

Święty Wojciech – biskup reformator w Europie X wieku

Przesuwająca się wschodnia granica świata zachodniego w X w. – oto zasadniczy cel badawczy, do którego zmierzam. Zagadnienie chciałbym zanalizować, biorąc za podstawę tylko historię Kościoła, i to wąski jej aspekt: biskupów. Mam konkretnie na myśli pytanie o duchowość hierarchów kościelnych działających w krajach świeżego chrześcijaństwa i na ich pograniczu¹. Ale i tu skoncentruję swoją uwagę na jednej osobie, na św. Wojciechu. Wybór nie jest przypadkowy. W całym wczesnym średniowieczu środkowoeuropejskim nie było drugiego duchownego równie dobrze oświetlonego przez źródła.

Pytanie, wokół którego krążyć będą moje rozważania, brzmi: jakim był on biskupem diecezjalnym, do czego dążył, jakie miał koncepcje duszpasterskie i jakie osiągnięcia?

Punktem wyjścia niniejszej analizy będzie fakt powszechnie znany: Wojciech porzucił urząd biskupa Pragi, ponieważ uznał, że nie jest w stanie wypełniać swoich obowiązków. Wielu badaczy przyczyn tej rezygnacji dopatruje się w sytuacji politycznej². Między Sławnikowicami a Bolesławem II

¹ W tej sprawie zob. W. Schlesinger, *Kirchengeschichte Sachsens im Mittelalter*, t. 1, Köln–Graz (Historische Forschungen, 27/1) 1962, s. 52–101; W. Georgi, *Zur Präsenz und Tätigkeit der Bischöfe der Magdeburger Kirchenprovinz im slawischen Siedlungsgebiet (10. bis Mitte 12. Jh.)*, w: *Struktur und Wandel im Früh- und Hochmittelalter*, red. C. Lübke, Stuttgart 1998, s. 257–272; G. Bühner-Thierry, *Des évêques sur la frontière. Christianisation et frontière sur les marches du monde germanique aux X^e–XI^e siècles*, „Quaestiones Mediae Aevi Novae” 16, 2011, s. 61–79.

² Przegląd opinii historyków na temat tych przyczyn zob. M. Matla-Kozłowska, *Pierwsi Przemyślidzi (od X do połowy XI wieku). Ekspansja terytorialna i jej polityczne uwarunkowania*, Poznań 2008, s. 333–336. O tym, że w grę wchodziły różne przyczyny – i religijne, i polityczne – zdawał sobie sprawę już Heinrich Gisbert Voigt; zob. tenże, *Adalbert von Prag. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirche und des Mönchtums im zehnten Jahrhundert*, Westend–Berlin 1898, s. 48–53.

– powiadają – toczył się ostry spór, który paraliżował działalność duszpasterską hierarchy, a może nawet sam pobyt w Pradze czynił niemożliwym. Inni historycy kładą nacisk na konflikt, jaki dzielił biskupa i możnych z jego diecezji. Jeszcze inni wskazują na to, że w działalności duszpasterskiej Wojciech nie znajdował oparcia u Bolesława II. Powstaje pytanie, w jaki sposób interesujący nas problem przedstawiają źródła.

Autorzy dwóch najstarszych żywotów św. Wojciecha, czyli obserwatorzy najbliżsi wydarzeniom, pisali nie o sporze biskupa lub jego rodziny z księciem, lecz o głębokim konflikcie, który dzielił hierarchę i jego diecezjan. I właśnie w obliczu tych nieporozumień biskup zdecydował się ustąpić³. Gdy chodzi o stosunki między Bolesławem II a Wojciechem i jego rodziną, autorzy wymienionych źródeł zachowywali daleko idącą dyskrecję. Owszem, Bruno z Kwerfurtu obciążył księcia odpowiedzialnością za mord w Libicach, trudno się jednak u hagiografa doszukać jednoznacznej krytyki pod adresem księcia dla czasów poprzedzających to tragiczne wydarzenie.

Podobnie, choć nie identycznie omawianą sprawę oświetlał Thietmar. Wspomniał mianowicie o nieposłuszeństwie Bolesława względem biskupa, twierdził nawet, że ściągnęło ono na monarchę ciężką chorobę⁴. Mamy zatem potwierdzony konflikt między władcą a hierarchą. Ale z innego fragmentu kroniki czytelnik dowiaduje się, że święty porzucił swój kraj, ponieważ lud był mu nieposłuszny. Na lud też, nie na księcia, przyszedł męczennik rzucił kłtwę⁵. Spór między duszpasterzem a diecezjanami nie ulega zatem wątpliwości, gdy zaś chodzi o nieposłuszeństwo władcy, to niekoniecznie musiał to być przejaw rywalizacji politycznej. Mogła to być równie dobrze reakcja na wygórowane żądania gorliwego duszpasterza, jakim był Wojciech.

³ S. *Adalberti Pragensis episcopi et martyris Vita prior*, wyd. J. Karwasińska, w: *Monumenta Poloniae historica*, series nova, t. 4, z. 1, Warszawa 1962 (dalej: *Vita Adalberti I*), cap. 12–13, s. 17–19; opierając się na wydaniu Jadwigi Karwasińskiej, lekcje interesujących nas fragmentów sprawdzamy w edycjach nowszych: J. Hoffmann, *Vita Adalberti. Früheste Textüberlieferungen der Lebensgeschichte Adalberts von Prag*, Essen 2005; *Passio sancti Adalberti martyris Christi*, wyd. Ch. Gašpar, w: *Vitae sanctorum aetatis conversionis Europae Centralis (saec. X–XI)*, red. G. Klaniczay, Budapest–New York 2013 (Central European Medieval Texts, 6), s. 79–181; S. *Adalberti Pragensis episcopi et martyris Vita altera auctore Brunone Querfurtensi*, wyd. J. Karwasińska, w: *Monumenta Poloniae historica*, series nova, t. 4, z. 2, Warszawa 1969 (dalej: *Adalberti Vita II*), cap. 11, s. 12–13. O obu żywotach ostatnio M. Sosnowski, *Studia nad wczesnymi żywotami św. Wojciecha – tradycja rękopiśmiennicza i polemika środowiska*, Poznań 2013, z obszerną literaturą przedmiotu.

⁴ *Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon*, wyd. R. Holtzmann, w: *Monumenta Germaniae historica* (dalej: MGH), *Scriptores rerum Germanicarum*, nova series, t. 9, Berolini 1935 (dalej: Thietmar), lib. VII, cap. 56, s. 468.

⁵ Thietmar, lib. IV, cap. 28, s. 165.

Również Kosmas pisze, że Wojciech opuścił Pragę, ponieważ diecezjanie lekceważąco odnosili się do religijnych wymagań, jakie nakładał na nich biskup⁶. Kronikarz dodaje jednak do tego interesujący szczegół. Oto w rozmowie ze Strachkwasm Wojciech wyraził nadzieję, że jego – Strachkwaś – Czesi będą słuchać, ponieważ jest ksiązęcym bratem i dlatego z pomocą władcy będzie mógł poskromić pysznych i ukarać opornych. Kosmas uważał zatem, że przyczyną klęski biskupa był – owszem – opór wiernych, ale jednocześnie brak świeckiego ramienia, które by duszpasterza wspierało⁷. Dobrze to charakteryzuje stosunki między Sławnikowicem a Bolesławem II, pod warunkiem oczywiście, że historiograf czerpał informacje z wiarygodnych źródeł, a nie opierał się na własnych domysłach.

Jedna rzecz w każdym razie nie ulega wątpliwości: wszyscy przywołani autorzy za powód porzucenia Pragi przez Wojciecha podają opór diecezjan przeciwko jego nauczaniu. Istnieje jednak świadectwo, które zdaje się na sprawę rzucać inne światło. Jest to dekret Bolesława II datowany na 992 r., wydany na żądanie Wojciecha po jego powrocie z Wiecznego Miasta⁸.

Zdaniem niektórych badaczy wspomniany edykt jest dowodem na to, że w poprzedzającym okresie Wojciech w pracy duszpasterskiej natrafiał na przeszkody nie do pokonania i że przeszkody te były spowodowane wrogością księcia⁹. Oto bowiem dowiadujemy się, że władca wyraża zgodę na pobieranie przez biskupa dziesięciny. Na usta ciśnie się pytanie: dopiero wtedy, w dziesięć lat po objęciu diecezji? Dowiadujemy się także, iż biskupowi będzie odtąd wolno budować kościoły. I znów nie można się oprzeć zdziwieniu: czy to znaczy, że w poprzednim okresie Wojciech nawet tego

⁶ *Cosmae Pragensis Chronica Boemorum*, wyd. B. Bretholz, w: MGH, *Scriptores rerum Germanicarum*, nova series, t. 2, Berolini 1923, lib. I, cap. 29, s. 52.

⁷ M. Matla-Kozłowska, *Czy państwo Przemyślidów u schyłku X wieku „zasługiwało” na arcybiskupstwo? Na marginesie dyskusji o planach ufundowania arcybiskupstwa św. Wojciecha w Pradze*, w: *Cognitioni gestorum. Studia z dziejów średniowiecza dedykowane Profesorowi Jerzemu Strzelczykowi*, red. D.A. Sikorski, A.M. Wyrwa, Poznań–Warszawa 2006, s. 131–147, tu s. 140–141.

⁸ *Codex diplomaticus et epistolaris Bohemiae*, wyd. G. Friedrich, t. 1, Pragae 1904–1907, nr 37, s. 43. Dokument ten wart jest zacytowania w całości: „Anno dominice incarnationis DCCCCLXXXII domino Johanne XV papa in sacratissima sede beati Petri apostoli, imperante domino Ottone III rege augusto, ortante dei nutu domino episcopo II. sancte Pragensis ecclesie Adalberto monacho, dux Bolezlaus presentibus omnibus primatibus suis dedit prefato episcopo secundum statuta canonum separare ea coniugia, que infra parentelam contra sacram legem coniuncta esse reperirentur, necnon etiam ecclesias per loca opportuna construendi et decimas congregandi licentiam dedit”. Zob. też *Slavníkovci ve středověkém písemnictví*, wyd. R. Nový, Praha 1987, s. 358–360, gdzie krótki komentarz Rostislava Novego oraz tłumaczenie na czeski Jany Zachovej.

⁹ G. Labuda, *Święty Wojciech. Biskup-męczennik, patron Polski, Czech i Węgier*, wyd. 2, Wrocław 2004, s. 121–122.

nie mógł robić? Skoro książę pozwalał, to znaczy, że poprzednio zabraniał, a skoro zabraniał, to znaczy, że uniemożliwiał biskupowi wypełnianie podstawowych obowiązków. Nic zatem dziwnego, że Wojciech uznał, iż jego dalszy pobyt w diecezji nie ma sensu. Sytuacja zmieniła się dopiero w 992 r., kiedy to Bolesław, zabiegając o powrót Wojciecha do Pragi, musiał mu stworzyć minimalne warunki dla pracy duszpasterskiej. Czyli raczej mieliby ci badacze, którzy przyczyny porażki biskupa upatrują we wrogości księcia.

Interpretacja ta ma pewne słabości. Przyjrzyjmy się tekstowi bliżej. Oto Wojciech otrzymuje pozwolenie na budowanie kościołów *per loca opportuna*. Jak to właściwie należy rozumieć? Że będzie mógł stawiać świątynie gdziekolwiek będzie chciał, bez względu na prawo własności gruntu, na którym mają stanąć i bez względu na to, czy właściciel gruntu wyda zgodę? Jeżeli taki był sens pozwolenia, to znaczy, że żądania hierarchy były bardzo daleko idące. Trudno się zatem dziwić, że długo nie znajdowały zrozumienia u księcia, a i pewnie u innych członków elity społecznej.

Wydawałoby się, że sprawa dziesięcin jest prostsza. Każdy chrześcijanin był zobowiązany płacić Kościołowi dziesięcinę, a od czasów wczesnych Karolingów na straży tego obowiązku stała władza państwowa¹⁰. A zatem – można by wnosić – św. Wojciech domagał się tego, co mu się bez najmniejszej wątpliwości należało. A ponieważ Kosmas powiada, że dziesięciny wprowadzono w Czechach za biskupa Dietmara¹¹, to rysuje się sytuacja dramatyczna: Czesi dziesięcinę płacili, a za Wojciecha przestali. Ale i tutaj sprawa nie jest całkiem oczywista. Po pierwsze, nie wiemy, na jakiej podstawie kronikarz formułował swoją opinię: czy czerpał z wiarygodnych źródeł, czy może zakładał, że dziesięciny musiano wprowadzić na samym początku istnienia diecezji. Czyli w rzeczywistości mogło być tak, że dziesięciny ustanowiono dopiero za Wojciecha¹², właśnie w 992 r. Po drugie, z faktu wprowadzenia obowiązku dziesięcinnego przez pierwszych królów karolińskich nie wynika, że w całej Europie łacińskiej od razu, już w VIII w., dziesięcinę zaczęto uiszczać. Wiemy, że w Anglii nastąpiło to dopiero w pierwszej ćwierci X w.¹³ Nie jest też powiedziane, że w krajach, które przyjmowały

¹⁰ O dziesięcinie kościelnej zob. przede wszystkim tom zbiorowy *La dîme, l'Église et la société féodale*, red. M. Lauwers, Turnhout 2012 (Collection d'études médiévales de Nice, 12); zob. też J. Eldevik, *Episcopal Power and Ecclesiastical Reform in the German Empire. Tithes, Lordship, and Community, 950–1150*, Cambridge 2012.

¹¹ *Cosmae Pragensis Chronica Boemorum...*, lib. I, cap. 40, s. 75–76.

¹² M. Matla, *Początki państw: Czechy*, Poznań 2014, s. 266.

¹³ F. Tinti, *The 'Costs' of Pastoral Care. Church Dues in Late Anglo-Saxon England*, w: *Pastoral Care in Late Anglo-Saxon England*, red. F. Tinti, Woodbridge 2005 (Anglo-Saxon Studies, 6), s. 27–51, zwł. s. 45; M.F. Giandrea, *Episcopal Culture in Late Anglo-Saxon England*, Woodbridge 2007 (Anglo-Saxon Studies, 7), s. 157.

chrzest, natychmiast pobierano dziesięciny. Wiemy, że na przykład w Norwegii nałożono je w pierwszej połowie XII w.¹⁴, a zatem ponad sto lat po wprowadzeniu nowej religii. Jak wyglądały podstawy gospodarcze Kościoła w Polsce czasów Mieszka I i Chrobrego, tego nie wiemy. Być może dziesięciny wprowadzono dopiero w drugiej monarchii piastowskiej¹⁵. W tej sytuacji mogło być i tak, że edykt Bolesława II był wielkim osiągnięciem Wojciecha i dowodem nie jego słabości politycznej, lecz przeciwnie – wielkiej siły. Najmniej co można powiedzieć to to, że brak dziesięcin przed 992 r. wcale nie musi świadczyć o wrogości księcia wobec jego biskupa. Powstawanie podstaw majątkowych Kościoła było procesem powolnym i nie od razu społeczeństwa wkraczające do chrześcijańskiej Europy gotowe były ponosić wszystkie ciężary materialne na rzecz nowej religii, do których teoretycznie były zobowiązane.

Wobec takiej wymowy źródeł nasuwa się pytanie, dlaczego wielu badaczy na niepowodzenie działalności św. Wojciecha jako biskupa Pragi spogląda przez pryzmat konfliktu politycznego. Są dwie tego przyczyny. Po pierwsze katastrofa z 995 r.: mord na Sławnikowicach jest niemal powszechnie interpretowany jako skutek walki o władzę, przy czym w oczach większości historyków uchodzi za oczywiste, że początki tej walki musiały sięgać daleko w przeszłość¹⁶. Po drugie swoją rolę odgrywa przekonanie o swoistej strukturze władzy w X-wiecznych Czechach: obok panujących w Pradze Przemyslidów istniała potężna rodzina Sławnikowiców, która nie chciała uznać zwierzchnictwa księcia czeskiego. A ponieważ Wojciech był jej członkiem, wydawało się oczywiste, że przez Bolesława II traktowany był z najwyższą nieufnością. To najmniej co można powiedzieć.

W rzeczywistości nie jest łatwo ustalić, jaka była pozycja społeczna i polityczna św. Wojciecha. Wiadomo, że należał do możnej rodziny. Wielkim panem był jego ojciec Sławnik¹⁷. Bruno z Kwerfurtu nazywał go panem

¹⁴ S. Coviaux, *Les évêques norvégiens et les idées politiques d'Occident au XII^e siècle*, „Médiévales” 50, 2006, s. 29–46, tu s. 32–33.

¹⁵ Zob. W. Abraham, *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy wieku XII*, wyd. 3 (prze-druk z wyd. 2: 1893), Poznań 1962, s. 240; por. jednak M.R. Pauk, *Plenariae decimationes świętego Wojciecha. O ideowych funkcjach dziesięciny monarszej w Polsce i na Węgrzech w XI–XII wieku*, w: *Gnieźnieńskie koronacje królewskie i ich środkowoeuropejskie konteksty*, red. J. Dobosz, M. Matla, L. Wetesko, Gniezno 2011, s. 187–212, tu s. 211. Zwięzłe podsumowanie stanu badań daje D.A. Sikorski, *Kościół polski w X–XII wieku we władzy monarchy i możnych*, „Nasza Przeszłość” 100, 2003, s. 455–482, tu s. 469–472.

¹⁶ Odmienne w tej kwestii stanowisko zajmował D. Třeštík, *Die Tschechen und die Ungarn im 10. Jahrhundert*, w: *Die ungarische Staatsbildung und Ostmitteleuropa*, red. F. Glatz, Buda-pest 2002, s. 145–156, tu s. 155.

¹⁷ M. Lutovský, Z. Petrůň, *Slavníkovi. Mýtus českého dějepisectví*, Praha 2005, s. 45–49.

ziemi¹⁸, Kosmas – księciem¹⁹. Niemiecki hagiograf pisał nawet o królestwie (*regnum*) Sławnika²⁰. W innym zaś miejscu zauważył, że zachodziły powiązania rodzinne między Sławnikiem a królem niemieckim Henrykiem II²¹. Wiemy, że Sławnik gościł u siebie biskupa Adalberta, gdy ten udawał się na wyprawę misyjną na Rus²², i że po latach, gdy Adalbert był już arcybiskupem magdeburgskim, posłał pod jego opiekę do Magdeburga swojego syna Wojciecha na naukę.

Z pewnością wielkim panem był także brat Wojciecha, Sobiesław. Są przynajmniej trzy fakty, które pozwalają tak sądzić. W 995 r. wziął on udział w wyprawie przeciw Słowianom połabskim jako sojusznik Ottona III, po drugie na tej wojnie zaprzyjaźnił się z Bolesławem Chrobrym²³, po trzecie wreszcie – bił monety²⁴.

