

MARIUS ŠČAVINSKAS (*Klajpeda*)

CZY STOSOWANO PRZEMOC
PODCZAS POKOJOWYCH MISJI CHRYSZTIANIZACYJNYCH?
KILKA UWAG O MISJACH CHRYSZTIANIZACYJNYCH
W STREFIE BAŁTYCKIEJ*

Słowa kluczowe: chrystianizacyjna misja przymusowa; formy przymusowej misji chrystianizacyjnej; chrystianizacja; plemiona bałtyckie; misjonarz

WSTĘP

W literaturze przedmiotu już od dawna napotykamy na stwierdzenia, że misje chrystianizacyjne, których rozkwit w strefie bałtyckiej nastąpił w X w.¹, dadzą się podzielić, ze względu na charakter działalności misyjnej, na pokojowe i wojenne/przymusowe. W historiografii niemieckiej już na początku lat trzydziestych XX w. wyróżniono misję prowadzoną słowem (*Wortmission*), misję prowadzoną czynem (*Tatmission*) i misję przymusową – apostołstwo miecza (*Schwertmission*)². Niewątpliwie z największym zainteresowaniem badaczy spotkała się misja prowadzona mieczem, którą z reguły utożsamiano z misją wojenną/przymusową, a nierzadko także z krucjatą – co bez wątpienia stanowi nowe spojrzenie na problematykę badań misji chrystianizacyjnych³.

W historiografii niemieckiej końca XIX–pierwszej połowy XX w. poświęconej postępom chrystianizacji w strefie Bałtyku, odwołującej się do podziału misji na pokojowe i wojenne, można znaleźć opinię, że po usadowieniu się nad dolną Wisłą zakonu krzyżackiego pierwotne misje pokojowe przekształciły się w przymuso-

* Artykuł jest efektem badań przeprowadzonych w ramach projektu „Realizacja na Litwie staży podoktorskich (post doc)” (Podoktorantūros (post doc) stažuočių įgyvendinimas Lietuvoje), sfinansowanego przez Litewską Radę Nauki. Za cenne uwagi i sugestie dotyczące przygotowania publikacji serdecznie dziękuję profesorowi Marianowi Dygo.

¹ I. Wood, *The Missionary Life. Saints and the Evangelisation of Europe 400–1050*, London 2001, s. 266.

² H. Achterberg, *Interpretatio Christiana. Verkleidete Glaubensgestalten der Germanen auf deutschem Boden*, Leipzig 1930, s. 87.

³ H. Dörries, *Fragen der Schwertmission*, [in:] *Baltische Kirchengeschichte. Beiträge zur Geschichte der Missionierung und Reformation, der evangelisch-lutherischen Landeskirchen und des Volkskirchentums in den baltischen Landen*, hrsg. v. R. Wittram, Göttingen 1956, s. 17–25.

we⁴. W nawiązaniu do tego poglądu twierdzono w historiografii polskiej w okresie międzywojennym, że misje wojenne/przymusowe były prowadzone jedynie przez zakon krzyżacki⁵. Takie stanowisko doskonale harmonizowało z myślą wypowiedzianą jeszcze w drugiej połowie XIX w. przez Stanisława Smolkę, że Polska nie brała udziału w krucjatach⁶. Po opublikowaniu badań niemieckiego mediewisty Hansa-Dietricha Kahla, który uzasadnił podział misji wojennych/przymusowych na co najmniej pięć rodzajów⁷, w historiografii ostatecznie przyjęło się, że misje wojenne/przymusowe to właśnie misje prowadzone mieczem (*Schwertmission*), które w strefie bałtyckiej przerodziły się w krucjatę⁸. Takie utożsamienie misji przymusowych zadecydowało również o pojawieniu się innych hybrydalnych terminów, takich jak *Missionskrieg* czy *missionary war*⁹. Dostrzegając niezgodność między praktyką misji pokojowych i „apostolstwem miecza” oraz chcąc zróżnicować zakres przemocy stosowanej w ramach misji, zaproponowano także wyróżnienie bezpośredniej wojny misyjnej (*direkter Missionskrieg*) i pośredniej wojny misyjnej (*indirekter Missionskrieg*)¹⁰. Historyk Albert Bauer był jeszcze bardziej kategori czny – nie różnicując przemocy, zmuszanie poddanych przez swoich władców do przyjęcia chrztu uznał za chrzest przymusowy¹¹. Podział ten przyjął się w historiografii¹², określono również etapy rozwoju misji wojennych/przymusowych. Np. uważa się, że pierwsze misje przymusowe odbyły się już w okresie podboju plemion

⁴ F. Blanke, *Der innere Gang der ostpreussischen Kirchengeschichte. Bilder aus dem religiösen und kirchlichen Leben Ostpreussens*, Königsberg 1927; idem, *Die Preussenmission vor der Ankunft des Deutschen Ordens*, [in:] *Deutsche Staatenbildung und deutsche Kultur im Preußenlande*, hrsg. vom Landeshauptmann der Provinz Ostpreußen, Königsberg 1931, s. 40–49.

⁵ L. Koczy, *Misje polskie w Prusach i na Pomorzu za czasów Bolesławów*, [in:] *Święty Wojciech w polskiej tradycji historiograficznej. Antologia tekstów*, wybór i oprac. G. Labuda, Warszawa 1997, s. 152–153.

⁶ S. Smolka, *Mieszko Stary i jego wiek*, Warszawa 1959 (wyd. 2), s. 65. O poglądach historiografii polskiej pierwszej połowy XX w. i okresu późniejszego dotyczących krucjat i udziału w nich Polaków zob. D. von Güttner Sporzyński, *Recent Issues in Polish Historiography of the Crusades*, [in:] *The Military Orders*, vol. 4: *On Land by Sea*, ed. J. Upton-Ward, Aldershot–Hampshire 2008, s. 13–21.

⁷ H. D. Kahl, *Compellere intrare. Die Wendenpolitik Bruns von Querfurt im Lichte hochmittelalterlichen Missions- und Völkerrechts*, *Zeitschrift für Ostforschung*, Jg. 4: 1955, H. 3, s. 363–386. Badacz mówi o dwóch podstawowych kwestiach – pośrednich i bezpośrednich wojnach misyjnych, które z kolei też są dzielone na elementy składowe.

⁸ Bardziej wyczerpujące opracowanie tej kwestii – S. Ekdahl, *Crusades and colonisation in the Baltic: a historiographic analysis*, *Rocznik Instytutu Polsko-Skandynawskiego*, R. 19: 2003/2004, Kopenhaga 2004, s. 1–42.

⁹ J. Riley-Smith, *The Crusades. A Short History*, New Haven–London 1987, s. 96.

¹⁰ H. D. Kahl, op.cit., s. 374–378.

¹¹ A. Bauer, *Der Livlandkreuzzug*, [in:] *Baltische Kirchengeschichte. Beiträge zur Geschichte der Missionierung und der Reformation, der evangelisch-lutherischen Landeskirchen und des Volkskirchentums in den baltischen Land*, hrsg. v. R. Wittram, Göttingen 1956, s. 27.

¹² Por. H. Boockmann, *Vokiečių ordinas. Dvylika jo istorijos skyrių, iš vokiečių kalbos vertė A. Nikžentaitis*, Vilnius 2003, s. 89–91 [niemiecki oryginał: *Der Deutsche Order. Zwölf Kapitel aus seiner Geschichte*, München 1981 (wyd. 1); polskie tłumaczenie: *Zakon Krzyżacki. Dwanaście rozdziałów jego historii*, przeł. R. Traba (Klio w Niemczech, 3), Warszawa 1998].

saskich przez Karola Wielkiego¹³. Później podobne misje były prowadzone wśród Słowian połabskich¹⁴. Najczęściej przemoc w związku z misją wśród tych Słowian stosowali Sasi, potem włączyły się w to Dania i Polska, w każdym razie proces chrystianizacji przeciągnął się na tym obszarze do drugiej połowy XII w.¹⁵ Właśnie wówczas pierwszą krucjatę przeciwko Estom rozpoczęli Duńczycy¹⁶, a nieco wcześniej przeciwko Finom – Szwedzi¹⁷. Stworzyło to przesłanki do rozpoczęcia misji przymusowych również na ziemiach plemion Bałtów.

Co prawda przy omawianiu misji prowadzonych na ziemiach Bałtów i Liwów często czyni się pewne zastrzeżenia: działalność biskupów Meinharda oraz Christiana niekiedy przedstawiana jest jako pokojowa, podczas gdy biskupów Bertolda i Alberta von Buxhövdena – jako wojenna/przymusowa¹⁸. Ponadto badacze do dziś próbują odpowiedzieć na pytanie, czy zakon krzyżacki prowadził misje chrystianizacyjne, czy jednak ich nie prowadził¹⁹. W związku z tym warto wspomnieć, że Christoph T. Maier wykazał, iż misjonarze jednocześnie mogli organizować

¹³ O tym w skrócie: M. Hardt, *Some remarks on the Christianisation of the Saxons*, [in:] *Castri Dominae Nostrae Litterae Annales*, vol. I: *Christianization of the Baltic region*, ed. J. Gąssowski, Pułtusk 2004, s. 94–100. Szerzej o polityce misyjnej prowadzonej przez Karolingów zob. w: L. E. Padberg, *Die Christianisierung Europas im Mittelalter*, Stuttgart 1998; R. Schneider, *Karl der Große – politisches Sendungsbewußtsein und Mission*, [in:] *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, Bd. 2: *Die Kirche des Früheren Mittelalters*, hrsg. v. E. Halbband, K. Schäferdiek, München 1978, s. 227–248. Dodajmy, iż niektórzy badacze uważają, że misje przymusowe, związane z narzuceniem woli władcy, miały miejsce już w czasach Merowingów, por. I. Wood, *The Merovingian Kingdoms 450–751*, London–New York 1994, s. 161–163.

¹⁴ F. Lotter, *The crusading idea and the conquest of the region East of the Elbe*, [in:] *Medieval frontier societies*, ed. R. Bartlett, A. Mac Kay, Oxford 1989, s. 267–273.

¹⁵ W historiografii przyjmuje się, że druga połowa XII w. stanowi granicę oddzielającą misje pokojowe od przymusowych/wojennych. Por. najnowsze opracowania: I. Fonnesberg-Schmidt, *The Popes and the Baltic Crusades 1147–1254*, Leiden–Boston 2007, s. 74 [dostępne jest także polskie tłumaczenie tej pracy: *Papieże i krucjaty bałtyckie 1147–1254*, przeł. B. Solecki, Warszawa 2009]; B. Śliwiński, *The Christianisation of Prussia: the Polish contribution until the introduction of the Teutonic Order*, [in:] *Castri Dominae Nostrae Litterae Annales*, vol. I, s. 58.

¹⁶ Szerzej o tym w: P. Rebane, *Denmark, the Papacy and the Christianization of Estonia*, [in:] *Gli inizi del Cristianesimo in Livonia-Lettonia. Atti del Colloquio Internazionale di Storia Ecclesiastica in occasione dell'VIII centenario della Chiesa in Livonia (1186–1986)*, Roma, 24–25 giugno 1986, Roma 1989, s. 182–201.

¹⁷ T. Lindkvist, *Crusades and Crusading Ideology in the Political History of Sweden 1140–1500*, [in:] *Crusade and Conversion on the Baltic Frontier 1150–1500*, ed. A. V. Murray, Aldershot–Burlington 2001, s. 120–122.

¹⁸ Literatura przedmiotu i spory dotyczące tych kwestii zostały szczegółowo przedstawione w badaniach dwóch autorów reprezentujących odmienne stanowiska, zob. C. S. Jensen, *The early Stage of Christianisation in Livonia in Modern historical writings and contemporary Chronicles*, [in:] *Medieval History Writing and Crusading Ideology* (Studia Fennica. Historica 9), ed. T. M. S. Lehtonen, K. V. Jansen, J. Malkki, K. Ritari, Helsinki 2005, s. 207–215; M. Dygo, *Mission und Kreuzzug in der Anfängen der Christianisierung Livlands*, [in:] *Kryžiaus karų epocha Baltijos regiono tautų istorinėje sąmonėje*, sudarė R. R. Trimonienė, R. Jurgaitis, Šiauliai 2007, s. 66–84.

