

JAKIMI DROGAMI PRZYSZŁO DO POLSKI CHRZEŚCIJAŃSTWO?

Odpowiadając jak najkrócej na to pytanie można powiedzieć, że w toku dotychczasowych badań, prowadzonych już od wielu dziesiątków lat, wyłoniły się w tej kwestii trzy stanowiska, odróżniające się od siebie zarówno wskaźnikiem czasu, jak i miejsca pochodzenia działającej w Polsce misji chrystianizacyjnej.

W pierwszym rzędzie trzeba wymienić misję w obrządku słowiańskim arcybiskupa Metodego z schyłku IX w. wywodzącą się z Moraw, która miała ogarnąć południową Polskę, a także — jak przypuszczają niektórzy badacze — dotrzeć na teren Polski północnej.

W drugiej kolejności zaszeregujemy misję w obrządku łacińskim, rzymsko-katolickim, z lat sześćdziesiątych X w. wywodzoną z ośrodków kościelnych sasko-frankijsko-lotaryńskich — „nadreńskich”, najogólniej z metropolii mogunckiej i kolońskiej, której wynikiem miało być wytworzenie już to „biskupstwa misyjnego” w Wielkopolsce, już to regularnej diecezji z siedzibą w Poznaniu, ogarniającej całe ówczesne państwo księcia polańskiego Mieszka I (960—992).

Wreszcie na trzecim miejscu wymienimy misję w obrządku łacińskim, rzymsko-katolicką, z tych samych lat, wywodzącą się z Bawarii, z metropolii salzburskiej, imiennie z diecezji ratyzbońskiej, działającą za pośrednictwem Kościoła czeskiego, również od samego początku w granicach księstwa Mieszka I, w tych samych ramach organizacyjnych.

Trzeba tu od razu zauważyć, że hipoteza pierwsza nie pozostaje w stosunku sprzecznym do dwu pozostałych: gdyby udało się potwierdzić jej istnienie, to należałoby ją uznać za ogniwo wstępne lub komplementarne do dwu faz następnych. Natomiast co się tyczy misji „nadreńskiej” lub „bawarsko-czeskiej”, to w tym przypadku sprawa wymaga opowiedzenia się za jedną lub drugą hipotezą. Każda z nich wymaga zatem weryfikacji źródłowej. Podejmiemy obecnie to zadanie.

I MISJA METODIAŃSKA W POLSCE

Pogląd o objęciu i utrwaleniu się misji Cyryla i Metodego w Polsce południowej, to jest w Małopolsce i na Śląsku, ma równie wielu zaciętych zwolenników, jak i gorących przeciwników. Ta różnica w spojrzeniu na jedną i tę samą sprawę bierze się stąd, że to co jedni uważają za argument przemawiający za istnieniem i przetrwaniem obrządku słowiańskiego w Polsce, nawet w głąb XI w. — drudzy mają za nic.

Żeby kontrowersja ta od samego początku była całkiem jasna wypada stwierdzić, że do tej pory brak jakiegokolwiek pozytywnego świadectwa potwierdzającego istnienie obrządku słowiańskiego w Polsce. Wszystko, co ma dowodzić tego faktu, nosi charakter świadectw pośrednich — o większej lub mniejszej pośredniości, ale zawsze pośredniości. Spośród nich wszystkich na czoło wysuwa się znany przekaz z *Żywotu Metodego*, który brzmi następująco: „Był zaś w nim (tj. u Metodego) także dar proroczy, tak że spełniało się wiele przepowiedni jego, z których jedną lub dwie opowiemy. Książę pogański, silny bardzo, siedzący na Wiśle (tj. nad Wisłą), urągał wiele chrześcijanom i krzywdy im wyrządzał. Posławszy zaś do niego (Metody) kazał mu powiedzieć: Dobrze będzie dla ciebie synu ochrzcić się z własnej woli na swojej ziemi, abyś nie był przymusem ochrzczony w niewoli na ziemi cudzej: będziesz mnie wspominał. Tak się też stało”.

Do tego ogniwa wyjściowego nanizano z czasem sporo dalszych ogniw. Zanim skomentujemy owo ogniwo wyjściowe, przypomnijmy wpieryw to, co na temat całego łańcucha innych dowodów powiedział w r. 1890 jeden z najpoważniejszych badaczy dziejów pierwotnego kościoła w Polsce, Władysław Abraham¹: „Dowody, jakie w celu uzasadnienia hipotezy o istnieniu u nas obrządku słowiańskiego przytaczano są następujące; 1. Że działalność apostołska św. Metodego objęła i część ziem polskich, a zwłaszcza krakowską; 2. Że w starodawnych brewiarzach duchowieństwa naszego znajdowała się modlitwa do św. Cyryla i Metodego; 3. Że pochodzenie istniejącego w Krakowie starodawnego kościoła św. Salwatora należy odnieść, wskutek owego wezwania, analogicznego z częstym wezwaniem św. Spasa, do wpływów wschodniego Kościoła; 4. Że księżna Matylda w liście do Mieszka II wyrażnie o istnieniu innych obrządków wspomina w słowach: „Quis in laudem Dei totidem coadunavit linguas? Cum in propria et latina Deum digne venerari posses, in hoc tibi non satis Graecam superaddere maluisti (MPH 1 s. 323); 5. Że Gallus w wierszu żałobnym na śmierć Bolesława mówi o dwóch w Polsce obrząd-

¹ W. Abraham, *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy wieku XII*, Lwów 1893, s. 109—110; wyd. 3 Poznań 1962 s. 156—157.

kach: łacińskim i słowiańskim w słowach: Latinorum et Slavorum quotquot estis incolae (MPH 1 s. 413). Do tego — pisze dalej Wł. Abraham — można by jeszcze dodać mieszczące się wzmianki w następujących źródłach: 6: Wiadomość zawartą w rękopisie diaka z Dubkowa (MPH 1 s. 90), że św. Cyryl i Metody apostołowali w Polsce, lecz że następnie św. Wojciech przyszedłszy, zniszczył wiarę prawdziwą i słowiańskie pismo odrzucił i zaprowadził pismo łacińskie i obrządek łaciński; obrazy wiary prawdziwej popalił, biskupów i księży pozabijał, drugich rozegnał; 7. Ustępy z żywota Mojżesza Węgrzyna (MPH 4 s. 810, 815) o pobycie w Polsce mnicha z góry Athos i o wypędzeniu czarnoryzców — tudzież wspomnianą w kronice Thietmara okoliczność: 8. że Bolesław Chrobry nawiązał stosunki z Konstantynopolem, wysyłając na dwór tamtejszy z Kijowa poselstwo (*Kronika*, ks. VIII rozdz. 16)².

Wobec wszystkich tych „dowodów” Wł. Abraham zajął krytyczne stanowisko. Zauważył więc, że posiadają one nierówną wartość i że bynajmniej nie odnoszą się do jednej i tej samej kwestii. Odrzucił on przede wszystkim wiadomość podaną przez diaka z Dubkowa (ad 6), o tym jakoby św. Wojciech niszczył obrządek słowiański, gdyż jest to relacja z czasów późniejszych i zaprawiona stronniczością Kościoła wschodniego. Inne zaś dowody polegają tylko na tradycji.

Przechodząc je po kolei uznawał, że o apostołstwie Metodego w ziemiach księcia Wiślan jedyną wskazówkę znajdujemy w jego *Żywocie* (ad 1), ale nie mamy żadnej pewności, że obrządek ten w Polsce się utrzymał po jego upadku na Morawach w początku X w. Modlitwa brewiarzowa (ad 2) przysłała do Polski z Czech, gdzie się pamięć o obu apostołach do XIV stulecia zachowała. Wezwanie św. Salwatora (ad 3) nie nawiązuje do wschodniego św. Spasa, gdyż kult tego świętego został do Polski przeniesiony z zachodu. Słowa Galla (ad 5) nie wskazują na różnicę obrządków, lecz narodowość, gdyż „nad grobem Chrobrego rozpaczali nie tylko krajowcy Słowianie, lecz i cudzoziemcy”. Pomiął Wł. Abraham w swej krytyce cytat z listu księżnej Matyldy (ad 4); każdy czytelnik łatwo jednak zauważy, że wszystko co tu powiedziano o znajomości języka rodzimego, łacińskiego i greckiego, odnosi się nie do kapłanów obrządku słowiańskiego, lecz do króla Mieszka II osobiście. W sumie więc Wł. Abraham doszedł do takiego wniosku: „Wobec tego o istnieniu w Polsce obrządku słowiańskiego, który mógłby być odniesiony do św. Metodego, a więc obrządku słowiańskiego zachodniego, nie może być mowy, gdyż się żaden ślad po nim u nas nie dochował”³.

² MPH (*Monumenta Poloniae Historica*) t. 1, Lwów 1864 s. 110.

³ *Tamże*, s. 113. Przedyskutowawszy też dowody wskazujące na prze-

Innego zdania byli i są badacze, którzy nie ustają już to w powtarzaniu tych samych dowodów, z którymi przed stu laty rozprawił się Wł. Abraham, już to w wynajdywaniu nowych, w ich przekonaniu bardziej dla tej kwestii wymownych. Zbieranie ich nasiliło się w szczególności sposób po r. 1945 w związku z ogólnym ożywieniem badań nad początkiem państwowości polskiej. Poszukiwania poszły w dwu kierunkach. Badacze języka zaczęli dochodzić, czy w terminologii kościelnej, w rytuale, w kulcie świętych, zachowały się jakieś nawiązania do liturgii i języka starocerkiewnosłowiańskiego⁴, natomiast historycy i archeolodzy postawili sobie pytanie, czy w źródłach pisanych i materialnych dałoby się znaleźć świadectwa potwierdzające istnienie związków politycznych i kulturowych między Polską południową i Morawami w IX i X w. tworzących podłoże dla akcji misyjnej Metodego i jego uczniów⁵. Co się tyczy dowodów językowych, to w tej sprawie dwukrotnie zabierał głos Tadeusz Lehr-Spławiński. W r. 1932 pisał on tak: „Z terminologii kościelno-religijnej polskiej można uzyskać argumenty na korzyść hipotezy o istnieniu obrządku słowiańskiego w dawnej Polsce tylko w takim razie, gdyby udało się wykazać, że mamy w naszym języku takie terminy pochodzenia południowo-słowiańskiego lub greckiego, co do których mielibyśmy pewność, że zostały one przyniesione na Morawy przez św. Cyryla i Metodego i stamtąd dopiero mogły być się do nas przedostać. Tymczasem terminów takich nie ma (...) Nie ma więc i w dziedzinie tradycji kulturalnej żadnego argumentu na rzecz hipotezy o istnieniu obrządku słowiańskiego w dawnej Polsce”⁶.

żytki kultu słowiańskiego za czasów Bolesława Chrobrego, a zwłaszcza informację podaną w liście księżnej Matyldy, W. Abraham pisał: „Przyjmując więc wiadomość jako pewną i zestawiając z niektórymi faktami ujemnymi, a mianowicie; że 1) Bolesław Chrobry ściśle, o ile nam wiadomo, łączył się z Kościołem zachodnim łacińskim, czego już dostatecznym dowodem są chociażby imiona biskupów z jego czasów; 2) że nigdzie nie posiadamy w Polsce śladu istnienia liturgii słowiańskiej i jej właściwości; 3) że w spisach skarbcza i biblioteki krakowskiej z pierwszych lat wieku XII nie zanotowano żadnego sprzętu właściwego kościołowi greckiemu lub obrządkowi słowiańskiemu, tudzież ani jednej księgi w innym, aniżeli łacińskim języku, jedynie możemy twierdzić, że i obrządek słowiański wschodni wybitnej w Polsce nie odegrał roli i że prawdopodobnie nigdzie na tej ziemi należyćcie ugruntowany nie był”.

⁴ Największe zasługi na tym polu położył: Edward Klich, *Polska terminologia chrześcijańska*, Poznań 1927. Ważne tu są jego konkluzje na s. 146—147, do których jeszcze wrócimy.

⁵ Zob. niżej, przyp. 21—22.

⁶ T. Lehr-Spławiński, *Misja słowiańska św. Metodego a Polska*, „Collectanea Theologica” 13: 1932 s. 11—12; zob. też: *Rozprawy i szkice z dziejów kultury Słowian*, Warszawa 1954, s. 188—189.

Ten wątek badań doznał z czasem znacznego poszerzenia, ponieważ Edward Klich dokonał analizy polskiej terminologii kościelnej i wykazał, że w jej najstarszej warstwie znaczeniowej blisko czterdzieści terminów wywodzi się najpierw z terminologii Kościoła czeskiego, a poprzez nią sięga bezpośrednio do języka starocerkiewno-słowiańskiego. Fakt ten potwierdził czeski językoznawca Bohuslav Havranek, wskazując na żywotność piśmiennictwa i liturgii cerkiewno-słowiańskiej w kościele czeskim, uznał iż obrządek cyrylo-metodiański oddziałwał w swoim czasie nie tylko na Czechy i Morawy, lecz także na Polskę. Czeskie elementy terminologiczne są również widoczne w znanym hymnie: *Bogurodzica*⁷.

Wniosków tych nie podzielił Lehr-Spławiński. Jego zdaniem wniosek taki byłby uzasadniony tylko wtedy, „gdybyśmy wśród używanych w polszczyźnie terminów opartych na wzorcach starocerkiewno-słowiańskich znaleźli takie, które obce są terminologii czeskiej”, gdyż „wtedy mielibyśmy podstawę do mniemania, że dostały się one do polszczyzny bez czeskiego pośrednictwa wprost z języka liturgiczno-starocerkiewno-słowiańskiego, i wtedy tylko moglibyśmy z tego wnioskować, że język ten był istotnie na gruncie polskim używany”. Tymczasem: „Wśród polskich terminów religijno-kościelnych zgodnych ze starocerkiewno-słowiańskim nie ma ani jednego, który by nie był znany i używany w staroczeskim, a ponieważ i inne terminy religijne staropolskie odpowiadają na ogół dokładnie staroczeskim, najprostszym wydaje się wniosek, że cała staropolska terminologia chrześcijańska została przeważnie zapożyczona z czeskiego bez względu na różnice pierwotnego pochodzenia odnośnych terminów”⁸.

Jest rzeczą zastanawiającą, że ostatni wśród językoznawców zwolennik istnienia obrządku staro-słowiańskiego w Małopolsce, Stanisław Rospond, nie przytacza ani jednego dowodu języko-

⁷ B. Havranek, *Otázka existence cirkevni slovanstiny v Polsku*, „Slavia” 25: 1956 s. 300 i n.; por. też: odpowiedź na tę rozprawę T. Lehra-Spławińskiego, *Nowa faza dyskusji o zagadnieniu liturgii słowiańskiej w dawnej Polsce*, NP 7: 1958 s. 237 i n.; zob. też T. Lehr-Spławiński, *Od piętnastu wieków — Szkice z pradziejów i dziejów kultury polskiej*, Warszawa 1961, s. 53 i n. Szeroko dyskutowane zagadnienie hymnu *Bogurodzica* zbliża się obecnie do ostatecznego wyjaśnienia. Utwór ten niegdyś przypisywany św. Wojciechowi obecnie uważa się za dzieło XIII-wieczne; zob.: S. Urbanczyk, „*Bogurodzica*” — *Problemy czasu powstania i tła kulturowego*, „Pamiętnik Literacki” 59: 1978 z. 2 s. 35 i n.

⁸ Zob. T. Lehr-Spławiński, *Nowa faza*, w: *Od piętnastu wieków*, s. 53; uwzględnić też trzeba studium tegoż badacza pt. *Dookoła obrządku słowiańskiego w dawnej Polsce*, w: *Księga pamiątkowa ku czci Stanisława Pigońa*, Kraków 1961; ob. *Od piętnastu wieków*, s. 76—81.

wego, natomiast całe swoje przekonanie opiera na argumentacji historycznej. „Co do liturgii słowiańskiej w kraju Wiślan — pisał on w r. 1968 i powtórzył w r. 1985 — wyszczególnia się: 1. Tekst Legendy panońskiej; 2. List biskupów niemieckich do papieża (900 r.) ze wzmianką o Świętopełku, opiekunie liturgii słowiańskiej na Morawach, i o Wichingu, który miał udać się do jakiegos świeżo ochrzczonego ludu, podbitego przez tegoż księcia i z pogaństwa nawróconego do chrześcijaństwa; 3. Imiona pierwszych biskupów Krakowa pochodzenia nie łacińsko-rzymskiego, lecz bizantyjsko-greckiego: Prohor, z grec. Prochoros; Prokul, łac. Proculus, ale z grec. Prokopios; por. też Gorazd, apostoł Bułgarów, którego kult przechował kalendarz wiślicki...”⁹

Na dość podobnym stanowisku stanął, o dziwo, Tadeusz Lehr-Spławiński, który wprawdzie negował istnienie dowodów językowych, ale pod wpływem wywodów niektórych historyków był skłonny uznać wymowę argumentów historycznych. Przyjrzyjmy się więc bliżej tym dowodom. Można je podzielić na twierdzenia odtwórcze i twórcze, to jest na takie, które powtarzają stale, prawie aż do znudzenia te same, wielokrotnie już ograne nuty, mimo to pragną zanuć przy ich użyciu nową, wpadającą w ucho melodię; już to na takie, które z aż za dobrze rozpoznanych tekstów usiłują wydobyć nową, przemawiającą bardziej do przekonania treść. Wróćmy więc raz jeszcze do wiadomości podanej na wstępie o księciu wiślańskim, który nie posłuchawszy wezwania abpa Metodego, aby ochrzcił się na ziemi swojej, musiał ochrzcić się wzięty w niewolę, na ziemi cudzej. Ta wiadomość, tak bardzo enigmatyczna, służy wielu historykom za kamień węgielny do szeroko rozbudowanej hipotezy, iż ów książę ochrzczone na ziemi cudzej wrócił na ziemię swoją i tu z poręki księcia morawskiego, jako jego wasal, a także z poręki abpa Metodego, zaszczepił obrządek słowiański. Taki pogląd na ten tekst utrwalił w naszej historiografii Józef Widajewicz w swojej monografii o państwie Wiślan¹⁰.

