



MELUZYNA

ISSN 2449-7339

2 (3) (2015) | Rocznik II

DOI: 10.18276/me.2015.3-01

PRZEKROJE I ZBLIŻENIA

Aleksandra Starowicz*

Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie

O przedstawieniach natury w średniowiecznych żywotach świętego Wojciecha

Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła [...]¹

(Rz 1,20)

Obecność natury w średniowiecznych tekstach pozostaje ściśle związana z obrazem świata wytworzonym w tej epoce². Świat jawi się w średniowieczu jako uporządkowana, skończona całość – pełnia, która jest odbiciem doskonałości i geniuszu Boga. Jak pisze Aron Guriewicz:

Zarówno hierarchia niebieska, jak i ziemską pochodzi od Boga, który rozdzielił funkcje między aniołów i ludzi, i ustanowił uświęcone stopnie na niebie i ziemi. Anielska hierarchia Serafinów, Cherubimów i Tronów, Państw, Księstw, Zwierzchności i Mocarstw, Archaniołów i Aniołów była prawzorem

* e-mail autorki: a.starowicz@gazeta.pl

¹ Cytaty biblijne, jeśli nie podano inaczej, za: *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań 2000.

² Wszelkie spostrzeżenia na temat pojęcia średniowiecza czy mentalności bądź wyobraźni średniowiecznego człowieka należałoby poprzedzić uwagami Jacques'a Le Goffa: „Kultura średniowieczna odpowiada fazie rozwoju Zachodu o wiele dłuższej niż podręcznikowe »średniowiecze«. Kultura średniowieczna zawarła w sobie zespół wartości – wzorzec organizacyjny wartości – który zaczął się rozpadać w latach 1750–1850, a ostatecznie przestał istnieć w latach pięćdziesiątych XX wieku, wraz z »końcem regionów« tak bliskim sercu Eugena Webera (*La Fin des terroirs*, Fayard 1983). Wyrażenie »człowiek średniowiecza« wydaje mi się tym bardziej uzasadnione, że z tego rozległego okresu zdecydowanie wyłonił się określony pogląd na człowieka. Oczywiście należy natychmiast dodać, że standardowy człowiek średniowiecza jest nie do znalezienia. Zawsze istniały tylko różne typy mężczyzn i kobiet, zależnie od tego, czy byli oni szlachtą, poddanyymi, mieszczanami, wieśniakami, duchownymi, wojownikami itd. Wszystkie te postacie jednak, bardzo różnorodne, pomimo to miały głęboko wryty w świadomości wspólny wzorzec, ideał nie do znalezienia, ideał Człowieka”. J. Le Goff, *Długie średniowiecze*, przekł. M. Żurowska, Warszawa 2007, s. 48.

ziemskiej hierarchii duchowieństwa oraz świeckich seniorów i wasali. Temu socjalnemu światu nieba i ziemi odpowiadał również ogólny porządek wszechświata³.

Natura, jako część stworzenia, stanowiła nie tylko świadectwo istnienia Boga i jego mądrości. Dzięki jej obserwowaniu człowiek zbliżał się do Stwórcy, poznawał go i podziwiał. Średniowieczna myśl pielęgnowała ideę poznania Wszechmogącego, opierającą się niejako na dwóch filarach, jak zauważa Norbert Max Wildiers:

[...] do poznania Boga służą nam dwie księgi: księga natury oraz księga zwana przez nas Pismem Świętym. W nich obu ukazuje się nam oblicze Boga. Uważnie musimy zatem studiować również i księgę natury. [...] Średniowieczny chrześcijanin starał się więc czytać naturę „oczami duszy”, gdy to czynił, bez trudu odkrywał nie tylko istnienie Boga, lecz również Jego boskie właściwości: moc, mądrość i dobroć⁴.

Dla człowieka średniowiecza obcowanie z przyrodą miało szczególny charakter: z jednej strony, otaczała go ona nieustannie i nieubłagane, będąc jego towarzyszką na dobre, częściej jednak – biorąc pod uwagę trudy średniowiecznego życia – na złe. Jak pisze Jerzy Strzelczyk:

Człowiek średniowieczny w stopniu znacznie większym niż my obecnie był wtopiony w przyrodę i od niej uzależniony. Nie musiał być tym zachwycony, nie musiał dostrzegać w przyrodzie ucieczki [...] od cywilizacji. [...] Dla normalnego, przeciętnego człowieka, przyroda była wszechobecna, groźna, wymagająca ciężkiego trudu, bliska, na ogół otaczająca i przytłaczająca, ale przecież nieodczowna, zwłaszcza gdy sprzyjała człowiekowi⁵.

Z drugiej zaś strony, w średniowiecznej wyobraźni naturę przepęłniały symbole – szczególne znaki, które zostawił Stwórca, a których odczytanie stawało się możliwe tylko w kontekście objawienia zawartego w Piśmie Świętym. W ten sposób kontakt z naturą oprócz tego, że w średniowieczu naturalny, oczywisty i nieunikniony, stawał się aktem kontemplacji i modlitwy, możliwością zbliżenia się do boskiej rzeczywistości, patrzeniem na świat jako na scenę działalności Najwyższego.

Rolą natury w średniowieczu nie było budzenie estetycznego zachwyty:

[...] nie istnieje ona po to, by dostarczać jednostce wzruszeń czy *refugium*, by towarzyszyć człowiekowi w szczęściu i nieszczęściu, lecz ilustrować ma wielkie prawdy wiary: narodziny, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, a na niższym planie – akcentować takie wydarzenia, jak śmierć jakiegoś świętego czy pustelnika⁶.

³ A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, przeł. J. Dancygier, Warszawa 1976, s. 73.

⁴ N.M. Wildiers, *Obraz świata a teologia*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1985, s. 67.

⁵ J. Strzelczyk, *Odczuwanie przyrody we wcześniejszym średniowieczu*, [w:] *Człowiek i przyroda w średniowieczu i we wczesnym okresie nowożytnym*, red. W. Iwańczak, K. Bracha, Warszawa 2000, s. 12.

⁶ *Ibidem*, s. 16.

Teksty omawiane w dalszej części pracy realizują cele perswazyjne i informacyjne. Ponadto funkcjonują one w konkretnej rzeczywistości literackiej, w której, jak pisze Ernst Robert Curtius, „opisy przyrody nie miały odtwarzać rzeczywistości”⁷. Posiadają one natomiast charakter symboliczny i stylistyczny, więc – co według Curtiusa ma kluczowe znaczenie dla interpretacji przekazu – należy je odczytywać w kontekście nieprzerwanej tradycji literackiej, zwłaszcza epiki oraz starożytnej retoryki.

Niniejszy tekst jest próbą przesłedzenia obecności elementów związanych z naturą w pięciu pierwszych znanych nam średniowiecznych tekstach hagiograficznych o życiu i męczeństwie świętego Wojciecha. Przy założeniu, że w analizowanych utworach „nie znajdzie się opisów przyrody dla nich samych”⁸, warte uwagi wydają się pytania o sposób, w jaki natura uobecnia się w tych tekstach. Czy obrazy natury pełnią funkcję tła, niezbędnych informacji o otoczeniu świętego, czy też na pierwszy plan wysuwa się ich znaczenie symboliczne? Równie ważną funkcją tych motywów jest ich zastosowanie retoryczne, czasem wręcz ornamentacyjne. Kolejna warta uwagi kwestia to pytanie, co i w jaki sposób natura mówi nam o świętym. Jaką rolę odgrywa w jego misji i jak średniowieczni autorzy – należący do różnych epok i formacji intelektualnych – postrzegali świat, w którym przyszło mu działać.

Omawiane utwory to najwcześniejsze zachowane teksty poświęcone w całości świętemu Wojciechowi. Podczas gdy pierwsze dwa, powstałe w kilka lat od momentu śmierci świętego, mają charakter *vitae* i są utworami dość obszernymi, pozostałe trzy realizują schemat *passio* i *miracula*, pobieżnie traktując o męce świętego⁹, a co za tym idzie, są też znacznie krótsze¹⁰.

