

WĘGRZY W SANKT GALLEN W 926 ROKU: NARRACJA O BARBARZYŃCACH W *CASUS SANCTI GALLI* EKKEHARDA IV

MICHAŁ TOMASZEK

Na przełomie IX i X wieku do plag nękających pogrążone w kryzysie królestwa potomków Karola Wielkiego dołączyły najazdy Węgrów. Lud ten właśnie wtedy pojawił się w Europie. Przywędrował ze wschodniego stepu i znalazł dogodnie dla siebie miejsce do osiedlenia na Nizinie Panońskiej. Wojownicy węgierscy i towarzyszący im przedstawiciele innych etnosów niemal od razu stali się postrachem, tak sąsiednich krain, jak i odleglejszych. Organizowali wielkie grabieżcze rajdy sięgające Włoch i Akwitanii. Najbardziej narażone pozostawały oczywiście księstwa wchodzące w skład królestwa wschodniofrankijskiego. Era najazdów zakończyła się w połowie X stulecia, po decydującym zwycięstwie Ottona I, odniesionym nad agresorami w bitwie na Lechfeld. W kolejnych generacjach, podczas gdy Węgrzy budowali już chrześcijańskie królestwo, które w wieku XI miało aż dwóch świętych królów, Stefana i Władysława, i utrzymało się jako trwałe i ważny podmiot tej części kontynentu, w historiografii niegdyś najeżdżanych krain wciąż jeszcze powstawały relacje nawiązujące do ich dawnych okrucieństw, wykorzystujące zachowaną w tradycji literackiej pamięć o innych „barbarzyńcach ze wschodu”: Hunach i Awarach. Przykład takiej relacji stanowi przekaz analizowany w niniejszym artykule.

Prawdopodobnie w latach czterdziestych lub pięćdziesiątych XI wieku mnich z Sankt Gallen Ekkehard (IV) napisał dłuższy tekst poświęcony przeszłości macierzystego opactwa. Dzieło znane jest jako *Casus Sancti Galli*. Stanowi ono kontynuację historii autorstwa Ratperta i obejmuje okres od końca IX stulecia do 972 roku. Prawdopodobnie Ekkehard zamierzał doprowadzić narrację do czasów sobie współczesnych, pracy jednak nie ukończył. W każdym razie opowiadanie znalazło swoich kontynuatorów i weszło w skład wielkiego cyklu określanego zazwyczaj właśnie tytułem: *Casus Sancti Galli*¹. Przy czym jednak

¹ Syntetyczne przedstawienie *Casusu* Ratperta i jego ośmiu w sumie kontynuacji,

dzieło Ekkeharda wyraźnie różni się od pozostałych tekstów. Swobodny tok pełnego dygresji wykładu uzasadnia porównywanie *Casusu Ekkeharda IV* do swego rodzaju gawędy. Anegdota odgrywa w nim niezwykle istotną rolę², a faktograficzna wiarygodność Ekkeharda wielokrotnie była kwestionowana³. Fascynowały wszakże – i nadal przyciągają uwagę uczonych – forma opowiadania oraz bogactwo wątków i barwność opisu. Tekst z pewnością zasługuje na szczególne zainteresowanie badaczy zajmujących się sposobami budowania narracji w średniowiecznych przekazach.

Dzieło Ekkeharda powstało jako zapis tradycji ustnej. W wielu miejscach autor powołuje się na to, co zasłyszał od „ojców”. Niewątpliwie jednak mamy do czynienia z głębokim modelowaniem i przekształcaniem owej tradycji przez piszącego⁴. Ekkehard zadeklarował na samym początku zamiar przedstawienia dołi i niedoli (*fortunia et infortunia*) klasztoru⁵. Cel autora rysuje się tu jasno.

doprowadzających opowiadanie do roku 1329 *vide*: E. Url, *Das mittelalterliche Geschichtswerk Casus Sancti Galli* (109. Neujahrsblatt hrsg. vom Historischen Verein des Kantons St. Gallen) Sankt Gallen 1969, s. 3–57. *Cf.* też: H.F. Haefele, *Zum Aufbau der Casus Sancti Galli Ekkehardus IV*, [w:] *Typologia litterarum. Festschrift für Max Wehrli*, wyd. S. Sonderegger, A.M. Haas, H. Burger, Zürich 1969, s. 156–157. *Cf.* dostępny w języku polskim szkic: W. Berschin, *Literatura łacińska w Sankt Gallen*, [w:] *Kultura opactwa Sankt Gallen*, red. W. Vogler, przeł. A. Grzybowski, Kraków 1999, s. 145–160. Do podstawowych opracowań na temat *Casusu Ekkeharda* należy obok wyżej wymienionych prac H.F. Haefele i E. Urla także dwuczęściowe studium Haefele, *Untersuchungen zu Ekkehardus IV Casus sancti Galli*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters”, 1961, t. 17, s. 145–190 i 1962, t. 18, s. 120–170. Bardzo wyraźna różnica optyki w stosunku do tekstu Ratperta sprawia, że utwór Ekkeharda wydaje się raczej „formalną” kontynuacją – *vide*: W. Eggert, B. Pätzold, *Wir-Gefühl und Regnum Saxonum bei frühmittelalterlichen Geschichtsschreibern*, Weimar 1984, s. 19 i przyp. 790 na s. 131. O autorze jako poecie *vide*: S. Weber, *Ekkehardus poeta qui et doctus. Ekkehart IV. von St. Gallen und sein gelehrt poetisches Wirken*, Nordhausen 2003; *ibid.*, s. 7–9 – zarys biografii.

² H.F. Haefele, *Untersuchungen...*, „Deutsches Archiv”, 1962, t. 18, s. 130. Swego rodzaju sagą nazywa *Casus* W.P. Ker, *Wczesne średniowiecze. Zarys historii literatury*, przeł. T. Rybowski, Wrocław–Warszawa–Kraków 1987, s. 151 (*cf.* także: s. 150–155).

³ Bezłitosny dla historycznej wartości Ekkeharda (doceniając sztukę narracji) był zwłaszcza jego XIX-wieczny wydawca Gerold Meyer von Knonau. *Cf.* wstęp w: *Ekkehardi IV Casus Sancti Galli*, opr. G. Meyer von Knonau (Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte NS 5/6) Sankt Gallen 1877. Obrona metody pisania Ekkeharda przed niechętnym osądem wielu badaczy *vide*: E. Hellgardt, *Die Casus sancti Galli und die Benediktsregel*, [w:] *Literarische Kommunikation und soziale Interaktion. Studien zur Institutionalität mittelalterlicher Literatur*, wyd. B. Kellner, L. Lieb, P. Strohschneider, Frankfurt am Main 2001, s. 29.

⁴ O charakterze owej tradycji, ukierunkowanej na znamienite osoby *cf.* A. Zettler, *Biographisches in Ekkehardus Casus sancti Galli. Zugleich ein Beitrag zur Rekonstruktion des St. Gallen Professbuchs*, [w:] *Scripturus vitam. Lateinische Biographie von der Antike bis in die Gegenwart. Festschrift für Walter Berschin zum 65. Geburtstag*, wyd. D. Walz, Heidelberg 2002, s. 865.

⁵ Interpretacje tego ważnego dla Ekkeharda zwrotu *vide*: H.F. Haefele, *Zum Aufbau...*,

Historia, nawet z trudniejszymi jej momentami, jest źródłem chwały wspólnoty pobożnych, żyjących wedle reguły i zarazem uczonych mnichów. Tekst był adresowany przede wszystkim do zakonników Sankt Gallen oraz do uczniów szkoły klasztornej, spośród których część – kształcona w tzw. szkole zewnętrznej – zasilala następnie nie samo zgromadzenie, lecz szeregi duchowieństwa świeckiego⁶. U tych pierwszych przekaz poświęcony historii opactwa miał umacniać poczucie identyfikacji ze swoją wspólnotą. Od tych drugich można było oczekiwać, że rozgłoszą w szerokim świecie sławę zgromadzenia. Lektura powinna w każdym razie wzbudzić dumę u wszystkich ludzi związanych z Sankt Gallen. Droga do osiągnięcia owego efektu było przypominanie sylwetek znakomitych mnichów oraz ukazywanie, z jakim hartem ducha społeczność klasztorna znosiła nieszczęścia, których w opisywanym przez Ekkeharda okresie istotnie nie brakowało.

Dobry przykład stanowi fragment *Casusu* poświęcony najazdowi Węgrów z 926 roku. Warto przeprowadzić jego analizę uwzględniającą zwłaszcza miejsce wskazanego epizodu w kompozycji dzieła⁷. Celem byłoby ukazanie, jak narracja o krytycznych momentach w historii opactwa zostaje przez kronikarza wykorzystana przy budowaniu swoistego układu odniesień, kluczowego dla samookreślenia wspólnoty mnichów z Sankt Gallen, rozumianej jako byt przekraczający ramy jednej generacji, obejmujący mnichów żyjących zarówno niegdyś, jak i współcześnie z autorem oraz jego odbiorcą. Z drugiej strony

s. 158; E. Hellgardt, op.cit., s. 34–35 (wedle którego Ekkeharda najbardziej interesuje, jak w różnych okresach była przestrzegana monastyczna dyscyplina; utwór Ekkeharda stanowiłby zatem „paradygmatycznie opowiadany” komentarz do Reguły św. Benedykta).

⁶ O szkole zewnętrznej w Sankt Gallen, funkcjonującej dzięki możliwym donatorom z regionu, cf. R. Schaab, *Mönch in Sankt Gallen. Zur inneren Geschichte eines frühmittelalterlichen Klosters* (Vorträge und Forschungen, Sonderband 47), Ostfildern 2003, s. 158–161.

⁷ Tego rodzaju metoda w odniesieniu do tekstu Ekkeharda bywa już zresztą zalecana. Cf. M. De Jong, *Internal Cloisters: the Case of Ekkehard's Casus sancti Galli*, [w:] *Grenze und Differenz im frühen Mittelalter*, wyd. W. Pohl, H. Reimitz, Wien 2000, s. 209: „The present consensus is, that although it is not «reliable», its many inimitable anecdotes remain a valuable source for cultural history. If such history is to be written seriously, it is the structure of the *Casus* that should be the historian's central concern; so-called anecdotes deserve a contextual analysis, instead of serving as the raisins in the porridge of «serious» sources». O zmianach podejścia do *Casusu* w ostatnim czasie cf. W. Jezierski, *Non similitudinem monachi, sed monachum ipsum! An Investigation into the Monastic Category of the Person – the Case of St. Gall*, „Scandia. Tidskrift för historisk forskning”, 2008, t. 74, z. 1, s. 12–13. Cf. też inny godny uwagi artykuł tegoż autora – *Monasterium panopticum. On surveillance in a Medieval Cloister*, „Frühmittelalterliche Studien”, 2006, t. 40, s. 167–182 oraz książkową publikację: W. Jezierski, *Total St. Gall. Medieval Monastery as a Disciplinary Institution* (Stockholm Studies in History) Stockholm 2010. Do najnowszych prac od tej strony traktujących dzieło Ekkeharda należy: G. Althoff, Ch. Meier-Staubach, *Ironie im Mittelalter*, Darmstadt 2010, w części napisanej przez Gerda Althoffa.

analiza ma posłużyć udzieleniu odpowiedzi na pytanie, na ile opis najeźdźców i ich poczynąń stanowi amalgamat pamięci o konkretnym wydarzeniu (przechowanej w lokalnym ustnym przekazie), a na ile część erudycyjnego bagażu literackiej tradycji portretowania „barbarzyńców ze wschodu”.

Jądem obszernej i wielowątkowej relacji jest opowiadanie o zachowaniu się najeźdźców po wejściu do opuszczonego przez zakonników opactwa. Przyjrzyjmy się tej historii bliżej⁸.

Głównym bohaterem i świadkiem wydarzeń jest w tej części utworu mnich z Sankt Gallen o imieniu Heribald. Został on w tekście określony (zresztą kilkakrotnie) słowem *fatuus*, które oznacza kogoś niezbyt roztropnego, wręcz ograniczonego, a zarazem wesołkowatego. Wieść o nadciąganiu Węgrów sprawiła, że mnisi pod przywództwem opata Engilberta opuścili klasztor i zabierając wszystko, co cenne, udali się do ufortyfikowanego schronienia, przygotowanego pośpiesznie w trudno dostępnym miejscu w pobliskich górach. Nawet ci, którzy do końca nie wierzyli budzącej strach pogłosce i wzbraniali się przed ewakuacją, ulegli w końcu panice. Tylko Heribald nie zgodził się opuścić klasztoru wraz z innymi braćmi. Stwierdził, że nie ruszy się z miejsca, gdyż od *camerarius*a klasztornego nie dostał skóry na buty⁹. Uchodzący towarzysze daremnie starali się go przekonać do zmiany postanowienia. Heribald pozostał w klasztorze. Nie okazywał żadnej trwogi. Zaś Węgrzy wielce się zdziwili, gdy napotkali go w opustoszałym opactwie. Zamierzali najpierw mnicha zabić – Ekkehard podkreśla w tym miejscu, że nikomu na drodze swojego pochodzenia nie okazywali litości – jednak zadawszy za pośrednictwem tłumacza kilka pytań Heribaldowi, szybko zorientowali się, z kim mają tak naprawdę do czynienia. Darowali mu więc życie. Co więcej, Heribald stał się dla łupieżców kimś na kształt błazna, zabawiającego ich dopóki przebywali w Sankt Gallen. Jego zachowania i słowa wywoływały często śmiech Węgrów. Pozwalano mu na zupełnie swobodne poruszanie się po opactwie. Dzięki temu mógł się przypatrzeć postępowaniu wroga. A to, co Węgrzy robili, jak ucztowali, jak się bawili, jak

⁸ Eccardus Sangallensis IV, *Casuum S. Galli continuatio* (Ekkehard IV, *St. Galler Klostergeschichte*), opr. H.F. Haefele (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe, t. 10), wyd. 3, Darmstadt 1991 (tekst łańciski i niemiecki) [dalej: Ekkehard], rozdziały 51–56, 62–65, 114–124 i 132–140. Niemieckie tłumaczenie także w: J. Duft, *Ungarn in Sankt Gallen. Mittelalterliche Quellen zur Geschichte des ungarischen Volkes in der Sanktgaller Stiftsbibliothek*, Zürich 1957, s. 15–24. Ukazało się też polskie tłumaczenie: Ekkehard IV z Sankt Gallen, *Przypadki klasztoru Świętego Galla*, opr. M. Tomaszek, Kraków 2010.

