te utwory należą do rzędu najwyższej klasy zabytków piśmienniczych, pod każdym względem wiarygodnych i opartych na zeznaniach świadków wydarzeń<sup>26</sup>, należy równocześnie stwierdzić, iż zostały one napisane według obowiązującego już w tym czasie sposobu przedstawiania swoich bohaterów. Motywem przewodnim było założenie, iż byli oni niejako od urodzenia przeznaczeni do odegrania roli, którą mieli w życiu spełniać. W życiu św. Wojciecha takim miejscem odniesienia była męczeńska śmierć, która utarowała mu definitywnie drogę do świętości. Obaj żywociarze eksponują więc w jego życiu dwa ciągi czynności i zachowania: *a* — pragnienie śmierci męczeńskiej, w konsekwencji tego stałe wystawianie się na niebezpieczeństwa aż do rzeczywistego spełnienia się tego dążenia podczas misji w Prusach, oraz *b* — cuda towarzyszące wszystkim jego działaniom, gdy pełnił on posługi biskupie, następnie jako mnich w życiu klasztornym, wreszcie podczas misji, zwłaszcza po jego męczeńskiej śmierci. Szczególnie silnie oba te akcenty są zarysowane w żywocie Jana Kanaparza, są też powtórzone przez Bruna z Kwerfurtu. *Oprócz tego, to jest przykładnego życia w klasztorze — czytamy więc u niego — jakiegokolwiek znaki i cuda nie stanowią zwykle świętego, lecz go ujawniają — Wojciech zdobył ducha taką doskonałością zachowania, że jeszcze za życia zastąpił jako cudotwórca*<sup>27</sup>.

Św. Wojciech pojawia się w żywotach, jako 1 — wzorowy uczeń w szkole; 2 — gorliwy aczkolwiek mało fortunny biskup Pragi; 3 — wzorowy i pokorny mimo swej biskupiej godności zakonnik klasztoru na Awentynie oraz jako 4 — misjonarz i męczennik.

Obaj żywociarze, podkreślając wszystkie cnoty i chwalebne czyny Wojciecha, nie ukrywają bynajmniej chwili jego załamań i słabości. Pod tym względem odbijają one swoim realistycznym podejściem do opisu jego czynów od wielu

<sup>26</sup> Aktualny stan badań nad żywotami św. Wojciecha, z powołaniem na studia J. Karwasińskiej, omówił M. Plez i a we wstępach do książki: *Średniowieczne żywoty* (zob. przyp. 21, s. 23 i n., 41 i n., 75 i n.; J. Dąbrowski, *Dawne dziejopisarstwo polskie, do roku 1480*, Wrocław 1964, s. 15 i n. Wnikliwą analizę niektórych zagadnień przeprowadziła s. U. Borkowska, OSU, w referacie, pt. *Ideal świętości i duchowość w czasach św. Wojciecha w świetle pism hagiograficznych św. Brunona z Kwerfurtu*, w: *Święty Wojciech w świetle tradycji*, jw., s. 23–45. Referat ten został udostępniony drukiem już po konferencji olsztyńskiej, nie mogłem go więc wykorzystać w moich rozważaniach.

<sup>27</sup> Brunona z Kwerfurtu, *Świętego Wojciecha Żywot II*, rozdz. 17 (Ilum. K. Abgarowicz), w: *Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego*, Warszawa 1966, s. 119.

innych żywotów stawiających sobie za cel główny sławienie opisywanych postaci. Mimo to czytając oba żywoty, pozostajemy ciągle pod wrażeniem, że w swej charakterystyce na czoło wysuwają pragnienie św. Wojciecha śmierci męczeńskiej na długo przed jej osiągnięciem<sup>28</sup>. Na drugi plan przesuwiają oni, mocniej powiedziawszy, nie dostrzegają znaczenia głównej decyzji św. Wojciecha, mianowicie zrzeczenia się godności pasterza diecezji praskiej i przejęcia funkcji biskupa misyjnego celem głoszenia poganom wiary chrześcijańskiej. Jak wiemy, św. Wojciech zamierzał udać się ze swą misją do bratnich plemion wieleckich nad Odrą i tylko przypadek sprawił, że musiał zrezygnować z tej drogi i udać się z taką samą misją do Prus. Bez podjęcia misji — nie byłoby męczeństwa.