*Żywot pierwszy świętego Wojciecha (Sancti Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita prior*¹¹), tzw. *Vita prior*, to tekst autorstwa najprawdopodobniej Jana Kanapariusza¹². Powstał w latach 998–999. Informacji o świętym dostarczyli bezpośredni świadkowie wydarzeń, między innymi towarzysze Wojciecha w misji pruskiej, współbracia z klasztoru na Awentynie czy osoby z otoczenia cesarza Ottona III. *Vita I* charakteryzuje duża staranność w zachowaniu uporządkowanej struktury biograficznej – bohater został przedstawiony w następujących po sobie sekwencjach narracyjnych, mających swoje źródło w retorycznej budowie żywotów

⁷ E.R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tłum. i oprac. A. Borowski, Kraków 2009, s. 191.

⁸ J. Strzelczyk, *Odczuwanie przyrody...*, s. 18.

⁹ Por. J. Karwasińska, *Święty Wojciech. Wybór pism*, Warszawa 1996, s. 36.

¹⁰ Szerzej na temat omawianych tekstów: G. Labuda, *Św. Wojciech w literaturze i legendzie średniowiecznej*, [w:] *Święty Wojciech w polskiej tradycji historiograficznej*, oprac. G. Labuda, Warszawa 1997, s. 212–226; idem, *Święty Wojciech. Biskup-męczennik, patron Polski, Czech i Węgier*, Wrocław 2000, s. 14–40; J. Karwasińska, *Święty Wojciech...*; M. Plezia, *Wstęp*, [w:] *Średniowieczne żywoty i cuda patronów Polski*, tłum. J. Pleziowa, oprac. idem, Warszawa 1987; R. Grzesik, *Święty Wojciech w środkowoeuropejskiej tradycji hagiograficznej i historycznej*, „*Studia Źródłoznawcze*” 2002, s. 43–56; M. Sosnowski, *Studia nad wczesnymi żywotami świętego Wojciecha. Tradycja rękopiśmienna i polemika środowisk*, Poznań 2013.

¹¹ J. Kanapariusz, *Sancti Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita prior*, [w:] *Monumenta Poloniae historica. Series nova*, t. IV/1, wstęp i komentarz J. Karwasińska, Warszawa 1962, s. 3–47 (dalej w tekście: MPH SN, t. IV/1), przekład na język polski w: *Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego*, przekł. K. Abgarowicz, wstęp i komentarz J. Karwasińska, Warszawa 1966, s. 25–86, dalej: *Vita I* – strony według tłumaczenia polskiego. Por. również nowszy przekład Brygidy Kürbis w: *W kręgu żywotów świętego Wojciecha*, przekł. B. Kürbis et al., red. J.A. Spieß, Kraków 1997, s. 41–77.

¹² Por. J. Karwasińska, *Wstęp*, [w:] *Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego...*, s. 11.

(na przykład pochodzenie, dzieciństwo, edukacja i tak dalej). Język utworu – jak wskazywała Jadwiga Karwasińska¹³ – jest precyzyjny i przejrzysty, metaforyka oszczędna i skonwencjonalizowana, styl można nazwać powściągliwym – autor nie nadużywa ani elementów topiki, ani ozdobników stylistycznych, jednocześnie zachowując plastyczność i dynamikę opisu.

Następnym analizowanym utworem jest *Żywot drugi św. Wojciecha (Vita et passio s. Adalberti altera)*¹⁴ tzw. *Vita altera*. Napisany został przez Brunona z Kwerfurtu w 1004 roku. Choć głównym źródłem informacji był wcześniejszy żywot autorstwa Jana Kanapariusza, Brunon wzbogacił tekst wiadomościami zdobytymi osobiście (między innymi od Radły – przyrodniego brata Wojciecha¹⁵). Narracja, mimo że również podporządkowana retorycznemu schematowi biografii, przerywana jest często dygresjami o tematyce moralnej, teologicznej czy politycznej, autor włącza osobiste refleksje i spostrzeżenia, rozszerza obraz życia duchowego i emocjonalnego głównego bohatera tekstu. Kwiecista, popisowa metaforyka, ozdobny styl¹⁶, dużo mniejsza dyscyplina w przedstawianiu kolejnych wydarzeń, ale także zwrócenie uwagi na emocje i przeżycia wewnętrzne – to cechy, które powodują, iż żywot autorstwa Brunona sprawia wrażenie opowieści bardziej dynamicznej, ekspresywnej i wyszukanej, a jednocześnie pełnej zażyłości, patosu i wtrąceń zaburzających tok wydarzeń. *Żywot drugi* cieszył się zdecydowanie mniejszą popularnością niż tekst Kanapariusza¹⁷.

Kolejny tekst to *Męczeństwo św. Wojciecha (tzw. Pasja z Tegernsee)*¹⁸, powstały w drugiej połowie XI wieku jako wyciąg z większej całości, zredagowany w celu odczytywania w klasztorze w dniu wspomnienia śmierci świętego. O pierwowzorze tekstu wiemy niewiele – prawdopodobnie była to niezachowana do dziś pasja sprzed 1038 roku¹⁹. W *Pasji z Tegernsee* do minimum skrócono biografię świętego z okresu przed podjęciem misji. Szczególny akcent położony został na ostatnie chwile przed męczeńską śmiercią i cuda wydarzające się po niej. Trudno jednoznacznie określić styl utworu – biorąc pod uwagę, że całość jest dość zagadkową redakcją –

¹³ Por. J. Karwasińska, *Wstęp*, [w:] MPH SN, t. IV/1, s. XXXIV–XXXVII.

¹⁴ Brunon z Kwerfurtu, *Vita et passio s. Adalberti altera*, MPH SN, t. IV/2, wstęp i komentarz J. Karwasińska, Warszawa 1962, s. 3–41 (dalej w tekście: MPH SN, t. IV/2), przekład na język polski w: *Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego...*, s. 89–154, dalej: *Vita II*, w tekście podają stronicę polskiego tłumaczenia. Por. również nowszy przekład Brygidy Kürbis w: *W kręgu żywotów świętego Wojciecha...*, s. 87–134.

¹⁵ O rozmowie Brunona i Radły w tymże żywocie świadczą choćby słowa: „Ut enim audis hodie eum dicentem [...] ardua scandentem tunc semper fugiebat” („Jak bowiem z własnych jego [Radły – przyp. A.S.] ust dziś słyszysz, wtedy unikał on zawsze Wojciecha wspinającego się na strome szczyty”) lub „Ex huius ore audisse me fateor unam rem” („Z jego to ust, wyznaję, słyszałem jedną rzecz”, MPH SN, t. IV/2, s. 61; *Vita II*, s. 135 [rozdz. 23]).

¹⁶ Więcej na temat stylu, którym posługiwał się Brunon: J. Karwasińska, *Wstęp*, [w:] MPH SN, t. IV/2, s. XXII–XXVIII.

¹⁷ Por. J. Karwasińska, *Wstęp*, [w:] *Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego...*, s. 12.

¹⁸ *Passio s. Adalberti martiris*, [w:] *Monumenta Poloniae historica*, t. I, wyd. A. Bielowski, Lwów 1864, s. 153–156 (dalej w tekście: MPH, t. I), przekład polski w: *Średniowieczne żywoty...*, s. 29–39, dalej: *Pasja z Tegernsee*, po którym podają stronicę polskiego tłumaczenia. Por. również nowszy przekład Brygidy Kürbis w: *W kręgu żywotów świętego Wojciecha...*, s. 141–147.