⁹ Więcej o urzędzie *camerarius*a (stojącym raczej nisko w hierarchii Sankt Gallen), do którego należał nadzór nad strojami, obuwiem, jak również nad pracującymi na potrzeby opactwa warsztatami *vide*: R. Schaab, *op.cit.*, s. 204.

czcili swoich bogów i chowali zmarłych, zrelacjonował później ze szczegółami – jak każe nam wierzyć Ekkehard – współbraciom. Najeźdźcy spełniali nawet jego drobne prośby. Węgierscy wojownicy, których skłonność do trunków wspomniana została też w innych miejscach relacji¹⁰, rozśmieszeni zabawnymi słowami mnicha, pozostawili nienaruszone dwie wielkie stągwie z winem, w ostatniej chwili porzucone przez uciekających z klasztoru zakonników. Heribald zarobił parę razy na policzkowanie czy szturchańce zdobywców, jednak jego życie nie było zagrożone.

Istotną rolę w prezentowanym opowiadaniu pełni opis uczyty najeźdźców. Jej miejscem stał się klasztorny dziedziniec. Działo się to już zresztą po wywołaniu przez Węgrów pożaru, bowiem ogień ze stosu, na którym spalono ciała dwóch węgierskich wojowników, przerzucił się na zabudowania opactwa¹¹. Heribald uczestniczył w uczcie w roli typowego komensala: żywił się resztkami z posiłku wojowników. Ekkehard nie skąpi tutaj szczegółów pokazujących kulturę odmienną „gości”. Pisze zatem, że nie uznawali żadnych ław czy krzesel, lecz siedzieli na ziemi; obżerali się półsurowym mięsem i dla zabawy obrzucali się kośćmi; podpiwszy sobie, wyli raczej, niż śpiewali pieśni do swoich bogów i urządzili zawody w sprawności wojennej. W pewnym momencie sytuacja zaczęła się rozwijać w niebezpiecznym kierunku. Tłumaczem, którego językowe umiejętności Węgrzy wykorzystywali w kontaktach z miejscową ludnością, był inny ich jeńiec, pewien kleryk. W czasie biesiady Heribald i tłumacz trzymali się razem. Ich zachowanie wedle relacji *Casusu* wręcz podkreślało owe wymienione wyżej cywilizacyjne różnice. Gdy więc wodzowie oraz pospolici wojownicy na dobre już się rozochocili kleryk, źle oceniwszy ich nastrój, poprosił o swoje uwolnienie. W odpowiedzi został poddany torturze, która zdawała się stanowić wstęp do egzekucji nieszczęsnego jeńca. W tym momencie i jego, i być

¹⁰ Chociażby: Ekkehard, rozdz. 55, s. 122.

¹¹ Ekkehard, r. 52–54, s. 118–120. Wątek dosyć frapujący dla archeologów, którzy twierdzą, że Węgrzy nie stosowali kremacji – cf. I. Fodor, *Sankt Gallen und die Streifzüge der Ungarn*, [w:] *Die Ungarn und die Abtei Sankt Gallen/ Magyarok és Szent Galleni Apátság*, red. G.J. Csihák, W. Vogler, Sankt Gallen–Budapest 1999, s. 41–42; E. Dąbrowska, *Węgrzy*, [w:] W. Szymański, E. Dąbrowska, *Awarzy, Węgrzy*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1979, s. 203 oraz *ibid.*, przyp. 110. Opisane przez Ekkeharda zachowanie jest interpretowane jako wywołane specyficzną wojenną sytuacją. Dla informacji *Casusu* poszukiwano m.in. wyjaśnienia wskazując na obawę Węgrów o pośmiertny los zmarłego, którego ciało znalazłoby się pod władzą wrogów z dala od ojczystej ziemi; stąd zresztą powieszenie po bitwie na Lechfeld pojmanych tam przez zwycięzców węgierskich wodzów stanowiło jakoby dodatkowy szok dla całej wspólnoty. Vide: K. Leyser, *The Battle at the Lech 955. A Study in Tenth-Century Warfare*, „History”, 1965, t. 50, s. 22. Inny kierunek interpretacyjny to zwrócenie uwagi na udział Słowian w węgierskich wyprawach – cf. I. Erdélyi, *Ein Wort zum Thema ‘Ungarn in Sankt Gallen’*, [w:] *Die Ungarn und die Abtei Sankt Gallen*, s. 50–51.

może także Heribalda, wybawiło nadejście alarmujących wiadomości od zwiadowców rozesłanych uprzednio szeroko dookoła, zgodnie z wojennym obyczajem agresorów. Węgrzy bardzo sprawnie zwinęli obozowisko i opuścili klasztor. O obu jeńcach właściwie zapomnieli. Heribald i jego towarzysz błakali się jakiś czas po okolicy, zanim dołączyli do pozostałych mnichów z Sankt Gallen, przeczekujących inwazję w forteczce zwanej Sinttrianum. Kleryk przydał się jeszcze jako tłumacz w kontaktach z wziętym do niewoli przez patrol opata Engelberta węgierskim maruderem.

Ostatnia scena, w której pojawia się Heribald, to opisane przez Ekkeharda nieco dalej rozmowy prowadzone przez zakonników. Ci jeszcze nie powrócili do swojego klasztoru i wciąż żyli we wspomnianej forteczce, drżąc w obawie przed nowym atakiem. W wolnych chwilach znajdowali jednak wytchnienie i rozrywkę, wysłuchując opowieści głupkowatego współbrata. To wtedy miał on powiedzieć o Węgrach m.in.: „Uwierzcie mi, nie pamiętam, bym kiedykolwiek widział w naszym klasztorze weselszych ludzi; są bowiem najhojniejszymi rozdawcami jedzenia i napitku”¹². A kiedy najeźdźcy pojawili się znów na krótko w Sankt Gallen, Heribald upraszał, by pozwolono mu do nich pójść. To wszystko utwierdziło tylko jego reputację zabawnego, notorycznego (niczym dobry wojak Szwejk...) idioty i dało innym mnichom okazję do pewnej szczególnej refleksji. Oddajmy głos Ekkehardowi: „Dziwowali się przecież jednak bardziej rozumni bracia, że łaskawy Bóg takim jest przyjacielem prostoty, iż nie wzdraga się otaczać opieką głupców i prostaków pośród mieczy i włóczyń wrogów”¹³.

W nauce wciąż istnieje skłonność do traktowania tej części dzieła Ekkeharda jako kopalni etnograficznych szczegółów¹⁴. Przy czym na korzyść *Casusu*, w porównaniu chociażby z poświęconymi Madziarom wzmiankami, czy nawet dłuższymi ekskursami w tekstach współczesnych najazdom, miałyby przemawiać skoncentrowanie się dziejopisa na opowiadaniu o pewnej bardzo konkretnej sytuacji historycznej, dostarczenie czytelnikowi niejako dobrze skadowanej

¹² Ekkehard, r. 62, s. 134: „Nunquam ego, credite mihi, hilariores in claustris nostris homines vidisse me memini; cibi enim potusque datores sunt largissimi” [Uwierzcie mi, nie pamiętam, bym kiedykolwiek widział w naszym klasztorze weselszych [ludzi]; są bowiem najhojniejszymi rozdawcami jedzenia i napitku].

¹³ Ibid.: „Mirabantur tandem altioris ingenii fratres pium Deum tam amicis simplicitati, ut eum etiam fatuos et ebrios tuos non pigeat inter medios hostium gladios et contos”.

¹⁴ Owa postawa w czystej postaci wystąpiła znów całkiem niedawno. *Vide*: I. Fodor, *op.cit.*, s. 39. *Cf.* też: G. Fasoli, *Points de vue sur les incursions hongroises en Europe au Xe siècle*, „Cahiers de Civilisation Médiévale Xe-XIIe siècles”, 1959, t. 2, s. 18: relacje Ekkeharda oraz Hartmanna (autora młodszego żywota Wiborady) „nous donnent une foule de détails pris sur le vif [...] ils nous montrent les Hongrois dans leur réalité humaine, dans leur humeur capricieuse de barbares”. Z pewnym dystansem do tego podejścia np. E. Tremp, *Eine Randfigur im Rampenlicht. Heribald von St. Gallen und die Ungarn*, [w:] *Scripturus vitam*, s. 436.

migawki. Węgrzy zostali sportretowani właściwie mimochodem, co jakoby podnosi wartość relacji¹⁵. Zaufanie dla wiernego przekazywania w Sankt Gallen ustnej tradycji niweluje zaś wątpliwości powstające w związku z dystansem ponad stulecia, który dzieli tekst Ekkeharda od opisywanych zdarzeń. Zwracano również wielokrotnie uwagę na odrębność, nieszablonowość całego ujęcia. Heribald był w historiografii węgierskiej o już zdecydowanie bardziej popularnym profilu wręcz nawet powoływany na świadka przy poszukiwaniach najstarszych świadectw „charakteru narodowego” Madziarów¹⁶.

Zaproponowane w niniejszym szkicu ujęcie ma oparcie w innych przesłankach. Poszukiwania odpowiedzi na pytania dotyczące cywilizacyjnego poziomu węgierskich intruzów na podstawie tekstu Ekkeharda są pozbawione sensu przynajmniej dopóty, dopóki nie przyjrzymy się konstrukcji, intencjom i ideom rządzącym przekazem. Co więcej, nawet wnioski wypływające z przeprowadzonej wedle owego klucza analizy dostarczą nam wiedzy nie o zdarzeniu i nie o Węgrach – lecz o tekście i autorze. Jak było „naprawdę”, jacy byli w istocie najeźdźcy – pozostaje poza zasięgiem możliwości weryfikacji¹⁷. Nasze spojrze-

¹⁵ Z zupełnie inną sytuacją mamy np. do czynienia, jak dowodził w swoim artykule A. D’Haenens, (*Les incursions hongroises dans l’espace belge (954/955)*, „Cahiers de Civilisation Médiévale Xe-XIIe siècles”, 1961, t. 4, s. 423–440), w przypadku licznych wzmianek o węgierskich najazdach w spisanych już w XI i XII w. rocznikach i kronikach klasztornych obszaru Dolnej Lotaryngii. Autorzy, pisząc o rzekomym splądrowaniu macierzystego klasztoru przez Węgrów, mieli tutaj dokonywać swego rodzaju historycznej mistyfikacji dla wytłumaczenia zubożenia danej kościelnej instytucji, utraty przez nią relikwii i cennych ruchomości, jak również niekiedy – w celu samego poświadczenia jej dłuższej historii. Najazdy węgierskie stanowiły widocznie dosyć stały składnik późniejszych wyobrażeń o X stuleciu. Cf. także: H. Fichtenau, *Lebensordnungen des 10. Jahrhunderts. Studien über Denkart und Existenz im einstigen Karolingerreich* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 30), t. 2, Stuttgart 1984, s. 532.

¹⁶ P. Lendvai, *The Hungarians. A Thousand Years of Victory in Defeat*, Princeton 2003, s. 10: w XIX w. w tekście Ekkeharda węgierska historiografia odnajdywała najstarsze świadectwo cech madziarskiego charakteru narodowego: jowialności, otwartego serca etc.; później zwracano z kolei uwagę głównie na opisy dyscypliny i sprawności wojennej Węgrów. Cytowany autor, dystansując się od owych interpretacji, sam zarazem określa relację *Casusu* jako „the only contemporary account of the Magyars, which does not portray them solely as ogres” – *ibid.*, s. 8. I dalej: „It was the first comprehensive, true-to-life account by an eyewitness of the customs and habits of the Hungarians”. Interpretacje tekstu Ekkeharda wciąż zresztą niekiedy idą dosyć daleko: opis pokazów sprawności bojowej węgierskich wojowników to zdaniem I. Fodora (*op.cit.*, s. 41) prawdopodobnie najstarsze świadectwo mówiące o tradycyjnym węgierskim „tańcu z mieczami”, a według I. Erdélyi (*op.cit.*, s. 51) opis ucztu u Ekkeharda poświadcza elementy rytuału pogrzebowego.

