

Polska – Ruś w XI–XII wieku. Granica misyjności

W drugiej połowie X w. wschodnia granica chrześcijaństwa uległa radykalnej zmianie. Chrzty księcia Polan Mieszka I w 966 r. oraz księcia Rusów Włodzimierza w 988 r. zdecydowały, że granica ta z linii Łaby przesunęła się na wschodnie rubieże Europy, w dorzecza Dniepru i Wołchowy, o niemal 2 tys. km. Uzyskane dla Kościoła tereny były zamieszkałe przez Słowian północnych, ludność dość jednorodną etnicznie, o podobnej kulturze, języku i religii, pogańskiej – z punktu widzenia nowej wiary. Paradoksalnie, chrystianizacja sprawiła, że w tym dość homogenicznym kulturowo obszarze pojawiło się pęknięcie: część zachodnia – państwo Polan – przyjęła obediencję Rzymu i liturgię łacińską, wschodnia natomiast – Ruś – podporządkowana została patriarsze Konstantynopola i przyjęła obrządek zapewne początkowo grecki, później słowiański. Formalnie rzecz biorąc, Rzym i Konstantynopol aż do jawnego zerwania (schizmy) w 1054 r. pozostawały – mimo różnic w liturgii – w eklezjologicznej wspólnocie. Gwałtowny spór między patriarchą konstantynopolitańskim Focjuszem i papieżem Mikołajem I z lat 863–867, dotyczący kwestii dogmatycznych (*Filioque*) i prawnych (jurysdykcja Bułgarii), został zażegnany przez Hadriana II w 879 r. i Jana VIII i przez cały X w. trwało swoiste zawieszenie broni, unikanie kontrowersji, ograniczenie kontaktów, zanik soborów powszechnych¹. Następne kroki ku schizmie wykonają obie strony dopiero w początkach XI stulecia: w 1014 r., podczas cesarskiej koronacji Henryka II Liudolfinga, po raz pierwszy w Rzymie pojawi się w *Wyznaniu wiary* sporne *Filioque*, dotąd obecne jedynie w liturgii frankijskiej; w odpowiedzi patriarcha Sergiusz II (1001–1119) wykreślił z dyptychów kościelnych liturgii konstantynopolitańskiej imię biskupa Rzymu².

¹ Peter Gemeinhardt okres ten nazywa „Fragiler Frieden”; tenże, *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter*, Berlin–New York 2002, s. 306–313, *passim*.

² Tamże, s. 316–322; H. Chadwick, *Historia rozłamu Kościoła wschodniego i zachodniego. Od czasów apostołskich do Soboru Florenckiego*, tłum. P. Sajdek, Kraków 2009, s. 252 n.

Bardzo niewiele wiadomo o kontaktach Rusi z Zachodem w pierwszych dziesięcioleciach po przyjęciu chrztu przez Włodzimierza³. Według późnego, XVI-wiecznego źródła ruskiego, *Nikonowskiej kroniki*, uważanej jednak za miarodajną dla przełomu X i XI w.⁴, istniały sporadyczne kontakty między Rzymem i Kijowem, być może sygnalizujące starania Stolicy Apostolskiej o wpływy na Rusi i poszukiwania przez Włodzimierza politycznej przeciwagi w relacjach z Konstantynopolem⁵. Wiemy też, że różnice liturgiczne czy obediencyjne kształtujących się obok siebie Kościołów Polan i Rusów nie stanowiły przeszkody w układaniu wzajemnych relacji dynastycznych: nieznaną z imienia córka Bolesława w bliżej nieokreślonym czasie, między 1004 a 1009 r., wyszła za mąż za Światopełka, najpoważniejszego z synów Włodzimierza, kandydata do kijowskiego tronu po ojcu⁶. Koligacje między książęcymi rodami Piastów i Rurykowiczów pojawiać się będą zresztą przez cały XI i XII w.⁷

W tekście tym będę śledził miejsce programu ewangelizacyjnego pogan w „racji stanu”⁸ władztwa polskiego i ruskiego.

³ Problem szczegółowo analizuje L. Steindorff, *Das Kiever Reich in Europa um das Jahr 1000*, w: *Der Hoftag in Quedlinburg 973. Von den historischen Wurzeln zum neuen Europa*, red. A. Ranft, Berlin 2006, s. 73–83.

⁴ H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, wyd. K. Stopka, Kraków 1996 (stan wiedzy na 1954 r.), s. 22.

⁵ Poselstwa papieskie w Kijowie w latach 991 i 1000 oraz ruskie w Rzymie w 994 i 1001 r.; por. W. Abraham, *Powstanie organizacyi Kościoła łacińskiego na Rusi*, t. 1, Lwów 1904, s. 11. W dokumentacji rzymskiej zachowało się przynajmniej jedno świadectwo tych relacji. Na początku lat dziewięćdziesiątych X w. Jan XV wysłał poselstwo na Ruś do księcia Włodzimierza; *Regesta Imperii*, wyd. J.F. Böhmer, H. Zimmermann, 2, cz. 5, Wien 1998, nr 685; por. D.A. Sikorski, *Dyskusji o uprawnieniach kościelnych przekazanych przez cesarza Ottona III ciąg dalszy. Odpowiedź na replikę Gerarda Labudy*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 58, 2006, s. 255–268, tu s. 267.

⁶ *Thietmari chronicon*, wyd. R. Holtzmann, w: *Monumenta Germaniae historica* (dalej: MGH), *Scriptores rerum Germanicarum*, nova series, t. 9, München 1994 (dalej: Thietmar), s. 487 (wyd. pol.: *Kronika Thietmara*, tłum. M.Z. Jedlicki, Kraków 2005, s. 213).

⁷ B. Kumor, *Problem jedności Kościoła na Rusi z Kościołem katolickim do końca XII wieku*, w: *Chrystus zwyciężył. Wokół chrztu Rusi Kijowskiej*, red. J.S. Gajek, W. Hryniewicz, Lublin 1989, s. 45–56, tu s. 47–49; F. Sielicki, *Polsko-ruskie stosunki wyznaniowe w XI i XII wieku*, w: *Dzieło chrystianizacji Rusi Kijowskiej i jego konsekwencje w kulturze Europy*, red. R. Łużny, Lublin 1988, s. 35–49, tu s. 37–38.

⁸ Kategoria „racja stanu”, która będzie dość często pojawiała się w tym artykule, oznaczająca zespół idei wyróżniających, budujących tożsamość i odróżniających, koniecznych do autodefinicji władcy, jego dynastii oraz społeczności i terytorium, nad którym panuje, nie ma bezpośredniego odpowiednika w źródłach średniowiecznych. Znajdujemy jednak pojęcia pokrewne. W okresie karolińskim są to przede wszystkim *necessitas* lub/i *utilitas regni* (*imperii*), np.: „ecclesiasticae utilitatis et regni necessitatis negotia consideravimus”, *Cartulare*

1. Tworzenie granicy

1.1. Pierwsze ślady: 1008–1013

Z początku XI stulecia pochodzą dwa, bardzo interesujące i mocno różniące się w charakterze teksty dotyczące relacji polityczno-religijnych między Zachodem, konkretnie Kościołem niemieckim, a kijowskim władztwem Włodzimierza. Oba – co ciekawsze – bezpośrednio związane ze sprawami polskimi. Autorem pierwszego z tych dokumentów jest Bruno z Kwerfurtu⁹, saski arystokrata, kapelan i przyjaciel cesarza Ottona III, twórca dwóch utworów hagiograficznych, *Żywota św. Wojciecha (drugiego)* i *Żywota Pięciu Braci Eremitów*, misjonarz posiadający paliusz oraz papieskie zezwolenie na ewangelizację pogan (w 1002 r. od Sylwestra II), wyświęcony w Magdeburgu i obdarzony inwestyturą biskupią przez Henryka II (1004), w latach 1005–1007 przebywający na dworze księcia Polan, Bolesława, wysłany w 1008 r. przez króla niemieckiego z misją do Pieczyngów, ludu

carisiacense, a. 857, cap. 1, w: *Capitularia regum Francorum II*, wyd. A. Boretius, V. Krause, w: MGH, *Leges*, t. 2, Hannoverae 1897, s. 286; „episcopi, qui nostris et suis et communibus ecclesiae atque totius regni necessitatibus occupati sunt”, *Karolomanni capitulare Vernense*, a. 884, cap. 7, w: tamże, s. 373; „regni summa necessitas”, Hincmari *De ordine palatii*, cap. 29, w: tamże, s. 527; „regni utilitas”, Einhardi *Vita Karoli imperatoris*, cap. 1, wyd. O. Holder-Egger, w: MGH, *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi*, t. 25, Hannoverae–Lipsiae 1911, s. 3. W okresie ottońskim pojęcia tego typu znikają, ale pojawiają się w źródłach ponownie od czasów Henryka II: obok *utilitas regni* mamy kategorię *honor regni*: *Capitulare Argentinense*, a. 1019, wyd. L. Weiland, w: MGH, *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, t. 1, Hannoverae 1893, s. 64; zwłaszcza w okresie sporu o inwestyturę oraz w czasie konfliktu Henryka IV z synem Henrykiem (V); *Encyclica ad episcopos de conventu Wormatiae habendo*, a. 1076, w: tamże, s. 112, 113; *Conventus Maguntinus*, a. 1084, w: tamże, s. 121; por. tamże, s. 128, 130, 132. Zob. też w *Vita s. Henrici (II)*, wyd. M. Stumpf, w: MGH, *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi*, t. 69, Hannoverae 1999, s. 278. Sporadycznie natrafiamy na *dignitas regni*. W XIV w. pojawi się również pojęcie *ratio regni (imperii)*.

⁹ Osobie Brunona poświęcono szereg studiów w Niemczech i Polsce: H.G. Voigt, *Brunon von Querfurt*, Stuttgart 1907; R. Wenskus, *Studien zur historisch-politischen Gedankenwelt Bruns von Querfurt*, Münster–Köln 1956; H.-D. Kahl, ‘Compellere intrare’. *Die Wendenpolitik Bruns von Querfurt im Lichte hochmittelalterlichen Missions- und Völkerrechts*, „Zeitschrift für Ostforschung” 4, 1955, s. 161–193, 360–401; J. Tyszkiewicz, *Brunon z Querfurtu w Polsce i krajach sąsiednich w tysiąclecie śmierci 1009–2009*, Pułtusk 2009; tom studiów *Bruno z Kwerfurtu. Osoba – dzieło – epoka*, red. M. Dygo, W. Fałkowski, Pułtusk 2010, gdzie m.in. art.: R. Michałowski, *Król czy misjonarz? Rozumienie misji w X/XI wieku*, s. 129–144; J. Strzelczyk, *Bruno z Kwerfurtu a polityka Cesarstwa na wschodzie*, s. 161–178; P. Wiszewski, *Bruno jako opiekun domu Bolesława Chrobrego. Przyczynek do dziejów komunikacji pierwszych Piastów z elitami Rzeszy*, s. 209–226.

zamieszkującego tereny na południowych rubieżach państwa kijowskiego, nad Morzem Czarnym. Bruno spisał dla swego króla relację z przebiegu tej misji w bardzo osobistym posłaniu, tzw. *Liście do króla Henryka*, którego głównym zadaniem było przekonanie adresata, by – po pierwsze – uznał obowiązek chrześcijańskiego władcy szerzenia wiary za pierwszoplanowy i docenił wysiłki autora (Brunona) na tej niwie oraz – po drugie – zakończył sześćioletnią nieprzyjaźń i wciąż ponawianą wojnę z chrześcijańskim księciem Bolesławem i przedsięwziął wspólne z nim wysiłki dla nawracania pogan¹⁰. Jest oczywiste, że do tego typu źródła należy podchodzić z najwyższą ostrożnością. Prywatny charakter utworu Brunona, podporządkowanie całości retoryce perswazyjnej i narracyjność opowieści o wyprawie do Pieczyngów mogą mocno ograniczać wartości referencyjne tekstu. Pamiętając o tym, przyjrzyjmy się opisowi spotkania niemieckiego misjonarza z księciem Włodzimierzem. Oto Bruno w drodze do pogańskiego ludu dociera do Kijowa:

Książę Rusów, władca potężny i bogaty, gościł mnie przez cały miesiąc, a zatrzymując wbrew mojej woli, jakobym dobrowolnie szukał własnej zguby, usilnie zabiegał o to, abym nie szedł do tak nierozumnego ludu, gdzie dusz wcale nie pozyskam, lecz znajdę jedynie śmierć, i to najhaniebniejszą. Wreszcie, gdy na to nie mogłem poradzić, przeraziło go zaś jakieś widzenie dotyczące mnie niegodnego, dwa dni wiódł mnie osobiście z wojskiem aż do samej granicy swego państwa, którą z powodu wałęsających się nieprzyjaciół otoczył bardzo silnym i długim ogrodzeniem. [Tam] zeskoczył z konia na ziemię. Gdy ja z towarzyszami szedłem naprzód, a on ze swymi dostojnikami postępował [z tyłu], wyszliśmy za bramę. Stałem na jednym, my stanęliśmy na drugim pagórku. Ja niosłem krzyż Chrystusa, objawwszy go rękami, i śpiewałem wzniosłą pieśń: Piotrze, miłujesz mnie? Paś owce moje! (J 21: 15–17). Po skończonym responsorium książę posłał do nas swego dostojnika z tymi słowami: „Zaprowadziłem cię [tam], gdzie kończy się mój kraj, [a] zaczyna nieprzyjacielski. Na Boga, proszę cię, abyś na moją hańbę nie tracił młodego życia. Wiem, że jutro przed trzecią godziną, bezowocnie, bez powodu zakosztujesz gorzkiej śmierci”. Odparłem: „Oby Bóg otworzył ci raj, jak ty nam otworzyłeś drogę do pogan”¹¹.

¹⁰ O *Liście* Brunona zob.: W. Fałkowski, *List Brunona z Kwerfurtu do króla Henryka II*, w: *Bruno z Kwerfurtu. Osoba – dzieło – epoka...*, s. 179–207; R. Michałowski, *Zjazd gnieźnieński. Religijne przesłanki powstania arcybiskupstwa gnieźnieńskiego*, Wrocław 2005, s. 230–236; A. Pleszczyński, *Niemcy wobec pierwszej monarchii piastowskiej (963–1034). Narodziny stereotypu. Postrzeganie i cywilizacyjna klasyfikacja władców Polski i ich kraju*, Lublin 2008, s. 156–163.

¹¹ „Senior Ruzorum, magnus regno et diuitiis, unum mensem retinuit me, et retinens contra uoluntatem, quasi qui sponte me perdere uoluisssem, sategit mecum, ne ad tam inrationabilem gentem ambularem, ubi nullum lucrum animarum, sed solam mortem et hanc etiam turpissimam inuenirem. Iam cum non potuit, et de me indigno uisio quaedam eum terruit, duos dies cum exercitu duxit me ipse usque ad regni sui terminum ultimum,

W tej opowieści ani przez chwilę nie docieramy do – oczywistej przecież – politycznej płaszczyzny spotkania wysłannika niemieckiego króla z księciem Rusinów. Jest to spotkanie władcy z misjonarzem, a więc zderzenie dwóch porządków: niższego, ziemskiego, politycznego, z wyższym, Boskim, duchowym, który dla ziemskiego króla czy księcia nie jest światem władzy – bo tu rządzi i decyduje sam Bóg¹² – ale co najwyżej obszarem nadziei, obaw, oczekiwań, a przede wszystkim powinności: władca ma obowiązek wesprzeć materialnie i logistycznie misjonarza w realizacji ewangelizacyjnego dzieła, winien mu „otwierać drogę do pogan”, po to, by również sobie zapewnić zbawienie.

Zarysowany przez Brunona w *Liście do króla Henryka* obraz świeckiego władcy otaczającego opieką misjonarza ma wyraźne znamiona wizerunku idealnego. Można podejrzewać, że autor tworzy go jako perswazyjne *exemplum* dla swego adresata, który – wedle niego – zaniedbuje obowiązki chrześcijańskiego władcy, co należy – jak wspomnieliśmy – do najważniejszych problemów całego *Listu*. Ten mocno topiczny motyw obawy i ochrony pojawił się już w twórczości Brunona z Kwerfurtu, w jego napisanym kilka lat wcześniej *Żywocie św. Wojciecha*, gdzie wybierający się na misję do Prusów święty zwraca się o pomoc do władcy Polan, Bolesława: „Spełnił książe polecenia ojca duchowego – powiada hagiograf. – Wprawdzie miał wielkie życzenie, aby [Wojciech] został u niego, ale nie śmiał zbożnemu zamysłowi się sprzeciwić”. Bolesław wysłał statek ze zbrojną eskortą, by misjonarz bezpiecznie dotarł do kraju pogan¹³. Analogie w zachowaniu obu książąt są

quem propter uagum hostem firmissima et longissima sepe undique circumclausit. Sedit de equo ad terram; me praeunte cum sociis, illo sequente cum maioribus suis egredimur portam. Stetit ipse in uno, nos stetimus in alio colle; amplexus manibus crucem ipse ferebam, cantans nobile carmen: ‘Petre, amas me? pasce oves meas!’ Finito responsorio misit senior maiorem suum ad nos in haec verba: ‘Duxi te, ubi mea desinit terra, inimicorum incipit. Propter Deum rogo, ad meum dedecus ne perdas iuuenem uitam. Scio cras ante tertiam sine fructu, sine causa debes gustare amaram mortem’. Remisi: ‘Aperiat tibi Deus paradysum, sicut nobis aperuisti uiam ad paganos!’”; *Epistola Brunonis ad Henricum regem*, wyd. J. Karwasińska, w: *Monumenta Poloniae historica* (dalej: MPH), seria 2, t. 4, cz. 3, Warszawa 1973 (dalej: BE), s. 97–106, tu s. 98.

¹² W *Żywocie Lebuina*, apostoła Sasów, kontynuatora dzieła św. Bonifacego (ok. 770), pojawia się identyczny topos: misjonarz namawiany przez zaprzyjaźnionego saskiego możnego Folkberta, by nie szedł na doroczny wiec plemienny Sasów w Marklo, gdyż ci, którzy go nienawidzą, mogą go zabić, odmawia, bo ma takie polecenie od Jezusa Chrystusa („quia ipse Christus Iesus mihi praecepit, ut ibi mandatum eius Saxonibus nunciem”); *Vita sancti Lebuini presbiteri et confessoris*, cz. 5, wyd. A. Hofmeister, w: MGH, *Scriptores*, t. 30/2, Hannoverae 1976, s. 793.

¹³ „Complet dux iussa spiritualis patris; quamuis ut secum staret diuitem uoluntatem haberet, uerum occurrere sancto proposito ausus non erat. [...] Inde nullas moras necti,

niewątpliwe. Nie można zresztą wykluczyć, że również funkcja obu obrazów była w zamierzeniu autora podobna. Bruno pisał *Żywot św. Wojciecha* w czasie ponadrocznego starania się o wciąż odwiekaną inwestyturę biskupią z rąk Henryka II i możliwość rozpoczęcia – wraz z czekającymi na niego w kraju Bolesława włoskimi eremitami, Benedyktem i Janem – długo planowanej misji do Luciców. Apele o właściwą politykę misyjną króla były już wtedy aktualne, a Bruno nie miał wątpliwości, że wśród pierwszych czytelników *Żywota* znajdzie się właśnie Henryk.

Na tle podobieństw w zachowaniach Bolesława i Włodzimierza tym wyraźniej widać interesujące różnice w ich motywacjach. Pierwszy pragnąłby wprawdzie zatrzymać misjonarza, ale bezzwłocznie udziela mu wszelkiej pomocy w wyprawie, bo zdaje się rozumieć, że jego obowiązkiem jest otwarcie mu drogi do pogan, a owo *sanctum propositum* należy do wyższego porządku powinności i jest nieuchronne, aż do męczeńskiej śmierci, która okryje chwałą nie tylko „ojca duchowego”, ale też jego samego i jego kraj. Włodzimierz – przeciwnie – długo przeciwstawia się woli misjonarza i – nie widząc sensu w postanowieniu przybycia – nieustannie go przekonuje, że ze strony pogan, nierozumnego i wrogiego ludu, może czekać go jedynie śmierć gorzka (*amara*) i najohydniejsza (*turpissima*), która – dodatkowo – okryje hańbą (*dedecus*) dopuszczającego do zgubnej wyprawy władcę. Odnieść można wrażenie, że w wyobraźni księciu Rusów nie pojawiła się dotąd myśl, iż pogańskie plemię Pieczyngów, źródło nieustannego zagrożenia jego władztwa, na granicy z którym był zmuszony budować specjalne umocnienia, ale i przedmiot zyskownych wypraw łupieskich, mogłoby stać się obiektem przedsięwzięć misyjnych. Musi przybyć z Zachodu misjonarz, by otworzyć nową perspektywę w relacjach z pogańskim sąsiadem.

Ujawniająca się tu odmiennosc w sposobie myślenia o misji ewangelizacyjnej obu książąt może mieć bardzo różne źródła. Jeżeli nawet uznamy, że zachowanie Włodzimierza nie jest li tylko kreacją retoryczną Brunona, pragnącego podkreślić w swym *Liście do króla Henryka* własny heroizm i apostolską determinację przez kontrast z postawą księcia, i przyjmiemy, że tekst odzwierciedla jednak w jakiejś mierze rzeczywisty przebieg wypadków, to odmiennosc ta może być albo efektem przypadkowej różnicy osobistych temperamentów religijnych Bolesława i Włodzimierza, albo świadectwem jakiejś znaczącej odmiennosci – między księciem katolickim, rzymskim,

nauem ascendit, quam ne profanus quis tangere presumat, dux sollicitus multo milite armauerat. Non post multos dies, carina secante terga maris, Deum nescientibus illabuntur Pruzorum terris, festinantes uero nautae sanctum onus deponunt, et nocturno auxilio remeantes, securam fugam capiunt” ; S. *Adalberti pragensis episcopi et martyris vita altera, redactio longior*, wyd. J. Karwasińska, w: MPH, seria 2, t. 4, cz. 2, Warszawa 1969, s. 29.

z jednej strony i ortodoksyjnym, greckim, z drugiej – w podejściu do misji i obowiązku szerzenia wiary chrześcijańskiej wśród pogan. Bardziej interesująca dla badacza jest druga, ponadsubiektywna diagnoza, oznaczałaby bowiem, iż na granicy obu władztw, obediencji kościelnych i obyczajów liturgicznych mogą pojawiać się dodatkowe problemy, napięcia i konflikty religijne, mające wpływ na polityczne zachowania po obu stronach, które dałoby się interpretować i wyjaśniać różnicą w pozycji misyjności w ideologii elit polskich i ruskich przynajmniej od XI w. Stwierdzenie to może mieć jedynie charakter wstępnego postulatu badawczego, który należy poddać weryfikacji.

Drugi ze wspomnianych dokumentów, dotyczący wydarzeń z tego samego terenu i okresu, choć inny w charakterze – zapiska kronikarska – wydaje się korespondować z pierwszym i potwierdzać zasadność naszego postulatu. Thietmar w swej *Kronice*, uzupełniając przywołaną już wyżej informację o małżeństwie syna Włodzimierza, Światopełka z córką Bolesława, dość obszernie informuje o losie Reinberna, niemieckiego duchownego, który w 1000 r. – w trakcie tworzenia przez Ottona III gnieźnieńskiej organizacji metropolitalnej – został wyświęcony na biskupa Kołobrzegu. Reinbern okazał się niezwykle aktywnym misjonarzem w swej zapewne całkowicie pogańskiej diecezji. Biskup – według kronikarza – „niszczył i palił świątynie z posągami bożków i oczyścił morze zamieszkałe przez złe duchy wrzuciwszy w nie cztery kamienie pomazane świętym olejem i skropiwszy je wodą święconą”¹⁴. Z innej notatki w *Kronice* wynikać może, że Reinbern ok. 1004 r. pojawił się na dworze księżącym Bolesława¹⁵. Nie można wykluczyć, że został wcześniej zmuszony do opuszczenia swej „misyjnej placówki” na skutek pogańskiej reakcji mieszkańców kołobrzesckiej diecezji. Później został kapelanem wspomnianej już córki księcia i – w związku z jej małżeństwem ze Światopełkiem Włodzimierzowiczem – wraz z nią udał się na wschód, do księstwa turowskiego, do władztwa księcia Rusinów. Thietmar informuje dalej o ostatnim okresie życia biskupa, ok. 1013 r.:

Tego właśnie [biskupa] kazał pojmać król [Włodzimierz] wraz ze swoim synem i jego małżonką, kiedy się dowiedział, iż syn ów za namową Bolesława potajemnie przeciw niemu spiskuje. Następnie kazał zamknąć go [biskupa] w osobnej celi. Tu, w ukryciu, spełnił czcigodny pasterz z całą gorliwością ku chwale Bożej to, czego nie mógł dokonać publicznie. Poprzez łzy i ofiarę żarliwej, z serca rozdartego płynącej

¹⁴ Thietmar, lib. VII, cap. 72, s. 487 (wyd. pol., s. 213). „Quantum autem in cura sibi commissa laboraverit, nec mee sciencie nec etiam facundie sufficit [...] novam propaginem Domino in infructuosa arbore, idest in populo nimis insulso, sancte predicationis plantacione eduxit”; tamże.

¹⁵ Thietmar, lib. VI, cap. 10, s. 287.

modlitwy, pojednał się z najwyższym Kapłanem i wyzwolony z ciasnych więzów ciała, przeniósł się z radością w sferę wiekuistej chwały¹⁶.

Uwaga kronikarza koncentruje się na osobie Reinberna, zapewne znanego mu osobiście konfratra w biskupstwie. Wydarzenia polityczne stają się jedynie tłem relacji. Nie dowiadujemy się niczego na temat przyczyn, dla których Włodzimierz zdecydował się na drastyczne kroki wobec własnego syna i jego żony. Znamienne jest natomiast, że ofiarą represji padł również Reinbern i że został on – co kronikarz wydaje się podkreślać – oddzielnie uwięziony, a więc potraktowany nie jako kapelan księżniczki, lecz jako biskup, wysoki i pełnomocny, a przez to niebezpieczny funkcjonariusz Kościoła rzymskiego. Tło wydarzeń poprzedzających reakcję księcia Rusów musiało więc mieć jakiś aspekt religijny. Vladimir Vodoff wysunął przypuszczenie, że Reinbern – biskup katolicki o wybitnym temperamencie apostołskim – mógł prowadzić działalność misyjną w księstwie turowskim, w okresie rządów Światopełka, a więc w domenie Włodzimierza i Kościoła wschodniego¹⁷. Wydaje się, że przy próbach zrozumienia informacji podanych przez kronikarza nie można wykluczać takiego tła wypadków. Biskup w charakterze kapelana księżniczki przybywającej do chrześcijańskiego kraju męża to rzecz raczej niezwykła¹⁸. Czy więc kryła się za tym świadoma decyzja równie misyjnie usposobionego księcia i ojca, Bolesława, który akcje ewangelizacyjne zwykł traktować jako narzędzie polityczne? Być może w ramach spisku, o którym informował kronikarz, Światopełk w ślad za żoną przyjął obrządek katolicki. Biskup miał praktycznie nieograniczone możliwości nie tylko w sferze oddziaływania na lud czy władcę, lecz także w dziele tworzenia struktury kościelnej, podległej metropolii, z której się wywodził, Gniezna. Sytuacja powinna wzbudzać od początku niepokój Włodzimierza i duchownych z jego otoczenia. Nie znamy dynamiki opisywanych przez Thietmara wydarzeń. Badacze małżeństwo Światopełka lokują między

¹⁶ Thietmar, lib. VII, cap. 72, s. 488 (wyd. pol., s. 214): „Quem predictus rex, audiens filium suimet ortatu Bolizlavi tacito reluctaturum sibi, cepit cum eodem et uxore et in singulari custodia claudit. In qua pater venerabilis, quod in aperto fieri non potuit, in secreto studiosus in divina laude peregit. Hic cum se lacrimis assidue oracionis ex corde contrito prolate hostia summo sacerdoti reconciliaret, ex arto corporis carcere solutus ad libertatem perennis glorie gaudens transiit”.

¹⁷ V. Vodoff, *Naissance de la chrétienté russe. La conversion du prince Vladimir de Kiev (988) et ses conséquences (XI^e–XIII^e siècles)*, Paris 1988, s. 96 n. Podobny domysł w: F. Sielicki, *Polsko-ruskie stosunki wyznaniowe...*, s. 35–49, tu s. 35.

¹⁸ Beda informuje o takim przypadku w końcu VI w.: frankijska księżniczka Berta przybyła z biskupem Luidhardem w swym orszaku do Kentu, gdzie poślubiła króla Ethelberta. Kraj ów nie był jednak jeszcze chrześcijański; por. Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, 1. 25.

1004 a 1009 r.¹⁹, a jego uwięzienie ok. 1012 r. Działalność Reinberna miała więc szanse rozwijać się latami. Gwałtowność spóźnionej reakcji Włodzimierza mogłaby dowodzić skuteczności biskupa. Czy więc można dopuścić, że u progu XI w. na Zachodzie wschodnie rubieże znajdujące się pod obediencją Konstantynopola traktowano jako tereny misyjne, analogicznie z obszarami zamieszkałymi przez pogan? Jednak – przypomnijmy – są to tylko domysły, które nie znajdują żadnego jednoznacznego potwierdzenia w analizowanym tutaj źródle. Mimo że przypuszczenia te wzmacniają wnioski wyprowadzone ze świadectwa Brunona z Kwerfurtu, dalej pozostajemy w sferze postulatu badawczego.

1.2. Tradycje misyjne

W tym tekście pełna weryfikacja tego postulatu jest niemożliwa. Pytanie, przed którym stajemy, wiąże się bowiem z dziejową istotą religii chrześcijańskiej, z jej misyjnością. Imperatyw krzewienia nauki Chrystusa tym, którzy jej nie znają, powtarzany jest w Nowym Testamencie wielokrotnie. Wydaje się, że najbardziej precyzyjne sformułowanie tego nakazu odnajdujemy w Ewangelii św. Marka: „Idźcie na cały świat i głosźcie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu! Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony”²⁰. Ta postać nakazu ewangelicznego jest gotową instrukcją misyjną: nieznaną nauki Jezusa należy poszukiwać; nauczać ich tak, by dobrowolnie uwierzyli; udzielać chrztu tym, którzy zechcą go przyjąć. Jednocześnie tworzy on perspektywę odpowiedzialności chrześcijanina wobec Boga za zbawienie innych, barbarzyńców, pogan.

Nakaz ten dotyczył wszystkich chrześcijan, z oczywistych względów w sposób szczególny obarczeni nim zostali biskupi jako spadkobiercy apostołów. W IV w. Konstantyn Wielki i cesarska ideologia pokonstantyńska rozszerzyła obowiązek ewangelizacyjny również na chrześcijańskich władców, zwłaszcza na cesarza rzymskiego (konstantynopolitańskiego), a w czasach Karola Wielkiego na cesarzy zachodnich. Okazuje się jednak, że sposób rozumienia i realizacji dyrektywy misyjnej na Zachodzie był znacząco odmienny niż w Bizancjum. Ta różnica ma dla nas znaczenie podstawowe, niewątpliwie bowiem bohaterowie przytoczonych wyżej fabuł: z jednej strony Bruno z Kwerfurtu, biskup Reinbern oraz (w tle) książę Polan Bolesław, z drugiej zaś Włodzimierz byli spadkobiercami dwóch odmiennych tradycji misyjnych – zachodniej i wschodniej. W przypadku Włodzimierza problem komplikuje się jeszcze bardziej, gdyż Kościół na Rusi w pewnym

¹⁹ F. Sielicki, *Polsko-ruskie stosunki wyznaniowe...*, s. 35; V. Vodoff, *Naissance...*, s. 96.

²⁰ Mk 16, 15–16.

momencie swej wczesnej historii przyjął liturgię i tradycję piśmienniczą cyrylo-metodejską, a zachowane źródła nie dają nam żadnej orientacji, czy stało się to w czasach Włodzimierza, czy już po jego śmierci.

Analizę misyjnych relacji polsko-ruskich w XI–XII w. musimy więc rozpocząć od choćby krótkiego i schematycznego zestawienia cech charakterystycznych tradycji misyjnych Kościołów zachodniego, bizantyńskiego i słowiańskiego. Pozwoli to nam się zorientować, jakie mogły być ideowe motywacje decydujące o zachowaniach naszych bohaterów. W drugiej części tekstu spróbujemy się zorientować, czy i w jaki sposób wyobrażenia związane z misją ewangelizacyjną po obu stronach granicy Polski i Rusi ulegały ewolucji do końca XII w.