¹⁹ Omówienie stanowisk badawczych na temat pochodzenia (i pierwowzoru) *Pasji z Tegernsee* od wieku XIX do czasów współczesnych w: M. Sosnowski, *Studia nad wczesnymi żywotami...*, s. 158–191. Tam również opis kodeksów, w których zachował się tekst *Pasji*, próba ustalenia czasu oraz kręgu, w którym powstał jej pierwowzór. Na temat hipotetycznej *Liber de passione martyris*, wspomnianej przez Anonima tzw. Galla, przez część badaczy uważanej za pierwowzór *Pasji z Tegernsee*: P. Wiszewski, „*Domus Bolesłai*”. *W poszukiwaniu tradycji dynastycznej Piastów (do około 1138 roku)*, Wrocław 2008, s. 608–615.

skrótową, jeśli chodzi o kluczowe wydarzenia z życia świętego (co można tłumaczyć konwencją *passio*) i nieproporcjonalnie bogatą w opisy pozornie mało istotnych wydarzeń przedednia śmierci. Najlepszym przykładem tej dysproporcji jest obszerny *passus* dotyczący odpoczynku misjonarza na „przyjemnej polanie” w dniu poprzedzającym atak Prusów²⁰. W tekście znajdujemy zarówno fragmenty proste, zawierające wyłącznie podstawowe informacje, jak i zdania ozdobne, bogate w środki artystyczne, będące zapewne świadectwem bardziej wyszukanego stylu oryginału²¹.

Tekst o incipicie *Tempore illo*²² powstał najprawdopodobniej w drugiej połowie XII wieku. Nie są znane informacje, które mogłyby pomóc w identyfikacji autora żywota; pojawiająca się po raz pierwszy wzmianka o klasztorze w Trzemesznie być może wskazuje na związek autora z tym miejscem²³. Wyraźnym źródłem *Tempore illo* jest żywot autorstwa Brunona z Kwerfurtu, w wielu miejscach dodane zostały sytuacje znane z tekstu Kanapariusza. Najbardziej oryginalna część utworu to ta, opowiadająca o ostatnim etapie drogi świętego. Autor przytacza nieznanne z wcześniejszych tekstów legendarne epizody mające miejsce w Polsce (na przykład niezbyt fortunne spotkanie z mieszkańcami polskiej wsi) i na Pomorzu (spotkanie z bliżej nieokreślonym księciem pomorskim²⁴). Rozszerza także (o wątki mające charakter cudowny) narrację związaną z męczeńską śmiercią oraz losami zwłok, dodając wspomniane wcześniej informacje o złożeniu ciała w Trzemesznie i późniejszym przeniesieniu go do Gniezna. Styl utworu jest raczej prosty, wzbogacony środkami retorycznymi, głównie o charakterze sentencji i pouczeń²⁵. Wątki – zarówno zaczerpnięte ze starszych żywotów jak i te, których inspiracją były ustne opowieści dotyczące świętego Wojciecha bądź inwencja autora – skomponowane są w sposób umożliwiający „staranną eliminację wszystkich scen świeckich”²⁶. Utwór nie sprawia wrażenia pośpiesznej kompilacji, lecz przemyślanej całości, w której postać świętego Wojciecha, pozbawiona – co prawda – większości cech indywidualnych, staje przed czytelnikiem otoczona aurą niezłomności, mocy i świętości już za życia.

²⁰ Badacze różnią się w ocenie wartości *Pasji* jako źródła historycznego. Marian Plezia uważa, iż w *Pasji* obserwujemy „przyrost elementu legendarnego mało wiarygodnego historycznie” (por. idem, *Wstęp do Pasji z Tegernsee*, [w:] *Średniowieczne żywoty...*, s. 26), z kolei Gerard Labuda zauważa, iż relacja dotycząca śmierci świętego z *Pasji z Tegernsee* jest równorzędna pod względem prawdopodobieństwa z opisem w *Vita I*, por. G. Labuda, *Święty Wojciech...*, s. 20–21.

²¹ Por. M. Plezia, *Wstęp do Pasji...*, s. 25; M. Sosnowski, *Studia nad wczesnymi żywotami...*, s. 167.

²² *De sancto Adalberto episcopo*, [w:] *Monumenta Poloniae historica*, t. IV, oprac. W. Kętrzyński, Lwów 1884, s. 209–221, (dalej w tekście: MPH, t. IV), przekład polski w: *Średniowieczne żywoty...*, s. 47–74, dalej: *Tempore illo*, strony według polskiego tłumaczenia.

²³ Szerzej nad zagadnieniem związków świętego Wojciecha z Trzemeszmem – P.H. Dorszewski, *Dzieje św. Wojciecha i benedyktynów w Trzemesznie. Między mitem a rzeczywistością*, „Meritum” 2010, s. 5–25.

²⁴ Ten zaskakujący epizod – zapewne w całości zmyślony – wiązany jest z potrzebą zwrócenia uwagi na temat misji pomorskiej aktualnej w czasach powstawania *Tempore illo*. Por. P. Czaplewski, *Święty Wojciech i księżę pomorski wraz z żoną w legendzie „Tempore illo”*, „Nasza Przeszłość” 1957, s. 301–309.

²⁵ G. Labuda, *Św. Wojciech w literaturze...*, s. 218.

²⁶ *Ibidem*.

Ostatnim przywoływanym tu utworem są tak zwane *Cuda świętego Wojciecha*²⁷ – część trzy-nastowiecznej kompilacji zaczynająca się od słów „Post mortem vero ipsius”. Tekst powstał w reakcji na szerzący się kult świętego Stanisława – był ponownym ujęciem biografii świętego Wojciecha uwzględniającym *vita, passio, translatio* i *miracula*, dzięki czemu stanowił kompletne czytanie liturgiczne²⁸. Omawiana tu część, zawierająca opis cudów i przeniesienia relikwii zmarłego, inspirowana jest głównie legendą *Tempore illo*, jako że we wcześniejszych tekstach temat cudów i translacji niemal nie był obecny. Autor wprowadza także epizody nowe, wywiedzione z tradycyjnych przekazów, własnej inwencji bądź też zainspirowane żywotami innych świętych²⁹.

W pięciu tekstach o łącznej objętości około 30 tysięcy słów pojawia się kilkadziesiąt miejsc, w których znajdujemy wzmiankę – czasem nawet jednowyrazową – dotyczącą natury. Pojęcie „natura” będzie tu potraktowane szeroko, obejmuje ono wszelakie motywy roślinne, zwierzęce, krajobrazowe i związane ze zjawiskami pogodowymi. W zależności od celu i kontekstu, w jakim pojawia się wzmianka o tak rozumianej naturze, miejsca te mają zróżnicowaną formę – od jednowyrazowych określeń, często bardzo konwencjonalnych, po dłuższe, kilkuzdaniowe passusy.

W pewnym uproszczeniu pojawianie się natury w wyżej opisanych tekstach hagiograficznych można przyporządkować dwóm zasadniczym celom, którym wzmianki te mają służyć. Cel pierwszy to ubogacenie warstwy retorycznej, a realizować go mają figury (epitety, porównania, metafory, metonimie) i toposy o tematyce zaczerpniętej z natury. Drugi to przekazanie informacji – realnych lub symbolicznych – niezbędnych do naświetlenia pewnych aspektów biografii świętego. Obie te warstwy – informacyjna i stylistyczna – często nakładają się na siebie, nie zawsze możliwe jest oddzielenie realnej informacji od retorycznego zabiegu czy symbolicznego przesłania.

W znacznej części interesujących nas fragmentów na pierwszy plan wybija się cel retoryczny. Do takich zaliczyć można bez wątpienia wykorzystanie motywów naturalnych jako składników konwencjonalnych metafor, jak na przykład: „dawidowy nektar” (*Dauiticum nectar, Vita I*, s. 32; MPH SN, t. IV/1, s. 8), „rosa królewska, rosa miodowa” (*Ros regis, ros mellis, Vita II*, s. 137; MPH SN, t. IV/2, s. 31) (o psalterzu); „trzoda świętego biskupa chodzi bez pasterza” ([Archiepiscopus uero Mogontinus] *beati presulis gregem sine pastore ire conspiciens, Vita I*, s. 57; MPH SN, t. IV/1, s. 26); „oderwać taką perłę od swego ciała” (*talem margaritam a suo corpore auellere, Vita II*, s. 115; MPH SN, t. IV/2, s. 18) (papież o Wojciechu); czy Wojciech „jak synogarlica najczystsza” (*uelut castissima turtur, Vita I*, s. 63; MPH SN, t. IV/1, s. 31). Podobną rolę odgrywają niezbyt liczne, lecz wyszukane porównania, na przykład:

²⁷ *Miracula sancti Adalberti*, wyd. W. Kętrzyński, [w:] MPH, t. IV, s. 226–238, przekład polski w: *Średniowieczne żywoty...*, s. 79–95, dalej: *Post mortem vero*. Odwołując się do *Miracula s. Adalberti* za pomocą incipitu *Post mortem vero*, przywołuję stronicę polskiego tłumaczenia.

