

Roman MICHAŁOWSKI

<https://orcid.org/0000-0002-5443-589X>

Instytut Historii im. Tadeusza Manteuffla Polskiej Akademii Nauk

Pasja z Tegernsee: misja u pogan, liturgia i kreacja hagiograficzna

Zarys treści: Przedmiotem artykułu jest Pasja z Tegernsee napisana w pierwszej połowie XI w., a w szczególności sposób, w jaki hagiograf przedstawił misję św. Wojciecha u Prusów. Misja ta miała się dokonywać w rytm godzin kanonicznych, próba zaś ewangelizowania pogańskich Prusów została przedstawiona jako dedykacja kościoła. W tym ujęciu duszpasterstwo i publiczny kult Boży są jednym i tym samym – koncepcja niezwykle rzadko pojawiająca się we wczesnośredniowiecznej hagiografii.

Abstract: The article is devoted to the Passion from Tegernsee written in the first half of the 11th century, and especially to how the hagiographer presented a mission of St Adalbert (Wojciech) among Prussians. The mission was described as carried out to the rhythm of canonical hours, while an attempt to evangelize the pagan Prussians was pictured as the dedication of the church. In such a depiction, the pastoral care and public cult of God are one and the same – the concept extremely rare in early medieval hagiography.

Słowa kluczowe: hagiografia, biskup, poganie, misja, dedykacja kościoła, liturgia

Keywords: hagiography, bishop, pagans, mission, church dedication, liturgy

I

Jako ostatni pogląd na Pasję z Tegernsee przedstawił Miłosz Sosnowski, autor najnowszego wydania źródła oraz jego przekładu na język polski¹. W świetle tej koncepcji omawiany utwór, należący do wczesnych żywotów św. Wojciecha, powstał za panowania Bolesława Chrobrego, przy czym badacz skłonny jest uznać, że *terminus ante quem* stanowi rok 1017. W znanej nam postaci Pasja z Tegernsee jest streszczeniem wcześniejszego żywota, przy czym autor streszczenia radykalniej skracał fragmenty przedstawiające dzieje życia świętego niż scenę męczeństwa. M. Sosnowski stawia tezę, że dzieło zostało napisane w założonym przez św. Wojciecha klasztorze w Międzyrzeczu, przy czym historyk uznaje, że środowisko to znajdowało się w kontakcie z Gaudentym. Nie precyzuje jednak, jakie znaczenie

¹ M. Sosnowski, *Anonimowa Passio s. Adalperti martiris (BHL 40) oraz Wiperta Historia de predicatione episcopi Brunonis (BHL 1471b) – komentarz, edycja, przekład*, „Rocznik Biblioteki Narodowej”, 43, 2012, s. 5–74, edycja tekstu na s. 56–70 oraz tłumaczenie na polski na paralelnych stronach [dalej: *Passio s. Adalperti*]. We wstępie M. Sosnowskiego do wydania czytelnik znajdzie bogatą literaturę przedmiotu. Zwięzły przegląd literatury polskiej za lata 1947–1993 przedstawiła H. Chłopocka, *Żywoty św. Wojciecha w świetle nowszych badań*, „Studia Warmińskie”, 30, 1993, s. 61–79, tu s. 72–74. Trzeba też uwzględnić wcześniejsze tłumaczenie polskie: *Pasja z Tegernsee*, tłum. M. Plezia [recte: J. Pleziowa], B. Kürbis, wstęp H. Chłopocka, koment. D. Zydorek, w: *W kręgu żywotów św. Wojciecha*, red. J.A. Spieź, Kraków 1997, s. 135–147 [dalej: Plezia-Kürbis].

kontakt ten miał dla powstania Pasji. Badacz rozważa jednak także inną możliwość: tekst napisał ktoś z otoczenia Astryka, pierwszego opata Międzyrzecza, gdy ten był już arcybiskupem na Węgrzech.

Zdaniem M. Sosnowskiego utwór miał charakter polemiczny i był skierowany przeciw Brunonowi z Kwerfurtu i jego Żywotowi św. Wojciecha. Z jednej strony opozycja ta dotyczyła poglądów ideowo-politycznych. Autor Pasji z Tegernsee był zwolennikiem ideologii *Renovationis Imperii Romanorum*, w stosunku do której Bruno nie krył, jak wiadomo, sceptycyzmu. Z drugiej strony anonimowy hagiograf przedstawiał św. Wojciecha jako nieustraszonego misjonarza, podczas gdy Kwerfurtczyk na kartach *Vita s. Adalberti* podkreślał jego lęklivość. Ale polemicznego tła należy się również domyślać w sposobie przedstawienia posługi biskupiej Wojciecha w Pradze. Twórca Pasji z Tegernsee starał się czytelnika przekonać, że posługa ta w oczach diecezjan okryła biskupa chwałą, i że porzucił on swoją stolicę i udał się do Rzymu w tym właśnie celu, aby chwały tej uniknąć. Tymczasem wcześniejsze żywoty sprawę przedstawiały zupełnie inaczej: Wojciech zrezygnował z urzędu, ponieważ wierni nie byli posłuszni jego napomnieniom. O żadnej chwale nie można mówić, duszpasterz poniósł klęskę.

Koncepcja M. Sosnowskiego, najpełniejsza, jaką zna literatura przedmiotu, składa się z twierdzeń o różnym stopniu prawdopodobieństwa. Jest to zrozumiałe, jeśli weźmiemy pod uwagę daleko niezadowolający stan dokumentacji źródłowej. Niektóre rzeczy są jednak pewne. Jedenastowieczna metryka utworu – zarówno w wersji pierwotnej, jak i streszczenia – nie budzi wątpliwości, są też poważne argumenty przemawiające za tym, że wersja pierwotna powstała za pierwszej monarchii piastowskiej.

W niniejszym artykule podejmujemy zagadnienie, które sytuuje się na uboczu głównego nurtu badań nad Pasją z Tegernsee. Spróbujemy mianowicie zinterpretować sposób, w jaki jej autor przedstawił misję św. Wojciecha u Prusów. Chcielibyśmy tą drogą wzbogacić naszą wiedzę o tym niezwykłym zabytku hagiografii. Mamy też nadzieję, że dostarczymy nowego przyczynku do dyskusji nad rolą liturgii w czasach ottońskich.

II

Lektura dwóch najstarszych żywotów św. Wojciecha, to znaczy *Vita s. Adalberti P* oraz *Vita s. Adalberti* autorstwa Brunona z Kwerfurtu², skłania do poglądu, że między pierwszym kontaktem misjonarza z Prusami a chwilą śmierci minął mniej więcej tydzień, przy czym św. Wojciech zmieniał w tym czasie miejsca pobytu. Tymczasem lektura Pasji z Tegernsee prowadziaby do wniosku, że misja Wojciecha u Prusów trwała tylko jedną dobę i że święty działał wyłącznie pod miastem (*urbs, civitas*) *Cholinun*⁴.

Ze źródła tego dowiadujemy się, że bohater wraz z dwoma towarzyszami przybył na polanę u stóp wspomnianego grodu w wigilię św. Jerzego przed nieszporami, poniósł zaś śmierć męczeńską dnia następnego mniej więcej w tym samym miejscu, w czasie gdy – jak wykażemy to niżej – odprawia się nieszpory. Zwraca uwagę skrupulatność, z jaką hagiograf opisuje spełnianie obowiązków modlitewnych przez bohatera: wymienia nieszpory dnia pierwszego⁵ i nokturny⁶. Píše, że zaraz po świtanu Wojciech „insistebat immo”⁷, co należy rozumieć jako odśpiewanie jutrzni (*laudesów*)⁸. Przed godziną piątą, zanim

² *S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris Vita prior*, wyd. J. Karwasińska, w: MPH s.n., t. 4, z. 1, Warszawa 1962 [dalej: *Vita s. Adalberti I*]. Na temat najwcześniejszych żywotów św. Wojciecha zob. M. Sosnowski, *Studia nad wczesnymi żywotami św. Wojciecha – tradycja rękopiśmienna i polemika środowisk*, Poznań 2013.

³ *S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris Vita altera auctore Brunone Querfurtensi*, wyd. J. Karwasińska, w: MPH s.n., t. 4, z. 2, Warszawa 1969 [dalej: *Vita s. Adalberti II*].

⁴ Dzieje misji biskupa praskiego w Prusach najlepiej przedstawił S. Mielczarski, *Misja pruska świętego Wojciecha*, Gdańskie Towarzystwo Naukowe. Wydział I Nauk Społecznych i Humanistycznych. Seria monografii, t. 26, Gdańsk 1967; zob. też G. Labuda, *Święty Wojciech biskup-męczennik, patron Polski, Czech i Węgier*, wyd. 2, Wrocław 2004, s. 192–220.

⁵ *Passio s. Adalberti*, s. 60, w. 7; s. 62, w. 1.

⁶ Tamże, s. 60, w. 8.

⁷ Tamże, s. 62, w. 6.

⁸ *Mediae latinitatis Lexicon minus*, wyd. J.F. Niermeyer, C. Van Kieft, wyd. oprac. przez J.W.J. Burgers, t. 1, Leyden–Boston 2002, s. 639, s.v. *hymnus* – 1. znaczenie: *chant de louange à Dieu, psalme*.

udał się nawracać Prusów, przystąpił do sprawowania „sacrum officium”⁹. Musiało w tym wypadku chodzić o mszę¹⁰, skoro poprzedniego dnia bohater zapowiadał, że nazajutrz celebrować będzie „officia missarum”¹¹ i skoro odprawivszy to nabożeństwo, zdjął z siebie „casucula”, czyli ornat¹². Ornatu używano tylko i wyłącznie do odprawiania mszy, z drugiej zaś strony nie ulega wątpliwości, że tę właśnie szatę liturgiczną autor Pasji miał na myśli. Termin „casucula” ma tylko to jedno znaczenie¹³. Gdy Wojciech, obrzucony przez Prusów kamieniami, wycofał się spod grodu Cholinun, przystąpił do śpiewania wigilii za zmarłych. Założył wtedy na ramiona stułę. Śmierć męczeńską poniósł w czasie sprawowania wspomnianego oficjum, a ściślej rzecz biorąc w chwili, gdy doszedł do oracji¹⁴.

Rzuca się w oczy nie tylko to, że hagiograf tak wielką wagę przywiązywał do modlitw, którym Wojciech oddawał się w czasie misji, ale i to, że z niezwykłym naciskiem podkreślał ich liturgiczny charakter. Wymienił wszystkie główne godziny kanoniczne¹⁵, a także mszę, ale nie dość na tym: w kontekście tej ostatniej wspominał o ornacie, pisząc zaś o wigilii za zmarłych, wymienił stułę. Znaczenie ma również inny fakt: męczeństwo świętego skorelował z określonym nabożeństwem liturgicznym, więcej nawet – z jego wymienioną z nazwy częścią składową. Ale najbardziej zdumiewa to zafascynowanie liturgią godzin.

Liturgia godzin powstała w starożytności, ostatecznie zaś uformowała się w czasach karolińskich¹⁶. Obejmowała siedem godzin kanonicznych: nokturny i laudesy (traktowane jako jedna godzina, nawet jeśli odmawiane były oddzielnie), prymę, tercję, sekstę, nonę, nieszpory i kompletę. W tym kształcie sprawowana była zarówno przez mnichów, jak też kanoników i – szerzej – duchowieństwo świeckie, z tym że oficjum zakonne, oparte na regule św. Benedykta, różniło się pod pewnymi względami od oficjum kanonickiego. Oficjum zakonne stopniowo obrastało dodatkowymi psalmami, oracjami i innego rodzaju modlitwami. Co więcej, obok zasadniczego, zaczęto odmawiać oficja „nadprogramowe”: o wszystkich świętych, o Świętym Krzyżu oraz wotywnie oficjum za zmarłych¹⁷. Oficja „nadprogramowe” były zrazu charakterystyczne dla liturgii monastycznej, ale i u kanoników rozwinęły się dość szybko. Gdy chodzi o oficjum za zmarłych, to już za Karolingów pojawiły się u kanoników jego zaczątki¹⁸. Monastyczne

⁹ *Passio s. Adalperti*, s. 62, w. 7.

¹⁰ *Mediae latinitatis Lexicon*, t. 2, s. 962, s.v. *officium* – 13. znaczenie: *messe*.

¹¹ *Passio s. Adalperti*, s. 60, w. 9.

¹² Tamże, s. 62, w. 7.

¹³ *Mediae latinitatis Lexicon*, t. 1, s. 204: *casucula* – *chasuble*. Kładziemy na to nacisk dlatego, że M. Sosnowski odnośne zdanie rozumie zupełnie inaczej: „Zanim bowiem zegar wskazał cieniem godzinę piątą, odmawiał już brewiarz, a gdy to skończył, zdjawszy jedynie płaszcz a pozostawivszy ozdobę biskupiego odzienia, z małym orszakiem nieustraszenie udał się do miasta, które zwie się Cholinun”; *Passio s. Adalperti*, s. 63. Plezia-Kürbis przełożyli prawidłowo: „Wcześniej zanim horoskop dotknął piątej godziny odprawił święte oficjum [Eucharystii], a po zakończeniu, zdjawszy tylko ornat, odziany w pozostałe szaty biskupie z małym orszakiem bez trwogi podszedł do grodu, które zwie się Cholinun” (s. 143). *Nota bene* Augustin Kolberg *casucula* słusznie tłumaczył na niemiecki jako *Kasel*; tenże, *Das Lobgedicht auf den Hl. Adalbert (Beilagen)*. 1. *Passio S. Adalberti*, „Zeitschrift für die Geschichte und Alterthumskunde Ermlands”, 7, 1881, z. 3, s. 498–515, tu s. 509). Tekst oryginalny: „Prius enim quam quintam oroscopos tangeret umbram, sacrum celebrabat officium, eoque finito abstracta tantum casucula, reliquo episcopalis uestimenti ornamento indutus, comitatu cum paruo urbem que Cholinun uocatur inpavidus adiit”; *Passio s. Adalperti*, s. 62.

¹⁴ *Passio s. Adalperti*, s. 66, w. 2.

¹⁵ A. Rutkowska-Płachcińska, *Pasje świętych Wojciecha i Brunona z tzw. kodeksu z Tegernsee*, St. Żródł., 40, 2002, s. 19–41, tu s. 26.

¹⁶ Na ten temat ogólnie P. Salmon, *L'Office divin au Moyen Age. Histoire de la formation du bréviaire du IX^e au XVI^e siècle*, Lex orandi, t. 43, Paris 1967; J. Black, *The Divine Office and Private Devotion in the Latin West*, w: *The Liturgy of the Medieval Church*, red. T.J. Heffernan, E.A. Matter, wyd. 2, Kalamazoo 2005, s. 45–71. Dla starożytności i najwcześniejszego średniowiecza zob. R. Taft, *La liturgie des heures en Orient et en Occident. Origine et sens de l'Office divin* [tłum. z oryginału ang., 1986], *Mysteria. Collection liturgique*, [Turnhout] 1991.

¹⁷ C. Treffort, *L'Eglise carolingienne et la mort. Christianisme, rites funéraires et pratiques commémoratives*, Lyon 1996, s. 101–106.

