

Duszpasterstwo, duchowość i eklezjologia. Działalność biskupa Wojciecha w Pradze na tle hagiografii ottońskiej

Święty Wojciech stawiał swoim diecezjanom twarde wymagania. Od kleru i wiernych żądał bezwzględności przestrzegania prawa kanonicznego, przy czym prawo to interpretował bardziej rygorystycznie niż wielu jego kolegów. Od księży domagał się przestrzegania celibatu, wówczas kiedy mało kto normę tę traktował poważnie. Chciał rozdzielać małżeństwa zawarte między krewnymi, gdy tymczasem w drugiej połowie X w. biskupi niemieccy zachowywali w tej kwestii pewien umiar. Protestował przeciwko sprzedaży niewolników chrześcijańskich Żydom. Owszem, synody toledańskie i merowińskie praktyki tej zabraniały, ale za Ottonów mało kto chciał o tym pamiętać. Wojciech wyraźnie do swoich czasów nie pasował. Na tle ówczesnego episkopatu odznaczał się rzadko spotykaną surowością. Jego postulaty nabrały pewnej aktualności w ćwierć wieku później dzięki posunięciom reformatorskim cesarza Henryka II oraz królów angielskich działających z inspiracji arcybiskupa Yorku Wulfstana. Przede wszystkim jednak zapowiadały ruch odnowy gregoriańskiej¹.

Powstaje pytanie, jakie były przyczyny wyjątkowej na tle epoki gorliwości reformatorskiej biskupa praskiego². Uważamy, że należy ich szukać w koncepcjach

¹ Zagadnienia te omawiam w artykule: R. Michałowski, *Święty Wojciech — biskup reformator w Europie X wieku. Granica wschodnia cywilizacji zachodniej w średniowieczu*, red. Z. Dalewski, Warszawa 2014, s. 169–210; rzutu oka z szerszej perspektywy: idem, *La naissance des Eglises en Bohême, Pologne et Hongrie aux IX^e–XI^e siècles: l'apport de l'Empire, l'apport de la papauté et les caractères spéciaux des Eglises locales*, [w:] *Chiese locali e chiese regionali nell'alto medioevo*, t. II (Settimane di Studio della Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 61/2), Spoleto 2014, s. 1160–1191.

² Niniejsze studium wpisuje się w badania nad episkopatem europejskim X–XI w., bardzo w ostatnim ćwierćwieczu ożywione. Vide np. A. Graf Finck von Finckenstein, *Bischof und Reich. Untersuchungen zum Integrationsprozeß des ottonisch-frühsalischen Reiches (919–1056)*, (Studien zur Mediävistik, 1) Sigmaringen 1989; G. Weilandt, *Geistliche und Kunst. Ein Beitrag zur Kultur*

duszpasterskich św. Wojciecha i głębiej — w jego duchowości³. Istnieje źródło, które pozwala poznać te koncepcje. Jest to pierwszy „Żywoć św. Wojciecha” („Vita I”), napisany tuż po śmierci bohatera. Jego autor być może osobiście znał męczennika, na pewno zaś korzystał z informacji osób jemu bliskich. Na myśl przychodzi przede wszystkim brat świętego i świadek męczeństwa Radzim–Gaudenty. Analizie poddamy tylko fragmenty z naszego punktu widzenia najważniejsze — interesować nas będzie sposób, w jaki hagiograf przedstawił działalność duszpasterską Wojciecha jako biskupa Pragi⁴. Zachował się inny współczesny żywot męczennika, napisany przez Brunona z Kwerfurtu⁵. Ale tekst ten do poznania koncepcji duszpasterskich Wojciecha wnosi niewiele nowego w stosunku do tego, co daje „Vita I”.

Zanim przejdziemy do interpretacji odnośnego fragmentu „Vita I”, musimy przypomnieć, że św. Wojciech nie umarł jako duszpasterz diecezji praskiej.

der ottonisch-salischen Reichskirche und zur Veränderung künstlerischer Traditionen im späten 11. Jahrhundert (Archiv für Kulturgeschichte. Beihefte, 35), Köln [i in.] 1992; P. A. Mariaux, *Warmond d'Ivrée et ses images. Politique et création iconographique autour de l'an Mil* (Publications Universitaires Européenne. Série 28, vol. CCCLXXXVIII), Bern [i in.] 2002; *The Bishop: Power and Piety the First Millenium*, red. S. Gilsdorf (Neue Aspekte der europäischen Mittelalterforschung, 4), Münster 2004; M. F. G i a n d r e a, *Episcopal Culture in Late Anglo-Saxon England* (Anglo-Saxon Studies, 7), Woodbridge 2007; *The Bishop Reformed. Studies of Episcopal Power and Culture in the Central Middle Ages*, red. J. S. Ott, A. Trumbore Jones, Aldershot 2007; A. Trumbore Jones, *Noble Lord, Good Shepherd. Episcopal Power and Piety in Aquitaine (877–1050)* (Brill's series on the early Middle Ages, 17), Leiden 2009; *Patterns of Episcopal Power. Bishops in 10th and 11th Century. Western Europe*, red. L. K ö r n t g e n [i in.] (Prinz-Albert-Forschungen, 6), Berlin–Boston 2011.

³ O duchowości Wojciecha vide U. B o r k o w s k a, *Duchowość św. Wojciecha i środowisko, które ją kształtowało*, „Studia Warmińskie”, t. XXX, 1993 [druk 1996], s. 9–21; P. E n g e l b e r t, *Adalbert von Prag zwischen Bischofsideal, Politik und Mönchtum*, „Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte”, t. XCII, 1997, s. 38–44 (cały artykuł s. 18–44); Ph. G. J e s t i c e, *Wayward Monks and the Religious Revolution of the Eleventh Century* (Brill's Studies in Intellectual History, 76), Leiden 1997, s. 78–82; G. L a b u d a, *Święty Wojciech biskup-męczennik, patron Polski, Czech i Węgier* (Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej), wyd. 2, Wrocław 2004, s. 85–122 i passim.

⁴ Opierać się będziemy na tzw. redakcji cesarskiej, najstarszej, a przynajmniej najstarszej zachowanej: *S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris Vita prior*, wyd. J. K a r w a s i ń s k a (MPH, series nova, 4, z. 1), Warszawa 1962, s. 1–47 [dalej: *Vita Adalberti I*]. Wydanie to bierzemy za podstawę, konsultując także nowsze edycje: J. H o f f m a n n, *Vita Adalberti. Früheste Textüberlieferungen der Lebensgeschichte Adalberts von Prag*, Essen 2005; *Passio sancti Adalberti martyris Christi*, wyd. C. G a s p a r, [w:] *Vitae sanctorum aetatis conversionis Europae Centralis (saec. X–XI)*, red. G. K l a n i c z a y (Central European Medieval Texts, 6), Budapest–New York 2013, s. 79–181. Na temat najdawniejszej hagiografii św. Wojciecha ostatnio M. S o s n o w s k i, *Studia nad wczesnymi żywotami św. Wojciecha — tradycja rękopiśmiennicza i polemika środowiska*, Poznań 2013.

⁵ *S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris Vita altera auctore Brunone Querfurtensi*, wyd. J. K a r w a s i ń s k a (MPH, series nova, 4, z. 2), Warszawa 1969, s. 1–41 [dalej: *Adalberti Vita II*].

Wypędzony z Czech, zginął na misji z rąk pogan. Hagiograf uznaje to wydarzenie za apogeum drogi życiowej świętego. Przypomnijmy również, że po pierwszym, dobrowolnym usunięciu się z Pragi, Wojciech złożył profesję zakonną w Rzymie, gdzie przebywał przez kilka lat. W opinii hagiografa był to okres duchowego wzrostu Męża Bożego. Można by zatem sądzić, że duszpasterzowanie w Pradze autor uważał za mało znaczący epizod w życiu bohatera. Tak jednak nie było. Z jednej strony starał się bowiem wykazać, jak wielkie znaczenie dla diecezji miało to, że Wojciech stanął na jej czele. Oto — powiada — diabeł opętał pewnego nieszczęśnika. Duchowieństwo katedralne nie było w stanie wypędzić złego ducha. Szatan sam uciekł dowiedziawszy się, że na biskupa został wybrany Wojciech⁶. Z drugiej strony autor wkłada wiele wysiłku w to, aby usprawiedliwić porzucenie urzędu biskupiego przez świętego. Podkreśla, że Wojciech ze wszystkich sił starał się nakłonić wiernych do przestrzegania chrześcijańskiego prawa, na próżno jednak. Lud odmawiał posłuszeństwa. Im mocniej i gorliwiej duszpasterz nauczał i napominał, tym bardziej wierni grzeszyli. Ich opór był tak silny i zniechęcający, że Wojciech postanowił porzucić swoją diecezję. Uważał, że swojemu ludowi, skazanemu na potępienie (*gens perdit*⁷) i powolnemu diabelskiemu rozkazom⁸, nie jest w stanie pomóc w zbawieniu; zresztą w ogóle nie było nikogo takiego, kto by mógł mu pomóc⁹. Hagiograf nie tylko wylicza grzechy ludu, z którymi hierarcha nie chciał się pogodzić i z którymi walczył, ale także twierdzi, że występki wiernych mogły zaprowadzić do piekła samego Wojciecha, mimo że był on duszpasterzem gorliwym i surowym, świadomym swoich obowiązków, co w utworze podkreśla się z całą mocą. Ale na tym nie dosyć. Autor opisuje wizję, w której Chrystus skarcił świętego, że pozwala na sprzedawanie chrześcijańskich niewolników Żydom¹⁰. Tymczasem biskup robił wszystko, co mógł, aby do tego nie dopuścić. Wizja ta wzmaga grozę położenia. Hagiograf powołuje się także na opinię papieża, który poradził świętemu, aby porzucił swoją trzodę; jej pomoc nie może, a sobie zaszkodzi. Rada ta była dla Wojciecha jakby radą samego Boga¹¹. Kiedy zaś na żądanie arcybiskupa Willigisa i Czechów biskup Rzymu pozwolił świętemu na powrót do Pragi, uczynił to pod warunkiem, że wierni wykażą poprawę¹². Ale diecezjanie się nie nawrócili, lecz uparcie trwali w grzechu¹³.

⁶ *Vita Adalberti I*, cap. 7, s. 11–12.

⁷ *Ibidem*, cap. 12, s. 18, w. 2.

⁸ *Ibidem*, cap. 13, s. 19, w. 9; także cap. 12, s. 17, w. 13–14.

⁹ *Ibidem*, cap. 22, s. 34, w. 10.

¹⁰ *Ibidem*, cap. 12, s. 18–19.

¹¹ *Ibidem*, cap. 13, s. 19.

¹² *Ibidem*, cap. 18, s. 27.

¹³ *Ibidem*, cap. 19, s. 28–29.

Widzimy, jak bardzo autorowi zależało na tym, aby przekonać czytelnika, że jego bohater był wzorowym biskupem¹⁴. Co prawda lud swój porzucił, ale naprawdę nie miał innego wyjścia.

Bruno z Kwerfurtu opowiada o tym spokojniej¹⁵. Brak sceny z opętaniem, nie ma wzmianki o marzeniu sennym, w którym ukazał się Chrystus, o wiele też zwieżlej i mniej patetycznie pisze się o krnąbrności diecezjan. Bruno pogląd swego poprzednika o tym, że dalszy pobyt biskupa w Pradze groził mu potępieniem wiecznym, podaje w sposób jedynie zawaolowany¹⁶. Nie twierdzi też, że papież pozwolił świętemu na porzucenie diecezji. Najwidoczniej mniej Kwerfurtczykowi zależało na tym, aby wykazać, że Wojciech był biskupem idealnym. Jest to poniekąd zrozumiałe. Dla Brunona głównym dowodem świętości było męczeństwo, gdy tymczasem autor „Vita I” chciał udowodnić, że jego bohater był nie tylko męczennikiem, ale i wyznawcą¹⁷.

Powstaje pytanie, w jaki sposób autor „Vita I” przedstawił posługę biskupią bohatera, która była w jego przekonaniu posługą wzorową¹⁸. Co w tej posłudze było tak cennego? Fragment poświęcony biskupowaniu Wojciecha przed pierwszym porzuceniem Pragi dzieli się na dwie części. W pierwszej mowa jest przede wszystkim o służeniu Bogu, a więc o ascezie, pokorze, modlitwie i czynach miłosierdzia¹⁹, w drugiej o pracy duszpasterskiej²⁰.

Oto święty, gdy tylko został biskupem, podzielił majątek na cztery części, z której jedną przekazał na ubogich. Niezależnie od tego w każde święto udzielał jałmużny rzeszy potrzebujących, codziennie zaś karmił dwunastu biedaków.

¹⁴ Być może rzeczywiście w *Vita Adalberti I* daje o sobie znać *horror episcopatus*, jak to ujmuje C. Gašpar w *Vitae sanctorum aetatis conversionis*, s. 92. Nie dotyczy to jednak sposobu, w jaki zostało przedstawione pierwsze pasterzowanie Wojciecha w Pradze. Bohater z pełnym przekonaniem objął urząd biskupi (w tekście brak nawet topicznej wzmianki o jakimś wzbranianiu się kandydata) i z pełnym przekonaniem go sprawował aż do momentu, kiedy zwątpił w powodzenie swojej misji.

¹⁵ *Adalberti Vita II*, cap. 11, s. 10–13. Vide G. Labuda, *Dwa najstarsze żywoty św. Wojciecha we wzajemnym stosunku. Stopień wiarygodności*, [w:] *Benedyktyńska praca. Studia ofiarowane o. Pawłowi Szczanieckiemu*, red. J. A. Spieź, Z. Wielgosz, Kraków–Tyniec 1997, s. 52–54, 57–59 (cały artykuł s. 49–76); F. Lotter, *Das Bild des hl. Adalbert in der römischen und sächsischen Vita*, [w:] *Adalbert von Prag. Brückenbauer zwischen dem Osten und Westen Europas*, red. H. H. Henrich (Schriften der Adalbert-Stiftung, 4), Baden–Baden 1997, s. 89–90 (cały artykuł s. 77–107); E. Skibiński, *Co wiemy o św. Wojciechu?*, [w:] *Mundus hominis — cywilizacja, kultura, natura*, red. S. Rosik [i in.] (Acta Universitatis Wratislaviensis, 2966, Historia 175), Wrocław 2006, s. 84 (cały artykuł s. 79–84); M. Sosnowski, *Studia*, s. 127–129.

¹⁶ *Adalberti Vita II*, cap. 17, s. 21, v. 16–19; może też cap. 23, s. 29, v. 6.

¹⁷ M. Sosnowski, *Studia*, s. 156–157.

¹⁸ Vide A. Weiss, *Wojciechowy model biskupa i chrześcijanina w świetle „Vita prior”*, [w:] *Dziedzictwo kultu świętego Wojciecha. Ogólnopolska sesja z okazji jubileuszu 1000–lecia męczeństwa św. Wojciecha KUL — 27 IX 1997*, red. R. Knapieński, Lublin 1998, s. 29–39.

¹⁹ *Vita Adalberti I*, cap. 9–11, s. 14–17.

²⁰ *Ibidem*, cap. 12, s. 17–19.