²⁸ T. Michałowska, *Literatura polskiego średniowiecza. Leksykon*, Warszawa 2011, s. 357.

²⁹ Na przykład epizod choroby i uzdrowienia cesarza Ottona może być analogią do choroby kardynała Raynalda w *Żywocie większym świętego Stanisława* (por. M. Plezia, *Wstęp*, [w:] *Średniowieczne żywoty...*, s. 94).

Sicut enim hiberni maris inconstancia malum est nautis, ita uagatio de loco in locum periculum suis sequacibus minatur [...].

(*Vita I*, MPH SN, t. IV/1, s. 21)

jak bowiem zmienność morza w zimie zgubna jest dla żeglarzy, tak tułanie się z miejsca na miejsce naraża na niebezpieczeństwo [...].

(*Vita I*, s. 49)

– czy szereg porównań:

Utique non sic margarita splendet in sterquilinio, non purpura regis in populo, nec facies rosę in terrę gremio, adhuc nec aureus sol in cęło, ut est in corde pulchro una percussio [...].

(*Vita II*, MPH SN, t. IV/2, s. 31)

[...] ani perła nie lśni tak na gnojowisku, ani purpura królewska wśród ludzi, ani kwiat róży na łonie ziemi, ani nawet złote słońce na niebie, jak na pięknym sercu jedna rana [...].

(*Vita II*, s. 138)

Podniosły, wykwintny początek Brunonowego dzieła również odnosi się do motywów związanych z naturą:

Nascitur purpures flos Boemicis terris [...] aureum pomum processit e nobilibus ramis [...].

(*Vita II*, MPH SN, t. IV/2, s. 3)

Zakwitł szkarłatny kwiat na ziemiach czeskich [...] złote jabłko wyrosło na szlachetnych gałęziach.

(*Vita II*, s. 89)

Jak można zauważyć na podstawie tych kilku przykładów, motywy roślinne (kwiat róży, purpurowy kwiat) pojawiają się na równi ze zwierzęcymi (trzoda, synogarlica, perła) czy związanymi ze zjawiskami naturalnymi (rosa, zmienność morza, słońce), tworząc obraz świata, w którym obecne są wszystkie elementy Boskiego stworzenia. Większość wymienionych środków stylistycznych odnosi się do rzeczywistości duchowej – poprzez czytelne nawiązania do Biblii³⁰ czy symboliki religijnej³¹. W tych kilku dyskretnych wzmiankach otrzymujemy informację o pewnej wizji świata, w której wszystko – od pszczoły po morze – ma swoje miejsce.

Uwagę czytelnika przyciąga konsekwentne przywoływanie figury psa w kontekście osób odrzucających misję Wojciecha: „psie głowy” (*capita canum*, *Vita II*, s. 138; MPH SN, t. IV/2, s. 31), „krwiożercze paszcze” (*cruenti rictus*, *Vita II*, s. 138; MPH SN, t. IV/2, s. 31); „z wściekłym krzykiem i psim wyciem” (*furibundo et canino rictu*, *Vita I*, s. 80; MPH SN, t. IV/1, s. 42);

³⁰ Perły przed wieprze (Mt 6,7); trzoda i pasterz (J 10,16); rosa Hermonu (Ps 133); drzewo wydające owoce (Mt 7,17).

³¹ Synogarlica symbolizująca Ducha Świętego, szkarłatny kwiat jako symbol męczeństwa, perła jako symbol czystości i dziewictwa. Por S. Kobielus, *Bestiarium chrześcijańskie. Zwierzęta w symbolice i interpretacji. Starożytność i średniowiecze*, Warszawa 2002, s. 308, 389 oraz M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 61, 171.

„swoim psim szczekaniem ośmielili się uwłaczać niebiańskim sakramentom” (*qui rabido latratu ausi sunt celesti detrahere sacramento, Tempore illo*, s. 65; MPH, t. IV, s. 219) oraz „wściekli poganie” (*paganicus furor, Vita I*, s. 84; MPH SN, t. IV/1, s. 45), „rozwścieczona zgraja” (*furi-bundum agmen, Vita I*, s. 84; MPH SN, t. IV/1, s. 45). Nie są to metafory przypadkowe, gdyż – jak zauważa Michel Pastoureau:

Konsekwentne przeciwstawianie człowieka zwierzęciu i widzenie w tym ostatnim odpychającego stworzenia niższego rodzaju siłą rzeczy prowadzi do nieustannego o nim mówienia, wspomniania o nim na każdym kroku, wprowadzania na poczesne miejsce do wszelkich metafor, wszystkich „exemplów” i porównań. Słowem do myślenia o nim w sposób symboliczny³².

Pies, już w tradycji antycznej posiadający podwójną wymowę symboliczną – towarzysza i stworzenia nieczystego³³ – w omawianych tekstach staje się obrazem podłości, dzikości i zwierzęcości. Samo porównanie do psa ma na celu wzbudzenie w czytelniku niechęci i pogardy dla oponentów Wojciecha i ich ewentualnych argumentów³⁴. Przedstawienie Prusów jako istot bezrozumnych i agresywnych oraz wywołanie wobec nich tak negatywnych emocji miało odbierać im – w oczach czytelnika – prawo do racjonalnego działania, a zarazem wzmacniać pozycję świętego Wojciecha i jego poczynań³⁵.

Pozostając w tym samym kręgu tematycznym, warto zwrócić uwagę na kolejną „odślonę” motywu zwierzęcia. W powściągliwym *Vita I* pojawia się zaskakująco szczegółowy obraz konia, na którym biskup po ingresie wraca do ojczyzny. Sam opis konia w średniowiecznej literaturze specjalnie nie zaskakuje, gdyż

Dla wrażliwości epoki feudalnej koń jest czymś więcej niż zwierzęciem, jest istotą niemal ludzką. Dlatego właśnie często w tekstach i na obrazach wahano się przed umieszczeniem go wśród zwierząt: miał swoje miejsce wśród ludzi³⁶.

Koń to zwierzę-towarzysz, jego wygląd, chód i wyposażenie miały być odbiciem i uzupełnieniem wizerunku jeźdźcy³⁷. Jednak koń świętego Wojciecha pojawia się nie jako potwierdzenie wysokiej pozycji społecznej dostojnika kościelnego, lecz jako jej zaprzeczenie:

³² M. Pastoureau, *Średniowieczna gra symboli*, przeł. H. Igalson-Tygielska, Warszawa 2006, s. 33.

³³ Por. S. Kobielus, *Bestiarium chrześcijańskie...*, s. 258 oraz biblijne oddzielenie wierzących (dzieci) od pogan (psów): „Odrzekł jej: »Pozwól wpierw nasycić się dzieciom; bo niedobrze jest zabrać chleb dzieciom, a rzucić psom«” (Mr 7,27; por. Mt 15,26–27).

³⁴ Pogardliwe porównanie do psa znajdujemy w Ewangelii „Nie dawajcie psom tego, co święte” (Mt 7,6). Żydzi nazywali psami pogan, mahometanie – chrześcijan. Por. S. Kobielus, *Bestiarium chrześcijańskie...*, s. 259.

³⁵ Miłosz Sosnowski zauważa, że poganie przedstawiani są nie tyle jak psy – lecz wprost są psami. Rozwija także interesujący wątek legendarnych „psiegłowów” (*cynocephali*), których istnienia na ziemiach pruskich miało dowodzić między innymi Brunonowe określenie (*psie głowy*). Idem, *Prussians as Bees, Prussians as Dogs: Metaphors and the Depiction of Pagan Society in the Early Hagiography of St. Adalbert of Prague*, „Reading Medieval Studies” 2013, s. 28–34.

³⁶ M. Pastoureau, *Średniowieczna gra symboli...*, s. 68.

³⁷ O symbolice konia pisze M. Lurker: „Koń jest symbolem żądzy walki i dumy”, por. idem, *Słownik obrazów...*, s. 91.

