STANISŁAW ROSIK (WROCŁAW)

Chryścianizacja Połabia i Pomorza (X–XII w.). Zarys procesu oraz strategii i praktyki misyjnej. Część I

Słowa kluczowe: chrystianizacja Słowian, historiografia średniowieczna, synkretyzm religijny

Keywords: Christianization of the Slavs, medieval historiography, religious syncretism

Abstract: This paper seeks to explore the processes of Christianisation occurring between the tenth and twelfth centuries in Polabia and Pomerania. It looks at a large number of sources, which can be re-analysed to yield fresh data. The issue is particularly important for the research on the conversion of Slavic peoples.

Cel niniejszego studium stanowi szkicowe ujęcie procesów chrystianizacyjnych zachodzących w strefie połabsko-pomorskiej w X–XII stuleciu. Działania na rzecz konwersji tamtejszych społeczności i objęcia ich ramami pozostającej w ścisłej łączności ze strukturami monarchii organizacji kościelnej ukazane zostaną na podstawie przekazów powstałych w środowiskach zaangażowanych w misję słowiańskie, a przede wszystkim „Kroniki Thietmara” autorstwa biskupa merseburskiego (zm. 1018 r.)¹ i „Kroniki Sło-

¹ *Kronika Thietmara*, tekst łaciński i polski, tłum., wstęp i komentarz M.Z. Jedlicki, Poznań 1953 [dalej: Thietmar]. O autorze i dziele zob. m.in. M.Z. Jedlicki, *Wstęp*, [w:] tamże, s. I–XXXI; H. Lippelt, *Thietmar von Merseburg. Reichsbischof und Chronist*, Köln–Wien 1973 (= *Mitteldeutsche Forschungen* 72), s. 46–137; S. Rosik, *Interpretacja chrześcijańska religii pogańskich Słowian w świetle kronik niemieckich XI–XII wieku (Thietmar, Adam z Bremy, Helmold)*, Wrocław 2000 (= *Acta Universitatis Wratislaviensis* 2235, *Historia* CXLIV), s. 43–60; K. Schulmeyer-Ahl,

wian” Helmolda z holsztyńskiego Bozowa (zm. 1177 r.)², a także powstałej w ciągu dwóch dziesięcioleci po śmierci św. Ottona z Bambergu (zm. 1139 r.) jego hagiografii, z uwzględnieniem jego raportu z pierwszej misji nad Bałtykiem, sporządzonego najpewniej już w 1125 r.³

Pierwszy ze wspomnianych utworów pozwala panoramicznie ująć losy chrystianizacji całego Połabia oraz części ziem przyszłego Pomorza w X i na początku XI w. Drugi natomiast znakomicie obrazuje kolejne wzloty i upadki działań chrystianizacyjnych na Połabiu północnym po czasach Thietmara – aż do całkowitej anihilacji przedchrześcijańskiej religii w życiu nadbałtyckiej Słowiańszczyzny. Wreszcie trzeci krąg źródeł, na czele z tryptykiem żywotów św. Ottona, czyli tzw. *Vita Prieflingensis*⁴ oraz dwoma utworami autorów z opactwa na Michelsbergu – Ebona⁵ i Herborda⁶,

Der Anfang vom Ende der Ottonen. Konstitutionsbedingungen historiographischer Nachrichten in der Chronik Thietmars von Merseburg, Berlin 2009.

² *Helmoldi presbyteri bozoviensis Chronica Slavorum*, wyd. B. Schmeidler, MGH SRG, Hannoverae 1937 [dalej: Helmold]; o autorze i dziele zob. m.in. H. Stoob, *Einleitung*, [w:] *Helmoldi presbyteri bozoviensis Chronica Slavorum*, wyd. H. Stoob, [w:] *Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe*, t. 19, Berlin 1963; J. Strzelczyk, *Wstęp*, [w:] *Helmolda Kronika Słowian*, tłum. J. Matuszewski, wstęp i komentarz J. Strzelczyk, Warszawa 1974, s. 5–69.

³ Do kwestii tej szczegółowo powrócę w dalszej części tekstu.

⁴ Żywot św. Ottona, autorstwa anonimowego mnicha z benedyktyńskiego klasztoru św. Jerzego w Prüfening, czyli tzw. *Vita Prieflingensis* (zob. *Die Prüfeninger Vita Bischof Ottos I. von Bamberg nach der Fassung des Großen Österreichischen Legendaris*, MGH SRG, wyd. J. Petersohn, Hannover 1999 [dalej: VP]) powstał najprawdopodobniej do 1146 r.; o utworze i dziele zob. m.in. J. Petersohn, *Einleitung*, [w:] VP, s. 1–43.

⁵ Zob. Ebo, *Żywot św. Ottona biskupa bamberskiego*, wyd. J. Wikarjak, wstęp i oprac. K. Liman, MPH s.n., t. 7, cz. 2, Warszawa 1974 [dalej: Ebo]. Skrótowo o chronologii powstania żywotów Ottona i literaturze im poświęconej zob. m.in. J. Strzelczyk, *Einleitung*, [w:] *Heiligenleben zur Deutsch-Slawischen Geschichte. Adalbert von Prag und Otto von Bamberg*, wyd. L. Weinrich, współpraca J. Strzelczyk, [w:] *Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters*, t. 23, red. H.W. Goetz, Darmstadt 2005, s. 18–19, 23–26; S. Haarländer, *Vitae episcoporum. Eine Quellengattung zwischen Hagiographie und Historiographie, untersucht an Lebensbeschreibungen von Bischöfen des Regnum Teutonicum im Zeitalter der Ottonen und Salier*, Stuttgart 2000, s. 527–535. Autorka – na przekór ustaleniom m.in. J. Petersohna (zob. przyp. 4) – skłania się ku hipotezie zakładającej, iż Ebon, pisząc swój utwór, nie znał *Vita Prieflingensis*, co jest poglądem wątpliwym, choćby z racji daleko posuniętej analogii w strukturze obu dzieł, czyli podziału na trzy księgi, a także zbieżności w umiejscowieniu treści w ramach każdej z tych ksiąg, zob. S. Rosik, *Conversio gentis Pomeranorum. Studium świadectwa o wydarzeniu (XII wiek)*, Wrocław 2010, s. 98 n.

⁶ Dzieło Herborda z około 1159 r., stanowi głos polemiczny w stosunku do zasadniczych przesłań utworu Ebona. Utrzymane jest w konwencji dialogu (zob. Herbord, *Dialog o życiu św. Ot-*

ściśle koncentruje się na zaszczerpieniu chrześcijaństwa w księstwie zachodniopomorskim w latach dwudziestych XII w.⁷

Odniesienie do wiodącej w wyliczonych pomnikach historiografii i hagiografii tematyki wpłynęło w zasadniczym stopniu na nadanie trójdzielnego (nie licząc rekapitulacji) układu poniższym refleksjom, które oparto jednak na zdecydowanie szerszym korpusie źródeł, łącznie z dyplomatycznymi, tak, aby uzyskać spójność oglądu przebiegu zdarzeń i transformacji religijnej, a ponadto zoptymalizować kontekst przedstawiania stosowanych długofalowo strategii krzewienia chrześcijaństwa oraz modelowych egzemplifikacji praktyki misyjnej w wydaniu poszczególnych ewangelizatorów zachodniosłowiańskich społeczności. Nie brakuje tu też odniesień do wschodniej części Pomorza, nieobjętej aktywności Ottona z Bambergu.

Epoka Ottonów: od Bozona do Reinberna

Południowe Połabie dostało się pod władzę monarchii wschodniofrankijskiej, *de facto* saskiej, w pierwszej połowie X w. i następnie trwale znalazło się w ramach formującej się wówczas Rzeszy Niemieckiej. Tworzenie jej struktur w ramach ówczesnego systemu Ottonńskiego ściśle łączyło się z budową sieci biskupstw. Dla ziem słowiańskich kluczowe znaczenie miała fundacja metropolii magdeburskiej (968 r.)⁸. W zgodzie z wypracowaną jeszcze w środowisku karolińskim teologią misyjną już samo objęcie danej społeczności ramami chrześcijańskiej monarchii i związanej z nią organizacji diecezjalnej traktowano wówczas jako włączenie jej do kręgu chrześcijańskiego⁹. W ten sposób interpretowano realizację posłannictwa Apostołów *ad*

tona biskupa bamberskiego, [w:] MPH s.n., t. 7, cz. 3, wyd. J. Wikarjak, wstęp i oprac. K. Liman, Warszawa 1974 [dalej: Herbord]). O autorze i dziele zob. K. Liman, *Dialog Herborda. Ze studiów historycznoliterackich nad biografią łacińską XII wieku*, Poznań 1975. Herbord bazował na obu dziełach poprzedników, aczkolwiek rozwinął oryginalną, alternatywną, koncepcję interpretacji dziejów konwersji Pomorzan. Porównawczy ogląd programu historiologicznego poszczególnych biografii Ottona w kontekście jego memorii w XII w. zob. S. Rosik, *Conversio*, s. 511–544.