¹⁹ Najnowsze opinie zob. w: I. Fonnesberg-Schmidt, op.cit., s. 61; B. Bombi, *Innocent III and the Praedication to the Heathens in Livonia (1198–1204)*, [in:] *Medieval History Writing and Crusading Ideology*, s. 233–238.

krucjatę, jak i głosić Ewangelię, nie dostrzegając w tym większej sprzeczności²⁰. Wreszcie należy wziąć pod uwagę, że już w 1956 r. Reinhard Wenskus trafnie zauważył, iż należy zróżnicować grupy ludności, do których były skierowane misje przymusowe: przemoc stosowano przeciwko apostatom, podczas gdy przeciwko poganom starano się tego nie robić²¹. Pomysł ten nie został jednak w historiografii w pełni wykorzystany. Część historyków zaproponowała rezygnację z pojęcia misja przymusowa (*Schwertmission*), ponieważ ludzie średniowiecza go nie znali. Pogląd ten został jednak poddany zdecydowanej krytyce przez innych badaczy²². Warto podkreślić, że echo tej polemiki dotarło również na Litwę sowiecką. Oczywiście został wówczas podkreślony opór mas ludowych wobec „odwiecznych wrogów” (Niemców i Kościoła katolickiego)²³.

W historiografii niemieckiej w celu „oczyszczenia” pojęcia *Schwertmission*, a raczej oddzielenia go od narzucania wiary chrześcijańskiej (niekoniecznie środkami wojennymi) używany jest również inny termin – *Einkirchung*²⁴. W dosłownym tłumaczeniu należy go rozumieć jako „ukościelnienie”, bezdyskusyjne narzucenie nawróconym norm życia chrześcijańskiego (poprzez ewangelizację). Przykład podobnego narzucenia („christianae religioni subiungere”) przytacza niemiecki historyk Horst Fuhrmann, twierdząc, że po osiągnięciu słabego wyniku w szerzeniu chrześcijaństwa za pomocą środków wojennych, dalej można było zastosować przymusowe „ukościelnienie” (*Einkirchung*)²⁵. Inny niemiecki badacz Michael Borgolte faktycznie utożsamia *Einkirchung* z pośrednimi wojnami misyjnymi (*indirekter Misionskrieg*)²⁶. Z drugiej strony utożsamiając misje wojenne/przymusowe z krucjatami, historycy interpretowali politykę podbojów prowadzoną przez zakon krzyżacki najczęściej jako specyficzny przykład krucjaty²⁷ lub tzw. *Litauerreisen*²⁸. Wszystkie powyższe opinie czynią kwestię dotyczącą misji przymusowych/wojennych jeszcze trudniejszą, ale też zarazem ciekawszą.

Z historiografii wyłaniają się dwa interesujące niuanse, które dotychczas nie doczekały się stosownego zainteresowania ze strony badaczy. Podział misji na

²⁰ C. T. Maier, *Preaching the Crusades. Mendicant Friars and the Cross in the Thirteenth century*, Cambridge 2006, s. 48–52.

²¹ R. Wenskus, *Studien zur historisch-politischen Gedankenwelt Bruns von Querfurt*, Münster–Köln 1956, s. 149–152.

²² Por. S. Ekdahl, *Die Rolle der Ritterorden bei der Christianisierung der Liven und Letten*, [in:] *Gli inizi del Cristianesimo in Livonia-Lettonia*, s. 205–206.

²³ *Lietuvių karas su kryžiuočiais*, red. J. Jurginis, Vilnius 1964, s. 325–326.

²⁴ H. Fuhrmann, *Deutsche Geschichte im hohen Mittelalter* (Deutsche Geschichte, Bd. 2), Göttingen 2003, s. 147–148.

²⁵ *Ibid.*, s. 148.

²⁶ M. Borgolte, *Die mittelalterliche Kirche*, München 2004, s. 11.

²⁷ J. A. Brundage, *The Thirteenth-Century Livonian Crusade: Henricus de Lettis and the First Legatine Mission of Bishop William of Modena*, [in:] *idem, The Crusades, Holy War and Canon Law*, Hampshire 1991, s. 1–9.

²⁸ A. Ehlers, *Crusade of the Teutonic Knights against Lithuania Reconsidered*, [in:] *Crusade and Conversion on the Baltic Frontier 1150–1500*, s. 25–42.

pokojowe i wojenne nie pozwala dać wyczerpującej odpowiedzi na pytanie, dlaczego i w jaki sposób pojawiły się w ich trakcie elementy przemocy? Pytanie to brzmi tym bardziej interesująco, jeżeli uwzględni się zachęty wychodzące ze Stolicy Apostolskiej do prowadzenia pokojowych misji chrystianizacyjnych w okresie, gdy w regionie Morza Bałtyckiego odbywały się krucjaty²⁹. Co więcej, nie jest do końca jasne, o jakiej przemocy należy mówić, zwłaszcza w odniesieniu do konkretnych przypadków. Wątpliwości wywołuje podział misji na pokojowe i wojenne na podstawie tego, że oddziały wojsk poruszały się w ślad za misjonarzami lub przed nimi. Przecież jest oczywiste, że to nie misjonarz, lecz wspierający go władca świecki miał moc odwoływania się do określonych środków przymusu, które dotychczas w historiografii interpretowano jako *Schwertmission*. Jednak, jak się przekonamy, również misjonarz wspierany przez siły wojskowe (i nie tylko, np. również stosując środki społeczne, psychologiczne, o czym będzie mowa niżej), mógł stosować pewne środki przymusu. Jest to pierwszy aspekt oceny misji pokojowych i wojennych. Drugi związany jest z kwestią przejścia od misji pokojowych do wojennych/przymusowych. Z powyższego omówienia wynika, że w historiografii termin *Missionskrieg* i *Schwertmission* został utożsamiony z krucjatami, co wydaje się uproszczonym poglądem dotyczącym stosunku między misjami chrystianizacyjnymi i krucjatami.

Przy rozpatrywaniu powyższego zagadnienia należy uwzględnić fakt, że władcy Rzeszy, Danii czy Polski traktowali powiększenie własnych terytoriów w Europie Środkowej również jako szerzenie chrześcijaństwa. Owi władcy sankcjonowali chrystianizację oraz same misje³⁰. Należy jednak odróżniać sytuację, gdy dany władca wspierał misję prowadzoną wśród swoich poddanych, od tej, gdy pozyskiwał nowych poddanych na mocy prawa wojny, podbijając ich lub narzucając im

²⁹ Warto w tym miejscu przywołać fragment cytowanej przez Michele Maccarrone bulli papieża Inocentego III z 19 IX 1201 r., skierowanej do biskupa Ikšķile (później biskupa Rygi) Alberta: „[...] volens hec moderna tempora conformare prioribus et fidei catholicam propagare, predecessoribus vestris et vobis post eos puim ispiravit affectum ut, Livonensem ingressi provinciam, paganis evangelizaretis nomen Domini Iesu Christi, eorum sequentes exemplum quibus in evangelio legimus esse dictum: »Euntes docente omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti«” (M. Maccarrone, *I Papi e gli inizi della christianizzazione della Livonia*, [in:] *Gli inizi del Cristianesimo in Livonia-Lettonia*, s. 78). Por. inne przykłady w: I. Fonnesberg-Schmidt, op.cit., s. 114–115. To samo deklarował również papież Aleksander IV w bulli z 15 VII 1256 r., skierowanej do polskich duchownych: „[...] Verum quia gratuita debet esse conversio, non coacta, et ipse deus coacta servitia non acceptat [...]” (*Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia*, ed. A. Theiner, T. 1, Osnabrück 1969, s. 71). Por. J. Muldoon, *Popes, lawyers and infidels*, Pennsylvania 1979, s. 11–12, 17, 30–31, 45–57.

³⁰ Np. król szwedzki Olaf sankcjonował misję św. Ansgara (Rimbert, *Vita Anskarii*, recensuit G. Waitz, [in:] *Scriptores rerum Germanicarum*, Hannoverae 1884, § 26, s. 55–56: „Qui regi Sueonum nomine Olof partis suae mandatum tale intimari iussit [...]”), książe słowiański Gotschalk zaś – misję biskupa meklemburskiego Jana (Helmold, *Chronica Slavorum*, ed. G. H. Pertz, [in:] *Scriptores rerum Germanicarum*, Hannoverae 1868, lib. I, § 22, s. 49–50: „[...] est ad Godescalcum, apud quem commoratus, illis diebus multa milia paganorum baptizasse describitur”). Takich przykładów można przytoczyć więcej.

chrześcijaństwo. W pierwszym przypadku stykamy się zatem z przemocą społeczną (gdy nawróceni nie tracą swoich praw) stosowaną przez władcę i wspieranego przez niego misjonarza, w drugim – z polityczną skierowaną przeciw podbijanemu ludowi, gdy nawróceni tracili wszystkie prawa, nie mogli tworzyć własnych struktur politycznych i/lub je należycie reprezentować. Tutaj misjonarz stawał się wyrazicielem takiej przemocy³¹. Oczywiście jest, że istnieje różnica między przemocą wojenną i przemocą stosowaną w okresie pokoju. Jak się przekonamy, jest również różnica między tymi, którzy prowadzili podboje, i tymi, którzy stosowali przemoc podczas misji pokojowych.

FORMY PRZEMOCY SPOŁECZNEJ STOSOWANEJ PODCZAS MISJI POKOJOWYCH

Omówienie problemów dotyczących przemocy społecznej i politycznej stosowanej podczas misji chrystianizacyjnych należy poprzedzić charakterystyką form przemocy, jakie są wspomniane w źródłach. Przede wszystkim są to różne groźby, za pomocą których władca i wspierany przez niego misjonarz mogli zmusić opornych do posłuszeństwa i przyjęcia chrztu. Odnosi się to zarówno do przemocy psychicznej, jak i fizycznej, o czym będzie jeszcze mowa. Inne formy przemocy to niszczenie pogańskich artefaktów, branie zakładników oraz fizyczna przemoc wobec opornych lub członów ich rodzin, którzy nie chcieli przyjąć chrztu, jak też najprzeróżniejsze zakazy (np. spożywania mięsa w okresie postu, pracy w dni świąteczne i inne).

Warto przywołać niektóre charakterystyczne źródła z X–początku XV w., w których pojawiają się wymienione formy przemocy. Niemiecki kronikarz Thietmar z Merseburga pisał, że polski książę Bolesław Chrobry nie tylko wybijał zęby poddanym, którzy w okresie postu nie przestrzegali zakazu jedzenia mięsa³², lecz także w miejscu publicznym fizycznie okaleczał tych, którzy w dni świąteczne i w okresie Adwentu nie powstrzymywali się przed kontaktami seksualnymi lub pożąдали cudzej żony³³. W innym miejscu kronikarz twierdzi, że pierwszy chrześcijański władca Węgier Stefan I rozprawiał się z tymi, którzy nie chcieli się ochrzcić lub nie przestrzegali zwyczajów chrześcijańskich³⁴. Podobne zachowanie Stefana I

³¹ Szerzej na ten temat zob. w: M. Ščavinskas, *Karinių/prievartinių misijų veiklos metodų problema baltų regione*, Lietuvos istorijos metraštis, [vol.] 2: 2005, Vilnius 2006, s. 5–28.

³² *Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon*, recognovit F. Kurze, [in:] *Scriptores rerum Germanicarum*, Hannoverae 1889, lib. IX (VIII), § 2, s. 240: „Et quicumque post LXII. carnem manducasse invenitur, abcisus dentibus graviter punitur”.

³³ *Ibid.*: „Si quis in hoc alienis abuti uxorbis vel sic fornicari presumit, hanc vindictae subsequenti [poenam] protinus sentit. In pontem mercati is ductus per follem testiculi clavo affigitur et novacula prote Rosita hic moriendi sive de hiis absolventi dura electio sibi datur”.

³⁴ *Ibid.*, lib. IX (VIII), § 4, s. 241: „[...] regis Pannonici [chodzi o władcę Węgier Stefana I – M. Š.] [...] admodum crudelis et multos ob subitum furorem suum occidens. Qui cum christiannus efficeretur, ad corroborandam hanc fidem contra reluctantes subditos sevit et antiquum facinus zelo Dei exestuans abluit”.

w stosunku do przeciwników chrztu notują również inne źródła³⁵. Znając negatywny stosunek Thietmara z Merseburga do Polaków, jak też brak sympatii do Węgrów, do podobnej oceny Bolesława Chrobrego oraz Stefana I należy podchodzić ostrożnie. Jednak powyższe fakty są jednocześnie dowodem na starania tych władców mające na celu umocnienie chrześcijaństwa wśród swoich poddanych³⁶. Co prawda nie jest jasne, czy surowe wymagania Bolesława Chrobrego dotyczące norm życia chrześcijańskiego zostały sformułowane podczas misji, oczywiście jest jednak, że dotyczyły one dopiero co nawróconych³⁷.

