

WSTĘP

ŚWIĘTY PATRYK – CZŁOWIEK I DZIEŁO

„Nie pięknymi wierszami lub klasyczną prozą, lecz barbarzyńskimi tekstami Patryka przekroczyła literatura łacińska granice nakreślone jej przez potęgę i wojsko. Pośród najgłębszego upadku państwa rzymskiego powstaje dokument historycznej przemiany narodu, który zawsze pozostawał wolny od panowania rzymskiego – dzieło w języku Rzymian. Język łaciński sam wyruszył na «peregrinatio» i w pielgrzymiej szacie «sermo humilis» rozpoczął nowe życie”.

Tymi słowy zakończył Walter Berschin prezentację postaci i dzieła św. Patryka¹. Postać to niezwykła, zarówno z lokalnego, dziejów Irlandii, punktu widzenia², jak również w wymiarze ogólnoeuropejskim, po-

¹ W. BERSCHIN 1988, 230. Pełne tytuły dzieł podawanych w formie skróconej w wykazie literatury na s. 63nn.

² Z podstawowej ogólnej literatury naukowej o wczesnośredniowiecznej Irlandii wymienię następujące pozycje: L. BIELER, *Irland. Wegbereiter des Mittelalters*, Olten-Lausanne 1961 (tłum. ang.: *Ireland. Harbinger of the Middle Ages*, London 1963); K. HUGHES, *The Church in Early Irish Society*, London 1966; F.J. BYRNE, *Irish Kings and High Kings*, London 1973; M. DILLON, N.K. CHADWICK, *Ze świata Celtów*, przekł.: Z. KUBIAK, Warszawa 1975 (oryg. ang., pt. *The Celtic realms*, London 1967); S. GRZYBOWSKI, *Historia Irlandii*, Wrocław 1977; M. RICHTER, *Irland im Mittelalter. Kultur und Geschichte*, Stuttgart etc. 1983; J. STRZELCZYK, *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, Warszawa 1987 (z obszerną bibliografią); *Historia Irlandii*, red.: T.W. MOODY, F.X. MARTIN, przekł.: M. GORAJ-BRYLL, E. BRYLL, Poznań 1998. – Z najnowszych polskojęzycznych publikacji

wszechnym. Postać zarazem znana i nieznana. „Historyczny św. Patryk jest osobą, którą znamy bardzo dobrze i o której wiemy bardzo mało” – bardzo trafnie zauważył wybitny znawca problemu³. Paradoks ten jest rezultatem swoistego charakteru podstawy źródłowej, będącej do dyspozycji historyka, próbującego rozjaśnić ciemności spowijające Patryka i jego czasy.

Literatura naukowa o św. Patryku, wielo- choć, oczywiście, przede wszystkim anglojęzyczna (także w języku iryjskim), jest nieprzebrana. Wybór ważniejszych i nowszych prac znajdzie Czytelnik w wykazie bibliograficznym towarzyszącym niniejszej książce, oraz – w miarę potrzeby – w przypisach do wstępu i do tłumaczonych tekstów. Wśród tej literatury jasnym blaskiem świeci nie nowa, bo opublikowana w 1919 roku w języku francuskim, a dopiero w 1956 udostępniona po polsku książka Stefana Czarnowskiego *Kult bohaterów i jego społeczne podłoże. Święty Patryk bohater narodowy Irlandii*. Późniejsze piśmiennictwo polskie (i obce, w Polsce ogłoszone) o św. Patryku przedstawia się raczej skromnie⁴.

zob.: T. CAHILL, *Jak Irlandczycy ocalili cywilizację. Nieznana historia heroicznej roli Irlandii w dziejach Europy po upadku Cesarstwa Rzymskiego*, przekł.: A. BARAŃCZAK, Poznań 1999; A. KRÓLIKOWSKI, *Epopėja Celtów*, Częstochowa 1999. – Zalecałbym ostrożność przy korzystaniu z obszernej i bogatej materiałowo, kilkakrotnie wznawianej książki W. LIPOŃSKIEGO, *Narodziny cywilizacji Wysp Brytyjskich*, Poznań 1995.

³ „The historical St. Patrick is a person whom we know very well, and of whom we know very little” – L. BIELER, *The Celtic Hagiographer*, 1962, 243–265, cytat ze s. 249.

⁴ Ważniejsze prace do połowy lat osiemdziesiątych XX w. znajdzie Czytelnik w bibliografii załączonej do mojej książki *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, Warszawa 1987, zwłaszcza s. 443n. Z prac późniejszych zob. J. STRZELCZYK, *Apostołowie Europy*, War-

O Patryku czerpiemy informacje z różnych źródeł, powstałych w różnym czasie i o różnym stopniu wiarygodności. Są to przede wszystkim dwa niedługie utwory przez niego samego napisane, *Wyznanie (Confessio)*⁵ i *List do żołnierzy Korotyka (Epistola ad milites Corotici)*⁶. Rzucają one cenne, wręcz niezastąpione światło na okoliczności towarzyszące działalności Patryka w Irlandii oraz na jego osobowość, ale danych biograficznych w ścisłym tego słowa znaczeniu znajdziemy w nich niewiele. „Autor, jak na nasze pojęcia [i oczekiwania – J. S.], mówi zbyt dużo o Bogu, a zbyt mało o samym sobie”, zauważa wspomniany Berschin⁷, by można było jego *Confessio* uznać za typowe dzieło autobiograficzne.

Nieco informacji dotyczących działalności misyjnej Patryka przynoszą różne roczniki irlandzkie, te jednak zachowały się w znanej nam postaci dopiero z czasów znacznie późniejszych, ich źródła i wzajemny stosunek są często niejasne, a w każdym razie ciągle podlegają dyskusjom naukowym; wszystko to sprawia, że ich wartość źródłowa jest niepewna i dyskusyjna⁸. Przez ponad całe jedno stulecie po śmierci Patryka zupełnie o nim głucho w źródłach. We wczesnym, prawda że skromnym ilościowo, piśmiennictwie zarówno hagiograficznym, jak i niehagiograficznym panuje zadziwia-

szawa 1997, 62–76; N. GORCE, *Introduction à la „Vita Patricii” de Muirchu...*, 1998; K. RZEŹNICZEK, 1997, 241–248.

⁵ BHL 6492.

⁶ BHL 6493.

⁷ BERSCHIN W., rozdz. I.

⁸ Ich synoptyczne zestawienie, wraz z informacjami o poszczególnych rocznikach, znajduje się w aneksie nr 1 do monografii R.P.C. HANSONA, 1968, 213–224.

jące milczenie o nim. Nie znajdziemy śladu pamięci o św. Patryku w *Żywocie św. Brygidy* pióra Cogitosusa – bodaj najstarszym znanym nam iryjskim zabytku hagiograficznym, ani w pismach św. Kolumbana czy w *Żywocie* tegoż Kolumbana pióra Jonasza z Bobbio⁹. Nie wspomina o Patryku ani niemal mu współczesny Gildas Mądry, opisujący łzawie upadek chrześcijaństwa w porzymskiej Brytanii, ulegającej inwazji pogańskich Anglów i Sasów, ani – i to daje nawet więcej do myślenia – Beda Czcigodny (Venerabilis). Ten ostatni, bodaj najbardziej uczony człowiek na Wyspach Brytyjskich na przełomie VII i VIII wieku, autor wielu dzieł, zwłaszcza o charakterze religijnym i historycznym, w swojej wielkiej *Historii kościelnej narodu angielskiego* (*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*) poświęcił sporo uwagi sprawom iryjskim i choć za Iryjczykami specjalnie nie przepadał, to jednak chciał i potrafił niejedno o Kościele iryjskim i jego luminarzach przekazać potomności. Nieco wcześniejszy opat i pisarz iryjski, Adamnam, wspomniał wprawdzie Patryka, ale jedynie ubocznie, w jednej z przedmów do swego dzieła *Żywot św. Kolumby* [Starszego].

Skąd ta powściągliwość i dlaczego zamilczał o Patryku Beda Czcigodny? Może to tym bardziej dziwić, że właśnie w czasach Adamnana i Bedy, w drugiej połowie VII w. w samej Irlandii dość (na pozór!) nieoczekiwanie przypomniano sobie o nim. Milczenie przerwał już nieco wcześniej Cummean (Cummianus) w napisanym około 630 r. liście-traktacie o rzymsko-

⁹ Zob.: ŚW. KOLUMBAN, *Pisma*. JONASZ Z BOBBIO, *Żywot Kolumbana* [ks. I], red.: J. STRZELCZYK, przekł. zbiorowy (PSP, 60), Warszawa 1995.

iryjskiej „kontrowersji paschalnej”, wspominając Patryka i obdarzając go epitetem „papa noster”. Około 670 r. data dzienna śmierci Patryka, 17 III, wymieniona została w żywocie św. Gertrudy z Nivelles, co dowodzi, że cześć dla tego świętego dotarła na kontynent. W kręgu stolicy biskupiej Armagh, a zatem na północy wyspy, w rejonie – jak się wydaje – najbardziej ożywionej działalności św. Patryka i bez wątpienia z inspiracji Armagh po upływie dwóch stuleci od śmierci „historycznego Patryka” zaczęły powstawać kolejne jemu poświęcone dzieła hagiograficzne – żywoty. Najdawniejszy (powstały w granicach czasowych 661–700) zachowany jest dziełem niejakiego Muirchu¹⁰; niewiele wiadomo o autorze drugiego z kolei dzieła z tej serii, powstałego zapewne niebawem po dziele Muirchu, poza tym że miał na imię Tirechan i był biskupem. W miarę upływu czasu powstawały dalsze żywoty św. Patryka, na ogół, tak jak dwa pierwsze – w języku łacińskim, sporadycznie także staroiryjskim. Przyjrzymy się tym żywotom w dalszej części niniejszego wstępu, szczególnie utworom autorstwa Muirchu i Tirechana, jako że one właśnie w polskim przekładzie, obok wspomnianych dwóch utworów przypisywanych samemu Patrykowi, stanowią zasadniczą część niniejszej publikacji. Spróbujemy wtedy również wyjaśnić możliwe przyczyny długiego milczenia źródeł o Patryku i nagłego „renesansu” tej postaci w drugiej połowie VII wieku. W tej chwili trzeba stwierdzić jedno: są to dla historyka źródła niezwykle cenne, ale przed wszystkim do kształtowania się pa-

¹⁰ Poprawne formy imion obu najstarszych biografów św. Patryka brzmią: Muirchú i Tírechán, w niniejszej publikacji używać będę jednak uproszczonej pisowni, bez znaków diakrytycznych.

mięci o św. Patryku i jego kultu, natomiast ich wiarygodność, jeżeli chodzi o odtworzenie realnego życia Świętego, jest ograniczona i nierówna, „Patryk legendy” bowiem wypierał „Patryka historii” i w miarę upływu czasu, jak to zwykle bywa w podobnych przypadkach, coraz trudniej weryfikować wiarygodność poszczególnych danych dotyczących czasów coraz bardziej odchodzących w przeszłość.