Historia misji wśród pogan w obrębie Kościoła łacińskiego posiada ogromną literaturę, która zwalnia mnie od szczegółowej prezentacji problemu²¹. Dla niniejszych rozważań wystarczy przypomnieć, że w VIII w.,

²¹ Z tej literatury da się wymienić tylko niewielką część. Prace przeglądowe: B. Kumor, *Praktyka misyjna Kościoła rzymskiego w X wieku*, „Nasza Przeszłość” 69, 1988, s. 23–37; L.E. von Padberg, *Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert*, Stuttgart 1995; A.F. Walls, *The Missionary Movement in Christian Histories. Studies in the Transmission of Faith*, Edynburg 1996; B. Dumézil, *Chrześcijańskie korzenie Europy. Konwersja i wolność w królestwach barbarzyńskich od V do VIII w.*, tłum. P. Rak, Kęty 2008; I.N. Wood, *The Missionary Life. Saints and the Evangelization of Europe, 400–1050*, London 2001; J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, Poznań 1997 (jedyna próba zestawienia misji zachodniej i wschodniej, ale bez wniosków). Ważniejsze studia szczegółowe: R.E. Sullivan, *Carolingian Missionary and the Pagan*, „Speculum” 28, 1953, s. 730–733; H.-D. Kahl, „Compellere intrare”..., s. 161–193, 360–401 oraz cały szereg innych studiów tego autora; J. Leclercq, *Mönchtum und Peregrinatio in Frühmittelalter*, „Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte” 55, 1960, s. 212–225; G. Labuda, *Działalność misyjna i organizacyjna Kościoła niemieckiego na ziemiach Słowian połabskich (do schyłku XII wieku)*, w: tenże, *Fragmenty dziejów Słowiańszczyzny Zachodniej*, t. 3, Poznań 1975, s. 176–207; tenże, *Inspiracje misyjne Kościoła magdeburskiego w działalności chrystianizacyjnej św. Wojciecha i św. Brunona z Kwerfurtu*, w: *Chrześcijańskie korzenie. Misjonarze, święci, rycerze zakonnici (eseje i szkice)*, red. S. Sterna-Wachowiak, Poznań 1997, s. 35–50; L. Abrams, *Eleventh-Century Missions and the Early Stages of Ecclesiastical Organisation in Scandinavia*, „Anglo-Norman Studies” 17, 1995, s. 21–40; J. Strzelczyk, *Święty Wojciech na tle tradycji misyjnych Kościoła rzymskiego*, w: *Środkoeuropejskie dziedzictwo świętego Wojciecha*, red. A. Barciak, Katowice 1998, s. 31 n.; tenże, *Niektóre problemy chrystianizacji Europy wczesnośredniowiecznej*, w: *Nihil superfluum esse. Studia z dziejów średniowiecza ofiarowane profesor Jadwidze Krzyżaniakowej*, red. J. Strzelczyk, J. Dobosz, Poznań 2000, s. 61–84; M.T. Szczepański, *Fundacja misyjna. Uwagi o kształtowaniu się ottońskiej koncepcji władzy*, w: *Monarchia średniowieczna. Władza nad ludźmi, władza nad terytorium. Studia ofiarowane Profesorowi Henrykowi Samsonowiczowi*, red. A. Pieniądz-Skrzypczak, M.R. Pauk, J. Pysiak, Warszawa–Kraków 2002; D. Sikorski, *Biskupstwa zakładane przez Anglosasów na kontynencie w VIII w. – aspekty prawne*, w: *Nihil superfluum esse...*, s. 35–59; tenże, *Model misji za czasów św. Brunona*, w: *Święty Brunon. Patron lokalny czy symbol jedności Europy i powszechności*

dzięki aktywności misjonarzy i ideologów anglosaskich rozpoczął się nowy etap tej historii. Trzy elementy charakteryzują ów etap. Po pierwsze, rzesze anglosaskich misjonarzy i ich lokalnych uczniów, spontanicznie wędrujących po Europie w poszukiwaniu ludów pogańskich, najczęściej w porozumieniu z władzą świecką, nieraz wyposażonych w specjalne uprawnienia papieskie (paliusz), pozwalające im na tworzenie organizacji kościelnych na ewangelizowanych terenach, misjonarzy gotowych na śmierć męczeńską z rąk pogan. Po drugie, idea króla-ewangelizatora zmuszającego pogan do chrztu i opiekującego się misjonarzami, który według syntetycznej formuły Alkuina „w prawicy trzyma miecz, a językiem głosi poganom kazanie”²², idea dominująca w cesarskiej racji stanu Karola Wielkiego, jako nowego Konstantyna, i kontynuowana przez Ottonów. Po trzecie, wzorcowa seria hagiograficznych utworów propagandowych, żywotów misyjnych, która stawia misjonarza w hierarchii świętości na równi z męczennikami. Te dwa modele: władcy-apostoła i świętego misjonarza – jak zobaczymy na przykładzie polskim – będą oddziaływać na ideologię dworską i duchową formację chrześcijańską co najmniej po XII w. Ludwik Pobożny, starając się zinstytucjonalizować akcje misyjne na zdobywanych zbrojnie terenach, powołał metropolię misyjną dla północnego Połabia i Skandynawii w Hamburgu (834 r.). Tą drogą poszedł również Otto I (metropolia misyjna w Magdeburgu dla Połabia i całej wschodniej Słowiańszczyzny oraz aż dziewięć biskupstw). Gospodarzami przedsięwzięć apostołskich mieli być odtąd biskupi z zastępami misjonarzy. W tej tradycji można umieścić naszego Reinberna. Struktury te jednak okazały się niewydolne, a ich osiągnięcia niweczone przez powtarzające się reakcje pogańskie (Lucice). Można było oczekiwać, że w tej sytuacji, wcześniej czy później, odżyje anglosaski wzorzec świętego misjonarza, model formacyjny i gatunek hagiograficzny (Wojciech, Bruno, Pięciu Braci Eremitów, Otto z Bambergu).

Kościola, red. A. Kopiczko, wyd. 2 popr., Olsztyn 2009, s. 51–72; U. Borkowska OSU, *Model biskupa-misjonarza w chrześcijaństwie zachodnim od VII do X wieku*, w: *Kanonizacja św. Wojciecha i dziedzictwo jego kultu*, red. J. Strzelczyk, C. Pest, W. Polak, Lublin 2001, s. 56–66; J. Kujawiński, *Spotkanie z 'innym'. Średniowieczny misjonarz i jego sacrum w oczach pogan*, „Roczniki Historyczne” 70, 2004, s. 7–64; M. Sosnowski, *Kategorie związane z misją i męczeństwem w pismach św. Brunona z Kwerfurtu*, w: *Cognitioni gestorum. Studia z dziejów średniowiecza dedykowane Profesorowi Jerzemu Strzelczykowi*, red. D.A. Sikorski, A.M. Wyrwa, Warszawa 2006, s. 205–230; tenże, *Studia nad wczesnymi żywotami św. Wojciecha. Tradycja rękopiśmienna i polemika środowisk*, Poznań 2013; R. Michałowski, *Król czy misjonarz?...*, s. 129–144; tenże, *Misjonarz i pan misji we wczesnym średniowieczu*, w: *Lustro. Teksty o kulturze średniowiecza ofiarowane Halinie Manikowskiej*, red. W. Brojer, Warszawa 2013, s. 29–57.

²² MGH, *Epistolarum*, t. 4, Berolini 1895, nr 41, s. 84 (794/795 r.): „gladium triumphalis potentiae vibrat in dextera et catholicae praedicationis tuba resonat in lingua”.

W przeciwieństwie do misyjności Kościoła łacińskiego, aktywność ewangelizacyjna Cesarstwa Bizantyńskiego jest stosunkowo słabo rozpoznana. Zdecydowała o tym ograniczona i dość jednostronna baza źródłowa²³, ale też niewystarczający stan jej przebadania²⁴. W tej sytuacji braki danych w dokumentach greckich badacze uzupełniają innymi źródłami, łacińskimi, syryjskimi, arabskimi, północnoafrykańskimi, wreszcie ruskimi, pisanymi, ale przede wszystkim archeologicznymi, próbując odtworzyć jak najpełniejszy obraz promieniowania chrześcijaństwa bizantyńskiego na kraje ościenne²⁵. Nas jednak interesuje oficjalna ideologia apostołska dworu cesarskiego i konstantynopolitańskiego patriarchatu, bo ona przede wszystkim oddziaływała na rację stanu i pragmatykę misyjną ksiąząt kijowskich i zdominowanej przez hierarchię grecką Cerkwi ruskiej. W źródłach greckich ideologia misyjna Bizancjum w pierwszym tysiącleciu po Chrystusie rysuje się znacząco odmiennie niż w kręgu łacińskim.

W słynnej *Księdze ceremonii dworu bizantyńskiego* spisanej przez cesarza Konstantyna VII Porfirogenetę ok. 958 r., pomyślanej zarówno jako kronika dworska czasów rządów autora, jak i opis cesarskiego obyczaju świeckiego i sakralnego, znajdujemy m.in. formularz uroczystej intronizacji cesarskiej w święto Zesłania Ducha Świętego (*Pentecostes*). Ten corocznie powtarzany rytuał miał przypominać cesarzowi, Kościołowi i poddanym, że władca, nowy Konstantyn, jest równy apostołom i tak jak oni został wyznaczony do krzewienia wiary, pilnowania ortodoksji i nakłaniania barbarzyńców do przyjęcia chrześcijaństwa. Jednak w całym swym obszernym dziele Konstantyn nie

²³ Przegląd bizantyńskich źródeł i ich stan zachowania zob. M. Whittow, *The Making of Byzantium, 600–1025*, Berkeley 1996, s. 1–14.

²⁴ Zwraca na to uwagę I. Ševčenko, *Misje religijne z perspektywy Bizancjum*, w: *Chrześcijaństwo Rusi Kijowskiej, Białorusi, Ukrainy i Rosji (X–XVII wiek)*, red. J. Kłoczowski, Kraków 1997, s. 33–53, tu s. 46.

²⁵ Studia i artykuły przeglądowe: jedyną monografią problemu jest С.А. Иванов, *Византийское миссионерство. Можно ли сделать из „варвара” христианина?*, Москва 2003; poza tym: tenże, *Religious Missions*, w: *The Cambridge History of the Byzantine Empire c. 500–1492*, red. J. Shepard, Cambridge 2008, s. 305–332 (wyd. pol.: *Bizancjum ok. 500–1024*, tłum. K. Pachniak, J.S. Partyka, R. Piotrowski, Warszawa 2012, s. 307–329); F. Dvorník, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostel Andrew*, Cambridge, Mass. 1958; D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth*, London 1971, s. 83–97, 236–253; Ch. Han-nick, *Die byzantinischen Missionen*, w: *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, red. H. Frohnes, t. 2, München 1978, s. 279–359; I. Ševčenko, *Misje religijne...*; J. Shepard, *Spreading the Word. Byzantine Missions*, w: *The Oxford History of Byzantium*, red. C. Mango, Oxford 2002, s. 230–249; G. Dagron, *Misje, chrześcijaństwo i ortodoksja*, w: *Historia chrześcijaństwa*, t. 4: *Biskupi, mnisi i cesarze 610–1054*, red. G. Dagron, P. Riché, A. Vauchez, tłum. M. Żurowska i in., Warszawa 1999, s. 186–207; A. Poppe, *How the Conversion of Rus' was understood in the Eleventh Century*, „Harvard Ukrainian Studies” 11, 1987, nr 3/4, s. 287–302.

wspomina o żadnej uroczystości chrztu pogańskiego władcy na cesarskim dworze. W dość bogatym zbiorze bizantyńskich utworów historiograficznych średniowiecza, od *Chronographia* Teofana Wyznawcy z początku IX w., przez serię kronik z okresu wspomnianego Konstantyna, zwanych *Theophanes Continuatus*, po XI-wieczne dzieła Michała Psellosa i Jana Skylitza, doliczymy się zaledwie kilku informacji o chrzcie udzielonym przez cesarza i patriarchę konstantynopolitańskiego barbarzyńskiemu władcy, jeszcze mniej – o posłaniu do pogańskiego kraju biskupa, który miałby budować organizację kościelną i krzewić chrześcijaństwo wśród poddanych świeżo ochrzczonego księcia: dotyczy to chana Bułgarów oraz księcia Rusów pod rokiem 860 (*Theophanes Continuatus*) i władcy Węgrów w 948 r. (Jan Skylitzes). Liczby te świadczą o bardzo niskiej pozycji idei misyjności wśród pogan w ideologii Cesarstwa Bizantyńskiego. Kiedy w 864 r. bułgarski chan Borys zwrócił się do papieża Mikołaja I oraz do patriarchy Focjusza z prośbą o pomoc w utworzeniu struktury kościelnej w jego państwie, pierwszy wysłał do Pliski dwóch biskupów z liczną grupą misjonarzy oraz instrukcję dla chana, jak powinien postępować z poddanymi, drugi zaś odmówił, posyłając pogańskiemu władcy traktat referujący chrześcijańską wersję dziejów Stworzenia, doktrynę wiary oraz historię soborów i herezji, tekst oparty na bogatej bizantyńskiej literaturze apologetyczno-polemicznej. Tylko ówczesna, złożona sytuacja polityczna zdecydowała, że Kościół bułgarski ostatecznie przyjął obediencję wschodnią. Kазus Bułgarii pozwala zresztą unaocznic misyjną pasywność Cesarstwa Wschodniego. Lud ten znad Wołgi pojawił się pod koniec VII w. w Mezji i delcie Dunaju, a więc – w znacznej części – w granicach Cesarstwa. Od tego momentu, przez niemal dwieście lat Bizancjum było w stanie wciąż wybuchających wojen z chanatem. Nieliczne okresy pokoju skrzętnie odnotowywali kolejni bizantyńscy kronikarze, ale w żadnym opisie zawieranych układów nie pojawia się sugestia, aby dwór w Konstantynopolu podejmował jakieś wysiłki misyjne. To chan bułgarski musiał wystąpić z prośbą o chrzest. Na tle tej trwałej praktyki politycznej wyjątek w całych średniowiecznych dziejach Cesarstwa stanowi okres patriarchatu ucznia Focjusza, Mikołaja I Mistyka (901–907 i 912–925), który podjął niezwykle wysiłek nawrócenia ludów żyjących wokół północnego wybrzeża Morza Czarnego: Alanów i Chazarów. Był to pierwszy przypadek próby rozciągnięcia jurysdykcji Konstantynopola poza *limes* Cesarstwa Rzymskiego. O inicjatywie tej dowiadujemy się z zachowanych listów Mikołaja. Przy okazji mamy szansę poznać imiona kilku rzeczywistych misjonarzy greckich, co przy rzeszy kilkudziesięciu misjonarzy znanych ze źródeł łacińskich tworzy sugestywny obraz różnicy w ideologii misyjnej Wschodu i Zachodu. Po przedsięwzięciach patriarchy Mikołaja w oficjalnych dokumentach bizantyńskich nie został jednak żaden ślad. Próżno też w źródłach

greckich szukać jakiegokolwiek odpowiednika imponującej serii łacińskich żywotów misyjnych. Zachowały się jedynie nieliczne, całkowicie legendarne opowieści o apostołach działających u zarania chrześcijaństwa na terenach Cesarstwa Wschodniego. Bodaj z VI w. pochodzi tzw. *Legenda o siedmiu biskupach z Chersonezu*, opowiadająca o misjonarzach ewangelizujących Krym (Tauroscytów) w czasach cesarza Galeriusa i o ich męczeńskiej śmierci. W IX w. spisana została przez mnicha Epifaniasza *Legenda św. Andrzeja*, której bohater, apostoł Chrystusa, miał dotrzeć z misją ewangelizacyjną nie tylko do Synopy, ale również do Krymu i w Chersonezie nauczać wśród Scytów. Teksty te powstały w chersoneskim kręgu kościelnym i mimo swej niewiarygodności świadczyć mogą o istnieniu trwałego „instynktu misjonarskiego” w krymskim Kościele. Chersonez posiadał, z racji swego granicznego położenia, pewną autonomię, a tamtejszy kler był znacznie lepiej niż Konstantynopol obeznany z barbarzyńcami, przede wszystkim z Chazarami, Alanami i Rusami. Wspomniany misyjny patriarcha Mikołaj Mistyk korzystał zresztą intensywnie z doświadczeń i misjonarzy tego środowiska. Po aktywności misyjnej wśród pogan krymskiego Kościoła zachowały się świadectwa przypadkowe, a w dokumentach Konstantynopola – żadne. Cesarstwo Wschodnie było przede wszystkim skupione na samym sobie. Władca bizantyński stawał się nowym Konstantynem, gwarantując jedynie jedność i pokój religijny w imperium, wśród swych poddanych. Wobec tak sformułowanej racji stanu Konstantynopola nie może nas zaskoczyć fakt, że ani o niezwykłym przedsięwzięciu misyjnym w 863 r. Konstantyna i Meto-dego, czyli tzw. Braci Sołuńskich, ani o chrzcie Rusi Włodzimierza w 988 r. nie zachowała się w greckich źródłach żadna, nawet najmniejsza notatka.

Nim dotrzemy do Włodzimierza, spójrzmy jeszcze na tradycję spisaną przez Kościół słowiański²⁶. Konstantyn, zwany Filozofem, oraz Metody,

²⁶ Na temat misji Braci Sołuńskich powstała ogromna literatura głównie dotycząca dziejów Kościoła słowiańskiego oraz rozwoju liturgii słowiańskiej; zob.: F. Dvorník, *Les Slaves, Byzance et Rome au IX^e siècle*, Paris 1926; tenże, *Les légendes de Constantin et Méthode vues de Byzance*, Paris 1933; tenże, *Byzantine missions among the Slavs*. SS. Constantine-Cyril and Methodius, New Brunswick 1970; I. Ševčenko, *Three Paradoxes of the Cyrillo-Methodian Mission*, „Slavic Review” 23, 1964, s. 220–236; D. Obolensky, *Cyrille et Méthode et la christianisation des Slaves*, w: *La conversione al cristianesimo nell’Europa dell’alto medioevo*, Spoleto 1967, s. 587–610; V. Vavřínek, *The Introduction of the Slavonic Liturgy and the Byzantine Missionary Policy*, Praha 1978, s. 255–275; G. Dagron, *Formes et fonctions du pluralisme linguistique à Byzance (IX^e–XII^e siècle)*, „Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d’Histoire et Civilisation byzantines” 12, 1994, s. 219–240; M. Salamon, *Konstantyn i Metody – typowi czy nietypowi misjonarze bizantyńscy?*, w: *Środkowoeuropejskie dziedzictwo cyrylo-metodiańskie*, red. A. Barciak, Katowice 1999, s. 74–91, tu s. 84–88; ostatnio M. Betti, *The Making of Christian Moravia (858–882). Papal Power and Political Reality*, Leiden 2013 (tam dalsza literatura).

dwaj rodzeni bracia, Grecy pochodzący z zamieszkałych w znacznej części przez ludność słowiańską Thesalonik (Sołunia), mnisi bez święceń kapłańskich, jeśli wierzyć ich żywotom i kilku dokumentom papieskim Hadriana II i Jana VIII, zostali na prośbę władcy morawskiego Rościława ok. 864 r. wysłani przez cesarza bizantyńskiego Michała III i patriarchę Focjusza dla ewangelizowania Słowian w Państwie Wielkomorawskim. Konstantyn, utalentowany językoznawca, wymyślił dla celów tej misji specjalny alfabet dostosowany do specyfiki języka słowiańskiego (głagolica), przetłumaczył Pismo Święte oraz księgi liturgiczne mszy i godzin kanonicznych, wprowadzając w ten sposób język miejscowy do liturgii. Pomysł nie był nowy, alfabet ten miał w kręgu bizantyńskim swoich antenatów: gocki z IV w. (Wulfila), gruziński w IV czy ormiański w V stuleciu. Żaden z tych wynalazków nie został jednak uznany przez ortodoksyjny nicejsko-chalcedoński Kościół w Konstantynopolu, dla którego niegreckie języki liturgii były równoznaczne z herezją. Opuszczeni przez cesarza i patriarchę, zwalczani przez obecny wcześniej w państwie Rościława kler bawarski, bez święceń niezdolni do udzielania sakramentów i budowy organizacji kościelnej, Bracia Sołuńscy uzyskali w 868 r. zaskakujące poparcie ze strony papieża Hadriana II, który wyświęcił Metodego na kapłana, zapewne nadał mu uprawnienia arcybiskupie oraz uznał prawomocność liturgii słowiańskiej. Konstantyn zmarł w Rzymie w 869 r. pod imieniem zakonnym Cyryl. Działalność Metodego na Morawach, w Panonii i Karyntii, którą należy wiązać raczej z Kościołem rzymskim niż wschodnim, dała tak owocne rezultaty, że stworzony przez niego Kościół słowiański zdołał przetrwać po jego śmierci w 885 r., mimo porzucenia przez Rzym (Stefan V), prześladowań ze strony Kościoła frankijskiego i wygnania z Państwa Wielkomorawskiego przez następcę Rościława, Świętopelka, wkrótce po śmierci założyciela. Dzieło jego kontynuowali uczniowie, zwłaszcza w Bułgarii, gdzie wygnańcy przyjęci zostali przez chana Borysa, starającego uniezależnić się od dominacji Bizancjum. Klemens, biskup Ochrydy, jego współpracownik Naum czy Konstantyn, biskup Presławia, kontynuowali żywe dzieło misyjne swego nauczyciela. Na Morawach i w Czechach resztki organizacji kościelnej i słowiańska literatura przetrwały do końca XI w., ale środowisko to pod presją duchowieństwa łacińskiego zatraciło misyjnego ducha. Zachowały się słowiańskie żywoty obu założycieli Kościoła morawskiego. Pierwszy, *Żywot świętego Konstantyna*, spisany być może przez Metodego, w niewielkim tylko stopniu przypomina tego rodzaju utwory znane nam z literatury łacińskiego średniowiecza i jest dowodem słabości tradycji hagiografii misyjnej w Bizancjum. *Żywot* odwołuje się raczej do poetyki greckich utworów apologetyczno-polemicznych, w argumentacji żywo naśladuje wspomniany list Focjusza do chana bułgarskiego i prezentuje serię mów i dialogów Konstantyna z religijnymi

oponentami, wśród których najobszerniejszym jest epizod chazarski, gdzie filozof-apologeta raczej niż misjonarz wchodzi w – zwycięski zresztą – spór teologiczny z żydami i mahometanami przed „kaganem Kozarów” dokonującym wyboru religii dla siebie i swoich poddanych. Drugi z utworów, *Żywość świętego Metodego*, napisany zapewne przez kogoś z uczniów misjonarza, zdecydowanie więcej uwagi poświęca działaniom ewangelizacyjnym bohatera, choć rozpoczyna się typowo bizantyńskim wykładem dziejów Stworzenia oraz historią soborów. Późniejsze utwory słowiańskiej literatury hagiograficznej potwierdzają tendencję do wyzwania się z bizantyńskiego obciążenia apologetyką i zbliżają w poetyce do zachodniego typu hagiografii. Obserwujemy też inny zaskakujący proces: z upływem dziesięcioleci ginie w elitach słowiańskiego Kościoła pamięć o bizantyńskim pochodzeniu Braci Sołuńskich i greckiej proweniencji liturgii słowiańskiej. Jeden z najstarszych tekstów starsłowiańskich, powstały zapewne w Czechach w końcu IX w., *Mowa pochwalna na cześć świętych Konstantyna i Metodego*, oparty na *Żywocie świętego Metodego*, nie wspomina o cesarzu Michale czy patriarsze Focjuszu i koncentruje się na współpracy ze Stolicą Apostolską i dokonaniach ewangelizacyjnych misjonarzy na Morawach. Tak zwany *Drugi słowiański żywot świętego Nauma*, utwór hagiograficzny powstały w kręgu ochrydzkim, całkowicie milczy o Bizancjum, a opis działalności Braci rozpoczyna od ich nauczania w Mezji (Bułgarii) i Dalmacji (!) oraz wizyty w Rzymie u papieża Hadriana II. Jeszcze bardziej zaskakujący jest *Żywość Klemensa z Ochrydy* Teofilakta. Utwór powstał na początku XII w., a więc sto lat po aneksji Bułgarii przez cesarza Bazylego II Bułgarobójcy w 1018 r., który autonomię tamtejszego Kościoła zlikwidował, choć słowiańską liturgię – po licznych buntach – dopuścił. Autor *Żywota*, Teofilakt, arcybiskup Ochrydy (zm. ok. 1125), przysłany z Konstantynopola, był Grekiem wychowanym na cesarskim dworze, znakomitym teologiem, egzegetą i apologetą; bez wątplenia reprezentował on bizantyńską mentalność i takąż rację stanu. A jednak spisał panegiryk na cześć swego odległego poprzednika, ucznia Metodego, Klemensa, twórcy niezależności Kościoła bułgarskiego od Bizancjum. Niemal trzecia część jego dzieła prezentuje losy Braci Sołuńskich i skupia się na ich misji morawskiej oraz epizodzie rzymskim, całkowicie pomijając ich aktywność polemiczną i apologetyczną. Konstantyn konsekwentnie nazywany jest zakonnym imieniem Cyryl, co wydaje się specyfiką całej tradycji bułgarskiej. O greckim pochodzeniu Braci Sołuńskich Teofilakt jednak nie wspomina, prawdopodobnie już nic o tym nie wie. Działalność właściwego bohatera utworu, Klemensa, również opisuje w terminach żywej akcji misyjnej. Tylko w jednym fragmencie *Żywota* dochodzi do głosu grecki temperament autora, jego pasja apologetyczna. Opowieść o dramatycznym wygnaniu uczniów Metodego z Moraw rozpoczyna się

od teologicznej debaty między Klemensem i biskupem Wichingiem w obecności księcia Świętopelka, który ma dokonać „wyboru religii” między Kościołem frankijskim i słowiańskim. Przedmiotem sporu jest *Filioque*, a więc ós konfliktu między Konstantynopolem i Rzymem, który na początku XII w. na nowo ożył. Wiele wskazuje na to, że w Bułgarii nie znano słowiańskiego *Żywota świętego Konstantyna*. Teofilakt nie wzorował się więc na epizodzie chazarskim Braci Sołuńskich, a sięgnął raczej do tradycyjnego bizantyńskiego paradygmatu apologetycznego.

2. Ruś XI–XII w.

Określenie formacji religijnej i źródeł wyobrażeń misyjnych Włodzimierza nie jest proste. Po pierwsze dlatego, że w literaturze ruskiej nie zachowały się żadne świadectwa z okresu panowania pierwszego chrześcijańskiego władcy Rusi. Najstarszy utwór, opowiadający o jego dokonaniach, *Pochwała kagana naszego Włodzimierza*²⁷ autorstwa Hilariona, metropolity Kijowa, spisany ponad trzydzieści lat po śmierci księcia, ma charakter wybitnie hagiograficzny²⁸, natomiast pierwsze źródło historiograficzne, *Powieść minionych lat*, ocenia tego władcę z późnej, stuletniej perspektywy początku XII w.²⁹ Po drugie, na formowanie ideologii misyjnej Włodzimierza i – szerzej – Rusi mogło mieć wpływ kilka środowisk: nie tylko Konstantynopol, skąd przyszedł instytucjonalny akt chrztu, ale również specyficzne tradycje Chersonozu oraz Kościół słowiański ufundowany przez Braci Sołuńskich, czy to w wersji czesko-morawskiej, czy też bułgarskiej. Jak wiemy, każde z tych środowisk reprezentowało odmienny model misyjny.

Konstantynopol mógł oddziaływać na rację stanu i politykę religijną Włodzimierza pośrednio – wzorcami propagowanymi przez bizantyński

²⁷ Tekst ten, zapewne homilia wygłoszona ok. 1050 r. w obecności księcia Jarosława Włodzimierzowicza, w XV w. został połączony z innymi utworami Hilariona w całość zatytułowaną *Słowo o zakonie i błagodat*i, i pod taką postacią funkcjonuje we współczesnej literaturze historycznej; por. W. Hryniewicz, *Chrystus zmartwychwstał. Motywy paschalne w pismach metropolity Hilariona (XI w.)*, Warszawa 1995, s. 44 (tłum. na pol. W. Hryniewiczza tamże, s. 184–250; dalej: Hilarion).

²⁸ J. Korpela, *Prince, Saint, and Apostle. Prince Vladimir Svjatoslavič of Kiev, his Posthumous Life, and the Religious Legitimization of the Russian Great Power*, Wiesbaden 2001, s. 26–46; G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo i literatura teologiczna na Rusi Kijowskiej (988–1237)*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2000, s. 124–129; A. Poppe, *How the Conversion of Rus’...*, s. 287–302, tu s. 296–299; tenże, *Two Concepts of the Conversion of Rus’ in Kievan Writings*, „Harvard Ukrainian Studies” 12/13, 1988/1989, s. 488–504, tu s. 494–498.

²⁹ *Powieść minionych lat. Najstarsza kronika kijowska*, tłum. F. Sielicki, Wrocław 2005 (dalej: PML).

dwór cesarski i patriarszy, i bezpośrednio – przez posyłanych do Kijowa hierarchów. Niestety, niewiele wiemy na temat kijowskich metropolitów przybywających z Konstantynopola w czasach Włodzimierza. *Powieść minionych lat*, skąpa z zasady w informacje o świeckiej hierarchii na Rusi, wspomina dla pierwszej połowy XI w. jedynie Greka Teotempta pod rokiem 1039 oraz Rusina, wspomnianego już Hilariona, pod rokiem 1051³⁰. Badacze są jednak bardziej optymistyczni i dają wiarę późnej – z XIV w. – informacji o przysłaniu przez cesarza Bazylego II metropolity Teofilakta z Sebasty w związku z chrztem księcia w 988 r. lub wkrótce po tej dacie³¹. Znając już nieco praktykę polityczną dworu bizantyńskiego, nie zdziwilibyśmy się, gdyby w rzeczywistości cesarz latami zwlekał z ustanowieniem metropolii na Rusi. Niewątpliwie natomiast jakaś grupa duchownych greckich przybyła do Kijowa wraz z porfirogenetką Anną, poślubioną Włodzimierzowi, i to oni mogli w pierwszym okresie nadzorować proces chrystianizacyjny i kształtować w duchu bizantyńskim politykę kościelną nowo ochrzczonego księcia.

Jeśli wierzyć autorowi tzw. *Legendy korsuńskiej*, włączonej do ostatecznej redakcji *Powieści minionych lat*, opowiadającej o okolicznościach chrztu Włodzimierza w bizantyńskim Chersonesie, nawrócony władca oprócz łupów (relikwii św. Klemensa i jego ucznia Teba, naczyń liturgicznych i miedzianych posągów) zabrał ze sobą na Ruś „popów korsuńskich”³², którzy potem pomagali mu w Kijowie chrzcic lud i organizować Kościół, i którym wkrótce, już rok po chrzcie, zbudował cerkiew Przenajświętszej Bogarodzicy³³. Przypomnijmy, że chersońskie duchowieństwo, stosunkowo niezależne od Konstantynopola i – jak na rutynę bizantyńską – dość aktywne misyjnie wśród przygranicznych plemion pogańskich, osiadłych na północ od Morza Czarnego, mogło w początkowym okresie pewnej dominacji wśród kleru kijowskiego wnieść do młodego Kościoła ducha misji zewnętrznej. W tzw. *Nikonowskiej kronice* z XVI w., zawierającej jednak – w opinii badaczy – wiarygodny materiał z X–XI w., który nie przedostał się przez korekty redaktorów ostatecznej postaci *Powieści minionych lat*, czytamy o niejakiemu Marku Macedończyku, którego Włodzimierz miał wysłać do

³⁰ PML, 60, s. 135; PML, 61, s. 137.

³¹ Dysponujemy jedynie dwiema zewnętrznymi informacjami na ten temat. Obie z czasu już po śmierci Włodzimierza. Thietmar pod rokiem 1018 mówi o arcybiskupie rezydującym w Kijowie; Thietmar, lib. VIII, cap. 32, s. 530 (wyd. pol., s. 235), por. niżej, przyp. 183. Jahja z Antiochii, melkicki kronikarz piszący po arabsku w latach trzydziestych XI w., poświadcza wysłanie z Konstantynopola „metropolitów i biskupów, którzy ochrzcili króla i cały lud jego kraju”, cyt. za: V. Vodoff, *Naissance...*, s. 80 n.; por. A. Poppe, *The Original Status of the Old-Russian Church*, „Acta Poloniae Historica” 39, 1979, s. 5–45, s. 26–35; G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo...*, s. 49.

³² PML, 45, s. 104.

³³ PML, 46, s. 108.

Bułgarów nadwożańskich z misją chrystianizacyjną już w 990 r. Jeżeli nie wykluczalibyśmy podejmowania takich przedsięwzięć za panowania Włodzimierza, to ich inspiracji winniśmy poszukiwać raczej w formacji korsuńskiej niż konstantynopolitańskiej³⁴.

O okolicznościach i czasie pojawienia się na ówczesnej Rusi tradycji Braci Sołuńskich nie wiemy nic. Wspomniany Hilarion już w połowie XI w. przedstawia historię Cerkwi ruskiej tak jakby od początku, z nadania ochrzczonego władcy, była ona staro-cerkiewno-słowiańska. Jest jednak bardzo mało prawdopodobne, by cesarz Bazyli II (przyszły Bułgarobójca), ojciec chrzestny Włodzimierza, godził się w 988 r. firmować ten wyparty z pamięci bizantyńskiej liturgiczny „eksperyment”³⁵. Z drugiej strony, niezwykła dojrzałość językowa Hilarionowego *Słowa o zakonie i błagodati*, zbioru jego kazań i modlitw, którego częścią jest *Pochwała kagana Włodzimierza*, dowodzi, iż język słowiański już w połowie XI w. musiał mieć na Rusi dość długą tradycję. Czy był wtedy obecny również w liturgii kościelnej, pozostaje jednak sprawą otwartą³⁶. Nierozstrzygnięty także musi pozostać problem realnego oddziaływania na Włodzimierza specyficznej tradycji misyjnej Kościoła słowiańskiego czy chersońskiego. Niżej spróbujemy spojrzeć na to z dalszej perspektywy, badając, w jaki sposób i jakimi drogami tradycje te mogły wpłynąć na ideologię misyjną Rusi do XII w.

2.1. Pośmiertne kłopoty Włodzimierza

Zacznijmy od ważnej dla nas konstatacji, że zdecydowana większość zachowanych do naszych czasów dokumentów ruskich z XI w. dotyczy postaci księcia Włodzimierza oraz okoliczności związanych z chrztem jego państwa. Co więcej, noszą one wszystkie charakter wybitnie hagiograficzny. Niewolna jest również od tej poetyki pierwsza ruska kronika, *Powieść minionych lat*, zamykająca ten najwcześniejszy okres historii Rusi, zredagowana ostatecznie w 1116 r., również poświęcająca wiele uwagi zarówno samemu księciu, jak i chrystianizacji państwa. Dysponujemy więc bardzo interesującymi, choć

³⁴ С.А. Иванов, *Византийское миссионерство...*, s. 221. Nie można jednak do końca wykluczyć, że mógł on reprezentować tradycję bułgarską.

³⁵ Dymitr Obolensky dopuszcza jednak hipotezę, że zwolennikiem wprowadzenia języka słowiańskiego przy chrystianizacji Rusi były władze w Konstantynopolu, które widziały w tym szansę szybszego umocnienia chrześcijaństwa na Rusi; tenże, *Dziedzictwo Cyryla i Metodego na Rusi*, w: *Chrześcijaństwo Rusi Kijowskiej, Białorusi, Ukrainy i Rosji...*, s. 55–76, tu s. 59, przyp. 13; podobnie F. Dvornik, *Les Slaves...*, s. 298–301.

³⁶ R. Jakobson, *Minor Native Sources for the Early History of the Slavic Church*, „Harvard Slavic Studies” 2, 1954, s. 39–47, tu s. 40 n.; V. Vodoff, *Naissance...*, s. 103–107; D. Obolensky, *Dziedzictwo Cyryla i Metodego...*, *passim*.

zadziwiająco jednostronnymi źródłami natury formatywnej, poręcznymi do badania ideologii misyjnej wczesnochrześcijańskiej Rusi. Najwcześniejsze z tych źródeł, wspomniana *Pochwała kagana Włodzimierza* Hilariona, otwiera cały szereg problemów, które warto prześledzić w świetle późniejszych świadectw.