Mógł doniosłości tej decyzji nie dostrzegać mnich rzymski Jan Kanaparz, dziwi natomiast niedocenienie jej przez Bruna z Kwerfurtu, który sam w tym czasie albo przygotowywał się albo już był biskupem misyjnym Europy wschodniej i środkowej. Dwanaście lat później spotkał go ten sam męczeński los u Jaćwingów, którego św. Wojciech doznał w Pomezanów.

Nie chodzi oczywiście o to, aby minimalizować znaczenie krwawego martyrium św. Wojciecha, jako świadectwa wiary i miłości Chrystusa, ale dla realizowania ducha Ewangelii równie doniosłe a może nawet ważniejsze, było martyrium nauczania i upowszechniania wiary. Taki był wyraźny nakaz Chrystusa w przededniu rozstania się ze swoimi uczniami: *Idźcie i nauczajcie wszystkie narody udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha świętego*<sup>29</sup>. Realizowaniu przede wszystkim tej misji pragnął poświęcić się Wojciech jako biskup dla pogan (*episcopus gentium*)<sup>30</sup>. Znaczenie męczeńskiej śmierci św. Wojciecha powinniśmy rozpatrywać w kategorii nie tyle samego wydarzenia, co skutków, jakie miała ona dla dziejów misyjnej działalności Kościoła.

W pojmowaniu misji była między Wojciechem i Brunem istotna różnica: św. Wojciech zapytany przez Prusów, kim jest i skąd przychodzi, przedstawił się im i rzekł: *Przyczyną naszej podróży jest wasze zbawienie, abyście porzuciwszy głuche i nieme bałwany, uznali Stwórcę waszego, który jest jedynym Bogiem i poza którym nie ma innego boga, abyście wierząc w imię jego mieli życie i zasłużyli na zażywanie w nagrodę niebiańskich i w wiecznych przybytkach*<sup>31</sup>. Wojciech pragnął więc nawracać pogan namową i perswazją, natomiast Bruno z Kwerfurtu sam w praktyce uprawiając misję pokoju, wypowiadał się jednoznacznie za stosowaniem w pewnych okolicznościach przymusu. W znanym jego liście do króla Henryka II, przeciwstawiając misyjne starania księcia polskiego Bolesława arcychrześcijańskiemu królowi Henrykowi, tak pisze:

*Chociaż Lucicy są poganami i czężą bałwany, Bóg nie zdołał pobudzić serca króla, aby dla chrześcijaństwa w chwalebnej walce pokonał takich wrogów, to*

<sup>28</sup> Wspominają o tym kilkakrotnie Jan Kanaparz i Brunon z Kwerfurtu w swoich biografjach Wojciecha. Zob. Żywot I, rozdz. 19, 20 i 24; Żywot II, rozdz. 16, 18, 20 i 24. Z kontekstów sytuacyjnych nie wynika pożądanie śmierci; jest to zatem własna interpretacja obu żywociarzy, przy czym Bruno jest o tyle usprawiedliwiony, iż za każdym razem powtarza gotowe słowa Jana Kanaparza. Rzecz wymaga pogłębionej analizy.

<sup>29</sup> Zob. Mt 28, 16.

<sup>30</sup> Udzielenie biskupowi Wojciechowi mandatu „biskupa misyjnego”, przez papieża Grzegorza V wykazują w rozprawie cytowanej w przyp. 1.

<sup>31</sup> Żywot I, rozdz. 28 (Piśmiennictwo, jw., s. 80).



znaczy według nakazu Ewangelii przymuszał do wejścia<sup>32</sup>. Bruno z Kwerfurtu pragnął jego zastosowania w szczególności do wieleckich Luciców. Dopiero św. Otton z Bambergu miał ich nawrócić na wiarę, stosując metodę św. Wojciecha<sup>33</sup>.