Wypada jednak w tym związku powtórzyć dawną opinię właśnie Tadeusza Lehra-Spławińskiego, że „taka interpretacja przytoczonego ustępu Legendy panońskiej jest w wysokim stopniu dowolna i tylko przy silnym przekonaniu o istnieniu niegdyś

w Polsce obrządku słowiańskiego można znaleźć w tych zdaniach dowody na poparcie tego poglądu”¹¹.

Cenna sama w sobie wiadomość *Żywotu Metodego* otwiera drogę do różnych konstrukcji, a wśród nich i takich, że pojmany w niewolę książę Wiślan w ogóle nie wrócił do ojczyzny i tym samym w ogóle nie podjął się roli promotora obrządku słowiańskiego w swoim kraju. A więc, aby mu taką rolę przypisać, trzeba by się rozejrzeć za innymi dodatkowymi argumentami i faktami. Stworzył taką wspomagającą konstrukcję Józef Widajewicz. Wyszedł z założenia, że książę Świętopełk zaszczepiając obrządek chrześcijański w państwie Wiślan musiał stworzyć dla nich odpowiednią organizację kościelną w postaci odrębnego biskupstwa. W myśl tej hipotezy pierwszym biskupem miał być Wiching, a drugim i trzecim Prochor i Prokul, przy czym Wiching miał piastować swój urząd z poręki Świętopełka, natomiast Prochor z nominacji Metodego, wreszcie Prokul znowu z ramienia Świętopełka¹².

¹¹ T. Lehr-Spławiński, *Misja słowiańska*, w: *Rozprawy*, s. 183—784; podobnego zdania był też A. Brückner, *Od pogaństwa do chrześcijaństwa*, „Przegląd Współczesny” 9: 1930 nr 94 s. 205: „Nie było żadnej misji iryjskiej przed rokiem 966, ależ nie było i żadnej słowiańskiej, cyrylo-metodowej z pobliskich Moraw, mimo ich odwiecznej styczności z Polską. Napastował książę Wiślan chrześcijan morawskich Świętopełkowych, aż go Świętopełk w niewolę wziął i na obcej ziemi ochrzcił — z tego jeszcze bynajmniej nie wynika, że zrazem i Wiślan samych ochrzczone, byłby niechybnie żywociarzem cośkolwiek o tem wspomniał”. Jak dalece mogą się różnić interpretacje jednego i tego samego tekstu oraz co w przeciwieństwie do językoznawców zdołał z niego (ob. wyżej przyp. 1) wyczytać historyk wykazuje poniższy cytat: „Z sąsiednich Moraw, gdzie arcybiskupem był apostoł Metody, promieniowała ku Wiślanom wiara chrześcijańska, książę jednak był jej przeciwny i chrześcijanom lubiał dokuczać [...] Nie jest wykluczone, że książę Wiślan najeżdżał nawet Morawy [...] Wrocie poczynania doprowadziły ostatecznie do starcia z władcą Moraw, energicznym i uzdolnionym Świętopełkiem. Wojna prowadzona była około roku 880 i zakończyła się katastrofą Wiślan; książę ich dostał się do niewoli, a rozległe jego państwo wcielone zostało do Wielkich Moraw. Teraz dopiero, jak przewidywała przepowiednia św. Metodego, w niewoli stało się faktem to, przed czym władca Wiślan bronił się w okresie niezależności, a mianowicie do chrztu zmuszony został zarówno on sam, jak i ogół jego poddanych (neophita gens); kto zaś chrztu dokonał: czy sam apostoł Metody, nic stanowczego powiedzieć się nie da” J. Widajewicz, *Początki Polski*, s. 72—73. Niestety w tej sprawie nie da się powiedzieć nic więcej ponad to, co podało źródło; cała reszta jest tylko grą wyobraźni historyka.

¹² J. Widajewicz, *Prohor i Prokul, najdawniejsi biskupi krakowscy*, NP 4: 1948 s. 17—32. W stosunku do propozycji J. Widajewicza ważne zastrzeżenie zgłosił Jan Dąbrowski, *Studia nad początkami państwa polskiego*, RKr 34: 1958 z. 1 s. 3 i n.; w obronie interpretacji wystąpił z kolei T. Lehr-Spławiński, *Pierwszy chrzest Polski*, „Slavia” 19: 1960 s. 342—343; tenże, *Od piętnastu wieków*, s. 69—70.

⁹ S. Rospond, *Kościół w dziejach języka polskiego*, Wrocław 1985 s. 14. Całość swoich poglądów na tę sprawę przedstawił S. Rospond w dwu rozprawach: *Chryścianizacja Polski a badania językoznawcze*, NP 25: 1966 s. 7—32 i *Wiślica — pierwotny gród Wiślan*, w: *Symbolae Philologicae in honorem Witoldi Taszycki*, Wrocław 1968 s. 273—281.

¹⁰ J. Widajewicz, *Państwo Wiślan*, Kraków 1946; tenże, *Początki Polski*, Wrocław 1948 s. 72—73.

Gdy się dokładniej przyjrzymy tej jego konstrukcji, to wnet okaże się jej niedowład. Widajewicz, kreując Wichinga na biskupa misyjnego Wiślan, odwołał się do pewnego fragmentu skargi arcybiskupa salzburskiego Teotmara, skierowanej do papieża koło r. 900. Teotmar i jego sufragani wyrzucali papieżowi, iż wysłał na Morawy, podlegające jurysdykcji biskupa passawskiego, swego legata z poleceniem ukonstytuowania tam czterech diecezji. Wykazując niestosowność tego kroku przypominają oni Janowi IX, iż: „Antecessor vester (tj. Jan VIII), Zuentibaldo duce impetrante, Vvichingum consecravit episcopum et nequaquam in illum antiquum Patauiensem episcopatum eum transmisit, sed in quendam neophitam gentem, quam ipse dux bello monuit et ex paganis christianos esse patravit”¹³. J. Widajewicz, łącząc wiadomość o podbitym i świeżo nawróconym ludzie ze znanym nam już przekazem o ochrzczonym księciu Wiślan z *Zywotu* św. Metodego osądził, że abp Teotmar miał właśnie na uwadze Wiślan. Temu przeczą jednak stanowczo słowa papieża Jana VIII, który w swej bulli z miesiąca czerwca r. 880, adresowanej do księcia Świętopełka, wyraźnie mówi: „Ipsum quoque presbiterum nomine Uuichinus, quem nobis direxisti, electum episcopum consecravimus sancte ecclesie Nitrensis, quem suo archiepiscopo in omnibus obedientem, sicuti sancti canones docent, esse iubemus”¹⁴. Sprawa jest więc całkowicie jasna: Wiching został w r. 880 wyświęcony na biskupa dla Słowaków i osadzony w Nitrze. O ordynowaniu Wichinga w Krakowie źródła nic nie wiedzą.

Równie nieuzasadnione jest łączenie Prochora i Prokulfa z czasami abpa Metodego i księcia Świętopełka. Powstały w XIII w.

¹³ *Codex diplomaticus et epistolaris regni Bohemiae*, ed. G. Friedrich, Praga 1904—1907 t. 1 nr 30 s. 31. Zdanie wyżej cytowane winno być, rzecz oczywista, interpretowane w ścisłym związku z treścią całego listu. Arcybiskup Teotmar przeciwstawiał papieża Jana VIII jego następcy Janowi IX: ten pierwszy mianując sufragana w osobie Wichinga i podporządkowując go Metodemu, skierował go do Nitry, leżącej poza granicami diecezji passawskiej, nie naruszył więc jurysdykcji terytorialnej biskupa passawskiego, natomiast ten drugi, kierując swoich legatów na Morawy i polecając im mianowanie arcybiskupa i trzech sufraganów, naruszył tym samym — jurysdykcję Passawy, gdyż Morawy leżały w obrębie diecezji passawskiej.

¹⁴ *Tamże*, t. 1 nr 24 s. 20. J. Widajewicz cytował w swej rozprawie powyższy tekst; trudno tylko pojąć, jak mógł z niego wyczytać: „(że) po uzyskaniu święceń, zatem w roku 880, został Wiching wysłany do Wiślan (...)”, a następnie: „Wątpić nie można, że Wiching osiadł w najwybitniejszym grodzie Wiślan, w Krakowie i stąd akcją kierował” (dz. cyt., s. 27). J. Widajewicz obciążał swoją rozprawę jeszcze jednym założeniem, jakoby zamiana rzekomych biskupów krakowskich w czasach morawskich: Wiching-Prochor-Prokulf była wyrazem rywalizacji między księciem Świętopełkiem i arcybiskupem Metodem. Nie wdajemy się w dyskusję nad tym założeniem, gdyż rzecz cała polega na nieporozumieniu.

katalog biskupów krakowskich stawia ich na czele listy biskupów krakowskich, ale zaszeregował ich bezpośrednio przed dwoma skądinąd znanymi biskupami krakowskimi, Popponem i Lambertem. Co się tyczy biskupstwa krakowskiego, to wiadomo z pewnością, że powstało ono w r. 1000 i że jego pierwszym pastierzem był właśnie Poppo¹⁵. W tej sytuacji jest rzeczą zgoła nieprawdopodobną, aby autor katalogu wymieniał w tym związku jakichś biskupów z przełomu dziewiątego i dziesiątego stulecia; ich urzędowanie należy umieścić w przedziale czasowym drugiej połowy X w.

Ziarno zasiane przez J. Widajewicza zaczęło wydawać plon w coraz to nowej postaci. Do wcieleń najczęściej się powtarzających było domniemanie, jakoby na terenie Polski południowej lub wschodniej, powstała odrębna organizacja diecezjalna, a nawet metropolitalna, oczywiście obrządku słowiańskiego. Istnienie takiej organizacji uzasadniali ks. Józef Umiński i Henryk Paszkiewicz. Wskazywali przy tym na Sandomierz jako siedzibę owej domniemanej metropolii. Nie warto tracić wielu słów na zwalczanie tej hipotezy. Wiadomo, że kreowanie arcybiskupstwa należało do wyłącznej kompetencji Stolicy Apostolskiej, a powstanie takiej nowej metropolii nie mogłoby dojść do skutku bez uprzedniego wyrażenia zgody tych arcybiskupstw, które uprzednio rozciągały nad wymienionymi ziemiami swoją jurysdykcję. W dawniejszych czasach dotyczyłoby to metropolii salzburskiej przede wszystkim, a w późniejszych — gnieźnieńskiej. Brak w źródłach cienia dowodu na istnienie w Polsce metropolii obrządku słowiańskiego¹⁶.

Bardziej krytyczni zwolennicy istnienia obrządku słowiańskiego wprawdzie pogodzili się z koniecznością odrzucenia metropolitalnej organizacji tego Kościoła w Polsce, podtrzymali jednak hipotezę

¹⁵ W. Abraham, *Organizacja Kościoła*, wyd. 3 s. 127—128; tenże, *Początek biskupstwa i kapituły katedralnej w Krakowie*, RKr 4: 1900 s. 177 i n.; tenże, *Jedynie polskie biskupstwo przed rokiem 1000*, w: *Organizacja*, wyd. 3 s. 311 i n.

¹⁶ J. Umiński, *Obrządek słowiański w Polsce IX—XI w. i zagadnienie drugiej metropolii w czasach Bolesława Chrobrego* RH 4: 1957 z. 1 s. 1 i n.; H. Paszkiewicz, *The Origin of Russia*, London 1954 s. 381 i n.; *A Polish Metropolitan see of the Slavonic rite*. Krytykę wywodów J. Umińskiego przeprowadziłem w rozprawie pt. *Zagadka drugiej metropolii w Polsce za czasów Bolesława Chrobrego*, NP 62: 1984 s. 11 i n.; z argumentacją H. Paszkiewicza rozprawili się: H. Łowmiański, *O znaczeniu nazwy „Ruś” w wieku X—XIV*, KH 64: 1957 nr 1 s. 84—101 oraz T. Lehr-Splawinski, *Nowa faza dyskusji, w: Od piętnastu wieków*, s. 54 i n. Trzeba tu dodać, że S. Kętrzyński bronił innej, lecz również niefortunnej koncepcji, jakoby w Sandomierzu mieściła się siedziba drugiej obok Gniezna metropolii kościoła łacińskiego (S. Kętrzyński, *O zaginionej metropolii czasów Bolesława Chrobrego*, Warszawa 1947).

tezę o istnieniu takiej organizacji na szczeblu diecezjalnym, zależnej od patriarchatu, zrazu bułgarskiego, następnie konstantynopolitańskiego. Henryk Łowmiański, biorąc znowu za punkt wyjścia ten sam list arcybiskupa salzburskiego i jego sufraganów do papieża Jana IX, a także sięgając do sprawiającego badaczom wciąż tyle kłopotu przywileju cesarza Henryka IV z r. 1086 z opisem archaicznych granic biskupstwa praskiego, dopatrywał się w tych dokumentach śladu faktycznego zorganizowania przez legatów papieża Jana IX w dawnej archidiecezji arcybiskupstwa Metodogo na Morawach jednego arcybiskupstwa i trzech biskupstw. Zgodnie ze swoją interpretacją rozlokował je następująco: samą archidiecezję na Morawach, natomiast pozostałe diecezje w Nitrze, Krakowie i w Pradze. Na poparcie tego poglądu odwołał się H. Łowmiański do wspomnianego listu, z którego przytoczył zdanie: „ordinaverunt (legaci) (...) unum archiepiscopum (...) et tres episcopos eius suffraganeos (...)”. Wprawdzie najazd Węgrów miał zburzyć na początku X w. organizację kościelną na Morawach, a reszty zniszczenia miał dokonać Kościół niemiecki, to jednak zdaniem tego badacza miała się ona utrzymać w Krakowie; na jej czele w drugiej połowie X w. miał stanąć znany nam już biskup Prochor/Prokulus. Zgodnie z tym założeniem, H. Łowmiański zrehabilitował również informację zawartą w *Opowieści* o piśmie ruskim pióra diaka pskowskiego Samuela Dubkowskiego z XV w., według której kres tej organizacji miał położyć św. Wojciech. „W każdym bądź razie — kończy swój wywód H. Łowmiański — nasuwa się dość wyraźnie ogólna konkluzja: w Krakowie przed r. 996 rozwijał się obrządek słowiański, wschodniej, najwidoczniej bułgarskiej obediencji, a po likwidacji patriarchatu bułgarskiego w r. 972 — chyba konstantynopolitańskiej”¹⁷.

Niestety, również i ta konstrukcja wybitnego historyka wykazuje te same usterki, co poprzednia — J. Widajewicza. Przywiedziony na poparcie powyższej hipotezy dokument biskupstwa praskiego odtwarza sytuację granic biskupstwa praskiego i morawskiego (ołomunieckiego) z okresu ich powstania, to jest koło r. 973/5, a nie z czasów istnienia państwa wielkomorawskiego ze schyłku w. IX. Natomiast treść listu biskupów salzburskich z r. 900 pozostaje w otwartej sprzeczności z interpretacją nadaną przez H. Łowmiańskiego dokumentowi z r. 1086. Biskupi ci napisali w swej skardze pod adresem papieża i jego legatów: „Nunc vero, quod nobis grave videtur et incredibile, in augmentum

¹⁷ H. Łowmiański, *Początki Polski*, t. 4, Warszawa 1970 s. 472 i n., cytaty ze str. 513. Wobec całości przedstawionych tu poglądów wypowiedziałem się w rozprawie pt. *Kraków biskupi przed rokiem 1000*, „*Studia Historyczne*” 27: 1984 s. 388 i n., a także w „*Studiach nad początkiem państwa polskiego*”, t. 2, Poznań 1988.

iniurie iactitant se magnitudine pecunie egisse, vos eodem prefatos episcopos et in eodem Patauiensi episcopatu talia egisse qualia de illa apostolica sede nunquam audivimus exisse, neque canonum decreta sanxisse, ut tantum scisma una pateretur ecclesia. Est enim unus episcopatus in quinque divisus. Intranses enim predicti in nomine vestro, ut ipsi dixerunt, episcopi (tj. papiescy legaci), ordinaverunt in uno eodemque episcopatu unum archiepiscopum, si in alterius episcopatu archiepiscopus esse potest, et tres episcopos eius suffraganeos, absque scientia archiepiscopi (tj. Teotmara) et consensu episcopi (tj. biskupa passawskiego Richera), in cuius fuerant diocesi (...)”¹⁸.

W świetle tej wypowiedzi nie może być wątpliwości co do tego, że legaci papieża Jana IX, którzy przybyli na Morawy celem odnowienia rozbitej po śmierci abpa Metodogo w r. 885 organizacji kościelnej słowiańskiej, powołali istotnie do życia instytucję arcybiskupstwa morawskiego z trzema sufraganiami, ale — co również nie może ulegać wątpliwości — archidiecezja ta i te trzy sufraganie znajdowały się w obrębie granic biskupstwa passawskiego. Skoro zaś skądinąd wiemy, że Słowacja podlegała jurysdykcji arcybiskupa salzburskiego, a Czechy jurysdykcji biskupa ratyżbońskiego, a tylko Morawy jurysdykcji biskupa passawskiego, to jasne jest, iż tworzone przez legatów papieskich sufraganie odrodzonej metropolii morawskiej nie mogły mieć swych siedzib ani w Nitrze, ani w Krakowie, ani tym bardziej w Pradze; wszystkie one bowiem znajdowały się w granicach diecezji passawskiej, która wskutek czynności legatów, jak o tym *expressis verbis* piszą biskupi salzburscy, została podzielona na pięć diecezji (unus episcopatus in quinque divisus).

Przeciw legalności tego podziału protestowali abp Teotmar i jego sufragani, powołując się na postanowienia poprzednich soborów i dekretów papieży Leona i Celestyna, i prawdopodobnie protestowali ze skutkiem, skoro o arcybiskupstwie morawskim po r. 900 wszelki śluch zagał. Trudno więc podzielić pogląd H. Łowmiańskiego o przetrwaniu i działaniu w Krakowie samodzielnej diecezji obrządku słowiańskiego, podporządkowanej Konstantynopolowi aż do r. 996. Z cytowanego poprzednio opisu biskupstwa praskiego z r. 1086 wynika, że Czechy, a wraz z nimi Śląsk i Małopolska, włączone w połowie X w. do państwa czeskiego, należały przed r. 973 do diecezji ratyżbońskiej, od tej daty zostały z tej diecezji wyłączone, a po utworzeniu dwu nowych biskupstw: czeskiego w Pradze i morawskiego w Ołomuńcu, podporządkowane metropolii mogunckiej. Były to diecezje, które wprawdzie korzystały z wcześniejszego dorobku kultowego Koś-

¹⁸ *Codex dipl. et epistol. regni Bohemiae*, t. 1 nr 30 s. 30.

ciola salzburskiego i morawskiego, ale w których panującym był obrządek Kościoła rzymsko-katolickiego¹⁹. W tej sytuacji biskupów Prochora i Prokulfę, zgodnie z poglądem Wł. Abrahama²⁰, należy uznać za biskupów ołomunieckich, których jurysdykcja rozciągała się na Małopolskę (gdy Śląsk znalazł się pod jurysdykcją biskupa praskiego).

