

Michał Wszyński

Chrzest Polski w świetle wytycznych misyjnych dla Słowian

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawno-historyczny 9/1-2, 3-49

1966

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

CHRZEST POLSKI W ŚWIETLE WYTYCZNYCH MISYJNYCH DLA SŁOWIAN

Treść: I. Założenia wstępne. — II. Wytyczne prace misyjnej wśród Słowian. — III. Chrzest Polski. —

I. ZAŁOŻENIA WSTĘPNE

Zacznijmy od misyjnych wytycznych, danych Apostołom przez samego Chrystusa. Oto one:

„I obchodził Jezus wszystkie miasta i wioski, nauczając w synagogach, głosząc ewangelię Królestwa i uzdrawiając chorobę i wszelką niemoc. A widząc rzesze, ulitował się nad nimi, że byli strudzeni i porzuceni jako owce bez pasterza. Wtedy rzekł uczniom swoim: Zniwo wprowadźcie wielkie, ale robotników mało... I wezwawszy dwunastu uczniów swoich, dał im moc nad duchami nieczystymi, aby ich wypędzali i uzdrawiali wszelką chorobę i wszelką niemoc... Tych dwunastu wysłał Jezus, rozkazując im i mówiąc: Na drogę pogan nie zachodźcie i do miast samarytańskich nie wchodźcie. Ale raczej idźcie do owiec, które poginęły z domu Izraela. A idąc przepowiadajcie mówiąc, że przybliżyło się Królestwo niebieskie. Chorych uzdrawiajcie, zmarłych wskrzeszajcie, oczyszczajcie trędowatych, wyrzucajcie czarty. Darmoście wzięli, darmo dawajcie. Nie miejcie złota ani srebra, ani pieniędzy w trzosach swoich. Ani torby podróżnej, ani dwu sukien, ani sandałów, ani laski. Albowiem godzien jest robotnik stawy swojej. A do któregokolwiek miasta wnijdziecie, zapytajcie, kto jest godny w nim i tam mieszkajcie aż do waszego odejścia. A wchodząc do domu, pozdrówcie go mówiąc: Pokój temu domowi. I jeśliby dom ten był godzien, niechże nań zstąpi pokój wasz. A jeśliby nie był godzien, niechże pokój wasz do was wróci. I jeśliby was ktokolwiek nie przyjął i nie usłuchał mów waszych, wyszedłszy na zewnątrz z domu lub miasta, strząśnijcie proch z nóg waszych” (Mat. 9, 35—37; 10, 1, 5—14; Zob. Mar. 6, 7—13; Łuk. 9, 1—6).

„A jednastu uczniów poszło do Galilei, na górę, gdzie im był nakazał Jezus... A Jezus przystąpiwszy odezwał się do nich mówiąc: Dana mi jest wszelka władza na niebie i na ziemi. Idąc tedy nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego, nauczając je zachowywać wszystko, cokolwiek wam przykazałem. A oto ja jestem z wami po wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mat. 28, 16—20; Zob. Mar. 16, 15—18).

Z rozmysłu przytoczyliśmy dosłownie powyższe dwie relacje ewangeliczne w sprawie misyjnego rozesłania Apostołów, bo chcemy zwrócić uwagę na różnicę w ich treści. Oto, gdy pierwsze wypłynęło z troski Jezusa, aby poza idącymi za Nim i słuchającymi ewangelii o przybliżeniu się Królestwa Niebieskiego rzeszami dowiedziała się jaknajprędzej reszta „owiec, które poginęły z domu Izraela”, to drugie rozesłanie nie ma już charakteru tylko pomocniczych misyj przy ewangelizującym Jezusie wśród Żydów palestyńskich, ale obejmuje pracę misyjną po wniebowstąpieniu Jezusa w stosunku do wszystkich narodów i to nie tylko zamieszkałych w Palestynie, których sobie Jezus zarezerwował, lecz już i poza Palestyną, nie pracę trwającą jakiś ograniczony czas, ale „po wszystkie dni, aż do skończenia świata”. A teraz przejdźmy do różnic, dotyczących samych misyjnych wytycznych: Gdy bowiem przy pierwszym rozesłaniu Apostołów Jezus uzbroił ich w moc czynienia cudów i wytyczył im szczegółowy regulamin osobistego zachowywania się w czasie pracy misyjnej, zamykając go wyraźnym nakazem, aby w przypadku nieprzyjęcia ich przez dane miasto czy wieś nie uciekali się do jakichś środków przymusowych, lecz spokojnie odchodzili, to przy tych bogatych szczegółach jakże inaczej przedstawia się sprawa wytycznych w drugim rozesłaniu. Na pierwszy rzut oka wyglądałoby, że Jezus po wyrażeniu, na czym ma się zasadzać praca misyjna, „idąc tedy nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je ... nauczając je zachowywać, cokolwiek wam przykazałem”, zupełnie zrezygnował z wyznaczenia jakichś szczegółowych wytycznych. Takie jednak ujęcie nie byłoby zgodne z prawdą historyczną. Bo, co się tyczy owych wytycznych, które otrzymali Apostołowie przy pierwszym rozesłaniu, zachowały swoją moc obowiązującą i po drugim rozesłaniu, innymi słowy weszły one do podstawowego arsenału Chrystusowych wytycznych kościelnej pracy misyjnej nie tylko wśród Żydów, ale i wszystkich narodów.