A gdy pewnego razu nie miał co dać pewnemu nieszczęśnikowi, ofiarował mu jedwabną poduszkę. Codziennie przed mszą poświęcał swoją uwagę potrzebom ubogich, podróżnych i wdów. Sam żył skromnie. W jego domu prócz niego mieszkał tylko brat Gaudenty i ślepiec od urodzenia. Na wspaniałym przykrytym purpurą łożu spał brat lub ów wspomniany ślepiec, sam zaś Wojciech spoczywał na gołej ziemi lub na włosiennicy, z kamieniem pod głową. Snu zresztą sobie skąpił, tak jak i pożywienia. Jadł mało i nigdy nie do syta. Dzień spędzał na odwiedzaniu chorych i więźniów, na pracy fizycznej (osobiście siał na polu, aby żyć z pracy rąk własnych) oraz na ćwiczeniach duchowych. Gdy tylko mógł, śpiewał psalmy, klęcząc nieustannie zanosił do Boga błagania, całymi godzinami na wzór mnicha zachowywał milczenie, po odprawieniu zaś mszy wraz z kapelanami oddawał się pobożnym czytaniom.

Autor podkreśla, że Wojciech zachowywał chwalebą równowagę między życiem aseczy i modlitwy a troską o zbawienie innych²¹, po czym przechodzi do drugiej części omawianego fragmentu. Jego tematem jest walka z grzechami ludu. Większość podanych tam faktów już odnotowaliśmy. Tutaj dodajmy, że żądania, które biskup wysuwał, dotyczyły spraw ważnych dla szerokich kręgów społecznych: ogółu wiernych i ogółu kleru. Chodziło o wielożeństwo, o małżeństwa księży oraz o sprzedaż niewolników Żydom. Było to zatem duszpasterstwo nakierowane z zasady na wszystkich diecezjan. Opisując drugi pobyt Wojciecha w diecezji, autor ciągnie wątek już wcześniej rozpoczęty: grzeszność ludu, całkowicie lekceważącego nauczanie swego arcybiskupa²².

Profil duszpasterski biskupa Pragi, zarysowany przez autora „Vita I”, sam z siebie mówi jednak niewiele. Nabierze znaczenia dopiero, gdy źródło to osadzimy w kontekście piśmiennictwa hagiograficznego i biograficznego. Za punkt odniesienia obierzemy żywoty hierarchów, których działalność biskupia mieściła się w całości lub częściowo w epoce ottońskiej; żywoty — dodajmy — współczesne, to znaczy napisane przez pisarzy, których lata życia częściowo pokrywały się z latami życia bohatera²³. Zachowała się pewna liczba utworów spełniających te

²¹ Ibidem, cap. 12, s. 17.

²² Ibidem, cap. 19, s. 28–30.

²³ Literaturę biograficzną i hagiograficzną epoki ottońskiej opracował W. B e r s c h i n, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, t. IV: *Ottonische Biographie. Das Hohe Mittelalter (900–1220 n. Chr.)*, cz. 1: *920–1070 n. Chr.* (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters, 12, 1), Stuttgart 1999. O żywotach biskupów niemieckich doby ottońskiej: S. C o u é, *Hagiographie im Kontext. Schreibanlaß und Funktion aus dem 11. und vom Anfang des 12. Jahrhunderts* (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung, 24), Berlin–New York 1997; S. H a a r l ä n d e r, *Vitae episcoporum. Eine Quellengattung zwischen Hagiographie und Historiographie, untersucht an Lebensbeschreibungen von Bischöfen des regnum Teutonicorum im Zeitalter der Ottonen und Salier* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 47), Stuttgart 2000; A. G r i m m, *Zwischen Gottes Gericht und irdischem Strafrecht: Strafe und Buße in Lebensbeschreibungen ottonisch-salischer Reichsbischöfe*, Stuttgart 2011; D. A l t, „Sanctus episcopus”. *Das Bischofsideal von früh- und hoch-*

wymagania, przede wszystkim piękna seria niemiecka, ale także trzy teksty angielskie²⁴ (nie licząc wczesnych przeróbek, mieszczących się w wyznaczonych ramach chronologicznych). Definicji tej formalnie odpowiada także jeden żywot francuski, nie nadaje się on jednak do wykorzystania, ponieważ hagiograf o posłudze biskupiej bohatera prawie w ogóle nie wspomina²⁵. Niewiele przynosi hagiografia włoska. Wprawdzie niemało w niej żywotów biskupów, ale w większości są to duszpasterze żyjący w dawnych czasach. Hierarchowie ottońscy pojawiają się wyjątkowo, a i w tych wypadkach nie są to żywoty współczesne²⁶. W rezultacie uda nam się wykorzystać tylko jeden utwór włoski²⁷.

Od razu trzeba zauważyć, że w tak dobranym korpusie tekstów nie znajdziemy utworów całkowicie analogicznych do „Żywota św. Wojciecha”. Wśród ich bohaterów nie ma misjonarzy ani męczenników. Owszem, są mnisi, ale owi mnisi profesję zakonną złożyli przed wstąpieniem na tron biskupi, nigdy zaś po jego porzuceniu.

Lekturę rozpoczniemy od tekstów niemieckich. Czytając je, będziemy stawiać to samo pytanie, co przy „Żywocie św. Wojciecha”: w jaki sposób przedstawiano

mittelalterlichen Bischofsviten im Spannungsfeld von Anspruch und Wirklichkeit (Studien zur Kirchengeschichte und Theologie, 4), Herne 2013, s. 138–216, 280–323. Rzut oka na hagiografię interesującej nas epoki daje P. Corbet, *Les modèles hagiographiques de l'an Mil*, [w:] *Hommes et sociétés dans l'Europe de l'An Mil*, red. P. Bonnassie, P. Toubert, Toulouse 2004, s. 379–387. Vide też: P. Tomea, *Agiografia come pastorale e pastorale nell'agiografia*, [w:] *La pastorale della Chiesa in Occidente dall'età ottoniana al Concilio lateranense IV. Atti della quindicesima settimana internazionale di studio, Mendola, 27–31 agosto 2001* (Vita e pensiero), Milano 2004, s. 362–425; J.–Ch. Picard, *Le modèle épiscopal dans deux vies du X^e siècle: S. Innocentius de Tortona et S. Prosper de Reggio Emilia*, [w:] *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e–XIII^e siècle). Actes du colloque organisé par l'Ecole française de Rome avec le concours de l'Université de Rome „La Sapienza”* (Collection de l'Ecole française de Rome, 149), Rome 1991, s. 371–384. W sprawie angielskiej hagiografii biskupiej tamtych czasów vide D. Rollason, *The Concepts of Sanctity in the Early Lives of St Dunstan*, [w:] *St Dunstan: his life, times and cult*, red. N. Ramsey [i in.], Woodbridge 1992, s. 261–272.

²⁴ Obok omawianego niżej „Żywota św. Aethelwolda” B., *Vita S. Dunstani*, [w:] *The early Lives of St Dunstan*, wyd. M. Winterbottom, M. Lapidge (Oxford Medieval Texts), Oxford 2012, s. 1–108 oraz *Vita s. Oswaldi*, [w:] *The Lives of St Oswald and St Ecgvine*, wyd. M. Lapidge (Oxford Medieval Texts), Oxford 2008, s. 1–202.

²⁵ *Vie de Gauzlin, abbé de Fleury*, wyd. R. H. Bautier, G. Labory (Sources d'histoire médiévale, 2), Paris 1969.

²⁶ O. Limone, *Italia meridionale (950–1220)*, [w:] *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire des origines à 1550*, red. G. Philippart, t. II, Turnhout 1996, s. 11–60; P. Tomea, *Agiografia dell'Italia settentrionale (950–1130)*, [w:] *Hagiographies*, t. III, Turnhout 2001, s. 99–178; E. d'Angelo, *Agiografia latina del Mezzogiorno continentale d'Italia*, [w:] *Hagiographies*, t. IV, Turnhout 2006, s. 41–134; P. Licciardello, *Agiografia latina dell'Italia centrale (950–1130)*, [w:] *Hagiographies*, t. V, Turnhout 2010, s. 447–729.

²⁷ Vide przypis 166.

w nich działalność i duchowość biskupa? Utwory te uszeregujemy w kolejności ich powstawania. Zaczniemy od tekstów z X stulecia: „Żywota Brunona” i „Żywota Udalryka” pióra Gerharda, aby potem przejść do tekstów z następnego stulecia: „Żywota Adalberona”, „Żywota Burcharda” i drugiego „Żywota Gotarda”. Jest to w gruncie rzeczy komplet tekstów, które spełniają wymienione kryteria i które możemy wykorzystać do naszych celów. „Vita Bernwardi”²⁸, uchodząca niegdyś za ottońską, jest ottońską jedynie w części²⁹, pierwszy „Żywot Gotarda” oraz „Żywot Udalryka II” nie nadają się do analizy z powodów wyliczonych niżej³⁰.

„Żywot Brunona”, arcybiskupa kolońskiego w latach 953–965, wyszedł spod pióra Ruotgera, mnicha od św. Pantaleona, w 968 lub 969 r., tuż po śmierci bohatera³¹. Wiemy, że autor znał Brunona osobiście. W tekście tym, noszącym cechy traktatu politycznego, kluczowe miejsce zajmuje pojęcie pokoju (*pax*). Jakie jest jego znaczenie i jaką rolę w jego obronie i kultywowaniu odegrał bohater utworu, autor wyjaśnia zaraz na początku dziełka — tam, gdzie mowa o narodzinach i dzieciństwie przyszłego arcybiskupa. Otóż na świat Bruno przyszedł w czasie, gdy jego ojciec król Henryk, po pokonaniu barbarzyńców i uśmierzeniu wewnętrznych sporów, panował w pokoju. Już sama ta zbieżność czasowa wskazywała, jak gorliwie bohater będzie w przyszłości zabiegał o pokój, bez którego — wiedział o tym

²⁸ *Vita Bernwardi episcopi Hildesheimensis auctore Thangmaro*, wyd. G. H. Pertz, MGH SS, t. IV, s. 754–782.

²⁹ Vide M. Giese, *Die Textfassungen der Lebensbeschreibung Bischof Bernwards von Hildesheim* (MGH Studien und Texte, 40), Hannover 2006.

³⁰ Wypadnie też zauważyć, że nie uwzględniamy trzech utworów, których wykorzystanie mogłoby się narzucać. Problem polega jednak na tym, że nie wiemy dokładnie, kiedy się ich autorzy urodzili, nie możemy zatem ustalić, czy były to teksty współczesne w naszym rozumieniu. Są to: *Vita sancti Uodalrici confessoris atque pontificis*, wyd. D. Blume, [w:] *Bern von Reichenau*, Ostfildern 2008, s. 196–264; Lantbert von Deutz, *Vita sancti Heriberti*, wyd. B. Vogel (MGH Scriptorum rerum Germanicarum in usum scholarum, 73), Hannover 2001, s. 135–201; *Widrici Vita Gerardi episcopi Tullensis*, wyd. G. Waitz, MGH Scriptorum, t. IV, s. 485–505.

³¹ *Ruotgeri Vita Brunonis archiepiscopi Coloniensis*, wyd. I. Ott (MGH Scriptorum rerum Germanicarum, nova series, 10), Weimar 1951. Na temat autorstwa i datowania utworu S. Haarländer, *Vitae episcoporum*, s. 495–496; na temat zawartości ideowej H. Hoffmann, *Politik und Kultur im ottonischen Reichskirchensystem. Zur Interpretation der Vita Brunonis des Ruotger*, „Rheinische Vierteljahrsblätter”, t. XXII, 1957, s. 31–55; F. Lotter, *Die Vita Brunonis von Ruotger. Ihre historiographische und ideengeschichtliche Stellung* (Bonner Historische Forschungen, 9), Bonn 1958; E. Karpf, *Herrscherlegitimation und Reichsbegriff in der ottonischen Geschichtsschreibung des 10. Jahrhunderts*, (Historische Forschungen, 10), Stuttgart 1985, s. 62–83; P. Corbet, *Les saints ottoniens. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l’an Mil* (Beihefte der Francia, 15), Sigmaringen 1986, s. 53–58, 74–80; O. Engels, *Ruotgers Vita Brunonis*, [w:] *Kaiserin Theophanu. Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausends*, wyd. A. von Euw, P. Schreiner, t. I, Köln 1991, s. 33–46; H. Mayr-Harting, *Church and Cosmos in Early Ottonian Germany: the View from Cologne*, Oxford–New York 2007, passim.

dobrze — nie jest możliwy wzrost jakichkolwiek cnót³². W wieku czterech lat — ciągnie dalej biograf — chłopiec został oddany na naukę do Utrechtu. Obecność Brunona w tym mieście sprawiła, że ustały na pewien czas nękające je najazdy Normanów, dzięki czemu mieszkańcy zdołali odbudować zniszczone przez pogan świątynie. Mogli też, chronieni przed atakami wrogów, w radości składać cześć Bogu. Autor opatruje to następującym komentarzem: Bruno w każdym okresie swojego życia, nawet jako chłopiec, służył potrzebom Kościoła³³.

W Utrechcie Bruno był kilkuletnim dzieckiem, nieświadomym swojej roli. Oddziaływał samą swoją obecnością. Później jednak, jako człowiek dojrzały, wprowadzał pokój czynnie. Nie należy się w tej sytuacji dziwić, że większość utworu poświęcona jest udziałowi bohatera w życiu politycznym. Chodzi przy tym nie tyle o obronę biskupiego miasta czy terytorium diecezji, ile o „wielką politykę”, której nieodłącznym elementem było użycie oręża. Pokój, którego bronił Bruno, miał zdaniem biografów konsekwencje duchowe, ponieważ w warunkach pokoju Kościół się rozwija, a wierni mogą kultywować cnoty. Dlatego też *pax* to przede wszystkim *pax Ecclesiae*. Kładąc nacisk na związek między sytuacją polityczną a sferą duchową, biograf usprawiedliwia zaangażowanie bohatera w sprawy państwowe, które — tak daleko posunięte — budziło wątpliwości, a nawet prowokowało do sprzeciwu³⁴.

Na straży pokoju stał król, jeżeli oczywiście pominąć samego Boga³⁵. Toteż imperatywem moralnym było współdziałanie polityczne i militarne biskupa z bratem Ottonem I. Ruotger wprowadził nawet specjalne pojęcie, które opisywało miejsce Brunona w tym duecie. Było to *regale sacerdotium*³⁶. Samo sformułowanie pochodzi z Nowego Testamentu (1Petr. 2, 9), ale tutaj nabrało specyficznego znaczenia. Odnosiło się ono do kapłana, który zachowując charakterystyczne dla swego stanu umiejętności i cnoty, jednocześnie odznacza się męstwem i siłą, pozwalającą przeciwstawić się wrogowi atakującemu, jak należy się domyślać, z bronią w ręku.