Problem polega jednak na tym, że nie umiemy dokładnie określić, jakie były rzeczywiste rozmiary potęgi Sławnikowiców, ani jakie były jej podstawy²⁵. Do niedawna przeważała opinia, że rodzina Wojciecha władała znaczną połacią wschodnich Czech i w praktyce była niezależna od rezydujących w Pradze Przemyślidów. I o ile Sławnik zachowywał w tym względzie pewną powściągliwość, o tyle Sobiesław swoją suwerenność podkreślał w sposób manifestacyjny. Swoją polityką doprowadził do katastrofy. Gdy był na wyprawie wojennej poza granicami Czech, książe siewpacz 28 września 995 r. wymordowali niemal całą jego rodzinę. Historycy często wypowiadali tezę, że Sławnikowice byli ostatnimi książętami plemiennymi. Zdaniem niektórych badaczy panowali nad plemieniem Chorwatów, inni uczeni opowiadali się za Zliczanami. W ciągu X w. Przemyślidzi stopniowo podporządkowywali sobie Kotlinę Czeską, usuwając lokalnych władców. W końcu przyszła kolej na Sławnikowiców²⁶. Wizję tę, opartą na skąpych

¹⁸ *Adalberti Vita II*, cap. 1, s. 3.

¹⁹ *Cosmae Pragensis Chronica Boemorum...*, lib. I, cap. 27, s. 49.

²⁰ *Adalberti Vita II*, cap. 4, s. 5.

²¹ Tamże, cap. 1, s. 3.

²² Istnieje hipoteza, zgodnie z którą Sławnik był z Adalbertem spokrewniony: D. Borawska, *Mieszko i Oda w gronie consanguineorum Ludolfingów*, w: *Spółeczeństwo Polski średnio-wiecznej*, t. 1, red. S.K. Kuczyński, Warszawa 1981, s. 11–39, tu s. 27–28.

²³ *Adalberti Vita II*, cap. 21, s. 26.

²⁴ M. Lutovský, Z. Petráň, *Slavnikovci...*, s. 49–50; Z. Petráň, *Co vypovídají mince o Slavnikovcích?*, w: *Slavnikovci v českých dějinách*, red. V. Vaněk, J.K. Kroupa, Praha 2007, s. 107–121.

²⁵ Zwięzłą historię badań nad problemem Sławnikowiców zob. M. Lutovský, Z. Petráň, *Slavnikovci...*, s. 28–32, *passim*.

²⁶ W literaturze polskiej koncepcję zbliżoną do tutaj zreferowanej przedstawiał ostatnio G. Labuda, *Święty Wojciech...*, s. 62–79. Najpełniejszy wykład scharakteryzowanej przeze mnie koncepcji zob. R. Turek, *Slavnikovci a jejich panství*, Hradec Kralové 1982.

informacjach ze źródeł pisanych, podpierano materiałem archeologicznym, który narastał od czasów przedwojennych, jeśli nie wcześniejszych.

Koncepcja ta, dominująca od schyłku XIX w., spotkała się w ostatnich latach ze sprzeciwem²⁷. Po pierwsze zaatakowano jej podstawę źródłową. Czy można ufać Kosmasowi, gdy Sławnika tytułuje księciem lub gdy kreśląc granice jego domeny, włącza do niej połowę Czech? Wiadomo przecież, że kronikarzowi, piszącemu z ponadstuletniej perspektywy, zależało na idealizowaniu postaci św. Wojciecha²⁸. Aby wiarygodność tych granic uprawdopodobnić, można by sięgnąć po wyniki badań wykopaliskowych. Próżny trud o tyle, że nie znaleziono metody, przy pomocy której bogaty skądinąd materiał archeologiczny można by przyporządkować kręgowi dominacji Sławnikowiców. Z jednym wszakże wyjątkiem: stwierdzono, że w dwóch miejscowościach – w Malinie (Malín) i w Libicach – Sobiesław bił monety. Tego faktu najzagorzalsi nawet krytycy tradycyjnych poglądów nie kwestionują. Znaczenie znalezisk numizmatycznych – zauważmy – wykracza poza dostarczenie dowodu, że owe grody rzeczywiście znajdowały się we władaniu Sławnikowiców. Znaleziska te poświadczają sam fakt bicia przez nich pieniądza, i to pieniądza o interesującej, jak twierdzą niektórzy, dającej wiele do myślenia ikonografii. Co prawda badacze sceptycznie odnoszący się do obowiązujących do niedawna koncepcji pomniejszają wymowę tych faktów. Zwracają mianowicie uwagę, że w ówczesnych Czechach nie było niczego takiego jak regale mennicze. Czyli w tym, że Wojciechowy brat produkował denary nie kryło się jakiegokolwiek wyzwanie wobec księcia Bolesława II. Po drugie starają się zneutralizować wymowę ideową strony ikonograficznej: o ile dotychczas w przedstawieniach umieszczonych na monetach dopatrywano się treści politycznych, świadczących o ambicjach władczych emitenta i jednocześnie skierowanych przeciwko Pradze, o tyle teraz przedstawienia te czasem interpretuje się w kategoriach wyłącznie religijnych²⁹. Tradycyjna koncepcja znajdowała ważne podparcie w inskrypcji widniejącej na jednym z typów monet Sobiesława: možny ten występował z tytułem *dux*. Ale i ten odczyt ostatnio zakwestionowano³⁰.

²⁷ Krytyce tej koncepcji poświęcono od lat dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia wiele prac, zob. np. M. Lutovský, Z. Petrůň, *Slavnikovci...*; *Slavnikovci v českých dějinách...*, *passim*. W historiografii polskiej swój sceptycyzm co do tezy o „państwie” Sławnikowiców wyrażał już K. Buczek, *O dokumencie biskupstwa praskiego z r. 1086*, „Roczniki Historyczne” 15, z. 1, 1939, s. 1–48, tu s. 9–19.

²⁸ W literaturze polskiej tak już K. Buczek, *O dokumencie biskupstwa...*, s. 15.

²⁹ Z. Petrůň, *Co vypovídají mince...*; S. Suchodolski, *Ikonografia monet Sobiesława Sławnikowica*, „Wiadomości Numizmatyczne” 50, 2006, s. 127–146.

³⁰ Dobry przegląd dyskusji nad mennictwem Sławnikowiców (w tym i samego Wojciecha) i nad jej implikacjami w rekonstruowaniu realiów politycznych daje M. Matla-Kozłowska,

Zdecydowanie odrzuca się obecnie pogląd o pochodzeniu rodziny św. Wojciecha z dynastii plemiennnej, przynajmniej w linii męskiej. Zwraca się przede wszystkim uwagę na okoliczność, że brak jakichkolwiek źródeł, które by to potwierdzały. Próby idą w innym kierunku: chodzi o wykazanie, że Sławnikowice byli gałęzią dynastii Przemyślidów. Szuka się różnych rozwiązań. Twierdzi się na przykład, że wspólnym przodkiem Sławnika i Bolesława I był to sam Borzywój, czy też ojciec Borzywoja³¹. Ostatnio nawet wysunięto hipotezę, że Sławnik był synem Bolesława I³². A skoro Sławnikowice byli Przemyślidami – brzmi dalszy domysł – to może władali Libicami z ramienia Pragi. Również teza o politycznej rywalizacji obu rodzin uległa stępieniu, a nawet zanegowaniu. W opublikowanym pośmiertnie artykule Dušan Třeštík poszedł tak daleko, że za libickim mordem z 995 r. chciał widzieć nie Bolesława II, lecz jedną z rodzin możnowładczych, najpewniej Wrszowców. Wrszowcy zaś nie kierowali się żadnymi wyższymi racjami politycznymi, lecz chęcią zapłaty za to, że Wojciech nie chciał dopuścić do samosądu na wiarołomnej żonie, a może nawet za to, że cudzołóstwo popełnił jeden z podległych mu duchownych. Chodziło po prostu o krwawą zemstę, do której rodzina miała pełne prawo³³. Rewizja tradycyjnych poglądów jest mniej radykalna u Jána Steinhübel: Bolesław II stał oczywiście za zbrodnią libicką. Chciał zapewnić niepodzielne panowanie swojemu synowi Bolesławowi, dlatego postanowił zlikwidować ewentualnych konkurentów do władzy³⁴. W świetle tej koncepcji rywalizacja między księciem praskim a dziećmi Sławnika rzeczywiście miała miejsce, ale doszło do niej późno, bo w 995 r. lub niewiele wcześniej.

Argumenty krytyków są w wielu punktach celne, trudno się z tym nie zgodzić. Nie można się jednak oprzeć wrażeniu, że pozycję polityczną Sławnikowiców starają się oni pomniejszyć ponad miarę. Może mają rację, gdy twierdzą, że nie było w tamtych czasach w Czechach regale menniczego. Ale z drugiej strony Sławnikowice byli wówczas obok Przemyślidów jedynymi

Pierwsi Przemyślidzi..., s. 338–349. Sama autorka skłania się ku poglądom tradycyjnym, zarówno gdy chodzi o interpretację źródeł numizmatycznych, jak i szerzej – o kwestię Sławnikowiców. Przyjmuje, że występował jednak, choć nie bezpośredni, związek między władztwem Sławnika a księstwem plemiennym, uznaje też, że mord libicki był skutkiem rywalizacji politycznej Przemyślidów i rodu św. Wojciecha; zob. tamże, s. 66–73, 331–355. Co do interpretacji ikonografii monet Sławnikowiców zob. też też, *Początki państw: Czechy...*, s. 156–157.

³¹ D. Třeštík, *Počátky Přemyslovců. Vstup Čechů do dějin (530–935)*, Praha 1997, s. 426; J.A. Sobiesiak, *Bolesław II Przemyślida (†999)*, Kraków 2006, s. 33–36.

³² J. Steinhübel, *Kapitoly z nejstarších českých dějin 531–1004*, Kraków 2011, s. 122–124.

³³ D. Třeštík, *Proč byli vyražďeni Slavníkovi?*, w: *Slavníkovi v českých dějinách...*, s. 13–19.

³⁴ J. Steinhübel, *Kapitoly...*, s. 155.

emitentami pieniądza w Europie Środowej³⁵. Trzeba przy tym doprecyzować, że monety bił nie tylko Sobiesław, lecz najprawdopodobniej także jego brat Wojciech jako biskup praski³⁶. Dowodzi to mocnej pozycji gospodarczej, ale też politycznej Sławnikowiców, skoro książe czeski się na to godził i wszystko jedno, czy przystawał na to z własnej woli, czy też czuł się do tego zmuszony. Nie udawajmy, że życie polityczne kieruje się bez reszty prawem. Chętnie oczywiście zgodzimy się z poglądem, że jeżeli Bruno z Kwerfurtu zarówno Bolesława II, jak i Sławnika określał tytułem *dominus terrae*, to nie musi to znaczyć, że hagiograf obu przypisywał równie wysoką rangę³⁷. Ale przecież nawet przy tym zastrzeżeniu tytuł ten zachowuje swoją wagę. Świadczy on o wybitnej pozycji politycznej, jaką Sławnik zajmował, podobnie zresztą jak termin *regnum* na oznaczenie jego włości. *Regnum* to naprawdę więcej niż kilka wsi. Historycy sztuki chętnie przypisywali działalności fundacyjnej Sławnikowiców pewną liczbę przedromańskich murowanych kościołów, niektórzy mówili nawet o stylu Sławnikowiców. Budowane przez nich świątynie jakoby różniły się kształtem architektonicznym od świątyń wznoszonych przez Przemyślidów. Ci ostatni wznosili rotundy, podczas gdy tamci tej formy unikali. Udowodnienie wspomnianej tezy wydaje się obecnie trudne, ponieważ większość wchodzących w grę obiektów wymyka się precyzyjnemu datowaniu³⁸. Weźmy zatem w nawias całą tę dyskusję i oprzyjmy się na tym co wiadomo na pewno. A wiadomo, że kamienny kościół wybudowany w Libicach – jednonawowy, ale z szeroko rozpostartym transeptem – powstał w drugiej połowie X w., czyli że za fundatorów miał Sławnikowiców. A to już niemało jak na Europę Środkową tego czasu. Musimy sobie uświadomić, że olbrzymia większość polskich kościołów przedromańskich archeologicznie zidentyfikowanych pochodzi chyba dopiero z pierwszej ćwierci XI w.³⁹

Wniosek, jaki z tej debaty wynika, jest następujący: nie można wyolbrzymiać znaczenia rodziny św. Wojciecha, należy się także wystrzegać twierdzeń słabo udokumentowanych przez źródła. Lepiej też nie mówić

³⁵ Zob. wykaz najdawniejszych emisji polskich i węgierskich: S. Suchodolski, *O sposobach interpretowania źródeł numizmatycznych – poglądy na powstanie mennictwa w Polsce, w Czechach i na Węgrzech*, wyd. 1, 2004, w: tenże, *Numizmatyka średniowieczna. Moneta źródłem archeologicznym, historycznym i ikonograficznym*, Warszawa 2012, s. 306–322.

³⁶ M.R. Pauk, *Moneta episcopalis. Mennictwo biskupie w Europie Środkowej X–XIII w. i jego zachodnioeuropejski kontekst*, „Przegląd Historyczny” 101, 2010, s. 539–579, tu s. 560–561.

³⁷ M. Lutovský, Z. Petráň, *Slavníkovi...*, s. 48.

³⁸ P. Sommer, V. Vaněk, *Existe-t-il une architecture Slavníkienne?*, w: *Slavníkovi v českých dějinách...*, s. 20–34.

³⁹ Zob. pesymistyczną ocenę budownictwa Mieszka I, jaką daje P. Urbańczyk, *Mieszko Pierwszy Tajemniczy*, Toruń 2013, s. 300–304.

o „państwie” Sławnikowiców⁴⁰. Z drugiej jednak strony nie wolno sztucznie pomniejszać pozycji, jaką rodzina ta w społeczeństwie czeskim zajmowała. Byłoby to uprawianie historii wbrew faktom. Nie ulega wątpliwości, że byli kimś więcej niż rodziną urzędników książęcych, nawet wysokiej rangi. Nie jest przy tym jasne, na czym ich wybitna pozycja się opierała: czy miała źródło w spuściźnie plemiennej, czy też może w tym, że byli gałęzią dynastii panującej.

Cała ta dyskusja, z pewnością ważna, nie rozprasza wszystkich wątpliwości historyka interesującego się działalnością duszpasterską św. Wojciecha. Cenna jest z pewnością informacja, że prawdziwość tezy o trwającej całe dziesięciolecia rywalizacji politycznej Przemyslidów ze Sławnikowicami nie jest oczywista. A skoro tak, to nie można zakładać, że wysiłki duszpasterskie biskupa praskiego były z góry skazane na niepowodzenie; że cokolwiek by nie zrobił, to i tak spotkałoby się to ze zdecydowanym oporem księcia. Z drugiej jednak strony, mimo wysiłku niektórych badaczy, nie udało się wykazać, że Sławnikowice to była po prostu rodzina możnowładcza, jedna z kilku, jakie wtedy w Czechach były. W tej sytuacji tła politycznego wyłączyć całkowicie nie sposób. Byli oni bowiem na tyle potężni, że Bolesław II mógł się do nich odnosić z nieufnością i z tego powodu niezbyt chętnie spoglądać na działalność swojego biskupa, ze wszystkimi dla jej skuteczności konsekwencjami. Pamiętajmy jednak o wymowie źródeł. Wynika z nich, że głównym, jeśli nie jedynym powodem porażki Wojciecha były nieporozumienia z wiernymi. Dlatego przede wszystkim należy dążyć do określenia, jaka była praktyka duszpasterska świętego i jakie idee jej przyswiecały.

Autor *Vita Adalberti I* twierdzi, że Wojciecha do rezygnacji skłoniły trzy rodzaje grzechów popełnianych przez mieszkańców diecezji praskiej: wielożeństwo, małżeństwa księży oraz sprzedaż chrześcijańskich niewolników Żydom. Nie były to wszystkie występki, które obciążały sumienia Czechów, ale to były te, nad którymi święty bolał najbardziej⁴¹. Relacja przekazana przez *Vita Adalberti I* znajduje potwierdzenie i uszczegółowienie u Brunona z Kwerfurtu⁴². Również ten hagiograf wspomina o sprzedaży chrześcijańskich

⁴⁰ Pogląd o istnieniu państwa Sławnikowiców oprotestował już K. Buczek, *O dokumencie biskupstwa...*, s. 15.

⁴¹ *Vita Adalberti I*, cap. 12, s. 18: „Ad ultimum cogitat [sc. Adalbertus] melius esse relinquere quam in cęto et sponte pereunte populo operam perdere. Quod maxime de tribus causis actum esse dicunt, qui huius rei ordinem ipso narrante comperierunt. Prima et uelut principalis causa propter plures uxores unius uiri; secunda propter detestanda coniugia clericorum; tertia propter captiuos et mancipia christianorum, quos mercator Iudeus infelici auro emerat emptosque tot episcopus redimere non potuit”.

⁴² *Adalberti Vita II*, cap. 11, s. 12–13: „Populus autem durę ceruicis, seruus libidinum factus, miscebantur cum cognatis et sine lege cum uxoris multis. Mancipia christiana perfidis

niewolników Żydom i o małżeństwach księży, z tym, że drugi z wymienionych grzechów podany jest z większą precyzją. Oto dowiadujemy się, że ostrze krytyki biskupa kierowało się nie przeciwko tym kapłanom, którzy pojęli żonę przed święceniami kapłańskimi, a po święceniach nadal wiedli z nią wspólne życie, lecz przeciwko tym, którzy pobierali się po przyjęciu sakramentu kapłaństwa. Jest to rozróżnienie ważne. Bruno potwierdza też, że przedmiotem troski biskupa było życie małżeńskie wiernych, ale obok wielożeństwa wyszczególnia innego rodzaju występki, a mianowicie wchodzenie w związki małżeńskie z krewnymi. Trzeba odnotować, że katalog zarzutów, jakie zdaniem Brunona Wojciech wysuwał w stosunku do diecezjan, jest dłuższy. Mowa jest o łamaniu postów oraz obchodzeniu świąt *confusa religione*, przy czym nie jest jasne, o co w tym ostatnim wypadku chodzi: może o jakiś rodzaj synkretyzmu religijnego (na przykład obrzędy pogańskie odprawiane w czasie świąt chrześcijańskich)⁴³, może o nakładanie się kalendarza liturgicznego bizantyńskiego z rzymskim. Wszystkie te grzechy zadecydowały o tym, że święty postanowił porzucić Pragę. Gdy Bruno pisze o powrocie bohatera na stolicę biskupią, wspomina, że świętego ubodło to, iż Czesi odbywali targ w niedzielę⁴⁴. Oba żywoty podkreślają, że powodem ponownego opuszczenia ojczyzny przez Wojciecha było złamanie azylu kościelnego przez Czechów, którzy przeciwstawiając się woli biskupa, zabili wiarołomną żonę, szukającą ratunku przy ołtarzu⁴⁵.