W relacjach dotyczących ostatniej misji św. Brunona z Kwerfurtu wspomniane zostało surowe postępowanie „króla” Netimera wobec brata, który nie chciał się ochrzcić. Jeżeli dać wiarę Piotrowi Damianiemu, został on po prostu zamordowany³⁸. Podobnych form przemocy nie unikali również inni średniowieczni władcy, na przykład książę Pomorza Warcisław³⁹. Poświadczają to również norweskie materiały dotyczące chrystianizacji⁴⁰. Na przykład Ari Thorgilsson w napisanej około 1122–1133 r. „Księżdzie o Islandczykach” (*Íslendingabók*) twierdzi, że król Norwegii

³⁵ *Annales Altahenses Miores*, ed. G. H. Pertz, [in:] *Scriptores rerum Germanicarum*, Hannoverae 1868, s. 17: „Stephanus rex Ungaricus super avunculum suum Iulum regem cum exercitu venit, quem cum adprehendisset cum uxore ac duobus eius filiis, regnum vi ad christianismum compulit”.

³⁶ Historycy mówią o tak zwanej „punktowej” chrystianizacji, gdy w rezydencjach władców i członków ich rodzin powstawały pierwsze kaplice i kościoły. Więcej informacji na ten temat zob. w: M. H. Gelting, *The Kingdom of Denmark*, [in:] *Christianization and the Rise of Christian Monarchy. Scandinavia, Scandinavia, Central Europe and Rus c. 900–1200*, ed. N. Berend, Cambridge 2007, s. 86–87; N. Blomkvist, S. Brink, T. Lindkvist, *The Kingdom of Sweden*, [in:] *ibid.*, s. 187, 190; P. Sommer, D. Třeštík, J. Zemlička (ad. material Z. Opačić), *Bohemia and Moravia*, [in:] *ibid.*, s. 228, 230; P. Urbańczyk, S. Rosik, *The Kingdom of Poland, with an Appendix on Polabia and Pomerania between Paganism and Christianity*, [in:] *ibid.*, s. 277, 282–283, 292.

³⁷ Wspomniane czyny Stefana I i Bolesława Chrobrego, a pod koniec XIV w. litewskich władców Jagiełły i Witolda w stosunku do nowo nawróconych w historiografii są określane przywoływanym już niemieckim terminem *Einkirchung*. Jednak warto przy tej okazji podnieść kwestię, czy ów termin należy stosować w odniesieniu do „swoich” władców, to jest nie zdobywców. Niemieccy badacze H. Fuhrmann i M. Borgolte, mówiąc o *Einkirchung*, przytoczyli przykłady „ukościelnienia”, którego dokonywali w stosunku do Słowian połabskich Sasi, wspierani przez króla Niemiec.

³⁸ Petrus Damiani, *Vita beati Romualdi*, a cura di G. Tabacco (Fonti per la Storia d’Italia, 94), Roma 1957, s. 56: „[...] Frater autem regis cum ipso pariter habitans, dum nollet credere, absente Bonifatio ab ipso rege peremptus est [...]”.

³⁹ Ebon, *Vita S. Ottonis episcopi Babenbergensis*, wyd. J. Wikarjak, [in:] *Pomniki dziejowe Polski*, seria II, t. VII, cz. 2, Warszawa 1969, lib. III, § 6, s. 105: „Hus autem reverrendissimum dominum meum episcopum fama celeberrima ubique vulgatum, non sic tractare debetis nec potestis, quia missus est pape et dilectus domini nostri Lotharii regis invictissimi; nam et ipse Romani imperii princeps, et cuncti primates loco patris eum venerantes, consiliis eius abaudire per omnia satagunt. Unde sciat procul dubio, quia si quicquam molestie aut controversie ei a vobis irrogari dominus rex audierit, sine mora cum exercitu superveniens, usque ad internociem delebit vos et terram vestram”.

⁴⁰ D. Skre, *Missionary Activity in Early Medieval Norway. Strategy, Organization and the Course of Events*, *Scandinavian Journal of History*, vol. 23: 1998, issue 1–2, s. 10–11. Por. najnowszą pracę Andersa Winrotha pt. *The Conversion of Scandinavia. Vikings, merchants and missionaries in the remaking of Northern Europe*, New Haven–London 2012, s. 141–144.

Olaf Tryggvason kazał mieszkańcom Islandii (wychodźcom z Norwegii) przyjąć chrzest, uciekając się nawet do pogroźek i innych form sugestii⁴¹. W końcu wspomnieć należy przywilej wielkiego księcia litewskiego (od niedawna również króla polskiego) Jagiełły–Władysława II nadany bojarom oraz pismo wielkiego księcia Witolda–Aleksandra. Władca litewski Jagiełło nakazał „[...] wszystkich Litwinów obu płci dowolnego stanu lub sytuacji znajdujących się pod naszą władzą [...] prowadzić, pociągnąć i nawet siłą zmusić do wiary katolickiej i posłuszeństwa wobec Kościoła św. Rzymu”⁴². Wymienione zostały tu metody pracy misyjnej: pociągnąć lub zmusić siłą do wiary. To samo deklarował również wielki książę Witold w piśmie z 1392 r. do ciwunów: „[...] kiedy do was [ciwunów – M. Ś.] przybędzie sam ksiądz biskup z niniejszym pismem i moją pieczęcią, wtedy wy, moi ciwunowie, zbierzcie dla niego Litwinów, którzy nie są ochrzczeni, a biskup ich ochrzci, jak zechce”⁴³.

Wreszcie do podobnych środków mógł się uciekać również król Litwy Mendog. W bulli skierowanej do niego przez papieża Aleksandra IV 6 III 1255 r. mowa o przyłączeniu pogan (i nie tylko ich, ale także prawosławnych) znajdujących się na „błędnej drodze pogaństwa” i ich pozyskaniu dla wiary Chrystusa⁴⁴.

Nie wiadomo, czy przyłączenie pogan było celem samego papieża Aleksandra IV, czy przekazywał on wskazówki, jak powinien się zachowywać nowy chrześcijański król Mendog. Najprawdopodobniej Mendog dostrzegł nowe możliwości otwierające się po przyjęciu chrztu, gdy stał się on jednym ze środków narzucenia własnej woli podwładnym oraz legitymizacji władzy, z przestrzeganiem głośnej zasady „cuius regio, eius religio” co prawda, wykorzystywanej nie za panowania Mendoga, a w XVII w.⁴⁵ Potwierdzenie tego przypuszczenia znajdujemy również

⁴¹ E. Mundal, *Íslendingabók: the Creation of an Islandic Christian Identity*, [in:] *Historical narratives and Christian Identity on a European Periphery. Early History Writing in Northern, East-Central and Eastern Europe (c. 1070–1200)*, ed. I. H. Garipzanov, Turnhout 2011, s. 120–121. Co prawda zakonnik Ari Thorgilsson działalność Olafa Tryggvasona w Islandii próbował ukazać jako porozumienie zawarte przez króla z Islandczykami, jednak w innej części *Íslendingabók* bardzo wyraźnie stwierdza, że przyjęcie chrztu nakazał król, wątpliwe więc wydaje się dobrowolne porozumienie. Zob. *Íslendingabók – Kristni saga. The Book of the Islanders – the Story of the Conversion* (Viking Society for Northern Research Text Series, vol. 18), ed. A. Faulkes, A. Finlay, London 2006, s. XXV–XXVII (źródło dotyczące nawrócenia Islandii: *ibid.*, s. 7–9).

⁴² *Codex Diplomaticus Ecclesiae Cathedralis necnon dioeceseos Vilmensis*, vol. 1: (1387–1507), ed. J. Fijałek, W. Semkowicz, Cracoviae 1948, nr 6, s. 13–14 (pismo Jagiełły z 22 II 1387 r.).

⁴³ *Ibid.*, nr 23, s. 39 (pismo Witolda z 1392 r. do ciwunów): „[...] ysz gdy ku wam przyedyze xyadz byskup stym lystem y z moya pyeczaczyą sam, tedy wy moy czywonowye sbyerzczye przed nym Lythwą, ktorzy szyą nyekrczyly a thych okrczy byskup, yako yego wola”.

⁴⁴ *Mindaugo knyga. Istorijos šaltiniai apie Lietuvos karalių*, parengė ir į lietuvių kalbą išvertė D. Antanavičius, D. Baronas, A. Dubonis, R. Petrauskas, Vilnius 2005, s. 78. Łaciński tekst: *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae*, T. 1, nr 123.

⁴⁵ Formuła charakteryzująca stosunki religijne między władcą i jego poddanymi u katolików i protestantów pojawiła się po podpisaniu Pokoju Augsburskiego (1555 r.) i ostatecznie umocniła się po podpisaniu Pokoju Westfalskiego (1648 r.). Ponieważ po przyjęciu chrztu przez władcę pogańskiego nową wiarę musieli przyjąć również jego poddani, formułę tę, co prawda w innym kontekście, zaczęli stosować także mediewiści, por. P. Urbańczyk, *The politics of Conversion in North*

w części narracyjnej wspomnianej bulli (Aleksander IV wspomina list otrzymany od Mendoga).

Z powyższego można wnioskować o formach stosowanej przemocy. Książę Polski Bolesław Chrobry, król Węgier Stefan I, władcy Norwegii oraz innych księstw skandynawskich, wreszcie Mendog, Jagiełło i Witold stosowali podczas misji chrystianizacyjnych określone środki przemocy wobec wszystkich swoich poddanych. Jednak należy tutaj podkreślić, że wszyscy ci władcy byli rodzimymi, a nie zdobywcami. Swoim autorytetem oraz wspomnianymi środkami przemocy (niekoniecznie tylko nimi) mogli umacniać chrześcijaństwo w swoich państwach. Misjonarze dążyli także do tego, by lokalni władcy oraz możnowładcy włączali się do organizowania misji, szerzenia i umacniania chrześcijaństwa, i w ten sposób stawali się nie tylko głosicielami idei chrześcijańskich, ale także pośrednikami w umacnianiu władzy terytorialnej. Przeciwno tym, którzy nie chcieli okazać posłuszeństwa władcy i przyjąć chrztu, można było stosować przemoc (niekoniecznie jedynie fizyczną).

Stało się tak dlatego, że w opinii władców średniowiecznych niechęć do przyjęcia chrztu była uznawana za nieposłuszeństwo wobec samego władcy. Sprzeciw ten oznaczał przede wszystkim pogwałcenie wierności wobec niego i zerwanie wszystkich dotychczasowych stosunków. Należy to odnosić również do przyszłych nawróconych. Przeciwno po przyjęciu chrztu władca pozostawał tym samym władcą, chrzest nie unieważniał dla pozostałych pogan lub nawróconych obowiązku posłuszeństwa i wierności wobec niego⁴⁶ (nie rozwijamy tutaj kwestii legitymizacji władzy przez chrzest, gdyż jest to osobny temat⁴⁷). Tak oto książę połocki w 1212 r. podczas negocjacji z biskupem Rygi Albertem domagał się, aby jego poddani po przyjęciu innej religii pozostali mu wierni i nie przestali płacić daniny⁴⁸. W tym przypadku danina jest wyrazem zależności politycznej. Należy uwzględnić to, że niektórzy władcy europejscy (np. Sycylii, Portugalii, Węgier), szerząc chrześcijaństwo, w kwestii pomocy wojskowej starali się porozumieć ze swoimi podwładnymi.

Central Europe, [w:] *The Cross goes North, Processes of Conversion in Northern Europe*, wyd. M. Carver, New York 2003, s. 20.

⁴⁶ Por. pracę poświęconą chrystianizacji Islandii i Norwegii: R. M. Karras, *God and Man in medieval Scandinavia. Writing and Gendering the Conversion*, [in:] *Varieties of religious Conversion in the Middle Ages*, ed. J. Muldoon, Gainesville 1997, s. 102–105, 107, 109–110.