Kagan Włodzimierz – wedle opinii kaznodziei głoszącego swoją laudację w cerkwi Świętej Bogarodzicy nad sarkofagiem Włodzimierza wobec księcia Jarosława Włodzimierzowicza i jego całej rodziny³⁷ – od początku, nawet jako poganin, prowadzony był przez Opatrzność Bożą i to Opatrzność sprawiła, że książę się nawrócił i ochrzcił całą Ruś: „I zostawszy jedynowładcą swojej ziemi, poddał sobie okrężne kraje, jedne pokojowo, a niepokorne – mieczem. I tak kiedy żył za swoich dni i pał swój kraj sprawiedliwością, męstwem i rozumem – przyszło nań nawiedzenie Najwyższego, wejrzało nań wszechmiłościwe oko Boga. I zajaśniało zrozumienie w jego sercu [...]. A słysząc to, zapragnął sercem, zapłonął duchem, aby zostać chrześcijaninem wraz ze swoim krajem”³⁸. W chwilę potem mówca zwraca się bezpośrednio do zmarłego dawno księcia: „Nie widziałeś Chrystusa, nie chodziłeś za nim. Jak okazałeś się Jego uczniem? Inni widziawszy go – nie uwierzyli. Ty zaś nie widziawszy – uwierzyłeś! Dlatego z odwagą i bez powątpiewania wzywamy cię, o Błogosławiony, bo sam Zbawiciel cię powołał”³⁹. A więc nawrócenie własne i Rusi było wynikiem bezpośredniej współpracy Boga i księcia, wzajemnej aktywności, wezwania i zawierzenia. Ale – dopowiada Hilarion – Włodzimierz „zdziałal jeszcze więcej, nakazawszy po całym kraju, aby chrzcić się w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego [...]. I nie było ani jednego sprzeciwiającego się zbożnemu jego rozkazowi. Nawet jeśli ktoś chrzcił się nie z miłości, to z lęku przed tym, który wydał rozkaz, ponieważ pobożność [błagowierie] jego była złączona z władzą [s *wlastiju*]”⁴⁰. Uderzające jest podobieństwo Hilarionowego wizerunku Włodzimierza jako władcy-apostoła łączącego w dziele chrystianizacji wiarę z przemocą do tego, co odnaleźć można w karolińskiej ideologii apostołatu królewskiego u Alkuina⁴¹

³⁷ A. Poppe, *The Sainthood of Vladimir the Great. Veneration in-the-Making*, w: tenże, *Christian Russia in the Making*, Aldershot 2007, 8, s. 1–52, tu s. 41.

³⁸ Hilarion, s. 194.

³⁹ Hilarion, s. 195 n.

⁴⁰ Hilarion, s. 194.

⁴¹ „Vestra vero sancta voluntas atque a Deo ordinata potestas catholicam atque apostolicam fidem ubique defendat”; Alkuin, w: MGH, *Epistolarum*, t. 4, nr 202, s. 336; R. Michalowski, *Podstawy religijne monarchii we wczesnym średniowieczu zachodnioeuropejskim. Próba typologii*, „Kwartalnik Historyczny” 105, 1998, nr 4, s. 3–34, tu s. 15–17; W. Fałkowski, *Uwagi o ideowym programie rządów Karola Wielkiego*, „Roczniki Historyczne” 70, 2004, s. 65–79, tu s. 74.

czy w historiozoficznej refleksji Widukinda z Korbei nad chrystianizacją Sasów⁴². Podobieństwa te mają zapewne swe źródła w ewolucji – początkowo wspólnej, potem niezależnej i równoległej na Wschodzie i Zachodzie – wizerunku cesarza Konstantyna Wielkiego jako apostoła Cesarstwa Rzymskiego. Tym, kim dla realizacji woli Bożej wśród Sasów u niemieckiego kronikarza był Karol Wielki, tym dla kijowskiego metropolity stał się święty Włodzimierz wśród Rusinów. U Hilariona analogia między władcą Rusinów i Konstantynem jest nawet głębsza: „Raduj się, apostołe wśród panujących – kaznodzieja ponownie zwraca się bezpośrednio do Włodzimierza – Podobniku wielkiego Konstantyna [...]. On królestwo wśród Hellenów i Rzymian poddał Bogu, ty zaś na Rusi [...]. Ów z matką swoją Heleną przyniósłszy krzyż z Jerozolimy, rozstawili po całym swoim świecie i wiarę utwierdzili. Ty zaś z babką twoją Olgą, przyniósłszy krzyż z Nowego Jeruzalem, Konstantynowego grodu, postawiliście po całej swojej ziemi i utwierdziliście wiarę. Jesteś bowiem do niego podobny. Wraz z nim uczynił cię Pan uczestnikiem jednej chwały i czci w niebiosach, dzięki twojej pobożności, którą miałeś za swego życia”⁴³. To podobieństwo relacji obu władców do Boga predestynuje Włodzimierza – jak wielkiego poprzednika – na ołtarze. Hilarion wzywa do uznania księcia, wielokrotnie określonego mianem „błogosławiony” (*blażenik*), za świętego. Świadectwem tej świętości jest nie tylko ochrzczona Ruś, ale też cerkiew Świętej Bogarodzicy Maryi, gdzie spoczywa ciało księcia⁴⁴, „gród [Kijów], jaśniejący wielkością” i syn, kagan Georgij (Jarosław), „który niedokończone przez ciebie [dzieła], doprowadził do końca, jak Salomon Dawidowe, zbudowawszy wielki dom Boży Jego Świętej Mądrości”, a nawet „pobożna synowa, Irena” i „wnuki swoje i prawnuki, które zachowują prawą wiarę, wedle twojego nakazu”⁴⁵. Mowę Hilariona można śmiało traktować jako tekst przeznaczony dla celów kanonizacyjnych.

W drugiej połowie XI w. – jak już wspomniano – powstało zastanawiająco dużo podobnych żywotów, w większości wzorujących się zresztą na utworze Hilariona⁴⁶. Nestor, mnich monasteru pieczerskiego, do niedawna

⁴² Widukind, *Res gestae saxonicae*, I. 15: *Qualiter eos Magnus Carolus Christianos fecit: „modis omnibus satagebat [...] et nunc blanda suasionem, nunc bellorum impetu ad id [veram] viam] cogebat”*; por. R. Michałowski, *Zjazd gnieźnieński...*, s. 296 n.

⁴³ Hilarion, s. 197.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Hilarion, s. 198. Znamienne, że w tym zestawie argumentów przemawiających wedle Hilariona za kanonizacją Włodzimierza nie pojawiają się jego najbardziej uświęcone dzieci, męczennicy, Borys i Gleb, którzy w 1072 r. doczekają się wyniesienia na ołtarze; por. PML, 70, s. 161 (1072).

⁴⁶ Teksty te omawia szczegółowo G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo...*, s. 168–176: *Pamięć i pochwała kniaziewi ruskiemu Włodzimierzowi mnicha Jakuba* (dwie wersje); anonimowe

uważany przez badaczy za autora *Powieści minionych lat*, w swoim *Żywocie Borysa i Gleba*, w części poświęconej ojcu męczenników, przyrównuje Włodzimierza, którego Bóg natchnął do wprowadzenia wiary Chrystusa na Rusi, do Konstantyna Wielkiego⁴⁷. Tego samego porównania używa Jakub, mnich tegoż klasztoru w końcu XI w., w żywocie, którego pełny tytuł brzmi: *Pamięć i pochwała kniaziowi ruskiemu Włodzimierzowi, jak dał ochrzcić siebie i swoje dzieci, i całą ziemię ruską od krańca po kraniec, i jak babka Włodzimierzowa Olga została ochrzczona przed Włodzimierzem*. Włodzimierz jest apostołem jak Konstantyn, bo zburzył posągi Peruna i Chorsa, i zbudował kościół Dziesięcinny Świętej Bogarodzicy. Ale Jakub dodaje ważne uzupełnienie: nikogo nie powinien dziwić brak cudów nad grobem Włodzimierza. Powołując się na autorytet Jana Chryzostoma, stwierdza on, że człowieka uświęcają czyny, nie cuda, a więc wystarczą dobrodziejstwa księcia wobec ubogich i chorych oraz relikwie św. Klemensa sprowadzone z Korsunia. Nie musi się więc czekać z kanonizacją na pośmiertne oznaki świętości⁴⁸. Zapewne nieco późniejszy jest anonimowy *Żywoć (dłuższy) Włodzimierza*, w którym po raz pierwszy pojawia się opowieść o wysłaniu przez Włodzimierza posłów do Bułgarów, Niemców i Konstantynopola, by sprawdzili, która wiara: mahometańska, rzymska czy grecka jest najlepsza, oraz o wyprawie do Chersonezu, chrzcie księcia, małżeństwie z Anną, siostrą cesarza Bazylego II i chrzcie Rusów w Kijowie, czyli tzw. *Legenda korsuńska*, przepisana później do *Powieści minionych lat*. Anonimowy hagiograf poszukuje przyczyn, dla których władca kijowski, równy Konstantynowi i Mojżeszowi, nie dostał tytułu świętego i kończy żywot gorzką konstatacją: „My zaś, chrześcijanami będąc, nie oddajemy [Włodzimierzowi] czci należnej za ów dar [chrzest] otrzymany [...]. Gdybyśmy mieli staranie i modlitwy zanosili do Boga zań w dzień śmierci jego, to Bóg, widząc staranie nasze o niego, wsławiłby go”⁴⁹.

Mocno tajemnicze pozostają historyczne przyczyny trudności z wyniesieniem Włodzimierza na ołtarze. Andrzej Poppe zwrócił uwagę, że idea, by Włodzimierza zaliczyć w poczet świętych mogła się zrodzić już za życia księcia, w momencie, gdy podjęto decyzję – bez wątpienia z udziałem

Żywoć (dłuższy) Włodzimierza i Żywoć (krótszy) Włodzimierza, zwany *Obyčnoje žitije*; tzw. *Uspienije Władimira* oraz *Skrócony żywot do Synaksarionu*.

⁴⁷ *Čtienie o žitii i o pogublenii Borisa i Gleba*. Tekst powstał zapewne tuż przed kanonizacją męczenników w 1072 r.; por. G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo...*, s. 164 n.

⁴⁸ G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo...*, s. 170 n. Andrzej Poppe sądzi, że tekst w postaci, w jakiej dotarł do nas, należy datować na przełom XIII i XIV w.; por. *Słownik starożytności słowiańskich*. *Encyklopedyczny zarys kultury Słowian od czasów najdawniejszych do schyłku wieku XII*, t. 4, red. G. Labuda, Z. Stieber, Wrocław 1970, s. 16–18.

⁴⁹ PML, 50, s. 116; por. G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo...*, s. 172 n.

samego władcy – by zmarłą w 1011 r. jego małżonkę, porfirogenetkę Annę pochować w kamiennym sarkofagu „in medio templi palam”, jak poświadczają Thietmar⁵⁰. W 1015 r. dołączy tam sarkofag z ciałem Włodzimierza. Tego typu pochówki władców w centralnej części świątyni zdarzały się w Europie Zachodniej w IX i X stuleciu, ale w zdecydowanej przewadze pod posadzką. W Bizancjum nie grzebano w ten sposób nawet cesarzy. Ostentacyjne umieszczenie tumb Włodzimierza i Anny w środku przestrzeni sakralnej i liturgicznej było wymownym dowodem uznawania ich świętości przez ówczesne elity kościelne i dworskie⁵¹. Mimo późniejszego, stałego wysiłku hagiografów związanych przede wszystkim z wpływowym i opiniotwórczym środowiskiem pieczerskim w XI i XII w., o oficjalnym kulcie chrystianizatora Rusi nie słyży się przed 1237 r.⁵² Określenie „święty” pod adresem Włodzimierza po raz pierwszy pojawi się w halicko-wołyńskiej części *Latopisu hipackiego* pod rokiem 1254. Najstarsza cerkiew jego wezwania konsekrowana zostanie w Nowogrodzie, jak podaje *Pierwsza Kronika Nowogrodzka* pod rokiem 1311⁵³. Ostateczne uznanie świętości Włodzimierza przypadło na okres mongolski, a więc czas ograniczonego wpływu patriarchatu konstantynopolitańskiego na Cerkiew ruską⁵⁴. Stąd przypuszczenia badaczy, że głównym oponentem w kwestii kanonizacji było Cesarstwo i grecka hierarchia na Rusi, starająca się nie dopuszczać do oficjalnego uznania kultów lokalnych świętych⁵⁵.

Wydaje się jednak, że obok ewentualnych przyczyn zewnętrznych pośmiertne kłopoty Włodzimierza miały swe źródła rodzime, ruskie. Pisarze

⁵⁰ Thietmar, lib. VII, cap. 74, s. 488 (wyd. pol., s. 214 n.).

⁵¹ A. Poppe, *The Sainthood of Vladimir the Great...*, s. 38–40.

⁵² G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo...*, s. 168; A.B. Назаренко, *Древняя Русь на международных путях. Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII веков*, Москва 2001, s. 435–450.

⁵³ A. Poppe, *The Sainthood of Vladimir the Great...*, s. 26 n.; tenże, *Владимир Святой. У истоков церковного прославления*, „Bizantinorossica” 3, 2003, s. 9–55; por. jednak B. Успенский, *Когда был канонизирован князь Владимир Святославич?*, w: *For Ihor Ševčenko on his 80th birthday*, „Paleoslavica” 10/2, 2002, s. 271–281, gdzie argumenty za faktycznym uznaniem Włodzimierza za świętego wraz z początkiem kultu Borysa i Gleba (1072).

⁵⁴ J. Fennel, *The Canonisation of Saint Vladimir*, w: *Tausend Jahre Christentum in Russland. Zum Millennium der Taufe*, Göttingen 1988, s. 299–304 (formalną kanonizację przypisuje metropolicie kijowskiemu Maksymowi, 1283–1305); V. Vodoff, *Pourquoi le prince Volodimer Svjatoslavič n'a-t-il pas été canonisé?*, „Harvard Ukrainian Studies” 12/13, 1988/1989, s. 446–466 (święto na dzień śmierci Włodzimierza 15 lipca ustala w 1240 r. Aleksander Newski).

⁵⁵ A. Poppe, *The Sainthood of Vladimir the Great...*, s. 51. O problemach interpretacyjnych związanych z brakiem kanonizacji Włodzimierza por. V. Vodoff, *Naissance...*, s. 246–249; A.B. Назаренко, *Древняя Русь...*, s. 435–450. Autor zwraca uwagę, że ruska hagiografia XI w. stylizowała Włodzimierza na wielkiego nawróconego, św. Pawła.

postulujący świętość Włodzimierza nie ukrywają kanoniczno-konfesyjnych trudności: brak cudów pośmiertnych przy grobie kandydata na ołtarze i niewystarczająca modlitwa Rusi o jego uświęcenie. A przecież tworzenie warunków do spełnienia tych wymogów tradycyjnie należy do duchownych. Widocznie przez dwa wieki nie było komu w cerkwi Świętej Bogarodzicy, w której spoczął Włodzimierz u boku babki Olgi i żony Anny, nawoływać do modlitw i do nawiedzania grobu; nie było też chętnych do obserwowania i spisywania cudów dziejących się przy tych grobach. Popi korsuńscy, którym książę-fundator powierzył świątynię i wyposażył w dziesięcinę⁵⁶, oraz ich następcy okazali się niewdzięczni wobec swego dobroczyńcy. Długo też na Rusi trwała pamięć o wielkich grzechach księcia Włodzimierza z okresu pogańskiego, grzechach rozpusty i lubieżności, które tak sugestywnie opisywał współczesny mu niemiecki kronikarz Thietmar⁵⁷, a które skrzątnie przemilczał Hilarion. Późniejsi hagiografowie zdecydowali się ujawnić zbyt powszechnie – widać – znane fakty⁵⁸, które redaktorzy *Powieści minionych lat* zderzyli z pokutą dawnego grzesznika i dobrodziejstwami dokonanymi dla Rusi po jego nawróceniu⁵⁹. W ruskich źródłach z XI w. natrafiamy więc na świadectwa znaczącego oporu i wątpliwości pewnej części – być może nie tylko cerkiewnych – elit wobec uznania świętości pierwszego chrześcijańskiego władcy Rusi.

Nie jest do końca jasne, jaka instancja decydowała o wyniesieniu na ołtarze i o dopuszczeniu do powszechnego kultu w ruskiej Cerkwi. Ruś doczekała się w XI w. trzech takich rodzimych świętych⁶⁰. Zaświadcza o nich *Powieść minionych lat*. Okoliczności i procedury towarzyszące ich kanonizacjom są dla nas bardzo interesujące. Pierwszymi z owych świętych byli oczywiście Borys i Gleb, synowie Włodzimierza, zamordowani wkrótce po śmierci ojca – według *Powieści* – przez starszego brata, Światopełka. Nad

⁵⁶ PML, 48, s. 111.

⁵⁷ Thietmar, lib. VII, cap. 72, s. 487 (wyd. pol., s. 213): „Erat enim fornicator immensus et crudelis” i tamże, cap. 74, s. 488 (wyd. pol., s. 214): „Rex predictus habuit lumbare venereum innatae fragilitatis maius augmentum”.

⁵⁸ Autor *Zaśnięcia równego apostołom wielkiego księcia Włodzimierza* ujawnia nieznaną skądinąd epizod z życia pogańskiego księcia, który pomimo posiadania dwunastu żon i ośmiuset nałożnic, pożąda córki księcia Korsunia i każe zdobyć miasto, aby pohańbić dziewczę na oczach jej rodziców; por. G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo...*, s. 175.

⁵⁹ Kronikarz ruski mówi o księciu: „wielce chutliwy [...] niesyty rozpusty [...] lubieżnik”, PML, 31, s. 72; „lubił niewiasty i mnogie wszetecznictwa”, PML, 36, s. 77; „Chociaż bowiem pierwiej obrzydliwą chucią pałał, jednak później nakłonił się do skruchy, jako i apostoł powiada: »Gdzie namnożył się grzech, tam obfituje też łaska«”, PML, 50, s. 117.

⁶⁰ Istniały także kultury świętych usankcjonowanych przez lokalnych biskupów. Według *Pateryku* w klasztorze piecherskim czczono Antoniego i Nicetasa (Nikite), późniejszego biskupa Nowogrodu; por. V. Vodoff, *Naissance...*, s. 243 n.

ich grobami w cerkwi św. Bazylego w Wyszogrodzie – w przeciwieństwie do grobu Włodzimierza – od razu zaczęły dziać się cuda: „zsyłacie ziemi ruskiej dary uzdrawiające, dajecie uzdrowienie przybywającym z wiarą z innych krajów, a więc chromym chód, ślepym wzrok, chorym uleczenie, zakutym rozkucie, ciemnicom otwarcie, smutnym pociechę, napastowanym ocalenie” – zaświadcza Nestor na początku lat siedemdziesiątych XI w. w *Żywocie książęcych synów*, przytoczonym w *Powieści minionych lat*⁶¹. A jednak 35 lat po śmierci braci Hilarion w *Pochwale kagana Włodzimierza* nie wspomina o Borysie i Glebie, choć dołączenie do zasług księcia memorii o jego dzieciach-męczennikach byłoby rzeczą pożądaną⁶². Czy znaczyłoby to, że jeszcze w połowie XI w. na dworze Jarosława Włodzimierzowicza nie myślano o wyniesieniu zamordowanych braci na ołtarze?⁶³ Pomyślano o tym dopiero w następnym pokoleniu: uroczystej kanonizacji Borysa i Gleba dokonali synowie Jarosława, Izjasław, Światosław i Wsiewołod w 1072 r. Być może, przy zbyt silnym oporze części elit ruskich wobec kultu Włodzimierza, Jarosławowiczom udało się „wynegocjować” kompromis z Konstantynopolem oraz z lokalną opozycją w staraniach o sakralizację dynastii Rurykowiczów.

„Przenieśli świętych męczenników Borysa i Gleba” – rozpoczyna *Powieść minionych lat* relację z tego wydarzenia. „Przenieśli” do wybudowanej przez Izjasława w Wyszogrodzie nowej cerkwi, do nowych grobowców. W uroczystej translacji relikwii, równoznacznej w Kościele wschodnim z kanonizacją – obok trzech książąt – uczestniczyli: grecki metropolita Jerzy,

⁶¹ PML, 52, s. 122.

⁶² Por. wyżej, przyp. 45. Hilarion nie wspomina również słowem o małżonce Włodzimierza, porfirogenetce Annie, spoczywającej u boku księcia pośrodku cerkwi, przed oczami kaznodziei i zebranych słuchaczy. Andrzej Poppe domyśla się, że Anna była uważana za pośrednią sprawczynię dramatycznych wydarzeń związanych z sukcesją władzy po śmierci Włodzimierza w 1015 r., zakończonych mordem politycznym Borysa i Gleba; por. A. Poppe, *The Sainthood of Vladimir the Great...*, s. 42. Autor ten uważa, że Anna była matką braci i zdołała nakłonić męża, by typował ich na swoich następców, co zagroziło prawom starszych synów, Światopełka i Jarosława; tenże, *Walka o spuściznę po Włodzimierzu Wielkim*, „Kwartalnik Historyczny” 102, 1995, nr 3–4, s. 4–22; A.B. Назаренко, *Древняя Русь...*, s. 449 n.

⁶³ A.F. Grabski, *Kilka uwag o analizie tekstu latopisu pod r. 6523*, „Slavia Orientalis” 7, 1959, s. 129–132 (rec. Н.Н. Ильин, *Летописная статья 6523 года и её источник (Опыт анализа)*, Москва 1957); tenże, *Bolesław Chrobry*, Warszawa 1964, s. 257. W każdym razie informację zawartą w jednym z żywotów (*Opowieść o cudach Borysa i Gleba*) z lat siedemdziesiątych, że Jarosław zbudował pięciokopułową cerkiew o niewymienionym przez hagiografa wezwaniu, do której kazał przenieść ciała męczenników, należy traktować z najwyższą ostrożnością. Andrzej Poppe uznaje ją jednak za wiarygodną; por. tenże, *Losers on Earth, Winners on Heaven. The Assassinations of Boris and Gleb in the Making of Eleventh-Century Rus'*, w: tenże, *Christian Russia in the Making...*, s. 133–168, tu s. 157, 161.

wszyscy biskupi oraz ihumeni monasterów, mnisi, diakoni i prezbiterzy. Po wejściu do nowej świątyni nastąpiło zdarzenie cudowne: „otworzyli trumnę i napełniła się wonnością cerkiew, zapachem błogim; widzący zaś to wysławiali Boga. A metropolitę [Jerzego] strach ogarnął, nie miał bowiem twardej wiary w nich [Borysa i Gleba]; i padł na twarz, prosząc przebaczenia”⁶⁴. Przysłany przez patriarchę Konstantynopola arcybiskup dla Rusi, Jerzy, najwyraźniej pod presją kijowskiej władzy świeckiej, wbrew swemu i swego mocodawcy przekonaniu, zgodził się uczestniczyć w akcie wyniesienia na ołtarze lokalnych, ruskich świętych. Dopiero cud relikwii, potwierdzający wolę Bożą, przekonał go, że ma do czynienia z autentyczną świętością. Z relacji wynika, że o wyniesieniu na ołtarze w końcu XI w. na Rusi nie decydował ani Konstantynopol, ani jego wysłannicy do Kijowa, ale konsensus lokalnych elit świeckich i religijnych. Pod rokiem 1115 *Powieść minionych lat* opisuje bliźniaczą do poprzedniej, trwającą trzy dni uroczystość ponownej translacji relikwii świętych braci do zbudowanej przez Włodzimierza Monomacha oraz Dawida i Olega Światosławowiczów cerkwi murowanej. Uczestniczący w święcie „metropolita Nikifor [Grek] ze wszystkimi biskupami [...] i ihumenami” nie miał już żadnych zastrzeżeń, a całość przedstawiono jako demonstrację powszechnej jedności, od elit po lud: „aż strach było widzieć takie mnóstwo narodu”. Święci Borys i Gleb jednoznacznie zostali określani jako patroni dynastii i państwa: „Jesteście chwałą kniaziów naszych i orędownikami ziemi ruskiej [...] dar uzdrawiania otrzymawszy od Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa, obficie zsyłacie go niemocnym, z wiarą przychodzącym do świętego przybytku waszego, do orędowników ojczyzny swojej”⁶⁵. O ojcu świętych, Włodzimierzu Światosławowiczu, nie wspomniano o ogóle.

W *Powieści minionych lat* znajdujemy jeszcze jedną relację z kanonizacji ruskiego świętego z XI w.: pieczerskiego ihumena Teodozego. Opis ten dość precyzyjnie ukazuje postulowane mechanizmy decyzyjne w procesie wynoszenia na ołtarze: „Tegoż roku [1108] natchnął Bóg Teoktysta, ihumena pieczerskiego, i ten począł przedkładać kniaziowi Światopełkowi [Izjasławowiczowi], aby wpisał Teodozego w synodyk [księgę z imionami zmarłych, za których duchowni modlą się w czasie mszy]. I ten rad będąc, obiecał i uczynił, każąc metropolicie wpisać go w synodyk. I nakazał wpisać go po wszystkich biskupstwach, i wszyscy tedy biskupi z radością wpisali, i nakazał wspominać go na wszystkich uroczystych nabożeństwach”⁶⁶. Konstantynopol przez swego metropolitę wydaje się więc posiadać jedynie

⁶⁴ PML, 70, s. 161 (1072).

⁶⁵ PML, 99, s. 268 n.

⁶⁶ PML, 93, s. 251 n. (1108).

formalną dyspozycję kanonizacyjną. Decyzje tego rodzaju zapadały w XI i XII w. na Rusi. Być może w przypadku tak znaczącej postaci jak pierwszy chrześcijański władca, Włodzimierz, Konstantynopol mógł być bardziej stanowczy, jednak trudno dociec, jaka miałyby być przyczyna tej negatywnej stanowczości, skoro ewentualna obawa przed politycznym wzmocnieniem i zbytnim uniezależnieniem się od Bizancjum rodzimej dynastii, wobec kanonizacji Borysa i Gleba, utraciła swoją aktualność.

Przyczyny pośmiertnych kłopotów Włodzimierza wydają się więc znajdować na Rusi, w braku pełnej zgody w ocenie jego zasług. Długa pamięć o jego występnyim życiu, niedostateczne modlitwy w intencji uznania jego świętości, brak cudów nad jego grobem były – jak sugerowałem wyżej – nie tyle przeszkodą w kanonizacji, ile skutkiem i świadectwem istnienia w łonie opiniotwórczej elity ruskiej wystarczająco silnej opozycji, na tyle znaczącej i trwałej, że zdołała kanonizację tę odsunąć o niemal trzy stulecia i zmusiła orędowników księcia do intensywnego wysiłku propagandowego oraz do uwzględnienia przez nich argumentów strony przeciwnej i polemiki. Pisma przeciwników nie przetrwały, co zapewne nie stało się przypadkiem. Musimy więc docierać do stanowiska oponentów po śladach polemicznych oficjalnej propagandy.

2.2. Apostołowie ziemi ruskiej

Wróćmy zatem do Hilariona. W jego *Pochwale kagana Włodzimierza* wyczytamy jeszcze jedno tajemnicze świadectwo o okolicznościach, w jakich doszło do chrztu Rusi przez Włodzimierza. Kaznodzieja rozpoczyna swój *enkomion* od słów: „Chwali tedy pochwalnymi głósy rzymska kraina Piotra i Pawła [...] Azja, Efez i Patmos – Jana Teologa; Indie – Tomasza, Egipt – Marka. Wszystkie kraje i grody, i ludy czczą i sławią – każdy swego nauczyciela. [...] Pochwalmyż i my [...] tego, który uczynił rzeczy wielkie i zdumiewające i naszego nauczyciela i wychowawcę, wielkiego kagana naszej ziemi, Włodzimierza”⁶⁷. Kagan jest więc nie tyle równy apostołom, ile wręcz apostołem, uczniem Chrystusa w sensie dosłownym. Nikt w ziemi ruskiej go nie poprzedzał, był ewangelizatorem „na surowym korzeniu”. Przewyższał nawet Konstantyna, który wprowadził chrześcijaństwo w ziemi nawiedzonej i ewangelizowanej wcześniej przez apostołów. Hilarion – jak już wiemy – skoryguje zaraz tę wizję, nawiązując do bizantyńskiej tradycji utożsamiania władcy z pierwszym chrześcijańskim cesarzem rzymskiego imperium. Jednak w dalszej części *Pochwały* potwierdzi poprzednią myśl: „Sam Zbawiciel cię powołał [...]. Nie widziałeś apostoła, który by przyszedł do

⁶⁷ Hilarion, s. 193.

twojej ziemi i swoim ubóstwem i nagością, głodem i pragnieniem serce twoje nakłonił do pokory”⁶⁸.

To dość zaskakujące zastrzeżenie. Skoro – jak sam mówca przyznaje – wszyscy chcą mieć apostołską legitymizację, która – jak wiemy – znakomicie działała w ówczesnej ideologii, przynajmniej na Zachodzie⁶⁹, to dlaczego wyraźnie, jakby w polemicznym zapale, zaprzecza, by jakikolwiek apostoł pojawił się przed Włodzimierzem na Rusi. Równie zastanawiający jest stworzony przez Hilariona wizerunek tego „nieodwiedzającego” Rusi apostoła. Kojarzy się z postacią bohatera *Żywota św. Andrzeja*, znanego nam już hagiograficznego utworu bizantyńskiego mnicha Epifaniasza w początku IX w.: „[Ludzie], widząc, że apostołowie [Andrzej i towarzysze] byli bezinteresowni, wycieńczeni, bladzi, że nie posiadali nawet sandałów na stopach i przyodziani byli jedynie w tuniki, a mimo to z ich ust wychodziły słowa natchnione przez Boga, nie chcieli od nich odstąpić”⁷⁰. To niezwykle rzadki obraz misjonarza w bizantyńskiej hagiografii misyjnej. Analogia z obrazem nienawiedzającego Ruś nagiego i głodnego apostoła u Hilariona jest – oczywiście – równie wątlym tropem interpretacyjnym jak ów misjonarz. Spróbujmy jednak pójść jej śladem, skoro Hilarion poskąpił nam bliższych wyjaśnień.

Konstantynopol w końcu IV w. przejął tradycje Efezu i uważał za swego ewangelizatora i patrona Jana Ewangelistę. Do tej tradycji wydaje się nawiązywać Hilarion, przypisując Janowi Azję, Efez i Patmos. *Żywot św. Andrzeja* Epifaniasza opowiadający o ewangelizacji przez apostoła Azji i Scytii (Chersonesu) nie od razu przedarł się do wyobraźni ideologów bizantyńskich. W polemikach Focjusza i Ignacego z Rzymem pod koniec IX w. pojawia się Jan, o Andrzeju nie słyhać. Wydaje się, że dopiero w okresie łacińskim, na początku XIII stulecia apostoł ten stanie się pierwszym biskupem Konstantynopola⁷¹. W zgodnej opinii historyków kult św. Andrzeja pojawia się na Rusi w drugiej połowie lat osiemdziesiątych XI w.⁷² Notuje się wówczas pierwsze jego wezwania cerkiewne. Książę Wsiewołod Jarosławowicz w 1086 r. funduje w Kijowie żeński monaster jego imienia⁷³. Trzy lata

⁶⁸ Hilarion, s. 195.

⁶⁹ Rzym swój prymat w pentarchii patriarchatów – niekwestionowany nawet przez Focjusza w okresie najbardziej gorących sporów z Konstantynopolem – zawdzięczał autorytetowi Piotra i Pawła. Nieco inaczej – jak już wspomniałem – wyglądało to w Cesarstwie Wschodnim. O znaczeniu apostołskiego pochodzenia dla rangi lokalnych Kościołów na Zachodzie zob. R. Michałowski, *Zjazd gnieźnieński...*, s. 23–53.

⁷⁰ Cyt. za: C.A. Иванов, *Византийское миссионерство...*, s. 142.

⁷¹ W. Hryniewicz, *Chrystus zmartwychwstał...*, s. 87.

⁷² L. Müller, *Die Taufe Russlands. Die Frühgeschichte des russischen Christentums bis zum Jahre 988*, München 1987, s. 9–16; A. Poppe, *Two Concepts...*, s. 498.

⁷³ V. Vodoff, *Naissance...*, s. 159.

później grecki metropolita Perejaśławia, Efrem, poświęca w swej stolicy cerkiew św. Andrzeja⁷⁴. Na ten też okres datuje się *Obycznoje żitie kniazia Vladimira*, czyli tzw. *Żywot krótszy Włodzimierza*, w którym nieznanymi z imienia autor, przepisując przytoczony fragment z *Pochwały* Hilariona, dokonuje interesującego uzupełnienia: Rzym wysławia apostołów Piotra i Pawła, Efez – Jana Teologa, Egipt – Marka, Antiochia – Łukasza, Grecja – Andrzeja, Ruś – równego apostołom Włodzimierza⁷⁵. A więc w końcu XI w. Ruś już wie, że apostołem Cesarstwa Bizantyńskiego był św. Andrzej. Przeto bezpiecznie – w opinii badaczy – można na ten czas datować słowiańską wersję *Żywota św. Andrzeja*, przetłumaczoną i przetworzoną z greckiego pierwowzoru⁷⁶. Zwróćmy jednak uwagę, że wspomniany fundator kijowskiego klasztoru, książę Wsiewołod – urodzony w 1030 r. – nosił chrzestne imię Andrzej, a więc apostoł miał swych wyznawców już w ścisłym kręgu księcia Jarosława, czyli w czasie, gdy Hilarion układał *Pochwałę kagana Włodzimierza* i zapewniał, że wielkiego księcia nie poprzedził na Rusi żaden apostoł⁷⁷. Nie musi to oczywiście oznaczać, że Wsiewołodowi nadano imię bohatera *Żywota*, wystarczyło przecież, że było to imię jednego z Dwunastu. Jednak świadomość, że chodzi o imię apostoła Bizancjum i pierwszego biskupa Konstantynopola mogła być już wówczas obecna na Rusi i upowszechniać się w kręgu elit Kijowa za pośrednictwem klasztoru pieczerskiego, utrzymującego stałe związki z Chersonozem czy przez otoczenie żony Wsiewołoda – od 1046 r. – porfirogenetki Marii (?), córki cesarza Konstantyna IX Monomacha. Nie mamy jednak żadnych podstaw do twierdzenia, że już wtedy istniała słowiańska przeróbka Epifaniasza⁷⁸.

Najstarszą, z zachowanych, wersję słowiańskiego *Żywota* znajdujemy w *Powieści minionych lat*. Apostoł Andrzej, kończąc ewangelizację (Małej) Azji, przepławia się z Synopy przez Morze Ponckie do Korsunia, którego mieszkańców również nawraca na chrześcijaństwo. Tu dowiaduje się, że od pobliskiego ujścia Dniepru można przez Morze Wareskie (Bałtyk) dotrzeć do Rzymu. Postanawia więc odwiedzić swego brata, Piotra, i podążając

⁷⁴ Tamże, s. 293; PML, 73, s. 183 (1089).

⁷⁵ G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo...*, s. 174.

⁷⁶ F. Dvorník, *The Idea of Apostolicity...*, s. 263 nn.; L. Müller, *Probleme der Christianisierung Russlands und der Frühgeschichte des russischen Christentums*, w: *Aspects de l'orthodoxie, structures et spiritualités, Colloque de Strasbourg* (1978), Paris 1980, s. 67–78.

⁷⁷ V. Vodoff, *Naissance...*, s. 293.