Zachowało się jeszcze jedno źródło dobrze oświetlające działalność św. Wojciecha jako biskupa praskiego, a mianowicie dekret Bolesława II z 992 r.⁴⁶ Edykt ten częściowo już omówiłem, teraz zwrócę uwagę na kolejny fakt: oto Wojciech otrzymuje od księcia na własne żądanie prawo unieważniania małżeństw zawartych z pogwałceniem przeszkody kanonicznej. Informacja Brunona z Kwerfurtu okazuje się w tym zakresie w pełni wiarygodna. Być może Wojciech występował w stosunku do wiernych z jakimiś innymi jessze pretensjami i żądaniami, o których źródła nie przekazały wiadomości⁴⁷.

Iudeis uendebant; dies festos confusa religione obseruant, dies uero ieuniorum uoluptatibus uacantes omnino non curant. Ipsi clerici palam uxores ducunt, contradicentem episcopum iniquo odio oderunt et sub quorum tutela quique fuerunt, contra ipsum maiores terrę concitauerunt”.

⁴³ Zob. H.G. Voigt, *Adalbert...*, s. 48.

⁴⁴ *Adalberti Vita II*, cap. 15, s. 18.

⁴⁵ *Vita Adalberti I*, cap. 19, s. 30; *Adalberti Vita II*, cap. 16, s. 18–19.

⁴⁶ *Codex diplomaticus et epistolaris Bohemiae...*, t. 1, nr 37, s. 43.

⁴⁷ Petr Charvát twierdzi, że po powrocie w 992 r. Wojciech zakazał produkowania piwa na sprzedaż; zob. tenże, *Boleslav II. sjednotitel českého státu*, Vyšehrad 2004, s. 114, 152. Nie jest jednak jasne, na jakiej podstawie badacz wysuwa taką tezę.

Pierwszym wrażeniem, jakie historyk odnosi, zapoznając się z tym materiałem, jest to, że Wojciech stawiał diecezjanom surowe wymagania⁴⁸. Tępienie wielożeństwa jest jakoś zrozumiałe, doktryna katolicka w tej kwestii była i jest nieprzejednana, chociaż z drugiej strony święty działał w społeczeństwie o świeżych korzeniach pogańskich, nienawykłym do monogamii jako do jedynej formy małżeństwa. Wojciech nie uznawał tego jednak za okoliczność łagodzącą. Święty doszedł do przekonania – jeżeli wierzyć *Vita Adalberti I*, był to powód główny – że wśród chrześcijan aprobujących poligamię dalej biskupem być nie może. Ale z równym nieprzejednaniem walczył z incestem i małżeństwami księży, co w takim społeczeństwie było gorliwością naprawdę daleko posuniętą. I stawiał sprawę tak twardo, że duchowni nieprzeprzegający celibatu szukali ratunku u właścicieli kościołów, w których służyli. I go znajdowali. Owi właściciele, z pewnością wielcy panowie, występowali przeciwko swojemu biskupowi. Za nader ryzykowną należy też uznać kampanię skierowaną przeciw sprzedawaniu niewolników chrześcijańskich Żydom. Wiemy, że monarchia Bolesławów na handlu niewolnikami opierała swoją potęgę, a wyłączenie z niego Żydów jako pośredników mogłoby go sparaliżować⁴⁹. W tej sytuacji trudno było oczekiwać zrozumienia ze strony czeskiej elity.

Działalność duszpasterską św. Wojciecha należy oceniać w kontekście epoki. Musimy ustalić, czy wymagania, które biskup stawiał wiernym, odpowiadały wymaganiom innych biskupów działających w tamtych czasach. Spróbujmy się najpierw zorientować, jakie stanowisko ottoński episkopat zajmował w sprawie łamania przeszkody kanonicznej⁵⁰.

⁴⁸ W literaturze przedmiotu dość zgodnie się przyjmuje, że Wojciech jako biskup praski odznaczał się rygoryzmem. Uważa się też niekiedy, że rygoryzm ten osłabiał pozycję biskupa w diecezji, choć głównej przyczyny jego odejścia szuka się raczej w innych czynnikach; zob. np. M. Matla-Kozłowska, *Pierwsi Przemysłidzi...*, s. 334–336. Brak jest jednak prac, które by kwestię surowości Wojciecha omówiły wszechstronnie i szczegółowo, a przynajmniej takiej nie znam. Uczeni posługują się raczej tylko ogólnikami.

⁴⁹ J. Žemlička, *Expansje, krize a obnova Čech v letech 935–1055*, „Český časopis historický” 93, 1995, s. 205–221; D. Třeštík, „Eine grosse Stadt der Slawen namens Prag” (*Staaten und Sklaven in Mitteleuropa im 10. Jahrhundert*), w: Boleslav II. *Der tschechische Staat um das Jahr 1000. Internationales Symposium Praha 9.–10. Februar 1999*, red. P. Sommer, Praha 2001 (Colloquia mediaevalia Pragensia, 2), s. 93–138; tonująco: D. Kalhous, *Anatomy of a Duchy. The Political and Ecclesiastical Structures of Early Premislid Bohemia*, Leiden–Boston 2012, s. 32 i rozdz. 1 i 2 części I, s. 11–104.

⁵⁰ Podstawą naszych rozważań są dwie stosunkowo niedawno opublikowane monografie: P. Corbet, *Autour de Burchard de Worms. L’Eglise allemande et les interdits de parenté (IX^{ème}–XII^{ème} siècle)*, Frankfurt am Main 2001 (Ius Commune. Sonderhefte. Studien zur europäischen Rechtsgeschichte, 142); K. Ubl, *Inzestverbot und Gesetzgebung. Die Konstruktion eines Verbrechens (300–1100)*, Berlin–New York 2008; zob. użyteczne omówienie tez K. Ubla:

Kwestia incestu stanowiła przedmiot troski późnego Cesarstwa Rzymskiego, najpierw pogańskiego, potem chrześcijańskiego, Kościoła wizygockiego i merowińskiego, papieży stuleci VII i VIII oraz pierwszych królów karolińskich. W ciągu IX w. ukształtowała się doktryna Kościoła frankijskiego pod wpływem nauki takich teologów i biskupów jak Hraban Maur i Hinkmar z Reims, dalej papieża Mikołaja I, uchwał synodów, zwłaszcza wormackiego (868), a także dzięki działalności redakcyjnej i autorskiej wielkich fałszerzy (Benedictus Levita, Pseudo-Izydor). Najważniejsze z naszego punktu widzenia w tej doktrynie było stanowisko, że nie wolno zawierać małżeństw między krewnymi pod groźbą grzechu i że do obowiązków biskupów należy takie małżeństwa rozdzielać. Zachodziła natomiast różnica poglądów dotycząca kwestii – zdawałoby się – podstawowej, a mianowicie, jak szeroko zakreślać krąg krewnych, między którymi małżeństwa są niedopuszczalne. Byli tacy, którzy za stopień pokrewieństwa zabronionego uznawali 2/2, inni 4/4, a byli jeszcze tacy, którzy posługiwali się pojęciem „tak daleko, jak pamięć sięga”, czyli wyłączaali wszystkich, o których pamiętano, że są spokrewnieni. Dla tych czasów są poświadczone źródłowo przykłady rozwiązywania małżeństw z powodu złamania przeszkody kanonicznej.

Nową epokę w rozwoju doktryny i idącej z nią w parze praktyki otworzyło panowanie wspomnianego wyżej Henryka II. Doktryna ta odznaczała się wzmocnionym rygoryzmem. Z wielką gorliwością tropiono przypadki incestu i gwałtownie atakowano małżeństwa z najwyższych sfer arystokratycznych, winne tego grzechu⁵¹. Jednocześnie wyraźnie poszerzono krąg pokrewieństwa zabronionego. Powszechnie przyjęto stopień 7/7, przy czym pokolenia zaczęto liczyć nie od wspólnego przodka, lecz od rodzeństwa będącego dziećmi wspólnego przodka (co w praktyce dawało 8/8). Dużą rolę w tych procesach odegrała wola polityczna Henryka II oraz twórczość prawnicza Burcharda, biskupa wormackiego w latach 1000–1025 i autora wielkiej i wpływowej kolekcji prawa kanonicznego. Dzięki odpowiednio dobranym i podfałszowanym kanonom Burchardowi udało się wykazać zasadność surowszego sposobu oznaczania granicy incestu. Sposób ten, przejęty przez gregorian, stał się powszechnie obowiązujący w Kościele aż do Soboru Laterańskiego IV (1215).

Powstaje pytanie, jakie były losy doktryny i praktyki w czasie między epoką karolińską – jej kres wyznacza działalność Reginona z Prüm – a panowaniem Henryka II. W poniższych uwagach skoncentrujemy się na ziemiach

D. d'Avray, *Kinship and Religion in the Early Middle Ages*, „Early Medieval Europe” 20, 2012, s. 195–212.

⁵¹ J. Strzelczyk, *Między sacrum a profanum. Sprawa Irmingardy i Ottona z Hammersteinu*, „Kwartalnik Historyczny” 112, 2005, z. 3, s. 21–31.

królestwa wschodniofrankijskiego (niemieckiego). Kościół niemiecki, do którego jako sufragan moguncki należał Wojciech, jest dla niniejszych rozważań odpowiednim punktem odniesienia.

Zarysowały się w interesującej nas sprawie dwa stanowiska. Zdaniem Patricka Corbeta dyscyplina karolińska w pierwszej połowie X w. utrzymała się. Kwestią incesu⁵² zajmowano się na synodach, wiadomo też, że biskupi interweniowali, stwierdziwszy złamanie przeszkody kanonicznej. Ten stan rzeczy trwał mniej więcej do 950 r. Nie jest jasne, jak sytuacja kształtowała się w następnych dziesięcioleciach. Źródła na ten temat milczą. Nie ma informacji o tym, aby sprawą zajmowały się synody, nieznane są też przypadki rozwiązywania czy atakowania małżeństw z powodu złamania przeszkody kanonicznej. Badacz ten skłonny jest – jak się zdaje – przyjąć pogląd, że nastąpiło wówczas uspokojenie atmosfery. Z większym zaangażowaniem zaczęto zajmować się sprawą w czasach Ottona III. Epoka rygoryzmu, tak dobrze widocznego za Henryka II, zaczęła się już za poprzedniego panowania⁵³.

Inna jest opinia Karla Ubla. Uczony ten twierdzi, że w Niemczech dyscyplina karolińska utrzymała się przez cały wiek X w nienaruszonej postaci. Milczenie źródeł ma przyczynę w tym, że arystokracja po prostu dostosowywała się do obowiązujących zasad prawnych. Awantury, które zaczęły wybuchać za Henryka II, spowodowane były gwałtownym i radykalnym zaostreniem tych zasad. To, co do tej pory uchodziło za małżeństwo kanoniczne, okazywało się teraz małżeństwem zawartym wbrew prawu⁵⁴.

Musimy jasno zdać sobie sprawę z tego, że od ustosunkowania się do tej kontrowersji zależy interpretacja działalności duszpasterskiej św. Wojciecha. Bo jeśli w Kościele ottońskim przez cały X w. do kwestii incesu podchodzono z całą surowością i przywiązywano do niej dużą wagę, to biskup praski nie wyróżniałby się niczym na tle innych biskupów swoich czasów. O ich interwencjach w źródłach się nie mówi, gdyż interweniować nie musieli, skoro wierni, posłuszni prawu kanonicznemu, nie popełniali incesu. Wojciech działał w innym otoczeniu społecznym. Czesi, lud świeżo schryścianizowany, zasady te łamali, ponieważ nie zdążyli ich sobie przyswoić, w związku z czym biskup czuł się zmuszony reagować. Przy takiej interpretacji interwencje Wojciecha nie wynikałyby z jego wyjątkowego rygoryzmu, lecz ze szczególnej sytuacji, w jakiej się znajdował.

⁵² W niniejszej pracy mam na myśli tylko i wyłącznie incesy popełniane w ramach związku małżeńskiego. W średniowieczu mówiono także o incescie w kontekście związków pozamałżeńskich. Był on dodatkowym moralnym obciążeniem stosunków i bez tego grzesznych.

⁵³ P. Corbet, *Autour de Burchard...*, zwł. s. 50–78.

⁵⁴ K. Ubl, *Inzestverbot...*, s. 389–435, *passim*.

Trzeba przede wszystkim odpowiedzieć sobie na pytanie, o czym świadczy milczenie źródeł oświetlających realia życia kościelnego w drugiej połowie X w. Pierwsza odpowiedź, która się narzuca, brzmiałaby: jest ich tak mało, że ich milczenie nie świadczy o niczym. Sprawa incestu mogła być w Kościele niemieckim bez przerwy na porządku dziennym, ale tekstów zachowało się tak niewiele, że wiadomość o tym się nie przebiła. Czy rzeczywiście jest ich tak mało? To prawda, niewiele do nas dotarło statutów synodalnych z tamtych czasów, ale synody odbywały się często i niezłe jesteśmy o ich uchwałach poinformowani ze źródeł innego typu. Podajmy jeden przykład. Nie rozporządzamy statutami synodu w Akwizgranie z 992 r., ale z tekstu kronikarskiego dowiadujemy się, że wprowadzono tam zakaz zawierania ślubów w okresie przedpościa⁵⁵. Tymczasem o tym, żeby na zgromadzeniach kościelnych zajmowano się sprawami incestu – głucho. Dysponujemy kronikami informującymi o tych czasach. Piszący ok. 970 r. Widukind nie wspomina o jakichś nieporozumieniach spowodowanych łamaniem przeszkody kanonicznej. Jest to znamienne, gdyż takie nieporozumienia w kręgach arystokracji miały reperkusje polityczne, a życie polityczne znajdowało się w samym centrum zainteresowania dziejopisa. Thietmar tworzył swoje dzieło w drugim dziesięcioleciu XI w., ale cztery księgi poświęcił stuleciu poprzedniemu, które pamiętał z autopsji. Na sprawę incestu był wyczulony⁵⁶, a mimo to nie wspomina o jakiegokolwiek kontrowersji na tym tle, która miałaby miejsce za panowania Ottona I, jego syna lub wnuka. A trzeba pamiętać, że pisał nie tylko o polityce. Lubił także pokazywać „obrazki z życia”, zwłaszcza o charakterze umoralniającego⁵⁷. Ale milczy także hagiografia niemiecka z tego czasu. Nawet autor *Żywota św. Udalryka*, w szerokim zakresie uwzględniający działalność duszpasterską bohatera, o incescie nie wspomina⁵⁸.

A może po prostu o przeszkodzie kanonicznej mało się mówiło, bo z jednej strony zasady były jasne i ustalone, z drugiej zaś wszyscy tych zasad przestrzegali? W tym kierunku, jak pamiętamy, zmierza interpretacja Karla Ubla. Nie jestem jednak pewny, czy kanony były w tym zakresie rzeczywiście tak jednoznaczne. Sprawę stopnia pokrewieństwa zabronionego stawiają dwa synody ottońskie, oba z pierwszej połowy X w. W Koblencji (922) ustalono, że nie wolno zawierać małżeństw poniżej piątego pokolenia,

⁵⁵ *Die Konzilien Deutschlands und Reichsitalien*, t. 2, wyd. E.-D. Hehl, w: MGH, *Concilia*, t. 6: *Concilia Aevi Saxonici 916–1001*, Hannover 2007, nr 45, s. 470–472, zwł. 472.

⁵⁶ Thietmar, lib. IV, cap. 14, s. 148; zob. też przyp. następny.

⁵⁷ Taki właśnie „obrazek” z incessem: Thietmar, lib. VI, cap. 86, s. 376–379.

⁵⁸ Gerhard von Augsburg, *Vita sancti Udalrici. Die älteste Lebensbeschreibung des heiligen Ulrich, lateinisch-deutsch. Mit der Kanonisationsurkunde von 993*, wstęp, wyd. i tłum. W. Berschin, A. Häse, Heidelberg 1993.

czyli do stopnia pokrewieństwa 4/4 włącznie⁵⁹. Tymczasem w Ingelheim krąg krewnych rozszerzono – zakazem objęto wszystkich krewnych, tak daleko jak sięga pamięć⁶⁰. Nie było to wszystko jedno z punktu widzenia teoretycznego, ale i w praktyce życia kościelnego różnica ta mogła wywoływać nieporozumienia. Ryzykowne jest też założenie, że nie zawierano małżeństw z pogwałceniem kanonów. Powróćmy do synodu w Koblencji. Otóż sprawa incestu pojawia się już w pierwszym paragrafie statutów, przy czym ojcowie podkreślają, że kwestię tę uważają za szczególnie ważną, ponieważ małżeńską przeszkodę kanoniczną łamie się w tych czasach bardzo często. Tak było w 922 r. Nie widzę powodów, aby przyjąć, że w ciągu następnych dziesięcioleci nastąpiła w tym względzie całkowita poprawa⁶¹. Wątpliwości są tym większe, że za panowania Henryka II, a więc już w okresie wzmożonego rygoryzmu, zawierano wśród arystokracji niemieckiej małżeństwa między osobami spokrewnionymi ze sobą w stopniu 3/3, czyli jak najbardziej zabronionym⁶². Sądzę zatem, że milczenie źródeł w drugiej połowie X w. jest świadectwem łagodniejszego ze strony biskupów traktowania problemu⁶³.

⁵⁹ *Die Konzilien Deutschlands und Reichsitalien*, t. 1, wyd. E.-D. Hehl, w: MGH, *Concilia*, t. 6: *Concilia Aevi Saxonici 916–1001*, Hannover 1987, nr 4, cap. 1, s. 68–69.

⁶⁰ Tamże, nr 13, cap. 12, s. 162.

⁶¹ Warto przytoczyć odnośny kanon z synodu koblenckiego: „Qui [sc. episcopi] ipso cooperante et sententias eorum confirmante domino Christo in synodali residentes conventu, multa utilia ac sanctae dei ecclesiae profutura saluberrimo tractantes consilio inter cetera quae statuerunt hoc maxime necessarium et instanti, pro dolor, tempore per abusione frequentissimum cognationis incestum summo cautela vitandum firmaverunt. Hoc est, ut nullus christianus infra quintam generationem nuptias copulare praesumat”; tamże, s. 68–69. Sformułowanie *infra quintam generationem* nie do końca jest jasne. Patrick Corbet (*Autour de Burchard...*, s. 55) wykląda je, jak się zdaje, według rachuby rzymskiej, co daje zabroniony stopień pokrewieństwa 2/2. Karl Ubl (*Inzestverbot...*, s. 408) dopatruje się tutaj rachuby kanonicznej, ponieważ – jak twierdzi – w królestwie wschodniofrankijskim stosowano tylko taki sposób liczenia. Dlatego za zabroniony stopień pokrewieństwa przyjmuje 4/4. W tekście opowiadam się za stanowiskiem Ubla. Warto się jednak zastanowić, jakie konsekwencje dla mojej interpretacji dałoby przyjęcie stopnia 2/2. Wzmocniałoby to moje stanowisko. Różnica między synodem w Koblencji a synodem w Ingelheim co do granicy niedozwolonego małżeństwa byłaby wtedy kolosalna, a lekceważenie zasady, w myśl której krewni się nie pobierają – ogromne. Znaczyłyby to bowiem, że do przypadków częstych należały małżeństwa między kuzynami pierwszego stopnia.

⁶² D.C. Jackman, *Das Eherecht und der frühdeutsche Adel*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung” 112, 1995, s. 158–201, zwł. s. 161–185.