Equus autem, cuius tergo insederat, non more frementium equorum nec properis cursibus gradiebatur, neque auro et argento portat fulgentia frena, sed in rusticum morem torta canape ora strictus, incessit ad arbitrium sedentis.

(*Vita I*, MPH SN, t. IV/1, s. 13)

[...] koń, którego dosiadał, ani nie biegł rączo jak zwykle parszające konie, ani nie miał uzdy błyszczącej złotem i srebrem, lecz na sposób chłopski okiełznany sznurem konopnym, szedł podług woli jeźdźca.

(*Vita I*, s. 39)

Koń to symbol postawy samego biskupa – zwierzę nie wygląda jak wierzchowiec rycerza: zachowuje powściągliwość i posłuszeństwo wobec swego pana, jego rząd jest skromny i ubogi. Opis konia ma zwrócić uwagę na spójność i wyjątkowość postawy biskupa Wojciecha, który – mimo sprawowania wysokiej funkcji w Kościele – postępuje ze skromnością i pokorą, tychże cech oczekując od swojego otoczenia: nie tylko od wierzchowca, lecz także od podległych mu wiernych. Podobną funkcję – podkreślenia pokory i dążenia do ubóstwa – spełnia wzmianka o osle³⁸, na którego ładuje pakunki Wojciech udający się na pielgrzymkę do Jerozolimy:

[...] pueris remissis in patriam, mutat habitum, et asinum pro portandis oneribus mercatus, cum tribus numero fratribus socium iter assumpsit.

(*Vita I*, MPH SN, t. IV/1, s. 20)

[...] odesławszy służących do ojczyzny, zmienił ubiór i kupiwszy osła do dźwignia pakunków, wraz z trzema braćmi ruszył w drogę.

(*Vita I*, s. 48)

Znamienne, że wzmianka ta następuje tuż po tym, jak obdarowany złotem przez cesarzową Teofano rozdaje cały otrzymany dobytek. Ubóstwo jest więc świadomym wyborem Wojciecha, który, choć mógł sobie pozwolić na uposażenie bogatego orszaku, zdecydował się na podróż pieszą, z osłem niosącym niezbędne bagaże.

Ostatnim przedstawionym w niniejszej pracy przykładem obrazującym obecność elementów zwierzęcych w omawianych utworach będzie motyw ryby. To szczególnie ciekawy motyw, gdyż przeszedł on swoistą transformację: od stylistycznego ozdobnika, mającego zobrazować niecodzienne wydarzenie, do strukturalnie ważnego epizodu stworzonego na jego kanwie. Ryba pojawia się po raz pierwszy w tekście *Pasji z Tegernsee*, kiedy po śmierci Wojciecha jego ciało:

sex dies [...] in flumine, cui inmerserant, requieuit; septimo autem die piscino more defluit ad ripam ubi inveniebatur.

(MPH, t. IV, s. 156)

³⁸ Osioł symbolizuje wytrwałość, cierpliwość, posłuszeństwo i pokorę, na osłęciu wjechał Jezus do Jerozolimy (Łk 9,30); w prorocztwie Zachariasza pada zapowiedź: „Oto Król twój idzie do ciebie, sprawiedliwy i zwycięski. Pokorny – jedzie na osiołku, na osłątku, źrebięciu osłicy” (Za 9,9). Por. S. Kobielus, *Bestiarium chrześcijańskie...*, s. 241.

przez sześć dni [...] spoczywało w rzece, do której je wrzucili mordercy, a siódmego dnia tak jak ryba podpłynęło do brzegu, gdzie je znaleziono.

(*Pasja z Tegernsee*, s. 36)

Powyższy fragment możemy rozumieć w ten sposób, że ciało Wojciecha przez kilka dni dryfowało w wodzie, po czym prąd rzeki wyrzucił je na brzeg. Jakkolwiek skojarzenie unoszącego się na wodzie ciała Wojciecha z rybą jest oczywiste i naturalne, to zapewne nie bez znaczenia pozostaje chrześcijańska symbolika tego zwierzęcia³⁹, która mogła być motywacją dla wprowadzenia do tekstu tego nienotowanego we wcześniejszych utworach elementu. Ryba pełni zatem funkcję retoryczną i symboliczną – jest składnikiem porównania, którego autor użył dla urozmaicenia tekstu, jednocześnie wprowadzając odniesienie do chrześcijaństwa.

W tekście *Tempore illo* ryba „ożywa”: ma już jak najbardziej realny kształt i rolę do odegrania:

[...] quidam naute piscarentur in ripa maris [...] repente uident inter fluctus quendam natantem pisciculum, cuius in uisceribus miri fulgoris candela uidebatur ardere. Quo attoniti miraculo, ceteris ommissis, hunc omnes capere festinant, quem cito captum mox euiscerant atque de illius uentriculo digitum santi pontificis in modum rutilantis candele flammigerantem extrahunt [...].

(*Tempore illo*, MPH, t. IV, s. 220)

[...] jacyś żeglarze łowiący ryby zobaczyli nagle pływającą wśród fal niedużą rybę, w której wnętrznościach jaśniała jak gdyby świeca cudownie błyszcząca. Zdumieni tym poniechali (połowu) innych (ryb), a wszyscy starali się chwycić tę jedną, złapali ją prędko, od razu otwarli jej brzuch i wydobyli zeń palec świętego biskupa rzucający blask na kształt jasnej świecy [...].

(*Tempore illo*, s. 67)

Ryba przestaje już być figurą, elementem uplastyczniającym opis dryfowania zwłok, lecz staje się stworzeniem, które włączone zostaje w przestrzeń cudu, objawiającego się świeceniem ciała świętego Wojciecha. Samo zjawisko świetlne związane z osobą świętego jest tradycji chrześcijańskiej dobrze znane. Podobnie jak inne cuda i zjawiska mistyczne, takie jak lewitacja, stygmaty, krwawe poty, wydzielanie zapachu czy substancji oleistych, nieuleganie pośmiertnemu zepsuciu dotyczy ciał osób świętych, które dzięki tym znakom wydają się „żywymi ikonami cudownego działania Boga”⁴⁰. Świecący palec Wojciecha połknięty przez rybę i dzięki temu odnaleziony przez rybaków, z jednej strony potwierdza świętość misjonarza, z drugiej zaś przywołuje „znak Jonasza”⁴¹ – pobyt w brzuchu ryby jako symbol śmierci Jezusa.

³⁹ „Dla Ambrożego ryba była symbolem chrześcijaństwa. Dlatego w ikonografii ryby pływające w wodzie oznaczały wiernych, gdyż wody chrztu były dla ochrzczonych naturalnym żywiołem i zarazem środkiem odrodzenia”. S. Kobiela, *Bestiarium chrześcijańskie...*, s. 273.

⁴⁰ J. Boufflet, *Historia cudów. Od średniowiecza do dziś*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa 2011, s. 73.

⁴¹ Por. „A gdy tłumy się gromadziły, [Jezus] zaczął mówić: »To plemię jest plemieniem przewrotnym. Żąda znaku, ale żaden znak nie będzie mu dany, prócz znaku Jonasza [...]«” (Łk 11,29).

W *Post mortem vero* wątek o rybie połykającej świecący palec świętego jest już dobrze ugruntowany:

Nam digitus eius in aquam decidens et a pisce ipsum rapiente devoratus, de ventre eius ad instar ardentis candelae inter fluctus cunctis videntibus rutilabat.

(*Post mortem vero*, MPH, t. IV, s. 226)

Palec jego bowiem, który wpadł do wody, porwany przez rybę i połknięty świecił z jej brzucha na kształt płonącej świecy wśród fal, na oczach wszystkich.

(*Post mortem vero*, s. 81)

W powyższych fragmentach możemy zatem prześledzić zjawisko transpozycji elementu „realistycznego” (ciało jak ryba) w legendarny (ryba połykająca palec). Ten wątek ilustruje zjawisko obrastania biografii świętego motywami cudownymi, ale jest także przykładem na to, jak zmieniać się może funkcja i znaczenie pewnych elementów – ryba, która dość nieoczekiwanie i przypadkowo pojawia się w *Pasji z Tegernsee*, w dwóch następujących tekstach staje się istotnym uczestnikiem cudu dowodzącego świętości Wojciecha.