W tych okolicznościach wszelkie próby wytyczenia bardziej szczegółowej biografii „apostoła Irlandii” muszą być obarczone znaczną dozą hipotetyczności. Dyskusyjne są nawet najbardziej podstawowe fakty z jego życia: miejsce urodzenia i środowisko pochodzenia, daty życia, podróże zagraniczne, środowisko inicjujące jego działalność w Irlandii, przede wszystkim zaś – przebieg, zasięg i rezultaty tej działalności. O rozbieżności poglądów, będącej rezultatem skąpości i niejednoznaczności materiału źródłowego, niech świadczy choćby to, że możliwe było sformułowanie (dziś już w zasadzie przebrzmiałej, ale mogącej się bądź co bądź powołać na wczesnośredniowieczną wzmiankę źródłową [zob. niżej, s. 45]) tezy o „dwóch Patrykach” działających w Irlandii jeden po drugim w przeciągu V wieku, z których dopiero jakoby hagiografowie uczynili jedną postać¹¹.

Patryk, Magonus Sucatus Patricius – gdyż tak brzmiało jego pełne rzymskie imię – urodził się prawdopodobnie około 385 roku, zapewne w rzymskiej jeszcze wówczas Brytanii. Sam w *Confessio* (c. 1) wymienia małe miasteczko (uillicula) Bannavem Taberniae jako siedzibę swego ojca, ale po pierwsze nie mu-

¹¹ Tezę tę bodaj najdobitniej uzasadniał T.F. O’Rahilly, 1957.

si ono być tożsame z miejscem urodzenia Patryka, po wtóre zaś – miejscowość o tej nazwie nie jest znana skądinąd i nie można jej zlokalizować. Jego ojciec, Kalpurniusz (Calpurnius), był diakonem i dekurionem; należał do dekurii – jednostki wojskowo-administracyjnej, na które podzielona była Brytania. W szesnastym roku życia stał się Patryk ofiarą piratów irlandzkich; wzięty przez nich do niewoli, znalazł się po raz pierwszy w Irlandii, gdzie przez 6 lat musiał służyć jako niewolny pasterz. Zwolniony z niewoli, w niezupełnie jasnych dla nas okolicznościach opuścił Irlandię i udał się do Brytanii czy Galii. Późniejsza tradycja wskazuje na dwa słynne ośrodki życia duchowego w Galii jako na miejsca pobytu Patryka: klasztor w Lérins (w grupie wysepek w pobliżu Cannes) i Auxerre. Biskupem Auxerre był wówczas św. German (zmarł zapewne w 448 r.), który ponoć przygotowywał Patryka do podjęcia akcji misyjnej. Trzeba jednak stwierdzić, że choć istnieją wyraźne przesłanki źródłowe, brak rozstrzygających argumentów za trafnością tradycji o pobycie Patryka w Galii, a posiadaną przez siebie formację duchową i intelektualną mógł on równie dobrze wynieść z rodzinnej Brytanii. Niemniej przekonanie o pobycie młodego Patryka w Galii i uzyskaniu przezeń tam takiej właśnie, a nie innej formacji, zdecydowanie, i chyba słusznie, przeważa w nauce.

W każdym razie charakter wykształcenia otrzymanego przez Patryka nie przemawia za dłuższymi i bardziej gruntownymi studiami. Nie był on i nie stał się wybitnym intelektualistą, a język łaciński, który był dlań językiem wyuczonym, opanował w sposób szczególny. „Jest to zupełnie szczególna łacina – pisze

znawca zagadnienia – [...] trudniejsza niż łacina Tertuliana”, Ojca Kościoła, którego język uchodzi za nad wyraz trudny do zrozumienia. Patryk usiłował pisać bądź dyktować po łacinie, myślał jednak po celtycku, a jego łacinę ukształtowali nie wybitni styliści i poeci rzymscy, których bodaj nigdy nie czytywał, lecz jedyne źródło – Pismo Święte. Teksty, jakie pozostały po Patryku, są wręcz przepojone Biblią. Dotyczy to nie tylko i nie tyle zamierzonych, „świadomych” cytatów biblijnych, co wręcz myślenia i pisania „językiem Biblii”. Wpływ Biblii na język Patryka wyraził się nawet w sposób tak dosadny, że jest on – co podniósł Walter Berschin – „bardziej biblijny” niż sama Biblia; nawet tam, gdzie w Piśmie Świętym w dostępnym mu przekładzie łacińskim użyto fraz i wyrażeń bliższych klasycznej łacinie, Patryk „poprawia” je w duchu „czysto biblijnym”. Należy jednak od razu dodać, że trudności językowe nie pociągnęły za sobą dalszych negatywnych skutków, nie sposób bowiem odmówić tekstom pióra Patryka wrażliwości i talentu pisarskiego oraz prawdziwej głębi przeżyć duchowych, które sprawiają, że jego pisma czyta się jeszcze i dzisiaj z zainteresowaniem. Jeżeli czegoś wypada żałować, to tylko tego, że tak niewiele z dorobku Patryka zachowało się...

Napisał ponoć więcej. Jeszcze w VII wieku istniał jakiś zbiór listów św. Patryka (*Liber epistolarum sancti Patricii episcopi*), ale zachował się tylko jeden, wspomniany *List do żołnierzy Korotyka*. Bliżej nieznaną watażką brytańską, Korotyka, napadł na czele swojej bandy Irlandię, wymordował pewną liczbę ochrzczonych, niemal bezpośrednio po samym chrzcie, a pozostałych uprowadził w niewolę. Głęboko poruszony

tym Patryk, zwracając się do podwładnych Korotyka i do niego samego, potępia zdecydowanie ten czyn. Oprócz tego utworu oraz wspomnianego już również *Wyznania*, zainspirowanego bez wątpienia przez starsze o kilka dziesiątek lat *Confessiones* św. Augustyna i pozostającego w nurcie tradycji galijskich utworów o cechach autobiograficznych¹², a będącego czymś w rodzaju obrachunku z własnym życiem, ciekawego jako dokument ducha epoki, sporadycznie jedynie przynoszącego informacje o charakterze autobiograficznym, zachowały się jedynie okruchy pism Patryka, w rodzaju trzech oderwanych *Dicta Patricii* (*Powiedzenia Patryka*)¹³, nie wiadomo zresztą na ile autentycznych, wśród których znalazła się jednak cenna informacja o podróży Patryka do Galii, Italii, a nawet jakoby po wyspach Morza Tyrreńskiego¹⁴. Galia była w V stuleciu w stopniu najwyższym na Zachodzie objęta ruchem monastycznym; Patryk przejął się duchem ascetycznym i wysoko cenił życie zakonne, choć sam nie został zakonnikiem.

Według (nie w pełni jednoznacznej) tradycji i przeważającej opinii uczonych Patryk przybył ponownie do Irlandii jako biskup około roku 431/432. Czy był wysłannikiem Kościoła galijskiego (wspomnianego biskupa Germana z Auxerre), czy raczej brytyjskiego, nie sposób rozstrzygnąć. Obie ewentualności mają na

¹² Ten, podkreślany przez Berschina, fakt można dodać do grona argumentów za ewentualnym pobytem Patryka w ośrodkach galijskich.

¹³ BHL 6494.

¹⁴ Owe *Dicta Patricii* zostały włączone do *Księgi z Armagh* f.8vb, poprzedzając właściwy tekst kolekcji Tirechana. Zob. edycję BIELERA, 124–125; w niniejszym zbiorze s. 107.

swoje poparcie pewne argumenty, ale nie są to argumenty rozstrzygające. O konkretnej działalności Patryka w Irlandii wiele miała do powiedzenia późniejsza tradycja, zapoznamy się z nią czytając żywoty Muirchu i Tirechana, ale stopień jej wiarygodności jest albo niewielki, albo przynajmniej niemożliwy do zweryfikowania. Z własnych wypowiedzi Świętego wynika jedynie w sposób ogólny, że ochrzcił i udzielił sakramentu bierzmowania tysiącom ludzi, że nie opierał się wyłącznie na obcym (brytyjskim czy galijskim) duchowieństwie, lecz dążył do pozyskania kadr miejscowych, głównie spośród synów iryjskiej arystokracji, porwanych przykładem charyzmatycznego misjonarza. Osobiście i nieustrudzenie wędrował po wyspie, przemierzył ją od wschodu na zachód, „docierałem nawet – jak sam podaje w *Confessio* (c. 51) – do najodleglejszych okolic, gdzie nikogo poza mną nie było i gdzie nikt jeszcze nie dotarł, żeby chrzcić, święcić kapłanów i prowadzić lud na drogę doskonałości”. Nic dziwnego, że rezultatem tej działalności było stworzenie podwalin narodowego Kościoła Irlandii.

Należy zaznaczyć, że Patryk nie był pierwszym chrześcijaninem na „Smaragdowej Wyspie” i być może miał nawet poprzedników na niwie misjonarskiej. Zanim jednak zajmiemy się tą kwestią, parę uwag należy powiedzieć o sytuacji świata chrześcijańskiego około połowy V wieku.

Duch misyjny znajdował się wówczas w powijakach, a właściwie w uśpieniu, szczególnie na Zachodzie. Chrześcijaństwo, które poczęło się niemal pół tysiąca lat wcześniej w Palestynie, w I wieku po Chrystusie dzięki działalności znanych nam (ze św. Pawłem z Tarsu na czele) i znacznie liczniejszych nieznanymi

misjonarzy rozpoczęło tryumfalny pochód ku najdalejszym zachodnim i północnym granicom Cesarstwa Rzymskiego, w IV wieku doczekało się najpierw legalizacji, później zaś uznania za jedyny kult legalnie wyznawany publicznie, opanowało niemal bez reszty Cesarstwo, ale na jego granicach w zasadzie się zatrzymało. Całe Cesarstwo Rzymskie w późnym okresie jego istnienia było w zasadzie chrześcijańskie, nie było w zasadzie chrześcijaństwa poza jego granicami, pomijając dalekie peryferie ówczesnego świata: Armenię na wschodzie, Etiopię na południu i właśnie – od V wieku – Irlandię na zachodzie. Z tymi wyjątkami pojęcia *christianitas* i *romanitas* – świat chrześcijański i rzymskość – stawały się poniekąd synonimami. O głoszenie Ewangelii ludom barbarzyńskim poza granicami istniejącego jeszcze, choć w V wieku już szybko i nieuchronnie chylącego się do upadku lub już de facto nie istniejącego Cesarstwa Rzymskiego na Zachodzie mało kto się troszczył. Nakaz Ewangelii: *docete omnes gentes*, „nauczajcie wszystkie narody”, po prostu nie był realizowany. Inna rzecz, że trzeba pamiętać, jak poważne, żmudne i długotrwałe były zadania stojące przed ówczesnym Kościołem na niwie misji wewnętrznej, przełamywania resztek oporu pogańskiego, konkurencji innych kultów, przede wszystkim zaś wdrażania podstawowych zasad wiary i postępowania chrześcijańskiego powierzchownie i werbalnie jedynie schrystianizowanym masom własnej ludności.

Stolica Apostolska dopiero od pontyfikatu Grzegorza I Wielkiego (590–604) zmieniła to nastawienie w sposób pryncypialny, misje wśród pogan wynosząc do rangi celu pierwszorzędnej, co zresztą nie ozna-

cza, że odtąd biskupi Rzymu zawsze z równą energią i zaangażowaniem będą się tej sprawie poświęcać. Trzeba zresztą przyznać, że możliwości papieżstwa były wówczas i długo jeszcze potem z różnych względów nader ograniczone. Toteż trudno oczekiwać, by misja Patryka do Iryjczyków podjęta została z inicjatywy papieża, a nawet można wątpić, czy z ich aprobatą.