¹⁸ M. Huglo, *L'Office de Prime au Chapitre*, w: *L'Eglise et la mémoire des morts dans la France médiévale. Communications présentées à la table Ronde du C.N.R.S., le 14 juin 1982*, red. J.-L. Lemaître, Paris 1986, s. 11–29, tu s. 13. Dla pełnego średniowiecza zob. P.-M. Gy, *La cathédrale et la liturgie dans le Midi de la France*, w: *La cathédrale (XII^e–XIV^e siècle)*, „Cahiers de Fanjeaux”, 30, 1995, s. 219–229, tu s. 224.

officium defunctorum w czasach karolińskich obejmowało nieszpory, nokturny i jutrznię (laudesy)¹⁹. Dopiero od X w. wspomniano zmarłych także w czasie *capitulum*²⁰. Tę pierwotną całość – a więc nieszpory, nokturny i jutrznię – nazywano wigilią zmarłych (*vigilia pro defunctis*). Z drugiej strony terminu *vigilia* używano niekiedy na oznaczenie samych tylko nokturnów *pro defunctis*.

Podane informacje pozwalają precyzyjnie określić charakter modlitw odmawianych przez Wojciecha czy też może przypisywanych mu przez autora Pasji z Tegernsee. Oto okazuje się, że obok regularnego *officium divinum* biskup celebrował oficjum dodatkowe, w tym wypadku za zmarłych. Ponieważ był to wieczór lub wieczór się zbliżał – tak by to wynikało z przebiegu akcji – należy przyjąć, że Wojciech recytował nieszpory *pro defunctis*²¹. Mogły one poprzedzać nieszpory oficjum regularnego lub też mogły następować po nich.

Z wielkim zapałem o zajęciach liturgicznych biskupa pisał również Gerhard w Żywocie św. Udalryka. Daje on dwa opisy: jeden dotyczy – nazwijmy to tak – liturgicznego okresu zwykłego, drugi – okresu wielkiego postu. W czasie zwykłym biskup odmawiał liturgię godzin wraz z kanonikami w katedrze augsburskiej, ponadto zaś oficjum o Marii Pannie, o Świętym Krzyżu oraz o wszystkich świętych, a także wiele innych psalmów. Codziennie odmawiał cały psalterz. Każdego również dnia śpiewał trzy, dwie lub jedną mszę, w zależności od tego, jakim dysponował czasem²². W okresie wielkiego postu odmawiał jutrznię, inne modlitwy, psalterz i litanie, po czym z braćmi celebrował wigilię zmarłych i prymę. Pozostawszy samemu w kościele, śpiewał psalmy i inne modlitwy. Uczestniczył w mszy odprawianej przez kanoników i wraz z nimi odmawiał tercję. Aż do seksty sam pozostawał w kościele, odmawiając psalmy pokutne. Po sekście celebrował mszę, następnie śpiewał nieszpory. Wieczorem, w odpowiednim czasie, odmawiał kompletę²³. W opis zajęć liturgicznych hagiograf wplata informacje o jałmużnie, którą święty biskup rozdawał biednym. Porządek liturgiczny i porządek czynów miłosierdzia łączyły się w jedno²⁴.

¹⁹ Podajmy kilka wypisów z *consuetudines* monastycznych z VIII–XI w., aby zagadnienie lepiej zobrazować. *Institutio sancti Angilberti abbatis de diuersitate officiorum (800–811)*, wyd. K. Hallinger, M. Wegener, H. Frank, w: *Initia consuetudinum monasticarum*, Corpus consuetudinum monasticarum, t. 1, Siegburg 1963, cap. 16, s. 301 n.: „Precipue autem, quod omnibus christianis necessarium duximus, statuere curauimus, qualiter fratres in predicto sancto coenobio deo militantes ob amorem dei et dilectionem proximi non solum tantum pro nobis et illis seu etiam pro salute omnium uiuorum, uerum quoque ob memoriam cunctorum fidelium per singulos dies ac noctes Uuespertinos, Nocturnos atque Matutinos deuotissime eo ordine, ut in sequentibus declaratur, celebrare studerent; quatinus nobis et cunctis successoribus nostris, qui per tempora diuina disponente clementia in prefatum sanctum locum processuri sunt, et haec, quae summa cordis deuotione statuimus conseruare uoluerint, ad perpetuum mercedem illisque, pro quibus haec omnia agantur, ad remissionem proficiant peccatorum”. *Capitula in Auuam directa (817–821)*, wyd. H. Frank, w: tamże, cap. 11, s. 336: „ut defunctorum Uigilia hoc modo ab eis celebratur: Vespera solito finita statim Uesperam cum antiphonis celebrant pro defunctis. Et post Completorium Uigiliam cum antiphonis uel responsoriis plenissime atque suaussime canunt. Et post nocturnas interuallo Matutinos pro mortuis faciunt. Facto autem primo mane postquam se parauerint, missam celebrant pro defunctis publicam. Omnes ibidem pariter sacram offerunt oblationem pro peccatis mortuorum”. *Redactio sancti Emmerami dicta Einsidlensis, saec. X*, wyd. M. Wegener, C. Elvert, K. Hallinger, w: *Consuetudinum saeculi X/XII monumenta non-Cluniacensia*, Corpus consuetudinum monasticarum, t. 7, cz. 3, Siegburg 1984, cap. 82, s. 254: „Ad primum autem sonitum Uespertini signi glomerantur in choruum. Post solitam orationem incipient Uesperas pro Defunctis atque Uigilias singulaeque gloecae pulsant. Tuncque Uespertina laus canitur. De Omnibus Sanctis Uespera subiuguntur [...]”. *Redactio Fuldensis-Treuerensis, saec. XI*, wyd. M. Wegener, C. Elvert, K. Hallinger, w: tamże, cap. 24, s. 286: „Vespertina laus ut persoluitur, Vespera pro Defunctis deinde Omnium Sanctorum sequitur moxque Nocturna Uigilie cum tribus lectionibus [...]”.

²⁰ P. Hofmeister, *Das Totengedächtnis im Officium Capituli*, „Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens”, 70, 1959, s. 189–200.

²¹ Por. A. Kolberg, *Historische Bedeutung der Passio s. Adalberti*, „Zeitschrift für die Geschichte und Alterthumskunde Ermlands”, 12, 1899, s. 267–322, tu s. 306 n.; H.G. Voigt, *Der Verfasser der römischen Vita des hl. Adalbert*, Prag 1904, s. 136–138.

²² Gerhard von Augsburg, *Vita sancti Udalrici. Die älteste Lebensbeschreibung des heiligen Ulrich, lateinisch-deutsch. Mit der Kanonisationsurkunde von 993*, wstęp, wyd. i tłum. W. Berschin, A. Häse, Editiones Heildelbergenses, t. 24, Heidelberg 1993, lib. I, cap. 3, s. 112–114.

²³ Tamże, cap. 4, s. 120–124.

²⁴ Na związki jałmużny z liturgią zwracał uwagę M. Mollat, *Les moines et les pauvres. XI^e–XII^e siècles*, w: *Il monachesimo e riforma ecclesiastica (1049–1122). Atti della quarta Settimana internazionale di studio, Mendola, 23–29 agosto 1968*, Pubblicazioni dell’Università Cattolica del Sacro Cuore, Miscellanea del Centro di Studi Medievali, t. 5, Milano 1971, s. 193–215.

Zachodzi jednak istotna różnica między Żywotem św. Udalryka a Pasją z Tegernsee. Gerhard pisał o rozkładzie dnia biskupa Augsburga, gdy ten przebywał w stolicy diecezji, podczas gdy autor Pasji relacjonował przebieg misji u pogan. Wydawałoby się, że opisując scenę misji, i to zakończoną męczeństwem, hagiograf całą uwagę skupiać będzie na interakcji zachodzącej między głoszącym Słowo Boże a poganami: na argumentach teologicznych biskupa, na jego odwadze w obliczu wrogo nastawionych tubylców, na reakcjach tłumu. O tym w tekście również się mówi, i to nawet wyczerpująco. A przecież za równie ważne hagiograf uznał odprawianie *officium divinum*, przy czym nie zadowalał się ogólnymi wzmiankami, lecz wchodził w szczegóły.

Mamy tutaj do czynienia ze zjawiskiem osobliwym. Literatura hagiograficzna poświęcona świętym misjonarzom jest dla wczesnego średniowiecza dość obfita i dobrze opracowana²⁵, a mimo to nie udało nam się znaleźć analogii. Przyjrzyjmy się bliżej tym żywotom. Przedmiotem analizy będą – nazwijmy to tak – sceny misyjne, przez które rozumiemy spotkanie misjonarza z poganami wraz z towarzyszącymi temu bezpośrednimi okolicznościami²⁶.

Zacznijmy od tekstów poświęconych św. Bonifacemu. W żywocie pisany około dziesięć lat po jego śmierci (zm. 754) Willibald zamieścił opis misji u pogańskich Fryzów, która zakończyła się śmiercią bohatera. Jest to relacja obszerna, bez porównania dłuższa niż w Pasji z Tegernsee, a mimo to o modlitwie – modlitwie jakiegokolwiek, nie tylko liturgicznej – nie ma ani słowa²⁷. Żywot II, o niepewnej atrybucji i datowaniu²⁸, zapewne jednak autorstwa Radboda biskupa Utrechtu (zm. 917), zawiera dość nawet obszerną scenę misyjną, ale pełną wzniosłego pustosłowa²⁹. Do modlitwy hagiograf nawiązuje jedynie, gdy pisze, że Bonifacy przyjmował męczeństwo „stans et orans”³⁰. Brak jakiegokolwiek o niej wzmianki w scenie misyjnej z *Vita tertia Bonifatii*³¹, natomiast w odpowiednim fragmencie *Vita quarta* pisze się o tym, że całą noc poprzedzającą męczeństwo święty spędził na modlitwie, bez odniesienia jednak do jakiegokolwiek formy liturgicznej czy też do liturgii w ogóle³². Motywu tego nie przejął natomiast Otloh od św. Emmerama, autor ostatniego z uwzględnianych przez nas żywotów św. Bonifacego³³.

W Żywocie św. Liudgera, ucznia św. Grzegorza, który z kolei był uczniem św. Bonifacego, hagiograf wprowadził jedynie dość skrótowo naszkicowaną scenę misyjną³⁴. Był nim Altfrid, krewny Liudgera i drugi w kolejności jego następcą na stolicy biskupiej w Monasterze, omawiany zaś żywot pisał

²⁵ I. Wood, *The Missionary Life. Saints and the Evangelisation of Europe 400–1050*, Harlow 2001.

²⁶ Rekonstrukcji tego, co my nazywamy scenami misyjnymi, swoją książkę poświęcił L.E. von Padberg, *Die Inszenierung religiöser Konfrontationen. Theorie und Praxis der Missionspredigt im frühen Mittelalter*, Monographien zur Geschichte des Mittelalters, t. 51, Stuttgart 2003. Wiele materiału na ten temat czytelnik znajdzie w artykule: J. Kujawiński, *Spotkanie z „innym”*. Średniowieczny misjonarz i jego sacrum w oczach pogan, *Rocz. Hist.*, 70, 2004, s. 7–62. Modlitwom i liturgii badacze ci nie poświęcają jednak specjalnej uwagi.

²⁷ *Vita Bonifatii auctore Willibaldo*, w: *Vitae sancti Bonifatii archiepiscopi Moguntini*, wyd. W. Levison, w: MGH, *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum*, t. 57, Hannoverae–Lipsiae 1905, s. 1–58, tu s. 45–50. Na temat tego utworu I. Wood, *The Missionary Life*, s. 61–64.

²⁸ W. von Egmond, *Misgivings about Miracles in Carolingian Hagiography from Utrecht*, w: *Miracles and the Miraculous in Medieval Germanic Literature*, red. K.E. Olsen [i in.], Leuven 2004, s. 69–79; S. Haarländer, *Welcher Bonifatius soll es sein? Bemerkungen zu den Vitae Bonifatii*, w: *Bonifatius – Leben und Nachwirken. Die Gestaltung des christlichen Europa im Frühmittelalter*, red. F.J. Felten [i in.], Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte, t. 121, Mainz 2007, s. 353–361.

²⁹ *Vita altera Bonifatii auctore Radbodo qui dicitur episcopo Traiectensi*, w: *Vitae sancti Bonifatii*, s. 62–78, tu cap. 14–16, s. 72 n.

³⁰ Tamże, cap. 15, s. 73.

³¹ *Vita tertia Bonifatii*, w: *Vitae sancti Bonifatii*, s. 79–89, tu cap. 8–12, s. 85–88.

³² *Vita quarta Bonifatii auctore Moguntino*, w: *Vitae sancti Bonifatii*, s. 90–106, tu cap. 9, s. 100 n. Wydawca datuje to źródło na lata 1011–1066; tamże, s. LVIII n.

³³ *Vitae Bonifatii auctore Otloho Libri duo*, w: *Vitae sancti Bonifatii*, s. 111–217, zob. tu lib. II, cap. 21–27, s. 206–211.

³⁴ *Vita sancti Liudgeri auctore Altrido*, w: *Die Vitae Sancti Liudgeri*, wyd. W. Diekamp, *Die Geschichtsquellen des Bisthums Münster*, t. 4, Münster 1881, s. 3–53, tu cap. 22, s. 26 n. Na temat tego utworu zob. L.E. von Padberg, *Heilige und Familie. Studien zur Bedeutung Familiengebundener Aspekte in den Viten der Verwandten- und Schülerkreises um Willibrord, Bonifatius und Liudger*, Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte, t. 83, wyd. 2, Mainz 1997, s. 30–34, passim; I. Wood, *The Missionary Life*, s. 113–115.

w latach 839–849. Wspomina on, że na pewnej położonej na pograniczu Fryzji i Danii wyspie święty zniszczył pogańskie sanktuaria i na ich miejsce wybudował kościół, że nauczał mieszkańców i ich chrzczył, że syna jednego z tamtejszych dostojników uczynił prezbitem. Dla nas ważna jest następująca informacja: gdy Liudger dopływał do wspomnianej wyspy, trzymał wyciągnięty krzyż i zanosił do Boga „preces cum laudibus”. W rezultacie gęsta mgła, która spowijała wyspę, ustąpiła, co oznaczało, że dzięki miłosierdziu Bożemu wróg został przepędzony. Nie jest jasne, czy owe *laudes* to godzina kanoniczna, czy też psalmy towarzyszące skierowanym do niebios prośbom³⁵. Szerokim natomiast piórem skreślił scenę misyjną anonimowy autor *Vita Lebuini antiqua*, źródła bardzo nieprecyzyjnie datowanego na okres przed 930 r.³⁶ Rzecz się rozgrywa na wiecu wielkoplemiennym pogańskich Sasów w Marklo nad Wezerą. W pewnym momencie Lebuin stanął pośrodku zgromadzenia i trzymając w rękach krzyż i Ewangelię, zaczął nawoływać zebranych do nawrócenia. Wywołało to gniew Sasów, chcieli go ukamienować, ale on zniknął. Autor wprowadza atmosferę przepełnioną sacrum, pisze o krzyżu, ewangeliarzu, cudzie i świątobliwym nauczaniu misjonarza, o modlitwie jednak milczy.

Rzucmy teraz okiem na Żywot św. Willibrorda³⁷. Tekst ten wyszedł spod pióra Alkuina, wytrawnego hagiografa³⁸. Willibrord prowadził działalność ewangelizacyjną w krajach pogańskich, przede wszystkim we Fryzji, ale także Danii³⁹. Autor nie skąpi czytelnikowi interesujących szczegółów: wspomina o spotkaniu misjonarza z królem Fryzów Radbodem i nieudanej próbie jego nawrócenia; o zatwardziałości króla duńskiego, ale i o pewnej jego życzliwości względem Willibrorda i o tym, że ten ostatni wracając, zabrał ze sobą trzydziestu chłopców i ich ochrzcił; o pobycie na wyspie, na której znajdowały się pogańskie sanktuaria i o tym, że ochrzcił jej trzech mieszkańców w otoczonym wciąż przez tubylców źródle i pozabijał poświęcone bogom zwierzęta w celu zdobycia pożywienia. Czyn ten wywołał gniew króla Radboda, który przez trzy dni rzucał losy, co należy zrobić z Willibrordem i jego towarzyszami. Bóg jednak przyszedł z pomocą, toteż tylko jeden z owych towarzyszy poniósł śmierć męczeńską. Święty skorzystał z okazji i w dłuższym przemówieniu starał się pozyskać władcę dla chrześcijaństwa, ale i tym razem bez skutku. Widzimy: relacja jest bogata w szczegóły, Bóg interweniuje w wydarzenia, modlitwy misjonarza jednak nie ma⁴⁰.