⁷⁸ Por. J. Korpela, *Prince, Saint, and Apostle...*, s. 94 i przyp. 457: autor, powołując się na niedostępne mi badania И.С. Чичурова „*Хождение апостола Андрея*” в византийской и древнерусской литературной традиции z 1992 r., nie wyklucza, że kult św. Andrzeja już w czasach Jarosława zastąpił kult św. Klemensa, który w pierwszych dziesięcioleciach po chrzcie zapewniał Rusi apostołskie błogosławieństwo.

w górę Dniepru, dociera do wzgórz, na których w przyszłości pojawi się Kijów, stawia tam krzyż i swym uczniom wygłasza przepowiednię: „Owóz na tych górach zajaśnieje łaska Boża, będzie gród wielki i cerkwie mnogie wzniesie Bóg”. Następnie „poszedł do Słowien, gdzie dziś Nowogród”⁷⁹. Vladimir Vodoff zwrócił uwagę, że autor tej opowieści starał się złągodzić apostołską wymowę wizyty św. Andrzeja na Rusi: misjonarz w ziemi ruskiej nie nauczał, co zwykł czynić na brzegach Morza Ponckiego⁸⁰, jednak można odnieść wrażenie, że w świetle tej tradycji książę Włodzimierz tracił tytuł do miana „równego apostołom” w sensie, jaki starał się określeniu temu nadać Hilarion, chrystianizatora niepoprzedzonego przez nikogo, choć wciąż pełnił znaczną rolę wykonawcy apostołskiego proroctwa i narzędzia woli Bożej⁸¹.

W *Powieści minionych lat* znajdziemy świadectwo jeszcze jednej tradycji wyjaśniającej źródła chrześcijaństwa na Rusi. Czerpie ono ze znanych nam już słowiańskich żywotów Braci Sołuńskich, dodając liczne informacje mogące zainteresować czytelnika ruskiego. Przekaz początkowo podąża w syntetycznym skrócie i z niewielkimi zmianami za *Żywotem Metodego*. Następnie kronikarz informuje, że Konstantyn „poszedł nauczać naród bułgarski, a Metody pozostał na Morawach” i stał się „biskupem w Panonii na stolicy świętego Andronika, apostoła jednego z siedemdziesięciu, ucznia świętego Pawła [...] bowiem nauczycielem narodu słowiańskiego jest apostoł Andronik. Do Moraw chodził także apostoł Paweł i nauczał tu [...]. Dlatego Paweł jest nauczycielem narodu słowiańskiego, od którego to narodu jesteśmy i my, Ruś: zatem i naszym, Rusi nauczycielem jest Paweł”⁸². Mnożą się – według tej tradycji – misjonarze Rusi: św. Paweł, św. Andronik, Metody i Konstantyn, niknie rola Włodzimierza jako równego apostołom chrystianizatora kraju. Wydaje się, że w opowieści tej misja Braci Sołuńskich modyfikowana jest na „wzór bułgarski”, jako żywe doświadczenie misyjne, choć pomieszana z bizantyńską tradycją legendarnych relacji o misjach pierwszych apostołów. Tu jednak Andrzeja wyręcza Paweł oraz jego uczeń i rodak, Andronik⁸³, a więc apostołowie, na których – jak będzie zapewniał Teofilakt – wzorowali się Metody i Klemens Ochrydzki⁸⁴. Informacja, że

⁷⁹ PML, 3, s. 8.

⁸⁰ V. Vodoff, *Naissance...*, s. 291–294.

⁸¹ Zauważa to A. Poppe, *Przyjęcie chrześcijaństwa na Rusi w opiniach XI wieku*, w: *Teologia i kultura duchowa Starej Rusi*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, Lublin 1993, s. 104.

⁸² PML, 11, s. 22–25.

⁸³ Rz 16, 7. Tradycję o Androniku, pierwszym arcybiskupie Sirmium, poprzedniku Metodego, zna *Mowa pochwalna na cześć świętych Cyryla i Metodego*, tłum. A. Naumow, w: *Cyryl i Metody. Apostołowie i nauczyciele Słowian*, cz. 2: *Dokumenty*, red. J.S. Gajek, L. Górka, Lublin 1991, s. 74–81, cap. 4, s. 79.

⁸⁴ Teofilakt arcybiskup Ochrydy, *Żywot obszerny świętego Klemensa Ochrydzkiego (Legenda bułgarska)*, tłum. A. Maciejewska, w: *Uczniowie Apostołów Słowian. Siedmiu*

Konstantyn nie umarł w czasie pobytu w Rzymie, ale „poszedł nauczać naród bułgarski” jest niezgodna ze słowiańskimi żywotami Braci Sołuńskich, ale może być uznana za potwierdzenie „bułgarskiego tropu” całego przekazu⁸⁵.

Nie posiadamy żadnych danych pozwalających zorientować się, kiedy ta tradycja trafiła na Ruś. Trudno się jednak upierać, że pojawiła się znacząco później niż misjonarze, którzy przynieśli do Kijowa słowiański alfabet i literaturę w języku słowiańskim. Jest więc prawdopodobne, że Hilarion mógł znać oba przekazy o misjonarzach Rusi: zarówno o Andrzeju, jak i o Pawle. *Pochwała kagana Włodzimierza*, stanowczo zaprzeczająca obecności apostołów na Rusi, byłaby więc odpowiedzią hierarchy Cerkwi ruskiej silnie związanego z dworem księcia Jarosława na te przekazy. Możemy ją nazwać „dynastyczną wersją chrztu Rusi”.

Kilkadziesiąt lat później, na początku XII w., w kręgu dworskim Włodzimierza Monomacha pojawiają się ideolodzy, którzy podejmą „dynastyczną wersję” Hilariona. Redaktorzy *Powieści minionych lat* będą jednak pracowali wedle innych niż poprzednik standardów: ujawnią obie, konkurencyjne, apostołskie wersje – Andrzejową i Pawłową – i zderzą je z dominującą nad całą pierwszą częścią *Powieści*, dotyczącą chrztu Rusi, bogatą w realia, wieloetapową, polemiczną wersją dynastyczną, której jedynym aktywnym bohaterem będzie książę Włodzimierz⁸⁶. W kronice znajdujemy kilka jeszcze opowieści, w których pojawia się zestawienie konkurencyjnych, wykluczających się wręcz przekazów. Raz zestawienie takie czynione jest niepolemicznie, jak na przykład przy dwóch różnych listach żyjących na Rusi ludów słowiańskich⁸⁷, innym razem – polemicznie, ze wskazaniem na przekaz poprawny, jak przy informacji o założycielach Kijowa, Kiju i jego dwóch braciach: „Byli to mężowie mądrzy i roztropni [...] Inni zaś, nieświadomi, mówią, że Kij był przewoźnikiem [...] lecz gdyby Kij był przewoźnikiem, to nie chodziłby do Carogrodu”⁸⁸; albo w relacji o chrzcie Włodzimierza

Świętych Mężów, oprac. M. Skowronek, G. Minczew, Kraków 2010, s. 89–118, tu cap. 14, s. 94 i cap. 22, s. 97.

⁸⁵ Rozmiary i dynamika wpływu bułgarskich tradycji na Cerkiew ruską w X–XI w. stały się przedmiotem ożywionej dyskusji w jubileuszowym numerze „Harvard Ukrainian Studies” w związku z tysiącleciem chrztu Rusi. J.-P. Arrignon (*La Rus' entre la Bulgarie et l'empire byzantin de la fin du X^e au début du XII^e siècle*, „Harvard Ukrainian Studies” 12/13, 1988/1989, s. 702–713) jest sceptyczny i dowodzi skutecznego blokowania tego wpływu przez Konstantynopol, F.J. Thomson (*The Bulgarian Contribution to the Reception of Byzantine Culture in Kievan Rus'. The Myths and the Enigma*, „Harvard Ukrainian Studies” 12/13, 1988/1989, s. 214–261) uważa z kolei, że recepcja kultury greckiej odbywała się właśnie za pośrednictwem piśmiennictwa i przekładów bułgarskich, choć był to proces rozłożony w czasie XI w.

⁸⁶ PML, 36–46, s. 76–108: to dziesiąta część całej kroniki.

⁸⁷ PML, 5, s. 10, 11.

⁸⁸ PML, 4, s. 9.

w Korsuniu, która kończy się stwierdzeniem: „Nie znający zaś prawdy mówią, jakoby ochrzcił się w Kijowie, inni zaś mówią – w Wasylewie, a jeszcze inni inaczej powiadają”⁸⁹. Retoryka polemiczna i rozstrzygająca należy się sprawom – w uznaniu redaktorów kroniki – ważnym. Werdykt, kto był apostołem Rusi, należy do spraw najwyższej wagi. Nie może więc dziwić, że przy rozstrzygnięciu tej kwestii zostanie zaangażowany autorytet w średniowiecznej apologetyce najwyższej rangi: diabeł, najlepszy znawca rzeczy minionych i najwytrawniejszy z teologów.

Wykład „dynastycznej wersji” chrystianizacji Rusi autorzy *Powieści minionych lat* oparli na – znanej nam z anonimowego *Żywota (dłuższego) Włodzimierza – Legendzie korsuńskiej* oraz na słowiańskim *Żywocie Konstantyna*. Wykład ten poprzedza – jako swoiste preludium – rodzima opowieść o pierwszych chrześcijańskich męczennikach na Rusi, pochodzących z Grecji Waregach, których zabito w rycie ofiarniczym, w Kijowie za panowania Włodzimierza, jeszcze poganina. W tym miejscu kroniki po raz pierwszy pojawia się triumfalne wyznanie diabła: „Tu jest moje siedlisko, tu bowiem nie nauczali apostołowie, ani prorocy prorokowali” i zaraz potem odautorski komentarz kronikarza: „Chociaż apostołowie nie byli tu ciałem, lecz nauki ich jako trąby rozlegają się po świecie w cerkwiach”⁹⁰. To stąd na Rusi – zdaje się rozumować dziejopis – ci dwaj świadkowie Chrystusa, ochrzczeni w Grecji Waregowie, stąd, za chwilę, prawnuk Ruryka-Warega, który przyjmie wiarę z Konstantynopola, Włodzimierz. W dalszym toku opowieści księcia odwiedzają w Kijowie kolejno „Bułgarzy wiary mahomekańskiej”, „Niemcy z Rzymu”, „Żydzi chazarscy”, wreszcie Grecy w osobie filozofa⁹¹. Wszyscy ci posłowie namawiają ruskiego władcę, by przyjął ich wiarę. Niewątpliwie prototypem tej opowieści był chazarski epizod z *Żywota Konstantyna* o „wyborze religii” przez kagana Kozarów⁹². Kronikarz oparł więc swoje świadectwo na tej samej słowiańskiej tradycji co konkurenci od teorii apostołowo-misjonarskiej, z tą jedynie różnicą, że ci ostatni kładli nacisk na materię żywej misyjności, na „śląd bułgarski” tej tradycji, natomiast redaktorzy *Powieści minionych lat* – na warstwę zakorzenioną w bizantyńskiej literaturze polemiczno-apologetycznej. Następująca po epizodzie z posłami długa przemowa przysłanego przez Greków filozofa⁹³ czerpie już bezpośrednio z tej literatury i tworzy skojarzenia z licznymi debatami Konstantyna (również – przypomnijmy – zwanego „Filozofem”), z wykładem dziejów rozpoczynającym *Żywot Metodego*, a jeszcze głębsze – z „misyjnym”

⁸⁹ PML, 43, s. 100.

⁹⁰ PML, 34, s. 74 n.

⁹¹ PML, 36, s. 76–79.

⁹² Por. wyżej, s. 310.

⁹³ PML, 37–42, s. 79–95.

listem Focjusza do chana bułgarskiego Borysa. Jednak inspiracje do tego uczonego traktatu – bardziej, istotnie, filozofa niż misjonarza – autorzy *Powieści* mogli czerpać także z rodzimej, choć tworzonej w języku greckim i przez greckich hierarchów Cerkwii ruskiej, literatury polemicznej, powstającej po Wielkiej Schizmie, od drugiej połowy XI w., o której będzie jeszcze mowa⁹⁴. Odpowiedź Włodzimierza na wystąpienie filozofa – „Poczekam jeszcze trochę” – przypomnieć ma czytelnikowi *Powieści*, że to księżę pozostaje aktywną stroną wydarzeń, to w jego rękach pozostaje gest apostołski.

Kontynuacją tej aktywności Włodzimierza jest posłanie poselstw do Bułgarów, Niemców i Greków, opowieść będąca redundancją motywu „wyboru religii”, ale w odwróconej konfiguracji fabularnej: inspiracja nie przychodzi z zewnątrz, ale pochodzi od księcia ruskiego. Dalej następuje relacja z wyprawy na Chersonesz, gdzie dochodzi do chrztu Włodzimierza z rąk biskupów bizantyńskich i ślubu księcia z porfirogenetką Anną, siostrą cesarza Bazylego, czyli wspomniana *Legenda korsuńska*, na końcu której znajdziemy znane nam już poświadczenie istnienia innych wersji tych wydarzeń, na tyle konkurencyjnych, że redaktorzy *Powieści* uznali za konieczne je zdezwuować. Zacytujmy je jeszcze raz: „Nie znający zaś prawdy mówią, jakoby ochrzcił się w Kijowie, inni zaś mówią – w Wasylewie, a jeszcze inni inaczej powiadają”⁹⁵. Tak więc na początku XII w. w pamięci Rusinów funkcjonuje kilka tradycji o tym niezwykle ważnym wydarzeniu sprzed niemal półtora wieku. Według Andrzeja Poppego chrzest Włodzimierza w Kijowie jest bardzo prawdopodobny⁹⁶ i opinia ta została przyjęta przez większość badaczy⁹⁷. Bez odpowiedzi musi jednak pozostać pytanie o intencje dworskich ideologów Włodzimierza Monomacha, upierających się przy Korsuniu. Twórcy ostatecznej postaci kroniki dopuścili do głosu jedynie dwie wersje chrystianizacji Rusi, misjonarską i dynastyczną, obie zresztą silnie zależne od tradycji bizantyńskich. Być może nieznana nam bliżej, bo pozbawiona świadectw tradycja kijowska, choć wzmacniała pozycję władzy centralnej, była zbyt antygrecka i misjonarska⁹⁸. Wyznanie wiary Włodzimierza

⁹⁴ Por. niżej, s. 368–371.

⁹⁵ PML, 43, s. 100. Kijów jako miejsce chrztu podaje mnich Jakub w: *Pamięć i pochwała Włodzimierza*; por. H. Paszkiewicz, *Początki Rusi...*, s. 52; W. Hryniewicz, *Chrystus zmarłychwstał...*, s. 82. O drugim z wymienionych tu miejsc chrztu nie wiemy nic.

⁹⁶ A. Poppe, *The Political Background to the Baptism of Rus'.* *Byzantine-Russian Relations between 986–989*, „Dumbarton Oaks Papers” 30, 1976, s. 195–244; tenże, *Ruś i Bizancjum w latach 986–989*, „Kwartalnik Historyczny” 35, 1978, s. 3–23.

⁹⁷ G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo...*, s. 35 n. oraz przyp. 79: przegląd literatury dyskusyjnej problem miejsca chrztu.

⁹⁸ Można np. sobie wyobrazić wersję chrztu Rusi wzorowaną na historii bułgarskiej: do Kijowa przybywają wygnani z Moraw uczniowie Braci Sołuńskich i nakłaniają księcia Włodzimierza do przyjęcia chrześcijaństwa w obrządku słowiańskim.

Wielkiego, które zamyka dominujący w *Powieści* wariant chrztu Rusi, jest w swym charakterze i przesłaniu również bizantyńskie. Tu ponownie do głosu dochodzi grecka tradycja apologetyczna: wykład doktryny chrześcijańskiej, historia soborów i herezji, polemika z łacinnikami (*l'jatyn'*), wyjątkowo zresztą – jak na XII w. – enigmatyczna, zredukowana do krytyki kilku trudnych do zidentyfikowania zachodnich nawyków religijnych, ale kończąca się inwektywą o domniemanym papieżu Piotrze Bełkotliwym (*Petr' Gugniwyj*), który miał zniszczyć wcześniejszą zgodę między Rzymem i Carogrodem, oraz ostrym atakiem na odpusty⁹⁹.

Sekwencję zdarzeń związanych z chrystianizacją Rusi w *Powieści* zamyka relacja o chrzcie poddanych Włodzimierza. Kronika – podobnie jak Hilarion – podkreśla działanie książęcej *potestas* w tym wydarzeniu. Po rozkazie księcia obłożonym groźbą sankcji: „Jeśli nie przyjdzie kto jutro nad rzekę, czy bogaty, czy ubogi, czy biedak, czy niewolnik – przeciwnikiem mi będzie. [...] wyszedł Włodzimierz z popami cesarzówny i z korsuńskimi nad Dniepr, i zeszło się ludzi bez liku”¹⁰⁰. A po przymusowym chrzcie, książę „kazał budować cerkwie, stawiając je na miejscach, gdzie stały bałwany [...] posłał też, aby zabierali od znakomitszych ludzi dzieci i dawali na naukę czytania”¹⁰¹. Wśród tej ewangelizacyjnej krzątany księcia ponownie odzywa się diabeł. Tym razem słyszymy lament, jakby odwołanie wcześniejszego triumfalnego okrzyku po zabiciu Waregów: „Biada mi, oto stąd wygnan jestem! Tu bowiem mniemałem siedlisko mieć, jako że tu nie było nauki apostoelskiej ani znających Boga [...]. I oto już zwyciężony jestem przez nieuka, a nie przez apostołów, ani przez męczenników”¹⁰². Te wyznania diabelskie – jak zawsze – dają do myślenia. Mogą być świadectwem, jak żywa jeszcze w początkach XII w. była na Rusi pamięć o roli misjonarzy w chrystianizacji państwa za czasów Włodzimierza Wielkiego i jak tradycja ta po ponad stu latach wciąż jeszcze uważana była za groźną konkurencję dla pielęgnowanej w dynastii Rurykowiczów wizji Włodzimierz-Wasyła, księcia-apostoła, nowego Konstantyna. Konstatacja ta rodzi szereg pytań, na które – ze względu na stan źródeł prezentujących tylko jedną ze stron konfliktu – niezwykle trudno odpowiedzieć.

Pytanie pierwsze: kim byli owi misjonarze, późni uczniowie apostołów Pawła, Andrzeja, Andronika, Konstantyna i Metodego, którym w jakimś momencie kształtowania Kościoła ruskiego udało się wprowadzić do liturgii język słowiański? Czy byli to przybysze z Bułgarii, wygnani przez Bazylego II

⁹⁹ PML, 44, s. 100–104.

¹⁰⁰ PML, 45, s. 105.

¹⁰¹ Tamże.

¹⁰² Tamże.

Bułgarobójcę w 1018 r. spadkobiercy św. Klemensa i św. Nauma?¹⁰³ Ci mogli przynieść oczyszczoną z obciążeń bizantyńskich tradycję o Braciach Sołuńskich, podkreślającą znaczenie żywej misyjności i rolę misjonarzy w ewangelizacji pogan, przypominającą – jak mówiliśmy – doświadczenie misyjne Zachodu. Odnaleźliśmy ślad tej tradycji w *Powieści minionych lat*, spointowany wspomnieniem o apostołach św. Pawła i Andronika wśród Słowian. Mogli to być również, i to nawet wcześniej, misjonarze z Moraw i Czech, gdzie słowiańska tradycja i resztki metodiańskiej organizacji kościelnej trwały po koniec XI stulecia¹⁰⁴. Ograniczani przez duchowieństwo bawarskie, a od czasów Bolesława II – saskie, w znacznym stopniu zatracili oni formację misyjną swych nauczycieli i kultywowali jedynie dawne tradycje, oddziałując na Ruś¹⁰⁵. Tą drogą zapewne trafiło nad Dniepr słowiańskie tłumaczenie greckiego *Synaksarionu*, odpowiednika łacińskiego *Martyrologium*, tzw. *Prolog*, zawierający legendy o męczeństwie św. Wiaczesława (Wacława), o przeniesieniu jego relikwii oraz o męczennicy Ludmile, jego babce, wszystkie z XI lub z początku XII w.¹⁰⁶ Z Czech może również pochodzić tzw. *Uspienski sbornik* (XII w.), zawierający *Mowę pochwalną na cześć świętych Konstantyna i Metodego*, *Żywot Metodego* oraz *Żywot św. Wita*¹⁰⁷. Znaczyłoby to, że w tym środowisku właśnie przechowały się oryginalne wersje żywotów Braci Sołuńskich z ich bizantyńskim charakterem, które pomogły redaktorom *Powieści minionych lat* zaprzęgnąć tę tradycję do kształtowania „wersji dynastycznej” chrystianizacji Rusi. Poruszamy się tu cały czas w sferze przypuszczeń, ponieważ – zgodnie z opinią filologów – trudno rozróżnić w oparciu o kryteria lingwistyczne, które teksty pozostające w obiegu na Rusi powstały na Morawach, które w Bułgarii, które zawdzięczały swe istnienie rodzimym tłumaczom i kopistom – tak jednolita

¹⁰³ D. Obolensky, *Dziedzictwo Cyryla i Metodego...*, s. 70.

¹⁰⁴ A. Pleszczyński, *Znaczenie polityczne i ideowe liturgii słowiańskiej w Czechach we wcześniejszym średniowieczu*, w: *Środkowoeuropejskie dziedzictwo cyrylo-metodiańskie...*, s. 153–164.

¹⁰⁵ O wpływach czeskich na Rusi por. F. Dvorník, *The Making of Central and Eastern Europe*, London 1949, s. 242–249; R. Jakobson, *Comparative Slavic Studies*, „The Review of Politics” 16, 1954, s. 79; tenże, *Some Russian Echoes of the Czech Hagiography*, „Annuaire de l’Institut de Philologie et d’Histoire Orientales et Slaves” 7, 1939–1944, s. 155–179; tenże, *The Kernel of Comparative Slavic Literature*, „Harvard Slavic Studies” 1, 1953, s. 37–48, s. 41–48; D. Obolensky, *Dziedzictwo Cyryla i Metodego...*, s. 70 nn.; G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo...*, s. 158–164.

¹⁰⁶ В. Христова, *Пролог в русской и южнославянской письменности*, w: *Tradycje Cyryla i Metodego w językach i literaturach słowiańskich. Język piśmiennictwa słowiańskiego do XIV wieku*, red. A. Bartoszewicz, R. Pawłowa, Warszawa 1995, s. 39.

¹⁰⁷ G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo...*, s. 95.

była do końca XI w. piśmiennicza tradycja słowiańska¹⁰⁸. Dodatkowo, dominująca, probizantyńska elita związana z kijowskim dworem książęcym potrafiła skutecznie zacierać ślady niewygodnych tradycji. Dymitr Obolensky zwrócił uwagę, że pamięć o Braciach Sołuńskich w piśmiennictwie ruskim w ciągu XII w. zaginęła¹⁰⁹.

Pytanie drugie: cóż to za środowisko na Rusi potrafiło przez ponad sto lat świadectwa owych niewygodnych tradycji tak skutecznie kultywować, że wciąż jeszcze, na przełomie XI i XII w., na tyle realnie zagrażały opcji dynastycznej, iż jej propagandyści, zwalczając konkurencyjną rację stanu, zmuszeni byli odwoływać się aż do „autorytetu diabła”? Łatwiej jest wskazać grupy zagrożone. Pierwsza to dwór kijowski Włodzimierza Monomacha, który sprawował pieczę nad ostateczną wersją *Powieści*¹¹⁰: bez wątplenia mit Włodzimierza Wielkiego jako księcia-apostoła wzmacniał pozycję władzy centralnej, autorytet Kijowa i dynastii Rurykowiczów. Druga to klasztor pieczerski, z którego wywodzili się kolejni autorzy dzieła: Nikon, Jan, Nestor, Sylwester, stojący niezmiennie – jak już ponad sto lat temu wykazał Aleksiej Szachmatow – na straży jedności państwa i dynastii. Trzecią stanowili przysyłani z Konstantynopola greccy metropolici, w naturalny sposób optujący za bizantyńską proveniencją chrześcijaństwa na Rusi, choć kasus bułgarski Greka Teofilakta należy ciągle mieć w pamięci. Cóż pozostaje? Niewątpliwie peryferyjne środowiska diecezjalnego i niższego duchowieństwa ruskiego mogły mieć skłonność do kultywowania i – być może – praktykowania misjonarskiej wersji krzewienia się chrześcijaństwa wśród Rusinów. Wspomniałem już o środowisku duchownym cerkwi Świętej Bogarodzicy, które nie dość angażowało się w kultywowanie pamięci o swoim fundatorze – Włodzimierzu, księciu-apostole. Byli to spadkobiercy owych „popów korsuńskich”, wśród których wciąż mogła być żywa idea misjonarsko-apostolskiej proveniencji chrześcijaństwa na Rusi. Również – jak jeszcze zobaczymy – lokalni książęta i arystokracja mogli posługiwać się tradycją podważającą autorytet władzy centralnej. W każdym razie zwolennicy żywej misyjności Kościoła ruskiego potrafili wprawdzie zaniepokoić ideologów książęcych i blokować kanonizację Włodzimierza, nie potrafili jednak skutecznie wprowadzić swojej tradycji do świadomości społecznej. Jak dalej się przekonamy, nie stworzyli również mechanizmów ani – poza nielicznymi

¹⁰⁸ R. Jakobson, *The Kernel...*, s. 37–41; D. Obolensky, *Dziedzictwo Cyryla i Metodego...*, s. 70.

¹⁰⁹ D. Obolensky, *Dziedzictwo Cyryla i Metodego...*, s. 72.

¹¹⁰ O drogach tworzenia się *Powieści* por. A. Насонов, *История русского летописания XI – начала XVIII века*, Москва 1969, s. 21–87; A. Порре, *Повесть дорочная (Повесть минionych лет)*, w: *Słownik starożytności słowiańskich...*, t. 4, s. 259–265; G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo...*, s. 286–308.

wyjatkami – trwałych świadectw misyjności zewnętrznej, odruchu ewangelizacji wśród pogranicznych plemion pogańskich. Zwyciężyła opcja książęca, wizerunek władcy-apostoła, przejęty z ideologii Cesarstwa Wschodniego, do którego powinności należy zagwarantowanie wyznaniowej jednolitości w państwie i wśród poddanych, pilnowanie jednego „języka wiary”¹¹¹. Wraz z takim modelem władzy książęcej zwyciężył bizantyński model misyjnie martwego, biernego na zewnątrz Kościoła wschodniego.

Takie rozumienie roli państwa i Kościoła ruskiego wydaje się potwierdzać rodzima hagiografia. W bogatym dorobku tutejszego żywotopisarstwa, wzorowanego na tradycjach bizantyńskich, w samodzielnych utworach hagiograficznych, w zbiorach związanych z liturgią, w *Prologu*, w minejach czy w przeznaczonych do lektury klasztornej, zwanych *czetje mineje*, opowieści o świętych misjonarzach Rusi niemal nie spotykamy¹¹². Jednym z bodaj dwóch wyjątków jest anonimowy, spisany niemal wiek po wydarzeniach *Żywot Leontego (Leoncjusza) z Rostowa*, mnicha klasztoru piecherskiego, który miał być trzecim biskupem Rostowa, zapewne wkrótce po 1070 r. Według najwcześniejszej redakcji *Żywota*, Leonty, Grek z Konstantynopola, mnich kijowski, został biskupem Rostowa po ucieczce z tej placówki, w obawie przed poganami, dwóch poprzedników, Teodora i Łarionowa, o których skądinąd nic nie wiadomo. Nie mogąc nawrócić pogan w swojej diecezji, Leonty zaczął uczyć ich dzieci, naśladując taktykę Włodzimierza w Kijowie, ale też Metodego na Morawach i w Panonii. To wywołało bunt. W odpowiedzi na groźby biskup nakazał kapłanom i diakonom przyodziać się w szaty liturgiczne i stanął na czele procesji, która wprawiła pogan w takie przerażenie, że skłonni się stali do przyjęcia chrztu. Po śmierci misjonarz pochowany został w Soborze Uspieskim w Rostowie. Dziewięćdziesiąt lat później, w czasie odbudowy spalonej pożarem świątyni, Andrzej Bogolubski, książę rostowsko-suzdalski, syn Jerzego Dołgorukiego, a wnuk Włodzimierza Monomacha, odnajduje nienaruszone ciało biskupa. Po translacji do nowego kościoła nad grobem dzieją się liczne cuda. *Żywot* kończy modlitwa dziękczynna księcia, w której pojawia się następująca opinia: „Jakkolwiek apostołowie nigdy nie postawili swej stopy na ruskiej ziemi, to jednak ich orędzie dotarło teraz do tego najdalszego zakątka świata. Dlatego należy wysławiać Leontego jako nauczyciela i następcę apostołów: Rzym sławi świętych Piotra i Pawła, Bizancjum – cesarza Konstantyna, Kijów – księcia

¹¹¹ Por. interesującą analizę określenia „jazyk ruskij” w *Powieści minionych lat* w H. Paszkiewicz, *Początki Rusi...*, s. 17–27.

¹¹² L. Nodzyńska, *Opracowanie*, w: *Pateryk Kijowsko-Piecherski czyli Opowieści o świętych ojcach w pieczarach kijowskich położonych*, tłum. L. Nodzyńska, Wrocław 1993, s. 13–139, tu s. 31 n.; G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo...*, s. 155–208.

Włodzimierza, a Rostów – Leontego, równego apostołom”¹¹³. Zwróćmy uwagę, że wyznanie to – będąc wyraźną parafrazą Hilariona – żywo przypomina komentarz autorów *Powieści minionych lat* do triumfalnego okrzyku diabła po śmierci dwóch Waregów przed chrztem Włodzimierza. Warto przypomnieć, że Andrzej Bogolubski (zm. 1174), inspirator (a może nawet autor) *Żywota biskupa Leontego*, kontynuując wizję polityczną swego ojca, Jerzego, przeniósł centrum państwa do Rostowa, potem do Suzdała, wreszcie do Włodzimierza nad Kłazmą i podporządkował sobie Kijów i Nowogród. W poszukiwaniu legitymizacji swojej koncepcji politycznej ożywił misjonarską tradycję chrztu Rusi, konkurencyjną – jak wiemy – wobec ideologii dynastycznej, książęcej, kijowskiej.

Pamięć o misjonarzach działających na Rusi była w końcu XII w. wciąż żywa, ale trudno działania Leontego – przynajmniej według relacji prezentowanej w jego *Żywocie* – potraktować jako przedsięwzięcie misji zewnętrznej, do pogan spoza władztwa kijowskiego. Biskup miał raczej do czynienia z reakcją pogańską w rejonie dawno włączonym do struktury kościelnej ruskiej metropolii. Kilka aluzji o pojawianiu się tego typu wystąpień w XI w. znajdujemy w *Powieści minionych lat*, w eufemistycznych relacjach o działalności wołchwów, nazywanych przez polskiego tłumacza „czarownikami”. Chodzi zapewne o religijne elity plemienne, które w powolnym procesie chrystianizacji na rubieżach państwa stawały się inspiratorami i naturalnymi przywódcami pogańskiego oporu¹¹⁴. Interesujące, że bardziej szczegółowe relacje w *Kronice* o owych czarownikach dotyczą księstwa rostowsko-suzdałskiego, samego Suzdała oraz rejonu Białego Jeziora, czyli diecezji, w której prowadził swą działalność misyjną biskup Leonty¹¹⁵. Albo więc społeczności pogańskie z północno-wschodniej części Rusi były przed chrystianizacją lepiej zorganizowane i niezależne, albo decydowała tu znaczna odległość od centrum państwa i słabsza kontrola polityczna. Oczywiście, w relacji ideologów Włodzimierza Monomacha nie ma w ogóle mowy o jakiegokolwiek akcji misyjnej: pacyfikację pogańskiego buntu przeprowadza – w pierwszy przypadku – osobiście książę Jarosław, w drugim zaś namiestnik (poborca podatkowy Jan, syn Wysyaty) Światosława Jarosławowicza¹¹⁶. Nie rozstrzygając

¹¹³ Cyt. za: G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo...*, s. 193–198.

¹¹⁴ V. Vodoff, *Naissance...*, s. 200–204.

¹¹⁵ PML, 57, s. 131 (1024) i PML, 69, s. 156 nn. (1071 r., czyli okres działalności Leontego). W Nowogrodzie z czarownikami rozprawia się książę Gleb. Tu wspomniano o biskupie, który przeciwstawił się zwodzicielom. Zabił ich jednak książę ze swoją drużyną; por. PML, 69, s. 160.

¹¹⁶ Podobna historia miała się w tym samym czasie wydarzyć również w Nowogrodzie. I w tym wypadku czarodzieja, który pociągnął za sobą całe miasto, podstępem zabił książę Gleb Światosławowicz, choć u boku władcy pojawia się biskup w pontyfikaliach, z krzyżem w rękach; PML, 69, s. 160.

historyczności biskupa Leontego, skonstatujmy, że tradycja o jego misyjnym posłannictwie była tyleż niewygodna dla racji stanu elit Włodzimierza Monomacha, co poręczna dla ideologów jego wnuka, Andrzeja.

Wspomnienie o Leontym z Rostowa odnajdujemy również w *Pateryku kijowsko-pieczerskim*, wszak biskup wywodził się ze środowiska mnichów kijowskich. *Żywoty ojców klasztoru pieczerskiego*, w formie, w jakiej zachowały się do naszych czasów, stanowią zbiór kilkudziesięciu dość obszernych duchowych biogramów mnichów, sporządzony w latach dwudziestych XIII w. przez mnicha Szymona, *nota bene* biskupa włodzimiersko-suzdańskiego (zm. 1226), i jego ucznia Polikarpa¹¹⁷. Wśród tych biogramów znajdujemy krótką notatkę o Leontym: „Leonty, biskup rostowski, wielki misjonarz, którego Bóg wślawił tym, że ciało jego nie zetlało. I to był pierwszy na tronie biskupim. Jego to niewierni wiele męczyli i bili, i to był trzeci przedstawiciel ruskiej społeczności z onymi Waregami. Koroną męczeńską od Chrystusa został uwieńczony; z niego żywot postradał”¹¹⁸. Wygląda na to, że Szymon do wcześniejszej dokumentacji, którą odpisał w klasztorze pieczerskim przed wyruszeniem na biskupią placówkę, dołączył wiadomość pozyskaną z lokalnej, włodzimierskiej tradycji. W Kijowie nie pamiętano więc o misjonarzu rostowskim sprzed półtora wieku. W nowej wersji swej biografii Leonty staje się „klasycznym” misjonarzem, na wzór św. Klemensa papieża, którego kult (książęcy) – za pośrednictwem Chersonezu – był na Rusi bardzo żywy: biskup przybywa do pogan, których dotąd nikt jeszcze nie ewangelizował i ponosi męczeńską śmierć za wiarę. Cóż można począć z tym wyjątkiem? Pozostaje nam jedynie konstatacja, że na marginesie wyobraźni duchowieństwa ruskiego istniała jednak idea misyjnego działania i męczeństwa, choć na tyle słaba, że niezdolna do stworzenia toposu misjonarza. Naszą bezradność niech usprawiedliwi fakt, że sam Szymon, autor tego biogramu, ma kłopot z umiejscowieniem misjonarza w rodzimej tradycji: wpisuje go w szereg otwarty przez dwóch Waregów, którzy wszak misjonarzami nie byli. Leontego połączyła z nimi śmierć męczeńska z rąk pogan. Do towarzystwa tego Szymon nie zaliczył natomiast Borysa i Gleba, jako że zginęli od „swoich”¹¹⁹.