Wiadomo wszakże, że jakieś grupy czy gminy chrześcijańskie występowały w Irlandii już przed Patrykiem, choć nie wiadomo, czy ich pojawienie się znacznie poprzedziło jego misję. Z nie podejrzanego współczesnego źródła kontynentalnego, kroniki Prospera z Akwitanii, dowiadujemy się pod rokiem 431, iż niejaki Palladiusz wysłany został przez papieża Celestyna I (422–432) *ad Scottos in Christum credentes* („do Szkotów wierzących w Chrystusa”) jako pierwszy ich biskup. Scotti („Szkoci”) to w starożytności i we wczesnym średniowieczu Iryjczycy, a może raczej – bardziej ogólnie i w osłabionym sensie etnicznym – mieszkańcy Irlandii. Nie wiadomo, jakie były rezultaty misji Palladiusza, nie wiadomo w gruncie rzeczy nawet, czy w ogóle wyprawił się na wyspę, ale ważne jest to, że papież wysyłał go, czy raczej – ordynował, dla jakichś żyjących najwyraźniej w Irlandii chrześcijan. Czy byli oni rdzennymi Iryjczykami, czy może jakąś grupką ludności napływowej (z Brytanii?), niepodobna stwierdzić. Nie musieli jednak być chyba nadmiernie liczni i chyba nie od dawna byli chrześcijanami, skoro pozbawieni byli jakiegokolwiek organizacji kościelnej (własnego biskupa). Doszukiwać ich należałoby się najpewniej w południowej części wyspy, już z naturalnych przyczyn silniej niż północ związanych z kontynentem i z sąsiednią Brytanią.

Misja Palladiusza, nawet jeżeli doszła do skutku, nie oznaczała jeszcze zainteresowania centrali świata chrześcijańskiego poganami w Irlandii, kierowała się bowiem nie do nich, lecz do tamtejszych gmin chrześcijańskich. Miana właściwego „apostoła Irlandii” tajemniczy Palladiusz nieco późniejszemu Patrykowi zatem nie odbierze. Domyślamy się dodatkowego motywu kierującego w 431 r. papieżem Celestynem I. Jego pontyfikat zaznaczył się walką ze zwolennikami Pelagiusza (zmarł po roku 418), teologa brytyjskiego, którego poglądy o tym, że zbawienie człowiek może osiągnąć własną wolą i wysiłkiem, uznane zostały za herezję¹⁵. Prawdopodobnie ordynacja Palladiusza miała w zamierzeniu papieża zneutralizować czy ograniczyć wpływy pelagianizmu w sąsiedniej Irlandii. Zważywszy, że najwcześniejsze chrześcijaństwo w Irlandii najprawdopodobniej właśnie z Brytanii się wywodziło, niebezpieczeństwo to nie było zatem z punktu widzenia Rzymu bezpodstawne.

Choć w części tradycji iryjskiej postaci Palladiusza i Patryka uległy kontaminacji, nie widać uzasadnienia dla pojawiającego się niekiedy w nauce poglądu o ich identyczności. Faktem jest jednak, że misja Patryka, prawdopodobnie następująca niezależnie od papie-

¹⁵ Zob.: R.A. MARKUS, *Pelagianism: Britain and the Continent*, *Journal of Ecclesiastical History* 37,1986,2, 191–204. Obszerne kompendium wiedzy (łącznie z bibliografią) o Pelagiuszu, pelagianizmie i antypelagianizmie w polskiej edycji głównego dzieła PELAGIUSZA, *Komentarz do listu św. Pawła do Rzymian*, red.: A. BARON, przekł. zbiorowy, Kraków 1999 (ŻMT, 15), gdzie również rozprawa A. BARONA, *Spór o Pawła, spór o człowieka czy spór o Boga? Refleksje na marginesie kontrowersji pelagiańskiej* (5–168). Zob. także: ŚW. AUGUSTYN, *O łasce Bożej przeciw herezji pelagiańskiej*, przeł. i wstęp: A. STRZELECKA, *PSTeol* 9,2000, 53–74.

skiego Rzymu i bliska w czasie nominacji Palladiusza, przyćmiła i przesłoniła w pamięci potomnych tę pierwszą. Wydaje się wszakże, że działalność Patryka koncentrowała się w północnej (zwłaszcza północno-wschodniej) części Irlandii i nie objęła, względnie w minimalnym jedynie stopniu, południa. Nie jest wykluczone, że na południu działali jeszcze inni (niestety, zupełnie nam nie znani) misjonarze, może powiązani z Rzymem lub przynajmniej z Kościołem galijskim; odrębność południa, które ciążyło ku Rzymowi w VI–VII w., podczas gdy „Patrykowa” północ dłużej zajmowała pozycję odrębną i niezależną, może być argumentem na korzyść tej tezy.

Według tradycji stolicą biskupią Patryka było Armagh w Ulsterze; w każdym razie tamtejsi biskupi uważali się za „dziedziców” czy „następców Patryka” (comharba Phádraig). Chociaż nie mamy właściwie żadnych wiarygodnych danych źródłowych co do organizacji Kościoła iryjskiego w jego najwcześniejszym, „Patrykowym”, okresie, nic nie wskazuje na to, by różnił on się czymś istotnym od modelu Kościoła powszechnego na kontynencie. Był to zatem Kościół „episkopalny”, biskupi sprawowali w granicach swych diecezji władzę jurysdykcyjną i funkcje liturgiczne, monastycyzm istniał, ale nie odgrywał, jak się wydaje, początkowo zbyt wielkiej roli.

Taki stan rzeczy panował na Wyspie mniej więcej do połowy VI wieku, kiedy to nastąpił w Irlandii nagły, niebywały wzrost znaczenia klasztorów. Nie chodzi jedynie o wzrost ich liczby i znaczenia. Obok „parochii” biskupich (diecezji), ale niezależnie od nich, zaczynają się kształtować „parochie” wielkich i wpływowych klasztorów, takich jak Iona, Lindisfarne,

Clonmacnoise, zwłaszcza tych, które mogły powoływać się na założenie przez znanych protoplastów. W przeciwieństwie do parochii biskupich, klasztorne nie miały z reguły określonych granic, więź terytorialną zastępowała więź filiacyjna. Klasztor założony przez mnichów wywodzących się z klasztoru-matki, pozostawał podporządkowany opatowi tego ostatniego. Tworzyły się „rodziny” klasztorne, ogarniające nie tylko całą Irlandię, lecz również – w miarę ekspansji monastycyzmu iryjskiego do Szkocji i Brytanii, a poczynając od końca VI wieku także na kontynent – sięgające poza jej granice.

Przyczyn tej „rewolucji monastycznej”, która na kilka stuleci określiła dzieje i oblicze Kościoła iryjskiego, możemy się jedynie domyślać. Dodajmy od razu, że prawdopodobnie nie objęła ona albo objęła jedynie częściowo południową część wyspy, która pozostała, jak wiemy, w zasadzie poza obszarem działalności św. Patryka i której bliższa łączność z Rzymem i kontynentem nie uległa zerwaniu. Oprócz czynnika zewnętrznego, za jaki uznajemy postępującą w V–VI wieku ekspansję ludów germańskich do Brytanii, która utrudniła (choć oczywiście nie unicestwiła) kontakty pomiędzy Irlandią a kontynentem, mam na myśli przede wszystkim zasadniczą odmienną warunek życia społeczno-politycznego na wyspie w porównaniu ze strukturami świata poantycznego. Gospodarka i życie społeczne Irlandii miały czysto agrarny charakter, brak było miast w „normalnym” antycznym znaczeniu. Panowały niepodzielnie tradycyjne struktury rodowo – plemienne, do nich Kościół na dłuższą metę musiał się dopasować, o ile miał się rzeczywiście zakorzenić. Uczeni są zgodni co do tego, że iryjski, a po-

niekąd – ogólnoceltycki, archaiczny model stosunków społeczno-politycznych, choć na pozór niewydolny, zwłaszcza gdy pojawiało się zagrożenie zewnętrzne (jeżeli chodzi o Irlandię nastąpiło to wszakże stosunkowo późno: wikingowie od końca VIII w., Anglo-Normanowie od połowy XII w., ale w przypadku Brytów i Walijczyków pierwszym poważnym zagrożeniem stali się już Anglo-Sasi w V–VI w.), był w rzeczywistości niezwykle odporny na obce wpływy. Irlandię, czy jej części, można było wprawdzie podbić, ale władza zdobywcy aż bodaj do XVII wieku pozostawała bardzo płytką i przez wieki całe nie wywierała wyraźniejszego wpływu na społeczeństwo, które żyło w niemal niezmiennym kręgu tradycyjnych rodzimych wartości i struktur.

Prawdopodobnie nawet chrześcijaństwo i Kościół w bardzo ograniczonym jedynie zakresie zdołały zmienić ten stan rzeczy. Wbrew – wydawałoby się – jednoznaczному świadectwu znacznej części zachowanej spuścizny pisarskiej irlandzkiego wczesnego średniowiecza, które można by odczytać jako ponadprzeciętne nasycenie społeczeństwa ideologią chrześcijańską, religijnością czy wręcz uduchowieniem, istnieją poważne przesłanki do sądu, że chrystianizacja Irlandii miała we wczesnym średniowieczu raczej powierzchowny charakter. W jakiejś mierze przyczyniła się do tego względna łatwość, bezkolizyjność samego procesu formalnej chrystianizacji wyspy, o czym mógłby świadczyć brak w zasadzie przypadków męczeństwa za wiarę¹⁶, ale ona sama z kolei zdaje się być właśnie

¹⁶ Nieco później odczuwane było to przez niektórych jako pewien dyskomfort i legło u podstaw sformułowania teorii męczeństw „zastępczych”, oprócz krwawego („czerwonego”) męczeństwa wyróżnia-

rezultatem wspomnianej zdolności adaptacyjnej do społecznych realiów Irlandii. W VIII wieku wystąpiła, co znamienne – głównie w południowej części wyspy – reakcja monastyczna tzw. Céli Dé, („sług Bożych”), dążąca do przewyciężenia, poprzez pogłębienie życia duchowego, tych właśnie symptomów nadmiernego zeświecczenia chrześcijaństwa iryjskiego¹⁷.

Gdy próbujemy (z niemałym mozołem!) przyglądać się działalności św. Patryka w Irlandii i oceniać stopień osiągniętego sukcesu, nie powinniśmy zapominać o szczególnego rodzaju trudnościach piętrzących się przed tym misjonarzem, wymagających stosowania takich metod i sposobów postępowania, do jakich na ogół nie musieli uciekać się misjonarze na innych terenach. Były one niejako rezultatem specyfiki społeczeństwa irlandzkiego we wczesnym średniowieczu, jego rustykalnego (wiejskiego) charakteru, archaiczności i konserwatyizmu struktur, a także braku żywszych kontaktów ze światem bezpośredniej sukcesji rzymskiej. Nawiążemy tutaj do bardzo interesującego porównania przez Clare E. Stancliffe (1980) okoliczności dwóch (co prawda niewspółczesnych, ale wykazujących wiele analogii) misji chrześcijańskich na Wyspach Brytyjskich: św. Augustyna (koniec VI – pocz. VII w.) w Anglii i św. Patryka (V w.) w Irlandii. Pomijam już tę ważną z metodycznego punktu widzenia różnicę, iż misja Augustyna znalazła w dziele Bedy znakomitego i dokładnego (co prawda znacznie późniejszego, ale

no „białe” i „błękitne”. Zob.: C.E. STANCLIFFE, *Red, white and blue martyrdom, [w:] Ireland in early mediaeval Europe. Studies in memory of Kathleen Hughes*, Cambridge 1982, 21–46.