Z podobną sytuacją mamy do czynienia w Żywocie św. Willehada, napisanym w latach 838–855 i traktującym o anglosaskim misjonarzu (zm. 789), który za panowania Karola Wielkiego ewangelizował Fryzję i Saksonię. Życie zakończył jako biskup bremeński, pierwszy na tej stolicy⁴¹. Utwór jest krótki, toteż i sceny przedstawiające spotkanie misjonarza z poganami nie są zbyt rozbudowane. A przecież w dwóch wypadkach kontrowersja między obiema stronami rysuje się całkiem wyraźnie. Oto w pierwszej scenie Willehad wzywa pogan do poznania jedyne Boga, do zgładzenia grzechów poprzez sakrament chrztu i do porzucenia kultu bałwanów, które człowiekowi w niczym nie mogą pomóc⁴². Słowa te wywołały oburzenie tubylców. Chcieli go zabić. Niektórzy jednak mądrzejsi zaproponowali, aby rzucić

³⁵ Późniejszy, ale jeszcze karoliński Żywot II św. Liudgera modlitwę tę sprowadza do psalmu *Exsurget Dominus et dissipentur inimici eius*, treścią dobrze odpowiadającego sytuacji. W odniesieniu do tego źródła hipotezę o godzinie kanonicznej trzeba raczej uznać za nieprawdopodobną; *Vita secunda sancti Liudgeri*, w: *Die Vitae Sancti Liudgeri*, s. 54–84, tu lib. I, cap. 18, s. 63.

³⁶ *Vita Lebuini antiqua*, wyd. A. Hofmeister, w: MGH SS, t. 30, cz. 2, Lipsiae 1934, s. 789–795, tu cap. 6, s. 793 n. O tym źródle zob. M. Springer, *Was Libuins Lebensbeschreibung über die Verfassung Sachsens wirklich sagt, oder warum man sich mit einzelnen Worten beschäftigen muss*, „Westfälische Zeitschrift”, 148, 1998, s. 241–249.

³⁷ *Vita Willibrordi*, w: *L'oeuvre hagiographique en prose d'Alcuin. Vitae Willibrordi, Vedasti, Richarii*, wyd., tłum. i oprac. Ch. Veyrard-Cosme, Per verba. Testi mediolatini cum traduzione, t. 21, Firenze 2003, s. 31–75.

³⁸ I Deug-Su, *L'opera hagiografica di Alcuino*, Biblioteca degli „Studi medievali”, t. 13, Spoleto 1983; *L'oeuvre hagiographique en prose d'Alcuin*, passim.

³⁹ *Vita Willibrordi*, cap. 9–11, s. 48–52.

⁴⁰ Inna scena misyjna w: tamże, cap. 14, s. 54–56, z naszego punktu widzenia nie przynosi nic nowego.

⁴¹ *Vita s. Willehadi*, w: *Acta Sanctorum Novembris*, t. 3, Bruxellis 1910, s. 842–846. W sprawie tego utworu zob. G. Niemeyer, *Die Herkunft der Vita Willehadi*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters”, 12, 1956, s. 17–35; I. Wood, *The Missionary Life*, s. 90 n.

⁴² *Vita s. Willehadi*, cap. 3, s. 843.

losy, które wskażą, jak należy postąpić z misjonarzem. Bo ostatecznie o jego religii nic nie wiadomo i być może zgodna jest z wolą niebios. I rzeczywiście. Bóg tak pokierował wróżbą, że Willehad uniknął śmierci. Powodem spięcia między misjonarzem a tubylcami w drugiej scenie było to, że jego uczniowie przystąpili do niszczenia pogańskich miejsc kultu⁴³. Barbarzyńcy rzucili się na misjonarza z kijami, a jeden uderzył go mieczem. I z pewnością byłby go zabił, gdyby nie to, że orężem trafił w rzemień, na którym święty nosił relikwiarz. Dzięki temu Willehadowi nic się nie stało. Przestraszeni tym cudem poganie pozwolili jemu i jego uczniom odejść. W obu scenach Bóg był obecny, interweniował na rzecz Willehada, ale o modlitwie świętego hagiograf w tym kontekście nie wspomina.

W relacje z misji u pogan obfituje Żywot św. Ansgara, poświęcony ewangelizatorowi Skandynawii i arcybiskupowi hambursko-bremeńskiemu (lata życia 801–865). Tekst wyszedł spod pióra św. Rimberta, ucznia Ansgara⁴⁴. Szczególnie rozbudowany jest opis drugiego pobytu bohatera w Szwecji⁴⁵. Próby chrystianizacji tego kraju miały już miejsce w przeszłości, z nie najgorszym nawet skutkiem, skoro niektórzy Szwedzi przyjęli chrzest i pozostali wierni Chrystusowi mimo prześladowań, które później nastąpiły. Rozpoczęli tam również działalność chrześcijańscy duchowni, na skutek jednak powtarzających się represji część z nich poniosła męczeństwo, część musiała opuścić kraj, tak że nie było tam ani jednego księdza, gdy Ansgar ponownie podjął misję szwedzką. Natrafił na niezbyt sprzyjającą atmosferę, ponieważ dużą aktywność propagandową i zdecydowanie wykazywali wrogowie chrześcijaństwa. Biskupowi udało się jednak nawiązać kontakt z królem, który wprawdzie zapewnił go, że nie ma wrogich zamiarów względem nowej religii, ale że nie śmie niczego uczynić na jej rzecz bez pytania o zdanie bogów i bez zgody ludu. Aby stwierdzić, jaka jest wola bogów, władca i możni rzucili losy, które wypadły dla chrześcijaństwa pomyślnie. Odbyły się też dwa wiece. Oba opowiedziały się za tym, żeby w Szwecji działali kapłani chrześcijańscy i żeby był tam sprawowany chrześcijański kult. Ten pomyślny wynik był skutkiem działania łaski Bożej, która zdecydowała o wyniku wróżby i wpłynęła na postawę wiecu.

Hagiograf przedstawił Ansgara jako tego, który w czasie misji modlił się, pościł i słuchał mszy. Wątek ten jest wpleciony w ciąg wydarzeń. Biskup modlił się i pościł, gdy się dowiedział, że król chce zasięgnąć rady bogów. W ten sam kontekst autor wprowadził scenę z mszą: w czasie jej trwania misjonarz doznał ze strony Ducha Świętego objawienia, że łaska Boża będzie mu towarzyszyć⁴⁶.

Zebraliśmy pewną liczbę scen misyjnych zaczerpniętych z hagiografii karolińskiej, zapewne niekompletną, ale z pewnością na tyle pokazną, że można uznać zgromadzone dane za miarodajne. Okazuje się, że modlitwa świętego w czasie misji wcale nie była elementem koniecznym opisu. W niektórych żywotach ona nie występuje. A w tych, w których jest obecna, nie ma charakteru godziny kanonicznej, poza jednym, ale całkiem niejednoznacznym przykładem (Żywot św. Ludgera I). A już w ogóle nie spotkaliśmy przypadku, aby bohater odmawiał rozkładające się na całą dobę *officium divinum*.

Zanim przejdziemy do dalszej części rozważań musimy poczynić jedno wyjaśnienie. To, że w scenie misyjnej dany autor nie wspominał o modlitwie, nie musi oznaczać, że bohater utworu nie modlił się w ogóle. Ostatecznie był świętym. Wymownym przykładem jest *Vita Willehadi*. W przedstawionym tam opisie działalności ewangelizacyjnej omawianego elementu, jak pamiętamy, brak. Gdy jednak sięgniemy do innego rozdziału, w którym autor charakteryzuje życie kontemplacyjne Willehada, to dowiemy się, że codziennie odprawiał z najwyższą pobożnością mszę, codziennie też śpiewał psalterz, a w niektóre

⁴³ Tamże, cap. 4, s. 843.

⁴⁴ *Vita Anskarii auctore Rimberto*, w: *Vitae Anskarii et Rimberti*, wyd. G. Waitz, w: MGH, *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum*, t. 55, Hannoverae 1884, s. 13–79. Na temat tego utworu zob. I. Wood, *The Missionary Life*, s. 125–132; J.T. Palmer, *Rimberty's Vita Anskarii and the Scandinavian Mission in the Ninth Century*, „Journal of Ecclesiastical History”, 55, 2004, nr 2, s. 235–256; T. Klapheck, *Der heilige Ansgar und die karolingische Nordmission*, Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen, t. 242, Hannover 2008, s. 13–36, passim; E. Knibbs, *Ansgar, Rimberty, and the Forged Foundations of Hamburg-Bremen*, Church, Faith and Culture in the Medieval West, Farnham–Burlington 2011, s. 175–207, passim.

⁴⁵ *Vita Anskarii*, cap. 25–28, s. 53–59.

⁴⁶ Tamże, cap. 26–27, s. 57.

dni nawet dwa lub trzy psalterze. Tak postępował od młodości, ale ze szczególną gorliwością odkąd został biskupem, aby pokazać ludowi potęgę łaski niebios⁴⁷.

Przykłady, którymi się posługiwaliśmy, pochodzą z epoki karolińskiej. O ile epoka ta obfitowała w żywoty misjonarzy, o tyle w czasach ottońskich, a więc wtedy, kiedy powstał utwór będący przedmiotem naszego zainteresowania, święci misjonarze nie cieszyli się specjalnym zainteresowaniem hagiografów⁴⁸. Na dobrą sprawę obok żywotów św. Wojciecha możemy wskazać jedynie utwór Wiperta zatytułowany *Historia de predicatione episcopi Brunonis*, z tym wszelako zastrzeżeniem, że nie jest to żywot w pełnym tego słowa znaczeniu, lecz jedynie pasja⁴⁹. Dyskusja nad tym, czy i na ile *Vita quinque fratrum* Brunona z Kwerfurtu jest żywotem misjonarzy, jest w kontekście naszych rozważań o tyle bezprzedmiotowa, że nie zawiera sceny misyjnej i jako taka nie wchodzi w zakres naszych zainteresowań.

Rzucmy okiem na tych kilka przykładów, którymi dysponujemy. *Vita s. Adalberti I* zawiera informacje o tym, że św. Wojciech w trakcie swej misji wśród Prusów modlił się. Oto – czytamy – jeden z mieszkańców uderzył biskupa wiosłem, tak że z jego ręki wypadła księga, z której czytał psalmy⁵⁰. Psalmy biskup odmawiał wraz z towarzyszami, kiedy w dniu męczeństwa wędrowali wzdłuż wybrzeża⁵¹. W południe owego dnia Gaudenty odprawił mszę, a Wojciech przystąpił do komunii. Po obiedzie, który potem spożył, odmówił werset z psalmem⁵². Bardziej oszczędny w tej materii jest Bruno z Kwerfurtu. Mimo że swój tekst pisał, mając przed oczyma *Vita s. Adalberti I*, o odmawianiu psalmów wspomniął tylko raz⁵³. Pisał też o mszy odprawianej w dniu męczeństwa przez Gaudentego, tak jak o tym mowa w *Vita s. Adalberti I*, z tym że umieścił ją nie około południa, lecz o trzeciej⁵⁴. Istotną zmianę wprowadził autor redakcji *Vita s. Adalberti I* z Monte Cassino: w dniu męczeństwa mszę celebrował osobiście św. Wojciech⁵⁵.

Różnice między Pasją z Tegernsee a wcześniejszymi żywotami św. Wojciecha rysują się wyraźnie. Nie tylko chodzi o to, że w Pasji proporcjonalnie do objętości tekstu o modlitwie pisze się dużo więcej i że mszę w dniu męczeństwa odprawiał męczennik, a nie jego brat, ale również o to, że hagiograf z naciskiem wymieniał godziny kanoniczne, które bohater odmawiał. Ani autor *Vita s. Adalberti I*, ani Bruno z Kwerfurtu o nich nawet nie wspomnieli⁵⁶. Jest wysoce prawdopodobne, że autor *Vita s. Adalberti I*, pisząc o psalmach i wersetach recytowanych przez świętego, miał na myśli *officium divinum*. Trudno sobie zresztą wyobrazić, aby Wojciech – nie tylko biskup, lecz i zakonnik – nie odmawiał brewiarza. Rzecz jednak w tym, że autor ten nie identyfikował modlitw bohatera w kategoriach liturgicznych, poza samą oczywiście mszą.

Relacja Wiperta składa się z dwóch epizodów: najpierw jest scena nawrócenia króla Nethimera, potem mowa o męczeństwie Brunona i towarzyszy, które nastąpiło na rozkaz księcia ziemi. Element

⁴⁷ *Vita s. Willehadi*, cap. 9, s. 845.

⁴⁸ R. Michałowski, *Misjonarz i pan misji we wczesnym średniowieczu*, w: *Lustro. Teksty o kulturze średniowiecza ofiarowane Halinie Manikowskiej*, red. W. Brojer, Warszawa 2013, s. 29–57, tu s. 42 n.

⁴⁹ *Historia de predicatione episcopi Brunonis*, w: M. Sosnowski, *Anonimowa Passio s. Adalberti*, s. 70–73 (wydanie tekstu oryginalnego i tłumaczenie polskie). Zaliczamy tę pasję do hagiografii ottońskiej przy założeniu, że nie mamy tutaj do czynienia z późniejszym apokryfem, jak niekiedy sądzono; z nowszych wypowiedzi na temat tego źródła zob. R. Prejs, *Źródła historyczne do życia i męczeństwa świętego Brunona*, w: *Święty Brunon: patron lokalny czy symbol jedności Europy i powszechności Kościoła*, red. A. Kopiczko, Olsztyn 2009, s. 291–301, tu s. 297 n.; M. Sosnowski, *Anonimowa Passio s. Adalberti*, s. 50–54. W sprawie misji Brunona z Kwerfurtu do Prus zob. ostatnio G. Białuński, *Misja prusko-litewska biskupa Brunona z Kwerfurtu*, wyd. 2, Olsztyn 2019, gdzie też o utworze Wigberta, s. 47 n.

⁵⁰ *Vita s. Adalberti I*, cap. 28, s. 41. Według tzw. II redakcji awentyńskiej miał zamiar czytać psalmy: cap. 28, s. 65.

⁵¹ Tamże, cap. 30, s. 44.

⁵² Tamże, s. 45.

⁵³ *Vita s. Adalberti II*, cap. 25, s. 31.

⁵⁴ Tamże, cap. 30, s. 35.

⁵⁵ *Vita s. Adalberti I*, cap. 30, s. 83.