⁶³ O pewnego rodzaju „tolerancji” biskupów w tym zakresie, mającej różne motywy, zob. L. Jégou, *L'évêque, juge de paix. L'autorité épiscopale et le règlement des conflits entre Loire et Elbe (milieu VIII^e – milieu XI^e siècle)*, Turnhout 2011, s. 435–445. Warto też przytoczyć spostrzeżenie Thomasa Heada, że po połowie X w. biskupi, w odróżnieniu od wcześniej żyjących kolegów, nie kompilowali i nie wydawali swoich kapitularzy; tenże, *Postscript*.

Spróbujmy ustalić, którzy biskupi działający w ostatniej tercji X w. dali się poznać jako ci, którzy interweniowali w sprawie łamania przeszkody kanonicznej. Z Kościoła ottońskiego można wymienić tylko dwóch: św. Wojciecha w latach osiemdziesiątych i na początku lat dziewięćdziesiątych oraz papieża Grzegorza V (Brunona z rodu salickiego i prawnuka Ottona I), który na synodach w 997 i 999 r. potępił króla francuskiego Roberta Pobożnego za niekanoniczne małżeństwo z Bertą⁶⁴. Trzeba jeszcze przypomnieć Gerberta z Aurillac, który zasiadając na tronie arcybiskupim w Reims (991–997), przeciwstawiał się projektom tego małżeństwa⁶⁵. Jako arcybiskup Reims nie wchodził jednak w skład Kościoła ottońskiego. Aby przedłużyć te listę, trzeba już wkroczyć w lata panowania Henryka II. Wygląda więc na to, że św. Wojciech należał do awangardy. On pierwszy po kilkudziesięciu latach tak mocno postawił jako duszpasterz sprawę incesu. Za nim podążyli inni.

Rolę, jaką w procesie tym odegrał św. Wojciech, dostrzegł Patrick Corbet i w swojej monografii uwypuklił. Jednocześnie wysunął twierdzenie, że stanowisko biskupa w sprawie incesu odzwierciedlało punkt widzenia cesarskiego dworu, jeszcze za małoletności Ottona III⁶⁶. Podstawą tego twierdzenia jest cytowany już dekret Bolesława II. Powołując się na literaturę przedmiotu, uczonego uważa, że sformułowanie *Ottone III imperante* należy rozumieć nie tyle w sensie czasowym, ile przyczynowym. W konsekwencji sądzi, że książę czeski wyraził zgodę na ściganie wykroczeń odnoszących się do przeszkody kanonicznej na życzenie regencji działającej w imieniu monarchy. Wojciech właśnie wrócił był z Rzymu, gdzie stykał się z cesarzową Teofanu i jej dworem, skąd uzyskał poparcie dla swojego stanowiska, a może nawet inspirację. I wobec Bolesława mógł je przedstawić z całą mocą. Tak w każdym razie rozumiem wywody francuskiego uczonego. Interpretacja ta, jakkolwiek działająca na wyobraźnię, oparta jest jednak na kruchych

The Ambiguous Bishop, w: *The Bishop Reformed. Studies of Episcopal Power and Culture in the Central Middle Ages*, red. J.S. Ott, A. Trumbore Jones, Aldershot 2007, s. 255–256. Czy świadczy to o mniej prawniczym, a więc siłą rzeczy łagodniejszym ocenianiu postępowania wiernych? Z drugiej strony w pierwszej ćwierci XI w. znowu wzrosło zapotrzebowanie na kolekcje kanoniczne, czego świadectwem jest choćby powstanie dekretu Burcharda i wielkie nim zainteresowanie.

⁶⁴ *Die Konzilien Deutschlands und Reichsitalien...*, t. 2, nr 55, s. 540; nr 59, cap. 1, s. 574. O konflikcie w sprawie małżeństwa Roberta zob. K. Ubl, *Inzestverbot...*, s. 387–402.

⁶⁵ *Richeri Historiarum libri IIII*, wyd. H. Hoffmann, w: MGH, *Scriptores*, t. 38, Hannoverae 2000, lib. IV, cap. 87, s. 307.

⁶⁶ P. Corbet, *Autour de Burchard...*, s. 71–73; zob. też. K. Witthinrich, *...si negotio ecclesiae videtur expedire. Die Päpste des Mittelalters zwischen Eherecht und Heiratspolitik. Eine typologische Untersuchung*, Husum 2011, s. 99.

podstawach. *Ottone III imperante* jest to najpewniej tylko i wyłącznie formuła datacyjna. Trzeba ją po prostu tłumaczyć: „za panowania Ottona III”⁶⁷.

Hipoteza, która się wobec przedstawionych faktów nasuwa, jest następująca: św. Wojciech był rygorystą nie tylko na tle środowiska czeskiego, być może nienawykłego jeszcze w pełni do wymagań chrześcijaństwa; św. Wojciech był rygorystą na tle całego Kościoła łacińskiego. Do podobnych wniosków dojdziemy, analizując wymagania biskupa praskiego stawiane czeskiemu duchowieństwu w kwestii czystości⁶⁸. Nie jest to przypadek. Surowość postulatów dotyczących życia małżeńskiego szła często w parze z surowością, z jaką domagano się od księży, aby zachowali celibat⁶⁹.

Czystość seksualna kapłanów była ideałem już w czasach apostołskich. Na początku IV w. stała się na Zachodzie wymogiem prawnym, który w jakimś sensie obowiązywał przez następne stulecia. To znaczy przypomniano od czasu do czasu o tym obowiązku, zajmowały się tym synody, niekiedy nawet królowie, wypowiedali papieże, ale wielu duchownych świeckich, może nawet większość, celibatu nie przestrzegano. Nie jest łatwo ustalić, jakie były tutaj proporcje. Ten tak swobodny stosunek do nakazu życia we wstrzemięźliwości rzadko kiedy wywoływał zdecydowaną reakcję władz kościelnych. Stan niejednoznaczności w prawie i w praktyce zakończył się na Zachodzie wraz z reformą gregoriańską, która postawiła sprawę jasno i na ostrzu noża. Ale Wojciech zszedł z tego świata na pół wieku przed początkiem reformy gregoriańskiej, toteż poglądy świętego należy rozpatrywać na tle stosunków panujących w stuleciach wcześniejszych⁷⁰.

⁶⁷ K. Ubl, *Inzestverbot...*, s. 402, przyp. 92. W tym samym przypisie polemizuje z poglądem P. Corbeta, jakoby dwór Ottona III był zainteresowany sprawą incestu. Tak samo odnośne sformułowanie rozumie tłumaczka czeska J. Zachová, w: *Slavníkovci ve středověkém písemnictví...*, s. 360.

⁶⁸ W tej sprawie interesującymi uwagami dzielą się J. Zachová i D. Třeštík, *Adhortace „De ammonitione presbyterum” a biskup Vojtěch*, „Český časopis historický” 101, 2001, s. 279–292, tu s. 284–285.

⁶⁹ M. McLaughlin, *Sex, Gender, and Episcopal Authority in an Age of Reform 1000–1120*, Cambridge 2010, s. 31.

⁷⁰ Na temat celibatu w okresie od czasów apostołskich do XI w. zob. M. Boelens, *Klerikerehe in der Gesetzgebung der Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Strafe. Von den Anfängen der Kirche bis zum Jahre 1139*, Paderborn 1968; A.-M. Stickler, *L'évolution de la discipline du célibat dans l'Eglise en Occident de la fin de l'âge patristique au Concile du Trente*, w: *Sacerdoce et célibat. Etudes historiques et théologiques*, red. J. Coppens, Gembloux–Louvain 1971 (Bibliotheca ephemeridum theologiarum Lovaniensium, 28), s. 373–442; tenże, *Le célibat des clercs. Histoire de son évolution et fondements théologiques*, tłum. z niem. S. Wallon, J. Pottier, Paris 1998; H. Fuhrmann, *Überall ist Mittelalter. Von der Gegenwart einer vergangenen Zeit*, München 1989, s. 150–171; *Medieval Purity and Piety. Essays on Medieval Clerical Celibacy and Religious Reform*, red. M. Frassetto, New York–London 1998 (Garland Medieval Casebooks, 19); K. Skwierczyński, *Recepcja idei gregoriańskich w Polsce do początku XIII wieku*,

O ile wiadomo, tylko jeden synod niemiecki w drugiej połowie X w. podjął sprawę czystości duchowieństwa: w Augsburgu w 952 r.⁷¹ Mowa jest o tym w trzech kanonach⁷². Zabraniają one biskupom, prezbiterom, diakonom i subdiakonom pod groźbą depozycji wchodzić w związki małżeńskie, wszystkim zaś pełniącym urząd duchowny przyjmować do wspólnego zamieszkania kobiety. Jednocześnie biskupom, prezbiterom, diakonom i subdiakonom nakazują powstrzymać się od pożycia małżeńskiego.

Kanony te, nawiązujące do dawniejszego kościelnego prawodawstwa, dają wyobrażenie o tym, jak rozumiano we wczesnym średniowieczu celibat. Akceptowano sytuację, kiedy kapłan miał żonę, nie zgadzano się natomiast na to, aby się żenił. Należy to rozumieć w ten sposób, że dopuszczano zawieranie małżeństw przed przyjęciem wyższych święceń, ale po przyjęciu – już nie. Wymagania szły jednak dalej. Żonaci duchowni, mający wyższe święcenia, powinni żyć odseparowani od małżeńskiego łoża. Nakaz ten – również na synodzie w Augsburgu – rozciągano na duchownych z niższymi święczeniami, ale jedynie na tych, którzy osiągnęli wiek dojrzały.

Jeśli na tym tle będziemy oceniali posunięcia dyscyplinarne św. Wojciecha wobec czeskiego kleru, to dojdziemy do przekonania, że były one realizacją norm prawnych, które w chrześcijaństwie zachodnim były znane. Biskup nie nakazywał księżom bezżenności, sprzeciwiał się natomiast temu, aby wchodzili oni w związki małżeńskie. Tak przynajmniej wynikałoby z informacji Brunona z Kwerfurtu, która wygląda na doprecyzowanie ogólnikowej wiadomości podanej przez *Vita Adalberti I*. Zwracałem już na to uwagę.

Mediewistyka wzbogaciła się ostatnio o jeszcze jedno interesujące źródło. Oto na światło dzienne wyplęła adhortacja skierowana przez anonimowego biskupa do podległego mu duchowieństwa dotycząca celibatu. Hipotetycznie, ale z wysokim stopniem prawdopodobieństwa, owym biskupem i autorem (lub zleceniodawcą) adhortacji był św. Wojciech⁷³.

Tekst rozpoczyna się długim wstępem, w którym autor przedstawił swój pogląd na historię Zbawienia. Tak pomyślana preambuła świadczy o powadze, z jaką biskup traktował słowa, które miał wypowiedzieć. Na myśl

Wrocław 2005, s. 295–316; L. Wertheimer, *Children of Disorder. Clerical Parentage, Illegitimacy, and Reform in the Middle Ages*, „Journal of the History of Sexuality” 15, 2006, s. 382–407; H. Parish, *Clerical Celibacy in the West: c. 1100–1700*, Farnham 2010, s. 15–96.

⁷¹ H. Wolter, *Die Synoden im Reichsgebiet und in Reichsitalien von 916 bis 1056*, Paderborn 1988, indeks s.v. *Priesterehe*, s. 524.

⁷² *Die Konzilien Deutschlands und Reichsitalien...*, t. 1, nr 18, cap. 1, 4 i 10, s. 191–192, 194.

⁷³ J. Zachová, D. Třešník, *Adhortace...*, o autorstwie s. 279–284, edycja s. 287–289, tłum. na czeski s. 290–292. Z aprobatą dla tej atrybucji wypowiada się W. Mischke, *Adhortacja biskupa Wojciecha Sławnikowica*, „Studia Źródłoznawcze” 43, 2005, s. 173–176, tu s. 176, natomiast „tylko za prawdopodobną” atrybucję tę uznaje M. Sosnowski, *Studia...*, s. 16, przyp. 16.

przychodzi sytuacja analogiczna: gdy król Edgar wypędzał kanoników z New Minster w Winchesterze, wystawił w tej sprawie datowany na 964 r. dokument. Dyplom otwierała niezwyklej długości arenga, opisująca historię Zbawienia⁷⁴.

Wojciech kieruje do swoich prezbiterów twarde słowa. Oskarża ich o upór, z jakim przeciwstawiają się napomnieniom swojego biskupa, co więcej – o bezbożność. Powołuje się na Salomona, który o Bogu mówi, że chłoscze synów, których kocha. Co prawda on – Wojciech – nie będzie karmił bezbożnych księży różgą lub biczem, ale usunie ich ze stanowiska, a jeśli nastanie taka konieczność, to sięgnie po klątwę. Wie, że są jego żądaniami zdziwieni. Bo przecież – powiadają – tak jak oni postępują wszyscy księża. Ale są również oburzeni, ponieważ biskup z całą bezwzględnością narzuca im nowinki, z zupełnym lekceważeniem dotychczasowej praktyki.

Czytelnik zrazu nie wie, o jakie grzechy biskup oskarża swoich duchownych. Sprawa się wyjaśnia, gdy dochodzimy do następującego fragmentu: „Et quod nunc, fratres? Qua fiducia gregem, cui vos preesse divina clemencia voluit, de iniusta secundarum subintroductione uxorum, ipsi vestras contra regulam possidentes, commonere temptemini? Si vero causa paupertatis, sicut testificatis, ne victus vestitusve deficeret, ducere vos easdem coegit, dicite, queso, si ea ipsa pauperies filios etiam ex eis generare magna vi necessitatis vos compulit atque coegit”⁷⁵.

Wojciech zarzuca księżom brak duszpasterskiej wiarygodności. Jak mogą zabraniać wiernym brać drugą żonę, skoro sami mają żony? A więc wina duchowieństwa czeskiego, nad którą biskup tak bolał, polegała na łamaniu celibatu. Była to – dodajmy – jedyna wina. O żadnych innych występkach w adhortacji się nie wspomina. Warto jednak zwrócić uwagę na to, że autor nie wytyka tego, iż kler bierze żony, lecz że je ma. Może więc wymagania hierarchy wykraczały poza to, co postulowały kanony z Augsburga: chodziło już nie tylko o to, aby prezbiterzy się nie żenili, chodziło również o to, aby w ogóle nie mieli żon. Oni bronili się, mówiąc, że do ożenku skłania ich ubóstwo⁷⁶. Biskup odpowiadał na to ironią: czy z powodu ubóstwa płodzą dzieci? I znów nasuwa się domysł: hierarcha oczekiwał, że skoro już są

⁷⁴ *Councils and Synods with Other Documents Relating to the English Church*, t. 1, cz. 1, wyd. D. Whitelock i in., Oxford 1981, nr 31, s. 119–133.

⁷⁵ J. Zachová, D. Třeštík, *Adhortace...*, s. 288.

⁷⁶ W ten sam sposób przed biskupem usprawiedliwiali branie kobiet księża z diecezji Vercelli; *Attonis episcopi Vercellensis Epistolae*, w: *Patrologiae cursus completus. Series latina*, t. 134, wyd. J.P. Migne, Paris 1884, ep. 9, kol. 117D–118A; oraz duchowni z diecezji Werony przed swoim biskupem; *Die Briefe des Bischofs Rather von Verona*, w: MGH, *Die Briefe des deutschen Kaiserzeit*, t. 1, Weimar 1949, nr 29 (list do Ambrożego, kanclerza włoskiego), s. 165–166.

żonaci, to przynajmniej powinni zachowywać wstrzemięźliwość w pożyciu małżeńskim⁷⁷. To z kolei byłoby w duchu synodu augsburskiego, przynajmniej jeśli chodzi o samą zasadę, bo nie o sankcję. Synod za przekroczenie tej normy nie przewidywał kary, podczas gdy Wojciech kierował konkretne groźby pod kierunkiem swojego kleru.

Adhortacja potwierdza informacje przekazane przez żywoty. Dowiadujemy się z niej, że Wojciech postawił sprawę celibatu i uczynił to niezwykle twardo. Za łamanie celibatu groził surowymi karami. Być może miał do księży pretensje również o inne grzechy. Ale w analizowanym tekście, używającym nader ostrego języka, mowa jest tylko o wykroczeniach przeciwko czystości seksualnej. Adhortacja podaje jednocześnie fakty, o których z żywotów się nie dowiadujemy. Oto okazuje się, że nieposłusznym księżom biskup groził depozycją i kłutwą. Można mówić o wielkiej surowości zapowiadanych represji. Oczywiście, za wejście duchownego mającego wyższe święcenia w związek małżeński we wczesnym średniowieczu kanony czasem przewidywały ekskomunikę. Rzadko jednak, zazwyczaj poprzestawano na groźbie pozbawienia winnego urzędu⁷⁸. W przytoczonych przed chwilą statutach synodu augsburskiego mowa jest właśnie tylko o depozycji. Również kanony synodu z 1022 r., o których za chwilę będzie mowa, ekskomuniki nie przewidują. A przecież to były tylko akty prawne, nie wiadomo, czy i na ile w rzeczywistości stosowane. Ale jest też rzecz inna. Niektóre sformułowania adhortacji nasuwają przypuszczenie, że żądania biskupa szły dalej niż wynikałoby to z żywotów. Oczekiwał on, że księża w ogóle będą bezzenni, a przynajmniej, że będą żyli we wstrzemięźliwości. Ale ta interpretacja ma charakter jedynie hipotetyczny. Historyk może tutaj paść ofiarą niezbyt precyzyjnego sposobu wysławiania się autora tekstu.

Małżeństwa księży były w ówczesnych Czechach zjawiskiem powszechnym, przytoczone źródła dowodzą tego ponad wszelką wątpliwość. Powstają w związku z tym następujące pytania: czy w epoce, o której mówimy, tak samo się rzeczy miały w krajach starego chrześcijaństwa?, a jeśli tak, to czy i w jaki sposób władze starały się temu zaradzić? Co prawda już wyżej stwierdzono, że nie wszyscy w Europie Zachodniej przestrzegali celibatu, ale to ogólnikowe stwierdzenie wymaga jakiejś jednak argumentacji. Zwróćmy najpierw uwagę na fakt dobrze znany: próby narzucenia celibatu podjęte przez gregorian w trzeciej ćwierci XI w. spotkały się z twardym oporem wielu środowisk kościelnych Europy Zachodniej⁷⁹. A skoro tak, to w okresie

⁷⁷ J. Zachová, D. Třeštlík, *Adhortace...*, s. 285.

⁷⁸ M. Boelens, *Klerikerehe...*, s. 115.

⁷⁹ H.E.J. Cowdrey, *Pope Gregory VII and the Chastity of the Clergy*, w: *Medieval Purity and Piety...*, s. 269–302.

wcześniejszym wielu księży musiało łamać zasadę wstrzemięźliwości. Ale sięgnijmy także do wybranych źródeł.