¹⁷ Podstawowa monografia: P. O'DWYER, *Céli Dé. Spiritual reform in Ireland 750–900*, Dublin 1981.

mogącego się opierać na ogół na wiarygodnej tradycji) kronikarza, jakiego zabrakło misji Patryka. Chodzi o coś innego.

Augustyn i jego towarzysze mieli za sobą poparcie papieża i jeżeli nie poparcie, to przynajmniej życzliwą neutralność króla Kentu, Aethelberta, żonatego z chrześcijańską księżniczką frankijską. W najbliższym kontynentu królestwie Kentu, które stało się punktem oparcia misji Augustyna, chrześcijaństwo zatem już przed 597 r. było znane (przynajmniej na dworze królewskim) i tolerowane. W Irlandii, a przynajmniej w tej jej części, gdzie działał Patryk, sytuacja była odmienna: chrześcijaństwo było wielkością zupełnie obcą i nieznaną, o Chrystusie nikt właściwie dotąd nie słyszał, królowie i warstwy kierownicze nie tylko że nie były nim zainteresowane, lecz odnosiły się doń wrogo, a przynajmniej nieufnie. W Anglii, podobnie jak na tyłu innych obszarach misyjnych, chrystianizatorzy mogli opierać się na poparciu monarchów, ku którym kierowali w pierwszej fazie cały wysiłek misyjny. W Irlandii było to niemożliwe, tam misjonarze musieli dopiero przekonywać monarchów i resztę społeczeństwa do nowej wiary.

W Anglii, podobnie jak u wielu innych ludów indoeuropejskich, zwłaszcza zaś germańskich, władza królewska była na ogół znacznie silniejsza niż u ludów celtyckich w ogóle, a mieszkańców Irlandii w szczególności. Brak konsekwentnych, a co ważniejsze – uwieńczonych długotrwałym sukcesem tendencji centralistycznych stanowił cechę charakterystyczną ludów celtyckich, zaobserwowaną już przez autorów antycznych i pozostającą w mocy przez wieki średnie. Cecha ta, jak nie bez słuszności próbują dowodzić niektórzy

uczeni, niekoniecznie była niekorzystna czy nieskuteczna z punktu widzenia zdolności odpornych społeczeństwa irlandzkiego wobec zakusów z zewnątrz (które wszakże, jak wiadomo, przed VIII w. raczej Irlandii nie zagrażały), ale odmienność struktury politycznej i niemożność wykorzystania w dziele chrystianizacji „czynnika państwowego” rzutowały na proces tej chrystianizacji.

W dodatku w świecie germańskim (a zatem także u Anglo-Sasów w Brytanii) władza królewska spełniała istotne funkcje sakralne i prawodawcze, czego nie obserwujemy w Irlandii. Władza „królów”, a właściwie naczelników irlandzkich była ograniczona nie tylko niewielkim zasięgiem poszczególnych „królestw”, ale także istnieniem całych wyspecjalizowanych grup społecznych, które w swym ręku skupiły niektóre ważne funkcje. Mam na myśli druidów – kapłanów pogańskich, brehonów – znawców i interpretatorów prawa oraz filidów – strażników i piewców pamięci zbiorowej. „Król” w Irlandii w gruncie rzeczy niewiele mógł „nakazać” społeczeństwu.

Wspominaliśmy już, że tak niekiedy sławiona rzekoma szybkość, bezkolizyjność i bezkrwawość chrystianizacji Irlandii jest w poważnej mierze ułudą. Pod zewnętrzną przykrywką chrześcijaństwa długo, na pewno jeszcze w VII i VIII w., a więc w okresie, gdy powstawały najstarsze żywoty św. Patryka, a stolica w Armagh wyrastała do roli hegemonia w Kościele iryjskim, przeżytki pogaństwa i warstwy druidów były jeszcze dość żywotne. Była to cena, jaką chrześcijaństwo na Szmaragdowej Wyspie musiało zapłacić za formalne przyjęcie przez społeczeństwo, którego żąd-

na siła zewnętrzna ani wewnętrzna nie była w stanie przymusić do zmiany wiary.

Patryk musiał przekonywać słowem i czynem, a także pozyskiwać różne liczące się osobistości przy pomocy darów. Sam o nich wspomina w *Confessio*. Choć wywodził się z warstwy kurialnej rzymskiej jeszcze w tym czasie Brytanii, w Irlandii całkowicie pogrążonej w ustroju rodowym, nie cieszył się nawet statusem człowieka wolnego. Był „obcym”, co w prawnej terminologii świata iryjskiego wyrażano charakterystycznym i wiele mówiącym określeniem *cú glas*, czyli „wilk”. Tym samym terminem obdarzano np. kryminalistów wypędzonych po wsze czasy z Irlandii za karę za popełnione morderstwo. Był biskupem, ale nie tak wiele to znaczyło w społeczeństwie, nie miał w Irlandii ani rodziny, ani pana, ani majątku. Któż miałby się za nim ująć? Dopiero znacznie później sama godność kapłańska, a już zwłaszcza biskupia, wynosiła człowieka i wyrównywała ewentualne niedostatki pochodzenia.

Wróćmy do iryjskiego modelu organizacji kościelnej. W rezultacie „rewolucji monastycznej” podupadło znaczenie systemu episkopalnego. Na czoło wybiły się potężne i wpływowe „parochie” klasztorne, dysponujące wielkimi majątkami i znacznymi grupami ludności uzależnionej, lecz także sprawujące kontrolę nad rozbudowanym niekiedy systemem klasztorów filialnych. Przypuszcza się, że sieć klasztorna w znacznym stopniu odpowiadała mapie jednostek plemiennych. Postacią wiodącą w Kościele iryjskim stał się zatem opat, który niekiedy równocześnie był biskupem, o ile zaś nim nie był, zazwyczaj w składzie danej wspólnoty mniszej znajdował się biskup niezbędny do spełniania

określonych, tylko biskupowi zastrzeżonych, funkcji liturgicznych i sakramentalnych, poza tym jednak, zwłaszcza jurysdykcyjnie, podlegający „swojemu” opatowi.

Stanowiło to niewątpliwie najważniejszą różnicę pomiędzy Kościołem iryjskim, a pozostałymi częściami Kościoła powszechnego. Były i inne, które, chociaż z naszej perspektywy drugorzędne, bo nie dotyczące ani fundamentów wiary, ani samego zarządu, przez ludzi ówczesnych, przywiązanych do symboli i cech zewnętrznych, były odczuwane bardzo żywo, gdyż stanowiły poniekąd znak identyfikujący bądź odróżniający. Mam na myśli odmienny od rzymskiego kształt tonsury kapłańskiej i mniszkiej, kto wie czy nie wywodzący się ze zwyczajów pogańskich druidów („Rzymianie” określali iryjską tonsurę mianem „tonsury Szymona Maga”¹⁸) i odmienny od przyjętego na Zachodzie, począwszy od soboru w Nicei (325), sposób określania daty Wielkanocy. Nie będziemy tutaj szczegółowo omawiali burzliwych i nieraz dramatycznych kolei rywalizacji i zmagania Kościołów rzymskiego i iryjskiego na Wyspach Brytyjskich; wystarczy musi stwierdzenie, że do ostatecznego zwycięstwa pierwszego z nich przyczyniły się dwa wydarzenia: jeżeli chodzi o Anglię anglo-saską, był to synod, a raczej zjazd dostojników duchownych i świeckich w Whitby

¹⁸ Jeden z kanonów tzw. Synodu św. Patryka stanowił: „Czy jakkolwiek duchowny, którego włosy nie są ostrzyżone na sposób rzymski, winien być eskomunikowany” – „Si quis clericus cuius capilli non sunt tonsi Romano more debet excommunicari”. Szymon Mag (por. Dz 8,9–13.18–24) był przedstawiany w literaturze starochrześcijańskiej, szczególnie w apokryfach, jako uosobienie wszelkiego zła, stąd wymowa tego określenia.

(664), jeżeli zaś chodzi o północną część Irlandii – synod w Birr (697), na którym „familia” klasztorna z Iona na czele przyjęła obserwancję rzymską.

DZIEŁA MUIRCHU¹⁹ I TIRECHANA²⁰ NA TLE ROZWOJU HAGIOGRAFII IRYJSKIEJ Wczesnego Średniowiecza

Trzeba było upływu dwóch stuleci od śmierci Patryka i – jak widzieliśmy – wielkich przemian w społeczeństwie i Kościele iryjskim – by w Irlandii pojawiło się rodzime piśmiennictwo hagiograficzne. Zauważmy, że znacznie wcześniej, bo na początku VII wieku powstał, ale w dalekiej Italii, znakomity *Żywot św. Kolumbana Młodszego* († 615) pióra Jonasza z Bobbio. Kolumban, założyciel klasztorów w Luxeuil i w Bobbio, był pierwszym znanym nam wybitnym przedstawicielem monastycyzmu iryjskiego na kontynencie europejskim. Irlandia musiała jeszcze poczekać... Gdy się już jednak w drugiej połowie VII wieku i tam pojawiła hagiografia, od razu osiągnęła wysoki, długo potem nie dościgniony poziom.

Chociaż dokładniejszy czas powstania poszczególnych zabytków tej najwcześniejszej fazy nie da się, z braku danych, uchwycić i w związku z tym nawet ich chronologia względna może być ustalona jedynie hipotetycznie, przyjmujemy za W. Berschinem, że ich listę otwiera *Żywot* (tzw. II) św. Brygidy z Kildare pióra Cogitosusa, a obejmuje ona jeszcze (w porządku hipotetycznie chronologicznym): *Żywot* (tzw. I) św. Brygidy, pióra prawdopodobnie biskupa Ultana († 659), bezpo-

¹⁹ BHL 6497.

²⁰ BHL 6496.

średnio nas tu interesujące żywoty św. Patryka pióra Muirchu i Tirechana oraz *Żywot św. Kolumby Starszego (Columcille)* pióra Adamnana²¹. Każdy z tych utworów, mimo różnych walorów literackich, ma wielkie znaczenie poznawcze; ich cechą wspólną jest przekazanie pod chrześcijańską powłoką wielu rysów doby przedchrześcijańskiej. Nic dziwnego, wszak „w Irlandii chrześcijaństwo napotkało w gruncie rzeczy jeszcze na kulturę okresu La Tène”²². Szczególne miejsce wśród nich, podobnie jak w całym piśmiennictwie tej doby, zajmują żywoty św. Brygidy (przybliżone lata życia 452–524), już choćby z tego względu, że dotyczą niewiasty, która odgrywała ważną rolę w życiu kościelnym Irlandii, a później – dzięki m.in. swym żywotopisarzom – została uznana za drugiego – obok Patryka – patrona Irlandii.

W *Żywocie* I św. Brygidy (Ultana?) znajdujemy (c. 34–56) opis (bez wątpienia nieautentyczny) jej spotkania z Patrykiem. Święta, otoczona dwoma biskupami i „dziewczętami”, udaje się do niego, spotyka go w trakcie jakiegoś zgromadzenia biskupów, które akurat dyskutuje „bardzo ważną kwestię”, czy mianowicie niewiasta utrzymująca, że ma dziecko z jednym z otaczających Patryka biskupów, mówi prawdę, czy kłamie. Brygida rozstrzyga wątpliwośći, sprawiając, że niemowlę samo powiedziało, jak się sprawa przedstawia. Patryk zwraca Brygidzie uwagę, iż nie powinna

²¹ Najnowsze lub miarodajne wydania tych żywotów (oprócz żywotów św. Patryka): *Vita S. Brigidae* (II) Cogitosusa [w:] AA SS Febr., t. I, 1648, 135–141 (przedruk w PL 72, 775–790. – *Vita* (I) (Ultana?): AA SS Febr., t. I, 118–134. – Adamnan, *Vita S. Columbae*: A.O. ANDERSON, M.O. ANDERSON, *Adomnan's Life of Columba*, London 1961.