⁵⁶ M. Starnawska słusznie zwróciła uwagę na niewielkie znaczenie modlitwy liturgicznej w dwóch najstarszych żywotach św. Wojciecha, nie tylko w scenie misyjnej; też, *Modlitwa świętego biskupa w świetle hagiografii św. Wojciecha i świętego Stanisława do końca XIII wieku*, w: *Ars bene vivendi. Studia ofiarowane Profesorowi Maciejowi Włodarskiemu w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. E. Buszewicz, L. Grzybowska, Kraków 2017, s. 313–325, tu s. 315–319.

modlitewny występuje w pierwszym epizodzie i w interesujący sposób wpleciony jest w przebieg misji. Bruno z Kwerfurtu wraz ze swymi kapelanami odprawił mszę w obliczu króla, wykładając sens Ewangelii i epistoły. Następnie wrzuciwszy do ognia, spalił należące do króla bałwany. Wówczas król kazał wrzucić do ogniska Brunona. Ten wśród płomieni siedział na tronie w szatach biskupich, aż kapelani nie odśpiewali siedmiu psalmów. Pod wpływem tego cudu Nethimer się nawrócił.

Bruno z Kwerfurtu godzin kanonicznych nie odmawiał, zwracając jednak uwagę liturgiczne ramy, w jakie hagiograf osadził akcję misyjną: katecheza jako kazanie mszalne, a potem próba ognia, w czasie której misjonarz zasiada na tronie biskupim, trudno wątpić, że tym samym, z którego przed chwilą celebrował mszę.

Czas wyciągnąć wnioski z tekstów, które przejrzelśmy. Przede wszystkim potwierdziło się nasze przypuszczenie, że znaczenie, jakie autor Pasji z Tegernsee przywiązywał do odmawiania przez misjonarza godzin kanonicznych, było na tle hagiografii wczesnośredniowiecznej zjawiskiem rzadkim, jeśli nie wyjątkowym. Ale z omówionego materiału płynie jeszcze jedna nauka. Oto mogło się zdarzyć, że autor przeprowadzał coś, co można by nazwać liturgizacją akcji misyjnej. Na ślad takiego zabiegu natrafiliśmy w pasji napisanej przez Wiperta. Sprawowana przez św. Wojciecha *liturgia horarum* daje podstawy do tego, aby w tych właśnie kategoriach zinterpretować Pasję z Tegernsee.

III

Przyjrzyjmy się teraz, jak jej autor przedstawił sam początek spotkania św. Wojciecha z Prusami. Po odprawieniu mszy i zdjęciu ornatu misjonarz, odziany w pozostałe szaty pontyfikalne, wyruszył z niewielkim orszakiem w kierunku miasta Cholinun. „Presul uero uenerandus audacter accedens, ferulae sua postes portę, ut episcoporum mos est, pulsans: aperi, inquit, ianitor! Angelus regis glorię intraturus est, ipse rex dinoscitur uirtutum omnium, cuius freno et potestate regitur machina cęli et terrę” – tak kontynuuje opowiadanie hagiograf⁵⁷. Okazuje się zatem, że Wojciech zaczął uderzać pastorałem⁵⁸ w drzwi/bramę („postes”⁵⁹) prowadzące do miasta. Powstaje pytanie o znaczenie tego gestu czy rytu.

W komentarzu do polskiego tłumaczenia Pasji z Tegernsee pada na ten temat następująca opinia: „Podczas liturgii niedzieli palmowej, biskup uderza pastorałem w zamknięte drzwi kościoła, które się otwierają”⁶⁰. Wydawcy niestety nie powołują się w tym miejscu na żadne źródło. Nie możemy się przy tym oprzeć wrażeniu, że takich świadectw – przynajmniej w odniesieniu do średniowiecza – zachowało się niewiele lub ich po prostu nie ma. Zwróćmy najpierw uwagę na źródło dla nas najważniejsze: na Pontyfikał rzymsko-niemiecki⁶¹. Znajdujemy tam opis rytuału Niedzieli Palmowej w trzech wariantach.

⁵⁷ *Passio s. Adalperti*, s. 62, w. 13–16.

⁵⁸ *Ferula* (tamże, s. 62). A. Rutkowska-Płachcińska zastanawiała się, czy nie był to po prostu kij; też, *Pasje świętych Wojciecha i Brunona*, s. 27. Na to, że był to pastorał, wskazują następujące fakty: *ferula* to w łacinie średniowiecznej także pastorał; Wojciech odchodził od mszy odziany w szaty pontyfikalne, a więc zapewne miał ze sobą także omawiane insygnium; uderzał w drzwi, jak się w tekście mówi, zwyczajem biskupów, a więc kij z pewnością nie wchodzi tutaj w grę. Zarówno Plezia-Kürbis, jak i Sosnowski dają tutaj „pastorał”. Na temat łacińskich terminów, jakich w średniowieczu używano na określenie pastorału, zob. T. Vogtherr, *Bischofsstäbe und Abtsstäbe im frühen und hohen Mittelalter*, w: *Kleidung und Repräsentation in Antike und Mittelalter*, red. A. Köb, P. Riedel, *MittelalterStudien des Instituts zur Interdisziplinären Erforschung des Mittelalters und seines Nachwirkens*, Paderborn, t. 7, München 2005, s. 83–90, tu s. 84 n.; autor wymienia cztery terminy: *baculus* (*baculum*), *ferula*, *virga*, *cambutta*.

⁵⁹ Plezia-Kürbis przekładają tutaj *postes* jako bramę, natomiast Sosnowski jako drzwi bramy (*Passio s. Adalperti*, s. 63), z kolei A. Rutkowska-Płachcińska (taż, *Pasje świętych Wojciecha i Brunona*, s. 26) jako odrzwia. Jedno ze znaczeń rzeczownika *postis*, *-is*, również w liczbie mnogiej, to ‘drzwi’: *Oxford Latin Dictionary*, red. P.G.W. Glare, Oxford 2004, s. 1414, s.v. *postis*, 2b.

⁶⁰ Plezia-Kürbis, s. 144, przyp. 26.

⁶¹ *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle. Le texte*, t. 1–2, wyd. C. Vogel, R. Elze, *Studi e Testi*, t. 226–227, Città del Vaticano 1963, tu t. 2, cap. 99, nr 161, s. 51; nr 199, s. 52. Na temat Pontyfikału rzymsko-niemieckiego podstawowe informacje podajemy niżej.

W dwóch przewiduje się przejście procesji przez bramę miasta lub klasztoru⁶². Nie ma jednak mowy o tym, aby celebrans uderzał w nią czymkolwiek. Dodać trzeba, że przechodząc przez bramę, uczestnicy procesji śpiewają antyfonę *Ingrediente domino*⁶³. Obszerny opis liturgii Niedzieli Palmowej znajduje się w *Kodeksie Matyldy*, a konkretnie w znajdującym się w nim *Liber officiorum*. Tutaj tak samo: mowa tylko o przejściu przez bramę miasta lub klasztoru i o tym, że śpiewa się wówczas wymienioną przed chwilą antyfonę⁶⁴.

Pouczające jest także zestawienie ponad trzydziestu średniowiecznych *ordines*, zarówno katedralnych, jak i monastycznych ze Skandynawii, Anglii, Francji, Niemiec i Włoch, jakiego dokonał David Chadd⁶⁵. Obejmuje ono opisy uroczystości Niedzieli Palmowej, na ogół bardzo szczegółowe. Mowa jest tam o procesji, która opuszcza główny kościół i do niego powraca. Z naciskiem pisze się o przechodzeniu w czasie drogi powrotnej przez bramę miasta, klasztoru lub kościoła, nigdzie jednak nie przewiduje się, aby celebrans uderzał w nią pastorałem. W jednym jedynym *ordo* stwierdza się, że kapłan uderza bramę kościoła drzewcem krzyża procesyjnego⁶⁶. Jest to obrzęd najbliższy opisanemu w Pasji z Tegernsee, ale przecież nie identyczny, skoro kapłan posługuje się krzyżem, a nie pastorałem. Podkreśliśmy w końcu, że żadne znane nam opracowanie średniowiecznej liturgii Niedzieli Palmowej o takim rycie nie wspomina.

Myśl, że hagiograf czerpał inspirację z liturgii, jest celna, ale analogii trzeba szukać nie w obrzędach Niedzieli Palmowej, lecz w rycie konsekracji kościoła⁶⁷. W tym też kierunku poprowadzimy nasze badania. Za podstawę analizy weźmiemy wzmiankowany przed chwilą Pontyfikał rzymsko-niemiecki. Do niedawna jego powstanie datowano na połowę X w. i wiązano z klasztorem św. Albana w Moguncji⁶⁸. Ostatnio wypowiedziano pogląd, że, owszem, jest to dzieło Kościoła ottońskiego, ale z czasów

⁶² Analiza liturgii Niedzieli Palmowej w średniowieczu: H.F. Gräf, *Palmenweihe und Palmenprozession in der lateinischen Liturgie*, Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Siegburg, t. 5, Kaldenkirchen 1959; C. Wright, *The Palm Sunday Procession in Medieval Chartres*, w: *The Divine Office in the Latin Middle Ages. Methodology and Source Studies, Regional Developments, Hagiography. Written in Honor of Professor Ruth Steiner*, red. M.E. Fassler, R.A. Baltzer, Oxford 2000, s. 344–371; D. Chadd, *The Ritual of Palm Sunday: Reading Nidaros*, w: *The Medieval Cathedral of Trondheim. Architecture and Ritual Constructions in Their European Context*, red. M. Anda[o]s i in., Turnhout 2007, s. 253–278 (na książkę tę zwrócił moją uwagę prof. Jerzy Pysiak z Instytutu Historycznego Uniwersytetu Warszawskiego i użyczył własnego egzemplarza); Ch. Hohler, *The Palm Sunday Procession and the West Front of the Salisbury Cathedral*, w: tamże, s. 285–290.

⁶³ W sprawie użycia antyfony przy przekraczaniu bramy przez procesję w Niedzielę Palmową zob. H.F. Gräf, *Palmenweihe*, s. 133 n.

⁶⁴ *Kodeks Matyldy. Księga obrzędów z kartami dedykacyjnymi*, oprac. i wyd. B. Kürbis i in., Monumenta Sacra Polonorum, t. 1, Kraków 2000, s. 175. Jest to tzw. Pseudo-Alkuin, tekst w nowszych czasach przypisywany Remigiuszowi z Auxerre (zm. 908). Wydaje się jednak, że pochodzi on dopiero z połowy X w.: J.-P. Bouhot, *Pour une édition critique de l'Expositio missae de Remi d'Auxerre*, w: *L'école carolingienne d'Auxerre de Muretach à Remi 830–908*, red. D. Iogna-Prat i in., Paris 1991, s. 425–434, tu s. 429.

⁶⁵ D. Chadd, *Appendix II. Palm Sunday at Nidaros. Anthology of Sources*, w: *The Medieval Cathedral of Trondheim*, s. 319–354.

⁶⁶ *Ordo* z katedry w Evreux: „Quibus cantatis dicat sacerdos *Attollite portas* et percutiat cum baculo crucis postea processio intret ecclesiam praecentore incipiente hanc antiphonam *Ingrediente domino*”; tamże, s. 349, w. 28–29. Zdaje się, że ryt ten się rozpowszechnił w późnym średniowieczu; zob. H.F. Gräf, *Palmenweihe*, s. 134.

⁶⁷ O dedykacji świątyni w średniowieczu zob. K.-J. Benz, *Untersuchungen zur politischen Bedeutung der Kirchweihe unter Teilnahme der deutschen Herrscher im hohen Mittelalter*, Regensburger Historische Forschungen, t. 4, Kallmünz 1975; P. Sczaniecki, *Sacramentum dedicationis. Obrzęd poświęcenia kościoła i jego znaczenie w dziedzinie religijnej, obyczajowej i kulturalnej na podstawie źródeł polskich z XII wieku*, Studia Kościelno-Historyczne, t. 3, Lublin 1979 (wyd. 2, Kraków 2018); B.V. Repsher, *The Rite of Church Dedication in the Early Medieval Era*, Lewiston–Queenston–Lampeter 1998; T.-C. Forneck, *Die Feier der Dedicatio ecclesiae im römischen Ritus*, Aachen 1999; M. Lauwers, *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terres des morts dans l'Occident médiéval*, Aubier 2005; D. Iogna-Prat, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Eglise au Moyen Age (v. 800 – v. 1200)*, [Paris] 2006; *Mises en scène et mémoires de la consécration d'églises au Moyen Age*, red. D. Méhu, Collection d'études médiévales de Nice, t. 7, Turnhout 2007 (z podaną na końcu tomu bogatą bibliografią); L.I. Hamilton, *A Sacred City. Consecrating Churches and Reforming Society in Eleventh-Century Italy*, Manchester–New York 2010; H. Gittos, *Liturgy, Architecture, and Sacred Places in Anglo-Saxon England*, Oxford 2013, s. 212–256.

⁶⁸ C. Vogel, R. Elze, w: *Le Pontifical Romano-Germanique*, t. 1, s. XI n.; o pontyfikale tym także E. Palazzo, *L'évêque et son image. L'illustration du pontifical au Moyen Age*, Turnhout 1999, s. 42–46.

późniejszych. Pada przy tym imię Henryka II jako patrona przedsięwzięcia. Jednocześnie podano w wątpliwość rolę, jaką miał w tym dziele odegrać ośrodek moguncki⁶⁹.

Omawiany pontyfikał jest kompilacją tekstów liturgicznych oraz objaśniających je komentarzy. Autor posłużył się tekstami wcześniejszymi, napisanymi w różnym czasie i miejscu, które uznał, jak widać, za nadal aktualne. Były one zresztą w jakimś sensie żywe. Zmieniano je i uzupełniano, tak aby mogły lepiej odpowiadać potrzebom i zapatrywaniom lokalnego środowiska. Łatwo to zauważyć, gdy się przegląda poszczególne egzemplarze Pontyfikału rzymsko-niemieckiego. Mamy tutaj do czynienia z kreatywnością liturgiczną, którą można również zaobserwować w odniesieniu do ottońskich i wczesnosalickich tekstów obrzędu konsekracji kościoła (*ordines dedicationis*)⁷⁰, a więc gatunku liturgicznego, który stanowi przedmiot naszego bezpośredniego zainteresowania⁷¹.

Pontyfikał rzymsko-niemiecki zawiera dwa *ordines* poświęcenia świątyni: *Ordo Romanus ad dedicandam ecclesiam* (PRG 33)⁷² oraz *Ordo ad benedicendam ecclesiam* (PRG 40)⁷³. Analizować je będziemy pod jednym tylko kątem: ich punktów stycznych z Pasją z Tegernsee. Zaczniemy od PRG 33, tekstu o niejasnym czasie powstania⁷⁴, bogatym w rytuały, choć mniej rozwiniętym niż PRG 40.

PRG 33 przewiduje, że biskup odziany w szaty liturgiczne podchodzi do miejsca, gdzie są złożone relikwie, wręcza je prezbiterowi i razem idą do nowego kościoła. Zapala się dwanaście świec rozstawionych wokół świątyni, a w jej środku, zamknięty, przebywa diakon⁷⁵. Potem następuje ten oto fragment:

Et cum venerit ad ostium ecclesiae, percuciens ter super liminare cum cambuta sua, dicit antiphonam istam: *Tollite portas, principes vestras et elevamini, portae aeternales, et introibit rex gloriae*. Responsum det diaconus infra aecclesiam: *Quis est iste rex gloriae?* Iterum pontifex similiter dicat et diaconus, ut supra, usque tertio dicit: *Dominus virtutum ipse est rex gloriae*⁷⁶.

Odnotujmy najpierw dwa fakty: biskup uderza pastorałem⁷⁷ w drzwi kościoła, który ma konsekrować, i jednocześnie śpiewa antyfonę wzywającą do otwarcia drzwi przed Królem Chwały. Jej tekst, tak samo jak następujące zaraz potem słowa dialogu między konsekratorem a diakonem zaczerpnięte są z Psalmu 23 (według numeracji Wulgaty), który chrześcijańska tradycja interpretowała w kategoriach chrystopologicznych⁷⁸. Biskup działa *in persona Christi*, sens zaś rytuału dedykacyjnego polega na objęciu przez Chrystusa nowej świątyni w posiadanie.