⁴⁷ Szerzej o nowych perspektywach politycznych i religijnych otwieranych przez chrześcijaństwo dla nawróconego władcy zob. P. Urbańczyk, *Władza i polityka we wczesnym średniowieczu*, Wrocław 2008, s. 158–202. Por. O. Sundqvist, *Freyr's offspring. Rulers and religion in ancient Svea society*, Uppsala 2000, s. 282–317.

⁴⁸ *Heinrichs Livländische Chronik*, ed. L. Arbusow, A. Bauer, [in:] *Scriptores rerum Germanicarum*, Hannover 1955, lib. III, cap. XVI, § 2, s. 102: „Rex interim de Plosceke mittens vocavit episcopum, diem prefigens et locum, ut ad presenciam ipsius apud Gercide de Lyvonibus quondam sibi tributaries responsurus veniat [...]”. Dalej następuje zarzut kronikarza wobec księcia Połocka, że rzekomo bardziej dba o daninę niż o nawrócenie Liwów, zob. *ibid.*, s. 103: „Est enim consuetudo regnum Ruthenorum, ut quacunquē gentem expugnaverint, non fidei christiane subicere, sed ad solvendum sibi tributum et pecuniam subiugare”.

mi/poddanymi niechrześcijanami. Na przykład w 1098 r. hrabia Roger obiecał saraceńskim żołnierzom, walczącym po jego stronie przeciwko oponentom politycznym, że nie będzie ich zmuszał do przyjęcia chrztu, kwestię tę pozostawiając do rozstrzygnięcia przez samych Saracenów w przyszłości⁴⁹. W 1239 r. Stolica Apostolska udzieliła prawa Węgrom, jak również Portugalii, angażowania żołnierzy nieochrzczonych, nie żądając od nich przyjęcia chrztu, mimo iż później, w 1279 r., synod w Budzie ponownie wrócił do zakazu angażowania niechrześcijan⁵⁰.

Inaczej sprawa wyglądała z tymi, którzy okazywali nieposłuszeństwo wobec władcy i odrzucali chrześcijaństwo – tacy byli najczęściej określane mianem apostatów. Właśnie o przemocę stosowaną wobec apostatów mówił wspomniany wyżej Reinhard Wenskus. Jednak nie jest najważniejszą kwestią to, że w rzeczywistości nie zawsze powracali oni do pogaństwa. Bardziej istotne jest to, że władca przede wszystkim przeciwko takim osobom mógł użyć środków przemocy, zmuszając je do podporządkowania się jego woli. Dlatego apostatę należało zmusić do uznania woli władcy, a zarazem przywrócić wyznawanej przez niego wierze⁵¹.

Z drugiej strony władcy chrześcijańscy ponosili odpowiedzialność za zbawienie swoich poddanych, gdyż siebie traktowali jako reprezentantów Boga na ziemi (*vicarius Dei*)⁵², i nie mogli pozwolić, by ich poddani (nawet pozyskani w drodze podbojów) pozostali poganami lub wyznawali inną wiarę. Oczywiście jest, że taka koncepcja przeszła pewną ewolucję, która wymaga chronologizacji. W XII–XIII w., gdy w sporze o inwestyturę przewagę osiągnęła Stolica Apostolska, prezentowała ona pogląd, że cesarz, z nielicznymi wyjątkami⁵³, powinien się zadowolić jedynie tym mieczem, którego udzielił mu papież. Natomiast jeśli chodzi o królów, to koncepcja dwóch mieczy przeszła nieco odmienną ewolucję. Zwłaszcza odnosi się to do władców strefy bałtyckiej, niedawno nawróconych⁵⁴. Wspomniana wcześniej bulla papieża Aleksandra IV skierowana do Mendoga wyraźnie pokazuje, że w swoim królestwie to właśnie Mendog był odpowiedzialny za szerzenie światła Ewangelii. To on, przy pomocy misjonarzy i innych duchownych, powinien był dbać o rozwój wiary chrześcijańskiej. Osobną kwestią jest to, czy była to oficjalna postawa Kościoła, czy może dygnitarzy świeckich lub samego Mendoga, jako nowo ochrzczonego. Jest jednak całkiem prawdopodobne, że misjonarze, którzy ewangelizowali Men-

⁴⁹ B. Z. Kedar, *Crusade and Mission. European Approaches toward the Muslims*, New Jersey 1984, s. 51; M. Bull, *Views of Muslims and Jerusalem in Miracle Stories, c. 1000–1200: Reflections on the Study of First Crusaders – Motivations*, [in:] *The Experience of Crusading*, vol. 1: *Western Approaches*, ed. M. Bull, N. Housley, Cambridge 2003, s. 34–36.

⁵⁰ N. Berend, *At the Gate of Christendom. Jew, Muslims and „Pagans” in Medieval Hungary, c. 1000–1300*, Cambridge 2001, s. 153–161, 196–199.

⁵¹ H. D. Kahl, *op.cit.*, s. 376–378.

⁵² J. Canning, *A History of Medieval Political Thought 300–1450*, London–New York 2005, s. 22–135.

⁵³ Przede wszystkim mam na myśli stosunki cesarza Fryderyka II ze Stolicą Apostolską. Szerzej o tym zob. C. Morris, *The Papal Monarchy. The Western Church from 1050 to 1250*, Oxford 1989, s. 559–567.

⁵⁴ O władcach skandynawskich – *vicarius Dei* – szerzej w: A. Winroth, *op.cit.*, s. 154–160.

doga, mogli mu przedstawić również zarysy wizerunku idealnego władcy chrześcijańskiego (*rex iustus*), co mogło u niego jeszcze bardziej wzmocnić chęć przyjęcia chrztu. To samo można powiedzieć również o Jagiellach. To właśnie on zaczął organizować chrzest swoich poddanych pogan. Z jednej strony zatem przyjęcie chrztu oznaczało posłuszeństwo wobec władcy, z drugiej zaś władca był zainteresowany, by jego poddani i przyszli poddani wyznawali tę samą religię, co pozwalało na skuteczniejszą unifikację państwa, a przez to – demonstrację swojej siły⁵⁵.

INNE FORMY PRZEMOCY STOSOWANE PODCZAS MISJI POKOJOWYCH

Jednak nie wszystkie wymienione formy przemocy miały charakter jedynie społeczny. Pewne zakazy, dotyczące np. spożywania mięsa w okresie postu, wstrzemięźliwości seksualnej i inne, a także niszczenie pogańskich artefaktów były częścią tak zwanej „duchowej” (psychicznej) sfery, miały zatem naturę „duchową” (jeżeli można tak powiedzieć), a nie jedynie społeczną. Należy podkreślić, że nie tylko władcy, lecz także misjonarze niszczyli wyobrażenia bóstw i wprowadzali normy życia chrześcijańskiego. Np. niszczenie pogańskich artefaktów stanowiło nieodłączną część misji chrystianizacyjnych, a zatem metoda *Tatmission* zawierała pewien element przemocy. Wystarczy zajrzeć do żywotów św. Ottona z Bambergu, jak również do hagiografii poświęconych św. Brunonowi z Kwerfurtu, do *Dziejów Kościoła Hamburskiego* Adama z Bremy i innych źródeł pochodzących z omawianego okresu, w których opisano takie działania.

Co prawda, stykamy się tu z wieloma pytaniami, np. czy i jakimi wyobrażeniami bóstw dysponowali Słowianie połabscy, Skandynawowie oraz Bałtowie. Nie jest również jasne, czy opisywane w żywotach i w innych źródłach akcje niszczenia takich wyobrażeń czy nawet świątyń nie zostały zaczerpnięte z wcześniejszych źródeł hagiograficznych i innych⁵⁶. Dotyczy to zwłaszcza żywotów św. Ottona z Bambergu, w których był on przedstawiany jako pierwszy szerzyciel chrześcijaństwa na Pomorzu. Przed nim rzekomo nie było żadnych śladów chrześcijaństwa na tym obszarze⁵⁷. Niezależnie od tego wszystkiego należy przyznać, że Bałtowie, Słowianie połabscy oraz Skandynawowie posiadali jakieś religijne wyobrażenia, których obecnie z braku danych nie możemy odtworzyć. Dlatego należy przypuszczać, że

⁵⁵ O ścisłych powiązaniach Kościoła z państwem już w Królestwie Franków i dalszej ewolucji tej więzi w okresie średniowiecza zob. J. Canning, op.cit., s. 44–133.

⁵⁶ Opisy pogaństwa w źródłach średniowiecznych i możliwości ich interpretacji do dziś są przedmiotem zainteresowania wielu badaczy. Spośród najnowszych prac zob. S. Rosik, *Interpretacja chrześcijańska religii pogańskich Słowian w świetle kronik niemieckich XI–XII wieku (Thietmar, Adam z Bremy, Helmold)*, Wrocław 2000; L. P. Stupecki, *Pagan Temple – Christian Church. The problem of old Norse Temples*, [in:] *Between Paganism and Christianity in the North*, ed. L. P. Stupecki, J. Morawiec, Rzeszów 2009, s. 29–40; A. Jakobsson, „*Er Saturnús er kallaðr en vér köllum Frey*”. *The Roman Spring of the Old Norse Gods*, [in:] *ibid.*, s. 158–164.

⁵⁷ Poświęcono temu zagadnieniu wiele prac, spośród których najnowsza to: S. Rosik, *Conversio gentis Pomeranorum. Legitymizacja pomorskich misji św. Ottona z Bambergu w przekazach z XII wieku*, [in:] *Kościół w monarchiach Przemysłidów i Piastów*, red. J. Dobosz, Poznań 2009, s. 375–384.

obrzęd *abrenuntiatio diaboli*, jako część misji, występował⁵⁸. Depogанизacji nie należy rozumieć wąsko – jako niszczenia idoli i dawnych świętych ognia. Odbывała się również na poziomie życia codziennego, zwyczajów, a zatem poprzez utrwalanie nowych, chrześcijańskich norm życia. Emocje przyszłych nawróconych, obrazowo opisane przez hagiografów i kronikarzy, najlepiej ukazują, z jakimi uczuciami nieufności, gniewu i strachu początkowo spotykały się słowa misjonarzy i jak pogańscy starali się zachować swoją wiarę. Nastrój psychiczny doskonale ukazuje epizod z historii chrystianizacji Litwinów. Niszczenie miejsc kultu pogańskiego przez misjonarza czeskiego pochodzenia, franciszkanina Hieronima z Pragi wywołało ogromne niezadowolenie lokalnych mieszkańców: „[...] Hieronim [tj. Hieronim z Pragi – M. Š.] dotarł [...] do plemion, które czciły gaje poświęcone duchom [...]. Do tego plemienia [Hieronim – M. Š.] przez wiele dni przemawiał [...], wreszcie kazał wyciąć gaj [...]. Hieronim, wzięwszy siekiere o dwóch ostrzach, jako pierwszy ściął jedno wysokie drzewo [...]. Później, podniósłszy siekiere, przy pomocy wielu innych, z dużym hałasem przewrócił ogromne drzewo i wyciął cały gaj [...]. Było w tej okolicy wiele gajów, tak samo świętych [...]. Nie zdążył Hieronim [...] ich wyciąć, a grupa kobiet płacząc i zawodząc udała się do Witolda ze skargą na wycięcie świętego gaju i pozbawienie bogów siedliska [...]. Wprowadzając nowe zwyczaje, on [tj. Hieronim – M. Š.] niszczył zwyczaje przodków. Dlatego prosiły i błagały, by nie pozwolono na niszczenie miejsc i obrzędów związanych z wiarą przodków. Mężczyźni również poparli kobiety [...]”⁵⁹.

Gdy Hieronim z Pragi zaczął szerzyć chrześcijaństwo, stosując zbyt drastyczne metody, zrezygnowano z jego usług⁶⁰. Takie akcje depogанизacji, wywołujące wstrząs psychiczny, należałoby zatem również oceniać jako przemoc psychiczną. Psychologowie wyróżnili niejedną formę oddziaływania psychologicznego (przez słowa, czyny, nawet przez zmysły). Sugestię psychiczną stosowaną podczas misji słowem (*Wortmission*), jeżeli „w jakiś sposób” lub „w jakimś stopniu” przyczyniła się do narzucenia chrześcijaństwa, również należy traktować ją jako określony rodzaj przemocy psychicznej. Objasnienia misjonarza, że nieprzyjęcie chrztu spowodzi jakieś nieszczęścia, należy określić jako pewną formę sugestii, która zmuszała osoby słuchające kazania do co najmniej wsłuchania się w jego treść.