Nakreślony tu obraz, wynikający ze źródeł pisanych, znajduje potwierdzenie w źródłach materialnych, zinterpretowanych przez archeologów i historyków sztuki. Dla potrzeb niniejszego eseju wystarczy ograniczyć się do opinii końcowych, podsumowujących rezultaty bardziej szczegółowych badań. Doskonały znawca archeologii wczesnośredniowiecznej Małopolski, Andrzej Żaki, stawia sobie pytanie i taką znajduje na nie odpowiedź: „Wracając do głównego wątku naszych rozważań, należy odpowiedzieć na pytanie, czy w świetle dzisiejszej archeologii kultura dorzecza górnej Wisły i Odry ujawniła w ciągu w. IX i na początku X w. jakieś pierwiastki chrześcijańskie, czy też miała charakter całkowicie pogański. Otóż przegląd inwentarza zabytków wskazuje, że ani w osadach otwartych, złożonych podówczas zwykle z kilku-izbowych domów, ani w grodach, zbliżonych często rozmiarami i kształtem do wielkomorawskich, nie ma żadnych śladów istnienia kościołów, owych najważniejszych (...) monumentalnych dokumentów nowej religii. Wprawdzie w jednym przypadku, mianowicie Krakowa, spotykamy relikty — ośmiu najstarszych w Polsce południowej budowli kamiennych o charakterze przeważnie lub wyłącznie sakralnym, chrześcijańskim, ale ich chronologii nie sposób powiązać z dobą morawsko-wiślańską”²¹.

Snując dalej ten sam wątek inny badacz stosunków polsko-morawskich tego samego czasu, Krzysztof Wachowski, podkreśla, że: „Odkrycia na Wawelu nie dały więc najmniejszych podstaw do sugestii na temat oddziaływań wielkomorawskich w zakresie ideologii. Ujawniły jednak równocześnie, że należy się liczyć z wyraźnymi wpływami czeskimi na tym terenie w ostatniej ćwierci X w.”²².

¹⁹ Obszerniej wszystkie te zagadnienia przedstawił w swej fundamentalnej i ciągle niezastąpionej monografii A. Naegle, *Kirchen-geschichte Böhemens*, t. 1—2, Wien 1915—1918; por. też: *Millenium Dioeceseos Pragensis 973—1973*, hrsg. v. Franz Zagiba, Wien-Köln-Graz 1974.

²⁰ Pogląd W. Abrahama uzasadniłem dokładniej w rozprawie cytowanej w przyp. 17.

²¹ A. Żaki, *Początki chrześcijaństwa w Polsce południowej w świetle źródeł archeologicznych i pisanych*, w: *Symposiones*, t. 1, London 1981 s. 31—32.

²² K. Wachowski, *Ziemia polskie a Wielkie Morawy. Studium archeologiczne kontaktów w zakresie kultury materialnej*, „Przegląd Archeologiczny” 30: 1983 s. 142. Warto tu jeszcze przytoczyć następu-

Najbardziej istotne dla naszej kwestii są badania nad obrzędkiem pogrzebowym Polski południowej w IX i X w. Wieloletnie, z niezwykle starannością przeprowadzone badania H. Zoll-Adamikowej wykazały ponad wszelką wątpliwość, że przez cały w. IX i przez pierwszą połowę X w. utrzymywało się na całym powyższym terenie ciałopalenie, charakterystyczne dla pogańskich obyczajów pogrzebowych, natomiast szkielety cmentarne, jako wyraz grzebania ciał niespalonych, znamionujących rytuał chrześcijański, pojawiły się tutaj dopiero w drugiej połowie X stulecia²³.

Na zakończenie tego przeglądu stanowisk warto powiedzieć, że najbardziej skrupulatnego zestawienia wszystkich faktów i argumentów przemawiających za zaprowadzeniem i za przetrwaniem liturgii i kościoła cerkiewno-słowiańskiego dokonała Karolina Lanckorońska. Ale dyskusja jaka wywiązała się nad tym dziełem, wykazała w sposób jednoznaczny, że główna jej teza jest nie do utrzymania. Najbardziej drastycznie swą krytykę zakończył zdecydowany przeciwnik tej hipotezy, Władysław Dziewulski: „Niestety, w jej książce prawie nie sposób znaleźć konstrukcji, która mogłaby być użyteczna”²⁴. W dość zbliżonej formie wyraził się o sposobie argumentacji zwolennik samej hipotezy, H. Łowmiański: „Nie da się zaprzeczyć, że autorka dała obraz danego zagadnienia możliwie pełny i konsekwentny, cóż kiedy oparty na pozbawionym uzasadnienia źródłowego założeniu, jakoby w Polsce istniała w w. XI metropolia słowiańska. Toteż nie stanowi on rozwiązania bardziej przekonującego niż koncepcja S. Kętrzyńskiego, owszem wywołuje jeszcze większe zastrzeżenia, jako

jące zdanie: „Jak wynika z powyższych rozważań, należy wykluczyć oddziaływanie wielkomorawskie lub czeskie w powiązaniu konstrukcji kamiennych na obszarze południowej Polski w IX w. Jak podkreślono, istniał wyraźny związek między występowaniem importów i późniejszym wznowieniem kamiennych konstrukcji wałów. Na Śląsku zaś nie ma ani jednego przedmiotu, który mógłby świadczyć o kontaktach z Wielkimi Morawami lub Czechami w tym stuleciu” (s. 150).

²³ H. Zoll-Adamikowa, *Wczesnośredniowieczne cmentarzyska ciałopalne Słowian na terenie Polski*, cz. I—II, Wrocław 1975—1979; ob. też: E. Gąssowska, *Bizancjum a ziemia północno-zachodnio-słowiańskie we wczesnym średniowieczu. Studium archeologiczne*, Wrocław 1979.

²⁴ K. Lanckorońska, *Studies on the Roman-Slavonic Rite in Poland*, w: *Orientalia Christiana Analecta*, t. 161, Roma 1961 (tutaj też obszerna literatura zagadnienia). Prócz wyżej cytowanych wypowiedzi T. Lehra-Splawińskiego (*Nowa faza w dyskusji*) ob. J. Szymański, *Czy w Polsce istniał obrządek rzymsko-słowiański?*, ZN KUL 6 (1963) nr 2 s. 42 i n.; oraz W. Dziewulski, *Próba regeneracji teorii o obrządku słowiańskim w Polsce*, KH 72: 1965 nr 1 s. 39 i n., cytowana konkluzja s. 46.

konstrukcja oderwana od rzeczywistości”²⁵. Niestety, to samo wypadnie powiedzieć o konstrukcji, jaką na to miejsce wprowadził H. Łowmiański, próbując wykazać istnienie słowiańskiej organizacji diecezjalnej, podporządkowanej patriarchatowi w Bizancjum.

Jak dotąd nie udało się nikomu wykazać istnienia w Polsce południowej IX i X w. żywotności kultu słowiańskiego w postaci uprawianej przez Konstantego-Cyryla i Metodego. Nie znaczy to jednak, aby obrządek ten nie wywarł ważnego wpływu na dalszy proces chrystianizacji naszego kraju. Nie był to jednak wpływ wychodzący bezpośrednio z Moraw; był to wpływ, który dotarł do nas pośrednio poprzez Kościół czeski. Natomiast bezpośrednia zależność kultowa i kulturowa Kościoła czeskiego od Kościoła metodiańskiego jest niewątpliwa. Na terenie Czech dokonała się symbioza obrządku słowiańskiego i rzymskiego. I w tej formie wywarła ona doniosły wpływ na Kościół polski. Dokonało się to jednak o cały wiek później — w drugiej połowie X w.

II HIPOTEZA NADREŃSKIEJ GENEZY

Gdy rozpatrujemy pytanie, skąd i jakimi drogami dotarło do Polski chrześcijaństwo, trzy zapiski polskich roczników muszą zawsze stanowić punkt wyjścia dla dalszych wniosków. Są to dwie zapiski rocznika kapitulnego krakowskiego: „DCCCCCLXV Dubrouka ad Meskonem venit”; „DCCCCCLXVI Mescio dux Polonie baptizatur”; oraz zapiska rocznika kapituły poznańskiej: „DCCCCCLXVIII Jordanus primus episcopus in Polonia ordinatus est”²⁶.

Związek chrztu księcia Mieszka w r. 966 z jego o rok wcześniejszym małżeństwem z księżniczką czeską Dobrawą jest niewątpliwy; został on też potwierdzony przez późniejszą nieco tradycję kronikarską (Thietmar, Anonim tzw. Gall). A ponieważ badacze niejako z góry wykluczili możliwość, aby ówczesny Kościół czeski, znajdujący się pod jurysdykcją biskupstwa ratybońskiego, był zdolny do nawrócenia na wiarę chrześcijańską wszystkich poddanych księcia Mieszka I, narzucała się im konieczność szukania poza Pragą ośrodków, skąd mogli przybyć do Polski wykonujący to zadanie misjonarze. Przy powyższym założeniu było rzeczą oczywistą, iż należało ich szukać na terenie Niemiec.

Na ich trop mogłoby naprowadzić miejsce pochodzenia kościelnego pierwszego biskupa polskiego Jordana. Ale skoro okazało

²⁵ H. Łowmiański, *Początki Polski*, t. 4 s. 498; wzmianka o pogładzie S. Kętrzyńskiego dotyczy pracy cytowanej w przyp. 16.

²⁶ Z. Kozłowska-Budkowa, *Annales Cracovienses priores*, MPH s.n. t. 4, Warszawa 1978 s. 43; w roczniku dawnym te same zapiski

się, że imię to dość rzadkie — nie niemieckie, ale biblijne — występowało w szerokim pasie od granic patriarchatu akwilejskiego przez Lombardię, południowe Niemcy, aż po Lotaryngię i Belgię i nie może dostarczyć odnośnej informacji, wówczas trzeba było się rozejrzeć za innymi wskazówkami.

Skoro prawdziwej drogi nie wskazały zapiski rocznikarskie o chrzcie Mieszka i o biskupie Jordanie, to mogłyby na nią wskazywać same roczniki. Najwybitniejszy badacz annalistyki polskiej Tadeusz Wojciechowski, wyróżniwszy fragmenty najstarsze, obce, pochodzenia „frankońskiego”, zwrócił uwagę na ciąg zapiski wywodzącej się z Nowej Korbei nad Wezerą (933, 934, 936, 937, 940), a następnie wypowiedział przypuszczenie, iż z Korbei należy wyprowadzić tablicę paschalną, na której, po przyniesieniu do Polski, dopisywano zdarzenie z jej dziejów, poczynając od r. 966; tablicę tę mogli — jego zdaniem — przywieźć do Polski mnisi korbejscy jako misjonarze. Wł. Abraham łatwo zdołał wykazać, że tych kilka zapisek korbejskich na ogólną sumę ponad 70 wiadomości obcych, wywodzących się przeważnie z kręgu metropolii mogunckiej, stanowi zbyt szczupłą podstawę dla tak daleko idącego wniosku: zapiski korbejskie mógł skompiłować autor owego „frankońskiego” rocznika w jakimś innym klasztorze niemieckim. Zdaniem Wł. Abrahama może dokonano tego w znanym klasztorze benedyktyńskim w Fuldzie, w którym również zanotowano datę dzienną śmierci Mieszka I, co pośrednio mogłoby dowodzić ścisłych związków tego klasztoru z Polską. Obaj badacze zwrócili równocześnie uwagę na wezwanie św. Wita i św. Salwatora, będące tytułem najstarszych kościołów w Gnieźnie i w Krakowie.

brzmia: DCCCCCLXV: Dubrouka venit ad Miskonem, DCCCCCLXVI: Mysko dux baptizatur (ibidem s. 4—5). Rocznik dawny zachował zapis autentyczny, rocznik kapituły krakowskiej wersję zmodernizowaną w połowie XIII w. Zob. też: B. Kürbis, *Annales Poloniae Maioris*, MPH s.n.t. Warszawa 1962 s. 25. *Tzw. rocznik poznański I*, zapisał: A.D. DCCCCCLX Mescio dux Polonie primus christianus Polonus baptizatus est. Cui a.D. DCCCCCLXV Dambrouca filia ducis Boemorum tradita est in uxorem [...] A.D. DCCCCCLXVIII Iordanus primus episcopus Poznaniensis ordinatus est. Jest to także wersja zmodernizowana ze schyłku XIII w.

²⁷ T. Silnicki, *Początki organizacji Kościoła w Polsce za Mieszka I i Bolesława Chrobrego*, w: *Początki państwa polskiego. Księga Tysiąclecia*, pod red. K. Tymienieckiego, t. 1, Poznań 1962, tak pisał: „Jeśli o pierwszą polską misję idzie, niepodobna dociec, jak było naprawdę. Ratybona z pobliskimi Czechami nie wyklucza Lotaryngii i Leodium, gdyż misjonarze mogli przybywać do Polski i z tego i z tamtego ośrodka i uzupełniać się nawzajem. Najważniejsza jest oczywiście osoba pierwszego w Polsce biskupa Jordana. Gdybyśmy znali jego ojczyznę, łatwo przysłoby nam określić źródło naszego chrześcijaństwa i wyznaczyć drogi misyjne do Polski”.

Św. Wit był patronem Korbei n/Wezera, a św. Salwator w Fuldzie: w Fuldzie były też relikwie św. Wita²⁷. Podejmowano również inne próby ustalenia ojczyzny naszych pierwszych misjonarzy. I tak, pewne nadzieje wiązano z odkrytą w r. 1918 na Wawelu rotundą św. św. Feliksa i Adaukta, dopatrując się w jej architekturze wpływów budownictwa nadreńskiego z X w. Wskazywano przede wszystkim na imię Lambert, którego czczono szczególnie w Leodium: imię to otrzymał najmłodszy syn Mieszka I i Ody, a także Mieszko II — Lambert, syn Bolesława Chrobrego i Emnildy. Zdaniem Mariana Friedberga wskazywałoby to na związek ówczesnego duchowieństwa polskiego z Lotaryngią. „Z tamtych stron, a szerzej ujmując z Dolnej Lotaryngii, która należała do diecezji kolońskiej — pisał też Tadeusz Silnicki — mógł pochodzić biskup Jordan²⁸.”

Każdy z wymienionych badaczy, przystępując do formułowania własnej hipotezy, zaczynał od krytyki, z zasady słusznej, przypuszczeń swoich poprzedników. Wyrwane z kontekstu zapiski (korbejskie), dalej, wezwanie świętych (Wit, Salwator), imiona rodzinne (Lambert), zabytki sztuki (rotunda św. św. Feliksa i Adaukta w Krakowie), albo przynoszą informacje zbyt ogólnikowe, albo chronologicznie zbyt oddalone od daty chrztu, aby można im było przypisać znaczenie rozstrzygające. Ani Wit ani Salwator, ani tym bardziej Lambert, nie dadzą się odnieść do jakiegoś jednego, ściśle określonego miejsca lub obszaru²⁹.

T. Wojciechowski, *O rocznikach polskich X—XV wieku*, w: *Pamiętnik Akademii Umiejętności w Krakowie*, t. 4, Kraków 1880 s. 219; W. Abraham, *Organizacja*, wyd. 3, s. 104 i n.

²⁸ M. Friedberg, *Kultura polska a niemiecka*, t. 2, Poznań 1946 s. 36, tak podsumował swoje spostrzeżenia: „Kościół niemiecki nie mógł o własnych siłach podołać dziełu nawrócenia podbijanych Słowian połabskich, tym bardziej przeto nie mógł sięgać dalej, do niezawisłego państwa Piastów. Natomiast misji tej mogli się podjąć duchowni lotaryńscy. Skoro zaś istnieją szczegółowe dane, które zgadzają się z takim ujęciem rzeczy (niemieckie imię biskupa Jordana, kult Mieszka I dla św. Lamberta wskazujący na Leodium), przeto uważać można to zagadnienie za rozwiązaną. Polska zawdzięcza więc swoje ochrzczenie Belgii (Dolnej Lotaryngii), krajowi o tradycjach celtycko-rzymskich, o wyrobionej i wysokiej na owe czasy cywilizacji, zespolonej mocno z kulturą francuską”. Ob. też cytowane zdanie T. Silnickiego, *Początki organizacji*, s. 330. Badacz ten, kontynuując swoją myśl, zgodził się z przypuszczeniem, że Jordan „przeszczepił na teren Polski owo imię Lambert”. Sumując tedy: „Być może, że z tego samego obszaru, nie zaś czysto niemieckiego, pochodził biskup Jordan, a w takim razie w trójcy lotaryńskich imion: Lambert-Dagobert-Jordan tkwiłoby, jak zauważa Łowmiański, rozwiązanie zagadnienia pierwocin chrześcijaństwa w Polsce”.

²⁹ H. Łowmiański, *Imię chrzestne Mieszka I*, „Slavia Occidentalis” 19: 1948 s. 261 i n.; tenże: *Początki Polski*, t. 5, Warszawa 1973 s. 575 i n.

Niezrażony tymi niepowodzeniami, przeważnie natury metodycznej, następną próbę odgadnięcia kolebki, a nawet bardziej szczegółowych okoliczności wysłania pierwszych misjonarzy do Polski podjął H. Łowmiański. Fundamenty pod swoją hipotezę położył w znanej rozprawie o imieniu chrzestnym Mieszka I, a następnie przyjmując swoją hipotezę za udowodnioną, rozwinął ją w wielkiej syntezie o początkach Polski³⁰.