„*Vita Brunonis*” jest utworem biograficznym z tezą: biskup ma obowiązek angażować się w politykę³⁷, i uzasadnienie tej tezy zajmuje w tekście sporo miejsca. Wiele też miejsca zajmuje opis konkretnych przykładów tego zaangażowania ze strony arcybiskupa. Mowa zatem o wojnie domowej z 953 r. i podjętej przez niego próbie mediacji między Liudolfem a jego ojcem³⁸, o objęciu przez Brunona

³² *Ruotgeri Vita Brunonis*, cap. 2, s. 3–4.

³³ *Ibidem*, cap. 4, s. 5.

³⁴ *Ibidem*, cap. 23, s. 55–56.

³⁵ *Vide ibidem*, cap. 3, s. 4.

³⁶ *Ibidem*, cap. 20, s. 19. *Vide* H. Hoffmann, *Politik und Kultur*, s. 36; F. Lotter, *Die Vita Brunonis*, s. 122; E. Karpf, *Herrscherlegitimation*, s. 76.

³⁷ *Ruotgeri Vita Brunonis*, cap. 23, s. 23–24.

³⁸ *Ibidem*, cap. 18, s. 16–17.

urzędu „arcyksięcia” odpowiedzialnego za zachodnią część królestwa³⁹, o zachęcaniu możnych panów do wierności królowi⁴⁰, o naradach z Ottonem I dotyczących stanu państwa⁴¹, o poskromieniu Normanów⁴², o wojskowym wspomaganie cesarza⁴³, o interwencjach militarnych u Franków Zachodnich⁴⁴. Należy zwrócić uwagę na to, że swoje sukcesy w budowaniu pokoju Bruno zawdzięczał interwencjom Bożym, a także własnej pobożności⁴⁵.

Ruotger w pewnym miejscu powiada, że Bruno, odkąd został biskupem, oddał się całkowicie pracy na rzecz Kościoła. Służył jego umacnianiu i ozdabianiu, przy czym umacnianie odnosiło się do spraw świeckich, a ozdabianie — do spraw duchowych⁴⁶. O sprawach duchowych — dodaje biograf — pisać wiele nie będzie, gdyż wszyscy pamiętają o zasługach arcybiskupa na tym polu. W ten sposób autor próbuje usprawiedliwić dysproporcję w rozkładzie materiału, tę tak przytłaczającą przewagę problematyki politycznej. Ale w końcu autor pisze także o innych polach działalności Brunona⁴⁷.

Mowa zatem o uwieńczonych sukcesem staraniach o paliusz, o translacjach relikwii i fundacjach klasztornych, o pragnieniu połączenia się z Chrystusem i o życiu pośród zgłętku świata skoncentrowanym na Bogu, o pokorze i o unikaniu wygod, o nauczaniu doktryny chrześcijańskiej, o duszpasterskiej trosce o zakonice i kanoników, o nakłanianiu ludzi ze swego otoczenia do oddawania się lekturom⁴⁸.

Spośród tych zagadnień biograf pisze wyczerpująco jedynie o paliuszu⁴⁹. I nie bez powodu: autor nadaje temu insygnium głębokie znaczenie teologiczne⁵⁰. Czytelnik znajdzie także sporo szczegółów dotyczących dokonanych przez Brunona translacji i fundacji⁵¹. Autor wyszczególnia relikwie św. Piotra (łańcuch i laskę), a także wielu męczenników. I znów zdradza on powody swojego zainteresowania tym tematem — dokonując translacji, bohater starał się pobudzić pobożność ludu. Wiadomości na temat fundacji są bardziej sumaryczne. Owszem, biograf wspomina o założeniu klasztoru św. Pantaleona w Kolonii, poza tym pisze tylko ogólnie o budowie kościołów i klasztorów, o odnawianiu już istniejących,

³⁹ Ibidem, cap. 20, s. 19.

⁴⁰ Ibidem, cap. 21, s. 21–22.

⁴¹ Ibidem, cap. 36, s. 38.

⁴² Ibidem, cap. 40, s. 42–43.

⁴³ Ibidem, cap. 41, s. 43–44.

⁴⁴ Ibidem, cap. 39, s. 41–42; cap. 43, s. 45.

⁴⁵ Ibidem, cap. 25, s. 25–26.

⁴⁶ Ibidem, cap. 14, s. 13.

⁴⁷ Vide H. Mayer-Harting, *Church and Cosmos*, s. 100–101.

⁴⁸ *Ruotgeri Vita Brunonis*, cap. 29, s. 30.

⁴⁹ Ibidem, cap. 26–27, s. 26–28.

⁵⁰ Cf. W. Berschin, *Biographie*, s. 75.

⁵¹ *Ruotgeri Vita Brunonis*, cap. 27–28, s. 27–29; cap. 31–33, s. 31–33.

o ustanawianiu i uposażaniu grup kanonickich. Nieco uwagi autor poświęca życiu ascetycznemu bohatera. Ruotgerowi zależy na tym, aby przekonać czytelnika, że arcybiskup nie dał się całkowicie ovladnąć życiu czynnemu⁵²: Bruno pragnął połączyć się z Chrystusem. Z niepokojem, ale i z nadzieją cały czas myślał o śmierci. Mimo że otoczony ludźmi, żył jak pustelnik. Unikał zbytku i stronił od wygodnego życia. Przez tekst przewija się co prawda opinia o wielkiej uczoneści Brunona, ale zasadnicza wypowiedź w tej sprawie odnosi się do czasów poprzedzających jego wstąpienie na tron arcybiskupów kolońskich⁵³.

Powstaje pytanie, czy w żywocie pisze się o zaangażowaniu duszpasterskim Brunona. Odpowiedź brzmi: owszem, ale zagadnienie to ujęto w sposób swoisty. W pewnym miejscu ogólnikowo wspomina się o nauczaniu doktryny, choć brak informacji, kogo ani dokładnie czego hierarcha nauczał⁵⁴. W innym miejscu biograf stwierdza, że arcybiskup prowadził lud drogą Bożą i go nauczał, ale przykład, który podaje, ma osobliwy wydźwięk: mowa jest o grabieżcach, których bohater wypędził z królestwa i którzy na wygnaniu mieli szansę poznać swój błąd⁵⁵. Brak szerszego omówienia ani jakichkolwiek innych konkretów. Biograf większy nacisk kładzie na działalność duszpasterską skierowaną do środowisk monastycznych. Oto autor w pewnym miejscu zauważa, że hierarcha dbał o to, aby osoby konsekrowane żyły w prawdziwej wspólnotcie, aby przestrzegając reguły i prowadząc surowe życie, całkowicie oddawały się służbie Bożej⁵⁶. Z tego samego fragmentu dowiadujemy się, skąd wynikało to staranie: arcybiskupowi na sercu przede wszystkim leżała troska o kult Boga. Ta sama troska kazała mu przyjmować w swojej diecezji przybywających zewsząd pustelników i osadzać po klasztorach⁵⁷. W innym zaś ustępie mowa o niepokoju, którego powodem w sercu Brunona były zakonnice od Marii Panny i kanonicy od św. Andrzeja⁵⁸; gdzie indziej jeszcze o moralnych pouczeniach, jakich udzielił opatowi założonego przez siebie klasztoru św. Pantaleona⁵⁹.

Zdaniem Ruotgera najważniejszym polem działalności biskupa jest wielka polityka. W tej sprawie biograf rozpisuje się szeroko, sypie anegdotami i przykładami. Tematem ważnym jest także troska o kult Boży: sprowadzanie relikwii, fundacje, troska o klasztory, o przestrzeganie w nich reguły. Pisz się o tym z naciskiem, ale nie tak obszernie i szczegółowo. Gdy idzie o duszpasterstwo, to pogląd ma swoisty — tak naprawdę ważne jest staranie o poziom moralny kon-

⁵² Ibidem, cap. 30, s. 29–30.

⁵³ Ibidem, cap. 5–8, s. 7–9.

⁵⁴ Ibidem, cap. 33, s. 33.

⁵⁵ Ibidem, cap. 34, s. 35.

⁵⁶ Ibidem, cap. 21, s. 22.

⁵⁷ Ibidem, cap. 33, s. 33–34.

⁵⁸ Ibidem, cap. 34, s. 34.

⁵⁹ Ibidem, cap. 28, s. 29.

wentów. O życiu ascetycznym bohatera Ruotger oczywiście wspomina, ale nie na tym koncentruje uwagę. Trzeba wreszcie postawić ostatnie pytanie: co autor ma do powiedzenia o opiece arcybiskupa nad ubogimi? Otóż nic, jeśli pominąć wielki legat na rzecz biednych, ustanowiony testamentem na łożu śmierci⁶⁰.

Najobszerniejszym żywotem ottońskim jest „Żywot św. Udalryka”, utwór poświęcony biskupowi Augsburga (lata urzędowania 923–973)⁶¹. Dziełko powstało między 982 a 993 r. i wyszło spod pióra wieloletniego współpracownika bohatera, prepozyta katedralnego Gerharda⁶². Dla biografa było rzeczą oczywistą, że na biskupie ciążył obowiązek względem króla. Udalryk je gorliwie spełniał — autor podkreśla to wyraźnie i w żaden sposób nie sugeruje, że było w tym coś niestosownego⁶³. A przecież nie można stanowiska Gerharda usytuować na tej samej linii co Ruotgera. Udalryk miał siostrzeńca — powiada Gerhard — który gdy dorósł, zastąpił wujka na wyprawach wojennych i w służbie u królewskiego dworu. Dzięki temu, uwolniwszy się od trosk świeckich, biskup mógł się skoncentrować na służbie Bogu i powierzonej sobie trzodzie, na staraniach o dobro Kościoła, na modlitwie i jałmużnie⁶⁴. Obowiązki wobec władcy nie są zatem — inaczej niż to pojmował benedyktyn koloński — służbą na rzecz Boga i Kościoła. Co nie zmienia faktu, że są one chwalebne. I rzeczywiście, gdy Liudolf zbuntował się przeciwko ojcu Ottonowi I, Udalryk ani przez chwilę się nie wahał i stanął zbrojnie u boku monarchy i pozostał mu wierny mimo spadających na biskupstwo augsburskie klęsk⁶⁵. Hagiograf wykorzystał tę sposobność, aby Udalryka ukazać jeszcze w jednej roli — tego, który zaprowadza pokój. To dzięki mediacji hierarchy król pogodził się z synem⁶⁶.

W żywocie wiele się mówi o życiu duchowym bohatera: o modlitwie chórowej, czytaniach i modlitwie indywidualnej, odprawianych z najwyższą pobożnością mszach. Nie są to informacje zdawkowe czy ogólnikowe. Przeciwnie, autor

⁶⁰ Ibidem, cap. 43, s. 46; cap. 47, s. 50–51.

⁶¹ O Udalryku J. Strzelczyk, *Poprzednik świętego Wojciecha w świętości — Udalryk z Augsburga i problem jego kanonizacji*, [w:] *Kanonizacja św. Wojciecha i dziedzictwo jego kultu*, red. J. Strzelczyk [i in.], Lublin 2001, s. 32–48.

⁶² Gerhard von Augsburg, *Vita sancti Udalrici. Die älteste Lebensbeschreibung des heiligen Ulrich, lateinisch-deutsch. Mit der Kanonisationsurkunde von 993*, opatrzył wstępem, wyd. i przeł. W. Berschin, A. Häse (Editiones Heildelbergenses, 24), Heidelberg 1993 [dalej: Gerhard]. Podstawowe informacje na temat utworu i jego autora ibidem, s. 7–12. Na temat treści żywota ostatnio D. Alt, *Sanctus episcopus*, s. 162–167. Rezygnujemy z analizy „Żywota św. Udalryka II” pióra biskupa augsburskiego Gebharda. Utwór ten, pisany w latach 996–1000, jest ledwo zaczęty i dlatego nie odpowiada potrzebom naszego kwestionariusza badawczego (*Vita sancti Oudalrici episcopi Augustensis auctore Gebhardo episcopo Aucustano*, [w:] *Marci Velserei Opera historica et philologica, sacra et profana*, Norimbergae 1682, s. 591–595; vide S. Haarländer, *Vitae episcoporum*, s. 504–505).

⁶³ Gerhard, lib. I, cap. 1, s. 104; cap. 3, s. 110–112.

⁶⁴ Ibidem, lib. I, cap. 3, s. 112.

⁶⁵ Ibidem, lib. I, cap. 10–11, s. 173–188.

⁶⁶ Ibidem, lib. I, cap. 12, s. 190–192.

kreśli zdania szerokim gestem i nie szczędzi szczegółów. Czytelnik dowiaduje się, że biskup codziennie sprawował wraz z kanonikami katedralnymi oficjum brewiarzowe. Nie zadowolając się tym, odmawiał ponadto oficjum o Marii Pannie, drugie o św. Krzyżu oraz trzecie o wszystkich świętych, do czego dodawał wiele innych psalmów — w sumie każdego dnia śpiewał czy też recytował cały psalterz⁶⁷. Gorliwie odprawiał msze, codziennie jedną, dwie lub trzy w zależności od tego, na co pozwalał mu czas⁶⁸. O celebrowaniu Eucharystii pisze się także z naciskiem w wielu innych rozdziałach⁶⁹. W czasie podróży biskup przez cały czas odmawiał psalmy wraz z towarzyszącym mu kapłanem⁷⁰. Szczególnie gorliwie modlitwie publicznej oddawał się w okresie wielkiego postu i *triduum* paschalnego⁷¹.

Informacje o życiu ascetycznym są również szczegółowe. Udalryk często przez wiele dni z rzędu powstrzymywał się od jedzenia mięsa, na gołe ciało zakładał wełniane ubranie, spał na twardym pościeliu, w nocy — aby wziąć udział w oficjum — wstawał przy pierwszym uderzeniu dzwonka, po komplecie nic już nie jadł ani nie pił⁷². Przy końcu zaś życia właściwie niczego nie spożywał, co najwyżej jakieś okruchy, które połykał popijając wodą⁷³. Biskup nie był mnichem, ale w tajemnicy przestrzegał reguły benedyktyńskiej, kiedy zaś wydawało się, że jego obowiązki przejmie siostrzeniec, przywdział habit zakonny⁷⁴.

Vita contemplativa jest w żywocie tematem wyraziście zarysowanym, nie ulega jednak wątpliwości, że większy nacisk autor kładzie na *vita activa*. Udalryk był zasłużonym budowniczym, organizatorem i fundatorem. Gdy tylko został biskupem, odbudował katedrę, która za poprzednika spłonęła⁷⁵, zaś po zniszczeniach, które przyniósł najazd Węgrów, ponownie wzniósł położony koło Augsburga kościół św. Afry. W obu wypadkach autor zwraca uwagę na szczegóły, w odniesieniu zaś do św. Afry odwołuje się do wizji, które wpłynęły nie tylko na sam fakt podjęcia prac budowlanych, lecz także na decyzje dotyczące rozplanowania architektonicznego⁷⁶. Ufundował kościół św. Jana Chrzciciela, przy którym osadził księdza, umieścił też przy kościele św. Szczepana konwent niewiast⁷⁷. W utworze pisze się również sporo o dokonanych przez bohatera translacjach relikwii i o czci, jaką je otoczył w katedrze⁷⁸. Hagiograf tak rzecz komentuje: takimi i temu

⁶⁷ Ibidem, lib. I, cap. 3, s. 112–114.