⁷ Gros analiz zaprezentowanych poniżej w odniesieniu do Pomorza znajduje zdecydowanie szerszą realizację w: S. Rosik, *Conversio*, *passim*.

⁸ Zob. np. J. Petersohn, *Der südliche Ostseeraum im kirchlich-politischen Kräftespiel des Reichs, Polens und Dänmarks vom 10. bis 13. Jahrhundert. Mission – Kirchenorganisation – Kultpolitik*, Köln–Wien 1979, s. 52, 271. Tzw. Ottonski system powiązania agend Cesarstwa i Kościoła w postaci sieci podległych królowi biskupstw przedstawił w klasycznym dziś ujęciu m.in. H. Lippelt, *Thietmar*, s. 34–45.

⁹ Zob. np. B. Wavra, *Salzburg und Hamburg Erzbistumsgründung und Missionspolitik in karolin-*

gentes, do poszczególnych ludów, które „chrzczono i nauczano” najpierw jako całość, w wymiarze władzy nad nimi, a następnie dopiero następował etap pracy nad indywidualną konwersją połączony z początkami duszpasterstwa. Nieraz rozpoczynał się on już przed trwałym ustanowieniem na tych obszarach władzy biskupiej.

Kapitałny materiał źródłowy do poznania tego modelu zaprowadzania chrześcijaństwa w wypadku południowopółabskich społeczności przynosi „Kronika Thietmara”. Wspomina on aktywność swych poprzedników – Bozona i Wigberta – na rzecz nawracania podległej im ludności słowiańskiej, przedstawia przesłanki do określenia stanu zaawansowania tego procesu, a wreszcie uwydatnia znaczenie chrystianizacji na poziomie instytucji organizujących kształt ówczesnej *Christianitas*. Celnie ukazuje je kronikarska diagnoza sytuacji na północnym Połabiu w przededniu tamtejszej rebelii przeciw władzy saskiej z 983 r.: *Gentes, quae suscepta christianitate regibus et inperatoribus tributarie serviebant...*¹⁰ („Ludy, które po przyjęciu chrześcijaństwa królom i cesarzom służyły trybutarnie...”). Zatem u owych ludów, jako podległych władcom cesarstwa, doszło już według Thietmara do przyjęcia chrześcijaństwa, co także z dłuższej perspektywy czasowej, w latach siedemdziesiątych XI w., potwierdzał Adam z Bremy¹¹.

Biorąc pod uwagę fakt, iż brak źródłowych śladów konwersji indywidualnej w X w. nawet na poziomie elit Luciców, a do tych plemion przede wszystkim odnosi się ów opis, pozostaje uznać, iż właśnie rozciągnięcie nad nimi parasola władzy Ottonów, łącznie z jej kościelnym wymiarem, wystarczająco uzasadniało uznanie ich za przynależące do kręgu *Christianitas*¹². Tym bardziej więc taka ocena dotyczy ziem południowopółabskich, które w czasach Thietmara nie zostały ogarnięte pożogą powstań słowiańskich i zarazem stanowiły obszar, na którym funkcjonowały kościoły i działali duszpasterze.

Oczywiście należy uwzględnić powierzchowność ówczesnych procesów chrystianizacyjnych, co oddaje już na pierwszych kartach „Kroniki Thietmara” przedstawienie postawy mieszkańców kraju Głomaczy wobec ich eponimicznego źródła, w którego rozlewisku odnajdywano wróżebne znaki: *Hunc omnis incola plus quam aecclesias, spe*

ischer Zeit, Berlin 1991, s. 15 nn.; S. Rosik, *Interpretacja chrześcijańska religii pogańskich Słowian (Thietmar, Adam z Bremy, Helmold)*, Wrocław 2000, s. 85–90.

¹⁰ Thietmar, III, 17.

¹¹ *Magistri Adam Bremensis Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*, wyd. B. Schmeidler, MGH SRG, Hannoverae–Lipsiae 1917 [dalej: Adam], II, 5.

¹² Thietmar (III, 17) podkreślił wprost, iż Lucice wrócili do demonicznej herezji zamiast czci „Chrystusa i jego Rybaka, św. Piotra”.

*quamvis dubia, veneratur et timet*¹³ („To [źródło Głomacz – S.R.] każdy z mieszkańców bardziej niż kościoły – jakkolwiek żywiąc próżną nadzieję – darzy czcią i bojaźnią”). Nie ma więc wątpliwości, że kościoły już zaistniały w tej przestrzeni społecznej, ale nadal największą świętością okazywało się *sacrum* upostaciowane w naturze.

To klasyczny przykład tzw. dwuwiary, którą charakteryzuje Thietmar także w odniesieniu do pewnej wiejskiej ludności z okolic Walbecku, być może słowiańskiej, podkreślając, iż mało troszczy się ona o wizyty duszpasterzy, a czci domowych bogów (*dii domestici*); zezemplifikował ten nurt ludowo-pogańskich wierzeń opowieścią o obrzędach związanych z idolem nazywanym Hennilem¹⁴. Tak uchwycony źródłowo stan chrystianizacji plasuje się jako określony etap wielopokoleniowego procesu, na ramach którego wciąż rugowano fundamentalne komponenty plemiennego systemu wierzeń i kultów, w tym czci wobec zmarłych bądź duchów opiekuńczych pól, domu i zagrody¹⁵. Etap ten w czasach Thietmara najpewniej nie został w ogóle zapoczątkowany na północnym Połabiu, zwłaszcza na ziemiach wieleckich (lucickich), później niż południowe objęte zostało zwierzchnością saską i na stosunkowo krótki czas niespełna trzech dekad¹⁶.

¹³ Thietmar I, 3; por. S. Rosik, *Interpretacja*, s. 64–68. W sprawie kultu Głomacza zob. J. Banaszkiewicz, *Źródło Głomacz i jego rajska okolica*, [w:] *Viae historicae. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Lechowi A. Tyszkiewiczowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. M. Goliński, S. Rosik, Wrocław 2001 (= *Acta Universitatis Wratislaviensis* 2306, Historia CLII), s. 407–414; J. Strzelczyk, *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*, Poznań 2007 (wyd. 2), s. 74 n.

¹⁴ Thietmar VII, 69; por. S. Rosik, *Interpretacja*, s. 153–155; L. Moszyński, *Hennil Thietmara – apelatyw czy teonim, germański czy słowiański?*, *Onomastica Slavogermanica* 22 (2002), s. 35–47; G. Labuda, *O wierzeniach pogańskich Słowian w kronikach niemieckich z XI i XII wieku. Głosa do: Stanisław Rosik, Interpretacja chrześcijańska religii pogańskich Słowian w świetle kronik niemieckich XI–XII wieku – Thietmar. Adam z Bremy. Helmold*, „*Acta Universitatis Wratislaviensis*”, nr 2235: *Historia CXLIV*, Wrocław 2000, [w:] *Monumenta manent. Księga pamiątkowa dedykowana Profesorowi Tadeuszowi Białeckiemu w 70. rocznicę urodzin*, red. A. Makowski, E. Włodarczyk, Szczecin 2003, s. 51.

¹⁵ W XII w. Helmold napisał w odniesieniu do tego rodzaju wierzeń o słowiańskich „penatach”, zob. Helmold, I, 52.

¹⁶ Kluczowe znaczenie miało w tym wypadku wielkie powstanie plemion wieleckich w. 983 r. W wypadku Wagrów i Obodrytów w dobie Ludolfingów należy odnotować postęp chrystianizacji w wymiarze instytucjonalnym i konwersji elit, aczkolwiek i w tym wypadku niweczony przez kolejne fale rebelii i apostazji, zwłaszcza w 1018 r. Szerzej w tej sprawie zob. np. G. Labuda, *Powstania Słowian połabskich u schyłku X wieku*, *Slavia Occidentalis* 18 (1947), s. 153–200; J. Strzelczyk, *Tysiąclecie powstania Słowian połabskich 983 – 1983. Naukowe rezultaty jubileuszu*, *Studia Historica Slavo-Germanica* 14 (1988); L. Weinrich, *Der Slawenaufstand von 983 in der Darstellung des Bischof Thietmar von Merseburg*, [w:] *Historiographia Mediaevalis. Studien zur Ge-*

Modelowo zasadnicze wymiary chrystianizacji Słowian połabskich w czasach Ludolfingów przedstawiają się następująco: 1) podporządkowanie danych społeczności władzy chrześcijańskiej monarchii (*de facto* Sasów) i utworzenie sieci biskupstw (lata czterdzieste-sześćdziesiąte X w.); 2) podjęcie długofalowych działań na rzecz likwidacji pogaństwa i zaprowadzania chrześcijaństwa w życiu konkretnych społeczności słowiańskich. Warto zaznaczyć, że do unicestwiania rodzimych kultów połabskich dochodziło jeszcze przed rozpoczęciem rutynowych działań przez biskupów i podległy im kler, na co dobry przykład stanowi wzmianka o losach posążku „Saturna” w zdobytym przez Sasów Starogardzie Wagryjskim w 967 r. Urządzono ludowi „widowisko” z udziałem tej spiżowej figury, zapewne kończące jej funkcję kultową¹⁷.

