

RAFAŁ RUTKOWSKI
Instytut Historii PAN, Warszawa

DZIĘKI KOMU ISLANDCZYCY NAWRÓCILI SIĘ NA CHRZEŚCJAŃSTWO? KONWERSJA WIDZIANA OCZAMI ŚREDNIOWIECZNYCH AUTORÓW*

Wstęp

Konwersja Islandczyków na chrześcijaństwo w roku 1000 od dawna już wzbudza zainteresowanie historyków; jak słusznie zauważył Dag Strömback, podjęta wówczas decyzja althingu „pozostawia nas zakłopotanych i oszukanych”¹. Dzieje się tak chyba dlatego, że opisany w źródłach przebieg wydarzeń zdaje się odbiegać od tego, w jaki sposób zwykliśmy wyobrażać sobie proces chrystianizacji Europy średniowiecznej. Na przedstawiony problem chciałbym spojrzeć przez pryzmat niedawnych studiów Romana Michałowskiego nad rozumieniem misji we wczesnym średnio-

* Artykuł jest streszczeniem pracy magisterskiej obronionej w Instytucie Historycznym Uniwersytetu Warszawskiego w dniu 14 października 2011 r. Dziękuję Jackowi Banaszkiewiczowi, Pawłowi Żmudzkiemu i Anecie Pieniądz za udzielane mi wsparcie. Wyniki moich badań miałem okazję prezentować parokrotnie na różnych seminariach i konferencjach — za życzliwą krytykę wdzięczny jestem zwłaszcza członkom Zakładu Studiów Średniowiecznych IH PAN w Warszawie. Muszę wspomnieć również o mojej matce chrzestnej, Mariannie Bauman, dzięki której gościnności mogłem w maju 2013 r. korzystać z zasobów Universitätsbibliothek Zweigbibliothek Germanistik/Skandinavistik w Berlinie.

¹ „leaves us perplexed, mystified”, D. Strömback, *The Conversion of Iceland. A Survey*, London 1975, s. 26. Wymieńmy inne ważniejsze prace na ten temat: J. de Vries, *Ein Problem in der Bekehrungsgeschichte Islands*, „Zeitschrift für deutsches Altertum” 89, 1958–1959, s. 75–82; G. W. Weber, *Intellegere historiam. Typological Perspectives of Nordic Prehistory — in Snorri, Saxo, Widukind and others*, w: *Tradition og historieskriving. Kilderne til Nordens ældste historie*, red. K. Hastrup, P. Meulengracht-Sørensen, Århus 1987, „Acta Jutlandica” 63, 2, s. 115–123; J. H. Aðalsteinsson, *Under the Cloak. A Pagan Ritual Turning Point in the Conversion of Iceland*, Reykjavík 1999; J. Jochens, *Late and Peaceful: Iceland's Conversion through Arbitration in 1000*, „Speculum” 74, 1999, 3, s. 621–655.

wieczu. Jak zauważa Michałowski, „w epoce karolińskiej i ottońskiej na misję spoglądano z różnych perspektyw. Niektórzy autorzy kładli nacisk na działalność misjonarzy w terenie. Obszernie pisali, jak tamci nauczali, chrzcili, obalali bałwany itp. Wykształcił się nawet typ żywota hagiograficznego, którego bohater przedstawiany był przede wszystkim jako misjonarz. Byli jednak tacy, którzy o jego roli pisali lekceważąco, albo zgołą ją pomijali. Dla nich prawdziwym panem misji był król. Uważali, że tylko od niego zależy, czy ludy pogańskie przyjmą chrzest”².

Tak więc mamy do czynienia z dwoma spojrzeniami na misję: przez pryzmat działalności misjonarzy oraz przez pryzmat działalności władcy. Ze względu na znaczenie, jakie autorzy źródeł do konwersji Islandczyków przypisywali Olafowi Tryggvasonowi, sądzę, że spostrzeżenie Michałowskiego może stanowić dobry punkt wyjścia do rozważań i nad tym przypadkiem. Uprawnione wydaje mi się użycie obserwacji odnoszącej się do czasów karolińskich i ottońskich do badania tekstów dwunasto- i trzynastowiecznych, podobnie jak przesunięcie ciężaru problemu z ideologii misyjnej na konwencję opowiadania o misji. Innymi słowy, nie będę się tu zajmował rzeczywistym przebiegiem zdarzeń, ale jedynie tym, jak przedstawiają je świadectwa źródłowe. Zamierzam przy tym dokonać analizy porównawczej tekstów wzajemnie od siebie zależnych, by sprawdzić, w jaki sposób przekaz pierwotny był rozumiany przez autorów późniejszych i jak pojmowana była w nich rola norweskiego monarchy w opisanych wypadkach. Z drugiej strony, przywołam również świadectwa dotyczące chrystianizacji innych niż Islandia regionów Europy średniowiecznej, w których zastosowane zostały podobne rozwiązania narracyjne. Sądzę bowiem, że wątki islandzkie dają się wpisać w uniwersalne schematy używane przez średniowiecznych kronikarzy do opowiadania o misji³.

I. „Jedno prawo i jeden zwyczaj”

Na początku krótko tylko wspomnę o poświęconym Islandczykom pasusie z *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum* Adama z Bremy, który brzmi następująco: „Za których nasz metropolita [arcybiskup Adalbert]

² R. Michałowski, *Pałace monarsze na tle geografii sakralnej pierwszej monarchii piastowskiej. Uwagi wstępne*, w: *Świat średniowiecza. Studia ofiarowane Profesorowi Henrykowi Samsonowiczowi*, red. K. Modzelewski et al., Warszawa 2010, s. 465. Cf. idem, *Król czy misjonarz? Rozumienie misji w X/XI wieku*, w: *Bruno z Kwerfurtu. Osoba — dzieło — epoka*, red. M. Dygo, W. Fałkowski, Pułtusk 2010, s. 129–144; idem, *Misjonarz i pan misji we wczesnym średniowieczu*, w: *Lustro. Teksty o kulturze średniowiecznej ofiarowane Halinie Manikowskiej*, red. W. Brojer, Warszawa 2013, s. 31–57.

³ Cf. J. Martínez Pizarro, *Conversion Narratives. Form and Utility*, w: *The Sixth Interna-*

niezmierne podziękowania składał Bogu, że za jego czasów nawrócili się, a zresztą przed przyjęciem przyrodzonej wiary swoim prawem nie różnili się tak bardzo od naszej religii. I tak na ich prośby wyświęcił pewnego świątobliwego męża o imieniu Isleif”. Jak widać, kanonik bremeński nie słyszał zapewne nic o tym, co wydarzyło się na althingu w roku 1000, a nawrócenie Islandczyków wiązał dopiero z wyświęceniem w roku 1056 biskupa Isleifa, co dokonało się za sprawą arcybiskupstwa hamburskiego — wcześniej mieli być oni „cnotliwymi poganami”⁴. Ideologia misyjna kronikarza jest tu wyraźna: bardziej niż wyznawana przez dany lud wiara liczyła się dlań jego przynależność kościelna, nadrzędną zaś ideą dzieła było uzasadnienie poglądu, że cała Północ winna zostać objęta misją kierowaną przez rodziną archidiecezję Adama⁵.

Swoją zasadniczą analizę rozpocznę od *Księgi Islandczyków (Íslendingabók)*, spisanej w języku rodzimym przez Ariego Þorgilssona zwanego Mądrym (inn fróði)⁶. Ari urodził się w roku 1067 albo 1068 (w tej sprawie zachodzą pewne rozbieżności źródłowe), mając lat siedem, zamieszkał w Haukadalu u Halla Þorarinssona, gdzie odebrał wychowanie z rąk

tional Saga Conference, 28/7–2/8 1985: Workshop Papers, t. 2, Copenhagen 1985, s. 822–823; G. W. Weber, op. cit., passim.

⁴ „De quibus noster metropolitanus immensas Deo gratias retulit, quod suo tempore convertebantur, licet ante susceptam fidem naturali quadam lege non adeo discordabant a nostra religione. Itaque petentibus illis ordinavit quendam sanctissimum virum nomine Isleph”, *Magistri Adam Bremensis Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*, wyd. B. Schmeidler, Hannoverae et Lipsiae 1917, MGH SrG in us. schol., t. [2], (dalej: Adam z Bremy), lib. IV, cap. 36, s. 273. Cf. ibidem, lib. III, cap. 77, s. 224. Vide S. F. D. Hughes, rec.: John Langelyth, *Outposts of Christianity and Civilization*, Copenhagen 1978, „Speculum” 55, 1980, 2, s. 380; P. Sawyer, *The Process of Scandinavian Christianization in the Tenth and Eleventh Centuries*, w: *Christianization of Scandinavia. Report of a Symposium held at Kungälv, Sweden, 4–9 August 1985*, red. B. Sawyer et al., Alingsås 1987, s. 81–82. Inaczej G. W. Weber, op. cit., s. 116; P. Kulesza, *Normanowie a chrześcijaństwo: recepcja nowej wiary w Skandynawii w IX i X wieku*, Wrocław–Racibórz 2007, s. 276; H. Antonsson, *Traditions of Conversion in Medieval Scandinavia: A Synthesis*, „Saga-Book” 34, 2010, s. 32. Gerd Weber, Przemysław Kulesza i Haki Antonsson mylnie odnieśli przekaz Adama do wydarzeń 1000 r.

⁵ O Adamie z Bremy, jego dziele i wyznawanej przez niego ideologii — vide S. Rosik, *Interpretacja chrześcijańska religii pogańskich Słowian w świetle kronik niemieckich XI–XII wieku (Thietmar, Adam z Bremy, Helmold)*, Wrocław 2000, s. 180–191, zwłaszcza 186 n.; H.-W. Goetz, *Constructing the Past. Religious Dimensions and Historical Consciousness in Adam of Bremen’s Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*, w: *The Making of Christian Myths in the Periphery of Latin Christendom (c. 1000–1300)*, red. L. B. Mortensen, Copenhagen 2006, s. 17–52.

⁶ O Arim i jego dziele — vide ostatnio S. Grønlie, *Introduction*, w: *Íslendingabók. Kristni saga. The Book of the Icelanders. The Story of the Conversion*, wyd. eadem, London 2006 (dalej: *The Book of the Icelanders*), s. IX–XXX. Rolę wstępu źródłoznawczego do niniejszych rozważań pełni mój artykuł: R. Rutkowski, „A ja nazywam się Ari”. O najstarszej kronice islandzkiej i jej autorze, w: *Autor i jego dzieło w wiekach średnich*, w druku.

Teitra Isleifssona. Już w czasach dzieciństwa nawiązał kontakty z kręgami związanymi z diecezją w Skalholt — Teitr był bowiem synem pierwszego tamtejszego biskupa Isleifa, w którego pogrzebie Ari uczestniczył zresztą jako chłopiec. Zapewne po śmierci kolejnego biskupa, Gizura (1118), został wyświęcony na księdza, zmarł 9 listopada 1148 r. Swoją kronikę spisał Ari pomiędzy 1122 a 1133 r. na prośbę biskupów Þorlaka i Ketilla, po czym — również za ich oraz księdza Sæmunda Mądrygo namową — zredagował ją powtórnie (i ta właśnie wersja dotrwała do naszych czasów w postaci dwóch siedemnastowiecznych rękopisów). Wobec bezpowrotnego zaginięcia pierwotnej redakcji kroniki nie jest jasne, jak należy oceniać zakres zmian wprowadzonych przez Ariego w jej drugiej wersji. Jak podaje sam autor, dzieło zostało skrócone o genealogie i okresy rządów królów („áttar tölo oc conunga æve” — odnośne fragmenty pierwotnej wersji nazywane są w literaturze *konunga ævi*)⁷, brakuje natomiast podstaw do twierdzenia,

⁷ *Ares Isländerbuch*, wyd. W. Golther, Halle a.S. 1892, Altnordische Saga Bibliothek, t. 1, (dalej: Ari), s. 3. Istnienia pierwotnej redakcji Ariego domyślać możemy się, poza świadectwem samego zainteresowanego, z poczynionego przez Snorriego zapewnienia, jakoby jego poprzednik pisał również o władcach Danii, Norwegii i Anglii, co mogłoby wskazywać, że miał do dyspozycji pierwotną wersję *Íslendingabók* — Snorri Sturluson, *Heimskringla. Nóregs Konunga Sögur*, wyd. F. Jónsson, København 1893–1900, t. 1, s. 6–7. Chodzi o to, że „przypisy” do Ariego występują w literaturze staroislandzkiej bardzo często, a ich rola sprowadza się zazwyczaj do nadania wiarygodności informacjom, które w istocie mogą pochodzić z innych źródeł — vide S. Grønlie, op. cit., s. XII–XIII, zwłaszcza przyp. 26. Kształt redakcji pierwotnej był przedmiotem następujących prac: S. Larsen, *Er Aris ældre Íslendingebog tabt? En kritisk undersøgelse*, København 1931; E. Hagnell, *Are Frode och hans författarskap*, Lund 1938, s. 102–109; G. Turville-Petre, *Origins of Icelandic Literature*, Oxford 1953, s. 93–99; S. Bagge, *The Making of a Missionary King: The Medieval Accounts of Olaf Tryggvason and the Conversion of Norway*, „Journal of English and Germanic Philology” 105, 2006, 4, s. 503. Poważnie rozpatrywano również, jaki wpływ *konunga ævi* Ariego wywrzeć mogły na wczesną historiografię norwesko-islandzką — vide chociażby T. M. Andersson, *Ari's „konunga ævi” and the earliest Accounts of Hákon Jarl's Death*, „Bibliotheca Arnarnagæana”, t. 33, Opuscula, t. 6, 1979, s. 1–17; idem, *Kings' Sagas (Konungasögur)*, w: *Old Norse-Icelandic Literature. A Critical Guide*, red. C. J. Clover, J. Lindow, New York 1985, s. 200–209; G. Lange, *Die Anfänge der isländisch-norwegischen Geschichtsschreibung*, Reykjavík 1989, s. 98–120, 145–156, 166–171. Sceptyczne uwagi w sprawie dwóch redakcji kroniki poczynili: S. Tómasson, *Formálar íslenskra sagnaritara á miðöldum. Rannsókn bókmenntahefðar*, Reykjavík 1988, s. 155–163; S. Grønlie, op. cit., s. XI–XIII. Wzmianka na temat powtórnej redakcji może równie dobrze (choć nie musi) być gołosłowna i stanowić jedynie element toposu pokory — jako analogię (czy w ogóle wzór, z którego Ari korzystał) wspomnieli historycy (a wcześniej już S. Ellehøj, *Studier over den ældste norrøne historieskrivning*, København 1965, s. 67) wskazują prolog do prozatorskiej redakcji *Vita Sancti Cuthberti auctore Beda*, w: *Two Lives of Saint Cuthbert. A Life by an Anonymous Monk of Lindisfarne and Bede's Prose Life*, wyd. B. Colgrave, New York 1969, s. 144–146. Beda przerobił pierwotną, wierszowaną wersję żywota i podobnie jak Ari zaakcentował swoją pokorę w stosunku do zwierzchników, domagając się zarazem korekty swojego dzieła ze strony braci, którzy znali Cuthberta osobiście. Również inni kronikarze dopuszczali całkowite nieraz przerobie-

że znacząco zmieniona została wymowa całości. Z pewnością natomiast zaakcentował Ari w ten sposób swoją pokorę w stosunku do biskupów, upraszając przy tym o korektę rozmiągających się z prawdą treści, o ile takie by zostały odnalezione. Widziano w tym stwierdzeniu objaw quasi-naukowego krytycyzmu, podczas gdy jest to element topiki wstępu. *Íslendingabók*, traktująca o historii Islandii w latach 870–1120, jest tekstem niewielkich rozmiarów, składa się bowiem z 10 rozdziałów, z których każdy stanowi zamkniętą opowieść, wiążącą dzieje ludu z indywidualnymi losami poszczególnych jego członków⁸.

Opis konwersji Islandczyków na chrześcijaństwo jest centralnym i najlepiej znanym w historiografii ogniwem kroniki. Na podstawie krytyki wewnętrznej przekazu dwudziestowieczni historycy przypisywali świadectwu Ariego sporą wiarygodność w przedstawianiu wydarzeń. Zwracano zwłaszcza uwagę na rzeczowy, lakoniczny styl literacki, przypominający (wedle słów Jana de Vriesa) „relację naocznego świadka”⁹. Argument to jednak obosieczny, mogący równie dobrze przybrać postać zarzutu skierowanego wobec dokonanych przez kronikarza przemilczeń, tudzież wobec jego niewiedzy¹⁰. Trudno zresztą nie dopatrzeć się pewnej życzeniowości w takim rozumowaniu, zważywszy, że odnosi się ono do źródła powstałego zapewne krótko po roku 1122, a traktującego o wydarzeniach mających miejsce w roku 1000, nieznajdujących w zasadzie potwierdzenia w źródłach niezależnych. W ostatnich kilkudziesięciu latach

nie swoich dzieł przez czytelników, vide np. *Ven. Guilberti abbatis s. Mariæ de Novigento Gesta Dei per Francos*, PL, t. 156, lib. IV, cap. 1, col. 729; *Cosmae Pragensis Chronica Boemorum*, wyd. B. Bretholz, Berolini 1923, MGH SrG n.s., t. 2, s. 2–3; *Galli Anonymi Cronicae et gesta ducum sive principum Polonorum*, wyd. K. Maleczyński, Kraków 1952, MPH n.s., t. 2, lib. III, epist., s. 121. O topice średniowiecznej — vide E. R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, Kraków 2005 (oryg. niem. 1954), s. 90–96, 417–423; L. Arbusow, *Colores Rhetorici: Eine Auswahl rhetorischer Figuren und Gemeinplätze als Hilfsmittel für akademische Übungen an mittelalterlichen Texten*, Göttingen 1963, s. 91–121; K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary. Historia i filozofia w myśli średniowiecznej*, Warszawa 2009, s. 46–107, 265–270; M. Cetwiński, *Między historią a poezją. Walory edukacyjne śląskich kronik*, w: idem, *Metamorfozy śląskie. Studia źródłoznawcze i historiograficzne*, Częstochowa 2002, s. 47–56.