W przeciwieństwie do swoich poprzedników, którzy sięgali już to do faktów oderwanych, już to niedostatecznie udokumentowanych, H. Łowmiański oparł swoje dociekania na znanym regeście dokumentu przekazującego około r. 991 państwo Schignesghe (tj. Gniezno) Stolicy Apostolskiej, a zaczynającym się od słowa: „Dagome (iudex)”, pod którym — jak się dziś wszyscy zgadzają — ukrywa się imię księcia Mieszka I, jako faktycznego ofiarodawcy.

Imię to można uważać już to za zepsutą przez regestratora formę imienia właściwego: Mieszko, już to za poprawne drugie imię tegoż księcia. Na tym drugim stanowisku stała część uczonych, przeważnie niemieckich, która przyjmując podany zapis: Dagome (Dagone literalnie) przez pewien czas sądziła, że jest to normańskie imię księcia, co miało świadczyć, że Mieszko był z pochodzenia Skandynawem: to stanowisko należy uznać za przebrzmiałe³¹. Na znaczeniu zyskała więc druga ewentualność, że imię: Dagome, albo jest autentycznym drugim imieniem słowiańskim, albo drugim imieniem chrześcijańskim. Skoro nie jest nam znane takie lub podobne imię słowiańskie³², to w takim razie należałoby zgodzić się, że jest to imię chrześcijańskie. Cała bieda w tym, że w zasobie imion chrześcijańskich także takiego imienia nie ma, trzeba więc pójść krok dalej i przyjąć, że i w tym wypadku mamy przed sobą jakąś skorumpowaną formę imienia chrześcijańskiego. Jakiego?

Tę ewentualność za punkt wyjścia dla swojej hipotezy wziął H. Łowmiański i obszernie ją uzasadnił. Po dokonaniu wstępnej analizy wysnuł z niej taki oto wniosek: „Stwierdzamy tedy, że pierwszy książę polski nosił najprawdopodobniej dwa znane imiona, z których jedno „Mieszko”, należy uznać za rodzime, słowiańskie, pogańskie, a drugie „Dagome” za obce, nadane na chrzcie i potocznie nie używane”³³. Dokonawszy systematycznego przeglądu imion celtyckich, germańskich i romańskich z pierwiastkiem:

³⁰ Tamże, s. 261 i n.

³¹ Stan dyskusji nad tą kwestią zreferował i krytycznie omówił H. Łowmiański, *Zagadnienie roli Normanów w genezie państw słowiańskich*, Warszawa 1957.

³² Szczegółowo omawia to zagadnienie J. Hertel, *Imiennictwo dynastii piastowskiej we wcześniejszym średniowieczu*, Warszawa-Poznań-Toruń 1979 s. 64 i n.

³³ H. Łowmiański, *Imię*, s. 216.

dag — H. Łowmiański za najbardziej zbliżone do formy przekazanej w regeście dokumentu oblacynego uznał „tylko jedno: Dagobert, król frankoński z wieku VII”, albo celtyckie imię Dagaesus (s. 264). Równocześnie dowodził, że „jeśli chrzestne imię Mieszka brzmiało Dagobert, obce otoczenie mogło mu nadawać formę skróconą, która pospolicie powstawała przez odrzucenie drugiego członu, czyli w danym wypadku: — bert” (s. 265). Rozważając szanse obu tych imion, jako chrzestnych, oświadczył się zdecydowanie za św. Dagobertem. Imię to nosiło trzech królów frankijskich z VII—VIII w. W rezultacie, H. Łowmiański doszedł do takiej konkluzji: „Kult Dagobertów miał ograniczony terytorialny zasięg, rozwinął się na zachód od Renu, gdzie tradycja przypisywała Dagobertowi I założenie lub uposażenie licznych kościołów, klasztorów, zamków. Toteż geneza i geografia kultu daje zarazem wskazówkę, skąd przybył do Gniezna ów misjonarz, który nasunął księciu polskiemu przyjęcie na chrzcie imienia Dagobert. Nie tylko musiał on pochodzić z lewego brzegu Renu, ale też pozostawać w jakimś bliższym kontakcie z głównymi ogniskami kultu — Saint-Denis i Stenay, zwłaszcza z tym ostatnim, gdzie znajdował się grób świętego” (s. 275).

W ślad za imieniem Dagobert, H. Łowmiański poświęcił wiele uwagi imieniu: Lambert i Jordan. Jego zdaniem nie jest prawdopodobne, aby kult Lamberta zaszczerpiła w Polsce księżna Oda, choć sam przyznaje, iż „mógł jej być znany, ponieważ według legendy za sprawą św. Lamberta został przywrócony wzrok właśnie św. Odzie” (s. 276). Z tego powodu wołał oświadczyć się za przypuszczeniem, że kult jego do Gniezna przeniósł jakiś „nader gorący wielbiciel świętego”, który miał kontakt z głównym ośrodkiem tego kultu — Leodium. Wnioskował zatem, że „na chronologię przeniesienia czci do Polski rzuca światło fakt, że holdowali świętemu mąż i dzieci Dąbrówki”, a zatem „początki kultu przypadają widocznie na pierwsze lata chrześcijaństwa i za pośredników należałoby uznać tych samych misjonarzy, którym Mieszko zawdzięcza imię Dagoberta” (s. 277).

Co się dotyczy rozpowszechnienia imienia Jordan w ówczesnej Europie zachodniej i południowej, to uderza nas fakt niewątpliwy, iż Jordan nie był imieniem germańskim, a zatem „nie ma (...) żadnych podstaw do określania Jordana jako Niemca, natomiast można by się spierać, czy pochodził z Włoch, czy też z Francji, gdzie również imię Jordan było dobrze znane (...)” (s. 281).

Zbierając to wszystko razem, badacz doszedł do wniosku, że „(...) nic nie stoi na przeszkodzie przypuszczeniu, że wszystkie trzy nomenklatury, jakie znamionowały nawiązanie przez Mieszka I kontaktu z zachodem, wzięły początek z tego samego źródła, przyszły do Polski z obszaru kultury francuskiej” (s. 282).

Porównując w dalszym ciągu rezultat swoich badań z ustaleniami Wł. Abrahama na ten sam temat, podnosił pełną „zgodność w sprawie leodyjskiego pochodzenia biskupa Jordana i sposobu jego ordynacji (częściowo), a również co do charakteru misyjnego, w jakim przybył do Polski” (s. 283). W odróżnieniu jednak od Wł. Abrahama stwierdza fakt „późniejszego dopiero powstania pierwszego biskupstwa w szereg lat po śmierci Jordana”: precyzując dokładniej tę datę, kładzie ją dopiero na r. 991.

Na tym etapie dyskusji nastąpił czas najwyższy, aby zapoznać się z zasadnością przesłanek, które mogą upoważniać do zbudowania z nich powyższej hipotezy.

Co do kruchości tych przesłanek zdawał sobie sprawę najlepiej sam ich autor. „Niestety, brak konkretnej wskazówki, — píše on w odpowiednim miejscu — że Dagome oznaczało Dagobert sprawia, iż zdołaliśmy ustalić tylko to, co być mogło, nie ma jednak pewności, że tak istotnie było. Nadać wywodowi cechę bardziej realnej koncepcji mogłoby stwierdzenie jego zgodności z innymi faktami historycznymi. Cóż, kiedy heurystyczne możliwości epoki i zagadnienia pozwalają na operowanie tylko faktami hipotetycznymi” (s. 276).

Istotnie, zanim posuniemy się dalej na wskazanej przez H. Łowmiańskiego drodze, wypada jeszcze raz dokładniej przyjrzeć się przesłankom, na podstawie których została budowana powyższa hipoteza. Nie ulega wątpliwości, że jej kamieniem węgielnym było najpierw tylko spostrzeżenie, zamienione później przez samego badacza w fakt historyczny, że imię: Dagome (Dagone), w regeście o tej samej nazwie, jest drugim imieniem Mieszka I, a zatem zostało mu nadane już w r. 966. Sam pomysł, gdyby nie stał się on pomostem do dalej sięgających konstrukcji, nikomu by nie zawadzał. Z chwilą jednak, gdy staje się on odskocznią do następnej hipotezy, mającej wskazać miejsce pochodzenia misji, która dokonała chrztu księcia Mieszka oraz jego poddanych, należałoby wymagać od niej spełnienia co najmniej dwu warunków: 1. Musielibyśmy mieć przed sobą albo oryginalny, albo co najmniej pełny, autentyczny tekst dokumentu oblacynego Mieszka i Ody; 2. W dokumencie tym domniemane imię chrzestne musiałyby mieć brzmienie postulowane dla tej hipotezy, to jest Dagobert.

Niestety, podstawa wnioskowania nie spełnia żadnego z tych warunków. Mamy tylko przed sobą streszczenie dokumentu, w którym od razu sama nomenklatura wyjściowa: Dagome iudex et Ote senatrix, sprawia tyle kłopotu. Autor koncepcji lekką ręką odrzucił zasadność proponowanej w tym miejscu przez Oswalda Balzera emendacji: Ego Me(sico), względnie — jeżeli już popuszczamy wodze fantazji: Ego Mesico dux — ale to, co on

sam nam w to miejsce daje, jest też tylko rekonstrukcją i emendacją, albowiem zamiast spodziewanego: Dagobert, otrzymujemy propozycję czytania: Dago (jako forma apokorystyczna pełnego imienia). Faktycznie jednak jest: Dagome (Dagone). Nie udało się też uniknąć dalszej podstawowej sprzeczności. Z jednej strony twierdzi się, że drugie imię Mieszka — chrzestne, było „obce, nadane na chrzcie i potocznie nie używane” (s. 216), równocześnie jednak twierdzi się, wzorując się na praktyce imiennictwa germańskiego, gdzie skróty imion były na porządku dziennym, że owo obce imię Dagobert mogło w Polsce przybrać także skróconą formę przez odrzucenie drugiego członu: — bert (s. 265). Rzecz polegała na tym, że formy skróconej używano wszędzie, gdzie imię uroczyste było w potocznym, codziennym używaniu. Tymczasem co się tyczy Dagoberta, to w Polsce imię to, jak przyjmuje sam autor koncepcji, w ogóle nie było używane, i jak wypada zgodnie z nim sądzić miało być użyte tylko raz jeden w akcie obłacyjnym, skierowanym do Stolicy Apostolskiej. I wtedy właśnie, w tym miejscu, posłużonoby się formą familiarną, skróconą? Jest to zgoła nieprawdopodobne.

Najprawdopodobność użycia imienia: Dagobert, zamiast stale i we wszystkich okolicznościach wymienianego imienia: Mieszko przesądza co innego. Imię to znajdujemy w pełnym brzmieniu w tym samym regeście: Dagome iudex et Ote senatrix et filii eorum Misica et Lambertus. W myśl proponowanej przez H. Łowmiańskiego koncepcji, ów najstarszy syn Mieszka i Ody powinien też być otrzymał na chrzcie drugie, chrześcijańskie imię, i gdyby je był otrzymał, to niewątpliwie powinno było się ono w dokumencie znaleźć³⁴. Czyż, co dobre było dla syna, miałyby być zdrożne dla ojca?

Na poparcie przypuszczenia, że Mieszko otrzymał przy chrzcie inne imię, został przywołany znany i wielokrotnie komentowany przekaz Anonima Galla, iż: „Hic autem Semimizl magnum et memorandum Meschonem progenuit, qui primus nomine vocatus alio, VII annis a nativitate cecus fuit”. I jak dalej wywodzi kronikarz, gdy w siódmym roku życia przyszedł czas postrzyżyn, Mieszko nagle podczas uczty przewidział, co przytomni temu wydarzeniu poczytali jako wróżbę przyszłości, iż przez niego Polska,

³⁴ Z kroniki biskupa merseburskiego Thietmara (*Chronica*, lib. IV cap. 57, ed. M. Z. Jedlicki, s. 225) dowiadujemy się, że: „Haec (tj. Oda) genuit viro suimet tres filios, Miseconem, Suentepulcum et [...], cum magno honore ibi degens usque ad finem viri [...]”. A więc i drugi z synów Mieszka nosił słowiańskie imię Świętopełka; ob. O. Balzer, *Genealogia Piastów*, Kraków 1895 s. 52—54, a także: J. Hertel, *Imiennictwo*, s. 101 i n.

dotąd ślepa, zostanie oświecona i wyniesiona nad inne narody³⁵.

Cytowany tekst pobudził badaczy do rozmaitych wykładni, mianowicie, iż Mieszko jakoby został „pierwszy obcym nazwany imieniem”, lub skoro to nie dało się pogodzić z kontekstem — po zamianie: „primus” na „prius”, który „wpierw nazywał się inaczej”. Ta poprawka trafiła H. Łowmiańskiemu do przekonania i wziął ją za podstawę swego mniemania, że „mówiąc o nomen aliud, Gall miał na myśli przybranie przez Mieszka imienia chrześcijańskiego”³⁶.

Wszystkie te wykładnie stanowczo rozmiągają się z tekstem przekazu Galla i prowadzą nas donikąd. Jeżeli przyjmujemy poprawki K. Potkańskiego, iż należy czytać po kolei: prius i aliud, to znaczyłoby to, rzecz oczywista, iż Mieszko przed siódmym rokiem nosił inne imię, i dopiero po postrzyżynach otrzymał swe historyczne miano. Przy takim założeniu odpada wniosek, jakoby było to imię: Dagome = Dagobert, a priori. Nie da się również utrzymać propozycja R. Grodeckiego, jakoby przymiotnik: alius, znać tu „obcy” — z prostego powodu, że dla Polan imię Mieszko nie było imieniem obcym. Zdanie cytowane trzeba interpretować w kontekście podanym przez samego kronikarza. Gdyby sądził, iż Siemomysł zrodził wielkiego i godnego pamięci Mieszka, „który pierwszy wołany był innym imieniem”, to trzeba by się domyślać uzupełnienia: „niż jego poprzednicy”. Gdy zaś Anonim Gall chciał w tych słowach powiedzieć, iż Mieszko otrzymał na chrzcie inne imię, chrześcijańskie, to skoro miał mu być znany fakt, że miał jakieś inne, niż Mieszko imię, jakaż była przeszkoda podania go do publicznej wiadomości? Anonim Gall, tak jak inni współcześni kronikarze i rocznikarze, znał tylko to jedno jego imię, którym przeszedł do historii. W tej sytuacji najbardziej uzasadnione wydaje mi się przypuszczenie, iż pierwotny tekst kroniki brzmiał: „qui primus nomine vocatus illo — który pierwszy zwany był tym imieniem”. Sprawa dojrzała do osobnego rozpatrzenia.

W tym stanie niepewności budowanie dalszych hipotez na domniemanym jego imieniu: Dagobert, musi pozostać tylko domysłem, nie poddającym się żadnej weryfikacji³⁷.

³⁵ Gall i Anonim i, *Chronica ducum seu principum Polonorum*, ed. C. Maleczyński, Kraków 1952 lib. I cap. 4 s. 13—14. Wydawca ulegając perswazji historyków, rękopiśmienne: primus, zamienił na prius; trzeba też dodać, że zwrot: nomine vocatus alio, w rkp. tzw. heilsberskim brzmi: nomine vocatus illo, co najlepiej by odpowiadało sensowi całej narracji Anonima Galla, gdyż Mieszko istotnie „pierwszy był nazwany tym imieniem”.

³⁶ H. Łowmiański, *Imię*, s. 210.

³⁷ Podzielał pogląd K. Buczka, *Zagadnienie wiarygodności rege-*

Nie możemy też uznać trafności zdania, jakoby imię Lambert miało być przeniesione do Polski w r. 966, skoro jakoby „hołdowali (temu) świętemu mąż i dzieci Dąbrówki” (s. 277). Doszło tu chyba do „lapsus calami”, gdyż nic nie wskazuje na to, aby Dobrawa miała jakiś specjalny kult dla św. Lamberta, a jej mąż, poganin, z istoty rzeczy przed swym chrztem nie mógł jego kultowi hołdować. Wiemy, że imię to nosił dopiero syn Mieszka i margrabianki saskiej Ody, która wyszła za Mieszka koło r. 980. Nie znamy daty jego urodzenia, ale ponieważ był on trzecim z rządu synem, chrzcił go zapewne biskup Unger, a nie Jordan. To samo dotyczy Mieszka II, syna Bolesława Chrobrego i Emnildy, urodzonego koło r. 990³⁸.

Nie wydaje się więc, aby wprowadzenie imienia Lambert do dynastii Piastów mogło nas pouczyć o pochodzeniu kapłanów, którzy chrzcili Mieszka I.

Co się tyczy biskupa Jordana, to wobec znacznego rozpowszechnienia tego imienia na całym obszarze Kościoła rzymskiego, od Akwilei aż po Leodium, nie da się i tym sposobem oznaczyć dokładniej miejsca jego pochodzenia. Wskazane przez H. Łowmiańskiego środowiska: Leodium, Stenay, Waulsort itp. mogłyby rzucić nieco światła na interesujące nas zagadnienia, gdyby znalazło się świadectwo stwierdzające w jednym z nich jego miejsce pobytu, które np. znamy w odniesieniu do arcybiskupa magdeburskiego Adalberta z Trewiru, wysłanego w r. 961 z misją na Rus. Takich świadectw nie mamy. Musimy zatem traktować zagadkę miejsca pochodzenia Jordana jako nieodgadnioną.

W sumie więc wszystkie trzy kryteria, których H. Łowmiański użył jako przesłanek konstytuujących jego hipotezę, są zawodne. Któż był tego lepiej świadom niż on sam, gdy przystępując do dalszego rozsnuwania napoczętego wątku, otwarcie przyznał: „Inna rzecz, że przy tych danych, jakimi operowaliśmy, przypuszczenie to nie zmieniło się w pewnik”. Chyba z nieuz-

stu *Dagome iudex*, „Studia Źródłoznawcze” 10: 1965 s. 136, że jest „zgoła nieprawdopodobne, by Mieszko wystawił akt darowizny „państwa gnieźnieńskiego” nie pod tym imieniem, pod którym występuje w źródłach polskich, czeskich i niemieckich [...]” Inaczej mówiąc, rekonstrukcja imienia Dagobert, z wyrazu: *Dagome*, zakrawa na fikcję.