Podobnie liczyć się należy z podejmowaniem już na tym „przeddzieczalnym” etapie politycznego włączania do kręgu *Christianitas* działań na rzecz konwersji indywidualnej, zwłaszcza w kręgu słowiańskich elit. Z racji wcześniejszych kontaktów kulturowych i politycznych z chrześcijańskimi sąsiadami grunt do takiej akcesji poszczególnych jednostek był już po części przygotowany (o czym szerzej poniżej, w odniesieniu do intensyfikacji takich zjawisk w XI–XII stuleciu). Zapewne zaczynał się już także kulturowy proces *interpretatio Slavica* elementów chrystianizmu jako istotne zjawisko społecznego kontekstu jego zaprowadzania na Połabszczyźnie¹⁸. Fenomeny tego rodzaju stały się typowe dla religijności tamtejszej ludności słowiańskiej jako jeden z nurtów synkretyzmu religijnego w jej kulturze¹⁹.

schichtsschreibung und Quellenkunde des Mittelalters. Festschrift für Franz-Josef Schmale zum 65. Geburtstag, red. D. Berg, H.-W. Goetz, Darmstadt 1988, s. 77–87. Ostatnio zaś: T. Skonieczny, *Kształtowanie się struktur władzy w kręgu obodrycko-wieleckim (VIII–XI w.). Studium przeobrażeń cywilizacyjnych i kulturowych* [w druku].

¹⁷ *Widukindi res gestae Saxonicae* – *Widukinds Sachsengeschichte*, wyd. R. Buchner, *Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters*, t. 8, Darmstadt 1971, III, 68. W przekazie nie ma mowy, gdzie to widowisko się odbyło, czy Starogardzie, czy np. po powrocie zwycięskiego wodza do Saksonii, jednakowoż sama wzmianka o wielkim *spectaculum* sugeruje przeprowadzenie jakiegoś publicznego rytuału. Mogła być to forma obalania idolatrii, ale też wziąć należy pod uwagę rodzaj tryumfalnego ceremoniału obrazującego sukces militarny; tak czy inaczej zakładana kultowa funkcja figury po tym widowisku przeszła do przeszłości. Warto nadmienić, że w dyskusji nad owym wagryjskim Saturnem brano po uwagę możliwość, że był to rzeczywiście rzymski antyczny posążek aczkolwiek szerszy kontekst przekazu Widukinda daje przesłanki na zasadzie analogii, by domniemywać, że doszła tu do głosu *interpretatio Romana* słowiańskiego idola. Szerzej, z uwzględnieniem literatury zagadnienia, zob. S. Rosik, *Interpretacja*, s. 60–64.

¹⁸ Klasyczny przykład w tej materii dostarcza Helmold, mianowicie wzmiankując nazywanie przez Słowian zawiadującego złym losem Czarnoboga mianem Diabła, zob. Helmold I, 52.

¹⁹ Np. wspomniany już kult Hennila Thietmar (VII, 69) przypisywał ludności wiejskiej.

Akcja misyjna na objętych już ramami diecezji obszarach południowego Połabia w X w. łączyła się z eliminacją centralnych ośrodków rodzimej religii w obrębie plemiennych ekumen, o czym świadczy epizod poświęcony działalności wspomnianego już Wigberta, który wyciął otaczany czcią gaj zwany Świętym Borem (*Zutibure*) w kraju Chudziców²⁰. Z perspektywy misjologicznej ta anihilacyjna aktywność kwalifikuje się jako tzw. *abrenuntiatio diaboli*, polegająca w teologicznym rozumieniu na wyjęciu danego obszaru spod panowania mocy diabelskich²¹. W ten sposób przygotowywano więc w społecznym wymiarze grunt pod drugi zasadniczy ciąg działań określany – podobnie jak wspomniany likwidacyjny – na wzór wzięty z antycznego katechumenatu i liturgii chrzcielnej mianem *confessio fidei*.

Oznaczał on włączenie do chrześcijańskiej wspólnoty, a w aspekcie społeczno-instytucjonalnym polegał zwłaszcza na zbudowaniu placówki kościelnej jako ośrodka kultu i duszpasterstwa. Tak też Wigbert postawił w miejscu wyciętego gaju kościół p.w. św. Romana²². To znakomity przykład na to, jak rozpięty nad słowiańskimi ludami parasol diecezji i struktur monarchii wypełniany był kolejnymi ogniwami sieci kościelnej. Nie dziwi w tym kontekście doktrynalnym rezygnacja Thietmara z nazywania objętej ramami chrześcijańskiej monarchii ludności, nawet tej dopiero włączanej do Kościoła, mianem pogan, gdyż prowadzoną u nich działalność misyjną traktował on – a wyrażał tu zapewne poglądy powszechne w jego środowisku – na zasadzie typowej w zadaniach biskupów „troski o dusze” (*cura animarum*) osób im „powierzonych” (*commissi*)²³.

Warto jednak zwrócić uwagę na to, że z podjęciem działalności ewangelizacyjno-duszpasterskiej nie czekano do momentu objęcia danego terytorium ramami diecezji. Wspomniany Bozon, zanim został ustanowiony (pierwszym) biskupem Merseburga, „na wschodzie, dzięki wytrwałemu przepowiadaniu i udzielaniu chrztu, nabył Chrystusowi nieprzebrany lud”²⁴. Wytrwałe nauczanie i udzielanie chrztów zostało ukazane

²⁰ Thietmar VI, 37.

²¹ Zob. np. M. Rechowicz, *Chrzest Polski a katolicka teologia misyjna we wczesnym średniowieczu*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 19 (1966), s. 67–74.

²² Tamże.

²³ Określenie *commissi* (powierzeni) w odniesieniu do nawracanych przez biskupów Słowian zob. np. Thietmar II, 37 (merseburski Bozon), IV, 28 (praski św. Wojciech), VI, 37 (merseburski Wigbert). Jednakże nie jest to bynajmniej termin zarezerwowany przez Thietmara dla tej kategorii ludności, a jedynie typowe określenie ludności oddanej czyjejś pieczy; w tym wypadku akurat diecezjan.

²⁴ Thietmar II, 37: *in oriente innumeram Christo plebem predicatione assidua et baptismate vendicavit*.

więc jako środek nabycia ludu „dla Chrystusa”, tworzenia czy poszerzania konkretnej wspólnoty chrześcijańskiej. „Na wschodzie” (*in oriente*) odnosi się tu do ziem, na których powstała potem metropolia magdeburska z podległymi jej diecezjami, w tym merseburską. Zatem założenie biskupstw oznaczało skok w rozwoju instytucjonalnym Kościoła na tych ziemiach, ale zadania duszpasterskie zasadniczo nie zmieniły charakteru.

Traktowanie nawracanej ludności jako diecezjan („powierzonych” biskupowi) sprawiało, że nawet likwidację elementów rodzimej religii Słowian traktowano nie jako element konwersji pogan, ale zwalczania grzechów raczkujących w wierze chrześcijan. Thietmar nazywał ich „niepiśmiennymi” (*inlitterati*)²⁵ i sam prowadził polemikę z ich poglądami z powodu ich niewiary w nieśmiertelność dusz, sięgając nawet do argumentów z patrystyki²⁶, aczkolwiek w literackiej autokreacji. Należy to podkreślić, gdyż treści tego rodzaju teologicznych wywodów raczej na szerokim froncie duszpasterskim nie były bezpośrednio użyteczne. Uświadamia natomiast ta wzmianka, iż głoszenie teologicznej prawdy o nieśmiertelności duszy ludzkiej stanowiło jedną z podstawowych treści, które przekazywano w ramach działalności ewangelizacyjnej i katechetycznej zapewne już przed chrztem, a szerzej wyjaśniano po nim.

Niemniej liczyć się należy z faktem, iż nie zaprawa intelektualna miała w tym wypadku pierwszorzędne znaczenie, zwłaszcza gdy uwzględni się podpadające pod stereotyp opinie o wyjątkowym oporze Słowian na recepcję prawd wiary chrześcijańskiej. Powielano je już od czasów karolińskich²⁷, a wciąż utrzymywały się one w Niemczech w czasach Thietmara. Opowiadając o Bozonie, kronikarz wyraźnie potwierdzał, iż ów starał się docierać do powierzonej mu ludności w jej rodzimym języku nie tylko z katechezą²⁸, ale też nakłaniał ją do śpiewania *Kyrie*, tłumacząc pożytek z tej modlitwy²⁹. Tworzenie wokabularza słowiańskiego jako pomocy w działaniach duszpasterskich zostało przez Thietmara ukazane najpewniej jako przykład godny naśladowania, z czym koresponduje też rozwiązanie instytucjonalne, mianowicie wprowadzenie nauki mowy Słowian do programu katedralnej szkoły w Magdeburgu³⁰.