Rzućmy najpierw okiem na sprawozdanie z synodu, który odbył się w 1019 r. w Goslarze, w obecności Henryka II. W zgromadzeniu tym wzięli udział wymienieni z imienia arcybiskupi i biskupi sascy. Głos zabrał Bernward hildesheimski, do decyzji zebranych przedkładając następującą kwestię. Oto biskup albo jakiś inny dostojnik podnosi swojego niewolnego do godności kapłańskiej i oddaje mu do dyspozycji kościół własny lub należący do kogoś innego. Ów ksiądz, ogarnięty pychą na skutek tak wielkiego życiowego powodzenia, bierze za żonę kobietę wolną i dokłada starań, aby zrodzone z niej dziecko wyzwolić z niewoli człowieka, któremu sam podlega. Czy można na to pozwolić? Po dłuższej naradzie cesarz i biskupi orzekli, że zarówno kapłan, jak i jego potomstwo mają pozostać w dotychczasowej niewoli⁸⁰.

Meritum sprawy jest interesujące dla historyka średniowiecznego społeczeństwa. Okazuje się bowiem, że święcenia kapłańskie były nośnikiem awansu społecznego, z drugiej zaś strony czynnikiem rozsadzającym władztwo gruntowe⁸¹. Ale dla nas ważne jest co innego. Oto ze słów Bernwarda wynika, że wchodzenie przez już wyświęconych prezbiterów w związki małżeńskie zdarzało się często i że zjawisko to samo w sobie nie budziło zasadniczego sprzeciwu ze strony światłego i świątobliwego biskupa⁸² ani innych obecnych w Goslarze wysokich rangą dostojników kościelnych. Nie lamentowali oni przecież nad łamaniem celibatu i nie zastanawiali się, jak temu przeciwdziałać. Niekoniecznie znaczy to, że ten stan rzeczy akceptowali, ale z pewnością nie byli gotowi do podjęcia w tym względzie jakichś działań. Problemem, który ich nurtował, było określenie statusu prawnego dziecka zrodzonego z wolnej kobiety, za czym bez wątpienia kryła się troska o stan majątkowy Kościoła⁸³.

Trochę inaczej rzeczy przedstawiały się na synodzie w Pawii, sprawowanym przez papieża Benedykta VIII, przy współudziale cesarza Henryka II, w 1022 r.⁸⁴ Istniał związek przyczynowy między uchwałami obu synodów.

⁸⁰ *Constitutiones ac acta publica imperatorum et regum*, t. 1, wyd. L. Weiland, w: MGH, *Legum sectio 4*, Hannoverae 1893, nr 32, s. 63.

⁸¹ K. Bosl, *Armut Christi. Ideal der Mönche und Ketzer, Ideologie der aufsteigenden Gesellschaftsschichten vom 11. bis zum 13. Jahrhundert*, München 1981, s. 23.

⁸² Na temat Bernwarda ostatnio, z bogatą literaturą przedmiotu, P. Figurski, *Duchowość eucharystyczna Bernwarda z Hildesheim. O obrazowości kultury ottońskiej*, „Kwartalnik Historyczny” 119, 2012, s. 425–465.

⁸³ Zob. komentarz H. Woltera, *Die Synoden...*, s. 278–279; z dawniejszej literatury zob. M. Lintzel, *Die Beschlüsse der deutschen Hoftage von 911 bis 1056*, Berlin 1924, s. 125 z przyp. 17.

⁸⁴ *Constitutiones ac acta publica...*, nr 34, s. 70–78.

Decyzja podjęta w Goslarze wymagała zatwierdzenia ze strony Stolicy Apostolskiej i sprawą tą zajęto się w Pawii⁸⁵. Z akt synodalnych dowiadujemy się dwóch ważnych dla nas rzeczy. Po pierwsze w obszernej preambule papież skarży się na to, że uzyskiwanie wolności przez dzieci zrodzone z niewolnych księży i wolnych kobiet zagraża podstawom majątkowym Kościoła⁸⁶. A zatem małżeństwa duchownych rzeczywiście musiały być zjawiskiem powszechnym. Po drugie: synod kwestię statusu dzieci rozstrzygnął po myśli Henryka II⁸⁷, ale jednocześnie generalnie podjął problem celibatu, nie tylko w stosunku do niewolnych księży i nie tylko w stosunku do prezbiterów, i w tej sprawie uchwalił odpowiednie kanony⁸⁸. Oto żaden prezbiter, diakon i subdiakon nie ma prawa dopuścić do siebie żony lub konkubiny, żaden też biskup nie może mieć jakiegokolwiek kobiety, ani mieszkać z nią. W obu wypadkach za złamanie kanonu grozi depozycja. Dekretowi wydanemu na synodzie przez papieża towarzyszył edykt cesarza. Imperator z równą stanowczością co Benedykt przeciwstawił się łamaniu przez kler nakazu czystości⁸⁹. Prawo kościelne stało się również prawem świeckim.

Pod statutami synodu w Pawii widnieją podpisy tylko biskupów włoskich. Bez względu zatem na to, czy i na ile zebrani tam dostojnicy kościelni czerpali inspirację idącą ze strony Kościoła niemieckiego, kanony te reprezentują punkt widzenia episkopatu włoskiego. Nie ulega zatem wątpliwości, że odzwierciedlają one także, a może przede wszystkim, stosunki panujące w Italii.

Pouczający wgląd w realia północnowłoskie dają nam pisma Attona, biskupa Vercelli (924 – ok. 960), hierarchy głęboko zatroskanego upadkiem Kościoła⁹⁰. Jednym z przejawów i powodów tego upadku było zdaniem

⁸⁵ J. Laudage, *Priesterbild und Reformpapsttum im 11. Jahrhundert*, Köln–Wien 1984, s. 86.

⁸⁶ *Constitutiones ac acta publica...*, nr 34, s. 71.

⁸⁷ Tamże, cap. 3–7, s. 75–76; zob. B. Schimmelpfennig, *Zölibat und Lage der „Priester-söhne“ vom 11. bis 14. Jahrhundert*, „Historische Zeitschrift” 227, 1978, s. 1–44, tu s. 11–12; U.-R. Blumenthal, *Pope Gregory VII and the Prohibition of Nicolaitism*, w: *Medieval Purity and Piety...*, s. 239–267, tu s. 240–241.

⁸⁸ *Constitutiones ac acta publica...*, nr 34, cap. 1–2, s. 75.

⁸⁹ Tamże, cap. 1–2, s. 77.

⁹⁰ Najwszechstronnejsze opracowanie myśli i działalności Attona zob. S. Wemple, *Atto of Vercelli*, Roma 1979; na temat jego myśli politycznej ostatnio zob. G. Vignodelli, *Perpendiculum di Attone di Vercelli e la storia politica del regno italico*, Spoleto 2011; o samoświadomości Attona jako biskupa zob. R. Meens, *In the Mirror of Eusebius. The Episcopal Identity of Atto of Vercelli*, w: *Ego Trouble. Authors and Their Identities in the Early Middle Ages*, red. R. Corradini, M. Gillis, R. McKitterick, I. van Renswoude, Wien 2010, s. 243–248; o stanowisku tego biskupa w sprawie czystości kleru zob. S. Wemple, *Atto...*, s. 110–118, *passim*; zob. też S. Balzaretto, *Men and Sex in Tenth-Century Italy*, w: *Masculinity in Medieval Europe*, red. D.M. Hadley, London–New York 1999, s. 143–159, tu s. 151–154.

biskupa to, że księża nie przestrzegają zasad czystości. Wypowiada się on w tej sprawie w dwóch listach skierowanych do duchowieństwa swojej diecezji. Rysuje następujący obraz: ubodzy mężczyźni z powodu biedy udawali wstrzemięźliwość. Wzbogaceni po uzyskaniu stanowiska w Kościele, biorą nierządnicę, które przedtem z uwagi na ich ubóstwo nimi gardziły. Autor przedstawia przygnębiający obraz upadku, do jakiego prowadzi duchownych brak wstrzemięźliwości: oto, zamiast dbać o utrzymanie kościoła i wspierać ubogich, wydają pieniądze na stroje i klejnoty dla prostytutek. Nie mogą owocnie nauczać, gdyż nie tylko nie mają autorytetu, ale wręcz stają się pośmiewiskiem w oczach wiernych. Klepią biedę, ponieważ lud komuś takiemu nie chce płacić dziesięciny, przez co sam popada w świętokradztwo. Napominani przez biskupa, wypowiadają mu posłuszeństwo, które przyrzekli i potwierdzili przysięgą. Co więcej, chronią się pod opiekę możnych, którym przymuszeni sytuacją, udzielają sakramentów nawet wbrew kanonom. Przede wszystkim zaś popełniają świętokradztwo, nieczystymi rękami konsekrując i dając Ciało Pańskie⁹¹.

Z naszego punktu widzenia najważniejsze jest to, że w północnych Włoszech prezbiterzy, a więc duchowni już po wyższych święceniach, brali kobiety. Musiało to być zjawisko dość częste, skoro biskup w tej sprawie skierował do kleru obszerny i szeroko uargumentowany list, potem zaś drugi – temu samemu poświęcony⁹². Powstaje pytanie, czy owe kobiety były połączone z księżmi węzłem małżeńskim. Atto określa je mianem *meretrices*, co jednak niewiele wyjaśnia, ponieważ biskup mógł za nierządnicę uważać każdą niewiastę, która związała się z prezbiterem, nawet jeśli była mu zaślubiona. Wydaje się zatem, że mamy do czynienia z małżeństwami⁹³. To dobrze odpowiada opisanej przez Attona sytuacji: za mężczyznę biednego dziewczyny nie chcą wyjść za mąż, gdy się wzbogaci – wychodzą.

Jeżeli prawdą jest, że hierarcha starał się przeciwstawić nieczystym praktykom swojego kleru, to prawdą jest także, iż sięgał po środki łagodne⁹⁴. W pierwszym liście sugerował księżom, aby się ze wzgardą odnosili do grzesznych braci⁹⁵. Żadnych represji ze swej strony nie zapowiadał. W następnym liście – poprzedni najwidoczniej nie odniósł spodziewanych skutków –

⁹¹ *Attonis episcopi Vercellensis Epistolae...*, ep. 9, kol. 115–119; zob. też nowsze wydanie: G.A. Willhauck, *The Letters of Atto, Bishop of Vercelli: Text, Translation and Commentary*, Tufts University, Ph.D. 1984, s. 95–104, tłum. angielskie s. 105–113, komentarz s. 114–119.

⁹² *Attonis episcopi Vercellensis Epistolae...*, ep. 10, kol. 119–120 (nowsze wyd.: G.A. Willhauck, *The Letters...*, s. 122–124, tłum. angielskie s. 125–127, komentarz s. 128–131).

⁹³ A.L. Barstow, *Married Priests and the Reforming Papacy. The Eleventh-Century Debates*, New York–Toronto 1982 (Texts and Studies in Religion, 12), s. 39.

⁹⁴ S. Wemple, *Atto...*, s. 125.

⁹⁵ *Attonis episcopi Vercellensis Epistolae...*, ep. 9, kol. 118A.

ograniczył się do kierowania apeli. Zachowało się co prawda jeszcze inne źródło, które świadczy o stosunku Attona do łamania celibatu. Jest to opracowana przez biskupa lub pod jego kierunkiem kolekcja kanoniczna. Otóż w jednym z kanonów hierarcha, przytaczając odpowiedni ustęp Synodu Toledańskiego II, grozi depozycją i klątwą tym duchownym, którzy obcują z kobietami⁹⁶. Nasuwa się jednak pytanie: czy kiedykolwiek z sankcji tych skorzystał, czy kiedykolwiek groził ich użyciem i czy w ogóle kiedykolwiek nosił się z zamiarem ich użycia? Kanon ten mógł być dla niego ważny nie ze względu na karę, którą nakładał, lecz z uwagi na samą zasadę, że z kobietami księży nie powinni przestawać.

Niejasny jest stosunek Attona do małżeństw zawartych przed przyjęciem święceń. W pierwszym z omawianych listów cytuje kanony, które nakazują, aby po święceniach duchowni powstrzymywali się od kontaktów z żonami. W tym samym duchu przytacza przykład apostołów, którzy co prawda zgodnie z prawem zawarli związek małżeński, ale później się z niego wycofali⁹⁷. Wydaje się jednak, że autorowi chodziło przede wszystkim o wzmocnienie tezy zasadniczej: skoro należy oddalić żonę, którą się pojęło jak najbardziej legalnie, tzn. przed święczeniami, to tym bardziej nie należy brać kobiety po przyjęciu święceń⁹⁸. Ale jeżeli w tym fragmencie listu jest apel o powstrzymanie się od wspólnego łoża z prawnie pojętymi żonami, to jest to wezwanie bardzo delikatnie podane. Na pewno nie jest to żądanie, co najwyżej jakaś sugestia.

Naturą bardziej gwałtowną od Attona był Rater, Lotaryńczyk z pochodzenia. Trzy razy zasiadał na stolicy biskupiej w Weronie (931–934, 946–948, 962–968), raz w Leodium (953–955), za każdym razem został z niej zegnany⁹⁹. W czasie ostatniego urzędowania w Weronie przedsięwziął dzieło reformy Kościoła, która zakończyła się niepowodzeniem i utratą stanowiska. Przyczyną owego niepowodzenia był opór miejscowego duchowieństwa

⁹⁶ *Atto von Vercelli*, w: *Capitula episcoporum*, t. 3, wyd. R. Pokorny, Hannoverae 1995, cap. 36, s. 278. Na temat tej kolekcji kanonicznej zob. uwagi wydawcy, s. 243–261.

⁹⁷ *Attonis episcopi Vercellensis Epistolae...*, ep. 9, kol. 118AB.

⁹⁸ Na trafność tej interpretacji wskazuje następujący fragment: „Verum et si aliquis, utasserit, in hujusmodi commercio inveniretur quaestus [chodzi o branie *meretrices* – R.M.], quia nostro ministerio contrarium videtur, omnimodis est aspernandus. Qui enim aliquando apostolorum, aut caeterorum Ecclesiae doctorum cum mulierum ad praedicandum profecti sunt?” I dalej rozwinięcie przykładu o apostołach oraz cytaty z kanonów, o których wspominałem; *Attonis episcopi Vercellensis Epistolae...*, ep. 9, kol. 118AB.

⁹⁹ Na temat Ratera zob. przede wszystkim D. Cervato, *Raterio di Verona e di Liegi. Il terzo periodo del suo episcopato Veronese (961–968). Scritti e attività*, Verona 1993; zob. też M.C. Miller, *The Formation of Medieval Church. Ecclesiastical Change in Verona, 950–1150*, Ithaca–New York 1993, zwł. s. 46–48, 161–162 i indeks s.v. Ratherius; S. Balzaretto, *Men and Sex...*, s. 145–151; Th. Head, *Postscript: The Ambiguous Bishop...*, s. 251–253, *passim*.

i arystokracji oraz niełaska cesarska. Wśród działań reformatorskich poczesne miejsce zajmowała próba narzucenia miejscowemu świeckiemu klerowi celibatu¹⁰⁰. Rater podjął działania zdecydowane. Wiosną 968 r. zwołał w Weronie synod, na który wezwał prezbiterów i diakonów z całej diecezji. Zażądał od nich, aby albo porzucili swoje żony, albo zrezygnowali ze stanowiska. Niektórzy kanonicy katedralni żądanie to odrzucili, co więcej – zachowali się arogancko. Biskup kazał ich uwięzić, grożąc, że ich nie wypuści, jeśli nie zapłacą kary pieniężnej. Rater odszkodowanie to chciał przeznaczyć na ozdobienie kościoła Marii Panny¹⁰¹. Wysuwając wspomniane żądania, powoływał się na stanowisko papieża, cesarza oraz synodu, który obradował poprzedniego roku w Rawennie¹⁰².

Rater swego czasu pisał o tym, że zetknął się z duchownym, który po święceniach pojął żonę. Biskup postępek ten ocenił bardzo surowo¹⁰³. W 968 r. nie dokonywał jednak rozróżnienia na tych prezbiterów i diakonów, którzy się ożenili przed święczeniami, i tych, którzy to zrobili po święceniach. Jednych i drugich jednakowo potępił, od jednych i drugich na równi domagał się przeprowadzenia separacji. Trudno się dziwić, skoro dwa lata wcześniej stwierdził, że prezbiter nie ma legalnej żony, czyli płodząc dzieci, popełnia albo cudzołóstwo, albo nierząd¹⁰⁴. Co więcej, dla biskupa nie miało, jak się zdaje, znaczenia nawet to, czy do aktu płciowego dochodzi przed czy po święceniach. W tym samym duchu był utrzymany kapitularz wydany przez Ottona I w Weronie w 967 r., najprawdopodobniej pod wpływem Ratera. Oto cesarz zabrania synom diakonów, prezbiterów i biskupów obejmować urząd hrabiego i inne wymienione z nazwy stanowiska¹⁰⁵. Cesarz nie wnika, czy synowie ci urodzili się przed czy po święceniach ojca.

Przykład biskupa Werony jest dla nas z dwóch powodów pouczający. Po pierwsze rzuca się w oczy powszechność małżeństw wśród kanoników katedralnych¹⁰⁶. Skądinąd wiadomo, że również w Niemczech przed-

¹⁰⁰ D. Cervato, *Raterio...*, s. 165–223, 236–249.

¹⁰¹ *Die Briefe des Bischofs Rater...*, nr 33 (list do Ambrożego, kanclerza włoskiej kancelarii królewskiej), s. 183–184; zob. też nr 29 (list do tegoż Ambrożego), s. 165, v. 14–17; nr 32 (list do Nannona, hrabiego Werony), s. 182, v. 1–2.

¹⁰² Zob. H. Wolter, *Die Synoden...*, s. 88–89.

¹⁰³ *Die Briefe des Bischofs Rater...*, nr 16 (list do Huberta, biskupa Parmy), s. 84–85.

¹⁰⁴ *De nuptu cuiusdam illicito*, w: *Ratherii Veronensis Opera minora*, wyd. P.L.D. Reid, Turnholti 1976 (Corpus christianorum. Continuatio medievalis, 44), cap. 4, s. 139–142, tu s. 140.

¹⁰⁵ *Constitutiones ac acta publica...*, nr 14, cap. 11, s. 30.

¹⁰⁶ O powszechności występowania związków między księżmi a kobietami w biskupstwie Lukki w interesującej nas epoce świadczy materiał przedstawiony w: G. Rossetti, *Il matrimonio del clero nella società altomedievale*, w: *Il matrimonio nella società altomedievale*, t. 1, Spoleto 1977 (Settimane del Centro Italiano di studi sull'alto medioevo, 24/1), s. 473–554,

gregoriańskich kanonicy z niektórych przynajmniej kapituł byli związani z kobietami¹⁰⁷. Było to zjawisko, które na wielką skalę występowało w X–XI w. w Anglii. Po drugie widzimy dostojnika kościelnego, który z wielką stanowczością reaguje na łamanie celibatu i jednocześnie bardzo szeroko definiuje jego wymogi. Przywodzi to na myśl św. Wojciecha. I podobnie jak Wojciech Rater natrafia na opór możnowładztwa. Oto hrabia Nanno najpierw utrudnia biskupowi rozprawienie się z opornymi duchownymi (nie pozwala przybyć na synod tym, którzy się jeszcze nie zgłosili), potem zaś jako sędzia zdejmuje go z urzędu. Oczywiście nie tylko kwestia celibatu zadecydowała o klęsce Ratera i nie ona stanowiła przedmiot oficjalnych zarzutów wytoczonych w procesie sądowym¹⁰⁸. Ale i biskup praski nie tylko z powodu walki o czystość kleru zmuszony był swój urząd opuścić.