¹⁷ Nie dostarcza takich możliwości również archeologia. Specjaliści z tej dziedziny stwierdzają na przykład, że grasujący po zachodniej Europie Węgrzy nie pozostawiali właściwie żadnych specyficznych dla swojej kultury śladów. Także zdobyte precjoza nie trafiały do ich siedzib – prawdopodobnie były przetapiane. Cf. C. Bálint, *L’archéologie française et*

nie powinno zatem skoncentrować się na źródle – bez żywienia złudzeń co do szans na poznanie jakiejś kryjącej się za nim rzeczywistości.

Warto na początku analizy przedstawić katalog cech przypisywanych najeźdźcom w tekście Ekkeharda. Węgrzy są więc niezdyscyplinowani, to znaczy: nie szanują chrześcijańskiego *sacrum* i nie przestrzegają norm regulujących codzienne życie. Piją i jedzą zbyt dużo, co prowadzi do przesytu. Obżerają się półsurowym mięsem i obrzucają niedojedzonymi kośćmi. Ucztują obficie i do konsumpcji wręcz przymuszają. Nie znają cywilizacyjnych udogodnień, posilając się, siedzą na ziemi. Kieruje nimi chciwość. Ulegają przesądom. Świętego Galla uznają za władające ogniem bóstwo miejscowej ludności, którego wizerunkiem miały być kogut. Swoich własnych bogów czczą tyleż hałaśliwie, co nieskładnie. Wedle naszego autora ich pieśni to po prostu okropne wycie. Bawią się też bez umiaru. Chętnie popisują się przed swoimi wodzami sprawnością wojenną. Skłoni są do różnego rodzaju wybryków znajdujących poklask wśród towarzyszy. Przykład stanowi tutaj próba, podjęta przez dwóch z nich, wspięcia się po złożonego koguta umocowanego na jednej z wież opactwa po to, by albo go ściągnąć, albo też się na niego wypróżnić¹⁸. Daje też o sobie znać ich żądza niszczenia (rozniecanie ognia w zabudowaniach klasztornych pokazane raczej jako pewien odruch niż z góry zaplanowany krok, choć z drugiej strony podpalanie całych wiosek stanowi zdaniem autora element ich taktyki). Jako grupa i, jak się zdaje, każdy z osobna, łatwo podlegają zmianom nastroju. Szybko wpadają w gniew i są skłonni maltretować swoje ofiary. Przy czym jednak okrucieństwo nie wydaje się w ujęciu Ekkeharda ich cechą pierwszoplanową. Owszem, autor stwierdza, iż nie zwykli oszczędzać kogokolwiek. Można wszakże odnieść wrażenie, że widzi w tym ich zachowaniu raczej wykalkulowany środek służący wywoływaniu wszechogarniającej paniki niż rezultat erupcji dzikości. Uwypuklony w relacji został tak naprawdę przykład (wyjątkowej, jak każe nam wierzyć narrator) łaskawości Węgrów: darowanie życia Heribaldowi, podczas gdy o męczeństwie Wiborady wspomina się tu jedynie

incursions hongroises, „Cahiers de Civilisation Médiévale Xe-XIIe siècles”, 1968, t. 11, s. 371–372; E. Dąbrowska, *Węgrzy*, s. 146. Zupełnie inny problem dla badaczy to domniemana wieloetniczność węgierskich zagonów – wśród najeźdźców znajdowali się nie tylko sami Węgrzy należący do drużyn swoich książąt, ale i chyba Słowianie czy przedstawiciele innych podbitych ludów. Cf. G. Györffy, *Święty Stefan I król Węgier*, Warszawa 2003 (I wyd. węgierskie: 1977), s. 49–50. O węgierskich najazdach ostatnio: Ch.R. Bowlus, *The Battle of Lechfeld and its Aftermath, August 955. The End of the Age of Migrations in the Latin West*, Aldershot 2006, dla interesujących nas tutaj kwestii: s. 19–44.

¹⁸ Ekkehard, r. 53, s. 116–118.

krótko i właściwie na marginesie całego opowiadania¹⁹. Plądrowanie klasztoru również zostało obszernie opisane, brak natomiast podobnie szczegółowej relacji na temat traktowania tych mieszkańców zaatakowanej okolicy, którzy nie zdołali uciec.

Niedzyscyplinowanie, brak umiarkowania – to najważniejsze rysy nakreślonego w dziele Ekkeharda wizerunku najeźdźców. Pozostałe cechy zdają się z nich już tylko wynikać. Dyscyplina (oraz jej brak) mają wszak w tekście zakonnego autora na ogół wyraźnie określone konotacje: wiążą się z zachowywaniem uznanej za bezwzględnie najlepszą reguły wspólnego życia prowadzonego na chwałę Boga, zatem – reguły monastycznej. Całkowicie nieistotna będzie natomiast tutaj i gdzie indziej dla Ekkeharda zwykła, wojskowa karność, której, podobnie zresztą jak innych walorów dobrych wojowników, nie odmawia on przecież Węgom²⁰. Podkreśla bowiem, i to nie jeden raz, jak szybko i sprawnie, na komendę swoich wodzów, się mobilizują. I zauważa sam fakt ich hierarchicznego zorganizowania: przerażony świat chrześcijański nie ma wcale do czynienia z hordami pozbawionymi przywództwa i działającymi bez planu. Samo posłuszeństwo zwierzchności nie jest jednak zdaniem Ekkeharda równoznaczne z dyscypliną. Kiedy nie służy wyższemu celowi, nie rodzi moralnego dobra. Wystarczy przywołać odpowiedź Heribalda na pytanie o cechy i zachowania gości świętego Galla, które mu się nie spodobały: „nigdy w klasztorze świętego Galla nie widziałem [gości] tak niekarnych (*indisciplinatos*)”.

Powyższe spostrzeżenie prowadzi do wniosku kluczowego dla całej dalszej naszej analizy: autor dokonał w swoim opowiadaniu w gruncie rzeczy porównania i przeciwstawienia dwóch wykreowanych przez siebie obrazów dwóch społeczności. Z jednej strony Węgrów, z drugiej natomiast mnichów od świętego Galla. Mnisi przecież przestrzegają dyscypliny. Jedzą w wyznaczonym miejscu i czasie. Ile jedzą i piją – to z zasady podlega ścisłej reglamentacji. Nie ma mowy o przymusie spożywania, jest natomiast wymóg ograniczenia się, poszczenia. Dopuszczalne zachowania drobiazgowo określa reguła. Za jej przekraczanie stosowane są sankcje. Życie klasztorne nie pozostawia miejsca na spontaniczne reakcje; wyrażanie emocji ma swoje granice. Wybryki zdarzają się co najwyżej w przyklasztornych szkołach i są traktowane jako swego rodzaju nieodłączna cecha młodości. Zakonnicy, którzy nawet ubranie otrzymują od zwierzchniej

¹⁹ Ibid., r. 54, s. 118: „Wiborada iam passa” [gdy już Wiborada śmierć męczeńską poniosła].

²⁰ Cf. „turniejowe” można by rzec popisy w trakcie uczt – Ekkehard, r. 54; mobilizacja – r. 55, s. 120. Dzielność, biegłość w wojaczce to obok dzikości najistotniejsze cechy Węgrów dla X-wiecznego saskiego kronikarza Widukinda – cf. L. Tyszkiewicz, *Wschodni sąsiedzi Niemiec w historiografii końca X i początku XI stulecia*, „Sobótka”, 1982, t. 37, s. 5.

władzy, nie mogą dawać upustu chciwości. Wreszcie: regularnie, w sposób uporządkowany się modlą. Ekkehard wielokrotnie wyrażał dumę z piękna melodii komponowanych i wykonywanych w czasie oficjów w macierzystym klasztorze. To wszystko stanowi elementy obrazu wyłaniającego się ze wzmianek rozsianych po całym obszernym dziele Ekkeharda. Jednak historia o Węgrach pozwala na owe cechy raz jeszcze, bardzo wyraźnie, zwrócić uwagę czytelnika.

Kontrast jest bowiem niemal doskonały. Nie osłabiają go trzeciorzędne punkty styeczne, jak wspomniane wyżej hierarchiczne zorganizowanie, wspólne mnichom i barbarzyńskim wojownikom. Nasuwa się więc podejrzenie, że autor mógł swoją opowieść modelować ze świadomym zamiarem osiągnięcia efektu przeciwstawienia obu tych grup. Ów cel doskonale wpisująby się w główną intencję *Casusu*: budowania poprzez odwołanie do historii klasztoru poczucia dumy z bycia mnichem Sankt Gallen (jak również z bycia uczniem i „absolwentem” tamtejszej przyklasztornej szkoły), umacniania samoidentyfikacji, w obrębie której centralne miejsce zajmować powinna więc jednostki z opactwem.

Poczucie przynależności przechodzące w możliwie pełne utożsamienie się ze wspólnotą wymaga przeciwstawienia siebie i grupy temu wszystkiemu, co pozostaje na zewnątrz²¹. W *Casusie* odnajdujemy kilka poziomów owego przeciwstawienia. Są to zarazem powody do dumy dla każdego członka zgromadzenia z Sankt Gallen. Mnisi określali przecież samych siebie – i tak też musieli być przez innych postrzegani – z różnych, wzajemnie ze sobą powiązanych perspektyw²². Autor, jego środowisko, w intencji zaś też odbiorcy jego dzieła szczytą się więc, po pierwsze, tym, że są chrześcijanami, a nie poganami; po drugie – duchownymi, a nie świeckimi; mnichami, nie zaś kanonikami bądź innymi kapłanami bez zakonnej profesji; wreszcie – mnichami u świętego Galla, nie zaś w jakimś poślednim klasztorze. W różnych miejscach *Casusu* ów szczególnie sentyment dochodzi do głosu, więcej nawet: jest przez narrację wyraźnie stymulowany²³.

²¹ Bez kontrastu między „nami” i „nimi” nie istnieje tożsamość etniczna, a każdy stereotyp – w naszym przypadku będziemy mieli do czynienia z elementami stereotypu nie tyle Węgrów, co najeźdźców ze wschodu w ogóle – odsyła do autostereotypu, gdyż zawiera w sobie negatywną projekcję wartości ważnych dla wspólnoty; cf. Z. Bokszański, *Stereotypy a kultura*, Wrocław 1997, s. 69, 95; tamże odwołania do szerszej literatury socjologicznej.

²² Cf. W. Jezierski, *Non similitudinem...*, s. 25.

²³ Komentując opowieść Ekkeharda o jednym z bardziej kłopotliwych dla mnichów z Sankt Gallen epizodów – wizycie w klasztorze specjalnej komisji przysłanej z cesarskiego dworu – Karl Schmid pisał o opowiadaniu Ekkeharda: „[...] bei näherem Zusehen unverkennbar hohe Einschätzung der St Gallen Mönche von sich selbst erträglich erscheinen läßt” (id., *Von den ‘fratres conscripti’ in Ekkeharts St Galler Klostersgeschichten*, „Frühmittelalterliche Studien”, 1991, t. 25, s. 122). Cf. W. Eggert, B. Pätzold, *Wir-Gefühl...*, s. 131–134: autoidentyfikacja w tekście Ekkeharda obejmuje tylko macierzystą społeczność klasztorną.

Zaczynając od końca przedstawionego powyżej wyliczenia, w *Casus Sancti Galli* napotyamy np. historię Sandrata, przysłanego przez władcę mnicha-„komisarza”²⁴ oraz liczne uszczypliwości pod adresem chociażby opactwa Reichenau (na przykład w związku z przespiegami podejmowanymi przez tamtejszego opata Ruodmanna²⁵). Mają one pokazywać, że tylko w Sankt Gallen mogą się właściwie rozwinąć cnoty zalecane przez świętego Benedykta. Historia biskupa-opata Salomona, który mimo bogactwa, wpływów i wielkich zasług był traktowany w Sankt Gallen jako obcy, dopóki nie przyjął święceń zakonnych, ilustruje doskonale poczucie obcości i wyższości wobec duchownych niemnichów. Salomon nawet jako wychowanek klasztornej szkoły oraz *frater conscriptus* wspólnoty (a oznaczało to zadzierzgnięcie szczególnej więzi, do której widocznych manifestacji należało biesiadowanie razem z zakonnikami) nie był przed swoimi pełnymi ślubami bynajmniej traktowany równorzędnie. Nie był po prostu do końca „nasz” – zdaje się mówić Ekkehard²⁶.