⁶⁸ Ibidem, lib. I, cap. 3, s. 114.

⁶⁹ Np. ibidem, lib. I, cap. 26, s. 272.

⁷⁰ Ibidem, lib. I, cap. 5, s. 138.

⁷¹ Ibidem, lib. I, cap. 4, s. 120–136.

⁷² Ibidem, lib. I, cap. 3, s. 114, 120.

⁷³ Ibidem, lib. I, cap. 25, s. 268.

⁷⁴ Ibidem, lib. I, cap. 3, s. 120; cap. 22, s. 248.

⁷⁵ Ibidem, lib. I, cap. 1, s. 98–100.

⁷⁶ Ibidem, lib. I, cap. 13, s. 206–210.

⁷⁷ Ibidem, lib. I, cap. 20, s. 242; cap. 19, s. 236–238.

⁷⁸ Np. ibidem, lib. I, cap. 15, s. 218–222.

podobnymi wysiłkami biskup starał się wywyższyć biskupstwo, które otrzymał w zarząd, a także służyć Bogu i Marii Pannie⁷⁹.

W końcu należy wspomnieć o obronie Augsburga przed Węgrami w 955 r., którą dowodził biskup⁸⁰. Ale już wcześniej, spodziewając się ich najazdu, hierarcha otoczył miasto murowanymi obwarowaniami⁸¹. Tematem, który na kartach żywota raz po raz powraca, jest troska Udalryka o powierzonych swojej pieczy ludzi⁸²: kanoników, mnichów, członków biskupiej familii, wreszcie gości, których z otwartym sercem przyjmował. Przy każdej też okazji mowa jest o jałmużnie i opiece nad ubogimi. Jest to jeden z najbardziej rozbudowanych wątków utworu, obfitujący w malownicze szczegóły⁸³.

Ważne miejsce w utworze zajmuje duszpasterstwo⁸⁴, dużo ważniejsze niż w „Vita Brunonis”, a także w innych omawianych tu żywotach niemieckich. Udalryk dwa razy do roku odbywał synody, zgodnie z nakazami kanonów⁸⁵. Co cztery lata wizytował diecezję⁸⁶. Gdy przybywał do parafii, wzywał lud i pod przysięgą kazał zeznawać, czy i jakie popełniono grzechy. Jeśli natykał się na przypadki łamania prawa, winnych naprowadzał na właściwą drogę. Procedował, gdy trzeba było, do późnej nocy. Zawsze też korzystał z okazji, aby udzielać wiernym bierzmowania. Niekiedy zwoływał zebrania, na które zapraszał tylko duchowieństwo. Tam wypytywał, jak księża wykonują obowiązki duszpasterskie, jak się odnoszą do ludzi znajdujących się w potrzebie i czy prowadzą się obyczajnie.

Udalryk chętnie dedykował wybudowane przez wiernych kościoły i ustanawiał w nich kapłanów, jeżeli tylko owi wierni wzniesione przez siebie świątynie odpowiednio uposażyli⁸⁷. Ale i wszystkich, którzy w jego obecności przebywali, uczył słowem i przykładem miłości Boga i bliźniego, zasad postępowania moralnego, odpowiedniego wykonywania praktyk religijnych, wreszcie powinności względem Kościoła⁸⁸.

Biskup był wizjonerem i cudotwórcą. Dzięki wizji dowiedział się, gdzie spoczywa ciało św. Afry, której kościół właśnie odbudowywał, i że nie powinien budować w nim krypty ze względu na spoczywające tam ciała świętych⁸⁹. Cała partia utworu poświęcona jest cudom zdziałanym przez Udalryka *ante mortem*. Są to uzdrowienia różnych ludzi, ale też samego Udalryka, skutkiem zaś jednego cudu

⁷⁹ Ibidem, lib. I, cap. 15, s. 222–224.

⁸⁰ Ibidem, lib. I, cap. 12, s. 194.

⁸¹ Ibidem, lib. I, cap. 3, s. 118.

⁸² Np. ibidem, lib. I, cap. 13, s. 204–206.

⁸³ Vide np. ibidem, lib. I, cap. 5, s. 140; także cap. 6, s. 146.

⁸⁴ P. T o m e a, *Agiografia come pastorale*, s. 411–416.

⁸⁵ Gerhard, lib. I, cap. 4, s. 126.

⁸⁶ Ibidem, lib. I, cap. 6, s. 142–150.

⁸⁷ Ibidem, lib. I, cap. 7, s. 150.

⁸⁸ Ibidem, lib. I, cap. 9, s. 154–170.

⁸⁹ Ibidem, lib. I, cap. 13, s. 208–210.

było poskromienie nieposłusznej zakonnicy z podległego biskupowi Augsburga klasztoru⁹⁰. Ta taumaturgiczna moc, która pomagała, a nawet w jakimś sensie umożliwiała mu pełnienie urzędu, była skutkiem starań o uczynienie służby Bogu i Marii Pannie bogatszej i pełniejszej. Wyrazem starań, na który hagiograf zwraca szczególną uwagę, była wspomniana już wyżej translacja relikwii do katedry augsburskiej i umieszczenie ich w relikwiarzu ze złota i srebra. Dzięki gorliwości Udalryka w tym zakresie, Bóg wysłuchiwał każdej jego prośby⁹¹.

Bohaterem kolejnego utworu jest Adalbero II, biskup Metz w latach 984–1005. Nie był on mnichem, tak samo jak Bruno i Udalryk. Zakonnikiem natomiast był Konstantyn, autor omawianego żywota, napisanego w latach 1009–1014⁹². Konstantyn nie tylko znał biskupa osobiście, lecz pozostawał z nim w bliskich stosunkach. Spośród wątków, które biograf rozwija, do bardzo wyraziście zarysowanych należy działalność Adalberona jako fundatora. Początkiem i pierwocinami jego posługiwania biskupiego — powiada autor — była fundacja św. Symforiana pod Metz⁹³. Biskup na ruinach starego wybudował nowy, wielkiej piękności kościół i osadził przy nim benedyktynów. Przez pewien czas ich opatem był autor komentowanego dziełka — Konstantyn. Adalbero odbudował także przytułek w Metz, który powierzył zgromadzeniu zakonnemu⁹⁴. Inny konwent żeński osadził w świątyni leżącej koło Saint-Mihiel nad Mozą⁹⁵. Wiele miejsca Konstantyn poświęca fundacji w Epinal. Przy istniejącym już kościele Adalbero ulokował i uposażył dwa konwenty: kanoników i benedyktynek. Służyli oni Bogu i św. Georgikowi, którego grób się tam znajdował. Dzięki dokonywanym przez świętego Georgika cudom, klasztor stał się ważnym sanktuarium ściągającym zewsząd pielgrzymki⁹⁶.

Innym wątkiem, który nie pozostaje na poziomie ogólników, jest troska o biednych i słabych. Oto biograf ukazuje bohatera, jak opatruje cuchnące rany

⁹⁰ Ibidem, lib. I, cap. 15–19, s. 222–240.

⁹¹ Ibidem, lib. I, cap. 15–19, s. 222–224.

⁹² *Vita Adalberonis II. Mettnesis ep. auctore Constantino abbatis*, wyd. G.H. Pertz, MGH SS, t. IV, s. 658–672. O tym utworze i jego bohaterze W. W a t t e n b a c h, R. H o l t z m a n n, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter*, t. I: *Das Zeitalter des Ottonischen Staates (900–1050)*, nowe wyd., red. F.–J. S c h m a l e, Weimar 1967, s. 184; S. H a a r l ä n d e r, *Vitae episcoporum*, s. 475–476 oraz według indeksu s. v. Adalbero II na s. 625; R. F o l z, *Adalbéron II évêque de Metz 984–1005*, [w:] *Ex ipsis rerum documentis. Beiträge zur Mediävistik. Festschrift für Harald Zimmermann*, wyd. K. H e r b e r s [i in.], Sigmaringen 1991, s. 399–415; A. W a g n e r, *L'image du pouvoir épiscopal aux X^e–XI^e siècles: l'exemple lorrain*, [w:] *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Age en Occident. Actes du colloque international du Centre d'Etudes supérieures de Civilisation médiévales de Poitiers 11–14 septembre 2008*, red. E. B o z ó k i (Hagiologia. Etudes sur la Sainteté en Occident, 8), Turnhout 2012, s. 240–241 (cały artykuł s. 233–241).

⁹³ *Vita Adalberonis*, cap. 10, s. 661.

⁹⁴ Ibidem, cap. 12, s. 662.

⁹⁵ Ibidem, cap. 13, s. 662.

⁹⁶ Ibidem, cap. 14, s. 662.

pielgrzymów przybyłych do Épinal⁹⁷. W kolejnym fragmencie pisze, że biskup walczył zbrojnie przeciw wielkim panom, aby obronić biednych przed uciskiem⁹⁸. Raz po raz mowa jest o jałmużnie, której hierarcha udzielał ubogim, np. wtedy, gdy uroczyście obchodził wspomnienia liturgiczne zmarłych poprzedników⁹⁹. Autor ciągle powraca do ducha ascezy, którym przepojony był bohater. Uprzejmy był dla młodszych wiekiem i mniej zamożnych. Spotykały go za to drwiny, które z pokorą znosił¹⁰⁰. Konstancy podkreśla, jak wielkim dla biskupa w wyrzeczeniu były pielgrzymki do Rzymu, wiążące się z fizycznym trudem¹⁰¹. U czytelnika znającego średniowieczną hagiografię może to wywołać uśmiech, ale w tekście mowa jest także o włosienicy, którą świątobliwy mąż zakładał¹⁰². Aspekt ascetyczny miały też kontakty biskupa z mnichami. Chętnie z nimi biesiadował, ponieważ byli ukrzyżowani dla świata¹⁰³. Z nimi też sprawował liturgię w czasie Wielkiego Postu¹⁰⁴.

Ważne miejsce w życiu zajmują obowiązki liturgiczne. O ile na temat modlitwy indywidualnej bohatera znajdujemy co najwyżej wzmianki, o tyle o modlitwie publicznej i sakramentach sprawowanych przez biskupa mowa jest raz po raz: msze w obecności ludu, dedykacje kościołów, święcenia kapłańskie¹⁰⁵, ordynacje opackie¹⁰⁶, konsekracja arcybiskupa trewirskiego¹⁰⁷. Adalbero przykładał wagę do piękna liturgii. Dlatego występował przy takich okazjach przyozdobiony klejnotami¹⁰⁸, a msze wielkopostne chętnie odprawiał w klasztorze w Gorze ze względu na jego bogactwo i przyjemne położenie¹⁰⁹. Znać, że dla autora piękno jest sprawą ważną. Przypisuje mu znaczenie religijne, chciałoby się nawet powiedzieć — mistyczne. Sam Adalbero był piękny, w czym przejawiało się piękno Boga. Ale piękny był także wybudowany przez biskupa kościół św. Symforiana, co stało się możliwe dzięki temu, że hierarcha wznosił go nie dla przemijającej chwały, lecz dla wiecznej nagrody¹¹⁰.

Dość mocno zaakcentowane jest także zaangażowanie biskupa w sprawy polityczne. Już na samym początku pada stwierdzenie, że Adalbero został biskupem,

⁹⁷ Ibidem, cap. 14, s. 663.

⁹⁸ Ibidem, cap. 21, s. 666.

⁹⁹ Ibidem, cap. 24, s. 667.

¹⁰⁰ Ibidem, cap. 5, s. 660.

¹⁰¹ Np. ibidem, cap. 11, s. 661–662.

¹⁰² Ibidem, cap. 22, s. 666.

¹⁰³ Ibidem, cap. 7, s. 661.

¹⁰⁴ Ibidem, cap. 22, s. 666.

¹⁰⁵ Ibidem, cap. 24, s. 667.

¹⁰⁶ Ibidem, cap. 26, s. 668.

¹⁰⁷ Ibidem, cap. 27, s. 668.

¹⁰⁸ Ibidem, cap. 24, s. 667.

¹⁰⁹ Ibidem, cap. 22, s. 666.

¹¹⁰ Ibidem, cap. 10, s. 661.

aby przywrócić pokój¹¹¹. Po śmierci przedwcześnie zmarłego Ottona II między panami i książętami rozpoczęła się walka o władzę. Gdy jednak nasz bohater został podniesiony do godności biskupiej, gdy młodziutki król wręczył mu pastorał, dzięki zasługom Adalberona Bóg przywrócił pokój i sprawił, że wszyscy uznali władzę Ottona III¹¹². Do problematyki tej autor powraca w dalszych częściach utworu, kiedy stwierdza, że w warunkach anarchii, która zapanowała z powodu długotrwałej nieobecności wspomnianego monarchy w kraju, Adalbero otaczał opieką powierzony sobie lud¹¹³. Gdy zaś zmarł, nastął czas wojny i spustoszenia¹¹⁴.

Oryginalnie, ale dość dwuznacznie i w jakimś sensie myląco wypada opracowanie problematyki duszpasterskiej. Z jednej strony Konstantyn podkreśla zażyłość stosunków łączących biskupa z mnichami. Adalbero chętnie z nimi biesiadował, przy czym uczyły stanowały dla niego okazję do udzielania zakonnikom pouczeń moralnych i religijnych. Ta zażyłość była nawet powodem zarzutów pod adresem biskupa: oskarżano go, że poprzestaje tylko z mnichami, a o ludzi świeckich zupełnie się nie troszczy. Z poglądem tym hagiograf oczywiście nie chce się zgodzić¹¹⁵. Czytelnik odnosi wrażenie, że działalność duszpasterska hierarchy koncentrowała się na elitarnym kręgu duchowieństwa. Z drugiej strony biograf podaje fakty, w świetle których sprawa wygląda na bardziej skomplikowaną.

Autor pisze o synodzie, który odbył się w Thionville w 1003 r.¹¹⁶ Król Henryk II zaatakował na nim dostojników kościelnych za to, że nie reagują, gdy wierni przy zawieraniu małżeństw popełniają incest. Konkretnie miał na myśli obecnego na synodzie księcia Konrada karyńskiego, ożenionego z Matyldą córką księcia szwabskiego Hermana II. Wówczas głos zabrał Adalbero, który jako szlachetniejszy i znakomitszy od zebranych współbraci, postanowił bronić honoru biskupów. Poparł stanowisko monarchy wykazując, że w przypadku Konrada rzeczywiście zachodzi pogwałcenie przeszkody kanonicznej. Powstał tumult i gdyby nie

¹¹¹ Ibidem, cap. 2, s. 660. Do problemu pokoju w omawianym żywocie M. G a i l l a r d, *Le saint, le comte, le roi: les pouvoirs laïques dans l'hagiographie lotaringienne*, [w:] *Hagiographie, idéologie et politique*, s. 227–229 (cały artykuł s. 213–232).

¹¹² *Vita Adalberonis*, cap. 2 od v. 6 i cap. 3 do v. 25 (s. 660). Cf. jednak nie do końca zadowalającą interpretację M. G a i l l a r d, *Le saint*, s. 227.

¹¹³ Ibidem, cap. 25, s. 667.

¹¹⁴ Ibidem, cap. 27, s. 668–669.

¹¹⁵ Ibidem, cap. 6–8, s. 661.