⁸ Vide J. Lindow, „*Íslendingabók*” and Myth, „*Scandinavian Studies*” 69, 1997, 4, s. 454–464; P. Hermann, „*Íslendingabók*” and History, w: *Reflections on Old Norse Myths*, red. P. Hermann et. al., Turnhout 2007, s. 17–32.

⁹ „*einem Augenzeugenbericht*”, J. de Vries, op. cit., s. 76. Cf. J. H. Aðalsteinsson, op. cit., s. 55–57, 178–183; M. Neining, *The Conversion of Iceland — a Political Event. Essay*, München–Ravensburg 2004, s. 1–3, 12; S. Grønlie, „*Kristni Saga*” and Medieval Conversion History, „*Gripla*” 16, 2005, s. 137–138, 142–144. Marc Neining i Siân Grønlie zgodnie oceniają *Íslendingabók* jako źródło wiarygodne, choć niewystarczające do rekonstrukcji przebiegu wydarzeń historycznych.

¹⁰ Cf. J. Lindow, op. cit., s. 460–461; S. Grønlie, *Introduction*, s. X.

zaczęto jednak zwracać uwagę na to, że Ari nie dysponował rozległą i szczegółową wiedzą o przeszłości, a w swoim opisie konwersji Islandczyków przypisywał specjalne zasługi antenatom biskupów, pragnąc w ten sposób przypodobać się swoim mocodawcom. Trzeba zwrócić uwagę, że spośród dziewięciu wymienionych z imienia świadków, na których Ari się powoływał, zdecydowanie najwięcej zawdzięczał swojemu wychowawcy, urodzonemu ok. 1050 r. Teitrowi, który sam nie był przecież naocznym świadkiem nawrócenia, ale jedynie depozytariuszem tradycji rodowej o tym wydarzeniu¹¹.

A oto treść rozdziału siódmego *Íslendingabók*: Olaf Tryggvason, król Norwegii nawrócił Norwegię i Islandię. Wysłał on bowiem na wyspę księdza o imieniu Þangbrand, który na miejscu ochrzcił licznych wodzów, w tym Siðu-Halla, Hjaltiego Skeggjasona i Gizura Białego. Pomimo tych sukcesów liczniejsi byli ci, którzy odrzucali chrześcijaństwo. W efekcie Þangbrand, przebywając na Islandii przez rok lub dwa, zabił dwóch albo trzech ludzi, po czym powrócił do Norwegii, gdzie zdał sprawę ze swoich dokonań Tryggvasonowi. Władca, oburzony niepowodzeniem misji, kazał pojmać, a następnie pookaleczać bądź pozabijać wszystkich Islandczyków przebywających akurat w Norwegii. Wówczas jednak na dwór królewski przybyli Gizur i Hjalti, którzy wyprosiwszy łaskę dla swoich rodaków, obiecali pomoc w chrystianizacji swojego kraju. W rok później wyruszyli na Islandię wraz z księdzem o imieniu Þormod, by na miejsce dotrzeć w dziesiątym tygodniu lata, w drugiej połowie czerwca. Ponieważ Hjalti został wcześniej skazany na banicję za wygłoszenie wiersza, w którym przyrównał boginię Freję do suki¹², towarzysze radzili mu, by trzymał się z dala od althingu, on jednak nie posłuchał ich i wyruszył tam razem

¹¹ Najbardziej przekonująco na ten temat wypowiedział się Ármann Jakobsson, *Two Old Ladies at Þvátta and „History from below” in the Fourteenth Century*, w: *Scandinavia and Christian Europe in the Middle Ages. Papers of the 12th International Saga Conference*, red. R. Simek, J. Meurer, Bonn 2003, s. 8–13. Sugestia Leszka Słupeckiego, jakoby druga redakcja kroniki była bardziej „stronnicza” od pierwotnej, musi pozostać w sferze domysłów — L. P. Słupecki, *Konwersja jako zamach stanu. Przyjęcie chrztu przez Islandię w 1000 roku*, w: *Zamach stanu w dawnych społecznościach*, red. A. Sołtysiak, J. Olko, Warszawa 2004, s. 239, przyp. 12. O Teitrze Isleifssonie jako źródle Ariego — vide S. Grønlie, *Introduction*, s. XIV–XV; W. Manhire, *The Narrative Functions of Source-References in the Sagas of Icelanders*, „Saga-Book” 19, 1974–1977, s. 170–172.

¹² „vil ec eige goþ gayia,/ gray þykke mér Frayia” („nie chcę czekać na bogów./ ale Freja to dla mnie suka”), Ari, cap. 7, s. 13. Na temat tego wiersza i związanych z nim trudności translacyjno-interpretacyjnych — vide K. von See, *Der Spottvers des Hjalti Skeggjason*, „Zeitschrift für deutsches Altertum” 97, 1968, s. 155–158; R. North, „god geyja”: *The Limits of Humour in Old Norse Icelandic Paganism*, w: *Old Norse Myths, Literature and Society. Proceedings of the 11th International Saga Conference, 2–7 July 2000, University of Sydney*, red. G. Barnes, M. Clunies Ross, Sydney 2000, s. 386–395; *The Book of the Icelanders*, s. 24–25, przyp. 69.

z nimi. Gdy dotarli na miejsce, wyszli im naprzeciw uzbrojeni po zęby poganie, lecz do starcia szczęśliwie nie doszło. Następnego dnia Gizur i Hjal-ti wygłosili ze Skały Prawa przemówienie. Ari nie pisze, o czym mówili, a stwierdza jedynie, że ich mowa była zachwycająca. Skutek był jednak taki, że i poganie, i chrześcijanie po kolei, w obecności świadków występowali ze wspólnoty politycznej, uznając tym samym dotychczasowe prawo za nieobowiązujące¹³.

„Wtedy poprosili chrześcijanie Siðu-Halla, by ogłosił ich własne prawo, zgodne z chrześcijaństwem; on jednak uwolnił się od tej odpowiedzialności w ten sposób, że zapłacił Þorgeirowi, głosicielowi prawa, by on je wygłosił, mimo że był jeszcze poganinem. Potem, kiedy wszyscy powrócili do swoich szalasów, Þorgeir położył się do łóża i nakrył się całym płaszczem, leżał tak przez cały dzień i przez noc następną i nie wyrzekł ani słowa; ale następnego rana wstał i dał zlecenie, by mężowie szli na Skałę Prawa. I wtedy rozpoczął swoją mowę, gdy lud się tam zebrał, i mówił, iż wydaje mu się, że stan umysłów ludzkich znajdzie się w złej fazie, jeśli cały lud nie będzie miał jednego prawa, i przekonywał mężów w różny sposób, że nie mogą do tego dopuścić; mówił, że doprowadziłoby to do niezgody i z całą pewnością można przewidzieć, że takie walki powstałyby wśród ludu, od których kraj by spustoszał. Opowiadał o tym, jak przez długi czas królowie norweski i duński toczyli wojnę między sobą i bitwy, póki ludność nie doprowadziła do zgody między nimi, choć oni sami tego nie chcieli. I owo paktowanie wypadło tak, iż niebawem posłali sobie wzajemnie drogocenne dary, a pokój ten trwał tak długo, jak obaj żyli. «Uważam teraz za wskazane — powiedział — byśmy również nie pozwolili rządzić tym, którzy najostrzej chcą występować przeciwko sobie i pośredniczyć w ten sposób w sprawie między nimi, że obydwie strony uzyskają coś ze swych żądań, ale zachowajmy wszyscy jedno prawo i jeden zwyczaj. Okaże się prawdą, że jeżeli zerwiemy prawo, to zerwiemy i pokój». I taki był skutek tej mowy, że obydwie strony zgodziły się na to, by wszyscy mieli jedno prawo, to, które on uzna za stosowne wygłosić. Wówczas zostało ustanowione prawem, że wszyscy mają zostać chrześcijanami i przyjąć chrzest, ci, którzy jeszcze są nieochrzczeni tutaj w kraju; ale co do wynoszenia niemowląt miało obowiązywać dawne prawo, tak samo jak co do spożywania koniny. Mogli ludzie składać ofiary bogom, jeśli by chcieli, w tajemnicy, ale miała być za to trzyletnia banicja, jeżeli by na to stawiono świadków. Po upływie kilku zim jednak zanikło pogaństwo całkowicie”¹⁴.

¹³ Ari, cap. 7, s. 11–15.

¹⁴ „Þá böþo ener cristno menn Hall á Síþo, at hann scyllde lög þeira upp segia, þau er cristnenne scyllde fylgia; en hann leystesc því undan við þá, at hann caypte at

Konwersja Islandczyków miała miejsce w roku 1000; tego samego lata — mówi Ari — król Norwegii poległ w bitwie pod Svoldr (albo w Øresundzie)¹⁵.

Przywołana opowieść stawia przed badaczem wiele problemów interpretacyjnych. Skupmy się na kilku jej szczegółach: otóż dowiadujemy się o misji, na czele której stał wysłannik norweskiego władcy, jej sukces okazał się połowiczny, trudno też mówić o jej spokojnym przebiegu¹⁶. Niemniej

Þorgeir lögsögomanne, at hann scyllde upp segia, en hann vas enn þá heilþenn. En sí þan es menn quömo í búþer, þá lagþesc hann niþr, Þorgeirr, oc breidde felld sinn á sic, oc hvílþe þann dag allan oc nöttena epter, oc quað ecke orþ; en of morgonenn epter settesc hann upp, oc gørþe orþ, at menn scyllde ganga til lögberges. En þá hóf hann tölo sína upp, es menn quömo þar, oc sagþe, at hönom þótte þá comet hag manna í ónýtt efne, ef menn scyllde eige hava aller lög ein á lande her, oc talþe fyr mönnum á marga vega, at þat scyllde eige láta verþa, oc sagþe, at þat munde at því ósætte verþa, es vísa vön vas, at þær barsmíþer gørþesc á miþle manna, es landet ayddesc af. Hann sagþe fra því, at conungar því, at conungar ýr Norvege oc ýr Danmörco höfþo haft ófriþ oc orrostor á miþle sín langa tíþ, til þess unz lanzmenn gørþo friþ á miþle þeira, þótt þeir villde eige. En þat ráþ gørþesc svá, at af stundo sendosc þeir gersemar á miþle, enda hellt fríþr sá, meþan þeir lifþo. «En nú þykket mér þat ráþ, quað hann, at vér látem oc eige þá ráþa, es mest vilia í gegn gangasc, oc miþlom svá möl á miþle þeira, at hvárer tveggio have nacquat síns máls oc hövom aller ein lög oc ein siþ. Þat mon verþa satt es vér slítom í sundr lögen, at vér monom slíta oc friþenn». En hann lauc svá mále síno, at hvárer tveggio iötto því, at aller scyllde ein lög hava, þau sem hann réþe upp at segia. Þá vas þat mællt í lögom, at aller menn scyllde cristner vesa oc scírn taca, þeir es áþr vöro óscirþer á lande hér; en of barna útburþ scylldo standa en forno lög oc of hrossakiötz át. Scylldo menn blóta á laun, ef villdo, en varþa fiörbaugs-garþr, ef vöttom of quæme viþ. En síþar fóm vetrom vas sú heilþne af numen, sem önnor», Ari, cap. 7, s. 13–15. Tłum. Apolonii Załuskiej-Strömberg: A. Załuska-Strömberg, *Gramatyka języka staroislandzkiego*, Stockholm 1976, s. 132–133 z poprawkami autora.

¹⁵ Ari, cap. 7, s. 15. Ostatnio o tej bitwie — vide J. Morawiec, *Kilka uwag dotyczących okoliczności i przebiegu bitwy w Øresundzie*, w: *Średniowiecze polskie i powszechne*, red. I. Panic, J. Sperka, t. 3, Katowice 2004, s. 18–36; idem, P. Urbańczyk, *Legendarny wymiar bitwy pod Svoldr z 1000 r.*, w: *Wojna, pamięć, tożsamość. O bitwach i mitach bitewnych*, red. J. M. Piskorski, Warszawa 2012, s. 201–211. Opowiadam się tu za tradycyjną datacją konwersji Islandczyków (1000), wbrew postulatowi, by przesunąć ją o rok wstecz — vide Ó. Einarssdóttir, *Studier í kronologisk metode í tidlig islandsk historieskrivning*, [Stockholm 1964], *Bibliotheca Historica Lundensis*, 13, s. 72–82. Odnoszę zresztą wrażenie, że teza ta przyjmowana jest w historiografii ambiwalentnie — cf. głos polemiczny w tej sprawie: S. F. D. Hughes, rec.: John Langelyth, *Outposts*, s. 379. Wzmiankę o śmierci Tryggvasona uważano niekiedy za ślad lektury Adama z Bremy, nie dostrzegając, że Ari powołuje się w tym miejscu na ustne świadectwo Sæmunda („at sögo Sæmundar prestz”) — cf. S. Grønlie, *Introduction*, s. XX. O Sæmundzie — J. Mearns, *The Man who did not write „Edda”. Sæmundr fróði and the Birth of Icelandic Literature*, w: *Scandinavia and Christian Europe in the Middle Ages*, s. 373–381.

¹⁶ Od takiego pokutującego w literaturze poglądu ostro odcięła się również Kathleen M. Self, *Remembering our violent Conversion: Conflict in the Icelandic Conversion Narrative*, „Religion” 40, 2010, 3, s. 182–192. Ogólnie na temat badań nad konfliktem w średniowieczu — vide A. Pieniądz, *Sądowe i pozasądowe metody rozwiązywania konfliktów we wczesnym średniowieczu. Zarys problematyki*, w: *Historia społeczna późnego średniowiecza. Nowe badania*, red. S. Gawlas, M. T. Szczepański, Warszawa 2011, s. 293–318.

jednak Þangbrandowi udało się ochrzcić wielu wodzów — znamienne, że Ari wymienia z imienia zaledwie trzech, z którymi czuł się w pewien sposób związany; Siðu-Hall był bowiem jego prapradziadkiem od strony matki, Gizur zaś — teściem Hjaltiego i ojcem biskupa Isleifa (a przypomnijmy, że Ari został wychowany przez syna tego ostatniego, Teitra)¹⁷. Wodzowie ci odegrali znaczącą rolę w dalszych wypadkach. Mianowicie aby załagodzić sytuację wywołaną gniewem króla, a zarazem doprowadzić do chrystianizacji Islandii, Gizur i Hjalti zaofiarowali swoją pomoc w tym względzie. Razem z księdzem Þormodem wyruszyli oni na Islandię — jest zresztą dość znamienne, że Þormod nie odgrywa w omawianej opowieści praktycznie żadnej roli. Niemniej jednak królewscy wysłannicy udali się na althing, gdzie ze Skały Prawa wygłosili swoje przemówienie (*erinde*). Powtórzmy, Ari nie zdradza nam, czego konkretnie ta mowa dotyczyła (poza zapewnieniem, że była zachwycająca), a jak jeszcze pokażemy, to niedopowiedzenie już w średniowieczu prowokowało do domysłów. Efekt tej mowy był taki, że wszyscy Islandczycy postanowili opuścić wspólnotę polityczną, jaką do tej pory tworzyli.

Wówczas Siðu-Hall (kolejny wódz ochrzczony przez Þangbranda) został poproszony o wygłoszenie prawa dla chrześcijan, on jednak zrzekł się tej odpowiedzialności („hann leystesc því undan við þá”) na rzecz dotychczasowego głosiciela prawa, Þorgeira, który wciąż był poganinem¹⁸. Krok ten, jak zwykle lakonicznie odnotowany przez Ariego, intrygował już autora *Njáls Sagi*, który określił go mianem „ryzykownego”¹⁹. Docho- dzi tu pewien problem filologiczny: Hall bądź to „umówił się” z Þorgei- rem²⁰, bądź mu „zapłacił”. Za drugim, finansowym rozumieniem użytego czasownika *caupte* przemawia to, że tak właśnie odczytywali go autorzy

¹⁷ Gdzie indziej Ari dodaje, że w 999 r. Þangbrand ochrzcił trzyletniego Halla z Haukadalu (Ari, cap. 9, s. 17).

¹⁸ O Þorgeirze — vide np. J. H. Aðalsteinsson, op. cit., s. 99–102; H. Burrows, *The Secret Lives of Lawspeakers. The Portrayal of Lögsögumenn in the Íslendingasögur*, w: *Á austrvega. Saga and East Scandinavia. Preprint Papers of The 14th International Saga Conference, Uppsala, 9th–15th August 2009*, red. F. Charpentier Ljungqvist et al., Gävle 2009, t. 1, s. 151, 153.

¹⁹ „en þat var þó ábyrgðarráð”, *Brennu-Njáls saga (Njála)*, wyd. F. Jónsson, Halle a.S. 1908, Altnordische Saga Bibliothek, t. 13, (dalej: *Njála*), cap. 105, s. 246. *Njála* to najobszerniejsza i jedna z najpóźniej spisanych sag rodowych (ostatnia ćwierć XIII w.) — vide A. J. Hamer, „*Njáls Saga*” and its Christian Background. A Study of Narrative Method, Groningen 2008, praca doktorska, <dissertations.ub.rug.nl/FILES/faculties/arts/2008/a.j.hamer/thesis.pdf> (dostęp 11 IX 2013). Sześć rozdziałów (100–105) poświęconych misji Þangbranda i konwersji Islandczyków uważanych jest za pozostałość po zaginionym *Kristni bǫttur* — ibidem, s. 11–12, 101 n.; I. R. Maxwell, *Pattern in „Njáls Saga”, „Saga-Book” 15, 1957–1961*, s. 35–38; D. Strömback, op. cit., s. 23.