⁵⁸ Zob. S. Rosik, *The Pomeranian Mission of St. Otto of Bamberg. Remarks on the doctrine and practice of Christianisation*, [in:] *Castri Dominae Nostrae Litterae Annales*, vol. I, s. 171.

⁵⁹ *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, [vol.] I: *Nuo seniausią laikų iki XV amžiaus pabai-gos*, sudarė N. Vėlius, Vilnius 1996, s. 595 (E. S. Piccolomini, *Kosmografija, arba Azijos ir Europos aprašymas*): „Prior itaque Hieronymus assumpta bipenni excellentem quandam arborem detruncavit [...] Ventum erat ad medium nemoris, ubi quercum uetustissimam, et ante omnes arbores religione sacram, et quam potissime sedem esse putabant, percutere aliquandiu nullus preasumpsit. Postremo, ut est alter altero audacior, increpans quidam socios [...] et mox ad arborem adacto ferro adiuuante multitudine ingens onus cum magno fragore prostravit, totumque nemus succidit. Erant in ea regione plures sylvae pari religione sacrae, ad quas dum Hieronymus amputandas pergat, mulierum ingens numerus plorans atque eiulans, Vitoldum adit, sacrum lucum succisum quaeritur [...]”.

⁶⁰ *Ibid.*, s. 596: „Vitoldus [...] reuocatisque literis, quas praesidibus prouinciarum declarat, iubens parere Hieronymo, hominem ex prouincia decedere iussit”.

Inną ważną kwestią jest określona kontrola nowo nawróconych, mająca zagwarantować pomyślność misji. W ramach chrystianizacji ważną rolę odgrywała kontrola czasu, pożywienia, małżeńskiego życia seksualnego itp.⁶¹ Przez tę pierwszą wprowadzano nie tylko jego chrześcijańskie rozumienie, ale też zmuszano do przestrzegania cykliczności prac gospodarczych: dni świąteczne miały być poświęcone Bogu, nie pracy, kalendarz liturgiczny zaś wiązał się z cyklem prac gospodarczych. Tak np. w żywocie św. Ottona z Bambergu przedstawiona została historia pewnego nawróconego, który pracował w dzień świąteczny. Rzekomo z tej przyczyny wkrótce zmarł⁶². Ta śmierć miała być nauką dla wszystkich pozostałych. Oczywiście nie można wykluczyć, że mamy w tym przypadku do czynienia z fikcyjnym egzemplum, nie zaś z rzeczywistym wydarzeniem. Nawet jeśli tak było, to zastosowanie podobnej formy sugestii jest wymowne, co zostało też podkreślone przez autora (autorów) hagiografii.

Kontrola pożywienia była potrzebna, by nauczyć nawróconych przestrzegania okresów postu. Nadzór nad małżeńskim życiem seksualnym dotyczył nie tylko zakazów, związanych z rozwiązłością albo „polityką planowania rodziny” (jeśli użyć współczesnego zwrotu), ale też wprowadzania chrześcijańskiego modelu rodziny (rezygnacji z poligamii) i jego uprawomocnienia w oczach ludności (przez ogłaszane zapowiedzi, sakrament małżeństwa itd.). To, *notabene*, szczególnie uwydatniło się po IV Soborze Laterańskim, na którym ustalono sposób ogłaszania zapowiedzi i zawierania małżeństwa⁶³. Teraz staje się jasne, że wspomniana kontrola opierała się również na środkach oddziaływania psychicznego. Wiele źródeł wskazuje na to, że sami misjonarze podczas misji, katechizacji katechumenów oraz dalszego łączenia nawróconych we wspólnoty (przyszłe parafie) prowadzili kontrolę przestrzegania norm życia chrześcijańskiego. Przykładowo św. Otton z Bambergu od mieszkańców Pomorza żądał przestrzegania wszystkich norm życia chrześcijańskiego (rezygnacji z poligamii, przestrzegania dni świątecznych, przestrzegania postu w odpowiednim czasie, wstrzymywania się od rozwiązłości itp.)⁶⁴. Ponadto nakazywał posiadanie jednej żony, nie zaś kilku⁶⁵. Podobne żądania w usta misjonarzy (np. biskupa Gerolda) w swojej *Kronice Słowian* włożył Helmold z Bozowa, szczególnie podkreślając wymóg grzebania zmarłych na cmentarzach chrześcijańskich⁶⁶ (takich przykładów również można przytoczyć więcej). Później podobna kontrola była umacniana dzięki rozporządzeniom władców oraz postanowieniom

⁶¹ Więcej zob. w: A. Sanmark, *Power and Conversion. A Comparative Study of Christianization in Scandinavia*, Uppsala 2004, s. 205–277.

⁶² Herbord, *Dialogus de Vita S. Ottonis*, wyd. J. Wikarjak, K. Liman, [in:] *Pomniki dziejowe Polski*, seria II, t. VII, cz. 3, Warszawa 1974, lib. II, §23, s. 101–102.

⁶³ A. Sanmark, *op.cit.*, s. 264.

⁶⁴ Ebon, *Vita S. Ottonis episcopi Babenbergensis*, lib. II, §18, s. 86–89.

⁶⁵ Herbord, *Dialogus de Vita S. Ottonis*, lib. II, §18, s. 95; Ebon, *Vita S. Ottonis episcopi Babenbergensis*, lib. II, §12, s. 75.

⁶⁶ Helmold, *Chronica Slavorum*, lib. I, § 83, s. 168: „Et precepit comes populo Sclavorum, ut transferrent mortuos suos tumulandos in atrio ecclesie, et ut convenirent in sollempnitatibus ad ecclesiam audire verbum Dei”.

synodów biskupich⁶⁷. Warto przytoczyć jeden charakterystyczny przykład z Węgier. Synod kościelny w Szabolcs postanowił w 1092 r., że jeżeli Żydzi, którzy przyjęli chrzest, wyrzekną się go, zostaną siłą usunięci ze swoich domów rodzinnych do czasu, aż nawrócą się na prawdziwą wiarę. Ten sam synod uchwalił, że nawróceni Połowcy, Żydzi i inni powinni przestrzegać postu i innych wymogów, oraz określił kary stosowane w przypadku nieposłuszeństwa⁶⁸. Z kolei w drugiej połowie XIII w. przybyły na Węgry legat papieża Mikołaja III Filip w sprawozdaniu dla papieża stwierdził, że wobec Połowców za nieprzestrzeganie norm życia chrześcijańskiego były stosowane różne kary, wymierzane przez władcę i Kościół⁶⁹.

Kolejnym środkiem oddziaływania psychicznego może być swoiste rozumienie przeszłości. Brakuje jednak przykładów ukazujących, jak i przy użyciu jakich środków objawiało się ono w związku z chrystianizacją plemion Bałtów w X–XIII w. Jednak w źródłach poświęconych chrystianizacji regionu Morza Bałtyckiego i w literaturze naukowej można znaleźć dość ciekawe przykłady, które najprawdopodobniej są właśnie ilustracją próby rozumienia przeszłości. Czytamy w nich, że rzekomo król duński Harald Sinozęby (nie był on, oczywiście, misjonarzem) „ochrzcił” ciało swego zmarłego ojca⁷⁰. Przykład odwrotnego działania przywołuje Henryk Łotysz, twierdząc, że jakoby apostaci Estończycy wygrzebywali swoich zmarłych z cmentarzy chrześcijańskich i dokonywali ponownego pochówku według obrzędów pogańskich⁷¹. W obu przypadkach widzimy chęć „przywrócenia” czasu, zmiany, a dokładniej – rewizji przeszłości z uwzględnieniem nowo zaistniałych okoliczności. Przecież chrzest ciała zmarłego poganina jest wyraźną aluzją do zmiany bytu duszy zmarłego – uzyskuje ona szansę zbawienia. I odwrotnie – spalenie ciał nawróconych, pochowanych po chrześcijańsku, według pogańskich obyczajów miało „przywrócić” duszę zmarłego do „prawdziwego” jej bytu. Istnieje też jednak druga strona medalu. Władca chrześcijański pragnął, by również jego rodzice, mimo iż zmarli jako poganie, zostali naznaczeni znakiem krzyża. Taką chęć należy wiązać z legitymizacją władzy i wywyższeniem dynastii. I odwrotnie – dokonując ponownego pochówku zmarłych według obrzędów pogańskich, apostaci dążyli do „przywrócenia” utraconej historii, pokazując, że epizod chrześcijański w ich życiu nie istniał.

W zasadzie sugestię psychiczną stosowali również propagatorzy obyczajów pogańskich. W źródłach wielokrotnie czytamy, że odrzucenie chrześcijaństwa było

⁶⁷ Najwięcej informacji na ten temat pochodzi z prawa jednego z najstarszych królestw Norwegii, szerzej zob. A. Sanmark, op.cit., s. 158–159, 214, 221–222, 238, 247, 261 itd.

⁶⁸ Szerzej zob. N. Berend, *At the Gate of Christendom. Jew, Muslims and „Pagans” in Medieval Hungary, c. 1000–1300*, Cambridge 2001, s. 211–212.

⁶⁹ Zob. ibid., s. 221.

⁷⁰ Badacze dotychczas nie zgodzili się co do tego, czy było to ciało ojca, czy samego Haraldza, zob. M. H. Gelting, op.cit., s. 86.

⁷¹ *Heinrichs Livländische Chronik*, lib. III, cap. 26, § 8, s. 191: „Et receperunt uxores suas, tempore christianitatis dimissas, et corpora mortuorum suorum, in cemeteriis sepulta, de sepulchris effoderunt et more paganorum pristigo cremaverunt [...]”.

uzasadniane mającymi nastąpić klęskami żywiołowymi lub innymi. Np. znachorzy (?) tak straszili Prusów w okresie misji św. Wojciecha: jeżeli Prusowie w dalszym ciągu będą słuchać biskupa praskiego, ziemia stanie się nieurodzajna, bydło wymrze itp.⁷² Warto też przywołać historię przekazaną przez Henryka Łotysza, związaną z zakonikiem cystersów Teodorykiem, który później został pierwszym biskupem Estonii. Chciano go ofiarować bogom, by zapewnić obfity plon itp.⁷³ Wszystko to wskazuje na stosowanie sugestii psychicznej w argumentacji przez jedną i drugą stronę. Inna sprawa, że nie zawsze łatwo wyznaczyć wyraźną granicę między sugestią psychiczną i przemocą psychiczną. Oczywiście jest jednak, że sugestia psychiczna odgrywała ważną rolę podczas misji.

PRZEMOC STOSOWANA PRZEZ MISJONARZY PEŁNIĄCYCH FUNKCJE ŚWIECKIE

Jeszcze trudniej wyznaczyć granicę między metodami pracy władcy świeckiego i misjonarza wtedy, gdy właśnie misjonarz pełnił również tak zwane świeckie funkcje. Jest to zagadnienie warte uwagi. Z przypadkami tego typu mamy do czynienia w Inflantach i w Prusach jeszcze przed pojawieniem się tam zakonu kawalerów mieczowych i zakonu krzyżackiego. Widocznie misjonarze zetknęli się tutaj nie ze wspólnotami politycznymi, które reprezentowała znajdująca się na szczycie możnowładztwa rodzina panująca, a z rozproszoną elitą społeczną, na której czele stała nie jedna, a kilka konkurujących między sobą rodzin. Konkurencja ta jednak nie dotyczyła politycznego zjednoczeniem kraju, a własności ziemi, sposobów dysponowania niewolnikami zapewniającymi lepsze przyswojenie wartości dodanej pochodzącej z kontrolowanego terytorium plemiennego. Jak wykazują najnowsze badania, właśnie takie politycznie niedojrzałe i rozproszone było możnowładztwo pruskie w czasie, gdy pierwsi misjonarze z opactwa w Łeknie rozpoczęli swoje misje⁷⁴. I mimo tego, iż pierwsi misjonarze w Prusach próbowali się porozumieć z poszczególnymi możnowładcami, tamci byli zbyt słabi, by zapewnić pomoc i stworzyć warunki dla pomyślnej działalności misyjnej. Nieco inaczej sytuacja wyglądała nad Dźwiną. Uważa się, że „władcy” Jersiki i Koknese na początku XIII w. osiągnęli już pewien poziom rozwoju politycznego⁷⁵. Niewątpliwy wpływ miało na to księstwo połockie. Jeszcze inaczej sytuacja wyglądała wśród wspólnot plemiennych Słowian połabskich, jednak w istocie przypominały one struktury terytorialne istniejące nad Dźwiną. *Notabene*, całe terytorium Słowian po-

⁷² *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, [vol.] I, s. 181.