Momentem szczególnej intensyfikacji opisów przyrody w trzech pierwszych tekstach jest przedstawienie ostatnich godzin świętego Wojciecha przed śmiercią. Wojciech wraz z towarzyszami już podczas pierwszego spotkania z Prusami otrzymał wyraźne ostrzeżenie przed wkraczaniem na ich teren. Ponownie podjął ryzyko, lecz zanim spotkała go męczeńska śmierć, zażył wraz z towarzyszami odpoczynku. W *Vita I* miejsce owego ostatniego wytchnienia opisane jest w ten sposób:

Iam exurgente purpureo die, ceptum iter agunt [...] Inde nemora et feralia lustra linquentes, sole ascendente ad meridiem, campestris loca adierunt.

(*Vita I*, MPH SN, t. IV/1, s. 44–45)

Już przy różowym brzasku dzień wstawał, gdy oni w dalszą ruszyli drogę. [...] Minąwszy knieje i ostępy dzikich zwierząt, około południa wyszli na polanę.

(*Vita I*, s. 83)

Jak można sądzić, „knieje i ostępy dzikich zwierząt” (które wszakże po raz pierwszy pojawiają się podczas długiej już podróży Wojciecha) są retorycznym kontrastem dla miłej polany, na której misjonarze najpierw odprawili mszę świętą, następnie posilili się i zasnęli. W powyższym fragmencie odnajdujemy cechy toposu *locus amoenus*, miejsca przyjemnego, antycypującego w tym przypadku miejsce wiecznego szczęścia, w którym wkrótce ma się znaleźć święty. Choć – co się wzajemnie nie wyklucza – może to być także opis rzeczywistych wydarzeń, zwłaszcza, że u Brunona z Kwerfurtu znajdujemy podobnie brzmiący ustęp:

Gaudentius [...] missarum sollemnia in lęto gramine cęlebrat. Post parum obsonii recumbentes accipiunt [...] pergere incipiunt, et non longe ab eo loco, cibum ubi summunt [...] caput donunt [...]

(*Vita II*, MPH SN, t. IV/2, s. 35)

Gaudenty [...] odprawił obrzędy mszalne na bujnej murawie. Potem, rozłożywszy się, posilają się nieco, [...] ruszają w dalszą podróż [...] niedaleko od tego miejsca, gdzie się posilali, składają głowy do spoczynku.

(*Vita II*, s. 144–145)

Bardzo interesujące przekształcenie tego epizodu, kładące nacisk na symboliczny charakter miejsca wytchnienia misjonarzy, znajdujemy w *Pasji z Tegernsee*. Ten obszerny – jak na skróty kształt całego utworu – passus zdecydowanie wyróżnia się na tle tekstu, ubogiego nie tylko w stylistyczne ozdobniki, ale także w podstawowe informacje. Autor, skracając tekst stanowiący pierwowzór *Pasji*, zdecydował się włączyć do swojego dzieła następujący opis, będący szczególną interpretacją „odpoczynku na polanie” z dwóch pierwszych żywotów:

venerat in quodam nemus ciuitati propinquum, satis uenustum in quo erat planities iocunda [...] Cespitate hoc aprili considens, congressoribus suis [...] inquit uidetur, quatinus hoc gramine pulchro pernoctemus, et [...] laudes [Deo] persoluamus [...] Frater autem eius Radim [...] quid nobis agendum est aiebat, quum esuriendi inopia lassus sumus. Obtice frater presul insit, noli contristari, deus providebit suos, uoluntas tua mox saturabitur domini prouidentia. Officio uespertinali finito, ipse ab eis paulum recedens, siluaticos per campos uagando tantam attulit eis fungorum herbarumque copiam atque dulcedinem, uti uariorum ciborum superhabundantia se uesci, qui aderant, congauderent

(MPH, t. I, s. 154)

[...] wszedł do pewnego wcale miłego gaju w sąsiedztwie tego miasta, gdzie była przyjemna polanka [...] Usiadłszy tam na kwiatowej darni, rzekł do swoich towarzyszy [...]: „Zda mi się rzeczą odpowiednią, byśmy przenocowali na tej pięknej murawie i odmówili (tu) modlitwę. [...] A brat jego Radzim [...] odezwał się: „Co mamy robić, skoro opadliśmy z sił z głodu?”. „Zamilcz bracie – odparł biskup – nie popadaj w smutek. Bóg zaopatrzy swe sługi [...]”. A kiedy odprawili nieszpory, oddalił się nieco od nich i pochodziwszy tu i tam po leśnej ustroni, przyniósł im tyle doskonałych grzybów i ziół, że wszyscy mogli się cieszyć obfitym i urozmaiconym posiłkiem.

(*Pasja z Tegernsee*, s. 32)

Opis ukrytej w „miłym gaju” przyjemnej polany, beztroskiego grzybobrania i smacznego posiłku w gronie przyjaciół jest stylizacją według wzorów antycznych⁴². I choć niewykluczone, iż ustęp ten wskazuje na nieznanne wcześniej wydarzenia dotyczące ostatnich chwil świętego Wojciecha, to jednak – w kontekście następnego symbolicznego obrazu, o którym mowa będzie za chwilę – bardziej uzasadniona wydaje się retoryczna proweniencja tej sytuacji. Kolejny opis krajobrazu otwierającego się przed czytelnikiem *Pasji* – tunel czy wąwóz prowadzący do osady pogan – przypomina zejście do piekielnych czeluści⁴³:

⁴² Por. E.R. Curtius, *Literatura europejska...*, s. 191–209.

⁴³ Por. opis ciemnego i wąskiego przejścia między kręgami piekieł przedstawiony w *Boskiej komedii*: „Nie w pałacowe, zaiste, podsienia, / Lecz w naturalną weszliśmy jaskinię, / O chropowatym dnie i pełną cienia” (Dante Alighieri, *Boska komedia*, przeł. E. Porębowicz, Warszawa 1990, s. 173 [*Piekieło*, pieśń XXXIV, w. 97–99]).

Erat enim ante introitus porte illius profundum specus, longitudinis non paruae, ita tenebrosum, quod is qui foris et intus erat, non uideri sed audiri ab altero potuit.

(MPH, t. I, s. 155)

Był tam zaś przy wejściu do bramy głęboki wykop niemałej długości, tak mroczny, że ludzie znajdujący się w nim i na zewnątrz nie mogli się (nawzajem) widzieć, tylko słyszeć.

(*Pasja z Tegernsee*, s. 34)

Zestawienie kontrastowych przedstawień chrześcijańskiego *locus amoenus* z obrazem wejścia w mroczną otchłań⁴⁴ tworzy retoryczną formułę „wzruszającą”, której celem jest budowanie podniosłego nastroju tekstu przed punktem kulminacyjnym utworu – mającą wkrótce nastąpić śmiercią męczeńską. Pomocna w interpretacji tego fragmentu może być uwaga Janiny Abramowskiej:

[...] często obserwujemy pary toposów przeciwstawnych a zarazem komplementarnych. Parę taką stanowią *locus amoenus* i *locus horridus* zbudowane paralelnie za pomocą opozycji: światło – ciemność, miejsce otwarte – miejsce zamknięte, przyroda przyjazna – przyroda jako czynnik zagrożenia⁴⁵.

W wypadku tego zagadkowego i niezwykle inspirującego historyków⁴⁶ fragmentu mamy najprawdopodobniej do czynienia z tego rodzaju konstrukcją. Opis pięknej i przyjemnej polany niekoniecznie zatem oznacza, że Wojciech wszedł do świętego gaju Prusów, jak wciąż możemy przeczytać w wielu internetowych źródłach⁴⁷. Retoryczne i informacyjne perspektywy tekstu nakładają się na siebie; rozłączanie ich i interpretowanie danego fragmentu bez uwzględnienia tego wzajemnego wpływu prowadzić może do wielu nieporozumień.