²⁰ Tak słowo *kaupa* rozumieją: J. de Vries, op. cit., s. 79–80; P. Kulesza, op. cit., s. 272. Cf. G. T. Zoëga, *A Concise Dictionary of Old Icelandic*, Oxford 1910, s. 237.

piszący w XIII w. Sądziłi oni, że pomiędzy Hallem a Þorgeirem doszło do uiszczenia pewnej kwoty, nie byli jednak zgodni co do jej wysokości. Wedle Oddra Snorrasona było to półtorej grzywny srebra²¹, wedle *Njáls Sagi* — trzy grzywny²², natomiast zdaniem autora *Kristni Sagi*, który użył tego samego czasownika — sześćdziesiąt grzywien²³. Historycy, którzy uważali, że Hall przekupił Þorgeira, wspierali swoje stanowisko podaną przez Oddra Snorrasona informacją, że Gizur i Hjalti zostali sownie wyposażeni przez króla Norwegii. Problem w tym, że źródło to (uznawane zresztą za niezbyt wiarygodne) podaje znacznie mniejszą sumę niż *Kristni Saga*, ani też nie precyzuje, w jaki sposób misjonarze te pieniądze wykorzystali²⁴.

Powstaje zatem pytanie, dlaczego Siðu-Hall, zamiast samemu wygłosić prawo dla chrześcijan, zaryzykował i poprosił o to poganina Þorgeira — niezależnie od tego, czy i ile pieniędzy mu przy tym zapłacił, i niezależnie od tego, jakie warunki mu przy tym postawił²⁵. Wydaje się, że Hall, nie będąc legalnie obranym głosi-cielem prawa, nie mógł liczyć na to, że prawo, które wygłosi, będzie powszechnie egzekwowane. Prawo, dotyczące choćby tylko chrześcijańskiej części wspólnoty, musiało zostać wygłoszone przez dotychczasowego, legalnego jego głosi-ciela, *lögsögumaðra*, cieszącego się wśród Islandczyków należną estymą²⁶.

Następnie, gdy wszyscy udali się do swoich szałasów, Þorgeir na całą dobę położył się do łóżka, przykrył ciało płaszczem i nie odzywał się w ogóle do nikogo. Ari nie wyjaśnia, co w ten sposób robił, a niewiele wnoszą tu

²¹ Oddr Snorrason, *Saga Ólafs Tryggvasonar*, wyd. F. Jónsson, København 1932 (dalej: Oddr Snorrason), s. 129. O źródle, T. M. Andersson, *The First Icelandic King's Saga: Oddr Snorrason's „Ólafs saga Tryggvasonar” or „The Oldest Saga of Saint Olaf”?*, „Journal of English and Germanic Philology” 103, 2004, 2, s. 139–155.

²² *Njála*, cap. 105, s. 246. Inne przykłady uiszczenia opłaty w wysokości trzech grzywien srebra: ibidem, cap. 8, s. 22; cap. 49, s. 110; cap. 138, s. 335; cap. 142, s. 354; *Gunnlaugssaga Ormstungu*, wyd. P. G. Foote, R. Quirk, London 1974, cap. 3, s. 19; cap. 11, s. 58.

²³ „Hallr keypti hálfu C silfrs at Þorgeiri goða”, *Kristnisaga*, wyd. B. Kahle, Halle a.d.S. 1905, Altnordische Saga Bibliothek, t. 11, cap. 12, s. 39. O tym źródle — vide niżej.

²⁴ Oddr Snorrason, s. 128. Vide D. Strömback, op. cit., s. 30–31; L. P. Słupecki, op. cit., s. 243–244. Bardziej umiarkowanie na ten temat wypowiedzieli się: P. Schach, *The Theme of the Reluctant Christian in the Icelandic Sagas*, „Journal of English and Germanic Philology” 81, 1982, 2, s. 190; G. W. Weber, op. cit., s. 120–121; J. H. Aðalsteinsson, op. cit., s. 96–97; M. Neining, op. cit., s. 7–8.

²⁵ Ari mówi, że Þorgeir miał wygłosić prawo dla chrześcijan, zaś autor *Kristnisagi*, że dwa oddzielne prawa, dla pogan i chrześcijan (*Kristnisaga*, cap. 11, s. 22). Inne źródło dodaje, że Hall postawił trzy warunki dotyczące chrystianizacji Islandii — *Ólafs saga Tryggvasonar en mesta*, wyd. Ó. Halldórsson, t. 2, København 1961, s. 191.

²⁶ Cf. J. de Vries, op. cit., s. 79; P. Schach, op. cit., s. 189–190; W. I. Miller, *Of Outlaws, Christians, Horsemeat, and Writing: Uniform Laws and Saga Iceland*, „Michigan Law Review” 89, 1991, 8, s. 2086–2087; M. Neining, op. cit., s. 7–8. Konfrontacja z późniejszymi źródłami dotyczącymi Halla nie wnosi zbyt wiele — J. H. Aðalsteinsson, op. cit., s. 91–98.

źródła od niego zależne. Wszystkie bez wyjątku podają, że Þorgeir nakrył płaszczem nie ciało, tylko głowę, wedle zaś *Njáls Sagi* to innym nie wolno było się do niego odzywać²⁷. Historycy, o ile w ogóle dawali Ariemu w tym względzie wiarę, tłumaczyli zachowanie głosiciela prawa w sposób zdroworozsądkowy: miał on bądź to spać, bądź układać przemówienie, bądź grać na zwłokę²⁸. Tymczasem, zdaniem de Vriesa, Þorgeir odprawiał nekromancki rytuał, dzięki któremu mógł dowiedzieć się, że pogaństwo przegrywa w konfrontacji z chrześcijaństwem. „Niemoc bogów” — znajdująca skądinąd liczne analogie²⁹ — miała zatem pchnąć pogan w objęcia Kościoła. De Vries zakładał przy tym, że zebrani na wiecu poganie wiedzieli, co robił Þorgeir, i doskonale rozumieli jego zachowanie, a skoro tak, to nie mogli w żaden sposób zaprotestować przeciwko zaproponowanemu przez niego rozwiązaniu³⁰. Moim zdaniem, z tekstu źródła wynika raczej, że zgromadzeni „odczytywali” nie rytuał odprawiony przez Þorgeira, tylko wygłoszoną przez niego mowę.

Podobną interpretację (niezależnie od de Vriesa) wysunął islandzki historyk Jón H. Aðalsteinsson. Ujęcie Aðalsteinssona jest jednak o tyle bardziej przekonujące, że poparte zostało obszernym i starannie udokumentowanym materiałem komparatystycznym wykraczającym zresztą poza skandynawski krąg kulturowy. Zestawione wzmianki okazują się na tyle różnorodne, że trudno tu o jakiegokolwiek generalizację. Poeci, mędrzy i wróżbici nakrywali głowę płaszczem i mamrotali pod nim w osamotnieniu, co prowadziło do zdobycia wiedzy ukrytej dla innych. W skrajnych przypadkach świadomość mogła opuścić ciało i obserwować wydarzenia w oddalonych miejscach³¹. Podkreślmy raz jeszcze, Ari nie wyjaśnia, co Þorgeir robił w czasie całodobowego spoczynku³²,

²⁷ *Kristnisaga*, cap. 12, s. 39; *Njála*, cap. 105, s. 246. Informacja o nakryciu płaszczem głowy miałyby pochodzić z pierwotnej redakcji *Íslendingabók* — J. H. Aðalsteinsson, op. cit., s. 103.

²⁸ Vide np. D. Strömback, op. cit., s. 29.

²⁹ Cf. J. H. Aðalsteinsson, op. cit., s. 127–130.

³⁰ J. de Vries, op. cit., s. 81–82. Stanowisko to nasuwa skojarzenia z paradygmatem mediewistycznej „szkoły rytualnej” — o rytuałach towarzyszących chrystianizacji vide J. Banaszkiewicz, *Zabić boga! Saxo Gramatyk o niszczeniu przez Duńczyków w 1168 roku rugijskich świątyń Arkony i Gardźca*. „Povest' vremennyh let” i historia zagłady Peruna za panowania Włodzimierza Wielkiego, w: *Dawne elity. Słowo i gest*, red. J. Axer, J. Olko, Warszawa 2005, s. 63–64.

³¹ J. H. Aðalsteinsson, op. cit., s. 99–123. Cf. recenzję tej książki: S. Duke [= S. Grønlie], rec.: Jón Hnefill Aðalsteinsson, *Under the Cloak: A Pagan Ritual Turning Point in the Conversion of Iceland*, Reykjavík 1999, „Saga-Book” 25, 1998–2001, s. 448–450; T. Gunnell, *Ansgar's Conversion of Iceland*, w: *Á austrvega*, t. 1, s. 346–353.

³² Cytowany autor uświadamiał sobie zresztą ten problem (J. H. Aðalsteinsson, op. cit., s. 130–131). Lakoniczność źródła była głównym argumentem wysuwany

opierając się na materiale porównawczym, można jednak stwierdzić, że i on nakrył się płaszczem, by zdobyć wiedzę niedostępną w żaden inny sposób. Pytanie, czy wiedza ta dotyczyła konieczności porzucenia pogaństwa, czy raczej — na co wskazywałoby jego przemówienie — problemu funkcjonowania islandzkiej społeczności.

Podajmy jeden, szczególny przykład takiego zachowania: wedle *Njáls Sagi*, kiedy na Islandię dotarły wieści o porzuceniu pogaństwa w Norwegii, wszyscy poczuli się tym zaniepokojeni. Njál natomiast był przekonany, że „nowa wiara” jest lepsza od starej. Wkrótce potem przyjął chrzest z rąk Þangbranda, wcześniej jednak mruczał w osamotnieniu³³. Njál nie był przykryty płaszczem, jego zachowanie przypomina jednak to, co robił Þorgeir. W obydwu wypadkach izolacja od otoczenia prowadzi bowiem do konwersji, czy to osobistej, czy też kolektywnej.

Przejdźmy teraz do przemówienia, które Þorgeir wygłosił następnego dnia. Jak zauważył Strömback, w mowie tej nie znajdujemy żadnych argumentów za koniecznością przyjęcia chrześcijaństwa³⁴. Sprowadza się ona do kategorii wspólnotowych, wobec których zmiana wiary, będąca jej następstwem, wydaje się sprawą niemal drugorzędną. To, że Þorgeir posługiwał się językiem kompromisu, skłoniło Aðalsteinssona do wysunięcia hipotezy, jakoby reprezentował on jakieś trzecie, liberalne, chciałoby się rzec, czy zgoła indyferentne religijnie stronnictwo³⁵. Wydaje się raczej, że to on sam siebie postrzegał jako tego, który reprezentując postawę umiarkowaną, jest w stanie doprowadzić do zgody pomiędzy bojowo nastawionymi (jak pokazały dwa poprzednie dni) poganami i chrześcijanami. W tym celu przyrównał się do ludu („lanzmenn”), który miał doprowadzić do zawarcia

przez jego polemistów — vide np. W. I. Miller, op. cit., s. 2087; J. Jochens, op. cit., s. 649, przyp. 124; M. Neining, op. cit., s. 9–10; G. W. Weber, op. cit., s. 119–121 (i przyp. końcowe do tego fragmentu tekstu). Weber uważał, że Þorgeirowi udzieliła się łaska Boża. Badacz ten zestawiał przypadek głosiciela prawa z inną opowieścią Ariego, mówiącą o reformie kalendarza i proroczym śnie Þorsteina Czarnego, która jednak, moim zdaniem, wykazuje zupełnie odmienną strukturę niż narracja o konwersji (cap. 4, s. 7–8). Z tezą Webera szerzej dyskutuję w artykule: R. Rutkowski, op. cit. Zupełnie nie przekonuje natomiast P. Kulesza, op. cit., s. 275. Kulesza widział w zachowaniu pogańskim Þorgeira chrystomimezę.

³³ „Hann fór opt frá ödrum mönnum einn saman ok þulði”, *Njála*, cap. 100, s. 231; chrzest Njála: cap. 102, s. 236. Cf. P. Schach, *Antipagan Sentiment in the Sagas of Icelanders*, „Gripla” 1, 1975, s. 109 n.; G. W. Weber, op. cit., s. 121; J. H. Aðalsteinsson, op. cit., s. 112 n.; A. J. Hamer, op. cit., s. 209–216.

³⁴ D. Strömback, op. cit., s. 28.

³⁵ J. H. Aðalsteinsson, op. cit., s. 125–127. Hipotezę taką wspiera archeolog, wedle którego ślady kultu pogańskiego na Islandii są praktycznie nieuchwytnie — vide O. Vésteinsson, *The Conversion of the Icelanders*, w: *Europe around the year 1000*, red. P. Urbańczyk, Warszawa 2001, s. 328 (w czasie pisania artykułu nie miałem dostępu do: idem, *The Christianization of Iceland. Priests, Power, and Social Change 1000–1300*, Oxford 2003).

pokoju pomiędzy dwoma wojującymi ze sobą skandynawskimi władcami. Ta ahisteryczna przypowieść, obrazująca możliwość przejścia od niezgody do zgody, stanowi oczywistą analogię do sytuacji, w jakiej w rozumieniu Þorgeira znaleźli się Islandczycy. Opozycja „skłócenie — arbiter” zyskuje zatem dwie symetryczne realizacje pod postaciami „królowie — lud” oraz „poganie i chrześcijanie — głosiciel prawa”³⁶.

Argumentacja Þorgeira biegła zatem następującym torem: jeśli w jednym kraju będą funkcjonować dwa prawa (a tym samym dwie społeczności), niechybnie dojdzie do walk bratobójczych, które z kolei doprowadzą do niepotrzebnego rozlewu krwi i wyniszczenia wspólnoty. Wszyscy musimy zatem mieć — mówił on — „jedno prawo i jeden zwyczaj” („oc hövom aller ein lög oc ein sið”), by zachować pokój³⁷. Paradoksalnie przypomina zatem Þorgeir zgromadzonych na wiecu Prusów, którzy wypędzając św. Wojciecha, podnieśli, że nie chcą znosić jego obecności, ponieważ rządzi nimi „communis lex [—] et unus ordo vivendi”³⁸. Rzuca się tu w oczy rzecz następująca: Prusowie użyli niemal tych samych słów, co nasz głosiciel prawa, po to, by bezwarunkowo odrzucić propozycję ewangelizacji swojego kraju! Jak widać, w obydwu wypadkach wyznawana religia — czy to pogańska, czy chrześcijańska — stawała się gwarancją jedności wspólnoty i jej stabilnego funkcjonowania.

Innymi słowy, choć Islandczycy zdecydowali się na konwersję, a Prusowie wręcz przeciwnie, problem pozostawał ten sam. Podałem charakterystyczne przykłady utożsamienia prawa z religią w źródłach dotyczących chrystianizacji Europy średniowiecznej, można by ich jednak przytoczyć więcej³⁹. Dla saskich Stellingów apostazja, dokonana za namową Lotara,

³⁶ O tej przypowieści — vide J. Jochens, op. cit., s. 651–652. Wedle *Kristnisagi* królowie ci nosili imiona Dagr i Tryggvi (cap. 11, s. 24). S. Piekarczyk, *O społeczeństwie i religii w Skandynawii VIII–XI wieku*, Warszawa 1963, s. 247. Stanisław Piekarczyk błędnie oddał rzecz jako „długotrwałe zamieszki [—] z religijnych powodów”.

³⁷ Cf. m.in. J. de Vries, op. cit., s. 79 n.; G. W. Weber, op. cit., s. 116–117; J. Jochens, op. cit., s. 649–653; J. H. Aðalsteinsson, op. cit., s. 124–135.

³⁸ S. *Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita prior*, wyd. J. Karwasińska, Warszawa 1962, MPH n.s., t. 4, fasc. 1, cap. 28, s. 43. Wojciech reprezentował z kolei świat „alterius et ignote legis”.

³⁹ Vide I. Wood, *Wojciech-Adalbert z Pragi i Bruno z Kwerfurtu*, w: *Tropami Świętego Wojciecha*, red. Z. Kurnatowska, Poznań 1999, s. 166–167; J. Banaszkiwicz, *Dwie sceny z żywotów i z życia św. Wojciecha: misjonarz i wiec Prusów, martyrium biskupa*, w: *Ludzie — Kościół — wierzenia. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa Europy Środkowej (średniowiecze — wczesna epoka nowożytna)*, red. W. Iwańczak, S. K. Kuczyński, Warszawa 2001, s. 86; J. Kujawiński, *Spotkanie z „innym”. Średniowieczny misjonarz i jego sacrum w oczach pogan*, RH 60, 2004, s. 32, 54–55; L. P. Słupecki, *Forn sidr. Pogaństwo jako sposób życia dawnych Islandczyków*, w: *Bogowie i ich ludy. Religie pogańskie a procesy tworzenia się tożsamości kulturowej, etnicznej, plemiennej i narodowej w średniowieczu*, red. idem, Wrocław 2008, s. 39–46.

oznaczała powrót do „legem quam antecessores sui tempore, quo idolorum cultores erant, habuerant”, co równało się destrukcji porządnie zorganizowanej wspólnoty⁴⁰. Bruno z Kwerfurtu pisał z kolei o ustanowieniu u Pieczyngów „christiana lex”, a Adam z Bremy w cytowanym już passusie stwierdził, że Islandczycy przed wyświęceniem pierwszego biskupa wcale nie odróżniali się swoim prawem od chrześcijaństwa⁴¹.