⁷³ *Heinrichs Livländische Chronik*, lib. I, § 10, s. 4.

⁷⁴ W. Długokęcki, *Prusy we wczesnym średniowieczu (IX–XIII wiek)*, [in:] *Bruno z Kwerfurtu. Osoba – dzieło – epoka*, red. M. Dygo, W. Fałkowski, Pułtusk 2010, s. 16–22, 49–56, 60–61.

⁷⁵ A. Šnē, *Understanding Power: on the Study of Later Prehistoric Social and Political Structures in Latvia*, [in:] *Interarchaeologia*, vol. 1: *Culture and Material Culture*, ed. V. Lang, Tartu–Riga–Vilnius 2005, s. 60–67; idem, *The Emergence of Livonia: The Transformations of Social and Political Structures in the Territory of Latvia during the Twelfth and Thirteenth Centuries*, [in:] *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*, ed. A. V. Murray, Burlington 2009, s. 58–64.

łabskich było niejednakowo rozwinięte politycznie⁷⁶ (to samo można powiedzieć o sytuacji nad Dźwiną⁷⁷). Niezależnie od wszystkiego, w trakcie podbojów Słowian połabskich książęta sascy i królowie Niemiec zetknęli się ze słabo zorganizowanymi politycznie plemionami, w których arystokracja plemienna i zgromadzenie plemiennie kolegialnie podejmowały konieczne decyzje⁷⁸. Na czele zgromadzenia plemiennego stali obieralni przywódcy wojenni. Bliskie sąsiedztwo z Saksonią i elitą polityczną cesarstwa sprawiło, że przywódcy wojenni przeszli od nich niektóre zasady przywództwa politycznego⁷⁹ (sam proces przejmowania tych zasad został zapoczątkowany jeszcze za panowania Karolingów⁸⁰). Nie ulega wątpliwości, że owe zasady przeplatały się z ideami chrześcijańskimi⁸¹, mówiącymi o nowym charakterze instytucji władcy, przekształcającego się we władcę kraju. Niektórzy badacze skłonni są uważać, że część lokalnej elity Słowian połabskich już stworzyła wówczas albo zaczęła tworzyć lokalne dynastie, co wiązało się z pojawieniem się jakościowo nowej koncepcji władzy⁸². Z tego powodu lokalna elita, utrzymująca z arystokracją niemiecką określone stosunki, była zainteresowana wspieraniem misjonarzy. Przybyli tu misjonarze zetknęli się z przedstawicielami elity nastawionymi proniemiecko⁸³, których późniejsze utrzymanie się u władzy było powiązane z umocnieniem władzy Niemców, o czym świadczy również przykład arystokraty Liwów Kaupa znad Dźwiny.

Jak już zostało wspomniane, w Prusach, a także na ziemiach Liwów (również w Finlandii) misjonarze nie zetknęli się z elitą władzy przypominającą tę z obszaru Słowiańszczyzny połabskiej. W Prusach potencjalnymi mecenasami misji mogli być jedynie książęta dzielnicowej Polski (znamy takie pojedyncze inicjatywy⁸⁴).

⁷⁶ Szerzej zob. J. Strzelczyk, *Słowianie połabscy*, Poznań 2002, s. 13–19; C. Lübke, *Forms of political organization of the Polabian Slavs (until the 10th century A.D.)*, [in:] *Origins of Central Europe*, ed. P. Urbańczyk, Warsaw 1997, s. 115–122. Por. idem, *Ests, Slavs and Saxons: ethnic groups and political structures*, [in:] *Maritime culture of the North*, vol. 2: *Wulfstans Voyage. The Baltic Sea region in the early Viking Ages as seen from shipboard*, ed. A. Englert, A. Trakadas, Roskilde 2009, s. 50–55.

⁷⁷ A. Šnē, *Understanding Power*, s. 63–65.

⁷⁸ Szerzej na ten temat zob. w: K. Modzelewski, *Barbarzyńska Europa*, iś lenkų kalbos vertė V. Dekšnys, Vilnius 2007, s. 309–356 [oryginał w języku polskim: *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004].

⁷⁹ Por. przykład przytoczony przez Helmolda z Bozowa, mówiący o małżeństwie władcy plemienia Obodrytów z siostrą biskupa Oldenburga (takich przykładów jest więcej), zob. Helmold, *Chronica Slavorum*, lib. I, § 13, s. 32.

⁸⁰ Szerzej na ten temat: I. Wood, *The Merovingian Kingdoms*, s. 285–286.

⁸¹ C. Lübke, *Christianity and Paganism as elements of gentile identities to the East of the Elbe and Saale Rivers*, [in:] *Franks, Northmen and Slavs: Identities and State formation in Early Medieval Europe*, ed. I. H. Garipzanov, P. J. Geary, P. Urbańczyk, Turnhout 2008, s. 193–202. Niezastąpione pozostaje w tym przypadku także studium Henryka Łowmiańskiego pt. *Religia Słowian i jej upadek (w. VI–XII)*, Warszawa 1979.

⁸² C. Lübke, *Forms of political organisation of the Polabian Slavs*, s. 120–121; K. Modzelewski, op.cit., s. 308–372.

⁸³ Pisz o tym również kronikarz Henryk Łotysz, zob. *Heinrichs Livländische Chronik*, lib. I, § 2, s. 2.

⁸⁴ Szerzej o nich: J. Powierski, *Stosunki polsko-pruskie do 1230 r. ze szczególnym uwzględnieniem roli Pomorza Gdańskiego*, Toruń 1968.

W Inflantach najbliższą siłą polityczną był Połock, do którego książąt właśnie w kwestii misji zwrócili się pierwsi misjonarze. Jednak władca Połocka był przedstawicielem Kościoła wschodniego i nad Dźwiną miał inne cele, dlatego też misjonarze, podobnie jak w Prusach, zmuszeni zostali do podjęcia innego rodzaju działań w celu pomyślanej realizacji misji. To zaś oznaczało konieczność powołania organizacji politycznych, do czego, jak wiemy, w końcu doszło. Przed pojawieniem się nad Dźwiną zakonu kawalerów mieczowych oraz przeniesieniem się zakonu krzyżackiego nad dolną Wisłę misjonarze, po otrzymaniu pełnomocnictw od Stolicy Apostolskiej, faktycznie byli jedynymi sankcjonowanymi przez siły uniwersalne Europy wyrazicielami woli politycznej. Oznacza to, że podczas misji stosowano również inny rodzaj przemocy. Tak np., po założeniu zakonu kawalerów mieczowych, nadaniu ziem pierwszym krzyżowcom – wasalom⁸⁵, wreszcie po przekształceniu swoich posiadłości w Inflantach w lenno Świętego Cesarstwa Rzymskiego, misjonarz biskup Albert stał się zwierzchnikiem i założycielem struktur politycznych w Inflantach. W 1209 r. zajęto gród w Jersice, książę Wsiewołod zaś był zmuszony stać się wasalem właśnie Alberta, nie zaś zakonu kawalerów mieczowych⁸⁶. Tego, że Albert dbał o dalsze ogłaszanie krucjat, dowodzą późniejsze chronologicznie bulle papieskie⁸⁷. Po oskarżeniu w 1208 r. Zelőw, że udzielają schronienia przybywającym do Inflant w celach grabieżczych Litwinom, krzyżowcy napadli na jeden z ich grodów, po tym zaś, gdy obrońcy grodu poprosili o pokój, wysunęli warunek przyjęcia chrztu i poddania się władzy biskupiej. Po zawarciu pokoju Zelowie dali zakładników i obiecali przyjąć chrzest⁸⁸. To zdarzenie świadczy o zupełnie innym stosunku wobec przyszłych nawróconych. Należy podkreślić, że warunki zawarcia pokoju zostały postawione nie apostatom, nie tym, którzy przyjęli *prima signatio*, ale poganom, do których Albert von Buxhövdén, jako władca dopiero kształtujących się struktur politycznych, nie miał jeszcze żadnych praw.

Zasadniczo zmieniły się zatem stosunki między misjonarzem i lokalnymi plemionami. W taki sposób Albert jako reprezentant struktur kościelnych, a jednocześnie misjonarz, stał się założycielem i przedstawicielem struktury politycznej. Przecież dla nawróconych nie był on „swoim” władcą, jakimi byli wspomniani w poprzednim podrozdziale rodzimi władcy Europy Środkowej. „Swoimi ludźmi” dla takich nawróconych byli członkowie lokalnej elity danej społeczności plemiennej, których, jak np. arystokratę Liwów Kaupo, misjonarze przede wszystkim chcieli przeciągnąć na swoją stronę. Jednak dzięki szczególnym warunkom (np. obietnicom składanym przez misjonarzy Liwom albo Zemgalom dotyczącym pomocy w obronie przeciwko najazdom Litwinów⁸⁹), poprzez powoływanie struk-

⁸⁵ *Heinrichs Livländische Chronik*, lib. III, cap. V, § 1, s. 15–16.

⁸⁶ *Ibid.*, lib. III, cap. XIII, § 4, s. 69–71.

⁸⁷ *Liv-, est- und kurländisches Urkundenbuch nebst Regesten* (dalej cyt. LEKUB), [Abt. 1], Bd. 1: 1093–1300, hrsg. v. F. G. von Bunge, Reval 1853, nr 46, s. 51.

⁸⁸ *Heinrichs Livländische Chronik*, lib. III, cap. XI, § 8, s. 54.

⁸⁹ *Ibid.*, lib. I, § 5, s. 3: „Recedentibus Letthonibus causatur iam dictus Meynardus [...]. Quibus castra fieri pollicetur, si filli Dei censerit et esse decreverint. Placet et promittitur et, ut baptismum

tur politycznych, tacy misjonarze monopolizowali funkcje rodzimego władcy, to jest stawali się liderami politycznymi, uznawanymi przez uniwersalne siły Europy. Właśnie ów element należy uwzględnić, różnicując przemoc stosowaną podczas misji chrystianizacyjnych.

Przytoczmy najbardziej charakterystyczne przykłady działalności pierwszych biskupów Liwów Meinharda i Bertolda, szeroko opisanej przez kronikarza Henryka Łotysza. Badacze podkreślają, że Meinhard korzystał z usług wojska z Gotlandii (np. po napadzie na gród Ikšķile Zemgalowie zostali odparci przy pomocy straż Gotlandczyków)⁹⁰, Bertold zaś przybył do Inflant z krzyżowcami, co poświadcza również Henryk Łotysz⁹¹. Sprzeciw wobec pojawienia się krzyżowców okazali sami Liwowie, zachęcając Bertolda do głoszenia Ewangelii nie pięściami, ale słowami⁹². Trzeci biskup Liwów, Albert von Buxhövdn, jeszcze przed założeniem zakonu kawalerów mieczowych w 1202 r. (zakon został zatwierdzony przez papieża w 1204 r.) jako zakładników brał arystokratów Liwów⁹³, co należy traktować jako jedną z form przemocy. W przytoczonych przykładach inspiratorami wszystkich form przemocy był zatem nie kto inny, jak sami misjonarze. Wreszcie nadanie pierwszych lenn krzyżowcom, jak to uczynił np. biskup Albert, oraz pierwotne posłuszeństwo zakonu krzyżackiego wobec tego samego biskupa (który był jednocześnie misjonarzem) pokazują, że niektórzy misjonarze na ziemiach, na których nie istniały żadne wspólnoty polityczne albo dopiero powstawały podobne wspólnoty, przejmowali zadanie ich tworzenia⁹⁴. Dlatego też przemoc stosowana wobec przyszłych nawróconych miała inny charakter, niż ta, jaką przeciwko swoim podwładnym stosował rodzimy władca.

recipient, iuramento firmatur”; lib. III, cap. XXIII, § 3, s. 156: „[...] Et ait episcopus [biskup Rygi Albert – M. Ś.] »Si baptizari volueritis et leges accipere christianas, tunc vobis auxilium prebebimus et in fraternitatis nostre consortium recipiemus«. Et dixerunt illi [kronikarz ma na myśli Zemgalów – M. Ś.] »Baptizari quidem propter aliorum Semigallorum et Letonum ferocitatem non audemus, nisi missis viris tuis ad nos in castrum nostrum ab illorum impugnatione nos tuearis [...]«”.