Rzut oka na stosunki zachodnioeuropejskie utwierdził nas w przekonaniu, że sytuacja w Czechach nie była wyjątkowa. Również w innych krajach księża mieli żony i żenili się. Mieliśmy też okazję się przekonać, że niektórzy dostojnicy kościelni próbowali się temu przeciwstawić. W tym miejscu jednak od razu trzeba poczynić ważne zastrzeżenie: takich biskupów było w X w. niewiele. Na kontynencie umiemy wymienić tylko właśnie tych trzech: Attona, Ratera i Wojciecha. Należy zauważyć, że ich działania nie polegały lub nie tylko polegały na kolekcjonowaniu odpowiednich kanonów, na ich promulgowaniu czy głoszeniu umoralniających kazań. Wywierali oni na duchowieństwo swojej diecezji bezpośrednie naciski.

Można by tutaj także wymienić, ale tylko z pewnym wahaniem, Udalryka augsburskiego. Oto dowiadujemy się, że na sądach synodalnych przepytawał księży, czy przypadkiem nie trzymali u siebie potajemnie kobiet i czy w związku z tym nie ciążą na nich oskarżenia¹⁰⁹. Jeżeli w ogóle mamy tutaj do czynienia z walką o przestrzeganie celibatu, to była to walka na minimalnym poziomie. Biskup nie pytał, czy mają żony, czy się żenią lub czy zażywają małżeństwa. Zadawał pytanie, które mógł zadać każdemu mężczyźnie.

tu s. 535–536. W dyskusji nad tym referatem Sabattino Ferrali zwrócił uwagę na fakt, że w X–XI w. w kapitule katedralnej w Pistoii archidiaconat znajdował się w ręku żonatego duchownego, co więcej – urząd ten był dziedziczny, przechodził z ojca na syna.

¹⁰⁷ *Magistri Adami Bremesis Gesta Hammaburgnesis Ecclesiae pontificum*, wyd. B. Schmeidler, w: *MGH, Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum*, wyd. 3, Hannoverae–Lipsiae 1917, schol. 42(43), s. 123.

¹⁰⁸ D. Cervato, *Raterio...*, s. 302–309.

¹⁰⁹ Gerhard von Augsburg, *Vita sancti Udalrici...*, lib. I, cap. 6, s. 148. O Udalryku sprawującym sądy synodalne zob. W. Hartmann, *Probleme geistlichen Gerichts im 10. und 11. Jahrhundert. Bischöfe und Synoden als Richter im Ostfränkisch-Deutschen Reich*, w: *La giustizia nell'alto medioevo (secoli IX–XI)*, Spoleto 1997 (Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'alto Medioevo, 44), s. 631–672, tu s. 637–642.

Bo również dla świeckiego bliskie przestawanie z obcą kobietą było grzeszne. Jeżeli przez celibat rozumieć wymogi odnoszące się do życia płciowego stawiane wyłącznie duchowieństwu, to Udalrykowi nie o celibat tu chodziło.

Warto przywołać kazanie zachowane w niemieckim kodeksie pochodzącym z X w., może więc w tymże stuleciu napisane¹¹⁰. To również jest przypadek graniczny. Kazanie wygłasza nie biskup, lecz prezbiter, choć może z poruczenia biskupa. Kieruje je do swoich braci w kapłaństwie. Dzieli się swą troską o stan Kościoła. Oto kapłani, którzy mają obowiązek prowadzić wiernych do zbawienia, sami popełniają grzechy. Anonimowy autor podaje cały ich katalog. Księża chodzą do karczmy, zajmują się polowaniem, cudzołożą, stają się zarządcami majątków ziemskich, gromadzą w sposób niegodziwy bogactwa. Ale na początku tego katalogu kaznodzieja wymienia to, co najwidoczniej najbardziej leży mu na sercu: zaraz po przyjęciu święceń niektórzy kapłani zupełnie oficjalnie biorą żonę, co jest sprzeczne z kanonami¹¹¹. Autor do sprawy wraca dalej: oburza się, że księża, wstając z łoża, w którym splugawili się współżyciem z nierządnicami, idą zaraz odprawiać mszę¹¹². Z tekstu tego przebija sprzeciw, jaki budziło łamanie celibatu, to nie ulega wątpliwości. Ale jedyną sankcją, jaką mówca groził współbraciom, jest kara Boża. I jedynym praktycznym wnioskiem, jakie autor z całego wywodu wyciąga, jest wezwanie do poprawy i pokuty. Wojciech groził depozycją i ekskomuniką, Rater – depozycją, Atto – najłagodniejszy z nich – wzywał do moralnego potępienia. Tutaj mamy do czynienia jedynie z apelem. Omawiane kazanie jest dowodem na to, że w X w. żywa była w Niemczech pamięć o obowiązku przestrzegania celibatu kapłańskiego, ale jednocześnie jest ono świadectwem, że unikano zdecydowanych kroków, aby obowiązek ten narzucić.

Do wymienionych trzech biskupów należy dodać hierarchów angielskich z biskupem Winchesteru Aethelwoldem (963–984) na czele, który wypędził kanoników z Old Minster i New Minster w swojej stolicy biskupiej i na ich miejsce osadził mnichów¹¹³. Powodem było to, że owi kanonicy byli żonaci. Ale już jego mistrz i starszy kolega arcybiskup Canterbury Dunstan (959–988) nie był tak bezwzględny: do swojej katedry sprowadził wprawdzie

¹¹⁰ V. Krause, *Die Münchener Handschriften 3851. 3853 mit einer Compilation von 181 Wormser Schlüssen*, „Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde” 56, 1894, Beilage III. Sermo synodalis, s. 85–139, tu s. 121–125. Na źródło to zwrócił mi uwagę dr Marcin R. Pauk (Instytut Historyczny Uniwersytetu Warszawskiego).

¹¹¹ Tamże, s. 122.

¹¹² Tamże, s. 123.

¹¹³ Wulfstan of Winchester, *The Life of St. Aethelwold*, wyd. M. Lapidge, M. Winterbottom, Oxford 1991, cap. 16–20, s. 28–36; zob. H. Vollrath, *Die Synoden Englands bis 1066*, Paderborn 1985 (Konziliengeschichte. Reihe A: Darstellungen), s. 251–258.

mnichów, ale kanoników nie usunął¹¹⁴. Podobnie Oswald (zm. 992), biskup Worcester (od 960 i od 972 arcybiskup Yorku) przy swojej katedrze osadził benedyktynów, ale zbudował dla nich osobny kościół. Zgromadzenie kleru świeckiego pozostało na swoim miejscu¹¹⁵. Czyli Dunstan i Oswald popierali reformę benedyktyńską, ale nie wymuszali na kanonikach wyrzeczenia się małżeństwa. Nie jest skądinąd jasne, czy i na ile reformatorzy angielscy z tego pokolenia dążyli do wprowadzenia czystości jako zasady obejmującej ogół duchowieństwa. Należy w to wątpić. Ich działania miały raczej charakter „punktowy”. Chodziło o zapewnienie ważnym miejscom kultu duchowieństwa bez zmayı.

Byli oczywiście teolodzy – i na kontynencie, i w Anglii – którzy domagali się od kapłanów wstrzemięźliwości seksualnej. Wymienić w tym kontekście należy działającego w pierwszej połowie X w. Odon, opata Cluny¹¹⁶ czy żyjących na przełomie X i XI w. opatów Abbona z Fleury¹¹⁷ i anglosaskiego Aelfryka¹¹⁸. Ale co innego prowadzić rozważania na ten temat tych ideałów, a co innego wprowadzać je w życie. Wojciech nie ograniczał się do teoretyzowania na temat zasad, przeciwnie – żądał wprowadzania ich w życie, a wymagania te łączył z groźbami.

Ruch na rzecz przestrzegania celibatu rozpoczął się na dobrą sprawę po 1000 r. Poprzedzał on reformę gregoriańską lub też – w zależności od interpretacji – stanowił jej fazę wstępną. Podajmy kilka faktów. Oto królowie anglosascy Aethelred i Kanut, idąc za radą Wulfstana, biskupa Worcester (1002–1016) i jednocześnie arcybiskupa Yorku (1002–1023), w swoich kodeksach prawnych narzucali duchownym celibat. Na przykład w kodeksie Kanuta z 1018 r. zachęca się kapłanów do umiłowania celibatu i zabrania wchodzenia w związek małżeński, w zamian za co otrzymają uprawnienia *thenga*¹¹⁹. Oto – o czym już pisałem – w tym duchu wystąpili w 1022 r.

¹¹⁴ N. Brooks, *The Early History of the Church of Canterbury. Christ Church from 597–1066*, Leicester 1984, s. 251–252.

¹¹⁵ J. Blair, *The Church in Anglo-Saxon Society*, Oxford 2005, s. 352; do całości problematyki celibatu w okresie późnoanglosaskim zob. tamże, s. 352–363. Na temat duchowości i poglądów religijnych biskupów anglosaskich w X–XI w. zob. M.F. Giandrea, *Episcopal Culture...*, *passim*.

¹¹⁶ P.G. Jestice, *Why Celibacy? Odo of Cluny and the Development of a New Sexual Morality*, w: *Medieval Purity and Piety...*, s. 81–115.

¹¹⁷ E. Dachowski, *Tertius est optimus. Marriage, Continence, and Virginitiy in the Politics of Late Tenth and Early Eleventh-Century Francia*, w: *Medieval Purity and Piety...*, s. 117–129.

¹¹⁸ C. Cubitt, *Virginitiy and Misogyny in Tenth- and Eleventh-Century*, „Gender and History” 12, 2000, s. 1–32.

¹¹⁹ A.G. Kennedy, *Cnuts Law Code of 1018*, „Anglo-Saxon England” 11, 1983, art. 11.1, s. 75. Autor twierdzi, idąc za głosem nowszej literatury przedmiotu, że jest to tekst oficjalnego królewskiego dekretu i że autorem był Wulfstan, s. 57–70, tekst kodeksu s. 72–81.

papież Benedykt VIII i cesarz Henryk II. Oto wreszcie od kleru świeckiego przestrzegania czystości żądały synody pokoju: w Poitiers (ok. 1010 r.), gdzie zabroniono prezbiterom i diakonom trzymać w domu kobiety pod groźbą depozycji i ekskomuniki¹²⁰, i w Bourges (1031). W statutach tego ostatniego synodu poświęcono sprawie wiele kanonów. Między innymi zabroniono prezbiterom, diakonom i subdiakonom mieć żony, tym zaś, którzy je mają, nakazano je porzucić pod groźbą depozycji i degradacji¹²¹.

Poświęćmy jeszcze nieco uwagi handlowi niewolnikami. Postawa Kościoła wczesnośredniowiecznego wobec niewolnictwa była niejednoznaczna¹²². Z jednej strony nie kwestionował jego istnienia jako instytucji społecznej. Sam był zresztą właścicielem wielkiej rzeszy niewolników. Z drugiej strony z całą stanowczością utrzymywał, że wszyscy ludzie są równi. Wynika to z ich natury, a także ze wspólnego dla nich stosunku do Boga: wszyscy mają w Bogu Ojca, wszyscy są potomkami pierwszych rodziców, których stworzyły niebiosy, wszyscy wreszcie staną kiedyś na Sądzie Ostatecznym.

Ze sprzeczności między akceptowaniem niewolnictwa a nauką o równości książe Kościoła i teologowie zdawali sobie sprawę. Próbowali ją rozładować argumentacją teologiczną, wskazując na grzechy jako przyczynę niewolnictwa. Albo posługiwali się skierowanymi do właścicieli upomnieniami, aby wobec swoich niewolników kierowali się miłosierdziem. Posługiwali się przy tym pojęciem grzechu. Niektóre penitencjały przewidywały pokutę dla panów źle traktujących swoich niewolników. Ale Kościół domagał się także wprowadzenia norm prawnych ograniczających samowolę właścicieli. W szczególności miały one chronić życie niewolników i zapewnić im prawo do małżeństwa, i to – trzeba dodać – do małżeństwa nierozzerwalnego.

¹²⁰ J.D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collection*, t. 19, Venetiis 1774, Concilium Pictavense, cap. 3, kol. 268; zob. D. Barthélémy, *L'an mil et la paix de Dieu. La France chrétienne et féodale, 980–1060*, Paris 1999, s. 299.

¹²¹ J.D. Mansi, *Sacrorum conciliorum...*, Concilium Bituricense, cap. 5, kol. 503; zob. także cap. 6, 6, 8, 10, 11, 19, 23, kol. 503–506; zob. G. Devailly, *Le Berry du X^e au milieu du XIII^e siècle. Etude politique, religieuse, sociale et économique*, Paris–La Haye 1973, s. 150–151; D. Barthélémy, *L'an mil...*, s. 373–381.

¹²² O stosunku Kościoła wczesnośredniowiecznego do niewolnictwa zob. R.W. Carlyle, A.J. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West*, t. 1, Edinburgh–London 1903, s. 195–209; A. d'Amia, *Schiavitù romana e servitù medievale*, Milano 1931, s. 31–57; H. Hoffmann, *Kirche und Sklaverei im frühen Mittelalter*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters” 42, 1986, s. 1–24; G. Ryś, *Spojrzenie wczesnośredniowiecznego Kościoła na niewolników w świetle penitencjałów*, w: *Niewolnictwo i niewolnicy w Europie od starożytności po czasy nowożytności*, red. D. Quirini-Popławska, Kraków 1998, s. 73–79; P. Boucaud, *Tous libres devant Dieu: société carolingienne, Eglise et esclavage d'après l'exégèse de Claude de Turin († ca. 827/828)*, „Revue de l'histoire des religions” 228, 2011, s. 349–387.

W sumie jednak niewielu teologów zabierało głos, aby podważyć niewolnictwo jako instytucję. Do owych rzadkich myślicieli należał Smaragd z Saint-Mihiel, działający w czasach Ludwika Pobożnego. Ale i on nie domagał się całkowitej abolicji, lecz zwracał się do cesarza z prośbą, żeby zakazał brania ludzi w niewolę. Chodziło zatem o wprowadzenie pewnego rodzaju formalnego przepisu ograniczającego działanie instytucji.

Innego rodzaju ograniczenie starał się wprowadzić Agobard, arcybiskup Lyonu, teolog, który działał również w czasach Ludwika Pobożnego¹²³. Uznał on, że niewolnik poganin ma prawo przyjąć chrzest, nawet bez zgody swego pana, ponieważ każdy człowiek jest stworzeniem Bożym; w konsekwencji, o ile ciałem ma służyć ziemskiemu panu, o tyle myślą powinien służyć jedynie Bogu¹²⁴. Niewolnictwo zatem dotyka człowieka tylko powierzchownie. Ważny jest kontekst tej wypowiedzi. Była ona reakcją na sprzeciw urzędnika cesarskiego wobec udzielania chrztu niewolnikom należącym do Żydów, chcącym przyjąć chrześcijaństwo. Stało się to powodem wielu deklaracji i działań arcybiskupa skierowanych przeciw Żydom, całkowicie zresztą ignorowanych przez dwór w Akwizgranie. I w tym momencie dochodzimy do zagadnienia, które nas interesuje bezpośrednio. Oto Agobard wystąpił z żądaniem, aby chrześcijanie nie sprzedawali chrześcijańskich niewolników Żydom i aby niewolników tych nie pozwalali im sprzedawać do Hiszpanii¹²⁵.

¹²³ E. Boshof, *Erzbischof Agobard von Lyon*, Köln–Wien 1969, s. 102–132; M. Kniewasser, *Bischof Agobard von Lyon und der Platz der Juden in einer sakral verfassten Einheitsgesellschaft*, „Kairos. Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie”, nowa seria, 19, 1977, s. 203–227; B.S. Bachrach, *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe*, Minneapolis 1977, s. 98–102.

¹²⁴ *Agobardi Lugdunensis Opera omnia*, wyd. L. van Acker, Turnholti 1981 (Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis, 52), *De baptismo mancipiorum Iudaeorum*, s. 115–117.

¹²⁵ Tamże, *De insolentia Iudeorum*, s. 192, w. 65–68. O kwestii żydowskiego handlu niewolnikami we wczesnym średniowieczu zob. A. Gieysztor, *Les Juifs et leurs activités économiques en Europe Orientale*, w: *Gli Ebrei nell'alto medioevo*, t. 1, Spoleto 1980 (Settimane di Studio del Centro Italiano di studi sull'alto medioevo, 26), s. 499–522; Z. Kowalska, *Handel niewolnikami prowadzony przez Żydów w IX–XI wieku w Europie*, w: *Niewolnictwo i niewolnicy...*, s. 81–91; J.-P. Devroey, C. Brouwer, *La Participation des Juifs au commerce dans le monde Franc (VI^e–X^e siècles)*, w: *Voyages et voyageurs à Byzance et en Occident du VI^e au XI^e siècle*, red. A. Dierkens, J.-M. Sansterre, Genève 2000 (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, 278), s. 339–374, zwł. s. 354–364; M. Toch, *Jews and Commerce. Modern Fancies and Medieval Realities*, w: *Il ruolo economico delle minoranze in Europa: secc. XIII–XVIII*, red. S. Cavaciocchi, Firenze 2000 (Istituto Internazionale di Storia Economica F. Datini, Prato. Serie II – Atti delle „Settimane di Studi” e altri Convegni, 31), s. 43–58; M. McCormick, *New Light on the 'Dark Ages'. How the Slave Trade Fuelled the Carolingian Economy*, „Past and Present” 117, 2002, s. 43–46 (gdzie autor polemizuje z poglądami Michaela Tocha, minimalizującego rolę Żydów we wczesnośredniowiecznym handlu niewolnikami; cały art. s. 17–54); H. Zaremska, *Żydzi w średniowiecznej Polsce. Gmina*

Arcybiskup nie uzasadnia tego żądania. Wiele jednak do myślenia daje kontekst wypowiedzi. Agobard był zaniepokojony ekspansywnością judaizmu, a także tym, że chrześcijanie utrzymujący bliskie kontakty z Żydami uczestniczą w ich religijnych obrzędach, ci zaś, którzy są u Żydów na służbie, nawet jako pracownicy najemni, nie mogą w pełni realizować nakazów chrześcijaństwa (praca w niedzielę, trudności w przestrzeganiu postu). Arcybiskupowi chodziło zapewne o to, że chrześcijanin, którego panem jest Żyd, nie będzie mógł praktykować swojej religii, a może nawet dokona apostazji, czy to dobrowolnie, czy pod przymusem. To samo niebezpieczeństwo czyhałoby na niego, gdyby znalazł się w muzułmańskiej Hiszpanii. A przecież – Agobard wyjaśnił to w innym miejscu – niewolnik ma obowiązek przede wszystkim służyć Bogu.