Kolejnym elementem obecnym w przemówieniu Þorgeira jest propozycja, by obydwie strony otrzymały coś ze swoich żądań. Patrząc na sprawę w kategoriach religijnych, nie mamy tu do czynienia z konwersją na chrześcijaństwo, lecz — w gruncie rzeczy — na dwuwiarę. Choć wszyscy Islandczycy mieli przyjąć chrzest, to poganom zezwolono na składanie ofiar bogom, a także spożywanie koniny i pozbywanie się niechcianych dzieci. Pierwszej z tych czynności wolno było dokonywać jedynie prywatnie, natomiast dwóch pozostałych już bez ograniczeń (dopiero według *Njáls Sagi* wszystkie trzy zostały jednakowo zakazane)⁴². Jak zapewnia Ari, pogaństwo zanikło całkowicie po upływie kilku lat, wedle zaś Snorriego Sturlusona miało to miejsce za czasów Olafa Świętego⁴³. Ari nie pozostawia przy tym wątpliwości co do religijnego charakteru tych praktyk, a stwierdzenie to można wesprzeć, odwołując się do innych źródeł. Z pozbywaniem się niechcianych dzieci przez pogan spotykamy się w Skandynawii i na Pomorzu⁴⁴, ofiary z koni są natomiast szeroko poświadczone wśród Germanów, a spożywanie mięsa ofiarnego

⁴⁰ *Nithardi Historiarum Libri IIII*, wyd. E. Müller, Hannoverae et Lipsiae 1907, MGH SrG in us. schol., t. [44], lib. IV, cap. 2, s. 41. Cf. K. Modzelewski, *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004, s. 191, 249–254; W. T. Oczkowski, „Historia i tożsamość w Saksonii IX wieku. Tożsamościowe aspekty interpretacji przeszłości w dziełach Rudolfa i Meginharta z Fuldy oraz Poety Saskiego”, Warszawa 2012 (niepublikowana praca magisterska — dziękuję Autorowi za udostępnienie mi tego tekstu).

⁴¹ *Epistola Brunonis ad Henricum regem*, wyd. J. Karwasińska, MPH n.s., t. 4, fasc. 3, Warszawa 1973, s. 100; Adam z Bremy, lib. IV, cap. 36, s. 273.

⁴² *Njála*, cap. 105, s. 247. Cf. D. Strömback, op. cit., s. 29; P. Schach, *Antipagan Sentiment*, s. 117–118; G. W. Weber, op. cit., s. 115–116; W. I. Miller, op. cit., s. 2086–2089; *The Book of the Icelanders*, s. 26, przyp. 75. Porównawczo o synkretyzmie religijnym — cf. A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 2006; K. Modzelewski, *Laicyzacja przez chrzest*, w: *Sacrum. Obraz i funkcja w społeczeństwie średniowiecznym*, red. A. Pieniądz-Skrzypczak, J. Pysiak, Warszawa 2005, s. 99–113.

⁴³ *Saga Óláfs inn helga*, cap. 58, w: Snorri Sturluson, *Heimskringla*, t. 2, s. 82–83.

⁴⁴ O dzieciobójstwie w Kamieniu na Pomorzu — *Ebonis Vita s. Ottonis episcopi Babenbergensis*, wyd. J. Wikarjak, wst. i kom. K. Liman, Warszawa 1969, MPH n.s., t. 7, fasc. 2, lib. II, cap. 5, s. 65. O porzucaniu dzieci na Islandii — vide J. Steffensen, *Aspects of Life in Iceland in the Heathen Period*, „Saga-Book” 17, 1966–1969, s. 196–205; J. Boswell, *Expositio and Oblatio: The Abandonment of Children and the Ancient and Medieval Family*, „The American Historical Review” 89, 1984, 1, s. 10–33; idem, *The Kindness of Strangers. The Abandonment of Children in Western Europe from Late Antiquity to Renaissance*, Chicago 1988, passim, zwłaszcza s. 287 n.

było problemem, z którym misjonarze stykali się już w czasach merowińskich⁴⁵.

Ostatnio Kathleen Self wystąpiła z twierdzeniem, że w przypadku konwersji Islandczyków nie mamy do czynienia z arbitrazem. Choć Þorgeir posługiwał się językiem kompromisu, pisze cytowana autorka, to nie został przecież poproszony przez Halla o rozstrzygnięcie sporu, tylko o wygłoszenie nowego prawa i tak też należy rozumieć jego wystąpienie⁴⁶. Już jednak Aðalsteinnsson spostrzegł, że argumentacja oparta na konieczności posiadania „jednego prawa” stanowiła właśnie polemikę ze zgłoszoną przez Siðu-Halla prośbą o wygłoszenie prawa wyłącznie dla chrześcijan⁴⁷. Dodajmy, że zmiana obowiązującego prawa poprzez arbitraż mieści się doskonale w wewnętrznej logice kroniki Ariego. Rozdział piąty *Íslendingabók*, poświęcony wprowadzeniu podziału Islandii na cztery dzielnice, przedstawia następującą historię. W trakcie ciągnącego się procesu o spalenie Þorkela Blund-Ketillssona, najpierw na wiecu lokalnym, a następnie na althingu doszło do walk pomiędzy skłóconymi rodami. Wówczas niejaki Þórd gellir wygłosił przemówienie, w którym stwierdził, że przyczyną, dla której wydarzenie przybrało taki obrót, było prawo stanowiące, iż sprawę o zabójstwo należy rozsądzać na wiecu położonym najbliżej miejsca zbrodni, a nie tam, gdzie mieszkają osoby zainteresowane, które mogą czuć się nieswojo w obcych sobie stronach. Przestrzegając przed powtarzaniem się takich wypadków, Þórd zaproponował zmianę wadliwego prawa i wprowadzenie nowego podziału wyspy na okręgi wiecowo-sądowe⁴⁸. Jak widać, arbitraż i w tym

⁴⁵ O składaniu ofiar z koni i stosunku Kościoła do nich — vide S. Piekarczyk, *Barbarzyńcy i chrześcijaństwo. Konfrontacje społecznych postaw i wzorców u Germanów*, Warszawa 1968, s. 106–116; L. P. Słupecki, *Czy völsi zawędrował na Ruś? O szczególnej formie indoeuropejskiej ofiary z konia u Skandynawów i na Rusi*, w: *Wędrowki rzeczy i idei w średniowieczu*, red. S. Moździoch, Wrocław 2004, s. 95–113, zwłaszcza 102; J. H. Aðalsteinnsson, *A Piece of Horse Liver. Myth, Ritual, and Folklore in Old Icelandic Sources*, Reykjavík 1998, s. 57–80; A. Sanmark, *Power and Conversion. A Comparative Study of Christianization in Scandinavia*, Uppsala 2004, s. 207–233. Inaczej O. Vésteinnsson, *The Conversion of the Icelanders*, s. 337–338. Nie miejsce tu na szczegółową polemikę, nie trafia mi jednak do przekonania twierdzenie Orriego Vésteinssona, jakoby zakaz jedzenia koniny miał motywację nie religijną, tylko kulturową, podobną do dziś panującego tabu związanego z jedzeniem psów i kotów. Cf. P. Kulesza, op. cit., s. 275. Kulesza, nie mogąc zaprzeczyć, że źródła z X i XI w. (Ibn Fadlan, Thietmar, Adam z Bremy) potwierdzają, iż Skandynawowie składali ofiary z koni, stara się bronić hipotezy Vésteinssona w sposób niezbyt dla mnie zrozumiały. Zwraca otóż uwagę, że źródła te wspominają także o ofiarach z innych zwierząt (jak również z ludzi), które nie zostały przecież zakazane na Islandii.

⁴⁶ K. M. Self, op. cit., s. 184, przyp. 5.

⁴⁷ J. H. Aðalsteinnsson, *Under the Cloak*, s. 124. Cf. L. P. Słupecki, *Konwersja jako zamach*, s. 244.

⁴⁸ Ari, cap. 5, s. 9–11. Na temat tych wydarzeń — vide J. Kristjánsson, *Annálar og Íslendingasögur*, „Gripla” 4, 1980, s. 299–300; K. Hastrup, *Culture and History in Medieval Iceland*.

wypadku szedł krok w krok za legislacją. Innymi słowy, ustanowienie prawa miało być remedium na eskalację ewentualnych konfliktów. Przypadek Þórda gellira przypomina o Þorgeirze z jeszcze jednego względu: obydwaj, wbrew K. Self, występowali w charakterze arbitra w pojedynkę.

Przemówienie wygłoszone przez Þorgeira okazało się na tyle przekonujące, że wszyscy zgodzili się przyjąć to prawo, które on wygłosi. Nie sposób bowiem mieć wątpliwości, że to on osobiście (w opinii Ariego) zdecydował o konwersji Islandczyków⁴⁹. Ciekawą interpretację tego passusu znajdujemy w *Njáls Sadze*. Þorgeir zażyczył sobie, by wszyscy zgromadzeni złożyli przysięgę („svardaga”), że „w ciemno” przyjmą prawo, które on wygłosi. Gdy już „zdradził”, jakie to prawo (warto wspomnieć, że dotyczyło ono również postów i świąt chrześcijańskich), poganie poczuli się oszukani, nic jednak nie mogli już na to poradzić⁵⁰.

II. Król Norwegii, misjonarze czy pogański głosiciel prawa?

Narracja o konwersji Islandczyków stanowi zatem wyraz przekonań o tym, w jaki sposób powinna funkcjonować islandzka wspólnota. Jak zauważyła Kirsten Hastrup, „podzielony świat ulega [w niej] połączeniu dzięki wiedzy i oratorskim zdolnościom pogańskiego głosiciela prawa [— —] Niepodzielony świat oznacza pokój, a podzielony jest źródłem niezgody”⁵¹. Głównym bohaterem tej opowieści jest zatem Þorgeir i to on, zda-

An anthropological analysis of structure and change, Oxford 1985, s. 210–211; J. Lindow, op. cit., s. 458–459; J. Byock, *The Icelandic Althing: Dawn of Parliamentary Democracy*, w: *Heritage and Identity: Shaping the Nations of the North*, red. J. M. Fladmark, Donhead 2002, s. 6–8.

⁴⁹ Inaczej J. H. Aðalsteinsson, *Under the Cloak*, s. 200. Aðalsteinsson zakładał, że ostateczną decyzję podjęła lögrétta, czyli starszyzna, pełniąca funkcje legislacyjne. Tymczasem Ari zapewnia dwukrotnie, że prawo zostało wygłoszone przez Þorgeira. Po raz pierwszy, kiedy Siðu-Hall zawiera z nim w tej sprawie umowę, po raz drugi, gdy wszyscy zgromadzeni, uwiedzeni argumentacją lögsögumaðra, godzą się przyjąć to prawo, które on wygłosi.

⁵⁰ *Njála*, cap. 105, s. 246–247. Na „podstęp” Þorgeira historycy nie zwracali uwagi, niekiedy dostrzegano natomiast, że *Njála* stanowi jedyne potwierdzenie niezadowolenia ze strony pogan — vide J. de Vries, op. cit., s. 81; P. Schach, *The Theme of the Reluctant Christian*, s. 190; L. P. Słupecki, *Konwersja jako zamach*, s. 245. Cf. z radą Olafa Tryggvasona, by wojownicy cesarscy poddali się przed bitwą o Danevirke (974 r.) sześciodniowemu postowi. Ole, bo pod takim imieniem ukrywał się Tryggvason, zażądał wówczas, by cesarz i jego ludzie przyjęli jego radę *in blanco*, albo w ogóle nie będzie doradzał — *Jómsvíkinga Saga efter Arnamagnæanska Handskriften n° 291. 4to*, wyd. C. af Petersen, København 1882, cap. 7, s. 28.

⁵¹ K. Hastrup, *Przedstawianie przeszłości. Uwagi na temat mitu i historii*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 51, 1997, 1–2, s. 22 — nie mając dostępu do wersji oryginalnej (*Presenting the Past. Reflections on Myth and History*, „Folk” 29, 1987, s. 257–269), pozwoliłem

niem Ariego, swoją wyważoną postawą w największym stopniu przyczynił się do takiego przebiegu wypadków — jest to oczywiste, niezależnie od tego, w jaki sposób odpowiemy na pytanie, co głosiciel prawa robił pod płaszczem⁵². Tymczasem cały rozdział zaczyna się od stwierdzenia, że to „Olaf król syn Tryggviego [— —] wprowadził chrześcijaństwo w Norwegii i w Islandii”⁵³, kończy natomiast wzmianką o śmierci władcy. Wiadomości o królu spinają zatem opowieść Ariego niczym klamra, ale wobec roli, jaką w opisanych wydarzeniach odgrywa Þorgeir, wydają się być w stosunku do całej opowieści zewnętrznym komentarzem, czy nawet elementem datującym — podobnie jak informacja, że Islandczycy nawrócili się 130 lat po śmierci św. Edmunda⁵⁴. Za taką interpretacją przemawiać może również to, że głosiciel prawa w swoim przemówieniu ani słowem nie odniósł się do działań podjętych przez króla. Tak właśnie uważał Aðalsteinsson, który polemizując z innymi badaczami, stwierdził, że opinia Ariego, jakoby to właśnie Olaf Tryggvason „wprowadził chrześcijaństwo w Islandii”, nie powinna być rozumiana dosłownie, tzn. w ten sposób, że to on osobiście nawrócił Islandczyków⁵⁵. Wątpliwość Aðalsteinssona wydaje się zasadna, warto zatem podjąć próbę jej wyjaśnienia.

Wedle Ariego król wysłał na Islandię kolejnych misjonarzy, a ponadto zamierzał pookaleczać i pozabijać przebywających akurat w Norwegii islandzkich pogan. Późniejsze źródła wspominają jeszcze o wzięciu czterech zakładników, nałożeniu na Islandię embarga handlowego i finansowym wsparciu udzielonym chrześcijanom. Za pozaźródłowy należy natomiast uznać domysł, jakoby król planował wysłać na Islandię karną ekspedycję wojskową⁵⁶.

sobie poprawić ten niekompetentny przekład zgodnie ze swoim wyczuciem. Jako kontranalogię przytacza Hastrup opowieść o relacjach pomiędzy chrześcijanami i argentyńskimi Indianami Mataco, przedstawiającą odwrotny proces.

⁵² Podobnie uważa M. Neininger, op. cit., s. 9–10.

⁵³ „Óláfr rex Tryggvasonr [— —] com cristne í Norveg oc á Ísland”, Ari, cap. 7, s. 11.

⁵⁴ „þat vas .cxxx. vetra epter dráp Eadmundar”, ibidem, s. 15. Ari wspomina o śmierci Edmunda jeszcze trzykrotnie (cap. 1, s. 4; cap. 3, s. 7; cap. 10, s. 21), „saga” zaś o tym władcy (identyfikowana z łacińską pasją bądź zbiorem miraculów — *Abbonis Floriacensis Passio Sancti Eadmundi*, w: *Corolla Sancti Eadmundi. The Garland of Saint Edmund, King and Martyr*, wyd. F. Hervey, London 1907, s. 6–59; *Hermanni Archidiaconi, Liber de Miraculis Sancti Eadmundi*, w: *Corolla Sancti Eadmundi*, s. 90–95) jest jedynym źródłem piśmianym, na które się on powołuje — cf. *The Book of the Icelanders*, s. 16, przyp. 12.

⁵⁵ J. H. Aðalsteinsson, *Under the Cloak*, s. 63, 202.

⁵⁶ Vide np. J. de Vries, op. cit., s. 80; D. Strömback, op. cit., s. 36; P. Schach, *The Theme of the Reluctant Christian*, s. 189; J. Jochens, op. cit., s. 653 n. Inaczej O. Vésteinsson, *The Conversion of the Icelanders*, s. 329. Vésteinsson trafnie zwrócił uwagę, że ówczesna sytuacja Norwegii nie pozwoliłaby na zorganizowanie przeciwko Islandii ekspedycji wojskowej.

Dotychczasowi badacze zastanawiali się przeważnie, czy Tryggvason mógł rzeczywiście wpłynąć na decyzję althingu, a jeśli tak, to w jakim stopniu był to wpływ decydujący⁵⁷. Rozważmy jednak, kto według autorów źródeł walnie przyczynił się do sukcesu chrystianizacji Islandii, i spróbujmy wobec tego serio potraktować zapewnienie Ariego, że to właśnie Olaf Tryggvason ochrzcił Islandię. Zauważmy może najpierw, że kronikarz twierdził, iż król doprowadził do konwersji dwóch krajów: Islandii i Norwegii. O tym drugim przypadku nic konkretnego nie pisze⁵⁸, jednak nawet z tak lakonicznej wzmianki można wysnuć wnioski, że obydwa te fakty — nawrócenie Norwegii i Islandii przez Tryggvasona — należy w świetle relacji Ariego traktować równoprawnie.

Można w tej sprawie wysunąć jeszcze inny argument. *Íslendingabók* kończy się informacją o rozpoczęciu nowego cyklu księżycowego w 1120 r. Jak zauważa Ari, miało to miejsce „516 lat po śmierci papieża Grzegorza, który wprowadził chrześcijaństwo w Anglii”⁵⁹. Kronikarz wspomina o tym zupełnie mimochodem, używa jednak dokładnie tych samych słów, co w odniesieniu do króla Norwegii, tyle że w odmiennym szyku — „cristne com”. Grzegorz Wielki nigdy nawet nie był w Anglii, to on jednak wysłał do Kentu św. Augustyna i w znaczącym stopniu przyczynił się do konwersji króla Æthelberhta⁶⁰. Wydaje się zatem, że w oczach Ariego Olaf Tryggvason odegrał taką samą rolę w stosunku do Islandii jak papież Grzegorz w stosunku do Anglii. Innymi słowy, zdanie otwierające opowieść o konwersji mieści się w wewnętrznej logice *Íslendingabók*. Zarazem trzeba powiedzieć, że taki sposób myślenia Ariego nie odbiega ani trochę od tego, w jaki sposób we wcześniejszym średniowieczu postrzegano ewangelizację. Za patrona misji uznawano bowiem tego władcę, który był jej inicjatorem i wysłał misjonarzy do kraju pogan, a optyka taka prowadziła nieraz — jak pokazał ostatnio R. Michałowski — do całkowitego wręcz lekceważenia roli duchownych działających w terenie⁶¹.