Następny co do czasu i rangi rodzaj misyjnych wytycznych pochodzi od samych Apostołów, wziętych zarówno zbiorowo jak i indywidualnie. Prowadząc pracę misyjną po wniebowstąpieniu Jezusa jeszcze około 12 lat w Palestynie, wykonywali ją po staremu, czyli według wytycznych Jezusowych. Z chwilą, gdy przeszli do ewangelizacji wśród Samarytan i pogan palestyńskich jak i pozapalestyńskich, zostali zmuszeni nowymi warunkami pracy misyjnej do dodawania do Chrystusowych wytycznych także własnych. A dotyczyły one głównie zasięgu i metody nauczania oraz organizowania w gminach chrześcijańskich

pierwszych kadr ewangelizujących jak i przygotowujących się do chrztu, czyli katechumenów.

Przechodzimy z kolei do trzeciego rodzaju misyjnych wytycznych mianowicie do wytwarzanego przez Kościół Chrystusowy. Na czym się on mógł zasadzać i w historycznym rozwoju pracy misyjnej zasadzał, oto pytanie, na które w tym miejscu — choćby ze względu do dzisiaj jeszcze aktualne i niezamknięte zagadnienie chrystianizacji narodów — trudno dać jakąś syntetyczną odpowiedź, któraby obejmowała wszystkie dotychczasowe etapy tej pracy, albo przynajmniej sięgające wieku X, ściślej mówiąc, aż do czasu przyjęcia chrztu przez Polskę. Co więcej, nawet tak ważne wytyczne, bo dotyczące pracy misyjnej wśród ludów największego antycznego państwa — Imperium Rzymskiego, nie zostały jeszcze dotąd należycie opracowane do tego stopnia, by można o nich powiedzieć, że już stanowią naukową całość. Brak pełnej syntezy z czasów rzymskich tymbardziej odczuwamy, gdy wiemy, że Imperium Romanum było pierwszym universalistycznym ośrodkiem doświadczalnym nie tylko dla kościelnych wytycznych misyjnych, ale i państwowych względnie kościelno-państwowych, ośrodkiem, którego przy badaniach wczesnośredniowiecznej chrystianizacji pogańskich narodów czy państw żadną miarą nie wolno pomijać. Oczywiście i my go przy rozwiązywaniu naszego partykularnego zagadnienia nie zostawimy na boku. Przeciwnie nawiążemy do niego, jako co do rangi trzeciego podstawowego założenia wstępnego.

Zacniemy od stwierdzenia, że najwyższy dyspozycyjny czynnik kościelnej pracy misyjnej został po 12 letniej działalności w Palestynie na stałe przeniesiony do stolicy ówczesnego Imperium Rzymskiego, czyli do Rzymu. Ten fakt historyczny wysuwamy tutaj na czoło dlatego, aby zaznaczyć, że jakkolwiek Palestyna, jako należąca do państwa rzymskiego, mogła ostatecznie służyć za siedzibę najwyższej władzy kościelnej jeszcze choćby do czasu zburzenia Jerozolimy i państwa żydowskiego, jednak gdy się weźmie pod uwagę z jednej strony konieczność odesparowania religii chrześcijańskiej od żydowskiej, z drugiej zaś zamiśl Apostoła Piotra założenia w samym centrum Imperium Rzymskiego Stolicy Apostolskiej, zrozumiemy doniosłość tego wielkiego zdarzenia także i dla uniwersalnej pracy misyjnej, jeżeli nie dla całego ówczesnego świata pogańskiego, to na pewno dla chrystianizacji ludów państwa rzymskiego.

Przechodząc do samych wytycznych misyjnych, pamiętać musimy, że inne trzeba było tworzyć w okresie prześladowań, a więc do r. 313, a inne po edyktie mediolańskim. Co się tyczy