O żądaniach tych dostojnik kościelny pisał w liście do Ludwika Pobożnego, kierując się pewnie nadzieją, że cesarz wyda w tej sprawie kapitularz. Nadzieja próżna, monarcha konsekwentnie prowadził politykę prożydowską. Posunął się w niej tak daleko, że zabronił chrzcić pogan pozostających w niewoli u Żydów, jeśli właściciele nie wyrażą na to zgody. A przecież ustawodawstwo zabraniające wyznawcom judaizmu kupowania chrześcijan lub ich posiadania nie byłoby niczym niezwykłym. Odpowiednie artykuły znajdowały się w Kodeksie Teodozjusza, bardzo twarde w tym względzie było prawodawstwo wizygockie – zakazywały tego edykty królewski i statuty synodów toledońskich¹²⁶. W tym samym duchu wypowiadał się Grzegorz Wielki¹²⁷. Zarówno kanony toledońskie, jak i pisma papieża były chętnie za Karolingów czytane. A i w statutach synodów merowińskich stosowne zapisy można było znaleźć¹²⁸. A mimo to w IX w. kupowanie chrześcijan przez Żydów i ich posiadanie nie było niczym niezwykłym. Świadczy o tym w sposób wystarczający komentowany list Agobarda. Gdy zaś chodzi o samego Ludwika Pobożnego, przyjmował on postawę wymownie niejednoznaczną.

krakowska, Warszawa 2011, s. 64–74. Z licznych prac Charlesa Verlindena zob. *La traite des esclaves. Un grand commerce international au X^e siècle*, w: *Etudes de civilisation médiévale (IX^e–XII^e siècles). Mélanges offerts à Edmond-René Labande*, Poitiers 1974, s. 721–730.

¹²⁶ A.P. Bronisch, *Die Judengesetzgebung im katholischen Westgotenreich von Toledo. Neue Thesen und Überlegungen*, Hannover 2005 (Forschungen zur Geschichte der Juden. Abteilung A, Abhandlungen 17), według indeksu s.v. Sklaven, christliche, s. 210.

¹²⁷ S. Boesch Gajano, *Per la storia degli Ebrei in Occidente tra Antichità e Medioevo. La testimonianza di Gregorio Magno*, „Quaderni Medievali” 8, 1979, s. 12–43, tu s. 24 nn.

¹²⁸ Na przykład *Concilium Matisconense* (583), wyd. F. Maassen, w: MGH, *Concilia*, t. 1, Hannoverae 1893, cap. 16, s. 159; *Concilium Clipacense* (626/627), w: tamże, cap. 13, s. 199. Na temat radykalnie antyżydowskich statutów synodów merowińskich zob. P. Mikat, *Die Judengesetzgebung der fränkisch-merowingischen Konzilien*, Opladen 1995, o problemie sprzedaży przez Żydów chrześcijańskich niewolników zob. rozdz. 5, s. 43–97.

W przywilejach, których udzielał Żydom, pozwalał im kupować cudzoziemskich niewolników i sprzedawać na terytorium swojego państwa¹²⁹. Czy owi cudzoziemcy to mogli być chrześcijanie? Najwidoczniej mogli, skoro używa się tutaj terminu *peregrinus*, a nie *paganus*, *ethnicus*, *gentilis* czy jakoś podobnie. A czy Żydzi mogli kupować i sprzedawać miejscowych chrześcijan? O tym w przywilejach nie ma słowa, brak w każdym razie zakazu, tak jakby cesarz milcząco dawał na to przyzwolenie.

Episkopat karoliński zajął się tą sprawą dopiero po śmierci Ludwika Pobożnego. Na synodzie obradującym w Meaux w 845 r. i w Paryżu w roku następnym, obficie cytując edykty cesarskie, dekretały papieskie i statuty synodalne, przedsięwziął szereg kroków represyjnych przeciwko wyznawcom judaizmu. Zabronił im między innymi posiadania niewolników chrześcijańskich, dodatkowo stanowiąc, że jeżeli Żyd takich posiada, powinien ich w określonym czasie sprzedać chrześcijanom¹³⁰. Nie miało to jednak żadnego praktycznego znaczenia, ponieważ Karol Łysy odrzucił stanowisko biskupów w tej sprawie¹³¹.

Niewiele mamy informacji dla późniejszych dziesięcioleci, z których wynikałoby, że handel niewolnikami chrześcijańskimi prowadzony przez Żydów spotykał się z negatywną reakcją ludzi Kościoła. Owszem, Regino z Prüm cytuje kanon zabraniający wyznawcom judaizmu posiadania chrześcijańskich niewolników¹³². Zachowały się jeszcze statuty synodu w Koblenckji (922), stanowiące, że nie wolno sprzedawać chrześcijan¹³³. Chodziło tu raczej o sprzedaż do obcych krajów, bo gdyby rozumieć kanon dosłownie, to należałoby przyjąć, że uderzał on w samą instytucję niewolnictwa, gdyż w obrębie królestw frankijskich większość niewolników to byli ludzie ochrzczeni¹³⁴. Należy też zauważyć, że nie wymienia się tutaj Żydów. Jeśli pominiemy *Vita Adalberti I*, to następne informacje pochodzą dopiero z początku XI w. Tak się przynajmniej rzeczy mają w odniesieniu do krajów położonych na północ od Alp.

¹²⁹ *Formulae Merovingici et Karolini Aevi*, wyd. K. Zeumer, w: MGH, Hannoverae 1886, *Formulae imperiales e curia Ludovici Pii*, nr 30, s. 309: „Habeant etiam licentiam mancipia peregrina emere et infra imperium nostrum vendere”; tak samo nr 31, s. 310.

¹³⁰ *Concilia*, t. 3: *Concilia aevi Karolini DCCCXLIII-DCCCLIX*, wyd. W. Hartmann, w: MGH, Hannoverae 1984, nr 11, cap. 73, s. 120–121, 122; zob. W. Hartmann, *Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und Italien*, Paderborn 1989 (Konziliengeschichte. Reihe A: Darstellungen), s. 209–210, 214.

¹³¹ B.S. Bachrach, *Early Medieval Jewish Policy...*, s. 110.

¹³² *Reginonis Prumensis Libri Duo de Synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*, wyd. W. Hartmann, Darmstadt 2004, lib. II, cap. 353.

¹³³ *Die Konzilien Deutschlands und Reichsitalien...*, t. 1, nr 4, cap. 7, s. 70.

¹³⁴ Por. jednak H. Hoffmann, *Kirche und Sklaverei...*, s. 4.

Jak podaje Thietmar, na synodzie odbytym w 1006 r. w Merseburgu Henryk II zakazał sprzedawania chrześcijan poganom¹³⁵. O wyznawcach judaizmu się tutaj nie mówi, ale w interesującym nas kontekście pojawiają się oni na kartach kroniki Thietmara niewiele rozdziałów potem. Oto władca oskarżył Guncelina, że pewną liczbę ludzi sprzedał Żydom¹³⁶. Z kontekstu wynika, że była to ludność miejscowa – król wspomina, że krewni owych ludzi występują do niego ze skargami – a więc najpewniej chrześcijańska.

Nie można się oprzeć przekonaniu, że w okresie od VIII do X w. kwestia kupowania i posiadania niewolników chrześcijańskich przez Żydów nie budziła specjalnych emocji. Z pewnością uchodziło to za rzecz niezbyt stosowną, ale królowie w ogóle nie przywiązywali do tego wagi, a biskupi jedynie rzadko. Zastanawiające jest to, że nic nie słyszymy o protestach hierarchów niemieckich w drugiej połowie X w. i na początku następnego, na przykład arcybiskupów magdeburskich. Wiemy na pewno, że w Magdeburgu byli wówczas Żydzi, wiemy z cytowanego przed chwilą ustępu Thietmara, że Żydzi działający w Saksonii, a więc najpewniej i w Magdeburgu, zajmowali się handlem niewolnikami chrześcijańskimi. Proceder ten musiał się zatem odbywać pod okiem Adalberta, Gizylera czy Taginona. Więcej niż pod okiem – przy ich współdziałaniu. Arcybiskup magdeburski był przecież właścicielem targu w mieście, a wójt arcybiskupa sprawował władzę nad tamtejszymi Żydami¹³⁷. Rzecz charakterystyczna – przeciw praktykom Guncelina nie wystąpił żaden biskup saski, lecz król. Młody Wojciech musiał się przyglądać, jak jego opiekun i mentor Adalbert czerpie zyski z niegodnego procederu, jakiemu oddawali się wyznawcy judaizmu i ich chrześcijańscy partnerzy.

Wydaje się, że również w sprawie udziału Żydów w handlu niewolnikami chrześcijańskimi biskup praski odznaczał się rygoryzmem i skrupulatnością w stosowaniu prawa kanonicznego na tle ottońskiego episkopatu¹³⁸. Tego, co inni biskupi tolerowali, a może nawet popierali, on tolerować nie chciał.

Postawmy jeszcze pytanie, dlaczego Kościół nie zgadzał się, aby chrześcijańscy niewolnicy znajdowali się w posiadaniu Żydów. Do tego skłaniały trzy powody. Po pierwsze zachodziła obawa, że chrześcijanie nie będą mogli przestrzegać zasad swojej religii, że będą musieli brać udział w ceremoniach

¹³⁵ Thietmar, lib. VI, cap. 28, s. 308–309; zob. H. Wolter, *Die Synoden...*, s. 225–226.

¹³⁶ Thietmar, lib. VI, cap. 54, s. 340.

¹³⁷ H. Mayr-Harting, *The Church of Magdeburg. Its Trade and its Town in the Tenth and Early Eleventh Centuries*, w: *Church and City 1000–1500. Essays in Honour of Christophor Brooke*, red. D. Abulafia, M. Franklin, M. Rubin, Cambridge 1992, s. 129–150, tu s. 138–144.

¹³⁸ Hanna Zaremska pisze: „Najwcześniejszym świadectwem wrogości lokalnego Kościoła wobec handlu chrześcijańskimi niewolnikami jest przekaz z *Żywotu św. Wojciecha*”; *Żydzi...*, s. 73.

religii judaistycznej, mogą nawet dokonać apostazji, dobrowolnie lub pod przymusem. Takie było stanowisko Agobarda. Po drugie uważano, że nie godzi się, aby Żyd miał w niewoli chrześcijanina. Nie godzi się dlatego, że chrześcijanin nie może służyć pomocnikom Antychrysta. Tak twierdził król wizygocki Sisebut¹³⁹. Albo nie godzi się dlatego, że chrześcijanin jest członkiem Ciała, którego głową jest Chrystus. A nie można czcić głowy i jednocześnie pozwalać, aby jej wrogowie deptali należące do niej członki. Takie było zdanie Grzegorza Wielkiego¹⁴⁰. Po trzecie wreszcie istniało ze strony Kościoła dążenie do separowania społeczności chrześcijańskiej od żydowskiej, które przejawiało się na przykład w zakazie wspólnego spożywania posiłków. Dążenie to jest dobrze widoczne w cytowanym wyżej liście Agobarda z Lyonu czy w rozdziale 73. statutów synodalnych z Meaux-Paryża.

Świętemu Wojciechowi, a przynajmniej jego najstarszemu hagiografowi, najbliższa była interpretacja Grzegorza Wielkiego. Pewnego razu przyśnił się biskupowi Chrystus, który oskarżył go o to, że jego – Chrystusa – znowu sprzedają Żydom, a Wojciech spokojnie sobie śpi. Wspomniane marzenie senne znalazło wytrawnego interpretatora w osobie prepozyta praskiego Wielicha, do którego biskup zwrócił się z prośbą o radę. Wielich tak odpowiada: „kiedy chrześcijanie sprzedawani są Żydom, cierpi sam Chrystus, ponieważ my wszyscy jesteśmy jego ciałem i członkami”¹⁴¹. Warto jednak uwzględnić także tzw. drugą wersję awentyńską *Vita Adalberti I*. Słowa Wielicha przytacza ona co prawda bez istotnych z naszego punktu widzenia zmian, dokonuje natomiast ciekawej poprawki w analizowanym wyżej fragmencie, gdzie mowa o powodach, dla których święty tak głęboko odczuwał grzeszność swoich diecezjan. Autor wersji cesarskiej pisze: „tercia [causa] propter captiuos et mancipia christianorum, quos mercator Iudeus infelici auro emerat emptosque tot episcopus redimere non potuit” [podkr. R.M.]¹⁴². Autor drugiej wersji awentyńskiej poprawia na: „tertia propter mancipia et animas christianorum, quas mercator Iudeus infelici auro empserat” i dalej podobnie¹⁴³. Nacisk spoczywa tutaj na kupowaniu przez Żydów dusz, o których w poprzedniej wersji w ogóle się nie mówi. Tak jakby piszącemu później autorowi chodziło przede wszystkim o to, że chrześcijaninowi, który stał się własnością Żydów, grozi wieczne potępienie – czy to na skutek apostazji, czy z powodu przeszkód w praktykowaniu

¹³⁹ A.P. Bronisch, *Die Judengesetzgebung...*, s. 64.

¹⁴⁰ *Gregorii registri L. VIII–XIV cum indicibus et praefatione*, wyd. L.M. Hartmann, w: MGH, *Epistolarum*, t. 2, Berolini 1899, IX 213 (list Grzegorza do Brunhildy, królowej Franków), s. 199–200; IX 215 (list Grzegorza do Teodoryka i Teodoberta, królów Franków), s. 203.

¹⁴¹ *Vita Adalberti I*, cap. 12, s. 18–19.

¹⁴² Zob. przyp. *Vita Adalberti I*, cap. 12, s. 18.

¹⁴³ *Vita Adalberti I, B. Redactio Aventinensis altera*, cap. 12, s. 57.

religii chrześcijańskiej. Mielibyśmy zatem do czynienia z zupełnie innym rozumieniem problemu.

Spróbujmy jeszcze raz usytuować praktykę duszpasterską św. Wojciecha na tle jego czasów. Wysunąłem wyżej przypuszczenie, że wymagania, które stawiał wiernym, były surowe. Tak też było w istocie, przedstawiony materiał porównawczy dowodzi tego ponad wszelką wątpliwość. W czasach Wojciecha episkopat niemiecki sprawy inestru nie eksponował, niewielu też w skali europejskiej było dostojników europejskich, którzy chcieli zmusić podległych sobie księży do przestrzegania celibatu. Nie zabraniano też Żydom posiadać chrześcijan niewolników.

Nie można się oprzeć wrażeniu, że Sławnikowic wyprzedził swoją epokę¹⁴⁴. Henryk II był monarchą bardzo zatroskanym o to, aby poddani przestrzegali prawa Bożego. Starał się naśladować w tym Mojżesza¹⁴⁵. Walczył gorliwie z gwałceniem przeszkody kanonicznej, przy końcu panowania wystąpił przeciwko łamaniu celibatu. Pisałem już o tym. Wspomniałem też, że w pierwszych latach rządów potępił sprzedawanie niewolników chrześcijańskich poganom i Żydom. A więc zajmował się sprawami, które leżały św. Wojciechowi głęboko na sercu. Tyle tylko, że czynił to sporo lat po tym, jak biskup po raz pierwszy opuścił Pragę¹⁴⁶.

Zwróćmy też uwagę na działalność arcybiskupa Wulfstana, tak jak się ona wyrażała w prawodawstwie królewskim, które inspirował¹⁴⁷. Dla uproszczenia sięgnijmy tylko do przywołanego przed chwilą kodeksu Kanuta z 1018 r. O wymaganiach dotyczących celibatu, jakie się wśród artykułów tam opublikowanych znajdują, już wspominano. Tutaj tylko zauważmy, że przewidzianą karą nie ma być depozycja, lecz pozbawienie prawa do wysokiego wergeldu. Interesujące z naszego punktu widzenia są także inne

¹⁴⁴ M. Matla, *Początki państw: Czechy...*, s. 158.

¹⁴⁵ S. Weinfurter, *Authority and Legitimation of Royal Policy and Action. The Case of Henry II*, w: *Medieval Concepts of the Past. Ritual, Memory, Historiography*, red. G. Althoff, J. Fried, P.J. Geary, Cambridge 2003 (reprint z wyd. 2002), s. 64–69.

¹⁴⁶ We współczesnej mediewistyce niemieckiej toczy się spór, czy i na ile dążenia reformatorskie Henryka II wynikały z przekonań religijnych, na ile zaś z politycznego wyrachowania; zob. K. Ubl, *Inzestverbot...*, s. 384. Ale jeżeli nawet z wyrachowania, to apelowało ono do pewnych ideałów, które wśród elity kościelnej były jak najbardziej aktualne. Wystarczy zauważyć, że niektóre postulaty cesarza zostały chętnie przejęte przez gregorian, z zastrzonym interpretacją inestru na czele.

¹⁴⁷ O tym wielkim mężu stanu, księciu Kościoła i myślicielu politycznym zob. przede wszystkim: Wulfstan, *Archbishop of York. The Proceedings of the Second Alcuin Conference*, red. M. Townend, Turnhout 2004 (*Studies in the Early Middle Ages*, 10). O udziale Wulfstana w działalności prawodawczej Kanuta zob. też J. Morawiec, *Knut Wielki. Król Anglii, Danii i Norwegii (ok. 955–1035)*, Kraków 2013, s. 134–135, 153–156.

artykuły: zabrania się sprzedawać niewolników do krajów pogańskich¹⁴⁸, zakazuje się popełniania incestu i wielożeństwa¹⁴⁹, wreszcie wprowadza się zakaz sprawowania ordaliów i składania przysięgi w określone dni, w tym w czasie siedemdziesiątnicy¹⁵⁰. Co prawda brak bezpośrednich informacji o tym, że Wojciech chciał rozciągnąć przepisy wielkopostne na czas przedpościa. Mamy się jednak prawo tego domyślać. Wiadomo, że w Polsce Bolesława Chrobrego wprowadzono zakaz jedzenia mięsa w okresie siedemdziesiątnicy, z drugiej zaś strony wiemy, że Wojciech był jego przyjacielem, a brat Wojciecha Gaudenty został arcybiskupem gnieźnieńskim¹⁵¹.

Występowały zatem podobieństwa ideałów religijnych między Wojciechem a Wulfstanem, ale u tego drugiego ujawniły się one ponad ćwierć wieku później, chociaż obaj należeli do tego samego pokolenia. Data urodzenia arcybiskupa Yorku nie jest wprawdzie znana, ale tak musiało być, skoro już w 996 r. został biskupem Londynu¹⁵². Trzeba oczywiście zdawać sobie sprawę z tego, że Wulfstan rozwijał swoją działalność w szczególnych okolicznościach. Oto z jednej strony dał się on ponieść szeroko w ówczesnej Anglii występującemu przekonaniu o bliskim końcu świata¹⁵³, z drugiej zaś głęboko przeżywał niszczące najazdy Normanów, którzy ze zdwojoną siłą pustoszyli kraj. Najazdy wikingów wzmogły u arcybiskupa apokaliptyczne lęki. W tym kontekście należy oceniać działania reformatorskie Wulfstana. Miały one dostarczyć religijnego oręża do walki z Normanami¹⁵⁴, jednocześnie

¹⁴⁸ A.G. Kennedy, *Cnuts Law Code...*, art. 6, s. 74.