⁵⁷ Vide np. L. Leciejewicz, *Normanowie*, Wrocław 1979, s. 152–153; O. Vésteinnsson, *The Conversion of the Icelanders*, s. 328–329; M. Neiningen, op. cit., s. 3, 11–14; P. Kulesza, op. cit., s. 276.

⁵⁸ Vide S. Bagge, op. cit., s. 481–482. Sverre Bagge uważał, że podkreślając zasługi Tryggvasona dla chrystianizacji Norwegii, Ari dezawuował jego następcę, Olafa Świętego (męczeński charakter śmierci tegoż zostaje przemilczany). Wydaje się jednak, że tekst *Íslendingabók* jest zbyt lakoniczny, by wysuwać aż tak daleko idące wnioski.

⁵⁹ „en .dxvi. vetrom eptet andlát Grégóriús páva, þess es cristne com á England”, Ari, cap. 10, s. 21.

⁶⁰ Vide np. B. Dumézil, *Chrześcijańskie korzenie Europy. Konwersja i wolność w królestwach barbarzyńskich od V do VIII wieku*, Kęty 2008 (oryg. fr. 2005), s. 289–301, 649–651.

⁶¹ R. Michałowski, *Król czy misjonarz?*, s. 135–138.

Dotyczy to również naszego kronikarza, dla którego konwersja Islandczyków stanowiła (jak trafnie zauważył Gerd Weber) „strukturalną konfrontację pomiędzy norweskim królem [— —] a islandzkim głosicielem prawa, która zapewne odnosiła się do uniwersalnego stereotypu króla nakłaniającego (s w ó j) lud do konwersji, jak również do idei politycznej niezależności Islandii, gwarantowanej przez dobrowolne przyjęcie chrześcijaństwa — dobrowolne *de jure* i *de facto*”⁶². W świetle tego spostrzeżenia, Olaf Tryggvason okazuje się równie istotnym bohaterem narracji jak Þorgeir, był bowiem (to znów Weber) obecny na althingu „przy tej okazji, jeśli nie osobiście, to duchem”⁶³. Każda z tych postaci symbolizuje odmienne spojrzenia na konwersję, wywiedzione przez Webera z myśli augustiańskiej: poprzez pryzmat politycznego nacisku ze strony obcego monarchy oraz poprzez pryzmat wolności religijnej ludu⁶⁴. Te dwie perspektywy ścierają się ze sobą na gruncie struktury opowieści Ariego, niewiele miejsca zostawiając dla działalności duchownych-misjonarzy — Þangbranda i Þormoda.

Ambiwalentny stosunek Ariego do Olafa stanowił zatem wyraz przekonania o niezależności Islandii. Podkreślmy, że król Norwegii z całą pewnością nie jest w omawianej opowieści postacią pozytywną. Informacja o jego śmierci pod Svoldr wydaje się wręcz swoistym „dopełnieniem”, zasłużonym losem, jaki spotkał złego bohatera. Tym bardziej król nie jest postacią pozytywną w trzynastowiecznych przeróbkach *Íslendingabók*, których autorzy szczególnie ostro podkreślali „krwawy” charakter prowadzonej przez niego działalności ewangelizacyjnej, przeciwstawiając jej zarazem pokojową postawę samych Islandczyków. Sposób, w jaki Ari przedstawił Tryggvasona, nasuwa na myśl stworzoną przez Galla Anonima charakterystykę Stefana Świętego. Kiedy Kazimierz Odnowiciel został wygnany na Węgry, rządził tam Stefan, który — jak stwierdza Gall — akurat nawracał ten kraj na chrześcijaństwo prośbą i groźbą („*minis et blanditiis*”). Na żądanie Czechów, z którymi utrzymywał przyjaźń,

⁶² „structural confrontation between the Norwegian king [— —] and the Icelandic Lawspeaker [which] conforms both to the universal conversion stereotype of king stimulates (his) people’s conversion as well as to the idea of the political independence of Iceland guaranteed by its voluntary acceptance of the faith — voluntary *de jure* and *de facto*”, G. W. Weber, op. cit., s. 126 (podkreślenia oryginalne). Cf. H. Antonsson, op. cit., s. 35–37; S. Piekarczyk, *O społeczeństwie i religii*, s. 223. Piekarczyk zwięźle, lecz trafnie spostrzegł, że althing „dla zapewnienia jedności kraju i jego niepodległości przeciwko zakusom Olafa Tryggvasona ogłosił chrześcijaństwo oficjalną religią wyspy”.

⁶³ „on the occasion, in spirit if not in person”, G. W. Weber, op. cit., s. 117.

⁶⁴ Ibidem, s. 115–127. Kategorie przymusu i swobody w pismach św. Augustyna z Hippony syntetycznie omawia Bruno Dumézil, op. cit., s. 95–108.

uwięził Kazimierza. Gdy zaś zmarł, tron po nim objął Piotr Orseolo, który odmówił dalszego przetrzymywania księcia polskiego, tłumacząc, że król węgierski nie powinien być „strażnikiem więziennym” („carcerarius”) w służbie Czechów⁶⁵. Gall ewidentnie doceniał rolę Stefana jako władcy, który doprowadził do chrystianizacji Węgier⁶⁶, zaznaczał jednak przy tym, że rzecz odbywała się metodami niekoniecznie pokojowymi. Negatywna charakterystyka króla-chrystianizatora w tej konkretnej opowieści wynika jednak przede wszystkim z wrogich działań podjętych przez niego wobec bohatera pozytywnego, jakim był niewątpliwie Kazimierz. Nie bez znaczenia jest tu również postawa jego następcy. W tym sensie Gallowy Stefan przypomina nieco sportretowanego przez Ariego Olafa Tryggvasona.

By postawić kolejny problem, odwołajmy się do literatury przedmiotu. Kilka lat temu Piotr Boroń wystąpił z artykułem poświęconym roli wiecu w chrystianizacji Słowian we wczesnym średniowieczu. Jak zauważył Boroń, „czynnika oddolnego” nie da się praktycznie stwierdzić na podstawie dostępnych nam źródeł, w czym niemały udział mają obecne w nich konwencje literacko-historiograficzne (jako wyjątek podaje wszakże historyk Ruś i Pomorze)⁶⁷. Znacznie ciekawsze i owocne wydaje mi się rozszerzenie materiału źródłowego w dwóch kierunkach. Po pierwsze, należałoby uwzględnić świadectwa dotyczące innych regionów Europy, a po drugie, warto wziąć pod uwagę również te relacje, które mówią o takich konfrontacjach chrześcijańskich misjonarzy z pogańskim wiecem, które nie zakończyły się doraźnym sukcesem misji. Pozwoli to postawić problem związku, jaki zachodził pomiędzy władcą, misjonarzem a ewangelizowanym ludem. Nawiązuję tym do badań Jacka

⁶⁵ „Eo namque tempore sanctus Stephanus Vngaria gubernabat, eamque tunc primum ad fidem minis et blanditiis convertebat”, *Galli Anonymi Cronicae*, lib. I, cap. 18, s. 41–42. Cf. P. Żmudzki, *Nowe wersje opowieści Galla Anonima w dziele Wincentego Kadłubka (bitwa Chrobrego z Rusinami, Czesi oszukujący Szczodrego, dzieciństwo Kazimierza Odnowiciela)*, w: *Onus Athlanteum. Studia nad Kroniką biskupa Wincentego*, red. A. Dąbrówka, W. Wojtowicz, Warszawa 2009, s. 321; D. Bagi, *Królowie węgierscy w „Kronice” Galla Anonima*, Kraków 2008, s. 138 n.

⁶⁶ Warto wspomnieć, że Bolesław Krzywousty — główny bohater kroniki — urodził się w dniu św. Stefana (*Galli Anonymi Cronicae*, lib. II, cap. 1, s. 63).

⁶⁷ P. Boroń, „... sicut puram et simplicem historie exequimur veritetem”. *Cele i motywy narracji historycznej w źródłach do chrystianizacji Słowian*, w: *Causa creandi. O pragmatyce źródła historycznego*, red. S. Rosik, P. Wiszewski, Wrocław 2005, s. 135–146. Vide też replikę na ten artykuł: P. Kulesza, *Głos w dyskusji nad referatem Piotra Boronia*, w: *Causa creandi*, s. 149–152. Dyskusja to tym bardziej ciekawa, że dotyka ona kwestii relacji pomiędzy rzeczywistością historyczną a jej odzwierciedleniem źródłowym i historiograficznym, jak również problemu badań komparatystycznych nad światem słowiańskim i skandynawskim.

Banaszkiewicz, który komentując tezę Webera, spostrzegł: „rozmowę protagonistów nowej wiary z pogańskim thingiem należy rozumieć jako zachętę czy szansę ludu, by mógł ochrzcić się, jak trzeba, z własnej woli, a nie pod przymusem siły zewnętrznej, która w dodatku zabierze wspólnocie wszystko, co najcenniejsze. Konwersacja odbywa się w kontekście mniej czy bardziej realnej groźby obcej interwencji”⁶⁸.

Zacznijmy od przykładu misji Brunona z Kwerfurtu do Pieczyngów, której przebieg zrelacjonował sam misjonarz w *Liście do króla Henryka*. Włodzimierz Wielki, u którego przebywał Bruno, z początku nie pozwalał mu na opuszczenie swojego dworu, ponieważ obawiał się, że nie zyska on nic poza bezsensowną śmiercią męczeńską. Dopiero po upływie miesiąca zgodził się odeszkortować go do granicy. Znalazłszy się na terytorium Pieczyngów, trzeciego dnia Bruno i jego towarzysze zostali pojmani i zawleczeni na wiec. Wspomina on, jak przetrzymywano ich do samej nocy, wśród wiecowych okrzyków i wymachiwania bronią, dopóki „maiores terre” nie wydarli ich z rąk pospólstwa i nie zapewnili im schronienia wraz ze zgodą na prowadzenie misji. Kiedy już misjonarze otrzymali zgodę na prowadzenie ewangelizacji, w ciągu pięciu miesięcy obeszlili trzy części kraju (z czwartej przybyli „meliorum nuntii”), wyświęcili biskupa i nawrócili około trzydziestu osób, po czym zawarli pokój i wrócili na Ruś⁶⁹. Znajdujemy tu podobną strukturę opowieści jak u Ariego: misjonarz najpierw przebywa na dworze u potężnego władcy, by następnie wyruszyć na misję do kraju pogan. Sytuacja, w jakiej znalazł się Brunon, przypomina nieco tę, która była udziałem Hjaltego. Skutki skazania Hjaltego na banicję były niwelowane przez to, że nie był on na Islandii – inaczej niż autor *Listu do króla Henryka* w kraju Pieczyngów – kimś całkowicie obcym. W obydwu wypadkach dochodzi ponadto do mniej lub bardziej gwałtownej konfrontacji pomiędzy misjonarzem a zebranymi na wiecu poganami, która zostaje skanalizowana poprzez ugodową postawę „starszyzny”, co w efekcie daje sukces chrystianizacji.

Inaczej było w przypadku św. Lebuina, który mając przyjaciół w kraju Sasów, udał się tam na wiec w Marklo. Misjonarz pojawił się w środku kręgu, jaki wiecujący utworzyli po wzniesieniu modłów do bogów, i zakomunikował, że jest wysłannikiem Boga wszechmogącego, stwórcy nieba i ziemi. Lebuin przestrzegł Sasów przed represjami ze strony obcego, potężnego monarchy. I w tym wypadku król (chodzi oczywiście o Karola

⁶⁸ J. Banaszkiewicz, *Dwie sceny z żywotów*, s. 83, gdzie odwołanie do artykułu G. Webera.

⁶⁹ *Epistola Brunonis ad Henricum regem*, s. 98–100. O tej misji — vide ostatnio J. Tyszkiewicz, *Brunon z Querfurtu w Polsce i krajach sąsiednich w tysiąclecie śmierci*, Pułtusk 2009, s. 71–89; M. Sas, *Działalność św. Brunona z Kwerfurtu*, „Teka Historyka” 2009, 38, s. 53–56.

Wielkiego) był obecny na wiecu, podobnie jak Bolesław Chrobry w przemowie św. Wojciecha skierowanej do Prusów⁷⁰. Słowa Lebuina nasuwają również na myśl proroctwo św. Metodego, który przestrzegał księcia na Wiśle przed przyjmowaniem chrztu na obcej ziemi⁷¹. Wracając do zdarzeń w Marklo — słowa misjonarza tak rozjuszyły Sasów, że ci przy pomocy palików wyznaczających obręb pola wiecowego zamierzali pozbawić go życia, on jednak cudownym zrzędzeniem zniknął stamtąd w porę. W tym wypadku misja nie odniosła doraźnego sukcesu, obrady wiecu zakończyła jednak ugodowa wypowiedź niejakiego Butona, który wystąpił w obronie obcego przybysza⁷².

Podajmy jeszcze jeden przykład. Ansgar, arcybiskup hamburski, udał się do króla Olafa z prośbą o zgodę na prowadzenie misji wśród Szwedów. Król odparł, że osobiście nie widzi żadnych przeciwwskazań, ale najpierw należy spytać o zdanie wyroczni i wiec. Hagiograf wyjaśnia, że taki jest obyczaj u tego ludu, iż w sprawach publicznych lud ma więcej do powiedzenia od władcy. Następnie wysłannik Ansgara (a nie on sam) udał się wraz z Olafem na zebranie starszyzny. W zamkniętym pomieszczeniu „principes” postanowili zbadać przez losy, jaka jest w tej sprawie „deorum voluntas”⁷³, po czym wyszli na zewnątrz („in campum”), by rzucić losy — pozytywny wynik losowania przypisany został już „dei voluntate”. W kilka dni później odbył się wiec, na którym zostało oznajmione, jaki zamiar ma misjonarz i jakie jest w tej sprawie zdanie możnych. Z początku wywołało to

⁷⁰ *Sancti Adalberti episcopi Pragensis et martyris Vita Altera auctore Brunone Querfurtensi*, wyd. J. Karwasińska, Warszawa 1969, MPH n.s., t. 4, fasc. 2, Warszawa 1969, cap. 25, s. 32. Wojciech przybył „de terra Polanorum quam Boleslauus proximus christiano domino procurat”. Cf. J. Banaszkiwicz, *Dwie sceny z żywotów*, s. 84.

⁷¹ *Żywot Metodego*, cap. 11, w: T. Lehr-Spławiński, *Konstantyn i Metody. Zarys monograficzny z wyborem źródeł*, Warszawa 1967, s. 242. Cf. W. Swoboda, *Biskupstwo obediencji bułgarskiej i konstantynopolińskiej w Krakowie*, „*Slavia Antiqua*” 31, 1988, s. 58–59; G. Labuda, *Studia nad początkami państwa polskiego*, t. 2, Poznań 1988, s. 125–151.

⁷² *Vita Lebuini Antiqua*, wyd. A. Hofmeister, MGH SS, t. 30, cz. 2, Leipzig 1934, cap. 6, s. 793–794. Cf. G. W. Weber, op. cit., s. 118 n.; L. von Padberg, *Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert*, Stuttgart 1995, s. 172 n.; J. Banaszkiwicz, *Dwie sceny z żywotów*, s. 82–84. Opowieść ta bywa wykorzystywana w badaniach nad topografią i obyczajem wieców plemiennych — vide np. S. Piekarczyk, *O społeczeństwie i religii*, s. 92; K. Modzelewski, *Barbarzyńska Europa*, s. 378–384. Poglądy Piekarczyka i Modzelewskiego na temat powiązań instytucji kultowych i plemiennych trafnie przeciwstawił sobie Jakub Kujawiński, op. cit., s. 31–32, przyp. 129.

⁷³ Inne przykłady ustosunkowywania się do problemu chrystianizacji poprzez losowanie: *Vita Anskarii auctore Rimberto*, wyd. G. Waitz, Hannoverae 1884, MGH SrG in us. schol., t. [55], cap. 31, s. 61; *Annales Xantenses*, wyd. B. de Simson, MGH SrG in us. schol., t. [12], Hannoverae et Lipsiae 1909, s.a. 845, s. 14–15; *Kristnisaga*, cap. 12, s. 37; *Heinrici Chronicon Livoniae*, wyd. L. Arbusow, A. Bauer, Hannoverae 1955, MGH SrG in us. schol., t. [31], lib. XI, cap. 7, s. 55.

gniew ludu, jednak pewien starszy oznajmił, że przyjęcie chrześcijaństwa może okazać się dla Szwedów korzystne i nie należy tak gwałtownie przeciw temu występować⁷⁴.

Opowieści Ariego i Rimberta były ze sobą już wielokrotnie zestawiane. W obydwu bowiem wypadkach wiec po pewnych wahaniach pozytywnie ustosunkowuje się do oferty chrystianizacji. Mniej przekonująca jest natomiast konstatacja, jakoby czynność rzucania losów w Birce pełniła funkcję podobną do medytacji, jakiej oddawał się Þorgeir — pytanie bowiem, czy „leżenie pod płaszczem” można uznać za formę wyrocni, do której zwyczajowo odwoływano się przy podejmowaniu decyzji politycznych zarówno u Germanów, jak i u Słowian⁷⁵.