okresu pierwszego, — jak wiadomo opracowanego przez A. Harnacka¹ i M. Meyera² —, to wystarczy przypomnieć, jak na tych samych bitych drogach, łączących Rzym z krańcami Imperium, po których maszerowały dumne kohorty żołnierskie biegly tam i z powrotem wozy pocztowe, handlowe i podróżnicze, dołączał się wówczas coraz częściej dla władz państwowych niespostrzeżalny wędrowny misjonarz — „Apostoł”, ewangelista, niosący w sercu wielką nowinę o Chrystusowym Królestwie dla wszystkich narodów i stanów mając przed oczyma słowa Pawłowego listu: „w tym odnowieniu nie masz poganina ani Żyda, obrzezanego czy nieobrzezanego, barbarzyńcy i Scyty, wolnego i niewolnika” (do Kol. 1, 3.) Szedł on jako łączący w jednej osobie dwóch ludzi, bo z jednej strony wysłannika kościoła Chrystusowego, z drugiej zaś jako potencjalnego zbrodniarza państwowego i oskarżony przed sądem państwowym o *crimen sacrilegii* względnie *lesae majestatis*. Szedł on świadom z jednej strony owej mocy Bożej, którą daje silna wiara, z drugiej zaś swej słabości ludzkiej, przy której dziś czy jutro jako skazanego wyprowadzą go na arenę i ukrzyżują. Lecz to go nie przerażało. Wiedział, że nocą przyjdą bracia chrześcijanie, ci sami, których nawrócił i do chrztu przygotowywał, i że oni zabiorą jego ciało, głęboko złożą w katakumbach i wraz z jego imieniem wyrują na kamieniu znamiona jego śmierci męczeńskiej. Ale nie wiedział on, że nastaną czasy, w których zjawią się z nakazu kościelnych władz badacze katakumb i z nich, jak z najciemniejszych archiwów, wydobędą między innymi jego resztki cielesne na to, aby wywiezione w dalekie świeżo nawrócone kraje pełnić mogły rolę najdroższego skarbu — relikwii. Tak wyglądała owa najsilniejsza krew męczeńską pisana pierwsza wytyczna misyjna w czasach prześladowań. Wysuwając ją na czoło, przez to nie zamierzamy obniżyć rangi drugiej żywej wytycznej. Mamy tu na myśli przykłady, jakie pierwsi chrześcijanie swoim indywidualnym, rodzinnym i społecznym życiem zaczęli wtedy dawać poganom. Chyba się nie pomylimy, gdy powiemy, że jeżeli kiedy, to właśnie w okresie prześladowań rzymskich wystąpiły w całej pełni u chrześcijan owe sławne 7 uczynków miłosierdzia co do ciała i co do duszy. Dalsze wytyczne, jak sposób wyłożenia katechumenom prawd wiary, przedstawienia ich życia z moralności pogańskiej na chrześcijańską i udzielania chrztu,

¹ Harnack Adolf, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1902.

² Meyer Eduard, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, III Bd. *Die Apostelgeschichte und die Anfänge des Christentums*, Stuttgart und Berlin 1923.

zostawiamy na boku, bo dotyczą już one nie tyle misyjnych zagadnień, ile raczej niezbędnych pierwszych kroków w życiu religijnym tych osób, które przyjęły wiarę chrześcijańską.

Przejdźmy do okresu po ustaniu prześladowań. Musimy choćby na chwilę zatrzymać się nad jego niezwykle początkiem, inaczej mówiąc nad wpływem edyktu mediolańskiego na dalszą pracę misyjną w Imperium Rzymskim. Otóż jego niezwykła siła uderzeniowa na nawracanie się narodów, żyjących w państwie rzymskim, okazała się w swoich skutkach tak wielką, że nie dziwimy się, dlaczego zarówno ówcześni jak i późniejsi historycy nie mogąc jej pomieścić w wymiarach naturalnego zdarzenia zaliczyli ją do nadzwyczajnych zjawisk historycznych. I słusznie. Zapoczątkowane bowiem przez Konstantyna W. ścisłe powiązanie religii chrześcijańskiej z interesami Imperium Rzymskiego musiało siłą rzeczy doprowadzić przed wyznaczeniem nowych wytycznych misyjnych najpierw do wytworzenia dla tej pracy podstawowej zasady, mianowicie do połączenia po raz pierwszy w historii dwóch sił uniwersalistycznych, kościelnej i państwowej, połączenia, któremu odtąd następne wieki będą nadawały znaczenie zjawiska jeśli nie zawsze idealnego, to przynajmniej koniecznościowego.

