

GRZEGORZ GROMADZKI

LEGENDA DE SANCTO ADALBERTO EPISCOPO
ORAZ MIRACULA SANCTI ADALBERTI

Studium źródłoznawcze

Wstęp

Koniec XI w. przyniósł odrodzenie kultu św. Wojciecha po okresie upadku państwa polskiego, najeździe Brzetysława i wywiezieniu przez niego relikwii pierwszego patrona Polski. Prawdopodobnie w 1090 r.¹ nastąpiło uroczyste przeniesienie bliżej nie określonej części relikwii tego świętego do katedry gnieźnieńskiej, co zapoczątkowało obchodzenie święta "translatio sancti Adalberti"². Gall w związku z konsekracją katedry gnieźnieńskiej w 1097 r. mówi o cudownym ocaleniu Gniezna od Pomorzan przez św. Wojciecha, który ukazał się pod postacią zbrojnego jeźdźca na siwym koniu³. W 1113 r. na Wielkanoc Bolesław Krzywousty przybył do grobu św. Wojciecha z pielgrzymką pokutną, jaką odprawiał z powodu zabicia swego brata Zbigniewa⁴. Podczas misji pomorskiej św. Ottona, biskupa bamberskiego, w 1124 r. pierwsze kościoły w Szcze-

¹ Zob. H. L i k o w s k i, *Geneza święta "translatio s. Adalberti" w Kościele polskim. Rozwiązanie sprawy o relikwie św. Wojciecha*, "Kwartalnik Teologiczny Wileński", 1-2 (1923), s. 19. Data została ustalona przez H. Likowskiego na rok 1090, ponieważ właśnie w tym roku 20 listopada, dzień obchodów święta, przypadł w niedzielę.

² J. Nowacki uważa, iż nie trzeba się godzić z hipotezą Likowskiego, i poprzestaje na datowaniu od 1064 do 1097 r. (daty te związane są z konsekracjami katedry gnieźnieńskiej). Zob. J. N o w a c k i, *Z dziejów kultu św. Wojciecha w Polsce*, [w:] *Święty Wojciech. 997-1947*, Gniezno 1947, s. 143. Trzeba również zaznaczyć, że obok święta "translatio sancti Adalberti" obchodzono już wcześniej święto "natalis", przypadające na dzień śmierci świętego, tj. 24 kwietnia.

³ Zob. *Monumenta Poloniae historica Pomniki dziejowe Polski. Series nova* (dalej MPH s.n.), t. II, Kraków 1952, s. 73. Por.: N o w a c k i, dz. cyt., s. 143 oraz W. S z o ł d r s k i, *Z dziejów kultu św. Wojciecha*, "Ateneum Kapłańskie", 39(1947), s. 314.

⁴ Zob. MPH s.n. II s. 159 n. Złożył on wtedy bogate dary, m.in. trumienkę zrobioną z 80 grzywien złota, ozdobioną perłami i szlachetnymi kamieniami.

cinie i Wolinie otrzymały wezwanie św. Wojciecha⁵. W 1127 r. podczas przebudowy katedry gnieźnieńskiej odnaleziono głowę biskupa praskiego⁶. W tym samym roku przybył z pielgrzymką do Gniezna książę pomorski Warcisław⁷. Na koniec panowania Bolesława Krzywoustego przypada emisja dwóch bardzo ciekawych typów brakteatów poświęconych Wojciechowi⁸. W ósmym dziesięcioleciu XII w. powstały wspaniałe Drzwi Gnieźnieńskie⁹. Wincenty Kadłubek stwierdza w swej kronice, iż traktat pomiędzy Polską a Węgrami zawarto na zasadzie miłości i wskazań patronów obu krajów: św. Stefana i "najświętszego Polaków Patrona – Wojciecha"¹⁰. Z początku XIII w. pochodzi wiadomość o pielgrzymkach ludności polskiej do miejsca kaźni św. Wojciecha w Prusach, trzeba ją jednak przyjąć z dużą ostrożnością¹¹.

Wiek XIII przyniósł doniosłe zmiany w dziejach Kościoła powszechnego i polskiego¹². Postanowienia soboru laterańskiego, powstanie zakonów żebrzących, przemiany w mentalności religijnej, która stała się bardziej chrystocentryczna, to wszystko, choć z pewnym opóźnieniem, dotarło także do Polski, przeżywającej wtedy pomimo niedogodnej sytuacji politycznej burzliwy rozwój w dziedzinie życia społecznego i religijnego. Zmiany te wpłynęły również na kult św. Wojciecha, który do tej pory miał właściwie pozycję monopolistyczną wśród kultów rodzimych¹³. Wiek XIII można bowiem śmiało nazwać wiekiem propagowania kultu polskich świętych, z których najbardziej znani to Stanisław, Jacek i Jadwiga. Przede wszystkim kult św. Stanisława osłabił znaczenie kultu św. Woj-

⁵ Zob. L. K o c z y, *Misje polskie w Prusach i na Pomorzu za czasów Bolesławów*, "Annales Missiologicae", 6(1934), s. 130 n.

⁶ Zob. L i k o w s k i, dz. cyt., s. 26 n. Nie interesuje nas, czy odnaleziona głowa była naprawdę głową św. Wojciecha, lecz sam fakt takiej interpretacji, która przyczyniła się do ożywienia kultu.

⁷ Zob. S z o ł d r s k i, dz. cyt., s. 315.

⁸ Zob. R. K i e r s n o w s k i, *O brakteatach z czasów Bolesława Krzywoustego i roli kultu św. Wojciecha w Polsce*, "Wiadomości Numizmatyczne", 3(1959), s. 147-167. Pierwszy z nich, przedstawiający św. Wojciecha w szatach pontyfikalnych, z księgą i pastorałem, otoczony napisem: "SCS ADELBIRIAS EPS GNUH" (święty Adalbert biskup gnieźnieński), datowany jest na r. 1133; drugi, tzw. protekcyjny, przedstawiający Bolesława Krzywoustego klęczącego przed św. Wojciechem, na 1135 r. (tamże, s. 147 n. oraz s. 166). Również inne monety wydane przez książąt polskich i biskupów gnieźnieńskich związane są ze św. Wojciechem (zob. S z o ł d r s k i, dz. cyt., s. 315).

⁹ Zob. A. G i e y s z t o r, *Drzwi Gnieźnieńskie jako wyraz polskiej świadomości narodowościowej w XII wieku*, [w:] *Drzwi Gnieźnieńskie*, red. M. Walicki, t. I, Wrocław 1956, s. 12.

¹⁰ Zob. *Monumenta Poloniae historica* (dalej MPH) wyd. A. Bielowski, t. II, Lwów 1872, s. 421. Por. N o w a c k i, dz. cyt., s. 146 n.

¹¹ Zob. T. M a n t e u f f e l, *Papiestwo i cystersi. Ze szczególnym uwzględnieniem ich roli w Polsce na przełomie XII i XIII w.*, Warszawa 1955, s. 97 n.

¹² O zmianach w Kościele powszechnym zob. L. G e n i c o t, *Le XIII^e siècle européen*, Paris 1968, s. 258-286. O zmianach w Kościele polskim zob. A. W i t k o w s k a, *Przemiany XIII wieku (1198-1320)*, [w:] *Chrześcijaństwo w Polsce. Zarys przemian 966-1945*, red. J. Kłoczowski, Lublin 1980, s. 55-72.

¹³ Kult pięciu braci męczenników oraz Andrzeja Świerada miał wówczas daleko mniejsze znaczenie.

ciecha i doprowadził do prawdziwej rywalizacji pomiędzy Gniezmem a Krakowem¹⁴. Jednakże pomimo to, a być może właśnie z tej przyczyny, kult Wojciecha był nadal żywy, o czym świadczyło częste uczestnictwo książąt polskich w uroczystościach jemu poświęconych¹⁵ czy też nadawanie jego imienia wielu kościołom¹⁶. W statucie synodu prowincjonalnego z 1285 r., który odbył się w Łęczycy pod przewodnictwem arcybiskupa Jakuba Świnki, znalazło się postanowienie, by we wszystkich kościołach katedralnych i konwentualnych w Polsce śpiewano oficjum o św. Wojciechu¹⁷. W takim klimacie powstawały, a zarazem go współtworzyły, dzieła hagiograficzne dotyczące św. Wojciecha.

Najstarszym z późniejszych utworów hagiograficznych poświęconych Wojciechowi jest anonimowa legenda brewiarzowa zatytułowana *De sancto Adalberto episcopo*, zaczynająca się od słów "Tempore illo...", która do naszych czasów dochowała się w całości tylko w jednym rękopisie z biblioteki kapitulnej krakowskiej (nr 101, w katalogu Polkowskiego nr 148), pochodzącym z końca XIII w.¹⁸ Czas i miejsce powstania tego utworu wzbudzały wiele kontrowersji i do dnia dzisiejszego nie zostały ostatecznie ustalone. Różni badacze datują legendę *Tempore illo* na lata między 1127 a 1247 r. Rok 1127 jako datę napisania żywotu przyjął wydawca tego tekstu W. Kętrzyński, który argumentował swój sąd występowaniem w nim archaicznych określeń nazw miejscowych, np. Gnezden, Cheremusen czy Pomoria, Pomorianus, "które w XIII w. albo wcale już nie istniały, albo z jego początkiem wyszły z użycia". Kętrzyński wiązał powstanie *Tempore illo* z odnowieniem kultu św. Wojciecha, które nastąpiło po odnalezieniu w tym roku głowy świętego. Za miejsce powstania dzieła uznał Gniezno¹⁹. Do takiego stanowiska przyłączył się G. Labuda, dodając, że autorem legendy był "albo Jakub ze Żnina, albo ktoś z jego otoczenia, np. arcybiskup Jan". Za miejsce powstania żywotu przyjął Gniezno, odrzucając hipotezę o pochodzeniu legendy z klasztoru kanoników regularnych w Trzemesznie, która opiera się na fragmencie *Tempore illo* mówiącym o czasowym przechowywaniu zwłok świętego w tej

¹⁴ Zob. A. Witkowska, *Hagiografia*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. M. Rechowicz, t. I, Lublin 1974, s. 345 n.

¹⁵ Faktu ich uczestnictwa możemy domyślać się poprzez datację licznych dokumentów przez nich wydanych właśnie w tym okresie w Gnieźnie (zob. Nowacki, dz. cyt., s. 147).

¹⁶ Zob. tamże, s. 158-177.

¹⁷ Zob. Szoldrski, dz. cyt., s. 315.

¹⁸ Zob. W. Kętrzyński, *Wstęp do: De sancto Adalberto episcopo*, [w:] MPH IV, Lwów 1884, s. 206 n. Mianem wczesnych utworów hagiograficznych dotyczących Wojciecha określiliśmy: *Vita prior* MPH s.n., t. IV, cz. 1, Warszawa 1962, *Vita altera* (MPH s.n. IV, cz. 2, Warszawa 1969) oraz *Passio sancti Adalberti martiris* (MPH I, s. 151-156).

¹⁹ Zob. MPH IV, s. 208.

miejsowości²⁰. Także M. Plezia opowiedział się za pierwszą połową XII w. jako datą powstania utworu, uzupełniając podane wyżej argumenty tym, że "[...] język i styl tego zabytku [jest] wyszukany i, zwłaszcza w partii początkowej, pełen retorycznych efektów, co jest typowe dla utworów w. XII, a niknie w stuleciu następnym". Wskazuje to – według Plezi – na taką a nie inną datację²¹. Na okres drugiej połowy XII w. datuje *Tempore illo* J. Fijałek, stwierdzając, że na Drzwiach Gnieźnieńskich nie ma najmniejszego śladu legendarnej części tego żywotu; tym samym musiał on powstać później niż słynne odrzwia. Dodatkowym argumentem na późniejsze spisanie żywotu jest wiadomość o czasowym przebywaniu zwłok męczennika w Trzemesznie (co Fijałek odrzuca twierdząc, że jest to fakt legendarny), która mogła się zrodzić dopiero po założeniu klasztoru, tzn. około połowy XII w.²² Cz. Deptuła utrzymuje, że legenda *Tempore illo* została zredagowana pod koniec XII w. Zauważa, iż przedstawiona w niej scena inwestytury świeckiej świadczy o tym, że utwór nie mógł powstać po reformach Henryka Kietlicza²³. A. Gieysztor skłania się do datacji tego żywotu na przełom XII i XIII w., nie motywując jednak bliżej swego stanowiska. Stwierdza tylko, że powodem jego powstania była ekspansja polska i związana z nią misja na terenie Prus²⁴. Na początek XIII w. przenosi napisanie legendy P. Czaplewski, odrzucając argument Kętrzyńskiego o archaicznym formach nazw miejscowych, ponieważ – jak twierdzi – nazwa "Pomorja jeszcze w XIII wieku zachodzi, Gnesdno jeszcze w XIII i XIV w., a głoskę naszą cz w grafice średniowiecznej przez ch dość często przez całe XIII stulecie oddawano". Powtarzając znany już wniosek wynikający z Drzwi Gnieźnieńskich, a także podkreślając zbyt legendarny charakter żywotu, aby móc datować go na około 1127 r.²⁵, H. Likowski ustala datę powstania tego źródła na około 1227 r., nie argumentując, na jakiej podstawie przyjął takie rozwiązanie. Odwołuje się tylko do swej nie drukowanej pracy pt. *Początki klasztoru trzemeszeńskiego*²⁶. Terminus ad quem napisania legendy, tzn.

²⁰ Zob. G. L a b u d a, *Św. Wojciech w literaturze i legendzie średniowiecznej*, [w:] *Święty Wojciech*, s. 100.

²¹ Zob. J a k u b d e V o r a g i n e, *Złota legenda*, tłum. J. Pleziowa, oprac. M. Plezia, Warszawa 1983², s. 533.

²² Zob. J. F i j a ł e k, *Żywoty, pasje i cuda św. Wojciecha*, [w:] *Pamiętnik IV Zjazdu Historyków Polskich w Poznaniu 1925*, Lwów 1925, s. 5 n. Trzeba koniecznie zaznaczyć, że w czasie, kiedy ks. Fijałek pisał swój referat, Drzwi Gnieźnieńskie datowano na ok. 1127 r.

²³ Zob. Cz. D e p t u ł a, *Niektóre aspekty stosunków Polski z cesarstwem w wieku XII*, [w:] *Polska w Europie. Studia historyczne*, red. H. Zins, Lublin 1968, s. 82.

²⁴ Zob. G i e y s z t o r, *Drzwi Gnieźnieńskie jako wyraz*, s. 19.

²⁵ Zob. P. C z a p l e w s k i, *Święty Wojciech i książę pomorski wraz z żoną w legendzie "Tempore illo"*, "Nasza Przeszłość", 6(1957), s. 303 n.

²⁶ Zob. L i k o w s k i, dz. cyt., s. 4.

r. 1247, zawiera sam jej tekst, gdyż mówi on o specjalnym poście praktykowanym w Polsce²⁷, który został zniesiony właśnie w 1247 r.²⁸

Jak widać, bardzo różnych argumentów używali badacze, aby poprzeć swe tezy dotyczące czasu i miejsca powstania legendy. Spośród wielu poglądów na ten temat najbardziej przekonujący wydaje się być wniosek J. Fijałka o następstwie czasowym Drzwi Gnieźnieńskich i *Tempore illo*. Trudno bowiem wyobrazić sobie sytuację, aby przy układaniu kompozycji Drzwi nie wykorzystano żadnego z wątków legendarnych, jakie pojawiły się w *Tempore illo*, a sięgnięto tylko do wczesnych żywotów Wojciecha. Drzwi Gnieźnieńskie powstały więc wcześniej niż *Tempore illo*, a ich proporcje w doborze scen z życia Wojciecha – połowa obrazów (9) poświęcona jest pobytowi Adalberta w Polsce i Prusach – stały się inspiracją dla autora legendy. Znając najnowsze badania dotyczące daty powstania Drzwi, która została ustalona na ósme dziesięciolecie XII w.²⁹, można śmiało uznać ją za terminus post quem napisania żywotu. Wydaje się, że dotychczas zbyt dużą wagę przywiązywano do faktu odnalezienia głowy Wojciecha w 1127 r., odnosząc do tego zdarzenia powstanie zarówno Drzwi Gnieźnieńskich, jak i legendy *Tempore illo*. Terminus ad quem napisania *Tempore illo* określa naszym zdaniem stwierdzenie Cz. Deptuły dotyczące ukazanej w legendzie sceny inwestytury świeckiej. W ten sposób przedział czasowy zredegowania legendy *Tempore illo* zawiera się pomiędzy latami osiemdziesiątymi XII a pierwszymi latami XIII w. (najpóźniej do ok. 1210 r.). Przyczyną jej spisania mogły być próby ekspansji polskiej na Prusy, przeciwdziałanie próbom wprowadzenia w Krakowie kultu św. Floriana (translacja relikwii w 1184 r.), odpowiedź na rodzący się kult św. Stanisława czy po prostu chęć napisania żywotu, który odpowiadałby wyobrażeniu, jakie miano o św. Wojciechu w tym czasie. Trudno również ustalić miejsce powstania legendy – mogło nim być zarówno Gniezno, jak i Trzemeszno, choć inspiracja wyszła zapewne z kręgów związanych z metropolią.

Związane z tą legendą są *Miracula sancti Adalberti*, które prawdopodobnie nigdy nie stanowiły odrębnej całości³⁰. Autor tego utworu korzystał przede wszystkim z legendy *De sancto Adalberto episcopo*, choć w *Miraculach* znalazły się również wiadomości z *Vita s. Stanislai*³¹. Czas powstania tego źródła określony jest w historiografii jednomyślnie na lata 1260-1295. Pierwszą z tych dat wyznacza fakt, iż w tekście znajduje się wiadomość z *Vita s. Stanislai* (*Vita*

²⁷ Zob. MPH IV, s. 217.

²⁸ Zob. tamże, s. 207 n.

²⁹ Zob. wstęp, przyp. 9.

³⁰ Zob. MPH IV, s. 224.

³¹ Zob. tamże.

maior), a dzieło to powstało około 1260 r. Drugą datę również zawiera sam tekst, który mówi, że od czasów Bolesława Śmiałego "ad presens tempus deinceps rex in Polonia non surrexit"³². Wynika stąd, że *Miracula* powstały przed koronacją Przemysława II. Przyczyną ich zredagowania była zapewne chęć przeciwstawienia się kultowi św. Stanisława, którego *Cuda* zostały już wcześniej spisane.

Następną legendą brewiarzową jest żywot *De sancto Adalberto martire et episcopo*, zaczynający się od słów "In partibus Germaniae...", znacznie popularniejszy, jak wynika to z zachowanych manuskryptów, niż *Tempore illo*. Wchodził on w skład polskich kodeksów *Złotej legendy* Jakuba de Voragine³³. Jest przeróbką legendy *Tempore illo*³⁴. Czas jego powstania wszyscy badacze określają na drugą połowę XIII w.³⁵

Przedmiotem tego studium źródłoznawczego są dwa utwory hagiograficzne: legenda brewiarzowa zatytułowana *De sancto Adalberto episcopo*, zwana od pierwszych słów *Tempore illo*, oraz *Miracula sancti Adalberti*. Źródła te zostały wydane przez W. Kętrzyńskiego w czwartym tomie serii *Monumenta Poloniae historica*³⁶. Ich wspólne rozpatrzenie w ramach jednego opracowania uzasadnione jest faktem genetycznego powiązania *Miraculi* ze starszą od nich legendą *Tempore illo*. Pominięta została natomiast legenda *De sancto Adalberto martire et episcopo* ze względu na brak, jak dotąd, jej krytycznego wydania.

Problem badania źródeł hagiograficznych jest złożony. Przede wszystkim trzeba ustalić, czym jest źródło hagiograficzne, jakimi metodami należy je badać, a także określić, jaka jest jego przydatność dla historyka³⁷. Hagiografia chrześcijańska, której początki sięgają pierwszych wieków istnienia Kościoła, miała za zadanie przedstawiać postacie świętych jako wzory do naśladowania przez wiernych. Tym samym zachodziła konieczność "modelowania" postaci, co powodowało zacieranie prawdziwego obrazu świętego, "retuszowanie" go zgodnie z obowiązującym schematem świętości. Pomimo tych zabiegów źródła hagiograficzne są wielokrotnie

³² Zob. MPH IV, s. 225.

³³ Zob. Witkowska, *Hagiografia*, s. 346; Jakub de Voragine, *Złota legenda*, s. 533.

³⁴ Zob. Jakub de Voragine, *Złota legenda*, 533.

³⁵ Zob. Witkowska, *Hagiografia*, s. 346.

³⁶ MPH IV, s. 206-221 oraz s. 221-238.

³⁷ Szczegółowe rozpatrzenie tych kwestii zawierają prace: R. Aigrain, *L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris 1953; H. Delhaye, *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, Bruxelles 1934; tenże, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles 1955⁴. W historiografii polskiej ten temat podjęty jest w artykułach A. Witkowskiej *Vita sanctae Kyngae ducissae Cracoviensis jako źródło hagiograficzne*, "Roczniki Humanistyczne", 10(1961), z. 2, s. 41-48; *Miracula średniowieczne. Forma przekazu i możliwości badawcze*, "Studia Źródłoznawcze" (dalej Stud. Źródł.), 22(1977), s. 83-87 oraz we *Wstępie do: Hagiografia polska. Słownik bio-bibliograficzny*, red R. Gustaw, t. I, Poznań-Warszawa-Lublin 1971, s. 11-48.

bezczennie w ustalaniu wydarzeń historycznych. W przypadku Wojciecha rolę taką odgrywają dwa najstarsze jego żywoty: *Vita prior* i *Vita altera*.

Jeśli chodzi o źródła przez nas badane, tzn. o legendę *Tempore illo* i *Miraculi sancti Adalberti*, zagadnieniem podstawowym nie będzie odnajdywanie w nich prawdy historycznej o tym świętym, lecz potraktowanie samych tych tekstów jako faktu historycznego, jako wyrazu mentalności kręgów zainteresowanych propagowaniem kultu św. Wojciecha w okresie przełomu w dziejach Kościoła polskiego, jaki miał miejsce pod koniec XII i w XIII w.³⁸ Właśnie kręgów, a nie jednostek, ponieważ średniowiecze inaczej niż czasy późniejsze widziało rolę autora dzieła literackiego. Nie wyrażał on swoich własnych poglądów czy doznań, ale był wyrazicielem opinii środowiska, do którego należał. Można więc traktować badane przez nas źródła jako durkheimowski fakt społeczny.

Wbrew tradycyjnym poglądom panującym w historiografii, negującym jakąkolwiek wartość poznawczą tego typu źródeł³⁹, są one niezastąpione w badaniach kultury średniowiecznej. Stosując odpowiednie metody analizy, można w nich znaleźć nie tylko obowiązujący w tym okresie model świętości, tzn. zespół wartości, jakie reprezentować miał święty, ale także poznać poglądy ówczesnych ludzi na otaczający świat, ich stosunek do przeszłości.

Problemem zasadniczym był dobór takiej metody, która pozwoliłaby zrealizować powyższe założenia teoretyczne. Obydwa badane przez nas źródła są krótkie, uchwytnie niejako jednym spojrzeniem. W czasie swego funkcjonowania w średniowieczu były zapewne czytane w całości. Ta ich forma nasuwa porównanie z dziełem plastycznym, z obrazem⁴⁰. Legendę *Tempore illo* oraz *Cuda* można określić mianem, "portretów Wojciecha". Przyjęcie takiego założenia pozwala spojrzeć na te dwa źródła w sposób odpowiadający analizie obrazu. Patrząc na obraz można zwracać uwagę na dwie jego sfery: z jednej strony można zastanawiać się nad tym, na jakim materiale został namalowany, jaką techniką. To wszystko tworzy pewną "sferę formy". Jeśli przeniesiemy ten sposób analizy na

³⁸ B. Geremek w artykule *Fabula, konwencja i źródło. Utwór literacki w badaniu kultury średniowiecznej*, [w:] *Dzieło literackie jako źródło historyczne*, red. Z. Stefanowska, J. Sławiński, Warszawa 1978, s. 114-146 wymienia jako jedną z czterech możliwości takie właśnie rozumienie dzieła literackiego jako źródła dla historyka (s. 116). Zagadnieniem mentalności zajmuje się J. Le Goff w artykule *Les mentalités: une histoire ambiguë*, [w:] *Faire de l'histoire. Nouveaux objets*, red. J. Le Goff, P. Nora, t. III, Paris 1974, s. 76-94.

³⁹ Dla przykładu: J. Karwasińska w biografii Wojciecha zamieszczonym w tomie drugim *Hagiografii polskiej* wyraziła się w ten właśnie sposób o XIV- i XV-wiecznych legendach dotyczących tego świętego (s. 589). Zob. J. K a r w a s i ń s k a, *Wojciech-Adalbert*, [w:] *Hagiografia polska. Słownik bio-bibliograficzny*, pod red. R. Gustaw, t. II, Poznań-Warszawa-Lublin 1972, s. 572-589.

⁴⁰ Korzyści, jakie przynosi w analizie dzieła literackiego porównanie go z dziełem malarskim, ukazał m.in. B. Uspieński w swym artykule *Strukturalna wspólnota różnych rodzajów sztuki (na przykładzie malarstwa i literatury)*, [w:] *Semiotyka kultury*, red. E. Janus, M. R. Mayenowa, Warszawa 1975, s. 211-242.

dzieło literackie, pytania będą dotyczyły konstrukcji utworu, języka, jakim został napisany, a także zagadnienia zawartej w nim prawdy historycznej i fikcji literackiej. Z drugiej strony można rozpatrywać to, co widać, co jest przedstawione na obrazie, a więc "sferę treści". W przypadku portretu łatwo w tej sferze wyróżnić dwa elementy: tło otaczające postać, przede wszystkim zaś właściwy wizerunek portretowanego człowieka. W odniesieniu do legendy *Tempore illo* oraz *Cudów* bez trudu da się zastosować podobną metodę analizy, bowiem główny bohater, zajmujący centralną pozycję, wyodrębnia się w nich bardzo wyraźnie od tła, jakie go otacza.

Istnieją więc właściwie trzy płaszczyzny spojrzenia na badane przez nas źródła. Płaszczyzny te można określić terminami: Tworzywo i forma, tło oraz postać. Takiej koncepcji metodologicznej odpowiada konstrukcja pracy, która składa się z trzech rozdziałów, zatytułowanych po prostu: "Tworzywo i materia", "Tło", "Postać".

Święty Wojciech zajmuje znaczące miejsce zarówno w historiografii polskiej, jak i obcej⁴¹. Większość opracowań dotyczy samej postaci świętego, a nie kultu i związanej z nim legendy. Do dnia dzisiejszego nie straciła swej wartości wydana pod koniec ubiegłego wieku praca H. G. Voigta *Adalbert von Prag*⁴². Z naszej historiografii warto wymienić artykuł T. Silnickiego⁴³. Pierwsze żywoty mówiące o tym świętym doczekały się już głębokiego studium źródłoznawczego w cyklu artykułów J. Karwasińskiej⁴⁴ i zostały wydane przez nią w *Monumenta Poloniae historica. Series nova*⁴⁵.

Zagadnienie kultu biskupa praskiego na ziemiach polskich nie posiada jeszcze pełnej, rzetelnej monografii. Istnieje jednak kilka prac dotyczących tego problemu, m.in. artykuły H. Likowskiego⁴⁶, J. Nowackiego⁴⁷, W. Szoldrskiego⁴⁸, R. Kiersnowskiego⁴⁹, wreszcie rozprawa doktorska W. Danielskiego⁵⁰.

⁴¹ Najdokładniejszą bibliografię dotyczącą Wojciecha zawiera *Hagiografia polska*, t. II, s. 592-610.

⁴² H. G. V o i g t, *Adalbert von Prag. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirche und des Mönchtums im zehnten Jahrhundert*, Berlin 1898.

⁴³ T. S i l n i c k i, *Święty Wojciech – człowiek i święty oraz jego działalność na tle epoki*, [w:] *Święty Wojciech*, s. 23-71.

⁴⁴ J. K a r w a s i Ń s k a, *Studia krytyczne nad żywotami św. Wojciecha bpa praskiego*, Stud. Źródł., 2(1958) s. 41-79; 4(1959), s. 10-32; 9(1964), s. 15-45; 11(1966), s. 67-78; 18(1973), s. 37-44.

⁴⁵ Zob. MPH s.n. IV, cz. 1 i 2.

⁴⁶ L i k o w s k i, dz. cyt.

⁴⁷ N o w a c k i, dz. cyt. Autor zaznacza, że opracowanie szczegółowe kultu św. Wojciecha wykracza poza jego możliwości, i daje tylko szkic tego zagadnienia (s. 135).

⁴⁸ S z o ł d r s k i, *Z dziejów kultu św. Wojciecha*, s. 313-323 oraz t e n ż e, *Kult św. Wojciecha poza Polską*, "Homo Dei", 21(1952), s. 80-94.

⁴⁹ K i e r s n o w s k i, dz. cyt., s. 147-167.

Osobną pozycję w historiografii dotyczącej kultu św. Wojciecha zajmują publikacje o Drzwiach Gnieźnieńskich⁵¹.

Jak dotąd, najmniej uwagi poświęcili badacze późniejszym żywotom oraz zbiorowi *Miraculi*⁵². G. Labuda opublikował artykuł pt. *Św. Wojciech w literaturze i legendzie średniowiecznej*⁵³. Znalazło się tam miejsce na krótkie omówienie interesujących nas źródeł hagiograficznych. Ciekawe spostrzeżenia na ten temat przynoszą wstępy do legendy *Tempore illo* oraz do *Miraculi* pióra W. Kętrzyńskiego⁵⁴, artykuły J. Fijałka⁵⁵, A. Witkowskiej⁵⁶, P. Czaplewskiego⁵⁷, wyżej wzmiankowana praca W. Danielskiego⁵⁸ i wstęp M. Plezi do *Tempore illo*, zamieszczony w polskim tłumaczeniu *Złotej legendy*⁵⁹, przede wszystkim zaś dwa artykuły Cz. Deptuły⁶⁰.