Do tego marginesu wyobraźni zaliczyć trzeba, równie krótkie i również dołączone przez Szymona do podstawowego tekstu *Pateryku*, wspomnienie

¹¹⁷ L. Nodzyńska, *Opracowanie...*, s. 27–139; też, *Pateryk kijowsko-pieczerski o chrystianizacji Rusi*, w: *Dzieło chrystianizacji Rusi Kijowskiej...*, s. 117–125; G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo...*, s. 226–242.

¹¹⁸ Cyt. za: L. Nodzyńska, *Pateryk kijowsko-pieczerski o chrystianizacji Rusi...*, s. 120.

¹¹⁹ Zauważył to już ponad 100 lat temu E. Голубинский, *История русской церкви*, t. 1: *Период первый, киевский или домонгольский*, cz. 1, Москва 1901 (repr. Hague 1969), s. 202, przyp. 1; por. L. Nodzyńska, *Opracowanie...*, s. 104.

o innym jeszcze misjonarzu: „Jakże dobrowolnie pominąć mi tego błogosławionego i świętego męczennika, tegoż monasteru pieczerskiego, czernica Kukszę, o którym wszyscy wiedzą, jako biesy przegnał i Wiatyczów ochrzcił, i deszcze z niebios sprowadził, i jezioro wysuszył, i mnogie cuda uczyniwszy, po wielu mękach zasieczon był z uczniem swoim”¹²⁰. Poza tą notatką o mniachu Kukszy nie zachowało się nic. Nie wiemy więc, kiedy działał, a przez to nie jest jasne, w jakich okolicznościach przyszło mu chrzczyć Wiatyczów. Szymon wiadomość o nim mógł pozyskać również z tradycji włodzimierskiej, bo dość interesujące plemię Wiatyczów sytuowało się wedle twórców *Powieści minionych lat* nad Oką, a więc na południowych rubieżach Włodzimierza i Suzdalu. Autor opowieści o Słowianach w kronice stwierdza, że wraz z Radymiczami znad Soży pochodzili od Lachów, ale długi czas żyli w zgodzie pozostałymi plemionami Rusi¹²¹, dalej, że jeszcze przed chrztem Włodzimierz miał sporo kłopotów z narzuceniem im swojej dominacji¹²², wreszcie donosi, że w początkach XII w. wciąż pozostawali poganami¹²³. Trudno rozstrzygnąć, czy misja Kukszy przypadła na czas, gdy Wiatycze zostali już w sposób trwały włączeni w struktury państwa kijowskiego i ruskiej Cerkwi. Męczeńska śmierć misjonarza mogłaby sugerować, że była to misja zewnętrzna, jedyna taka – wedle zachowanych źródeł – w dziejach przedmongolskiej Rusi.

Historię ewangelizacji Wiatyczów można traktować jako swoisty sprawdzian gotowości czy – raczej – nieprzygotowania misyjnego ruskiej Cerkwi: trzeba było czekać półtora wieku, by wreszcie jakiś Czeremis – w opinii badaczy imię Kuksza świadczy o fińskim pochodzeniu misjonarza¹²⁴ – podjął skuteczną akcję ewangelizacyjną. Innym dowodem tego nieprzygotowania może być historia zmagania państwa kijowskiego najpierw z Pieczyngami, później z Połowcami. Pierwsi – jak zaświadcza *Powieść minionych lat* – pojawili się u granic Rusi w 915 r.¹²⁵ i nękali nieustannymi najazdami od

¹²⁰ L. Nodzyńska, *Opracowanie...*, s. 102 n., 118; *Pateryk Kijowsko-Pieczerski czyli Opowieści...*, s. 181 n.; G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo...*, s. 235.

¹²¹ „Radymicze zaś i Wiatycze – z Lachów. Było bowiem dwu braci wśród Lachów – Radym, a drugi – Wiatko; i przyszedłszy, siedli: Radym nad Sożą, i od niego przezwali się Radymicze, a Wiatko siadł z rodem swoim nad Oką i od niego przezwali się Wiatycze. Żyli w zgodzie Polanie i Drewlanie, i Siewierzanie, i Radymicze, i Wiatycze, i Chorwaci”; PML, 4, s. 11.

¹²² PML, 33, s. 73 n.

¹²³ PML, 5, s. 13: po opisie nagannych obyczajów pogańskich plemion ruskich przed chrztem państwa autor stwierdza: „tak czynią Wiatycze i dziś”.

¹²⁴ F. Bujak, *Skąd przyszedli Radymicze i Wiatycze na Ruś*, „Światowid” 20, 1948/1949, s. 108; W. Szymański, *Słowiańszczyzna Wschodnia*, Wrocław 1973, s. 223; L. Nodzyńska, *Opracowanie...*, s. 103.

¹²⁵ PML, 16, s. 37: „Przyszedli po pierwszy Pieczyngowie na ziemię ruską”.

południa władztwo Włodzimierza i Jarosława, póki ten drugi nie pokonał ich i nie zepchnął na zachód w 1036 r.¹²⁶ Przez pół wieku od przyjęcia chrztu w 988 r. nie słycać o żadnych akcjach misyjnych książąt czy duchowieństwa ruskiego, które podjęłyby wysiłek ewangelizacji tego pogańskiego ludu. Przywołana na wstępie niniejszego artykułu relacja Brunona z Kwerfurtu z wizyty na kijowskim dworze w 1008 r. – o ile damy jej wiarę – uświadamia, jak bardzo polityczna wyobraźnia ruskiego władcy odległa była od poszukiwania tego rodzaju rozwiązań. Bruno w dalszym ciągu swej relacji dla króla niemieckiego Henryka II informuje, że jego półroczna misja wśród Pieczyngów powiodła się i zakończyła chrztem wielu pogan oraz wyświęceniem biskupa misyjnego, którego Włodzimierz wraz ze swoim synem, jako politycznym gwarantem pokoju, posłał do ewangelizowanego kraju. Nic, niestety, nie wiemy o dalszych losach tego przedsięwzięcia. Bruno, nim zdążył dopilnować jego rezultatów i poinformować o nich króla (i nas), zginął śmiercią męczeńską w czasie kolejnej misji, tym razem na pograniczu Jaćwieży i Rusi wiosną 1009 r. Żadne też dokumenty nie poświadczają jakichkolwiek trwałych rezultatów działań ani owego biskupa, ani zakładnika. Zapewne nie skończyła się ona tragicznie, gdyż śmierć książęcego syna od pogan musiałaby zostawić ślad nie tylko w kronikach, ale i w hagiografii. Tymczasem *Powieść minionych lat* o tym milczy. Dlaczego więc Włodzimierz z pomocą swych biskupów i własnych misjonarzy nie zdecydował się ponawiać prób, które mogłyby utrzymać pokój na granicach bez nakładów na kosztowne umocnienia granic? Dlaczego nie zachowała się żadna informacja, by ktokolwiek z jego następców podejmował takie wysiłki? Może zatem Bruno – zachęcony dobrym przyjęciem i troską władcy Rusinów o jego życie – puścił wodze fantazji? Może chciał królowi Henrykowi zaprezentować pouczające *exemplum* o wzorowym władcy, który przy wspieraniu misji ewangelizacyjnych i misjonarzy nie waha się oddać jako zakładnika nawet własnego syna? Poza tym synem wszystko zgadzałoby się z tym, co już wiemy zarówno o cesarskiej, bizantyńskiej tradycji przekazanej elitom ruskim przez hierarchów konstantynopolitańskiej Cerkwi, jak i o racji stanu Kijowa aż do XII w. W spotkaniu Brunona z Włodzimierzem każda ze stron pozostała przy swoim: misjonarz mimo zakłęk i ostrzeżeń kontynuował wyprawę, książę uznał to za szaleństwo i dalej, podobnie jak później jego następca, pacyfikował pogańskich Pieczyngów w zmaganiach wojennych.

Jeszcze bardziej spektakularne wyniki daje przesledzenie historii stosunków państwa kijowskiego z Połowcami, którzy ćwierć wieku po ustąpieniu Pieczyngów zajęli ich miejsce na wschodnich i południowych rubieżach

¹²⁶ PML, 58, s. 133: „I pierzchnęli Pieczyngowie [...] a reszta ich w rozsypcie i do dziś dnia”.

Rusi. W 1061 r. pojawili się już w granicach państwa¹²⁷. Od tego czasu aż do inwazji Mongołów w latach dwudziestych XIII w., przez ponad półtora stulecia trwały między stronami nieustannie wszczynane wojny. Spora-dycznie zawiązywały się lokalne, skandaliczne w opinii kronikarzy i ostro przez nich potępiane sojusze, wciągające ten pogański lud w bratobójcze walki między ruskimi książętami¹²⁸. Tymczasem w rodzimej historiografii czy hagiografii nie natrafimy na ślad jakiegokolwiek przedsięwzięcia misyjnego, które mogłoby być próbą pokojowego, konfesyjnego uregulowania wzajemnych stosunków. W ruskich kronikach znajdujemy kilka, w istocie synonimicznych czasowników wyczerpujących relacje Kijowa z pogańskimi sąsiadami: *wozłozit' dan'* – „nałożyć dań”, czyli podjąć wyprawę wojenną, by wymusić trybut, oraz *(po)wojewat'*, *grabit'* lub *razorit'* – „pustoszyć”, „rabować”, odpowiednik łacińskiego *vastare*.

Powyższe konstatacje, wynikające – siłą rzeczy w tym tekście – z porównania gotowości misyjnej Cesarstwa Wschodniego i Rusi Kijowskiej z ewangelizacyjną praktyką Zachodu, pokrywają się z obserwacjami i refleksjami średniowiecznych misjonarzy łacińskich, którym przyszło się zetknąć w swej działalności misyjnej z granicą wschodnią zachodniego Kościoła, z Rusią i Cerkwią prawosławną. W latach dwudziestych XIII w. Henryk Łotysz w swojej *Chronicon Lyvoniae* opisał działalność kanonika regularnego z Segeberg w północnej Saksonii, Meinharda, późniejszego biskupa Ikskill, pierwszej chrześcijańskiej placówki na Łotwie. W 1184 r. misjonarz ten z pozwoleniem księcia połockiego Włodzimierza objął swym nauczaniem także Liwów, którzy byli trybutariuszami Połocka¹²⁹. Jednak w 1212 r. Włodzimierz wezwał biskupa Alberta (1199–1229), drugiego następcę po Meinhardzie (zm. 1196), by zaniechał chrzczenia Liwów, ponieważ „zwyczajem królów ruskich jest, by lud, który sobie podporządkują, nie wiązać

¹²⁷ PML, 63, s. 144 (1061): „Przyszli Połowcy po raz pierwszy na ziemię ruską wojować”.

¹²⁸ PML, 73, s. 176 (1078): „przywiedli Oleg i Borys pogan na ziemię ruską i poszli na Wsiewołoda z Połowcami. Wsiewołod zaś wyszedł przeciw nim nad Sożycę, i zwyciężyli Połowcy Ruś, i mnóstwo zabitych było tam [...] Oleg zaś i Borys przyszli do Czernihowa, mniemając, że zwyciężyli, a ziemi ruskiej wiele zła uczynili, przelawszy krew chrześcijańską, za tę zaś krew ukarze Bóg ich i odpowiedzą za stracone dusze chrześcijańskie”. Podobnie PML, 74, s. 180 (1079): „Poszedł Roman z Połowcami pod Woin [...]. I wrócił Roman z Połowcami, i zabili go Połowcy [...]. Są kości jego i dotąd tam leżące, syna Światosławowego, wnuka Jarosławowego. A Olega schwyтали Chazarzy i wywieźli go za morze do Carogrodu”.

¹²⁹ „Accepta itaque licentia prefatus sacerdos a rege Woldemaro de Ploceke cui Lyvones adhuc pagani tributa solvebant, simul et ab eo muneribus receptis, audacter divinum opus aggreditur, Lyvonibus predicando et ecclesiam in villa Ykescola construendo”; *Heinrici Chronicon Livoniae*, w: MGH, *Scriptores rerum Germanicarum ad usum scholarum*, t. 31, wyd. L. Arbusow, A. Bauer, Hannoverae 1955, cap. 1.1, s. 2.

wiarą chrześcijańską, lecz uzależnić trybutem i pieniędzmi”¹³⁰. „Matka ruska [zapewne chodzi o Cerkiew na Rusi – W.B.] – stawia diagnozę niemiecki kronikarz w podsumowaniu dzieła – zawsze [była] bezpłodna i nieurodzajna, bowiem stara się podporządkować sobie ziemie nie w nadziei ich odrodzenia przez wiarę Jezusa Chrystusa, lecz w nadziei trybutu i rabunku”¹³¹. To, co łańcisci piewcy misji ewangelizacyjnej wśród pogan traktowali jako skandaliczne, ale przygodne wynaturzenie w praktyce politycznej niektórych władców chrześcijańskich na Zachodzie: „wojna o ziemię dla zysku własnego, a nie o dusze dla zysku Chrystusa” (Bruno, Adam z Bremy, Helmold), na Wschodzie było racją stanu otwartą przez władzę świecką i aprobowaną przez Cerkiew prawosławną.

Wróćmy jeszcze na chwilę do *Pateryku*. Przywołane wyżej dwa, potwierdzające regułę, wyjątki, biskup Leonty i misjonarz Kuksza, nie wyczerpują problematyki misyjnej zbioru. Wśród ojców pieczerskich zdarzają się tacy, którzy swym przykładem, własną pobożnością i czynionymi cudami bezwiednie przywodzą do nawrócenia innych, nawet całe grupy, pogan, żydów, muzułmanów, łańciscich innowierców. Przytoczmy tu – tytułem przykładu – jedną z takich historii, *O pokornym i wielce cierpliwym Nikonie czerńcu*. Przebywając w połowieckiej niewoli, Nikon nie chciał, by go wykupiono, więc Połowcy, zawiedzeni utratą okupu, mścili się na nim i męczyli go. Mnich powtarzał: „Chrystus wybawi mnie za darmo z waszych rąk”. Po jakimś czasie został w sposób cudowny translokowany do pieczerskiego klasztoru. Wkrótce potem Połowiec, który był jego panem, w czasie pobytu w Kijowie w charakterze posła spotkał go i – przejęty takim cudem – nawrócił się i przyjął chrzest¹³². Tak więc na kijowskim dworze toczą się z poselstwem połowieckim negocjacje czysto polityczne, ale „Matka ruska” okazuje się nie do końca bezpłodna, jeden z jej synów we współpracy z Chrystusem otwiera drogę do zbawienia połowieckiemu poganinowi. Powołanie misyjne chrześcijańskiej wiary, wyrażone w zacytowanej wyżej formule św. Marka Ewangelisty: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu! Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony”¹³³, stanowiące wciąż ponawiającą się dyrektywę Kościoła zachodniego, Kościół wschodni redukuje do krańcowego minimum. W Bizancjum stroną aktywną był pogański

¹³⁰ „Est enim consuetudo regum Ruthenorum, ut quacumque gentem expugnaverint, non fidei christiane subicere, sed ad solvendum sibi tributum et pecuniam subiugare”; tamże, cap. 16.2, s. 103 (tłum. W.B.).

¹³¹ „Mater Ruthenica sterilis semper et infecunda, que non spe regenerationis in fide Iesu Christi, sed spe tributorum et spoliolum, terras sibi subiugare conatur”; tamże, cap. 28.4, s. 202 (tłum. W.B.).

¹³² *Pateryk Kijowsko-Pieczerski czyli Opowieści...*, s. 179–181.

¹³³ Mk 16, 15–16.

władca, a akt nawrócenia i chrztu odbywał się na cesarskim dworze w Konstantynopolu; na Rusi stroną aktywną staje się jedynie Bóg, dwór kijowski pozostaje niemy, a źródło zbawczej inspiracji kryje się w pieczerskim klasztorze i przypadkowo tylko wydobywa się na powierzchnię. Możemy pokusić się o parafrazę zręcznej metafory Siergieja Iwanowa, który stwierdził, że Bizancjum nawracali raczej słupnicy niż misjonarze¹³⁴, i powiedzieć, że Rus mimowiednie nawracali mieszkańcy pieczar. I tam, i tu niezwykle rzadko udawano się w podróż i poszukiwano „wszelkiego stworzenia”, pogan, których można nawrócić. Przychodzili i nawracali się sami, lecz nie na dworze, a na ulicach Kijowa. Misyjność ruska powtarzała w sposób niemal doskonały swój bizantyński pierwowzór, jak ów *hrön* ze słynnego opowiadania Jorge Luis Borgesa¹³⁵: zamknięty na aktywną działalność misyjną wśród pogan centralny ośrodek władzy (Kijów – Konstantynopol), który woli przez stulecia militarnie zmagać się z barbarzyńskimi sąsiadami (Pieczyngowie, Połowcy – Bułgarzy) niż wciągać ich przez zbrojne czy misjonarskie akcje ewangelizacyjne w krąg chrześcijańskiego świata oraz peryferyjne ośrodki, które – korzystając z pewnego marginesu niezależności – próbują, choć nieśmiało, czasem w kontrze do centrali, podejmować inicjatywy misyjne (Rostów – Chersonesz).

3. Polska XI–XII w.

W przeciwieństwie do Rusi Włodzimierza I (980–1015), panowanie księcia Polan Bolesława I (992–1025), przede wszystkim dzięki jego zaangażowaniu w pruską misję św. Wojciecha w 997 r., jest wyjątkowo dobrze – jak na ten okres i obszar – naświetlone przez dokumentację źródłową początku XI w. Pozwala to nam przyjrzeć się osobie tego księcia, jego państwu i priorytetom jego polityki. Skoncentrujemy się oczywiście – jak w przypadku Rusi – na znaczeniu problematyki misji wśród pogan w ideologii państwowej dworu i Kościoła w okresie jego rządów. W drugiej części tego rozdziału wykorzystamy niezwykle szczęśliwą sytuację dokumentacyjną, czyli fakt, że w obu kręgach kulturowych zachowały się pochodzące niemal z tych samych lat źródła kronikarskie: znana nam już *Powieść minionych lat* na Rusi (1116–1118) i *Kronika* zwana kroniką Galla Anonima (1113–1117). Dzięki temu będziemy mogli porównać miejsce misji wśród pogan w politycznej racji stanu Rusi Włodzimierza II Monomacha i Polski Bolesława III Krzywoustego.

¹³⁴ С.А. Иванов, *Византийское миссионерство...*, s. 309.

¹³⁵ J.L. Borges, *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*, w: tenże, *Fikcje*, tłum. A. Sobol-Jurczykowski, S. Zembrzusi, Warszawa 1972, s. 11–28.

3.1. Ideologia misyjna Bolesława I

Zachowało się pośrednio lub bezpośrednio kilka świadectw, które większość badaczy uważa za wytworzone w otoczeniu księcia Polan Bolesława i które pozwolą nam zorientować się, jak elity związane z dworem książęcym i polskim Kościołem pracowały nad budowaniem wizerunku Bolesława i racją stanu jego władztwa. Wiadomość o istnieniu bodaj najwcześniejszego z tych świadectw – *Liber de passione martiris* – oraz dość obszerny referat jego zawartości zawdzięczamy autorowi najstarszej polskiej *Kroniki*¹³⁶. Oryginał tego źródła nie przetrwał do naszych czasów, jednak niemal powszechnie uważa się, że kronikarzowi w tej kwestii można zawierzyć. Krytyka wewnętrzna treści i leksyki przekazu wydaje się potwierdzać autentyczność świadectwa¹³⁷, choć oczywiście warto pytać, jak to się stało, że *Liber de passione martiris* uniknął losu innych – przechowywanych w Gnieźnie, na dworze lub w kurii metropolitalnej – świadectw, wprowadzonych wraz z relikwiami do Czech przez Brzetysława II w 1039 r. Nic nie wskazuje na to, by kancelaria Bolesława Krzywoustego posiadała jakieś inne dokumenty z początku XI w. Wszystko, co Gall poza wspomnianym źródłem ma do powiedzenia o tamtych czasach jest mieszaniną ogólnikowej ustnej tradycji i toposu historiograficznego. Można również postawić inne pytanie: jak to się stało, że dokument tej rangi dla dworskiej i państwowej racji stanu uległ po czasach gallowych dość szybkiej zatacie¹³⁸. Już bodaj Wincenty

¹³⁶ *Galli Anonymi Cronicae et Gesta Ducum sive Principum Polonorum*, wyd. K. Maleczyński, w: MPH, nova series, t. 2, Kraków 1952 (dalej: Gall), cap. 1.6, s. 18 nn. (wyd. pol.: Anonim tzw. Gall, *Kronika polska*, tłum. R. Grodecki, wyd. M. Plezia, Wrocław 1965, s. 21).

¹³⁷ W ostatnich dziesięcioleciach uwaga badaczy koncentrowała się na słownictwie i tytułaturze użytej przez kronikarza jako charakterystycznym świadectwie języka epoki, w którym pierwotny dokument mógł powstać. Johannes Fried zwrócił natomiast uwagę, że takie pojęcia, jak „in ecclesiasticis honoribus, quicquid ad imperium pertinebat” są charakterystyczne raczej dla dyskusji o inwestyturze i regaliach z czasów Galla i uznał, że do referatu kronikarza treści dokumentu trzeba podchodzić z dużym dystansem; por. J. Fried, *Otton III i Bolesław Chrobry. Miniatura dedykacyjna z Ewangeliarza z Akwizgranu, zjazd gnieźnieński a królestwa polskie i węgierskie. Analiza ikonograficzna i wnioski historyczne*, tłum. E. Kaźmierczak, W. Leder, Warszawa 2000 (Klio w Niemczech, 6), s. 149, 254 (niemiecka wersja książki była wydana w 1989 r.). Zastrzeżenia te powtórzył ostatnio Dariusz Sikorski, choć nie przesądził o czasie powstania referowanego przez kronikarza źródła; por. D. Sikorski, *Kościół w Polsce za Mieszka I i Bolesława Chrobrego. Rozważania nad granicami poznania historycznego*, Poznań 2011, s. 448–460.

¹³⁸ Marian Plezia domyśla się, że „skoro zastąpiła go nowsza i pełniejsza *Kronika* Galla, przestał budzić zainteresowanie i zapomniany zniszczał”; por. tenże, *Wstęp*, w: Anonim tzw. Gall, *Kronika polska...*, s. XXXV. Takie wyjaśnienie nie może do końca satysfakcjonować. Przekaz kronikarski mocno selekcjonował zawartość źródła. Z jego tytułu wynika,

Kadłubek nim nie dysponuje, ponieważ – opowiadając o św. Wojciechu, bohaterze *Liber de passione martiris*, i o księciu Bolesławie – przepisuje referat Galla¹³⁹. Niestety, na pytania te odpowiedziami mogą być jedynie niewiele wyjaśniające domniemania.

Z relacji kronikarskiej należy wnioskować, że *Liber de passione martiris* zawierał – w zgodzie z tytułem – przede wszystkim żywot i pasję św. Wojciecha, gdzie znaczącą pozycję zajmuje Bolesław jako ten, który, „gdy przybył doń św. Wojciech, doznawszy wielu krzywd w długiej wędrówce, a [poprzednio] od własnego buntowniczego ludu czeskiego, przyjął go z wielkim uszanowaniem i wiernie wypełniał jego pouczenia i zarządzenia”, i po męczeńskiej śmierci świętego od Prusów „ciało jego Bolesław wykupił na wagę złota od owych Prusów i umieścił [je] z należytą czcią w siedzibie metropolitalnej w Gnieźnie”¹⁴⁰. Mamy więc dwa zasadnicze aspekty wizerunku Bolesława, władcy-ewangelizatora: roztacza on pełną oddania opiekę nad misjonarzami za ich życia i zabiega o ich kult po męczeńskiej śmierci. Nie można wykluczyć, że *Liber de passione martiris* opierało się na pierwszym, cesarskim *Żywocie św. Wojciecha*, którego kopię mógł przywieźć do Gniezna, i podarować Bolesławowi, Otto III w 1000 r. Wszystko, czego dowiadujemy się od Galla o losie świętego jest niesprzeczne z narracją tego *Żywota*. Nieobecną tam informację o wykupieniu ciała męczennika przez księcia dopisano zapewne na miejscu, na dworze księcia. Dodano tam również szczegółową relację z odwiedzin cesarza w Gnieźnie, na której zresztą skoncentrowała się uwaga dziejopisa, ponieważ uznał on tę część swego źródła za najistotniejszą dla swojego przekazu. Kronikarz znajduje więc w *Liber de passione martiris* informację, że „Otto Rudy przybył do [grobu] św. Wojciecha dla modlitwy i pojednania, a zarazem w celu poznania sławnego Bolesława” i że „Bolesław przyjął go tak zaszczytnie i okazale, jak wypadło przyjąć króla, cesarza rzymskiego i dostojnego gościa”¹⁴¹. W tym miejscu *Kroniki*

że zasadniczą część stanowił żywot św. Wojciecha, który w *Kronice* zredukowany został do kilku zdań. Żadna średniowieczna kancelaria nie mogłaby uznać takiego przekazu za ekwiwalent hagiograficznego dokumentu.

¹³⁹ *Magistri Vincentii dicti Kadłubek Chronica Polonorum*, wyd. M. Plezia, w: MPH, series nova, t. 11, Cracoviae 1994, s. 1–194 (dalej: Kadłubek), tu cap. 2.10, s. 39 n. (wyd. pol. *Mistrza Wincentego Kronika Polska*, tłum. K. Abgarowicz, B. Kürbis, Warszawa 1974, s. 104).

¹⁴⁰ „Ipse etiam beatum Adalbertum in longa perergrinatione et a sua rebelli gente Bohemica multas iniurias perpressum, ad se venientem cum magna veneratione suscepit, eiusque predicationibus fideliter et institutionibus obedivit [...]. Postea vero corpus ipsius ab ipsis Prusis Bolezlauus auri pondere comparavit, et in Gneznen metropoli condigno honore collocavit”; Gall, cap. 1.6, s. 17 n. (wyd. pol., s. 20).

¹⁴¹ „Otto Rufus imperator ad sanctum Adalbertum orationis et reconciliationis gratia simulque gloriosi Bolezlai cognoscendi famam introivit, sicut in libro de passione martiris potest propensius inveniri”; tamże, s. 18 (wyd. pol., s. 20 n.).

następuje długi *passus* ilustrujący ową okazałość przyjęcia, jakie zgotował książę cesarzowi w Gnieźnie. Niełatwo rozstrzygnąć, czy ów opis pochodzi z referowanego źródła, czy też jest interpolacją kronikarza według własnych wyobrażeń i wiedzy o tego typu spotkaniach. Zapewne to drugie, cały ten fragment pisany jest bowiem charakterystycznym dla Galla stylem. Na szczęście problem ten ma dla nas znaczenie drugorzędne. Istotna w tym miejscu jest intencja kronikarza (lub jego źródła): cesarz Otto przybył do kraju Polan przede wszystkim w celach konfesyjnych i modlitwanych, jednak to, co zobaczył na miejscu – przepych i bogactwo kraju, dworu i księcia – zmusiło go do natychmiastowych działań politycznych, toteż wedle kronikarza (lub jego źródła) „cesarz rzymski zawołał w podziwie: [...] »Nie godzi się takiego i tak wielkiego męża, jakby jednego spośród dostojników, księciem nazywać lub hrabią, lecz [wypada] chlubnie wynieść go na tron królewski i uwieńczyć koroną«. Po tej deklaracji cesarz przystępuje do działania. W *Kronice* Galla pojawia się powszechnie znany obraz przekazania Bolesławowi insygniów władzy królewskiej: „A zdjąwszy z głowy swej diadem cesarski, włożył go na głowę Bolesława na [zadatek] przymierza i przyjaźni, i za chorągiew tryumfalną dał mu w darze gwóźdź z krzyża Pańskiego wraz z włócznią św. Maurycyego, w zamian za co Bolesław ofiarował mu ramię św. Wojciecha”. Obraz ten, przynajmniej w zasadniczym schemacie „królestwo za relikwie”, można uważać za źródłowy. Wydaje się bowiem, że w wytworzonym czy – lepiej – uzupełnionym przez elity księcia Bolesława *Liber de passione martiris* schemat ten stanowił jeden z trzech głównych fundamentów ówczesnej polskiej racji stanu: Bolesław, władca gnieźnieński, otrzymał z nadania cesarza Ottona III tytuł królewski. Gall będzie też w całej swojej *Kronice* konsekwentnie tytułował Bolesława królem.

Po obrazie koronacji księcia w przekazie kronikarza pojawiają się informacje, które przynoszą kolejne fundamenty ideologii Bolesławowego dworu. Wydaje się, że kronikarz ten fragment źródła nie tyle streszcza czy parafrazuje, ale wiernie przepisuje do swojego utworu. Świadczy o tym – jak przekonująco wykazali Tomasz Jasiński i Roman Michałowski – słownictwo użyte w tym miejscu, zwłaszcza pojęcia *frater et cooperator* zaczerpnięte z *Listów św. Pawła* oraz *populi Romani amicus et socius* nawiązujące do idei *Renovatio imperii*, dobrze korespondujące z retoryką tytułatury, leksyki i zasad propagandy kancelarii Ottona III w okresie zjazdu gnieźnieńskiego¹⁴².

¹⁴² T. Jasiński, *Tytułatura Bolesława na zjeździe gnieźnieńskim*, w: *Memoriae amici et magistri. Studia historyczne poświęcone pamięci prof. Wacława Korty (1919–1999)*, red. M. Derwich, W. Mrozowicz, R. Żerelik, Wrocław 2001, s. 23–31. Tezę tę potwierdza R. Michałowski, *Zjazd gnieźnieński...*, s. 122–128, podkreślając charakter prawny i wymiar kościelno-religijny, a przede wszystkim misyjny tej tytułatury.

Możemy więc w tym miejscu odważniej mówić o intencjach i strategii ideologicznej nie tylko kronikarza z początku XII w., ale i autora tekstu wytworzonego bezpośrednio po zjeździe gnieźnieńskim w 1000 r. Jest to relacja na tyle ważna dla naszego wywodu, że – choć również jest powszechnie znana – przytoczę ją w całości:

I tak wielką owego dnia złączyli się miłością, że cesarz mianował go bratem i współpracownikiem cesarstwa i nazwał go przyjacielem i sprzymierzeńcem narodu rzymskiego. Ponadto zaś przekazał na rzecz jego oraz jego następców wszelką władzę, jaka w zakresie [udzielania] godności kościelnych przysługiwała cesarstwu w królestwie polskim, czy też w innych podbitych już przez niego krajach barbarzyńców, oraz w tych, które podbije [w przyszłości]. Postanowienia tego układu zatwierdził także Sylwester przywilejem św. Rzymskiego Kościoła¹⁴³.

Rysuje się tu drugi fundament polskiej racji stanu, który zresztą jest polityczno-prawną konsekwencją tytułu królewskiego. Kraj nowo kreowanego króla jest całkowicie suwerenny od Cesarstwa, a sam król ma pełną władzę nad metropolią gnieźnieńską, gdzie spoczywają relikwie św. Wojciecha, złożone tam trzy lata wcześniej przez – jeszcze wtedy księcia Polan – Bolesława, co nie tylko uznane jest przez cesarza, ale też dekretem usankcjonowane zostaje przez Stolicę Apostolską.

Jednak w relacji tej obecny jest jeszcze jeden, najważniejszy dla nas fundament: program misyjny Bolesława. Roman Michałowski zwrócił uwagę na bardzo silnie obecny we wspomnianej już tytulaturze Bolesława aspekt misyjny. Była to niewątpliwie cesarska koncepcja ideologiczna, która Ottona III udającego się *ad limina* św. Wojciecha kreowała na apostoła, nadając mu intytulację *servus Iesu Christi*, zaczerpniętą nie z tradycyjnych cesarskich dyplomów, bo nigdzie wcześniej podobna się nie pojawiła, ale wprost z apostoelskich pism św. św. Pawła i Piotra¹⁴⁴. Z tego samego źródła, konkretnie z Pawłowego *Listu do Filipian*, pochodzi tytuł, który – jak już wiemy – cesarz nadał gospodarzowi zjazdu: *frater et cooperato*¹⁴⁵,

¹⁴³ Gall, cap. 1.6, s. 19 n. (wyd. pol., s. 19 n.): „Et tanta sunt illa die dilectione cuncti, quod imperator eum fratrem et cooperatorem imperii constituit, et populi Romani amicum et socium appellavit. Insuper etiam in ecclesiasticis honoribus quicquid ad imperium pertinebat in regno Polonorum, vel in aliis superatis ab eo vel superandis regionibus barbarorum, sue suorumque successorum potestati concessit, cuius pactionis decretum papa Silvester sancte Romane ecclesie privilegio confirmavit”.

¹⁴⁴ P.E. Schramm, *Kaiser, Rom und Renovatio. Studien und Texte zur Geschichte des römischen Erneuerungsgedankens vom Ende des karolinischen Reiches bis zum Investiturstreit*, t. 1, Bad Homburg 1962, s. 141–146; A. Brackmann, *Der 'Römische Erneuerungsgedankens' und seine Bedeutung für die Reichspolitik der deutschen Kaiserzeit*, Berlin 1932, s. 358–363; referowane za R. Michałowski, *Zjazd gnieźnieński...*, s. 122 n.

¹⁴⁵ Flp 2, 25.

a którym św. Paweł obdarzył swego towarzysza w apostołstwie, Epafrodyta¹⁴⁶. Oznacza to, że w cesarskiej racji stanu Bolesław zostaje na równych prawach włączony do misji apostołskiej, która jest najważniejszą powinnością chrześcijańskiego władcy *Imperium Romanum*. Jednocześnie widać wyraźnie, że strona polska – przejmując i wiernie powtarzając tę tytulaturę – znakomicie rozumiała, zarówno wówczas, na zjeździe w Gnieźnie, jak i później, za czasów Galla, pozycję i rolę polskiego władcy. Można nawet królewskich ideologów uznać za współtwórców czy – bardziej precyzyjnie – współodnowicieli tej idei, bo przecież koncepcja żywego i realizowanego w praktyce apostołatu wśród pogan przez chrześcijańskiego władcę obecna była wcześniej, od Karolingów aż po czasy Ottona I¹⁴⁷. A może wręcz stronę polską trzeba uważać za odnowy tej – na przełomie X i XI w. – inicjatora. Bolesław bowiem aż o trzy lata wyprzedził w działaniu misyjną ideę i odpowiedzialną tytulaturę cesarskiej kancelarii. Skąd czerpał inspirację? Zapewne w jego otoczeniu w 997 r. próżno by szukać takiego politycznego wizjonera. Zapewne też przyjął Wojciecha na swój dwór nie jako misjonarza, ale jako wygnanego biskupa Pragi i Sławnikowica, podobnie jak wcześniej jego starszego brata, Sobiesława, po krwawej rzezi tego rodu dokonanej przez księcia Bolesława czeskiego w 995 r. Może na dworze gnieźnieńskim zaczęła się wówczas kreować jakiś polityczny plan wobec Pragi. Do Gniezna przybył jednak wówczas Wojciech i plany uległy zmianie. Przypuszczać można, że to właśnie zwolniony przez papieża z przysięgi biskup Pragi „zaraził” księcia Polan ideą, by chrześcijańską legitymację swej władzy budować na popieraniu pokojowej ewangelizacji pogan. Do podobnej myśli biskup ten mógł przygotować już wcześniej samego Ottona, w czasie ich wspólnych rozmów w Moguncji w 996 r., o których informują oba najstarsze żywoty świętego¹⁴⁸. Ten sam nauczyciel, ale uczniowie o odmiennych temperamentach. Porywczy Bolesław idee Wojciecha wcielił natychmiast i konsekwentnie w życie i później długi czas się nimi kierował, refleksyjny cesarz zaś idee te odłożył i bodaj zrozumiał zbyt dosłownie, bo – jak zaświadcza Bruno z Kwerfurtu w *Żywocie Pięciu Braci Eremitów* – zamierzał w przyszłości zrezygnować z władzy i zostać eremita, by poszukiwać

¹⁴⁶ T. Jasiński, *Tytulatura...*, *passim*.