²² BERSCHIN, 1988, 237/238.

nigdy podróżować bez towarzystwa osoby duchownej i wyznacza jednego z kapłanów na jej woźnicę. Przez pewien czas Brygida i Patryk, każdy ze swoim orszakiem, podróżują przez tę samą okolicę, nic więc dziwnego, że pewnego razu zdarzyło się, że ponownie spotkali się w jakimś kościele. Cud sprawił, że „oba ludy, Patryka i Brygidy, mogły się równocześnie posilić”. „Ty i ja jesteśmy sobie równi” (*Tu et ego aequales sumus*, c. 56) – stwierdza Patryk. „Patryk i Brygida, Armagh na północy i Kildare na południu, podzielili się władzą nad chrześcijańską Irlandią” (W. Berschin).

Cechą charakterystyczną obu wczesnych żywotów św. Brygidy jest ich pogoda, umiarkowanie, brak skrajności. „Dziewictwo kultywowane tutaj wolne jest od cech mizantropii (...) w obrazie św. Brygidy brakuje niemal zupełnie umartwienia, ascezy, konfliktów (...) Można by mówić o świecie starotestamentowym lub homeryckim. Ale dwie rzeczy sprzeciwiają się temu: to że k o b i e t a jest panią i że jej święte życie umieszczone jest między zwierzętami i a n i o ł a m i (Berschin). Brygida „nie ma żadnego stałego miejsca zamieszkania, ukazuje się raz na wolnym polu, raz między zwierzętami, to znów poszukuje ludzi, którzy potrzebują jej pomocy. Jak dobra wróżka albo pogańska bogini, przejeżdża swoim wolim zapręgiem przez kraj, pomagając, uzdrawiając i błogosławiąc, a ludzie skłaniają się przed nią z głęboką czcią”²³. Nawet kapłani (druidzi) pogańscy (o których głucho we wcześniejszych o dwa stulecia pismach samego Patryka), to na ogół postaci bynajmniej nie zdecydowanie negatywne, przypominają raczej ma-

²³ F. BRUNHÖLZL, *Geschichte der lat. Lit.*, t. I, 171.

gów z Ewangelii niż złowrogich czarnoksiężników, jakich spotkamy już w żywotach Patryka i Kolumby Starszego.

MUIRCHU

O życiu Muirchu, Muir-chu (imię to znaczy tyle co „pies morski, foka”) maccu Machtheni, a zatem z rodu (*tuath*) Mochtaine, zamieszkującego Mag-Macha, czyli równinę otaczającą od południa i wschodu Árd-Macha (Armagh), nic nie wiadomo, nie znamy nawet w przybliżeniu daty jego śmierci. *Żywot św. Patryka*, lub przynajmniej znaczną jego część, napisał, według własnego oświadczenia, na polecenie (*dictante*) biskupa Áeda z Sléibte (Sletty, Co. Leix); jemu też dzieło swe zadedykował. Daje to pewny punkt chronologiczny, a zarazem wyjaśnia ideową wymowę dzieła Muirchu, o biskupie Áedzie wiadomo bowiem, że włączył swój Kościół w skład „paruchiaie Patricii” w czasach pontyfikatu w Armagh biskupa Ségéne, tzn. 661–688. Prawdopodobnie biskupa Áeda należy zidentyfikować z osobą tego samego imienia, która zmarła jako pustelnik w roku 700; jeżeli tak, to musiałby on (nie wiadomo, czy w związku ze wspomnianą submisją, czy później) w międzyczasie zrezygnować z godności biskupiej. Áed i Muirchu widnieją wśród uczestników synodu w Birr (697), na którym uchwalono słynne Prawo Adamnana (Cáin Adamnáin)²⁴, co wskazuje na bliższe stosunki ich łączące oraz na to, że obaj należeli do stronnictwa zmierzającego do pogodzenia kościołów Północy (*Hibernenses*) i Południa (*Romani*). Warunkiem pojednania było uznanie przez

²⁴ Zob. o nim: KENNEY, 245–246.

Północ rzymskiego sposobu oznaczania daty Wielkanocy i rzymskiej tonsury oraz prawdopodobnie uznanie przez Południe tradycji o św. Patryku jako apostoła całej wyspy. *Żywot św. Patryka* pióra Muirchu musiał zatem powstać w obrębie lat 661–700, dokładniejszej daty nie sposób ustalić nawet hipotetycznie.

Dzieło Muirchu zachowało się w kilku samodzielnych przekazach rękopiśmiennych, w żadnym z nich kompletnie, oraz niesamodzielnie w ramach innych, późniejszych *Żywotów Patryka* (wydanych przez Colgana w XVII w [zob. s. 49] i jako Bethu Phátraic, czyli *Vita tripartita* [zob. s. 50]). Najważniejszy z nich znajduje się na stronach 2–8v pierwszej części słynnej *Księgi z Armagh* (*Book of Armagh, Liber Ardmachanus*), Dublin, Trinity College 52 (rękopis A w edycji Bielera). Jest to jeden z najwcześniejszych i najważniejszych rękopisów iryjskich. Zawiera obecnie 215 kart pergaminowych (5 brakuje), ponumerowanych od 2 do 221, o formacie 195 na 145 mm (powierzchnia zapisana waha się od 140 na 60 do 105 na 20 mm), zapisanych w dwóch kolumnach liczących od 34 do 40 wierszy. Pisarz kodeksu Ferdornach, „sapiens et scriba optimus Airdd Machae”, zmarł według Roczników ulsterskich w 845 r. Kodeks składa się z trzech zasadniczych części, z których bezpośrednio interesuje nas pierwsza, obejmująca pierwsze 24 karty (karty 1 brakowało już w XVII w.), a zawierająca zbiór materiałów dotyczących św. Patryka, w kolejności: żywot pióra Muirchu (bez początku), dzieło Tirechana, tzw. *additamenta*, *notulae* i *Liber Angeli* (*Księ-*

ga anielska)²⁵. Dwie pozostałe, nie interesujące nas tutaj części *Księgi z Armagh* zawierają pełny tekst Nowego Testamentu i utwory dotyczące św. Marcina z Tours pióra Sulpicjusza Sewera († po 406)²⁶.

Pozostałe przekazy dzieła Muirchu są znacznie późniejsze oraz fragmentaryczne, zawierają jednak partie brakujące w *Księdze z Armagh*. Mowa o rękopisach:

- Bruksela, Bibl. Królewska 64 (rkp. B u Bielera), pasjonat pochodzenia zapewne italskiego, zapisany przez kilku skrybów w XI w. z późniejszymi dodatkami, należący przed końcem XIII w. do klasztoru „szkockiego” w Würzburgu we Frankonii. *Vita Patricii* znajduje się w nim na s. 299 r. – 303 r., nie pochodzi z ręki głównego skryby i obejmuje 6 początkowych, brakujących obecnie w *Księdze z Armagh*, rozdziałów dzieła oraz początek siódmego, i urywa się w połowie rozdziału 24 pierwszej księgi (według edycji Bielera);
- Wiedeń, Bibl. Narodowa, Ser. nov. 3642 (rkp. C u Bielera), z Innsbrucku, koniec XI w., pismo kontynentalno-insularne (anglo-saskie). Zawiera jedynie 2 urywki tekstu, obejmujące łącznie w całości lub częściowo 100 wierszy (ks. I, c. 8–22, początek I,27 – wszystko z lukami).

Osobno należy rozpatrywać, co prawda kompletny, lecz późny (XIII w.), choć bez przedmowy i podziału

²⁵ O dziele Tirechana i kolejnych tekstach patrycjańskich z *Księgi z Armagh* zob. niżej.

²⁶ Por. SULPICJUSZ SEWER, *Pisma o św. Marcynie z Tours*, tł. o. P.J. NOWAK OFM, wst., kom. i oprac. KS. M. STAROWIEYSKI, Kraków-Tyniec 1995 (ŻrMon 8).

na księgi i dość silnie pozmieniany przekaz tekstu Muirchu w rękopisie z Novary, Bibl. cap. 77. Został on starannie wydany drukiem przez Bielera w 1950 r. (*Proceed. of the Royal Irish Academy* 52 C, s. 197–220). Z około 1200 r. pochodzi wreszcie fragmentaryczny tekst z Gloucester, Cathedral, MS 1, f. 148ra–150rb, wydany przez tegoż Bielera, w: *Festschrift für Bernhard Bischoff*, Stuttgart 1971, s. 346–361.

W pierwszych pięciu rozdziałach²⁷, opartych bezpośrednio lub pośrednio na *Wyznaniu* samego Patryka, Muirchu przedstawia wczesne lata Patryka, jego niewolę w Irlandii, ucieczkę, powrót do domu oraz powziętą w trzydziestym roku życia decyzję udania się do Rzymu i przygotowywania się do głoszenia wiary Chrystusowej obcym. Rozdziały 6–9 relacjonują podróż Patryka przez Kanał, nie dotarcie do Rzymu i pozostanie na szereg lat u biskupa Germana z Auxerre w celu udoskonalenia życia religijnego. Upomniany w widzeniu, by rozpoczął misję wśród Iryjczyków, został w końcu przez Germana wyprawiony w drogę w towarzystwie kapłana Segitiusa. Nie został przełożonym misji, ponieważ papież Celestyn wysłał już wcześniej w charakterze biskupa swego archidiacona Palladiusza. Wszakże w miejscowości Ebmorria doszła ich wiadomość o śmierci Palladiusza w Brytanii, powracającego z niezakończoną sukcesem misji wśród „dzikich Iryjczyków”. Udali się przeto do żyjącego w pobliżu biskupa Amatoreksa, który konsekrował Patryka. Niezwłocznie udali się dalej. Wraz z przybyciem Patryka do Irlandii zmienia się styl nar-

²⁷ Treść dzieła Muirchu w zasadzie za wstępem Bielera do jego edycji z 1979 r., 4nn.

racji: zwięzłość, reporterski niejako, trzymający się wszakże porządku chronologicznego styl ustępuje miejsca swobodnie opowiadanym, barwnym, słabo ze sobą powiązanim epizodom. Rozdziały 10–12 opowiadają o pierwszych wydarzeniach w Irlandii. Druidzi króla Loéguire przepowiadają nadejście nowej nauki, która położy kres tradycyjnemu sposobowi życia. Patryk nie decyduje się wylądować w Inber Dee (Co. Wicklow, w pobliżu późniejszego Dublina), lecz żeglujecie na północ, by spotkać swego dawnego pana Miliuka. Niegdyś uciekł od niego; teraz zamierza jak gdyby wykupić się poprzez wyzwolenie go w zamian z jarzma kultu pogańskiego. W Mag Inis następuje spotkanie z Díchu i jego nawrócenie. Droga Patryka prowadzi teraz w głąb wyspy, tam gdzie niegdyś przebywał w niewoli. Natrafia tam na pożar; Miliuk woli raczej śmierć w płomieniach niż nawrócenie przez dawnego niewolnika. Patryk przepowiada, że żaden z potomków Miliuka nie osiągnie godności królewskiej. Wraca do Mag Inis, nawraca tam wielu na wiarę chrześcijańską.