W ogólnym przeglądzie literatury naukowej dotyczącej Wojciecha warto wskazać na jego biogram napisany przez J. Karwasińską, będący podsumowaniem dotychczasowej wiedzy o postaci, kulcie i legendzie pierwszego patrona Polski⁶¹.

Oprócz opracowań poświęconych bezpośrednio lub pośrednio św. Wojciechowi wykorzystano w pracy książki i artykuły dotyczące kultury średniowiecznej. Tutaj wymienimy tylko dwie, ale za to podstawowe syntezy: J. Le Goffa *Kultura średniowiecznej Europy* oraz A. Guriewicza *Kategorie kultury średniowiecznej*⁶². Inne znajdzie Czytelnik w załączonej bibliografii.

Ze źródeł – poza dwoma będącymi przedmiotem rozważań – uwzględniono przede wszystkim dwa wczesne żywoty Wojciecha, tzn. *Vita prior* rzymskie i *Vita*

⁵⁰ W. Danielski, *Kult św. Wojciecha na ziemiach polskich w świetle przedtrydenckich ksiąg liturgicznych. (Studium historyczno-liturgiczne)*, Lublin 1967 (mps). Jak wskazuje sam tytuł, praca przedstawia przede wszystkim zagadnienia liturgiczne.

⁵¹ Wśród licznych opracowań na uwagę zasługuje przede wszystkim praca zbiorowa pt. *Drzwi Gnieźnieńskie*, red. M. Walicki, t. I i II, Wrocław 1956.

⁵² Do tych późniejszych źródeł hagiograficznych zaliczamy legendy brewiarzowe *Tempore illo* i *In partibus Germaniae* oraz *Miracula sancti Adalberti*.

⁵³ Labuda, dz. cyt., s. 89-112.

⁵⁴ MPH IV, s. 206-209 i s. 221-226.

⁵⁵ Fijałek, dz. cyt., s. 5 n.

⁵⁶ Witkowska, *Hagiografia*, s. 344-347.

⁵⁷ Czaplewski, dz. cyt., s. 301-309.

⁵⁸ Zob. wstęp, przyp. 48.

⁵⁹ Jakub de Voragine, *Złota legenda*, s. 53 n.

⁶⁰ Cz. Deptuła, *Biskup i władca (Z problematyki ideologii państwowej i świadomości narodowej polskiego średniowiecza)*, "Więź", 9(1968), s. 42-64; tenże, *Średniowieczne mity genezy Polski*, "Znak" nr 233-234(1973), s. 1366-1403.

⁶¹ Karwasińska, *Wojciech-Adalbert*, [w:] *Hagiografia polska*, t. II, s. 572-598.

⁶² J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*, przekł. H. Szumańska-Grossowa, Warszawa 1970; A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, Warszawa 1976.

altera spisane przez Brunona z Kwerfurtu⁶³, jak również, w niewielkim zakresie, żywoty św. Stanisława, pasję Wenera, kroniki Galla Anonima i Wincentego Kadłubka, *Złotą legendę* Jakuba de Voragine, a także Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu⁶⁴.

⁶³ Zob. wstęp, przyp. 45.

⁶⁴ MPH IV, s. 238-285, 319-438, 749-754; MPH s.n. II, s. 191-453; J a k u b d e V o r a g i n e, *Złota legenda*; *Biblia Tysiąclecia*, Poznań–Warszawa 1980³. Nie wykorzystana została natomiast *Pasja św. Wojciecha* (*Passio sancti Adalberti martiris*, MPH I, s. 151-156), która okazała się nieprzydatna do naszych rozważań.

Rozdział I

TWORZYWO I FORMA

W średniowieczu każdy pisarz należał do warstwy "litterati" (uczonych). Musiał mieć określone wykształcenie, odpowiedni zasób wiedzy, przynajmniej z zakresu trivium (gramatyka, retoryka, dialektyka). Ta wiedza tworzyła jego warsztat pisarski, bardzo schematyczny, ponieważ w tej epoce twórca był ograniczony wieloma wymogami formalnymi. Utwór literacki musiał posiadać odpowiednią dla swego gatunku kompozycję. Wymóg ten dotyczył oczywiście również hagiografii¹. Bardzo sztywno określone były przepisy dotyczące stylu, w jakim powinno być napisane dzieło literackie. Doskonałą ilustrację tego zagadnienia przedstawił L. Arbusow w swej pracy zatytułowanej *Colores rhetorici*². Specyficzne było w średniowieczu widzenie przeszłości. Bardzo trafnie określił je K. Pomian w tytule swej książki – *Przeszłość jako przedmiot wiary*³.

Wszystkie powyższe uwagi odnoszą się także do badanych przez nas dwóch źródeł hagiograficznych. W tym rozdziale postaramy się poznać bliżej warsztat pisarski autora legendy *Tempore illo* i autora *Miraculi*. Sądzimy, że poznanie tych dwóch źródeł od strony formalnej, którą określiliśmy mianem "tworzywa i formy", umożliwi potem lepszą analizę ich treści.

1. KONSTRUKCJA

Legenda *De sancto Adalberto episcopo*, zwana również *Tempore illo*, składa się z 20 rozdziałów. Pierwszych osiem przedstawia życie świętego od czasu narodzin aż po odrzucenie jego poselstwa skierowanego do Czechów w sprawie powtórnego powrotu do ojczyzny. Ukazane więc zostały w tej części legendy: dzieciństwo Wojciecha, lata jego nauki szkolnej, wybór na biskupa i inwestytura, działalność duszpasterska w Czechach, wyjazd do Rzymu, podróż na Monte Cassino, pobyt w klasztorze na Awentynie, powrót do ojczyzny, ponowny wyjazd do Rzymu i pobyt na Awentynie, w końcu sprawa owego poselstwa. Pierwszy polski akcent pojawia się w rozdziale 8, albowiem Wojciech "Polonorum itaque dvcis, nomine Boleszlai, fretus consilio ad populum sibi commissum [...] legatos misit

¹ Na temat rodzajów utworów hagiograficznych w średniowieczu zob. A. Witkowska, *Wstęp do: Hagiografia polska. Słownik bio-bibliograficzny*, red. R. Gustaw, t. I, Poznań–Warszawa–Lublin 1971, s. 27-31.

² Göttingen 1948.

³ K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary. Historia i filozofia w myśli średniowiecznej*, Warszawa 1963.

[...]”⁴. Następne rozdziały, w liczbie dwunastu, są już w sposób bezpośredni związane z Polską⁵, choć o samym pobycie świętego w naszym kraju mówią tylko dwa z nich: 10 i 11.

Interesująco pod względem konstrukcji całości legendy przedstawia się jej rozdział 9. Mowa w nim o misji Wojciecha wśród nieokreślonego ludu pogańskiego. Dopiero stamtąd, wyrzucony przez mieszkańców tej krainy, miał Wojciech – według autora legendy – przybyć do Polski. Rozdział ten powstał poprzez przeniesienie fragmentu pasji świętego w Prusach, opisanej we wczesnych żywotach, przed opis jego działalności w Polsce⁶. W pozostałych rozdziałach tej części legendy ukazane są: misja w Polsce, na Pomorzu i Prusach, passio świętego oraz wydarzenia, jakie miały miejsce po jego śmierci aż do czasu sprowadzenia zwłok męczennika najpierw do Trzemeszna, a następnie do Gniezna. Legenda *Tempore illo* skonstruowana jest więc wedle wszelkich prawideł, jakie obowiązywały utwór hagiograficzny dotyczący męczennika, składa się bowiem z właściwego żywotu – *vita* (rozd. 1-13), opisu męczeństwa – *passio* (rozd. 14-17) oraz dziejów przeniesienia relikwii – *translatio* (rozd. 18-20). Warto jeszcze dodać, że legenda *Tempore illo* nie została poprzedzona prologiem charakterystycznym dla hagiografii tego okresu, lecz od początku do końca posiada narrację ciągłą.

Pod względem treści legenda *Tempore illo*, opiera się przede wszystkim na *Vita altera* Brunona z Kwerfurtu, chociaż jej autor znał również *Vita prior* i korzystał z tego dzieła, o czym świadczy fakt, że w legendzie znalazły się wątki, których nie ma w *Vita altera*. W rozdziale 2 *Tempore illo* opisane jest zabawne zdarzenie, jakie miało miejsce podczas nauki szkolnej Wojciecha w Magdeburgu. Jest ono zaczerpnięte z rozdziału 5 *Vita prior*⁷. W rozdziale 4 legendy przedstawiona jest wizja senna Wojciecha, w której objawia się mu sam Chrystus. Wizja taka zawarta jest w *Vita prior* w rozdziale 12⁸. Oprócz tych dwóch źródeł pisanych autor korzystał z narosłej po śmierci świętego tradycji, która wprowadza wyraźnie

⁴ MPH IV, s. 214.

⁵ Inaczej przedstawiają się proporcje w dwóch wczesnych żywotach. W *Vita prior*, liczącym 30 rozdziałów, dopiero w rozdziale 26 spotykamy się z poselstwem do Czechów wysłanym przez Bolesława Chrobrego w imieniu Wojciecha. W *Vita altera*, liczącym 34 rozdziały, zdarzenie to zanotowane jest w rozdziale 23. Z samej już konstrukcji widać, że autor legendy *Tempore illo* położył zdecydowanie większy nacisk na wątki związane z Polską niż autorzy wczesnych żywotów. Zob. MPH s.n. IV, cz. 1, s. 38-40 i MPH s.n. IV, cz. 2, s. 28 n.

⁶ MPH IV, s. 214 n. Por. MPH s.n. IV, cz. 1, s. 41-43 i MPH s.n. IV, cz. 2, s. 31 n.

⁷ "[...] infra quos quadam die, cum a scolis reuerteretur, puellam obuiam habuit, quam socius itineris humo prosternens eum desuper ludi causa proiecit. Inde se citissime erigens ex nimia simplicitate iam nupsisse se ueraciter credidit et lacrimas amarissime fundens socium indicabat dicens: His me nubere fecit". MPH IV, s. 210. Por. MPH s.n. IV, cz. 1, s. 8.

⁸ MPH IV, s. 211 n. Por. MPH s.n. IV, cz. 1, s. 18 n.

legendarne w swym charakterze wątki. W rozdziałach 7, 10-13 oraz 15-20 pojawiają się zdarzenia, o których nie ma mowy ani w *Vita prior*, ani w *Vita altera*.

Liczące dziewięć rozdziałów *Miracula sancti Adalberti* można określić mianem nowej redakcji legendy *Tempore illo*, ponieważ aż 7 rozdziałów *Cudów* (rozd. 1 i 3-8) zaczerpniętych jest prawie dosłownie z *De sancto Adalberto episcopo*. Co ciekawe, autor *Miraculi* wykorzystał tylko wątki legendarne *Tempore illo*, zamieszczone przede wszystkim w tej części legendy, którą określiliśmy jako bezpośrednio lub pośrednio związaną z Polską. Wyjątek stanowi przytoczone w rozdziale 3 *Cudów* opowiadanie o misji Wojciecha na Węgrzech, chronologicznie wcześniejszej od przybycia świętego do Polski. Również to opowiadanie ma w *Tempore illo* wyraźnie legendarny charakter.

Rozdziały 2 i 9 zawierają treści nieobecne w legendzie *Tempore illo*. W rozdziale 2, przedstawiającym "pewnego rycerza pruskiego z Pomorza", mamy do czynienia z zapisem tradycji rodowej. Według niej ów rycerz znalazł głowę świętego, która przemówiła do niego następującymi słowami: "Tolle me deferque in Poloniam in civitatem, que Gnezna vocatur et si illuc usque munde te conservans me detuleris reverenter, gloria et divitiis tu et posteritui in perpetuum sublimabimini super omnes, qui habitant in his terris. Si vero pollueris viam tuam, generatio tua ultra non proficiet in melius nec decrescet in deterius, sed mediocri modo comparibus vestris similes persistemis". Rycerz nie dotrzymał jednak warunków postawionych przez świętego, ponieważ wstąpił do swojego domu, aby zobaczyć synów i żony, "quas duas habebat". Autor w konkluzji stwierdza więc, że "cognatio vero hominis supradicti, ut eciam ipsi, qui ex ea sunt, profitentur, rerum temporalium successu usque hodie in eodem statu permanet, sicut per illud divinum oraculum dudum fuerat declaratum"⁹. Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy opowiadanie to miało pejoratywny wydźwięk w świadomości ówczesnych ludzi. Z pewnością było wyrazem pragnienia, częstego u ludzi żyjących w średniowieczu, powiązania losów swojego rodu z jakimś świętym, chociażby nawet, jak to ma miejsce w tym przypadku, przodek wcale nie był ukazany jako postać pozytywna.

Rozdział 9 natomiast przytacza nie znany gdzie indziej epizod uzdrowienia Ottona III za sprawą Wojciecha, a także opis zjazdu gnieźnieńskiego oraz krótki wykład dziejów Polski, tak bowiem można nazwać przedstawienie podbojów Bolesława Chrobrego i wymienienie kolejnych władców Polski aż do Bolesława Śmiałego włącznie. Opis zjazdu gnieźnieńskiego oraz ta krótka historia naszego kraju zaczerpnięte są z żywotów św. Stanisława¹⁰.

⁹ MPH IV, s. 226-228.

¹⁰ Tamże, s. 268-272 i s. 364-366.

Przyglądając się konstrukcji *Miraculi*, warto również odnotować ciekawy zabieg pisarski, jaki został zastosowany przez autora *Cudów*. Otóż utwór ten rozpoczyna się sekwencją mającą miejsce po śmierci świętego, następnie przedstawione zostały zdarzenia z życia Wojciecha, koniec *Miraculi* przynosi znów epizody, które wydarzyły się po jego śmierci. Mamy więc do czynienia ze schematem:

po śmierci → za życia → po śmierci

Klamrą spinającą utwór (wyłączając rozdz. 9, pełniący stosunkowo autonomiczną funkcję w *Cudach*) jest motyw świecącej ryby, która połknęła palec świętego. Motyw ten pojawia się bowiem w rozdziale 1, a następnie w rozdziale 8. Widać stąd, że autor *Cudów* wiele wagi przywiązywał do sprawy konstrukcji utworu.

2. JĘZYK

W średniowieczu twórca dzieła literackiego zwracał baczną uwagę na styl, w jakim pisał utwór. Żelazne zasady retoryki zmuszały go do takiego postępowania¹¹. Autorzy badanych przez nas źródeł również dbali o językową wartość swych utworów.

W legendzie *Tempore illo* występuje niesłychane bogactwo określeń głównego bohatera. Autor legendy podaje jego imiona. Najpierw pogańskie – Woychec, wywodząc skrzętnie etymologię tego imienia: "Hoc enim nomen in eius lingue uisibus consolatio interpretatur exercitus"¹², następnie chrześcijańskie – Adalbertus¹³. Oprócz imion Wojciech bardzo często określany jest jako vir – mąż, charakteryzowany wieloma przymiotnikami, np. sanctus, sanctissimus, christianissimus, beatus, deuotissimus bądź uerus Israelita¹⁴. Raz imię połączone jest z określeniem "mąż" oraz z przymiotnikiem: vir christianissimus Adalbertus¹⁵. Sprawowana przez Wojciecha funkcja biskupa jest w legendzie wyrażona aż sześcioma określeniami: episcopus, pastor, dispensator Christi, antistes, pontifex oraz dei presul. Ponadto Wojciech jest ukazany jako seruus dei, beatus uiator,

¹¹ Na temat średniowiecznej retoryki, podziału na styl łatwy (facilis) i styl trudny (ornatus difficilis) i odpowiadające im środki retoryczne, jakie należało stosować, oraz zastosowania tych stylów w poszczególnych gatunkach literackich zob. A r b u s o w, dz. cyt., s. 15-19.

¹² MPH IV, s. 209. Imię to nie pojawia się w tekście legendy po opisie nadania świętemu podczas bierzmowania drugiego chrześcijańskiego imienia – Adalbert.

¹³ Wielokrotnie w tekście obok imienia spotykamy przydawkę je określającą, np. uenerabilis Adalbertus, sanctus Adalbertus, beatus Adalbertus.

¹⁴ Aluzja do Ewangelii św. Jana (1, 47), gdzie Chrystus tymi słowami charakteryzuje Natanaela. Zob. J a k u b d e V o r a g i n e, *Złota legenda*, s. 617, przyp. 16.

¹⁵ MPH IV, s. 211.

agonista Christi, maleficus Christianus (słowa te wypowiedzieli w legendzie Prusowie), beatus martyr oraz Christi adletha¹⁶. Także ciało świętego po jego śmierci zostało określone wieloma terminami: celeste corpus, reliquiae martyris, ueneranda membra, sacrum corpus, celici thesauri oraz desiderabiles reliquiae. Autor legendy również inne występujące w niej postacie stara się przedstawić używając różnych określeń. Przykładem takiego zabiegu jest sposób ukazania św. Nila. Twórca nie podaje jego imienia, ale tę marginalnie występującą w legendzie postać określa, aby się nie powtarzać, dwoma terminami: raz jako Christi discipulus, drugi raz jako senex¹⁷.

Obok różnorodnych określeń bohaterów legendy w tekście występują inne figury retoryczne charakterystyczne dla literatury średniowiecznej¹⁸: apostrofy – figury występujące w przemowach, a polegające na gromadzeniu wykrzykników bądź znaków zapytania dla spotęgowania przeżycia¹⁹ ("O plebs crudelis, plebs infidelis [...]") lub "En miseri, quam ceci estis, quam perdit, quam plorandi [...]"²⁰); anafory, czyli powtórzenia ("Non nobis domine, non nobis uiuat puer iste [...]"²¹); ekphonesis, polegające na wtrącaniu w tok opowiadania wykrzykników podkreślających np. ból, niegodność jakiegoś człowieka lub wielkość majestatu²² ("O inscrutabilem dei sapientiam! que suauiter quidem, sed mirabiliter cuncta disponit"²³), a także prosopopoeia, czyli personifikacje ("[...] christianam legem Polonia gratanter uniuersa suscipit sanctique instituta uiri ouanter amplectens supra firmam petram fundari meruit"²⁴).

Kolejnym zabiegiem z zakresu retoryki, zastosowanym przez autora legendy, są topoi – miejsca wspólne (loci communes), charakterystyczne dla utworów tej epoki. W tekście występuje topos "o znakomitym pochodzeniu" Wojciecha²⁵; topos "puer – senex" (Wojciechowi będącemu w wieku chłopięcym przypisana jest mądrość dojrzałego mężczyzny: "Hic itaque cum transactis puerilibus annis circa parentes didicisset legere et negligentia cum pudore sibi uideretur legendo nichil intelligere,

¹⁶ Termin "Christi adletha", podobnie jak "martyr", określa w hagiografii męczennika. Zob. J a k u b d e V o r a g i n e, *Złota legenda*, s. 618, przyp. 25.

¹⁷ MPH IV, s. 212.

¹⁸ Termin "figury retoryczne" używamy w szerokim rozumieniu, zaliczając do nich również tropy.

¹⁹ Zob. A r b u s o w, dz. cyt., s. 23.

²⁰ MPH IV, s. 214, 218.

²¹ Tamże, s. 209.

²² Zob. A r b u s o w, dz. cyt., s. 49.

²³ MPH IV, s. 218 n.

²⁴ Tamże, s. 217.

²⁵ Tamże, s. 209.

ignorantie contempnens subiacere uulgari, Parthenopolim profectus [...]”²⁶); topos "nagłości cudu" ("[...] ait [św. Wojciech – G. G.] ad illos [mieszkańców wioski – G. G.]: Quoniam quidem ad honorem dei loqui noluitis, ad eius honorem iubeo: taceatis [...] Illi autem deo per seruum suum iubente muti conticescunt, quia ad usum loquendi aperire ora non possunt”²⁷).

Osobnym zagadnieniem są częste nawiązania do Biblii. Występują one w tekście legendy aż siedemnastokrotnie; dziewięć dotyczy Starego Testamentu, a osiem Nowego. Ze Starego Testamentu szczególnie często cytowana jest Księga Psalmów. Jej fragmenty przytaczane są pięć razy. Z Nowego Testamentu, również pięciokrotnie, włączane są nawiązania do Listów Apostolskich²⁸. To częste wspomaganie się przez autora legendy tekstem Pisma Świętego nadaje językowi utworu biblijny wymiar.

Na tle *Tempore illo* język *Miraculi* pod względem colores rhetorici prezentuje się znacznie skromniej. Określenia Wojciecha nie są tak różnorodne jak w legendzie. Oprócz imienia Adalbertus jest on określany następującymi terminami: sanctus, pontifex, presul, vir dei, servus dei, martyr. Wielokrotnie określenia te występują wspólnie, ubarwione dodatkowo przymiotnikami, np. beatus martyr Adalbertus²⁹ czy beatus pontifex Adalbertus³⁰. Spotykamy również określenia nie znane legendzie. Do nich należy termin "venerabilis persona" oraz zwrócenie się przez Polaków do głównego bohatera następującymi słowami: "Sanctitatem tuam, famule omnipotentis dei [...]”³¹. Ciało świętego po jego śmierci jest określane jako membra z przymiotnikami: sacra, sancta i veneranda; corpus sacrum; sacre reliquie oraz nie znanym legendzie terminem sacre exuvie, a także rozbudowanym zwrotem będącym piękną metaforą: "corpus illud, quod templum atque organum spiritus sancti extiterat”³². Z innych postaci ciekawie określany jest Bolesław Chrobry. Do czasu jego wyimaginowanej przez autora *Cudów* koronacji podczas zjazdu gnieźnieńskiego, dokonanej przez cesarza Ottona III, przedstawiany jest jako dux Polonie bądź jako princeps z przymiotnikami christianissimus i nobilissimus³³. Raz spotykamy się z niesłychanie rozbudowanym

²⁶ Tamże, s. 210. Na temat toposu "puer – senex" zob. A r b u s o w, dz. cyt., s. 118 oraz E. R. C u r t i u s, *Topika*, "Pamiętnik Literacki", 63(1972), z. 1, s. 256-260.

²⁷ MPH IV, s. 216.

²⁸ Nawiązania do Biblii w tekście legendy *Tempore illo* odszukał i określił M. Plezia. Zob. J a k u b d e V o r a g i n e, *Złota legenda*, s. 617 n.

²⁹ MPH IV, s. 226, 235.

³⁰ Tamże, s. 231.

³¹ Tamże, s. 230.

³² Tamże, s. 234.

³³ Tamże, s. 231, 234.

określeniem prezentującym władcę Polski: "princeps christianissimus, dux Polonie magnus Boleslaus"³⁴. Po owej koronacji Bolesław to po prostu rex Polonie.

Z figur retorycznych, oprócz wyżej przedstawionych określeń bohaterów, w *Miraculach* – w tym samym kontekście co w legendzie – znajduje się ekphonesis: "O mira potencia dei [...]"³⁵, apostrofa: "Heu miseri, quam ceci estis et quam perdit, quantumque plorandi [...]"³⁶, oraz personifikacja: "[...] fidem christianam tota Polonia suscepit [...]"³⁷. Apostrofa i personifikacja, podobnie jak ekphonesis, są prawie dosłownie powtórzone za *Tempore illo*.

W *Cudach* tylko dwukrotnie spotykamy się z biblijnymi zapożyczeniami. Obydwa dotyczą Nowego Testamentu³⁸.

Język *Cudów* jest znacznie uboższy niż język legendy. W zakresie colores rhetorici autor *Miraculi* niewiele dodał od siebie, raczej korzystał z tekstu *Tempore illo*, w dodatku znacznie go upraszczając.

3. TREŚCI HISTORYCZNE I TREŚCI LEGENDARNE

Podział na treści historyczne i treści legendarne źródeł jest dokonany z naszego współczesnego punktu widzenia na źródła historyczne. Autorzy legendy i *Cudów* nie myśleli takimi kategoriami. Dla nich cała treść, którą przedstawili w swoich utworach, była prawdą. Wypada sądzić, że tradycję ustną, narosłą po śmierci Wojciecha, którą wprowadzili do utworów, uważali za tak samo wiarygodną jak teksty dwóch wczesnych żywotów³⁹. Zupełnie inne jest dzisiejsze spojrzenie na przekazy o przeszłości, gdyż najbardziej cenne dla historyka są źródła powstałe w czasie opisywanych przez nie zdarzeń, znacznie mniej – powstałe wiele lat po nich. Rozpatrując zagadnienie będące tematem tego podrozdziału, dla dobrego jego zrozumienia, warto pamiętać o zasygnalizowanych tu różnicach w odczytywaniu przeszłości przez pisarza średniowiecznego i przez dzisiejszego historyka.

W legendzie *Tempore illo* kolejne etapy życia Wojciecha przedstawione są zgodnie z dwoma wczesnymi żywotami, które – jak sądzą historycy badający dzieje biskupa praskiego – stosunkowo wiernie ukazują rzeczywiste jego lo-

³⁴ Tamże, s. 234.

³⁵ Tamże, s. 233.

³⁶ Tamże, s. 232.

³⁷ Tamże, s. 231.

³⁸ Tamże, s. 229 n. Jedno z nich (1 P 5, 6) jest powtórzone za *Tempore illo*, drugie to aluzja do Ewangelii św. Marka, nieznaną legendzie.

³⁹ Zagadnienie stosunku pisarzy średniowiecznych do przeszłości przedstawił K. Pomian (dz. cyt.). Problem wartościowania przekazów o przeszłości zob. tamże, s. 78-80.

sy⁴⁰. Wyjątek stanowi wspomniany już rozdział 9, powstały poprzez przestawienie w legendzie *Tempore illo* fragmentu pasji świętego z wczesnych żywotów przed opis jego pobytu w Polsce. Ten zabieg doprowadził do powstania wątku o misji Wojciecha w nieznanym kraju pogańskim sąsiadującym z Polską. Wątek owej misji jest doskonałym przykładem powstawania legendarnej warstwy w średniowiecznym źródle hagiograficznym.

Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy losy relikwii świętego przedstawione w legendzie *Tempore illo* są zgodne z rzeczywistym przebiegiem zdarzeń⁴¹. Pewne jest umieszczenie relikwii w Gnieźnie. W 1000 r. Otton III pielgrzymował do tego grodu właśnie celem odwiedzenia grobu świętego męczennika⁴². Sprawą dyskusyjną natomiast pozostaje czasowe złożenie zwłok Wojciecha w Trzemesznie przed przewiezieniem ich do Gniezna, opisane w legendzie *Tempore illo*. W historiografii zdania na ten temat są podzielone. Część historyków (np. W. Kętrzyński, wydawca legendy, a ostatnio K. Józefowiczówna) twierdzi, że jest to fakt historyczny⁴³, ich adwersarze (np. H. Likowski i J. Fijałek) zaprzeczają takiej tezie⁴⁴. Ograniczamy się tu tylko do zasygnalizowania powyższego sporu, nie ustosunkowując się do niego.

Na kartach legendy występuje wiele postaci historycznych: rodzice świętego – ojciec Sławnik (Zlaunic) i matka Strzeżysława (Strezislaua)⁴⁵; mistrz Otryk (Otricus), nauczyciel szkoły katedralnej w Magdeburgu⁴⁶; arcybiskup magdeburgski Adalbert (Adalbertus)⁴⁷; biskup praski Detmar⁴⁸; cesarz Otton II (Hotone secundo)⁴⁹; arcybiskup moguncki Willigis (Villigis)⁵⁰; prepozyt praski Wielich

⁴⁰ Zob. J. K a r w a s i ń s k a, *Wojciech-Adalbert*, [w:] *Hagiografia polska*, t. II, s. 588.

⁴¹ O translacji relikwii nie wspominają autorzy dwóch wczesnych vitae, kończąc akcję swych żywotów w momencie śmierci Wojciecha.

⁴² MPH s.n. II, s. 17 n.

⁴³ Zob. MPH IV, s. 208 n. i K. J ó z e f o w i c z ó w n a, *Trzemeszno – klasztor św. Wojciecha w dwu pierwszych wiekach istnienia*, Warszawa-Poznań 1978.

⁴⁴ Zob. L i k o w s k i, *Geneza święta "translatio s. Adalberti" w Kościele polskim. Rozwiązanie sprawy o relikwie św. Wojciecha*, Wilno 1923, s. 6 n. i J. F i j a ł e k, *Żywoty, pasje i cuda św. Wojciecha*, [w:] *Pamiętnik IV Zjazdu Historyków Polskich w Poznaniu 1925*, Lwów 1925, s. 5 n.

⁴⁵ *Słownik starożytności słowiańskich. Encyklopedyczny zarys kultury Słowian od czasów najdawniejszych do schyłku wieku XII* (dalej SSS), t. V, Wrocław-Warszawa-Kraków 1975, s. 239 n., 453. Imię matki Wojciecha zostało, jak podaje wydawca *De sancto Adalberto episcopo*, dopisane inną ręką na marginesie rękopisu legendy, zob. MPH IV, s. 209.

⁴⁶ SSS III, 1967-1968, s. 151 n. Zob. hasło *Magdeburg*.

⁴⁷ Tamże, t. I, 1961-1962, s. 3.

⁴⁸ Tamże, s. 341. W legendzie nie zostało podane jego imię.

⁴⁹ Tamże, t. III, s. 561 n.

⁵⁰ Tamże, t. VI, 1977, s. 467 n.