Jeżeli idzie o historyczne znaczenie tego połączenia dla pracy misyjnej w Imperium Rzymskim, to pozwolimy sobie wskazać, choćby na następujące dane: Gdy za Harnackiem przyjmiemy, że ludność państwa rzymskiego za Konstantyna W. była już w połowie ochrzczona, to pod koniec w. V, a więc w chwili upadku zachodniej części Imperium, chrześcijanie po miastach już wyraźnie przeważali i to do tego stopnia, że poganie musieli się z miast wycofywać i chronić po wsiach. Ale to nie znaczy, aby praca misyjna w granicach państwa już nie natrafiała na żadne trudności. Wystarczy przypomnieć choćby kłopoty, jakie dla tej pracy stwarzał Kościołowi rozpanoszony w w. IV i V arianizm i to nie tylko przez swoją nieortodoksyjną doktrynę. Jeżeli weźmie się pod uwagę, że w okresie prześladowań, a więc do r. 313 garnęły się do religii chrześcijańskiej z reguły klasy niższe, którym do przyjęcia chrztu wystarczała znajomość Składu apostołskiego, to teraz t. j. po zaistnieniu łączności Kościoła z państwem, kiedy na porzucenie pogańskiej religii zaczął oddziaływać w dużej mierze utylitaryzm i konformizm państwowo-wo, trzeba było katechumenom takim poświęcać o wiele więcej czasu i trudów. Stąd zrozumiałe, dlaczego po pismach apologetów z czasów prześladowań zaczęły się pojawiać dzieła wielkich Ojców Kościoła i dlaczego n. p. genialny znawca duszy ludzkiej św. Augustyn napisał dla kierowników szkół katechu-

menicznych sławny podręcznik *De cathechisandis rudibus*. Tyle o kościelno-państwowych wytycznych z zakresu pracy misyjnej prowadzonej w tym okresie czasu w granicach Imperium Rzymskiego.

Zostały nam jeszcze do omówienia wytyczne, dotyczące pracy misyjnej poza granicami Imperium Rzymskiego. Mamy tu na myśli przede wszystkim ludy ujmowane przez antyczny grecko-rzymski świat jako barbarzyńskie (= barbari). Biorąc to zagadnienie od strony kościelnej, ludy te nie mogły być żadną miarą pominięte w planach misyjnych. To też nie ustawała kościelna troska, jak zacząć przeprowadzać nawracanie tych ludów. Ze tego skomplikowanego zagadnienia nie udało się rozwiązać w okresie prześladowań, temu oczywiście nie można się dziwić. A po edykcie mediolańskim? Aby na to pytanie odpowiedzieć, należy zdaniem naszym sięgnąć do następujących ustaleń: Jak słusznie wykazał znawca tej problematyki prof. Winowski³, to Imperium Rzymskie mimo dojścia w nim do publicznego głosu chrześcijaństwa nie myślało wcale zmieniać swego starego poglądu na prawno-moralną wartość barbarzyńców. Ponieważ na sobie samym od dawna doświadczało stałego u tych ludów wiarołomstwa i okrucieństwa, odmówiło im cech równorzędnego partnera. Co więcej, doszło ono do przeświadczenia, że na barbarzyńców nie ma żadnego innego sposobu jak tylko albo ich podbić i podporządkować sobie, albo jeżeli ich nie da się jaknajdalej odrzucić od granic, to zupełnie ich zniszczyć względnie zabezpieczyć swoje granice strategicznymi limesami. Wobec takiego stanu rzeczy nie pozostawało kościelnym czynnikom misyjnym nic innego jak nawracanie barbarzyńców przesunąć na czasy dalsze a w przypadku grożącego od nich niebezpieczeństwa dopełniać obowiązku obywatelskiego, czyli innymi słowy stawać w obronie ojczyzny i Kościoła. Dopiero, gdy pod koniec zachodnio-rzymskiego Imperium, a zwłaszcza po jego upadku, przypatrzone się z bliska najemnym wojskom barbarzyńskim, a potem w zwycięskim pochodzie obejmującym terytoria rzymskie, wtedy zaczęto w tych barbarzyńcach odkrywać niezaprzeczone wartości moralne i prawne, a więc cechy, które owym ludom otworzyć już mogły drogę nie tylko do nawiązywania międzynarodowego współżycia, ale i do rozpoczęcia wśród nich pracy misyjnej.

³ Winowski Leszek, „Barbarzyńcy” w schyłkowym okresie Imperium Rzymskiego i na progu nowej epoki. Zeszyty nauk WSP, Opole 1961, Historia 3—44; Tenże, *Stosunek średniowiecznej Europy do obcych innowierców*, Prawo kanoniczne — Kwartalnik, — Warszawa 1961, Nr 1—4, str. 598—680.

II. WYTYCZNE PRACY MISYJNEJ WŚRÓD SŁOWIAN

Po rozpatrzeniu podstawowych założeń pracy misyjnej, prowadzonej wśród ludów największego w starożytności Imperium Rzymskiego aż do upadku jego zachodniego państwa, przychodzi kolej na przebadanie misyjnych wytycznych, stosowanych przy nawracaniu Słowian na przestrzeni czasu od VI w. aż do pierwszej połowy X. Mówiąc o VI w. jako wyjściowym punkcie chrystianizacji Słowian, nie mamy przez to zamiaru twierdzić, że dopiero wtedy Słowianie pojawili się po raz pierwszy na widowni historycznej. Wprawdzie ktoś po zaznajomieniu się z ostatnimi wynikami badań polskiej nauki nad początkami Słowian⁴ mógłby wskazać na możliwość zetknięcia się Wenetów z Chrześcijaństwem już nawet w pierwszym wieku n. e., jednak przy dopuszczeniu takiej możliwości dla pojedynczych ich grup, n. p. wziętych do niewoli, wykluczamy, aby do upadku zachodniego państwa rzymskiego mogło dojść do nawrócenia całego plemienia. Co innego, gdy idzie o okres wędrówek ludów w wieku V—VII i z tym okresem łączącej się dalekosiężnej migracji Słowian, wtedy już można, a nawet należy, mówić o pierwocinach pracy misyjnej wśród niektórych ich plemion. Według jakich wytycznych odbywała się ta praca w następnych okresach, — oto pytanie, które w tym rozdziale czeka na naszą odpowiedź.