¹¹⁶ Ibidem, cap. 15–18, s. 663–664. Miejsce i data roczna synodu nie są pewne. Na jego temat: H. W o l t e r, *Die Synoden im Reichsgebiet und in Reichsitalien von 916 bis 1056*, Paderborn 1988, s. 215–218; R. F o l z, *Adalbéron II*, s. 411–415; H. H o f f m a n n, *Mönchskönig und rex idiota. Studien zur Kirchenpolitik Heinrichs II. und Konrads II.* (MGH. Studien und Texte, 8), Hannover 1993, s. 52–53; P. C o r b e t, *Autour de Burchard de Worms. L'Église allemande et les interdits de parenté (IX^{ème}–XII^{ème} siècle)* (Ius Commune. Sonderhefte. Studien zur europäischen Rechtsgeschichte, 142), Frankfurt am Main 2001, s. 117–119; K. U b l, *Inzestverbot und Gesetzgebung. Die Konstruktion eines Verbrechens (300–1100)*, (Millennium-Studien, 10), Berlin–New York 2008, s. 404–413.

szlachetność Adalberona, Konrad i jego zwolennicy rzuciliby się na niego z mieczem. Niewielu tylko biskupów odważyło się przyznać Adalberonowi rację. Reszta kierowała się już to strachem, już to chęcią pozyskania faworów księcia.

W jednym z rozdziałów, które następują po opisie synodu, czytamy o głębokim, obfitującym w sytuacje konfliktowe, zaangażowaniu duszpasterskim bohatera¹¹⁷. Konkretnie autor podaje mało. Píše ogólnie, że pobożnych biskup zachęcał do większej jeszcze pobożności, i że grzesznych nawracał dobrocią. Gdy jednak byli niepoprawni, karał ich ekskomuniką, używał w stosunku do nich siły i podejmował przeciw nim kroki prawne. Dowiadujemy się, że biskup z bronią w rękę najeżdżał dobra zatwardziały grzeszników, że je pustoszył, a ich zamki zrównywał z ziemią. Z niektórych sformułowań wynika, że były to represje za najazdy, których ofiarą padały dobra Kościoła, i że biskup kierował się troską o biednych.

Do działalności duszpasterskiej Adalberona należy zatem przykładać odpowiednią miarę. Wygląda na to, że rzeczywiście interesował się przede wszystkim mnichami. W sprawie przeszkody kanonicznej zabrał głos sprowokowany atakiem króla na episkopat. Adalberonowi chodziło nie o duszpasterstwo, lecz o cześć biskupów. Reszta to były głównie konflikty o włości, może też o pozycję polityczną¹¹⁸.

Rzućmy teraz okiem na „Żywot Burcharda”, biskupa wormackiego w latach 1000–1025. Tekst, napisany przez Ebbona scholastyka wormackiego i późniejszego biskupa Konstancji, powstał tuż po śmierci bohatera, między 1025 a 1027 r.¹¹⁹

Autor uwzględnia w szerokim zakresie działalność organizacyjną i polityczną Burcharda. Na czoło wysuwa odbudowę zrujnowanej i opustoszałej stolicy biskupiej i zakończone sukcesem wysiłki zmierzające do zapewnienia bezpieczeństwa nękanym przez rozbójników mieszkańcom i do uwolnienia miasta spod dominacji możnowładczego rodu. W tym kontekście wymienia budowę miejskich murów obronnych wraz z zamkiem biskupim, usunięcie Salijczyków z Wormacji i zrównanie ich fortecy z ziemią¹²⁰. Autor przechodzi do drugiego ważnego wątku swojej opowieści, czyli do działalności fundacyjnej. Oto na miejscu wzmiankowanej fortecy, z kamieni, które po niej pozostały, Burchard wybudował kościół św. Pawła, świątynię bogato uposażył i umieścił przy niej kolegium kanoników żyjących według reguły¹²¹. Uczynił to, mając na względzie wolność miasta. Dom wojny — komentuje autor — przekształcił się w kościół Chrystusowy, a to co było domem

¹¹⁷ *Vita Adalberonis*, cap. 20–21, s. 665–666.

¹¹⁸ Vide S. Haarländer, *Vitae episcoporum*, s. 404–405.

¹¹⁹ *Vita Burchardi episcopi Wormatiensis*, wyd. G. Waitz, MGH SS, t. IV, s. 829–846. O tym utworze S. Coué, *Hagiographie*, s. 26–40; S. Haarländer, *Die Vita Burchardi im Rahmen der Bischofsviten seiner Zeit*, [w:] *Bischof Burchard von Worms 1000–1025*, red. W. Hartmann (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte, 100), Mainz 2000, s. 129–160.

¹²⁰ *Vita Burchardi*, cap. 6–7, 9, s. 835–837.

¹²¹ *Ibidem*, cap. 9, s. 837.

walki, stało się domem pojednania, w którym bracia nieustannie składają Panu dzięki. W żywocie mowa jest również o innych fundacjach Burcharda: o oratorium wybudowanym w lesie pod Wormacją¹²², o nowym kościele katedralnym, zaprojektowanym z ogromnym rozmachem¹²³, o ustanowieniu prebendy dla kanoników katedralnych i dla braci od św. Cyriaka, o wzniesieniu w nowym miejscu kościoła i klasztoru św. Andrzeja i o odpowiednim jego uposażeniu. Biograf nie omieszczał też zaznaczyć, że biskup wyremontował lub rozbudował wszystkie *loca* (klasztory? kościoły?), które do niego należały¹²⁴. Nawet przy końcu życia, złożony chorobą, nie zaprzestał działalności fundacyjnej. Przystąpił do budowy klasztoru św. Marcina, ale dzieła tego nie zdążył ukończyć¹²⁵.

Na pograniczu działalności organizacyjnej i duszpasterskiej należałoby umieścić opracowanie zachowanego do naszych czasów dekretu¹²⁶, o czym autor wspomina krótko, lecz z uznaniem. Tłumaczy, że Burchard kierował się koniecznością¹²⁷. Nikt już bowiem nie przestrzegał w diecezji prawa ani dyscypliny pokutnej. Troska o życie duchowe i rozwój intelektualny kanoników i kanoniczek to kolejny temat podjęty w żywocie¹²⁸. Starania Burcharda również w tym zakresie przynosiły owoce. Kanonicy katedralni, zbudowani pobożnością swojego biskupa, stali się w swej religijności tak gorliwi, że odchodzili do klasztorów benedyktyńskich. Reguła kanoników wydawała im się za mało surowa. Hierarcha musiał nawet powstrzymywać braci w obawie, że kapituła katedralna opustoszeje¹²⁹. Na czele klasztoru żeńskiego biskup postawił swoją siostrę, dotąd osobę świecką, którą mimo jej początkowych oporów nakłonił do przywdziania welonu. Decyzja podjęta przez biskupa okazała się szczęśliwą. Ksieni w sposób wzorowy poprowadziła podległy sobie konwent. Pod wpływem przykładnego życia przełożonej jedna z kanoniczek zdecydowała się na życie w rekluzji i po trzech latach zmarła w opinii świętości¹³⁰.

Biograf o służbie na rzecz króla pisze mało i raczej niechętnie. Zauważa, że służba ta przeszkodziła biskupowi ukończyć klasztor św. Marcina¹³¹. Ideał biskupa oddającego się zajęciom ogólnopanaństwowym był autorowi najwidoczniej obcy¹³².

¹²² Ibidem, cap. 10, s. 837.

¹²³ Ibidem, cap. 11, s. 837; cap. 15, s. 840.

¹²⁴ Ibidem, cap. 16, s. 840.

¹²⁵ Ibidem, cap. 20, s. 844.

¹²⁶ Spośród bogatej literatury dotyczącej dekretu wymieńmy tylko jedną pozycję: G. Austin, *Shaping Church Law Around the Year 1000. The Decretum of Burchard of Worms (Church, Faith and Culture in the Medieval West)*, Farnham 2009.

¹²⁷ *Vita Burchardi*, cap. 10, s. 837.

¹²⁸ Z fragmentów tych przebijają pierwsze zarysy ideologii kanonikatu, vide J. Laudage, *Priesterbild und Reformpapsttum im 11. Jahrhundert*, Köln–Wien 1984, s. 104–106.

¹²⁹ *Vita Burchardi*, cap. 17, s. 840; vide też cap. 18–19, s. 840–843.

¹³⁰ Ibidem, cap. 12–13, s. 837–839.

¹³¹ Ibidem, cap. 20, s. 844.

¹³² R. Schieffer, *Burchard von Worms. Ein Reichsbischof und das Königtum*, [w:] *Bischof*

Biograf podaje też niewiele konkretów dotyczących pracy duszpasterskiej na rzecz laikatu. Jeśli pominiemy duchową opiekę nad rodzoną siostrą — wspominaliśmy już o tym przed chwilą — jedyny fakt, który można przytoczyć, to zbawienny wpływ na Konrada, przyszłego króla Niemiec, którego hierarcha nauczył bojaźni i miłości Bożej¹³³. W innym wprawdzie miejscu autor nadmienia, że hierarcha na łożu śmierci cofnął ekskomuniki¹³⁴, a zatem wchodził w kontakt z szerszym kręgiem diecezjan, niż mogłoby się wydawać. Fragment ten należy jednak interpretować ostrożnie. Ekskomuniki te mogły wynikać nie z troski duszpasterskiej, lecz być skutkiem konfliktów politycznych lub sporów własnościowych, jak to było w przypadku Adalberona. Wygląda na to, że biograf na duszpasterstwo bohatera spoglądał przez pryzmat grup kanonickich i wybranych jednostek, a duszpasterstwem odnoszącym się do szerokiego kręgu wiernych mało się interesował.

W końcowych partiach utworu autor wspomina o życiu ascetycznym i duchowym biskupa, o czuwaniach, postach i włosiennicy, o rozdawaniu jałmużny i o opiece, jaką otaczał ubogich¹³⁵. Wszystko to wypada dość zdawkowo i nie znajduje się w żadnej proporcji do niektórych innych omawianych w żywocie tematów.

Biograf wyraża przekonanie, że Burchard, przez samego Boga wybrany na biskupa¹³⁶, był gwarantem pomyślności diecezji wormackiej. Owszem, swojemu Kościołowi służył zapobiegliwością organizacyjną, skutecznością w działalności politycznej i hojnością włożeniu środków materialnych. Autor kładzie jednak nacisk również na inną stronę zagadnienia: jak długo Burchard żył — stwierdza biograf — tak długo swoimi, zanoszonymi wraz z kanonikami modłami oddalał od biskupstwa najróżniejsze niebezpieczeństwa, nawet kłębki elementarne. Gdy zmarł, na diecezję zaczęły walić się nieszczęścia¹³⁷.

Zachodzą pewne podobieństwa między „Vita Burchardi” a „Vita Godehardi II”, żywotem poświęconym biskupowi Hildesheimu (lata urzędowania 1022–1038), napisanym około 1054 r. przez tamtejszego kanonika katedralnego Wolfhera. Zachował się wcześniejszy żywot św. Gotarda tego samego autorstwa, który tu pominiemy¹³⁸. Dla naszych celów jest mało przydatny, ponieważ opis rządów biskupich hagiograf zastąpił długim traktatem dotyczącym konfliktu między diecezją hildesheimską a archidiecezją moguncką o opactwo w Gandersheimie. Na podstawie tego źródła trudno sobie zatem wyrobić opinię, co hagiograf sądził

Burchard von Worms, s. 29–49; cf. jednak K. Ubl, *Inzestverbot und Gesetzgebung. Die Konstruktion eines Verbrechens (300–1100)*, (Millennium-Studien, 10), Berlin–New York 2008, s. 426–429.

¹³³ *Vita Burchardi*, cap. 7, s. 835.

¹³⁴ *Ibidem*, cap. 22, s. 845.

¹³⁵ *Ibidem*, cap. 20, s. 843–844.

¹³⁶ *Ibidem*, cap. 4, s. 834.

¹³⁷ *Ibidem*, prolog., s. 832; cap. 20, s. 844.

¹³⁸ *Vita Godehardi episcopi Hildeshemenensis auctore Wolfherio*, wyd. G.H. Pertz, MGH SS, t. XI, *Vita Godehardi episcopi prior*, s. 167–196; *Vita posterior* [dalej: *Vita Godehardi II*], s. 196–218. O stosunku obu wersji do siebie S. H a r l ä n d e r, *Vitae episcoporum*, s. 150–152.

o roli biskupa, poza oczywiście tym, że powinien skutecznie bronić praw swojego Kościoła.

Wolfher stwierdza, że Gotard został wybrany na biskupa przez niebiosa. Wspomina, że hierarcha starał się kierować ludem i że odbywał wizyty kanoniczne w obrębie diecezji¹³⁹. Ale właśnie tylko wspomina, tematu nie rozwija ani nie konkretyzuje przykładami. W innym miejscu autor zaznacza, że biskup udzielał pomocy wielu ludziom, którzy się do niego zwracali, a którzy byli chorzy na ciele lub duszy¹⁴⁰. Tu padają przykłady, ale odnoszą się one do uzdrowień fizycznych i nie ilustrują tego, co można by nazwać duszpasterstwem. Oczywiście, Gotard kontaktował się z wiernymi świeckimi. Sprawował liturgię wobec ludu, dedykował kościoły ufundowane przez możnych, z jego cudotwórczej mocy korzystali przedstawiciele różnych warstw społecznych¹⁴¹. Wszystko to nie było jednak nauczaniem, wykładaniem prawd wiary i stawianiem żądań moralnych. Rzecz ciekawa — o życiu ascetycznym bohatera również pisze się mało i ogólnikowo, mimo że był on mnichem¹⁴².

Hagiograf w sposób nader wstrzemięźliwy wypowiada się o służbie państwowej Gotarda, a właściwie unika tego tematu. Biskup — powiada — kierował się zasadą, że należy oddać to co cesarskie cesarzowi, a to co boskie Bogu¹⁴³. Ale odwołanie się do tego cytatu z Ewangelii nie ma służyć usprawiedliwieniu tego, że hierarcha angażował się w służbę królowi, lecz tego, że się od niej dystansował. Autor w pewnej scenie ukazuje wprawdzie swojego bohatera zasiadającego w jednej sali z monarchą, ale miało to miejsce podczas synodu¹⁴⁴.

W centrum uwagi hagiografa znajduje się środowisko katedralne: życie duchowe kanoników i ich potrzeby materialne, skarbiec i wspaniałość sprawowanego w sercu diecezji kultu Bożego, wychowanie zgromadzonej przy katedrze młodzieży¹⁴⁵. O to wszystko biskup gorliwie zabiegał. Mowa jest także o fundacjach: założył kościół kanonicki, właśnie tuż przy katedrze¹⁴⁶, kościół ze szpitalem¹⁴⁷, klasztor mnichów oraz liczne inne świątynie¹⁴⁸. Autor wspomina także o trosce, z jaką Gotard odnosił się do wędrownych zakonników, dbając o ich potrzeby duchowe i materialne¹⁴⁹. Kilkakrotnie w tekście pojawiają się wzmianki o jałmuż-

¹³⁹ *Vita Godehardi II*, cap. 18, s. 206.