Rozdziały 13–22 – pod względem objętości niemal połowa całego utworu – stanowią pierwszy z dwóch punktów kulminacyjnych *Żywota* (za drugi należy uznać cudowne okoliczności związane ze śmiercią Patryka). Święty decyduje się na obchodzenie swej pierwszej Wielkanocy na wyspie na równinie Brega, w bezpośrednim sąsiedztwie królewskiej rezydencji Tara. Rozpala ogień wielkanocny, rozpalanie go na wiosnę stanowiło tradycyjną prerogatywę monarchy, w pałacu królewskim konsternacja, druidzi ostro atakują czyn misjonarza jako prowokację i zapowiedź nieszczęść. Król zamierza ukarać przybysza, wraz z dru-

idami i zbrojnymi udaje się na równinę. Jedynie Ercc czci Patryka i nawraca się. Ginie świętokradczy druid Lochru. Król nakazuje zgładzić Patryka, siepacze w cudowny sposób zostają rozproszeni. Królowa usiłuje pozyskać sobie Patryka, król tylko udaje, że się pojedał. Na drodze do Tary przygotowano na Patryka i jego towarzyszy zasadzkę; ci ukazują się królowi pod postacią stada jeleni. Patryk przybywa do Tary, Dubthach składa mu hołd, następuje cud z kubkiem. Druid Lucetmáel wzywa Patryka do „pojedyńku cudów” na równinie Brega. W próbie ognia druid ginie. Król Loéguire nawraca się, acz niechętnie. Patryk rusza dalej jako głosiciel Ewangelii i cudotwórca.

Następuje²⁸ seria niepowiązanych ze sobą epizodów²⁹. Czytamy o chrzcie i śmierci brytyjskiej („saksońskiej”) księżniczki Monesan, o przemienieniu „tyrana” Coretika w lisa, o równoczesnym widzeniu Patryka i jego ucznia (*puer*) Benignusa. W *Księdze z Armagh* następują teraz (I 23–26): relacja o nawróceniu i pokucie rozbójnika Macc Cuilla, o ukaraniu pogan pracujących w niedzielę, historia Dáire i założenie klasztoru w Armagh, zamienienie pola, którego właściciel nie pozwolił paść się na nim wołom Patryka, na bagno – te epizody są dość ściśle zlokalizowane na północy.

Tu kończy się księga I w *Księdze z Armagh* i zaczyna księga II. Zasadnicza różnica pomiędzy księgami I i II polega na tym, że o ile w pierwszej brak jeszcze jakichkolwiek wyraźniejszych śladów aspiracji Armagh do dominacji w Kościele iryjskim, w księdze II zaznacza-

²⁸ W rękopisach B i C po rozdz.22 zaczyna się II księga.

²⁹ Trzech pierwszych (B II, 1–3) brak w *Księdze z Armagh*.

ją się one wyraźnie. Czytamy o modlitwach i pobożności Patryka, ilustrowanych trzema historiami: Patryk, wbrew niezłomnemu zwyczajowi, nie pomodlił się przed krzyżem, gdyż ten przez pomyłkę został umieszczony na grobie poganina; Patryk, który nigdy nie podróżował w niedzielę, odpoczywa na suchej ziemi, podczas gdy wszędzie dookoła szalała burza; odnalezienie koni Patryka przez jego woźnicę przy pomocy światła wydobywającego się z palców wyciągniętej ręki Świętego. Wraz z A II 4 rozpoczyna się sprawozdanie z ostatnich dni Patryka, jego śmierci i uroczystości pogrzebu. Anioł zwiastuje Patrykowi bliską śmierć. Patryk w otoczeniu duchowieństwa opuszcza Saul i udaje się do ukochanego Armagh, lecz przy krzaku gorejącym przy drodze anioł Wiktor nakazuje mu powrót do Saulu, gdzie ma czekać śmierci. Święty jest posłuszny i dowiaduje się, że otrzyma spełnienie czterech prośb, w tym zapewnienie szczególnych honorów dla Armagh. Podaje się datę dzienną (17 III), ale nie roczną śmierci Patryka, zmarł podobno w wieku 120 lat. Następuje swego rodzaju komentarz do wspomnianych obietnic i wskazówek anielskich, wzbogacony informacjami o tym, jak się spełniły. Anioł przepowiedział, że noc po śmierci Patryka będzie pozbawiona ciemności. Muirchu dodaje, że według tradycji ulsterskiej (Ulaid), w całej tej prowincji aż do końca roku noce były znacznie jaśniejsze niż zazwyczaj. Opowiada też, jak to anioł trzymał straż przy ciele św. Patryka w pierwszą noc uroczystości pośmiertnych, a gdy powrócił do nieba, pozostawił słodką woń. Anioł też wskazał, w jaki sposób Patryk ma zostać pochowany: dwa woły pociągną wóz ze szczątkami Świętego bez woźnicy; tam gdzie się zatrzymają, ma on zostać pochowany. Tak się stało i Patryka po-

chowano w Dúnlethglaisse (Downpatrick). Anioł nakazał także, by ciało Świętego zostało zasypane na łokieć głęboko, aby nikt nie zabrał go stamtąd. Muirchu stwierdza, że niedawno, gdy budowano kościół nad szczątkami zmarłego, robotnicy w trakcie kopania zostali wystraszeni płomieniami wydobywającymi się z grobu. W końcowych rozdziałach (II 13 i 14) Muirchu opowiada o dwukrotnym sporze o ciało św. Patryka pomiędzy północnymi Uí Néill i Airgialla z jednej, a Ulaid z Dawn z drugiej strony. Za pierwszym razem starcie zbrojne zostało udaremnione przez wystąpienie z brzegów rozdzielającej obie strony rzeki Quoyle. Za drugim razem natomiast Uí Néill i ich wasale ulegli zwodniczemu widzeniu: ukazał się ich oczom wóz zaprzęgnięty w woły, posuwający się w kierunku ich granic; gdy sądząc, że wiezie on pożądane szczątki, podążyli za nim, ten nagle zniknął. Widniejące na ostatniej stronie (8vb) tej partii *Księgi z Armagh* opowiadanie, jak to anioł odwiedzał w niewoli Patryka co siódmy dzień, jest bez wątpienia uzupełnieniem, znajdującym się w rękopisie B (brukselskim) na właściwym miejscu, tzn. po opowiadaniu o śmierci Miliuka.

TIRECHAN

Dzieło Tirechana, zapewne współczesne lub niemal współczesne Muirchu, ma odmienny charakter, w przeciwieństwie do tego zachowało się wyłącznie w *Księdze z Armagh*, f. 9rb–15v. O autorze wiemy bardzo niewiele, określany jest jako biskup – nie wiadomo jakiej diecezji, niewykluczone, że był biskupem bez diecezji, rezydującym w jakimś klasztorze. Pochodził od Conalla, syna Énde, zatem z Tirawley. Tamtejszy kościół należał do stolicy biskupiej w Armagh rze-

komo na podstawie donacji wspomnianego Énde na rzecz Patryka. Tirechan był uczniem biskupa Ultana z Ardraccon w prowincji Meath, który, jak skądinąd wiadomo, zmarł w 657 r. Stanowi to właściwie jedyny, poza samym dziełem Tirechana, pewny punkt w chronologii jego życia. Wiadomo, że pierwsza księga powstała przy pomocy lub na podstawie jakiejś księgi będącej własnością Ultana (*liber apud Ultanum*), od niego też miał uzyskać pewne informacje ustne. Oczywiście, nie znaczy to, że dzieło musiało zostać napisane w całości za życia biskupa Ultana. Kwestia starszeństwa dzieł Muirchu i Tirechana nie jest możliwa do rozstrzygnięcia, w każdym razie nie wydaje się, by jeden z nich korzystał z dzieła drugiego. Pewne zbieżności treściowe między nimi można zasadnie tłumaczyć wspólnymi, prawda że ogromnie dla nas trudno uchwytnymi źródłami informacji.

Pod względem formalnym, literackim, dzieło Tirechana w porównaniu z Muirchu nie sprawia korzystnego wrażenia³⁰. Co prawda, i dzieło Muirchu nie jest jakąś zwartą kompozycją literacką, lecz w gruncie rzeczy zbiorem epizodów, w niektórych jedynie partiach (na początku, gdzie Muirchu wykorzystuje i rozszerza dane autobiografii Patryka; historia pierwszej Wielkanocy Patryka w Irlandii; pod koniec w związku ze śmiercią Apostoła) może odpowiadać literackim oczekiwaniom. Ale dzieło Tirechana sprawia wrażenie zupełnie niewykończonego, nie jest to właściwie biografia, raczej, jak trafnie zauważył W. Berschin, wstępny, jak gdyby przygotowawczy etap do niej, „*Biographie in*

³⁰ Zob. jednak zwięzłą opinię L. BIELERA, *Patrician Texts*, 37: „As a story-teller Tirechán ranks rather lower than Muirchu, but he brings to his task a certain freshness which Muirchu generally lacks”.

statu nascendi”, zbiór wypisów, notatek i tabel. Choć dzieło przekazane zostało bez tytułu, uczeni najczęściej nie nazywają je też *Żywotem (Vita)*, lecz *Collectanea*. Raczej wyjątkowo pojawiają się u Tirechana zwarte fragmenty narracyjne, nie pozbawione (mimo prostoty języka³¹ i usterek gramatycznych) literackich walorów i dużego ładunku ideowego, zwłaszcza w c. 26, opisującym scenę spotkania Patryka z dwiema królowkami.

Wspólny z Muirchu jest główny rys wymowy ideowej dzieła Tirechana: poparcie dążeń Armagh do hegemonii w Kościele iryjskim. Oryginalny jest pomysł geograficznej niejako konstrukcji dzieła: „Tirechan każe Patrykowi przechodzić z miejscowości do miejscowości w formie pewnego „objazdu”, tak jak iryjscy królowie zabiegali o ściąganie swoich danin, albo jak później wielkie wspólnoty klasztorne przenosiły z miejsca na miejsce relikwie swoich założycieli, aby w ich imieniu ogłaszać ich «lex» [prawo] i wymagać należnych im, także «lex...» nazwanych podatków”³². Znaczne partie jego dzieła to nic lub niewiele ponad suchy katalog miejsc i osób. Ożywia się bardziej dopracowanymi opowiadaniem, zwłaszcza wtedy, gdy Tirechan przechodzi do bliższych i lepiej znanych sobie okolic (c. 26,38) lub spraw dotyczących własnych przodków (c. 14 n, 42). W ten sposób autor niejako zamierzał podkreślić zasadność pretensji Armagh,

³¹ W. BERSCHIN, II, 243 (w odniesieniu do omawianego fragmentu): „Ten tekst z gramatycznego punktu widzenia nie jest pozbawiony błędów i składa się z najprostszyc elementóv. Mimo to czytelnik nie powinien traktować tej prostoty jako prymitywizmu”.

³² Tamże, 241.

„dziedzica św. Patryka”, do traktowania niemal całej wyspy jako swojej „paruchii”.