Zacniemy od wstępnego zastrzeżenia, że nie będziemy w tym miejscu naszych badań wdawali się w rozwiązywanie do dzisiaj jeszcze nie rozstrzygniętego zagadnienia, od kiedy to niegdyś wspólna a z czasem na poszczególne plemiona rozbita słowiańska grupa etniczna pojawiła się po raz pierwszy między Bałtykiem, Karpatami, Alpami i Bałkanami. W każdym bądź razie to pewne, że od pierwszej połowy VI w. niektóre z tych plemion zaczęły się już osiedlać tuż pod bokiem państwa bizantyjskiego, a pod koniec tego samego wieku wdierać się w pogranicza świeżo założonego i na szeroką skalę rozrastającego się państwa Frankońskiego. Ale mylili by się, ktoby na podstawie samego styku południowych Słowian z obydwoma wymienio-

⁴ Literaturę zob. Ł o w m i a ń s k i Henryk *Początki Polski. Z dziejów Słowian w I tysiącleciu n. e.* T. I, Warszawa 1963; L e h r - S p ł a w i ń s k i Tadeusz. *O pochodzeniu i praojczyźnie Słowian*, Poznań 1946; Tenże, *Od piętnastu wieków — 966 — 1966*, Warszawa „Pax”; T y m i e n i e c k i Kazimierz. *Położenie Słowian wśród ludów Europy*, Początki państwa polskiego T. I, Poznań 1962, str. 13 nst.; L a b u d a Gerard, *Organizacja państwa Słowian zachodnich w okresie kształtowania się państwa polskiego* (od VI do połowy X wieku), Początki państwa polskiego, T. I, Poznań 1962, str. 43—71.

nymi państwami katolickimi twierdził, że zaraz zaczęło się ich nawracać na wiarę chrześcijańską. Nie zapominajmy, że byli to w pełni tego słowa znaczeniu barbarzyńcy, przed którymi, podobnie jak to bywało za czasów dawnego Imperium Rzymskiego, oba te państwa t.j. bizantyjskie i frankońskie raczej się strzegły i broniły niż wdawały w jakąś wśród nich pracę misyjną. Co innego w przypadku, gdy jakaś część plemienia słowiańskiego dostała się w granice jednego z tych państw. Wtedy utrzymanie się danej części przy swojej wierze pogańskiej stawało się na dłuższą metę niemożliwe, zwłaszcza w Bizancjum za Justyniana, gdzie przeciw poganom pojawiły się nawet specjalne ustawy. Wskazując na ten bizantyjski ustawowy przymus, nie chcemy przez to twierdzić, że pod tym względem dla pogan było lżej w państwie frankońskim. Wystarczy przytoczyć choćby stosowanie przymusu przez króla Dagoberta⁵. Z rozmysłu na te państwowe przymusy zwracamy uwagę, bo chcemy w ich pojawieniu się dopatrzeć się zjawiska jeśli nie całkiem nowego, to przynajmniej nie występującego na taką skalę w byłym państwie zachodniorzymskim.

Po tym ekskursie na temat pierwszych wytycznych nawracania Słowian w granicach obu wspomnianych państw, przejdźmy do bardziej skomplikowanego, a dla naszych badań aktualnego, zagadnienia, mianowicie do pytania, co robiono z plemionami słowiańskimi, gdy się pojawiły u granic któregoś z obu państw i nie dawały się od nich odpędzić, czy ograniczano się do samej obrony i rezygnowano z ich nawracania, czy też starano się je podbić i po politycznym ich uzależnieniu przechodzono do organizowania wśród nich pracy misyjnej. Otóż już w tym miejscu pozwolimy sobie odgórnie stwierdzić, że pierwszy sposób postępowania wybrało sobie państwo bizantyjskie, drugi zaś sposób frankońskie. Że tak postąpiło bizantyjskie, możnaby sobie wytłumaczyć kryzysem, jaki się wytworzył po śmierci Justyniana, oraz załamaniem uniwersalistycznych przedsięwzięć tegoż cesarza. Co się zaś tyczy przyczyn, które się złożyły na powstanie i rozwój sposobu frankońskiego, to sprawa naszym zdaniem bardzo skomplikowana i złożona, w każdym bądź razie domagająca się uprzednich szczegółowych rozpatrzeń:

Oto one:

1. Gdy pod koniec VI w. Słowianie przedarli się w alpejskie strony przez Enns aż do Brenneru, niszcząc po drodze resztki

⁵ Zob. Hauck Albert, *Kirchengeschichte Deutschlands*, Leipzig 1094, str. 324 Schubert Hans, *Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter*, Tübingen 1921, str. 295, 339 nst.

rzymskiej ludności i kultury chrześcijańskiej, zabiegła im drogę książęca Bawaria i rozpoczęła z nimi długotrwałe boje. Była ona sama za słaba a do tego niezupełnie jeszcze schryścianizowana, aby po zorientowaniu się, że nie da się tych karyntyjskich Słowian od granic odrzucić, od razu przejść do pracy misyjnej nad nimi. Stało się to dopiero w drugiej połowie VIII w.⁶ Mianowicie salzburski biskup Virgilius (747—784) wysłał do Karyntii regionalnego czyli wędrującego po kraju bez stałej siedziby misyjnej biskupa Modestusa wraz z kilkoma kapłanami i klerykami. Nie da się stwierdzić, od kogo wyszła do tej pracy misyjnej inicjatywa, czy od samego biskupa Virgiliusa, zgermanizowanego i energicznego Celta-Irlandczyka, wychowanka tej samej szkoły misyjnej anglikańskich mnichów, z której wyszedł św. Bonifacy, czy też od księcia Karyntian Boruta, który miał nabrać przeświadczenia, że przez nawrócenie się jego ludu wzmocni się do niego zaufanie frankońskiego króla Pepina. W każdym bądź razie nie mogło się to stać bez zgody władzy świeckiej. Ktoś się zapyta, a gdzie zgoda najwyższej władzy kościelnej — papieża? Nie zapominajmy, że po upadku Zachodniorzymskiego Imperium papieże znaleźli się poza granicami dwóch potęg chrześcijańskich, t.j. wschodniorzymskiego Imperium i świeżo powstałego a szybko rozrastającego się państwa frankońskiego. Gdy do tego dodamy jeszcze między V i VIII w. odbywające się wędrówki ludów pogańskich, a jeśli ochrzczonych to ariańskich odszczepieńców, wędrówki zamykające dosłownie dostęp papieży do obu wspomnianych państw katolickich, zrozumiemy z jednej strony trudności w utrzymaniu bezpośredniego kontaktu papieży z kościołami i władcami świeckimi w sprawie pracy misyjnej, z drugiej zaś konieczność powierzania tej sprawy miejscowym czynnikom kościelnym i świeckim. Gdy zaś idzie o inicjatywę, to nie natknęliśmy się dotąd na żadne źródło historyczne, z którego wynikałoby, że papieży z niej kiedyś zrezygnowali. Przeciwnie, nawet w tym ciężkim dla nich okresie wysyła Grzegorz W. dobrze zorganizowaną mniszą ekspedycję misyjną aż do dalekiej Szkocji i Irlandii, uzbraja ją w szczegółowe, do konkretnych anglosaskich warunków dostosowane wytyczne, kontroluje jej pracę, jednym słowem tworzy typ nowoczesnego misjonarza, typ, który z czasem przejdzie do misyjnej pracy w państwie frankońskim. Gdy do tego dodamy, że anglosascy misjonarze, jak n.p. św. Bonifacy, nie rozpoczynali swej pracy bez wiedzy i zgody papieży, nie zdziwimy się, iż do nawracania Karyntian trzeba było mieć

⁶ Hauck j.w. II str. 457 nst; Schubert j.w. str. 511.

pozwolenie osobno książęce względnie królewskie a osobno papieskie. Mówimy: osobne, bo chcemy zaznaczyć, że misjonarze ci, szukając poza zgodą papieską także królewskiej, czynili to w przeświadczeniu, iż królom frankońskim prócz władzy świeckiej przysługuje także teokratyczna władza wkraczania również w takie właśnie sprawy kościelne, jak praca misyjna. Stąd nie dziw, że przy takim układzie stosunków mogło dochodzić do takich wydarzeń, jak u św. Bonifacego, który po otrzymaniu zgody od papieża na prowadzenie pracy misyjnej uznał za stosowne o tym Karolowi Martelowi nie mówić.⁷ Ale wróćmy do biskupa Virgiliusa i zapytajmy, czy miał od obydwóch najwyższych czynników zgodę na rozpoczęcie misji wśród Karyntian. Wyrażnego potwierdzenia w źródłach nie mamy. Jeżeli weźmiemy pod uwagę, że Pepin Virgiliusa jako swego zaufanego polecił bawarskiemu księciu Odilowi na biskupstwo salzburskie, dojdziemy do przeświadczenia, iż od tych dwóch władców otrzymał zgodę. Inaczej przedstawia się sprawa zgody papieża Zachariasza. Wprawdzie Virgilius jeszcze przed swoją nominacją biskupią został wezwany do Rzymu celem wytłumaczenia się z zarzutu, jaki przeciw niemu wytoczył św. Bonifacy z powodu jego niektórych nieortodoksyjnych poglądów naukowych, ale nie wiadomo, czy rzeczywiście on ten rozkaz papieski wykonał. W każdym bądź razie stwierdzić należy, iż ten incydent nie wstrzymał jego konsekracji biskupiej i objęcia biskupstwa salzburskiego, co daje podstawę do przypuszczenia, że także uzyskał zgodę papieską na pracę misyjną wśród Karyntian.