³⁸ O. Balzer, *Genealogia*, s. 64. H. Łowmiański, przenosząc wprowadzenie kultu św. Lamberta na czas życia Dąbrówki (*dz. cyt.*, s. 277), jakby nie zauważył swej wcześniejszej konstatacji (*dz. cyt.*, s. 276), że właśnie księżna Oda miała wszelkie podstawy do oddawania czci temu świętemu. Sama chronologia pojawienia się tego kultu w Polsce w sposób niewątpliwy wskazuje właśnie na Odę jako promotorkę tego kultu, o czym świadczy nadanie imienia Lambert swemu trzeciemu synowi. Sprawę przeniesienia kultu św. Lamberta przez Odę wyjaśniła T. Dunin-Wąsowicz, *Kulty świętych w Polsce X w.*, w: *Polska w świecie*, Warszawa 1972 s. 67 i n.

sadnionym optymizmem sądził potem, że nie wyczerpał wszystkich możliwości badawczych, gdyż zostały mu jeszcze „stosunki polityczne, okoliczności, w jakich zaczęła się misja i organizacja Kościoła w Polsce” (s. 282), bo te „możliwości” także okazały się zawodne.

W swej dalszej rekonstrukcji wyszedł H. Łowmiański z kilku danych, które ukształtowały całość jego poglądu na te sprawy. Są to założenia następujące: 1. Misjonarze, z biskupem Jordanem na czele, wywodzili się z ośrodka leodyjskiego w arcybiskupstwie kolońskim; 2. „Z pewnością (...) przyjął Mieszko chrzest nie z uwagi na swych nowych sprzymierzeńców Czechów, którzy nie odznaczali się jeszcze żarliwością chrześcijańską i zapewne niewiele dbali o religię sojusznika”³⁹; 3. Nie widać podstawy do twierdzenia, że Mieszko skierował poselstwo do Rzymu („ażeby otrzymać misję chrześcijańską z biskupem na czele”) ⁴⁰; 4. „Przyjęcie chrztu było sprawą polityczną, traktowaną iunctim z zawarciem paktu przyjaźni z cesarzem, tedy nie gdzie indziej, lecz na dwór cesarski musiało się udać poselstwo. Przyznajemy rację Wł. Abrahamowi, który nie wątpił, że Mieszko zwrócił się do cesarza z prośbą o misję”. Rozwijając dalej tę myśl, wysunął przypuszczenie, że poselstwo to zastało cesarza Ottona I w Kolonii na Boże Narodzenie 965 r. i że w otoczeniu biskupa leodyjskiego Ewerchara, bawiącego wtedy na dworze cesarskim, mógł się znajdować Jordan, i że on właśnie podjął się zorganizować misję polską” (s. 290—291). Konkluzja tych założeń jest taka: „W ten sposób rozpatrzenie wydarzeń politycznych przynosi potwierdzenie hipotezy o imieniu chrzestnym Mieszka Dagoberta jako leodyjskim pochodzeniu pierwszej misji polskiej” (s. 219). To co było w r. 1948 tylko kombinacją hipotez, założeń i niepewności, to w wielkiej syntezie o *Początkach Polski* przybrało charakter prawie pewności: wymagała tego zresztą przyjęta przez autora forma wykładu, co trzeba lojalnie zaznaczyć.

Starając się zrozumieć tę zmianę nastawienia należy też zauważyć, że H. Łowmiański w pewnym istotnym szczególe odstąpił od poglądu głoszonego w r. 1948. Wówczas jeszcze podzielał „sceptyczny pogład K. Tymienieckiego i G. Labudy na źródłową wartość zapiski Thietmara o rzekomym poddaniu Mieszka przez

³⁹ H. Łowmiański, *Imię* s. 287.

⁴⁰ *Tamże*, s. 288. Jeszcze dosadniej wyraził swą myśl w zdaniu: „Jednoby można przypuścić, że Polacy udali się do Rzymu z dworu cesarskiego w celach jedynie formalnych dla zaświadczenia uległości wobec głowy Kościoła. Ale to zagadnienie jest dla dalszych wywodów naszych obojętne, i nie będziemy się nad nim zastanawiać” (s. 289). Takie postępowanie badawcze z góry przesądza wynik.

Gerona władzy cesarskiej” (s. 286—287)⁴¹. W toku swych dalszych rozważań nad tą kwestią, nie tylko uznał pełną wiarygodność powyższej informacji Thietmara, lecz co więcej, uczynił ją podstawą swoich poglądów na temat zależności Polski Mieszka I od cesarskich Niemiec. Doszedł teraz do wniosku, że „doniesienie Thietmara o Mieszku i Geronie nie tylko nie pozostaje w sprzeczności z kontekstem historycznym, ale wprost przeciwnie dobrze z nim harmonizuje”⁴². W rezultacie wrócił do ogólnie w dawniejszej historiografii obowiązującego zdania, iż to margrabia Gerona podporządkował księcia Mieszka cesarzowi Ottonowi i narzucił mu obowiązek płacenia trybutu z ziem polskich „aż po Wartę”, zupełnie za to pomniejszył rolę konfliktu polsko-wieleckiego, który — jak wiadomo — nie tylko z *Kroniki* Widukinda i Thietmara, lecz także ze źródła całkiem postronnego (Ibrahim ibn Jakub) był ważnym ogniwem ówczesnych wydarzeń na pograniczu polsko-niemieckim. W tym ujęciu osoba margrabiego Gerona na powrót urosła do roli głównego reżysera zawartego w r. 964 układu „o przyjaźni” (Widukind) między Polską a Niemcami. Jakże stąd płyną konsekwencje dla sprawy chrztu Mieszka I? Ukażemy je znowu własnymi słowami badacza:

1. „W układzie zawartym za pośrednictwem Gerona w 964 roku istniała zapewne klauzula w sprawie przyjęcia chrztu, jak sądzili S. Zakrzewski i Z. Wojciechowski: jednakowoż nie ma mowy o chrzcie przymusowym (...) lub wymuszonym zewnętrznymi okolicznościami”⁴³.

2. „Licząc się z układem realnych sił cesarz zrezygnował z roszczeń misyjnych w obrębie państwa polskiego w zamian za wy-

⁴¹ Chodzi tu o rozprawę K. T. ymienieckiego, *Widukind i Thietmar o wypadkach z r. 963*, „Roczniki Historyczne” 12: 1936 s. 95 i n., w której badacz ten wykazał z jednej strony całkowitą zależność Thietmara od Widukinda przy opisywaniu wydarzeń z roku 963, z drugiej zaś błędne ich zrozumienie, a tym samym stworzenie fałszywego obrazu tych wydarzeń, m. in. dotyczącego rzekomego poddania Mieszka I cesarzowi Ottonowi. Ten punkt widzenia został rozwinięty w moich *Studiach nad początkami państwa polskiego*, Poznań 1946 s. 5 n.

⁴² H. Łowmiański, *Początki Polski*, t. 5 s. 519. Wpływ ustaleń dotyczących misji chrześcijańskiej w Polsce, mianowicie twierdzenia, iż organizatorem tej misji był cesarz Otton I, na zmianę poglądu w tej zasadniczej sprawie jest widoczny. Chodziło teraz o zharmonizowanie poglądu o wpływie cesarza na misję z sytuacją polityczną, z której jakoby ta inicjatywa cesarza wynikała.

⁴³ *Tamże*, s. 577; jeżeli jednak zawierza się Thietmarowi (a w mniemaniu H. Łowmiańskiego również Widukindowi), że Mieszko został siłą zmuszony do uznania władzy cesarza, to jakże tu uchylać się od wniosku, iż akt chrztu nie był ani „przymusowy”, ani „wymuszony zewnętrznymi okolicznościami”? Takie zastrzeżenie oczywiście było konieczne, aby uzgodnić powyższą koncepcję chrztu ze znanym przekazem Widukinda, iż Mieszko I był „amicus imperatoris” (ob. niżej).

płatę trybutu. Warunki porozumienia były nader korzystne dla Mieszka, ograniczały bowiem podstawę terytorialną trybutu w przybliżeniu do 1/3 podstawowego terytorium państwa (czyli: ziemi lubuskiej + ziemi Polan + Polski środkowej i podkreślały w ten sposób kościelny, a nie państwowy charakter tegoż trybutu)⁴⁴.

3. „(...) praktyka organizacyjno-kościelna nie uzasadnia wniosku o konieczności licencji papieskiej” (t. 5 s. 581).

4. „Skoro licencja papieska była zbyteczna i skoro Mieszko zawarł przymierze z cesarzem, przyjmujemy z największym prawdopodobieństwem, że zorganizowanie misji nastąpiło w drodze porozumienia tych obu partnerów” (*tamże*, s. 584).

5. „Chrzest był ściśle związany z układem 964 roku, był jego konieczną konsekwencją. Uzyskanie misji w porozumieniu z cesarzem było naturalnym rozwiązaniem zagadnienia” (*tamże*, s. 587).

6. „W zasadzie Mieszko mógł otrzymać chrzest z rąk księży przybyłych do Polski wraz z Dobrawą, (...) sam Mieszko wolał chyba formę obrzędu bardziej uroczystą, toteż oczekiwał na przyjazd cesarza, który jedynie mógł wyznaczyć misję z biskupem na czele. Otto I przybył do Saksonii dopiero w drugiej połowie czerwca 965 roku i pozostawał w niej około 6 miesięcy. W tym okresie, a nie dopiero w roku następnym, musiał Mieszko spotkać się z cesarzem, potwierdzić układ przyjaźni zawarty z Geronem w 964 roku i uzyskać od Ottona I zgodę na wysłanie do Polski odpowiedniej misji, a zarazem skłonić go do czasowej przynajmniej rezygnacji z roszczeń misyjnych na obszarze Polski w zamian za trybut z 1/3 podstawowego terytorium państwa gnieźnieńskiego” (t. 5 s. 588).

7. „Na czele misji polskiej stanął przedstawiciel nie kleru niemieckiego, lecz romańskiego lub iryjskiego, jak wskazuje imię jego Jordan. Drugiej wskazówki dostarcza imię chrzestne Mieszka I — Dagome, dające się odcyfrować jako Dagobert, nadane zapewne z inicjatywy też Jordana i stanowiące ślad jego lotaryńskiego pochodzenia (...). Również na kontakty lotaryńskie wska-

⁴⁴ *Tamże*, s. 547; Jeszcze dobitniej wyraził tę samą myśl w słowach: „Zastępuje na uwagę jedynie domysł Jedlickiego, iż Mieszko uiszczał trybut jako odszkodowanie za rezygnację z praw cesarsko-misyjnych na Pomorzu, z tym oczywiście, że nie jest uzasadnione ograniczenie przez autora podstawy terytorialnej trybutu do samego Pomorza. Z pełnym powodzeniem możemy tę koncepcję rozszerzyć na całe terytorium państwa gnieźnieńskiego, czy też, jak zobaczymy na jego część podstawową” (*tamże*, s. 543). Por. M. Z. Jedlicki, *Stosunek prawny Polski do Cesarstwa przed rokiem 1000*, Poznań 1939 s. 430—439. Rzecz jednak w tym, że Jedlicki nie dowiódł w swej pracy, iż prawa misyjne były „na sprzedaż”; i to na dodatek poganiinowi (w r. 964!).

zuje nadanie Mieszkowi II, urodzonemu w 990 roku, imienia chrzestnego Lambert, charakterystycznego dla diecezji leodyjskiej”⁴⁵.

Na koniec zostało postawione pytanie, dlaczego wszystkie te fakty, a zwłaszcza sam chrzest Mieszka, nie znalazły odbicia w ówczesnych źródłach rocznikarskich. „Rzecz widoczna — pisze H. Łowmiański — desygnacja Jordana uszła uwagi ówczesnych dziejopisów” (s. 590). Ale tak łatwo tego esencjonalnego pytania się nie pozbedziemy. Czy można od nich wymagać, aby notowali to, czego w ogóle nie było?

Należy raczej przystąpić do zweryfikowania całej konstrukcji. Z przytoczonego toku rozumowania widać, że centralnym jej zagadnieniem jest układ margrabiego Gerona z Mieszkim z r. 964. Stawiając od razu sprawę jasno, trzeba stwierdzić, że układ taki jest źródłom nieznanym i jest on od początku do końca tylko hipotezą roboczą, mającą nadać rozproszonym faktom i wypowiedziom źródłowym spójną wymowę. Taką hipotezę udało się zaś skonstruować przez zupełnie inne niż dotąd odczytanie znanego przekazu kroniki Widukinda o Wichmanie (ks. III rozdz. 66) i przez przyznanie pełnej wiarygodności przekazowi kroniki Thietmara (ks. II rozdz. 14).

Część historyków utrzymuje, że Thietmar pisząc we wspomnianym rozdziale (ob. niżej), iż margrabia poddał władzy cesarskiej plemiona Łużyczan i Selpuli, a także Mieszka wraz z jego poddanymi, streszczał tylko Widukinda, ks. III rozdz. 66 (O Wichmanie) i 67 (o Łużyczanach), ale streszczał go błędnie, gdyż w rozdz. 66 margrabia Geron jest tylko wymieniony jako protektor Wichmana natomiast cała reszta opisuje udział Wichmana w walkach polsko-wieleckich, o których jesteśmy dodatkowo poinformowani przez współczesną opowieść Ibrahima ibn Jakuba.

Ze zdaniem tym nie zgadzają się inni historycy, którzy, nie przecząc samej zależności kronikarza merseburskiego od mnicha korbejskiego, sądzą jednak, że w konkretnym przypadku Miesz-

⁴⁵ *Tamże*, s. 588. W r. 1948 badacz ten był pewny, że Jordan otrzymał sakrę biskupią i polecenie udania się z misją do Polski u schyłku r. 965 w Kolonii. Obecnie naszyły go wątpliwości i trudności. „Gdzie nastąpiła desygnacja Jordana: czy znajdował się on w Saksonii w czasie spotkania Ottona z Mieszkim, czy przywołał go wówczas Otto, pamiętając o nim ze swej dawniejszej znajomości, czy też desygnował Jordana dopiero po powrocie do Nadrenii, gdy szukał misjonarza, np. w Kolonii, gdzie spędził Boże Narodzenie i urządził wszystkie sprawy lotaryńskie?” Ale są to wszystkie pytania retoryczne, gdyż jak sam H. Łowmiański stwierdził: „Niestety, dane roczników niemieckich o pobycie Ottona w Saksonii zarówno w 965 jak 966 r. są nader skąpe, bowiem nie zostało w nich odnotowane nawet tak ważne spotkanie cesarza z Mieszkim [...]” (s. 589).

ka I Thietmar odwoływał się do źródła odrębnego, to jest do tradycji.

Po rozważeniu tego sporu H. Łowmiański doszedł do słusznego wniosku, że wprowadzie Thietmar mógł się w tym wypadku odwołać do tradycji, ale nie mamy żadnej możliwości sprawdzenia, czy rzeczywiście się odwołał. Wobec tego, chcąc usunąć ową sprzeczność, wystąpił z inną próbą odczytania rozdziału 66 księgi III Widukinda, a mianowicie, jego zdaniem, kronikarz korbejski w rzezonym rozdziale tylko marginalnie wspomina o Wichmanie, natomiast wszystko to, co dotąd o pobiciu Mieszka I przypisywało się Wichmanowi, proponuje odnieść do Gerona. Aby osiągnąć ten cel był jednak zmuszony usunąć jedno zdanie z głównego tekstu i potraktować je jako marginalną glossę. Na takie spreparowanie tekstu bez odwołania się do rękopisu nikt nie może się zgodzić. I dlatego propozycja ta a priori nie nadaje się do dalszej dyskusji.

Ale nawet gdybyśmy poszli na to metodycznie niedopuszczalne ustępstwo, ów spreparowany tekst bynajmniej nie usuwa zasadniczej różnicy ujęcia wydarzeń przez obu kronikarzy, jak to ukazuje poniższe zestawienie tekstów:

Widukundi 1. III c. 66—67

Thietmari 1. II c. 14

66. Gero (...) comes non immemor iuramenti, cum Wichmannum accusari vidisset (...), barbaris, a quibus eum assumpsit, restituit. (tu zdanie przez Ł. opuszczone: Ab eis libenter susceptus, longius degentes barbaros crebris preliis contrivit). Miscam regem, cuius potestatis erant Sclavi, qui dicuntur Licicaviki, duabus vicibus superavit, fratremque ipsius interfecit, predam magnam ab eo extorsit.

Gero Orientalium marchio, Lusizi et Selpuli, Miseconem quoque cum sibi subiectis, imperiali subdidit dicioni.

67. Eo quoque tempore Gero preses Sclavos qui dicuntur Lusiki, potentissime vicit et ad ultimam servitutum coegit (...).

Gdy porównamy oba przeciwstawione sobie teksty, łatwo zauważyć, że według Widukinda margrabia Gero „ad ultimam servitutum coegit” tylko Łużyczan, co w tym kontekście ściśle odpowiada zwrotowi: „Gero marchio et Selpuli — imperiali

subdidit dicioni", natomiast ten sam margrabia Gero — posito sed non dato — Mieszka tylko „duabus vicibus superavit — predam magnam ab eo extorsit”. Idąc na najdalsze ustępstwa na rzecz hipotezy Łowmiańskiego i przyjmując jak największą pojemność owych słów, nie da się z nich wyczytać, jakoby Gero po tych dwu wyprawach Mieszka „imperiali subdidit dicioni”.

Jeżeli więc Thietmar sugeruje co innego, to albo się myli, albo błędnie streszcza Widukinda. Przy pomocy przekazu mnicha korbejskiego nie da się bowiem ukonstytuować ani faktu poddania Mieszka władzy cesarskiej, ani idącego w ślad za tym układu. Widukind zaś nie jest w tym milczeniu o pokonaniu Mieszka I, a podporządkowaniu go cesarzowi Ottonowi, odosobniony. Faktu tego nie znają żadne współczesne źródła, choć te same źródła donoszą o podporządkowaniu władzy cesarskiej Łuzyczan⁴⁶.

Między kronikarzem korbejskim, a kronikarzem merseburskim powstaje następna, jeszcze bardziej doniosła różnica. Widukind, omawiając w księdze III rozdziale 69, starcie między Mieszkiem I a Wolinianami, w których brał również udział komes Wichman, nazwał przy tej okazji księcia polskiego: „amicus imperatoris”, co sugeruje, iż stosunki, jakie w pewnym momencie zostały zawarte między Polską a Niemcami przebiegały w pokojowej atmosferze, natomiast informacja zawarta w księdze II rozdziale 14 kroniki Thietmara sugeruje podporządkowanie Mieszka siłą, podobnie jak się to stało z Łuzyczanami.