Słowa Bruna wywołały wiele komentarzy, między innymi takie, które chcą z św. Bruna zdjąć słowa zgody na stosowanie przymusu<sup>34</sup>. Nie tych poglądów snuje się od św. Augustyna aż do św. Bernarda z Clairvaux. Znalazły one też swoich kontynuatorów w dyskusjach nad działalnością misyjną Krzyżaków w Prusach w osobach Pawła Włodkowica i Jana Falkenberga<sup>35</sup>. Zwolennicy przymusu powoływali się na słowa Chrystusa w przypowieści o gospodarzu, który zaprosił na ucztę wiele znakomitych osób, gdy ci wymówili się od udziału w uczcie, pan wysłał swego sługę, aby zamiast tamtych zaprosił na ucztę ubogich, ulomnych, niewidomych i chromych. A gdy i ci nie wypełnili miejsca przy stole, pan rzekł do sługi: *Wyjdź na drogi i między oplotki i zmuszaj do wejścia* (compellere intrare), *aby mój dom był zapelniony*. I do tej przypowieści jest komentarz samego Chrystusa: *Albowiem powiadam Wam: Żaden z owych ludzi, którzy byli zaproszeni, nie skosztuje mojej uczy*<sup>36</sup>. Nie czuję się powołany do komentowania powyższej przypowieści, nie dysponując do tego odpowiednim aparatem filologicznym i kodykologicznym<sup>37</sup>.

Tyle jednak można powiedzieć, że dom i uczta w nim zastawiona oznacza mistyczny Kościół i Eucharystię. Wydaje się więc, że należy rozpatrywać słowa Chrystusa kończące przypowieść w łączności z dalszym ciągiem jego nauczania. Zapowiada On, że nikt nie może zostać jego uczniem, kto nie odrzeknie się przed tym rzeczy i osób tego świata. Owi „zaproszeni” przez Pana na ucztę, którzy nie przyjęli zaproszenia są tymi, co pod różnymi pretekstami nie chcieli przyjść na ucztę, by uczestniczyć w świętym sympozjum. Kimże są więc ci, których na ich miejsce przywołał sluga: ubodzy, chromi, ulomni, niewidomi oraz ci których trzeba było nakłaniać do uczestnictwa w uczcie? Są to chyba ci sami, których Chrystus

<sup>32</sup> Cytuję według przekładu K. Abgarowicza, w: Piśmiennictwo, jw., s. 259. List był przedmiotem wielu komentarzy tak w historiografii polskiej, jak i niemieckiej. Zob. S. Z a k r z e w s k i, Bolesław Chrobry Wielki, Lwów 1925, s. 261 i n.; J. K a r w a s i Ń s k a, Świadek czasów Chrobrego — Brunon z Kwerfurtu, w: Polska w świecie — Szkice z dziejów kultury polskiej, Warszawa 1972, s. 98 i n.; w historiografii niemieckiej za reprezentatywne należy uznać stanowiska: H. D. K a h l, Zum Geist der deutschen der Slawenmission des Hochmittelalters, *Zeitschrift für Ostforschung* 2 (1953), s. 1–14; T e g o z, Compelle intrare. Die Wendenpolitik Bruns v. Querfurt im Lichte hochmittelalterlichen Missions und Colkerrechts, *Zeitschrift für Ostforschung* 4 (1955), s. 360–401; R. W e n s k u s, Studien zur historisch-politischen Gedankwelt Bruns von Querfurt, Münster-Köln 1956, s. 143 i n., 186 i n.

<sup>33</sup> Zob. L. K o c z y, Misje polskie w Prusach i na Pomorzu za czasów Bolesławów, *Annales Missiologicae* 6 (1934), s. 123 i n., zwłaszcza rozdział o metodach misyjnych Ottona z Bambergu, s. 170 i n.

<sup>34</sup> W tym duchu wypowiada się przede wszystkim R. W e n s k u s, jw., przyp. 32; jak sądzę, Bruno z Kwerfurtu szedł w tym wypadku za utartą od czasów św. Augustyna i papieża Grzegorza I doktryną kościelną. Sprawa wymaga dokładniejszej analizy, zob. przyp. 38.

<sup>35</sup> Zob. L. E h r l i c h, Paweł Włodkowic i Stanisław ze Skarbimierza, Warszawa 1954; t e Ń z e, Polski wykład prawa wojny XV wieku, Warszawa 1955. Nadal aktualne są wywody K. T y m i e n i e c k i e g o, Moralność w stosunkach między państwami w poglądach Pawła Włodkowica, *Przegląd Historyczny* 22 (1919), s. 1–27.