¹⁴⁰ *Ibidem*, cap. 26, s. 210.

¹⁴¹ *Np. ibidem*, cap. 25, s. 209–210.

¹⁴² *Vide ibidem*, cap. 29, s. 212.

¹⁴³ *Ibidem*, cap. 29, s. 212.

¹⁴⁴ *Ibidem*, cap. 23, s. 208–209.

¹⁴⁵ *Ibidem*, cap. 18, s. 206; także w innych miejscach, *np.* cap. 28, s. 211–212.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ *Ibidem*, cap. 20, s. 207.

¹⁴⁸ *Ibidem*, cap. 21, s. 208.

¹⁴⁹ *Ibidem*, cap. 20, s. 207.

nie i o opiece nad biednymi i podróżnymi. Wiele miejsca zajmuje relacja dotycząca sporu o Gandersheim.

W świecie działa diabeł. Nie należy tego lekceważyć, ale święty skutecznie mu się przeciwstawiał. Zły duch opuścił ciało opętanej w strachu przed Gotardem¹⁵⁰, a wybudowanie kościoła na mokradłach pod Hildesheim wypędziło demony, które owo miejsce nawiedzały¹⁵¹. Egzorcyzmy sprawowane przez bohatera są wątkiem, który wyróżnia omawiany żywot spośród innych tekstów z naszego korpusu. Jest też inny problem, który w stosunku do objętości tekstu zajmuje więcej miejsca niż w „Żywocie św. Udalryka”, nie mówiąc już o innych omawianych żywotach. Chodzi o cuda *ante mortem*.

Spróbujmy wyciągnąć wnioski z przedstawionego materiału. Przede wszystkim rzuca się w oczy to, że opisując lata rządów biskupów, autorzy rozmaicie rozkładali akcenty. Poruszane problemy są na ogół podobne, ich zestaw jest w zasadzie ten sam, niektóre jednak są mniej lub bardziej szeroko omówione, niektóre zaś jedynie zasygnalizowane.

Wszyscy biografowie kładli nacisk na działalność fundacyjną bohatera, również wtedy, gdy fundował on inny klasztor niż ten, z którego pochodził autor żywota, a także wówczas, gdy był to klasztor odmiennej reguły lub żeński. Jest to miara znaczenia, jakie działalność ta zajmowała w ogólnej ocenie biskupa. Autorom zależało również na tym, aby scharakteryzować stosunki łączące hierarchę z takim czy innym konwentem i uwypuklić ich bliskość. Natomiast nie interesowały ich relacje biskupa z ogółem duchowieństwa jego diecezji. Poza jednym „Żywotem św. Udalryka” nie pisali o tym w ogóle¹⁵².

Wszyscy wiedzieli, że należy pochwalić biskupa za pomoc udzielaną biednym i potrzebującym, ale nie wszyscy przywiązywali do tego zagadnienia tę samą wagę. Ruotger poruszył sprawę jedynie przy omawianiu ostatniej woli Brunona, Ebbo i Wolfher zadowolili się stwierdzeniami ogólnikowymi i stereotypowymi, nieco kolorytu opisowi nadał Konstantyn, ale temat w pełni rozwinął jedynie Gerhard. Wszyscy biografowie wiedzieli, że biskup powinien oddawać się kontemplacji, modlitwie i ascezie. Ebbo i Wolfher nie wykraczają jednak w tym zakresie poza ogólniki, z nieco większym naciskiem piszą o tym Ruotger i Konstantyn (czy dlatego, że byli mnichami?), dużo miejsca w swoim utworze zagadnieniu temu poświęca natomiast Gerhard.

Troska o pokój¹⁵³ i działalność polityczna biskupa to temat przewijający się w badanych tekstach, ale został w nich różnie sprofilowany. U Ruotgera zajmuje

¹⁵⁰ Ibidem, cap. 19, s. 206–207.

¹⁵¹ Ibidem, cap. 20, s. 207.

¹⁵² S. Haarländer, *Vitae episcoporum*, s. 199.

¹⁵³ O biskupie jako strażniku pokoju w omawianej epoce L. Jégou, *L'évêque, juge de paix. L'autorité épiscopale et le règlement des conflits entre Loire et Elbe (milieu VIII^e–milieu XI^e siècle)*, Tournhout 2011.

miejsce centralne, stanowi główny dowód wielkości, a może nawet świętości bohatera. U Gerharda już tak nie jest. Biograf ten sądził, że chociaż biskup ma obowiązek służyć królowi i, gdy nastanie taka potrzeba, brać udział w wojnie domowej, to nie jest to pole jego właściwej aktywności. Z pełną natomiast aprobatą odniósł się do starań, które biskup podjął na rzecz zgody i pokoju. Pokój to kategoria, która miała znaczenie również dla Konstantyna, który podkreśla, że w jego obronie biskup zastępował cesarza. Zaprowadzaniem porządku publicznego zajmował się także Burchard, ale dokonywało się to w obrębie stolicy biskupstwa i bez jakiegokolwiek związku z polityką ogólnopaństwową. Natomiast Wolfher podkreślał dystans bohatera do spraw państwowych. Różnie też wypadała działalność organizacyjna biskupa na rzecz diecezji. Niekiedy ograniczała się na dobrą sprawę do fundacji i innych form promowania kultu (np. translacje relikwii) — tak stało się u Ruotgera, gdzie ogólnopaństwowa perspektywa zastąpiła spojrzenie bardziej lokalne. W niektórych innych utworach, zwłaszcza w „Żywocie Udalryka” czy „Żywocie Burcharda”, działalność organizacyjna zajmuje wyróżnione miejsce.

Przyjrzyjmy się jeszcze sposobowi, w jaki podejmowano zagadnienie działalności duszpasterskiej biskupa. Sprawy nie pomija oczywiście żaden z omawianych utworów, ale mamy tutaj do czynienia z dwoma różnymi ujęciami. Ruotger, Konstantyn, Ebbo i Wolfher posługują się na ogół ogólnikami, a jeśli przywołują konkrety, to odnoszą się one do działalności duszpasterskiej sprawowanej nad wąskimi kręgami: mnichami, kanonikami, zakonnicami i poszczególnymi osobami należącymi do elity społecznej. Temat duszpasterstwa skierowanego do ogółu wniernych jest opracowany jedynie w „Żywocie Udalryka”.

Charakterystykę tę należy uzupełnić o jeszcze jeden element. Oto biskupi ottońscy byli napełnieni nadnaturalną mocą. W literaturze przedmiotu zwraca się uwagę na okoliczność, że hagiografia z X w. i z początku następnego stulecia bardzo oszczędnie posługiwała się cudami¹⁵⁴. Jest to konstatacja słuszna, a gdy teksty te porównamy z tak klasyczną pozycją późnoantycznej hagiografii biskupiej, jaką jest „Żywot św. Marcina” Sulpicjusza Sewera¹⁵⁵, to różnica rzuca się w oczy. Opis cudów dokonanych *ante mortem* zajmuje w tym utworze wiele miejsca, należały one do głównych problemów, które nurtowały hagiografa¹⁵⁶. Natomiast w naszych utworach występują one rzadko i na ogół są słabo wyakcentowane¹⁵⁷. Z drugiej

¹⁵⁴ G. Barone, *Une hagiographie sans miracles. Observations en marges de quelques vies du X^e siècle*, [w:] *Les fonctions des saints*, s. 435–446.

¹⁵⁵ Sulpice Sévère, *Vie de saint Martin*, wyd. J. Fontaine, t. I–III (Sources chrétiennes, 133–135), Paris 1967–1969.

¹⁵⁶ C. Stancliffe, *St. Martin and His Hagiographer. History and Miracle in Sulpicius Severus*, Oxford 1983, s. 9 i passim.

¹⁵⁷ G. Barone (*Une hagiographie sans miracles*, s. 440–441) tak pisze o „Żywocie Brunona”: *Cette vie est si avare de détails extraordinaires, si explicitement contraire au miraculeux que, même au moment des funérailles de Brunon, la foule qui se rassemble pour pleurer son pasteur n’attend pas — selon Ruotger — des signa mais est émue seulement par le souvenir de la vie vertueuse du prince*

strony mamy przykłady, że ta nadnaturalna moc pomagała biskupom pełnić ich obowiązki. Pamiętamy: Bruno już jako kilkuletnie dziecko swoją obecnością gwarantował pokój. Dodajmy, że gdy został biskupem, otrzymał od Boga łaskę rozwiązywania konfliktów bez wojny i rozlewu krwi¹⁵⁸. Z „Żywota Adalberona” dowiadujemy się z kolei, że powszechne uznanie władzy Ottona III i tym samym zaprowadzenie pokoju nastąpiło dzięki zasługom biskupa. W „Żywocie Burcharda” czytamy, że dostojnik ten wraz ze świątobliwymi kanonikami modlitwą odwracał niebezpieczeństwa grożące diecezji. Cudotwórcami byli Udalryk i Gotard, przy czym temu pierwszemu taumaturgiczna moc ułatwiała, w jakimś nawet sensie umożliwiała pełnienie funkcji duszpasterskich.

Czas powrócić do „Vita Adalberti I”. Jak żywot ten prezentuje się na tle hagiografii niemieckiej swoich czasów? Zwróćmy najpierw uwagę na to, czego w utworze tym nie ma. Otóż nie ma ani słowa o zaangażowaniu politycznym i na dobrą sprawę o pracy organizacyjnej świętego. Jedyne fakty, którymi dałby się być może pod tę ostatnią dziedzinę podciągnąć, to podział majątku biskupiego na cztery części. Ale czy autorowi chodziło tutaj o wydobycie zasług organizacyjnych, czy też może o podkreślenie, że bohater pamiętał o biednych i że na własne potrzeby zostawił tylko małą część dobytku?¹⁵⁹ Nie ma też słowa o działalności fundacyjnej biskupa Pragi. Tymczasem wiemy, że w innych żywotach wszystkie te wątki występują, choć są oczywiście mniej lub bardziej wyraźnie zaznaczone w zależności od utworu.

Ale oryginalność „Vita Adalberti I” polega nie tylko na tym, czego tam nie ma, lecz także na tym, co jest. O trosce o ubogich i słabych mowa jest w zasadzie we wszystkich utworach, ale zazwyczaj dość zdawkowo. Wyjątkiem jest, jak wiemy, „Żywot św. Udalryka”. Tymczasem autor „Vita Adalberti I” pisze o tym obszernie, wyszczególnia różne aspekty zaangażowania biskupa w tej dziedzinie i nawet sypie anegdotami. Mocniej też niż w większości tekstów akcentowane są asceza i duch modlitwy bohatera. Musimy sobie uświadomić, że we fragmencie utworu opisującym życie Wojciecha jako biskupa diecezjalnego (w okresie przed

saxon. I dalej: *Et si le débat sur le caractère hagiographique de cette biographie est encore ouvert parmi les chercheurs, on le doit, en dernière analyse, à cette absolue absence de miracles*. Trzeba jednak zwrócić uwagę na jedno wydarzenie: W czasie trwającego wiele dni transportu ciała zmarłego arcybiskupa z Reims do Kolonii, gdzie zostało ono pochowane, ci którzy je nieśli, nie odczuwali żadnego zmęczenia, mimo wielkiego ciężaru, jakim byli obarczeni (*Ruotgeri Vita Brunonis*, cap. 45, s. 49). Mamy tutaj do czynienia z *miraculum*, doskonale mieszczącym się w topice hagiograficznej; vide ostatnio D. A l t, *Sanctus episcopus*, s. 161, przede wszystkim jednak P. C o r b e t, *Les saints ottoniens*, s. 55.

¹⁵⁸ *Ruotgeri Vita Brunonis*, cap. 25, s. 25.

¹⁵⁹ Na temat sięgającej V w. zasady dzielenia majątku kościelnego na cztery części vide M. L a u w e r s, *Pour une histoire de la dîme et du dominium ecclésial*, [w:] *La dîme, l'Église et la société féodale*, red. M. L a u w e r s (Collection d'études médiévales de Nice, 12), Turnhout 2012, s. 28 (cały artykuł s. 11–64).

pierwszym porzuceniem diecezji) temat modlitwy, ascezy i czynów miłosierdzia zajmuje więcej niż połowę tekstu. Nie ma to w badanym korpusie tekstów analogii.

Wiemy już, że dużo miejsca w „Vita Adalberti I” zajmują problemy duszpasterstwa. Zagadnienie to poruszono również w innych utworach, ale — jeśli znowu pominąć „Żywot św. Udalryka” — czynią to w inny sposób. Albo temat jedynie sygnalizują, albo mowa jest w nich o duszpasterstwie skierowanym do wąskiego kręgu osób lub nawet do konkretnych jednostek: do kanoników katedralnych, mniichów z określonego klasztoru, członków rodziny, takiego czy innego wielkiego pana, szlachetnej damy¹⁶⁰. Podkreśla się przy tym zbawienny dla nich skutek duszpasterskiej troski. Tymczasem duszpasterstwo św. Wojciecha, tak jak je przedstawia hagiograf, miało charakter otwarty: dotyczyło, przynajmniej teoretycznie, wszystkich świeckich i wszystkich księży. Z drugiej zaś strony hagiograf nie rozpatruje aktywności duszpasterskiej Wojciecha z punktu widzenia wpływu na wąskie grupy elitarnego duchowieństwa. O kanonikach i kapelanach w żywocie się wspomina, ale czy kontakt z biskupem był dla nich budujący, tego czytelnik się nie dowiadyje. Czasem odnosi się wrażenie raczej przeciwne. Gdy św. Wojciech postanowił wstąpić do klasztoru na Awentynie, *fratres* — a więc zapewne kanonicy prasy — widząc, jakie są jego zamiary, uciekli. Wierności dochował jedynie brat przyrodni Gaudenty, który razem z nim złożył profesję zakonną¹⁶¹. Oczywiście osobą zasługującą na szacunek był prepozyt katedralny Wielich¹⁶², ale nie jest jasne, czy i na ile zawdzięczał to obcowaniu ze swoim biskupem.

I wreszcie jedna różnica. Św. Wojciech był wprawdzie napełniony świętą mocą — wypędził diabła z opętanego — ale nie przełożyła się ona na sukcesy duszpasterskie. Nie pomogła mu ona w wypędzeniu szatana z serca diecezjan, nie nakłoniła też ich do przestrzegania prawa Bożego.

Dochodzimy zatem do następującej konkluzji: sposób przedstawienia lat posługi biskupiej w „Vita Adalberti I” nie miał w ówczesnej hagiografii niemieckiej analogii, przynajmniej jeśli weźmie się pod uwagę żywoty hierarchów żyjących w nowszych czasach.

Powstaje pytanie, jakie były przyczyny tego stanu rzeczy. Niektóre swoistości wyjaśnić nie jest trudno: nie można było na przykład ponad miarę wychwalać sakralnej mocy bohatera, skoro nie pomogła mu ona w duszpasterstwie. W innych jednak przypadkach sprawa nie jest wcale prosta. Św. Wojciech założył klasztor w czeskim Brzewnowie, a także w Polsce¹⁶³. Dlaczego więc przemil-

¹⁶⁰ Jest rzeczą znamieną, że w grubej i bogatej materiałowo monografii poświęconej ottońskim i salickim żywotom biskupim, jaką jest książka S. H a a r l ä n d e r, *Vitae episcoporum*, sprawa duszpasterstwa biskupów zaadresowanego do ogółu wiernych w ogóle nie wypływa.