Tirechan³³ rozpoczyna swe dzieło zwięzłym sprawozdaniem z lat niewoli Patryka w Irlandii, jego ucieczki, podróży po Italii, Galii i wyspach Morza Tyreńskiego. To jak gdyby wstęp. Właściwą, „swoją” narrację rozpoczyna „w piątym roku panowania Loéguire, syna Nialla”. Patryk ląduje wraz z towarzyszami z Galii na jakichś wysepkach w pobliżu Dublina i udaje się do Mag Breg (w Meath), dokąd przybywają o wschodzie słońca. Pierwszą noc spędzają w pobliżu rzeki Delvin, w domu człowieka, któremu Patryk udziela chrztu. Młody syn gospodarza (imię chrzestne: Benignus) przyłącza się do wędrowców, Patryk ogłasza go swoim następcą. W tym miejscu następuje lista kapłanów (tak iryjskich jak obcych) Patryka oraz kościołów założonych przezeń w Mag Breg. Ostatnią z tych fundacji, Argetbor, Patryk powierzył Kannanowskiemu w Ferte fer Féicc, gdzie obchodził swą pierwszą iryjską Wielkanoc. Kannanus towarzyszył Patrykowi w drodze do Tary. Teraz Tirechan przedstawia konflikt Patryka z druidami (8,3–6) i niektóre inne incydenty (w tym spotkanie Patryka z Coirpre i Conallem, synami Nialla). Patryk wraca do Tary, otrzymuje od króla Loéguire zapewnienie wolnego przejścia przez jego królestwo. Sam król jednak, stosując się do woli ojca, odmawia chrztu (c. 12). W pałacu królewskim honory Patrykowi świadczy Erc i zostaje ochrzczony (c. 13). W trakcie ceremonii chrztu Patryk słyszy, jak Ende, syn Amolngida, opowiada komuś, że przybywa z Lasu

³³ Ponownie następuje parafraza odpowiedniego fragmentu wstępu L. BIELERA, *Patrician Texts*, 37–38.

Fochloth. Patryk mówi Ende, że on sam jest zobowiązany boskim powołaniem udać się tam. Ende wraz z braćmi przybył do króla po rozjemstwo w sporze o ziemię odziedziczoną po ojcu. Sprawa zostaje rozstrzygnięta po myśli Ende w obecności Patryka; Ende, wraz z synem Conallem, przekazuje swój udział Patrykowi. W obecności króla Patryk i synowie Amolngida ślubują wspólnie udać się na Mount Egli (Cruachu Aigle) i planują zjawić się w Lesie Fochloth na następną Wielkanoc (c. 14–15). O realizacji tego zamiaru i przybyciu Patryka na terytorium Ende czytamy jednak dopiero w c. 42. Tirechan najpierw relacjonuje misjonarską podróż Świętego po znacznej części Irlandii, wyliczając starannie na każdym etapie założone kościoły i ustanowionych kapłanów. Wspólna wizyta na Mount Egli nie dochodzi do skutku, Patryk udaje się tam sam i spędza na szczycie, poszcząc, 40 dni (c. 38). Dalsza trasa podróży Patryka przybiera formę kolistą (*circulus*), „dessel” („w kierunku słońca”). Misjonarz przebywa prowincję Meath, następnie wzdłuż rzeki Shannon dociera do Connaught (głównie Roscommon i Mayo), z kolei na terytorium północnych Uí Néill i z powrotem do Meath. Zakończywszy obwód (*finito...circulo*, 51,1), Patryk zamierza ruszyć na południe, do Leinster. Ta druga wyprawa kończy się po przybyciu Patryka do Munster i przyjęciu chrztu przez synów Nie Froícha w Cashel. Prawdopodobnie³⁴ w czasach Tirechana aspiracje Armagh na Południu, a raczej stopień ich tam uznania, ciągle były jeszcze ograniczone; późniejszy *Żywot Potrójny św. Patryka* (o którym zob. niżej), reprezentujący najwyraźniej już

³⁴ Jeżeli bliższe rzeczywistości nie byłoby przypuszczenie o zagięciu końcowej partii dzieła Tirechana.

późniejszy etap aspiracji Armagh, potrafił już dużo opowiedzieć o działalności Patryka w Munster.

Księga z Armagh, której pierwsza część stanowi prawdziwe archiwum o Patryku, po utworze Tirechana zawiera jeszcze kilka drobniejszych zabytków. Jest to najpierw (f. 15vb–16ra) kilka różnej długości ustępów, stanowiących najwyraźniej uzupełnienia do Tirechana. A oto ich treść (jak zwykle, podaję za Bielerem, s. 44–45): I. Trzy „prośby” Patryka, w niewielkim jedynie stopniu odpowiadające „czterem prośbom” zanotowanym przez Muirchu (II,6). II. Wiek Patryka. III. Podobieństwa pomiędzy Patrykiem a Mojżeszem, IV. Spór o ciało Patryka (zob. Muirchu II 13–14, od którego jednak ta wersja różni się dość znacznie). V. Wiadomość, iż Palladiusz zwany był także Patrykiem i że było dwóch Patryków: „Najpierw został wybrany biskup Paladiusz, który był nazywany innym imieniem Patryk. Poniósł on męczeństwo wśród Szkotów, jak podają dawni święci. Następnie drugi Patryk, który przez anioła Bożego pod imieniem Wiktora a przez papieża Celestyna wysłany, ten, któremu uwierzyła cała Irlandia, a który ochrzcił ją prawie całą”³⁵, wywołała, jak wiemy (zob. s. 14), niemało zamieszania w nauce. VI. „Cztery honory” należne św. Patrykowi. Tekst kończy się swego rodzaju „skorowidzem”, jak gdyby wykazem tematów uwzględnionych przez Tirechana, bądź łącznie przez Muirchu i Tirechana.

³⁵ Paladius episcopus primo mittitur [przez papieża Celestyna], qui Patricius alio nomine appellabatur, qui martyrium passus est apud Scottos, ut tradunt sancti antiqui. Deinde Patricius secundus ab angulo Dei Victor nomine et a Celestino papa mittitur, cui Hibernia tota credidit, qui eam pene totam babtizauit” – L. BIELER, *Patrician Texts*, 164/166.

Kolejnym, obszerniejszym od poprzedniego, tekstem, są tzw. *additamenta* (f. 16rb–18vb; BHL 6499), czyli, jak sam ich autor na początku podaje, „alia pauca serotinis temporibus inuenta” („kilka [tekstów] odnalezionych ostatnio”), a zatem nowa porcja uzupełnień, odnoszących się przede wszystkim do dzieła Tirechana. Spora ich część zapisana została w języku staroiryjskim³⁶. Bardziej od innych tekstów patrycjańskich w *Księdze z Armagh* owe *additamenta* mają charakter dokumentalny, dowodzący (bezpośrednio lub pośrednio) praw stolicy w Armagh do różnych kościołów iryjskich. Wyróżnia się stosunkowo obszerna historia założenia (wcześniej niż fundacja Armagh) kościoła w Trim nad rzeką Boyne oraz przyjęcia chrześcijaństwa przez miejscowego władcę Fedelmida, syna Loéguire, który nadał następnie cały ten okręg Patrykowi. Pod koniec (f. 18vb) znajduje się kolofon, w którym nieznanemu autorowi *additamenta* (dopatrywano się w nim już to Ferdornacha – pisarza *Księgi z Armagh*, już to samego Tirechana; zdaniem L. Bielera żadna próba identyfikacji nie przekonuje) rozsądnie wyjaśnia, dlaczego posłużył się w tak znacznej mierze, obok łaciny, językiem iryjskim. Po *additamenta* następuje jeszcze (f. 19r) szereg krótkich, niekiedy trudnych do odcyfrowania (bo z zastosowaniem licznych abrewiacji), nie zawsze też łatwych do zrozumienia, zapisanych niemal wyłącznie w języku staroiryjskim słów i zwrotów, składających się głównie z nazw osób i miejscowości, słowem – przynajmniej w zamyśle, coś w rodzaju skorowidza. Rzecz w tym, że nie bardzo wiadomo, czego owe *notulae* (jak się ów zbiór ode-

³⁶ Dla potrzeb naszej edycji zostały one przełożone na język polski z tłumaczenia angielskiego, towarzyszącego edycji L. Bielera.

rwanych haseł ostatnio w nauce nazywa) miały być skorowidzem. Problem to może istotny z punktu widzenia procesu powstawania i źródeł patrycjańskiej części *Księgi z Armagh* (tu, jak w tylu innych przypadkach, niech wystarczy odwołanie do edycji Bieler), nie ulega też wątpliwości znaczenie *notulae* w badaniach nad językiem i onomastyką wczesnoiryską, nie wydaje się mieć większego znaczenia z punktu widzenia postaci św. Patryka. Pozostawiamy więc *notulae* poza niniejszą edycją.

I to jeszcze nie koniec trudu Ferdomnacha – twórcy kodeksu z Armagh i autorów, z których korzystał! Po *notulae* następuje jeszcze (f. 20–24) tekst zatytułowany *Liber angueli* (*Księga anielska*). Może być on „ogólnie określony jako potwierdzenie aspiracji Armagh, tak pod względem supremacji terytorialnej, jak również Kościelnej, w hagiograficznej szacie”³⁷. Choć niezbyt obszerny, zabytek ten sprawia wrażenie niejednolite. Wydaje się, że główna, rzeczowa jego treść należy do najwcześniejszej fazy „materii patrycjańskiej” w *Liber Ardmachanus*, natomiast rozpoczynające opowiadanie o aniele nadającym Patrykowi przywileje dla jego kościoła zostało prawdopodobnie dołączone później. W każdym razie *Księga anielska* w obecnym kształcie nie jest starsza niż VIII wiek. Dołączone zostały do niej dwa związane dodatki, z których drugi dotyczy znanej nam już rzekomej ugody pomiędzy świętym Patrykiem a Brygidą, w rzeczywistości – kompromisu pomiędzy Armagh a Kildare.

³⁷ L. BIELER, *Patrician Texts*, 52.

PÓŹNIEJSZE ŻYWOTY ŚW. PATRYKA

Muirchu i Tirechan (mówimy tu jedynie o zachowanych do dziś) otwierają niemały poczet utworów poświęconych św. Patrykowi i wywarli na późniejszą tradycję o apostołe Irlandii wielki wpływ. Nie możemy tutaj szczegółowo omawiać ani choćby tylko wymienić wszystkich średniowiecznych utworów i zabytków poświęconych Patrykowi. Były one pisywane prozą i wierszem, po łacinie i w języku iryjskim, różny był ich charakter, objętość, poziom artystyczny, różne cele przyświecały autorom i mocodawcom. Różny wreszcie był los poszczególnych utworów. Niektóre cieszyły się popularnością, przetrwały w niejednym przekazie rękopiśmiennym, oddziaływały na inne utwory, w nowszych czasach doczekały się (niekiedy kilkakrotnie) druku, cieszyły zainteresowaniem świata nauki. Inne popadły w zapomnienie, ledwo że przetrwały do naszych czasów, nie zdołały przyciągnąć większego zainteresowania ani średniowiecznej publiczności, ani nowożytnych uczonych, czasami są dostępne jedynie w starych i nie odpowiadających dzisiejszym wymogom edycjach z XVII wieku, a bywa że w ogóle dotąd nie ukazały się drukiem.