<sup>36</sup> Łk 14, 15–24.

<sup>37</sup> Istotne znaczenie mają w tym wypadku zapisy rękopiśmienne, a także egzegeza porównawcza wszystkich podstawowych przekładów, z językiem greckim na czele; jest to zadanie dla bibliisty.

w innym kontekście nazwał *ubogimi duchem*, którzy posiadają Królestwo niebieskie, ale którym niekiedy jest potrzebna pomocna dłoń. Pytanie, czy w tym kontekście można odnosić do pogan słowa o ubogich, chromych i niewidomych? Takiego pytania sobie nie stawiano. Wyczytano z nich zachętę do siłowego nawracania pogan. Otwiera się tutaj sprawa wymagająca dokładniejszego zbadania. O św. Brunie można powiedzieć, że w praktyce nie poszedł tą drogą. Gdy na niego przyszedł czas próby, obrał drogę misyjną i poniósł wśród Jaćwingów taką samą męczeńską śmierć jak św. Wojciech.

Tymczasem słowa *compellere intrare* niekoniecznie w tym kontekście muszą wyrażać przymus fizyczny lub inny, mogą również oznaczać nakłanianie, przekonywanie, w najostrejszym znaczeniu zapędzenie. Wykładnia słów Ewangelii może więc być taka, jaką proponował już św. Augustyn i św. Bernard z Clairvaux i po nim wielu innych egzegetów, to jest *cogere intrare*, ale może też być zgodna z duchem słów Chrystusa z dalszego ciągu: *Kto nie nosi swego krzyża, a idzie za mną, nie może być moim uczniem*<sup>38</sup>.

Wróćmy teraz do głównego tematu. Wszystko co się wyżej powiedziało, skłania mnie do pewnej konstatacji i pewnego wniosku ogólniejszego. W obliczu Kościoła św. Wojciech i św. Bruno z Kwerfurtu, jeden i drugi, byli w tej samej mierze apostołami Prusów. Świętego Wojciecha czci c a ł a P o l s k a, a ostatnio sposobi się do tego również Kościół czeski. W całkowitym zapomnieniu pozostaje św. Bruno. Zapomniał o nim przede wszystkim Kościół niemiecki<sup>39</sup>. Dopiero ostatnio odżył jego kult w diecezji łomżyńskiej, gdzie otrzymał on rangę święta pierwszej klasy, w diecezji, a teraz archidiecezji warmińskiej, drugiej, a w całej Polsce trzeciej klasy pod dniem 15 lipca<sup>40</sup>. Wydaje się, że w serii konferencji naukowych i liturgicznych, poświęconych św. Wojciechowi nie powinno też zabraknąć wspomnienia o dziele misyjnym św. Brunona z Kwerfurtu. Do kultu jego powinien się też włączyć Kościół litewski, który jest bezpośrednim dziedzicem tradycji nie istniejących dziś już imiennie Prusów. Bruno może być zresztą symbolem wspólnoty trzech Kościołów: polskiego, niemieckiego, litewskiego i grekokatolickiego (unickiego).

Biskup Thietmar, którego świadectwo o Brunie należy uznać za najbardziej wiarygodne, podaje, że Bruno wybrał się do Prusów mieszkających na pograniczu Rusi i Litwy razem z 18 towarzyszami, kapelanami, i że ich wszystkich spotkał ten

<sup>38</sup> Wyraz łaciński: *compello, compellere* nie jest bynajmniej jednoznaczny i nie skupia się tylko na czasowniku 'zmuszać'; zgodnie ze swym źródłosłowem czasownikiem: *pellō* 'poruszać, popychać, popędzać' w czasowniku pochodnym przedrostek: *com-* wskazuje na znaczenie podstawowe: zganiać, poruszać, zbierać, a dopiero wtórnie: zmuszać, siłą popychać itp. Zob. H. M e n g e, *Lateinischdeutsches Schulwörterbuch mit besonderer Berücksichtigung der Etymologie*, wyd. 2, Berlin-Schönenberg 1911, s. 144-145, 549. Nie należy też spuszczać z oka istnienia czasownika: *compello, compellere* w znaczeniu: 'przyzywać, namawiać, nakłaniać', co w kontekście: *compella intrare* daje znaczenie zbliżone do znaczenia podstawowego: zaganiać, zapędzać itp. Zastąpienie przez św. Augustyna: *compelle intrare* na: *cogere intrare* nadaje tekstowi Ewangelii Łukasza zupełnie jednostronną nutę. Z kontekstu przypowieści Łukasza wynika, że bardziej uzasadniona wydaje się łagodniejsza wersja zaproszenia na ucztę. Rzecz wymaga osobnej analizy.