Tak w naszych oczach przedstawiałyby się pierwsze wytyczne misyjne dla Słowian, którzy pod naporem Awarów znaleźli się u południowych granic państwa frankońskiego i przez przyjęcie chrześcijaństwa szukali schronienia i opieki u króla Pepina. Co się tyczy samej pracy misyjnej, zahamowała ją jednak reakcja pogańska. Przyszło do wojny religijnej z Bawarią, po której zwyciężona Karantania musiała uznać nad sobą zwierzchnictwo niemieckie i przyjąć z powrotem misjonarzy salzburskich.

2. Jako następny okres pracy misyjnej wśród Słowian wysuwa historia czasy Karola W. Jeżeli idzie o rangę tego okresu, to nauka niemiecka daje mu notę bardzo wysoką. Hauck tak go scharakteryzował:

„Überall machte sich bemerklich, dass ein mächtiger Wille alles bestimmte; der Widerstand wurde mit Gewalt überwunden. Denn nicht mehr die Kirche missionierte, vom Staate geschützt, wie in den

⁷ Schubert j.w. str. 302.

Tagen Karl Martells und Pippins, sondern der König bot den christlichen Glauben anzunehmen, und die langsame Arbeit vermochte kaum dem vorwärts drängenden Herrescher zu folgen" (II 339).

Ponieważ to ujęcie Karolowej pracy misyjnej przez Haucka stało się dla nauki niemieckiej punktem wyjścia do snucia dalekosiężnych wniosków w odniesieniu do Słowian, pozwolimy sobie w wąskich ramach niniejszych naszych badań przekontrolować wszystkie jej „za” i „przeciw”.

Zostawimy na boku omówioną przez Haucka sprawę wtargnięcia w granice ziem niemieckich szerokiej fali weneckiej, która bez żadnego prawie nacisku została schrystianizowana i utraciła swoją twarz etniczną. Również pominiemy Słowian zagęszczonych nad Menem i Regnicą, którym wirtzburski biskup Berenwelt (785—800) miał według Haucka na rozkaz Karola W. zbudować 14 kościołów” um dieses Gebiet für den christlichen Glauben und die deutsche Nationalität zu gewinnen" (II 342). Obie te sprawy należą do słowiańskiej chrystianizacji wewnętrznej. Nam idzie głównie o zewnętrzną chrystianizację Słowian. I nią się tu szczegółowo zajmiamy.

Omawiając wyżej bawarską pracę misyjną wśród Karyntian, podprowadziliśmy ją w naszych badaniach prawie aż do śmierci Pepina. Z pierwszych ważniejszych wydarzeń dla tej pracy, pod panowaniem Karola W., należy wymienić najpierw objęcie salzburskiego biskupstwa po śmierci Virgiliusa przez Arnona — Bawarczyka wprawdzie, ale zaufanego Karola W., od którego już nieraz posłował do papieży. On dalej prowadził chrystianizację Słowian Karyntyjskich. Drugim zdarzeniem było po zdradzie bawarskiego księcia Tassila wcielenie Bawarii i jej Kościoła do państwa frankońskiego (788). Oczywiście, w następstwie tego drugiego zdarzenia sprawa dalszej pracy misyjnej wśród Karyntian musiała siłą rzeczy przejść pod rządy Karola W. i Kościoła frankońskiego.

Prócz tego zewnętrznego odcinka pracy misyjnej wśród Słowian, kontynuowanej przez Karola W., zaistniał siedem lat później za jego panowania drugi, również zewnętrzny. Mamy tu na myśli frankoński plan schrystianizowania rozgromionych przez syna Karolowego Pepina najgroźniejszych wrogów — Awarów (795) i podległych im panońskich Słowian. Nie będzie my tu dochodzili, w jakich to czasach przedostali się ci Słowianie do Panonii i rozsiadli się po lasach po obu stronach Dunaju i kiedy silniejsi od nich Awarowie przedarli się wzdłuż Dunaju i po opanowaniu ich zaatakowali niebezpiecznie wschodnie granice państwa frankońskiego. Stwierdzimy tylko,