²⁵ Tamże, I, 14.

²⁶ Tamże. Kronikarz przytoczył w tym kontekście myśl Grzegorza Wielkiego.

²⁷ Zob. Np. *Conventus episcoporum ad ripam Danubii 796 aestate*, MGH, Legum sectio III. Concilia, t. 2, cz.1, Hannoverae–Lipsiae 1906, nr 20 (s. 172–176).

²⁸ Thietmar (II, 37) podkreślił, że Bozo zapisywał słowiańskie słowa, by ułatwić sobie nauczanie powierzonej mu ludności: *Hic ut sibi commissos eo facilius instrueret, Sclavonica scripserat verba*.

²⁹ Tamże: *...eos kirieleison cantare rogavit exponens eis huius utilitatem*.

³⁰ Szerzej w tej kwestii zob. K. Hengst, *Slawische Sprachstudien im Mittelalter im sächsisch-thürin-*

Niewykluczone, że w dalszych słowach kronikarz wspomniał akurat o *Kyrie* w związku z przekręcaniem tej modlitwy przez Słowian, by ukazać ich złośliwość, wspomnianą oporność na próby konwersji, niemniej jednak samo w sobie zwrócenie uwagi na nauczanie modlitwy stanowi wskazówkę, iż dbano od początku o wdrażanie ich w praktykowanie nowej religii. Obserwacja ta nabiera wyrazistości w szerszym kontekście porównawczym, który uświadamia, iż o skuteczności chrystianizacji konkretnych społeczności (np. na Pomorzu) decydowało właśnie – o czym szerzej poniżej – zastąpienie kultu pogańskiego chrześcijańskim w życiu codziennym już na etapie pierwszych działań misyjnych.

W obliczu tej konstatacji nabiera na znaczeniu fakt, iż kronikarz przedstawiając pierwsze działania Bozona, te „na wschodzie” jeszcze przed objęciem przezeń tronu biskupa, wspomina wzniesienie przez niego kościoła na tych ziemiach³¹. W ten sposób właśnie mógł zapewnić sprawowanie liturgii już na etapie wspomnianego „pozyskiwania ludu”. Materiał, z którego wzniesiono tę świątynię – kamień, stanowiący symbol trwałości, wzmacniał wymowę pojawienia się tej budowli w pejzażu chrystianizowanej ekumeny jako znaku zaprowadzania nowego porządku społeczno-religijnego. W ówczesnych pojęciach, tak nawracających, jak i nawracanych, powołanie do istnienia miejsc kultu chrześcijańskiego, zwłaszcza w obliczu likwidacji pogańskich sanktuariów, oznaczało rewolucyjną zmianę w zakresie całościowej interpretacji świata. Wymiar społeczny spletał się w tym wypadku w jedno z kosmologicznym.

Obrazuje ten stan przedstawiony w dziele Thietmara epizod kołobrzeskiego biskupa Reinberna, ustanowionego w 1000 r. sufraganiem Gniezna³². Przenosząc niejako instytucjonalno-teologiczny akt fundacji diecezji w konkret objętej nią prze-

gischen Raum, Zeitschrift für Slawistik 37 (1992), z. 3, s. 397–406. O znajomości języka chrystianizowanych Słowian w kręgu pracującego u nich duchowieństwa niemieckiego w X i XI w. ostatnio zob. m.in. D.A. Sikorski, *Początki Kościoła w Polsce*, Poznań 2012, s. 263 nn.

³¹ Thietmar II, 37. Warto tu nadmienić, że w polskim tłumaczeniu wkradła się w tym miejscu nieścisłość, gdyż mowa w nim, iż Bozon poświęcił ów kościół (w Bosau pod Żytycami). Tymczasem fraza *fecit consecrari* sugeruje, iż sam tej konsekracji nie dokonał, co z kolei pośrednio wskazuje, iż potrzebował do tej czynności osoby mającej uprawnienia do jej przeprowadzenia, a zatem biskupa. Sam fakt konsekracji świątyni uświadamia więc obecność instytucjonalną Kościoła na ziemiach objętych akcją Bozona.

³² Tamże IV, 45 i VII, 72. Siedziba biskupstwa to nie sam Kołobrzeg, ale *Salsa Cholbergensis*, a zatem np. „Sól Kołobrzaska” bądź „Słona Kołobrzaska”. O Reinbernie i jego działalności w świetle przekazu Thietmara, z uwzględnieniem literatury zagadnienia, zob. S. Rosik, *Conversio gentis Pomeranorum. Studium świadectwa o wydarzeniu (XII wiek)*, Wrocław 2010, s. 21–44.

strzeni geograficznej i społecznej, nie poprzestał w zakresie *abrenuntiatio diaboli* na samym unicestwieniu przybytków idolatrii, ale odprawił też rytuał mający oczyścić morze z demonicznych mocy, a zarazem dać podwalinę pod założenie „nowej uprawy świętego przepowiadania”:

*Fana idolorum destruens incendit et mare demonibus cultum inmissis quatuor lapidibus sacro crismate perunctis et aqua purgans benedicta novam Domino omnipotenti propaginem in infructuosa arbore, id est in populo nimis insulso, sanctae predicationis plantacionem eduxit*³³.

„Zniszczył w ogniu przybytki idoli, a oczyszczając morze opanowane przez demony, wrzuciwszy w nie cztery kamienie namaszczone świętym krzyżem oraz kropiąc je wodą święconą, zaszczerpił nową gałązkę wszechmocnemu Panu na nieprzynoszącym owocu drzewie, to znaczy wśród ludu nader głupiego uprawę świętego przepowiadania”.

Cztery ciśnięte w morski żywioł kamienie namaszczone świętym olejem rysują się jako fundamenty nowego uświęconego ładu kosmicznego, stawiając tamę niszczycielskim mocom chaosu kojarzonym w symbolice chrystianizmu właśnie z morzem³⁴. W wypadku nadmorskiej ludności sakralne traktowanie bezmiaru wód było naturalne, co zarazem czyniło ów kultyczny gest Reinberna, wraz z pokropieniem fal wodą święconą, także elementem likwidacji pogaństwa w rozumieniu społecznym i teologicznym³⁵.

Przykuwa też uwagę metaforyka opisu zakładania wspólnoty kościelnej jako zaszczerpienia nowej gałęzi na nieprzynoszącym dotąd owocu drzewie czy założenia wspomnianej „nowej uprawy świętego przepowiadania” pośród ludu głupiego, nieokrzesanego, po łac. *insulsus*; przymiotnik ten etymologicznie wskazuje na pozbawienie soli, stanowiącej wszak ewangeliczny symbol chrześcijaństwa w świecie³⁶. Te przenośnie i asocjacje dobrze współgrają z omówioną wyżej koncepcją ujmowania chrystianizacji na poziomie całych zbiorowości, gdyż obrazują samo pojawienie się chrześcijaństwa w społecznym życiu dopiero nawracanej ludności, ale nie mówią o skali zaawansowania konwersji w wymiarze indywidualnym.

³³ Thietmar VII, 72.

³⁴ Zob. np. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 65 n., 133, 436.

³⁵ S. Rosik, *Conversio*, s. 25 n. W symbolice tego rytuału mogło dojść do głosu także błogosławieństwo życiodajnej przestrzeni dla lokalnej społeczności – morze dawało jej ryby i sól.

³⁶ Zob. np. Mt 5, 13. W przekazie Thietmara uderza tu gra współbrzmiących słów: *Salsa* – *insulsus*, która sprzyja w lekturze rozmaitym symbolicznym interpretacjom dokonań Reinberna w odniesieniu do motywu soli.

Można hipotetycznie przyjąć, iż Reinbern przynajmniej w swej siedzibie wznosił kościół i prowadził działalność na wzór Bozona, Wigberta czy – również wzmiankowanego przez Thietmara – biskupa Jordana w Polsce po chrzcie Mieszka³⁷. Wspomniana *expressis verbis* likwidacja przez Reinberna pogańskich sanktuariów łączyła się więc z udzielaniem chrztu i katechezą, aczkolwiek na dłuższą metę efekt tych działań okazał się iluzoryczny. Jeszcze mniej trwały okazał się też zapewne efekt działalności św. Wojciecha w Gdańsku w 997 r., gdzie według najstarszego z jego żywotów³⁸ ochrzcił tłumy, ale przecież nie kontynuował działalności duszpasterskiej, udając się następnie do Prusów, gdzie zyskał palmę męczennika³⁹.