<sup>39</sup> Wystarczy sięgnąć do klasycznej monografii D.H.G. V o i g t a, *Brun von Querfurt-Mönch Eremit Erzbischof der Heiden und Märtyrer*, Stuttgart 1907, s. 301 i n., aby się o tym przekonać.

<sup>40</sup> Więcej szczegółów w doskonałym biogramie: ks. J. S w a s t e k, *Święty Bruno (Bonifacy) z Kwerfurtu*, w: *Polscy Święci*, t. 6 (1986), s. 34 i n.

sam los. *Ciała tylu męczenników — pisze Thietmar — leżały nie pochowane, aż dopiero [ksiązę] Bolesław, dowiedziawszy się o tym, wykupił je i w ten sposób przysporzył swemu domowi błogostawieństwo na przyszłość*<sup>41</sup>. Nie może ulegać wątpliwości, że szczątki ich znalazły się w Polsce. Późniejsza legenda, jakoby zostały one pochowane gdzieś na Rusi, jest nieprawdopodobna<sup>42</sup>. Trudno dociec, gdzie mogły zostać pochowane<sup>43</sup>. Trudno pojąć, dlaczego wydarzeniu temu nie nadano ani w Polsce, ani w Niemczech, takiej samej rangi, co wcześniejsza śmierć św. Wojciecha. Staje tu przed nami jakieś zadanie do wykonania.

Przechodząc do zakończenia, wróćmy raz jeszcze do pytania postawionego w tytule, jak przedstawia się świętość biskupa praskiego Wojciecha w wyobrażeniach hagiologicznych czasów jemu współczesnych oraz jak przedstawia się ona w świetle analiz hagiograficznych?

Święty Wojciech występuje w dziejach w czterech rolach: diecezjalnego biskupa praskiego, zakonnika z przypadku, biskupa misyjnego z wewnętrznej potrzeby i męczennika też, powiedzmy otwarcie, z przypadku (w rozumieniu arystotelesowsko-tomistycznym). W swej działalności duszpasterskiej w swej diecezji nie znajdujemy niczego szczególnie wyjątkowego lub heroicznego, co by kwalifikowało go do świętości. Był on jako przedstawiciel możnego rodu Sławnikowiców uwikłany w konflikt polityczny tego rodu z panującą dynastią Przemysłowiców i nie wskazuje na to, aby ówczesne wpływowo czynniki polityczne w tym państwie były zainteresowane w tworzeniu koło niego aury świętości. Biskup Wojciech zdając sobie z tego sprawę wołał usunąć się z widowni politycznej i schronić się w zacisze życia klasztornego. Czy doszedłby na tej drodze do świętości jest sprawą otwartą. Obaj żywociarze w jego postępowaniu notują cnoty zakonne, nadając im cechy wyjątkowości, dostępne nie każdemu mnichowi. Wydaje się jednak, że wszystkie te elementy cudowności zostały do jego życiorysu wniesione niejako *ex post* na skutek męczeńskiej śmierci. Tego bowiem domagał się *topos* hagiologiczny. Obaj żywociarze dużą wagę przywiązują do występującego u biskupa Wojciecha pragnienia śmierci męczeńskiej. Tego również domagał się ówczesny *topos* hagiologiczny. Obaj żywociarze ulegali w tym wypadku utrwalonemu w czasach prześladowań chrześcijańskich schematowi, że akt męczeństwa niezależnie od wszystkich okoliczności wystarczał do kreowania każdego człowieka na świętego. W czasach prześladowań z pewnością takie mniemanie było uzasadnione. Z chwilą jednak ustania prześladowań droga do męczeństwa była drogą wyboru takiej działalności, w której samo męczeństwo było niejako aktem finalnym na skutek tego wyboru.

<sup>41</sup> Thietmar, ep. Merseburgensis, Chronica, lib. VI, c. 95 (przekład M.Z. Jedlickiego), Poznań 1953, s. 292.