¹⁴⁷ Na temat misyjności w programie władztwa Bolesława por. A. Gieysztor, ‘*Sanctus et gloriosissimus martyr Christi Adalbertus*’. *Un État et une Église missionnaires aux alentours de l’an Mille*, w: *La conversione al cristianesimo...*, s. 611–647; R. Michałowski, *Zjazd gnieźnieński...*, s. 219–241.

¹⁴⁸ *S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita prior*, wyd. J. Karwasińska, w: MPH, series nova, t. 4, cz. 1, Warszawa 1962, cap. 23 i 25, s. 34 n. i 37; *S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita altera auctore Brunone Querfurtensi*, wyd. J. Karwasińska, w: MPH, series nova, t. 4, cz. 2, Warszawa 1969, cap. 20, s. 25 n.

męczeństwa w pokojowej misji ewangelizacyjnej wśród pogan¹⁴⁹. Uroczysta przysięga Ottona złożona została przed Romualdem i jego towarzyszami w Pereum, już po wizycie cesarza w Gnieźnie, gdzie występował jako tytularny apostoł, *servus Iesu Christi*. Widać wciąż poszukiwał odpowiedniej dla siebie formuły wcielenia idei misyjnych w życie. Taką formułę Bolesław znalazł natychmiast.

Strona polska i w Gnieźnie, i potem nie tylko świadomie wpisuje się w koncepcję ideologiczną cesarskiej kancelarii, ale ją kreatywnie rozwija. Zapis w *Liber de passione martiris* informujący, że cesarz przekazuje Bolesławowi „wszelką władzę, jaka w zakresie [udzielania] godności kościelnych [...] w królestwie polskim, czy też w innych podbitych już przez niego krajach barbarzyńców, oraz w tych, które podbije” zdradza istotę politycznego programu władcy planującego szerzenie chrześcijaństwa wśród ościennych ludów pogańskich. W programie tym, obok wspierania pokojowej ewangelizacji, jak św. Wojciecha czy przygotowywanej już zapewne (od końca 1001 r.) wyprawy italskich braci eremitów do Luciców, o której powiem dalej¹⁵⁰, było też miejsce dla misji zbrojnych w krajach barbarzyńców, które Bolesław zamierzał podbić w przyszłości. Ewangelizacja w każdej postaci, słowem misjonarza, ale i mieczem władcy, nawiązująca do zaniedbanego na przełomie X i XI w. wzorca karolińskiego, tworzyła trzeci fundament polskiej racji stanu czasów króla Bolesława.

Można *Liber de passione martiris* traktować jako utwór hagiograficzny, *Żywot św. Wojciecha*, do którego pisarz z otoczenia władcy dołączył notatkę kronikarską o ważnym wydarzeniu politycznym. Można też jednak uznać ten dopisek jako – w zamyśle autora – integralny element *Żywota*, jego ostatniej – w konwencji tego typu utworów – części, *miracula post mortem*. Święty męczennik dokonuje kolejnego cudu, sprowadzając na władcę, który przyczynił się do jego chwały, i na kraj tego władcy Boską łaskę, staje się kraju tego i władcy patronem i obrońcą. Podobną ideę patronatu świętego nad księstwem Bolesława odnajdziemy w znanym nam już *Liście do króla Henryka Brunona z Kwerfurtu*¹⁵¹. Nie można wykluczyć, że autorem zapisu wydarzeń na zjeździe gnieźnieńskim w *Liber de passione martiris* był właśnie

¹⁴⁹ *Vita quinque fratrum eremitarum*, wyd. J. Karwasińska, w: MPH, series nova, t. 4, cz. 3, Warszawa 1973 (dalej: VQF), cap. 2, s. 34: „Ex hac hora promitto Deo et sanctis eius: post tres annos intra quo imperii mei errata corrigam, meliori meo regnum dimittam, et expensa pecunia quam mihi mater pro hereditate reliquit, tota anima nudus sequar Christum” (wyd. pol.: Bruno z Kwerfurtu, *Żywot Pięciu Braci Eremitów*, tłum. K. Abgarowicz, w: *Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego*, Warszawa 1966, s. 153–244, tu s. 169).

¹⁵⁰ Por. niżej, s. 348 n.

¹⁵¹ Por. niżej, s. 349.

Bruno¹⁵², który pojawił się na dworze Bolesława zapewne pod koniec 1005 r., choć wydaje się, że zapis ten powstał wcześniej, bezpośrednio po zjeździe.

Do naszych czasów dochował się, choć również z drugiej ręki, jeszcze jeden *Żywot św. Wojciecha*, tym razem w całości spisany prawdopodobnie w kręgu dworu lub Kościoła polskiego czasu Bolesława Wielkiego. Jest to tzw. *Pasja z Tagernsee*¹⁵³, skrócona w stosunku do oryginalnego, niezachowanego *Żywota*, przepisana do pasjonau bawarskiego klasztoru benedyktynów zapewne w drugiej połowie XI w. Autor pierwotnej wersji wykazywał dobre rozeznanie w geografii kraju Polan i Prusów, posługiwał się poprawną pisownią słowiańskich imion (Radzim, Bogusza), wspominał o klasztorze w Międzyrzeczu (*palaniam regionem mestrīs locum*), którego fundatorem miałyby być według niego św. Wojciech¹⁵⁴. Pewne jest, że utwór ten nie był podstawą referowanego przez Galla *Liber de passione martiris*. W tym ostatnim biskup Wojciech – podobnie jak w obu najstarszych żywotach – rozstał się z Pragą w wyniku konfliktu z diecezjanami, w *Pasji z Tagernsee* – opuścił miasto na skutek niechęci do światowego życia i próżnej chwały towarzyszącej posłudze biskupiej. W utworze oczywiście nie mogło zabraknąć pochwały księcia Bolesława. Pojawia się on jako ten, który rozraca opiekę nad relikwiami męczennika: „A Bolesław, żądny pozyskania tak wielkiej świętości, dawszy pieniądze podróżnemu [który znalazł głowę świętego i zaniósł ją do Gniezna (*Chmazina*) – W.B.], sam wykupił świętą głowę. Wysłał też ogromne skarby, kierując swoich posłańców razem z uczniami świętego Wojciecha,

¹⁵² Tak twierdzi, nie podając zresztą przekonujących argumentów, G. Labuda; zob. tenże, *Zjazd gnieźnieński i jego znaczenie polityczne*, w: *Studia nad początkami państwa polskiego*, t. 1, Poznań 1987, s. 237–319, tu s. 251.

¹⁵³ *Żywot* miał kilka wydań: *Passio sancti Adalperti martyris*, w: MPH, t. 1, wyd. A. Bielowski, Lwów 1864, s. 151–156; A. Rutkowska-Płachcińska, *Pasje świętych Wojciecha i Brunona z tzw. Kodeksu z Tegernsee*, „*Studia Źródłoznawcze*” 40, 2002, s. 19–41 i świetne wydanie M. Sosnowski, *Anonimowa Passio s. Adalperti martiris (BHL 40) oraz Wiperta Historia de predicatione episcopi Brunonis (BHL 1471b) – komentarz, edycja, przekład*, „*Rocznik Biblioteki Narodowej*” 43, 2012, s. 5–74. Tłumaczenie polskie: *Pasja świętego Wojciecha męczennika*, tłum. M. Plezia, B. Kürbis, w: *W kręgu żywotów świętego Wojciecha*, red. A. Spież, Kraków 1997, s. 141–147.

¹⁵⁴ Wielu badaczy domyśla się, że utwór został spisany w tym kręgu; por. M. Sosnowski, *Co wiadomo o lokalizacji pustelni tzw. pięciu braci męczenników*, „*Roczniki Historyczne*” 71, 2005, s. 7–30; tenże, *Studia nad wczesnymi żywotami św. Wojciecha...*, s. 158–192; T. Jasiński, *Zapiski kronikarskie i rocznikarskie o Pięciu Braciach Męczennikach*, w: *Kult Pięciu Braci Męczenników w Kazimierzu Biskupim*, Kazimierz Biskupi 2003, s. 19–29. Autorstwo Gaudentego wskazuje G. Labuda, *Droga życiowa Radzima-Gaudentego do arcybiskupstwa gnieźnieńskiego*, w: *O rzeczach minionych. Scripta rerum historicarum Annae Rutkowska-Płachcińska oblata*, red. M. Młynarska-Kaletynowa, J. Kruppé, Warszawa 2006, s. 186 n.; P. Wiszewski, *Domus Boleslai w poszukiwaniu tradycji dynastycznej Piastów (do około 1138 roku)*, Wrocław 2008, 58 n.

aby wykupili resztę ciała”¹⁵⁵. Potem jako władca, który, gdy „dowiedział się od wysłanych naprzód gońców, że nadchodzą święte zwłoki, wyszedł im na przeciw z niekończącym się orszakiem i z należytyym uszanowaniem nakazał je przewieźć do miasta i złożyć z wielką czcią w bazylice, którą mąż świętej pamięci Mieszko zbudował dla Pana. Tam za łaską Bożą po dziś dzień rozkwitają nieustannymi znakami mocy”¹⁵⁶. Wspomnienie o Mieszku może stanowić jeszcze jeden argument za rodzimym pochodzeniem utworu. Nie można wykluczyć, że w pierwotnym tekście *Pasji z Tagernsee* ksiązę Bolesław występował również jako współpracownik misjonarza przy organizacji wyprawy do Prus. Przy przepisywaniu utworów hagiograficznych do klasztornych pasjonatów część opisująca *vita* przeważnie ulegała największym skrótom, więc postać księcia mogła zostać pominięta¹⁵⁷.

Z epoki Bolesława zachowały się także dwa świadectwa pochodzące z pierwszej ręki, których autentyczność i autorstwo nie podlega dyskusji, wspomniane już kilkakrotnie *Żywot Pięciu Braci Eremitów* oraz *List do króla Henryka*. Obydwa zostały napisane przez Brunona z Kwerfurtu. Z licznych autobiograficznych szczegółów wynika, że autor tworzył je w kraju Polan, podczas swoich dwóch kolejnych tam pobytów (1005–1007 oraz 1008–1009), co więcej, w ścisłym porozumieniu z Bolesławem i jego dworem. Dwa te teksty są gatunkowo bardzo odmienne. Pierwszy jest oczywiście utworem hagiograficznym, ale mocno zdominowanym przez osobiste refleksje i oceny autora, drugi – prywatnym listem misjonarza do króla, osobistym z natury. Mimo różnych konwencji literackich, to, co nas interesuje – wizerunek władcy i jego program misyjny – w obu utworach są zaprezentowane podobnie, choć pod nieco innymi kątami widzenia.

W *Żywocie Pięciu Braci* posłani na wyprawę misyjną przez cesarza włoscy eremici, Benedykt, Jan i ich towarzysze, „nie znając języka, weszli do kraju Polan [...] i zastali tam księcia imieniem Bolesław, które przetłumaczone znaczy »górujący sławą«. Ponieważ on jedyny ze wszystkich naszego wieku zasłużył na to, że męczennika Wojciecha, tego rzadkiego ptaka, i wysłał na misje, i zamordowanego pochował w swoim państwie, więc zgodnie ze swym zwyczajem przyjął sługi Boże z niezwykłą uprzejmością i wielkim upragnieniem [...] zbudował miejsce, które sami sobie upatrzyli jako odpowiednie dla siebie i chętnie dostarczał im środków niezbędnych do życia”¹⁵⁸.

¹⁵⁵ *Passio sancti Adalperti...*, cap. 7, s. 155 (wyd. pol., s. 146).

¹⁵⁶ Tamże, cap. 8, s. 156 (wyd. pol., s. 147).

¹⁵⁷ M. Sosnowski, *Studia nad wczesnymi żywotami św. Wojciecha...*, s. 167.

¹⁵⁸ VQF, cap. 6, s. 41 n. (wyd. pol., s. 181): „Ignotae linguae prouinciam Polanorum, inuento seniore cui nomen Bolizlao erat – quod interpretatum maior gloriae sonat – inuenerunt; qui cum solus ex omnibus nostri eui raram auem martyrem Adalbertum, et in predicationem mittere, occisumque in suo regno collocare meruisset, secundum consuetu-

Bruno nie tylko podtrzymuje stworzony przez *Żywoty św. Wojciecha*, przede wszystkim swojego autorstwa, wizerunek Bolesława jako władcy opiekującego się misjonarzami, ale go w istotny sposób wzmacnia. To nie książę wybrał tę rolę, to Opatrzność go do niej wybrała (*meruisset*) jako zresztą jedyne go władcę tego czasu. I nie poprzestał na Wojciechu. Przyjmuje i wspomaga kolejnych misjonarzy, Benedykta i Jana, a także – jak dowiadujemy się z *Listu do króla Henryka* – samego Brunona, by pomóc mu w wysłaniu misji do Szwedów (*Suigi*) oraz w organizacji wyprawy do Prus¹⁵⁹, a właściwie Jaćwieży, gdzie – wkrótce po napisaniu owego listu, na początku 1009 r. – Bruno wraz z osiemnastoma towarzyszami zginie śmiercią męczeńską. Autor – zapewne świadomy obiegowej opinii wśród saskich elit o Bolesławie jako graczu zabiegającym o korzyści doczesne – kreuje obraz księcia jako Bożego wybrańca, na którego słusznie spływa cała łaska z tej ofiary. Nawiązując do nieudanego najazdu Henryka w 1005 r., najazdu dokonanego w skandalicznym sojuszu w pogańskimi Luciami, pyta: „Czyż król wraz z poganami i chrześcijanami nie wkroczył do tego kraju z [całą] potęgą państwa? Cóż stało się wtedy? Czyż święty Piotr, którego trybutariuszem [Bolesław] się mieni, i święty męczennik Wojciech nie wystąpili jako obrońcy? Gdyby nie chcieli pomóc, nigdy pięciu świętych męczenników, którzy krew przelali i [budząc] bojaźń Bożą liczne cuda czynią, po zabiciu nie spoczywałoby w jego kraju”¹⁶⁰.

Dalej w swym posłaniu do króla Bruno z Kwerfurtu niejako w imieniu Bolesława – zapewne jest to konkluzja wielu rozmów misjonarza z księciem na interesujący obie strony temat polityki misyjnej – deklaruje jego wolę współpracy w krzewieniu chrześcijaństwa mieczem. „Ten Bolesław inaczej, niż myśli nasz król, zapewnia Cię, że na wieki Ciebie nie opuści, lecz w zwalczaniu pogan zawsze wspierać będzie z największą gorliwością i we wszystkim chętnie służyć. O, jak wielkie dobra i korzyści wynikłyby dla obrony chrześcijaństwa i nawracania pogan”¹⁶¹. A zaraz potem

dinem gratissimo animo et magno desiderio seruos Dei suscepit exhibensque illis nomen humanitatem, in quieta heremo, qualem huic vitae congruum locum ipsi inuenerunt, diuine uoluntate edificauit et uitae necessaria sine labore ministravit”.

¹⁵⁹ BE, s. 105: „qui uiribus animi et corporis cosolari me ad conuertendos Pruzos libentissime uoluit, et nulli pecuniae ad hoc parcere decreuit”.

¹⁶⁰ BE, s. 103: „Nonne cum paganis et christianis hanc terram in uiribus regni rex intrauit? Quid tum? Sanctus Petrus, cuius tributarium se asserit, et sanctus martyr Adalbertus nonne protexerunt? Si adiuuare nollent, nunquam sancti, qui sanguinem fuderunt et sub diuino terrore multa miracula faciunt, quinque martyres occisi in terra sua requiescerent”. W interpretacji tego fragmentu idę za Romanem Michałowskim; por. tenże, *Zjazd gnieźnieński...*, s. 238 nn.

¹⁶¹ BE, s. 105: „aliter quomodo rex uult noster; hic Boleslao vos securum facit, quia in aeternum non debet dimittere, quin in expugnandis paganis semper debet uos diligentissime

ubolewa: „Ach, jakże [są] nieszczęśliwe czasy nasze! Po świątobliwym cesarzu Konstantynie Wielkim, po Karolu, najlepszym wzorze pobożności, jest ktoś, kto prześladuje chrześcijanina, nie ma zaś prawie nikogo, kto nawracałby poganina”¹⁶². Za słówkiem „ktoś” (*qui*) kryje się oczywiście Henryk, a za „prawie” (*prope*) – Bolesław. To on w tych czasach jest jedynym godnym następcą wielkich cesarzy ewangelizatorów i to jemu należy się tytuł, który w propagandzie Cesarstwa przysługuje jedynie władcom niemieckim. Odnajdujemy więc w pismach Brunona z okresu jego pobytów na dworze w Gnieźnie podstawowe elementy misyjnej ideologii Bolesława oraz obronę jego racji stanu przed atakami nieprzychylnych elit chrześcijańskiej Europy (Saksonii). Jest tu ciągła gotowość wspierania misjonarzy i szerzenia kultu męczenników jako – z woli Boskiej – czynienie zadość wzorom idealnego władcy chrześcijańskiego, a nie działanie wynikające z politycznych kalkulacji. Jest także – rozpoznana przez nas w programowym *Liber de passione martiris* – gotowość do zbrojnego nawracania pogan tam, gdzie słowo misjonarzy nie wystarczy. A co ze spotkaniem Bolesława z Ottonem III w Gnieźnie? Co z pozostałymi fundamentami polskiej racji stanu, co z koroną Bolesława, co z niezależnością Kościoła polskiego od cesarza i przekazaniu Bolesławowi przez Ottona, potwierdzonym bullą Sylwestra, prawa zakładania biskupstw w zdobywanych krajach pogańskich? O tym Bruno z Kwerfurtu milczy i w *Żywocie Pięciu Braci Eremitów*, i *Liście do króla Henryka*, tak jak milczał w *Żywocie św. Wojciecha*, w 1004 r., kiedy jeszcze nie znał osobiście Bolesława i kiedy czekając na inwestyturę biskupią z ręki króla Henryka, nie chciał go drażnić wspomnieniem o ottońskich nadaniach dla Bolesława. Jedyne, na co się zdobywa w *Żywocie Pięciu Braci*, to konwencjonalna, saska teza, że cesarz do grobu św. Wojciecha „pielgrzymował w celu modlitwy [...] gorący zwolennik religii”¹⁶³. Czy uznał, że jego sytuacja w końcu 1008 r., gdy jako biskup misyjny mógł już ewangelizować pogan, nie zmieniła się i wciąż wymagała taktycznych przemilczeń wobec niemieckiego władcy? Przecież *List do króla Henryka* był w praktyce wypowiedzeniem obediencji królowi: „Jeśliby ktoś także to powiedział, że do tego seniora [Bolesława] odnoszę się z uczuciem wierności i serdecznej przyjaźni, prawda to. Rzeczywiście kocham go jak duszę moją i więcej niż życie moje” – wyznał wszak swemu adresatowi, dla którego ów „ukochany

adiuuare et in omnibus libenter seruire. O, quanta bona et comoda in custodiendo christianismo et in conuertendo paganismo concurrerent”.

¹⁶² BE, s. 104: „Eheu, nostra infelicia tempora! Post sanctum imperatorem magnum Constantinum, post exemplar religionis optimum Carolum est nunc qui persequator christianum nemo prope qui convertat paganum!”.

¹⁶³ VQF, cap. 2, s. 33 (wyd. pol., s. 166): „Romam ueniret et de sancto Adalberto, ad quem oracionis causa porrexit Otto imperator, religionis amator”.

senior” był największym wrogiem¹⁶⁴. Dlaczego więc nie zdecydował się do końca zaświadczyć o Bolesławowej racji stanu? Wydaje się, że Bruno z Kwerfurtu, zrywając z królem, wciąż liczył na trzeciego gracza w rozgrywce między królem niemieckim Henrykiem a polskim seniorem Bolesławem, na saską (magdeburgską) elitę feudalną i kościelną, z której się wywodził, wraz z którą formował i wśród której wciąż mógł mieć wielu przyjaciół i sprzymierzeńców. Oczywiście, nie w kwestiach ustalonych na zjeździe gnieźnieńskim. Tu niewątpliwie król i magdeburgskie elity łączyły się w zdecydowanej kontestacji. O tym więc Bruno milczał. Jednak tym elitom atrakcyjny mógł się wydać program misyjny, który tak silne wrażenie robił na Brunonie i który stał się płaszczyzną niezwykłego zbliżenia misjonarza z księciem (seniorem). Na to właśnie nadawca *Listu* położył nacisk, gdy zwracał się nie tylko do Henryka, ale bezpośrednio do saskich i niemieckich środowisk opiniotwórczych: „Niech to rozważy w swojej mądrości król, mocno trzymający się tego, co sprawiedliwe i dobre, niech [to] rozważy – przy udzieleniu rady – każdy szlachetny biskup, hrabia i książę”¹⁶⁵. W tej sprawie poszukiwał w Cesarstwie sojuszników, którzy – miał nadzieję – mogli wpłynąć na Henryka. U przychylnego przecież królowi Thietmara odnajdujemy wiele fragmentów, w których „między wierszami” wyczuwa się niechęć saskich elit duchownych i świeckich do permanentnej wojny z Bolesławem i wstydliwego sojuszu króla z poganami. W ich frustracji Bruno pokładał nadzieję na zmianę polityczną¹⁶⁶.

W końcowej części *Żywota Pięciu Braci*, w opowieści o pośmiertnych cudach przy grobie męczenników pojawia się niezwykle ciekawa opowieść, która pozwoli nam na chwilę przeniknąć przez gęstą zasłonę ideologicznej

¹⁶⁴ BE, s. 101: „Si quis etiam hoc dixerit, quod huic seniori fidelitatem et maiorem amicitiam porto, hoc uerum est; certe diligo eum ut animam meam, et plus quam uitam meam. Sed quem nihil latet pretiosum testem habeo communem Deum, non contra gratiam uestram diligo eum, quia quo plus possum, ad uos uolo conuertere illum”. Roman Michałowski zwraca uwagę na polityczny aspekt tego wyznania, posługującego się pojęciami o znaczeniu prawnym-ideologicznym: *fidelitas* i *amicitia*; tenże, *Zjazd gnieźnieński...*, s. 235 n. Zwróćmy również uwagę na tytuł „senior”, którym Bruno obdarza Bolesława. Tę tytułaturę odnosi również – przypomnijmy – do władcy Rusów, Włodzimierza, ale i do króla Henryka (*mi senior*), a także do samego św. Piotra; por. W. Falkowski, *List Brunona z Kwerfurtu...*, s. 196. „Senior” przeto to coś więcej niż „dux”, choć jeszcze nie „rex”; por. J. Tyszkiewicz, *Brunon z Querfurtu...*, s. 147.

¹⁶⁵ BE, s. 103: „Uideat haec in sua sapientia iusti et boni tenax rex, uideant et in dando consilio optimus quisque episcopus, comes et dux”.

¹⁶⁶ J. Karwasińska, *Państwo polskie w przekazach hagiograficznych XI i XII wieku, w: Początki państwa polskiego. Księga tysiąclecia*, t. 2: *Społeczeństwo i kultura*, Poznań 1962, s. 239–240, uważa, że ogląd Brunona państwa Chrobrego wyrażony w *Liście* był jego własnym poglądem, niepodzielanym przez elity Rzeszy.

racji stanu i przyjrzeć się niezłomnemu wykonawcy tej racji, księciu (seniorowi) Bolesławowi, w chwili rozterki i wątpliwości. Bruno opowiada o jednym z nowych braci klasztoru, kustoszu Andrzeju, któremu ukazali się nocą, we śnie, Benedykt i Jan, i nakazali, by księciu Bolesławowi powtórzył dwa polecenia. Jedno dotyczyło darowania kary zabójcom świętych braci i ich rodzinom oraz nakłonienia ich, by do końca życia pokutowali, służąc w klasztorze. I polecenie drugie: „My na twoją [Bolesława] chwałę dobrowolnie przyszliśmy tu i w twoim kraju znaleźliśmy obfite miłosierdzie łaskawego Zbawiciela. Z całą także pokorą dostarczyłeś nam, gdyśmy przebywali w ciele potrzebnych rzeczy [...]. Niech z naszą prośbą złączy się obowiązek posłuszeństwa, aby w tym miejscu, gdzie w niedzielę odbędzie się nasze zebranie, obok wybudowanej kaplicy powstał kościół”¹⁶⁷. Ten paternalistyczny ton wobec seniora i tryb nakazu posłuszeństwa ma Boskie umocowanie, bo – jak chwilę potem przypominają męczennicy – są bliżej Boga (*uiciores sumus ante eum*). A jednak opatowi argument ten wydał się zbyt słaby, bo nie zezwolił na zreferowanie sprawy księciu w obawie, że nie uwierzy i uzna całą rzecz za żart¹⁶⁸. W związku z tym – relacjonuje dalej Bruno – męczennicy po raz drugi ukazali się owemu bratu, złąjali go za niewykonanie rozkazu i polecili, by bezwzględnie przekazał Bolesławowi – z pominięciem opata – ich dyspozycje¹⁶⁹. Czy upomniany mnich zadośćuczynił temu ponowionemu poleceniu, Bruno nie napisał. Zapewne nie, skoro autor – mając świadomość, że lada moment skończy dzieło i Bolesław je przeczyta (zostanie mu przeczytane) – zdecydował się o całej sprawie, w ramach topiki cudu, napisać.

Lektura wszystkich trzech utworów Brunona z Kwerfurtu przekonuje, że pisarz ten, jak bodaj nikt inny w jego czasie, posiadał wysoką świadomość literacką, potrafił manipulować konwencją, mieszać gatunki, łączyć w jednym tekście aluzję z dosłownością, metaforę z konkretem, poetycką pieśń z logicznym wywodem, dowód świętości z polityczną diagnozą, przesłanie uniwersalne z doraźnym celem. Swój aktywizm, przekonanie o skuteczności działania przenosił również na teksty, narzędzie bezpośredniej perswazji

¹⁶⁷ VQF, cap. 25, s. 76 (wyd. pol., s. 234 n.): „Nos in tuam gloriam uoluntate huc uenimus et in tua terra super habundantem misericordiam benigni Saluatoris inuenimus; omni etiam humilitate necessaria nostra nobis in carne ambulantis ministrasti [...] ut autem loco quo in dominica noster erit conuentus iuxta cellam factam fiat ecclesia, sit nostrae petitionis iniuncta obedientia”.

¹⁶⁸ Tamże: „Ne putaret se causa dicere ludicri, quem minus iam credere uidit, talia seniori innotescere abbas non permisit”.

¹⁶⁹ Tamże: „inrepatatus cur iussum non faceret, eisdem uerbis quae audierat in somnis, pretermisso abbate, iterum mittitur ad supradictum seniore[m] Bolizlaum. Hoc ne negligat ualde admonetur”.

i głęboko wierzył w psychologiczną siłę literackiej frazy. W przywołanym fragmencie jego hagiograficznego dzieła otrzymujemy ciekawe świadectwo stanu ducha seniora Bolesława pod koniec 1006 r., kiedy misjonarz przebywa w otoczeniu władcy i wspólnie z nim projektuje kolejne misyjne przedsięwzięcia. Tragiczna śmierć pięciu eremitów w 1003 r., rozumiana przez autora *Żywota* jako mimowolnie przez zbrodniarzy uczynione dobro, nie kończy historii klasztoru. Charyzma miejsca przyciąga nowych adeptów, jak można się spodziewać, głównie z kraju Polan¹⁷⁰. Kiedy jesienią 1005 r. zbliżyły się do klasztoru niemieckie wojska króla Henryka, wszyscy eremici – jak informował Thietmar – uciekli. Szczęśliwie Henryk oszczędził miejsce; traktował je z wyraźną rewerencją¹⁷¹. Po pokoju poznańskim mnisi powracają. Tymczasem nad grobami męczenników wciąż dzieją się cuda poświadczające ich nadzwyczajną świętość. Opat klasztoru – jego imię z niejasnych powodów jest konsekwentnie pomijane przez hagiografa¹⁷² – zaczyna myśleć o budowie sanktuarium. Zapewne wesprze go wkrótce sam Bruno. Ale do realizacji tego przedsięwzięcia konieczny był senior Bolesław (i jego fundusze), który wyraźnie zwlekał. Nie można wykluczyć, że w Bolesławie rodziły się wątpliwości. Po pierwsze, co do religijnego statusu zamordowanych braci. Owszem, przybyłych z daleka eremitów – podobnie jak niegdyś Wojciecha – otoczył opieką, wybudował klasztor i dostarczył wszystkiego, co było im potrzebne, a po śmierci z czcią pochował. Lecz czy ta śmierć: z rąk złoczyńców i rabusiów (*mali christiani*)¹⁷³, można powiedzieć, pospolita, a nie – jak w przypadku Wojciecha – od pogan, w trakcie ich ewangelizacji, wyczerpywała znamiona męczeństwa? Według Brunona było to pewne. O zabitych pisał jako o *martyres*, o czynie morderców – w kategoriach *felix culpa*. Przebieg dramatycznych wydarzeń z nocy z 11 na 12 listopada 1003 r. stylizował na ewangeliczną *passio Christi*, nawiązując do własnej relacji o śmierci Wojciecha. Liczbę pięciu zabitych braci powiązał z pięcioma ranami Chrystusa¹⁷⁴. Ale na ile przekonanie to było podzielane przez ówczesne opiniotwórcze elity, na ile podzielał je sam Bolesław?

¹⁷⁰ T. Wojciechowski, *Eremiti reguły św. Romualda czyli benedyktyni włoscy w Polsce XI w.*, w: *Szkice historyczne jedynastego wieku*, Kraków 1904, s. 47–49. Autor śledzi losy zgromadzenia aż po czasy Kazimierza Odnowiciela (s. 51–56).

¹⁷¹ Thietmar, lib. VI, cap. 27, s. 306 (wyd. pol., s. 132).

¹⁷² Znamy je dzięki Kosmasowi: Barnaba, zapewne włoski towarzysz Benedykta i Jana z Pereum, który, wysłany tuż przed zabójstwem, by poszukiwać po Europie Brunona, uniknął śmieci; *Cosmae Pragensis Chronica Boemorum*, wyd. B. Bretholz, w: MGH, *Scriptores*, nova series, t. 2, Berolini 1923, cap. 1.38, s. 69 (wyd. pol. *Kosmasa Kronika Czechów*, tłum. M. Wojciechowska, Warszawa 1968, s. 179).

¹⁷³ VQF, cap. 13, s. 61.

¹⁷⁴ Tamże, s. 65: „Qui supradictus Christinus sicut interfectorum seruicio amabilis et grata persona inhesit, super quatuor occisos sanctos impio uulnere quintus interfectus accreuit,

Drugim źródłem wątpliwości Bolesława mógł być brak poważniejszego odzewu w chrześcijańskiej Europie na dramatyczną śmierć eremitów. Nie zachował się żaden konkretny dowód jakiegokolwiek reakcji ze strony króla, papieża czy kręgu Romualda, którego bracia byli przecież uczniami. Sam Bruno opierał swoje przeświadczenie o wyniesieniu męczenników na ołtarze przez papieża Jana XVIII (1003–1009) nie tyle na wiedzy, ile na nadziei (*procul dubio*)¹⁷⁵. Thietmar, który kilkanaście lat po zdarzeniu relacjonował przywołane przed chwilą wkroczenie wojsk Henryka *ad abbaciam, quae Merezici dicitur*¹⁷⁶ w 1005 r., ani słowem nie wspomniał o pięciu męczennikach. Dla Bolesława jako władcy ten wymiar ogólnochrześcijański, międzynarodowy, polityczny musiał mieć z oczywistych względów istotne znaczenie. Brak sukcesu w tej perspektywie, który – przynajmniej po części – przypominałby to, co książę Polan osiągnął ze współpracy z Wojciechem Sławnikowicem w 997 r., mógł być źródłem frustracji i przyczyną osłabienia entuzjazmu we wspieraniu rozwoju klasztoru międzyrzeckiego.

Pojawienie się na książęcym dworze w 1005 r. Brunona z Kwerfurtu – jedynej bodaj znaczącej osoby w skali międzynarodowej, która stara się podtrzymywać pamięć o spoczywających w ziemi Polan męczennikach – odnawia nadzieje polityczne Bolesława. Misjonarz zdaje sobie z tego sprawę i wie, że przygotowywany przez niego utwór o życiu i męczeństwie Pięciu Braci będzie miał ogromną siłę perswazji dla księcia. Nie ulega przecież wątpliwości, że Bolesław będzie drugim, być może nawet chronologicznie – pierwszym, przed Henrykiem, czytelnikiem tego dzieła. Bruno opisuje więc okoliczności, przebieg i konsekwencje dwóch widzeń mnicha Andrzeja z taką narracyjną zręcznością, że trudno sobie wyobrazić, by książę mógł nie spełnić obu poleceń męczenników. Skuteczność literackiej interwencji Brunona wydaje się potwierdzać po latach Piotr Damiani, który w swym *Żywocie św. Romualda* informuje zarówno o uwolnieniu od śmierci przez króla Bolesława oprawców, jak i o kościele, który powstał na grobach męczenników¹⁷⁷. Bruno najwyraźniej przywrócił władcy Polan wiarę w sens działań misyjnych. Książę nie tylko wspomógł misjonarza w zakrojonej na dużą skalę wyprawie do Jaćwięgow, ale – jak zaświadczył wciąż nieprzychylny Thietmar – po męczeńskiej jego śmierci wykupił ciała wszystkich dziewiętnastu

magno illius beneficio, de cuius quinto uulnere in late salutis, per que remittuntur peccata hominibus, exiuit sanguis et aqua”.

¹⁷⁵ VQF, cap. 21, s. 71.

¹⁷⁶ Por. wyżej, s. 351.