Przejdźmy z kolei do przeciwstawienia duchownych stanowi świeckiemu. Świeccy, o których wspomina *Casus*, to najczęściej władcy lub rycerze. Królowie i cesarze traktowani są z szacunkiem, w pewnej zresztą proporcji do swoich zasług dla opactwa. Ale poniżej szczebla monarchy uwidacznia się już w tekście Ekkeharda krytyczne lub bardzo krytyczne podejście do przedstawicieli owego stanu (por. ocena Burcharda, księcia Szwabii): są oni portretowani jako ludzie chciwi, okrutni i wiarołomni; rzadko tylko, zupełnie epizodycznie, występują wśród nich postaci jakby wyjęte z rycerskiego eposu²⁷. W sumie świeccy pozostają w wyraźny sposób obcy wspólnocie z Sankt Gallen, reprezentują bowiem zupełnie inne wartości (rodzinne związki mnichów z rycerskimi czy możnowładczymi rodami, w niewielu przypadkach zaznaczone, nic tu nie zmieniają). I jeśli przyjeżdżają do klasztoru, staje się to powodem obustronnej konfuzji. Dochodzi wówczas do wyraźnego zderzenia w dziedzinie obyczaju, czy nawet stylu życia, jak przykładowo w opowieści o Bernardzie, który również jako

²⁴ Ekkehard, rozdz. 135 i nn. (s. 266 i nn.)

²⁵ Ibid., rozdz. 91, s. 188. Cf. interpretacja tej historii w: M De Jong, op.cit., s. 214. Ataki i złośliwości Ekkeharda wobec Reichenau zestawia we wstępie do swojego wydania *Casusu* G. Meyer von Knonau, s. XXX–XXXI.

²⁶ Ekkehard, rozdz. 3–5, s. 20–28; najmocniej – s. 26. H.F. Haefele (*Zum Aufbau...*, s. 161) interpretuje historię Salomona u Ekkeharda w kategoriach przeciwstawienia tego, co światowe, doczesne, wewnętrznemu życiu wspólnoty, które reprezentują w tekście szkolni koledzy, a potem oponenci opata: Notker, Ratpert i Tuotilo oraz ich mistrz Iso. M. De Jong (op.cit., s. 215) zauważa, że nawet w historiach o Salomonie, dotyczących okresu już po przyjęciu przez bohatera mniszych święceń i osiągnięciu godności opata, jest on nazywany regularnie *episcopus*, nie zaś *abbas*.

²⁷ O Burchardzie: Ekkehard, rozdz. 50, s. 112; bohater jak z eposu to choćby Kuno „Churzibold”, ibid.

frater conscriptus klasztoru miał okazję wieczerzać z mnichami w obrębie sanktgalleńskiej klauzury²⁸.

Wreszcie interesująca nas historia węgierskiego najazdu pokazuje już całkowicie nieprzekraczalną barierę kulturową. Tu obcość jest wyrażona najmocniej, gdyż w kulturze chrześcijańskiej, stanowiącej przecież w przekonaniu swoich reprezentantów pewną jedność, sama akceptacja dla uwypuklenia różnic, w uprzednio wskazanych sytuacjach, musiała być słabsza.

Użyteczność węgierskiego epizodu z punktu widzenia ogólniejszego zamyśłu Ekkeharda wydaje się w tym kontekście nie do podważenia. Mnisi – elita społeczności chrześcijańskiej – zostają dramatycznie ostro przeciwstawieni barbarzyńskiej dzicy. Dla człowieka tak mocno wrośniętego w swoją kulturę, tak bardzo jej świadomego jak Ekkehard, owo skonstrastowanie było nadzwyczaj atrakcyjne. Unormowane życie według zasad, powściągliwość jako cnota nim sterująca mają dla tego autora rangę wyróżnika nie tylko samej mniszej egzystencji, ale też właściwie kultury jako takiej. Węgrom została wyznaczona rola antytypu, antyspołeczności. Dlatego, rzecz można, „muszą” u Ekkeharda zachowywać się w tak nieokiełznany sposób, jak to widzimy w naświetleniu rzekomej relacji Heribalda. Ich portret, poprzez odwrócenie, stanowi apologię monastycyzmu, niewątpliwie również w dydaktycznym celu.

Autor nie mógłby jednak przeprowadzić swojego zamyśłu, gdyby nie udało mu się skonstruować atrakcyjnej fabuły. Niepowiązany w bezpośredni sposób z narracją dotyczącą Sankt Gallen opis obyczajów najeźdźców zwracały uwagę egzotyką, zapewne bawiłyby, lecz nie spełniłyby aż tak dobrze swojego zadania. To staje się możliwe dopiero dzięki wprowadzeniu postaci Heribalda.

Zostawmy całkowicie na boku kwestię historyczności owego zakonika²⁹. Interesująca dla nas jest tutaj tylko literacka kreacja³⁰. To historia Heribalda dostarcza alibi do opisanego Węgrów, opisanego z intencją ich przeciwstawienia społeczności mniszej. Ktoś przecież to wszystko, co na temat barbarzyńców utrwalone zostało w dziele Ekkeharda, musiał opowiedzieć. A zatem ktoś musiał być świadkiem naocznym, świadkiem, który przeżył oczywiście cały ów kataklizm. Samo wytłumaczenie tych wszystkich okoliczności napędzało fabułę. Obecność Heribalda, jego zachowania, gesty, słowa pozwalają zawiązać akcję z prawdziwego zdarzenia. Przyjęcie przez narratora perspektywy konkretnego

²⁸ Ekkehard, rozdz. 136, s. 264. Cf. M. De Jong, op.cit., s. 211–212.

²⁹ Próby identyfikacji bohatera z którymś z wielu Heribaldów wymienionych w księgach profesów czy nekrologach Sankt Gallen dla X wieku są skazane na niepowodzenie. Vide: E. Tremp, op.cit., s. 438.

³⁰ Można się zgodzić ze zdaniem A. Zettlera (op.cit., s. 871): „Ekkeharts Erzählung ist [...] nicht mehr und nicht weniger als eine wohlkomponierte Fiktion oder ‘konstruierte Geschichte’, eine fiktive Welt mit einigen realen geschichtlichen Versatzstücken”.

mnicha i śledzenie jego losów w dramatyczne dla opactwa majowe dni 926 roku zapewnia całemu fragmentowi spójność i zwartość kompozycyjną. Pozwala też utrzymać tak pożądaną z punktu widzenia twórcy dzieła „gallocentryczność” przekazu. Byłoby to trudniejsze, gdyby rolę świadka koronnego otrzymał tutaj ktokolwiek spoza wspólnoty³¹. Ekkehard, co dobrze widać w innych partiach jego historii, lubował się w narracjach snutych wokół losów jednej, kontrowersyjnej nawet postaci (tak jak podziwiani przezeń bez zastrzeżeń Notker, Tuotilo i Ratpert, wspomniany już biskup i opat Salomon, a na drugim biegunie – antypatyczny, w ujęciu *Casusu*, Sandrat). Analizowana narracja należy do najatrakcyjniejszych w utworze nie tylko ze względu na ekstremalny charakter całej sytuacji, ale i na możliwości wykorzystania określonego typu bohatera.

Kim jest bowiem ów świadek najazdu? Heribald to postać komiczna. W pokojowych czasach stale rozśmieszał braci ze swojego klasztoru. Potrafił rozbawić także zdobywców. Autor nie mówi nic bliższego o jego powierzchowności, zaznacza wszakże, iż śpiewał głosem chrapliwym (*raucosus*), co zdaje się również wywoływało efekt komiczny. Ekkehard przekazał kilka jego wypowiedzi³². Ujawniają one prostoduszność mnicha oraz jego zaabsorbowanie najbardziej przyziemnymi problemami: jedzenie, picie, strój i obuwie... Nietrudno sobie wyobrazić jego pozycję w nieformalnej hierarchii mniszej wspólnoty. Lekceważony (mimo szlacheckiego urodzenia) jako prostaczek przez pozostałych braci, zwłaszcza zaś tych szczycących się swoim intelektem, zajmował, ku własnemu zresztą zadowoleniu, miejsce na samym końcu szeregu. Cieszył się popularnością, ale rzecz można, była to popularność błazna³³.

Łatwo zauważyć, że w istocie rzeczy Heribald należy do pewnej wielkiej rodziny literackich bohaterów. Można w nim odnaleźć rysy „głupiego Jasia” z ludowej bajki, niemądrego brata, który okazuje się tak naprawdę przebiegłszy niż bracia mądrzy³⁴. Ma też wiele wspólnego z postacią braciszka Jana, a po trochu chyba i z Panurgiem z *Gargantui i Pantagruela* F. Rabelais³⁵. Nie sugeruję

³¹ Sam przecież tekst Ekkeharda wskazuje na inne potencjalne źródła wiadomości o ekscesach dokonywanych przez najeźdźców: na poniewieranego przez nich kleryka oraz schwytanego przez podjazd Węgra, który później ochrzcił się i już nigdy nie wrócił do swoich; z postaci w *Casusie* już niewymienionych wchodziłby w grę jeszcze mnich Hitto, brat Wiborady. Cf. E. Tremp, op.cit., s. 436–437.

³² W szczególności Ekkehard, r. 52, s. 116 oraz 62, s. 134.

³³ Rzecz można, jest to „błazen naturalny”, postać, której defekty czy ograniczenia pobudzają do żartu i szyderstwa. Cf. M. Słowiński, *Błazen. Dzieje postaci i motywu*, Warszawa 1993, s. 182–183.

³⁴ J. Krzyżanowski (*W świecie bajki ludowej*, Warszawa 1980, s. 53) pisał w związku z tym typem bohatera nawet o pewnej apoteozie w bajkach nie tylko już prostaka, ale i jednostki pozornie upośledzonej umysłowo.

³⁵ Od brata Jana – „żarłoka, pijaka, bezlitosnego, trzeźwego i szczerego, potężnego

przy tym znowuż, że Heribald to od początku do końca czysto literacki twór, chociaż z drugiej strony warto wziąć pod uwagę przypuszczenie, zgodnie z którym barwnie odmalowane w *Casusie* charaktery postaci z przeszłości opactwa raczej reprezentują typy obserwowane przez Ekkeharda w jego czasach, niż odzwierciedlają pamięć, jaka o owych bohaterach się dochowała³⁶.

Przywołajmy raz jeszcze spostrzeżenie owych mądrych mnichów z klasztoru Sankt Gallen, którzy w odpowiednim momencie przezornie schronili się przed Węgrami do ukrytej w górach forteczki: „Dziwowali się przecież jednak bardziej rozumni bracia, że łaskawy Bóg takim jest przyjacielem prostoty, iż nie wzdragał się otaczać opieką głupców i prostaków pośród mieczy i włóczy wrogów”³⁷. Chociaż najważniejsze wydaje się w tym miejscu przesłanie teologiczne, nawiązujące do jednego z Ośmiu Błogosławieństw (zgodnie zresztą z tendencją autora do wydobywania z materii poszczególnych epizodów klasztornej historii właśnie teologicznego sensu), nie jest ów tekst wolny od ironii (wycelowanej we wszystkie strony) i gra, rzecz można, klasycznym bajkowym przeciwstawieniem: starsi, mądrzejsi bracia i brat głupi, a jednak wygrywający na koniec główną nagrodę... Ekkehard raz zresztą już wcześniej otwarcie skonfrontował zachowanie prostaczka i postawę mądrych mnichów: Heribalda obdarzając marsowym epitetem *intrepidus* i odmalowując jednocześnie panikę, w której zwłaszcza ci najdłużej niedający wiary pogłoskom o nadciąganiu Węgrów opuszczali klasztor³⁸.

Głupota Heribalda, głośna i zapewniająca mu szczególnego rodzaju popularność we wspólnocie, z punktu widzenia potrzeb narracji zadowalająco tłum-

i heroicznie odważnego” (M. Bachtin, *Twórczość Franciszka Rabelais’go*, Warszawa 1975, s. 432) – jest z pewnością mniej agresywny, bo też nie stanowi wytworu satyry; zarazem przecież jego nieulekłość w obliczu wroga to atrybut właściwy raczej świętym męczennikom albo rycerzom niż mnichom. Natomiast Heribald pozostaje mimo wszystko pozbawiony wielu rysów błazna z mitu i literatury – bohatera „pogranicza”, postaci działającej na opak. Cf. na ten temat np. M. Sznajderman, *Błazen. Narodziny i struktura mitu*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, 1998, R. 52, nr 2 (241), s. 46–53.

³⁶ Cf. H.F. Haefele, *Wolo cecidit. Zur Deutung einer Ekkehard-Erzählung*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters”, 1979, t. 35, s. 27 – sugestia, iż postać nieszczęsnego mnicha Wolo miała swój prototyp w społeczności z Sankt Gallen czasów Ekkeharda IV; podobna, ogólniejsza, teza u M. De Jong, op.cit., s. 218.

³⁷ Cf. przyp. 13.

³⁸ Ekkehard, r. 52, s. 116: „Sicque Ungros ingruentes imperterritus expectabat. Fugiunt tandem pene sero fratres cum aliis incredulis, horridis vocibus hostes instanter irruere percussi; sed ipse intrepidus in sententia permanens otiose deambulabat” [I tak nieustraszonego oczekiwał zbliżających się Węgrów. Na koniec uchodzą bracia, nieomal za późno, wraz z innymi [aż do tej pory będącymi] niedowiarkami, wstrząśnięci tym, że z okropnymi okrzykami wrogowie już w tym momencie nastają; tymczasem on nieulekły, przy zdaniu swoim trwając, spokojnie się przechadza]. Cf. E. Tresp, op.cit., s. 438.

czy pozostanie mnicha w macierzystym klasztorze. Trwając na miejscu, przyjmuje on na siebie rolę gospodarza, podejmującego Węgrów w opactwie, i zarazem przedstawiciela swojego świata w zderzeniu z radykalnie odmiennym światem barbarzyństwa. A więc najgorszemu z mnichów, żarłokowi o ograniczonych możliwościach intelektualnych, przypada zadanie reprezentowania i bronięcia już nie tylko religii, w tym także nielicznych relikwii, których przez niedopatrzenie nie zdążono wywieźć, ale całej, wspaniałej, wysublimowanej kultury mnichów. Za tym paradoksem kryje się zresztą sens łatwy do odczytania: ten „bohater brzucha” najszybciej jest się w stanie porozumieć z ludźmi, dla których ważne są tylko czysto materialne wartości: złoto, wino, używanie. Jest bowiem kimś z pogranicza dwóch światów.