Są również w omawianych pięciu tekstach fragmenty, w których wzmianki o przyrodzie mają charakter przede wszystkim informacyjny. Strzelczyk zauważa, iż na temat natury

[...] nadspodziewanie dużo materiału dostarcza historiografia i hagiografia, nie tylko w zakresie rozmaitych, zwłaszcza nietypowych, zjawisk i katastrof przyrodniczych, lecz także np. w pielęgnowanej nieświadomie tradycji Herodotowej nakazującej przedstawianie – bądź w postaci wstępów bądź ekskursów – geograficznego tła wydarzeń⁴⁸.

⁴⁴ Jako źródło inspiracji dla tych obrazów Teresa Michałowska wskazuje literaturę wizyjną. Por. T. Michałowska, *Średniowiecze*, Warszawa 2002, s. 92.

⁴⁵ J. Abramowska, *Powtórzenia i wybory. Studia z tematyki i poetyki historycznej*, Poznań 1995, s. 18.

⁴⁶ Por. wzmiankowana w przypisie 19 hipoteza G. Labudy odnośnie do faktograficznej wartości omawianego opisu.

⁴⁷ Por. fragment hasła dotyczącego świętego Wojciecha w Wikipedii: „23 kwietnia 997 odpoczywających po mszy odprawionej w świętym gaju (pole romowe) zaskoczyło 7 strażników prowadzonych przez kapłana, niejakiego Sicco” <https://pl.wikipedia.org/wiki/%C5%9Awi%C4%99ty_Wojciech> (dostęp: 4.11.2015). Jak można przypuszczać, wizja misjonarzy, którzy przypadkiem zrobili postój w świętym miejscu Prusów, wzięła się właśnie z długiego passusu w *Pasji z Tegernsee*. Pogląd ten obecny był już w książce Michała Wiszniewskiego z 1840 roku, choć polana miała jedynie graniczyć z Romowym: „Nie wiedząc bowiem o niczym, weszli do poświęconego gaju i przeszli poświęcone pole, które się stąd aż do Romowe ciągnęło, na które pod karą śmierci wchodzić nie godziło się”, M. Wiszniewski, *Historia literatury polskiej*, t. 1, Kraków 1840, s. 382.

⁴⁸ J. Strzelczyk, *Odczuwanie przyrody...*, s. 13.

W omawianych tu tekstach nie ma takich punktów wiele – opisy miejsc, w których przebywał święty, czy zjawisk przyrody, które by temu mogły towarzyszyć, należą do zdecydowanej rzadkości i zazwyczaj ich pojawienie się sygnalizuje, że dany fragment jest dla przebiegu wydarzeń szczególnie istotny. Tak, jakby autor zatrzymywał na chwilę opowieść i zwracał uwagę czytelnika na dane miejsce, w którym ma się wydarzyć coś ważnego. Takim przełomowym momentem, któremu towarzyszy dość precyzyjny opis otoczenia, jest rozpoczęcie misji wśród Prusów. W dwóch pierwszych żywotach czytamy, że Wojciech przybył na wyspę (czy półwysp):

[...] intrant paruum insulam, que curuo amne circumueta, formam circuli adeuntibus monstrat.
(*Vita I*, MPH SN, t. IV, s. 41)

[...] wchodzi na małą wyspę, która otoczona wijącą się wokół rzeką, przedstawia się przybyszom jako krąg.
(*Vita I*, s. 79)

Ergo miles Dei [...] intrauerat paruum locum, qui circumlabente unda fluminis imitatur insulę uultum.
(*Vita II*, MPH SN, t. IV/2, s. 30–31)

Wstąpił więc rycerz Boży na niewielki kawałek ziemi, który miał wygląd wyspy, gdyż opływały go fale rzeki.
(*Vita II*, s. 137)

We wszystkich pozostałych tekstach jako tło zarówno rozpoczęcia, jak i zakończenia misji pruskiej wzmiankowana jest rzeka: „resztę zaś ciała zatopili w przepływającej nie opodal rzecę” („reliquum corpus amni prope fluenti immersere”, *Pasja z Tegernsee*, s. 35; MPH, t. I, s. 155), „któryś z niewiernych [...] wrzucił [...] palec do rzeki” („quidam ex perfidis [...] [digitum] in flumen proiecerat”, *Post mortem vero*, s. 88; MPH, t. IV, s. 233) lub morze: „Po niedługim zaś czasie jacyś żeglarze łowiący ryby przy brzegu morza, niedaleko (ostatniego) schronienia świętego, gdzie poniósł on śmierć męczeńską [...]” („Post aliquantulum uero temporis, dum quidam nate piscarentur in ripa maris, quo hospicio sancti, ubi martizatus est, erat contigua [...]”, *Tempore illo*, s. 67; MPH, t. IV, s. 220). Brunon z Kwerfurtu wprowadza pewne uściślenie co do miejsca śmierci Wojciecha, pisząc o tym, że „związanego prowadzili na górski wyskok, gdzie siedem oszczepów przeszło piękne ciało” („ligatum ad montis supercilium ducunt, ubi septem lanceis pulchra uiscera forant”, *Vita II*, s. 148; MPH SN, t. IV/2, s. 37). Element wprowadzenia misjonarza na wzniesienie przed odebraniem mu życia nie jest obecny ani w *Vita I*, ani podjęty w następnych żywotach, według których Wojciech ginie tam, gdzie zastają go Prusowie.

Kilka razy występuje także motyw drzewa – są to miejsca również związane ze śmiercią Wojciecha. Drzewo posiada w tradycji judeochrześcijańskiej bogatą symbolikę, poczynawszy od

drzewa życia i drzewa poznania, po drzewo krzyża⁴⁹. Informacje o nim pojawiające się właśnie w kontekście ciała umęczonego misjonarza, nakierowywać mają na paralełę losów Wojciecha i Chrystusa, za którym podążał. Według *Vita I* po śmierci ciało męczennika zostało pozbawione głowy, którą wbito na pal, u Brunona czytamy już tylko o odcięciu głowy, w *Pasji z Tegernsee* ponownie wskazuje się pal. W kolejnych tekstach scena ta będzie już zbliżała się ku bardziej symbolicznej wymowie: w tekście *Tempore illo* miejsce pala zajmuje drzewo – i to nieprzypadkowe:

capud eius abcisum super cacumen eiusdem arboris suspendereunt, ad cuius pedem sanctus celestia peregerat sacramenta. Vt autem sacratissimum caput suspensum circumquaque ab omnibus a longe uideretur, totam trunci partem cacumini proximam ramis denudant.

(*Tempore illo*, MPH, t. IV, s. 219)

[...] obcięli mu głowę i zawiesili ją na wierzchołku tego samego drzewa, u stóp którego sprawował uprzednio niebiańskie sakramenta. Aby zaś zawieszona święta głowa z daleka była dla wszystkich widoczna, obnażyli z gałęzi całą część pnia najbliższą szczytu.

(*Tempore illo*, s. 66)

Podobny opis znajduje się w tekście *Post mortem vero* z małą modyfikacją, nadającą głowie męczennika jeszcze wyraźniejszy charakter trofeum:

ut circumquaque ab omnibus a longe videri iniquorum exultacione posset, totam trunci partem proximam vertici, desectis ramis, totaliter nudaverunt.

(*Post mortem vero*, MPH, t. IV, s. 233)

a żeby z każdej strony i z daleka wszyscy ją mogli oglądać ku radości niegodziwców, wycięli gałęzie i ogołocili (z nich) całkowicie górną część pnia.

(*Post mortem vero*, s. 88)

W tym samym tekście drzewo pojawia się raz jeszcze, w wątku nieobecnym w poprzednich utworach: otóż głowa Wojciecha nakazała „pewnemu rycerzowi pruskiemu z Pomorza” zabranie siebie do Polski, obiecując za to nagrodę. Warunkiem było jednak godziwe zachowanie mężczyzny w czasie drogi, któremu to wymaganiu rycerz nie sprostał, zatrzymując się w trasie, gdyż: „ogarnęła go chęć ujrzenia synów i żon, których miał dwie”. Na czas pobytu w domu głowę świętego schował „w jakimś wydrążonym dębie”. Gdy wrócił, głowy męczennika już w drzewie nie znalazł. Nie spełniła się także zapowiedź przyszłej pomyślności mężczyzny i jego rodu, w miejscu zaś drzewa, w którym poganin schował głowę: „stał się niegdyś kościół pod wezwaniem tego świętego” (*Post mortem vero*, s. 81–82; MPH, t. IV, s. 226–228).