<sup>42</sup> W późniejszej interpolacji do kroniki Ademara de Chabannes. Historiarum libri tres, czytamy, że ciało św. Brunona „wykupił za wielką cenę lud Rusów; i zbudowali oni pod jego wezwaniem klasztor na Rusi i tam zaczął on promieniować wielkimi cudami” MGH 55, t. IV, 1841, s. 107. Na Rusi nie znajdujemy śladu czei oddawanej Brunowi z Kwerfurtu. Źródłem tej informacji mógł być przekaz Piotra Damiani (MPH, t. I, s. 326), jakoby kościół ruski był w posiadaniu zwłok Bruna, co wobec współczesnego przekazu Thietmara jest niewiarygodne.

<sup>43</sup> J. Swastek, Święty Bruno, jw., s. 34 przyp. 169; wypowiada się krytycznie o hipotezie, jakoby Bolesław Chrobry złożył ciało św. Bruna w Gnieźnie; rzeczywiście hipoteza ta nie znajduje potwierdzenia w znanych nam źródłach, choć nie można jej odmówić możliwości prawdopodobieństwa.



Zarówno dla św. Wojciecha, jak i św. Bruna z Kwerfurtu, jako biskupów misyjnych, najważniejszą drogą wyboru była decyzja realizowania ewangelicznego nakazu szerzenia wiary chrześcijańskiej. Obaj wstępując na tę drogę byli świadomi grożącego im niebezpieczeństwa; w tym wyrażała się ich postawa heroiczna, będąca podstawowym składnikiem świętości osiągalnej na ziemi dla człowieka. Ale głównym zadaniem misjonarza było krzewienie wiary chrześcijańskiej wśród pogan; realizacja tej idei domagała się życia, a nie śmierci.

Wydaje się więc, że należałoby wizję hagiologiczną żywotów św. Wojciecha autorstwa Jana Kanaparza i Bruna z Kwerfurtu poddać rewizji hagiograficznej, wydobywając z ich przekazów obraz życia biskupa praskiego i apostoła Prusów bardziej zbliżony do rzeczywistości historycznej. Stali się oni obaj świętymi i męczennikami przez misję szerzenia wiary wśród pogan. Oceniając ich świętość należy się kierować słowami św. Bruna o biskupie Wojciechu: *same znaki i cuda nie tworzą świętego, lecz [tylko] ujawniają*. Odpowiadało to również wymogom współczesnej nauki Kościoła o świętości.

HEILIGKEIT DES BISCHOFES WOJCIECH-ADALBERT  
IN DEN HAGIOLOGISCHEN VORSTELLUNGEN  
UND DER HAGIOGRAPHISCHEN PRAXIS DES FRÜHEN MITTELALTERS

ZUSAMMENFASSUNG

In der Einleitung des Vortrags wird von dem Verfasser zuerst der Begriff der *Heiligkeit* erörtert. Die semantische Analyse des Wortes ergibt, dass in den meisten indoeuropäischen Sprachen zwischen dem Begriff des *heiligen* (latein: *sanctus*), griech: *hagios*, und dem *Gott geweiht sein* (latein: *sacer*, griech: *hierós*) unterschieden wird. Auch in der theologischen Auffassung des Wortes herrscht in dieser Frage eine gewisse Unklarheit, bzw. Doppeldeutigkeit. *Übereinstimmend, wenn auch je nach der Höhenlage einer Religion stark nuanciert, bzw. verdunkelt, werden überall zwei grundlegende Wesensmomente genannt. Das Heilige liegt im Bereich des Transzendenten, des Göttlichen, und bezeichnet die dem Göttlichen eigentümliche Wertkategorie. Beide Momente sind gleich wesentlich. Das Heilige liegt im Schnittpunkt der transzendenten und der axiologischen Koordinate: es bezeichnet das Göttliche unter dem axiologischen Gesichtspunkt des Wertes. Heilig im eigentlichen Sinn ist darum nur Gott. Im geschaffenen Raum begegnen uns bloss Ausstrahlungen des Heiligen. Das Heilige darf aber nicht mit dem Göttlichen schlechthin gleichgesetzt werden* (L.ThK, V, 1960, S. 87). Nach der neutestamentlichen Kirchenlehre *die Heiligkeit ist der Anteil und die Sichtbarkeit der endzeitlichen Heilswirklichkeit, die in der Person Jesu Christi Ereignis geworden ist und durch die Lebensinheit mit ihm in seiner Kirche vermittelt wird* (ebendort, V, 130).