III. Konwersja Islandczyków we wczesnych kronikach norweskich

Poczynione spostrzeżenia warto doprecyzować, konfrontując relację Ariego z jej późniejszymi przeróbkami, by w ten sposób sprawdzić, jak przekaz ów rozumiany był przez autorów źródeł dwunasto- i trzynastowiecznych⁷⁶. Przegląd zacznę od *Historia de antiquitate regum Norwegiensium*. Jej autor, przedstawiający się jako „Theodoricus Monachus”, był zapewne Norwegiem o imieniu Þorir i mnichem benedyktyńskim w Niðaróss (albo w Bergen). Ponieważ w nieco późniejszym okresie było w Norwegii dwóch biskupów o tym samym imieniu, Arne O. Johnsen wysunął domysł, jakoby jednym z nich był właśnie nasz kronikarz (perspektywa to tym bardziej kusząca, że obydwaj byli kanonikami w augustiańskim opactwie św. Wiktora w Paryżu). Kronika Mnicha Teodoryka powstała zapewne w okresie pomiędzy ok. 1177 a 1188 r. i dedykowana została arcybiskupowi Niðaróss Øysteinowi Erlendssonowi. Jest to dzieło ukończone i wykazujące przemyślaną konstrukcję. Przedstawia ono historię władców norweskich poczynawszy od zjednoczenia kraju przez Haraldą Pięknwołosego aż do śmierci w 1130 r. Sigurda Krzyżowca. Dzieje rodzime zostały ujęte w nim jako fragment

⁷⁴ Vita Anskarii auctore Rimberto, cap. 26–27, s. 57–58. Cf. K. Modzelewski, *Barbarzyńska Europa*, s. 391–393. Supozycja, jakoby owym starszym przemawiającym na wiecu mógł być sam Ansgar, stoi w sprzeczności z tekstem źródła — P. Kulesza, *Normanowie a chrześcijaństwo*, s. 91.

⁷⁵ Vide I. Wood, *Christians and Pagans in Ninth-Century Scandinavia*, w: *Christianization of Scandinavia*, s. 56–57; J. H. Aðalsteinsson, *Under the Cloak*, s. 127–129; L. P. Słupecki, *Konwersja jako zamach*, s. 246; T. Gunnell, op. cit., passim.

⁷⁶ Cf. uwagi na temat konfrontacji Ariego ze źródłami późniejszymi: P. Schach, *The Theme of the Reluctant Christian*, passim; S. Grønlie, „*Kristni Saga*” and Medieval, s. 137–160. Porównawczo — P. Żmudzki, op. cit., s. 312–325.

uniwersalnej historii świata chrześcijańskiego, czemu służą zwłaszcza liczne dygresje⁷⁷.

Mnich Teodoryk dwukrotnie powołuje się na wiadomości uzyskane od Islandczyków, o których mówi, że „ze wszystkich ludów północnych byli w tym zawsze i najbardziej uczeni, i najbardziej ciekawscy”. Mieli oni bowiem opiewać dawne dzieje „w swoich starożytnych pieśniach”⁷⁸. Nie jest wszakże jasne, czy Teodoryk znał dzieło Ariego, nie powołuje się on bowiem na to źródło *explicite*⁷⁹. Zauważmy jednak, że rozdział *Historii* poświęcony odkryciu Islandii zawiera informację ewidentnie zaczerpniętą z *Íslendingabók*: norwescy przybysze mieli zastać na wyspie irlandzkich eremitów, którzy zostawili po sobie święte księgi i inne przedmioty⁸⁰.

Porównajmy teraz obydwie relacje na temat konwersji Islandczyków⁸¹. W *Historii* czytamy, że Olaf Tryggvason wysłał na Islandię misjonarza o imieniu Theobrand, którego Teodoryk z jakiegoś powodu uważał za Flamanda⁸², a któremu, pomimo wielkiej gorliwości, w ciągu niemal dwóch lat nie udało się ochrzcić zbyt wielu pogan, co wynikało z wrodzonej surowości i okrutnych obyczajów Islandczyków. „Jarzmo Chrystusa przyjęli” jednak Gizur, który był ojcem biskupa Isleifa, a także

⁷⁷ O autorze i źródle — vide A. O. Johnsen, *Om Theodoricus og hans Historia de antiquitate regum Norwagiensium*, Oslo 1939; J. S. T. Hanssen, *Observations on Theodoricus Monachus and his History of the Old Norwegian Kings, from the end of the XII. sec.*, „Symbolae Osloenses” 24, 1945, s. 164–180; idem, *Theodoricus Monachus and European Literature*, „Symbolae Osloenses” 27, 1949, s. 70–127; S. Bagge, *Theodoricus Monachus — Clerical Historiography in Twelfth-Century Norway*, „Scandinavian Journal of History” 14, 1989, 2, s. 113–133; P. Foote, *Introduction*, w: *Theodoricus Monachus, An Account of the Ancient History of the Norwegian Kings*, tłum. i kom. D. McDougall, I. McDougall, London 1998, s. VII–XXXI.

⁷⁸ „præ omnibus aquilonaribus populis in hujusmodi semper et peritiores et curiosiores extitisse”; „in suis antiquis carminibus”, *Theodrici Monachi Historia de antiquitate regum Norwagiensium*, wyd. G. Storm, Monumenta Historica Norvegiæ, Kristiania 1880 (dalej: Mnich Teodoryk), praef., s. 3; cap. 1, s. 6. Na temat islandzkich źródeł Teodoryka — vide np. E. F. Halvorsen, *Theodoricus Monachus and the Icelanders*, w: *Pridji Vikingafundur*, red. K. E. Ritsjóri, Reykjavík 1958, s. 142–155; G. Lange, op. cit., s. 55–98; P. Foote, op. cit., s. XV–XVIII.

⁷⁹ Co do znajomości *Íslendingabók* przez Teodoryka cf. np. P. Foote, op. cit., s. XV–XVIII; S. Bagge, *The Making of a Missionary King*, s. 488, 494; T. M. Andersson, *Ari's „konunga ævi”*, s. 16. Theodore Andersson zwrócił uwagę, że ramy chronologiczne obydwu kronik pokrywają się. O ile jednak zarówno Ari, jak i Teodoryk rozpoczynają swój wykład na Haraldzie Pięknowłosym, to inaczej jest w przypadku cesur końcowych. Należałoby bowiem przyjąć założenie, że Teodoryk znał *konunga ævi*, które tak jak jego dzieło miałyby się zamykać się na roku 1130, a nie na 1120 — cf. wyżej, przyp. 7.

⁸⁰ Ari, cap. 1, s. 4; Mnich Teodoryk, cap. 3, s. 8–9.

⁸¹ Podobnej analizy dokonał przede mną jedynie i niedawno H. Antonsson, op. cit., s. 35. Przeważnie doszukiwano się w relacji Teodoryka tylko faktografii nieznanego Ariemu.

⁸² „Theobrandum presbyterum Flandrensem”, Mnich Teodoryk, cap. 8, s. 15. Theobrand to oczywiście Þangbrand.

Hjalti, Siðu-Hall i niejaki Þorgil z Ölfus⁸³. Jak widać, trzy pierwsze imiona pokrywają się z relacją Ariego, Teodoryk dodał jeszcze, że Gizur był ojcem biskupa Isleifa. Czwarta postać, którą miał ochrzcić Theobrand, czyli Þorgil z Ölfus, jest już dodatkiem Teodoryka, sprawiającym pewne kłopoty identyfikacyjne⁸⁴. Kronikarz norweski nie wspomina przy tym nic o dokonanych przez duchownego zabójstwach.

Inaczej niż Ari, Teodoryk twierdził, że w drodze powrotnej do Norwegii misjonarzowi towarzyszyli Gizur i Hjalti. Tam Theobrand zdał królowi sprawę z przebiegu misji („negotium”), i został przez niego zganiony za jej niepowodzenie⁸⁵. Następnego lata Olaf odesłał Islandczyków z powrotem, tym razem w towarzystwie kapłana Thermona (czyli Þormoda), z zadaniem doprowadzenia do konwersji mieszkańców wyspy. „Głoszeniu przez tego księdza [słowa bożego] tak skutecznie sprzyjała łaska Ducha Świętego, że prędko całą tę dzicz na Chrystusa nawrócił. Albowiem, gdy wkroczyli na tę ziemię, odbywało się tam publiczne zgromadzenie, które nazywają „althing”. Gdy wielu pogan zobaczyło ich przybycie, cały lud ruszył pod broń, chcąc jednomyślnie ich życia pozbawić. Jednak takie było boskie zrządzenie, że mającym niewielkie siły chrześcijanom, którzy im się oparli, ani nie mogli, ani nie śmieli zaszkodzić”⁸⁶.

Jak widać, Mnich Teodoryk skomponował swoją relację w oparciu o faktografię zaczerpniętą z *Íslendingabók*, nadając jej przy tym własny sens, zwłaszcza w partii poświęconej misji Þormoda (Thermona). Jak pamiętamy, Ari jedynie napomknął, że ksiądz ów towarzyszył Gizurowi i Hjaltiemu po wyruszeniu z Norwegii, i nic więcej o jego działalności nie miał do powiedzenia⁸⁷. W opowieści Teodoryka tymczasem Thermo stał

⁸³ „Qui cum illuc venisset, coepit illis prædicare Christum, multumque instans vix biennio potuit paucissimos convertere propter nativam duritiam et crudelia ingenia. Inter illos tamen, qui jugum Christi susceperunt, fuerunt isti præcipui” (dalej następują imiona czterech ochrzczonych wodzów), *ibidem*, cap. 12, s. 19–20.

⁸⁴ Na temat tożsamości Þorgila z Ölfus — vide J. H. Aðalsteinnsson, *Under the Cloak*, s. 64–65; Theodoricus Monachus, *op. cit.*, s. 70–71, przyp. 93.

⁸⁵ „Theobrandus vero veniens ad regem increpatus est ab eo pro minus peracto negotio”, Mnich Teodoryk, cap. 12, s. 21. Na temat misyjnych konotacji słowa *negotium* w Nowym Testamencie i w patrystyce — vide A. J. Hamer, *op. cit.*, s. 148–150. Cf. Łk 19,13.

⁸⁶ „Hujus presbyteri prædicationem tam efficax gratia sancti spiritus comitata est, ut totam illam barbariem in brevi ad Christum converteret. Nam cum ipsi intrassent terram, tunc ibi celebrabatur publicus conventus, quem illi *Alðing* vocant. Cernens igitur multitudo paganorum illos advenisse, occurrit plebs universa ad arma volentes eos unanimiter vita privare; sed ita sunt divinitus coerciti, ut minima manu christianorum eis obsistente nec possent nec auderent quicquam eis adversi inferre”, Mnich Teodoryk, cap. 12, s. 21.

⁸⁷ „En et næsta sumar epter fóro þeir austan oc prestr sá, es Þormóþr hét”, Ari, cap. 7, s. 12. Z *Kristnisagi* dowiadujemy się ponadto, że Þormod odprawił mszę na althingu (cap. 9, s. 21).

się właściwie głównym sprawcą sukcesu chrystianizacji Islandii. Kronikarz, zgodnie z konwencją hagiograficzną, położył szczególny nacisk na jego działalność ewangelizacyjną, której sprzyjać miała „gratia sancti spiritus”⁸⁸. Z kolei posiedzenie althingu, na którym zogniskowała się praktycznie cała uwaga Ariego, zostało przez Teodoryka jedynie pokrótce wspomniane, z nieukrywanym zresztą poczuciem kulturowej wyższości właściwym całemu analizowanemu rozdziałowi (znamiennie, że kronikarz w innym miejscu ciepło wypowiadał się o potomkach owych barbarzyńców). Gdy misjonarze dotarli na obrady (tak rozumiem słowo „advenisse”), poganie mieli chwycić za broń, chcąc pozbawić chrześcijan życia, ale, choć ci znajdowali się w mniejszości, nie udało im się ich zaatakować, a to za sprawą aktywności „divinitus coerciti”. Teodoryk, odwołując się do interwencji sił nadprzyrodzonych, sprzyjających chrystianizatorom, interpretował w ten sposób podaną przez Ariego informację o tym, że w roku 1000 szczęśliwie nie doszło do konfrontacji zbrojnej pomiędzy chrześcijanami a poganami, a zarazem sugerował, że konwersja jest dziełem Bożej łaski⁸⁹.

Mnich Teodoryk dokonał zatem przesunięcia akcentu, czyniąc althing jedynie tłem dla prowadzonej przez Þormoda ewangelizacji. Islandczycy są w jego ujęciu jedynie obiektem, a nie podmiotem konwersji, chyba że akurat chcą pozbawić misjonarza życia. Zaprezentowane

⁸⁸ O Þormodzie — vide *The Book of the Icelanders*, s. 24, przyp. 65; J. H. Aðalsteinsson, *Under the Cloak*, s. 131–132. Aðalsteinsson, wychodząc od wzmianki o chrzcie Þorgila z Ölfus, traktował passus Teodoryka jako wierne odzwierciedlenie wydarzeń roku 1000. Jeszcze większy brak krytycyzmu w tej sprawie wykazał P. Kulesza, który we wstępie źródłoznawczym określił kronikę Mnicha Teodoryka jako źródło mało wiarygodne ze względu na zaprezentowaną w nim koncepcję postrzegania dziejów (idem, *Normanowie a chrześcijaństwo*, s. 32). W toku rozważań (s. 276) okazała się ona jednak źródłem jak najbardziej wiarygodnym, mimo że została spisana pod koniec XII w., czyli niemal 200 lat po nawróceniu Islandczyków (na dodatek w oparciu o fakty zawarte w tekście Ariego). W związku z tym, jak sądzę, powinna być traktowana jedynie jako pewna wizja tamtego wydarzenia, kolidująca zresztą z tezą Kuleszy, że władcy nie odgrywali specjalnej roli w chrystianizacji ludów. W innym jeszcze miejscu Kulesza uznał Þormoda, Gizura i Hjaltiego za wysłanników Olafa Świętego (sic! — s. 272).

⁸⁹ W komentarzach historyków do opinii Mnicha Teodoryka dostrzec można wyraźnie uwarunkowania światopoglądowe. Tak oto P. Kulesza uznał za wiarygodną informację o interwencji nadprzyrodzonej (sic!), zignorował natomiast ściśle z nią powiązane przekonanie o znajdowaniu się chrześcijan w mniejszości (idem, *Normanowie a chrześcijaństwo*, s. 276). J. H. Aðalsteinsson uznał z kolei, że odwołanie do „a supernatural explanation” wynikało z niewiedzy kronikarza, sam zaś obrót wypadków tłumaczył badacz zbyt wielką siłą wyznawców nowej wiary (idem, *Under the Cloak*, s. 83). W innym miejscu stwierdził on jednak, że ci „were in all likelihood greatly outnumbered at the Assembly” (s. 95). Sprzeczność ta pokazuje tylko, że nie wiemy, jak prezentował się układ sił na althingu w roku 1000, wobec tego trudno na domysłach w tej materii budować jakiegokolwiek wyjaśnienia — podobnie M. Neinger, op. cit., s. 5.

spojrzenie jest przy tym ewidentnie „norweskośrodkowe”, skoro Teodoryk nie miał wątpliwości, że „Islandia wiarę Chrystusa przyjęła za jego [czyli Olafa Tryggvasona] namową”⁹⁰. Skupienie autora na postaci władcy i jego działalności chryścianizacyjnej jest w *Historii* widoczne już przy pobieżnej lekturze. Zwróćmy uwagę na kilka spraw: Tryggvason miał kolejno sprowadzić do Norwegii licznych duchownych i zbudować pierwszy kościół w tym kraju, jarla Orkadów namówić zaś miał do przyjęcia chrztu. Wedle pewnych opinii to on ochrzcił swojego następcę, Olafa Świętego. Jako „niestrudzony robotnik winnicy Pana swego” („impiger cultor vineae Domini sui”), król wcielał w życie dewizę „compelle intrare”. Czynił on to, gorliwie wypleniając bałwochwalstwo i skazując na spalenie osiemdziesięciu pogańskich czarowników. Teodoryk nie był pewien, czy Olaf zginął w bitwie pod Svoldr, czy też z niej ocalał, ufał jednak, że „zażywa on wiecznego spokoju z Chrystusem”⁹¹. Widać zatem, że w oczach kronikarza chrzest Islandii stanowił jedną z licznych zasług gorliwego chrześcijańskiego monarchy.

Spśród dwunastowiecznych kronik norweskich *Historia de antiquitate regum Norwagiensium* jest jedyną, w której znaleźć można rozbudowaną opowieść o konwersji Islandczyków. Dwie pozostałe, których autorzy odmalowują przecież portret Olafa Tryggvasona w podobnych barwach⁹², zawierają na ten temat jedynie lakoniczne wzmianki. Datowany na ok. 1190 r. anonimowy *Ágrip af Nóregskonungasögum* podaje, że Tryggvason ochrzcił pięć krajów: Norwamię, Islandię, Szetlandy, Orkady i Wyspy Owczę⁹³. Te same kraje wymienia tajemnicza *Historia Norwegie*⁹⁴, w której została szeroko poruszona kwestia trybutarnej zależności wysp północnoatlantyckich wobec Norwegii. Powstaje zatem pytanie o status Islandii w oczach kronikarza piszącego zapewne w drugiej połowie XII w. Wydaje się otóż, że fakt ochrzczenia wyspy przez władcę Norwegii miał pociągać za sobą podleg-

⁹⁰ „Hyslandia fidem Christi recepit per ejus [czyli Olafa Tryggvasona] instantiam”, Mnich Teodoryk, cap. 12, s. 19.

⁹¹ Poświęcone panowaniu Tryggvasona partie kroniki: ibidem, cap. 8–14, s. 15–25.

⁹² Na temat wizerunku tego władcy w źródłach średniowiecznych, vide Ó. Einarsdóttir, *Olaf Tryggvason — Rex Norwegiae 994–999. Christian Ethics versus Teutonic Heroism*, w: *Scandinavia and Christian Europe in the Middle Ages...*, s. 413–420; S. Bagge, *The Making of a Missionary King*, s. 473–513. O wczesnym dziejopisarstwie norweskim (wraz z dalszą literaturą), vide T. M. Andersson, *Kings' Sagas*, passim; G. Lange, op. cit., passim.