⁶⁹ H. Parkes, *The Making of Liturgy in the Ottonian Church: Books, Music and Ritual in Mainz, 950–1050*, Cambridge 2015; zob. tenże, *Questioning the Authority of Vogel and Elze's Pontifical Romano-Germanique*, w: *Understanding Medieval Liturgy. Essays in Interpretation*, red. H. Gittos, S. Hamilton, Farnham–Burlington 2016, s. 75–101; także <<https://yalemusic.yale.edu/people/henry-parkes>> [dostęp: 15.10.2019].

⁷⁰ H. Parkes, *The Making of Liturgy*, s. 168.

⁷¹ Związła a instruktywną informację o rozwoju wczesnośredniowiecznych *ordines dedicationis* daje D. Méhu, *Historiae et Imagines de la consécration de l'Eglise au Moyen Age*, w: *Mises en scène et mémoires de la consécration*, s. 15–48, tu s. 18–24.

⁷² *Le Pontifical Romano-Germanique*, t. 1, cap. 33, s. 82–89 [dalej: PRG 33]; T.-C. Forneck, *Die Feier der Dedicatio ecclesiae*, s. 44–52.

⁷³ *Le Pontifical Romano-Germanique*, t. 1, cap. 40, s. 124–173 [dalej: PRG 40]; T.-C. Forneck, *Die Feier der Dedicatio ecclesiae*, s. 52–93.

⁷⁴ D. Méhu datuje to źródło na okres od początku IX do połowy X w. (tenże, *Historiae et Imagines de la consécration*, s. 22), z tym że, jak rozumiemy, *terminus ante quem* wyznacza po prostu czas powstania Pontyfikału rzymsko-niemieckiego.

⁷⁵ PRG 33, nr 1–3, s. 82.

⁷⁶ Tamże, nr 4, s. 83.

⁷⁷ Na temat pastorału i jego symboliki we wczesnym średniowieczu zob. O. Engels, *Der Pontifikatsantritt und seine Zeichen*, w: *Segni e riti nella Chiesa altomedievale occidentale*, Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'alto medioevo, t. 33, t. 2, Spoleto 1987, s. 707–766, tu s. 754–764; T. Vogtherr, *Bischofsstäbe und Abtsstäbe*, passim.

⁷⁸ O Chrystusie jako Królu Chwały ze wskazaniem na Ps 23, bez odniesienia się jednak do rytu dedykacyjnego, zob. P. Skubiszewski, *Le titre de „Roi de Gloire” et les images du Christ: un concept théologique, l'iconographie et les inscriptions*, w: *Épigraphie et iconographie. Actes du Colloque tenu à Poitiers les 5–8 octobre 1995*, red. R. Favreau, Civilisation Médiévale, t. 2, Poitiers 1996, s. 229–256. O chrystopologicznym sensie tego psalmu i jego roli w liturgii średniowiecznej zob. A. Rose, „*Attolite portas, principes, vestras...*”. *Aperçu sur la lecture chrétienne du Ps. 24 (23) B*, w: *Miscellanea liturgica in onore di Sua Eminenza il Cardinale Giacomo Lercaro*, t. 1, Roma 1966, s. 453–478 (z uwzględnieniem rytu dedykacyjnego, s. 475–477).

Z naszego punktu widzenia ważne są przede wszystkim podobieństwa, jakie zachodzą między Pasją z Tegernsee a komentowanym rytym. Są one daleko idące: tu i tam biskup podchodzi w szatach liturgicznych, tu i tam uderza pastorałem w drzwi/bramę, tu i tam wzywa do jej otwarcia, tu i tam wejść ma *rex gloriae* i *rex/dominus virtutum*, z tą tylko różnicą, że w pierwszym wypadku w osobie swojego wysłańca. Wygląda na to, że hagiograf scenę misyjną wystylizował na konsekrację kościoła, a może nawet więcej – uznał, że była to konsekracja kościoła.

W wizji autora Pasji jeszcze jeden szczegół jest ważny. Twierdził on, że po odprawieniu mszy Wojciech zdjął ornat i mając na sobie pozostałe szaty biskupie, udał się do miasta Cholinun⁷⁹. Spójrzmy teraz na miniaturę z *Pontificale Lanaletense*, księgi liturgicznej wykonanej w XI w. w Wessex. Zawiera ona scenę z obrzędu konsekracji świątyni. Oto biskup podchodzi do niej i uderza pastorałem w dolną część drzwi. Duchowny jest odziany w szaty liturgiczne, ale nie ma na sobie ornatu, lecz kapę⁸⁰. Okazuje się zatem, że biskup dokonuje dedykacji kościoła w paramentach liturgicznych, to oczywiste, ale nie w ornacie. Rozumiemy teraz, dlaczego hagiograf z taką precyzją informował czytelnika, co Wojciech zdjął, a co miał nadal na sobie. Zgodnie z intencją autora był to jeszcze jeden środek upodobniający scenę misyjną do dedykacji kościoła.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną okoliczność. Otóż pilnujący bramy wartownik (*urbanus custos*) zażądał, aby Wojciech stanął na wzgórzu, które się rozciągało przed miastem, tak aby można było ustalić, kim on jest. Co zresztą misjonarz zrobił. Nasuwa się domysł, że żądanie strażnika było odpowiednikiem pytania diakona z liturgii dedykacyjnej: „Quis est iste rex gloriae?” W tym jednak wypadku o pewność trudno.

Należy się także przyjrzeć różnicom między tekstem Pontyfikału rzymsko-niemieckiego a Pasją. Oto św. Wojciech zapowiada przybycie posłańca Króla Chwały, a nie samego Króla Chwały, jak to czynił biskup w czasie konsekracji kościoła. Zaryzykowałibyśmy następujące wyjaśnienie tej rozbieżności: św. Wojciech został od bramy miasta odpędzony, hagiograf nie chciał zatem sprawiać wrażenia, że w osobie misjonarza despektu tego osobiście doznał Zbawiciel. Bezpieczniej było pisać o posłańcu Zbawiciela.

Łatwiej wytłumaczyć inną rozbieżność: o ile redaktor pontyfikału prezentuje Chrystusa sformułowaniem „Dominus virtutum ipse est rex gloriae”, o tyle misjonarz Prusów daje pełniejszą charakterystykę: „rex virtutum omnium, cuius freno et potestate regitur machina cęli et terrę”. M. Sosnowski zwrócił uwagę na to, że fragment zaczynający się od słów *cuius freno* jest przejęciem z jednego z hymnów Notkera Jakały⁸¹, gdzie zresztą również odnosi się do Chrystusa. Z naszej strony dodamy, że hagiograf sięgnął po ten cytat w tym celu, aby tekst liturgiczny, którym się posługiwał, dostosować do realnej sytuacji misyjnej. Misjonarze wśród argumentów wykorzystywanych w czasie dyskusji z poganami wskazywali, że Bóg, którego głoszą, jest stwórcyem świata⁸². O przykłady nie trudno. W ten sposób, jeśli wierzyć Brunonowi z Kwerfurtu, wypowiadał się św. Wojciech u Prusów. Sens jego słów był następujący: Bóg stworzył niebo i ziemię, morze i wszystkie istoty żyjące. Dlatego też oni – Prusowie – powinni uznać w Nim swojego stwórcyiel, porzucić pogańskie obrzędy i po przyjęciu chrztu zostać chrześcijanami w Chrystusie, w którym dostąpią wiecznego zbawienia⁸³. Oczywiście, w tekście Brunona misjonarz nie mówi, że Bóg kieruje światem, ale że go stworzył, ale wniosek jest ten sam: rządzi nim całkowicie suwerennie i człowiekowi nie pozostaje nic innego, jak uznać Jego wszechmoc i przyjąć chrzest. Można by powiedzieć, że sformułowanie liturgiczne *Dominus virtutum* z *ordo dedicationis* zawiera w sobie pojęcie wszechwładzy, w zastosowaniu jednak do tej konkretnej sytuacji wydawało się ono zdecydowanie za mało wyraziste.

⁷⁹ *Passio s. Adalperti*, s. 62, w. 7–9.

⁸⁰ Rouen, Bibliothèque Municipale, Ms. Y 7, fol. 2v; zob. J.E. Rosenthal, *Three Drawings in an Anglo-Saxon Pontifical. Anthropomorphic or Threefold Christ?*, „The Art Bulletin”, 63, 1981, s. 547–562, tu s. 559, il. 14. W sprawie miniatur w pontyfikałach ilustrujących obrzęd dedykacji kościoła zob. E. Palazzo, *L'évêque et son image*, s. 311–356.

⁸¹ M. Sosnowski, *Anonimowa Passio s. Adalperti*, s. 49.

⁸² L.E. von Padberg, *Die Inszenierung religiöser Konfrontationen*, s. 165–168, passim.

⁸³ *Vita s. Adalberti II*, cap. 25, s. 32.

Ordo dedicationis PRG 40 jest tekstem liturgicznym bardziej rozbudowanym od PRG 33. Nas tutaj interesują jedynie uzupełnienia związane z obrzędem wejścia biskupa do kościoła. W tym fragmencie PRG 40 przewiduje trzy procesje wokół świątyni⁸⁴, w czasie których konsekратор dokonuje aspersji ścian zewnętrznych budynku. Każda z nich kończy się oracją, w czasie pierwszej śpiewa się antyfonę *Tollite portas*. Tego wszystkiego PRG 33 nie zna. Po pierwszej procesji biskup uderza pastorałem w nadproże i odmawia werset *Tollite portas*, diakon pyta „Quis est iste rex gloriae?”, na co konsekратор odpowiada „Dominus fortis, dominus potens in praelio” (są to też cytaty z Psalmu 23). To samo się dzieje po drugiej i trzeciej, z tym że po trzeciej odpowiedź biskupa na pytanie diakona brzmi: „Dominus virtutum ipse est”.

Łatwo zauważyć, że wzbogacenie rytuału w żaden sposób nie zmieniło istoty rzeczy: biskup uderza pastorałem w drzwi kościoła, śpiewa *Attolite portas*, a w odpowiedzi na pytanie diakona, cytując ten sam psalm, podkreśla potęgę Chrystusa.

W gruncie rzeczy nie wiadomo, który z dwóch obrzędów konsekracji kościoła występujących w Pontyfikuale rzymsko-niemieckim był w praktyce stosowany. Można mieć w każdym razie wątpliwości, czy liturgię kształtowano dokładnie tak jak to przewidywał PRG 40. Wydaje się, że jest to rytuał zbyt długi i zanadto skomplikowany⁸⁵. PRG 33 jest prostszy. Pamiętać też należy, że w całym średniowieczu istniała duża swoboda w doborze takiego czy innego *ordo dedicationis*⁸⁶, możliwe zatem, że PRG 33 i PRG 40 były wykorzystywane równolegle. Autor mógł je znać z Pontyfikału rzymsko-niemieckiego albo też z jakiegokolwiek manuskryptu niebędącego tym pontyfikałem. Mógł się nawet inspirować jakimś innym *ordo dedicationis*. Nie ma to dla nas istotnego znaczenia, ponieważ wiele tego typu *ordines* z epoki karolińskiej, a także późniejszych, zawiera ryt uderzenia pastorałem w drzwi kościoła⁸⁷. Warto też zauważyć, że omawiany obrzęd jest po raz pierwszy poświadczony dla ok. 800 r.⁸⁸

Czas zastanowić się nad tym, dlaczego hagiograf podjętą przez Wojciecha próbę ewangelizacji Prusów upodobnił do dedykacji świątyni. Przypomnijmy, że Pontyfikał rzymsko-niemiecki wykorzystywany przez nas *ordines* zatytułował odpowiednio *Ordo Romanus ad dedicandam ecclesiam* oraz *Ordo ad benedicendam ecclesiam*. Ale cóż to jest *ecclesia*? Odpowiedzi poszukamy w traktacie *Quid significant duodecim candelae*, objaśniającym obrzędy poświęcenia kościoła⁸⁹. Traktat ten, włączony do Pontyfikału rzymsko-niemieckiego, powstał w czasach karolińskich, najstarszy znany rękopis pochodzi z połowy IX w. Uznano zrazu, że jest to komentarz do PRG 40, ale biorąc pod uwagę wyraźne różnice między tym *ordo* a tekstem liturgicznym, do którego owo dziełko egzegetyczne się odnosi, trzeba przyjąć, że chodzi o jakiś tekst pokrewny, może o PRG 33⁹⁰.

Autor traktatu używa synonimicznych terminów *domus* i *domus dominica*, i rozumie przez nie budynek kościelny, który jest lub ma się stać domem Bożym. Poświęcenie kościoła to dla naszego liturgisty *consecratio domus dominicae* lub *sanctificatio domus*⁹¹. Słownik autora zawiera również wyraz bliskoznaczny *basilica*. Oznacza on także budynek świątynny, z pewnym jednak specjalnym odcieniem znaczeniowym: *basilica* to pałac królewski, czyli pałac Króla Przedwiecznego⁹². W tekście występuje również słowo *ecclesia* i ono pojawia się najczęściej. Wyraz ten oznacza lud, zgromadzenie wiernych.

⁸⁴ PRG 40, nr 11–20, s. 131–133.

⁸⁵ D. Méhu, *Historiae et Imagines de la consécration*, s. 23.

⁸⁶ L.I. Hamilton, *Les dangers du rituel dans l'Italie du XI^e siècle: entre textes liturgiques et témoignages historiques*, w: *Mises en scène et mémoires de la consécration*, s. 159–188, tu s. 161–171.

⁸⁷ B.V. Repsher, *The Rite of Church Dedication*, tab. na s. 36 n.; L.I. Hamilton, *A Sacred City*, tab. 1 na s. 28 n.

⁸⁸ T.-C. Forneck, *Die Feier der Dedicatio ecclesiae*, s. 22.

⁸⁹ *Quid significant duodecim candelae*, w: *Le Pontifical Romano-Germanique*, t. 1, cap. 35, s. 90–121; zob. B.V. Repsher, *The Rite of Church Dedication*, zwł. s. 67–106 (omówienie traktatu *Quid significant duodecim candelae*), s. 171–196 (jego tłumaczenie na angielski); w szerszym kontekście karolińskim zob. D. Iogna-Prat, *La Maison Dieu*, s. 284–314; zob. też C. Gauthier, *L'odeur et la lumière des dédicaces. L'encense et le luminaire dans le rituel de la dédicace d'église au haut Moyen Age*, w: *Mises en scène et mémoires de la consécration*, s. 75–90.

⁹⁰ C. Gauthier, *L'odeur et la lumière*, s. 76 n.

⁹¹ *Quid significant duodecim candelae*, np. nr 1, 4, 5, s. 90–92; nr 12, s. 95.

⁹² Tamże, nr 5, s. 92.

Liturgista przyznaje, że słowo *ecclesia* często stosuje się na określenie świątyni, ale – jak zaznacza – jest to użycie nieprawidłowe. Nieporozumienie wzięło się stąd, że *ecclesia* rozumiana jako lud zbiera się w budynku, któremu przekazuje swoją nazwę⁹³. Twórca traktatu mocuje się z zagadnieniem, które podejmowali już Ojcowie Kościoła⁹⁴, a które stanowiło przedmiot refleksji przez całe średniowiecze: jak się ma do siebie Kościół pisany z dużej litery do kościoła pisanego z małej, czyli instytucja i społeczność do gmachu⁹⁵. Oczywiście mimo tych wszystkich zastrzeżeń autorowi w omawianym traktacie zdarza się używać wyrazu *ecclesia* w sensie budynku⁹⁶. Był to termin dwuznaczny, przy czym owa dwuznaczność wynikała z istoty desygnowanej rzeczywistości.