(Willikon)⁵¹; Teofano, żona Ottona II, ze względu na swoje pochodzenie określona w tekście legendy jako Greca imperatrix⁵²; św. Nil – pustelnik kalabryjski⁵³; Leon (Leo) – opat klasztoru na Awentynie⁵⁴; papież Jan XV⁵⁵; cesarz Otton III (Otto tercius)⁵⁶; Bolesław Chrobry (Bolezloui)⁵⁷ oraz Radzi-Gaudenty (Gaudencius)⁵⁸. Ten ostatni został przedstawiony jednak w nieprawdziwy sposób, autor legendy uważa go bowiem za następcę św. Wojciecha na tronie arcybiskupa w Gnieźnie⁵⁹. Informacja ta jest, rzecz można, podwójnie bałamutna, ponieważ nie tylko neguje pozycję Gaudentego jako pierwszego zwierzchnika Kościoła polskiego⁶⁰, a także niesłusznie przypisuje Wojciechowi założenie arcybiskupstwa w Gnieźnie.

W *Tempore illo* pojawiają się również postacie legendarne. Do nich zaliczyć należy przede wszystkim osoby przedstawione w rozdziale 12: księcia pomorskiego i jego żonę, która miała być – według autora – córką Bolesława Chrobrego⁶¹, a także Prusa goszczącego świętego podczas jego pobytu w Prusach⁶². Wszystkie te postacie nie występują ani w *Vita prior*, ani w *Vita altera*.

Legendarne są również opisy niektórych wydarzeń historycznych w życiu Wojciecha. Przykładem jest przedstawienie misji świętego na Węgrzech. Z krótkiej informacji zaczerpniętej z *Vita altera* w legendzie powstał stosunkowo szczegółowy opis działalności Wojciecha na Węgrzech⁶³. Również obszerny opis pobytu świętego w Polsce zawarty w rozdziale 10 posiada znamiona legendarności⁶⁴.

⁵¹ MPH s.n. IV, cz. 1, s. 18, przyp. 66.

⁵² SSS VI, s. 57 n.

⁵³ MPH s.n. IV, cz. 1, s. 22, przyp. 80. W *Tempore illo* nie jest on określony imieniem.

⁵⁴ Tamże, s. 23, przyp. 83.

⁵⁵ Tamże, s. 27, przyp. 106. *Legenda Tempore illo* nie podaje imienia papieża.

⁵⁶ SSS III, s. 562 n.

⁵⁷ *Polski słownik biograficzny* (dalej PSB), red. W. Konopczyński, t. II, Kraków 1936, s. 248-253.

⁵⁸ Tamże, t. VII, 1958, s. 308 n.; *Hagiografia polska*, t. II, s. 257-260.

⁵⁹ "Uir namque sanctus [św. Wojciech – G. G.] fundamentum apostolorum et prophanorum ibi stabilire cupiens, quendam christianissimum uirum, sui socium laboris et itineris, Gaudencium nomine, ibidem archiepiscopum pro se constituit [...]". MPH IV, s. 217.

⁶⁰ Zob. rozdz. I, przyp. 58.

⁶¹ Problem historyczności postaci księcia pomorskiego i jego małżonki wywoływał, podobnie jak wyżej przedstawiona sprawa Trzemeszna, spory wśród historyków. O. Balzer opowiedział się za istnieniem tych postaci i włączył je do swej monumentalnej *Genealogii Piastów* (Kraków 1895, s. 39, 60 n.). Natomiast w sposób naszym zdaniem przekonywający zaprzeczył temu stanowisku P. Czajkowski w artykule *Święty Wojciech i książę pomorski wraz z żoną w legendzie "Tempore illo"* ("Nasza Przeszość", 6(1957), s. 301-309).

⁶² Postać Prusa zostanie omówiona szczegółowo w rozdz. II.

⁶³ Zob. MPH s.n. IV, cz. 2, s. 19. Por. MPH IV, s. 213 n.

⁶⁴ MPH IV, s. 215-217.

Podsumowując, można bez większego ryzyka stwierdzić, że treści historyczne w *Tempore illo* są zaczerpnięte z dwóch wczesnych żywotów, tradycja natomiast powstała w Polsce po śmierci świętego, którą wykorzystał autor, ma wyraźnie legendarny charakter.

W porównaniu z *Tempore illo Miracula* są znacznie bardziej legendarne, bowiem – jak już sygnalizowaliśmy to przy omawianiu konstrukcji *Cudów* – korzystają właściwie tylko z legendarnych wątków *Tempore illo*. Nieobecna w legendzie opowieść o rycerzu pruskim (rozd. 2) ma również taki charakter⁶⁵. Rozdział 9 przynosi wątki, które trudno uznać za historyczne. Tak jest w przypadku motywu cudownego uzdrowienia Ottona III dzięki modlitwie cesarza do św. Wojciecha oraz umiejscowienia koronacji Bolesława Chrobrego w czasie zjazdu gnieźnieńskiego. Koronacji tej miał dokonać Otton III⁶⁶.

Z powyższych uwag na temat treści historycznych i treści legendarnych zawartych w *Tempore illo* i *Miraculach* wynika, że *De sancto Adalberto episcopo* stanowi ogniwo łączące prawdę historyczną o Wojciechu z legendarną tradycją, *Cuda* natomiast są już wyraźnym wyrazem tej drugiej.

4. WNIOSKI

Przeprowadzone w tym rozdziale analizy pozwalają na sformułowanie pewnych uogólnień dotyczących typologii badanych źródeł, a także na temat wykształcenia autorów *Tempore illo* i *Miraculi*.

Tempore illo zaliczyć należy do legend hagiograficznych, gatunku bardzo popularnego w średniowieczu, powstałego w wyniku przeróbek starych *vita* świętych⁶⁷. O przynależności do tego gatunku świadczy konstrukcja *Tempore illo*, wykorzystująca oprócz wiadomości z wczesnych *vita* Wojciecha legendarną tradycję powstałą w Polsce po śmierci świętego. Zredagowane natomiast kilkadziesiąt lat później *Miracula sancti Adalberti* to tzw. legenda skrócona, gatunek hagiograficzny powstały w XIII w. w kręgu zakonów mendykanckich, charakteryzujący się uproszczonym językiem i stylem, przedstawiający przede wszystkim treści legendarne o danym świętym. Legenda skrócona nie przedstawiała całego życia świętego, lecz tylko niektóre, według średniowiecznych pisarzy najważniejsze wydarzenia, ukazujące najczęściej cudotwórczą moc bohatera. Doskonałym przykładem zbioru legend skróconych jest *Złota legenda* Jakuba de Voragine⁶⁸. Uproszczony język, legendarność i konstrukcja *Miraculi*,

⁶⁵ Zob. MPH IV, s. 226-228.

⁶⁶ Tamże, s. 235-238.

⁶⁷ Zob. Witkowska, *Wstęp* do: *Hagiografia polska*, t. I, s. 27 n.

⁶⁸ Tamże, s. 28-30; Jakub de Voragine, *Złota legenda*, s. 20-25.

prezentujących tylko wybrane zdarzenia z życia Wojciecha, doskonale spełniają wszystkie wymogi tego gatunku.

Warto zaznaczyć, że *Miracula sancti Adalberti*, mające literacki charakter, różnią się znacznie od innych XIII-wiecznych zbiorów miraculi polskich, np. *Miraculi sancti Stanislai*, których zapiski były wzorowane na protokole sądowym⁶⁹.

Obydwa badane przez nas źródła są typowe pod względem formy. Należy więc sądzić, że również wykształcenie obu autorów, zarówno autora *De sancto Adalberto episcopo*, jak i autora *Miraculi sancti Adalberti*, było typowe dla pisarzy średniowiecznych.

⁶⁹ Zob. A. Witkowska, *Miracula średniowieczne. Forma przekazu i możliwości badawcze*, Stud. Źródł., 22(1977), s. 84 n.

Rozdział II

TŁO

Dla człowieka żyjącego w średniowieczu otaczający go świat był spójny i harmonijny. Człowiek zajmował w nim należne mu miejsce, był jego immanentną częścią¹, nie czuł się więc – tak jak człowiek epoki nowożytnej – wyobcowany. W umyśle tego człowieka nie istniał dualizm świata ziemskiego i świata niebieskiego, sądził bowiem, że oba te światy są zespolone w jedno, przemieszane ze sobą². Świat ziemski zgodnie z ówczesnymi wyobrażeniami był stale "narażony" na ingerencję demonów, aniołów bądź samego Boga. Wizja świata przyrodzonego, określanego jako sfera podksiężycowa, gdzie wszystko ulega zmianie, może być dla dzisiejszego człowieka niezrozumiała, ponieważ wtedy inaczej pojmowano podstawowe kategorie, z jakich się ów świat składał. Trzeba przede wszystkim podkreślić nierozzerwalność w tym obrazie kategorii czasu i przestrzeni, a także przestrzeni i przyrody. Czas i przestrzeń nie były bowiem pojęciami abstrakcyjnymi, lecz stanowiły konkretną rzeczywistość, związaną z tym, co my określamy mianem przyrody, wobec której ówczesny człowiek "[...] pozostawał w specyficznych intymnych stosunkach i której nie potrafił jeszcze dosyć wyraźnie przeciwstawić siebie"³.

Badając dwa źródła hagiograficzne z polskiego średniowiecza staramy się w kolejnych podpunktach tego rozdziału odpowiedzieć na pytanie, czy obraz świata otaczającego Wojciecha, określonego przez nas terminem "tło", jest w tych utworach typowy dla tej epoki, czy też nie. To pytanie dotyczy zarazem całości obrazu, jak i poszczególnych jego elementów.

1. CZAS I PRZESTRZEŃ

Jak już stwierdziliśmy w uwagach wstępnych do tego rozdziału, kategorie czasu i przestrzeni w średniowieczu były ze sobą połączone. To zjawisko widoczne jest również w legendzie *Tempore illo* i w *Miraculach*. Można powiedzieć, iż kategorie te nawzajem się dopełniają. W źródłach tych nie występuje jeden rodzaj czasu i

¹ Doskonałą ilustrację wizji wszechświata, jaką miały uczone elity w średniowieczu, kreśli C. S. Lewis w swej książce *Odrzucony obraz*, Warszawa 1986.

² Zob. J. L e G o f f, *Kultura średniowiecznej Europy*, przekł. H. Szumańska-Grossowa, Warszawa 1970, s. 168; A. G u r i e w i c z, *Kategorie kultury średniowiecznej*, Warszawa 1976, s. 10.

³ Zob. G u r i e w i c z, dz. cyt., s. 79.

przeźreni, lecz rozmaite ich odmiany⁴. Już pierwsze słowa legendy wprowadzają swoisty czas i przestrzeń, które można określić jako mityczne. Tak bowiem należy odczytać następujące zdanie: "Tempore illo, cum gentem Boemicam celestis gracie splendor ad eterne fidei cultum accendisset et christiana crescens religio ad seruiendum deo uiuenti locis in plurimis monasteria constituisset, fuit in Boemia uir nobilis nomine Zlaunic [...]"⁵.

We fragmencie tym widać wyraźnie, że autor legendy chciał przedstawić ów czas jako wiek złoty, będący początkiem właściwych dziejów Czech, ponieważ w średniowiecznej historiografii wprowadzenie chrześcijaństwa rozumiano jako włączenie w dzieje ludzkości, dzieje zbawienia. Długość trwania tego mitycznego czasu nie jest w żaden sposób określona. On po prostu istniał. Przestrzeń również ma swoiste własności, gdyż według słów autora legendy powstało wtedy wiele klasztorów w różnych miejscowościach. Ziemia czeska została przez to niejako uświęcona. Takie przedstawienie czasu i przestrzeni ma, choć nie jest to wyrażone otwarcie, zdecydowanie dodatni wydźwięk, co nie przeszkodziło autorowi w dalszej części legendy ukazać ten sam kraj w jak najbardziej ciemnych barwach⁶.

Tak w legendzie, jak i w *Cudach* autorzy nie umiejscawiają kolejnych wydarzeń w jakiegokolwiek skali bezwzględnej, nie pojawiają się więc daty roczne. Wystarczy ukazanie danego zdarzenia w łańcuchu kolejnych wydarzeń z życia Wojciecha bądź z życia jego otoczenia⁷. Występują jednakże bliższe określenia

⁴ Jest to charakterystyczne dla średniowiecza, co podkreśla J. Le Goff (dz. cyt., s. 180). Na temat pojmowania czasu w tym okresie historycznym zob.: t e n z e, *Au Moyen Age: Temps de l'Église et temps du marchand*, [w:] t e n z e, *Pour une autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais*, Paris 1977, s. 46-65 oraz G u r i e w i c z, dz. cyt., szczególnie rozdziały *Czasowo-przestrzenne wyobrażenia średniowieczne* (s. 29-42) i *Cóż to jest... czas?* (s. 95-155).

⁵ MPH IV, s. 209.

⁶ Tamże, s. 211 n.

⁷ Przykładami stosowania takiego zabiegu są następujące fragmenty *Tempore illo*: "Magistro autem eius ad aulam regis translato, innouato nomine repatriat Adalbertus" (tamże, s. 210); "Pragensis interea ciuitas pastore suo priuata [...]" (tamże; mowa tutaj o śmierci poprzednika Wojciecha, biskupa praskiego Dytmara – G. G.); "[...] Gaudencium nomine, ibidem archiepiscopum pro se constituit, quia ipse uidelicet ad alias regiones paganorum festinabat [...]" (tamże, s. 217). W *Miraculach* bardzo ważnym wydarzeniem określającym czas jest śmierć Wojciecha: "Post mortem uero ipsius non defuerunt diuina prodigia in miraculis eciam inter gentes" (tamże, s. 226). Do tego samego wydarzenia odnoszą się słowa: "Circa idem tempus Prutenus quidam nobilis ex Pomeranis quorundam causa negociorum uenit in Sambiam [...]" (tamże).

Jedyna data roczna, jaka pojawia się w tych źródłach, nie dotyczy zdarzeń z życia Wojciecha, lecz przedstawia rok zniesienia przedłużonego okresu wielkiego postu, jaki – według autora – wprowadził Wojciech podczas swego pobytu w Polsce. Ta data pojawia się w *Cudach*: "[...] per plurimos annos circiter 230 irrefragabiliter observavit, donec legatus quidam sedis apostolice magne auctoritatis, nolens gentem Polonorum diucius aliis fidelibus in obseruatione annualis ieiunii fore dissimilem, super prefato statuto circa annos domini 1247 auctoritate apostolica dispensauit" (tamże, s. 231). Ten fragment jest wyraźną dygresją wobec całości fabuły.

czasu. W legendzie *Tempore illo* dwukrotnie spotykamy się z wyznaczeniem długości trwania pewnego zdarzenia. Raz chodzi o naukę Wojciecha w Magdeburgu ("Nouem igitur annis illic studendo moratus est [...]")⁸, drugi raz o określenie czasu pobytu świętego w klasztorze ("Quinquennio uero illio in habitu sancto conmoratur [...]")⁹. Oba te wydarzenia musiały mieć w świadomości autora duże znaczenie. Podkreślenie długości trwania edukacji Wojciecha ma z pewnością na celu przekonanie czytelnika o uczoneści głównego bohatera. Na tym nie kończą się bliższe, w naszym rozumieniu, określenia czasu. Pojawiają się bowiem datyienne. W legendzie *Tempore illo* podana została w ten sposób data śmierci Wojciecha: "Erat autem sexta feria [...]". Wyjaśnienie znaczenia tej daty przynoszą następane słowa: "[...] ut eodem uidelicet die ipse pateretur pro Christo, quo passus est Christus pro mundo"¹⁰. Nastąpiło tutaj określenie datyiennej w obrębie tygodnia – Wielkiego Tygodnia. Legenda zawiera jeszcze jedną datęiennej. Tym razem w obrębie roku. Została ona zanotowana również w *Cudach*. Jest nią data przeniesienia relikwii świętego z Trzemeszna do Gniezna, przypadająca na dzień 6 listopada¹¹. Fakt translacji relikwii świętego miał w średniowieczu ogromny walor ideowy, dlatego jest on określony w czasie. Dataiennej pozwala obchodzić to zdarzenie co roku, niejako na nowo je przeżywać¹².

Takie ujmowanie czasu, jakie istnieje w powyższych przykładach, wiąże się z ogólną koncepcją czasu. W średniowieczu bowiem nakłada się na siebie cykliczne oraz linearne pojmowanie czasu¹³. Jak widać, te dwie koncepcje występują w rozpatrywanych przez nas źródłach równolegle, są równouprawnione. Określenie przestrzeni odbywa się natomiast za pomocą podawania nazw krajów bądź ludów (np. terra Polonorum), nazw miejscowości lub sporadycznie nazw

⁸ Tamże, s. 210.

⁹ Tamże, s. 213.

¹⁰ Tamże, s. 218.

¹¹ *Tempore illo*: "[...] desiderabiles reliquias VIII^o idus Nouembris in metropolitanam sollempnissime transtulit ciuitatem [...]" (tamże, s. 221); *Miracula*: "[...] sacras reliquias cum ingenti gloria 8 idus Nouembris in Gneznam transtulit [...]" (tamże, s. 235).

¹² Ciekawe uwagi na temat znaczenia w średniowieczu datyiennej przedstawia B. Geremek w artykule *Wyobrażenia czasowa polskiego dziejopisarstwa średniowiecznego* (Stud. Źródł., 22(1977), s. 1-17), który pisze m.in.: "W perspektywie precyzji chronologicznej docenić należy znaczenie datyiennej wówczas nawet, gdy jest ona pozbawiona daty rocznej. Nie zawsze wiąże się to z pochodzeniem wiadomości, z ułomnością zapisu kalendarzowego. Dataiennej ma samoistne znaczenie wykraczające poza domenę chronologii, określa bowiem jakoś dnia. Opisywanemu zdarzeniu nadaje się w ten sposób istotny kontekst [...]" (s. 9).

¹³ Zob. G u r i e w i c z, dz. cyt., s. 33-38. B. Geremek twierdzi, iż w umysłowości tradycyjnej pojęcie czasu cyklicznego w obrębie roku ma przewagę nad czasem linearnym (zob. G e r e m e k, *Człowiek i czas: jedność kultury średniowiecznej*, [w:] *Kultura Polski średniowiecznej X-XIII w.*, red. J. Dowiat, Warszawa 1985, s. 442).

gór czy rzek¹⁴. Przestrzeń jest więc w analizowanych źródłach niejako bardziej uchwytna, bardziej namacalna niż czas. Pojawiają się jednakże również mniej precyzyjne określenia, np. w przypadku wędrówki Wojciecha po Polsce użyty jest termin "uilla" – wieś¹⁵.

Rozpatrywane kategorie czasu i przestrzeni autorzy legendy i *Cudów* pojmują jakościowo. Przestrzeń i czas są dobre bądź złe. Świat podzielony jest na dwie sfery: sacrum i profanum. Przestrzeń ma swoje walory etyczne, podobnie czas¹⁶. Wspaniale ukazuje to fragment legendy *Tempore illo* mówiący o wydarzeniu, jakie miało miejsce podczas wyboru Wojciecha na biskupa praskiego: "[...] nam longe ab electionis sede, in ipso tamen episcopatu, cum sacerdotum adiuratione a possesso quodam homine cogentur exire, compulsi tandem adiurationis uirtute in hec uerba prorupere: Quid nos, inquiunt, adeo infestatis? Certum est, quod hic diuinitus manere non possumus. Vir namque christianissimus Adalbertus hodie super uos eligitur episcopus [...]"¹⁷. Egzorcyzmy zostały dokonane z dala od miejsca elekcji – ponieważ jest to miejsce święte, nie mogły więc przebywać tam złe duchy. Ale – co bardzo znamienne – autor wyraźnie podkreślił, że działo się to na terenie biskupstwa praskiego, bowiem właśnie na tym terytorium obowiązywała moc Wojciecha. Z tego fragmentu wynika, że złe duchy mogły swobodnie egzystować poza tą przestrzenią, która po wyborze Wojciecha – męża Bożego na biskupa stała się dla nich niedostępna. Swoją osobą nadał on ziemi czeskiej wymiar sakralny. Także czas elekcji jest wyjątkowy. Podkreślają to stanowczo demony mówiąc, że dziś (hodie) Wojciech zostanie wybrany na biskupa. Dzień ten ma więc specyficzny, święty charakter.

Nie jest to jedyny przykład takiego pojmowania czasu i przestrzeni. W legendzie spotykamy się m.in. z krótkim stwierdzeniem o dokonywaniu przez Wojciecha cudów w Trzemesznie, gdzie złożono jego zwłoki. Przestrzeń ta nabrała swoistej mocy. Później, po przeniesieniu ciała do Gniezna, także owa moc zmieniła miejsce swego działania, objawiając się od tej pory właśnie w tym mieście¹⁸. Tak więc miejsce, gdzie znajdują się zwłoki, ma szczególny wymiar. Te same zdarzenia odnotowują również *Cuda*¹⁹. Ponadto w *Miraculach* (w rozdz. 2, mówiącym o pewnym rycerzu pruskim) czytamy następujące zdanie: "In loco autem, in quo caput martiris gentilis reposuerat, extitit olim ecclesia in honore ipsius

¹⁴ MPH IV, s. 215.

¹⁵ Tamże, s. 215 n., 229.

¹⁶ O takim rozumieniu przestrzeni pisze J. Łotman w artykule *O pojęciu przestrzeni geograficznej w średniowiecznych tekstach staroruskich*, "Teksty", 3(1974), s. 93-97. O czasie i przestrzeni w tym ujęciu zob. G u r i e w i c z, dz. cyt., s. 104.

¹⁷ MPH IV, s. 211.

¹⁸ Tamże, s. 220 n.

¹⁹ Tamże, s. 235.

martyris consecrata et ipsa nec non et locus in reverencia habebatur, illicque facta pulchra miracula referuntur"²⁰. Można powiedzieć, że obecność świętego, a tym bardziej jego ciała po śmierci, a choćby tylko części jego szczątków (np. głowy), zmienia daną przestrzeń i czas, nadając im święty wymiar. Sfera dobrej przestrzeni i dobrego czasu jest, jak widać, dokładnie określona przez autorów źródeł.

Nieco inaczej przedstawia się sprawa ze złą przestrzenią i złym czasem. Właściwie w obu tekstach nie ma wyraźnych stwierdzeń, że dana przestrzeń i czas są złe. Jednak sądzimy, iż jako zły należy ocenić choćby ów nieznany kraj pogański, opisany w rozdziale 9 legendy. Złym czasem był na pewno w świadomości autorów okres trwania danej społeczności w pogaństwie. Mamy więc do czynienia z wyraźnym przeciwstawieniem dwóch światów: chrześcijańskiego i pogańskiego, dobrego i złego²¹. Czasem złym, skażonym, jest również czas, którego początkiem było zamordowanie biskupa Stanisława i który trwał aż do spisania *Cudów*. Autor *Miraculi* pisze bowiem: "[...] in quo [mowa o Bolesławie Śmiałym – G. G.] defecit regnum et usque ad presens tempus deinceps rex in Polonia non surrexit"²².

W legendzie i w *Cudach* spotykamy się również z charakterystycznym dla średniowiecza zjawiskiem, które polega na zmianie rozciągłości czasu i przestrzeni. Nie mają te kategorie stałych wartości, lecz mogą być zmieniane przez ludzi obdarowanych Bożą mocą. Święty człowiek jest w stanie pokonać w krótkiej chwili ogromne odległości²³. *Miracula* przedstawiają takie właśnie zdarzenia z życia Wojciecha: "Quibus gracias agens exacto itinere longo brevi tempore, angelo bono comitante, pervenit usque Gneznam [...]"²⁴. Drugi przykład, tym razem "pokonania" czasu, przynosi legenda, stwierdzając, iż podczas pobytu w Prusach święty zatrzymał się u pewnego mieszkańca tej krainy, szybko go nawrócił i nauczył się od niego mowy pruskiej. Według legendy Wojciech musiał dokonać tych czynów w ciągu zaledwie kilku dni.

²⁰ Tamże, s. 228.

²¹ Ten dualizm nakłada się na inny, który można określić jako przeciwstawienie przestrzeni własnej i cudzej. Zagadnienie przestrzeni własnej i cudzej interesująco rozpatrzył J. Łotman (dz. cyt., s. 99) i A. Guriewicz (dz. cyt., s. 77 n.).

²² MPH IV, s. 237.

²³ O tym zagadnieniu pisze A. Guriewicz (dz. cyt., s. 88), podając przykłady.

²⁴ MPH IV, s. 229. W legendzie *Tempore illo* ta podróż Wojciecha została przedstawiona inaczej, ponieważ nie ma w niej interesującego nas zwrotu o przebyciu przez świętego długiej drogi w krótkim czasie.

Na koniec warto się przyjrzeć jeszcze jednemu zagadnieniu, mianowicie horyzontowi geograficznemu dwóch badanych źródeł²⁵. W obu przypadkach jest on uboższy niż w dwóch wczesnych żywotach²⁶. Autor legendy odnotowuje tylko niezbędne nazwy geograficzne, przesuwając – w porównaniu z wczesnymi żywotami – akcent na nazwy polskie, pomija zaś np. nazwy miejscowości francuskich, do których pielgrzymował Wojciech. Jego horyzont zacieśnia się. Jest to zjawisko charakterystyczne dla średniowiecza²⁷. Podobnie przedstawia się sytuacja w *Miraculach*. W ośmiu rozdziałach pojawia się zaledwie sześć nazw geograficznych. Ciekawie zostały przedstawione trzy krainy: Pomorze, Prusy oraz Sambia ("Prutenus quidam nobilis ex Pomeranis quorumdam causa negociorum venit in Sambiam, terram scilicet in Prucie partibus speciale [...]"²⁸). W tym fragmencie widać dbałość autora o prawidłowe zlokalizowanie Sambii. Świadczy to, że rozumiał znaczenie przestrzeni geograficznej. Pozostałe nazwy geograficzne (10) występują w rozdziale 9 i są zapożyczone z żywotów św. Stanisława²⁹.

²⁵ Na znaczenie zagadnienia horyzontu geograficznego autora dzieła hagiograficznego zwróciła uwagę A. Witkowska w swej pracy dotyczącej żywotu św. Kingi (zob. *Vita sanctae Kyngae ducissae Cracoviensis jako źródło hagiograficzne*, "Roczniki Humanistyczne", 10(1961), z. 2, s. 121-125).

²⁶ Zamieszczone zestawienia przedstawiają nazwy geograficzne znajdujące się w czterech interesujących nas źródłach:

Tempore illo

terytoria państwowe lub geograficzne (4): polskie – Polonia, Pomoria; obce – Boemia, Prusia; miejscowości (8): polskie – Gnezden, Cheremusen (Trzemeszno); obce – Iherosolimis, Parthenopolis (Magdeburg), Maguntia (Moguncja), Praga, Roma, Uerona; góry (1): obce – Monte Cassino.

Miracula sancti Adalberti

terytoria państwowe lub geograficzne (8): polskie – Polonia, Pomerania; obce – Pruscia, Sambia, Ungaria, Karynthia^x, Russia^x, Saxonia^x; góry (1): obce – Montes Karinthie^x; rzeki (2): obce – Danubius^x, Solava^x (nazwy oznaczone x występują w rozdz. 9 i są zapożyczone z żywotów Stanisława).

Vita prior

terytoria państwowe lub geograficzne (4): obce – Germania, Italia, Pruzia, Sclauonia; miejscowości (10): polskie – Gyddanyzc (Gdańsk); obce – Floriacum (Fleury), Hierosolimis, Parthenopolis (Magdeburg), Mogontia (Moguncja), Praga, Rauenna, Roma, Turonia (Tours sur Loire), Uerona; góry (2): obce – Alpes, Monte Cassino.

Vita altera

terytoria państwowe lub geograficzne (6): polskie – terra Polonorum; obce – Boemia, Germania, Italia, terra Pruzorum, Saxonia; miejscowości (11): polskie – Gnezden; obce – Athenae, Floriacum (Fleury), Hierosolima, Mogontia (Moguncja), Parisius (Paryż), Parthenopolis (Magdeburg), Rauenna, Roma, Turonia (Tours sur Loire), Verona; góry (2): obce – Alpes, mons Cassinus; rzeki (1): obce – Albis (Łaba).

²⁷ Zob. Guriewicz, dz. cyt., s. 70 n.

²⁸ MPH IV, s. 226 n. Mowa tutaj prawdopodobnie o Pomorzu pruskim, a nie słowiańskim; tak twierdzi W. Kętrzyński (zob. tamże, przyp. 1).

²⁹ Tamże, s. 224. Wyjątek stanowi Rzym, zanotowany na początku rozdziału.

Jak widać z powyższych analiz, czas i przestrzeń mienia się w obu badanych źródłach różnymi barwami. Z pewnością nie można mówić o obojętności autorów wobec tych pojęć budujących świat. Nie spotykamy w tych źródłach żadnych uczonych refleksji na temat czasu i przestrzeni, bowiem ludzie piszący te dwa dziełka hagiograficzne nie zastanawiali się nad tymi kategoriami, lecz głęboko je przeżywali³⁰.

2. PRZYRODA

Dopełnieniem przestrzeni jest przyroda. Przestrzeń zostaje poprzez przyrodę uplastyczniona. W średniowieczu przyroda to przede wszystkim – używając słów J. Le Goffa – wielki zbiornik symboli³¹. Jednakże w legendzie *Tempore illo* oraz w *Cudach* przyrody właściwie prawie nie ma. Cóż bowiem znaczą znajdujące się w legendzie jej elementy: drzewo, na którym poganie zawiesili głowę Wojciecha ("[...] illi capud eius abcisum super cacumen eiusdem arboris suspenderunt, ad cuius pedem sanctus celestia peregerat sacramenta³²), bądź owa ryba, która połknęła cudownie świecący palec świętego ("[...] quidam naute [...] repente uident inter fluctus quendam natantem pisciculum, cuius in uisceribus miri fulgoris candela uidebatur ardere³³)? *Miracula* powtarzając za legendą obydwie te elementy, dodają jeszcze wydrążony dąb, w którym rycerz pruski złożył głowę świętego ("[...] caput venerandum cum vase in quadam concava quercu recondens [...]"³⁴).