Rzekomy układ, jaki w następstwie pokonania Mieszka miał

⁴⁶ Warto przyjrzeć się tej podstawie przytoczonej własnymi słowami H. Łowmiańskiego: „Annales Hildesheimenses”, s. 22 informują tylko 965. Otto imperator de Langobardis venit ad Franconofort et illum annum integrum in regno Saxonum manebat interimque omnes suos adunavit ad pacem et ad concordiam; et Brun archiepiscopus Agrippinae civitatis, frater imperatoris vitam cum pace finivit. W rzeczywistości cesarz tylko część roku spędził w Saksonii. Informacja roczników była więc niepełna. O powołaniu Matyldy na księżnię doniósł Analista Saxo, *Scriptores*, t. 4 s. 619. K. Buczek, *Zagadnienie wiarygodności*, s. 135, odrzuca rolę Ottona I w powołaniu misji do Polski, wskazując na milczenie Thietmara o tym fakcie. Ale ten kronikarz przemilczał także udział Ottona I w organizowaniu misji ruskiej, chociaż o całej misji doniósł (II cap. 22 s. 73). Rzecz widoczna, nie przywiązywał do roli cesarza w tego rodzaju sprawach większej wagi” (s. 588 przyp. 1811). Nie jest jednak ważne w tym wypadku samo milczenie biskupa Thietmara, świadka późnego, lecz milczenie dwu pierwszych świadków współczesnych, to jest Widukinda z Korbei i Adalberta z Trewiru, znanego autora tzw. *kontynuacji Reginona*, który zanotował podbój Łużyc przez Gerona w r. 963 i śmierć tegoż margrabiego w maju 965 r. Całą kronikę pobytu cesarza Ottona w Niemczech w roku 965/966 szczegółowo przedstawił E. Dümmler, *Kaiser Otto der Grosse*, Leipzig 1876 s. 360—410. Pobyt ten znalazł stosunkowo obfitą dokumentację we współczesnych źródłach; próżno by jednak szukać w nich śladu zetknięcia się cesarza z Mieszkiem I.

być w r. 964 zawarty między nim a margrabią Geronem, miał zawierać dwie klauzule: 1. Mieszko zobowiązał się do uiszczania cesarzowi Ottonowi trybutu z 1/3 obszaru państwa gnieźnieńskiego w zamian za odstąpienie Mieszkowi przysługujących cesarzowi praw misyjnych na wschód od Odry: 2. Mieszko zobowiązywał się do przyjęcia chrztu.

Konstrukcja ta składała się z samych wewnętrznych sprzeczności. Po pierwsze, na cesarzu czy też władcy chrześcijańskim spoczywał obowiązek wspierania misji i szerzenia wiary, ale z tego tytułu nie płynęły żadne tytuły prawne, które by w formie wykupu roszczeń mogły być odsprzedawane. Po drugie, w naszym przypadku transakcja ta o tyle wydaje się przedziwna, iż cesarz rzymski miał odstąpić swoje roszczenia do misji poganinowi. Po trzecie, rzekome roszczenia rozciągały się na cały kraj, znajdujący się pod władzą Mieszka, natomiast trybut w myśl koncepcji miał dotyczyć tylko 1/3 tego kraju. Wreszcie po czwarte, Mieszko zobowiązał się wobec Gerona i cesarza do przyjęcia chrztu w r. 964, pertraktował rzekomo z cesarzem na ten temat w drugiej połowie 965 r. tymczasem faktyczne przyjęcie chrztu nastąpiło dopiero w r. 966.

Chyba winno tych sprzeczności i braku potwierdzeń źródłowych wystarczyć, aby ów rzekomy układ z margrabią Geronem z r. 964 złożyć do lamusa. Ale i pozostałe człony koncepcji wyżej zaprezentowanej trudno pogodzić z rzeczywistością historyczną. Zakłada ona, wbrew ogólnie stosowanej praktyce, że misję chrześcijańską do Polski organizował cesarz i jakoby on mianował i stawiał Jordana, wywodzącego się rzekomo z metropolii kolońskiej, na jej czele jako biskupa misyjnego. Otóż pominięcie w pierwszym etapie Stolicy Apostolskiej byłoby możliwe, gdyby tej misji podjął się kapłan skierowany na jakiś teren misyjny przez biskupa sąsiadującego z tym terenem. W przypadku Polski, akcji takiej mogli się np. podjąć kapłani z diecezji ratybońskiej lub passawskiej, podlegający jurysdykcji metropolity salzburskiego, lub brandenburskiej i hawelberskiej, podlegających jeszcze w tym czasie jurysdykcji metropolity mogunckiego. Natomiast wykluczyć trzeba taką możliwość, jakoby na teren misyjny mógł się udać jakiś kapłan lub biskup misyjny, organizujący własne biskupstwo, nie podlegające żadnemu z sąsiednich metropolitów. W tym wypadku wiedza i zgoda Stolicy Apostolskiej była nieodzowna⁴⁷.

Wreszcie, cała koncepcja H. Łowmiańskiego o pierwszej misji chrześcijańskiej oparta jest na założeniu, iż organizatorem tej misji był cesarz Otton I. Hipotezę tę trudno przyjąć z dwu względów: Po pierwsze, gdyby tak było, jakaż siła mogłaby powstrzy-

⁴⁷ Fakt ten z naciskiem, i słusznie, podkreślił J. Nowacki, *Dzieje archidiecezji poznańskiej*, t. 1, Poznań 1959 s. 11 i n.

mać cesarza od podporządkowania całej ówczesnej Polski metropolii magdeburskiej, którą właśnie w latach 962—968 z pełnym przyzwoleniem Stolicy Apostolskiej budował na ziemiach między Łabą i Odrą? Po drugie zaś, i to w tej kwestii jest rozstrzygająca, o organizowaniu misji i Kościoła polskiego przez cesarza Ottona w latach 965/968 nie ma najmniejszej wzmianki we współczesnych źródłach⁴⁸.

Na kompletnym milczeniu źródeł nie można budować żadnej pozytywnej konstrukcji faktograficznej. Wypada stwierdzić, że misję chrześcijańską w Polsce, być może organizowały zupełnie inne czynniki, na zupełnie innym kierunku?

III CZESKO-BAWARSKA MISJA W POLSCE

Jakkolwiek nie zgodziliśmy z H. Łowmiańskim co do kierunku drogi, którą przyszedli do Polski pierwsi jej chrześcijańscy misjonarze, to jednak, mając na uwadze ubóstwo źródeł informujących o tej akcji, uznajemy za słuszne zastosowane przez niego rozpatrywanie tego wydarzenia jednostkowego w kontekście towarzyszących mu innych wydarzeń politycznych, kulturalnych i ideologicznych. Te zaś, krótko mówiąc, przedstawiają się nam inaczej. Zaczniemy od nakreślenia ciągu wydarzeń politycznych zgodnie z porządkiem dyktowanym przez źródła. Układają się one w następujący szereg:

963—966 walki w rejonie dolnej Odry między Mieszkiem i Wioletami, w których czynny, choć podrzędny udział, wziął saski banita Wichman (Widukind, Ibrahim ibn Jakub).

964—965 sojusz polsko-czeski, wynikający z sąsiedztwa ówczesnej Polski i Czech na pograniczu Małopolski i Śląska, przynależnych wówczas do Czech (Thietmar): umocnienie sojuszu małżeństwem między księciem Mieszkiem i księżniczką czeską Dobrawą (roczniki polskie i czeskie, Thietmar, kronika czeska Kosmasa i polska Anonima Galla).

966 chrzest Mieszka I, przybycie pierwszych kapłanów katolickich (roczniki polskie, kroniki Thietmara i Anonima Galla).

966—967 Mieszko I występuje jako „amicus imperatoris” (Widukind): zawarcie układu o uiszczeniu trybutu na rzecz Niemiec z terenów „aż po Wartę” (Thietmar), to jest zapewne aż po ujście Warty, czyli z terenu ziemi lubuskiej.

⁴⁸ Wszystkie argumenty przemawiające przeciw inicjatywie cesarza w chrystianizacji Polski zestawil J. Dowiat, *Metryka chrztu Mieszka I i jej geneza*, Warszawa 1961 s. 42 i n. oraz P. Bogdanowicz, *Chrzest Polski*, NP 23: 1966 s. 22 i n. Zastrzeżenia te H. Łowmiański potraktował dość lekceważąco (dz. cyt., t. 5 s. 587).

968 powołanie biskupa misyjnego dla Polski w osobie Jordana (roczniki polskie i czeskie, Thietmar); powoływanie do życia arcybiskupstwa magdeburskiego nie obejmującego Polski.

967—972 walki o Pomorze Zachodnie z Wioletami i Wolinianami (plemieniem wieleckim) z udziałem posiłków czeskich w 967 r., wyprawa margrabiego Hodona na Pomorze i jego klęska pod Cedynią nad Odrą w r. 972; sąd cesarski nad Mieszkiem, zapewne w Ingelheimie, i zmuszenie go do wysłania syna Bolesława jako zakładnika do Niemiec (Thietmar, *Annales Altahenses mai.*).

973—974 powstanie biskupstw w Pradze i Ołomuńcu.

973—974 wspólne wystąpienie księcia czeskiego Bolesława i polskiego Mieszka w sojuszu z księciem bawarskim przeciwko cesarzowi Ottonowi II.

973—977 (?) Mieszko, raniony zatrutą strzałą, wysłał do grobu św. Udalryka, biskupa augsburskiego (Bawaria), votum ze srebra w postaci ramienia z nadzieją wyzdrowienia (żywot św. Udalryka).

Z tej kroniki wydarzeń jasno rysują się główne linie działalności politycznej i kulturalnej księcia Polan. Walka o ujście Odry zaangażowała siły Mieszka na dwu frontach: militarnym i dyplomatycznym. W ujściach Odry książę ten napotkał na opór plemion wieleckich, do których należało również plemię Wolinian. Wieleci byli w ówczesnym układzie wspólnym przeciwnikiem dla Polski i Niemiec — to wiązało oba te państwa. Natomiast zajęcie ziemi lubuskiej, które zapewne nastąpiło na początku lat sześćdziesiątych X stulecia, musiało być potraktowane przez władze niemieckie jako naruszenie własnej sfery wpływów, gdyż w r. 940 plemiona słowiańskie, aż po Odrę, łącznie z Dziadoszanami, zostały zmuszone do uznania zwierzchnictwa niemieckiego, czego zewnętrznym wyrazem było objęcie ich ramięm saskiej markii, z Geronem na czele, a także ogniem dwu diecezji niemieckich w Brennie (Brandenburgu) i Hobolinie (Havelbergu) w r. 948. Można przypuszczać, że wyprawa margrabiego Geron na Łużyce w r. 963 była pomyślana jako próba przeciwstawienia się dalszemu wpływowi państwa polańskiego na zachód od Odry⁴⁹.

Na tym tle doszło do zawarcia polubownego układu o uiszczeniu trybutu z ziem „aż po Wartę”, przy czym nie jest bez znaczenia fakt, że ziemia lubuska nie znalazła się w obrębie diecezji brandenburskiej, a potem zawsze znajdowała się w granicach metropolii gnieźnieńskiej. W wyniku tego układu Mieszko I już w r. 967 występuje jako „przyjaciel cesarza: (amicus imperatoris), co wskazuje, że do zawarcia tego układu musiało dojść już po przyjęciu przez Mieszka I chrztu, wskutek którego stał się on

⁴⁹ Cały kompleks tych spraw omawiam w moich *Studiach nad początkami państwa polskiego*, Poznań 1946, wyd. 2, Poznań 1987.

równorzędnym, choć nierównym rangą w „rodzinie panujących”, partnerem króla niemieckiego i cesarza rzymskiego. Jak krucha jednak to była przyjaźń, najlepiej dowodzą zdarzenia z lat następnych, gdy Mieszko I kontynuując swoją akcję podboju Pomorza zachodniego, został zaatakowany przez margrabię saskiego Hodona w r. 972. A chociaż kronikarz niemiecki Thietmar podkreśla fakt wierności Mieszka układom, to jednak oskarżony przez Hodona przed cesarzem, został uznany za „niewiernego” układom i zmuszony do wysłania swego syna Bolesława jako zakładnika na dwór niemiecki. Gdy więc w r. 973 wstępował na tron cesarski Otton II i księżę bawarski Henryk wystąpił zbrojnie do walki o tron niemiecki, wówczas obaj książęta słowiańscy, czeski Bolesław i polski Mieszko, przeszli na jego stronę, występując w ten sposób przeciw obozowi saskiemu w państwie niemieckim. Warto tu jeszcze dodać, że Bawarzy ulegli w tej walce i wówczas Mieszko po długim oporze przeszedł koło r. 980, ożeniwszy się z margrabią saską Odą, do obozu saskiego i pozostał mu wierny aż do śmierci (992 r.).

Inaczej potoczyły się kierunki działania Mieszka w stosunkach z Czechami. Pokonany dwukrotnie w swych starciach z Wioletami (i Wolinianami) w latach 963 — 964 — 965, księżę ten zwrócił się o wsparcie do Czechów, których władztwo rozciągało się wówczas na Śląsk i Małopolskę. Czechów łączyła prastara przyjaźń z Wioletami, czego przejawem było małżeństwo stororańskiej księżniczki Dragomiry z księciem czeskim Wratisławem (916—921); łączyło ich wspólne zagrożenie ze strony Niemiec, tj. Sasów. Musiały więc być dość ważne powody dla samych Czechów, że teraz zmienili swój stosunek do księcia Polan i porzucili Wioletów. Ta zmiana stosunków, wyrażająca się w zawarciu sojuszu wojskowego, wywołała dwa nowe wydarzenia o trwałym znaczeniu, mianowicie umocnienie wspomnianego sojuszu politycznego związkiem małżeńskim między księciem Polan i księżniczką Dobrawą (965), czego dalszym następstwem było przyjęcie chrztu (966).

H. Łowmiański, mając własną wizję chrztu Polski dowodził, że Mieszko zawierał sojusz z Czechami i zawierał małżeństwo z Do-

⁵⁰ Zaczątki tego poglądu sformułował H. Łowmiański już w swojej rozprawie z r. 1948. Pisał tam: „O motywach przymierza z Czechami zob. Labuda, (*Studia*, s. 69) celem jego, zdaniem tego badacza było rozbięcie sojuszu czesko-wieleckiego przeciwko Polsce. Sądzimy że małżeństwo z Dąbrówką było nie tylko następstwem i przypieczętowaniem przymierza polsko-czeskiego, ale miało też na celu ułatwić chrystianizację oraz dostarczyć księciu polskiemu pretekstu do zmiany religii wobec czynników niechętnych chrześcijaństwu” (*Imię chrzestne*, s. 287 przyp. 271). Snuć takie domysły można, ale trudno dla nich znaleźć poparcie w wiadomych faktach.

brawą z gotową koncepcją przyjęcia chrześcijaństwa⁵⁰. Takiemu ujęciu sprawy przeczy jednak zdecydowanie samo następstwo faktów. Nie ma żadnego powodu, aby odstępować od tej kolejności narzuconej zresztą samą logiką wydarzeń, a także, co w tej kwestii nie jest obojętne, świadectwem źródeł⁵¹. Przyjęcie chrztu, jak już zwracaliśmy uwagę, umożliwiło nawiązanie stosunków partnerskich z królem niemieckim i cesarzem rzymskim Ottonem I, co nie było obojętne dla dalszych pomyślnych starań o uzyskanie dla Kościoła polskiego statusu osobnego biskupstwa misyjnego, podległego bezpośrednio Stolicy Apostolskiej. Dobrawa przez długie lata nadawała trwałość przyjaznym stosunkom polsko-czeskim. Po jej śmierci (977) ówczesna koniunktura polityczna zmusiła Mieszka I do nawiązania ściślejszych stosunków z obozem panującym w Niemczech (980), a wreszcie, po jeszcze jednej wspólnej nieudanej próbie odrodzenia sojuszu bawarsko-czesko-polskiego w walce o tron niemiecki po śmierci cesarza Ottona II (983), w obliczu odradzającego się zagrożenia ze strony pogańskich Wioletów (983) — do ostatniego zerwania z Czechami i przejścia całkowitego do obozu saskiego, co w rezultacie zostało uwieńczony odebraniem Czechom Małopolski (988—989?) i Śląska (990)⁵².

Rozmyślanie nad tym, skąd przybyli pierwsi misjonarze działający w Polsce, a mianowicie czy z Korbei, czy z Fuldy, czy z Kolonii, czy z Leodium wreszcie, jest całkowicie zbędne, gdyż istniejące zapisy źródłowe odpowiadają na to pytanie z dostateczną precyzją — zarówno pośrednio, jak i bezpośrednio.

Jest rzeczą oczywistą, że pierwsi kapłani przybyli do Polski w otoczeniu księżnej Dobrawy, a więc byli to kapłani czescy, podlegający bezpośrednio biskupowi ratybońskiemu. Duchowni czescy co najmniej już od połowy X stulecia działali intensywnie na sąsiednich terenach Śląska i Małopolski. Gdy więc mówimy o Polsce jako całości, to nie ulega wątpliwości, że wpływami misyjnymi najpierw była objęta ówczesna Polska południowa, a potem dopiero Polska północna, to jest Polska właściwa (Wielko-Stara Polska), Kujawy i Mazowsze. Z istoty rzeczy duchowieństwo tam działające musiało mieć wszystkie kompetencje, uprawniające do nawracania miejscowej ludności pogańskiej na wiarę chrześcijańską, uprawnień katechizacji, udzielania sakramentów itp. W tej sytuacji przesunięcie części tego kleru na sąsiednie tereny Polski północnej było procesem oczywistym i naturalnym.

Nie ma absolutnie żadnej podstawy do twierdzenia, jakoby du-

⁵¹ Zob. niżej cytowane wypowiedzi Thietmara i Anonima Galla (do przyp. 56).