¹⁴⁹ Tamże, art. 12, 12.1, s. 75–76; art. 12.4, s. 76. W sprawie walki z incestem w Kościele angielskim X–XI w. zob. H. Hattenhauer, *Observantia christianitatis. St. Dunstan und das Eherecht*, w: *Vom mittelalterlichen Recht zur neuzeitlichen Rechtswissenschaft. Bedingungen, Wege und Probleme der europäischen Rechtsgeschichte*, red. N. Brieskorn, P. Mikat, D. Müller, D. Willoweit, Paderborn 1994 (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft. Neue Folge, 72), s. 31–57, zwł. od s. 53.

¹⁵⁰ A.G. Kennedy, *Cnuts Law Code...*, art. 15, s. 77.

¹⁵¹ R. Michałowski, *Post dziewięciotygodniowy w Polsce Chrobrego. Studium z dziejów polityki religijnej pierwszych Piastów*, „Kwartalnik Historyczny” 109, 2002, nr 1, s. 5–40.

¹⁵² H. Sauer, *Wulfstan v. Worcester und York*, w: *Lexikon des Mittelalters*, t. 9, Stuttgart 1998, kol. 347–348.

¹⁵³ Zob. M.P. Richards, *Wulfstan and the Millenium*, w: *The Year 1000. Religious and Social Response of the First Millenium*, red. M. Frassetto, New York 2002, s. 41–48; N.E. Atkinson, D.E. Burton, *Harrowing the Houses of the Holy. Images of Violation in Wulfstan Homilies*, w: tamże, s. 49–62; W. Prideaux-Collins, „Satan’s Bonds Are Extremely Loose”. *Apocalyptic Expectation in Anglo-Saxon England during the Millenial Era*, w: *The Apocalyptic Year 1000. Religious Expectations and Social Change (950–1050)*, red. R. Landes, A. Gow, D.C. van Meter, Oxford 2003, s. 289–310; M.R. Godden, *The Millenium, Time, and History for the Anglo-Saxons*, w: tamże, s. 155–180.

¹⁵⁴ S. Keynes, *An Abbot, an Archbishop, and the Viking Raids of 1006–7 and 1009–12*, „Anglo-Saxon England” 36, 2007, s. 151–220.

miały przeciwstawić się Antychrystowi. Wulfstan grzechy nieczystości, w tym łamanie celibatu przez księży, łączył z rychłym jego nadejściem¹⁵⁵. Wojciech działał w odmiennych okolicznościach. Ani jego kraj nie doświadczał tak traumatycznych wydarzeń politycznych, ani on sam nie odczuwał równie mocno bliskości czasów apokaliptycznych¹⁵⁶. Ale zarówno on, jak Wulfstan, jak i wreszcie Henryk II reprezentowali niektóre ideały charakterystyczne dla reformatorów przedgregoriańskich (a może gregoriańskich *avant la lettre*¹⁵⁷), bez względu na koniunkturę polityczną i lokalne zabarwienie atmosfery religijnej, w jakiej przyszło im działać.

Pozostaje do rozważenia zagadnienie najtrudniejsze: gdzie tkwiły przyczyny surowości Wojciecha, albo – patrząc na to z innej perspektywy – jakie były źródła jego awangardowości? Wyjaśnienia trudno szukać w kręgu kościelnym, w którym się ukształtował. Jak bowiem wiadomo, środowisko magdeburskie tworzyli i z niego wychodzili duszpasterze z jednej strony znacznie się między sobą różniący, z drugiej zaś do biskupa praskiego w zasadzie nieprzystający. Czy można na przykład uznać za biskupów do siebie podobnych Gizylera magdeburskiego i Idziego miśnieńskiego? Pierwszy to dworak, który, gdy popadł w niełaskę, uwagę skoncentrował na wojnach prowadzonych przeciw Słowianom, a potem na utrzymaniu się na arcybiskupim tronie¹⁵⁸. Idzi to z kolei wielki asceta i gorliwy duszpasterz¹⁵⁹. Jeszcze inny był Wigbert z Merseburga, tak jak Wojciech uczeń Otryka w magdeburskiej szkole¹⁶⁰. Będąc biskupem, z dużym powodzeniem walczył w swojej diecezji z pogaństwem. Wojciech do żadnego z nich nie był

¹⁵⁵ J.T. Lionarons, *Napier Homily. Wulfstan's Eschatology at the Close of his Career*, w: *Wulfstan, Archbishop of York...*, s. 415–428, tu s. 420–421.

¹⁵⁶ Zob. B. Barbatti, *Der heilige Adalbert von Prag und der Glaube an der Weltuntergang im Jahre 1000*, „Archiv für Kulturgeschichte” 35, 1953, s. 123–141, z tezą negatywną: św. Wojciech nie spodziewał się rychłego końca świata. Co prawda ciągle powraca teza, że myślą o rychłym nadejściu końca świata ogarnięty był Otto III; zob. H. Möhring, *Die renovatio imperii Kaiser Ottos III. und die Antichrist-Erwartung der Zeitgenossen an der Jahrtausendwende von 1000/1001*, „Archiv für Kulturgeschichte” 93, 2011, s. 333–350. Nawet gdyby teza ta była prawdziwa, to nie znaczy, że zachodziła identyczność poglądów między wspomnianym cesarzem a Wojciechem.

¹⁵⁷ Pytanie, ile było autentycznego gregorianizmu w różnych nurtach reformy kościelnej i w jej ideałach w X i pierwszej połowy XI w., należy do zagadnień bardzo delikatnych; zob. H.H. Anton, *Frühe Stufen der Kirchenreform. Tendenzen und Wertungen*, w: *Sant'Anselmo, Mantova e la lotta per le investiture. Atti del Convegno internazionale di studi (Mantova 23–24–25 maggio 1986)*, red. P. Golinelli, Bologna 1987, s. 241–268.

¹⁵⁸ W. Schlesinger, *Kirchengeschichte Sachsens...*, s. 67–68; G. Bühner-Thierry, *Des évêques sur la frontière...*, s. 65–66.

¹⁵⁹ Thietmar, lib. VII, cap. 25, s. 428–431.

¹⁶⁰ Thietmar, lib. VI, cap. 36–37, s. 318–321.

podobny w tym, co było dla niego najbardziej swoiste. Gorliwością duszpasterską odznaczał się wprawdzie Idzi, ale z wielką surowością odnosił się nie do ogółu wiernych, lecz do najbliższego otoczenia i siebie samego. Wigbertowi jako duszpasterzowi nie brakowało energii i zdecydowania, skoro nie zawahał się wykarzcować gaj będący miejscem pogańskiego kultu, ale rygoryzm ten kierował przeciw niewiernym, gdy tymczasem Wojciech nie interesował się specjalnie zwalczaniem pogaństwa w obrębie swojej diecezji.

W literaturze przedmiotu, zwłaszcza dawniejszej, powoływano się na wpływy kluniackie, jakim miał on być ulec. Zwracano przy tym uwagę, że zetknął się w czasie wyprawy po inwestyturę i sakrę biskupią z opatem Cluny Majolem (a także ze świątobliwym Gerardem, biskupem Toul)¹⁶¹. Ta interpretacja również nie może zadowolić, a to choćby z tego względu, że ze wspomnianym opatem stykało się wielu duchownych, a przecież styl duszpasterski Wojciecha nie był, jak wiemy, powszechnie przyjęty. Nie jest to zresztą jedyny powód, dla którego niechętnie włączyłbym biskupa Pragi do kluniackiego nurtu reformy. Powróć do tego niżej. Rzucono też domysł, że istniał związek idei św. Wojciecha z koncepcją *Renovatio Imperii Romanorum* Ottona III¹⁶². Wydaje mi się to mało prawdopodobne, ponieważ idee bliskie biskupowi praskiemu nie znajdowały się w centrum zainteresowania wspomnianego cesarza w ogóle lub jedynie marginalnie. Owszem, w oczach monarchy odnowienie Kościoła należało do istoty *Renovatio*, ale drogę prowadzącą do tego monarcha widział właśnie w odnowieniu cesarstwa¹⁶³, a nie przez skrupulatne przestrzeganie prawa kanonicznego przez ogół wiernych, przy zaostrzającej się interpretacji tegoż prawa. Wojciech raczej zapowiadał sobą Henryka II niż Ottona III.

Wyjaśnienia należy szukać w koncepcjach eklezjologicznych biskupa praskiego. Droga do ich poznania wiedzie poprzez interpretację hagiograficznej topiki, a konkretnie poprzez analizę sposobu, w jaki w czasach ottońskich przedstawiano działalność biskupa. Jesteśmy w tej dobrej sytuacji, że z tamtych czasów zachowało się sporo jak na wczesne średniowiecze żywotów biskupów, napisanych przez autorów mniej więcej współczesnych bohaterom¹⁶⁴. Dwa najdawniejsze żywoty św. Wojciecha należą zatem

¹⁶¹ V. Novotný, *Česke dějiny*, t. 1, cz. 1: *Od nejstarších dob do smrti knížete Oldřicha*, Praha 1912, s. 628; F. Dvorník, *Sváty Vojtěch druhý pražský biskup*, wyd. 2, Velehrad–Řim 1983, s. 35; G. Labuda, *Święty Wojciech...*, s. 111.

¹⁶² J. Sláma, *Slavníkovci v pohledu současného bádání*, w: *Slavníkovci v českých dějinách...*, s. 9–12, zwł. s. 11.

¹⁶³ Mój pogląd na to zagadnienie zob. R. Michałowski, *Zjazd gnieźnieński. Religijne przesłanki powstania arcybiskupstwa gnieźnieńskiego*, Wrocław 2005, s. 261–388.

¹⁶⁴ O żywotach biskupów niemieckich doby ottońskiej zob. S. Coué, *Hagiographie im Kontext. Schreibanlaß und Funktion aus dem 11. und vom Anfang des 12. Jahrhunderts*,

do pewnego ciągu tekstów i mogą być analizowane na ich tle. Analizę taką przeprowadziłem w osobnym artykule¹⁶⁵. Tutaj przedstawię jedynie, i to w najogólniejszych zarysach, jej wyniki.

Autor *Vita Adalberti I* i za nim Bruno z Kwerfurtu, charakteryzując lata posługi biskupiej Wojciecha, kładą nacisk z jednej strony na życie w umartwieniu, modlitwie i trosce o ubogich, z drugiej zaś na działalność duszpasterską¹⁶⁶. Cechą charakterystyczną tej ostatniej było to, że kierowała się do wszystkich wiernych i do całego duchowieństwa. Tak właśnie rzecz przedstawiają oba utwory: żądania zachowania monogamii czy celibatu odnosiły się do ogółu, a nie do wybranych jednostek czy wąskich grup. Duża większość pozostałych znanych nam żywotów inaczej rozkłada akcenty¹⁶⁷. Najważniejsza jest działalność organizacyjna w ramach biskupstwa, fundacje kościelne, troska o kult Boży oraz dbałość o pokój w obrębie diecezji lub nawet całego królestwa. Oczywiście, mamy do czynienia z tekstami hagiograficznymi, toteż są w nich także mniej lub bardziej rozbudowane wzmianki o ascezie bohatera i o trosce o ubogich, ale znajdują się one na marginesie wykładu, a nie w jego centrum. W każdym razie nie tutaj pada główny akcent. Gdy chodzi o duszpasterstwo, to uwaga autorów koncentruje się na relacjach biskupa z wąskimi, o ściśle określonych granicach, grupami i jednostkami. Mowa jest o trosce, z jaką hierarcha dbał o poziom moralny kapituły katedralnej lub jakiegoś klasztoru męskiego czy żeńskiego, albo o dobroczynnym wpływie owego hierarchy na moralność jakiejś szlachetnej damy lub możnowładcy świeckiego. Natomiast biskup nauczający ogół wiernych jest to temat jeśli nie całkiem pomijany, to w zasadzie nierozwijany. Hagiograf zadawała się ogólnikami¹⁶⁸.

Berlin–New York 1997 (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung, 24); S. Haarländer, *Vitae episcoporum. Eine Quellengattung zwischen Hagiographie und Historiographie, untersucht an Lebensbeschreibungen von Bischöfen des regnum Teutonicorum im Zeitalter der Ottonen und Salier*, Stuttgart 2000.

¹⁶⁵ R. Michałowski, *Duszpasterstwo, duchowość i eklezjologia. Działalność biskupa Wojciecha w Pradze na tle hagiografii ottońskiej*, „Przegląd Historyczny” 106, 2015, nr 2 (w druku).

¹⁶⁶ *Vita Adalberti I*, cap. 9–12, s. 14–19; *Adalberti Vita II*, cap. 11, s. 10–13.

¹⁶⁷ Oto żywoty, na których się opieram: *Ruotgeri Vita Brunonis archiepiscopi Coloniensis*, wyd. I. Ott, w: MGH, *Scriptores rerum Germanicarum*, nova series, t. 10, Weimar 1951; Gerhard von Augsburg, *Vita sancti Udalrici...*; *Vita Adalberonis II. Mettnesis ep. auctore Constantino abbatis*, wyd. G.H. Pertz, w: MGH, *Scriptores*, t. 4, s. 658–672; *Vita Burchardi episcopi Wormatiensis*, wyd. G. Waitz, w: tamże, s. 829–846; *Vita Godehardi episcopi Hildesheimensis auctore Wolfherio*, wyd. G.H. Pertz, w: tamże, t. 11, s. 167–218 (*Via prior i posterior*).

¹⁶⁸ Jedynym znanym nam żywotem ottońskiego biskupa omawiającym wyczerpująco wszystkie aspekty duchowości i działalności bohatera jest żywot św. Udalryka pióra Gerharda: Gerhard von Augsburg, *Vita sancti Udalrici...*

Wydaje się, że za tymi różnicami w sposobie przedstawienia duchowości i działalności biskupa kryją się dwie eklezjologie, których wyznawcami byli autorzy tekstów, ale zapewne także i sami bohaterowie. Dla jednej eklezjologii najważniejszy był kult Boży. Dlatego tak duży nacisk kładzie się na fundację, na troskę o poziom moralny kanoników i mnichów, o liturgię, a także o zapewnienie pokoju w najbardziej świeckim tego słowa znaczeniu, gdyż był on warunkiem normalnego funkcjonowania zgromadzeń kanonicznych i zakonnych. W tego rodzaju eklezjologii duszpasterstwo skierowane do ogółu miało mniejsze znaczenie. Nie to, żeby biskup nie troszczył się o szczęście wieczne wszystkich swoich owieczek, ale droga do ich nawrócenia i zbawienia była raczej pośrednia. Tym, co zapewniało łaskę wszystkim diecezjanom był sprawowany godnie kult Boży: w pięknym kościele, z rozbudowaną i skrupulatnie przestrzeganą liturgią, sprawowaną przez świątobliwych mężów lub niewiasty, pobożnie żyjących według reguły. Spoglądając na ofiarowywaną Mu taką służbę, Bóg miłosiernym okiem ogarniał cały lud i obdarzał łaską nawrócenia. Można by powiedzieć, że była to eklezjologia „wysp”¹⁶⁹.

Święty Wojciech w „wyspy” nie wierzył. Żył w przekonaniu, że biskup musi dotrzeć ze słowem napomnienia do każdego diecezjanina i bezpośrednio wpłynąć na poprawę jego obyczajów. Dlatego w wizji hagiograficznej, jaką dał najstarszy hagiograf hierarchy czeskiego, taki nacisk kładzie się na nauczanie ogółu wiernych i z takim dramatyzmem przedstawia niepowodzenia w tym zakresie. Natomiast nie wspomina się w ogóle o klasztorach, które jego bohater założył¹⁷⁰, może dlatego, że „wyspy” kultu i świątobliwego życia przy takim rozumieniu eklezjologii nie mają kluczowego znaczenia w ekonomii zbawienia.

Wiele przemawia za tym, że wizja hagiografa odpowiadała poglądom samego Wojciecha. Mamy zatem do czynienia z biskupem, który wyprzedził swoją epokę. Już nie chodzi tylko o to, że postulaty, które stawiał, i ostrość, z jaką to czynił, zapowiadały dziesięciolecia, które miały dopiero nastąpić. Chodzi również o typ duszpasterstwa, które starało się trafić bezpośrednio do każdego wiernego. Ten typ duszpasterstwa zatriumfował ostatecznie w XIII w., kiedy Kościołowi nadawały ton zakony żebracze. Ale ta szczególna jak na X w. eklezjologia Wojciechowa jest głównym argumentem przemawiającym przeciw łączeniu tego dostojnika kościelnego z nurtem kluniackim. Cluny wyznawało jednak ideologię „wysp”.

¹⁶⁹ Dowód źródłowy na istnienie takiej eklezjologii przeprowadzam w artykule wzmiankowanym w przyp. 165.

¹⁷⁰ Brzewnow w Czechach (G. Labuda, *Święty Wojciech...*, s. 138–139) oraz drugi w czasie podróży do Prus, zapewne w Polsce; T. Jurek, *Ad mestrīs locum. Gdzie znajdował się klasztor założony przez św. Wojciecha*, „Roczniki Historyczne” 75, 2009, s. 7–23.

Święty Wojciech był biskupem pogranicza. Urodził się na peryferiach świata chrześcijańskiego i tam znajdowała się jego diecezja. Mogłoby się wydawać, że procesy rozwojowe danej cywilizacji najszybciej dokonują się w jej centrum. Tutaj jednak mamy do czynienia z sytuacją odmienną: człowiek urodzony i działający na peryferiach należał do prekursorów cywilizacyjnego rozwoju¹⁷¹.

Ale za wyprzedzanie epoki trzeba słono płacić. Tak było również w wypadku Sławnikowica. Żądania, które nawet w krajach starego chrześcijaństwa uznano by za ekstrawaganckie, spotkały się w Czechach z tak dużym sprzeciwem, że dalsze sprawowanie obowiązków biskupa Wojciech uznał za niemożliwe. W tym widziałbym główną przyczynę jego klęski jako duszpasterza. Z pola widzenia nie należy jednak tracić kontekstu politycznego, choć źródła w tej kwestii zachowują niemal całkowite milczenie. Trzeba się mianowicie liczyć z tym, że pozycję Wojciecha osłabiała nieufność księcia, wywołana potęgą synów Sławnika, a może nawet ich wrogą postawą.

¹⁷¹ O swoistych cechach Kościoła katolickiego na środkowoeuropejskich peryferiach w omawianym okresie zob. R. Michałowski, *La naissance des Eglises en Bohême, Pologne et Hongrie aux IX^e-XI^e siècles: l'apport de l'Empire, l'apport de la papauté et les caractères spéciaux des Eglises locales*, w: *Chiese locali e chiese regionali nell'alto medioevo. Spoleto, 4-9 aprile 2013. Sessantunesima Settimana di Studio*, t. 2, Spoleto 2014, s. 1160-1191, zwł. od s. 1182.