¹⁷⁷ „Qui cum ad sanctorum tumulum fuisset ex praecepto regis attracti, mox ineffabili divinitatis omnipotentia fractis sunt nexibus absoluti. Deinde facta super corpora sanctorum basilica, innumerabilia non solum tunc, sed et nunc ibi fiunt ex divina virtute prodigia”; *Petri Damiani vita beati Romualdi*, wyd. G. Tabacco, Romae 1957, cap. 28, s. 58.

zamordowanych uczestników przedsięwzięcia „i w ten sposób zapewnił swemu domowi błogosławieństwo na przyszłość”¹⁷⁸. Był początek 1009 r. Książę, senior, król Bolesław Wielki panował jeszcze ponad 16 lat – do 1025 r. Nie zachowały się żadne świadectwa, by przez te lata władca Polan podejmował jakieś dalsze wysiłki szerzenia wiary – czy to zbrojne, czy za pośrednictwem misjonarzy. Thietmar nie wspomina o jakichkolwiek wojnach Bolesława z poganami na Pomorzu, w Prusach czy Jaćwieży, ale też niemieckiego kronikarza interesują głównie zmagania księcia z Cesarstwem, a tych do pokoju w Budziszynie w 1018 r. nie brakuje. Gall – jak jeszcze zobaczymy – o okresie panowania króla Bolesława Wielkiego poza świadectwem *Liber de passione martiris* wie niewiele konkretnego¹⁷⁹, podobnie zresztą autorzy *Powieści minionych lat*. Czy jednak można uwierzyć, by władca ten, po wykupieniu ciał Brunona i jego towarzyszy, i po translacji do niewiadomego zresztą sanktuarium, poniechał dalszej działalności misyjnej?

Od początku za nami podąża cień biskupa Kołobrzegu, Reinberna, tajemniczych okoliczności jego aresztowania przez księcia kijowskiego Włodzimierza i (męczeńskiej?) śmierci w 1013 r.¹⁸⁰ Dociekając przyczyn tego uwięzienia, rzuciliśmy domysł, że „grzechem” biskupa była działalność misyjna na dworze i w domenie Światopelka Włodzimierzowicza. Bolesław natychmiast podjął – nieudaną zresztą – ekspedycję na Ruś, by uwolnić zięcia, córkę i biskupa¹⁸¹. Ponowił ekspedycję – słynną wyprawę na Kijów – dopiero po ostatecznym uregulowaniu stosunków z Henrykiem II w Budziszynie w 1018 r., czyli pięć lat po śmierci Reinberna. Udało mu się nawet uzyskać w ramach umowy pokojowej z cesarzem trzystuosobowy oddział rycerstwa niemieckiego. Dzięki ich późniejszej relacji Thietmar był o przebiegu wypadków doskonale poinformowany. Oto Bolesław wraz z Światopelkiem, któremu wcześniej udało się zbiec z więzienia, po stoczeniu zwycięskiej bitwy z Jarosławem, młodszym synem zmarłego w 1015 r. Włodzimierza, pod Wołyniem, witany „wszędzie z wielkimi honorami i darami”¹⁸², wkroczył do Kijowa. Tu kronikarz relacjonuje zagadkową

¹⁷⁸ Thietmar, lib. VI, cap. 96, s. 387 (wyd. pol., s. 169).

¹⁷⁹ Ogólnikowe „Selenciam, Pomeraniam et Prusiam [...] contrivit, vel conversas in fide solidavit” (Gall, cap. 1.6, s. 17; wyd. pol., s. 20) należy raczej przyporządkować okresowi sprzed zjazdu gnieźnieńskiego.

¹⁸⁰ Thietmar nie nazywa biskupa-misjonarza męczennikiem, ale o okolicznościach jego śmierci pisze następująco: „In qua [custodia] pater venerabilis, quod in aperto fieri non potuit, in secreto studiosus in divina laude peregit”; Thietmar, lib. VII, cap. 72, s. 488 (wyd. pol., s. 214).

¹⁸¹ Thietmar, lib. VI, cap. 55, s. 382 (wyd. pol., s. 167).

¹⁸² Thietmar, lib. VIII, cap. 31, s. 530 (wyd. pol., s. 234): „ab incolis omnibus suscipitur multisque muneribus honoratur”.

scenę: „tamtejszy arcybiskup powitał ich [Bolesława i Światopełka] uroczystości z relikwiami świętych oraz innymi różnymi okazałościami w monasterze świętej Zofii”¹⁸³. Dalej dowiadujemy się, że w powitalnym orszaku była obecna macocha zbiegłego do Nowogrodu Jarosława, jego żona i dziewięć siostr. Kronikarz nie wspomina natomiast o udziale w tym swoistym *adventus regis* żadnych świeckich dostojników dworu, elity kijowskiej ani *populus*. Ceremonia wydaje się więc mieć charakter wybitnie religijno-kościelny¹⁸⁴. Czy to przyjęcie zwycięskiego wprawdzie, ale obcego, katolickiego władcy i jego – może też już katolickiego – zięcia w najważniejszej świątyni Rusi, w prawosławnej katedrze mogłoby być aktem podporządkowania ruskiej Cerkwi Bolesławowi? Thietmar informuje nas o jeszcze jednym zaskakującym wydarzeniu związanym z pobytem księcia Bolesława w Kijowie. Oto Bolesław uznaje, że moment jest tak ważny, iż winni o nim wiedzieć obaj cesarze, nie tylko Henryk, ale i Bazyli, cesarz Bizancjum. Do obu wysła więc posłów. Kronikarz nie informuje o treści poselstwa do władcy niemieckiego, ujawnia natomiast przesłanie księcia do Bazylego: „jeśli chce mieć [w Bolesławie] wiernego przyjaciela, obiecuje korzyści, lecz jeśli nie – gwarantuje, że stanie się nieustępliwym i nieprzejednanym wrogiem”¹⁸⁵. Z czego mogła wynikać wyraźna obawa księcia co do reakcji cesarza Konstantynopola na wydarzenia w Kijowie, że spieszył z podobnym ultimatum? Wszak interwencja Bolesława na Rusi – tak jak ją prezentował kronikarz niemiecki – miała uwolnić uwięzioną córkę i przywrócić na tron kijowski prawowitego władcę Światopełka, najstarszego syna zmarłego księcia Włodzimierza, w miejsce

¹⁸³ Thietmar, lib. VIII, cap. 32, s. 530 (wyd. pol., s. 235): „Archiepiscopus civitatis illius cum reliquiis sanctorum et ceteris ornatibus diversis hos [Bolizlavum et Zentepulcum] advenientes honoravit in sancte monasterio Sophiae”. Przypuszcza się, że arcybiskupem tym był Jan I; por. V. Vodoff, *Naissance...*, s. 85.

¹⁸⁴ Nie sposób się zgodzić z Jackiem Banaszkiwiczem, który chce traktować opisany przez Thietmara rytuał jako intronizację Bolesława na władcę Kijowa ponad głowę Światopełka. Arcybiskup wita obu książąt i nie ma mowy o intronizacji; J. Banaszkiwicz, *Bolesław i Peredśława. Uwagi o uroczystości stanowienia władcy w związku z wejściem Chrobrego do Kijowa*, „Kwartalnik Historyczny” 97, 1990, nr 3–4, s. 3–35. O symbolicznej wjazdów królewskich i orszaku przyjmujących por. Z. Dalewski, *Rytuał i polityka. Opowieść Galla Anonima o konflikcie Bolesława Krzywoustego ze Zbigniewem*, Warszawa 2005, s. 13–46, tu s. 34–38.

¹⁸⁵ Thietmar, lib. VIII, cap. 33, s. 532: „si vellet fidelis amicus haberi, bona promitterent; sin autem, hostem firmissimum ac invicibilem fieri intiment” (tłum. W.B.). Poselstwo to traktuje się jako ściśle polityczne; por. J. Banaszkiwicz, *Bolesław i Peredśława...*, s. 28 n.; M. Salamon, ‘Amicus’ or ‘hostis’, *Boleslav the Valliant and Byzantium*, „Byzantinoslavica” 54, 1993, s. 114–120; J. Korpela, *Ein Bischof zwischen zwei Heiligen; Brunon von Querfurt, St. Vladimir und Heinrich (II.) der Heilige*, w: *Bayern und Osteuropa. Aus der Geschichte der Beziehungen Bayerns, Frankens und Schwabens mit Rußland, der Ukraine und Weißrußland*, red. H. Beyer-Thoma, Wiesbaden 2000, s. 117–130; ostatnio J. Strzelczyk, *Bolesław Chrobry*, Warszawa 2014, s. 145–149.

uzurpatora Jarosława. Cesarza nie powinno to niepokoić. Jedyne co mogło go wyprowadzić z równowagi, to wypowiedzenie przez ruską Cerkiew obojętności cesarzowi i patriarche Konstantynopola. Czy więc wyprawa katolickiego księcia Bolesława na Kijów mogłaby mieć również wymiar misyjny, którego patronem byłby biskup i męczennik Reinbern? Czy w misyjnym programie sformułowanym przez gnieźnieńskie elity początku XI w., obok pogan na północy, mieściła się na wschodzie Ruś? Dokąd więc się udał dziesięć lat wcześniej, w porozumieniu z księciem Bolesławem, znający język słowiański Bruno z Kwerfurtu? Do bałtyckich Jaćwiągów? Czy może do poddanych księcia kijowskiego Włodzimierza, Rusinów, przecież wówczas jeszcze faktycznych pogan?

3.2. Ideologia misyjna Bolesława III Krzywoustego

Pamiętamy, że z początku XII w. zachowała się niezwykle ważna dla badania polskiej ideologii misyjnej *Kronika* Galla Anonima, z której zaczerpnąłem wyżej referat *Liber de passione martiris*. W zgodnej opinii badaczy *Kronika* powstała w latach 1113–1117. Nie wiemy, kim był autor utworu. Od Marcina Kromera (XVI w.) dominuje przekonanie, utrwalone przez autorytet Mariana Plezia, że pochodził z Francji (stąd Gall)¹⁸⁶. Ostatnio wprowadzono w obieg naukowy tezy, że mógł przybyć do Polski z Italii (Wenecji)¹⁸⁷, a nawet z Saksonii (Bambergu)¹⁸⁸. Dla nas najważniejsza jest konstatacja, że był obcokrajowcem, który dość przypadkowo pojawił się na dworze Bolesława Krzywoustego i został zatrudniony w charakterze dworskiego (książęcego) kronikarza. Wspomniany Marian Plezia domyślał się, że przybył do kraju tuż przed rozpoczęciem prac nad zamówionym utworem, w 1113 r., wraz z księciem Bolesławem Krzywoustym, dworem i episkopatem, wracającymi z pokutnej pielgrzymki do opactwa Samogyvár na Węgrzech, będącego filią prowansalskiego (galijskiego), benedyktyńskiego klasztoru w St. Gilles¹⁸⁹. Oznaczałoby to, że specyfiki dziejów państwowych

¹⁸⁶ M. Plezia, *Wstęp...*, s. V–XII. Wcześniej Karol Maleczyński uważał, że kształcił się on we Flandrii, co nie wyklucza francuskiego pochodzenia; por. tenże, *Wstęp*, w: *Galli Anonymi Cronicae et gesta ducum sive principum Polonorum...*, s. XCII nn.

¹⁸⁷ T. Jasiński, *O pochodzeniu Galla Anonima*, Kraków 2008. Tezę podobną przedstawiła już wcześniej D. Borawska, *Gallus Anonim czy Italus Anonim?*, „Przegląd Historyczny” 56, 1965, s. 111–119, a jeszcze wcześniej T. Wojciechowski, *Szkice historyczne...*, s. 257.

¹⁸⁸ J. Wenta, *Kronika tzw. Galla Anonima. Historyczne (monastyczne i genealogiczne) oraz geograficzne konteksty powstania*, Toruń 2011, s. 35–41; J. Fried, *Kam der Gallus Anonymus aus Bamberg*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters” 65, 2009, s. 497–545. Autor ryzykuje nawet twierdzenie, że autorem był sam Otto, biskup Bambergu.

¹⁸⁹ M. Plezia, *Wstęp...*, s. X–XI, XLIX.

i polskiej racji stanu, na której oparte jest główne przesłanie *Kroniki*, nieznany z imienia autor nauczył się od swych zleceniodawców, dodając od siebie jedynie stylistyczną i erudycyjną biegłość oraz retoryczną znajomość kronikarskiej topiki początku XII w. Dzięki listom dedykacyjnym, rozpoczynającym kolejne trzy księgi utworu, znamy dość dokładne krąg owych mocodawców: arcybiskup gnieźnieński Marcin, biskupi Szymon, Paweł, Maur, Żyrosław, a przede wszystkim kanclerz Michał Awdaniec, określane przez kronikarza „swoim współpracownikiem” i „sprawcą podjęcia dzieła”¹⁹⁰. We wstępie do trzeciej księgi Gall dodaje jeszcze kapelanów dworskich¹⁹¹. Oto elita polityczna i duchowa początku XII w., która kształtowała ówczesną polską rację stanu. W *Kronice* można więc wyczytać wiarygodne świadectwo ideologii państwowej czasów Bolesława Krzywoustego¹⁹².

Marian Plezia zwrócił również uwagę, że zasady ideologiczne stanowiące o specyfice i tożsamości państwa i dynastii Piastów mocodawcy Galla odnaleźli w relacji o spotkaniu króla Bolesława Wielkiego z cesarzem Ottonem III w Gnieźnie, będącej – jak pamiętamy – politycznym aneksem do *Żywota św. Wojciecha w Liber de passione martiris*. Dokument ten w oczach elity polskiej początku XII w. wyznaczył obraz stanu idealnego władztwa, gwarantowanego przez cesarza i papieża, stanu, do realizacji którego dążyć winien książę Bolesław Krzywousty¹⁹³. Takie posłannictwo wyznaczone mu zostało w proroctwie ogłoszonym ustami pewnego wielmoży w chwili pasowania na rycerza: „przez tego chłopaczka zostanie [Polska] przywrócona do tego stanu, co dawniej” i „Polska kiedyś przez niego przywróconą będzie do pierwotnego stanu”¹⁹⁴. Przypomnijmy, że Gallowy referat *Liber de passione martiris* ujawnił trzy fundamenty polskiej ideologii politycznej owego „pierwotnego stanu” w czasach Bolesława Wielkiego: królewski tytuł polskiego władcy i kraju nadany z woli cesarza, całkowita niezależność Polski i suwerenna władza króla nad polskim Kościołem oraz misja chrystianizacyjna wśród barbarzyńskich sąsiadów, prowadzona zarówno zbrojnie, przy pomocy miecza, jak i pokojowo, przez wspieranie wysiłków misjonarzy i kult męczenników.

¹⁹⁰ Gall, cap. 1, s. 1 (wyd. pol., s. 3 n.): „nec non cooperatori suo [...] ceptique laboris opifici”.

¹⁹¹ Gall, cap. 1, s. 120 (wyd. pol., s. 127).

¹⁹² A.F. Grabski, *Polska wobec idei wypraw krzyżowych na przełomie XI i XII w.* ‘Duch krzyżowy’ *Anonima Galla*, „Zapiski Historyczne” 4, 1961, s. 62 n.; J. Adamus, *Ideologia feudalna w Polsce wieku X–XII*, „Studia Wczesnośredniowieczne” 4, 1958, s. 135; M. Plezia, *Wstęp...*, s. XXXIV n.; M. Gładysz, *Zapomniani krzyżowcy. Polska wobec ruchu krucjatowego w XII–XIII wieku*, Warszawa 2002, s. 35.

¹⁹³ M. Plezia, *Wstęp...*, s. XXXIV nn.

¹⁹⁴ Gall, cap. 2.20, s. 87 (wyd. pol., s. 91): „[per] istum puerulum [Polonia] erit ut antiqutis restaurata [...] Polonia quandoque per eum in statum pristinum restauratur”.

O koronie królewskiej jako programie dla Krzywoustego kronikarz nigdzie otwarcie nie wspominał, jednak dość konsekwentnie Polskę nazywał królestwem (*regnum*), a Bolesława księciem (*dux*), co wyznaczało naturalny horyzont dla ambicji tego władcy¹⁹⁵. Idea wolności i niezależności państwowej, dla elit dworskich w czasach Krzywoustego oczywista, również pojawia się *expressis verbis* w *Kronice* sporadycznie, jedynie przy konfrontacji z niemieckim cesarzem Henrykiem V. Kronikarz przytacza list księcia Bolesława będący odpowiedzią na przesłanie cesarza domagającego się uznania zwierzchnictwa i trybutu. Bolesław miał odpisać: „Wolę bowiem w tej chwili stracić królestwo Polski, broniąc jego wolności, niż na zawsze spokojnie je zachować w hańbie”, a w następnym akapicie kronikarz komentuje klęskę cesarza: „A że nadęty pychą zamyślał podeptać starodawną wolność Polski, Sędzia sprawiedliwy wniwecz obrócił te jego zamiary”¹⁹⁶. Natomiast kwestia uznana jako trzeci fundament polskiej racji stanu – państwowy program misyjny – staje się pod piórem kronikarza jednym z głównych przesłań propagandowych *Kroniki*. Już w przedmowie do pierwszej księgi (i całego utworu), gdzie dziejopis definiuje specyfikę Polski pośród innych krajów, po określeniu usytuowania geograficzno-politycznego wobec Rusi, Węgier, Czech i Moraw oraz Danii i Saksonii, pisze: „Od strony zaś Morza Północnego, czyli Amfitrionalnego, ma trzy sąsiadujące z sobą bardzo dzikie ludy barbarzyńskich pogan, mianowicie Selencję, Pomorze i Prusy, przeciw którym to krajom książę polski usilnie walczy, by je na wiarę nawrócić. Jednakże ani mieczem nauczania nie dało się serc ich oderwać od pogaństwa, ani mieczem zniszczenia nie można było tego pokolenia zmij zupełnie wytepić. Częstoć wprawdzie naczelnicy ich pobici przez księcia polskiego szukali ocalenia w chrzcie; lecz znów zebrawszy siły wyrzekali się wiary chrześcijańskiej i na nowo wszczynali wojnę przeciw chrześcijanom”¹⁹⁷. Ten obraz nieustannych i wciąż ponawianych wysiłków głównego bohatera *Kroniki*, księcia Bolesława Krzywoustego, by dwoma mieczami, nauczania i zniszczenia,

¹⁹⁵ M. Plezia, *Wstęp...*, s. XXXII n.; A.F. Grabski, *Polska w opiniach obcych X–XIII w.*, Warszawa 1964, s. 239.

¹⁹⁶ Gall, cap. 3.14–15, s. 141 (wyd. pol., s. 150): „Malo enim ad horam regnum Polonie salva libertate perdere, quam semper pacifice cum infamia retinere”; por. M. Plezia, *Wstęp...*, s. XXXIV n.

¹⁹⁷ Gall, cap. 1, s. 7. (wyd. pol., s. 9): „Ad mare autem septemtrionale vel amphitrionale tres habet affines barbarorum gentilium ferrocissimas naciones, Selenciam, Pomeraniam et Pruziam, contra quas regiones Polonorum dux assidue pugnat, ut eas ad fidem convertat. Sed nec gladio predicacionis cor eorum a perfidia potuit revocari, nec gladio iugulationis eorum penitus vipperalis progenies aboleri. Sepe tamen principes eorum a duce Poloniensi prelio superati ad baptismum confugerunt, itaque collectis viribus fidem christianam abnegantes contra christianos bellum denuo paraverunt”.

nakłonić barbarzyńskich Pomorzan do wiary chrześcijańskiej, kończących się powrotem ochrzczonych do pogaństwa, pojawia się u Galla kilkakrotnie¹⁹⁸. Obecność w dziele problematyki misyjnej badacze najczęściej przypisują światopoglądowi kronikarza, a nie inspiracji polskich elit czasów Krzywoustego. Autor miałby więc być zwolennikiem idei krucjatowych, które u schyłku XI w. odcisnęły silne piętno na ideologii papieżstwa i całego Kościoła zachodniego, i je przeszczepić ze środowiska swego pochodzenia do Polski¹⁹⁹. Wydaje się to jednak mało prawdopodobne. Misyjny program upowszechniany na kartach *Kroniki* jest wyraźnie wzorowany na modelu sformułowanym w *Liber de passione martiris*, mającym swe odległe korzenie – jak wspomniałem – w tradycji ideologii misji karolińskich. Niewiele natomiast ma wspólnego z mesjańsko-eschatologiczną ideą pierwszej krucjaty odzyskania Ziemi Świętej z rąk innowierców²⁰⁰. Trudno też oczekiwać od anonimowego autora *Kroniki* świadomej antycypacji z trzydziestoletnim wyprzedzeniem programu drugiej krucjaty z lat 1146–1147 z jej instytucją „krucjaty zastępczej” do Słowian połabskich²⁰¹. Polska w dziejowej perspektywie programu ideowego *Kroniki* jest państwem frontowym świata chrześcijańskiego. Znaczna część jej terytorium graniczy z krajami pogańskimi. W Gallowym opisie czynów jej kolejnych władców ciągle powracają wojny z barbarzyńskimi Pomorzanami. Walczył z nimi wszak nie tylko król Bolesław Wielki, ale też książę Kazimierz Odnowiciel, król Bolesław Szczodry i Władysław Herman²⁰². Zmagania z północnym sąsiadem dominują też w opowieści o czynach Bolesława Krzywoustego wypełniającej drugą i trzecią księgę dzieła²⁰³. Wszędzie walki te są przedstawiane jako starcie chrześcijan i pogan, a celem ich jest nie tyle (nie tylko) polityczne podporządkowanie barbarzyńców, ile nawrócenie ich na prawdziwą wiarę. Wojska polskiego władcy pokładają nadzieję w interwencji Bożą i jego świętych

¹⁹⁸ Por. Gall, cap. 2.44, s. 114 (wyd. pol., s. 121) i cap. 2.47, s. 117 (wyd. pol., s. 123); por. niżej, przyp. 216.

¹⁹⁹ M. Plezia, *Wstęp...*, s. XXXVI n.; A.F. Grabski, *Polska wobec idei...*, s. 40 nn.; tenże, *Polska w opiniach obcych...*, s. 49 n.; 261; C. Deptuła, A. Witkowska, *Wzorce ideowe zachowań ludzkich w XII i XIII w.*, w: *Polska dzielnicowa i zjednoczona. Państwo, społeczeństwo, kultura*, red. A. Gieysztor, Warszawa 1972, s. 137; M. Gładysz, *Zapomniani krzyżowcy...*, s. 33 nn.

²⁰⁰ M.G. Bull, *The Roots of Lay Enthusiasm for the First Crusade*, „History” 78, 1993, s. 353–372; N. Housley, *Contesting the Crusades*, Oxford 2006, s. 75–98.

²⁰¹ Prędzej można by widzieć w programie misyjnym elit polskich czasów Krzywoustego – poprzez Ottona z Bambergu – zapowiedź tego, co pojawi się w ideologii drugiej krucjaty. Dowiedzenie tej tezy wymagałoby jednak dodatkowych analiz wykraczających poza ramy tego tekstu.

²⁰² Odpowiednio: Gall, cap. 1.6, s. 17 (wyd. pol., s. 20), cap. 1.21, s. 46 n. (wyd. pol., s. 49 n.), cap. 1.25, s. 50 (wyd. pol., s. 53), cap. 2.2, s. 66 n. (wyd. pol., s. 68 n.).

²⁰³ Gall, cap. 2.2, 6, 17, 19, 22, 33, 35, 43, 44, 49, 3.1, 26.

po stronie rycerzy chrześcijańskich, którzy są Boskim narzędziem w walce z niewiernymi²⁰⁴. W *Kronice* odnajdujemy również świadectwa odradzania się kultu św. Wojciecha jako patrona i obrońcy Polski²⁰⁵. Elity czasów Krzywoustego miały świadomość, że po śmierci Mieszka II „Czesi zniszczyli Gniezno i Poznań i zabrali ciało św. Wojciecha”²⁰⁶ i odtąd święty obecny był w kraju jedynie symbolicznie. Kronikarz przy informacji o ponownym poświęceniu kościoła gnieźnieńskiego opowiada o cudzie św. Wojciecha, który w przeddzień konsekracji – jako „mąż zbrojny na białym koniu, który straszył ich dobytym mieczem” – udaremnił podstęp pogańskich Pomorzan i uratował pewien polski gród i jego mieszkańców²⁰⁷. Pokutna pielgrzymka księcia po zamordowaniu Zbigniewa miała swój finał w Wielkanoc u grobu św. Wojciecha, gdzie penitent ufundował „trumienkę” ze złota, „pereł i kosztownych kamieni” na relikwie świętego²⁰⁸. Wojciech był jednoznacznym patronem Polski²⁰⁹. Męczennika pamiętano jako tego, który w *Liber de passione martiris* kładł podwaliny programu misyjnego króla Bolesława Wielkiego. Natomiast wiedza o italskich braciach męczennikach oraz o Brunonie z Kwerfurtu i jego towarzyszach w polskiej świadomości się nie ostała, bo nie zachowały się ani w Gnieźnie, ani w Krakowie żadne świadectwa materialne czy literackie ich opieki nad państwem bądź dynastią.

Jest sprawą oczywistą, że planowana *Kronika* miała w pierwszym rzędzie słać świetność kraju i dynastii piastowskiej, przyczyniając tej dynastii, a przede wszystkim księciu Bolesławowi, legitymizacji władzy²¹⁰. Jednak wydaje się bardzo prawdopodobne, że w zamierzeniu zleceniodawców utwór ten miał pełnić jednocześnie rolę swoistego „zwierciadła książąt” dla młodego władcy, z którego – jako główny odbiorca utworu – mógłby się dowiedzieć, jak postępowali jego dynastyczni antenaci, kogo winien naśladować i jakie ich czyny są godne pochwały. Wśród tych wizerunków idealnych, pojawiających się w pierwszej księdze Gallowego dzieła, wyróżnia się

²⁰⁴ W bitwie o Nakło w dzień poświęcony św. Wawrzyńcowi Pomorzanie zostali pokonani „non humana, sed manu divina”; Gall, cap. 3.1, s. 127 (wyd. pol., s. 136).

²⁰⁵ G. Labuda, *Święty Wojciech w działaniu, w tradycji i w legendzie*, w: *Święty Wojciech w tradycji i kulturze europejskiej*, red. K. Śmigiel, Gniezno 1992, s. 57–98, tu s. 85 n.

²⁰⁶ Gall, cap. 1.19, s. 43 (wyd. pol., s. 45): „Eo tempore Bohemi Gneznen et Poznan destruxerunt, santique corpus Adalberti abstulerunt”.

²⁰⁷ Gall, cap. 2.6, s. 73 (wyd. pol., s. 75 n.): „Apparuit namque quidam super album equum Pomoranis armatus, qui gladio eos extracto territabat”.

²⁰⁸ Gall, cap. 3.25, s. 159 (wyd. pol., s. 173).

²⁰⁹ Gall, cap. 3.23, s. 151 (wyd. pol., s. 161): „Gnezensis etiam acies, patrono Polonia dedicata”. Widać to wyraźnie w programie ikonograficznym monet bitych przez księcia Bolesława; por. R. Kiersnowski, *O brakteatach z czasów Bolesława Krzywoustego i roli kultu świętego Wojciecha w Polsce*, „Wiadomości Numizmatyczne” 3, 1959, s. 147–166, tu s. 154 n.

²¹⁰ C. Deptuła, A. Witkowska, *Wzorce ideowe...*, s. 126.

oczywiście postać króla Bolesława Wielkiego, któremu kronikarz poświęcił ponad połowę rozdziałów (17 na 31)²¹¹. Władca ten jest podawany przez autora za wzór dla księcia nie tylko jako wojownik i rycerz: „Tych kilka słów o jego [króla Bolesława] wojnach niech tu wystarczy, aby wspomnienie jego żywota przyniosło korzyść słuchaczom jako przykład do naśladowania”²¹². Jest on także wzorem jako sprzymierzeniec biednych i prześladowanych oraz obrońca i budowniczy Kościoła: „przede wszystkim trzema cnotami: sprawiedliwością, bezstronnością i pobożnością wzniósł się na szczyty wielkości”²¹³. Ale w pierwszym rzędzie godny naśladowania jest jego sposób prowadzenia misji ewangelizacyjnej wśród pogan: „Czyż zresztą potrzeba dokładnie wymieniać jego [króla Bolesława] zwycięstwa i tryumfy nad ludami niewiernymi, skoro wiadomo, że je niejako swymi stopami podeptał! On to bowiem Selencję, Pomorze i Prusy do tego stopnia albo starł, gdy się przy pogaństwie upierały, albo też, nawrócone, umocnił w wierze, iż wiele tam kościołów i biskupów ustanowił za zgodą papieża, a raczej papież [ustanowił je] za jego pośrednictwem”²¹⁴. W innym miejscu: „Ilekroć zaś zwyciężał [mieszkające] wokoło barbarzyńskie i pogańskie ludy, nie zmuszał ich do płacenia pieniężnej daniny, lecz do przyjęcia prawdziwej wiary. Ponadto własnym kosztem wznosił tam kościoły i ustanawiał u pogan z całą okazałością biskupów i księży ze wszystkim, co do tego potrzebne według przepisów kanonicznych”²¹⁵. Książę Bolesław, ciągle borykający się z ostatecznym ujarzmieniem Pomorzan, otrzymuje tu gotową instrukcję skuteczności. Elity polityczne dworu Krzywoustego, które zresztą nie znały żadnych konkretów na temat walk króla Bolesława Wielkiego z Pomorzanami, kreślą piórem kronikarza gotowy wizerunek idealny władcy-ewangelizatora i postulowany scenariusz chrystianizacji ludów pogańskich, który z programu wojskowego staje się działaniem misyjnym obejmującym zmuszenie pogańskiego ludu do chrztu, nawrócenie na wiarę chrześcijańską i budowę organizacji kościelnej. Zresztą sam książę Bolesław, zwykle „wojowniczy” harcownik, raz nawet

²¹¹ M. Plezia, *Wstęp...*, s. XXXI.

²¹² Gall, cap. 1.10, s. 29 (wyd. pol., s. 30): „Hoc autem tantillum dixisse de bellis eius sufficiat, quatenus eius vite recordatio ab auditoribus imitata proficiat”.

²¹³ Gall, cap. 1.11, s. 31 (wyd. pol., s. 32): „tribus tamen virtutibus: iusticia, equitate, pietate specialiter ad tantum culmen magnitudinis ascendit”.

²¹⁴ Gall, cap. 1.6, s. 17 (wyd. pol., s. 20): „Ipse namque Selenciam, Pomeraniam et Prusiam usque adeo vel perfida persistentes contrivit, vel conversas in fide solidavit, quod ecclesias ibi multas et episcopos per apostolicum, ymmo apostolicus per eum ordinavit”.

²¹⁵ Gall, cap. 1.11, s. 30 (wyd. pol., s. 31): „Gentes vero barbarorum in circuitu, quas vincebat, non ad tributum pecunie persolvendum, sed ad vere religionis incrementum coercerat. Insuper etiam ecclesias ibi de proprio construebat et et episcopos honorifice clericosque canonicos cum rebus necessariis apud incruelos ordinavit”.

sam sobie przypomniał – jak zaświadcza Gall – o powinności misyjnej, gdy miasto Czarnków „zmusił do poddania się i włączył do swego państwa. Ponadto wielu skłonił do porzucenia pogaństwa i przyjęcia wiary [chrześcijańskiej], a samego władcę grodu podniósł ze zdroju chrztu św. Gdy zaś poganie i ich władca posłyszeli, jak łatwo uległa hardość czarnkowian, sam ksiązę pierwszy ze wszystkich uznał się poddanym Bolesława, lecz żaden z nich dwóch [władca grodu i ksiązę pogan – W.B.] nie dochował wierności przez czas dłuższy”²¹⁶. Nieudana więc była to misja, ale dla podstawowego przesłania *Kroniki* na tyle istotna, że autor – jak zaznaczyłem wyżej – opowiedział o niej we wstępie do swego utworu²¹⁷.

Perswazyjną i formacyjną skuteczność Gallowego przekazu jesteśmy jednak w stanie oszacować dopiero w perspektywie późniejszych dokonań księcia Bolesława oświeconych szczegółowo przez żywoty św. Ottona, biskupa Bambergu. Ksiązę, który zakończył ostatecznie podbój Pomorza w kilka lat po porzuceniu – z nieznanych nam powodów – przez Galla kontynuacji *Kroniki* (1117), już w 1121 r. zwrócił się do papieża Kaliksta II z prośbą o pomoc w chrystianizacji zdobytego kraju. Po kilku latach zwłoki, w 1123 r., pojawił się w Gnieźnie legat Idzi z Tuskulum, by zatwierdzić trzy diecezje misyjne dla Pomorzan i Prusów: lubuską, kruszwicką i wrocławską. Wraz z wysłannikiem papieskim przybył eremita Bernard, który podjął się nieudanej misji w Wolinie (Julinie). Rok później na zaproszenie Bolesława rozpoczął misję pomorską biskup Otto, dawny kapelan księżnej Judyty²¹⁸. Krzywousty przygotował przedsięwzięcie i przez pół roku swoim „wojskowym autorytetem”, wraz z pomorskim księciem Warcisławem, osłaniał misjonarza. Gościł Ottona również po zakończeniu jego drugiej wyprawy – tym razem do Luciców – w 1128 r. W latach 1140–1160 aż trzech hagiografowie poświęcili swoje utwory działalności świętego Ottona²¹⁹. Wszyscy

²¹⁶ Gall, cap. 2.44, s. 114 n. (wyd. pol., s. 121): „Carnkou [...] facta dedicione suo dominio mancipavit. Insuper etiam ad fidem multos ab infidelitate revocavit, ipsumque dominum castelli de fonte baptismatis elevavit. Audientes autem hoc pagani, ipseque dominus paganorum, sic facile videlicet corruiisse contumaciam Charncorum, ipse dux Boleslauuo primus omnium (se) iclinavit, sed eorum neuter longo tempore fidelitatem observavit”.

²¹⁷ Por. wyżej, przyp. 197.

²¹⁸ Diecezja bamberska była stworzona przez Henryka II z myślą o ewangelizacji Słowian, także na terenach polskich; por. H. Zimmermann, *Zur Gründung und Bedeutung des Bistums Bamberg für den Osten*, „Süddeutsches Archiv” 10, 1967, s. 35–49; *Die Urkunden Heinrichs II.*, wyd. H. Breslau, w: MGH, *Diplomata regum et imperatorum Germaniae*, t. 3: *Henrici et Ardvini diplomata*, Hannover 1900–1903, nr 143, s. 170; A. Gieysztor, *Bamberg i Polska w XI i XII wieku*, „Studia Źródłoznawcze” 15, 1971, s. 71–82.