⁹³ *Ágrip af Nóregskonungasögum. A twelfth-century synoptic history of the kings of Norway*, wyd. M. J. Driscoll, London 2008, cap. 19, s. 30. O *Ágrip*, vide M. J. Driscoll, *Introduction*, w: ibidem, s. IX–XX.

⁹⁴ Na temat tego źródła — vide komentarze do wzorcowej edycji: L. B. Mortensen, *Introduction*, w: *Historia Norwegie*, wyd. I. Ekrem, L. B. Mortensen, Copenhagen 2003, s. 8–44; I. Ekrem, *Essay on date and purpose*, w: *Historia Norwegie*, s. 157–225. Ponadto: C. Phepstead, *Introduction*, w: *A History of Norway and The Passion and Miracles of the Blessed Óláfr*, London 2001, s. IX–XXV.

łość diecezjalną w stosunku do arcybiskupstwa Niðaróss⁹⁵. Anonimowy autor był przy tym tak przychylny Tryggvasonowi, że tytułował go mianem „beatus”, a jego biografię modelował na podobieństwo życia Chrystusa⁹⁶.

IV. Przekazy sag

Sięgnijmy teraz do kolejnego źródła, a mianowicie do datowanej na lata pięćdziesiąte–sześćdziesiąte XIII w. *Laxdæla Sagi*. Liczne zachowane rękopisy wskazują na szeroką popularność tego tekstu. Saga przedstawia ciągnącą się przez kilkadziesiąt lat historię rodu o mozaikowej strukturze narracyjnej z centralną postacią kobiecą⁹⁷. Rozdział 40 sagi mówi o tym, jak Kjartan Olafsson udał się w podróż do Norwegii, akurat w czasie, gdy panowanie objął Olaf Tryggvason. Król postanowił narzucić chrześcijaństwo ludowi, wielu Norwegów jednak się temu opierało. Kjartan prędko poznał Tryggvasona (co nastąpiło w trakcie pojedynku pływackiego), z początku jednak wzbraniał się przed przyjęciem chrztu, nie podobało mu się bowiem, że władca — przedstawiony przez autora sagi jako misjonarz — próbuje narzucić „nową wiarę” siłą. Planował nawet spalić króla żywcem, ten jednak, dowiedziawszy się o tym, darował mu życie, licząc, że kiedy już zdecyduje się nawrócić, okaże się gorliwym chrześcijaninem. W końcu Kjartan wraz z innymi Islandczykami podsłuchał kazanie, które władca wygłosił w Boże Narodzenie, i w ten sposób wspólnie z nimi doszedł do wniosku, że jest on tak wspaniałym mężem, iż nie ma co dłużej wzbraniać się przed „nową wiarą”. Następnego dnia wszyscy przyjęli chrzest i odtąd cieszyli się wielkim poważaniem u króla i członków jego drużyny⁹⁸.

⁹⁵ *Historia Norwegie*, cap. 5–8, s. 64–74; cap. 17, s. 94. Co do statusu Islandii — L. B. Mortensen, *Introduction*, s. 13–14; I. Ekrem, op. cit., s. 187–193. Zaliczenie Islandii do „tributarias insulas” może, zdaniem wydawców, odnosić się do płaconego przez jej mieszkańców *landaurar* (o którym to: P. P. Brouha, *Icelanders and the Kings of Norway. Medieval Sagas and Legal Texts*, Leiden–Boston 2005, s. 71–73; R. B. Wærdahl, *The Incorporation and Integration of the King's Tributary Lands into the Norwegian Realm*, c. 1195–1397, Leiden–Boston 2011, *ad indicem*). W związku z informacjami o wasalnym statusie Islandii próbowano datować kronikę na połowę lat sześćdziesiątych XIII w. (R. Meissner, *Die Strengleikar. Ein Beitrag zur Geschichte der altnordischen Prosaliteratur*, Halle a.S. 1902, s. 42–43), a nawet na XV w. (K. Maurer, *Ueber die Ausdrücke: altnordische, altnorwegische & isländische Sprache*, München 1867, s. 226–227; idem, *Die Entstehungszeit der älteren Frostþingisög*, München 1875, s. 8–9).

⁹⁶ *Historia Norwegie*, cap. 17, s. 94, 100. Inaczej Ó. Einarssdóttir, *Olaf Tryggvason*, s. 415: „In *Historia Norwegiae* [— —] Olaf Tryggvason is twice named Sanctus” (sic!). Za Ólafíą Einarssdóttir błąd ten powtarza P. Kulesza, *Normanowie a chrześcijaństwo*, s. 241. W sprawie tego tytułu — I. Ekrem, op. cit., s. 207 n.; H. Antonsson, *St. Magnús of Orkney. A Scandinavian Martyr-Cult in Context*, Leiden–Boston 2007, s. 152–154.

⁹⁷ Ostatnio na temat tego źródła — vide A. J. Hamer, op. cit., s. 17–54.

⁹⁸ *Laxdæla Saga*, wyd. B. Sveinsson, Reykjavík 1920 (dalej: *Laxdæla*), cap. 40,

Następnie autor sagi powtarza za Arim informacje o misji Þangbranda i jej następstwach, w niewielkim tylko stopniu je uzupełniając. Powiedzmy, że zanim Gizur i Hjalti udali się do swojej ojczyzny, król nałożył na Islandię embargo handlowe oraz wziął w charakterze zakładników po jednym mieszkańcu z każdej dzielnicy wyspy — w tym Kjartana, a ponadto Halldora Gudmundssona, Þórda — syna goðiego Freya — oraz Swertinga Runolfssona⁹⁹. Zostali oni wypuszczeni, gdy wieści o przyjęciu chrześcijaństwa na Islandii dotarły do Norwegii. Król rozstał się wówczas z Kjartanem w przyjaźni, a kupcom ponownie zezwolił na kursowanie pomiędzy obydwojma krajami¹⁰⁰.

Skupmy się jednak na opisie wydarzeń, które rozegrały się na Islandii. Wedle tekstu sagi „Gizur i Hjalti wyjechali z Norwegii i mieli dobrą podróż przez morze. Przybyli właśnie w tym czasie, kiedy zbierano się na thing; wylądowali na Vestmannæyar, skąd niezwłocznie udali się na główny ląd. Mieli tam zebrania i narady z mężami należącymi do rodu. Następnie pojechali na althing i głosili wiarę ludowi, tłumacząc jasno i dokładnie. Wtedy cały lud islandzki nawrócił się na wiarę chrześcijańską”. Na tym opowieść się urywa¹⁰¹.

Lektura tego passusu skłania do kilku wniosków. Po pierwsze, został on oparty na faktografii zaczerpniętej z tekstu *Íslendingabók*, na co wskazują szczegóły itinerarium Gizura i Hjaltiego — mieli oni wyruszyć z Norwegii,

s. 114–126. Szerzej o Kjartanie i jego relacjach z królem — vide P. Schach, *Antipagan Sentiment*, s. 127; idem, *The Theme of the Reluctant Christian*, s. 192–196; G. W. Weber, op. cit., s. 125–126. Weber wbrew źródłu zakładał, że król był ojcem chrzestnym Kjartana. A. J. Hamer, op. cit., s. 24–30, 45–49; D. Clark, *Revenge and Moderation. The Church and Vengeance in Medieval Iceland*, „Leeds Studies in English” 36, 2005, s. 144.

⁹⁹ *Laxdæla*, cap. 41, s. 126–129. Inne przykłady myślenia o wspólnocie poprzez pryzmat podziału terytorialnego w kontekście chrystianizacji Islandii: Ari wyprowadza wywód genealogiczny od najważniejszych osadników z każdej ćwiartki do czterech biskupów — Gizura, Jona, Þorlaka i Ketilla (Anhang I, s. 22). Podobny motyw znajdujemy w stworzonym przez autora *Kristnisagi* „epizodzie ofiar” (cap. 11, s. 23–24), który omawiam niżej.

¹⁰⁰ *Laxdæla*, cap. 43, s. 133–134. Na temat wątku zakładników — vide P. Schach, *The Theme of the Reluctant Christian*, s. 188–189; J. Jochens, op. cit., s. 653 n.; K. M. Self, op. cit., s. 189–190; M. Neiningner, op. cit., s. 5. Cf. z żądaniem biskupa Bertolda, by Liwowie (którzy „tamquam canes ad vomitum, sic [—] ad paganismum redierint”) wydali mu swoich synów jako gwarancję pozostania przy wierze w Chrystusa — *Heinrici Chronicon Livoniae*, lib. II, cap. 5, s. 9–10; cf. M. Gąssowska, *Misja chrystianizacyjna w Inflantach w XII–XIII wieku — zderzenie sacrum chrześcijańskiego i pogańskiego*, w: *Sacrum. Obraz i funkcja*, s. 137–150. W sprawie embarga — P. P. Boulhosa, op. cit., s. 69–70.

¹⁰¹ „Gizorr ok Hjalti sigla af Noregi ok verða vel reiðfara; koma at þingi í Vestmannæyar ok fara til meginlands; eigu þar stefnur ok tal við frændr sína. Síðan fara þeir alþingis ok töldu trú fyrir mönnum, bæði langt erendi ok snjalt, ok tóku þá allir menn trú á Íslandi”, *Laxdæla*, cap. 42, s. 129. Tłum. za: *Saga Rodu z Laxdal*, tłum. A. Zaluska-Strömberg, Poznań 1973, s. 102.

mieć spokojną podróż przez morze, wylądować na leżących u południowo-zachodnich wybrzeży Islandii wysepkach Vestmannæyjar, a następnie przeprowić się na samą Islandię i skierować się na althing¹⁰². Na miejscu wygłosili przemówienie, o którym, jak pamiętamy, wspominał już Ari, który nie zdradził jednak, czego konkretnie ono dotyczyło¹⁰³. Przez autora *Laxdæla Sagi* Gizur i Hjaltil przedstawieni zostali natomiast jako misjonarze, którzy osobiście przekonali Islandczyków do przyjęcia chrześcijaństwa. Nie wiadomo, jakiego rodzaju argumentów oni używali, mówili jednak „jasno i dokładnie”. Przede wszystkim zaś rzuca się w oczy, że konwersja Islandczyków została tu przedstawiona jako bezpośrednia konsekwencja ich wystąpienia. Autor sagi skrócił opowieść Ariego, radykalnie zmieniając w ten sposób jej sens, uważając być może pierwowzór za niezbyt logiczny z punktu widzenia ekonomiki narracyjnej.

Dla dalszych rozważań o Gizurze i Hjaltilim bardzo przydatna okazuje się *Kristni Saga*, spisana w drugiej połowie XIII w. w oparciu o wiadomości podane m.in. w *Íslendingabók* i *Laxdæla Sadze*¹⁰⁴. Jest to źródło w literaturze staroislandzkiej unikatowe, jako jedyny tekst dotyczy bowiem tylko i wyłącznie dziejów chrystianizacji Islandii, począwszy od misji saskiego biskupa Friðreka u schyłku X w.¹⁰⁵ aż do śmierci biskupa Gizura sto kilkadziesiąt lat później. W *Kristni Sadze*, pomimo silnego naznaczenia kolorytem lokalnym, dostrzec można również ewidentną inspirację łacińską literaturą hagiograficzną, której przejaw stanowią takie elementy opowiadania, jak: „ostry konflikt pomiędzy poganami a chrześcijanami, cuda, *exempla* oraz chrześcijańska symbolika”¹⁰⁶. Wśród historyków brak jednak zgodności co do jej wartości jako źródła historycznego¹⁰⁷.

¹⁰² Ari, cap. 7, s. 12–13.

¹⁰³ „En annan dag epter gingi þeir Gizorr oc Hiallte til lögbergs, oc böro þar upp erinde sín; en svá es sagt, at þat bære frá, hvé vel þeir mællto”, ibidem, s. 13. Podobnie na temat tej mowy wypowiedzieli się: J. H. Aðalsteinsson, *Under the Cloak*, s. 86–87; M. Neininger, op. cit., s. 5–7, 11. Niektórzy historycy zdają się traktować wzmiankę o przemówieniu jako odeskoczną dla swojej wyobraźni — vide np. P. Kulesza, *Normanowie a chrześcijaństwo*, s. 273.

¹⁰⁴ O źródle — vide S. Duke [= S. Grønlie], „*Kristni Saga*” and its Sources: Some Revaluations, „*Saga-Book*” 25, 1998–2001, s. 345–366; eadem, „*Kristni Saga*” and Medieval, passim; eadem, *Introduction*, s. XXX–XLV.

¹⁰⁵ O Friðreku wspomina już Ari, cap. 8, s. 15. O tej postaci — vide G. A. Piebenga, *Friðrek, den første utenlandske misjonæren på Island. En undersøkelse av pålætegheten i de islandske tekstene som beretter om han*, „*Arkiv för nordisk filologi*” 99, 1984, s. 79–94; J. Jochens, *Old Norse Magic and Gender*. „*Þátr Þorvalds ens víðförla*”, „*Scandinavian Studies*” 63, 1991, 3, s. 305–317; R. Rutkowski, *Biskup Friðrek, pierwszy misjonarz na Islandii i szwyderstwo, jakie spotkało go ze strony pogan*, „*Teka Historyka*” 2010, 41, s. 97–154.

¹⁰⁶ S. Grønlie, *Introduction*, s. XXXI.

¹⁰⁷ Vide np. J. de Vries, op. cit., s. 76 n.; D. Strömback, op. cit., s. 21; J. H. Aðalsteins-son, *Under the Cloak*, s. 59; S. Grønlie, „*Kristni Saga*” and Medieval, passim.

Analizę zaczniemy od partii poświęconych postaci Þangbranda. Został on określony przez autora sagi jako „mąż ekstrawagancki i rozrzutny”¹⁰⁸. Miał być synem grafa Wilibalda z Bremy i kapłanem biskupa Alberta. Wstąpił na służbę u Olafa Tryggvasona po tym, jak został skazany w Danii na banicję za zabicie w pojedynku wysłannika cesarza Ottona III (poszło o piękną irlandzką niewolnicę). Następnie zdefraudował pieniądze otrzymane od króla i z pomocą własnej drużyny zaczął organizować wyprawy łupieżcze przeciw poganom¹⁰⁹. Gdy władca dowiedział się o tym, za karę postanowił wysłać go na Islandię¹¹⁰.

Jak pamiętamy, Ari miał na temat misji Þangbranda niewiele do powiedzenia. Nie wiedział nawet dokładnie, ile czasu przebywał na Islandii ani ilu ludzi tam zabił¹¹¹. Z jego krótkiej relacji wynika jednak, że zabójstwa dokonane przez Þangbranda podyktowane były poczuciem honoru, sukces zaś misji był połowiczny, co ogromnie rozgniewało króla. Misjonarzowi udało się jednak ochrzcić wielu wodzów, spośród których Ari potrafił wymienić z imienia tylko trzech.

Autor *Kristni Sagi*, mając do dyspozycji lakoniczny tekst *Íslendingabók*, stworzył rozbudowaną opowieść poświęconą tej misji, wyostrowając przy tym obydwa aspekty dające się zaobserwować w pierwowzorze. Þangbrand wylądował na Islandii, gdzie został przyjęty niechętnie, prędko jednak odnalazł schronienie u Siðu-Halla. Kiedy w dniu św. Michała odprawiał mszę, Hall zainteresował się tym i dowiedziawszy się, komu poświęcone są te obrzędy, zdecydował się na przyjęcie chrztu (co nastąpiło jednak dopiero w Wielką Sobotę)¹¹².

¹⁰⁸ „eyzslumaðr mikill ok örr”, *Kristnisaga*, cap. 6, s. 16. W przekładzie S. Grønlie — „a very extravagant man and open-handed” (*The Book of the Icelanders*, s. 39).

¹⁰⁹ *Kristnisaga*, cap. 5–6, s. 15–16. S. Grønlie określa ten epizod jako „Þangbrandr’s youth” (eadem, „*Kristni Saga*” and Medieval, s. 140, 149). Warto tu przy okazji zasygnalizować problem oddziałów zbrojnych towarzyszących wyprawom misyjnym (np. św. Wojciecha czy Ottona z Bambergu).

¹¹⁰ *Kristnisaga*, cap. 7, s. 19. Poprzednia misja, na czele której stał Islandczyk Stefnir Þorgilsson, nie powiodła się. Stefnir miał zostać wrogo przyjęty przez swoich krewnych, w czasie podróży po wyspie posunął się zaś do niszczenia pogańskich świątyń i bałwanów, co zaskutkowało wprowadzeniem prawa skazującego na banicję ludzi bluźniących przeciwko bogom (cap. 6, s. 16–19). O Stefnirze — vide np. P. Schach, *The Theme of the Reluctant Christian*, s. 199–200; J. H. Aðalsteinsson, *Under the Cloak*, s. 70–74; J. Jochens, *Late and Peaceful*, s. 644.

¹¹¹ Ari, cap. 7, s. 11–12. Vide P. Schach, *The Theme of the Reluctant Christian*, s. 187. Paul Schach zauważył, że wiedza Ariego na temat Þangbranda była niedokładna. Inaczej J. H. Aðalsteinsson, *Under the Cloak*, s. 63 — passus dotyczący misji ma stanowić „a fine example of Ari’s [—] care to say no more than he can confidently support”.

¹¹² *Kristnisaga*, cap. 7, s. 19–21. Cf. *Njála*, cap. 100, s. 231–233. O konwersji Siðu-Halla — vide A. J. Hamer, op. cit., s. 101–118; P. Schach, *The Theme of the Reluctant Christian*, s. 191–192; J. Jochens, *Late and Peaceful*, s. 646; Á. Jakobsson, op. cit., passim.