Autorzy legendy i *Cudów* nie wykorzystali krótkich wprawdzie, ale istniejących opisów przyrody z dwóch wczesnych żywotów. Przykładowo: w żywocie pierwszym widzimy Wojciecha przedzierającego się poprzez pełne dzikich zwierząt knieje i docierającego na polanę ("Inde nemora et feralia lustra linquentes, sole ascendente ad meridiem campestris loca adierunt"³⁵). Bruno z Kwerfurtu z kolei ukazuje świętego opanowanego strachem na widok groźnych fal morskich ("Interea ipse Adalbertus in terra pagana cum sociis suis carpit iter secus littora maris; et fit repente collisio undarum, quasi se moueat aliqua ingens bestia maris, et ad aures gradientium fragor ille ualidus uenit. Comites securi audiunt, medius senior atrocissime obstupuit et uelut pauida mulier consternatus exhor-

³⁰ Jest to ogólna prawidłowość. Zob. B. G e r e m e k, *Wyobraźnia czasowa polskiego dziejopisarstwa średniowiecznego*, Stud. Źródł., 22(1977) s. 2.

³¹ Zob. L e G o f f, dz. cyt., s. 329.

³² MPH IV, s. 219.

³³ Tamże, s. 220.

³⁴ Tamże, s. 227.

³⁵ MPH s.n. IV, cz. 1, s. 45.

ruit"³⁶). Przytoczone fragmenty świadczą, że obydwaj autorzy żywo odbierali otaczającą ich przyrodę. Umieścili swojego bohatera w konkretnej rzeczywistości puszczy bądź brzegu morskiego. Człowiek staje tu oko w oko z groźnymi żywiołami, których nie jest w stanie do końca zrozumieć. Takiego właśnie spojrzenia zabrakło w legendzie i w *Cudach*. Autorzy tych utworów hagiograficznych są zupełnie obojętni na tak rozumiany świat przyrody. Przyroda w ich rozumieniu uległa daleko idącej formalizacji. Stała się zbiorem przedmiotów. Nasuwa się porównanie z Drzwiami Gnieźnieńskimi. Na poszczególnych kwaterach tych drzwi – podobnie jak w legendzie i w *Cudach* – rzadko spotkać można przedstawienie przyrody³⁷. Natomiast 18 scen ukazujących najważniejsze momenty z życia Wojciecha otoczonych jest wspaniałą bordiurą, będącą prawdziwym plastycznym bestiariem. Jest to jednak tylko symboliczne ukazanie przyrody.

Starając się bliżej zrozumieć znaczenie tych nielicznych elementów przyrody zawartych na kartach legendy i *Cudów*, nie pozostaje nic innego jak poddać je choćby tylko szkicowej analizie.

Najciekawiej przedstawia się owo drzewo, na którym zawisła głowa świętego. Pod tym bowiem drzewem, jak czytamy, Wojciech odprawił mszę św. Staje się ono świadkiem podwójnej ofiary. Najpierw ofiary Chrystusa, dokonanej podczas sprawowania Najświętszego Sakramentu, później ofiary Wojciecha. Śmierć nie niweczy – w świadomości autorów – mocy Chrystusa ani mocy Wojciecha, wręcz przeciwnie – jest tylko przejściem na nowy, wyższy poziom egzystencji. Opisane drzewo jest symbolem życia w jego wiecznym wymiarze. W dwóch pozostałych przypadkach (ryba, dąb) nie dopatryliśmy się jakiejś głębokiej symboliki³⁸. Można je określić jedynie mianem rekwizytów.

3. LUDZIE

Kolejny ważny element "tła" to ludzie. Bardzo bogaty, różnobarwny tłum otacza Wojciecha. W legendzie *Tempore illo* i w *Cudach* przedstawione są całe narody, grupy społeczne oraz jednostki. Dla jasności obrazu analiza każdego źródła zostanie przeprowadzona oddzielnie.

Aby dobrze zrozumieć otaczających Wojciecha ludzi, którzy pojawiają się w legendzie *Tempore illo*, trzeba przyrzeć się kategoriom społecznym, jakimi operował autor pisząc swój utwór. Najszerszym pojęciem społecznym, jakie znajdujemy w legendzie, jest lud-naród. Ukazane są w niej całe ludy, określane termi-

³⁶ MPH s.n. IV, cz. 2, s. 34.

³⁷ Do nich należy zaliczyć morze ze sceny 10 oraz drzewo i orła strzegącego zwłok ze sceny 15.

³⁸ Ryba, który połknęła jakiś drogocenny przedmiot, jest znanym motywem literackim już od czasów starożytnych – zob. K. D o b r o w o l s k i, *Żywot św. Jacka. Ze studiów nad hagiografią średniowieczną*, "Rocznik Krakowski", 20(1926), s. 28 n.

nami: populus, gens lub plebs³⁹. W jednym zaś przypadku można sądzić, iż autor miał na myśli wspólnotę jeszcze szerszą niż naród w sensie etnicznym, mówi mianowicie, że Czesi sprzedają Żydom i poganom lud (naród) chrześcijański – populum christianum⁴⁰. Tym ludem chrześcijańskim byli zapewne w świadomości autora wszyscy ochrzczeni bez względu na swą przynależność etniczną. Mamy więc tutaj do czynienia z echem owej jakże charakterystycznej dla średniowiecza idei wspólnoty chrześcijan, istniejącej ponad konkretnymi narodami. Charakterystyczny dla średniowiecza jest również podział społeczeństwa, jakim posługuje się autor przedstawiając wybór Wojciecha na biskupa praskiego. Pisze on, że "[...] clerus et principes, mixtis uulgaribus turbis, pro eligendo sibi pontifice conuenere. Qui postquam de personis quam pluribus diuersi diuersa senserunt, in unius tandem Adalberti uidelicet electione omnium tam cleri quam principum nec non uulgi uoces [...]"⁴¹. Społeczeństwo zostało podzielone tutaj na trzy grupy, które bez większego ryzyka można określić jako oratores, bellatores i laboratores. Jest to więc często spotykany w literaturze średniowiecznej trójpodział (tripartitio) społeczeństwa⁴². Trzy grupy społeczne, pojawiające się w tekście powyższego fragmentu, są wymienione w obu przypadkach w tej samej kolejności: duchowieństwo, książęta, na końcu lud. Świadczy to naszym zdaniem, że taką właśnie hierarchię społeczną uznawał autor. Legendę pisał duchowny, nic więc dziwnego, że swój stan uważał za stojący na szczycie drabiny społecznej. Dokładne przyjrzenie się formie, w jakiej został zapisany ten trójpodział: "[...] clerus et principes M I X T I S [podkr. – G. G.] uulgaribus turbis" oraz "[...] tam cleri quam principum N E C N O N [podkr. – G. G.] uulgi uoces [...]", wskazuje na ukryty w tym trójpodziale dychotomiczny podział (bipartitio) społeczeństwa na możnych (clerus et principes) oraz poddanych (uulgi)⁴³. Z kontekstu całego

³⁹ Zob. MPH IV, m.in. s. 211, 213 n.

⁴⁰ Tamże, s. 211.

⁴¹ Tamże, s. 210.

⁴² Na temat trójpodziału społecznego w średniowiecznej ideologii powstała ogromna literatura. Z niej warto wymienić: artykuł J. Le Goffa *Note sur société tripartite, idéologie monarchique et renouveau économique dans la chrétienté du IX^e au XII^e siècle*, [w:] t e n ż e, *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais*, Paris 1978, s. 80-90, książkę G. Duby *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris 1978, oraz ciekawy szkic A. Guriewicza *Tripartitio christiana – tripartitio scandinavica. W sprawie interpretacji "Pieśni o Rigu"*, "Kwartalnik Historyczny", 80(1973), z. 3, s. 547-567.

⁴³ Zjawisko ukrytego w trójpodziale dwupodziału społeczeństwa na możnych i poddanych przedstawił A. Guriewicz (*Tripartitio christiana*, s. 558), J. Le Goff natomiast również obserwując ów ukryty podział dychotomiczny, ukazuje go za pomocą przeciwstawnych pojęć: duchowieństwo – laikat (*Note sur société tripartite*, s. 82).

fragmentu wynika, że autor ukazując te trzy grupy miał na myśli całe społeczeństwo⁴⁴. Wprowadzenie przez niego powyższego trójpodziału jest tym ciekawsze, że ani w żywocie rzymskim, ani u Brunona z Kwerfurtu nie spotykamy się z nim w opisie elekcji Wojciecha⁴⁵. Tym samym twórca legendy nie przejął takiego poglądu na strukturę społeczeństwa od autorów wcześniejszych żywotów, lecz musiał to być jego własny punkt widzenia. Wszystkie grupy społeczne opisane w legendzie można zmieścić w ramach owego trójpodziału.

Ostatnim elementem obrazu społeczeństwa przedstawionego w *Tempore illo* są jednostki. Pojawiające się na kartach legendy osoby należą do wszystkich trzech warstw społeczeństwa. Spotykamy więc duchownych, władców oraz prostych ludzi. Tak oto w skrócie przedstawia się strukturalny obraz ludzkości, jaki miał autor legendy *Tempore illo*. Przyjrzyjmy się teraz kolejnym elementom tej struktury.

Poszczególne narody przedstawione są z wyraźnymi ocenami etycznymi. Autor ustawia ludy według skali, na której końcach znajduje się absolutne zło oraz absolutne dobro. Do ludów złych należą z pewnością poganie, gdyż nie znają światła prawdziwej wiary. Jednak nie są oni według autora jednolitą masą. Jedni z nich wzgardzili wiarą chrześcijańską i nie przyjęli jej – np. ów lud pogański z rozdziału 9, określony jako "gens incognita ac fortissima"⁴⁶. Należą do nich również Pomorzanie, którzy nie chcieli przyjąć nauki Wojciecha o Chrystusie (choć widząc mądrość świętego, prosili, aby mogli go czcić jako jednego ze swoich bogów; Na co Wojciech zawołał: "En miseri, quam ceci estis, quam perdit, quam plorandi [...]"⁴⁷) oraz zabójcy świętego⁴⁸. Inaczej ocenieni są Węgrzy. Oni również byli pogrążeni w zgubnych zabobonach, ale usłyszawszy prawdy wiary głoszone przez Wojciecha i widząc cuda przezeń czynione, nawrócili się⁴⁹. Dokonuje się więc przemiana tego narodu z ludu pogańskiego w lud chrześcijański, ze złego, grzesznego – w dobry. Zdecydowanie negatywnie w opinii autora legendy wypadają Żydzi. Wzmianka o nich jest lakoniczna, ale jednoznaczna z moralnego punktu widzenia: "Et populum christianum tam Iudeis quam aliis paganis ueluti pecora uendere consueuerat [chrześcijan sprze-

⁴⁴ Warto tutaj przytoczyć słowa J. Le Goffa, który sądzi, że: "Il est vrai également que dès notre époque il y a chez certains auteurs tendance à donner ce sens large au mot laboratores. Mais je crois que chez les auteurs du schéma, chez ses premiers utilisateurs et diffuseurs, le terme a un sens plus restreint, plus précis [...]", dotyczyło bowiem według niego tylko elit ludności rolniczej.

⁴⁵ Zob. MPH s.n. IV, cz. 1, s. 11 oraz MPH s.n. IV, cz. 2, s. 7.

⁴⁶ MPH IV, s. 214. Charakterystyczne dla oceny tego ludu jest zdanie: "Hec eo dicente [nauczanie Wojciecha – G. G.], illi iam dedignantes et eterne uite uerba deludentes [...]" (tamże, s. 215).

⁴⁷ Tamże, s. 218.

⁴⁸ Tamże, s. 218-220.

⁴⁹ Tamże, s. 213.

dawali Czesi – G. G.], vnde dominus beato uiro in uisione apparens dixit: Ego a Iudeis XXX argenteis uenditus et ecce iterum uendor [...]"⁵⁰. W zdaniu tym przejawia się wyraźny antysemityzm twórcy legendy⁵¹. Stawia on znak równości pomiędzy Żydami i poganami ("[...] tam Iudeis quam aliis paganis [...]"), zaliczając ich z pewnością do potępionych. Narodem, który spotyka się z najgorszą oceną ze strony autora, są wszakże Czesi. Charakteryzuje ich w następujący sposób: "Populum autem commissus sibi dure ceruicis seruusque libidinum factus, opera fidei penitus negligere cepit". Podkreśla, że niegodziwie żyli również duchowni i książęta czescy⁵². W końcu zaś, oceniając postawę Czechów, którzy przypuszczali, że Wojciech zechce powrócić do ojczyzny, aby pomścić śmierć swoich braci, wręcz krzyczy: "O plebs crudelis, plebs infidelis, que iuxta execrabilis consciencie sue odibile uotum piissimi ac deuotissimi uiri secundum desiderium nequicie sue non dubitat equiparatum"⁵³. Czesi są więc gorsi niż poganie, ponieważ są fałszywymi chrześcijanami, są niewierni (plebs infidelis). Doznali łaski poznania prawdy wiecznej, lecz ją z premedytacją odrzucili. Wraz z poganami i Żydami byli więc dla ludzi średniowiecza niepełnowartościowymi istotami ludzkimi, gdyż pozostawali poza wspólnotą Kościoła⁵⁴.

Zupełnie inaczej przedstawieni są Polacy. Wprawdzie i oni początkowo przejawiali opór, nie chcąc przyjąć nowej wiary, ale wkrótce ich stosunek do niej zasadniczo się zmienił (tak bowiem należy odczytać postawę mieszkańców trzech wiosek; mieszkańcy dwóch wiosek nie chcieli wskazać Wojciechowi drogi do Gniezna, jednakże w niedługim czasie sami przybyli do tego grodu i zostali ochrzczeni przez świętego⁵⁵). W końcu mógł więc autor z nieukrywaną satysfa-

⁵⁰ Tamże, s. 211 n. Na marginesie warto zaznaczyć, że niezrozumiałe jest opuszczenie w tłumaczeniu polskim *Tempore illo*, dokonany przez J. Pleziową, pojawiającego się dwukrotnie w oryginale określenia –Iudeis, co wypacza ten fragment legendy. Zob. J a k u b d e V o r a g i n e, *Złota legenda*, s. 537.

⁵¹ Zjawisko antysemityzmu było bardzo żywe w średniowieczu. Na szerszą skalę pojawia się na Zachodzie Europy pod koniec XI i w XII w. Zob. L e G o f f, *Kultura średniowiecznej Europy*, s. 314 n.; A. B o u r e a u, *L'inceste de Judas. Essai sur la genèse de la haine antisémite au XII^e siècle*, "Nouvelle Revue de Psychanalyse", 33(1986), s. 25–41.

⁵² MPH IV, s. 211 n. Negatywną charakterystykę Czechów znajdujemy również na s. 213.

⁵³ Tamże, s. 214.

⁵⁴ Cenne uwagi na ten temat wypowiedział A. Guriewicz: "[...] średniowieczna antropologia wyłączała z grona pełnowartościowych istot ludzkich wszystkich niechrześcijan, jak również część chrześcijan heretyków, schizmatyków. Światem kulturalnym, praworządnym, nad którym unosi się błogostawieństwo Boże, był jedynie świat opromieniony wiarą chrześcijańską i podporządkowany Kościołowi" (*Kategorie kultury średniowiecznej*, s. 77).

⁵⁵ MPH IV, s. 215–217. W tym fragmencie znajdujemy bardzo ważne dla językoznawców zdanie, że "Indigene autem loci illius uidentes eius loquelam in plerisque sermonibus a Polonica discrepare [...]" (s. 215). Stwierdzenie to świadczy, że w czasie pisania legendy *Tempore illo* różnice pomiędzy językiem polskim a czeskim były już widoczne przynajmniej w zakresie fonetyki. Por. J. D o w i a t, *Środki przekazywania myśli*, [w:] *Kultura Polski średniowiecznej X–XIII w.*, red. t e n ż e, Warszawa 1985, s. 209.

kcją napisać, że "[...] christianam legem Polonia gratanter uniuersa suscipit [...]"⁵⁶. Polacy według niego są ludem dobrym. W przedstawieniu narodów mamy więc do czynienia z zasadą: nasz naród jest dobry, obcy naród jest zły. Z tej zasady wyłamują się poniekąd Węgrzy, którzy przebywają podobną jak Polacy drogę od pogaństwa do chrześcijaństwa.

W legendzie spotykamy mnóstwo "bohaterów zbiorowych", którzy pojawiają się wokół Wojciecha⁵⁷. Warto ich wymienić dla ukazania bogactwa typów. Są nimi: koledzy szkolni Wojciecha; jego podwładni z czasów, gdy sprawował rządy biskupie w Pradze; kapłani, którzy wyrzucają z opętanego demony; towarzysze Wojciecha w drodze do Rzymu; biedni obdarowywani przez świętego pieniędzmi otrzymanymi od cesarzowej; mnisi z Monte Cassino; mnisi z Awentynu; wysłannicy Czechów do papieża; posłowie Wojciecha na Węgry; kapłani pogańscy z tego kraju; wysłannicy świętego do Czechów; towarzysze Wojciecha na misji w nieznanym kraju; żeglarze, którzy dowieźli go do Prus; towarzysze na misji w tym kraju; rybacy, którzy złowili rybę mającą w swoich wnętrznościach palec świętego; wysłannicy Bolesława Chrobrego, którzy wykupili relikwie męczennika. Owi "bohaterowie zbiorowi" pozostają na dalszym planie. Na planie pierwszym dominują niepodzielnie jednostki.

Wśród władców szczególną rolę odgrywa Bolesław Chrobry. Jest on z pewnością najważniejszą postacią "tła" otaczającego Wojciecha. Aż sześciokrotnie pojawiają się wzmianki o nim. Bolesław jest przedstawiony jako wzór chrześcijańskiego władcy. Określony został w legendzie terminem "rex christianissimus"⁵⁸. Władca Polski pomaga świętemu rozwiązać konflikt z Czechami, umożliwia mu prowadzenie misji wśród sąsiadujących z Polską pogan i na Pomorzu. W końcu, dowiedziawszy się o śmierci świętego, wykupuje jego zwłoki i otacza je niesłychaną troską⁵⁹. Obok Bolesława Chrobrego, jako pewnego rodzaju jego replika, pojawia się książę Pomorza (dux Pomorie⁶⁰), o którym pisaliśmy już w rozdziale I (zob. Treści historyczne i treści legendarne). W legendzie wymienieni są także dwaj cesarze: Otto II (Hotone secundo) i Otto III (rex Otto tercius)⁶¹. Na samym zaś początku utworu autor przedstawia Sławnika – ojca Wojciecha, który nie jest wprawdzie władcą, ale zdecydowanie podkreślone zostało jego

⁵⁶ MPH IV, s. 217.

⁵⁷ Termin "bohater zbiorowy" nie jest z pewnością najszcześniejszy, ale trudno nam znaleźć lepsze określenie.

⁵⁸ MPH IV, s. 215, 220.

⁵⁹ Tamże, s. 214 n., 217, 220 n.

⁶⁰ Tamże, s. 217 n.

⁶¹ Tamże, s. 211, 214.

szlachetne pochodzenie. Charakterystyka tej postaci jest nad wyraz dodatnia⁶². Wszyscy przedstawieni w legendzie władcy są według autora dobrymi rządcami⁶³.

Drugą grupę stanowią duchowni. Dwukrotnie na kartach legendy pojawia się postać papieża⁶⁴. Jest on odbierany przez autora nie jako konkretny człowiek, tak jak to miało miejsce np. w przypadku cesarzy, dokładnie określonych z imienia, lecz jako instytucja. Nie odnotowuje bowiem autor imienia papieża, nie jest ono dla niego istotne. Raz określa go po prostu terminem "papa", drugi raz stwierdza, że Wojciech został wezwany z klasztoru, aby ponownie pełnić obowiązki biskupa praskiego "apostolica auctoritate". Oprócz papieża spotykamy się z kilkoma arcybiskupami i biskupami: Adalbertem – metropolitą magdeburskim, który okazał świętemu prawdziwie ojcowską miłość i nadał mu swoje własne imię⁶⁵; Villigisem – arcybiskupem mogunckim, zwierzchnikiem Wojciecha, starającym się zmusić go do powrotu na tron biskupi⁶⁶; Gaudentym – towarzyszem trudów i wędrówek świętego, który został określony przez autora jako następcą Wojciecha na stanowisku arcybiskupa gnieźnieńskiego⁶⁷, oraz Dytmarem – biskupem praskim, poprzednikiem świętego na tej stolicy, który został przedstawiony bardzo negatywnie ("[...] cuius agoni fideles qui aderant, animam eius a nigris spiritibus exspectatam testabantur"⁶⁸). Obraz duchowieństwa dopełniają jeszcze trzy postacie: mistrz Otryk – nauczyciel Wojciecha w Magdeburgu⁶⁹, "quedam Christi discipulus" (św. Nil), który skierował świętego do opata Leona z Awentynu, i ten właśnie opat⁷⁰.

Nie zabrakło w legendzie przedstawicieli "laboratores". Z nich najciekawiej został przedstawiony "quidam Prutenus", u którego zatrzymał się Wojciech po przybyciu do Prus. Człowiek ten, znający nieco język polski, został szybko nawrócony przez świętego. Z kolei on nauczył Wojciecha mowy pruskiej. Po męczeńskiej śmierci misjonarza ów Prus w sennym widzeniu został napomniany przez

⁶² "[...] fuit in Boemia uir nobilis nomine Zlaunic ex predecessorum imperatorum cognatione, sed nobilior sacre fidei institutis et morum honesta deuotione", tamże, s. 209. Ten obraz Sławnika jest zgodny z *Vita prior* (zob. MPH s.n. IV, cz. 1, s. 3 n.). Zdecydowanie mniej entuzjastycznie mówi o nim Bruno z Kwerfurtu w *Vita altera*, określając go jako człowieka średniej miary (zob. MPH s.n. IV, cz. 2, s. 3).

⁶³ Błado wypadają wprawdzie obydwaj cesarze, ale nie ma żadnego negatywnego akcentu w ich przedstawieniu. Gwoli ścisłości należy przypomnieć, że negatywnie zostali ocenieni przez autora nie określani z imienia książęta czescy, jednakże są oni wzmiankowani marginalnie. Te postacie nie zmieniają więc ogólnego wniosku.

⁶⁴ MPH IV, s. 213 n.

⁶⁵ Tamże, s. 210.

⁶⁶ Tamże, 211, 214.

⁶⁷ Tamże, s. 217.

⁶⁸ Tamże, s. 210.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Tamże, s. 212 n.

anioła, aby pozbił szczątki świętego i ukrył je. Wypełnił polecenie, ale wkrótce zdradził tę tajemnicę swojej żonie, za co został ukarany przez Wojciecha wykrzywieniem ust. Pobity przez współplemieńców, wskazał im miejsce przechowywania zwłok. Dowiedziawszy się o cudach dokonywanych za sprawą Wojciecha w Trzemesznie, przybył jako pątnik do tej miejscowości, prosząc, aby święty przywrócił mu zdrowie. Został wysłuchany, postanowił więc wstąpić do klasztoru w Trzemesznie, aby służyć Bogu. Tam też zmarł⁷¹. W legendę o Wojciechu została więc wtopiona opowieść o zwykłym człowieku, który boryka się z samym sobą. Przyjmuje chrzest, potem odstępuje od wiary, w końcu jednak powraca na łono Kościoła. Jest to prawdziwy ludzki dramat. Pozostałe postacie z tej grupy są przedstawione marginalnie⁷².

Jak łatwo zauważyć, w analizowanych dotychczas fragmentach pojawiali się wyłącznie mężczyźni, wspomniana została tylko cesarzowa i żona owego Prusa. Nie świadczy to bynajmniej, że kobiety nie występują w legendzie *Tempore illo*, choć trzeba przyznać, że jest ich niewiele. Przede wszystkim należy wspomnieć o matce świętego, która została ukazana jako wzór dobrej niewiasty ("Cuius uxor nec minus nobilis genere nec minor in aliqua morum honestate, coram prouincialibus uniuersis preminebat castitate"⁷³). Szanowną matroną jest również wdowa po Ottonie II, określona jako "Greca imperatrix". To właśnie ona podarowała Wojciechowi pieniądze na pielgrzymkę do Jerozolimy, prosząc go, aby w swoich modlitwach pamiętał o jej zmarłym mężu⁷⁴. Na przeciwnym biegunie w ocenie autora stoi żona Prusa, która usilnie nalegając wymusiła na nim opisaną powyżej zdradę⁷⁵. Archetypem tej postaci jest z pewnością biblijna Ewa. Oprócz tych kobiet w legendzie spotykamy jeszcze dziewczynkę, na którą koledzy szkolni przewrócili Wojciecha, oraz żonę księcia pomorskiego⁷⁶. Nie wnoszą one jednak żadnych nowych elementów do wizerunku kobiety zawartego w *Tempore illo*.

W sposobie przedstawiania jednostek powtarza się ta sama zasada, jaką zaobserwowaliśmy przy analizie obrazu narodów. Człowiek jest również albo dobry, albo zły. Wyraźna jest biel lub czern, bez światłocieni. Wyjątek stanowi mieszkaniec Prus, ale i on w końcu, stając się pobożny, dopasowany został do tego schematu.

⁷¹ Tamże, s. 218-220.

⁷² Jeden z pogan z owego nieokreślonego kraju (rozdz. 9), który uderzył świętego wiosłem, tłumacz oraz strażnik portu (tamże, s. 214 n.), a także przewodnik Wojciecha na Pomorze (tamże, s. 217).

⁷³ Tamże, s. 209.

⁷⁴ Tamże, s. 212.

⁷⁵ Tamże, s. 219.

⁷⁶ Tamże, s. 210, 217.

Ludzie występujący w *Miraculach* są w większości powtórzeniem tych postaci, które poznaliśmy już w legendzie *Tempore illo*. W tym utworze także występują Węgrzy, Polacy, Pomorzanie, Prusowie, rybacy, którzy złowili świecąca rybę, wysłannicy Wojciecha na Węgry, Gaudenty, Prus wraz z żoną oraz księżę pomorski z żoną. Wspomniani zostali poganie sąsiadujący z Polską⁷⁷.

Nieco inaczej przedstawiony został Bolesław Chrobry. *Cuda* bowiem przynoszą dodatkowo opis zjazdu gnieźnieńskiego, opis dokonany w duchu kroniki Anonima. Tym samym barwniej niż w legendzie ukazana jest postać cesarza Ottona III. *Cuda* zawierają nieobecna w legendzie opowieść o uzdrowieniu cesarza, które wymodlił on u św. Wojciecha. Autor *Miraculi* ten właśnie fakt przedstawia jako przyczynę przybycia Ottona III do Polski. Cesarz pragnął w ten sposób podziękować świętemu za ocalenie. W kontekście tego wątku pojawia się postać papieża, rozumiana tak samo jak w legendzie, gdyż również i tu nie posiada on imienia⁷⁸. Zupełnie nową postacią jest "Prutenus quidam nobilis ex Pomeranis", o którym była już mowa w rozdziale I (zob. 1. Konstrukcja).

Na zakończenie tego podrozdziału warto jeszcze raz podkreślić, że wszyscy ludzie występujący w badanych źródłach podlegają bezwzględnej ocenie etycznej. Odnosi się to nawet do postaci ledwo wzmiankowanych, ponieważ bardzo często kontekst, w jakim się one pojawiają, przynosi ich ocenę.

4. ISTOTY NADPRZYRODZONE

Ostatnim elementem "tła" są istoty nadprzyrodzone. To, że zajmujemy się nimi dopiero teraz, nie oznacza wcale, że są najmniej ważne. W rzeczywistości stanowią one równorzędny element "tła", są łącznikami między światem ziemskim, dotąd opisywanym, a tym, który istnieje poza jego granicami. Twórca legendy oraz autor *Cudów* podzielili również owe istoty na dobre i złe, na anioły i demony. Co ciekawe, tych drugich jest znacznie więcej niż pierwszych. W obu analizowanych źródłach znajdują więc potwierdzenie słowa A. Guriewicza: "Siły nieczyste stale otaczają człowieka. Diabły to swego rodzaju średniowieczne wirusy, zarażony nimi jest cały grzeszny świat ziemski"⁷⁹. Złe duchy są stale gotowe, aby zaatakować człowieka. Czekają one na duszę biskupa praskiego Dytmara ("[...] animam eius a nigris spiritibus exspectatam[...]")⁸⁰). Dopiero wskutek egzorcyzmów, a przede

⁷⁷ Tamże, s. 226, 228-235.

⁷⁸ Tamże, s. 235-238. W tym rozdziale zostali również wymienieni władcy Polski: Mieszko II, Kazimierz Sprawiedliwy, Bolesław Śmiały oraz biskup krakowski św. Stanisław.

⁷⁹ A. Guriewicz, *Z historii groteski. "Góra" i "dół" w średniowiecznej literaturze łacińskiej*, "Pamiętnik Literacki", 70(1979), z. 4, s. 344.