Z intruzami łączy go wszakże coś więcej. Zarówno Węgrzy, jak i Heribald są w istocie bohaterami niedojrzałymi. To w ujęciu Ekkeharda jak gdyby duże dzieci, pozwalające sobie na różnego rodzaju wybryki. Wybryk Heribalda wydaje się stosunkowo niewinny. Mnich, nie zgadzając się na opuszczenie wraz ze współbraćmi opactwa, wybrał szczególną formę... wagarów. Faktycznie uwolnił się na czas pewien od przymusu dyscypliny, od bezustannego dozoru. Kilkunastogodzinna obecność najeźdźców w opactwie stała się dla niego okazją do pofolgowania obżarstwu. Kulturowa niedorosłość Węgrów jest wyrażona o wiele silniej. Niektóre ich poczynania mają wyraźnie charakter chuligańskich ekscesów, typowych dla rozwydrzonych wyrostków, co nie stoi zresztą w żadnej sprzeczności z ich „żołdeckim” rysem. W ten sposób należy klasyfikować owo wspinanie się na wieżę po poślaczanego koguta oraz próbę wzniesienia pożaru w całym opactwie, znajdującą zresztą szczególny kontrpunkt w dalszej części Ekkehardowego *Casusu*. To bowiem lękający się kary za swoje wykroczenia uczeń klasztornej szkoły spowoduje tragiczny pożar Sankt Gallen dziesięć lat po najeździe³⁹. Niedojrzałość stanowi być może ów najgłębiej ukryty wspólny mianownik, który umożliwia nawiązanie porozumienia między „gospodarzem” i „gośćmi”.

Z drugiej strony cechy dużego dziecka nie przeszkodziły Heribaldowi w odegraniu roli reprezentanta cywilizacji. Nie nastąpiło bowiem w jego przypadku – i nie mogło nastąpić – pełne „urwanie się ze smyczy”. W świetle opowieści zachowywał się godnie w gruncie rzeczy przez cały czas pobytu Węgrów w klasztorze. To nie jest tak, że jedynie klasztorne wino było przezeń z niekłamaną gorliwością bronione. Miał też napominać najeźdźców, by uszanowali *sacrum*, na co odpowiadali oni rękoczynami⁴⁰. Owszem narrator wydaje

³⁹ Ekkehard, r. 67, s. 142.

⁴⁰ Ibid., r. 62, s. 134, gdzie Heribald opowiada: „Nam cum eis semel manu signum darem, ut Dei ipsius memores vel in ecclesia silentius agerent, grandes mihi collo infregerant” [Oto

się raz jeszcze poruszać tutaj strunę komizmu: oto bowiem dzicy Węgrzy niszczą i plądrują wszystko dookoła, mordują kogo tylko napotkają na swojej drodze, a tu jeden braciszek w swojej nieograniczonej wręcz prostocie ducha przestrzega ich, tak jak gdyby wciąż znajdował się wśród klasztornej braci, ażeby grzecznie w kościele się zachowywali. Z drugiej strony przecież ratowanie świętości przed zbezczeszczeniem stanowiło bodaj najpoważniejszy obowiązek dla mnicha w tak ekstremalnej sytuacji. Okazuje się więc, że ów prostaczek i wesołek potrafi wypełnić powinność w należyty sposób oraz radzi sobie w skrajnie niebezpiecznych warunkach. Dlaczego? Takie pytanie nie pada wprost w tekście, ale czytelnik z każdej epoki może je sobie zadać. Odpowiedzi łatwo się domyślić. Heribald został uformowany w Sankt Gallen.

Owo zasadniczo godne postępowanie Heribalda rzuca się w oczy zwłaszcza w zestawieniu z drugim chrześcijańskim bohaterem tej fabuły, klerykiem. O ile w portrecie mnicha dominuje komizm, jego towarzysz niedoli wydaje się postacią tragiczną. Nic nie wiemy o jego wcześniejszych losach. Skoro jednak opanował węgierski, musiał spędzić w niewoli pewien czas. Jego posłuszeństwo wobec rozkazów panów przywodzi na myśl posłuszeństwo bitego zwierzęcia. Gdy każą mu śpiewać wraz z nimi pieśni do ich bogów, robi to, choć później zmazuje swój grzech, intonując modlitwę do Świętego Krzyża – której rzecz jasna Węgrzy nie rozumieją. Jego inteligencja i pewna już znajomość obyczajów barbarzyńców na nic się nie przydają. Błaga o wypuszczenie z niewoli, co tylko naraża go na tortury ze strony rozwydrzonych najeźdźców. Wydaje się człowiekiem złamanym: jego płacz wyraża nie tylko skrucę z powodu popełnienia tak ciężkiego grzechu jak śpiewanie ku czci pogańskich bałwanów, lecz i rozpacz⁴¹. Z owych dwóch strategii postępowania z silniejszym fizycznie, nieobliczalnym w swoim intencjach i poczynaniach przeciwnikiem, obu wypływających z indywidualnych cech charakteru, tryumfuje strategia zastosowana przez Heribalda.

Kleryk pozostaje bezimienny. Jest to zrozumiałe. Opowieść Ekkeharda za bohaterów miała przecież członków wspólnoty Sankt Gallen. Ale anonimowość tej postaci pozwala uzyskać efekt dodatkowy: zwrócenie uwagi na jego status. Wieloznaczność słowa nie ułatwia rozstrzygnięcia, czy mamy do czynienia z duchownym świeckim, czy raczej z człowiekiem mającym niższe święcenia. W każdym razie nie jest on mnichem. W tle rodzi się sugestia: mnich tak by się nie zachował, a już w szczególności nie postępowałby tak członek wspólnoty Sankt Gallen. Przecież najgłupszy z braci, Heribald, uchronił jednak swoją godność. Upokarzany wciąż przez najeźdźców fizycznie, nie został upokorzony

bowiem raz jeden, gdy ręką im znak dałem, by pomni na samego Boga przynajmniej w kościele ciszej się zachowywali, mocno mnie po karku zdzielili].

⁴¹ Sceny opisane w: Ekkehard, rozdz. 54, s. 120.

duchowo. Nie uczcił bałwanów nie tylko ze względu na nieznamość barbarzyńskiej mowy. A zamiast hołdu pogańskim bożkom odśpiewał – budzącym rehot Węgrów głosem – pieśń ku czci prawdziwego Boga. Nie błagał też o litość. Nie wydaje się nadużyciem szukanie również w tych niuansach fabuły kolejnych dowodów na podporządkowanie opowiadania Ekkeharda owej nadrzędnej idei: apologii stanu mniszego i zarazem miejsca najlepszego z najlepszych, gdzie uszlachetniony zostaje nawet taki ludzki materiał jak zapatrzony w swój brzuch braciszek Heribald.

Niezależnie od owego wydzwiku kleryk i Heribald tworzą dopełniającą się parę, której zestawienie przydaje fabule dynamizmu. Kleryk jest poważny. Cechuje go niewątpliwie bystrość. Szybko reaguje na zmiany sytuacji. Natomiast Heribald to cokolwiek flegmatyczny wesołek. Obaj, mimo wspomnianych wyżej upadków tego pierwszego, bronią wartości wspólnych dla swojej kultury. Symboliczne znaczenie ma scena, w której – w chwili gdy Węgrzy rozpoczynają ucztować na trawie – Heribald przynosi stołeczki dla siebie i kleryka. Jeńcy, jak widać, nie obawiają się bardzo wyraźnie zmanifestować swojej cywilizacyjnej odrębności. Pamiętając z kolei o przypadającej tego dnia uroczystości Krzyża Świętego i odmawiając w tak szczególnych warunkach stosowną antyfonę, okazują nie tylko pobożność, lecz także przywiązanie do jeszcze jednego istotnego wyróżnika kultury, którą reprezentują: liturgicznego kalendarza.

Rzucając się w oczy literackie, daleko idące przepracowanie analizowanego tekstu samo w sobie nie przesądza o wiarygodności historycznej opowiadania. Każę jednak z pewnością powstrzymać się od traktowania źródła jako przezroczystego medium przekazującego nam wierny obraz zdarzeń i postaci. Odrębną kwestią pozostaje wpływ na opowiadanie Ekkeharda tekstów o węgierskich agresorach napisanych wcześniej niż *Casus*, w tym zwłaszcza w okresie samych najazdów. Sam Ekkehard w innym miejscu zdradza, że jest w kwestiach dotyczących Węgrów dziedzicem pewnej literackiej tradycji. Dzieje się tak, nieco paradoksalnie zresztą, wtedy, gdy polemizuje z autorami utożsamiającymi ów lud z Agarenami⁴². Tego rodzaju identyfikację, jak wykazywano, napotkać mógł przede wszystkim w rocznikach powstałych w jego macierzystym opactwie. Miała ona jednak dłuższą historię. Mianem *Agareni* określano często ludy mużulmańskie. Podstawę dawała tutaj biblijna tradycja, według której od nałożnicy Abrahama imieniem Hagar i jej syna Izmaela miały się wywodzić szczepy arabskie. Skojarzenia ewokowane przez ową nazwę były niemal wyłącznie negatywne: Agareni przywodzili na myśl okrutnych pogan. Zaczęto tak nazywać Węgrów, po pierwsze, ze względu na pewne fonetyczne podobieństwo

⁴² Ekkehard, rozdz. 82, s. 170.

powyższego słowa do powszechnie w Europie stosowanego swoistego egzoetnonimu tych groźnych najeźdźców (*Ungri*, od którego pochodzą określenia funkcjonujące do dziś w wielu europejskich językach), po drugie zaś, ponieważ wydawały się do nich pasować wspomniane wyżej negatywne konotacje. Ekkehardowi wszakże, piszącemu już po chrystianizacji Węgrów, łączenie ich z Saracenami, których odrębność w pełni sobie uświadamiał, wydawało się głęboko niewłaściwe⁴³.

Casus w żadnej swojej części nie pretenduje do opowiadania historii powszechnej. Wydarzenia i osoby z obszaru „wielkiej polityki” pojawiają się w nim incydentalnie i w relacji do dziejów klasztoru. W żaden sposób nie oznacza to jednak, że informacje autora na ich temat pochodzić będą wyłącznie z ustnej tradycji pielęgnowanej w opactwie, że nie będzie na nie wpływać lektura. Zacytujmy wprowadzenie Ekkeharda do opowieści o najeździe roku 926: „Oto bowiem gwałtowni Węgrzy, zasłyszawszy o niepokojach w królestwie, napadają i pustoszą Bawarię, Augsburg czas dłuższy oblegają, [a] odrzuceni dzięki modlitwom biskupa Udalryka, najbardziej świątobliwego wtedy męża wśród wszystkich, tłumnie przeprawiają się do Szwabii, w czym nikt im nie przeszkadza”⁴⁴. Użyte sformułowania wykazują pokrewieństwo z frazami stosowanymi dość powszechnie w kronikach i rocznikach w związku właśnie z węgierskimi inwazjami. W szczególności czasownik *vastare* (może częściej nieco w formie *devastare*), wspólnie z innym: *depopulare* regularnie pojawiał się w tego typu wzmiankach⁴⁵. Przymiotnik *rabidi*, jak również wskazanie na wielką liczbę najeźdźców wydają się mieć topiczny charakter. Fraza z innego fragmentu analizowanego przez nas tekstu: „żadna płeć ani wiek nie mają pewności [czyli: nie mogą liczyć na] zmiłowania”⁴⁶ również zdradza przynależność do swego rodzaju kanonu opisu, nadmierny od razu – niezarezerwowanego wyłącznie dla narracji o najazdach akurat tego ludu.

⁴³ Na ten temat L. Spychała, 'Qui... Ungros Agarenos mutant, longa via errant'. W kwestii średniowiecznych poglądów na origo Hungarorum, [w:] *Origines mundi, gentium et civitatum*, „Acta Universitatis Wratislaviensis”, No. 2339, Historia CLIII, red. S. Rosik, P. Wiszewski, Wrocław 2001, s. 103–131.

⁴⁴ Ekkehard, rozdz. 51, s. 114: „Nam Ungri auditis tempestatibus regni Noricos rabidi invadunt et vastant, Augustaue diu obsessa, precibus Uodalrici episcopi, sanctissimi quidem inter omnes tunc temporis viri, repulsi Alemanniam nemine vetante turmatim pervadunt”.