¹⁶¹ *Vita Adalberti I*, cap. 16, s. 24.

¹⁶² *Ibidem*, cap. 12, s. 18–19.

¹⁶³ G. L a b u d a, *Święty Wojciech*, s. 138–139; T. J u r e k, *Ad mestrīs locum. Gdzie znajdował się klasztor założony przez św. Wojciecha*, „Roczniki Historyczne”, t. LXXV, 2009, s. 7–23.

czano ten fakt, skoro inni autorzy chętnie pisali o działalności fundacyjnej swoich bohaterów? Wojciech uzyskał od Bolesława II zgodę na płacenie Kościołowi czeskiemu dziesięciny, a także pozwolenie na to, że będzie mógł stawiać świątynie, gdzie będzie chciał. Uzyskał też od władcy prawo do rozwiązywania małżeństw zawartych niekanonicznie¹⁶⁴. Był zatem graczem twardym, który niemało dla swojej diecezji uzyskał. Mimo to o sukcesach fundacyjnych, organizacyjnych i politycznych nie ma w tekście ani słowa. Tymczasem inni hagiografowie chętnie na ten temat pisali. I nic dziwnego, zajmowanie się tymi sprawami należało do obowiązków dobrego biskupa, w ostatecznym bowiem rachunku służyło zbawieniu dusz¹⁶⁵. Z drugiej zaś strony w „Vita Adalberti I” zastanawia nacisk na duszpasterstwo skierowane do ogółu przy lekceważeniu oddziaływania na kapitułę katedralną czy klasztor. Gdy czyta się pozostałe teksty z naszego korpusu, widać, że reguła była raczej odwrotna.

Nie ma łatwych odpowiedzi na nurtujące nas pytanie. Większość badaczy przyjmuje, że hagiograf był benedyktyinem. Trudno jednak swoistości opisu szukać w benedyktyńskiej wrażliwości hagiografa, skoro wiadomo, jak wysoko mnisi cenili zakładanie klasztorów. Tymczasem nasz autor o Brzewnowie i Międzyrzeczu nie wspomina słowem. Nie wszystko też wyjaśnia ascetyczna duchowość benedyktyńskiego hagiografa, bo chociaż nie pisze on o fundacjach i działalności organizacyjnej Wojciecha, to swojego bohatera nie zamyka w eremie. Przeciwnie, przedstawia go jako energicznego i wymagającego duszpasterza. Z tego samego powodu nie sposób twierdzić, że charakteryzując praskie lata świętego, pisarz kierował się awersją do biskupów i do godności biskupiej, i dlatego urzędowanie hierarchy przedstawił w sposób tak niekompletny.

Zanim zaproponujemy rozwiązanie, chcielibyśmy przywołać jeszcze pewien tekst włoski, wykazujący niejakie zbieżności z „Vita Adalberti I”. Chodzi mianowicie o „Żywot św. Gaudentego” biskupa Osoru w Dalmacji w latach 1020–1044¹⁶⁶. Anonimowy autor pisał na podstawie informacji, które uzyskał bezpośrednio od bohatera. Oto jak hagiograf przedstawia losy Gaudentego.

Gaudenty, gdy został podniesiony przez niebiosa do godności biskupiej, postanowił dniem i nocą oddawać chwałę Bogu. Pościł i udzielał jałmużny, a w świątyni nieustannie składał ofiarę. Temu postanowieniu pozostał wierny do końca. Diabeł starał się wciągnąć świętego w zasadzkę, ale na próżno. Wówczas posłużył się pewnym arystokratą, za pośrednictwem którego wystawił Gaudentego na próbę.

¹⁶⁴ *Codex diplomaticus et epistolaris Bohemiae*, wyd. G. Friedrich, t. I, Prague 1904–1907, nr 37, s. 43.

¹⁶⁵ D. A m t, *Sanctus episcopus*, s. 311–313.

¹⁶⁶ W sprawie Gaudentego i poświęconego mu żywota vide wstęp do wydania: *The Deeds of Blessed Gaudentius, Bishop of Osor*, wyd. M. Miladinov, Z. Nikolić, [w:] *Vitae sanctorum aetatis conversionis*, s. 341–348 (wstęp pióra Z. Nikolića); tekst żywota wyd. przez M. Miladinov wraz z tłumaczeniem na angielski ibidem, s. 349–360. Vide także M. Miladinov, *Margins of Solitude, Eremitism in Central Europe between East and West*, Zagreb 2008, s. 142–156.

Otóż ów arystokrata postanowił ożenić się ze swoją krewną. Ponieważ spotkał się ze sprzeciwem biskupa, w samą Wielkanoc wtargnął zbrojnie do kościoła, w czasie gdy nabożeństwo już się rozpoczęło. Gaudenty ekskomunikował go, sam jednak został usunięty ze świątyni. Hagiograf tak ocenia powstałą sytuację: chociaż wypędzenie biskupa wzmocniło diabła, to święte obrzędy, niedopełnione na ziemi, zostały przyjęte przez Boga w niebie.

Ponieważ Gaudenty uznał, że tak wielka krzywda wymaga zadośćuczynienia, udał się do Rzymu. Działal pod natchnieniem łaski Bożej, która nie chciała przebywać z ludźmi niegodziwymi. Kuria rzymska przyjęła go, jak matka syna. Po pewnym jednak czasie, ponieważ nie chciała, aby Osor nadal pozostawał bez pasterza i pokuty, zaopatrzyła biskupa w odpowiednie pisma i wysłała do ojczyzny. Do celu podróży Gaudenty jednak nie dotarł. Po drodze zachorował i zatrzymał się w pewnym klasztorze pod Ankoną. Złożył tam śluby zakonne i wkrótce potem zmarł¹⁶⁷.

Duchowość Gaudentego i jego losy przywodzą na myśl Wojciecha¹⁶⁸. Oddawał się postom i modlitwom, dbał o ubogich, jednocześnie zaś stawiał wiernym surowe wymagania moralne. I tak jak biskup Pragi wybrał dobrowolne wygnanie. Zachodzi jednak istotna różnica. Biskup Pragi porzucił diecezję, ponieważ wierni uparcie grzeszyli i tym samym narażali swego duszpasterza na potępienie wieczne. Tymczasem Gaudenty opuścił biskupstwo z powodu krzywdy. Na czym ona polegała? Na tym, że został usunięty z własnej katedry, ale jednocześnie na tym, że nie mógł odprawić nabożeństwa. I na tym chyba polega istota rzeczy. Mamy do czynienia z pewnym ciągiem faktów: Zostając biskupem, Gaudenty z całych swoich sił oddał się wielbieniu Boga. Nie zaniedbywał obowiązków duszpasterskich, przeciwnie, niewzruszenie stał na straży kanonów, ale istoty swojego powołania upatrywał w sprawowaniu kultu Bożego. Wtargnięcie zuchwałego arystokraty do katedry uniemożliwiło mu wypełnienie obowiązków.

Żeby wyjaśnić, z czego wynikała niepowtarzalność „Żywota św. Wojciecha”, poszukajmy inspiracji w źródle anglosaskim, a mianowicie w „Żywocie św. Aethelwolda”, biskupa Winchesteru¹⁶⁹. Utwór wyszedł spod pióra Wulfstana, ucznia Aethelwolda i mnicha z Old Minster (katedra Winchesteru). Tekst powstał najpewniej w 996 r.¹⁷⁰ Aethelwold, zanim wstąpił na stolicę biskupią, był mnichem benedyktyńskim i opatem klasztoru w Abington. Należał do propagatorów reformy

¹⁶⁷ *The Deeds of Blessed Gaudentius*, s. 354–360.

¹⁶⁸ Na zbieżności między Wojciechem a Gaudentym zwróciła uwagę M. Miladinov, *Margins of Solitude*, s. 142, 152.

¹⁶⁹ Wulfstan of Winchester, *The Life of St. Aethelwold*, wyd. M. Lapidge, M. Winterbottom, Oxford 1991, s. 2–68 [dalej: Wulfstan]; chronologię życia bohatera dają wydawcy na s. XL–XLII. O Aethelwoldzie vide *Bishop Aethelwold. His Career and Influence*, red. B. Yorke, Woodbridge 1988.

¹⁷⁰ Wulfstan, s. XV–XVI, XCVIII–CI. Charakterystyka Wulfstana jako hagiografa ibidem, s. CV–CVIII.

Kościola, która rozwijała się pod opieką króla Edgara¹⁷¹. Reforma ta polegała na krzewieniu życia klasztornego zgodnego z regułą św. Benedykta, która w czasach poprzedzających opisywane wydarzenia wyszła w Anglii z użycia. Towarzyszyło temu przekonanie, najmocniej wyrażane właśnie przez samego Aethelwolda, że konwenty niebenedyktyńskie, czyli kapituły kanonickie, prowadzą życie niegodne¹⁷². Chodziło nie tyle o to, że kanonicy ustępują w doskonałości mnichom — było to wówczas przekonanie dość powszechne — ile o to, że są do cna zepsuci. Wśród wysuwanych przeciw nim oskarżeń znajdowało się i to, że nie przestrzegają celibatu. Reforma Kościoła, o której mowa, była zatem przede wszystkim reformą monastyczną. Miała ona dwa cele: odnowić życie benedyktyńskie w klasztorach, w których kiedyś kwitło, ale potem obumarło, oraz wprowadzać mnichów tam, gdzie dotąd służyli Bogu księża świeccy¹⁷³.

Gdy tylko Aethelwold wstąpił na tron w Winchesterze, wypędził kanoników z tamtejszej katedry i na ich miejscu osadził benedyktynów¹⁷⁴. Od tego wydarzenia Wulfstan rozpoczyna opis posługi biskupiej swojego bohatera. Potem mowa jest o usunięciu kanoników z New Minster w Winchesterze i o zastąpieniu ich mnichami, a także o osadzeniu przy znajdującym się w tymże mieście klasztorze żeńskim zgromadzenia sióstr, któremu nadał regułę¹⁷⁵. Następuje cała sekwencja rozdziałów, z których czytelnik dowiaduje się o organizowaniu lub fundowaniu przez bohatera w różnych miejscach Anglii konwentów benedyktyńskich. Na ich czele stawiał swoich uczniów. Osobiście zajmował się kształceniem młodzieży. Niejeden z jego wychowanków dostąpił w przyszłości godności biskupiej lub arcybiskupiej¹⁷⁶. Biskup często dedykował kościoły i wszędzie z całą mocą głosił słowo Boże. Dokonał translacji do katedry ciała św. Swithuna, biskupa Winchesteru. W rezultacie to co Aethelwold głosił słowami, święty ozdabiał cudami¹⁷⁷. Wulfstan

¹⁷¹ O tym królu ostatnio *Edgar, King of the English, 959–975. New Interpretations*, red. D. Scragg, Woodbridge 2008. Na temat reformy monastycznej, vide artykuły w przywołanej tu pozycji: S. Keynes, *Edgar, rex admirabilis*, s. 3–58 (w szczególności s. 40–48); J. Barrow, *The Chronology of the Benedictine „Reform”*, s. 211–223; A.R. Rumble, *The Laity and the Monastic Reform in the Reign of Edgar*, s. 242–251. Vide też artykuł przeglądowy: C. Cubitt, *The Tenth-Century Benedictine Reform in England*, „Early Medieval Europe”, t. VI, 1997, s. 346–354.

¹⁷² Na temat negatywnego stereotypu księdza świeckiego (w tym kanonika) w okresie późno-anglosaskim: R. Stephenson, *Scapegoating the secular clergy: the hermeneutic style as a form of monastic self-definition*, „Anglo-Saxon England”, t. XXXVIII, 2009, s. 101–135.

¹⁷³ H. Vollraht, *Die Synoden Englands bis 1066* (Konziliengeschichte. Reihe A: Darstellungen), Paderborn 1985, s. 235–290, zwłaszcza s. 237.

¹⁷⁴ Wulfstan, cap. 16–19, s. 28–34. Vide H. Vollraht, *Die Synoden Englands*, s. 251–258.

¹⁷⁵ O topografii sakralnej Winchesteru w X w. A. Czapelka, *Winchester — anglosaski Akwizgran*, [w:] *Sacrum. Obraz i funkcja w społeczeństwie średniowiecznym*, red. A. Piędzyż-Skrzypczak, J. Pysiak (Aquila volans, 1), Warszawa 2005, s. 221–236.

¹⁷⁶ Wulfstan, cap. 20, s. 36; cap. 24, s. 40; cap. 31, s. 48.

¹⁷⁷ *Ibidem*, cap. 26, s. 42. O kulcie św. Swithuna w związku z działalnością Aethelwolda vide

pisze także o trosce, jaką bohater otaczał wdowy i ubogich¹⁷⁸. W czasie klęski głodu sprzedawał precjoza kościelne, aby uratować nędzarzy od śmierci. Bóg zsyłał na niego choroby, które przyjmował z pokorą i mimo osłabienia ciała unikał spożywania mięsa¹⁷⁹.

Biskup był napełniony świętą mocą. Hagiograf wiele pisze o cudach dokonywanych za sprawą bohatera. Zaznacza, że Aethelwold czynił święte znaki, ponieważ Bóg chciał, aby wszyscy wiedzieli, że On w nim mieszka¹⁸⁰. Cuda pomagały biskupowi w pełnieniu obowiązków duszpasterskich. Gdy kanonicy z Old Minster podali biskupowi truciznę, aby uratować się przed wypędzeniem, hierarcha siłą wiary unieszkodliwił jad¹⁸¹. Innym razem rzucił na mnicha–złodzieja paraliż, aby nakłonić go do wyznania winy¹⁸².

Opisując lata posługi biskupiej świętego, hagiograf kładł zdecydowany nacisk na *vita activa*. O życiu ascetycznym pisał niewiele, stosunkowo niedużo uwagi poświęcał staraniom o dobro biednych i słabych. Z drugiej strony również o współpracy Aethelwolda z królem Edgarem znajdujemy tylko wzmiankę. Tym co zdecydowanie przeważa jest działalność organizacyjna i fundacyjna, skoncentrowana na wspieraniu monastycyzmu benedyktyńskiego. Powstaje pytanie o miejsce, jakie w żywocie zajmuje działalność duszpasterska bohatera.

Autor wyraża przekonanie, że Aethelwold był wielkim duszpasterzem. Zaraz na wstępie stwierdza, że Chrystus po Wniebowstąpieniu posłał na ziemię nauczycieli apostołskich, aby walczyli ze ślepotą niewiary, aby napełniali serca ludzi miłością i aby karmili ich ucztą życia wiecznego. Do grona tych nauczycieli należał Aethelwold, który wyróżniał się wśród angielskich biskupów fundowaniem klasztorów i głoszeniem prawd wiary¹⁸³. Dla Wulfstana był, jak widzimy, przede wszystkim duszpasterzem, z tym że rolę tę spełniał w znacznej mierze poprzez działalność monastyczną. W istocie, czytelnik widzi go niemal wyłącznie w obrębie klasztoru czy raczej klasztorów albo tam, gdzie klasztor styka się ze światem zewnętrznym. Z niektórych wzmianek można wnosić, że Aethelwold kontaktował się jako duszpasterz również z szerszymi kręgami społecznymi — na przykład udzielał sakramentu bierzmowania¹⁸⁴. Ale są to tylko wzmianki. Zresztą o bierzmowaniu autor wspomina tylko dlatego, że wiąże się ono z cudem, który opisuje.