Postawmy analizowanemu źródłu inne pytanie: dedykacja, której uwagę autor poświęca, to dedykacja właściwie czego? Z pewnością budynku, wspominaliśmy już, że w traktacie padają takie określenia jak *consecratio domus dominicae* i *sanctificatio domus*. Teraz pokażemy, że przedmiotem poświęcenia był także lud. Naszą lekturę ograniczymy do początkowych fragmentów traktatu, odpowiadających inicjalnym częściom rytuału konsekuracyjnego.

Pomińmy pierwszy epizod, tzn. rozstawienie świec i przejdźmy do sceny, w której biskup uderza pastorałem w nadproże kościoła. Autor zwraca uwagę na to, że hierarcha działa tutaj jako Chrystus, pastorał jest zaś symbolem władzy przekazanej przez Pana apostołom i biskupom. Komentator precyzuje, że władza ta swoją mocą obejmuje nie tylko ziemię, lecz także niebo i podziemia, i z tego właśnie względu duchowny uderza w drzwi trzykrotnie. Drzwi się otwierają, a dzieje się tak dlatego, że wroga strona nie ma sił się przeciwstawić. Ta wroga strona to nikt inny jak lud spętany niewiedzą i przewrotnością, jego zaś symbolem jest budynek świątyni, dopóki nie wejdzie doń biskup. Nadchodzi Chrystus, aby zniewolony lud uwolnić. Biskup śpiewa „Attollite portas principes”, rozkazując demonom oraz rozmaitym wadom i przywarom, aby otwały swoje bramy, tak aby mógł wejść Król Chwały. Wchodząc, biskup mówi „Pax huic domui”, aby lud pojednał się z Bogiem, od którego oddalił się przez grzech⁹⁷. W tym czasie kapłani i lewici, padłszy na twarz, modlą się o uświęcenie tego domu, tak jak Pan przed męką modlił się o uświęcenie swoich uczniów⁹⁸. Wstając od modlitwy, konsekurator nie zwraca się do ludu słowami *Dominus vobiscum*, a to dlatego, że ten nowy lud jeszcze nie jest tego godzien⁹⁹.

Wnioski, jakie płyną ze skrótego przeglądu pierwszych rozdziałów traktatu, są następujące. Konsekracja kościoła to konsekracja ludzi. Potrzebują jej, ponieważ żyją w grzechu i niewierze. Wyrwać ich z tego może tylko Chrystus, w którego imieniu i którego mocą działa biskup. Lektura całości traktatu prowadzi do przekonania, że długa, wielocłonowa celebrowana dedykacyjna przekształcała lud z grzesznych i niewierzących w miłych Bogu chrześcijan¹⁰⁰. Ceremonia ta symbolizowała sakrament chrztu ze wszystkimi jego etapami, a więc nauczaniem prawd wiary, egzorcyzmem, polaniem wodą, namaszczeniem. Całość uroczystości kończyła się mszą. Był to kulminacyjny moment pojednania ludu z Bogiem.

Powróćmy do misji św. Wojciecha. Prusowie byli plemieniem uwięzionym w okowach niewiary i grzechu, a ich kraj był siedliskiem wad i przywar. O tym wszystkim świadczy ich pełen nienawiści stosunek do misjonarza – będziemy o tym za chwilę mówić. O demonach hagiograf co prawda nie pisał, ale skoro byli oni poganami, to znaczy, że czcili bałwany, a więc demony lub przez demony byli do tego nakłaniani. Za każdym zresztą grzechem kryje się szatan i jego słudzy. Wśród duchowieństwa średniowiecznego były to poglądy powszechne, trudno zatem przyjąć, że twórca Pasji był innego zdania.

⁹³ Tamże, nr 4, 5, s. 91 n.

⁹⁴ G. Cantino Wataghinn, *Domus ecclesiae, domus orationis, domus Dei: la chiesa, luogo della comunità, luogo dell'istituzione*, w: *Chiese locali e chiese regionali nell'alto medioevo*, t. 1, Settimane di Studio della Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, t. 61/1, Spoleto 2014, s. 565–604.

⁹⁵ D. Iogna-Pras, *La Maison Dieu*, passim.

⁹⁶ *Quid significant duodecim candelae*, np. nr 61, s. 120.

⁹⁷ Tamże, nr 11, s. 95.

⁹⁸ Tamże, nr 12, s. 95 n.

⁹⁹ Tamże, nr 14, s. 96.

¹⁰⁰ B.V. Repsher, *The Rite of Church Dedication*, s. 67–106.

Zadaniem św. Wojciecha było doprowadzenie Prusów do konwersji, czyli porzucenia niewiary, grzechu, diabła i wszystkich rzeczy jego. Z punktu widzenia teologicznego można było to zinterpretować jako założenie Kościoła lokalnego, którego członkami byłiby nawróceni Prusowie. Ale przecież liturgicznym wyrazem takiego procesu była konsekracja świątyni: w konsekracji tej – jak wiemy – nie chodziło tylko o poświęcenie budynku, lecz także o nawrócenie ludu, o wyplenienie grzechów i wypędzenie zamieszkujących wśród niego złych duchów. Trzeba się zgodzić, że w świetle tych poglądów wymodelowanie wysiłków ewangelizacyjnych biskupa praskiego na akt dedykacji świątyni było ze strony hagiografa posunięciem najzupełniej racjonalnym.

Koncepcja ta świadczy o dużej świadomości teologicznej i liturgicznej autora Pasji z Tegernsee. Nie ma w tym nic dziwnego. Pisano już o wysokiej klasy warsztacie literackim hagiografa. Marian Plezia zwracał uwagę na „wyszukany, poetycki styl tego zabytku”¹⁰¹. M. Sosnowski uważa, że autor Pasji posługiwał się zapożyczeniami z różnych pogańskich i chrześcijańskich autorów, takich jak Wergiliusz (*Eneida*, *Georgiki*), Prudencjusz i Notker Jakała. Nie brak też odniesień biblijnych¹⁰². Nasza analiza poszerza krąg tych lektur. Wiemy, o czym poprzedni badacze nie wspominali, że znał przynajmniej jedno *ordo dedicationis*. Ale na tym nie dość. Można nawet postawić pytanie, czy autor nie korzystał z traktatu *Quid significant duodecim candelae*. Ostatecznie tekst ten wchodził w skład Pontyfikału rzymsko-niemieckiego. Porównajmy dwa cytaty. Hagiograf pisze: „ferulaque sua postes portę, ut episcoporum mos est, pulsans”. Odnośny tekst w traktacie karolińskim brzmi: „mos est pontificem ad ostium accedere basilicae, clero et populo subsequente, et percutere ter super liminare cum virga”. To *mos* użyte w identycznym kontekście daje w każdym razie do myślenia¹⁰³.

Dedykacja kościoła a nawrócenie – jest to temat znany w hagiografii czasów ottońskich i Pasja z Tegernsee nie jest jedynym tego przykładem. Sięgnijmy po Żywot św. Aethelwolda pióra Wulfstana, napisany najprawdopodobniej w 996 r.¹⁰⁴ Aethelwold (zm. 984), biskup Winchesteru i zakonnik, należał do głównych przedstawicieli X-wiecznej reformy Kościoła angielskiego. Polegała ona na popieraniu monastycyzmu benedyktyńskiego, co wyrażało się m.in. w osadzaniu konwentów mniszych tam, gdzie dotąd byli księża świeccy. W kontekście naszych rozważań ważne jest to, że Aethelwold usunął kanoników z Old Minster w Winchesterze, tzn. z tamtejszej katedry, i na ich miejsce wprowadził benedyktynów. Przedsięwziął też w swojej stolicy biskupiej działalność fundacyjną na wielką skalę, m.in. kościół katedralny rozbudował do imponujących rozmiarów. Dedykacja tej świątyni miała miejsce 20 X 980. I właśnie zawarty w żywocie opis wspomnianego wydarzenia stanowi przedmiot naszego zainteresowania¹⁰⁵. Trzeba zaznaczyć, że hagiograf był uczniem Aethelwolda i członkiem konwentu benedyktyńskiego w Old Minster.

Wulfstan zwraca uwagę na wielki splendor, z jakim odbyła się konsekracja nowej katedry. Poświęcenia dokonało dziewięciu biskupów pod przewodnictwem arcybiskupa Dunstana i biskupa Aethelwolda. Obecny był król Aethelred i prawie wszyscy książęta, opaci, hrabiowie i możni całego narodu angielskiego. Uroczystości trwały dwa dni. „Exinde”, podkreśla hagiograf (a więc ‘następnie’ albo ‘z tego powodu’) święty biskup doznał niezwykłej łaski Bożej. Oto wszyscy ci świeccy dostojnicy i wielcy panowie, którzy sprzeciwiali się Aethelwoldowi i nie chcieli iść drogą Bożą, przekształcili się nagle

¹⁰¹ M. Plezia, *Pasja z Tegernsee*, w: *Średniowieczne żywoty i cuda patronów Polski*, tłum. J. Pleziowa, oprac. i wstęp M. Plezia, Warszawa 1987, s. 23–28, tu s. 25; z nowszych prac zob. A. Starowicz, *O przedstawieniach natury w średniowiecznych żywotach świętego Wojciecha*, „Meluzyna”, 2, 2015, s. 5–22.

¹⁰² M. Sosnowski, *Anonimowa Passio s. Adalperti*, s. 47–50.

¹⁰³ *Quid significant duodecim candelae*, nr 6, s. 92.

¹⁰⁴ Wulfstan of Winchester, *The Life of St. Aethelwold*, wyd. M. Lapidge, M. Winterbottom, Oxford 1991. Na temat Aethelwolda zob. *Bishop Aethelwold. His Career and Influence*, red. B. Yorke, Woodbridge 1988. O Wulfstanie zob. M. Lapidge, *The Cult of St Swithun*, Winchester Studies, 4 II. The Anglo-Saxon Minsters of Winchester, Oxford 2003, s. 336–341. Z nieco innego punktu widzenia omawialiśmy to źródło w pracy: R. Michałowski, *Duszpasterstwo, duchowość i eklezjologia. Działalność biskupa Wojciecha w Pradze na tle hagiografii ottońskiej*, *Przeł. Hist.*, 106, 2015, z. 2, s. 216–248, tu s. 243–246.

¹⁰⁵ Wulfstan of Winchester, *The Life of St. Aethelwold*, cap. 40, s. 60–62; zob. D.J. Scheerin, *The Dedication of the Old Minster, Winchester, in 980*, „Revue Bénédictine”, 88, 1978, s. 261–273. O dedykacji tej Wulfstan pisał także w innym dziele, w *Narratio metrica de s. Swithuno*, wyd. M. Lapidge, w: tenże, *The Cult of St Swithun*, s. 376–380.

z wilków w owieczki, klękali przed biskupem, całowali po rękach i polecali się jego modlitwom. Mamy zatem do czynienia z nawróceniem, oczywiście nie w sensie przejścia z pogaństwa do chrześcijaństwa, lecz ze stanu grzechu i buntu przeciwko Bogu i jego przedstawicielowi do stanu wierności. Niezależnie od znaczenia, jakie przypiszemy słowu *exinde*, za znamienne należy uznać sekwencję wydarzeń: uroczystości dedykacyjne, łaska Boża wyświadczona konsekраторowi, nawrócenie ludu. Ten ostatni fakt jawi się w ostatecznym rachunku jako skutek dedykacji katedry. Trzeba oczywiście pamiętać, że mamy tutaj do czynienia z żywotem wyliczającym cnoty i zasługi świętego, a poświęcenie Old Minster jest w tekście przedstawione jako szczyt drogi życiowej bohatera. W interwencji niebios owocującej nawróceniem można by zatem dopatrywać się nagrody dla Aethelwolda za całe jego życie. Nie jest jednak przypadkiem, że miało to miejsce w czasie dedykacji kościoła. Uroczystość ta tworzyła odpowiednie warunki, w których mogło dojść do przemiany wewnętrznej wiernych¹⁰⁶.

W przypadku Prusów przemiana ta jednak nie nastąpiła. Kiedy misjonarz stanął na wzgórzu naprzeciwko grodu, został otoczony przez wzburzony tłum, który nadbiegł, jakby to był rój rozwścieczonych pszczoł. Ci niegodziwcy zastanawiali się, kim on jest. Wówczas pewien mężczyzna, który go znał, rzekł, że ów człowiek, zanurzając w wodzie, przynosi ludom zagładę i że ich samych – Prusów – w ten sam sposób chce wytracić. Tłum zaczął w szale rzucać w głowę św. Wojciecha kamieniami, tak że mitra¹⁰⁷, którą miał na skroniach, została całkowicie porwana. Sądząc, że misjonarz już umiera, obłąkany lud oddalił się. Gdy Wojciech przystąpił do odmawiania wigilii za zmarłych i doszedł do oracji, podbiegło do niego ośmiu mężczyzn. Jeden z nich, odcinając mu głowę toporem, wykonał karę śmierci i w ten sposób doprowadził do męczeństwa¹⁰⁸. Rozwścieczone pszczoły¹⁰⁹, niegodziwcy, tłum obłąkany, działający w szale i kierujący się fałszywymi oskarżeniami – oto jak hagiograf charakteryzuje Prusów.

IV

Epoka ottońska była okresem bujnego rozwoju liturgii¹¹⁰. Rozbudowywano rytuały kościelne odziedziczone po czasach karolińskich. Sięgano po nowe środki wyrazu, takie jak tropy czy dramat liturgiczny. W nieznaną dotąd obfitość powstawały *ordines coronationis*. Charakter liturgiczny nadawano nowym obszarom religijnej aktywności, takim jak dzieła miłosierdzia. Za Ottonów teologii właściwie nie uprawiano, traktaty teologiczne stały się wówczas zjawiskiem rzadkim. Zastępowała ją liturgia i myślenie w kategoriach liturgicznych¹¹¹.

Na tym tle należy interpretować Pasję z Tegernsee. Próbując oddać istotę misji u pogan, hagiograf uznał, że jest ona tożsama z *ordo dedicationis*. Było to posłużenie się liturgiczną matrycą w celu rozwiązania problemu teologicznego. Autor pisał o misji, na czele której stał mąż wielkiej pobożności. Dla umysłu myślącego kategoriami rytuału kościelnego było oczywiste, że musiała się ona wyrażać w pilnym recytowaniu godzin kanonicznych. Ale liturgię godzin należy też rozpatrywać w innym

¹⁰⁶ Owa duchowa przemiana w związku z konsekracją kościoła mogła się wyrażać – zarówno na poziomie literackim, jak i realnego działania – w różny sposób. Na przykład w XI w. w Santa Maria in Pallaria w Rzymie mnisi składali profesję zakonną w święto dedykacji tamtejszej świątyni; L.I. Hamilton, *A Sacred City*, s. 77.

¹⁰⁷ Jeżeli to była mitra rozumiana jako infuła biskupia, to mielibyśmy do czynienia z bardzo wczesnym śladem występowania tego insygnium; zob. B. Sirch, *Der Ursprung der bischöflichen Mitra und päpstlichen Tiara*, Kirchengeschichtliche Quellen und Studien, t. 8, St. Ottilien 1975; G.B. Landner, *Der Ursprung und die mittelalterliche Entwicklung der päpstlichen Tiara*, w: *Tainia. Roland Hampe zum 70. Geburtstag*, Mainz am Rhein 1980, s. 449–481.