⁴⁵ Cf. np. *Flodoardi Historia Remensis ecclesiae*, wyd. I. Heller, G. Waitz, MGH SS 13, ks. 2, s. 447: „[...] gens Hungarorum Galliam ingressa, caedibus, incendiis ac rapinis pene cuncta devastat...” [lud Węgrów, wkroczywszy do Galii, w rzeziach, pożarach i gwałtach niemal wszystko wniwecz obraca]. O stosowaniu i wieloznaczności w opisach najazdów węgierskich pojęcia *depopulatio* vide: K. Leyser, op.cit., s. 5.

⁴⁶ Ekkehard, rozdz. 53, s. 116: „nulli sexui vel etati certum est misereri”.

Wzmianka o Udalryku każe się zastanowić nad możliwością wykorzystania w relacji o najeździe Węgrów żywotów tego świętego. Owszem w innym miejscu, w swoim ataku skierowanym przeciwko autorom trzech redakcji *Vita Uodalrici*, Ekkehard zarzuca im wszystkim pominięcie heroicznego czynów augsburskiego biskupa z 926 roku. Ale oznacza to, że znał owe teksty, a zatem i znał opis słynnej obrony Augsburga w sierpniu 955 roku, której Udalryk był bohaterem, nakreślony nader sugestywnie w najstarszym żywocie słynnego biskupa, autorstwa prepozyta Gerarda⁴⁷. I właśnie tekst Gerarda mógł wpłynąć na sposób zrelacjonowania nieporównanie ważniejszego dla naszego autora o trzy dekady wcześniejszego najazdu (w każdym razie w części wprowadzającej do narracji o ataku na samo opactwo), chociaż trudno tutaj mówić o wyraźnych bezpośrednich zapożyczeniach.

Natomiast bezpośrednio został wskazany w *Casusie* żywot Wiborady, mający sanktgalleńską proveniencję (sam Ekkehard IV był albo jego oryginalnym twórcą, albo co bardziej prawdopodobne, ostatecznym redaktorem⁴⁸): „To, co niedostatecznie zostało opowiedziane w żywocie Wiborady przez autora owego dzieła, wspomnieliśmy [tutaj] pouczeni przez braci, którzy rzecz poznali”⁴⁹. Warto zaakcentować zawartą w przytoczonym urywku myśl. Dla Ekkeharda *Vita* rekruty nie stanowi głównego źródła wiedzy i nie jest autorytetem poręczającym wiarygodność jego własnej relacji. Nie zamierza on powtarzać zawartych tam informacji, lecz jak zapowiada, doda inne, pochodzące z ustnej tradycji, wyraźnie wyżej przez niego ocenianej. Dla nas wszakże ważniejsze jest w tym

⁴⁷ Ibid., r. 60, s. 130. Opis Gerarda: *Vita sancti Oudalrici episcopi Augustani auctore Gerardo*, opr. H. Kallfelz (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe, t. 22: *Lebensbeschreibungen einiger Bischöfe des 10.–12. Jahrhunderts*), Darmstadt 1973, r. 12, s. 104–108. W bibliotece Sankt Gallen zachował się rękopis tylko trzeciego *Vita*, napisanego przez opata Bernona z Reichenau, z glosami marginalnymi, jak się sądzi, właśnie Ekkeharda IV. *Vide*: J. Duft, *Bischof Ulrich und St Gallen*, [w:] *Die Abtei St Gallen*, Bd. 2: *Beiträge zur Kenntnis ihrer Persönlichkeiten. Ausgewählte Aufsätze*, red. J. Duft, Sigmaringen 1991, s. 196. O przedstawieniu Udalryka w samym *Casus vide*: *ibid.*, s. 194–199.

⁴⁸ Cf. W. Berschin, wstęp do edycji żywotów: *Vitae Sanctae Wiboradae. Die ältesten Lebensbeschreibungen der heiligen Wiborada*, „Mitteilungen zur Vaterländischen Geschichte hrsg. von Historischen Vereins des Kantons St. Gallen”, t. 51, St. Gallen 1983, s. 7–20; *id.*, *Das Verfasserproblem der Vita S. Wiborade*, „Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte”, 1972, t. 66, s. 250–277 (s. 272: Ekkehard IV „filologicznie” przepracował i uzupełnił tekst pierwotny); G. Becht-Jördens, *Recentiores, non deteriores. Zur Überlieferungsgeschichte der Vita S. Wiboradae Ekkeharts I von St Gallen*, [w:] *Scripturus vitam*, s. 807–816; w szczególności o wkładzie Ekkeharda IV *vide*: s. 810–811. Sumarycznie na temat piśmiennictwa poświęconego Wiboradzie *vide* także: J. Duft, *Sankt Wiborada im Schrifttum eines Jahrtausends*, [w:] *Die Abtei St Gallen*, Bd. 2, s. 177 nn.

⁴⁹ Ekkehard, r. 51, s. 114: „Haec in vita Wiboradae per scriptorem eius minus dicta, a fratribus qui haec noverant docti perstrinximus”.

momencie samo nieulegające wątpliwości oswojenie autora z żywotami, w których występuje motyw węgierskich najazdów, niż wtórność w zakresie przekazywanych faktów bądź jej brak.

Fakt sięgania przez twórcę *Casusu* do utworów reprezentujących konwencję hagiograficzną ma istotne znaczenie. Manfred Kellner, który poświęcił monografię obrazowi węgierskich najazdów w źródłach z kręgu łacińskiej Europy⁵⁰, wskazał na pewną odrębność przedstawięń obecnych w literaturze hagiograficznej. Kronikarze piszący w czasach napadów węgierskich mniej lub bardziej sugestywnie oddawali grozę wywołowaną nie tylko przez zbrodnie, ale i przez sam wygląd oraz cechy charakteru i tryb życia okrutnych łupieżców. Ich następcy i kontynuatorzy, chwytający za pióro już w epoce, gdy inwazje ustały, a państwo węgierskie stało się częścią chrześcijańskiej Europy, zdają się odstępować od uwyppuklania drastyczności czynów i dzikości obyczajów Madziarów. Odnosi się owo złagodzenie nie tylko do terażniejszości (patrząc z perspektywy twórców przekazów), lecz i rzutuje na opis przeszłości. Historiografia XI wieku zdradza już tę tendencję w sposób wyraźny, jakkolwiek jeszcze w dwunastowiecznym dziele Ottona z Freising powrócą motywy potwornego wyglądu i nieokrzesanych obyczajów Węgrów poznanych przezeń w czasie drugiej krucjaty⁵¹. W innym wszakże kierunku zmierza stylizacja wizerunku Węgrów w żywotach świętych – tam, gdzie przedstawiciele tego ludu mają rzecz jasna do odegrania istotną z punktu widzenia bohatera tekstu rolę. W nich bowiem nie tylko utrzymuje się, ale nawet ulega wzmocnieniu w kolejnych dziesięcioleciach (i czasem w kolej-

⁵⁰ M.G. Kellner, *Die Ungarneinfälle im Bild der Quellen bis 1150. Von der 'gens detestanda' zur 'Gens ad Fidem Christi conversa'*, *Studia Hungarica*, t. 46, München 1997. Przegląd źródeł do najazdów węgierskich znajdziemy także u G. Fasoliniego, op.cit., s. 17–22; w polskiej literaturze ostatnio R. Urbański, *Tartarorum gens brutalis. Trzynastowieczne najazdy mongolskie w literaturze polskiego średniowiecza na porównawczym tle piśmiennictwa łacińskiego antyku i wieków średnich*, *Studia Staropolskie. Series Nova XV*, Warszawa 2007, s. 103 nn.

⁵¹ Cf. *Otonis episcopi frisingensis et Rahewini Gesta Frederici seu rectius Cronica*, wyd. F.-J. Schmale (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 17), Darmstadt 1965, ks. I, 32, s. 194: „Sunt autem predicti Ungari facie tetri, profundis oculis, statura humiles, moribus et lingua barbari et feroces, ut iure fortuna culpanda vel potius divina patientia sit ammiranda, quae, ne dicam hominibus, sed talibus hominum monstris tam delectabilem exposuit terram” [Są zatem wspomniani Węgrzy z twarzy odrażający, o głęboko osadzonych oczach, niskiego wzrostu, z obyczajów i języka dzicy i barbarzyńscy, tak że czy to należałoby winić o to fortunę, czy lepiej trzeba by podziwiać bożą cierpliwość, iż tak zachwyty godną ziemię oddała, nie powiedziałbym, że ludzimi, lecz takim właśnie ludzkim potworom]. Ogólna interpretacja postawy Ottona cf. W.R. Jones, *The Image of the Barbarian in Medieval Europe*, „Comparative Studies in Society and History”, 1971, t. 13, nr 4, s. 401. O roli odrażającego wyglądu najeźdźców w tekstach wcześniejszych niż Ottona cf. G. Fasoli, op.cit., s. 24, 26.

nych redakcjach tego samego dzieła) skłonność do portretowania Węgrów – sprawców męczeństwa albo przeciwników (tak jak w przypadku Udalryka z Augsburga) bohaterów poszczególnych *Vitae* – jako synów czy wysłanników samego szatana, jako nieobliczalnych, dzikich, krwawych barbarzyńców⁵². Są to opisy zabarwione emocjonalnie i na pozór odbiegają od dosyć lekkiego tonu opowiadania Ekkeharda, który – przypomnijmy – nie zatrzymuje się ani nad męczeństwem Wiborady, ani nie rozpisuje o innych okropnościach popełnianych przez napastników. A jednak silnie wyrażony wątek całkowitej obcości cywilizacyjnej najeźdźców może stanowić element wspólny dla *Casusu* i dzieł hagiograficznych⁵³. W opowieści o Węgrach w Sankt Gallen podstawowym wyznacznikiem barbarzyństwa jest przecież pogańska religia obcych⁵⁴.

U Ekkeharda pojawiają się motywy, które znamy z niezależnych od niego opowieści o Węgrach, a także z opowieści o innych, wcześniejszych lub późniejszych, agresorach ze wschodnich stepów (Hunowie, Połowcy, Mongołowie)⁵⁵. Dotyczy to w szczególności ich sposobu odżywiania się. Spożywanie surowego czy półsurowego mięsa jako podstawowego, czy wręcz jedyne go pokarmu przeciwstawiało od stuleci w dziełach pochodzących z kręgu śródziemnomorskiego barbarzyńców ludom cywilizowanym. Stąd zresztą było już o krok od nawracającego w tychże tekstach wątku ludożerstwa, co widać na przykład w kronice Reginona z Prüm, przekazie z X wieku, stosunkowo wiele mówiącym o węgierskich łupieżcach – a w istocie rzeczy silnie zależnym od tradycji lite-

⁵² M.G. Kellner, op.cit., s. 70 i n., 73. Zdaniem tego historyka literatura hagiograficzna jest odpowiedzialna za w gruncie rzeczy relatywnie późne wykreowanie Węgrów na pogan, którzy wszystkich mordują i wszystko plądrują oraz niszczą – cf. s. 181. Cf. słowa w żywocie Wiborady Ekkeharda I na określenie narodu Węgrów: „vesanus, deo odibilis” [szalony, Bogu nienawistny] – *Vitae Sanctae Wiboradae*, rozdz. XXXIII, s. 84. Zdaniem W. Berschina utwór ten w jakiejś mierze był inspirowany przez ostatni wielki najazd Węgrów z 955 r. – *Das Verfasserproblem...*, s. 276.

⁵³ Zarazem w niektórych tekstach hagiograficznych pojawiają się już nie tylko Węgrzy jako tłum, horda, lecz dostrzega się jednostki – jak u pierwszego biografa Udalryka, Gerarda, który opowiada o węgierskim olbrzymie zabitym u bram Augsburga. Cf. M.G. Kellner, op.cit., s. 42.

⁵⁴ Różnica religijna (tu raczej herezja) jest podstawowym powodem potępienia barbarzyńskich Gotów i Longobardów u Grzegorza Wielkiego. Vide: R. Urbański, *Barbarzyńcy w Dialogach i Listach Grzegorza Wielkiego*, [w:] *Mediewistyka literacka w Polsce*, red. T. Michałowska, Studia Staropolskie Series Nova V, Warszawa 2003, s. 228. Kojarzenie ze sobą pogańskiej religii i barbarzyństwa, barbarzyństwa i niepohamowanego okrucieństwa, prowadziło do sytuacji, w której wojenne ekscesy chrześcijan wprost porównywano z postępowaniem pogan. Cf. D. Zydorek, *In periculo mortis. Niedole ludności podczas najazdów krzyżackich*, [w:] *Mente et litteris. O kulturze i społeczeństwie wieków średnich*, red. H. Chłopocka [et al.], Poznań 1984, s. 231–238.