⁵² Uzasadnienie dla powyższego zarysu wydarzeń ob. G. Labuda, *Studia nad początkami państwa polskiego* (przyp. 49).

chowieństwo diecezji ratybońskiej, w tym też i czeskie, było mniej gorliwe niż duchowieństwo działające na pograniczu sasko-słowiańsko-polańskim, lub kolońsko-trewirskie, w tym też leodyjskie⁵³. Nie z Niemiec zachodnich, lecz właśnie z Ratyzbony, z klasztoru św. Emmerama pochodził pierwszy biskup merseberski Bozo (968—979), nawracający Słowian serbskich na wiele lat przed powstaniem tamtejszego biskupstwa⁵⁴.

Wszyscy historycy, którzy dotąd zastanawiali się nad tym, czy Polska została włączona w program misyjny metropolitalny Magdeburga, nie biorą pod uwagę podstawowego faktu, że ówczesna Polska południowa znajdowała się w latach 965—968 w zasięgu oddziaływań metropolii salzburskiej, a ściślej diecezji ratybońskiej. Z tym faktem musiało się liczyć Cesarstwo i Papięstwo. Metropolia salzburska czerpała swoje doświadczenia z dwu źródeł, mianowicie z własnej misji prowadzonej wśród Słowian pannońskich i karyńskich, a także z misji morawsko-czeskiej, w której od czasu św. św. Cyryla i Metodego w praktyce liturgicznej i terminologii kaznodziejskiej utkwilo wiele reliktywów ich działalności. Wykazały to w sposób niewątpliwy badania nad liturgią i piśmiennictwem religijnym i hagiograficznym Czech i Moraw X stulecia⁵⁵. Pierwsi misjonarze, którzy przybyli w r. 965/6 na

⁵³ Zob. cytowane wyżej zdanie H. Łowmiańskiego.

⁵⁴ Thietmari, *Chronica*, II, 36, ed. M. Z. Jedlicki, s. 99. Cytuję w przekładzie: Pragnąbym jeszcze dodać, że 1 listopada zmarł w swojej ojczyście Bawarii mój poprzednik Bozo, mianowany przez cesarza Ottona. Sprawował on powierzone sobie rządy przez 1 rok, 10 miesięcy i 3 dni. Pochowano go w Merseburgu w kościele św. Jana Chrzciciela [...] Wiódł on zrazu zbożne życie mnicha w klasztorze świętego męczennika Emmerama, który leży pod Ratyboną w południowej jej stronie. Powołany stąd do służby cesarza, otrzymał jako należną nagrodę za swój wielki trud duszpasterstwa w kościele w Żytycach. Pod tym grodem, na gruncie przez siebie wykarczowanym i od swego nazwanym imienia wybudował on z kamienia świątynię Pańską, którą następnie poświęcił [...] Ponieważ przez wytrwałe głoszenie nowej wiary i udzielenie chrztu pozyskał na Wschodzie niezliczone rzesze dla Chrystusa, przeto tak się spodobał cesarzowi, że ten dał mu do wyboru trzy mające powstać biskupstwa: w Miśni, w Żytycach i w Merseburgu [...] Aby łatwiej nauczać powierzone swej pieczy owieczki biskup Bozo spisał słowo Boże w języku słowiańskim i polecił im śpiewać *Kyrie eleison*, wskazując na wielki płynący stąd pożytek. Ci nierozumni Słowianie jednak przekręcili te słowa gwoli szyderstwa na pozbawione sensu ukriwolsa, co w naszym języku znaczy „w krzu stoi olsza”. Dodawali przy tym: Tak powiedział Bozo”.

⁵⁵ G. Labuda, *Kraków biskupi*, s. 400 i n.; bardziej szczegółowo: F. Graus, *Slovánska liturgie a písemnictví v premyslovských Čechách*, „Český časopis historický” 14: 1966 s. 473—495; R. Večeřka, *Problematika staroslověnského písemnictví v premyslovských Čechách*, „Slavia” 39: 1970 s. 223—237, a zwłaszcza: F. W. Mareš, *Die slavische Liturgie in Böhmen zur Zeit der Gründung des Prager Bistums*, w: *Millenium dioeceseos Pragensis 973—1973*, Wien-Köln-Graz 1974 s. 95—

teren Polski północnej, umieli więc porozumiewać się z polańskim otoczeniem księcia Mieszka i z całą tamtejszą ludnością w jej rodzimym języku.

Nie musimy też sobie specjalnie łamać głowy nad tym, kto pracował nad nawróceniem Mieszka i kto przewodził tej pierwszej garście kapłanów. Nie mamy w tej sprawie żadnej innej informacji niż ta, którą przekazał biskup Thietmar. Opisał sam fakt poślubienia Dobrawy przez księcia Polan, opowiada dalej tak: „Umyślnie postępowała ona przez jakiś czas zdroźnie, aby później móc długo działać dobrze. Kiedy mianowicie po zawarciu (...) małżeństwa nadszedł okres wielkiego postu i Dobrawa starała się złożyć Bogu ofiarę przez wstrzymywanie się od jedzenia mięsa (...) jej małżonek namawiał ją (...) do złamania postanowienia. Ona zaś zgodziła się na to w tym celu, by z kolei móc tym łatwiej zyskać u niego posłuch w innych sprawach. Jedni twierdzą, iż jadła ona mięso w okresie jednego wielkiego postu, inni zaś, że w trzech takich okresach (...). Pracowała więc nad nawróceniem swego małżonka i wysłuchał jej miłościwy Stwórca (...) Ten, który Go tak srogo prześladował, pokajał się (...) i pozbył na ustawiczne namowy swej (...) małżonki jadu przyrodzonego pogaństwa, chrztem świętym zmywając plamę grzechu pierworodnego.”

Również nasz Anonim Gall, słuchając tradycji dworu książęcego, przypisywał Dobrawie główną rolę w nawróceniu Mieszka⁵⁶. Trzeba oczywiście te zapewnienia rozumieć symbolicznie. W na-

110. Punktem wyjścia dla tych studiów jest ciągle: V. Jagić, *Entstehungsgeschichte der Kirchenglavischen Sprache*, wyd. 2, Berlin 1913; L. Moszyński, *Wstęp do filologii słowiańskiej*, Warszawa 1984 s. 57 i n., w szczególności, s. 69 i n.

⁵⁶ Thietmari, *Chronica*, IV, 56 (przekład polski Jedlickiego, s. 220); Galli Anonymi, *Chronica*, I, 5 (w przekładzie R. Grodeckiego, s. 71) „Wtedy Mieszko objawszy księstwo, zaczął rozwijać zdolności umysłu i siły ciała [...] W końcu zażądał w małżeństwo jednej bardzo dobrej chrześcijanki z Czech, imieniem Dąbrówki. Lecz ona sprzeciwiła się poślubieniu go, jak długo nie zarzuci owego zdroznego obyczaju (wielonożstwa) i nie przyrzeknie zostać chrześcijaninem. Gdy zaś on na to przystał, że porzuci ów zwyczaj pogański i przyjmie sakramenta wiary chrześcijańskiej, pani owa przybyła do Polski z wielkim przepychem świeckiej i kościelnej okazałości, ale nie pierwszej podzieliła z nim łoża małżeńskie, aż ów powoli a pilnie zaznajamiając się z obyczajem chrześcijańskim i obrzędami kościelnymi, wyrzekł się błędów pogaństwa i zjednoczył się z matką-Kościółem”. Nie ulega wątpliwości, że tradycja dworu polskiego nie jest tak wierna, jak bliższa czasom Mieszkowym tradycja zapisana u Thietmara. Są w niej jednak rysy wspólne, utrwalające fakty podstawowe: przyjazd Dobrawy do Polski (965), chrzest Mieszka (966) i narodziny Bolesława Chrobrego (966), co w zupełności pokrywa się z zapisami polskich roczników. Inne teksty zestawiał P. Bogdanowicz, *Chrzest Polski* (jak w przyp. 48).

mowach Dobrawy wyrażali kronikarze aspekt polityczny chrztu księcia, wynikający z nawiązania stosunków z chrześcijańskim dworem czeskim. I w tym się nie mylili. Natomiast co się tyczy aspektu kościelnego tego wydarzenia i jego głównego autora, to Thietmar tak o tym w dalszym ciągu pisze: „I natychmiast w ślad za głową i swoim umiłowanym władcą poszły ułomne dotąd członki spośród ludu i (...) w poczet synów Chrystusowych zostały policzone. Ich pierwszy biskup Jordan ciężką miał z nimi pracę, zanim (...) nakłonił ich słowem i czynem do uprawiania winnicy Pańskiej”⁵⁷.

Nie mając żadnego innego pozytywnego świadectwa o pierwszym głównym misjonarzu Polan, nie powinniśmy wątpić, że to nikt inny, lecz właśnie Jordan przybył do Gniezna w orszaku księżnej Dobrawy⁵⁸, skoro na jego barki spadło później zadanie i odpowiedzialność za akcję misyjną w Polsce. Naturalną kolejną rzeczą, po pomyślnie dokonanym chrzcie Mieszka, Jordan został skierowany do Rzymu, gdzie uzyskał sakrę biskupią i stamtąd, już jako bezpośrednio podporządkowany Stolicy Apostolskiej misyjny biskup, wrócił do Polski.

Z chwilą zaś uzyskania własnego biskupa, ziemie znajdujące się pod władaniem księcia Mieszka stały się niejako z mocy prawa kanonicznego podporządkowanym jego jurysdykcji terenem działania i zarządu. W tym sensie stał się on też twórcą i zarządcą autonomicznego, niezawisłego od sąsiednich metropolii terenu działalności misyjnej i w konsekwencji biskupstwa misyjnego⁵⁹.

Oznaczało to faktyczne wyjęcie Polski spod potencjalnej jurysdykcji biskupa ratybońskiego i metropolitalnej — arcybiskupa salzburskiego. Sytuacja ta niebawem uległa dalszemu umocnieniu i poszerzeniu, z chwilą gdy w r. 973/4 wyjęto spod jurysdykcji metropolity salzburskiego cały teren państwa czeskiego, tworząc dla niego dwa odrębne biskupstwa w Pradze dla Czech i Śląska i w Ołomuńcu dla Moraw i Małopolski, podporządkowując je równocześnie jurysdykcji arcybiskupa mogunckiego, zapewne jako

⁵⁷ Jak w przyp. 56.

⁵⁸ Ponieważ w późnej tradycji rocznikarskiej (*Rocznik poznański* I, jak w przyp. 25) Jordan występuje jako biskup poznański, w historiografii polskiej dominuje przekonanie, iż Jordan osiadł od początku w Poznaniu już to jako biskup misyjny na całą Polskę, już to jako biskup diecezjalny (zob. J. Nowacki, *Dzieje*, t. 1 s. 18 i n.). Nie wiadać żadnych racjonalnych powodów, dlaczego by Jordan miał rezydować poza siedzibą ówczesną dworu książęcego, Gniezmem (W tej sprawie ob. G. Labuda, *Studia nad początkami państwa polskiego*, t. 2, Poznań 1987). Wypowiedziane nieraz przypuszczenie, iż za Mieszka stolicą przejściowo był Poznań, jest pozbawione podstaw źródłowych.

⁵⁹ Sprawę stosowania terminologii: biskup misyjny, biskupstwo misyjne, wyjaśnił T. Silnicki, *Początki organizacji*, s. 340.

spóźnioną rekompensatę za odstąpienie diecezji brandenburskiej i hawelberskiej Magdeburgowi⁶⁰.

Taki tok wydarzeń wyłania się bezpośrednio z zapisów źródłowych. Obraz ten można uzupełnić rozmaitymi, pośrednio zarysowanymi dodatkowymi kreskami i barwami. Na pierwszym miejscu warto tutaj przypomnieć celne i dosadne jak zawsze, sformułowania Aleksandra Brücknera: „Skąd przyszło chrześcijaństwo? Kronikarze obcy i nasi wywodzą je od czeskiej Dobrawy, a całe słownictwo kościelne z tem się najzupełniej zgadza. Trzy czwar-te jego pochodzą z czeszczyzny: pop (zastąpiony przez księdza, ale i to zastępstwo jest czeskie, nie polskie, od XV wieku); cerkiew (zastąpiona mniej więcej współcześnie przez: kościół, co również czeskie); papież i biskup: chryst i post z urobieniami: nazwa niedzieli i reszty dni tygodniowych: krzyż i msza: komża i ołtarz: żak, klasztor: mnich i błogosławić (z „a”, nie błogosławić, jak w cerkiewnym): nazwy świętych Pańskich w czeskim brzmieniu, np. Jerzy: jałmużna i gromnica: (kaplica) i kapłan: kmotr i kierlesz (Kyrie eleison): żegnać i Bogurodzica: proboszcz i opat: kazine i suchedni: arcybiskup i dziekan: kruchta i ofiara: kacierz i nieszpory: prałat i przeor: kielich i opłatek: małżonek i diabeł: pielgrzym i bierzmowanie itd.”⁶¹.

Na to słownictwo kościelne czeskie złożyła się spuścizna terminologiczna, sięgająca na Morawy i do Karyntii. Zacytujemy tu znowu słowa A. Brücknera: „Sami Czesi jednak nie wytworzyli tego słownictwa: wyszło ono od misjonarzy niemieckich, co z Salzburga, Passau i Regensburga między Słowianami alpejskimi i na Morawach w VIII i IX wieku pracowali: nawet Grecy soluńscy, Cyryl i Metody, w misji morawskiej, przyjęli to gotowe słownictwo do swej liturgii: w końcu przez Czechów i do nas doszło”⁶².

Dalsze badania rozwinęły i poprawiły, ale i też umocniły zdanie A. Brücknera, jak o tym świadczą cytowane poprzednio wypowiedzi Tadeusza Lehra-Spławińskiego. Nie bez powodu pojawiły się też w Gnieźnie, gdzie ci pierwsi misjonarze znaleźli się razem z Dobrawą wezwania św. Wita i św. Jerzego, wzięte bezpośrednio z patrocyniów na praskich grodach⁶³; z Czech też pochodziło

⁶⁰ Zob. tutaj w szczegółach A. Naegle, *Kirchengeschichte Böhmens*, t. 2 Wien-Leipzig 1918 s. 450 i n.; por. też F. Graus, *Böhemen zwischen Bayern und Sachsen. Zur böhmischen Kirchengeschichte des 10. Jahrhunderts*, w: „Historica” 17: 1969 s. 14 i n.

⁶¹ A. Brückner, *Od pogaństwa do chrześcijaństwa*, s. 210; por. też wyżej cytowane spostrzeżenia T. Lehra-Spławińskiego w tej samej sprawie, a także S. Rospond, *Kościół*, s. 28—30.

⁶² A. Brückner, *j.w.*

⁶³ *Sztuka polska przedromańska i romańska do schyłku XIII wieku*, pod red. M. Walickiego, t. 1 cz. 2, Warszawa 1971 s. 689, 693;

wezwanie św. Wacława, najstarszy tytuł katedry na Wawelu⁶⁴.

Nie mylił się Tadeusz Wojciechowski, gdy intuicyjnie wyczuwał, że genealogia polskiej annalistyki winna naprowadzić nas na drogę, po której przybyły do Polski najstarsze księgi kościelne. Nowsze badania wykazały jednak, że nie Korbea była ich matką, lecz w formie kompilacji hersfeldzko-fuldajskiej przez Pragę dostarły zapewne już za czasów biskupa Jordana do Gniezna, skąd je w r. 1039 Czesi, za księcia Brzetysława, z rodzimą polską kontynuacją uwieźli do Pragi⁶⁵.

Wspominamy tu wreszcie o epizodzie z życia księcia Mieszka, który zraniony zatrutą strzałą skierował prośbę o wyleczenie do grobu św. Udalryka do bawarskiego Augsburga, wraz ze srebrnym ramieniem jako votum dla pośrednika w cudownym uleczeniu⁶⁶.

Istnieje jeszcze kilka innych drobniejszych faktów, wskazujących na związki kościoła polskiego z kościołem czeskim i bawarskim w tej najwcześniejszej fazie chrystianizacji, ale jako

G. Chmarzyński, *Architektura i rzemiosło przedromańskie*, w: *Dzieje Gniezna*, pod red. J. Topolskiego, Warszawa 1965 s. 112—113; J. Nowacki, *Dzieje*, t. 1 s. 9—10 (tu szersze omówienie).

⁶⁴ T. Dunin-Wąsowicz, *Kulty świętych w Polsce w X w.*, w: *Polska w świecie*, s. 71—76. Z. Kozłowska-Budkowa, *Który Bolesław*, w: *Prace z dziejów Polski feudalnej, ofiarowane Romanowi Grodeckiemu*, Warszawa 1960 s. 86; o związku św. Wita z Pragą ob. F. Graus, *Böhmen*, s. 19 i n.; L. Matejka, *St. Veit, der Patron Böhmens im ältesten kirchenslavischen Schrifttum*, w: *Millenium*, s. 41 i n.

⁶⁵ Sprawę tę dokładnie omówiłem w rozprawie pt. *Główne linie rozwoju rocznikarstwa polskiego w wiekach średnich*, KH 78: 1971 s. 804 i n. W Polsce znalazły się dwie kompilacje roczników obcych: a) hersfeldzko-korbejska, zredagowana prawdopodobnie w Fuldzie oraz b) augijsko-kolońska, przywieziona do Polski przez królową Rychezę w roku 1013. Jedynie w tej pierwszej znajdują się zapiski, które są też rozpowszechnione w annalistyce czeskiej. Należy zatem przypuszczać, że kompilacja hersfeldzko-korbejska (fuldajska) zanim dotarła do Polski przeszła przez Pragę; wszystko wskazuje na to, że przywiózła ją do Polski biskup Jordan (*dz. cyt.*, s. 813—819).

⁶⁶ Wiadomość ta mieści się w Gerharda, *Vita sancti Oudalrici*: „Alio quoque tempore quidam dux Wandalorum, Misico nomine, cum sagitta toxicata in brachium vulneratus est. Qui cum sentiret, sese veneno nocivo esse percussus, et sibi imminere mortis interitum eadem hora putaret, cum magna fide et constantia votum vovit, ut brachium argenteum cum manu quam cicius potuisset ad sanctum Oudalricum mittere non differret. Qui statim post votum relevatus a periculo, ad domum suam rediit, et brachium secundum suum votum componere praecepit”. Wiadomość tę, świadczącą o utrzymywaniu przez polski dwór książęcy ścisłych kontaktów z kościołem bawarskim, starannie zanalizowała T. Dunin-Wąsowicz, *Kulty świętych w Polsce X wieku*, s. 62—67.

sporne i nie zawsze jednoznaczne w swej wymowie mogą tu być pominięte⁶⁷.