⁸⁰ MPH IV, s. 210 (*Tempore illo*).

wszystkim dzięki wyborowi Wojciecha na biskupa praskiego, opuściły opętanego⁸¹. W tym wypadku interesująco wygląda porównanie z wczesnymi żywotami. U Kanapariusza i Brunona czytamy tylko o jednym demonie⁸², w *Tempore illo* jest mowa o wielu demonach. Naszym zdaniem różnica ta uwidacznia, jak głęboką rolę w świadomości autora legendy odgrywały moce zła. Dwukrotnie jeszcze spotykamy się z demonami w *Tempore illo*, a także w *Miraculach*, bowiem wątki legendy zostały powtórzone z niewielkimi zmianami w zbiorze cudów. Raz autor legendy pisze, że na Węgrzech "Erat namque in sede principali totius regionis ydolum quoddam pre ceteris celebre, in quo frequenter demones responsa dare solebant [...]"⁸³, drugi raz w przemowie Wojciecha skierowanej do Pomorzan czytamy m.in. następujące słowa: "[...] pessimis demonibus [...] deitatem uultis ascribere [...]"⁸⁴. Z tych dwóch fragmentów wynika, że autorzy legendy i *Cudów* nie negowali faktu istnienia bogów pogańskich, lecz uważali je po prostu za demony. We wszystkich przytoczonych przypadkach demony są umiejscawiane na ziemi, oddziałują bowiem na człowieka podczas jego ziemskiej egzystencji⁸⁵.

Tylko raz pojawia się w legendzie anioł. Ma to miejsce w wizji sennej Prusa ("Proxima uero nocte hospes beati martiris per angelum diuinitus admonetur, ut sacratissimum corpus tam diligenter colligat [...]"⁸⁶). W *Cudach* oprócz tego zdarzenia spotykamy jeszcze stwierdzenie, że Wojciech przebył długą drogę w krótkim czasie "angelo bono comitante"⁸⁷.

W dotychczas przedstawionych przykładach zarysowuje się dysproporcja pomiędzy siłami zła i dobra. Porównanie wypada na korzyść tych pierwszych. Taki obraz byłby jednak nieprawdziwy, albowiem i w legendzie, i w *Cudach* dochodzi wielokrotnie do ingerencji samego Boga⁸⁸. Najbardziej znamieną jest wizja senna Wojciecha zanotowana w *Tempore illo*, w czasie której świętemu objawił się Chrystus⁸⁹. Można więc powiedzieć, że legenda i *Cuda* są ilustracją walki sił

⁸¹ Tamże, s. 211 (*Tempore illo*).

⁸² MPH s.n. IV, cz. 1, s. 11 n., oraz MPH s.n. IV, cz. 2, s. 7.

⁸³ MPH IV, s. 213. Por. tamże, s. 228.

⁸⁴ Tamże, s. 218. Por. tamże, s. 232.

⁸⁵ Ciekawe uwagi na temat "demonologii" średniowiecznej przedstawia C. S. Lewis (dz. cyt., s. 38 n., 80, 86).

⁸⁶ MPH IV, s. 219. W legendzie spotykamy się jeszcze raz z określeniem "angelus", lecz jest ono użyte w zwrocie retorycznym: "Qua in sede complexus studia diuine contemplationis, celesti scale innixus luctabatur cum angelo in uirtute consimilis conuersationis" (tamże, s. 214).

⁸⁷ Tamże, s. 233, 229.

⁸⁸ Najczęściej jest to ingerencja Ducha Świętego (tamże, s. 210, 216 n., 227, 229).

⁸⁹ Wizja ta jest związana ze sprzedażą przez Czechów chrześcijan Żydom i poganom (tamże, s. 211 n.).

dobra z siłami zła. W walce tej dzięki opatrności Bożej ostatecznie zwycięża dobro.

5. WNIOSKI

Przedstawiając kolejne elementy "tła", jakie otacza Wojciecha w legendzie *Tempore illo* i w *Cudach*, stale spotykaliśmy charakterystyczne dla średniowiecza zjawiska. Tak było w przypadku czasu i przestrzeni, ludzi oraz istot będących "au-delà" (z tamtej strony). Obraz świata ukazany przez twórców legendy i *Cudów* jest więc z pewnością typowy dla literatury tej epoki, w tym oczywiście także dla hagiografii. Zauważone zmiany w recepcji przyrody pomiędzy wczesnymi żywotami a źródłami, które są tematem naszych rozważań, nie zmieniają powyższej oceny, bowiem w wielu utworach hagiograficznych z tego okresu spotykamy się z takim właśnie jak w legendzie i w *Cudach* ujęciem tego zagadnienia⁹⁰.

W obrazie świata, jaki mieli autor *Tempore illo* oraz autor *Miraculi*, najbardziej znamionym zjawiskiem jest stale powtarzający się dualizm dobra i zła. Według nich trzeciej możliwości nie ma.

Ostatnim spostrzeżeniem, jakie się nasuwa, gdy patrzymy na "tło", jest stwierdzenie, że zostało ono w całości podporządkowane postaci Wojciecha – takiej oczywiście, jakiej wyobrażenie mieli ludzie piszący te dwa utwory hagiograficzne. Każdy element występujący w "tle" musiał być niejako usprawiedliwiony swoją przydatnością do jeszcze lepszego ukazania głównego bohatera. W przypadku legendy *Tempore illo* i *Miraculi* "tło" spełnia więc jedynie służebną rolę wobec postaci świętego.

⁹⁰ Wiele przykładów przynosi np. *Złota legenda* Jakuba de Voragine.

Rozdział III

POSTAĆ

Trudno w sposób właściwy przedstawić jakikolwiek wzór osobowy zawarty w dziele literackim, a tym samym postać świętego w utworze hagiograficznym¹. Oczywiście najprostszą metodą jest zwykły opis², lecz przy zastosowaniu tego zabiegu istnieje niebezpieczeństwo niedotarcia do "głębi" postaci, pominięcia ważnych jej aspektów lub ich złe wyakcentowanie. W tym rozdziale podejmujemy próbę innego sposobu przedstawienia św. Wojciecha; chcemy ukazać jego postać jak gdyby w dwóch ujęciach. Pierwsze z nich można określić jako synchroniczne (statyczne), drugie jako diachroniczne (dynamiczne). Ujęcie synchroniczne polega na wyróżnieniu i przeanalizowaniu wszystkich występujących w tym wzorcu wyznaczników świętości³. W przypadku Wojciecha zaobserwowaliśmy ich osiem (duszpasterz, asceta, dobroczyńca, pielgrzym, misjonarz, męczennik, cudotwórca, bohater narodowy). Podział ten jest oczywiście nieostry, ponieważ wielokrotnie w tekście, mającym przecież swoją własną logikę kompozycji, następują korelacje przedstawionych wyżej wyznaczników. Jednakże sądzimy, iż należy go przyjąć, aby móc przeprowadzić prawidłową analizę postaci. Drugie ujęcie, przeciwstawne pierwszemu, można nazwać diachronicznym lub dynamicznym. Zawiera się ono w podrozdziale 9, zatytułowanym "Etapy życia". Staramy się w nim przedstawić w porządku chronologicznym życie biskupa praskiego, zwracając szczególną uwagę na fakty przełomowe, które – używając określenia Arnolda van Gennepa – nazywamy "rytami przejść" ("les rites de passage")⁴. Ukazanie tych rytów pozwala

¹ Termin "wzór osobowy" przyjmujemy za M. Ossowską (*Ethos rycerski i jego odmiany*, Warszawa 1986², s. 7-20).

² Przykładem zastosowania tej metody jest artykuł K. Dobrowolskiego *Żywot św. Jacka. Ze studiów nad hagiografią średniowieczną* ("Roczniki Krakowskie", 20(1926), s. 20-39), szczególnie s. 25).

³ Inspiracją przy wyodrębnianiu wyznaczników świętości Wojciecha był artykuł E. Nowickiej *Wzór osobowy świętego w średniowieczu* ([w:] *Moralność i społeczeństwo. Księga jubileuszowa dla Marii Ossowskiej*, Warszawa 1969, s. 265-285), w którym autorka przedstawia typologię świętych występujących w *Złotej legendzie* Jakuba de Voragine. Dzieli ich na: świętych męczenników; pustelników i mnichów-ascetów; głosicieli wiary-misjonarzy; świętych dobroczyńców; i ludzi świątobliwych (s. 266-270).

⁴ Zob. A. v a n G e n n e p, *Les rites de passage. Étude systématique des rites*, New York 1969 (reprint). Warto tutaj przytoczyć słowa, jakie na ten temat napisał G. van Leeuw w swej *Fenomenologii religii* (Warszawa 1978): "W życiu ważne są [...] nie wydarzenia, które znamy i rozumiemy, lecz «ryty przejść», jak je nazwał van Gennep. Narodziny, nadanie imienia, wtajemniczenie, małżeństwo, choroba i wyzdrowienie, początek i koniec jakiejś wielkiej podróży, wybuch wojny i zawarcie pokoju, śmierć i pogrzeb – to punkty, w których spotykają się ze sobą moc i życie i które dlatego też muszą być nie tylko przeżywane, a następnie

lepiej zrozumieć propagowany wzorzec osobowy. Kończące ten rozdział "Wnioski" (podrozdz. 10) podsumowują przeprowadzone analizy i próbują dać odpowiedź na podstawowe pytanie postawione na jego początku: jaki jest wzór osobowy św. Wojciecha zawarty w dwóch interesujących nas źródłach hagiograficznych? Należy jeszcze dodać, iż podobnie jak w poprzednich rozdziałach staramy się przeprowadzać analizy porównawcze badanego przez nas materiału, przede wszystkim konfrontując go z dwoma wcześniejszymi żywotami Wojciecha, a także z innymi źródłami hagiograficznymi.

1. DUSZPASTERZ

Na kartach legendy *Tempore illo* św. Wojciech przedstawiony jest jako duszpasterz Czech i Polski, *Miracula* natomiast mówią tylko o jego działalności w Polsce. Początek posługi duszpasterskiej opisanej w *Tempore illo* jest związany z wyniesieniem Wojciecha do godności biskupa. Jednym z jego głównych zajęć było wówczas, obok modlitwy, nauczanie⁵. Autor ukazuje Adalberta wyraźnie – choć w niewielu słowach – jako wzorowego duszpasterza, który nie zaniedbuje swoich obowiązków⁶ i stara się swoim życiem potwierdzać głoszoną naukę⁷. Te działania Wojciecha spotykają się z dezaprobatą niewiernych Czechów. Jako dobry pasterz biskup próbuje zaradzić złu. Jest to jednak zadanie ponad jego siły⁸. Ponowny pobyt w Pradze, wobec ciągłych sprzeciwów powierzonego mu ludu, kończy się niepowodzeniem, którego wyrazem są słowa: "Vnde uir, uerus Israelita tedio affectus, quoniam assidue laborans in tristitia nil utile patrabat, rursus Rachel amplexus ob studium contemplationis cum psalmista dicebat: Elegi abiectus esse in domo dei mei, magis quam habitare in tabernaculis peccatorum"⁹.

W podobnym klimacie ukazują działalność duszpasterską Wojciecha w Pradze dwa wczesne żywoty. Czynią to jednak w sposób znacznie bardziej plastyczny. Biskup pokazany jest tu również jako pocieszyciel więźniów i sprawiedliwy sędzia¹⁰. Szeroko opisane zostało nieobecne w legendzie *Tempore illo* zdarzenie z

wspominane, lecz także obchodzone. W rytach przejść życie dotknięte przez moc zwraca się ku mocy. Zamiast więc treść życia nazywać wydarzeniami czy przeżyciami, nazwijmy je lepiej «obchodami» (Begehungen), ceremoniami" (s. 239).

⁵ "[...] aut enim orabat aut predicabat aut quod rarissimum erat, nature supplebat atque, ut breuiter cuncta dicantur, Lye et Rachelis uicibus alternis exequendo, per scalam (ut alter) Iacob nunc ascendebat nunc descendebat". MPH IV, s. 211.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże, s. 211.

⁹ Tamże, s. 213.

¹⁰ MPH s.n. IV, cz. 1. s. 15 n.

niewierną żoną, którą Wojciech próbował w duchu chrześcijańskiego miłosierdzia, bezskutecznie jednak, obronić przed śmiercią¹¹.

W zupełnie innym świetle przedstawia legenda *Tempore illo* duszpasterską posługę Wojciecha w Polsce. Jawi się on tutaj jako pierwszy prawodawca w naszym Kościele, wprowadzający na prośbę wiernych dłuższy o dwa tygodnie niż w innych krajach okres wielkiego postu¹², a przede wszystkim jako właściwy organizator hierarchii kościelnej w Polsce, pierwszy zwierzchnik polskiego Kościoła, piastujący godność arcybiskupa. Opuszczając Polskę, Wojciech zatroszczył się o wyznaczenie następcy, którym został towarzysz jego trudów i wędrówek – Gaudenty¹³. Reakcja Polaków na wysiłki Wojciecha była zupełnie inna niż Czechów¹⁴. Święty odniósł tutaj całkowity sukces. Podobnie ujął ten aspekt działalności biskupa praskiego w Polsce autor *Cudów*, posługując się prawie dosłownymi cytatami z legendy¹⁵.

Z powyższego szkicowego przedstawienia wynika, iż w legendzie *Tempore illo* istnieje wyraźny dualizm w ocenie działalności duszpasterskiej Wojciecha: z jednej strony całkowita, mimo wielu zabiegów, klęska Czechów, z drugiej – pełny sukces w Polsce. Ciekawe, że we wczesnych żywotach, gdzie w ogóle nie występuje motyw duszpasterzowania w naszym kraju, także można zaobserwować ambiwalentną ocenę poczynań Wojciecha na tym polu, ponieważ autorzy ukazują nie tylko niepowodzenia w Czechach, ale także pozytywne skutki jego działalności duszpasterskiej. W *Vita prior* jest nim pouczenie Ottona III, który bardzo wysoko cenił świętego biskupa¹⁶, w *Vita altera* zaś nauczanie na dworze tego cesarza¹⁷. Żaden z tych dwóch wątków nie jest obecny w legendzie *Tempore illo*¹⁸. Jednym z możliwych wyjaśnień tej ambiwalencji jest stwierdzenie, iż święty nie mógł ponieść całkowitej klęski w tym jakże ważnym aspekcie swojej działalności. Musiała bowiem istnieć przeciwwaga dla nawet niezawinionego przez Wojciecha

¹¹ MPH s.n. IV, cz. 1, s. 28-30 oraz MPH s.n. IV, cz. 2, s. 19.

¹² MPH IV, s. 217.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże, s. 231.

¹⁶ MPH s.n. IV, cz. 1, s. 35.

¹⁷ MPH s.n. IV, cz. 2, s. 25.

¹⁸ Należy jednak zaznaczyć, że w *Cudach* pośrednio występuje jeden z nich, mianowicie dotyczący pouczenia cesarza Ottona III. Zawarty jest on na początku ostatniego rozdziału w słowach określających Wojciecha jako mistrza, towarzysza w służbie Bożej oraz najbliższego przyjaciela Ottona III ("Denique Otto imperator, qui beatum Adalbertum in vita sua preceptorem, in iustificacionibus dei familiarem atque amantissimum habuerat [...]". MPH IV, s. 235).

niepowodzenia, gdyż trudno sobie wyobrazić wizerunek doskonałego biskupa – a takim jest Adalbert w ocenie autorów – bez rysu "szczęśliwego pasterza"¹⁹.

2. ASCETA

Motyw ascetycznego życia Wojciecha jest zupełnie nieobecny w *Cudach*, zajmuje natomiast znaczące miejsce w legendzie *De sancto Adalberto episcopo*. Po raz pierwszy pojawia się, gdy młody Wojciech wraca ze szkoły w Magdeburgu do Czech: "Tunc uero tota mentis intentione anitebatur beneuiuendo, ne talentum intelligentie sibi commissum a domino, terrenis inhians delectationibus, deperderet pigritando [...]"²⁰, potem powtarza się po wyborze Wojciecha na biskupa, kiedy to stara się on żyć jeszcze doskonalej: "Et qui antea raro carnis uoluptatibus usus fuerat, tunc penitus, quecunque corpori placebant, extirpabat ieunando, uigilando, pro suis et populi delictis lacrimando in oratione perseverabat, nullum tempus uacuum sibi remittendo, carnis incentiam prorsus edomabat [...]"²¹. W dalszym fragmencie autor legendy ukazuje, jak Adalbert życie czynne, związane z piastowaną funkcją, doskonale łączy z życiem kontemplacyjnym²². Z jednej strony jest to człowiek działający w świecie, z drugiej – oddalony od niego. Swą kulminację motyw ascezy osiąga w momencie, gdy biskup praski wstępuje do klasztoru²³. Opis jego pobytu w klasztorze jest jednak bardzo lakoniczny i ma wyraźnie retoryczny charakter, czego najlepszym dowodem jest następujące zdanie: "Quo in loco quam sancte uixerit, quam preceptoris studiose iussum compleuerit,

¹⁹ Ten wniosek jest w pełni słuszny w przypadku wczesnych żywotów, natomiast w legendzie *Tempore illo* i w *Cudach* wątek zakończonej sukcesem działalności Wojciecha w Polsce ma ogromne znaczenie w ukazanym wzorcu osobowym świętego (zob. podrozdz. 5. Misjonarz i 8. Bohater narodowy). Wniosek o rysie "dobrego pasterza" nie wyczerpuje więc w przypadku *Tempore illo* i *Miraculi* całego ładunku ideowego zawartego w opisie działalności duszpasterskiej Wojciecha.

²⁰ MPH IV, s. 210.

²¹ Tamże, s. 211.

²² Zob. rozdz. III, przyp. 5 i 6.

²³ MPH IV, s. 212 n. Aby dobrze pojąć doniosłość tego faktu, trzeba zrozumieć, kim był mnich w społeczeństwie średniowiecznym. Ucieleśniał on mianowicie już tu na ziemi wzorce niebiańskie. Był jak gdyby aniołem, następcą proroków i apostołów. Całym swoim życiem służył tylko sprawom Bożym, spędzając czas na ciągłej modlitwie, bardzo często wyrażonej śpiewem, żyjąc w czystości, poście i ubóstwie (Zob.: J. K ł o c z o w s k i, *Wspólnoty chrześcijańskie. Grupy życia wspólnego w chrześcijaństwie zachodnim od starożytności do XV wieku*, Kraków 1964, s. 141-151; v a n d e r L e e u w, dz. cyt., s. 281; L e G o f f, *Kultura średniowiecznej Europy*, s. 187-190). Trzeba jednakże zaznaczyć, że ideał mnicha nie był jedynym doskonałym modelem życia ascetycznego w średniowieczu, czego dowodem jest legenda o św. Aleksym, który nie był mnichem, pozostając do końca życia człowiekiem świeckim. Szerzej na ten temat zob. A. G i e y s z t o r, *Dobrowolne ubóstwo, ucieczka od świata i średniowieczny kult św. Aleksego*, [w:] *Polska w świecie. Szkice z dziejów kultury polskiej*, kom. red. J. Dowiat [i in.], Warszawa 1972, s. 21-40, szczególnie s. 32.

ne singula exequendo faciam summam, ut potero, breuiter concludam"²⁴. Następnie Wojciech z niechęcią opuszcza klasztor i powraca do kraju, zmuszony do tego przez papieża ("Ipse uero reacceptis insignibus dignitatis flens reuersus in patriam [...]"²⁵). Wobec złego postępowania swych rodaków biskup znowu oddaje się życiu kontemplacyjnemu²⁶. Ostatni raz motyw ascezy pojawia się na kartach *Tempore illo* w krótkim opisie powrotu Wojciecha do klasztoru ("[...] Romam ad pretermisse quietis sedem remeauit. Qua in sede complexus studia diuine contemplationis, celesti scale innixus luctabatur cum angelo in uirtute consimilis conuersationis"²⁷).

W porównaniu z wczesnymi żywotami w *Tempore illo* nastąpiła daleko idąca schematyzacja w przedstawianiu ascetycznego życia Wojciecha. Szczególną uwagę zwraca ukazanie w zupełnie innym świetle jego pobytu w klasztorze²⁸. Zarówno w *Vita prior*, jak i w *Vita altera* wątek ten zajmuje bardzo ważne miejsce. Życie biskupa praskiego na Awentynie jest w nich opisane stosunkowo plastycznie, z uwzględnieniem wielu szczegółów²⁹. Można nawet stwierdzić, że pobyt świętego w klasztorze św. Bonifacego i św. Aleksego jest – obok otrzymania "palmy męczeństwa" – szczytowym okresem jego życia. Właśnie tam w pełni realizuje on swoją osobowość. Znaczne pomniejszenie tego wątku w *Tempore illo* wysuwa na plan pierwszy biskupa ascetę, a nie mnicha ascetę. Taka zmiana akcentu w porównaniu z wczesnymi żywotami wydaje się być celowym zamierzeniem autora legendy, który nie negując doniosłości decyzji wstąpienia i pobytu Wojciecha w klasztorze, pragnie jednak przede wszystkim podkreślić praktyki ascetyczne Wojciecha żyjącego "w świecie". Powyższa analiza wskazuje na pewną sprzeczność w legendzie *Tempore illo*. Z jednej strony zauważamy schemat stałego wzrostu ukazania stałego dążenia do doskonałości w ascezie, której kulminacja następuje

²⁴ MPH IV, s. 213. Dalej autor pisze: "Vir igitur deo deuotus, episcopalis penitus oblitus dignitatis et pro deo factus pauper humimus, executus est haut incertus promissa ueritatis. Ait enim: Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum celorum. Qinquennio uero illic in habitu sancto conmoratur; licet uirtute sanctimonie cunctos precelleret, nullus tamen ei inuidebat, cum humilitate ac beniuolentia uniuersos preueniret" (tamże).

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, s. 214.

²⁸ Na marginesie warto zaznaczyć, iż w hagiografii polskiej jedynie w żywotach Wojciecha (m.in. w *Tempore illo*) przedstawione zostały pewne elementy wzorca osobowego mnicha, tak częste w tym czasie w hagiografii benedyktyńskiej i cysterskiej, zwłaszcza Niemiec i Francji (zob. Cz. D e p t u ł a, A. W i t k o w s k a, *Wzorce ideowe zachowań ludzkich w XII i XIII wieku*, [w:] *Polska dzielnicowa i zjednoczona. Państwo, społeczeństwo, kultura*, red. A. Gieysztor, Warszawa 1972, s. 147 n.).

²⁹ Zob. MPH s.n. IV, cz. 1, s. 23-26, 31 n. oraz MPH s.n. IV, cz. 2, s. 16 n., 19 n. Również zdarzenia poprzedzające wstąpienie Wojciecha do klasztoru na Awentynie, mówiące o jego postanowieniu wdźwignia habitu i związanych z tym perturbacjach, są szczegółowo opisane we wczesnych żywotach (por. MPH IV, s. 212; MPH s.n. IV, cz. 1, s. 19, 21-23; MPH s.n. IV, cz. 2, s. 15 n.).

w momencie wstąpienia do klasztoru, a z drugiej – chęć pomniejszenia właśnie tego zdarzenia na rzecz wyeksponowania surowego życia Wojciecha jako biskupa. Wydaje się jednak, iż ten brak logiki, który dziś zauważamy, nie był postrzegany przez twórcę legendy, myślącego innymi kategoriami niż my.

3. DOBROCZYŃCA

Kolejny wyznacznik świętości Wojciecha – dobroczynność, podobnie jak motyw ascezy występuje tylko w legendzie *De sancto Adalberto episcopo*. Na stronicach tej legendy trzykrotnie spotykamy się z tym motywem. Po raz pierwszy występuje on we fragmencie opisującym postępowanie Wojciecha po powrocie ze szkoły w Magdeburgu do ojczyzny. Wojciech prowadząc surowe życie dokonuje dzieł miłosierdzia w tajemnicy przed ludźmi: "[...] sed rursus ne fauoris aura conuersionis honeste minueret fructum; sollicitus prouidebat, ut quicquid diuino succensus amore faciebat, eis etiam, quibus fieret, esset occultum"³⁰. Następnie, już jako nowo wybrany biskup, będąc dobrym duszpasterzem, dzieli swe dochody na cztery części. Jedną część przeznaczają dla duchowieństwa, drugą dla biednych, trzecią – na wykup jeńców, a z czwartej, z której korzysta sam i z której utrzymuje swoje otoczenie, żywi jeszcze – dla uczczenia apostołów – dwunastu ubogich, a w ważniejsze święta nawet więcej³¹. Po raz trzeci Wojciech okazuje się dobroczyńcą, kiedy rozdaje ubogim pieniądze otrzymane od cesarzowej Teofano na zamierzoną pielgrzymkę do Jerozolimy³².

Można zauważyć, iż dobroczynność w analizowanym źródle występuje zawsze jako dopełnienie innego wyznacznika świętości. W pierwszym wypadku uzupełnia ona ascezę, w drugim – działalność duszpasterską, w trzecim zaś związana jest z pielgrzymowaniem. Nigdy więc nie stanowi samodzielnej wartości, nadrzędnej wobec innych. Spostrzeżenie to jest o tyle ciekawe, że w hagiografii motyw dobroczynności wielokrotnie dominuje w konstrukcji wzorca osobowego świętego (np. w przypadku św. Mikołaja czy św. Jana Jałmużnika³³).

Inaczej przedstawia Wojciecha jako dobroczyńcę *Vita prior*. Przede wszystkim pojawia się tam samodzielny wątek mówiący o miłosierdziu Wojciecha – opo-

³⁰ MPH IV, s. 210. Chęć utrzymania dobroczynności w tajemnicy przed ludźmi jest częstym motywem w hagiografii (zob. np. fragment legendy o św. Mikołaju, *J a k u b d e V o r a g i n e, Złota legenda*, s. 64). Wynikała ona ze stosowania się do słów Jezusa: "Strzeżcie się, żebyście uczynków pobożnych nie wykonywali przed ludźmi po to, aby was widzieli, inaczej nie będziecie mieli nagrody u Ojca waszego, który jest w niebie", Mt 6, 1 (cytat według *Biblii Tysiąclecia*, Poznań-Warszawa 1980³).

³¹ MPH IV, s. 211.

³² Tamże, s. 212.

³³ Zob. *J a k u b d e V o r a g i n e, Złota legenda*, s. 64-70 i s. 130-136.

wiadanie o podarowaniu poduszki ubogiemu przez biskupa praskiego³⁴. Oprócz tego zdarzenia w *Vita prior* jeszcze sześciokrotnie spotykamy się z przejawami dobroczynności Wojciecha³⁵. Widać więc, że autor tego żywotu kładł stosunkowo duży nacisk na ukazanie świętego jako dobroczyńcy. *Vita altera* Brunona z Kwerfurtu nie rozwija tak szeroko tego motywu jak żywot rzymski³⁶. *Tempore illo* w sposobie przedstawienia tego wyznacznika świętości Wojciecha jest więc bliższe żywotowi drugiemu³⁷.

4. PIELGRZYM

Niezmiernie ważny w średniowieczu motyw pielgrzymowania jest obecny w dziejach życia Wojciecha zawartych w legendzie *Tempore illo*, nie występuje natomiast – podobnie jak dwa wcześniej analizowane wyznaczniki świętości – w *Cudach*. W legendzie Wojciech dwukrotnie jest przedstawiony jako pielgrzym. Po raz pierwszy, gdy utrudzony pracą duszpasterską w Czechach opuszcza je, zamierzając dotrzeć do Jerozolimy. Przybywa do Rzymu, następnie udaje się na Monte Cassino, gdzie jednak za namową mnichów postanawia zmienić swój zamiar i wstępuje do klasztoru³⁸. Drugą wzmiankę o pielgrzymowaniu Wojciecha odnajdujemy w dość enigmatycznym brzmiącym zdaniu: "Qua gratificatus concessione [mowa tutaj o zezwoleniu papieskim na działalność misyjną w krajach pogańskich w przypadku, gdyby Czesi odmówili przyjęcia Wojciecha – G. G.] post multarum ecclesiarum uisitationem tandem ad propriam reuerti decreuerat habitationem"³⁹. Obydwa te wydarzenia znajdują odbicie we wczesnych żywotach: w *Vita prior* w i *Vita altera*.

³⁴ MPH s.n. IV, cz. 1, s. 16 n. Temu zdarzeniu poświęcony jest cały rozdz. 11 żywotu. Opowiadanie to jest więc ze względów kompozycyjnych odrębną, zamkniętą całością.

³⁵ Tymi przejawami są: pomoc dla potrzebujących w okresie pobytu świętego w szkole w Magdeburgu (tamże, s. 7); rozdanie ubogim swego dobytku po śmierci biskupa Dytmara (tamże, s. 11); podział swych dochodów biskupich (tamże, s. 14); rozdanie ubogim pieniędzy oraz innych dóbr ze skarbcza biskupiego podczas pierwszego pobytu w Rzymie (tamże, s. 19); rozdanie ubogim pieniędzy otrzymanych od Teofano (tamże, s. 20); posługa na dworze cesarskim (tamże, s. 35 n.). Jak widać, wszystkie przejawy dobroczynności Wojciecha przedstawione w *Tempore illo* pochodzą z *Vita prior*.

³⁶ Motyw dobroczynnej działalności Wojciecha pojawia się czterokrotnie: podział zasobów biskupstwa (zob. MPH s.n. IV, cz. 2, s. 10 n.); rozdanie ubogim pieniędzy otrzymanych od Teofano (tamże, s. 15); spotkanie biednej wdowy i podarowanie jej płaszcza (tamże, s. 22) motyw nieznanym w *Vita prior*; posługa na dworze Ottona III (tamże, s. 25).

³⁷ Trzeba jednakże zaznaczyć, iż motyw czynienia przez Wojciecha dzieł miłosierdzia po jego powrocie ze szkoły w Magdeburgu jest nieobecny w *Vita altera*, musiał więc zostać zaczerpnięty przez autora legendy *Tempore illo* z *Vita prior*.

³⁸ MPH IV, s. 212.

³⁹ Tamże, s. 214.