Auf dem Menschen bezogen bedeutet das, dass man mittels der *heiligmachenden Gnade*, oder durch seine eigenen heroischen Taten und Bemühen zum Heiligen wird, oder durch die selbstunternommene Gotteinweihung (Sakralisierung) heilig geworden sei. Somit stehen wir vor der Frage, welcher Art die Heiligkeit des Bischofs Wojciech-Adalbert war, bzw. wie die Verfasser der Lebensbeschreibungen diese Heiligkeit gesehen und in ihren Werken dargestellt haben.

In den ersten Jahrhunderten der Kirchengeschichte machte das Zeugnis (dh. *Martyrium*) des eigenen Todesopfers die Bekenner zu Heiligen, in den späteren Jahrhunderten, nach der durchgeführten Ausbreitung des Christentums war dieser Weg zur Heiligkeit immer seltener geworden; zur Geltung kamen jetzt andere Ideale und Tugenden, vor allem die christlichen Lebensweisen, die sich durch Monastizismus, Wundertaten Opferbereitschaft für die Benachteiligten, Keuscheit u.a. offenbarten.

Märtyrertum verlor jedoch weiterhin als Beweis und Anlass zur Heiligsprechung nicht an Bedeutung. Im späteren europäischen Mittelalter gab es nur wenige Märtyrer.

Im zweiten Teil seines Vortrages analysiert der Verfasser die vorhandenen Lebensbeschreibungen des Bischofs unter dem Gesichtspunkt, wie sie das Phänomen der St.-Adalbertsheiligkeit beurteilen. Nach den im X. Jahrhundert geltenden Kriterien war Adalbert durch die Tat des während seiner Mission in Preussen erlittenen Märtyrertodes zum Heiligen (*sanctus*) geworden. Sowohl der erste Lebensbeschreiber, wahrscheinlich Johannes Canaparius (*Vita I*), wie auch sogleich nach ihm, Bruno von Querfurt (*Vita II*), geben sich mit diesem Akt der Heiligung nicht zufrieden, sondern versuchen unter diesem Aspekt auch den ganzen profanen Lebenslauf von Bischof Adalbert zu sakralisieren, als ob der junge Wojciech-Adalbert, als Schüler in der Magdeburger Domschule, wie auch später als Bischof von Prag und als Mönch in Rom von Anfang an als Gottgeweihte (*sacer*) sein Leben gestaltetete, und von Anfang an sich nach dem Märtyrertode sehnte. Die späteren Verfasser von Mirakelsammlungen und Legenden über St. Adalbert bereicherten ihre Werke mit verschiedenen meistens, freierfundenen Wundertaten, was freilich ganz dem Geiste der damaligen hagiographischen und didaktischen Bedürfnisse der Epoche entsprach.

Einige Episoden aus dem Leben von St. Adalbert werden in der *Vita I* und *Vita II* verschiedentlich dargestellt und beurteilt. Johannes Canaparius charakterisierte seinen Held als friedliebenden und — stiftenden Mann, und vor allem als friedbringenden Apostel während seiner Preussenmission. Bruno von Querfurt dagegen verlangte von den Herrschern Gewaltanwendung bei der Heidenmission.

Bei dieser Gelegenheit berührt und erörtert der Verfasser des Vortrages die viel diskutierte Frage über die Bedeutung des Lucasevangeliumzitats: *compelle intrare* (XIV, 15–24). Der richtige Sinn dieses evangelischen Gebotes heisst eher: *compella intrare*, also nicht *zwingen*, sondern *anrufen zum Eintritt*. Der Missionar Adalbert hat sich bei seiner Auswahl der Heidenbekehrung für friedliche, *appellierende* Methode entschieden. Diesen Weg beschritt auch in Praxis Bruno von Querfurt, der als Missionar den selben Märtyrertod bei den Preussen erlitten hat. Beide Apostel der Pruzzen soll man in Erinnerung behalten und ehren.