⁹⁰ O tym przypadku zob. szerzej w: C. S. Jensen, op.cit., s. 209. Należy mieć na uwadze, że strzały były przeznaczone dla napadających na gród Zemgalów, tj. pogan, nie zaś Liwów, spośród których część już się nawróciła. Dlatego jest wątpliwe, aby w tym epizodzie dały się dostrzec elementy wspomnianych przez Carstena Selcha Jensena wojen misyjnych.

⁹¹ *Heinrichs Livländische Chronik*, lib. II, § 3, s. 9: „[...] signum crucis accipientibus et contra perfidos Lyvones se armantibus remissionem indulget peccatorum [...]”.

⁹² *Ibid.*, lib. II, § 4, s. 10: „[...] eos, qui fidem susceperunt, ad eam servandam compellas, alios ad suscipiendam eam verbis non verberibus allicias”.

⁹³ *Ibid.*, lib. III, cap. I, § 4, s. 14.

⁹⁴ Nie zapominajmy również o tym, że Inflanty funkcjonowały nie tylko jako lenno cesarstwa, ale też jako Ziemia Maryi (później – również jako Ziemia Świętego Piotra), gdzie wątek Rygi, jako chrzcielki „wszystkich plemion” zajął ważne miejsce w retoryce misjonarzy – założycieli struktur politycznych, więcej na ten temat zob. w: C. Tyerman, *Henry of Livonia and the Ideology of Crusading*, [in:] *Crusading and Chronicle writing on the medieval Baltic frontier. A companion to the Chronicle of Henry of Livonia*, ed. M. Tamm, L. Kaljundi, C. S. Jensen, Burlington 2011, s. 31–34.

PRZEMOC POLITYCZNA A MISJONARZE

Po założeniu zakonu kawalerów mieczowych oraz przeniesieniu się do Prus zakonu krzyżackiego przemoc wobec podbijanych plemion stosowali już nie misjonarze czy zakonnicy, ale rycerze wspomnianych zakonów, dlatego zmianie uległa też rola misjonarzy stosujących przemoc polityczną. Szczególnie odnosi się to do zakonu krzyżackiego, po udzieleniu mu przez obie uniwersalne władze – Stolicę Apostolską i cesarza – praw koncesyjnych do podbijanych ziem oraz wyjęciu samego zakonu spod władzy lokalnego biskupa⁹⁵. Przemoc polityczna zakładała przede wszystkim polityczną możliwość przyłączenia nawróconych. Dlatego wszystkie formy przemocy stosowane podczas misji na podbijanych ziemiach pod względem swojej treści są inne niż ta stosowana przez „swojego” władcę. Misjonarze stawali się narzędziem takiego politycznego przyłączenia. Istnieje zatem różnica między przemocą polityczną, którą wobec nawróconych stosowali zdobywcy, i społeczną, którą wobec nawróconych stosowali przedstawiciele „swojej” władzy. W danym przypadku ich stosunek do przemocy był dwojaki:

1) z jednej strony jako narzędzie politycznego przyłączenia misjonarze byli częścią danej akcji; dlatego prowadzone przez nich misje miały wyraźny odcień polityczny, podbojom towarzyszyły pokazowe akcje chrztu, oznaczające potwierdzenie przyłączenia politycznego; np. w 1219 r., po zdewastowaniu przez kawalerów mieczowych i krzyżowców z Niemiec części ziem w Estonii ich mieszkańcy zaczęli prosić o litość i pokój, zgadzając się na chrzest i poddanie się władzy niemieckiej, jak również dając zakładników⁹⁶; ściślej mówiąc, chrzest był jedynie potwierdzeniem samego faktu podboju;

2) z drugiej strony w misjach dostrzegalne są też elementy przemocy społecznej; najwyraźniej widoczne są one w próbach narzucenia podbitym nawróconym różnych danin i opłat kościelnych, co powodowało ponowny ich zwrot w stronę pogaństwa⁹⁷; żeby tak się nie stało, zachęcano przedstawicieli władzy do nienarzu-

⁹⁵ Omówieniu tych praw poświęcona jest bogata literatura, zob. np. H. Boockmann, op.cit., s. 65–74. O Bulli z Rimini zob. szerzej w: T. Jasiński, *Złota Bulla Fryderyka II dla zakonu krzyżackiego z roku rzekomo 1226*, *Roczniki Historyczne*, R. 60: 1994, s. 107–154.

⁹⁶ *Heinrichs Livländische Chronik*, lib. III, cap. XXIII, § 7, s. 160–161: „Et postquam graviter nimis diebus quinque totam terram illam percusserunt et milia multa populorum interfecerunt, venerunt tandem ad nos seniores provinciarum [...] suppliciter pro pace petentes. Et ait Rodolfus, fratrum milicie magister: [...] »Si ergo volueritis baptizari et eundem Deum unum christianorum nobiscum colere, pacem illam [...]«. Et placuit eis verbum et statim promiserunt omnia christianitatis iura cum baptismo Rigensium se fideliter accepturos”. Charakterystyczna jest uwaga Henryka Łotysza oceniająca podbój Liwów i następującą po tym akcją chrztu, zob. ibid., lib. III, s. 43: „Et merito post bella doctrina sequitur theologica, cum eodem tempore post bella omnia predicta conversa et baptizata sit tota Lyvonia” (akcja chrztu odbyła się po wzięciu za zakładników synów artystokracji Liwów, zob. ibid., lib. III, s. 44: „Prepositus itaque Rigensis iuxta verbum archiepiscopi acceptis obsidibus meliorum pueris de tota Lyvonia sacerdotes mittit ad predicationem”).

⁹⁷ Helmold, *Cronica Slavorum*, lib. I, § 16, s. 39: „[...] quod idex dux [chodzi o wyznaczonego przez cesarza Henryka księcia Saksonii Bernarda II – M. Š.], tam paternae quam avitae devocionis, quam erga Slavos habebent, penitus inmemor, gentem Winulorum [jedno z plemion Słowian Zachodnich – M. Š.] per avariciam crudeliter opprimens ad necessitatem paganismi coegit”.

cania nawróconym nowych obowiązków⁹⁸ (np. Liwowie prosili swoich biskupów o zmniejszenie dziesięciny⁹⁹); z drugiej strony od nawróconych również surowo wymagano przestrzegania wszystkich chrześcijańskich norm życia, co ilustruje słynna umowa pokojowa z Dzierzgonia zawarta przez Krzyżaków z możnowładztwem pruskim; w umowie tej Prusowie zobowiązali się nie palić zmarłych, a grzebać na cmentarzach przy kościołach, nie słuchać pogańskich znachorów, nie posiadać więcej niż jednej żony, uczęszczać w dni świąteczne do kościoła, płacić dziesięcinę i utrzymywać Kościół na inne sposoby¹⁰⁰; analogicznie, jednak nieco wcześniej, umowa pokojowa została zawarta z arystokracją wyspy Ozylia (est. Saaremaa); w niej również mowa o przestrzeganiu niektórych norm życia chrześcijańskiego¹⁰¹; później kwestie prawne zostały uregulowane w specjalnych zbiorach praw, które otrzymały Prusy i Inflanty, a za ich nieprzestrzeganie przewidziano określone kary¹⁰²; co prawda, podobne żądania były formułowane już podczas misji, kiedy nie było jeszcze do końca jasne, czy misjonarz, czy ktoś inny przejmie inicjatywę politycznego przyłączenia; np. papież (najprawdopodobniej Honoriusz III) w bulli z 1216 r. żądał od nawróconych Prusów przestrzegania następujących norm życia chrześcijańskiego: nie posiadać kilku żon, nie nabywać ich za pieniądze, nie prowadzić rozwiązłego życia oraz uczciwie płacić dziesięcinę Kościołowi¹⁰³.

Wprawdzie jest bardzo mało informacji o akcjach niszczenia pogańskich artefaktów (w umowie z Dzierzgonia wspomniane zostało jedno bóstwo, o imieniu „Curche“), jednak jeżeli takie akcje miały miejsce, nie ulega wątpliwości, że inaczej wyglądały one wtedy, gdy niszczenie bożków sankcjonował lokalny władca, który sam przyjął chrzest albo nie sprzeciwiał się szerzeniu się chrześcijaństwa (przypomnijmy przykład Hieronima z Pragi na Żmudzi), a zupełnie inaczej to samo wy-

⁹⁸ LEKUB, [Abt. 1], Bd. 1, nr 28, s. 35–36. Na dany problem można spojrzeć pod innym kątem: dziesięcina była dla nawróconych nieznaną dotychczas opłatą przeznaczoną na utrzymanie Kościoła. O tym, że nie można krzywdzić nawróconych, pouczał również św. Otton z Bambergu, por. Ebon, *Vita S. Ottonis episcopi Babenbergensis*, lib. III, § 6, s. 106: „Sed pars sanioris consilii affirmabat infinite imis esse insipientie, cum circumiacentium nationum provincie, totusque Romanus orbis christiane fidei iugum subierit, se velut abortivos, gremio sancte matris ecclesie abalienari [...]”.

⁹⁹ *Heinrichs Livländische Chronik*, lib. III, cap. XV, § 5, s. 92–93: „Lyvones [...] supplicantes episcopis et petentes iura christianorum et maxime sibi alleviari [...]”.

¹⁰⁰ *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, [vol.] I, s. 238–241 (umowa z Dzierzgonia).

¹⁰¹ LEKUB, [Abt. 1], Bd. 1, s. 220–221: „Multis itaque placitis et interlocutoriis hinc inde habitis, praedicti apostatae in hoc tandem universaliter et finaliter conveniunt: Quod si ecclesia subscriptam formam sine omni permutatione violenta in perpetuum ab ipsis acceptare dignaretur, vellent redire devoto animo et prompta voluntate ad catholicae fidei, a qua diabolico instinctu recesserant, unitatem”.

¹⁰² В. Т. Пашуто, *Помезания. „Помезанская правда” как исторический источник изучения общественного и политического строя Помезании XIII–XIV в.в.*, Москва 1955; Е. Л. Назарова, *„Ливонские Правды” как исторический источник*, [in:] *Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования, 1979 год*, Москва 1980, s. 5–218.

¹⁰³ *Preußisches Urkundenbuch. Politische Abteilung*, Bd. 1: *Die Bildung des Ordensstaats*, 1. Hälfte, hrsg. v. [R.] Philippi, Königsberg in Pr. 1882, nr 13, s. 9–10.

glądało wtedy, gdy było dziełem zdobywców, lokalna elita zaś była jedynie biernym obserwatorem, który utracił posiadaną dotychczas władzę.

Zdobycyca przede wszystkim musiał podbić pogan, a dopiero po tym ich ochrzcić. Taki zdobywca, z reguły, stykał się nie tylko z apostatami, ale też z poganami. Tak np. krzyżowcy wraz z wojownikami arystokraty Zemgalów Viestarta („Vieshardus”) brali udział w kampanii wojennej w 1205 r. przeciwko poganom Litwinom¹⁰⁴, mimo iż w tym samym roku ci sami krzyżowcy walczyli również przeciwko apostatom Liwom¹⁰⁵. Od 1207 r. podbojami i wyprawami rabunkowymi w Inflantach był zainteresowany zakon kawalerów mieczowych, któremu koncesji na to udzielił sam biskup Albert, który, mimo iż niechętnie, nadał kawalerom mieczowym jedną trzecią ziem posiadanych i podbitych w przyszłości (w 1210 r. papież potwierdził podział Inflant)¹⁰⁶. Na tych ziemiach już nie biskup Albert, ale zakon kawalerów mieczowych dalej rozwijał powołane struktury polityczne. Uwzględniając dany kontekst, należy postawić pytanie, czy wspomniane podboje były częścią misji chrystianizacyjnych. Jeżeli nie były, dlaczego *Schwertmission* zaliczamy do podbojów i krucjat? Przecież krucjaty (podobnie jak trudny do wytłumaczenia i jeszcze trudniej przetłumaczalny hybrydalny termin *Missionskrieg*) były formą podbojów ziem!