⁵⁵ M.G. Kellner, op.cit., s. 17–18, gdzie mowa jest o toposach definiujących nomadów, oraz s. 49.

rackiej o wiele wcześniejszej niż pojawienie się w Europie tych kolejnych strach sięjących hord⁵⁶. Podejmowani przez Heribalda goście świętego Galla nie są kanibalami, niemniej kontrast w stosunku do chrześcijan został tu mocno uwypuklony, a nośność wątku kulinarnej odrębności koczowniczych lub za koczowników uważanych barbarzyńców w średniowiecznych przekazach powinna powstrzymać od nieostrożnego traktowania naszego źródła jako raportu opartego na jakichkolwiek empirycznych danych⁵⁷. Tak naprawdę bowiem kiedy bierzemy pod szkło powiększające każdy „etnograficzny” detal relacji Ekkeharda, nie potrafimy w żadnym momencie odpowiedzieć na pytanie, co z tego jest refleksem obserwacji poczynionych przez prawdziwego czy rzekomego Heribalda bądź innych świadków z 926 roku, co zaś odbija w gruncie rzeczy „mądrość książkową”. Nie odnajdujemy u autora analizowanego tekstu wprowadzie dowodów na znajomość kroniki Reginona z Prüm. Jednak pamiętajmy, że tego rodzaju opowieści długofalowo kształtowały i utrwały pewien sposób postrzegania barbarzyńców, a w ustnym przekazie docierały do szerszej grupy odbiorców niż teksty⁵⁸. I nic nie stało na przeszkodzie, aby autor, modelując

⁵⁶ *Reginonis abbatis Prumiensis Chronicon cum continuatione Treverensi*, wyd. F. Kurze, MGH Scriptores in usu scholarum separatim editi 50, Hannover 1890, s. 133, sub anno 889: „[...] vivunt non hominum, sed beluarum more. Carnibus siquidem, ut fama est, crudis vescuntur, sanguinem bibunt, corda hominum, quos capiunt, particulatim dividentes veluti pro remedio devorant, nulla miseratione flectuntur, nullis pietatis visceribus commoverunt” [żyją na sposób nie ludzi, lecz bestii. Bowiem, jak głosi wieść, żywią się surowym mięsem, piją krew, serca ludzi, których porywają, podzieliwszy je na kawałki niczym lekarstwo spożywają, uczuciu litości nigdy nie ulegają i nigdy miłosierdzie nie porusza ich wnętrzości]. Na temat tego fragmentu *vide*: R. Urbański, *Tartarorum gens brutalis*, s. 115 (w kontekście zależności zachodnioeuropejskich relacji o hordach ze stepów od tzw. Pseudo-Metodiusza). O zależności Reginona w całym owym „etnograficznym” opisie Węgrów od wyciągu z dzieła Pompejusza Trogusa autorstwa Marka Junianusa Justyna, jak również od Pawła Diakona *vide*: M.G. Kellner, *op.cit.*, s. 91–93.

⁵⁷ Jedynie tytułem przykładu przypomnijmy fragment *Powieści minionych lat* o Połowcach, którzy jedzą padlinę i wszelką nieczystość, chomiki, susły. *Vide*: *Povest' wremennych let*, opr. D.S. Lichaczew, Moskwa–Leningrad 1950, t. 1, s. 16 (tłumaczenie: *Najstarsza kronika kijowska – Powieść minionych lat*, opr. F. Sielicki, Wrocław 2005, s. 14); tam (s. 15) zależny od relacji kroniki Georgiosa Hamartolosa passus o ludożerstwie Indów. Przywołać warto również Thietmara, piszącego o „Scytach” (w tym przypadku – Szwedach), iż wożą swoje domy ze sobą i żywią się kobyliim mlekiem. *Vide*: *Kronika Thietmara* (wyd. dwujęzyczne, opr. M.Z. Jedlicki, Poznań 1953, VII, 37, s. 523: „[...] Scithe, qui domos suas secum vehentes feris et equino lacte pascuntur”.

⁵⁸ R. Urbański (*Tartarorum gens brutalis*, s. 116) zwraca uwagę na bliskość stylistyczną tekstów, bazowanie na wspólnej tradycji, wspomaganej przez odwieczne stereotypy i je przechowującej, oraz na spetryfikowane środki językowe, jako czynniki odpowiedzialne za powielanie tych samych obrazów (w odniesieniu do Hunów, Awarów, Węgrów, Połowców czy Tatarów), np. właśnie wątku specyficznego jadłospisu ludów Północy. O sposobach postrzegania „barbarzyńskich” z definicji ludów Północy (tu w szczególności Słowian

swoją opowieść, do jej trzonu dodawał współgrające z ogólnym obrazem elementy – zaczerpnięte skądinąd z dzieł literackich, lektur i wyobrażeń obecnych w ustnym obiegu. Tym łatwiej tak się mogło dziać, skoro mamy do czynienia z przekazem obarczonym pewnym ideowym przesłaniem i zadaniem: ukazania życia mniszego jako najdoskonalszej formy egzystencji. Autor, by cel swój osiągnąć, gotów był grać znaczeniami, odwołując się przy tym do całej znanej sobie literackiej tradycji odnoszącej się do barbarzyńców.

Takie podejrzenie rodzi się na przykład w związku z jednym z najbardziej dramatycznych epizodów opowiadania Ekkeharda: sceną, w której Węgrzy znęcają się nad klerikiem-tłumaczem. Obalają go na ziemię po to, by zagrać nożami na skórze jego głowy w grę zwaną przez Niemców „picchin” („ut ludicrum, quod Teutones picchin vocant, in coronam eius facerent...”), przypuszczalnie będącą jakimś odpowiednikiem naszej gry w kółko i krzyżyk. Zamyślają go następnie ściąg⁵⁹. Od dalszych cierpień i egzekucji chroni jeńca jedynie alarm wszczęty przez zwiadowców. Teksty, w tym przekaz Reginona, wspominają niekiedy o fryzurach Węgrów czy innych dzikich najeźdźców ze Wschodu: mieli oni sobie wygalać głowy, według niektórych źródeł całkowicie, według innych pozostawiając jedno pasmo lub kilka pasm upiętych w warkocze⁶⁰. Z kolei oczywistym wyróżnikiem chrześcijańskich duchownych była tonsura, wspomniana zresztą w odniesieniu do kleryka w tym właśnie miejscu narracji. Tak więc dwie krańcowo odmienne społeczności, duchownych oraz pogańskich wojowników, traktowały sposób wystrzyżenia włosów na głowie jako ważny, bo też bardzo widoczny, element służący własnej identyfikacji. Dlatego w opowiadaniu Ekkeharda tortura zadawana przez Węgrów klerykowi stanowi nie tylko – i chyba nawet nie przede wszystkim – przejaw ich okrucień-

i Skandynawów) w źródłach interesującej nas epoki – z wypuklaniem takich cech, jak: dzikość, okrucieństwo, rozpusta, życie podobne do życia zwierząt cf. A. Pleszczyński, *Niemcy wobec pierwszej monarchii piastowskiej (962–1034). Narodziny stereotypu*, Lublin 2008, s. 27 i nn. Dla późniejszego okresu i innego źródła vide: B. Kürbisówna, *Pollexianorum cervicosa feritas. Dzikość i barbarzyństwo w opisie mistrza Wincentego*, [w:] *Słowianie w dziejach Europy. Studia historyczne ku uczczeniu 75-lecia urodzin i 50-lecia pracy naukowej profesora Henryka Łowmiańskiego*, Poznań 1974, s. 131–138, w tym o roli utożsamienia barbarzyńca=poganin s. 137. O tymże utożsamieniu ponadto W.R. Jones, op.cit., s. 394.

⁵⁹ Ekkehard, r. 54, s. 120.

⁶⁰ Zagadnieniu poświęcony jest artykuł L. Spychały, „*Capillum usque ad cutem ferro caedunt*”. W kwestii źródeł i wiarygodności przekazu *Kroniki Reginona o Węgrach*, [w:] *Viae historicae. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Lechowi A. Tyszkiewiczowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. M. Goliński, S. Rosik, „Acta Universitatis Wratislaviensis”, No 2306, Historia 152, Wrocław 2001, s. 23–40. Vide też o zachodnioeuropejskich przedstawieniach ikonograficznych węgierskich wojowników – kapitulu z Ratyzbony i wyobrażeniu na fresku w absydzie katedry w Akwilei – C. Bálint, op.cit., s. 376; E. Dąbrowska, *Węgrzy*, s. 172, przyp. 55.

stwa, ale wydaje się również oznaczać atak w sferze dobrze rozumianych przez obie strony symboli. Jest aktem agresji nie tylko w stosunku do samej nieszczęsnej ofiary, ale i w stosunku do kapłanów jako zbiorowości. Ma z założenia świętokradczy charakter. Lecz na tym nie koniec. Ową grę znają bowiem nie tylko Węgrzy, ale i „Teutones” (choć autor rzecz jasna nie przypisze tym ostatnim wykorzystywania w rozgrywce tak osobliwych makabrycznych „plansz”). Należy więc ona, by rzecz tak nazwać, do uniwersalnego zasobu świeckich rozrywek. Rozochoceni winem najeźdźcy, chcący wycinać znaki na skórze głowy kleryka, reprezentują nie tylko świat barbarzyństwa, ale i cały świat ludzi świeckich, także przecież bardzo odmienny od środowiska mnichów i kleryków, świat, w którym zawsze występowały i przyjmowały nieraz zrytualizowaną postać agresywne zachowania wobec ze swej natury elitarnego kręgu duchowieństwa. Antynomia chrześcijańskie–pogańskie, duchowne–świeckie pokazana w tak spektakularny sposób może być więc tutaj zasadą rządzącą fabułą. Proponowana interpretacja wskazywałaby zaś na pewien sposób wykorzystania obecnej w tradycji wiedzy o zwyczajach barbarzyńców dla osiągnięcia widowiskowego efektu. W podobnych sytuacjach pytania o związek opisu z rzeczywistością nie mogą znaleźć jakiegokolwiek zadowalającej odpowiedzi.

Warto przypomnieć w tym miejscu inną jeszcze scenę nakreśloną przez Ekkeharda. Tekst opowiada mianowicie o dwóch węgierskich wojownikach, którzy usiłowali wspiąć się na dzwonnice, by zabrać – albo przynajmniej zbezcześcić – złoconego koguta z samego jej szczytu. Obaj spadli z dużej wysokości i zginęli. Wydawałoby się, że ta relacja tchnie wręcz realizmem. Tego rodzaju wybryki wraz z ich smutnym niekiedy finałem mieszczą się przecież w granicach prawdopodobieństwa, pasują do naszych wyobrażeń na temat zachowania się zdobywców, wyobrażeń wspieranych dziesiątkami opisów pochodzących ze wszystkich epok. Zestawmy teraz jednak relację *Casusu* z przekazem innego średniowiecznego dziejopisa. Piszący w drugiej połowie X wieku kanonik z Reims, Flodoard⁶¹, opisał postępowanie Węgrów w zdobytym przez nich w czasie najazdu w 936 roku opactwie świętego Basola. Otóż tam jeden z barbarzyńców, o władnięty chciwością, wspina się na dach bazyliki ku pożącannej wieżyczce i z niego spada. Drugi chce złupić marmurowy ołtarz – lecz gdy tylko go dotyka, świętokradcza ręka przywiera i nie daje się już od ołtarza oderwać. Dopiero gdy ów Węgier zawierzy obcemu sobie dotąd chrześcijańskiemu *sacrum*, odzyska wolność⁶². U Flodoarda mamy do czynienia z jawnym cudem

⁶¹ O Flodoardzie *vide* w potężnych rozmiarów monografii: M. Sot, *Un historien et son église au X siècle: Flodoard de Reims*, Paris 1993.

⁶² *Flodoardi Historia Remensis ecclesiae*, ks. 2, rozdz. 3, s. 451. Legenda, wraz z innymi pokrewnymi, o mnichach Adalgarze i Hukpaldzie, cudownie uratowanych od śmierci z rąk

– bez żadnego drugiego dna. Święty broni siebie i swojej własności. U Ekkeharda z kolei sami Węgrzy widzą w całym zdarzeniu oraz następujących po nim wypadkach (pożar wzniesiony przez towarzyszy zabitych wojowników nie przenosi się na kościół opactwa) przejaw mocy bóstwa opiekuńczego miejsca, uosobianego przez koguta. Autor zdaje się przede wszystkim wyśmiewać tutaj naiwność najeźdźców, którzy dali się zwieść identycznemu brzmieniu imienia świętego patrona oraz łacińskiego słowa oznaczającego koguta. Ani nie podnosi wyraźnie wątku cudowności, ani też jej nie neguje. Niemniej zarówno sama struktura, jak i spajająca opowiadanie idea zwycięstwa *sacrum* nad świętokradcami jest w obu porównywanych przez nas historiach – kanonika z Reims i mnicha z Sankt Gallen – dokładnie ta sama. Ekkehard okazuje się tutaj w równym stopniu dziedzicem tradycji hagiograficznej, aluzyjnie odwołuje się do niej, chociaż jego dążenie do uzyskania komicznego efektu, rzecz można nawet: „wczuwanie się” w rolę żartownisia Heribalda⁶³, mogło to częściowo zamaskować. Pokrewieństwa obu przekazów, bynajmniej wcale nietłumaczonego przez bezpośrednią zależność, nie sposób przeoczyć. I powinno ono stanowić ostrzeżenie dla historyków tropiących w *Casusie* li tylko faktograficzny konkret.