Wulfstan pisze o dwóch wizjach sennych. Jednej doświadczył Dunstan, późniejszy arcybiskup Canterbury, a podówczas opat Glastonbury¹⁸⁵. Ujrzał on potężne

A. Thacker, *Cults of Canterbury: Relics and Reform under Dunstan and His Successors*, [w:] *St Dunstan*, s. 230–232 (cały artykuł s. 221–245).

¹⁷⁸ Wulfstan, cap. 29, s. 44–46.

¹⁷⁹ Ibidem, cap. 30, s. 46.

¹⁸⁰ Ibidem, cap. 32, s. 48.

¹⁸¹ Ibidem, cap. 19, s. 34.

¹⁸² Ibidem, cap. 33, s. 48–52.

¹⁸³ Ibidem, praef., s. 2.

¹⁸⁴ Ibidem, cap. 32, s. 48.

¹⁸⁵ Ibidem, cap. 38, s. 56.

drzewo, rozpościerające się nad całą Brytanią. Na gałęziach wisało mnóstwo mniejszych lub większych habitów mniszych, a jeden wielki habit znajdował się w środku na samej górze. Rękawami ochraniał pozostałe, sam zaś sięgał do nieba. Autor wyjaśnia sens tej wizji: Wielki habit to Aethelwold, będący wtedy mnichem w Glastonbury, małe habitury to niezliczona liczba zakonników, których Aethelwold w przyszłości wykształcił i z całego kraju na służbę Bożą zgromadził. Oni pod jego przywództwem dojdą do chwały królestwa Bożego.

Drugą wizję ujrzał sam Aethelwold. Oto zobaczył na morzu olbrzymi statek, po brzegi wypełniony rybami¹⁸⁶. Nagle głos idący z nieba wezwał go, aby swoimi modlitwami ryby te ożywił i przemienił na powrót w ludzi. I rzeczywiście, dzięki jego żarliwej modlitwie wszystkie one (poza jedną) odzyskały człowieczą naturę. Przemiana ta oznaczała przejście ze stanu potępienia do stanu zbawienia. Wizję tę mąż Boży opowiedział swoim uczniom, wzywając ich, aby wytrwali w swoim świętym postanowieniu. Jeżeli to uczynią, będą mogli się zaliczać do tych, którzy zostali jemu, Aethelwoldowi powierzeni. Dzięki temu dostąpią zbawienia wiecznego. Z obu anegdot wyłania się postać duszpasterza o niezwyklej skuteczności, z tym że duszpasterską troską otaczał on mnichów i w stosunku do nich przynosiła ona obfite owoce¹⁸⁷. To wrażenie jednostronności Wulfstan łagodzi uwagę, że opowiedziane sny spełniają się do dnia dzisiejszego: oto jedni porzucają świat i wstępują do klasztoru, drudzy zaś, pozostając w świecie, wyrzekają się zła i służą Chrystusowi. I jedni, i drudzy, idąc śladami męża Bożego, chcą w ten sposób zasłużyć na zbawienie wieczne.

Zaraz po relacji o snach następuje opis dedykacji katedry w Winchesterze, którą Aethelwold przebudował¹⁸⁸ i – jak wiemy z wykopalisk archeologicznych — rozbudował do imponujących rozmiarów¹⁸⁹. Uroczystość odbyła się przy współdzieleniu arcybiskupa Dunstana i wielu innych biskupów, w obecności króla Aethelreda i licznie zgromadzonych możnych świeckich z całego narodu angielskiego. W czasie wspomnianej uroczystości na Aethelwolda spłynęła niezwykła łaska niebios. Oto wszyscy ci dostojnicy świeccy — książęta, hrabiowie, sędziowie — nagle z wilków zamienili się w owieczki. Ci, którzy dotąd nie chcieli iść drogą Bożą, teraz, zginając kark przed biskupem i całując go po rękach, polecali się jego modlitwom.

Dedykacja jest w „Żywocie” ostatnią sceną opisującą działalność Aethelwolda. W następnym rozdziale mowa jest już o jego śmierci. Poświęcenie kościoła katedralnego zostało tu przedstawione jako apogeum drogi biskupiej bohatera. Wielkość wydarzenia polegała na nawróceniu laikatu. Dotąd był on, jak należy się domyślać,

¹⁸⁶ Ibidem, cap. 39, s. 58–60.

¹⁸⁷ Vide też ibidem, cap. 37, s. 54–56.

¹⁸⁸ Wulfstan, cap. 40, s. 60–62. Vide D.J. Scheerlin, *The dedication of the Old Minster, Winchester, in 980*, „Revue Bénédictine”, t. LXXXVIII, 1978, s. 261–273. Dedykacja miała miejsce 20 października 980.

¹⁸⁹ Vide uwagi wydawców, Wulfstan, s. L–LI.

na pouczenia arcypasterza oporny. Rzecz należałoby rozumieć w sposób następujący: do nawrócenia możnowładztwa prowadziło nie tyle duszpasterstwo rozumiane tradycyjnie, ile akt kultu złożonego Bogu, a więc rozbudowa i konsekracja świątyni, poprzedzona ulokowaniem przy niej świątobliwego konwentu, dokonana przez świętego męża.

Powiązanie konwersji ludzi świeckich z aktem dedykacji było zabiegiem przez autora dobrze pomyślanym. W wyniku konsekracji budynek kościelny stawał się mieszkaniem Boga, ale jednocześnie mieszkaniem Boga stawali się wierni¹⁹⁰. Takie było stanowisko ówczesnych teologów i do takiego rozumienia rzeczy Wulfstan zapewne apelował. Ale jednocześnie jego koncepcja nie mieściła się w tak zakrojonych ramach. Bo ostatecznie przemiana serc angielskich dostojników była skutkiem łaski, której dostąpił Aethelwold, ta zaś z kolei była nagrodą za jego zasługi. Na czoło tych ostatnich z pewnością wysuwała się budowa kościoła — nie jakiegokolwiek kościoła, lecz katedry, budowli o wspaniałej architekturze, świątyni, w której Panu służyli nie jacykolwiek duchowni, lecz gorliwi w sprawowaniu liturgii i zachowujący celibat zakonnicy¹⁹¹.

Cechą wspólną najstarszego „Żywota św. Wojciecha” i „Żywota św. Aethelwolda” jest to, że w obu nacisk został położony na duszpasterstwo. Za każdym razem jest ono jednak rozumiane inaczej. Podkreślaliśmy już, że u Wojciecha było ono skierowane do ogółu kleru i wiernych, natomiast u biskupa angielskiego — do środowiska monastycznego, czemu towarzyszyły wysiłki zmierzające do uświetnienia kultu Bożego. Nie znaczy to, że dla Wulfstana los ludu był obojętny. Z wielką satysfakcją stwierdził, że w czasie dedykacji katedry winchesterskiej nastąpiło nawrócenie dostojników świeckich. Był to wielki sukces duszpasterski Aethelwolda, ale droga do jego osiągnięcia była raczej pośrednia. Nauczanie i strofowanie nie przynosiło rezultatu. Trzeba było zgromadzić w katedrze pobożnych mnichów oraz wybudować i konsekrować wspaniałą świątynię katedralną, dzięki czemu wylała się łaska Boża, owocująca nawróceniami. Mamy tutaj do czynienia ze swoistym rozumieniem duszpasterstwa — w działalności biskupa chodziło o stworzenie „wysp”, w których otaczano by Boga odpowiednią czcią¹⁹². Była to podstawa i warunek wszelkich innych sukcesów¹⁹³.

¹⁹⁰ D. Iogna-Prat, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800 — v. 1200)*, [Paris] 2006, s. 274, 339 i passim.

¹⁹¹ Wulfstan, cap. 16, s. 30. Cf. też syntetyczne uwagi E. Palazzo (*L'évêque et son image. L'illustration du pontifical au Moyen Âge*, Turnhout 1999, s. 128–137) na temat miejsca, które w ideologii biskupów anglosaskich drugiej połowy X w. zajmowała dedykacja kościołów.

¹⁹² Vide W. Georgi, *Zur Präsenz und Tätigkeit der Bischöfe der Magdeburger Kirchenprovinz im slawischen Siedlungsgebiet (10. bis Mitte 12. Jh.)*, [w:] *Struktur und Wandel im Früh- und Hochmittelalter*, red. C. Lübke, Stuttgart 1998, s. 265 (cały artykuł s. 257–272).

¹⁹³ W kierunku „teorii wysp” prowadzą rozważania Mayke de Jong dotyczące miejsca monastycyzmu w społeczeństwie karolińskim, M. de Jong, *Imitatio morum. The Cloister and Clerical Purity in the Carolingian World*, [w:] *Medieval Purity and Piety. Essays on Medieval Clerical Celibacy*

Święty Wojciech nie wierzył w „wyspy”. On chciał dotrzeć do wiernych bezpośrednio, poprzez nauczanie i karcenie¹⁹⁴.

Nasuwa się następująca hipoteza: W czasach ottońskich występowały dwie koncepcje duszpasterstwa, za którymi kryły się dwie różne eklezjologie. Jedna koncepcja, szerzej reprezentowana, kładła główny nacisk na kult. Oczywiście, biskupom wyznającym tę koncepcję nie było obojętne, jak wierni postępują. Skłonni byli jednak uważać, że najważniejsza rzecz to zapewnić godne sprawowanie kultu w jednym lub kilku kościołach diecezji. Kryła się za tym nadzieja, że dzięki temu będzie można dostąpić łaski Bożej, z owoców której korzystać będzie nie tylko biskup, nie tylko zgromadzeni w owych świątyniach mnisi i kanonicy, lecz cały lud. Nie jest przypadkiem, że większość żywotów ottońskich ukazuje biskupa przede wszystkim jako organizatora, fundatora, tego, który sprowadza relikwie i który reformuje kolegiaty i klasztory. Przykład „Żywota św. Aethelwolda” jest szczególnie wymowny. Ale fakty podane w innych tekstach również są pouczające. Pamiętamy: Bruno koloński sprowadza szczątki świętych, aby pobudzić pobożność ludu; Udalryk dzięki staraniom o uświetnienie kultu Bożego otrzymał łaskę, dzięki której niebiosa wysłuchiwały każdej jego prośby; modlitwa zanoszona przez Burcharda wraz z kanonikami katedralnymi zapewniała bezpieczeństwo diecezji, była ona tak skuteczna dzięki temu, że biskup wpoił kanonikom gorliwość religijną. Wszystkie te fakty musiały w opinii hagiografów mieć pozytywny wpływ na pobożność ludu.

Była też inna koncepcja, bliska Wojciechowi. Jej zwolennicy nie uważali, żeby tworzenie ośrodków kultu mogło wiele pomóc, jeśli ogół duchowieństwa i wiernych nie będzie przestrzegał prawa Bożego. Stąd surowe wymagania Wojciecha w stosunku do mieszkańców diecezji. Odzwierciedleniem tej koncepcji jest „Vita Adalberti I”, gdzie z jednej strony, zgodnie ze stanem faktycznym, pisze się o gorliwości duszpasterskiej skierowanej do ogółu kleru i wiernych, z drugiej zaś pomija się osiągnięcia świętego w działalności organizacyjnej, fundacyjnej i kościelno-politycznej. Ale „Vita Adalberti I” stanowi, jak wiemy, na tle hagiografii ottońskiej wyjątek, co jest odzwierciedleniem tego, że tego rodzaju koncepcje duszpasterskie podzielało w tamtych czasach niewiele.

Powstaje jeszcze jedno pytanie: dlaczego w „Vita Adalberti I” tak ważne miejsce zajmuje życie ascetyczne bohatera, skoncentrowane na umartwieniu i trosce o biednych¹⁹⁵, o wiele ważniejsze niż w żywotach niemieckich? Stoimy przed nie-

and Religious Reform, red. M. Frassetto (Garland Medieval Casebooks, 19), New York–London 1998, s. 49–80.

¹⁹⁴ Cf. uwagi K. Bosla (*Armut Christi. Ideal der Mönche und Ketzer, Ideologie der aufsteigenden Gesellschaftsschichten vom 11. bis zum 13. Jahrhundert*, Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch–Historische Klasse. Sitzungsberichte, Jahrgang 1981, Heft 1), München 1981, s. 37) na temat ideału nowego duszpasterstwa, który ukształtował się wraz z nastaniem pełnego średniowiecza.

¹⁹⁵ O opiece biskupów ottońskich nad ubogimi H.J. Brandt, *Der Bischof und die Armen. Zur Rolle und Spiritualität der Armenfürsorge an der ersten Jahrtausendwende*, [w:] *Vita exemplum. In*

łatwym zadaniem. Nasuwałaby się następująca interpretacja: Skoro nadzieja na zbawienie leży nie w modlitwie wstawiennej klasztoru i kapituły i nie w sakralnej potędze aktu fundacji, lecz w wysiłku każdej jednostki z osobna, to i biskup musi taki wysiłek czynić; zarówno po to, żeby samemu się zbawić, jak i po to, żeby mieć moralne prawo stawiania surowych wymagań ogółowi wiernych.

**Pastoral care, spirituality and ecclesiology.
Activity of Bishop Adalbert in Prague against a background
of Ottonian hagiography**

Bishop of Prague Adalbert († 997) made heavy demands on all the faithful in his diocese. He required of both the clergy and the faithful unconditional obedience to the Code of Canon Law, interpreted by him very strictly, more strictly than many of his colleagues. He, for example, demanded celibacy of priests at the time when hardly anyone was treating this norm seriously, and protested against the sale of Christian slaves to Jews, even though this the practice was generally tolerated.

The author poses the question of reasons for this unusual in his epoch religious fervency of the bishop. He looks for an answer by comparing biographies of St Adalbert with the biographies of German and English bishops written in the 10th–11th centuries or, to be more exact, comparing the way in which those biographies depicted the periods of pastoral care of their protagonists. The *Vitae* of St Adalbert emphasise the bishop's ministry to all the faithful, without being interested in his organisational and foundation activities or care for the cult of God, while the others stress the concern of bishops for the cult of God and extol their foundations and organisational achievements. There are different concepts of pastoral care behind these disparities. The prevailing opinion was that it was essential to care for the God's cult: to found a monastery and build an outstanding church in which a pious convent would celebrate a beautiful liturgy. In this way God's grace embraces all the faithful and induces them to convert. St Adalbert did not believe in such an automatism. He thought that each faithful individually should be persuaded to live in strict obedience to the law of God.

Bildern und Gleichnissen. Festgabe für Hans Jürgen Brandt zum 60. Geburtstag, red. I. Böhm, M. Gritz (Quellen und Studien zur Geschichte der Militärseelsorge, 11), Paderborn 1998, s. 34–48.