O nietrwałości tej pierwszej fali chrystianizacji pomorskiej przesądził bowiem – podobnie jak w wypadku północnego Połabia – upadek zwierzchniej władzy chrześcijańskiej, w tym wypadku polskiej, nad tym obszarem najpóźniej w dobie kryzysu piastowskiej państwowości w latach trzydziestych XI stulecia⁴⁰, ale niewykluczone, że zdecydowanie wcześniej⁴¹. Stan tego rodzaju regresu zaczątków chrystianizmu w życiu ówczesnych słowiańskich społeczności celnie scharakteryzował Wipon w połowie XI w. w odniesieniu do Luciców: „niegdyś półchrześcijanie za sprawą apostackiego występku zupełnie stali się poganami”⁴². Ocena ta wyraźnie wskazuje, że pogaństwo w tym wydaniu nie oznaczało jedynie trwania przy rodzimych wierzeniach i kultach słowiańskich, ale niosło w sobie pierwiastek odrzucenia chrześcijaństwa.

³⁷ Thietmar IV, 56.

³⁸ Zob. *Vita Adalberti*, wyd. J. Hoffmann, [w:] J. Hoffmann, *Vita Adalberti. Früheste Textüberlieferungen der Lebensgeschichte Adalberts von Prag*, Essen 2005, s. 125–159. Warto nadmienić, że obecnie utwór pozostaje uznać za anonimowy wobec dobrze uzasadnionego zakwestionowania przez J. Hoffmanna hipotezy przypisującej jego autorstwo Janowi Kanaparzowi.

³⁹ *Vita Adalberti*, rozdz. 27. Relacji tej przeczy dwunastowieczny żywot św. Wojciecha tzw. *Tempore illo*, według którego Wojciech miał udać się do Prusów po niepowodzeniu ewangelizacji Pomorzan w Gdańsku (zob. *De sancto Adalberto episcopo*, wyd. W. Kętrzyński, MPH, t. 4, Warszawa 1961 [dalej: *Tempore illo*], rozdz. 12), ale orzeczenie to najpewniej powstało jako wyjaśnienie faktu, iż Pomorze w jeszcze początkach XII w. pozostawało krajem pogańskim.

⁴⁰ Zob. np. E. Kowalczyk, *Momenty geograficzne państwa Bolesława Chrobrego. Na styku historii i archeologii*, Kwartalnik Historyczny 107 (2000), z. 2, s. 74.

⁴¹ Dyskutuje się nad ewentualnym upadkiem kołobrzесьkiej diecezji już za życia Reinberna, który zakończył życie w więzieniu na Rusi, dokąd udał się u boku córki Bolesława Chrobrego, zob. np. S. Rosik, *Conversio*, s. 36 nn.; K. Kollinger, *Polityka wschodnia Bolesława Chrobrego*, Wrocław 2015, s. 50 nn.

⁴² Wipo, *Gesta Chuonradi II*, wyd. H. Bresslau, MGH SRG, Hannoverae 1915, 33, s. 52: *olim semichristiani per apostaticam nequitiam omnino sunt pagani*.

Ten element konfrontacji religijnej uwarunkował funkcjonowanie kolejnych pokoleń społeczności „pogańskiego klina” nad Bałtykiem: pozostając w nieustannych kontaktach z kręgiem *Christianitas*, stawiały one zarazem opór jego ekspansji politycznej i ideowej. Z drugiej jednak strony – zwłaszcza na poziomie elit – wypracowywano w kręgu połabsko-pomorskim formuły partycypacji w szerokim kręgu polityki obejmującym też Niemcy, Skandynawię i Polskę, co ułatwiało podejmowanie kolejnych przedsięwzięć misyjnych, których ostatecznym rezultatem w drugiej połowie XII w. okazała się anihilacja przedchrześcijańskiej religii w życiu publicznym Słowiańszczyzny⁴³.

Połabie Północne w XI–XII stuleciu: od Gotszalka do Wicelina i Gerolda

Repoganizacja strefy wieleckiej w ostatnich dekadach X w. wpłynęła też na losy chrystianizacji sąsiedniego kręgu obodrycko-wagryjskiego. Ze wsparciem lucickim doszło bowiem do zrzucenia panowania saskiego również na tych obszarach w 1018 r.⁴⁴, co poskutkowało zarazem obaleniem tamtejszej organizacji kościelnej z biskupstwem w Starogardzie podległym archidiecezji hambursko-bremeńskiej⁴⁵. Do jego restytucji, a także powstania dwóch kolejnych, w Ratzeburgu i Meklemburgu, również podległych wspomnianej metropolii, doszło w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XI w., w dobie współpracy arcybiskupa hambursko-bremeńskiego Adalberta z obodryckim księciem Gotszalkiem. Na scenie dzieła Helmolda rysuje się ten ostatni jako postać niezwykle dynamiczna.

Za młodu kształcony w szkole w Lüneburgu, porzucił „wiarę i pisma” na wieść o zamordowaniu jego ojca przez Sasów. Stał się ich prześladowcą, by jednak ostatecznie – pod wpływem przygodnej rozmowy z ofiarą jego działań – porzucić zemstę, w pełni nawrócić się i zostać gorliwym propagatorem wiary w Chrystusa, co przypłacił śmiercią w 1066 r.⁴⁶ Ten rys biograficzny obrazuje specyficzne zjawisko

⁴³ Najdłużej rodzima religia Słowian utrzymała się na Rugii, do 1168 r., o czym jeszcze poniżej.

⁴⁴ O tych wydarzeniach wspomina na gorąco Thietmar VIII, 5.

⁴⁵ W sprawie powstań Słowian połabskich zob. m.in. G. Labuda, *Powstania Słowian połabskich u schyłku X wieku*, *Slavia Occidentalis* 18 (1947), s. 153–200; J. Strzelczyk, *Słowianie połabscy*, Poznań 2002, s. 45–53. Zob. też opublikowane pośmiertnie studium: A. Turasiewicz, *Dzieje polityczne Obodryców. Od IX wieku do utraty niepodległości w latach 1160–1164*, Kraków 2004.

⁴⁶ Helmold I, 19–20. por. np. W. Kowalenko, *Gotszalk*, [w:] SSS, t. 2, s. 143. Helmold korzystał w tym wypadku zwłaszcza z danych Adama z Bremy, na którego kronice nie tylko wzorował się

z życia elit na styku sasko-słowiańskim na Połabiu północnym, a mianowicie występowanie konwersji indywidualnych, dokonujących się jednak na obczyźnie. Powrót neofitów do rodzimego środowiska nieraz łączył się z porzuceniem chrześcijaństwa (zwłaszcza w przypadku, gdy przyjmowano je pod przymusem), ale mógł też prowadzić do wykształcania się modelu kohabitacji wyznających chrześcijaństwo elit władzy z trwającymi przy rodzimych kultach i wierzeniach szerokich rzeszach ich poddanych⁴⁷.

Przypadek Gotszalka zapewne przyczynił się do utrwalenia tego połowicznego modelu chrystianizacji, ale bynajmniej nie jako jego wzorzec. Książę bowiem po swej rekonwersji nie tylko wsparł działania na rzecz budowy sieci kościelnej w jego kraju, ale też osobiście – zdaniem Helmolda – włączał się w działania ewangelizacyjne, nauczając swych poddanych⁴⁸. Tak silne zaangażowanie na rzecz misji miało stać się przyczyną jego zgładzenia przez zwolenników pogaństwa, a rebelia przeciw niemu znalazła wsparcie lucickie⁴⁹. Jego los stał się zapewne przestrogą dla elit połabskich przed nazbyt otwartym angażowaniem się w chrystianizację poddanych, co z kolei obrazuje postawa jego syna Henryka: miał on w Starej Lubece kościół i praktykował chrześcijaństwo wraz ze swym otoczeniem, jednak na podjęcie kompleksowej chrystianizacji poddanych się nie odważył⁵⁰.

Pod koniec życia Henryk Gotszalkowicz – zamordowano go w 1127 r.⁵¹ – zdążył jeszcze wesprzeć św. Wicelina, który krótko po święceniach kapłańskich w 1126 r. przybył do Starej Lubeki, by podjąć misję u Wagrów⁵². Wkrótce założył zgromadzenie kanonickie w Falderze (Neumünster) z myślą o tym dziele⁵³, a w oczekiwaniu na sposobny moment do jego rozpoczęcia zajął się zwalczaniem dwuwiary wśród

w zakresie koncepcji dziejopisarskiej, ale też obficie czerpał informacje do lat siedemdziesiątych XI w. O śmierci Gotszalka, zob. Adam III, 50.

⁴⁷ O tym społecznym fenomenie zob. m.in. H.-D. Kahl, *Heidnisches Wendentum und christliche Stammesfürsten. Ein Blick in die Auseinandersetzung zwischen Gentil – und Universalreligion im abendländischen Hochmittelalter*, Archiv für Kulturgeschichte 44 (1962), s. 72–119.

⁴⁸ Helmold I, 20.

⁴⁹ Tamże, I, 22.