¹⁰⁸ *Passio s. Adalperti*, s. 64–66.

¹⁰⁹ Por. M. Sosnowski, *Prusowie a pszczoły – średniowieczna metaforyzacja ustroju społecznego w tzw. Pasji z Tegernsee*, „Pruthenia”, 6, 2011, s. 203–220, zwł. od s. 212.

¹¹⁰ E. Palazzo, *La liturgie de l'Occident médiéval autour de l'an Mil. État de la question*, „Cahiers de Civilisation Médiévale”, 43, 2000, s. 371–394.

¹¹¹ H. Mayr-Harting, *Ottoman Book Illuminations*, cz. 1–2 (współoprawne, ale o odrębnej paginacji), wyd. 2, London 1999, tu cz. 1, s. 64.

kontekście. Święty Wojciech poniósł męczeństwo. Hagiograf mógł zatem uznać, że jej sprawowanie było koniecznym warunkiem wyjednania łaski Bożej, bez której tak wielki triumf nie byłby możliwy.

Musimy też zwrócić uwagę na pewną okoliczność, o której jeszcze nie wspominaliśmy. Cały pobyt u Prusów został wtłoczony w jedną dobę, a precyzyjnie rzecz ujmując – w ramy święta męczennika Jerzego. Hagiograf podkreśla, że Wojciech z towarzyszami na teren misyjny przybył w wigilię tego święta¹¹². Miało to miejsce przed nieszporem, natomiast śmierć męczeńska nastąpiła w czasie nieszpórów za zmarłych dnia następnego. Tymczasem autorzy najstarszych żywotów misję biskupa praskiego u Prusów rozciągnęli na mniej więcej tydzień. Zaciśnięcie ram czasowych, jakiego dokonał twórca Pasji, wynikało, jak się zdaje, z liturgicznego ujmowania przez niego istoty rzeczy. Bo przecież przez cały ten dzień – według kościelnych zasad trwał on od wieczora do wieczora – i głównie w tym dniu oddawano publiczną cześć św. Jerzemu¹¹³. Można postawić pytanie, dlaczego było to tak ważne. Odpowiedź wydaje się prosta: to dzięki intercesji św. Jerzego, patrona dnia, św. Wojciech dostał łaski męczeństwa.

Żywoty świętych biskupów epoki ottońskiej można podzielić na dwie kategorie¹¹⁴. Jedna przedstawia bohatera jako duszpasterza troszczącego się o życie religijne ogółu wiernych, druga na czoło wybija działalność fundacyjną i troskę o publiczny kult Boży. Do pierwszej należą dwa najstarsze żywoty św. Wojciecha, do drugiej – duża większość produkcji żywotopisarskiej tamtych czasów. Pasja z Tegernsee nie do końca mieści się w tym podziale. Nie chodzi o to, że hagiograf ukazuje swojego bohatera z jednej strony jako misjonarza, a więc duszpasterza, z drugiej jako fundatora klasztoru i gorliwego sługę liturgii. Ostatecznie każdy dobry biskup obok głoszenia Słowa Bożego musi się modlić. Chodzi o to, że na kartach Pasji liturgia i duszpasterstwo nie tyle się uzupełniają, ile są tym samym. W sposób niezwykle dobitny znalazło to wyraz w przedstawieniu misji jako aktu poświęcenia kościoła. Nie jest pewne, czy w całej ottońskiej hagiografii biskupiej (nie tylko dotyczącej biskupów misjonarzy) znajdziemy jakąś analogię, może poza jednym tylko dziełkiem Wiperta, w skromnym jednak w tym wypadku wymiarze.

Oryginalność Pasji w tym zakresie pozwala uznać, że utwór ten jest owocem hagiograficznej kreacji¹¹⁵. Powstaje oczywiście pytanie, czy i do jakiego stopnia kreatywność autora zniekształciła rzeczywistość. Mamy tutaj do czynienia z różnymi sytuacjami. Nie ulega wątpliwości, że św. Wojciech odmawiał godziny kanoniczne, gdyż jako biskup i zakonnik był do tego zobowiązany. W tym zatem wypadku kreatywna rola autora sprowadzała się do tego, że odpowiednio nazwał i zinterpretował wydarzenia, które rzeczywiście miały miejsce (jeżeli oczywiście całe opowiadanie zawarte w Pasji nie jest czczym wymysłem). Należy się naturalnie liczyć z tym, że przy tej okazji samą rzeczywistość mógł przykrawać do swoich potrzeb. Skorelowanie nieszpórów za zmarłych, a ściślej zamykających je oracji, z momentem męczeństwa wydaje się być tego dobitnym przykładem.

I w tym momencie należy wprost postawić pytanie o wiarygodność Pasji z Tegernsee. Już dawno zauważono, że inaczej przedstawia ona losy św. Wojciecha niż dwa najstarsze jego żywoty. Różnice rzucają się w oczy już przy pierwszej lekturze. Wywołało to w literaturze przedmiotu dyskusję, której celem jest określenie charakteru tych rozbieżności¹¹⁶. Czy omawiane teksty oświetlają różne epizody z życia bohatera i w konsekwencji nie są to źródła ze sobą sprzeczne, lecz uzupełniające? Czy też wręcz przeciwnie – piszą o tym samym, a zatem niektóre z nich z pewnością przedstawiają fakty fałszywie? Z góry można założyć, że nie ma jednej ogólnej odpowiedzi na to pytanie.

¹¹² *Passio s. Adalperti*, s. 60, w. 4–5.

¹¹³ Zob. tamże, w. 8.

¹¹⁴ R. Michałowski, *Duszpasterstwo, duchowość i eklezjologia*, passim; zob. też tenże, *Święty Wojciech – biskup reformator w Europie X wieku*, w: *Granica wschodnia cywilizacji zachodniej w średniowieczu*, red. Z. Dalewski, Warszawa 2014, s. 169–210.

¹¹⁵ O kreatywnej pamięci w odniesieniu do polskich średniowiecznych utworów hagiograficznych, a także o kreatywności hagiograficznej pisze ostatnio M. Sosnowski, *Oryginalność i wtórność wczesnej polskiej hagiografii (do końca XIII w.) – wybrane problemy*, w: *Oryginalność czy wtórność? Studia poświęcone polskiej kulturze politycznej i religijnej (X–XIII wiek)*, red. R. Michałowski, G. Pac, Warszawa 2020, s. 491–582, zwł. od s. 579; tam też odniesienie do hagiografii zachodniej i poświęconej temu zagadnieniu literaturze naukowej.

¹¹⁶ M. Sosnowski, *Anonimowa Passio s. Adalperti*, s. 20.

Nie trudno wykazać, że niedające się ze sobą pogodzić sprzeczności między utworami występują. Ograniczmy się tylko do przykładów zaczerpniętych z opisu misji. I tak zdaniem autora Pasji misjonarz poniósł śmierć w czasie odmawiania oficjum, gdy tymczasem z *Vita s. Adalberti I* dowiadujemy się, że Prusowie Wojciecha i towarzyszy zaatakowali w czasie snu¹¹⁷. O ile w świetle najstarszych żywotów przyczyną śmierci Wojciecha były ciosy zadane włócznią¹¹⁸, o tyle w Pasji z Tegernsee mordu dokonano przez ucięcie głowy toporem. Wcześniejsze teksty informują, że towarzysze biskupa Pragi zostali przez Prusów związani¹¹⁹, natomiast Pasja podaje, że uciekli do lasu. Pozostaje do rozwikłania kwestia miasta Cholinun¹²⁰ i wydarzeń, które się przed nim rozegrały.

Żywot I przebieg misji przedstawia w ten oto sposób: Wojciech przemawiał do Prusów na otwartej przestrzeni w miejscowości, której nazwy nie podano. Bruno precyzuje, że był to targ¹²¹. Tubylcy odrzucili naukę głoszoną przez misjonarza i zagrozili, że jeśli tej nocy on i jego towarzysze nie odejdą, zostaną ścięci. Wsadzono ich na łódź i przewieziono do pewnej osady, gdzie spędzili pięć dni. Potem wyruszyli w drogę, dotarli na otwarte pole i po odprawieniu mszy postanowili odpocząć. Wtedy zaskoczyli ich poganie¹²². Czytelnik odnosi wrażenie, że przyczyną męczeństwa było zlekceważenie ostrzeżenia, jakie Prusowie skierowali przed pięcioma dniami.

Łatwo zauważyć, że nazwa Cholinun w tej relacji nie pada, nie wspomina się o mieście czy grodzie, hagiograf nie pisze, że Wojciech zginął w chwilę po tym, jak głosił Słowo Boże. Czy można przyjąć, że autor *Vita s. Adalberti I* i Bruno z Kwerfurtu wiedzieli o tych wydarzeniach, lecz z jakichś powodów o nich nie napisali? Wydaje się to mało prawdopodobne, gdyż znaczyłoby to, że nie chcieli przedstawić bezpośrednich przyczyn męczeństwa. Byłoby to posunięcie dziwne i trudne do wytłumaczenia.

Cały problem sprowadza się więc do pytania, czy autor *Vita s. Adalberti I* dobrze orientował się w przebiegu misji św. Wojciecha. Kwestii tej nie będziemy próbowali rozwiązać, ponieważ zdecydowanie wykraczałoby to poza ramy niniejszego artykułu. Ale przecież trzeba uświadomić sobie konsekwencje pozytywnej i z drugiej strony negatywnej odpowiedzi na postawione pytanie. Jeśliby przyjąć, że hagiografowi działalność biskupa praskiego wśród Prusów była dobrze znana, musielibyśmy zgodzić się z poglądem, że scena spod grodu Cholinun jest w całości kreacją autora Pasji z Tegernsee i w rzeczywistości nie miała miejsca¹²³. Odpowiedź negatywna dopuszcza różne rozwiązania. Nie wyłącza oczywiście czystej kreacji, ale pozwala też bronić tezy, że św. Wojciech faktycznie chciał wejść do grodu Cholinun¹²⁴. Ale czy można przyjąć, że misjonarz naprawdę zastosował ryt dedykacji kościoła? Należy w to wątpić. Mielibyśmy tutaj raczej do czynienia z interpretacją liturgiczną wydarzenia, dokonaną przez hagiografa, ale nie odpowiadającą intencjom św. Wojciecha.

¹¹⁷ *Vita s. Adalberti I*, cap. 30, s. 45.

¹¹⁸ Tamże, s. 46. Analizę tej sceny przeprowadza J. Banaszekiewicz, *Dwie sceny z żywotów i z życia św. Wojciecha: misjonarz i wiec Prusów, martyrium biskupa*, w: *Ludzie, Kościół, wierzenia. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa Europy Środkowej (średniowiecze – wczesna epoka nowożytna)*, wyd. W. Iwańczak, S.K. Kuczyński, Warszawa 2001, s. 79–94.

¹¹⁹ *Vita s. Adalberti I*, cap. 30, s. 45.

¹²⁰ Próby identyfikacji tego grodu zob.: S. Mielczarski, *Misja pruska*, s. 110–117; G. Stasielowicz, *Wyniki badań wykopaliskowych przeprowadzonych na grodzisku w Kwietniewie, st. I (23), w 1994 r.*, w: *Adalbertus. Wyniki programu badań interdyscyplinarnych*, red. P. Urbańczyk, *Adalbertus – Tło kulturowo-geograficzne wyprawy misyjnej św. Wojciecha na pogranicze polsko-pruskie*, t. 1, Warszawa 1998, s. 199–207, zwł. s. 206; M.F. Jagodziński, *Tło archeologiczne misji pruskiej św. Wojciecha*, „*Studia Elbląskie*”, 3, 2001, s. 43–60, tu s. 57 n.

¹²¹ *Vita s. Adalberti II*, cap. 25, s. 31.

¹²² *Vita s. Adalberti I*, cap. 28, s. 42 n.; cap. 30, s. 44–46.

¹²³ Zob. H.G. Voigt, *Der Verfasser der römischen Vita*, s. 122, 130.

¹²⁴ Opinie badaczy na ten temat są rozbieżne. Na przykład M. Plezia wykazywał w tym względzie daleko idący sceptycyzm (tenże, *Pasja z Tegernsee*, s. 27). Możliwość taką zdecydowanie odrzucał S. Mielczarski (tenże, *Misja pruska świętego Wojciecha*, s. 126), natomiast G. Labuda w pełni zaakceptował (tenże, *Święty Wojciech*, s. 213–220, 304). Dodajmy jeszcze, że zdaniem Jerzego Strzelczyka Pasja z Tegernsee to utwór bałamutny, z tym że samo miasto Cholinun sprawia wrażenie autentyczności; tenże, *Apostołowie Europy*, Warszawa 1997, s. 195; por. też J. Powierski, *Źródłoznawcze i merytoryczne aspekty sporu o miejsce śmierci św. Wojciecha*, w: *Pogranicze polsko-pruskie w czasach św. Wojciecha*, red. M.F. Jagodziński, Elbląg 1999, s. 149–164, tu s. 162 n.; także wypowiedź tego badacza w dyskusji, tamże, s. 171 n.

V

Czas przejść do podsumowania. Udało nam się zidentyfikować tendencję autora Pasji z Tegernsee, polegającą na liturgizacji działalności misyjnej św. Wojciecha. Widoczne jest to w pilnym i regularnym odmawianiu godzin kanonicznych przez bohatera, w zaciśnięciu wydarzeń do święta św. Jerzego, przede wszystkim zaś w tym, że scenę misyjną wystylizowano na ryt poświęcenia kościoła. Tego rodzaju zabieg liturgizacji rzadko występował w hagiografii ottońskiej.

Powstaje jednak następująca wątpliwość: wiemy, że Pasja z Tegernsee, jaką ją znamy, jest skrótem utworu wcześniejszego. Czy nie istnieje w związku z tym niebezpieczeństwo, że na skutek opustek lub streszczeń analizowany przez nas fragment uległ tak daleko posuniętej deformacji, iż zmienił sens? W naszym przekonaniu takiego niebezpieczeństwa nie ma, a to dlatego, że późniejszy redaktor w ten fragment utworu ingerował w niewielkim stopniu, jeśli w ogóle. Początkowe partie utworu odznaczają się pospieszną narracją, wskazano też miejsca, w których z pewnością wypadły jakieś zdania¹²⁵. W naszym fragmencie tego pośpiechu nie widać, nie zidentyfikowano też opustek.

Pozostaje sprawa osadzenia Pasji z Tegernsee w kontekście społecznym i hagiograficznym¹²⁶. Przeważa pogląd, że powstała ona w Polsce, a w każdym razie wyszła spod pióra człowieka, który był z Polską związany. Argumentów przemawiających za tą opinią jest całkiem sporo. Autor Pasji obszernie opisał translację ciała św. Wojciecha do Gniezna¹²⁷, przy czym mocno wybił rolę Bolesława Chrobrego¹²⁸. Wykazał się przy okazji znajomością ważnego szczegółu, mianowicie, że ciało męczennika zostało złożone w kościele wybudowanym przez nieżyjącego już wówczas Mieszka¹²⁹. Znał słowiańskie imię Wojciecha, na Zachodzie występującego pod imieniem Adalbertus¹³⁰. Orientował się, że pierwszym imieniem Gaudentego był Radzim¹³¹. Wiedział nie tylko, że apostoł Prusów założył klasztor w Międzyrzeczu¹³², ale także to, że mianował tam opatem Astryka, i że ten ostatni został potem arcybiskupem *ad Sobottim*¹³³.