W wątku nie dokończonej pielgrzymki do Jerozolimy bardzo wyraźnie wyraża się przeciwstawienie pielgrzymowaniu stałego pobytu w jednym miejscu jako modelu życia preferowanego w kulturze monastycznej. Zarówno we wczesnych żywotach, jak i w *Tempore illo* pielgrzymowanie jest przedstawione implicite jako praktyka ascetyczna⁴⁰, jednak mniej wartościowa niż asceza życia mniszego. Szczególnie silnie jest to zaakcentowane we wczesnych żywotach, gdzie pielgrzymowanie zostało nieomal potępione jako przedsięwzięcie próżne i zgubne w porównaniu ze szczęściem, jakie daje stabilne życie mnicha⁴¹. W *Tempore illo* przeciwieństwo to jest znacznie stonowane: "Dicebant [mnisi – G. G.] enim salutem animarum non esse in diuersarum terrarum peragracione, sed iuxta psalmistam in spiritu contribulato et cordis contriti deuotione. Et illud: Non Iherosolimis fuisse, sed Iherosolimis bene uixisse laudandum est; Iherosolim namque ubique terrarum sancta ecclesia est"⁴². Różnica w podejściu do tego problemu wcześniejszych żywotopisarzy i autora legendy jest, jak widać, duża. Wydaje się, że fakt ten należy tłumaczyć przede wszystkim przynależnością autorów obu wczesnych żywotów do kręgu kultury monastycznej. Jest to zarazem przejaw zmian, które nastąpiły w mentalności elit kościelnych w czasie, jaki upłynął pomiędzy napisaniem interesujących nas utworów hagiograficznych.

Wątek drugiej pielgrzymki w życiu Wojciecha staje się czytelny dopiero poprzez *Vita prior* i *Vita altera*, które przedstawiają go znacznie szerzej⁴³. Chodzi tutaj mianowicie o pielgrzymkę Wojciecha po benedyktyńskich opactwach we Francji (Fleury, Saint Denis, Saint Maur sur Loire), a także do grobu św. Marcina w Tours. W *Tempore illo* nastąpiło maksymalne zredukowanie opisu tych wydarzeń, ciekawe jednak, że autor legendy ich nie pominął. Świadczy to naszym zdaniem o tym, że chciał przedstawić Wojciecha jako człowieka czynu. Nie interesowało go, dokąd pielgrzymował Adalbert, gdyż nie było to dla niego ważne. Ważny był sam fakt pątnictwa. O preferowaniu przez autora obrazu Wojciecha jako człowieka czynu, a nie kontemplacji, świadczyć również może – co podkreślaliśmy już poprzednio – odmienne ukazanie przeciwstawienia: pielgrzym- -mnich, we wczesnych żywotach oraz w *Tempore illo*. Ten wniosek wydaje się być

⁴⁰ Pielgrzymowanie nie zostało zanalizowane przez nas w podrozdziale 2. Asceta, ponieważ uważamy, że ze względu na swą rangę stanowi ono w średniowieczu odrębny wyznacznik we wzorcu osobowym postaci świętego. Określenie przez nas pielgrzymki jako praktyki ascetycznej potwierdzają następujące fragmenty *De sancto Adalberto episcopo*: "Iherosolimam ire disponens Romam pedestes paucis comitantibus uenit [...]" i "At uir sanctus spem suam ponens in domino, in quo se omnia habiturum non dubitauit, susceptam pecuniam nocte sequenti totam pauperibus erogauit dicens cum psalmista: Dominus regit me, nichil michi deerit". MPH IV, s. 212, por. MPH s.n. IV, cz. 1, s. 20 oraz MPH s.n. IV, cz. 2, s. 15.

⁴¹ MPH s.n. IV, cz. 1, s. 21 i MPH s.n. IV, cz. 2, s. 15.

⁴² MPH IV, s. 212.

⁴³ MPH s.n. IV, cz. 1, s. 37 i MPH s.n. IV, cz. 2, s. 24 n.

niesłuchanie ważny dla zrozumienia rangi motywu pielgrzymowania w tej legendzie.

5. MISJONARZ

Nawet pobieżne zapoznanie się z legendą *De sancto Adalberto episcopo* oraz ze zbiorem cudów pozwala zorientować się, jak doniosłą rolę odgrywa w nich misjonarska działalność Wojciecha. W obu tych źródłach jest ona ukazana bardzo podobnie.

Pierwszym krajem, do którego dotarł Wojciech jako misjonarz, były Węgry. Tam w mieście stołecznym na oczach tłumów spalił bożka pogańskiego i nawrócił niezliczone rzesze Węgrów⁴⁴. Następnie – bez powodzenia – prowadził działalność misyjną w nieznanym kraju⁴⁵. Widząc swą porażkę, udał się do Polski, gdzie, początkowo nieprzychylnie przyjęty przez mieszkańców dwóch wsi, którzy nie chcieli mu wskazać drogi do Gniezna, został w końcu przez mieszkańców trzeciej wioski poinformowany, którędy ma iść do stolicy. Przybywszy do niej, nauczał na rynku, czynił cuda i chrzczył tłumy – również mieszkańców owych dwóch wiosek. Misja jego skończyła się pełnym sukcesem, cała Polska przyjęła chrześcijaństwo⁴⁶. Wojciech pragnął nawracać dalsze pogańskie kraje, dlatego z Polski udał się na Pomorze⁴⁷, gdzie bardzo gościnnie powitał go książę tej ziemi, już wcześniej ochrzczony przez świętego w Polsce. Jednak Pomorzanie nie chcieli przyjąć wiary chrystusowej, prosili, aby mogli Wojciecha czcić jako bożka, co on

⁴⁴ *Tempore illo* (MPH IV, s. 213 n.); *Miracula* (tamże, s. 228).

⁴⁵ *Tempore illo* (tamże, s. 214 n.). Mowa tutaj o owym legendarnym kraju z rozdz. 9. W *Miraculach* nie ma opisu tych wydarzeń, jednak autor wspomina je w następujących słowach: "Postmodum vero cum pagani proximi Polonie predicacionem eius recipere nollent et eum a finibus suis minis et cedibus expulissent, adire voluit metropolim Polonorum, que Gnezna appellatur [...]" (tamże, s. 228 n.).

⁴⁶ Opis misji Wojciecha w Polsce jest bardzo obszerny. W *Tempore illo* wypełnia rozdz. 10 i 11 (tamże, s. 215-217), w *Miraculach* natomiast rozdz. 4 (tamże, s. 228-231). Przedstawiamy więc tylko najbardziej istotne dla nas fragmenty:

Tempore illo – "Cumque Gnezden peruenisset, ad forum ciuitatis pergens, ibi continuo Christum predicat, diuina pronunciat, miraculis coruscat" (s. 216); "Quibus fidelis dispensator Christi annonam uerbi pro eorum captu prius erogare studuit, deinde sacro ritu illos baptizauit" (s. 216) – mowa tutaj o mieszkańcach dwóch wiosek, którzy nie chcieli wskazać Wojciechowi drogi do Gniezna; "Sancto igitur spiritu per famulum suum predicante multaque illic signa mirabiliter faciente, christianam legem Polonia gratanter uniuersa suscipit" (s. 217).

Miracula – "[...] peruenit usque Gneznam urbem, plenam populo, potentissimam et famosissimam. Continuo ad forum pergens multitudini, que aderat, Christum confidenter predicat, premia vite eterne annunciat, deoque cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis plurimis et diversis, Christo domino innumeri crediderunt" (s. 229); "Baptizari ergo cupientes prius uerbo fidei pro captu ipsorum instruens, eos fecit ex aqua et spiritu regenerari" (s. 230) – mowa tutaj o mieszkańcach owych dwóch wiosek; "Spiritu ergo dei per beatum Adalbertum predicante, multa miracula faciente, fidei christianam tota Polonia suscepit et fundata est ueluti per unum de apostolis super apostolice fidei firmam petram [...]" (s. 231).

⁴⁷ MPH IV, s. 217 (*Tempore illo*) i s. 231 (*Miracula*).

zdecydowanie odrzucił. Wobec tego Pomorzanie stwierdzili, że nie przyjdą na wiec, dopóki Wojciech będzie przebywać na Pomorzu⁴⁸. Misjonarz wyruszył więc do Prus. Zatrzymał się u pewnego mieszkańca tego kraju i w krótkim czasie nawrócił go na wiarę chrześcijańską⁴⁹.

Z tego pobieżnego streszczenia wyłania się postać świętego, który prowadzi niesłychanie ożywioną działalność misyjną, przemierzając liczne kraje, nawracając narody i pojedynczych ludzi. Obraz ten różni się znacznie od charakterystyki Wojciecha jako misjonarza we wczesnych żywotach, gdzie ten aspekt jego działalności jest wprawdzie obecny, jednak w o wiele mniejszym zakresie⁵⁰. Autor legendy *Tempore illo* (za nim poszedł także autor *Cudów*) wykorzystał wszystkie wątki misyjne zawarte we wczesnych żywotach, nawet sprzeczne ze sobą⁵¹, niektóre z nich rozszerzając. Dodał przy tym nieznanie poprzednio epizody nawrócenia księcia pomorskiego oraz mieszkańca Prus. Warto więc przeanalizować szczegółowo działalność misyjną Wojciecha i zastanowić się, jakie przyczyny sprawiły, że w legendzie *Tempore illo* oraz w *Miraculach* tak właśnie została ona przedstawiona.

W opisie misji węgierskiej zwraca uwagę sposób jej przeprowadzenia. W żywocie drugim znalazło się tylko krótkie stwierdzenie, że Wojciech wysłał posłów, a następnie osobiście przebywał w tym kraju i prowadził działalność misyjną⁵². W legendzie *Tempore illo* ta krótka informacja rozrosła się do dość obszernego opowiadania. Wojciech przeprowadzał chrystianizację według wzorcowego schematu, złożonego z dwóch elementów, a mianowicie z abrenuntiatio diaboli (w omawianym przypadku było to spalenie pogańskiego bożka; Wojciech pokonał więc siły szatana) oraz z confesio fidei ("[...] et populum innumerabilem superstitionum uanitati deditum diuinis insistens eloquiis et uirtutum coruscans miraculis ab errore uie sue conuertit"⁵³). Znaczącym zabiegiem kompozycyjnym jest przeniesienie w legendzie *Tempore illo* (rozdz. 9) części zamieszczonego w żywotach wcześniejszych opisu męczeństwa Wojciecha w Prusach przed opis działalności świętego w Polsce. Można się zgodzić z poglądem W. Kętrzyńskiego, że autor tej

⁴⁸ Tamże, s. 217 (*Tempore illo*) i s. 231 n. (*Miracula*).

⁴⁹ Tamże, s. 218 (*Tempore illo*) i s. 232 (*Miracula*).

⁵⁰ W *Vita prior* Wojciech jest ukazany jako misjonarz Pomorza – chrzci tłumy w Gdańsku (zob. MPH s.n. IV, cz. 1, s. 40 n.) oraz jako misjonarz Prus (tamże, s. 41-43). W *Vita altera* widzimy, jak Wojciech nawraca Węgrów (zob. MPH s.n. IV, cz. 2, s. 19), Polaków – chrzci tłumy w Gnieźnie (tamże, s. 29 n.) oraz działa w Prusach (tamże, s. 30-34).

⁵¹ Chodzi tutaj o problem, czy Wojciech chrzcił tłumy w Gdańsku, czy w Gnieźnie (zob. *Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego*, tłum. K. Abgarowicz, oprac. J. Karwasińska, Warszawa 1966, s. 77 n., przyp. 116).

⁵² Zob. rozdz. I, przyp. 63.

⁵³ Tamże.

legendy pisał ją nie mając przed sobą tekstów żywotów wcześniejszych, lecz zawierając tylko swej pamięci⁵⁴. Należy jednak pójść dalej i zadać pytanie, dlaczego w taki właśnie sposób przedstawił interesujący nas wycinek biografii Wojciecha. Sądzić można, że autor *Tempore illo* był tak bardzo głęboko przekonany o rozległej działalności misyjnej Wojciecha, bo żył w środowisku, które podkreślało właśnie ten aspekt działalności świętego. Dlatego też nieświadomie, działając w dobrej wierze, poprzez zwykłe przedstawienie części tekstu stworzył zupełnie nową rzeczywistość, zaakceptowaną przez potomnych, czego dowodem jest fragment *Cudów* mówiący, że "Postmodum vero cum pagani proximi Polonie predicacionem eius recipere nollent et eum a finibus suis minis et cedibus expulissent, adire voluit metropolim Polonorum, que Gnezna appellatur [...]"⁵⁵.

Ciekawie, bo inaczej niż to jest opisane w pierwszym żywocie, przedstawia autor legendy *Tempore illo*, a wraz z nim redaktor *Cudów*, misję Wojciecha na Pomorzu. Według żywotu Kanapariusza kończy się ona sukcesem – Wojciech chrzci tłumy w Gdańsku⁵⁶. W późniejszych źródłach hagiograficznych natomiast działalność świętego kończy się klęską, pomimo zabiegów wcześniej nawróconego przez Wojciecha księcia. Trudno w tym miejscu wysnuwać z tej różnicy jakieś wnioski, gdyż nasuną się one dopiero wtedy, gdy przyjrzymy się materiałowi tego podrozdziału w całości. Dziwnie również, w porównaniu z wczesnymi żywotami, zrelacjonowany jest przebieg misji pruskiej. W *Vita prior* i *Vita altera* kończy się ona całkowitym fiaskiem. W *Tempore illo* i w *Miraculach* Wojciech właściwie nie jest przedstawiony jako misjonarz Prus, gdyż w opisie jego pobytu w tym kraju już prawie na początku pojawia się motyw męczeńskiej śmierci. Jednakże tuż po przybyciu do Prus Wojciech nawraca na wiarę chrześcijańską swego gospodarza, u którego się zatrzymał. Tak więc choć nie ma opisu misji w Prusach obejmującej cały ten naród, jest nawrócony Prus.

Najciekawszy i najważniejszy w legendzie *Tempore illo* oraz w *Cudach* jest opis chrystianizacji Polski. Nie tylko dlatego, że jest najdłuższy, ale przede wszystkim z powodu funkcji, jaką spełnia. Wojciech bowiem występuje w nim jako ten, który przynosi wiarę chrześcijańską Polsce. Odbywa się to nie bez trudności, czego dowodem jest zachowanie mieszkańców dwóch wiosek, którzy odrzucają nauczanie Wojciecha. Dociera on jednak do trzeciej wioski. Tutaj mieszkańcy przyjmują go życzliwie. Wojciech, niejako "otoczony" dobrą wolą części Polaków, wkracza do stolicy państwa – Gniezna, gdzie może wypełnić swoje posłannictwo, jakim jest właśnie nawrócenie narodu polskiego. Mieszkańcy owych dwóch wiosek przybywają skruszeni do Gniezna. Wojciech jako dobry pasterz poucza ich i chrzci.

⁵⁴ MPH IV, s. 207.

⁵⁵ Tamże, s. 228 n.

⁵⁶ Zob. rozdz. III, przyp. 50.

Tym samym wszyscy Polacy, nawet ci, którzy początkowo odrzucili nową wiarę, stają się chrześcijanami. Święty dokonuje chrystianizacji Polski według norm kanonicznych. Jego działalność obejmuje zarówno nauczanie prawd wiary, chrzest ludności, jak i wprowadzanie w życie Polaków rytów i praktyk religijnych (dłuższy niż gdzie indziej okres wielkiego postu)⁵⁷.

Całą działalność Wojciecha w Polsce należy wpisać w mit początku i widzieć świętego jako założyciela. W mentalności średniowiecznej bowiem dopiero przyjęcie chrześcijaństwa było prawdziwym początkiem dziejów narodu. Takie widzenie tego okresu naszej historii nie jest specyficzne tylko dla legendy *Tempore illo* i *Cudów*, wręcz przeciwnie, już pierwsza kronika polska Galla Anonima przynosi taki mityczny obraz początków Polski, podkreślając znaczenie panowania Bolesława Chrobrego, jako tego władcy, który zaprowadził w swoim kraju chrześcijaństwo. U Anonima przyjęcie chrztu jest drugim początkiem (pierwszym było przejęcie władzy przez dynastię piastowską). Właśnie chrystianizacja kraju – drugi początek – jest ukoronowaniem powstania państwa, gdyż "zawiera dopełnienie wartości początku pogańskiego. Powtarza on konstytuujące naród akty na wyższym poziomie duchowo-moralnym"⁵⁸. W interesujących nas źródłach pierwszy początek nie jest explicite przedstawiony, jednak Wojciech dociera do istniejącego już kraju. Tym samym Polska musiała mieć już wcześniej jakiś swój pogański początek. Tak więc można stwierdzić, że zarówno w legendzie *Tempore illo* oraz w *Cudach*, jak i w kronice Galla początki naszego kraju mają tę samą strukturę, z tym jednak, że jeżeli u Galla pierwszoplanową postacią opowiadania mitycznego jest władca, tzn. Bolesław Chrobry, którego wspomaga Wojciech, to w obu analizowanych utworach jest akurat odwrotnie: głównym bohaterem jest Wojciech, a Bolesław spełnia funkcję pomocnika⁵⁹. Wynika to prawdopodobnie z innej perspektywy piszących, którzy wykonywali swoje zadanie dla określonych środowisk: Gall dla dworskiego, autorzy źródeł hagiograficznych – dla kościelnego.

Pora przejść do próby podsumowania naszych rozważań. Przede wszystkim należy stwierdzić, że celem, wokół którego koncentrowały się wszystkie wysiłki misyjne Wojciecha, była chrystianizacja Polski. Właśnie w Polsce – według badanych tu źródeł – Wojciech odniósł pełny sukces. Sukcesem skończyła się również misja na Węgrzech, ale to wydarzenie jest umieszczone niejako w tle. Klęska spotkała go natomiast u innych sąsiadów Polski, u bliżej nie określonych pogan i u Pomorzan. Wojciech nie doprowadził również do nawrócenia Prusów. Tym

⁵⁷ Zob. D e p t u ł a, *Biskup i władca*, s. 52.

⁵⁸ T e n ż e, *Średniowieczne mity genezy Polski*, s. 1375.

⁵⁹ Wizję Bolesława jako "podwładnego" Wojciecha roztacza również Kadłubek w swej kronice. Jest to, jak określiła B. Kürbis, "istna dyskusja z Gallem". Zob. t a ż, *Sacrum i profanum. Dwie wizje władzy w polskim średniowieczu*, Stud. Źródł., 22(1977), s. 25.

samym Polska wyrasta na arcychrześcijański kraj otoczony wrogami prawdziwej wiary. Rodzi się więc idea, iż właśnie nasz kraj jest wyznaczony do prowadzenia misji w tej części Europy.

Inne ciekawe spostrzeżenie dotyczy tego, że Wojciech jest przedstawiony jako misjonarz nie tylko całych narodów, ale również pojedynczych ludzi, i to pochodzących z różnych warstw społecznych. Święty potrafi więc działać owocnie w rozmaitych okolicznościach, zarówno wśród tłumu, jak i w odniesieniu do jednostek. Świadczy to o jego doskonałości.

Jeśli chodzi o sposób przedstawienia działalności misyjnej Wojciecha, można powtórzyć to, co zauważyliśmy już wcześniej, analizując inne wyznaczniki jego świętości: że autorzy legendy *Tempore illo* i *Cudów* starają się przedstawić Wojciecha jako człowieka czynu.

6. MĘCZENNIK

Otrzymanie "palmy męczeństwa" było zawsze najwyższą nagrodą, jaką chrześcijanin mógł uzyskać na ziemi. Świętym w Kościele pierwszych wieków zostawał przede wszystkim ten, kto poniósł śmierć męczeńską, bowiem męczennik, męczennik, to świadek, który oddaje swe życie za Chrystusa, mając odwagę głosić słowo Boże pomimo sprzeciwu otoczenia. Wojciech poprzez swoją śmierć w Prusach został włączony do grona męczenników⁶⁰. Zapoznawszy się z analizowanymi przez nas źródłami, w obu bowiem Wojciech występuje jako męczennik, trzeba postawić pytanie, jaką funkcję pełni w nich ten niezwykle ważny aspekt świętości. Czy przy budowie wzorca świętego odgrywa on taką samą rolę, jaką odgrywał w przypadku świętych Kościoła okresu prześladowań, czy też uległ jakiejś transformacji? Szukając odpowiedzi na to pytanie, nie pozostaje nic innego, jak tylko dokładnie zbadać teksty *Tempore illo* i *Miraculi*, by odnaleźć w nich wszystkie stwierdzenia dotyczące męczeństwa, a następnie owe stwierdzenia przeanalizować.

W legendzie *Tempore illo* po raz pierwszy spotykamy się z tym motywem w rozdziale opisującym Wojciecha w nieznanym kraju. Rozpoczyna się on następującym stwierdzeniem: "Apostolica igitur concessione liber factus pontifex sanctus, qualiter pro Christi nomine ad palmam martirii perueniret, secum uoluebat. Cuius rei desiderio multo iam ante tempore tota mentis intentione totisque

⁶⁰ Problem przemian ideału świętości w pierwszych wiekach chrześcijaństwa i w średniowieczu jest bardzo złożony. Składa się nań m.in. zagadnienie stosunku wzorca osobowego męczennika do wzorca osobowego wyznawcy, który pojawia się w momencie zaprzestania prześladowań i wprowadzenia chrześcijaństwa jako religii państwowej w Cesarstwie Rzymskim. Rozważania te wykraczają poza temat naszej pracy, dlatego w tych paru słowach jedynie sygnalizujemy ten problem, starając się znaleźć punkt wyjścia rozważań o źródłach hagiograficznych dotyczących Wojciecha.

uisceribus estuabat"⁶¹. W dalszej części tego rozdziału znów pojawiają się stwierdzenia dotyczące męczeństwa: "[...] ipse cum predictis sociis in gente incognita ac fortissima, dei sola pietate, pro cuius nomine mori paratus uenerat, confisus demoratur", a także "[...] deinde [poganin – G. G.] quod uocem preferens indicare non poterat, signis et nutibus aut cito fugiendum aut in tormentis moriendum esse notabat. At sanctus pio ut erat pectore, non repugnans, non maledicens, sed econtrario pro illis orans benedicebat summoque regi deo, pro cuius nomine mori paratus uenerat, terre figens oscula gratias agebat, dicens cum psalmista: Si ambulauero in medio umbre mortis, et cum apostolo: Michi uiuere Christus est et mori lucrum"⁶². Jak widać, cały ten rozdział pełen jest stwierżeń wyrażających pragnienie męczeństwa. Także na początku następnego rozdziału powtórzony jest ów motyw. Tym razem w następujących słowach: "Videns sanctus Adalbertus Christi adletha fructum animarum nullum se posse lucrari et spem mortis desiderate diutius prolongari, uestem mutans et habitum, Poloniam ingressus est [...]"⁶³. Chęć zakończenia życia chwalebnym męczeństwem pojawia się również w momencie podjęcia przez Wojciecha decyzji podróży do Prus po nieudanej misji na Pomorzu. Autor pisze: "Quod uir sanctus audiens et illos inconuertibiles esse pernoscens, bonum certamen certare et cursum consummare gestiens"⁶⁴, in Prusiam proficisci parat, ut illic aliquos Christo incorporari faciat et martirio mortem, finiens uitam, inueniat"⁶⁵. Swą kulminację motyw ten osiąga oczywiście w opisie samego męczeństwa, poprzedzonym wizją senną Wojciecha, w której święty widzi siebie odprawiającego mszę św. Podczas owej mszy Wojciech podaje kielich dwóm swoim towarzyszom. Oni jednak dają mu znak, iż nie będą pić. Wojciech wypija więc całą zawartość kielicha. Rano święty opowiada swój sen. Towarzysze biskupa doskonale rozumieją jego sen⁶⁶.

Sam opis męczeństwa jest o tyle ciekawy, że nie przynosi przedstawienia sposobu zamordowania Wojciecha, rekapitulując całe zdarzenie następującym zdaniem: "Iam dei presul sacris peractis, ymnum trium puerorum gracias agens proferebat, cum subito illi prorumpunt sanctique pontificis desiderium perficiunt, dum ei, quam diu optauerat, preciosam in conspectu domini mortem inferunt ipsumque uolentes extinguere celestia ei potius regna recluserunt"⁶⁷. Koncentruje

⁶¹ MPH IV, s. 214.

⁶² Tamże, s. 214 n.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Aluzja do 2 Tm 4, 7: "W dobrych zawodach wystąpiłem, bieg ukończyłem, wiary ustrzegłem" (cyt. według *Biblii Tysiąclecia*). Zob. J a k u b d e V o r a g i n e, *Złota legenda*, s. 618, przyp. 29.

⁶⁵ MPH IV, s. 218.

⁶⁶ Tamże, s. 218.

⁶⁷ Tamże, s. 219.

się zaś na owej mszy, którą Wojciech mógł odprawić, ponieważ zaistniało cudowne zdarzenie. Dwukrotnie bowiem wizja palącej się wsi powstrzymała Prusów przed dokonaniem zabójstwa Wojciecha. Uczynili to dopiero za trzecim razem. Autor podkreśla także, iż śmierć męczeńska świętego przypadła w piątek, tak samo jak Męka pańska⁶⁸. Bardziej naturalistyczny jest natomiast opis mówiący o postępowaniu Prusów w stosunku do ciała zabitego biskupa: "Igitur ubi antistes Christi sanctissimam reddidit animam continuo illi capud eius abcisum super cacumen eiusdem arboris suspenderunt, ad cuius pedem sanctus celestia peregerat sacramenta. Vt autem sacratissimum caput suspensum circumquaque ab omnibus a longe uideretur, totam trunci partem cacumini proximam ramis denudant. Quo facto ceterum corpus eius membratim concidunt ipsaque frusta huc illucque limphata mente passim proiciunt"⁶⁹. Jednakże i on w dalszej części zawiera coraz więcej elementów cudowności.

Mniejszy nacisk na męczeńską śmierć Wojciecha kładą *Cuda*. Przede wszystkim brak w nich jakiegokolwiek opisu śmierci świętego. Został powtórzony za legendą *Tempore illo* opis cudu z płonącą wsią, który rozpoczyna się zdaniem: "Legitur eciam, quod imminente passione sua, cum missam celebraret beatus Adalbertus [...]"⁷⁰. Następnie zaś, bez powiadomienia, że Wojciech został zamordowany, przedstawione jest, również wiernie za legendą *Tempore illo*, postępowanie Prusów ze zwłokami świętego⁷¹. Dwukrotnie jednakże spotykamy w tekście *Cudów* dosłowne stwierdzenia, że Wojciech jest męczennikiem: "Circa idem tempus Prutenus quidam nobilis ex Pomeranis quorundam causa negociorum venit in Sambiam, terram scilicet in Pruscie partibus speciale, in qua ab incolis beatus martyr Adalbertus martyrium consummavit [...]" oraz "Qui gavisus est et dominum, qui sanctos suos ita glorificat in beato Adalberto glorioso suo martyre, benedixit"⁷².

W porównaniu z wczesnymi żywotami, szczególnie z *Vita altera*, w którym motyw ten przewija się przez prawie całe życie Wojciecha już od czasu jego pobytu w Pradze⁷³, interesujące nas źródła hagiograficzne wyraźnie odsuwają na plan dalszy ten aspekt świętości Wojciecha. Szczególnie dotyczy to opisu męczeńskiej śmierci biskupa praskiego. W *Vita prior* i *Vita altera* wydarzenie to,

⁶⁸ Tamże, s. 218 n.

⁶⁹ Tamże, s. 219.

⁷⁰ Tamże, s. 232.

⁷¹ Tamże, s. 233.

⁷² Tamże, s. 226, 236.

⁷³ W obu wczesnych żywotach po raz pierwszy motyw męczeństwa pojawia się przy opisie zdarzenia z niewierną żoną, które miało miejsce podczas drugiego pobytu Wojciecha jako biskupa w Pradze (zob. MPH s.n., cz. 1, s. 29 n. i MPH s.n. IV, cz. 2, s. 18 n.). Szczególną uwagę zwracają opisy męczeństwa (MPH s.n. IV, cz. 1, s. 44-47 i MPH s.n. IV, cz. 2, s. 35-41). W *Vita altera* z motywem męczeństwa spotykamy się na stronach: 24, 28-30, 34 n.

będące kulminacją akcji dramatycznej, opisane jest naturalistycznie i zabarwione retoryką (szczególnie u Brunona). W legendzie *Tempore illo* natomiast, a zwłaszcza w zbiorze cudów, fakt ten jest wtopiony w sferę cudowności otaczającej Wojciecha. Można więc stwierdzić, że motyw męczeństwa nie jest w tych źródłach dominujący w budowie wzorca osobowego świętego, tak jak to miało miejsce w dwóch pierwszych jego żywotach⁷⁴.

7. CUDOTWÓRCA

Każdy święty jest cudotwórcą. Moc czynienia cudów jest wyraźnym wyróżnieniem, jakie otrzymuje dany człowiek od Boga. To wyróżnienie powoduje, że człowiek nim obdarzony staje się zupełnie inny niż zwykli ludzie. Trzeba myśleć takimi właśnie kategoriami, aby zrozumieć, kim był dla ludzi średniowiecza człowiek dokonujący cudów. Analizowane przez nas źródła tkwią głęboko w takim właśnie sposobie widzenia świata, świata pełnego interwencji Bożych poprzez cudowne zdarzenia⁷⁵.

W legendzie *Tempore illo* Wojciech wielokrotnie jest sprawcą cudów. Podczas jego wyboru na biskupa praskiego "[...] demones [...] cum sacerdotum audiuratione a possesso quodam homine cogentur exire, compulsi tandem adiurationis uirtute in hec uerba propuere [...]"⁷⁶. Również podczas swojej misji na Węgrzech Wojciech rozprawił się bezwzględnie z demonami, pałac bożka, z którego owe diabły często przemawiały: "[...] beatus Adalbertus intrepidus accessit et face succensa in conspectu sacerdotum nichil contradicencium ydolum conbussit"⁷⁷. Szeroko opisane jest zdarzenie z mieszkańcami dwóch wiosek, które miało miejsce w czasie podróży Wojciecha do Gniezna. Za odmowę wskazania drogi Wojciech w obu przypadkach ukarał wieśniaków odebraniem mowy. Uczynił to jednak, co podkreśla żywotopisarz, nie rozgniewany, lecz napełniony Duchem Świętym.