⁵⁰ Tamże, I, 34; por. H.-D. Kahl, *Heidnisches Wendentum*, s. 102–107; L. Leciejewicz, *Miasta Słowian północno-połabskich*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1968, s. 90; J. Strzelczyk, *Zapomniane narody Europy*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2006, s. 253–256.

⁵¹ Zob. np. W. Kowalenko, *Henryk*, [w:] SSS, t. 2, s. 200 n.

⁵² Helmold I, 46–47. O Wicelinie zob. J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, Poznań 2010 (wyd. 2), s. 240–259.

⁵³ Helmold I, 54.

swych saskich ziomków na pograniczu ze słowiańskimi sąsiadami. Zasłynął jako charzmatyczny egzorcysta⁵⁴. Mimo ogromnej gorliwości nie był jednak w stanie uskutecznić swych planów wobec Słowian. Wciąż bowiem brakowało mu dostatecznego wsparcia ze strony władzy świeckiej. Kluczowe znaczenie współpracy z nią na polu misji na północnym Połabiu dla ówczesnego duchowieństwa w Niemczech było oczywiste, co oddaje w swym zasadniczym przesłaniu „Kronika Słowian” Helmolda z Bozowa⁵⁵.

Współpraca ta nie wyrażała się jednak jedynie przez wspieranie konkretnych misjonarzy. Bazowe znaczenie miała w jej ramach restytucja organizacji diecezjalnej, czym żywotnie zainteresowane były metropolie w Magdeburgu i Hamburgu-Bremie ze względu na ich prawa zwierzchnie do tych obszarów. Strona świecka natomiast w tym wypadku obejmowała niektórych władców obodrzyckich – po Gotszalku, jego syna Henryka czy Knuta Lavarda – niemniej ostatecznie główną rolę w tym wypadku odgrywali Sasi, przede wszystkim książę Henryk Lew, a także m.in. ulubiony bohater Helmolda, holsztyński hrabia Adolf II⁵⁶. Niemiecka ekspansja militarna prowadziła bowiem do ujarzmiania ludów połabskich, łącząc się z narzucaniem im (z rozmaitym natężeniem) zobowiązań chrystianizacyjnych.

Zaznaczył się w tym zakresie także wpływ ideologii krucjatowej, który już około 1108 r. doszedł do głosu w manifestie arcybiskupa magdeburskiego Adelgota skierowanym do panów niemieckich z wezwaniem do starcia z ziemi czcicieli bóstwa *Pripegala*⁵⁷. Głośnym echem odbiła krucjata zorganizowana z inicjatywy św. Bernarda z Clairveaux w 1147 r. przeciw ludom Połabia. Doszła aż pod chrześcijański już wówczas Szczecin, od którego oblegania odwiódł uczestników pierwszy pomorski

⁵⁴ Zob. W. Lammers, *Vicelin als Exorzist*, [w:] *idem, Vestigia Mediaevalia*, Stuttgart 1979, s. 284–302.

⁵⁵ Od początku dzieła Helmold podkreśla znaczenie dla powodzenia chrystianizacji współpracy strony kościelnej z władzą świecką, a pierwowzorem czyni w tym zakresie dokonania Karola Wielkiego ujarzmiającego Sasów i narzucającemu im chrześcijaństwo (zob. Helmold I, 3). W odniesieniu zaś do Połabszczyzny nie tylko podkreśla zasługi poszczególnych świeckich protektorów misji na czele ze wspomnianym już Gotszalkiem, ale też niejednokrotnie piętnuje postawę saskich elit nastawionych w jego ocenie jedynie na korzyści polityczne i ekonomiczne z tytułu ekspansji na ziemi słowiańskie, a niedbających o krzewienie wiary w Chrystusa (zob. np. Helmold I, 21, gdzie postawa Gotszalka zestawiona została na zasadzie kontrastu z działaniami Sasów jako powodowanych chciwością; podobnie I, 68).

⁵⁶ Np. Helmold I, 34, 41, 49, 84.

⁵⁷ G. Labuda, *Fragmenty dziejów Słowiańszczyzny zachodniej*, Poznań 2002, s. 803–839 (tekst zabytku: s. 804–806).

biskup Adalbert⁵⁸. Sytuacja ta uświadamia, iż toczyła się wówczas w pierwszym rzędzie walka o strefę wpływów Niemiec, w tym kościelnych. Utwierdza w tym przekonaniu opinia Helmolda, który podkreślał, że Sasi nie włożyli wiele serca w tępienie pogan, gdyż nie chcieli wyniszczać kraju, który już *in spe* uważali za swój⁵⁹. Stąd też i efekt chrystianizacyjny całego przedsięwzięcia okazał się nietrwały, co kronikarz podsumował dosadnie, iż Słowianie *falso baptizati sunt*⁶⁰.

Na ocenie tej zaważył zapewne stosunek Helmolda do samych krucjat i ideałów cysterskich, do których nie pałał zapewne żywą sympatią, gloryfikując wszak w swym dziele norbertanina, św. Wicelina⁶¹. Tym samym promował określony koncept działań misyjnych, ukierunkowanych nie tylko na doprowadzanie do chrztów, ale utrwalenia konwersji przez długotrwałą pracę duszpasterską prowadzoną w oparciu o tworzoną wówczas sieć parafialną oraz zgromadzenia zakonne, jak np. wspomnianych norbertanów z Faldery. Podstawowe znaczenie miało jednak w tym wypadku zapewnienie, o czym już wspomniano, realnego wsparcia tych wysiłków przez chrześcijańską władzę zwierzchnią, a zatem po pierwsze niezbędność jej uprzedniego utwierdzenia się na chrystianizowanych obszarach.

Czytelnie obrazuje ten stan epizod z „Kroniki Słowian” Helmolda poświęcony budowie holsztyńskiego Segebergu, w którym podkreślił on niechęć Słowian nie tylko wobec faktu wznoszenia tej pogranicznej warowni, ale też samego zaangażowanego w to przedsięwzięcie Wicelina (z pogardą nazywać go mieli „łysym człowieczkiem”)⁶². Zaprowadzenie chrześcijaństwa kojarzyć się więc miało połabskiej ludności z obciążeniami na rzecz Sasów. Stąd też staraniem ludzi Kościoła zaangażowanych w misję było dążenie do minimalizacji tych ciężarów zgodnie z postulatami samych Słowian⁶³. Nie zmienia to jednak faktu, że chrystianizacja ściśle złączyła się z rozciągnięciem na ziemię połabskie zależności od chrześcijańskich sąsiadów i związanych z tym daninami czy służbą.

⁵⁸ *Vincentii Pragensis Annales*, wyd. W. Wattenbach, [w:] MGH SS, t. 17, wyd. G.H. Pertz, Hannoverae 1861, s. 663.

⁵⁹ Helmold I, 65.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Zob. zwłaszcza Tamże I, 78 i 79, a także wyżej, przyp. 52.

⁶² Helmold I, 53.

⁶³ Zob. np. Tamże, I, 84. Podobnie w hagiografii Ottona z Bambergu wskazywano, iż narzucanie powinności na rzecz metropolii magdeburskiej, zniechęcało Słowian do przyjęcia chrześcijaństwa, zob. Ebo III, 3.

W porównaniu z losami południowego Połabia istotną różnicą okazało się jednak przetrwanie części słowiańskich elit, które od pokoleń, czy to kooperując, czy też walcząc z Niemcami, Danią bądź – w strefie lucicko-pomorskiej – Polską, stały się elementem nowego układu społeczno-politycznego, ostatecznie angażując się we wspieranie misji. Nieraz, jak już wyżej wspomniano, przedstawiciele tej słowiańskiej starszyny byli już ochrzczeni, aczkolwiek dopiero pod wpływem impulsu, jakim było wszczęcie w polityczny krąg chrześcijaństwa, mogli otwarcie włączyć się w jego zaprowadzanie. W ten sposób kończył się ów szczególnie fenomen rządów ochrzczonych władców połabskich nad społecznościami w życiu publicznym pogańskimi.

Czytelny przykład takiego zjawiska przedstawia hagiografia św. Ottona z Bambergu, który w drodze na Pomorze w 1128 r. napotkał święto pogańskie ku czci Jarowita obchodzone przez Hawelan⁶⁴ w Hawelbergu, dawnej stolicy biskupstwa, którego zarządca był ochrzczony i bywał na dworze niemieckim. Akcesji przedstawicieli owych słowiańskich elit do kręgu chrześcijaństwa niekiedy dokonywał się pod przymusem⁶⁵. W ówczesnych wyobrażeniach religijnych, decydując się na partycypację w polityce cesarstwa, w naturalny sposób owi władcy *Barbaricum* stawali w obliczu uszanowania Boga chrześcijańskiego jako mistycznego suwerena obszaru ich zewnętrznych działań. Ta ich postawa mogła zyskiwać nawet placet ich poddanych, o ile nie ważyli się podnieść ręki na rodzime sacrum.