⁶⁷ Spośród tych „dowodów” łączności na pierwsze miejsce wysuwa się osobisty udział członków panującej dynastii czeskiej w tworzeniu organizacji kościelnej zarówno w Czechach, jak i w Polsce. W XIII-wiecznym *roczniku Traski* (MPH t. 2 s. 828) zwraca uwagę zapiska: 974 ecclesia Pragensis primo cepit habere episcopum Dethmarum nomine ex ammonitione Dobravce. W XV-wiecznym *roczniku Sędziwoja* z Czechla znajdujemy dwie zagadkowe wiadomości, których wiarygodność nie jest możliwa do sprawdzenia, ale które mimo to mogą zawierać jakieś źródło prawdy: Anno Domini 965 Dobrochna Wrathislai ducis Bohemie filia et soror sancti Wenczeslai desponsatur Mesconi filio ducis Zemomisl, qui Mesca cecus natus fuit, et Prage baptisatus divino miraculo lumen recepit (MPH t. 2 s. 872). Wiadomość o udzieleniu Mieszkowi chrztu w Pradze nie znajduje potwierdzenia w innym źródle i nie wiadomo, czy jest oparta na jakiejś oryginalnej zapisce, czy też została wykombinowana przez samego Sędziwoja. Z Galla zaczerpnął on zdanie: qui Mesca cecus natus fuit. Dane genealogiczne (siostra św. Wacława) nie są pozbawione prawdopodobieństwa, mimo że O. Balzer (*Genealogia*, s. 22) podaje, że była tylko jego bratanicą (córka Bolesława I Srogiego). O siostrze Dobrawy, Mładzie-Marii, wiadomo, że była opatką klasztoru benedyktynek w Pradze i odegrała również aktywną rolę przy tworzeniu biskupstwa praskiego (*Cosmae Pragensis, Chronica Boemorum*, lib. I cap. 22, ed. B. Bretholz, s. 42—43). Brat Dobrawy i Młady, Strachkwias, był mnichem w klasztorze św. Emmerama w Ratybonie, pod imieniem zakonnym Chrystiana. Ponadto na egzemplarzu *rocznika Sędziwoja* jakaś wtórna ręka wpisała wiadomość, iż Dobrawa była fundatorką rozmaitych kościołów katedralnych w Polsce, w samym Gnieźnie kościoła św. Wita (MPH t. 2 s. 874). Wobec kilku tu podanych przekazów krytyczne, raczej hiperkrytyczne stanowisko zajmował H. Łowmiański, *Początki Polski*, t. 5 s. 575 i n., niejako a priori zwalczając wszystkie fakty mogące przemawiać za prasko-ratybońską drogą do chrystianizacji Polski. Nie mogąc tu wchodzić we wszystkie te szczegółowe rozważania, zauważę jedynie, iż jest tych faktów za dużo, aby je wszystkie a limine można było odrzucić. Rzecz wymaga osobnego rozbioru. Przez długi czas panowała w historiografii polskiej i obecnej niepewność, skąd przyszło do Polski chrześcijaństwo, o czym najlepiej świadczy opinia W. Abrahamy (*Organizacja*, wyd. 2, Lwów 1893 s. 15, wyd. 3, s. 104): „Trudniejsze do rozwiązania jest pytanie, czy chrześcijaństwo przyszło do Polski dopiero wraz z Dobrówką z Czech, czy Niemiec. Tak jednak również pytania formułować nie można, bo i z Czech mogło być przyniesione do nas chrześcijaństwo tylko przez Niemców; bo i w Czechach samych nie było ono jeszcze należycie ugruntowane, a tego by istniało tam już wtedy duchowieństwo czeskie do samoistnych misji zdolne, trudno przypuścić. Chodziłoby więc tylko o oznaczenie, czy drogą na Czechy czy drogą zachodnią zza Odry, chrześcijaństwo z Niemiec nam przyniesiono i którzy mogli być pierwsi u nas misjonarze. Więcej otwarta dla misji, jak staraliśmy się wykazać, była droga południowa, ale była też dalsza droga zachodnia — więcej niebezpieczna”. W innym natomiast miejscu napisał (*Organizacja*, wyd. 2, s. 30, wyd. 3 s. 112): „Misjonarzom przybyłym do Polski przed małżeństwem Mieszka, byli w pracy pomocni kapłani Dobrówki, prawdopodobnie Niemcy, duchowni z dziecezji ratybońskiej, tudzież Czesi, którzy jako rozumiejący język krajowy najodpowiedniejszymi

W sumie całkiem jasno zarysowały się środowiska i drogi, z których i którymi przyszła do Polski Mieszkowej pierwsza fala misji chrześcijańskiej. Zaczęła się ona w Bawarii, i przez Czechy i Morawy dotarła do Polski. Żaden podstawowy fakt historyczny tego okresu nie stoi w sprzeczności z tym ustaleniem, wiele natomiast bezpośrednio je potwierdza. Przejdźmy więc do podsumowania.

IV WNIOSKI

Postawiliśmy sobie pytanie: która z wypowiedzianych hipotez co do pochodzenia misji chrześcijańskiej w Polsce: a) metodiańska, b) nadreńska, c) bawarsko-czeska, jest prawdziwa, to jest, lepiej uzasadniona? I doszliśmy do takich wniosków:

1. Należy całkiem odrzucić, szeroko w niektórych kołach rozpowszechnione i pielęgnowane mniemanie, jakoby działalność wielkich apostołów Słowiańszczyzny południowej, Konstantyna-Cyryla i Metodego ogarnęła również Polskę południową, w szczególności ziemię krakowską. Poza jedną przygodną i wieloznaczną

— mogli być pośrednikami ...” Z czasem właśnie ta południowa alternatywa wzięła górę w literaturze. Ob. B. Stasiewski, *Die ersten Spuren des Christentums in Polen*, „Zeitschrift f. osteuropäische Geschichte” 8: 1934 s. 238—260, który z jednej strony stanowczo wypowiedział się przeciw bezpośrednio udziałowi duchownych saskich w początkowym etapie misji (s. 22: „Das negative Zeugnis des Thietmar ist in diesem Falle ausschlaggebender Bedeutung. Die erwähnte Möglichkeit entbehrt deshalb jeder Wahrscheinlichkeit”), z drugiej strony wyraźnie wskazał na Ratyzbę, która odegrała decydującą rolę w chrystianizacji Czech, a pośrednio wobec tego również w stosunku do Polski (s. 238: „Salzburg, Passau, vor allem aber Regensburg bildeten die Missionszentren, die am stärksten das Christentum nach Osten und Nordosten verbreiten”). Aktywne uczestnictwo dynastii czeskiej i ośrodka kościelnego Ratyzbony w tym kierunku mocno uwydatnił J. Widajewicz, *Chrzest Polski*, „Życie i Myśli” 1951 nr 11—12 s. 443—449. „Ostatecznym wynikiem przydługich moich dociekań — pisał on zasadnie — będzie uznanie Ratyzbony za ośrodek, który — przy dzisiejszej wiedzy — posiada najwięcej szans, by uchodzić za instytucję, która najbardziej przyczyniła się do chrystianizacji Polski” (s. 469). W tym samym duchu wypowiedział się też J. Nowacki (*Dzieje archidiecezji poznańskiej*, t. 1 s. 9 i n.). Poglębił i rozwinął (mierząc przesadnie) znaczenie Ratyzbony J. Dowiat, *Chrzest Polski*, Warszawa 1958, wyd. 5, Warszawa 1965; tenże, *Metryka chrztu Mieszka I i jej geneza*, Warszawa 1961, ob. tu str. 68—75. Umiarkowanym zwolennikiem tej koncepcji był też T. Silnicki, *Początki organizacji*, s. 326—328. Zdecydowanie za kierunkiem południowym opowiadał się też Z. Sułowski, *Początki Kościoła polskiego*, w: *Kościół w Polsce*, t. 1 s. 60—61, a także P. Bogdanowicz, *Chrzest Polski*, NP 25: 1966 s. 26. Omówienie całej spuścizny historiograficznej w tym zakresie wykracza poza możliwości niniejszej rozprawy.

wiadomością *Żywota św. Metodego* nie ma żadnej innej zapisanej w źródłach pisanych, która by potwierdziła ten fakt: te zaś, które przytaczano na poparcie tego poglądu, nie mogą się ostać w ogniu krytyki. W pełnej zgodzie z tym milczeniem źródeł pisanych pozostają źródła archeologiczne, architektoniczne i językowe, które również nie zanotowały obecności obrządku słowiańskiego w Małopolsce i na Śląsku.

2. Nie lepiej przedstawia się podstawa źródłowa koncepcji głoszącej pogląd o przybyciu do Polski pierwszych misjonarzy, z biskupem Jordanem na czele, z Nadrenii (Korbea, Fulda, Leodium), choć opowiadało się za nim wielu wybitnych historyków (T. Wojciechowski, Wl. Abraham, H. Łowmiański i inni). Żadne źródło kronikarskie lub rocznikarskie nie zna tego faktu. Natomiast przytaczane na poparcie tej hipotezy argumenty, jak domniemane imię chrzestne Mieszka I — Dagobert, imię dynastyczne Piastów — Lambert, oraz wezwania najstarszych świętyń w Polsce (św. Wit, św. Salwator), albo są zawodne w tej kwestii, albo są mylne. Nie da się też niczym uprawdopodobnić tezy, jakoby inicjatorem pierwszej misji chrześcijańskiej w Polsce był król niemiecki i cesarz rzymski Otton I. Nie ostało się też twierdzenie, jakoby najstarsze biskupstwo polskie miało kiedykolwiek podlegać jurysdykcji arcybiskupa magdeburgskiego.

3. Najlepiej uzasadnione źródłowo, gdyż mające pełne poparcie w kronikach (Thietmar, Kosmas, Anonim Gall), a także częściowo w zapisach rocznikarskich, polskich i czeskich, jest mniemanie, iż chrześcijaństwo w obrządku łacińskim przyszło do nas z Czech, a poprzez nie, głębiej sięgając, z Bawarii, to jest przede wszystkim z diecezji ratyżbońskiej, której jurysdykcji podlegały od prastarych czasów Czechy, a od połowy X w. również Małopolska i Śląsk (po objęciu tych ziem granicami państwa czeskiego). Duchowieństwo diecezji ratyżbońskiej, przede wszystkim czeskie, które przybyło do Polski wraz z księżną Dobrawą, żoną Mieszka I, miało pełne uprawnienia do szerzenia misji chrześcijańskiej na sąsiednich terenach Polski północnej. Nie należy wątpić, że w orszaku księżnej Dobrawy znajdował się również Jordan, który po oficjalnym przyjęciu chrztu przez Mieszka I w r. 966, udał się do Rzymu i tutaj uzyskał sakrę jako biskup misyjny w Polsce, w r. 968. Jako biskup misyjny podlegał on bezpośrednio Stolicy Apostolskiej, a więc był on wyjęty spod jurysdykcji sąsiednich metropolii niemieckich, przede wszystkim salzburskiej. Ten stan rzeczy utrzymał się aż do r. 1000, kiedy to na synodzie gnieźnieńskim, w marcu tego roku, doszło do utworzenia arcybiskupstwa gnieźnieńskiego z sufraganiami w Krakowie, Wrocławiu i Kołobrzegu, później nieco także w Poznaniu (tj.

po śmierci drugiego biskupa misyjnego w Polsce, Ungera, od r. 1000 biskupa diecezjalnego poznańskiego).

Za czeskim udziałem w tej pierwszej misji świadczą, prócz wyrażnych informacji źródeł pisanych, rozmaite inne fakty, jak cała najstarsza terminologia kościelna, wezwania świętyń (św. Wit, św. Jerzy w Gnieźnie), najstarsze roczniki polskie, wykazujące pośrednictwo czeskie i rozmaite inne drobne szczegóły. Pierwsza fala saskich wpływów w Kościele polskim ujawniła się dopiero koło r. 980, po przybyciu do Polski drugiej żony Mieszka I, margrabiarki Ody, i wnet po niej biskupa Ungera (po śmierci Jordana w r. 982 lub 984), między innymi imię św. Lamberta.

Pytanie postawione w tytule rozprawy można uznać w świetle powyższych faktów za jednoznacznie rozstrzygnięte.

GERARD LABUDA

Auf welchen Wegen ist das Christentum nach Polen gekommen?

(Zusammenfassung)

Der Autor setzt sich kritisch mit drei Thesen auseinander. Nach der ersten war anfangs in Südpolen der mit der methodianischen Mission zusammenhängende slawische Ritus vorhanden. Sollte sich diese These behaupten, müsste man annehmen, jene Region sei die Hauptquelle der christlichen Infiltration für das ganze Land gewesen. Nach der zweiten These ist das Christentum nach Polen über deutsche Lande gekommen, und zwar vor allem über Magdeburg als Metropolanzentrum, das auch das erste polnische Bistum in Posen umfasste. Die Vertreter der dritten These sehen Böhmen als Vermittler der Christianisierung Polens an. Dieser Vermittlung liege zwar auch die deutsche Basis zugrunde, eine wesentliche Rolle dabei habe jedoch Böhmen abgespielt. In diesem Falle könnte auch eine sekundäre Vermittlung Mährens in Frage kommen.

Das Vorhandensein einer methodianischen Mission in Südpolen wird von dem Autor entschieden abgelehnt. Die gesamte Argumentation der Verfechter dieser These stützt sich nämlich auf einen einzigen Text (die *Vita* des hl. Methodius in der sog. Pannonischen Legende). Aus demselben lässt sich aber nur entnehmen, dass der Fürst der Wislanen getauft worden ist; etwaige weitere Folgen dieser Taufe bleiben jedoch unbekannt. Bekannt ist dagegen, dass Svatopluk, unter dessen Schutz jene ganze Mission anfänglich gestanden hatte, schliesslich auf dieselbe verzichtete; auch wenn er Herrscher der Wislanen gewesen wäre, was von keiner Quelle bestätigt wird, ist es verfehlt, mit ihm irgendeine slawische Mission zu verbinden. Derselbe Svatopluk

hat doch den Entschluss gefasst, die methodianische Mission zu liquidieren und den Erzbischof Gorazd zu vertreiben. Den Behauptungen mancher Historiker entgegen ist der Autor der Meinung, es habe kein grossmährisches Reich gegeben. Es existierte nur Mähren, dessen Grenzen historisch gut bekannt sind. Eben mit jenem Staat ist der Wislanen-Fürst zusammengestossen und von ihm geschlagen worden; es gibt aber keinen Grund dafür, weitere Schlüsse daraus zu ziehen.

Die Frage nach der Reichweite der mährischen Metropole kann eindeutig geklärt werden. Mähren ist ein historisch gut bekanntes Gebiet und die Jurisdiktion Passaus hat nie bis nach Krakau oder gar noch weiter nach Norden gereicht. Die gegensätzlichen Behauptungen sind nach der Meinung des Autors völlig unbegründet. Er erklärt sich auch für die Ansicht W. Abrahams, wonach Prochoros und Prokulfus Olmützer Bischöfe waren. Dabei wird auf die Meinung der Archäologen hingewiesen, wonach die in Südpolen gefundenen Rotundenüberreste in das 10. Jh. zu datieren sind — und ebenso die Anfänge der kirchlichen Organisation auf diesem Gebiet. Die letztere hängt mit der böhmischen missionarischen Tätigkeit zusammen, die mit dem Regensburger Bistum und nach 973 mit Olmütz und Prag verbunden war.

Die zweite These, wonach die Christianisierung Polens über Sachsen und Franken erfolgt ist, stützt sich vor allem auf die Überlieferung Thietmars von dem Posener Bischof Jordan, der angeblich Suffragan des Magdeburger Metropoliten gewesen sein soll. Nach den 1920 vorgenommenen und von W. Abraham unterstützten Untersuchungen von Paweł Kehr scheint jedoch die Frage eindeutig geklärt zu sein. Es wurde auch eine apriorische These vertreten, der Kaiser habe Missionsrechte auf dem Gebiete Polens gehabt; die Verfechter dieser These können die quellenmässige Begründung dafür anführen. Dagegen gibt es negative Beweise, die diese These verneinen. Als einer solcher Beweise kann das Schweigen der Protokolle der Ravennaer Synode 967/968 in Sache des polnischen Bistums dienen. Ein anderer Beweis ist die Chronik des Reginon von Prüm d.h. deren Fortsetzung. Der Autor der Fortsetzung war Adalbert, der spätere Erzbischof von Magdeburg. Unter dem Jahre 961 hat er seine Mission in Kiew beschrieben. Wäre er ein Erzbischof auch für Polen geworden, würde er das sicher in seiner Chronik gesagt haben.

Richtig scheint die dritte These zu sein, wonach Polen von Böhmen aus christianisiert worden ist. Die Anfänge des Christentums in Polen sind auf die Person der Herzogtochter Dobrava zu beziehen, die aus Böhmen gekommen ist. Im Jahre 966 unterstand Böhmen kirchlich dem Regensburger Bistum und damit der Salzburger Metropole. So müssen jene zwei Zentren an dem von Böhmen eingeleiteten Christianisierungsprozess Anteil gehabt haben. Sie haben auch sicher der Klerus und die Ausrüstung geliefert, mit denen Jordan in Polen erschienen ist.

Mit Kontakten zu den Slawen befassten sich in diesem Gebiet Aquileia, Salzburg, Sirmium; dort wurde die Sprache und die Terminologie ausgebildet, die seit je der Christianisierung der Slawen gedient haben. Das ändert nichts an der Tatsache, dass Jordan, bevor er nach Polen kam, sich nach Rom begeben haben muss. Die auf lateinischer und süddeutscher Grundlage ausgebildete kirchliche Terminologie ist durch die tschechische sprachliche Vermittlung geprägt. Die kritische Analyse der sog. Korbeaer-Fuldaer Annalen lässt annehmen, dass auch sie nach Polen über Prag gelangt sind.

Übersetzt von Juliusz Zychowicz