Wspomnieliśmy o związkach Ekkeharda z pisarstwem hagiograficznym. Najbardziej oddala *Casus* od tej właśnie konwencji komizm silnie obecny w analizowanym węgierskim fragmencie. Występuje on zresztą także poza samą historią Heribalda. Oto autor raczy nas opowiadaniem o dalszym przebiegu węgierskiej wyprawy (jak gdyby losy zdobywców Sankt Gallen stały mu się jakoś bliskie). Finał stanowi opowieść o intrydze króla burgundzkiego Konrada, który miał poszczuć na siebie Węgrów oraz osiadłych na jego ziemi od pewnego czasu Saracenów z Fraxinetum. Skuteczność podstępu, prowadzącego do wygubienia obu wrażeń dla chrześcijan armii, ośmiesza głupotę barbarzyńców⁶⁴. Efekt komiczny nie jest może aż tak silny jak w miejscach, w których zapewniają go facecje Heribalda, lecz daje się zauważyć i prowokuje do postawienia dodatkowych pytań. Dlaczego, mówiąc najprościej, autor *Casusu* żartuje ze smutnej przecież dla klasztoru i całego chrześcijańskiego ludu historii?

Odpowiedzi nie ułatwia fakt, że mamy przecież w narracji do czynienia ze swego rodzaju warstwami. To, co mógł jakiś (umowny raczej) „Heribald” opowiadać, zostało przefiltrowane i przebudowane w obrębie innej struktury

Węgrów i od niewoli, została także zapisana w rocznikach Flodoarda – *Annales Flodoardi*, MGH SS 3, s. 384, pod rokiem 937. M. Sot tylko pobieżnie zajmuje się owymi przedstawieniami – *vide*: op.cit., s. 425–426, 446.

⁶³ G. Meyer von Knonau w swoim komentarzu do historii ze złoconym kogutem pisze, że trąci ona klasztornym żartem („nach einem Klosterwitze schmeckt”). *Vide*: *Casus...*, s. 201, przyp. 693.

⁶⁴ Ekkehard, r. 65, s. 138–140.

fabularnej przez „ojców”, którzy przekazali historię Ekkehardowi, a następnie uległo głębokim przekształceniom dokonany już przez samego autora w procesie przetwarzania ustnej tradycji w pisemne jej odzwierciedlenie. Wolno więc też zapytać, w którym właściwie momencie komizm się tu pojawił.

Niezależnie od tego, jak wielki wstręt i pogardę mogli wywoływać barbarzyńcy, w napadniętej mniszej zbiorowości z pewnością pozostał po ich odejściu swego rodzaju psychiczny uraz. Dzicy na płaszczyźnie czysto fizycznej, materialnej, okazali się przecież zwycięzcami. Mnisi uciekli, Węgrzy weszli do klasztoru. Zakonnicy w ukrytej forteczce beczynnie wyczekiwali na wycofanie się hord, podczas gdy barbarzyńcy bezcześcili i niszczyli klasztor. Dokonane po powrocie ponowne wyświęcenie likwidowało skutki profanacji w aspekcie rytualnym, ale nie zacierało wspomnienia własnej bezsilności. Sposób opowiadania o tragedii był zarazem sposobem osvajania się z sytuacją, w której wcale nie poczucie materialnego ogołocenia wysuwało się na plan pierwszy, jako budzące największą boleść. Ekkehard daje do zrozumienia, że straty nie były aż tak duże. Dla opactwa znacznie większym kataklizmem miał się stać po dziesięciu latach wielki pożar, spowodowany przez uczniów szkoły przyklasztornej. Przypadek Sankt Gallen nie był oczywiście pod tym względem odosobniony. Wątek militarnej słabości cywilizowanych ludów w obliczu przemocy barbarzyńców powracał przez całe stulecia – od starożytności poprzez wieki średnie. Ten motyw ustąpił dopiero w epoce nowożytnej, gdy dysponujący technologiczną przewagą i głęboko zakorzenionym przekonaniem o swojej cywilizacyjnej wyższości Europejczycy z powodzeniem rozpoczęli podbój reszty świata. Wtedy dziki przestał budzić strach, pojawiła się natomiast w stosunku do niego pogarda.

Ekkehard nie pisał, powtórzmy, historii uniwersalnej. Nie wyjaśniał, skąd się wzięli Węgrzy i jaki ewentualny głębszy sens historyczny bądź moralny miała ich inwazja. Dla innych autorów poświęcających uwagę najazdom charakterystyczne jest traktowanie kolejnych ataków na chrześcijańską społeczność jako bożej kary, zapowiedzi końca świata lub prób zsyłanych dla zahartowania najlepszych⁶⁵. Są to wątki w *Casusie* właściwie nieobecne, co wynika zresztą z jednej strony z dystansu czasowego i zmiany sytuacji (Ekkehard pracował nad

⁶⁵ Niekiedy jeszcze inaczej – jak w kalce z *Wojny jugurtyńskiej* Salustiusza u biografy arcybiskupa Brunona – *Ruotgeri Vita Brunoni*, wyd. I. Ott, MGH SS Nova series, Köln–Graz 1958, r. 25, s. 19: „antiqua pestis patriae” [pradawne ojczyzny utrapienie]. Zwiastujący apokalipsę sens pojawienia się Węgrów dominuje np. w przypisywanym Remigiuszowi z Auxerre liście do nieznanego z imienia biskupa Verdun. Cf. R.B.C. Huygens, *Un témoin de la crainte de l’an 1000: la lettre sur les Hongrois*, „Latomus. Revue d’Études latines”, 1956, t. 15, 2, s. 225–239; sam tekst zamieszczony na s. 229–235. Cytowany badacz uważa go zresztą za dzieło powstałe później niż w czasach Remigiusza – może autorstwa mnicha

kontynuacją dziejów opactwa w latach po śmierci świętego Stefana, sięgający dawniej strach barbarzyńcy przyjęli więc już w jego epoce, przynajmniej formalnie, chrześcijaństwo), a także z odmiennej konwencji utworu. Inne niż w kategoriach doczesnych rozumienie samego wydarzenia zostaje zasygnalizowane tylko raz, w przywołaniu słów opata Sankt Gallen Engilberta, który w obliczu zagrożenia miał wzywać mnichów do modlitwy: „Zanim przeciw diabłu, moi bracia, w duszach naszych tak bardzo ufając Panu, zawalczymy, wyprośmy u Niego, byśmy rękami byli władni teraz się wykazać!”⁶⁶. Najeźdźcy zostają więc przyrównani do szatana. Lecz modlitwa jest tu wstępem do przygotowań o innym niż duchowy charakterze: budowy twierdzy w Sinttrianum, szykowania broni, planowej ewakuacji. Ekkehard unika bowiem jednoznacznego przedstawienia wspólnoty mnichów jako ludzi bezradnych i bezbronnych. Także relacja o drobnych sukcesach wysyłanych z kasztelu patroli, które już po odejściu głównych sił najeźdźców rozprawiły się z węgierskimi maruderami, służy temu samemu efektowi⁶⁷.

W podobnych kategoriach należy interpretować przekaz Ekkeharda na temat dalszych losów węgierskiej wyprawy z 926 roku. Zdarzenia nie dotyczyły już właściwie Sankt Gallen, poza krótkim tylko nawrotem jednej z band, w ogóle już bliżej nieomawianym przez autora. Natomiast szczegółowo opowiedział on o klęskach poniesionych przez najeźdźców z rąk możnowładcy Irmingera i jego synów (przyrównanych do Machabeuszy) oraz z rąk przemysłnego Konrada burgundzkiego⁶⁸. Chociaż kropka nad i nie została postawiona, sens historii wydaje się jasny. Węgrzy zostali ukarani za świętokradztwa i okrucieństwa, których się dopuszczali. A lud chrześcijański nie okazał się aż tak bezbronny wobec barbarzyńców, więcej nawet: do niego na koniec należało zwycięstwo.

To jednak, biorąc pod uwagę podstawowe zadanie historii Ekkeharda, nie wystarczało. Pomsta na poganach czy kara boska, która ich dotknęła – jeśli już przyjąć tego rodzaju interpretację – dokonała się rękami świeckich wojowników i z dala od zdewastowanego przez barbarzyńców opactwa. Trudno było mimo wszystko mówić o rzeczywistym, namacalnym tryumfie opata Engilberta

niemieckiego pochodzenia, żyjącego we Francji w drugiej połowie X w., odpowiadającego w swoim liście na nastroje związane z oczekiwaniem końca świata.

⁶⁶ Ekkehard, r. 51, s. 114: „Contra diabolum, ait, fratres mei, quam hactenus animis in Deo confisi pugnauerimus, ut nunc manibus ostendere valeamus, ab ipso petamus!”.

⁶⁷ Ibid., r. 55–56, s. 122–124.

⁶⁸ Ibid., r. 64–65, s. 136–140. G. Meyer von Knonau zauważa daleko idące podobieństwo historii z Irmingerem do opowieści z Księgi Sędziów o zwycięstwie Gedeona nad Madianitami – *Casus...*, opr. G. Meyer von Knonau, s. 231, przyp. 805. O nośności wzorca bohatera rodem z Ksiąg Machabejskich w okresie węgierskich najazdów *vide*: Ch.R. Bowlus, *op.cit.*, s. 126–127.

i wspólnoty. Tymczasem u Ekkeharda mnisi, kwiat chrześcijańskiego świata, musieli jednak odnieść jakieś zwycięstwo nad wrogiem negującym wszystkie drogie im wartości (tak jak z podobnych w gruncie rzeczy powodów musiała znaleźć się w opowieści informacja o uratowaniu relikwii patrona)⁶⁹. Zwycięstwo dokonuje się więc poza płaszczyzną militarną. Węgrzy zostają okpieni, ośmieszeni właściwie przez pojedynczego mnicha. Najgłupszy z braci w Sankt Gallen jest nie tylko gospodarzem, jeńcem, błaznem; jest również przeciwnikiem prowadzącym z nimi grę. Odnosi drobne sukcesy, jak docenione potem przez opata „uratowanie” stągwi wina i zmylenie poszukujących skarbów najeźdźców. Dzięki temu Węgrzy zostają w pewien sposób odarci z aury grozy i niezwykłości. I stąd również bierze się prawdopodobnie obecność śmiechu, komizmu w przekazie⁷⁰. Nośnikiem jest tu kreacja Heribalda, ale istnieje cel, dla którego fabuła musi eksploatować tę postać. Ktoś się ich nie przestraszył – i choćby przez to już wygrał, nie tylko jako jednostka, ale i „zawodnik” reprezentujący całą społeczność.

Jeśliby zaryzykować jeszcze na koniec niniejszego artykułu tego rodzaju dociekania, to wolno przyjąć, iż aspekt komiczny obecny był już w tej wersji historii, którą opowiadano w klasztorze, na długo zanim Ekkehard przystąpił do jej spisania. Zasługą autora *Casusu* stało się ubranie relacji w literackie szaty bez uronienia, a nawet ze wzmocnieniem efektu śmieszności. Natomiast jego własny twórczy już wkład względem fabularnego substratu, który wybrał do przepracowania, polegał m.in. na skomponowaniu całej narracji w ten sposób, aby akcentowała radykalne przeciwieństwo mnisi–pogańscy najeźdźcy i służyła apologii stanu mniszego w ogóle, zaś macierzystego opactwa w szczególności.

Przeprowadzona analiza i przedstawione propozycje interpretacyjne stanowią pewien krok w badaniach nad światem Ekkeharda, samoświadomością mnichów z Sankt Gallen i wyobrażeniami na temat barbarzyńców zakorzenionymi w umysłach przedstawicieli elit chrześcijańskiej Europy. Uświadomić jednak sobie należy istniejące ograniczenia. Nawiązując do zakreślonych na początku artykułu celów badawczych: dociekania dotyczące samoświadomości sangalleńskiej wspólnoty limitowane są przez brak wglądu w sposób myślenia i odczuwania tzw. zwykłych braci, choćby tylko w czasach Ekkeharda IV. Rozbiór portretu barbarzyńcy utrudnia z kolei brak dostępu do owego „oryginalnego” ustnego przekazu, który docierał do dziejopisa opactwa. To narzuca ostrożność we

⁶⁹ Aspekt ten dostrzega w swoim komentarzu do tekstu Ekkeharda J. Duft, *Ungarn in Sankt Gallen*, s. 24.

⁷⁰ Za daleko idący natomiast wydaje się wniosek E. Trempa, op.cit., s. 439, według którego Ekkehardowy Heribald kontestuje utrwaloną w kulturze monastycznej niechęć oraz uprzedzenie do śmiechu.

wnioskowaniu. Skłania też do poszukiwania sposobów na przezwycięzenie, lub choćby obejście ograniczeń. Propozycją, przynajmniej w pierwszym ze wskazanych obszarów, jest objęcie równoległe analizą tam, gdzie jest to możliwe, pewnego korpusu historiograficznego, nawarstwiającego się na przestrzeni wieków. Obiecujące próby w tym kierunku już są podejmowane⁷¹.

⁷¹ Cf. W. Jezierski, *Antecessores nostri – locus noster – nostra tempora. Wir-Gefühl in the St Gall Historiographical Tradition between the Ninth and Thirteenth Century*, [w:] *Historia narrat. Studia mediewistyczne*, red. A. Pleszczyński [et al.], Lublin 2009, s. 189–204.