Znamiennie w tym kontekście rysuje się odnotowana przez Helmolda propozycja apoteozy Henryka Lwa przez podbitych Obodrytów i Wągrów. Otóż zaproponować mieli oni na wiecu w 1156 r. saskiemu księciu, iż będą oddawać cześć jemu, podczas gdy on sam miałby czcić swego Boga⁶⁶. Uznana według Helmolda przez Henryka za bluźnierstwo oferta wydaje się oddawać właśnie koncept, w myśl którego władca może przynależeć do innej społeczności religijnej niż ogół poddanych. Jednakże w wypadku wspomnianych elit słowiańskich mamy do czynienia *de facto* z dwuwiarą, gdyż ich przedstawiciele, choć ochrzczeni, partycypowali w kulcie po-

⁶⁴ Ebo III, 3.

⁶⁵ Np. Tamże III, 6, mowa, iż pomorski Wacisław został ochrzczony jako dziecko, będąc w niewoli.

⁶⁶ Helmold I, 84. Motyw tej deifikacji może mieć charakter topiczny, gdyż znajduje analogię w znanej Helmoldowi z dzieła Adama z Bremy, a zaczerpniętej z żywotu św. Anskara, wiadomości o zaliczeniu króla Swijów Henryka do rzędu bogów (zob. Adam IV, 26; por. *Vita Anskarii auctore Rimberto*, wyd. G.Waitz, Hannoverae 1884, rozdz. 26). Podobną propozycję miał też według *Tempore illo* (rozdz. 12) otrzymać w Gdańsku św. Wojciech, gdy nawracał tamtejszą ludność.

gańskim. Odrzucenie wspomnianej propozycji przez Henryka Lwa w jego światopoglądzie i społecznym kontekście działania było naturalne – nie mógł zgodzić się na pogański kult własnej osoby – a zarazem wyznacza moment nieodwracalnego już procesu chrystianizacji kręgu obodryckiego.

Już wcześniej odnowione zostały biskupstwa dla tych ziem, a pierwszym rządcą restytuowanego w Starogardzie został Wicelin (1149 r.). Niestety dla niego, Henryk Lew zażądał przyjęcia inwestytury z jego rąk. Chcąc respektować gregoriańskie normy apostoł Wagrów długo zwlekał z podporządkowaniem się woli księcia, przez co nie miał szans na rozpoczęcie działań jako ordynariusz. Gdy wreszcie się ugiął, wnet przewlekłe podupał na zdrowiu i zmarł w 1154 r.⁶⁷ Już po jego śmierci miał miejsce wspomniany zjazd, na którym Obodrycy mieli dążyć do apoteozy Henryka, i faktycznie dopiero za kolejnego biskupa starogardzkiego, Gerolda, akcja misyjna nabrała dynamiki. Bezpośrednio brał w niej udział późniejszy kronikarz tych wydarzeń, Helmold, który towarzyszył Geroldowi w objeździe diecezji w 1156 r. W jego trakcie zniszczony został święty gaj boga o imieniu Prowe w Wagrii⁶⁸.

Celnie ówczesną praktykę misyjną obrazuje Helmoldowy opis działalności wezwanego z Faldery przez Gerolda do Starogardu księdza o imieniu Brunon⁶⁹. Zasłynął on z działalności kaznodziejskiej u Słowian, oczywiście w ich języku. Najpierw przystąpił do likwidacji sanktuariów i rugowania praktyk pogańskich, a następnie wznosił okazałe kościoły od razu też wyposażony w księgi i sprzęty liturgiczne oraz dzwony. Z misyjnym charakterem skupionej wokół niego działalności korespondoowało nadane mu wezwanie św. Jana Chrzciciela. Patronujący staraniom Brunona hrabia Adolf II zaprowadzał też rewolucyjne w życiu społecznym neofitów regulacje: obowiązek grzebania zmarłych na cmentarzu przy kościele, nakaz obchodzenia chrześcijańskich dni świątecznych czy zakaz składania przysięg na drzewa i kamienie

⁶⁷ Helmold I, 69–70, 73, 75, 78.

⁶⁸ Tamże, I, 84. Jednakże święte dęby nie zostały wycięte, a likwidacja kultowego gaju polegała na rozebraniu i spaleniu otaczającego te drzewa płotu i osadzonych w nim zdobionych bram, zob. np. L. P. Słupecki, *Slavonic Pagan Sanctuaries*, Warsaw 1994, s. 160 n.; K. Modzelewski, *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004, s. 371–375; a także S. Rosik (współpraca K. Wachowiak), *W lesie gaj, ale święty. Uwagi o urzędzeniu i funkcjonowaniu głównego sanktuarium w ziemi starogardzkiej (na podstawie przekazu Hemolda z Bozowa, XII w.)*, [w:] *Studia z historii społecznej*, red. M. Gołiński, S. Rosik, Wrocław 2012 (= *Scripta Historica Medievalia* 2), s. 153–158, gdzie krytyczne stanowisko wobec wspomnianych tu stanowisk w zakresie eksplikacji położenia sanktuarium i związanego z nim miejsca wiecowego.

⁶⁹ Helmold I, 84.

(aczkolwiek antidotum stały się bliskie „barbarzyńskiej” mentalności ordalia), a także zakaz krzyżowania zлочyńców (w zamian ustalając kary pieniężne za zbrodnie)⁷⁰.

Oparciem dla działającego wśród Słowian Brunona stała się kolonia Sasów, którzy osiedlili się w Starogardzie za zgodą wspomnianego hrabiego⁷¹. Ich obecność to już znamień nowych czasów: kolonizacja stała się istotnym czynnikiem utrwalającym chrystianizację⁷². Pojawieniu się zaś sprzyjających jej zjawisk przejściowych, jak koegzystencja ochrzczonej elit z pogańskimi poddanymi, a następnie utrwaleniu ostatecznej konwersji połabskiej społeczności, sprzyjał zmierzch potęgi – inspirujących wcześniej pogańskie rebelie u nawracanych sąsiadów – Luciców. Osłabiła ich już zasadniczo wojna domowa pod koniec szóstej dekady XI w.⁷³, jednakowoż wciąż utrzymali swą pozycję głównego połabskiego bastionu pogaństwa jeszcze w dobie powstania przeciw Gotszalkowi (1066 r.), a o sile wsparcia przez nich tej rebelii świadczy fakt, że ich stołeczna Retra miała być miejscem męczeństwa meklemburskiego biskupa Jana Szkota⁷⁴.

Już trzy lata później jednak według *Annales Augustani* puścił z dymem ów przybytek biskup Halberstadt, Burghart, najeżdżając zbrojnie kraj Redarów⁷⁵. Czy był to koniec ośrodka kultowego, nie sposób rozstrzygnąć. Jednakże bez wątpienia od tamtych czasów rozproszone plemiona lucickie utraciły swe dotychczasowe znaczenie polityczne, stając się strefą ekspansji rywalizujących o zwierzchność nad nimi sąsiadów: Niemiec, Danii i Polski. Miejsce głównych obrońców pogaństwa zajęli Rugianie, mający też swe posiadłości poza wyspą. Zdołał ich poskromić obodrycki Henryk Gotszalkowic (zm. 1127 r.)⁷⁶, który w pierwszych trzech dekadach XII w. wyrósł na ważnego gracza na połabsko-pomorskiej scenie politycznej.

Współpracując z saskim Lotarem z Supplinburga, który także po objęciu tronu Rzeszy w 1125 r. kontynuował walki przeciw Lucicom⁷⁷, Henryk pod koniec życia

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Tamże.

⁷² Zob. np. L.E. von Padberg, *Christianisierung Europas im Mittelalter*, Stuttgart 1998, s. 162.

⁷³ Adam III, 21; Helmold I, 21. Zob. S. Rosik, *Interpretacja*, s. 213 nn., 253 nn.; T. Skonieczny, *Kształtowanie się struktur* [w druku]; w obu pracach analiza źródeł i szersza literatura problemu.

⁷⁴ Adam III, 51.

⁷⁵ Zob. *Annales Augustani*, [w:] MGH SS, t. 3, wyd. G.H. Pertz, Hannoverae 1839, pod 1068 r. (s. 128).

⁷⁶ Helmold I, 36 i 38.

⁷⁷ Ebo III, 5, wspomina spalenie przez Lotara lucickiego ośrodka ze świątynią (*civitas cum fano*),

zdołał – przynajmniej tak zapewnia Helmold – rozciągnąć swą zwierzchność nie tylko na ich ziemie, ale nawet na Pomorze⁷⁸. Rozpad jego władztwa stworzył z kolei sposobność zachodniopomorskiemu księciu Warcisławowi I do ekspansji na Zaodrzie i podporządkowania części ziem lucickich⁷⁹. Stało się to zapewne w przededniu drugiej wyprawy Ottona z Bambergu nad Bałtyk, której jednym z zasadniczych celów była konwersja lucickich ośrodków nad Pianą. O tym szerzej w następnej części tych rozważań, a tymczasem zamknijmy ten ich etap.