Zapewne w VIII w. powstał iryjskojęzyczny hymn na cześć Patryka zwany od pierwszych słów *Génair Patraicc*, którego autorem ma być Fíacc (według legendy syn filida Dubthacha, nawrócony przez Patryka), założyciel i biskup Slébte. Kościół Slébte został przyłączony do „paruchia Patricii” pomiędzy rokiem 662 a 688 i hymn (notabene: jeden z najstarszych hymnów zachowanych w języku staroiryjskim) powstał bez wątplenia w związku z tym wydarzeniem. Jest to w rzeczywistości metryczna biografia Patryka, przed-

stawiająca późniejszy od Muirchu etap rozwoju jego legendy, zawiera sporo interesującego materiału o charakterze historycznym i mitologicznym³⁸. W XVII w., w dobie angielsko-protestanckich prześladowań po podboju Irlandii przez Olivera Cromwella, gdy irlandzka działalność intelektualna i duchowa mogła rozwijać się jedynie na wychodźstwie, na kontynencie, w Lowanium (Louvain), gdzie wytworzył się prężny ośrodek franciszkański, John Colgan (1592–1658), uczyony potomek starej irlandzkiej rodziny Ó Colgáin, opublikował w latach 1645 i 1647 dwa tomy *Acta Sanctorum...Hiberniae*; drugi z nich, zatytułowany *Trias Thaumaturga*, zawiera zabytki dotyczące trzech wielkich świętych iryjskich: Patryka, Brygidy i Kolumby Starszego (Columcille). Znalazły się w tym zbiorze cztery żywoty św. Patryka³⁹, z których trzy są anonimowe, czwarty zaś podaje wprawdzie imię autora – Probus, ale nic o nim nie wiemy, tak że w gruncie rzeczy i ten należy uznać za anonimowy. „Jako źródła do życia swego bohatera nie mają one niezależnego znaczenia. Jako dokumenty ilustrujące rozwój legendy o Patryku, mają ograniczone znaczenie w tych przynajmniej partiach, które nie zostały zaczerpnięte z istniejących dotąd źródeł wcześniejszych. Jako literatura hagiograficzna nie wznoszą się wysoko” – stwierdza znawca i ostatni wydawca⁴⁰, i tym uzasadnia podjęty trud nowej edycji, że żywoty owe – po pierwsze – mogą mieć znaczenie w ustalaniu pierwotnych postaci dzieł Muirchu, Tirechana, a w pewnej mierze nawet

³⁸ Zob. KENNEY, 339–340.

³⁹ BHL 6503–6504, 6506, 6508.

⁴⁰ L. BIELER, *Four Latin Lives of St. Patrick*, VII.

Confessio samego Patryka, a – po drugie – przynajmniej zdaniem Bielera, można je (lub niektóre z nich) traktować jako wzór średnioiryskiego zabytku zwanego *Żywot Trójdzielny* (*Vita tripartita*)⁴¹ św. Patryka. Wydanie Colgana oparte było na niewystarczającej, nie zawsze możliwej dziś do sprawdzenia, podstawie źródłowej (z wyjątkiem *Żywotu III* nie były one później, aż do krytycznego wydania Bielera z 1971 r. wydawane drukiem) i późniejsza nauka skorygowała przyjętą przez siedemnastowiecznego franciszkanina chronologię tych zabytków. Uważa się obecnie, że ściśle spokrewnione ze sobą są *Żywoty II* i *IV* (VIII–IX w.), natomiast *Żywot III*, zachowany w dwóch redakcjach powstałych nie w Irlandii, lecz w pd.-zach. Brytanii, na podstawie nieistniejącego już iryjskiego wzoru, zapewne z II połowy IX w., oraz *Żywot* pióra Probusa⁴², być może z X w., ale z późniejszymi interpolacjami, są późniejsze.

Wspomnianemu *Żywotowi Trójdzielnemu* pisana była duża rola w dziejach tradycji patrycjańskiej, ale ten iryjskojęzyczny (choć z licznymi, niekiedy nawet obszernymi, ustępami łacińskimi) utwór nadal przysparza nauce wiele kłopotu. Zachował się w rękopisach z XV w., ale zarówno względy rzeczowe, jak i językowe każą powstania utworu dopatrywać się pod koniec IX lub na samym początku X wieku. Charakter utworu jest liturgiczny, są to właściwie trzy homilie (kazania) o św. Patryku, przeznaczone do głośnej lektury w klasztorach i kościołach irlandzkich podczas

⁴¹ BHL 6509.

⁴² Żywot ten długo był uważany za dzieło Bedy Czcigodnego i wydawany (dwukrotnie w XVI–XVII w.) wśród jego pism.

jego święta (17 III). W *Vita Tripartita* legenda św. Patryka znajduje się już w formie niemal definitywnej, odtąd wchodziły już w grę jedynie drobniejsze modyfikacje i amplifikacje. W późnym średniowieczu popularność zyskała skrócona (do jednej homilii) wersja *Żywota Trójdzielnego*, której także zachowały się różne redakcje. W latach osiemdziesiątych XII w. wreszcie napisał *Żywot Patryka* mnich angielski z zakonu cystersów, Jocelin z Furness († ok. 1210)⁴³. Choć autor nie znał, jak się przyjmuje, żadnych innych źródeł oprócz znanych nam dzisiaj, ten i inne hagiograficzne utwory Jocelina⁴⁴ cieszyły się sporą popularnością; *Vita S. Patricii* Jocelina została wydana drukiem trzykrotnie, ale jedynie w XVII w. Pomijając, zgodnie z zapowiedzią, szereg utworów drobniejszych, wspomnę jeszcze jedynie o tzw. *Czyścicu* św. Patryka (*Purgatorium S. Patricii*)⁴⁵ – miejscu na wyspie jeziora Loch Derg w pd. Donegal, które legenda średniowieczna, znana chyba w całej Europie, związała z postacią św. Patryka. Nie jest to ani historiografia, ani hagiografia, lecz należy do popularnej w średniowieczu, znanej także w Irlandii, literatury wizyjnej („widzenia zaświatów”), zaspokajającej chrześcijańską, z oporami jedynie uznawaną przez oficjalne czynniki w Kościele, ciekawość spraw ostatecznych człowieka. Literackie świadectwa kultu skupionego wokół *Czyścica* św. Patryka (do dziś jest to miejsce pielgrzymkowe⁴⁶)

⁴³ BHL 6513.

⁴⁴ Zob. o nich: M. LAPIDGE, R. SHARPE, *Bibliography*, 283–284.

⁴⁵ BHL 6510–6512.

⁴⁶ Zob.: J. VON HERZOGENBERG, *Lough Derg in Irland – die ganz andere Wallfahrt*, [w:] *Pielgrzymki w kulturze średniowiecznej Europy. Materiały XIII Seminarium Mediewistycznego*, red.: J. WIESIOŁOWSKI

sięgają XII w. Około 1190 r. pewien cysters (Henryk?) z Saltrey (w Huntington) napisał najbardziej bodaj rozpowszechnioną w czasach późniejszych (liczne wersje i przekłady na języki europejskie) wizję czyścica, jakiej miał we wspomnianym miejscu doznać w 1153 r. Owen, rycerz króla Stefana⁴⁷. Obok takich utworów, jak *Żegluga św. Brendana* i *Widzenie Tundala*, właśnie *Czyściec św. Patryka* w wersji Henryka z Saltrey należy do tych literackich wytworów kultury iryjskiej, które zyskały najtrwalszy i najszerszy rezonans poza Irlandią, niemal w całej Europie⁴⁸. Gdy polski uczony mnich, Jakub z Paradyża, opisywał świat XV wieku, Irlandia nie skojarzyła mu się właśnie z niczym innym jak z *Czyścem św. Patryka*⁴⁹.

Nie znajdziemy żywotu Patryka u Piotra Skargi, choć zamieścił on żywot św. Brygidy⁵⁰. Natomiast

(Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, Sprawozdania Wydziału Nauk o Sztuce, nr 110 za r. 1992), Poznań 1993, 215–220.

⁴⁷ Zob.: Y. DE PONTFARCY, *Le „Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii” de H. de Saltrey: sa date et ses sources*, *Peritia* 3, 1984, 460–480.

⁴⁸ Znanych jest ok. 150 przekazów rękopiśmiennych *Czyścica*. Tajemnicza poetka Marie de France napisała wersję starofrancuską (*Espurgatoire seint Patriz*).

⁴⁹ Zob.: JAKUB Z PARADYŻA, *Wybór tekstów dotyczących reformy Kościoła*, wyd. S.A. PORĘBSKI (*Textus et studia historiam theologiae in Polonia excoltae spectantia*, 6), Warszawa 1978, 191: mianowicie Irlandię, Brytanię, gdzie – jak się przyjmuje – jest czyściec świętego Patryka, ta Brytania mianowicie, skąd – jak czytamy – pochodziła święta Urszula (scilicet Hiberniam, Brittaniam, ubi et creditur esse purgatorium sancti Patricii, de qua, scilicet Brittaniam, sanctissima Ursula legitur orta) (w traktacie *De malis huius saeculi per omnes aetates*).

⁵⁰ P. SKARGA, *Żywoty świętych Starego i Nowego Zakonu na każdy dzień przez cały rok wybrane z poważnych pisarzy i doktorów kościelnych [...]*, t. I–II, Petersburg 1862, t. I, 119–121: Żywot św. Brygidy paniienki Szkockiej (7 II). I wyd. *Żywotów* ukazało się w 1579 r. w Wilnie.

konfrater Skargi, Wielkopolanin z pochodzenia, Stefan Wielowieyski (1654–1721), dążąc do uzupełnienia swego wielkiego poprzednika, zamieścił biogram św. Patryka w opublikowanych pośmiertnie *Nowych żywotach świętych*⁵¹. *Żywot św. Patryka* Wielowieyskiego był w ciągu XVIII w. trzykrotnie wydawany drukiem osobno⁵².

DOTYCHCZASOWE WYDANIA TEKSTÓW I UWAGI DO NINIEJSZYCH PRZEKŁADÓW

Wyznanie i *List do żołnierzy Korotyka* były wielokrotnie wydawane drukiem. Z nowszych wymienić na-

⁵¹ S. WIELOWIEYSKI, *Nowe Żywoty świętych dotąd polskim językiem nie wydane. Na każdy dzień przez cały rok. Wybrano z poważnych Pisarzów przez X. Stefana Wielowieyskiego, a po śmierci jego wydane*, cz. 1–4, Kalisz 1735–1739. T. I, 260–269: „Żywot św. Patrycjusza arcybiskupa i apostoła Irlandii, pisany od Iocelina mnicha, Probusa Irlandczyka, Rycharda Stanichursta i innych wielu; żył około Roku Pańskiego 458”.

⁵² Dane według: J. CZERNIATOWICZ, Cz. MAZUR, *Recepcja antyku chrześcijańskiego w Polsce. Materiały bibliograficzne*, t. I, cz. 2, Lublin 1983, 169. Pierwszy druk, wydany anonimowo, o tytule zgodnym z tytułem rozdziału w zbiorze Wielowieyskiego (zob. poprzedni przypis), 8°, 78 (za Estreicherem XXXII,467; zdefektowany egzemplarz w Bibl. Nar.). Drugi: S. WIELOWIEYSKI, *Żywot św. Patrycjusza oraz krótkie opisanie o czyściu tegoż świętego, który Mombrius i Baronijs studnią zowią. Z Żywotów świętych wyjęty przez Stefana Wielowieyskiego, a teraz świeżo do druku podany*, Kraków 1761, F. i S. Hebanowski, 8°, k. (43?) (za Estreicherem). Trzeci: przedruk poprzedniego wydania, tamże, 1791, 8°, kart nlb. 48(?) (za Estreicherem, zdefekt. egzemplarz BJ). L. GRZEBIEŃ, [w:] *Słownik polskich teologów katolickich*, t. IV, Warszawa 1983, 423–424, podaje informację o ukazaniu się pod koniec XIX w. wyboru z głównego dzieła Wielowieyskiego: *Żywoty świętych: św. Patrycjusza, św. Kwirykusa i matki jego, św. Epikta kapłana i Astiona, św. Eudocji [...]*, Warszawa 1895, 8°, 103.