W tej sytuacji narzuca się hipoteza, że powstanie Pasji należy wiązać z arcybiskupstwem gnieźnieńskim jako z instytucją najbardziej zainteresowaną promocją kultu św. Wojciecha. Autor mógł pisać w Gnieźnie¹³⁴, mógł też pisać w Międzyrzeczu z inspiracji Gaudentego. Biorąc tę hipotezę za podstawę, spróbujmy wyjaśnić swoistość treści omawianego utworu. Przede wszystkim postać bohatera, która z Pasji się wyłania, ma charakter posągowy: idealny biskup diecezjalny, ale jednocześnie spotykający się z pełną aprobatą diecezjan, nieustraszony i pragnący męczeństwa misjonarz i wreszcie człowiek, o którego łaskę zabiegał sam cesarz, wielokrotnie i pokornie prosząc, aby udał się do Saksonii¹³⁵. Ale Pasja z Tegernsee to było także opowiadanie się za określonym modelem urzędu biskupiego, kładącym nacisk na liturgię. W tych dwóch punktach omawiany utwór sytuował się w opozycji do dotychczasowej tradycji hagiograficznej. Można sobie wyobrazić, że taki wybór był podyktowany interesem ideowym arcybiskupstwa gnieźnieńskiego. Monumentalność postaci św. Wojciecha stanowiła w oczach

¹²⁵ M. Sosnowski, *Anonimowa Passio s. Adalperti*, s. 21 n.

¹²⁶ H. Manikowska, D. Gacka, *Hagiografia a historyczność, czyli o historii w hagiografii i hagiografii w służbie historii, w: Przeszłość w kulturze średniowiecznej Polski*, t. 1, red. J. Banaszkiewicz [i in.], Warszawa 2018, s. 657–748, tu s. 690 n. *Passio s. Adalperti*, s. 66–70.

¹²⁷ P. Wiszewski, *Domus Boleslai. W poszukiwaniu tradycji dynastycznej Piastów (do około 1138 roku)*, Wrocław 2008, s. 58 n.

¹²⁸ *Passio s. Adalperti*, s. 70.

¹²⁹ Tamże, s. 66, w. 1.

¹³⁰ Tamże, s. 60, w. 11.

¹³¹ W sprawie identyfikacji klasztoru założonego przez Wojciecha zob. T. Jurek, *Ad mestrīs locum. Gdzie znajdował się klasztor założony przez św. Wojciecha*, *Rocz. Hist.*, 75, 2009, s. 7–23.

¹³² *Passio s. Adalperti*, s. 58. O Astryku zob. T. Jurek, *Ad mestrīs locum*, s. 13–15.

¹³³ Za otoczeniem Gaudentego jako środowiskiem, w którym została napisana Pasja, opowiedział się G. Labuda, *Droga życiowa Radzima-Gaudentego do arcybiskupstwa gnieźnieńskiego*, w: *O rzeczach minionych. Scripta rerum historicarum Annae Rutkowska-Plachcińska oblata*, red. M. Młynarka-Kaletynowa, J. Kruppé, *Studia z Historii Kultury Materialnej*, t. 71, Warszawa 2006, s. 179–190, tu s. 186. Za Gniezmem opowiedziała się J. Karwasińska, *Drzwi gnieźnieńskie a rozwój legendy o św. Wojciechu*, w: *Drzwi gnieźnieńskie*, t. 1, red. M. Walicki, Wrocław 1956, s. 20–41, tu s. 33.

¹³⁵ *Passio s. Adalperti*, s. 58, w. 4–5.

tamtejszego duchowieństwa gwarancję trwałości ich Kościoła. Z kolei opowiedzenie się za liturgicznym ideałem biskupa mieściło się w głównym nurcie myśli kościelnej epoki ottońskiej.

Koncepcja ta, wysoce przecież prawdopodobna, natrafia jednak na pewną trudność. Przy uważniejszej lekturze okazuje się bowiem, że autor Pasji z Tegernsee Gaudenty wcale nie oceniał pozytywnie¹³⁶. Mowa jest o nim w dwóch miejscach. Kiedy misjonarze przybyli na łękę położoną nieopodal miasta Cholinun, Wojciech stwierdził, że spędzą tu noc, odmówią nieszpory i nokturny, a następnego dnia po odprawieniu mszy udadzą się do wspomnianego grodu. Na co Gaudenty oświadczył, że są głodni. Biskup kazał mu milczeć i zapewnił, że Bóg ich nakarmi. I rzeczywiście, po odmówieniu nieszporów przyniósł z pól całe naręcze grzybów i ziół¹³⁷. O drugiej wzmiance już wspominaliśmy: kiedy Prusowie zaatakowali św. Wojciecha, jego towarzysze, a więc i Gaudenty, uciekli do lasu (w tym fragmencie imię Gaudentygo nie pada)¹³⁸. Wymowa źródła jest następująca: przyszły arcybiskup gnieźnieński myśli nie o sprawach boskich, lecz ziemskich; nie pokłada nadziei w Bogu – jest człowiekiem małej wiary; wcale nie pragnie męczeństwa, lecz jest tchórzem¹³⁹. Nie będzie przesadą, jeśli powiemy, że w każdym z wyszczególnionych punktów jest przeciwieństwem św. Wojciecha, tak jak go przedstawiła Pasja z Tegernsee. Można by co prawda suponować, że mamy tutaj do czynienia z zabiegiem retorycznym, że hagiografowi zależało na tym, aby poprzez kontrast polegający na pomniejszeniu brata i towarzysza jeszcze mocniej wydobyć nieustraszoną i pełnią wiary Wojciecha. Z taką wykładnią należy się oczywiście liczyć, ale trudno sobie wyobrazić, żeby na taki zabieg zdecydowało się środowisko gnieźnieńskie. Bo z tej retoryki dało się wyczytać jedno: Gaudenty nie był wielkim chrześcijaninem. Autor nie mógł przecież zakładać, że czytelnicy zrozumieją, iż mają do czynienia tylko z chwytem literackim.

Nie chcemy kategorycznie odrzucać tezy o polskiej czy nawet gnieźnieńskiej genezie Pasji. Chcemy jedynie wskazać, że dalsza dyskusja musi się z tymi wątpliwościami uporać.

The Passion from Tegernsee: a mission among pagans, liturgy, and hagiographic creation

Summary: The present article is devoted to the Passion of St Adalbert (Wojciech), the so-called Tegernsee Passion, written in the first half of the 11th century. We are especially interested in how the hagiographer presented the mission of St Adalbert among old Prussians that ended in his death. What stands up is the emphasis put by the author on the liturgical celebrations. He lists the canonical hours said by the Saint, starting from Vespers or the Evening Prayer of the first day of the mission to Vespers for the dead on the following day during which he was martyred. We deal here with a usual situation since in other lives of saints written in Carolingian and Ottonian times there were no mentions about the recitation of the Divine Office on a mission. The author, however, emphasises the liturgical topic even more strongly, and in a completely unexpected way.

Approaching the town inhabited by the pagans, St Adalbert knocked on its gate with his pastoral staff and called the guards to open it for a messenger of the King of Glory to come in (quotation from the Psalm 23). The reading of the *ordines dedicationis* included in the *Pontificale Romano-Germanicum*, and also other similar liturgical texts, indicates that here the hagiographer referred to the dedication of the church. The meaning of this ceremony was complex. On the one hand, it was the act of consecrating a church to make it the House of God, while on the other, it was to sanctify the people to make them dear to God. With this in mind, the author of Tegernsee Passion interprets the attempt to evangelize the Prussians as the dedication of the church.

The lives of holy bishops of the Ottonian epoch could be divided into two categories. One presents the protagonist as a priest caring about the religious life of all the faithful, while the other places emphasis on the public cult of God. The Passion from Tegernsee does not quite fit this categorisation. The author presents a mission among the pagans, that is a thoroughly pastoral actions, but at the same time he liturgises it in a specific way: pastoral care and public worship of God are one and the same.

¹³⁶ Przeciwny pogląd niedawno wypowiedziała M. Matla, *Czeskie wpływy w życiu religijnym i piśmiennictwie państwa piastowskiego w X–XI wieku*, Publikacje Instytutu Historii UAM, t. 148, Poznań 2017, s. 265.

¹³⁷ *Passio s. Adalperti*, s. 60–62.

¹³⁸ Tamże, s. 66, w. 10–11.

¹³⁹ Por. H.G. Voigt, *Der Verfasser der römischen Vita*, s. 104.

Nota o autorze: Roman Michałowski, prof. dr hab., profesor w Instytucie Historii im. Tadeusza Manteuffla PAN, *professor emeritus* Uniwersytetu Warszawskiego. Obszar zainteresowań: wczesne i pełne średniowiecze w Polsce i Europie, hagiografia, kult świętych, misje i ewangelizacja pogan, biskupi, monastycyzm.

Author: Roman Michałowski, professor at the Tadeusz Manteuffel Institute of History, Polish Academy of Sciences; professor emeritus at the University of Warsaw. His main scholarly interests cover: Poland and Europe in the Early and High Middle Ages, hagiography, cult of saints, missions and evangelization of pagans, bishops, monasticism.

Instytut Historii im. Tadeusza Manteuffla Polskiej Akademii Nauk
ul. Rynek Starego Miasta 29/31
00-272 Warszawa
e-mail: pantarei1949@gmail.com

Bibliografia

Źródła

- Anonimowa *Passio s. Adalperti martiris (BHL 40) oraz Wiperta Historia de predicatione episcopi Brunonis (BHL 1471b)* – komentarz, edycja, przekład, wyd. M. Sosnowski, „Rocznik Biblioteki Narodowej”, 43, 2012, s. 5–74
- Chadd D., *Appendix II. Palm Sunday at Nidaros. Anthology of Sources*, w: *The Medieval Cathedral of Trondheim. Architecture and Ritual Constructions in Their European Context*, red. M. Anda[o]s i in., Turnhout 2007, s. 319–354
- Gerhard von Augsburg, *Vita sancti Udalrici. Die älteste Lebensbeschreibung des heiligen Ulrich, lateinisch-deutsch. Mit der Kanonisationsurkunde von 993*, wstęp, wyd. i tłum. W. Berschin, A. Häse, Editiones Heilbergenses, t. 24, Heidelberg 1993
- Kodeks Matyldy. *Księga obrzędów z kartami dedykacyjnymi*, oprac. i wyd. B. Kürbis i in., Monumenta Sacra Polonorum, t. 1, Kraków 2000
- Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle. Le texte*, t. 1–2, wyd. C. Vogel, R. Elze, Studi e Testi, t. 226–227, Città del Vaticano 1963
- S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris Vita prior*, wyd. J. Karwasińska, w: MPH s.n., t. 4, z. 1, Warszawa 1962
- S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris Vita altera auctore Brunone Querfurtensi*, wyd. J. Karwasińska, w: MPH s.n., t. 4, z. 2, Warszawa 1969
- Vita Lebuini antiqua*, wyd. A. Hofmeister, w: MGH SS, t. 30, cz. 2, Lipsiae 1934, s. 789–795
- Vita s. Willehadi*, w: *Acta Sanctorum Novembris*, t. 3, Bruxellis 1910, s. 842–846
- Vita Willibrordi*, w: *L'oeuvre hagiographique en prose d'Alcuin. Vitae Willibrordi, Vedasti, Richarii*, wyd., tłum. i oprac. Ch. Veyrard-Cosme, Per verba. Testi mediolatini cum traduzione, t. 21, Firenze 2003, s. 31–75
- Vitae Anskarii et Rimberti*, wyd. G. Waitz, w: MGH, *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum*, t. 55, Hannoverae 1884
- Vitae sancti Bonifatii archiepiscopi Moguntini*, wyd. W. Levison, w: MGH, *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum*, t. 57, Hannoverae–Lipsiae 1905
- Wulfstan of Winchester, *The Life of St. Aethelwold*, wyd. M. Lapidge, M. Winterbottom, Oxford 1991

Opracowania

- Gräf H.F., *Palmenweihe und Palmenprozession in der lateinischen Liturgie*, Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Siegburg, t. 5, Kaldenkirchen 1959
- Hamilton L.I., *A Sacred City. Consecrating Churches and Reforming Society in Eleventh-Century Italy*, Manchester–New York 2010
- Iogna-Prat D., *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Eglise au Moyen Age (v. 800 – v. 1200)*, [Paris] 2006
- Jurek T., *Ad mestrīs locum. Gdzie znajdował się klasztor założony przez św. Wojciecha*, Roczn. Hist., 75, 2009, s. 7–23
- Labuda G., *Święty Wojciech biskup-męczennik, patron Polski, Czech i Węgier*, wyd. 2, Wrocław 2004
- Manikowska H., Gacka D., *Hagiografia a historyczność, czyli o historii w hagiografii i hagiografii w służbie historii*, w: *Przeszłość w kulturze średniowiecznej Polski*, t. 1, red. J. Banaszkiwicz [i in.], Warszawa 2018, s. 657–748
- Matla M., *Czeskie wpływy w życiu religijnym i piśmiennictwie państwa piastowskiego w X–XI wieku*, Publikacje Instytutu Historii UAM, t. 148, Poznań 2017

- Mayr-Harting H., *Ottonian Book Illuminations*, cz. 1–2, wyd. 2, London 1999
- Mielczarski S., *Misja pruska świętego Wojciecha*, Gdańskie Towarzystwo Naukowe. Wydział I Nauk Społecznych i Humanistycznych. Seria Monografii, t. 26, Gdańsk 1967
- Mises en scène et mémoires de la consécration d'églises au Moyen Age*, red. D. Méhu, Collection d'études médiévales de Nice, t. 7, Turnhout 2007
- Palazzo E., *La liturgie de l'Occident médiéval autour de l'an Mil. État de la question*, „Cahiers de Civilisation Médiévale”, 43, 2000, s. 371–394
- Plezia M., *Pasja z Tegernsee*, w: *Średniowieczne żywoty i cuda patronów Polski*, tłum. J. Pleziowa, oprac. i wstęp M. Plezia, Warszawa 1987, s. 23–28
- Repsher B.V., *The Rite of Church Dedication in the Early Medieval Era*, Lewiston–Queenston–Lampeter 1998
- Rose A., „*Attolite portas, principes, vestras...*”. *Aperçu sur la lecture chrétienne du Ps. 24 (23) B*, w: *Miscellanea liturgica in onore di Sua Eminenza il Cardinale Giacomo Lercaro*, t. 1, Roma 1966, s. 453–478
- Salmon P., *L'Office divin au Moyen Age. Histoire de la formation du bréviaire du IX^e au XVI^e siècle*, Lex orandi, t. 43, Paris 1967
- Sosnowski M., *Anonimowa Passio s. Adalperti martiris (BHL 40) oraz Wiperta Historia de predicatione episcopi Brunonis (BHL 1471b) – komentarz, edycja, przekład*, „Rocznik Biblioteki Narodowej”, 43, 2012, s. 5–74
- Sosnowski M., *Oryginalność i wtórność wczesnej polskiej hagiografii (do końca XIII w.) – wybrane problemy*, w: *Oryginalność czy wtórność? Studia poświęcone polskiej kulturze politycznej i religijnej (X–XIII wiek)*, red. R. Michałowski, G. Pac, Warszawa 2020, s. 491–582
- Starnawska M., *Modlitwa świętego biskupa w świetle hagiografii św. Wojciecha i świętego Stanisława do końca XIII wieku*, w: *Ars bene vivendi. Studia ofiarowane Profesorowi Maciejowi Włodarskiemu w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. E. Buszewicz, L. Grzybowska, Kraków 2017, s. 313–325
- Strzelczyk J., *Apostołowie Europy*, Warszawa 1997
- Wood I., *The Missionary Life. Saints and the Evangelisation of Europe 400–1050*, Harlow 2001