Północne Połabie ostatecznie zostało schrystianizowane w sposób w pewnej mierze przypominający akcję na południowym w X i XI stuleciu. Kluczowe znaczenie miało bowiem i w tym wypadku podporządkowanie nawracanych społeczności zewnętrznej władzy chrześcijańskiej, przede wszystkim cesarstwa, i związanej z nią organizacji kościelnej. Dopiero wówczas działalność na rzecz wykorzenienia rodzimych kultów słowiańskich z przestrzeni publicznej okazała się skuteczna, podobnie jak paralelnie do niej prowadzona przez niemieckie duchowieństwo ewangelizacja i duszpasterstwo. Od połowy XII w. cechowały się te wysiłki większą efektywnością w porównaniu z tego rodzaju działaniami na południowym Połabiu w dobie Ottonów, co uwarunkowała też suma zjawisk przygotowujących ów chrystianizacyjny przełom.

Długotrwałe kontakty z ekspandującym politycznie i kulturowo kręgiem *Christianitas*, także wojenne, stymulowały ewolucję w systemach społeczno-politycznych północnej Połabszczyzny oraz rozwój tamtejszych kultów i wierzeń na zasadzie ideowej odpowiedzi na ów zewnętrzny napór, w ramach której dochodziło do wykształcenia się w sferze sacrum pewnych idei i form kultu zbieżnych z chrystianizmem⁸⁰.

aczkolwiek trudno określić ściśle czas tego wydarzenia, na ogół sytuowanego około 1126 r., zob. np. K. Myśliński, *Polska wobec Słowian połabskich do końca wieku XII*, Lublin 1993, s. 145 n.

⁷⁸ Helmold I, 36.

⁷⁹ J. Petersohn, *Der südliche Ostseeraum*, s. 219 n.; J. Spors, *Studia nad wczesnośredniowiecznymi dziejami Pomorza Zachodniego (XII – pierwsza połowa XIII w.)*, Słupsk 1988, s. 78–87, 172; J. Piskorski, *Der Staat der ersten Greifenherzoge (1220)*, [w:] *Pommern im Wandel der Zeiten*, red. J.M. Piskorski, Szczecin 1999, s. 35–47.

⁸⁰ Nieraz w literaturze zagadnienia podkreślano zaznaczenie się w schyłkowym pogaństwie Słowian nadbałtyckich trendu monoteistycznego, aczkolwiek trafniej raczej w tym wypadku mówić o tendencji do wykształcenia monolatrii, gdyż zauważalne jest w wypadku tychże społeczności uprzywilejowanie w kulcie jednego boga bez odrzucania jednak istnienia innych bogów. Szerzej S. Rosik, *Interpretacja*, s. 307 nn. Rozważa się też od pokoleń w nauce ewentualność pewnego naśladownictwa przez pogańskich Słowian kościelnych budowli sakralnych czy ich wyposażenia, zob. np. L.P. Ślupecki, *Einflüsse des Christentums auf die heidnische Religion des Ostseeslawen im 8.-12. Jahrhundert: Tempel – Götterbilder – Kult*, [w:] *Rom und Byzanz im Norden. Mission und Glaubenswechsel im Ostseeraum während des 8.-14. Jahrhunderts*, t. 2, red. M. Müller-Wille, Stuttgart 1997, s. 177–189.

Ślady kolejnych fal nieudanej chrystianizacji owocowały też rozwojem dwuwiary jeszcze przed trwałym wejściem w obszar instytucjonalnej zwierzchności kościelnej, na co kapitalnym przykładem są fenomeny *interpretatio Slavica* komponentów doktrynalnych i liturgicznych chrystianizmu (np. Czarnobóg jako diabeł)⁸¹. W takiej sytuacji – nieco paradoksalnie – zwalczany przez duchowieństwo synkretyzm religijny okazywał się czynnikiem początkowo sprzyjającym otwarciu na (wybiórczą) recepcję elementów nowej wiary.

Mocno też należy docenić znaczenie zjawiska kohabitacji ochrzczonych elit plemiennych (czy nawet jedynie uczestniczących w kręgu polityki Rzeszy Niemieckiej, a także Polski i Danii) z trwającymi w rodzimej religii ich poddanymi. Pozwoliło to nie tylko przetrwać tym słowiańskim środowiskom władzy w nowej rzeczywistości zaprowadzania chrześcijaństwa, ale też sprzyjało jego recepcji na szeroką skalę, poczynając od decyzji wieców w tej kwestii, a w konsekwencji zgody na eliminację kapłanów czy sanktuariów pogańskich z przestrzeni publicznej połabskich plemion. „Kolektywny” model podejmowania decyzji w ramach tych zbiorowości czynił je – bez czynnika zewnętrznego podboju – odpornymi na próby konwersji adresowane na poziomie indywidualnym i to nawet tak dobrze przygotowane jak działalność Wicelina.

Tym bardziej pozostaje podkreślić nieskuteczność prób ewangelizacji podejmowanych na zasadzie naśladownictwa działalności apostołskiej znanej z kart „Nowego Testamentu” przez misjonarzy udających się do pogan bez protekcji ze strony chrześcijańskiej władzy, nieraz kończące się ich męczeństwem. Taki epizod zapisano w scholiach do „Dziejów Kościoła hamburskiego” Adama z Bremy, a mianowicie wspomnienie o dwóch mnichach z Czech uśmierconych w Retrze przy próbie głoszenia tam ewangelii⁸². Być może pochodzili oni z klasztoru w Rinchnach na pograniczu bawarsko-czeskim, skąd do Luciców udał się w 1017 r. ze wspomnianą przez Thietmara nieudaną misją św. Gunter, aczkolwiek przeżył⁸³.

Bliskiego czasowo wzorca dla tego rodzaju akcji dostarczała pamięć o losach św. Wojciecha u Prusów, co czytelnie uzmysławia też hagiografia Ottona z Bambergu,

⁸¹ Helmold I, 52. W sprawie Czarnoboga zob. m.in. H. Łowmiański, *Religia*, s. 188 n.; A. Gieysztor, *Mitologia*, s. 160 n.; J. Strzelczyk, *Mity, podania*, s. 59 n.; S. Rosik, *Jarowit Mars i Czarny Bóg Diabeł. O rozmaitej genezie nowych tożsamości słowiańskich bóstw na północnym Połabiu (w kręgu przekazów z XII wieku)*, [w:] *Historia narrat. Studia mediewistyczne ofiarowane Profesorowi Jackowi Banaszkiewiczowi*, red. A. Pleszczyński, J. Sobiesiak, M. Tomaszek, P. Tysza, Lublin 2012, s. 263–275.

⁸² Adam III, 18, schol. 71.

⁸³ Wspomina o tej misji już Thietmar VII, 52. O św. Gunterze zob. Ph.G. Jestice, *Wayward Monks and the Religious Revolution of the Eleventh Century*, Leiden–New York–Köln 1997, s. 70 nn.

zwłaszcza odnośnie do jego poprzednika w pomorskich misjach, biskupa Bernarda Hiszpana. Według Ebona z Michelsbergu zjawił się on w Wolinie (zapewne około 1120 r.), dawnym oknie na świat ludów wieleckich, jedynie z przewodnikiem i tłumaczem, by głosić poganom orędzie, które niegdyś „ich braciom Prusom” obwieszczał św. Wojciech. Nie osiągnął wprawdzie ani ewangelizacyjnego sukcesu, ani palmy męczeńskiej, jednakże zebrany cennym doświadczeniem podzielić się miał osobiście ze wspomnianym biskupem Bambergu⁸⁴, przyszłym głównym sprawcą konwersji Pomorza Zachodniego.

Nadesłany: 29 IV 2017

Nadesłany po poprawkach recenzyjnych: 3 IX 2017

Zaakceptowany: 18 IX 2017

prof. dr hab. STANISŁAW ROSIK
Instytut Historyczny
Wydział Nauk Historycznych i Pedagogicznych
Uniwersytet Wrocławski
ul. Szewska 49
50-139 Wrocław
stanislaw.rosik@uwr.edu.pl

Christianisation of Polabia and Pomerania (tenth–twelfth centuries). An outline of the process, the missionary strategy and practice. Part I

This paper outlines the processes of Christianisation taking place in Polabia and Pomerania between the tenth and twelfth centuries. It looks at actions aimed at converting the communities and subsuming them under the structures of church organisation, closely related to the monarchy. These were shown on the basis of accounts that originated in milieus involved in the Slavonic missions: *The Chronicle* by Thietmar, the Bishop of Merseburg (d. 1018); *The Chronicle of the Slavs* by Helmold of Bosau (d. 1177); and the hagiography of St Otto of Bamberg (d. 1139), composed during two decades after his death and including St Otto's report on his first Baltic mission from 1125.

Translated by: Agnieszka Tokarczuk

⁸⁴ Ebo II, 1–2.