²¹⁹ Obszerne studium treści ideowych tych żywotów poświęcił ostatnio S. Rosik, *‘Conversio gentis Pomeranorum’. Studium świadectwa o wydarzeniu (XII w.)*, Wrocław 2010, s. 554–635, *passim*.

trzej pamiętali o roli, jaką odegrał w życiu misjonarza Bolesław Krzywousty. Pierwszy z nich, zapewne Wolfger, bibliotekarz klasztoru św. Jerzego w Prüfening, założonego przez Ottona, poświęcił jedynie kilka zdań przyjęciu oraz pożegnaniu misjonarza przez księcia: „Ten [Bolesław] bowiem nie inaczej radował się wtedy z przybycia tak dostojnego gościa, niż gdyby samego Zbawiciela przyjmował w gościnę” oraz „[Otto] podążył do księcia polskiego, który przyjął go z niewiarygodną wprost i trudną do opisania czcią i radością”²²⁰. Drugi hagiograf, Ebon, mnich opactwa św. Michała w Bambergu, zatrzymał się przy postaci Bolesława dłużej. Jako jedyny wspominał współpracę księcia z pierwszym misjonarzem pomorskim, Bernardem. O powitaniu zaś Ottona pisał: „Książę Bolesław, dowiedziawszy się o przybyciu męża Bożego, płakać jął ze szczęścia; następnie wyszedłszy z całym duchowieństwem i ludem umiłowanemu ojcu bosu zabiegł drogę [...] ze łzami też prosił, by umocnił ich swym świętym błogosławieństwem przez włożenie rąk. Okazywał bowiem ten książę wielki szacunek dla Kościoła Chrystusowego, był miłośnikiem ubogich i pocieszycielem potrzebujących; dzięki swej cnocie pokory i miłości był przez wszystkich lubiany, więcej też dbał zwykle o zakładanie zgromadzeń wiernych i budowę świętych przybytków aniżeli o wznoszenie miast”²²¹. Wreszcie trzeci hagiograf, Herbord, również mnich św. Michała, ale – w przeciwieństwie do Ebona – nieznający osobiście świętego. Utwór swój napisał w formie dialogu między trzema osobami: Tiemo (uczniem Ottona), Sefridem (współpracownikiem biskupa, uczestnikiem pierwszej jego wyprawy) i samym autorem (*ego*). Herbord poświęcił Krzywoustemu najwięcej uwagi i opis współpracy księcia z misjonarzem poprzedził opowieścią o wcześniejszych jego wysiłkach, by nawrócić pogańskich Pomorzan: „Księstwem polskim zarządzał Bolesław, mąż dzielny i roztrotny, sławny blaskiem wrodzonej i po przodkach odziedzi-

²²⁰ S. *Otonis episcopi Babenbergensis Vita Prieflingensis*, wyd. J. Wikarjak, K. Liman, w: MPH, series nova, t. 7, cz. 1, Warszawa 1969, cap. 2.2, s. 30: „Tandem confecto itinere a duce Poloniae Bolezlao receptur honorifice est, cum quidem ille non secus in adventu tanti tunc hospitis letaretur, quam si ipsum recepisset hospicio Salvatore” oraz 3. 1. s. 56: „pervenit indeque ad duces Poloniae tendens, incredibile memoratu est, cum quanta devotione vel gaudio susceptus sit” (wyd. pol. *Pomorze zachodnie w żywotach Ottona*, tłum. J. Wikarjak, Warszawa 1979, s. 47–137, tu s. 85, 115).

²²¹ *Ebonis vita s. Otonis episcopi Babenbergensis*, wyd. J. Wikarjak, K. Liman, w: MPH, series nova, t. 7, cz. 2, Warszawa 1969, cap. 2.4, s. 62: „Polizlaus ergo dux pomperto viri Dei adventu, flere cepit pre gaudio, mox egressus cum omni clero et populo, dilecto patri nudis pedibus occurrit [...] eius benedictione per manus inpositionem confirmari cum lacrimis expeteret. erat enim dux ipse magne in Christi ecclesia reverentie, amator pauperum et piissimus inopum consolator, humilitatis et caritatis virtute omnibus amalibus, congregacionibus fidelium et dominicis sanctorum magis quam urbibus exstruendis operam dare solitus” (wyd. pol. *Pomorze zachodnie w żywotach Ottona...*, s. 150 n.).

czonej szlachetności. [...] Widząc, że jego czyny wojenne często pomyślny biorą obrót, wobec Boga, któremu zawdzięczał swoje zwycięstwa, stał się bardziej pokorny i pobożny²²². I dalej: „A ponieważ [Pomorzanie] trzymali się pogaństwa, książę usiłował doszczętnie ich wygubić albo żelazem nakłonić do przyjęcia wiary chrześcijańskiej. [...] Wraz ze swym władcą złożyli przysięgę, iż przyjmą chrześcijaństwo i płacić będą daninę²²³. Doczekał się więc książę Bolesław Krzywousty bodaj wspanialszego świadectwa niż stawiany mu za wzór przez autora *Kroniki polskiej* misyjny i dynastyczny antenat, król Bolesław Wielki. Miał może jedynie nieco mniej „szczęścia”: jego misjonarz, święty Otto, w przeciwieństwie do posłańców króla Bolesława, św. Wojciecha, Pięciu Braci i Brunona, nie poniósł śmierci męczeńskiej. Jednak racja stanu i karolińska idea władcy-ewangelizatora, który „w prawicy trzyma miecz, a językiem głosi poganom kazanie”, pozostały te same. Ta sama też pozostała rola władcy w żywotach misjonarzy XI–XII w. Współpraca księcia i jego otoczenia z Ottonem owocowała też dalszym rozwojem kultu św. Wojciecha. Misjonarz na zdobytych dla Kościoła terenach wznosił świątynie pod wezwaniem męczennika (w Wolinie i Szczecinie). W 1127 r. w katedrze gnieźnieńskiej odnaleziono niespodziewanie relikwię głowy świętego. Patron państwa znów był fizycznie obecny w polskiej metropolii.

4. Bilans XII w.

4.1. Polska

Śmierć Bolesława Krzywoustego w 1138 r. zapewne nie położyła kresu ewangelizacyjnemu zapałowi polskich elit. Z rozproszonych źródeł, zarówno rodzimych, jak i obcych, dowiadujemy się o udziale w różnorodnych misyjnych przedsięwzięciach synów Krzywoustego: Bolesława Kędzierzawego, Henryka Sandomierskiego czy Kazimierza Sprawiedliwego, choć często badacze przedsięwzięcia te starają się – chyba zbyt jednoznacznie – rozumieć w duchu drugiej krucjaty²²⁴. Zniknął natomiast w Polsce odpowiednio

²²² *Herbordi Dialogus de vita s. Ottonis episcopi Babenbergensis*, wyd. J. Wikarjak, K. Liman, w: MPH, series nova, t. 7, cz. 3, Warszawa 1974, cap. 2.2, s. 62: „Bolezlaus, vir strenuus et prudens et ingenue atque avite nobilitatis decore illustris, ducatum Polonie administrabat. [...] Cum que bellicos actus suos felici exitu sepe prosperari videret – erga Deum quidem, a quo sibi sciebat prestari victoriam, humilior atque devocior [...] factus” (wyd. pol. *Pomorze zachodnie w żywotach Ottona...*, s. 161).

²²³ Tamże, cap. 2.5, s. 68: „Et quia paganismo tenebantur, dux eos aut penitus elidere aut ferro ad fidem christianismi conatus est impellere” (wyd. pol. *Pomorze zachodnie w żywotach Ottona...*, s. 161 nn.).

²²⁴ M. Gładysz, *Zapomniani krzyżowcy...*, s. 45–143 (tam dalsza literatura).

silny, centralny ośrodek władzy, a wraz z nim opiniotwórcze środowiska, które potrafiłyby podtrzymywać i dokumentować polską rację stanu. Obok źródeł z okresu około połowy XII w. dotyczących przede wszystkim wysiłków misyjnych w kierunku północnym (Jaćwież, Prusy, Połabie), zachowało się świadectwo, które winno nas szczególnie zainteresować – *List biskupa krakowskiego Mateusza i komesa Piotra Włostowica do św. Bernarda*²²⁵. Tekst ten jest odpowiedzią na niezachowane posłanie Bernarda z Clairvaux, głównego animatora drugiej wyprawy krzyżowej w 1146 r., do dwóch najbardziej w Polsce księcia Władysława II wpływowych i opiniotwórczych postaci: biskupa krakowskiego Mateusza oraz palatyna książęcego Piotra Włostowica. Większość badaczy uważa niezwykle ten dokument za autentyczny²²⁶, nie ma wśród nich natomiast zgody co do istoty propozycji cysterskiego opata, złożonej adresatom. Jedni uważają, że Bernard nakłaniał swych korespondentów do zorganizowania krucjaty na Ruś²²⁷, drudzy – do podjęcia pokojowej misji ewangelizacyjnej na obszarze podległym ruskiej Cerkwi²²⁸. Więcej wydaje się przemawiać za tymi drugimi, a główny argument pierwszych – porównanie siły kaznodziejstwa Bernarda z dwusiecznym mieczem – trzeba traktować raczej jako odwołanie do typowej topiki misyjnej niż kontrpropozycję wobec krucjaty²²⁹. *List biskupa Mateusza i wojewody Piotra* jest świadectwem opinii elit polskich połowy XII w. o religii Rusinów (*Rutheni*), która postrzegana była jako „niezbożne obrządki i obyczaje”²³⁰. „Naród bowiem ów ruski [...] nie dochowuje zasad prawdziwej wiary ani przepisów prawdziwej religii” oraz „prześięknięty rozmaitymi błędami, zgoła heretycką przewrotnością, od początku swego nawrócenia Chrystusa przeciw tylko imieniem wyznaje, czynami zaś całkowicie się

²²⁵ Dokument ten stał się przedmiotem kilku wydań. Korzystam z publikacji tekstu łacińskiego i tłumaczenia B. Kürbis, *Cystersi w kulturze polskiego średniowiecza. Trzy świadectwa z XII wieku*, w: *Historia i kultura cystersów w dawnej Polsce i ich europejskie związki*, Poznań 1987 (dalej: ME), s. 321–342, tu s. 324 nn.

²²⁶ Wątpliwości w tej kwestii wyrażał m.in. A.F. Grabski, *Polska w opiniach obcych...*, s. 36, przyp. 31.

²²⁷ J. Powierski, *Ruś w opiniach najwcześniejszych polskich kronikarzy*, w: *Polacy o Ukraincach, Ukraińcy o Polakach*, red. T. Stegner, Gdańsk 1993, s. 28; F. Sielicki, *Polsko-ruskie stosunki wyznaniowe...*, s. 35–49, tu s. 44.

²²⁸ T. Manteuffel, *Rola cystersów w Polsce wieku XII*, „Przegląd Historyczny” 41, 1950, s. 190–195; tenże, *Papiestwo i cystersi*, Warszawa 1955, s. 75 n.; M. Plezia, *List biskupa Mateusza do św. Bernarda*, w: *Prace z dziejów Polski feudalnej ofiarowane Romanowi Grodeckiemu*, Warszawa 1960, s. 123–140, tu s. 134–139; M. Gładysz, *Zapomniani krzyżowcy...*, s. 49 n.

²²⁹ ME, s. 325: „Hic autem, domine totum [przewrotność Rusinów] penetrabilior omni gladio ancipiti vestra praedicatio amputaret”.

²³⁰ ME, s. 324: „Impios Ruthenorum ritus atque observantias”.

wyrzeka²³¹. Dalej następuje egzemplifikacja owych heretyckich błędów dotyczących sposobu sprawowania sakramentów, zwłaszcza ofiary *dominici corporis*, odtrącenia małżeństw czy powtórnego chrztu dorosłych. Obok różnic faktycznych (komunia zakwaszonym chlebem), pojawiają się więc zarzuty, którym trudno by przyporządkować jakieś rzeczywiste rytuały liturgiczne czy obyczaje. Diagnoza autorów *Listu* na temat Rusinów bardziej przypomina współczesne jej polemiki Bernarda z Clairvaux z herezjami petrobruzjan czy albigensów²³² – być może pod wpływem jakichś sugestii w posłaniu cysterskiego opata – niż retorykę wezwań do drugiej krucjaty. Rysując ten obraz stanu ruskiej Cerkwi, polscy ideolodzy zwracają się do słynnego cystersa z prośbą o pilne przybycie do Polski i osobiste podjęcie misji, która wypłeni (*extirpare*) błędy i herezję Rusinów: „Ufamy bowiem w Panu Jezusie, że gdyby tu był opat klarewaleński, [tylko on] mógłby zdziałać to dobro²³³. Zaproszenie to przypomina sytuację, w jakiej – według relacji Herborda – znalazł się Bolesław Krzywousty po podboju Pomorza: „Kiedy jednak resztę ludu niewiernego, którą na ich własnej ziemi pozostawił jako swoich lenników, starał się książę przyłączyć do wiary chrześcijańskiej, zwoławszy wszystkich biskupów swego kraju, żadnego z nich nie zdołał przekonać, by zechciał tam się udać i pogrążonym w ciemnościach i cieniu śmierci światło życia ukazać [...]. W ten sposób na trzy lata odsunięte zostało dzieło nawrócenia, a sam książę dotkliwie odczuwał zwłokę²³⁴. Książę zdecydował się szukać pomocy u biskupa Ottona z Bambergu, Mateusza i Piotra – również – nie widzieli odpowiedniego kandydata na misję ruską wśród kadr Kościoła polskiego.

Można było się spodziewać, że charakterystyczny dla polskiej racji stanu program misyjny, obliczany przede wszystkim na pogańskie ludy północy,

²³¹ ME, s. 324 n.: „Gens autem illa Ruthenica [...] orthodoxe fidei regulam ac verae religionis instituta non servat [...]. Ita erroribus variis, immo vero haeretica pravitate a primordio suae conversionis imbuta Christum solo quidem nomine, factis autem penitus abnegat”.

²³² Na połowę lat czterdziestych XII w. przypada misja kardynała Alberyka i Bernarda do południowej Francji i ich antyheretycka aktywność kaznodziejska; por. A. Borst, *Die Katharer*, Stuttgart 1953, s. 87 nn.; W.H. Wakefield, A.P. Evans, *Heresies of the High Middle Ages*, New York–London, s. 27 nn.; R. Manselli, *De la 'persuasio' à la 'coercitio'*, w: *Le credo, la morale et l'inquisition*, „Cahiers de Fanjeaux” 6, 1971, s. 179 nn.

²³³ ME, s. 324: „Confidimus autem in domino Jesu, quod si abbas Clarevallensis hic esset, hoc bonum facere posset”.

²³⁴ *Herbordi Dialogus...*, cap. 2. 5, s. 71: „Sed cum reliquos de gente perfida, quos in terra peopria tribularios dimiserat, dux fidei christiane apponere curaret omnes episcopos terre suae conveniens nullum persuadere potuit ut illo ire atque in tenebris et umbra mortis sedentibus lumen vite vellet ostendere [...]. Sicque per treimum dilata est predicatio duce ipso satis egre ferente dilacionem” (wyd. pol. *Pomorze zachodnie w żywotach Ottona...*, s. 161 nn.).

będzie otwarty również na kierunek wschodni, ku innowierczej Rusi, i elity podejmą inicjatywy pochodzące z kręgów francuskich cystersów, w łonie których wyraźnie odradzały się – długo na Zachodzie uśpione – idee ewangelizacyjne²³⁵. Wyżej nieśmiało sugerowałem, że misyjny projekt latynizacji ruskiej Cerkwi mógł pojawić się już na początku XI w. w polu zainteresowania księcia Polan Bolesława I. Oznaczałoby to, że i w tym obszarze zrodzona z inspiracji św. Wojciecha racja stanu chrześcijańskiego państwa frontowego antycypowała idee dojrzewające na Zachodzie. Jednak ani wtedy, ani również w połowie XII w. Kościół polski nie czuł się na siłach samodzielnie eksplikować i realizować ten ambitny, ideologiczny plan. Bruno z Kwerfurtu, Benedykt i Jan z Italii, Anonim zw. Gallem, Otto z Bambergu, Bernard z Clairvaux musieli wspomagać polskich władców i kościelne elity. Także w drugiej połowie XII w., w okresie zawirowań politycznych i słabej władzy książęcej rozdrobnionego państwa, w czasie słabo oświetlonym źródłowo, badacze odnajdują interesujący ślad przedsięwzięcia, które wydaje się dowodzić stałej obecności w polskich elitach myśli o pokojowej, misjonarskiej „rechrystianizacji” Rusi. Chodzi o tajemniczą fundację Kazimierza Sprawiedliwego dla grupy – francuskich zapewne – kanoników w Opatowie. Nie ma tu miejsca na prezentację złożonej i nie do końca jasnej historii tego przedsięwzięcia²³⁶. Wystarczy wspomnieć, że fundacja ta prawdopodobnie łączyła się z politycznym programem księcia wobec Rusi i była związana z innym jego założeniem, klasztorem cystersów w Sulejowie w 1177 r., sprowadzonych z Morimontu. Kanonicy w zamierzeniu fundatora mieli stanowić zaczątek dla przyszłej kapituły katedralnej biskupa powołanego do latynizacji Rusi²³⁷. Nie wiemy, kiedy formalne powołanie takiego biskupa nastąpiło. Najstarsza wzmianka o diecezji ruskiej pochodzi z 1232 r. Zawdzięczamy ją autorowi *Kroniki wielkopolskiej*, gdzie odnajdujemy również informację, że Henryk Brodaty włączył Opatów – paradoksalnie z geograficznego punktu widzenia – do diecezji lubuskiej²³⁸. Biskupstwo w Lubuszu utworzone – jak pamiętamy – w 1124 r. przez Bolesława III z udziałem legata papieskiego

²³⁵ T. Manteuffel, *Papiestwo i cystersi...*, *passim*.

²³⁶ Por. znakomite badania tej fundacji: J. Matuszewski, *O biskupstwie lubuskim. Uwagi krytyczno-polemiczne*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 2, 1949, s. 29–139; T. Manteuffel, *Rola cystersów...*, s. 190–195; tenże, *Papiestwo i cystersi...*, s. 108–117; J. Szymański, *Kanonicy opatowscy w planach polityki ruskiej z przełomu XII i XIII wieku*, „Przegląd Historyczny” 56, 1965, s. 388–396. Bardziej sceptycznie J. Dobosz, *Działalność fundacyjna Kazimierza Sprawiedliwego*, Poznań 1995, s. 134–141.

²³⁷ J. Szymański, *Kanonicy opatowscy...*, s. 392.

²³⁸ „Iste namque Henricus [Brodaty] monasterium opatoviense, cuius monasterii abbas et Ruthenorum episcopus [...] omnia bona olim ad monasterium opatoviense pertinentia, incorporando ecclesie Lubicensi predictae de facto”; MPH, t. 2, s. 556.

Idziego, prawdopodobnie w celach misyjnych dla Pomorza Zachodniego, wcześniej utraciło możliwości rozwoju w tym kierunku. Pozostały Prusy, które szybko zmonopolizowali Krzyżacy, oraz ziemie ruskie. Odtąd przez dwa wieki źródła notują pretensje biskupów lubuskich do uprawnień jurysdykcyjnych na Rusi²³⁹.

Na tle tej stałej obecności programu misyjnego wśród pogan w polskiej racji stanu – zapoczątkowanego współpracą księcia Polan (króla) Bolesława z misjonarzem i męczennikiem Wojciechem, w pełni podjętego przez księcia Bolesława Krzywoustego z pomocą biskupa i misjonarza Ottona z Bambergu, kontynuowanego nawet w trudnych czasach rozbitcia dzielnicowego przez synów i wnuków księcia, wspierających ewangelizacyjne inicjatywy cysterskie – świadectwo kronikarskie Wincentego Kadłubka musi zaskakiwać i wywołać w badaczu konfuzję. Wszak nie na tym jednym polu. Kronikarz ten, zamykający swym utworem interesujący nas okres dziejów polskiej ideologii państwowej, niemal całkowicie milczy o tradycji misyjnej *Regnum Poloniae*. Tylko w dwóch miejscach *Kroniki* pojawiają się ślady kontekstu misyjnego. Najpierw w opisie zmagania z 1166 r. Bolesława Kędzierzawego z Getami (Prusami), „którzy, jak wiadomo, są wrogami nie tyle ciał, ile dusz”, gdzie księżę pokonanym daje do wyboru chrzest albo śmierć²⁴⁰, potem w opowieści o walkach Kazimierza Sprawiedliwego z Podlasiąnami (Jaćwięgami) w 1192 r.: tu wyjątkowo kronikarz określa polskiego księcia mianem „katolickiego”, pogańskich wrogów nazywa „Saladynistami, wrogami świętej wiary i najhaniebniejszymi bałwochwalcami”, a polskich rycerzy jako tych, którzy „raczej mieli ufność w tarczy wiary niż zaufanie w uzbrojeniu materialnym”²⁴¹. Jest to zresztą jedyne miejsce w *Kronice* Wincentego, gdzie pojawia się wyraźne przeciwstawienie poganie – chrześcijaństwo, które odgrywało tak istotną rolę u Galla. Co najmniej z trzech powodów ta niemal ostantacyjna nieobecność problematyki misyjnej u Kadłubka może być uznana za zaskakującą. Po pierwsze, autor bardzo intensywnie czerpie z najstarszej *Kroniki polskiej*, gdzie – jak pamiętamy – misja wśród pogan była dominującym przesłaniem. Mistrz Wincenty, kreśląc wzorowy wizerunek

²³⁹ J. Matuszewski, *O biskupstwie lubuskim...*, s. 32.

²⁴⁰ Kadłubek, cap. 3.30, s. 126 (wyd. pol., s. 173): „quos non tam personis quam animabus constat esse infestos [...] hoc edictus iussit promulgari, ut qui Christiane caracterem religionis elegerit, absolutissima donatus libertate, nullum in personis, nullum in fortuna pateretur dispendium; qui autem sacrilegum gentilitatis ritum deserere neglegisset, ultimo capitis infortunio indilate plecteretur”.

²⁴¹ Kadłubek, cap. 4.19, s. 166 (wyd. pol., s. 209): „catholicus princeps [...] contra Saldanistas, contra sacre professionis hostes, contra spurcissimos idolatras pugnaturos [...] plus in armis fidei confidere, quam in martialis armature fiducia”; por. M. Gładysz, *Zapomniani krzyżowcy...*, s. 129 n.

Bolesława, w całości oparty na Gallu, zupełnie pomija zasługi króla w krzewieniu wiary, i tym zewnętrznym wśród barbarzyńców, i tym wewnętrznym, polegającym na budowie kościołów, wspieraniu duchowieństwa i rozwijaniu kultu męczenników²⁴². Po drugie, kronikarz z początku XIII w., budując swój utwór w formie dialogu, czyni referentem dziejów polskich Mateusza, wzorowanego na biskupie krakowskim Mateuszu, tym samym, który w *Liście do Bernarda z Clairvaux* ubolewał nad odejściem Rusinów od katolickiej wiary i formułował klarowny program misyjny wobec heretyków. W *Kronice* ów „literacki” Mateusz wyraża wiele uwag krytycznych na temat Rusinów i kieruje pod ich adresem całą serię inwektyw, nigdzie jednak nie wspomina o ich religijnej odmienności czy znamionach herezji²⁴³. Po trzecie, głównym animatorem i odbiorcą dzieła Wincentego jest „najdzielniejszy z książąt”, Kazimierz Sprawiedliwy²⁴⁴, o którego misyjnych zabiegach obliczonych na latynizację Rusi przed chwilą wspominałem. Opatów czy Sulejów nie były jednakże jedynymi fundacjami tego księcia, świadczącymi o jego ambitnym programie wspierania misji wśród pogan²⁴⁵. Można by więc oczekiwać, że idea ta stanie się nie mniej ważkim tematem *Kroniki* jak u Galla. Pytanie, dlaczego tak się nie stało, wymaga dalszych badań. Jednego możemy być pewni: *Kronika polska* Wincentego Kadłubka nie była zapowiedzią schyłku polskiej ideologii misyjnej wraz z XII w. Z upływem czasu, po „ustabilizowaniu” sytuacji na granicy z Prusami przez Krzyżaków, Ruś i Litwa stały się głównymi kierunkami akcji misyjnych z terenów Polski, o czym już ponad 100 lat temu pisał Władysław Abraham²⁴⁶. Początkowo wysiłki te podjęli cystersi (wraz z diecezją lubuską), później inicjatywa przeszła w ręce dominikanów z Jackiem Odrowążem na czele²⁴⁷.

4.2. Ruś

Mniej więcej w czasie, gdy w Krakowie biskup Mateusz i wojewoda Piotr dyktowali list do opata klarewaleńskiego, ok. 1146 r., w Kijowie ihumen

²⁴² B. Kürbis, *Wizerunki Piastów w opisach dziejopisarskich*, w: *Piastowie w dziejach Polski. Zbiór artykułów z okazji trzechsetnej rocznicy wygaśnięcia dynastii Piastów*, red. R. Heck, Wrocław 1975, s. 215 n.; też, *Wstęp*, w: *Mistrza Wincentego Kronika polska...*, s. LXXV–LXXIX; J.B. Korolec, *Ideał władcy w ‘Kronice’ mistrza Wincentego. Rola cnót moralnych w legitymizacji władzy*, w: *Pogranicza i konteksty literatury polskiego średniowiecza*, red. T. Michałowska, Wrocław 1989, s. 71 n.; M. Gładysz, *Zapomniani krzyżowcy...*, s. 127 n.

²⁴³ A.F. Grabski, *Polska w opiniach obcych...*, s. 65 n.

²⁴⁴ Kadłubek, *Prolog*, cap. 4, s. 5 (wyd. pol., s. 74): „Strenuissimus principum”.

²⁴⁵ J. Dobosz, *Działalność fundacyjna...*, *passim*.

²⁴⁶ W. Abraham, *Powstanie organizacyi...*, t. 1, s. 78–102.

²⁴⁷ Tamże, s. 77–80.

monasteru pieczerskiego Teodozjusz, mnich pochodzenia greckiego, pisał dla Izjasława Mściśławowicza, księcia kijowskiego (1146–1154), pouczenie – *Słowo o wierze chrześcijańskiej i łacińskiej*²⁴⁸, które w pewnej warstwie podobne jest ideowo do krakowskiego listu. Ihumen kijowski bowiem znaczną część swego utworu poświęca definiowaniu różnicy między wiarą rzymską i prawosławną (ortodoksyjną). Czytamy więc o istotnych, liturgicznych odmiennościach łacińskiego rytuału: „martwym ciałem służą, martwego Pana przyzywając, a my służymy żywym ciałem samego Pana”, co jest aluzją do używania azymy, niekwaszonego chleba przy Eucharystii na Zachodzie²⁴⁹. Dalej: „chrzczą się jednym zanurzeniem, a my trzema. My przy chrzcie mazani jesteśmy mirrą i olejem, a oni sól sypią chrzczonemu w usta (?)”. Autor zwraca też uwagę na różnice obyczajowe: „gdy zgrzeszą, nie od Boga proszą odpuszczenia, lecz odpuszczają popowie ich odpustem. A popowie ich nie żenią się ożenkiem wedle zakonu, lecz ze służącymi dzieci miewają i służą bez przeszkód. A biskupi ich nałożnice trzymają i na wojnę chodzą, i na opłatkach służą, i ikon nie całują ani relikwii świętych”. Autor jednak – podobnie jak krakowscy korespondenci Bernarda w odniesieniu do wiary rusińskiej – przypisuje łacinnikom zachowania, które trudno by przyporządkować jakimś rzeczywistym obyczajom. Idzie jednak znacznie dalej, przez co zarzuty odmienności zmieniają się w charakterystyczne dla retoryki polemicznej pomówienia i inwektywy. Tak więc łacinnicy „krzywo wierzą i nieczysto żyją: jedzą z psami i z kotami i piją własny mocz, jedzą żółwie i dzikie konie, i osły, i zwierzęta duszone, i martwe, i niedźwiedzie, i bobrowinę, i ogon bobrowy, i w post jedzą mięso, opuszczając w wodę”. Dalej Teodozjusz ostrzega księcia, że „napelniła się i nasza ziemia złymi tej wiary”. Heretykiem jest nie tylko wyznawca rzymskiej wiary, ale również każdy prawosławny, który ją pochwała: „jest dwuwiercą i jest bliski herezji”. Najistotniejsza jednak różnica między *Listem* biskupa Mateusza a *Słowem* ihumena Teodozjusza pojawia się w konkluzjach obu tekstów. Ideolodzy polskiego księcia Władysława uznają za wskazane podjęcie akcji misyjnej, która nawróciłaby Rusinów na prawdziwą wiarę rzymską; ideolog ruskiego księcia Izjasława Mściśławowicza, pozostając wierny bizantyńskiej i cerkiewnej tradycji, apeluje do władcy: „Dlatego też nie przystoi im z wami współzycia przyjmować ani do Bożych sakramentów wspólnie przystępować, ni im do naszych, ni nam do nich” i „do wiary zaś łacińskiej nie zbliżajcie się, obyczaju ich nie zachowujcie i Komunii ich unikajcie, i wszelkiej nauki

²⁴⁸ J.S. Gajek, *Teodozjusz Grek i jego 'Słowo o wierze chrześcijańskiej i łacińskiej'*, w: *Teologia i kultura duchowa...*, s. 241–250, tu s. 243.

²⁴⁹ Ten i dalsze cytaty za: F. Sielicki, *Polsko-ruskie stosunki wyznaniowe...*, s. 35–49, tu s. 39–41.

ich unikajcie, i postępowaniem ich należy gardzić, i strzec swoich cór: nie wydawać za nich ani u nich pojmować, nie bratać się, nie pozdrawiać, ani nie całować jego [łacinika], ani z nim z jednego naczynia jeść, ani pić, ani pokarm od nich brać. Gdyby zaś u nas prosili po zebraniu jeść i pić – dać im, lecz w ich naczyniach. Gdyby zaś nie mieli naczyń, w swoim dać, potem zaś umywszy odmówić modlitwę”.

Antyłacińskie pisma lansujące taktykę obrony i biernego zamknięcia przed Kościołem rzymskim pojawiły się na Rusi długo przed Teodozjuszem. Już w 1080 r. metropolita Jan II potępiał tych Rurykowiczów, którzy córki swoje wydawali za władców zachodnich. Jego następca Nikefor (1104–1121) z pasją pouczał Włodzimierza Monomacha, jak wielkim grzechem jest utrzymywanie stosunków z łacinnikami. Skierował też list specjalny do księcia wołyńskiego Jarosława, syna Światopełka (zm. 1123), zagrożonego najbardziej, „ponieważ ksiązę sąsiaduje z ziemią lacką, a ci, co na niej żyją, przyjęli naukę łacińską i odstąpili od Apostolskiej Cerkwi”²⁵⁰. Na północy Ruś Nowogrodzka i Psków stykały się z katolickimi Niemcami. Arcybiskup Nowogrodu Nifont (1129–1156) szczegółowo uzasadniał swe poglądy i nauczał wiernych, jak mają postępować, gdyby łacinnik chciał stać się wyznawcą Kościoła wschodniego. Nie żądano od niego powtórnego chrztu, lecz przepisany przez arcybiskupa ceremoniał sugeruje, że uważano go za katechumena: nakazywano mu odbycie ośmiodniowego postu i modlitwy. Przyjmowany do wspólnoty otrzymywał nowe imię i oblekano go w nowe szaty, poddając obrzędowi bierzmowania (*miropomazanje*)²⁵¹. Zalecenia te propagowali przede wszystkim hierarchowie i mnisi przybywający z Bizancjum, nawiązujący zresztą lub powtarzający podobne pisma greckie, powstające w tym czasie w Konstantynopolu²⁵².

Słowo Teodozjusza z połowy XII w. idzie jednak w tworzeniu pól izolacji znacznie dalej. Formalnie pozostaje wciąż jeszcze instrukcją dla władcy i wąskiej grupy skupionej wokół niego elity, zalecając powściągliwość w dynastycznej wymianie matrymonialnej z Zachodem, faktycznie natomiast wprowadza ścisłe procedury regulujące codzienne życie społeczne, narzucające powszechną izolację od łoża i od stołu oraz definiujące reguły przywracania naruszonego kontaktem z łacinnikami ładu. Można więc traktować tekst Teodozjusza jako świadectwo pewnej bezradności wobec pogłębiającej się penetracji, czy to na tle gospodarczym (kupcy), czy religijnym (misjonarze), wyznawców Kościoła łacińskiego na Rusi. Ostrze-

²⁵⁰ W. Abraham, *Powstanie organizacyi...*, t. 1, s. 34; B. Kumor, *Problem jedności Kościoła...*, s. 45–56, tu s. 51; H. Paszkiewicz, *Początki Rusi...*, s. 110.

²⁵¹ H. Paszkiewicz, *Początki Rusi...*, s. 110.

²⁵² J.S. Gajek, *Teodozjusz Grek...*, s. 248 n.

żenie Teodozjusza: „napęłniła się i nasza ziemia złymi tej wiary” jest nie tylko retorycznym argumentem, ale – być może – odzwierciedla realną sytuację, przynajmniej na poziomie poczucia zagrożenia ze strony otwartych i misyjnie nastawionych przybyszów z Zachodu. Ten misyjny zapal łaćinników postrzegany jest jako agresja, która może naruszać równowagę między obiema społecznościami religijnymi i narażać niemisyjną stronę na niebezpieczeństwo wyznaniowej erozji. Odpowiedź zagrożonych elit lokowała się w sferze symboliki retorycznej i rytualnej: retoryka – posługując się inwektywą i zakazem przekraczania granicy – mobilizowała poczucie własnej tożsamości, odrębności i obcości oraz pobudzała niechęć i pogardę wobec innowierców; rytuał przewidywał specjalne zabiegi oczyszczające dla ludzi (*miropomazanie*) i dla przedmiotów (ablucje i modlitwy), przekraczających zabronioną granicę. Israel Yuval w znakomitej książce o relacjach żydów i chrześcijan w średniowieczu pokazał analogiczne mechanizmy rozwoju symboliki retorycznej, niewolnej od inwektyw, i rytualnej w kulturze religijnej żydów europejskich zagrożonych przez dominujące politycznie i misyjne otoczenie chrześcijańskie²⁵³. Podobieństwa rytów przywracania koszerności przedmiotów dotkniętych przez goja z zaleceniami Teodozjusza oczyszczania naczyń użytych przez łaćinnika oraz system zakazów seksualno-alimentacyjnych i kontaktowych są uderzające. Jakiegokolwiek wpływy rabinicznego judaizmu na prawosławie byłyby nie do udowodnienia. Źródłem tych podobieństw wydają się być „antropologiczne” mechanizmy działające na styku religijnych społeczności, z których jedna ze stron jest niemisyjna (ortodoksi, prawosławni, żydzi) a druga – misyjna (łaćinnicy).

Dwa wydarzenia o wymowie niemal symbolicznej tworzą ramę dla okresu naszej obserwacji religijnych stosunków polsko-ruskich. Pierwsze – wspomniane już kilkakrotnie – z 1013 r.: uwięzienie i uśmiercenie przez księcia kijowskiego Włodzimierza I Wielkiego biskupa kołobrzeskiego Reinberna; drugie – z 1233 r.: wypędzenie przez księcia Włodzimierza Rurykowicza z Kijowa polskiej misji dominikańskiej, założonej przez Jacka Odrowąża, z zakazem powrotu na przyszłość²⁵⁴.

²⁵³ I.J. Yuval, *Two Nations in Your Womb. Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*, Berkeley–Los Angeles–London 2006, s. 114–121, *passim*.

²⁵⁴ W. Abraham, *Powstanie organizacyi...*, t. 1, s. 80.