Kiedy Þangbrand wyruszył w dalszą drogę, poganie postanowili go zabić. W tym celu wynajęli czarownika, który zaklęciami sprawił, że pod jadącym konno przybyszem utworzyła się przepaść. Þangbrand odwiedził wcześniej wieś Kirkjubœr, w której mieścił się kościół i gdzie mieszkał Surt Ásbjörnsson, którego to przodkowie ze strony ojca byli chrześcijanami. Tak więc, gdy rozstąpiła się pod nim ziemia, Þangbrand szczęśliwie zdołał uskoczyć, stracił jednak przy tym konia wraz z dobytkiem¹¹³. Wówczas skaldowie zaczęli układać wiersze, w których sztydził z niego i jego męskości. Misjonarz wziął odwet, zabijając ich, w czym pomógł mu Islandczyk Guðleif Arason, za co obydwaj zostali wyjęci spod prawa¹¹⁴. Wkrótce potem statek Þangbranda rozbił się u wybrzeży Islandii, co poetka Steinunn, matka skalda Refa, objaśniła jako efekt działania Thora¹¹⁵. Na koniec, misjonarz udał się do Gesta Oddleifssona, gdzie został wyzwany na pojedynek przez norweskiego berserka (szalonego wojownika). Þangbrand poświęcił ognisko, w związku z czym jego przeciwnik (a pamiętajmy, że berserkowie byli zazwyczaj odporni na działanie ognia i żelaza) nie był w stanie przez nie przejść i zginął na miejscu. Będąc pod wrażeniem, Gest zdecydował się na przyjęcie *prima signatio*¹¹⁶.

Relację z misji Þangbranda streściłem „w telegraficznym skrócie”, jednak nawet w takiej formie rzuca się w oczy kilka rzeczy. Misjonarz tylko w jednym wypadku (mowa o chrzcie Siðu-Halla) używał w stosun-

¹¹³ *Kristnisaga*, cap. 8, s. 21–22. Cf. *Njála*, cap. 101, s. 235.

¹¹⁴ *Kristnisaga*, cap. 9, s. 22–26. Cf. *Njála*, cap. 102, s. 235–240 — wedle tego źródła Guðleif przybył na Islandię wraz z Þangbrandem (cap. 100, s. 232) i wspólnie z nim ją opuścił (cap. 103, s. 243). Ponadto to on właśnie zabił wynajętego przez pogan czarownika (cap. 102, s. 235).

¹¹⁵ *Kristnisaga*, cap. 9, s. 26–28. Cf. *Njála*, cap. 102, s. 240–241. Również statek Stefnira się rozbił (*Kristnisaga*, cap. 6, s. 17). O Steinunn — vide S. Grønlie, *Preaching, Insult and Wordplay in the Old Icelandic Kristniboðspættir*, „Journal of English and Germanic Philology” 103, 2004, 4, s. 464–465; eadem, „No longer male and female”: *Redeeming Women in the Icelandic Conversion Narratives*, „Medium Ævum” 75, 2006, 2, s. 293–294; B. McCreesh, *Overcoming Óðinn: the Conversion Episode in „Njáls saga”*, w: *Á austrvega*, t. 2, s. 675–676; K. M. Self, op. cit., s. 188–189.

¹¹⁶ *Kristnisaga*, cap. 9, s. 28–29. Cf. *Njála*, cap. 103, s. 242–243. Również Friðrek walczył z berserkami (*Kristnisaga*, cap. 2, s. 8). O motywie poddawania berserków próbom ognia — vide np. P. Schach, *The Theme of the Reluctant Christian*, s. 201–202; K. M. Self, op. cit., s. 189; A. J. Hamer, op. cit., s. 228–231; B. McCreesh, op. cit., s. 676; Ł. Malinowski, *Berserkir i úlfheðnar w historii, mitach i legendach*, Kraków 2009, s. 176, przyp. 419. Łukasz Malinowski trafnie zwrócił uwagę, że w dziejopisarstwie łacińskim to misjonarze byli poddawani próbom ognia (np. Bruno z Kwerfurtu, Poppo, Bazyli, Bernard Hiszpan). O katechumenacie wśród Skandynawów — vide P. Schach, *Antipagan Sentiment*, s. 126–127; J. Jochens, *Late and Peaceful*, s. 632; A. Sanmark, op. cit., s. 91–93; F. Uspenskij, *The baptism of bones and prima signatio in Medieval Scandinavia and Rus’*, w: *Between Paganism and Christianity in the North*, red. J. Morawiec, L. P. Słupecki, Rzeszów 2009, s. 165–177.

ku do osoby przez siebie nawracanej argumentacji eschatologicznej¹¹⁷. Przeważnie natomiast — jak w wypadku pokonania berserka w swoiście zaimprovizowanym ordalium — demonstrował przewagę Boga chrześcijańskiego nad bóstwami pogańskimi. Wiele dowiadujemy się również o aktach przemocy, które były jego udziałem. Þangbrand, obdarzony silnym poczuciem honoru, walczył osobiście nie tylko z berserkami, ale również z poetami, czarownikami i wojownikami¹¹⁸. Opis jego przygód na Islandii jest przy tym poddany silnej konwencji literackiej, która nasuwa na myśl konflikty znane z sag rodowych.

Kiedy Þangbrand powrócił do Norwegii, król zirytowany wynikiem misji pojmał przebywających tam Islandczyków z zamiarem ich zabicia, okaleczenia bądź pozbawienia majątku. Należy zaznaczyć, jak interpretuje ten czyn autor sagi — jego zdaniem, król tak postąpił, pragnąc zemsty za to, w jaki sposób wysłany przez niego misjonarz został potraktowany przez ojców pojmanyh Islandczyków. Obecny przy tym Gizur ujął się za swoimi rodakami. Przypomniał władcy, że już wcześniej zadeklarował, iż nie będzie stosował przemocy w stosunku do nawracanych pogan. Dodał, że za niepowodzenie misji odpowiada sam Þangbrand, który na Islandii zachowywał się w taki sam sposób jak uprzednio w Norwegii; ludzie nie chcieli go słuchać, ponieważ był obcokrajowcem. Jeśli jednak, mówił Gizur, zastosować „mądrą radę” („ráðum væri”), chrześcijaństwo z pewnością przyjmie się na Islandii. Poparł go Þangbrand, który stwierdził, że Gizur i Hjalti zwykli „odpłacać dobrem za zło, którego doznali”¹¹⁹. Król, jak wiemy, zaufał im i odesłał ich na Islandię, biorąc w charakterze zakładników po jednym młodzieńcu z każdej ćwiartki wyspy.

Optymistyczne podejście Gizura i Hjaltiego co do szans wprowadzenia na Islandii chrześcijaństwa zostało już wyraźnie wspomniane w *Księdze Islandczyków*. Wobec oporu, jaki napotkała misja Þangbranda, nastawienie to wprawiało badaczy w spore zakłopotanie¹²⁰. Sądzę, że sprawę da się wyjaśnić w oparciu o to, w jaki sposób przekaz Ariego rozumiał autor *Kristni Sagi*. W tym ujęciu, przemocy, jaką stosował Þangbrand, i pragnieniu zemsty za jego niepowodzenia, które żywił Olaf Tryggvason, przeciwstawione zostało pokojowe nastawienie przejawiane właśnie przez Gizura i Hjaltiego. Od

¹¹⁷ A. J. Hamer, op. cit., s. 151.

¹¹⁸ B. McCreesh, op. cit., s. 675–681; K. M. Self, op. cit., passim.

¹¹⁹ „þeir launa opt góðu illa hluti”, *Kristnisaga*, cap. 11, s. 35. Cf. z postawą Kjartana, który odmówił Tryggvasonowi udania się na misję, ponieważ nie chciał zadawać gwałtu swoim rodakom (*Laxdæla*, cap. 41, s. 126–127).

¹²⁰ Vide np. J. H. Aðalsteinsson, *Under the Cloak*, s. 86. Aðalsteinsson tłumaczył, że przekonanie misjonarzy zostało sformułowane *ex post*. Z kolei P. Kulesza oznajmił, iż Gizur i Hjalti „musieli zdawać sobie sprawę z siły i znaczenia grupy chrześcijan obecnych na Islandii jeszcze przed rokiem 1000” (idem, *Normanowie a chrześcijaństwo*, s. 271–272).

działań podjętych przez władcę i jego misjonarza lepsza miała być „mądra rada” zaproponowana przez Islandczyków. W ten sposób rola króla jako „patrona misji” została częściowo przynajmniej zdezwuowana.

Stałym motywem opowieści o osobistych nawróceniach Islandczyków jest odrzucenie krwawej zemsty, w skrajnych przypadkach prowadzące do rezygnacji z samoobrony w obliczu śmierci¹²¹. Podobnie miało być z Hjaltim, który został skazany na banicję za wygłoszenie wiersza obrażającego boginię Freję. Wedle *Kristni Sagi*, stało się tak za sprawą gođiego Runolfa Ulfssona, który reagując „w sposób okrutny i nieprzejednany”, zmobilizował swoich stronników, by utrudnić Hjaltiemu i Gizurowi dotarcie na althing. Wysłał przeciw nim niejakiego Narfięgo, który również został wyjęty spod prawa i otrzymał obietnicę wyzwolenia w zamian za zabicie Hjaltiego. Ten jednak, dowiedziawszy się o tym, zaproponował Narfiemu „lepszą radę”, w czym widzieć należy ofertę przyjęcia chrztu¹²².

Sam epizod, który rozegrał się na althingu, został w *Kristni Sadze* rozbudowany o kilka elementów. Po pierwsze, w trakcie posiedzenia miał nastąpić wybuch wulkanu, który zniszczył dom gođiego Þoroda w Ölfuss. Poganie orzekli wówczas, że jest to oznaka gniewu bogów, wywołanego zachowaniem chrześcijan, co Snorri goði skwitował pytaniem: „Co też tak rozgniewało bogów, skoro wciąż tu stoimy, a lawa płonie tam?”¹²³. Ksiądz Þormod miał z kolei odprawić mszę na althingu, a chrześcijanie wyposażeni byli w dwa drewniane krzyże, jeden wysokości Hjaltiego, drugi — Olafa Tryggvasona (a więc król był tam symbolicznie obecny!).

Najciekawszy dodatek to epizod wypełniający czas, gdy Þorgeir medytował przykryty płaszczem. Poganie postanowili wówczas złożyć ofiarę bogom, zrzucając z klifów i skał po dwóch ludzi z każdej dzielnicy Islandii. Chrześcijanie powzięli podobną inicjatywę, składając „sigrgjöf” („ofiarowanie zwycięstwa”) dla Jezusa Chrystusa, czyli przysięgę prowadzenia lepszego życia i skutecznego wystrzegania się grzechów, w czym uczestniczyła taka sama liczba osób. Obydwie ofiary były zatem względem siebie symetryczne, z tą różnicą, że jedna była krwawa i została złożona „z najgorszych ludzi” („verstum mönnum”), a druga była bezkrwawa i uczestni-

¹²¹ Vide np. P. Schach, *Antipagan Sentiment*, passim; idem, *The Theme of the Reluctant Christian*, passim; J. H. Aðalsteinsson, *Under the Cloak*, s. 92–96; A. J. Hamer, op. cit., passim, zwłaszcza s. 90–134; D. Clark, op. cit., passim; K. M. Self, op. cit., s. 185 n.; R. Rutkowski, *Biskup Friðrek*, s. 123–125.

¹²² „betra ráð”, *Kristnisaga*, cap. 10, s. 32. Cf. S. Grønlie, *Introduction*, s. XL.

¹²³ „Hvat reidduz goðin þá, er hér brann hraunit, er nú stöndu vèr á?”, *Kristnisaga*, cap. 12, s. 39. W przekładzie S. Grønlie — „What were the gods enraged by when the lava we are standing on here and now was burning?” (*The Book of the Icelanders*, s. 49).

czyli w niej „najlepsi mężowie”. Z dalszego rozwoju wypadków widać, czyje działanie przyniosło pożądany skutek¹²⁴. Gdy zostało już zadecydowane, że wszyscy Islandczycy mają zostać chrześcijanami, na althingu odbyły się chrzty pogan. Część wodzów wróciła jednak od razu w swoje rodzinne strony, nie chcąc zanurzać się w zimnej wodzie (woleli uczynić to w gorących źródłach). Gdy chrzest przyjmował Runolf Ulfsson, Hjalti nie omieszkał odwdziaczyć się za jego postępowanie względem swojej osoby, oznajmiając: „teraz nauczymy starych wodzów gryźć sól”¹²⁵.

Podsumowanie

Analizowane przekazy prowadzą do wniosku, że sposób, w jaki autorzy źródeł opowiadali o chrystianizacji Islandii, nie odbiegał tak bardzo od tego, jak przedstawiano przebieg tego procesu w innych regionach wczesno-średniowiecznej Europy. Miało się to odbywać drogą odgórną, w tym sensie, że za inicjatora chrystianizacji uznawano, zgodnie ze światopoglądem średniowiecznym, norweskiego monarchę, natomiast przyjęciem chrztu najbardziej zainteresowani byli możni wodzowie¹²⁶. Wniosek ten wymaga doprecyzowania. W żadnym z przytoczonych tekstów Olafowi Tryggvasonowi nie przypisano bowiem pełnej zasługi, jeśli chodzi o konwersję Islandczyków. Pomijając już oczywisty fakt, że król nigdy nie postawił stopy na Islandii, trzeba zwrócić uwagę, że niektórzy autorzy wyraźnie dezawuowali jego rolę ze względu na okrutny charakter podejmowanych przez niego działań i dlatego też z sympatią wypowiadali się o islandzkich chrześcijanach, którzy zdecydowali się na odrzucenie krwawej zemsty. Odwrotnie patrzył z perspektywy norweskiej Mnich Teodoryk, dla którego islandzcy poganie byli po prostu barbarzyńcami zdolnymi przyjąć chrzest jedynie przy wydatnym wsparciu Bożej łaski.

W zależności od źródła mamy zatem do czynienia z różnymi sposobami rozłożenia akcentów w sposobie opowiadania o konwersji Islandczyków.

¹²⁴ *Kristnisaga*, s. 39–41. Cf. P. Schach, *The Theme of the Reluctant Christian*, s. 190–191; J. H. Aðalsteinsson, *Under the Cloak*, s. 184–198. Nie miejsce tu na szczegółową polemikę, nie przekonują mnie jednak argumenty Aðalsteinssona, mające przemawiać za wiarygodnością passusu o ofierze pogańskiej. Nie sposób zwłaszcza się zgodzić, jakoby w przedsięwzięciu tym brał udział Þorgeir, który leżał już przecież wtedy przykryty płaszczem. Odpada tym samym wskazana analogia z Brutusem śpiącym „super pellem cerue” tuż po złożeniu ofiary Dianie (s. 211–214; *The Historia Regum Britannie of Geoffrey of Monmouth*, wyd. N. Wright, Cambridge 1985, cap. 16, s. 10–11).

¹²⁵ „Gömlum kennu vér nú goðanum at geifla á saltinu”, *Kristnisaga*, cap. 12, s. 42. To oczywista aluzja do soli umieszczanej na języku katechumena w trakcie rytuału inicjacyjnego.

¹²⁶ Cf. Á. Jakobsson, op. cit., passim.

Różne punkty widzenia wynikają przy tym z różnorodności celów, jakie stawiali sobie poszczególni autorzy, nie stanowią natomiast, jak sądzę, odbicia realnego przebiegu wydarzeń, które miały miejsce u schyłku X w. — podkreślić tu koniecznie trzeba późny charakter wszystkich źródeł. Najstarszym zachowanym świadectwem (nie licząc niewiele wnoszącego do sprawy Adama z Bremy) jest bowiem spisana co najmniej 120 lat po opisywanych wydarzeniach *Íslendingabók*, będąca w istocie zapisem tradycji rodowej pierwszych biskupów Skalholt, pragnących upamiętnić udział swoich antenatów w promocji nowej wiary na Islandii. Z kolei wszystkie kolejne, bardzo już późne źródła, począwszy od *Historia de antiquitate regum Norwagiensium*, są zależne od tekstu Ariego, stąd nie sposób traktować jako wiarygodnych nieznanymi pierwowzorowi informacji w nich zawartych¹²⁷. Dobrym kluczem do zrozumienia kolejnych świadectw wydaje się pytanie: dzięki komu Islandczycy nawrócili się na chrześcijaństwo? A ponadto: komu i dlaczego zależało utrwaleniu pamięci o konwersji w taki a nie inny sposób?

Who Inspired Icelanders to Convert to Christianity? Conversion Perceived by Mediaeval Authors

The article not so much reconstructs actual events associated with the conversion of Icelanders to Christianity in 1000, but deals with the way in which it was depicted in successive sources spanning from *Íslendingabók* by Ari the Learned (1122–1133) and *Historia de antiquitate regum Norwagiensium* by Theodoricus monachus (about 1177–1188) to thirteenth-century Icelandic sagas. The prime question pertains to the role ascribed to particular participants of the events, with special emphasis on King Ólaf Tryggvason of Norway. Up to now researchers asked whether, and to what extent, a ruler who never set foot in Iceland could have influenced decisions made by Althing. In the light of comparative studies Tryggvason appears to have been the “lord of the mission” without whose participation the Christianisation of Iceland would have ended in a fiasco. At the same time, certain authors of the sources deprecated the king’s role by accusing him of cruelty.

Translated by Aleksandra Rodzińska-Chojnowska

¹²⁷ Podobnie P. Schach, *The Theme of the Reluctant Christian*, s. 186–187. Problem, jaki stanowi późny czas spisania *Íslendingabók*, podniósł w dyskusji ze mną Karol Modzelewski. Mało przekonujący jest natomiast „the probable passage of events at Þingvellir”, który zestawiał J. H. Aðalsteinsson, *Under the Cloak*, s. 214–215.