⁷⁴ Taką zmianę akcentów w ukazaniu postaci Wojciecha zauważyli Cz. Deptuła i A. Witkowska w artykule *Wzorce ideowe zachowań ludzkich w XII i XIII wieku*. Stwierdzają oni, że: "Treści ideowe tkwiące w samym męczeństwie biskupa Wojciecha zostają niejako przysłonięte przez uwypuklenie w nowym jego obrazie cudotwórczych mocy świętego" (s. 156).

⁷⁵ W myśli średniowiecznej cuda nie są przeciwstawne naturze. Wyrażają one moc Boga, który może dokonać wszystkiego. Najlepszym dowodem takiego stanowiska są stwierdzenia św. Augustyna w *De civitate Dei*: "Mówimy, że wszystkie cuda są przeciwne naturze, ale tak nie jest. W jakiż bowiem sposób może być przeciwne naturze to, co uczyniła wola Boża, skoro wola Stwórcy jest naturą rzeczy przezeń stworzonej? Czyni tedy cuda nie przeciw naturze, lecz przeciw temu, co jest uważane za naturę. [...] Tak jak dla Boga nie było niemożliwe zmienienie w tym, w czym chce, natur przezeń ustanowionych. Stąd bierze się owa wielość cudów, które nazywamy potworami, znakami, zapowiedziami, dziwami" (cyt. za P o m i a n, *Przeszłość jako przedmiot wiary*, s. 70 n.).

⁷⁶ MPH IV, s. 211.

⁷⁷ Tamże, s. 213.

Następnie owych wieśniaków cudownie uzdrowił, kiedy skruszeni przybyli do Gniezna⁷⁸. W trakcie misji na Pomorzu, dysputując z poganami, pokonał ich w słownym pojedynku, ponieważ "[...] spiritu dei per organum suum disputante [...]"⁷⁹. Podczas męczeństwa Wojciecha wydarzył się cud z płonąca wsią⁸⁰. Cudotwórcza moc świętego działała nie tylko za jego życia, ale również po śmierci. Do tej kategorii cudów zaliczyć należy: cudowne widzenie, jakie miał mieszkaniec Prus, u którego zatrzymał się Wojciech⁸¹, ukaranie tegoż Prusa wykrzywieniem ust za to, że wyjawiał miejsce przechowywania zwłok Wojciecha, a następnie jego uzdrowienie⁸², oraz cud ze świecącym najpierw tylko palcem, a potem całym ciałem Wojciecha⁸³.

Miracula wiernie powtarzają wszystkie przedstawione powyżej cudowne zdarzenia⁸⁴, dopowiadając jeszcze kilka innych, o których nie było mowy w *Tempore illo*: cud z głową Wojciecha, która przemówiła do pewnego rycerza pruskiego⁸⁵; cud przy wykupie zwłok ("Fertur factum mirabile in virtute dei, quia, cum corpus illud, quod templum atque organum spiritus sancti extiterat, ex pacto paganorum de pecunia reponderari deberet, positum in statera tam levissimum est effectum, quod quasi nichil omnino indice equa lance appendere videretur"⁸⁶) oraz cudowne uzdrowienie, jakiego doznał Otton III poprzez wstawiennictwo św. Wojciecha⁸⁷. Jak łatwo zauważyć, wszystkie te trzy cuda dzieją się po śmierci Adalberta.

Zarówno w legendzie *Tempore illo*, jak i w *Miraculach* oprócz opisów poszczególnych cudownych zdarzeń spotykamy stwierdzenia, które mówią ogólnie, bez bliższego określenia, iż Wojciech dokonywał cudów. Zdania te mają wyraźnie retoryczny charakter⁸⁸.

⁷⁸ Tamże, s. 216.

⁷⁹ Tamże, s. 217.

⁸⁰ Zob. rozdz. III, przyp. 68.

⁸¹ MPH IV, s. 219.

⁸² Tamże, s. 220.

⁸³ Tamże.

⁸⁴ Tamże, s. 226, 228-230, 232-235. Jedynie opis dysputy z Pomorzaniem ma inny charakter. To ciekawe, właśnie w *Cudach* ta dyskusja została przedstawiona w sposób racjonalny, bez odwoływania się do mocy nadprzyrodzonej: "[...] conveniuntque in unum, qui inter eos prudentiores reputabantur, eum super verbis suis redarguere attemptantes. Sed sancto Adalberto verba vite plenius prosequente, se in disceptatione devictos confitentur [...]" (tamże, s. 232).

⁸⁵ Tamże, s. 227 n.

⁸⁶ Tamże, s. 234.

⁸⁷ Tamże, s. 236.

⁸⁸ *Tempore illo* – "Aliis quoque quam plurimis ad gentis fidem corroborandam peractis ibidem miraculis [...]" (tamże, s. 213 n.); "Cumque Gnezden peruenisset, ad forum ciuitatis pergens, ibi continuo Christum predicat, diuina pronunciat, miraculis coruscant" (tamże, s. 216); "Sancto igitur spiritu per famulum suum predicante multaque illic signa mirabiliter faciente [...]" (tamże, s. 217); "[...] vbi [przy grobie Wojciecha – G. G.] ad eius tumulum quam plurima diuinitus per eum parantur beneficia omnibus, qui pura fide in eius confidunt

Wyżej ukazane kategorie przedstawień cudotwórczej mocy nie wyczerpują jeszcze tego aspektu, bowiem Wojciech w legendzie *Tempore illo* występuje nie tylko jako ten, który czyni cuda, ale również jako ten, który otrzymuje łaski. Będąc dzieckiem został cudownie uzdrowiony za wstawiennictwem Matki Bożej, na której ołtarzu go położono⁸⁹. Miał również dwa widzenia senne. Jedno z nich nastąpiło, gdy Wojciech pełnił obowiązki w Pradze ("Et populum christianum tam Iudeis quam aliis paganis ueluti pecora uendere consueuerat, vnde dominus beato viro in uisione apparens dixit: Ego a Iudeis XXX argenteis uenditus et ecce iterum uendor et tu adhuc stertis!"⁹⁰), drugie w noc poprzedzającą męczeńską śmierć ("Hiis ita gestis martirii eius tempore inminente, uir beatus quadam nocte per sompnum uidit, se missarum sollempnia more solito celebrare cumque duobus sociis suis calicem porrigeret, abnudentibus illis, ipse solus ebibit totum"⁹¹).

Wszystkie przedstawione powyżej cudowne zdarzenia są typowe dla mentalności ludzi średniowiecza. Wypędzenie z opętanego złych duchów zawsze nasuwa skojarzenia z demonami z Gerazy, którym Jezus kazał wyjść z człowieka i pozwolił wejść w świnie⁹². Cudowne widzenia są bardzo charakterystyczne dla tej epoki, bowiem – posługując się słowami J. Le Goffa – "[...] społeczeństwo średniowieczne określić można jako społeczeństwo marzycieli, to znaczy ludzi szczególnie uwrażliwionych na własne sny i ich sens"⁹³. Sny wieszczów mają oczywiście tylko ludzie wyróżnieni. Taką osobą – w świadomości autorów badanych źródeł hagiograficznych – był z pewnością Wojciech⁹⁴. Zdarzenie bardzo podobne do tego, jakie miało miejsce przy wykupie ciała Wojciecha, odnotowuje H. Günter w swej pracy poświęconej psychologii legendy: "Marie de Vèrone (m.fin VIII^e s.), voulant acquérir pour sa ville les corps des saint Firenus et Rusticus de Capra en Istrie, consent á les payer leur pesant d'or, d'anneaux, de parures; ils deviennent si légers sur la balance qu'elle peut remporter la moitié de son or"⁹⁵. Cud ze świecącym palcem mieści się w znanym już w starożytności motywie o

miser cordia [...]" (tamże, s. 221). *Miracula* – "[...] deoque cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis plurimis et diversis [...]" (tamże, s. 229); "[...] ubi [przy grobie Wojciecha – G. G.] per ipsius martyris gloriosa merita miracula multa fiunt" (tamże, s. 235).

⁸⁹ Tamże, s. 210.

⁹⁰ Tamże, s. 211 n.

⁹¹ Zob. rozdz. III, przyp. 66.

⁹² Zob. Mk 5, 2–5, 17.

⁹³ J. L e G o f f, *Sny średniowieczne*, "Teksty", 2(1973), s. 25.

⁹⁴ "Makrobiusz [ojciec średniowiecznej wiedzy o snach, który wprowadził ich typologię – G. G.] uwidacznia również hierarchię śniących. Nie we wszystkie sny uwikłany jest los. Posyła on sny wieszczom tym tylko, którzy są ich godni, to znaczy tym, których obleka dostojność, auctoritas" (tamże, s. 34).

⁹⁵ H. G ü n t e r, *Psychologie de la légende. Introduction à une hagiographie scientifique*, Paris 1954, s. 200.

przedmiocie wrzuconym do wody i znalezionym w żołądku ryby (np. pierścień Polikratesa)⁹⁶. Należy dodać, że świecenie – w przypadku Wojciecha najpierw palca, a następnie całego ciała – obok "niebiańskiego zapachu" jest w utworach hagiograficznych dowodem świętości⁹⁷. Także pozostałe cudowne wątki: spalenie idoli, odebranie daru mowy wskutek paraliżu, przemówienie odciętej głowy, nie mówiąc już o uzdrowieniach, są wielokrotnie obecne w średniowiecznej hagiografii⁹⁸. Tak więc nie charakter cudów, lecz ich funkcja w źródłach jest ważna przy analizie postaci. Zwraca uwagę fakt, iż w legendzie *Tempore illo* oraz w *Miraculach* autorzy pominęli cuda dokonane przez Wojciecha podczas jego pobytu w klasztorze, które we wczesnych żywotach odgrywają podstawową rolę w ukazaniu cudotwórczej mocy świętego. Wykorzystali natomiast zawarty w nich motyw wypędzenia złych duchów z opętanego⁹⁹. W legendzie *Tempore illo* oraz w *Miraculach* pojawiają się cuda zupełnie nie znane wczesnym żywotom. Jest rzeczą charakterystyczną, że związane są one przede wszystkim z misyjną działalnością Wojciecha (Węgry, Polska, Pomorze, Prusy). Potwierdza się znów to, co wielokrotnie już wcześniej stwierdzaliśmy, a mianowicie że autorzy obu badanych tu przez nas źródeł kładą nacisk na przedstawienie Wojciecha jako człowieka czynu. Cuda, o których mowa, jak gdyby utwierdzają prawomocność jego poczynań, gdyż są widowym znakiem opatrności Bożej.

Porównując wczesne żywoty z *Tempore illo* i z *Miracula sancti Adalberti*, zauważamy, że w tych ostatnich wyraźnie wzrasta znaczenie cudowności w opisie postaci Wojciecha przede wszystkim po jego śmierci. Tak więc źródła te potwierdzają ogólną obserwację o wzroście legendarności, której jednym z symptomów są cudowne zjawiska, nasilające się wraz z upływem czasu od śmierci świętego.

8. BOHATER NARODOWY

Wprowadzenie określenia "bohater narodowy" może budzić pewne wątpliwości. Dlaczego bowiem nie użyć by terminu "patron Polski", który wydaje się być bardziej zrozumiałym i adekwatnym w przypadku św. Wojciecha? Otóż powodem takiego wyboru jest to, iż określenie "bohater narodowy" zawiera w sobie więcej treści, ma szersze pole semantyczne niż termin "patron narodu". Patron bowiem wstawia się za swoim ludem u Boga, bohater natomiast, używając definicji Stefana

⁹⁶ Zob. rozdz. II, przyp. 38.

⁹⁷ Zob. G ü n t e r, dz. cyt., s. 110 n.

⁹⁸ Zob. tamże, s. 166-169.

⁹⁹ MPH s.n. IV, cz. 1, s. 25 n.; MPH s.n. IV, cz. 2, s. 20 n.; MPH s.n. IV, cz. 1, s. 11 n.; MPH s.n. IV, cz. 2, s. 7. Legenda *Tempore illo* powtarza za wczesnymi żywotami również wątek o cudownym wyzdrowieniu Wojciecha (zob. MPH s.n. IV, cz. 1, s. 5; MPH s.n. IV, cz. 2, s. 4).

Czarnowskiego, "jest to człowiek, który w sposób obrzędowy, przez zasługi swego życia lub śmierci, zdobył moc działającą właściwą grupie lub sprawie, której jest przedstawicielem i której podstawową wartość społeczną uosabia"¹⁰⁰. Można więc rzec, iż bohater narodowy jest nie tylko pośrednikiem pomiędzy Bogiem a swoim ludem, zajmującym niejako "neutralną" pozycję, lecz aktywnie współuczestniczy w jego historii, tworzą ją. Jest tym, który konstytuuje naród. Wydaje się, że postać Wojciecha przedstawiona w legendzie *Tempore illo* oraz w *Miraculach* jest bliższa temu właśnie pojęciu.

Pozostaje do wyjaśnienia jeszcze jedna podstawowa wątpliwość, mianowicie czy można uznać kategorię "bohater narodowy" za wyznacznik świętości. Czy przypadkiem nie jest tak, że to właśnie świętość Wojciecha czyni z niego bohatera narodowego? Na pewno częściowo tak jest. Sądzymy bowiem, że pomiędzy kategoriami: świętość – bohater narodowy, zachodzi relacja zwrotności. Wojciech jest bohaterem narodowym, dlatego że jest świętym, ale również w pewnym stopniu jest świętym dlatego, że jest bohaterem narodowym.

W legendzie *Tempore illo* oraz w zbiorze cudów Wojciech jawi się jako bohater narodowy w wielu fragmentach. Przede wszystkim w wątkach już wcześniej przeanalizowanych w podrozdziałach 1. Duszpasterz, 5. Misjonarz i 7. Cudotwórca, bowiem to, co powiedzieliśmy o Wojciechu, nazywając go założycielem, misjonarzem Polski i prawodawcą naszego Kościoła, jest w pełni adekwatne do pojęcia bohatera narodowego. Właśnie w wyniku swojej działalności Wojciech urasta do tego miana. Poprzez chrzest wprowadza nasz naród w krąg ludów oświeconych prawdziwą wiarą. Bez niego nie mogłaby więc istnieć prawdziwa wspólnota Polaków. Właśnie dzięki jego nauczaniu podstaw wiary i wprowadzeniu chrześcijańskich rytów zostaje ona od nowa uporządkowana. Jego oddziaływanie nie kończy się wraz ze śmiercią. Wszystko to, co wprowadził, trwa, ciągle odnawiając ład społeczny. Ponadto Wojciech jest nadal aktywny i współuczestniczy w ciągłym doskonaleniu państwa i narodu. Przykład takiego działania ukazuje ostatni rozdział *Miraculi*, w którym Otton III, cudownie uzdrowiony dzięki modlitwie wstawienniczej do Wojciecha, wypełnia swój ślub i odwiedza grób świętego w Gnieźnie, gdzie zostaje wspaniale przyjęty przez Bolesława Chrobrego. Cesarz widząc iście królewskie bogactwo księcia Polski, koronuje go "in monasterio Gneznensi"¹⁰¹. Korona polska jest więc według autora *Cudów* ściśle związana ze św. Wojciechem. Komentuje on ten fakt następująco: "Sic itaque occasione Ottonis veneracionis beati Adalberti gloriam regni primum Polonia

¹⁰⁰ S. Czarnowski, *Kult bohaterów i jego społeczne podłoże. Św. Patryk bohater narodowy Irlandii*, [w:] *tenże, Dzieła*, t. IV, Warszawa 1956, s. 30.

¹⁰¹ MPH IV, s. 236 n. Już od kroniki Galla Anonima koronacja Bolesława Chrobrego związana była w polskim dziejopisarstwie ze zjazdem gnieźnieńskim (zob. K ü r b i s, *Sacrum i profanum*, s. 24).

adepta est, ceperuntque principes extunt Polonie non esse subiecti regibus Romanorum"¹⁰². Można więc powiedzieć, iż to właśnie za sprawą świętego biskupa władca Polski osiąga najwyższą godność. Zasługą Wojciecha jest bowiem zarówno samo przybycie Ottona do Gniezna, jak i to, że Polska jest krajem opływającym w bogactwa¹⁰³. Właśnie te bogactwa ukazały wielkość Bolesława tak dalece, że stał się on godny korony.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na podkreśloną zarówno w *Tempore illo*, jak i w *Miraculach* niezwykłą pieczołowitość, jaką otaczał Bolesław Chrobry relikwie świętego, które są określone w tekście jako "celicus thesaurus" lub "tantum thesaurus"¹⁰⁴. Odgrywały one niesłychanie ważną rolę w propagowaniu kultu św. Wojciecha, stanowiły bowiem kamień węgielny polskiej wspólnoty. Brak natomiast w obydwu źródłach Gallowej wizji Wojciecha jako męża zbrojnego na białym koniu, który przepędza Pomorzan¹⁰⁵. Taki wizerunek świętego zupełnie nie odpowiadał wzorcowi ideowemu świętego, jaki zamierzali przekazać autorzy legendy *Tempore illo* i *Cudów*.

¹⁰² Tamże, s. 237.

¹⁰³ Polska nie stałaby się bowiem krajem "mlekiem i miodem płynącym", gdyby odrzuciła naukę Wojciecha.

¹⁰⁴ MPH IV, s. 221, 235.

¹⁰⁵ MPH s.n. II, s. 73. Trzeba odnotować wątpliwość B. Kürbis dotyczącą tego fragmentu kroniki Galla Anonima. Pisze on bowiem, że: "Nie jest pewne, czy kronikarz upersonifikował tu samego patrona gnieźnieńskiego, skoro napisał: «Apparuit namque quidam super album equum». Zaimka «quidam» – ktoś, użył także kronikarz śląski, jakby niezdecydowany, czy wprowadzić na pole walki anioła, wysłańca samego Boga, czy też świętego" (zob. t a ż, *Wizerunki Piastów w opiniach dziejopisarskich*, [w:] *Piastowie w dziejach Polski. Zbiór artykułów z okazji trzechsetnej rocznicy wygaśnięcia dynastii Piastów*, red. R. Heck, Wrocław–Warszawa–Kraków 1975, s. 207.

9. ETAPY ŻYCIA

Przyjrzyjmy się z kolei poszczególnym etapom życia biskupa praskiego. Przeanalizowana pod tym kątem zostanie przede wszystkim legenda *Tempore illo*, ale w konfrontacji z wczesnymi żywotami. Porównanie tych źródeł może przynieść wiele interesujących wniosków. Pominięte natomiast zostaną *Cuda*, gdyż ich konstrukcja – ze względu na rodzaj literacki – nie upoważnia do takiej analizy.

Narodziny są początkiem. Człowiek rodzi się jednak nie tylko raz, opuszczając łono matki, lecz wielokrotnie, w różnych okresach swej fizycznej egzystencji. Następujące po sobie etapy życia rozpoczynają się kolejnymi "narodzinami", które można określić jako przejście ze stanu, w jakim się człowiek znajdował dotychczas, do stanu drugiego, nieraz zupełnie nieporównywalnego z poprzednim. Tak więc istnieje wiele początków, które jednak – co trzeba wyraźnie stwierdzić, aby być dobrze zrozumianym – nie negują ciągłości egzystencji, lecz podkreślają jej zmienność. Rozpatrując vitae Wojciecha, wielokrotnie można spotkać takie właśnie widzenie życia ludzkiego.

Po fizycznych narodzinach Wojciecha, odnotowanych, rzecz jasna, zarówno w legendzie *Tempore illo*, jak i we wczesnych żywotach, prawie natychmiast nastąpiły narodziny dla Boga. Rodzice widzieli w synie dziedzica włości, ale kiedy Wojciech jeszcze w wieku niemowlęcym bardzo ciężko zachorował, postanowili poświęcić go Bogu mówiąc: "Non nobis domine, non nobis uiuat puer iste, ut secularibus uidelicet implicetur negociis, sed ut tuo seruicio mancipatus ad obediendum tibi in ecclesia sancta ordinetur"¹⁰⁶. Chłopiec natychmiast doznał uzdrowienia. Tym samym widocznym znakiem nadprzyrodzonej mocy został wybrany przez Boga.

W opisie dzieciństwa zwracają uwagę okoliczności, w jakich młody Wojciech został uczniem szkoły katedralnej w Magdeburgu. Wczesne żywoty ukazują rodziców, którzy najpierw zadbali o podstawowe wykształcenie syna, a następnie wysłali go do owej szkoły¹⁰⁷. Również na Drzwiach Gnieźnieńskich umieszczona jest scena (trzecia), na której widać rodziców Wojciecha oddających syna do szkoły katedralnej. Legenda *Tempore illo* przynosi inną wersję tego wydarzenia: mianowicie to nie rodzice posyłają Wojciecha do szkoły, lecz on sam, nauczywszy się wprawdzie czytać, postanawia się tam udać ("Hic itaque cum transactis puerilibus annis circa parentes didicisset legere et negligentia cum pudore sibi uideretur legendo nichil intelligere, ignorantie contempnens subiacere uulgari, Parthenopolim profectus, erudiendus Otrico committitur doctori"¹⁰⁸). Jest to więc jego świadoma

¹⁰⁶ MPH IV, s. 209.

¹⁰⁷ MPH s.n. IV, cz. 1, s. 5 n.; MPH s.n. IV, cz. 2, s. 4 n.

¹⁰⁸ MPH IV, s. 210.

decyzja. Różnica w przedstawieniu tego epizodu z życia Wojciecha skłania do pewnej refleksji na temat rozumienia okresu dzieciństwa w średniowieczu. We wczesnych żywotach i na Drzwiach Gnieźnieńskich syn Sławnika jest ukazany jako dziecko uzależnione od rodziców, w legendzie *Tempore illo* natomiast Wojciech to "mały dorosły", w pełni odpowiedzialny za swoje postępowanie. Tak więc właśnie ta legenda ukazuje często obserwowany w źródłach owej epoki charakterystyczny brak dzieciństwa. W interesującym nas przypadku dodatkowym wyjaśnieniem takiego ujęcia tych zdarzeń może być pragnienie przedstawienia Wojciecha jako herosa, będącego już od najmłodszych lat w pełni doskonałym¹⁰⁹.

Z czasów pobytu świętego w Magdeburgu na pierwszy plan wysuwa się bierzmowanie Wojciecha przez arcybiskupa tego miasta Adalberta, który nadaje mu swoje imię: "Qui secunda fidei unctione liniens puerum nomine Woyhec, sperens ut pote barbarum, nomine proprio uocauit Adalbertum"¹¹⁰. Wojciech staje się więc Adalbertem. Otrzymuje imię, które w pełni wprowadza go do chrześcijańskiej wspólnoty.

Kolejnym "rytem przejścia" jest z pewnością wybór Adalberta na biskupa Pragi. Sam fakt otrzymania sakry biskupiej ma ogromny walor ideowy. Biskup jest bowiem pomazańcem Bożym, ucieleśnieniem "sacerdotium". Młody Sławnikowiec zostaje wybrany jednomyślnie. Wprawdzie czuje się niegodny tego zaszczytu ("Hac igitur honestissima omnium suffragatione in pontificem uenerabilis Adalbertus eligitur, tristis et lacrimans affirmando se indignum, cui tantus honor committeretur"¹¹¹), jednakże go przyjmuje. Prawidłowość wyboru dokonanego przez Czechów jest potwierdzona przez złe duchy, które egzorcyzmami kapłanów zostały wypędzone z opętanego. Stwierdzają one: "Quid nos, inquit, adeo infestatis? Certum est, quod hic diuinitus manere non possumus. Vir namque christianissimus Adalbertus hodie super uos eligitur episcopus, cuius aduentum nobis nimirum terribilem non minimum formidamus"¹¹². Otrzymanie inwestytury i pastorału z rąk Ottona III oraz wyświęcenie przez arcybiskupa mogunckiego Willigisa to akty, które definitywnie zatwierdzają Adalberta jako biskupa praskiego. Zostawszy biskupem, stara się on żyć jeszcze doskonale, stając się wzorem postępowania dla otoczenia. Tak więc według legendy *Tempore illo* wybór na biskupa jest kolejnym etapem uświęcenia Adalberta. Zupełnie inaczej ocenia ten okres życia Wojciecha Bruno z Kwerfurtu w *Vita altera*. Stwierdza on bowiem, że młody Adalbert, widząc niesławną śmierć biskupa praskiego Dytmara, swego

¹⁰⁹ Zob. rozdz. I, przyp. 26, a także L e G o f f, *Kultura średniowiecznej Europy*, s. 287 n.

¹¹⁰ MPH IV, s. 210.

¹¹¹ Tamże, s. 211.

¹¹² Tamże.

poprzednika, którego duchy nieczyste unoszą do piekielnej otchłani, zmienia gruntownie swoje złe dotychczas postępowanie, zaczyna okiełznywać namiętności i żądze cielesne¹¹³. Wybór na biskupa zbiega się z dogłębną przemianą w jego życiu, z prawdziwym nawróceniem, które jest w ujęciu Brunona węzłowym wydarzeniem w życiu Adalberta, dzielącym je na dwa okresy: zły i dobry.

Następnym "przejściem" w życiu Adalberta, przedstawionym w legendzie *Tempore illo*, jest opuszczenie Czech, gdy nie może poradzić sobie z krnąbrnymi rodakami. Jego wyjazd, pierwotnie z myślą o pielgrzymce do Jerozolimy, zakończony wstąpieniem do klasztoru na Awentynie, należy odbierać jako ucieczkę od świata, czego dowodzą słowa legendy: "Iherosolimam ire disponens Romam pedester paucis comitantibus uenit"¹¹⁴. Słowa te wyraźnie świadczą o tym, że Adalbert odrzuca dostojność związane z godnością biskupa, pragnie natomiast stać się ubogi. Taką hipotezę potwierdza także przedstawienie sceny rozdania pieniędzy otrzymanych od cesarzowej, w czasie której Wojciech przemawia słowami psalmu: "Dominus regit me, nichil michi deerit"¹¹⁵. Fragment opisujący powrót do Czech, a następnie ponowny pobyt na Awentynie również zawiera się w motywie pragnienia ucieczki od świata. Przeszkodą w realizacji tego zamierzenia są interwencje arcybiskupa mogunckiego, który żąda, by biskup praski wrócił do swej diecezji. Przełomem w tym impasie staje się decyzja papieska, zezwalająca Adalbertowi na działalność misyjną wśród pogan.

Rozpoczyna się teraz najważniejszy – według legendy *Tempore illo* – etap życia świętego. Wprawdzie już wcześniej, podążając powtórnie do Rzymu, nawracał Wojciech Węgrów, działało się to jednak niejako mimochodem. Misję węgierską można traktować jedynie jako preludeum. Okres wzmożonej działalności misyjnej Adalberta rozpoczyna się od wyprawy do nieokreślonego kraju pogańskiego, osiąga swoje apogeum w Polsce, a kończy się na Pomorzu i w Prusach. O doniosłości tego etapu w życiu świętego świadczy m.in. i to, że autor legendy poświęcił mu aż pięć kolejnych rozdziałów (z dwudziestu, z jakich składa się cały tekst), a Adalbert urasta w tym fragmencie tekstu do miana "fidelis dispensator Christi"¹¹⁶.

Ostatnim akordem życia jest oczywiście męczeństwo, w legendzie *Tempore illo* wyciszone, choć nie pozbawione swego znaczenia. Śmierć fizyczna w oczach autora legendy nie unicestwia Adalberta. Wręcz przeciwnie, żyje on dalej, narodziwszy się dla nieba. Dlatego bardzo ważną funkcję spełniają ostatnie rozdziały, mówiące o wykupieniu zwłok męczennika przez Bolesława Chrobrego i przewie-

¹¹³ MPH s.n. IV, cz. 2, s. 6 n.

¹¹⁴ MPH IV, s. 212.

¹¹⁵ Tamże.

¹¹⁶ Tamże, s. 216.

zienie ich najpierw do Trzemeszna, następnie zaś do stolicy arcybiskupiej – Gniezna. Są one klamrą spinającą całą świętą opowieść o Wojciechu-Adalbercie.

Legenda *Tempore illo* powtarza schemat rozwoju postaci zawarty w *Vita prior*. Podobnie bowiem jak w żywocie rzymskim święty jest tu przedstawiony jako człowiek doskonały już od dzieciństwa. Kolejne "przejścia" utwierdzają tylko jego wyjątkowość. Można powiedzieć, że w następujących po sobie przełomowych zdarzeniach święty staje się coraz doskonalszy¹¹⁷.