W RAMACH PODSUMOWANIA

Powyższe uwagi pokazują, jak trudno określić przemoc stosowaną podczas misji chrystianizacyjnych. Tym bardziej, że średniowieczne prawo kanoniczne deklaroowało nieprzymusowy chrzest pogan, stwarzając jednocześnie podstawy prawne do prowadzenia wypraw krzyżowych przeciwko łamiącym *ius naturale* poganom, apostatom i heretykom¹⁰⁷. Głosiła to również 23 dystynkcja Gracjana, która później znalazła zastosowanie w praktyce¹⁰⁸. Nierzadko „prawdziwi” poganie, Słowia-

¹⁰⁴ *Heinrichs Livländische Chronik*, lib. III, cap. IX, § 2–4, s. 26–28.

¹⁰⁵ *Ibid.*, lib. III, cap. IX, § 6–13, s. 28–32.

¹⁰⁶ E. Gudavičius, *Kryžiaus karai Pabaltijyje ir Lietuva XIII amžiuje*, Vilnius 1989, s. 24. Por. *Heinrichs Livländische Chronik*, lib. III, cap. XI, § 3, s. 48–50; LEKUB, [Abt. 1], Bd. 1, nr 16–17, s. 22–24.

¹⁰⁷ J. Muldoon, *op.cit.*, s. 4–27; B. Z. Kedar, *Crusade and Mission*, s. 52–74. Zob. też nową pracę poświęconą nakazowi obrony w doktrynie świętej wojny: Ch. J. Reid, *The Rights of Self-defence and Justified Warfare in the Writings of the Twelfth- and Thirteenth-Century Canonists*, [in:] *Law as Profession and Practice in Medieval Europe. Essays in Honor of James A. Brundage*, ed. K. Pennington, M. H. Eichbauer, Farnham–Burlington 2011, s. 76–88. Tego, że niestosowanie przemocy przy nawracaniu muzułmanów i innych pogan nie było tylko częścią teorii misyjnej Stolicy Apostolskiej, a praktyką, dowodzą instrukcje, kierowane do misjonarzy, oraz postanowienia zebrań zakonnych (kapituł generalnych), por. *Stututa Capitulorum Generalium Ordinis Cisterciensis 1116–1786*, ed. J. M. Canivez, vol. 8, Louvain 1941, s. 4–25.

¹⁰⁸ J. A. Brundage, *St. Anselm, Ivo of Chartres and Ideology of the First Crusade*, [in:] *idem, The Crusades. Holy War and Canon Law*, Aldershot 1991, s. 177–182; *idem, Holy War and the Medieval Lawyers*, [in:] *ibid.*, s. 106–109. Więcej na ten temat: J. Russell, *Just War in the Middle Ages*, Cambridge 1975, s. 55–85. 23 zasada Gracjana z zastrzeżeniami: *Corpus Iuris Canonici. Decretum Magistri Gratiani*, ed. A. L. Richter, vol. I, Lipsiae 1879, s. 890–965.

nie poławscy, Bałtowie i inni żyjący w strefie bałtyckiej, byli odbierani jako apostaci lub heretycy, tj. tak samo jak muzułmanie¹⁰⁹. Co prawda, o fizycznym zniszczeniu muzułmanów w XII–XIII w. nie było mowy, bardziej radykalne wypowiedzi przeciwko *filis dyaboli* pojawiły się dopiero w drugiej połowie XIII w., po całkowitej klęsce ostatnich krucjat i w ramach pielęgnowania nadziei na wspólne działania w Ziemi Świętej z Mongołami (*notabene* – poganami!)¹¹⁰. Właśnie w takim kontekście pojawiły się próby dowiedzenia, że wojna przeciwko muzułmanom może mieć również charakter napastniczy, a nie tylko obronny¹¹¹. Pamiętajmy również o tym, że teoretycy prawa kanonicznego krucjaty zaliczyli do wojen, nie zaś misji¹¹². Pojawiające się w źródłach stwierdzenia (np. w *Annales Magdeburgenses*: „[...] ut eos aut christiane religioni subderet [...]” lub w innym miejscu przytoczona fraza „regio christiana per provintias dilatatur”) nie pozwalają przypuszczać, że krucjaty były częścią misji chrystianizacyjnych¹¹³. Wskazują raczej nie na prowadzoną podczas krucjat chrystianizację, a umocnienie przy pomocy wojny politycznej władzy chrześcijańskiej.

Należy również uwzględnić fakt, że w strefie bałtyckiej krucjaty nie miały jednakowego charakteru. Jedne były skierowane przeciwko apostatom (np. zorganizowana w 1205 r. przez biskupa Alberta krucjata przeciwko apostatom Liwom), inne – przeciwko pozostającym w owym czasie poza jurysdykcją biskupa poganom Litwinom (krucjata odbyła się w tym samym roku), jeszcze inne – przeciwko politycznym przeciwnikom i/lub konkurentom biskupa Alberta (np. walka z księciem Połocka i jego wasalami nad Dźwiną). Krucjaty, skierowane przeciwko poganom, pozostającym poza jurysdykcją biskupa, należy podzielić na dwie kategorie: te, których celem były jedynie łupy, i te, w wyniku których przyłączano nowe ziemie, tj. podboje. Z drugiej strony, należy uwzględnić też to, że w 1207 r. pozwolenie na samodzielne podboje otrzymał zakon kawalerów mieczowych (później włączony do zakonu krzyżackiego), który również był zainteresowany rozszerzeniem swoich posiadłości. Pojawiły się zatem dwa podmioty prawne, które organizowały krucjaty. Dowodzi to raz jeszcze, że krucjaty były częścią wojny, nie zaś misji. Po pojawieniu się uzasadnienia dla wojny napastniczej przeciwko poganom oba podmioty prawne uzyskały nowe możliwości, które zakon krzyżacki wykorzystał następnie w wojnie z państwem litewskim (od drugiej połowy XIII w.).

¹⁰⁹ J. V. Tolan, *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*, New York 2002, s. 105–170. Por. B. Z. Kedar, „*De Iudeis et Sarracenis*”. *On the categorization of Muslims in medieval canon law*, [in:] *Studia in honorem Eminentissimi Cardinalis Alphonsi M. Stickler*, ed. R. I. Castillo Lara, Rome, 1992, s. 211–212.

¹¹⁰ P. J. Cole, *Humbert of Romans and the Crusade*, [in:] *The Experience of Crusade*, vol. 1: *Western Approaches*, ed. M. Bull, N. Housley, Cambridge 2003, s. 166–169. Por. E. T. Breit, *Humbert of Romans. His life and views of Thirteenth century society*, Toronto 1984, s. 167–174; S. Schein, *Fideles Crucis. The Papacy, the West and the Recovery of the Holy Land 1274–1314*, Oxford 1991, s. 22–35.

¹¹¹ S. Schein, *op.cit.*, s. 22–35.

¹¹² Ch. J. Reid, *op.cit.*, s. 84–87.

¹¹³ *Annales Magdeburgenses*, [in:] *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum*, ed. G. H. Pertz, T. 16, Hannoverae 1859, s. 188. Więcej przykładów zob. B. Z. Kedar, *Crusade and Mission*, s. 65–67.

Należy zatem postawić pytanie, czy termin *Schwertmission* nie jest „produktem” poszukiwań teoretycznych. Oczywiście jest jedno: *Schwertmission* nie była podbojem, którego dokonywały zakon krzyżacki i zakon kawalerów mieczowych¹¹⁴. *Schwertmission* nie była też krucjatą, która w swojej istocie były jedną z form podbojów. *Schwertmission* nie może być zatem również przemocą polityczną, gdyż żeby ją stosować, najpierw należało podbić nieposłusznych. Ponieważ zdobywcy stosowali przemoc polityczną (wojenną) względem podbitych, *Schwertmission* można charakteryzować jako dwie pozostałe formy przemocy – społeczną i psychiczną.

Działanie określane jako *Schwertmission* („apostolstwo miecza”) było zatem pewnym rodzajem przemocy społecznej i psychicznej, stosowanej podczas tak zwanych pokojowych misji chrystianizacyjnych przez misjonarzy, wspieranych przez rodzimych władców. Należy podkreślić, że elementy przemocy dostrzegamy zarówno w działaniach określanych jako *Wortmission* oraz *Tatmission*. Niekiedy były one drastyczne. Należy jednak zauważyć, że tego typu przemoc nie miała charakteru przemocy wojennej. Jak jednak sytuacja wyglądała z misjonarzami, którzy po przejęciu funkcji założyciela struktur politycznych stosowali podczas misji przemoc? Jak wynika z przytoczonych wyżej przykładów, taką stosowaną przez misjonarzy przemoc również można określić jako *Schwertmission*. Ponieważ nad Dźwiną rozpoczęły się działania wojenne, które doprowadziły do powołania nowych struktur politycznych, należy mówić o przemoc wojennej. Wspomniana przemoc wojenna, albo polityczna, była inna niż przemoc stosowana podczas misji chrystianizacyjnych. Była też inna od tej stosowanej przez misjonarzy, którzy przejęli w Inflantach funkcje założycieli struktur politycznych.

Należy zatem stwierdzić, że tak zwane pokojowe misje chrystianizacyjne zawierały elementy przemocy, nie była to jednak przemoc wojenna czy polityczna, stosowana przez zdobywcę, jakim dla Prusów był zakon krzyżacki albo dla Liwów, Kurów, Zemgałów lub Estów w Inflantach – zakon kawalerów mieczowych (później – inflancki). Co prawda, przy definiowaniu w taki sposób terminu *Schwertmission* rodzi się paradoks: przemoc społeczna i broń psychiczna w danym przypadku są utożsamiane z mieczem, tj. przemocą polityczną, gdyż termin jest przecież połączeniem dwóch słów „miecz” i „misje”. Należy postawić pytanie, czy w ogóle należy używać tego terminu? Odpowiedź na nie jest jednak sprawą przyszłości.

¹¹⁴ M. Ščavinskas, op.cit., s. 26.

WURDE WÄHREND FRIEDLICHER BEKEHRUNGSMISSIONEN
GEWALT ANGEWENDET?
EINIGE BEMERKUNGEN ÜBER DIE CHRISTIANISIERUNGSMISSIONEN
IN DER OSTSEEREGION

Zusammenfassung

Schlüsselbegriffe: Christianisierungsmission unter Zwangsanwendung; Formen zwangsweiser Christianisierungsmissionen; Christianisierung; baltische Stämme; Missionar

Der vorliegende Artikel behandelt die Art und Weise, wie in der Historiographie die Zwangschristianisierung verstanden wird, und welche Formen von Zwang bei den sog. friedlichen Christianisierungsmissionen auftraten. Man kann zwei Formen von Zwang unterscheiden – gesellschaftlichen (ausgeübt durch den einheimischen Herrscher gegenüber seinen Untertanen) und politischen (ausgeübt durch den Eroberer). Es wurde allerdings auch in Betracht gezogen, dass die Missionare mitunter beide Formen von Zwang anwandten – gesellschaftlichen wie auch politischen. Auf der anderen Seite belegen wissenschaftliche Untersuchungen, dass friedliche Missionszüge, so wie sie in der Historiographie definiert sind, gewisse Formen von Zwang aufwiesen, die man mit dem Begriff des „gesellschaftlichen Zwangs“ bezeichnet. Auf diese Weise drängt sich die logische Frage auf: welcher Typ von Mission, der in der Geschichtsschreibung häufig als Schwertmission bezeichnet wird, kann als zwangsweise Mission angesehen werden?

DID VIOLENCE EXIST IN PEACEFUL CHRISTIAN MISSIONS?
SOME REMARKS CONCERNING THE GENESIS OF CHRISTIAN MISSIONS
IN THE BALTIC REGION

Summary

Key words: military/coercive and peaceful Missions; forms of coercive Mission; Christianization; Baltic tribes; missionary

The article analyses how sword evangelization (military/coercive Mission) is understood in historiography and the forms of compulsion employed in the so called peaceful Christian missions. Two forms of compulsion are distinguished – social, implemented by the “own” ruler towards his subjects, and political, imposed by the conqueror. However, the fact that on certain occasions the missionaries employed both – social and political forms of compulsion, was also taken into consideration. On the other hand the analysis has revealed that peaceful missions, as they have been perceived in historiography, contained certain forms of compulsion defined by the term “social compulsion”. Thus the logical question arises: what kind of missions can be qualified as military/coercive, which in historiography are most frequently named Schwertmission?