⁴⁹ Por. M. Lurker, *Słownik obrazów...*, s. 49.

Informacje o krajobrazie czy jakiegokolwiek wzmianki o wyglądzie otoczenia są w tekstach niezmiernie rzadkie. Możemy się domyślać, że w hierarchii zdobywanych przez hagiografów informacji o życiu i działalności świętego te dotyczące scenerii i pejzaży nie znajdowały się szczególnie wysoko. Dodatkowo

[...] większość wypowiedzi o charakterze subiektywnym zachowuje we wczesnym średniowieczu cechy konwencji literackiej czy wiernego podporządkowania doktrynie kościelnej i dlatego ich wymowa jest ograniczona⁵⁰.

Ze względu więc na rzadkość i nietypowość subiektywnych opinii, warto zwrócić uwagę na kilka z nich:

[...] electus episcopus auricomam Italiam uadit; quem obesę clusę artas uias egressum prima ciuitas Verona recepit, quę in fauce regni pulcrę leuat caput.
(*Vita II*, MPH SN, t. IV/2, s. 7–8)

[...] biskup elekt wędruje do złotowłosej Italii. Gdy wyszedł z ciasnych wąwozów, pierwsze przyjęło go miasto Weron, które na krańcach królestwa piękną wznosi głowę.
(*Vita II*, s. 97)

Podobny walor posiada sformułowanie: „Przekroczywszy więc [...] Alpy tonące w obłokach” („Igitur [...] Alpium nubila tranans”, *Vita II*, s. 125; MPH SN, t. IV/2, s. 24), a także na paralelne zestawienie piękna natury z doskonałością budowli: „wielki król [...] na pięknym brzegu rzeki Łaby zbudował [...] przepiękną katedrę” („rex maximus [...] in fluminis Albis pulcro litto-re, pulcherrimam domum prope construxit”, *Vita II*, s. 92; MPH SN, t. IV/2, s. 5).

Pewna poetyckość, której źródłem są oczywiście konwencje literackie, niespotykane w scenach mających miejsce w Pradze czy Magdeburgu, może świadczyć o szczególnym upodobaniu autora do włoskich krajobrazów oraz o znajomości poezji antycznej, której częstym tematem był zachwyty nad pięknem śródziemnomorskich widoków. Stanowiłoby to namiastkę subiektywnej wypowiedzi na temat krajobrazu, pióra Brunona – jak widać najbardziej ekspresyjnego z omawianych autorów.

Obecność wzmianek o naturze mówi wiele nie tylko o obrazie świata przedstawionym w pięciu tekstach o świętym Wojciechu, ale także ogólniej – w średniowiecznych żywotach świętych. Po pierwsze – wzmianek takich jest niewiele. Możemy domyślać się kilku przyczyn tego stanu rzeczy, jedna z nich to cel i forma tekstów o świętych. Hagiografia korzystała z antycznych wzorców retorycznych stosowanych w biografistyce. Obowiązujące w niej zasady to między innymi *narratio brevis* oraz *narratio aperta* – oznaczające zwięzłość, jasność i zrozumiałość tekstu, bez obciążania go zbędnymi elementami⁵¹. Obszerne i częste opisy przyrody w tekście biograficznym byłyby – zgodnie z tymi zasadami – niepotrzebne. Drugim powodem jest per-

⁵⁰ J. Strzelczyk, *Odczuwanie przyrody...*, s. 14.

⁵¹ Por. M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1990, s. 84.

swazyjny charakter tekstu – hagiografia ma pouczać i pokrzepiać, wszystkie elementy odciągające uwagę czytelnika są po prostu niepożądane. Ponadto w pismach hagiograficznych oderwanie od konkretnego miejsca, czasu i okoliczności podkreśla walor ponadczasowości zmagania świętego z przeciwnościami, przenosi jego działania w inny, bardziej duchowy wymiar⁵².

Śledząc zaś te nieliczne miejsca, w których znajdujemy wzmianki o naturze, można poczynić obserwacje dotyczące samych tekstów. Najbardziej rozwiniętą i ozdobną metaforę stosuje Brunon z Kwerfurtu, on także przoduje w poetyckich opisach otoczenia. Kanapariusz w zakresie metaforyki pozostaje w kręgu konwencjonalnych zestawień, przywołuje jednak obrazy, które mają znaczenie symboliczne. Pozostałe trzy teksty, choć w zakresie stylistycznym i retorycznym dużo uboższe, zwracają uwagę innym wykorzystaniem motywów zaczerpniętych z natury: *Pasja z Tegernsee* zaskakuje przywołaniem antycznego toposu *locus amoenus*, zaś teksty *Tempore illo* i *Post mortem vero* rozwijają wątki ryby połykającej palec i „wędrówki” głowy Wojciecha, która zostaje umieszczona nie tylko na, ale nawet w drzewie.

Obecność elementów przyrody sygnalizuje istotne dla przedstawianej historii aspekty. Środki stylistyczne i retoryczne wykorzystujące motywy zaczerpnięte z natury pojawiają się, by w wyjątkowy sposób podkreślić jakąś cechę świętego lub sytuacji, w której się znalazł. Informacje o otoczeniu czy zwierzętach również uwidaczniają szczególne momenty lub zachowania – takie jak chwile przed śmiercią Wojciecha czy jego manifestacje ubóstwa. Obrazy przyrody nigdy nie są użyte w celu wypełnienia przestrzeni, w której porusza się bohater. Na koniec: czytając pięć pierwszych znanych nam tekstów o świętym Wojciechu, których powstanie dzieła dziesiątki, ale też setki lat, obserwować możemy zmiany w przedstawianiu świata, w którym żył biskup-męczennik. Może to nam podsuwać odpowiedzi na pytania, jak widział czy wyobrażał sobie rzeczywistość otaczającą świętego autor, ale również czytelnik tekstów. Jak również o to, jakie znaczenie przypisywano roślinom, zwierzętom i zjawiskom; jaką prawdę o życiu, świecie i świętości wyczytywał z nich średniowieczny człowiek. Podróż przez kolejne teksty o świętym Wojciechu to podróż poprzez różne optyki widzenia świata: od rzeczywistości realnej, choć nasyconej symboliką, do bardziej konwencjonalnej, będącej raczej mistyczną „areną” wydarzeń niż historycznym ich tłem.

On the perceptions of nature in medieval hagiography of St. Adalbert

The Summary

The paper attempts to examine nature as a theme in the five oldest hagiographical texts on St. Adalbert: “The First Life of St. Adalbert” (*Sancti Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita prior*), “The Second Life of St. Adalbert” (*Vita et passio s. Adalberti altera*), “The Martyrdom of

⁵² André Vauchez pisze o schematyzmie w żywotach świętych, w których „ściśle określonym celem było zamazanie indywidualnych rysów poszczególnych jednostek i przekształcenie ich życia we fragmenty wieczności”. A. Vauchez, *Święty*, [w:] *Człowiek średniowiecza*, red. J. Le Goff, tłum. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa–Gdańsk 1996, s. 392.

St. Adalbert” (*Pasio Sancti Adalperti martiris*), the life on the “Tempore illo” incipit (*De sancto Adalberto episcopo*), and “The Miracles of St. Adalbert” (*Miracula sancti Adalberti*). A short introduction into the topic of the medieval perception of nature is followed by a characteristic of the texts. The core of the paper is an analysis of the fragments of the texts where nature is being described. In approximately 30,000 words, a couple of dozen uses of nature-related motifs are counted. Their metaphorical, symbolic, and rhetorical interpretation is discussed. The conclusion of the paper consists of the observation of the medieval concept of depicting sanctity: from relative realism to idealisation and conventionalisation.

Słowa kluczowe: hagiografia, św. Wojciech, świętość, natura

Keywords: hagiography, St. Adalbert, sanctity, nature