Na koniec warto jeszcze zwrócić uwagę na strukturalne upodobnienie kolejnych etapów życia Wojciecha do życia Jezusa. Nie jest to czymś niezwykłym, ponieważ vitae męczenników zawsze odwołują się do niedoścignionego prawzoru, jakim są Ewangelie o Jezusie Chrystusie¹¹⁸. W przypadku legendy *Tempore illo* widać to bardzo wyraźnie. Gdy śledzimy kolejne wydarzenia z życia Wojciecha, wielokrotnie nasuwają się skojarzenia ze scenami z Ewangelii. Poświęcenie małego Wojciecha Bogu ma swój odpowiednik w ofiarowaniu Jezusa w świątyni. Biskup praski podobnie jak Chrystus odchodzi na pustynię, z tym że jego "pustynią" jest klasztor. Głosi słowo Boże. Doskonale więc łączy, tak jak Jezus, obie sfery życia, kontemplację i działanie, wyrażające się w nauczaniu wiary i czynieniu cudów. Wreszcie część legendy zaczynająca się od przybycia do Polski wyraźnie jest upodobniona do Wielkiego Tygodnia. Entuzjastyczne przyjęcie Wojciecha w Gnieźnie kojarzy się z triumfalnym wjazdem Jezusa do Jerozolimy w Niedzielę Palmową. Pobyt świętego na Pomorzu i w Prusach to kolejne dni Wielkiego Tygodnia. Śmierć zaś, przypadająca właśnie w piątek ("Erat autem sexta feria, ut eodem uidelicet die ipse patererur pro Christo, quo passus est Christus pro mundo"¹¹⁹), stanowi oczywiście odpowiednik Męki Pańskiej. Wojciech po swojej

¹¹⁷ Inaczej natomiast zbudowana jest postać świętego w *Vita altera*. Osią jego życia jest według Brunona z Kwerfurtu nawrócenie po śmierci biskupa Dytmara. Istnieje więc w przedstawionej postaci dualizm: grzesznik – święty. Pierwowzorem takiego wzorca osobowego w utworze hagiograficznym jest zapewne św. Paweł. Ciekawe spostrzeżenia dotyczące sposobu patrzenia na siebie samego przez człowieka średniowiecza przedstawia A. Guriewicz, twierdząc, że: "Niezdolność ujrzenia świata i społeczeństwa w rozwoju stanowi odwrotną stronę stosunku średniowiecznego człowieka do samego siebie i swego świata wewnętrznego. Jednostka jako członek grupy, nosiciel określonej dla siebie funkcji czy służby, starała się przede wszystkim o to, aby w pełni identyfikować się z ustalonym typem i aby spełniać swój obowiązek przed Bogiem. Jej droga życiowa została ustalona z góry, jakby zaprogramowana przez jej ziemskie powołanie. Dlatego też wewnętrzny rozwój jednostki był niemożliwy. W najbardziej rozpowszechnionym i typowym dla średniowiecza gatunku twórczości – żywotach świętych – nie kreśli się na ogół drogi człowieka ku świętości. Człowiek albo nagle się odradza, od razu i bez przygotowania przechodząc z jednego stanu (grzeszności) w drugi (świętości), albo świętość jest mu już dana z góry (człowiek urodził się już świętym) i tylko stopniowo się odsłania. Nie pojmując swojej własnej istoty w kategoriach rozwoju, człowiek, siłą rzeczy, również i świata nie postrzegał jako procesu. Zarówno poszczególny człowiek, jak i wszechświat są nieruchome, statyczne, zmiany są tylko powierzchowne i podporządkowane boskiej opatrności". G u r i e w i c z, *Kategorie kultury średniowiecznej*, s. 135.

¹¹⁸ O upodobnieniu życia Wojciecha do życia Jezusa, widocznym na Drzwiach Gnieźnieńskich, pisze A. Gieysztor (*Drzwi Gnieźnieńskie jako wyraz*, s. 6).

¹¹⁹ MPH IV, s. 218.

męczeńskiej śmierci, w świadomości autora legendy, nie umarł, lecz – podobnie jak Jezus – żyje.

10. WNIOSKI

Przeprowadzone analizy upoważniają do dokonania pewnych uogólnień, które pomogą zrekonstruować wzorzec osobowy Wojciecha, propagowany przez autorów interesujących nas źródeł hagiograficznych.

Do ciekawych wniosków doprowadza zestawienie ilustrujące występowanie omówionych wyznaczników świętości w poszczególnych źródłach. Otóż legenda *Tempore illo* zachowuje wszystkie wyznaczniki, jakie są obecne w dwóch wczesnych żywotach (tzn. duszpasterz, asceta, dobroczyńca, pielgrzym, misjonarz, męczennik, cudotwórca), nawet dodaje jeszcze jeden, określony przez nas jako "bohater narodowy". Tak więc w legendzie tej nastąpiło pewne wzbogacenie postaci Wojciecha. Istnieje jednak znaczna różnica w ukazaniu poszczególnych wyznaczników pomiędzy wczesnymi żywotami a legendą *Tempore illo*. W *Vita prior* i *Vita altera* każdy wyznacznik zajmuje pozycję niejako autonomiczną. Powstaje z nich dość różnorodna mozaika, choć z pewnością Wojciech w tych żywotach jest przede wszystkim doskonałym mnichem, który za trud swojego życia otrzymał "palmę męczeństwa". W legendzie *Tempore illo* nadrzędną pozycję zajmują trzy wyznaczniki jego świętości: misjonarz, duszpasterz, a także nierozdzielnie z nimi złączony "bohater narodowy". Najlepiej realizują one podstawowy walor ideowy legendy, tzn. przedstawienie Wojciecha jako człowieka czynu, i to czynu związanego przede wszystkim z Polską. Wszystkie inne wyznaczniki, które również, jak to już wielokrotnie stwierdziliśmy, starają się prezentować przede wszystkim Wojciecha działającego w świecie, podporządkowane są trzem wyżej wymienionym. Analizując etapy życia Wojciecha zauważyliśmy również, że działalność świętego w Polsce zajmuje węzłową pozycję w całej legendzie. O preferowaniu w XIII w. takiego właśnie obrazu Wojciecha świadczą *Miracula*, w których w ogóle nie występują wątki związane z ascezą, dobroczynnością i pielgrzymowaniem. Święty został przedstawiony w nich wyłącznie jako duszpasterz, misjonarz, męczennik, cudotwórca i bohater narodowy. Tak więc to właśnie *Miracula*, wykorzystując tylko wybrane wątki z legendy *Tempore illo*, wyraźniej niż ona ukazują taki obraz św. Wojciecha, jaki kreowała elita kościelna tamtych czasów.

Poszukując wzorca osobowego Wojciecha warto się przyjrzeć choćby pobieżnie Drzwiom Gnieźnieńskim. Oczywiście język źródła ikonograficznego jest odmienny od języka źródeł literackich, ale – przyjmując pewien margines niepewności – można podjąć próbę odszukania wyznaczników świętości Wojciecha na Drzwiach Gnieźnieńskich. Odnaleźliśmy wszystkie wyznaczniki występujące w legendzie

Tempore illo, z wyjątkiem pielgrzymy¹²⁰. Dzieło to przynosi, podobnie jak późniejsza od niego legenda *Tempore illo*, wieloaspektowy obraz świętego. Nacisk w tym obrazie położony został jednakże przede wszystkim na jego misję i męczeńską śmierć w Prusach, a nie na działalność w Polsce. Taka sama jak w legendzie jest natomiast proporcja scen ukazujących życie Wojciecha, połowa z nich dotyczy jego bowiem pobytu w Czechach, Niemczech i Włoszech (czyli przed przybyciem świętego do kraju Bolesława Chrobrego), druga zaś połowa związana jest w sposób pośredni lub bezpośredni z Polską.

W legendzie *Tempore illo* oraz w *Miraculach* zwraca uwagę zabieg, który można określić jako usuwanie "ludzkich rysów" z postaci świętego. Wyraża się to w chęci przedstawienia Wojciecha jako herosa, człowieka doskonałego już od urodzenia, a także w większym niż we wczesnych żywotach upodobnieniu go do postaci Jezusa. Służy temu celowi dodanie w tych źródłach kilku cudownych zdarzeń, nieznanymi wczesnym żywotom, które mają miejsce głównie po śmierci świętego.

Próbując dokonać podsumowania należy stwierdzić, iż wzorzec osobowy Wojciecha zawarty w dwóch badanych przez nas źródłach różni się w sposób zasadniczy od wzorca prezentowanego przez oba wczesne żywoty. *Vita prior* i *Vita altera* przedstawiają Adalberta jako introwertyka, który nie może znaleźć sobie miejsca w świecie, pragnącego uciec od niego czy to poprzez wstąpienie do klasztoru czy poprzez misję wśród pogan. Legenda *Tempore illo* oraz *Miracula sancti Adalberti* natomiast ukazują Wojciecha jako ekstrawertyka, człowieka czynu, który pragnie działać. Całe jego życie jest przepełnione tym pragnieniem. Najpełniej zostaje ono zrealizowane w Polsce. Wojciech staje się misjonarzem naszego kraju, jego duszpasterzem, założycielem polskiej hierarchii kościelnej. To wszystko czyni z niego naszego bohatera narodowego. Olbrzymią rolę we wzorcu osobowym świętego odgrywa fakt, że jest on idealnym biskupem, i to nie tylko biskupem Pragi, ale przede wszystkim zwierzchnikiem Kościoła polskiego¹²¹.

Ciekawe spostrzeżenie przynosi porównanie wzorca osobowego Wojciecha, jaki wydobyliśmy z legendy *Tempore illo* i *Cudów*, z wzorcem osobowym św. Stanisława biskupa, skonstruowanym na podstawie dwóch jego żywotów¹²². Postać

¹²⁰ Duszpasterz (sceny 6, 8, 10-13); asceta (4 i 9); dobroczyńca (10-13); męczennik (14 i 15); cudotwórca (2, 6, 7, 9, 15); bohater narodowy (16-18). Pomocny przy ustalaniu wyznaczników świętości Wojciecha występujących na Drzwiach Gnieźnieńskich był artykuł J. Karwasińskiej *Drzwi Gnieźnieńskie a rozwój legendy o biskupie Wojciechu*, ([w:] *Drzwi Gnieźnieńskie*, t. 1, s. 20-41, szczególnie s. 20-26).

¹²¹ Na temat wzorca osobowego Wojciecha zawartego w legendzie *De sancto Adalberto episcopo* i w *Miraculach* zob. L a b u d a, *Św. Wojciech w literaturze i legendzie średniowiecznej*, s. 101 n. oraz D e p t u ł a, *Biskup i władca*, s. 52.

¹²² W ogromnej bibliografii dotyczącej św. Stanisława niewiele jest prac dotyczących wzorca osobowego tego świętego, przekazanego w jego żywotach. Nadal podstawowa pozostaje książka D. Borawskiej *Z dziejów jednej legendy. W sprawie genezy kultu św. Stanisława biskupa*, Warszawa 1950.

Wojciecha okazuje się o wiele bogatsza, zbudowana z różnorodnych elementów, postać Stanisława uboższa, bardziej schematyczna. Jest rzeczą interesującą, że Stanisław też jest człowiekiem czynu. Jawi się on przede wszystkim jako duszpa-sterz, cudotwórca, męczennik i bohater narodowy¹²³. Widać więc wyraźnie, że w okresie rozbicia dzielnicowego przez elity kościelne zarówno Gniezna, jak i Krakowa preferowany był model biskupa "działającego". Wojciech ma jednak przewagę nad Stanisławem, gdyż to on w oczach ówczesnych ludzi jest misjona-rem Polski, założycielem Kościoła w naszym kraju.

Trzeci biskup, którego kult w XIII w. był propagowany, mianowicie Werner, zwierzchnik Kościoła plockiego (zm. 1072), jest tylko skromną repliką Wojciecha i Stanisława¹²⁴. Tak więc postać Wojciecha – idealnego biskupa, przedstawiona w legendzie *Tempore illo* i *Miraculach*, choć jest typowa dla tamtych czasów, wyróżnia się w naszej hagiografii swym bogactwem.

¹²³ Przeprowadzenie analizy wzorca osobowego św. Stanisława wykracza poza temat pracy. Została więc dokonana tylko pobieżnie na podstawie tekstów dwóch jego żywotów: MPH IV, s. 253-285 i 362-438.

¹²⁴ Tamże, s. 750-754.

Zakończenie

We wnioskach kończących poszczególne rozdziały stale spotykamy się z wyrazem "typowy", odmienianym w różnych przypadkach i rodzajach. Typowa jest konstrukcja utworów, typowy jest ich język, typowe tło, typowa również ukazana w nich postać świętego. Legenda *Tempore illo* i *Miracula* są więc po prostu przykładami przeciętnych dzieł hagiograficznych pisanych w XII i XIII w. Pomiedzy nimi zachodzą jednakże pewne różnice, co uwidoczniło się np. w konstrukcji i języku, a także w widzeniu głównego bohatera. Jeszcze większe różnice występują pomiędzy tymi utworami hagiograficznymi a dwoma wczesnymi żywotami Wojciecha. Widać więc, że pomimo pewnej jedności kultury średniowiecznej, posiadającej swe stałe właściwości, w ciągu dwóch wieków nastąpiły znaczne zmiany w widzeniu świata, ideału świętości, jak również w samej budowie dzieła literackiego.

Badanie takich typowych źródeł umożliwia lepsze poznanie środowiska elit intelektualnych ówczesnej Polski oraz sposobu ich myślenia. Szczegółowa analiza daje ciekawe rezultaty, czego przykładem niech będzie odkrycie zastosowania przez autora legendy *Tempore illo* trójpodziału społeczeństwa. Spostrzeżenia uczynione w trakcie analiz nie mają oczywiście charakteru nowych uogólnień dotyczących kultury średniowiecznej, są tylko potwierdzeniem znanych wniosków. Nie może być inaczej, ponieważ badana przez nas niewielka podstawa źródłowa nie upoważnia do tworzenia nowych wniosków ogólnych. Mogliśmy jednakże wskazać, które uogólnienia znane z dotychczasowej literatury dotyczącej kultury średniowiecznej Europy występują w legendzie i w *Cudach*.

Każde spojrzenie historyka na przeszłość jest aspektywne. Taki jest również nasz punkt widzenia na badane dwa utwory hagiograficzne, choć staraliśmy się przeanalizować je w sposób możliwie kompletny. Wielu problemów nie zdołaliśmy jednak poruszyć. Spośród nich zasygnalizujemy w tym miejscu tylko jeden, który uważamy za bardzo ważny, mianowicie w jakim celu zredagowano legendę i *Miracula*. Otóż okazuje się, że autorzy tych utworów chcieli nie tylko opowiedzieć o świętym człowieku, któremu na imię było Adalbert, ale zarazem zamierzali przekazać podstawowe prawdy wiary. Potwierdzają to następujące słowa legendy *Tempore illo*: "[...] ad uos pro salute uestra missus sum seruus creatoris altissimi, qui fecit celum et terram, mare et omnia, que in eis sunt. Qui misertus generis humani, natus de uirgine, passus in cruce, liberans nos de potestate dyaboli, a

mortuis resurrexit cunctosque in se credentes ad celestia regna prouecturum se esse ueraciter promisit"¹. Jest to prawdziwy katechizm.

Kończąc to krótkie podsumowanie jeszcze raz podkreślmy, iż jesteśmy przekonani, że przyjęte założenia metodologiczne, przedstawione we wstępie, zdały egzamin w przypadku badanych przez nas utworów i umożliwiły ich lepsze poznanie. Zainteresowanie się tymi dziełami hagiograficznymi uważamy za konieczne przy próbie poznania kultury polskiej XII i XIII w., bowiem źródeł z tamtych czasów istnieje niewiele; należy więc wszystkie wykorzystać w możliwie pełny sposób, choć i tak nasza wiedza o tej epoce będzie nadal bardzo fragmentaryczna.

¹ MPH IV, s. 215.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Anonima* tzw. *Galla kronika czyli dzieje książąt i władców polskich*, wyd. K. Maleczyński, MPH s.n. II, Kraków 1952
- Biblia Tysiąclecia*, Poznań–Warszawa 1980³.
- De sancto Adalberto episcopo*, wyd. W. Kętrzyński, MPH IV, Lwów 1884, s. 206-221.
- Jakub de Voragine, *Złota legenda*, tłum. J. Pleziowa, oprac. M. Plezia, Warszawa 1983².
- Magistri Vincenti Chronicon Polonorum. Mistrza Wincentego Kronika Polska*, wyd. A. Bielowski, MPH II, Lwów 1872, s. 191–453.
- Miracula sancti Adalberti*, wyd. W. Kętrzyński, MPH IV, Lwów 1884, s. 221-238.
- Mors et miracula beati Veneri, episcopi Plocensis. Auctore Johanne decano Plocensi*, wyd. W. Kętrzyński, MPH IV, Lwów 1884, s. 748-754.
- Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego*, tłum. K. Abgarowicz, oprac. J. Karwasińska, Warszawa 1966.
- S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris. Vita prior*, wyd. J. Karwasińska, MPH s.n. IV, cz. 1, Warszawa 1962.
- S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris. Vita altera. Auctore Brunone Querfurtensi*, wyd. J. Karwasińska, MPH s.n. IV, cz. 2, Warszawa 1969.
- Vita s. Stanislai episcopi Cracoviensis (Vita minor)*, wyd. W. Kętrzyński, MPH IV, s. 238-285.
- Vita sancti Stanislai Cracoviensis episcopi (Vita maior). Auctore fratre Vincentio de ordine fratrum praedicatorum*, wyd. W. Kętrzyński, MPH IV, s. 319-438.

Opracowania

- Aigrain R., *L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris 1953.
- Arbusow L., *Colores rhetorici*, Göttingen 1948.
- Balzer O., *Genealogia Piastów*, Kraków 1895.
- Borawska D., *Z dziejów jednej legendy. W sprawie genezy kultu św. Stanisława biskupa*, Warszawa 1950.
- Boureaux A., *L'inceste de Judas. Essai sur la genèse de la haine antisémite au XII^e siècle*, "Nouvelle Revue de Psychanalyse", 33(1986), s. 25-41.
- Curtius E. R., *Topika*, "Pamiętnik Literacki", 63(1972), z. 1, s. 231-265.
- Czaplewski P., *Święty Wojciech i książę pomorski wraz z żoną w legendzie "Tempore illo"*, "Nasza Przyszłość", 6(1957), s. 301-309.
- Czarnowski S., *Kult bohaterów i jego społeczne podłoże. Św. Patryk bohater narodowy Irlandii*, [w:] tenże, *Dzieła*, t. IV, Warszawa 1956.
- Danielski W., *Kult św. Wojciecha na ziemiach polskich w świetle przedtrydenckich ksiąg liturgicznych*. (Studium historyczno-liturgiczne), Lublin 1967 (mps).
- Delehaye H., *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, Bruxelles 1934.
- Delehaye H., *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles 1955⁴.
- Deptuła Cz., *Biskup i władca (Z problematyki ideologii państwowej i świadomości narodowej polskiego średniowiecza)*, "Więź", 9(1968), s. 42-64.
- Deptuła Cz., *Niektóre aspekty stosunków Polski z cesarstwem w wieku XII*, [w:] *Polska w Europie. Studia historyczne*, red. H. Zins, Lublin 1968, s. 35-92.
- Deptuła Cz., *Średniowieczne mity genezy Polski*, "Znak", 233-234(1973), s. 1366-1403.
- Deptuła Cz., Witkowska A., *Wzorce ideowe zachowań ludzkich w XII i XIII wieku*, [w:] *Polska dzielnicowa i zjednoczona. Państwo – społeczeństwo – kultura*, red. A. Gieysztor, Warszawa 1972, s. 119-159.

- Dobrowolski K., *Żywot św. Jacka. Ze studiów nad hagiografią średniowieczną*, "Rocznik Krakowski", 20(1926), s. 20-39.
- Dowiat J., *Środki przekazywania myśli*, [w:] *Kultura Polski średniowiecznej X-XIII w.*, red. tenże, Warszawa 1985, s. 193-251.
- Duby G., *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris 1978.
- Fijałek J., *Żywoty, pasje i cuda św. Wojciecha*, [w:] *Pamiętnik IV Zjazdu Historyków Polskich w Poznaniu 1925*, Lwów, s. 5 n.
- Genicot L., *Le XIII^e siècle européen*, Paris 1968.
- van Gennep A., *Les rites de passage. Étude systématique des rites*, New York 1969 (reprint).
- Geremek B., *Człowiek i czas: jedność kultury średniowiecznej*, [w:] *Kultura Polski średniowiecznej X-XIII w.*, red. J. Dowiat, Warszawa 1985, s. 432-482.
- Geremek B., *Fabula, konwencja i źródło. Utwór literacki w badaniu kultury średniowiecznej*, [w:] *Dzieło literackie jako źródło historyczne*, red. Z. Stefanowska, J. Sławiński, Warszawa 1978, s. 114-146.
- Geremek B., *Wyobrażenia czasowa polskiego dziejopisarstwa średniowiecznego*, Stud. Źródł., 22(1977), s. 1-17.
- Gieysztor A., *Dobrowolne ubóstwo, ucieczka od świata i średniowieczny kult św. Aleksego*, [w:] *Polska w świecie. Szkice z dziejów kultury polskiej*, kom. red. J. Dowiat [i in.], Warszawa 1972, s. 21-40.
- Gieysztor A., *Drzwi Gnieźnieńskie jako wyraz polskiej świadomości narodowościowej w XII wieku*, [w:] *Drzwi Gnieźnieńskie*, red. M. Walicki, t. I, Wrocław 1956, s. 1-19.
- Le Goff J., *Au Moyen Age: Temps de l'Église et temps du marchand*, [w:] tenże, *Pour une autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais*, Paris 1977, s. 46-65.
- Le Goff J., *Kultura średniowiecznej Europy*, przeł. H. Szumańska-Grossowa, Warszawa 1970.
- Le Goff J., *Les mentalités: une histoire ambiguë*, [w:] *Faire de l'histoire. Nouveaux objets*, red. J. Le Goff, P. Nora, t. III, Paris 1974, s. 76-94.
- Le Goff J., *Note sur société tripartite, ideologie monarchique et renouveau économique dans la chrétienté du IX^e au XII^e siècle*, [w:] tenże, *Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais*, Paris 1978, s. 80-90.
- Le Goff J., *Sny średniowiecza*, "Teksty", 2(1973), s. 24-42.
- Günter H., *Psychologie de la légende. Introduction à une hagiographie scientifique*, Paris 1954.
- Guriewicz A., *Kategorie kultury średniowiecznej*, Warszawa 1976.
- Guriewicz A., *Tripartitio christiana – tripartitio scandinavica. W sprawie interpretacji "Pieśni o Rigu"*, "Kwartalnik Historyczny", 80(1973), z. 3, s. 547-567.
- Guriewicz A., *Z historii groteski. "Góra" i "dół" w średniowiecznej literaturze łacińskiej*, "Pamiętnik Literacki", 70(1979), z. 4, s. 339-354.
- Józefowiczówna K., *Trzemeszno – klasztor św. Wojciecha w dwu pierwszych wiekach istnienia*, Warszawa–Poznań 1978.
- Karwasieńska J., *Drzwi Gnieźnieńskie a rozwój legendy o biskupie Wojciechu*, [w:] *Drzwi Gnieźnieńskie*, red. M. Walicki, t. I, Wrocław 1956, s. 20-41.
- Karwasieńska J., *Studia krytyczne nad żywotami św. Wojciecha bpa praskiego*, Stud. Źródł., 2(1958), s. 41-79; 4(1959), s. 10-32; 9(1964), s. 15-45; 11(1966), s. 67-78; 18(1973), s. 37-44.
- Karwasieńska J., *Wojciech-Adalbert*, [w:] *Hagiografia polska. Słownik bio-bibliograficzny*, red. R. Gustaw, t. II, Poznań–Warszawa–Lublin 1972, s. 572-589.
- Kiersnowski R., *O brakteatach z czasów Bolesława Krzywoustego i roli kultu św. Wojciecha w Polsce*, "Wiadomości Numizmatyczne", 3(1959), s. 147-167.
- Kłoczowski J., *Wspólnoty chrześcijańskie. Grupy życia wspólnego w chrześcijaństwie zachodnim od starożytności do XV wieku*, Kraków 1964.
- Koczy L., *Misje polskie w Prusach i na Pomorzu za czasów Bolesławów*, "Annales Missiologicae", 6(1934), s. 52-186.
- Kürbis B., *Sacrum i profanum. Dwie wizje władzy w polskim średniowieczu*, Stud. Źródł., 22(1977), s. 19-40.
- Kürbis B., *Wizerunki Piastów w opiniach dziejopisarskich*, [w:] *Piastowie w dziejach Polski. Zbiór artykułów z okazji trzechsetnej rocznicy wygaśnięcia dynastii Piastów*, red. R. Heck, Wrocław 1975, s. 196-228.

- L a b u d a G., *Św. Wojciech w literaturze i legendzie średniowiecznej*, [w:] *Święty Wojciech. 997-1947*, Gniezno 1947, s. 89-112.
- Van der L e e u w G., *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1978.
- L e w i s C. S., *Odrzucony obraz*, Warszawa 1986.
- L i k o w s k i H., *Geneza święta "translatio s. Adalberti" w Kościele polskim. Rozwiązanie sprawy o relikwie św. Wojciecha*, "Kwartalnik Teologiczny Wileński", 1-2(1923).
- Ł o t m a n J., *O pojęciu przestrzeni geograficznej w średniowiecznych tekstach staroruskich*, "Teksty", 3(1974), s. 93-103.
- M a n t e u f f e l T., *Papiestwo i cystersi. Ze szczególnym uwzględnieniem ich roli w Polsce na przełomie XII i XIII w.*, Warszawa 1955.
- N o w a c k i J., *Z dziejów kultu św. Wojciecha w Polsce*, [w:] *Święty Wojciech. 997-1947*, Gniezno 1947, s. 133-177.
- N o w i c k a E., *Wzór osobowy świętego w średniowieczu*, [w:] *Moralność i społeczeństwo. Księga jubileuszowa dla Marii Ossowskiej*, Warszawa 1969, s. 256-285.
- O s s o w s k a M., *Ethos rycerski i jego odmiany*, Warszawa 1986².
- Polski słownik biograficzny*, red. W. Konopczyński, t. II, Kraków 1936.
- P o m i a n K., *Przeszłość jako przedmiot wiary. Historia i filozofia w myśli średniowiecza*, Warszawa 1968.
- S i l n i c k i T., *Święty Wojciech – człowiek i święty oraz jego działalność na tle epoki*, [w:] *Święty Wojciech. 997-1947*, Gniezno 1947, s. 23-71.
- Słownik starożytności słowiańskich. Encyklopedyczny zarys kultury Słowian od czasów najdawniejszych do schyłku wieku XII*, t. I-VIII, Wrocław–Warszawa–Kraków 1961-1982.
- S z o ł d r s k i W., *Kult św. Wojciecha poza Polską*, "Homo Dei", 21(1952), s. 80-94.
- S z o ł d r s k i W., *Z dziejów kultu św. Wojciecha*, "Ateneum Kapłańskie", 39(1947), s. 313-323.
- U s p i e ń s k i B., *Strukturalna wspólnota różnych rodzajów sztuki (na przykładzie malarstwa i literatury)*, [w:] *Semiotyka kultury*, red. E. Janus, M. R. Mayenowa, Warszawa 1975, s. 211-242.
- V o i g t H. G., *Adalbert von Prag. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirche und des Mönchtums im zehnten Jahrhundert*, Berlin 1898.
- W i t k o w s k a A., *Hagiografia*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. M. Rechowicz, t. I, Lublin 1974, s. 337-357.
- W i t k o w s k a A., *Miracula średniowieczne. Forma przekazu i możliwości badawcze*, Stud. Źródł., 22(1977), s. 83-87.
- W i t k o w s k a A., *Przemiany XIII wieku (1198-1320)*, [w:] *Chrześcijaństwo w Polsce. Zarys przemian 966-1945*, red. J. Kłoczowski, Lublin 1980, s. 55-72.
- W i t k o w s k a A., *Vita sanctae Kyngae ducissae Cracoviensis jako źródło hagiograficzne*, "Roczniki Humanistyczne", 10(1961), z. 2, s. 41-166.
- W i t k o w s k a A., *Wstęp do: Hagiografia polska. Słownik bio-bibliograficzny*, red. R. Gustaw, t. I, Poznań–Warszawa–Lublin 1971, s. 11-48.

THE LEGEND DE SANCTO ADALBERTO EPISCOPO
AND MIRACULA SANCTI ADALBERTI

S u m m a r y

The paper presents two hagiographic sources concerning St Adalbert, e.g. *De sancto Adalberto episcopo* the so-called *Tempore illo* (from the turn of the 12th and 13th centuries) and *Miracula sancti Adalberti* (the 2nd half of the 13th c.). The author claims that they are the portraits of Adalbert, and that is why he uses similar methods to those which are employed when analyzing a painting. The author makes reference to B. Uspieński's investigations into the similarities between painting and literary work. The paper consists of three parts. The first one entitled "Material and Form" presents the construction of the compositions, their language with particular emphasis laid on "colores rhetorici" and the occurrence of historical and legendary contents. The investigations

prove that in the case of *Tempore illo* we deal with a hagiographic legend which arose as a result of a recast of two Adalbert's vita (*Vita prior* and *Vita altera*). On the other hand *Miracula sancti Adalberti* are the so-called legend abbreviated by the genre which originated in the 13th c. in the group of mendicant religious orders. After formal considerations (part 1) in part 2 and 3 the author presents the portrait of Adalbert contained in those two sources. Part 2 is entitled "Background" and presents the categories which surround the main hero. The following categories have been distinguished: time and space, nature, people and supernatural creatures. All those categories are unconditionally subordinate to the figure of Adalbert. The only reason why they are in the text is to better show the person of the saint. Part 3 entitled "Figure" presents the personality pattern of Adalbert contained in those two hagiographic writings. The analysis was carried out at two levels: "static" in which the following "determinants of sanctity" have been distinguished e.g. personality traits which constitute the sanctity of the main hero. In the case of *Tempore illo* there are eight of them (priest, ascetic, benefactor, pilgrim, missionary, martyr, worker of miracles, national hero), five in *Miracula sancti Adalberti* (priest, missionary, martyr, worker of miracles, national hero). The "dynamic level" presents the stages of Adalbert's life with particular emphasis on the so-called rites of transition. The personality pattern of Adalbert boosted in *Tempore illo* and *Miracula sancti Adalberti* is markedly different from the pattern in the two earlier vita of the saint. In *Vita prior* and *Vita altera* Adalbert is presented first of all as a perfect monk who for the toil of his life was granted "a palm of martyrdom". Nevertheless, in the sources which are the basis of the present paper he is described as a man of action who after initial failures in Czechoslovakia carries out a fruitful missionary and pastoral (first of all in Poland) activity disrupted by his martyr's death in Prussia.

Translated by Jan Kłos