że w r. 795 Awarowie rozgromieni przez Pepina syna Karola W. wyrazili chęć przyjęcia wiary chrześcijańskiej i że w związku z tym faktem ich pogromca — Pepin zwołał w następnym roku konferencję biskupią nad Dunajem w celu naradzenia się nad wytycznymi pracy misyjnej wśród podbitych Awarów i im podległych Słowian. Co wtedy uchwalono, z powodu braku źródeł nie da się dokładnie stwierdzić. Zdaniem Haucka sam w śpiech zwołania tej konferencji wskazywałby, że Pepin zamierzał użyć tej samej metody misyjnej, którą jego ojciec zastosował do Sasów, i że od zrealizowania tego zamiaru odwiedli go zebrani biskupi oraz zdecydowana postawa Alkuina. To jedno pewne, że na tej konferencji podzielono misyjne terytorium pannońskie w ten sposób, że Salzburgowi oddano część przylegającą do misyjnego terenu karyntyjskiego, Akwilei powierzono część południową, zaś Passawie północną. Gdy idzie o osobisty stosunek Karola Wielkiego do powyższych wytycznych zaznaczył Hauck, że poza zgodą na prowadzenie wzmożonej i lepiej dotowanej pracy misyjnej w tych trzech okręgach na sposób salzburski, należy wymienić jeszcze zgodę na ustanowienie przez Arnona dla Awarów regionalnego biskupstwa. Tyle Hauck⁸. Inaczej ujął znaczenie tej konferencji Brackmann⁹. Według niego Karol W. po zakomunikowaniu mu powstałego na tej konferencji napięcia między Pepinem i biskupami postanowił rozstrzygnięcie owej skomplikowanej sprawy przeniesić na szczebel wyższy, niż miejscowy frankoński, mianowicie rozstrzygnąć ją przy współdziałaniu Papieża Leona III. Dowodem tego pierwszego w pracy misyjnej państwa frankońskiego nawiązania łączności króla z papieżem, jest według tego autora fakt, że papież na Karolową propozycję zgodził się na podniesienie salzburskiego biskupstwa do arcybiskupstwa a dotychczasowego biskupa Arnona na arcybiskupa (788).

„Sicherlich — tak kończy swój wywód Br. — aber dürfen wir feststellen, dass zwischen dem Bündnisschluss des Jahres 796 und der Begründung Salzburgs im Jahre 798 ein innerer Zusammenhang besteht. Am Anfange der karolingischen Slavenmission steht Karls des Grossen Bund mit Rom”¹⁰

Co sądzić o tych dwóch hipotezach badaczy niemieckich, t.j. Haucka i Brackmanna. Według naszego zdania w zasadzie bliż-

⁸ Hauck j.w. II str. 460—464; Schubert j.w. str. 341.

⁹ Brackmann Albert, *Gesammelte Aufsätze*, Weimar 1941: *Die Anfänge der Slavenmission und die renovatio imperii des Jahres 800* (1931), str. 61 nst; *Die Anfänge der abendländischen Kulturbewegung in Osteuropa und deren Träger* (1938), str. 80 nst.

¹⁰ Brackman j.w. *Die Anfänge der Slavenmission*. str. 64.

szą prawdy historycznej jest hipoteza Haucka. Co się tyczy hipotezy Brackmanna, zaatakował ją ostro Heinz Löwe¹¹ następującymi argumentami: że Karol W. realizując swoją politykę misyjną w stosunku do Awarów i podległych im Słowian mógł się wystarczająco posłużyć doświadczeniami kościoła bawarskiego; że rozgromienie Awarów musiało polepszyć położenie podległych im Słowian; że Awarowie w tym czasie byli ze sobą pokłóceni, więc nie przedstawiali już tak groźnego wroga; że przy takim stanie rzeczy nie miał Karol W. potrzeby szukać szczególnego poparcia papieskiego do swej pracy misyjnej. Na te argumenty odpowiedział Br. w artykule: *Die Anfänge der abendländischen Kulturbewegung in Osteuropa und deren Träger* (1938), ale w naszym przeświadczeniu jego replika nic ważniejszego do dyskusji nie wniosła. Przyłączając się do stanowiska Löwe'go, dorzucimy od siebie jeszcze następujące argumenty: pracę misyjną wśród Słowian Karyntyjskich zaczęło prowadzić biskupstwo salzburskie — jak wykazaliśmy wyżej — blisko pięćdziesiąt lat wcześniej (Virgilius, nim zostało podniesione do rangi arcybiskupstwa, zatem nie można nawracania Słowian wiązać dopiero z r. 796; zanim Arno został zamianowany arcybiskupem salzburskim (788), już był panoński teren misyjny podzielony między trzy biskupstwa na konferencji biskupiej naddunajskiej w obecności Pepina (796), a więc najwyraźniej bez zgody papieskiej; co się tyczy faktu, że Arno tuż przed swoją nominacją na arcybiskupa salzburskiego był w Rzymie i po powrocie zaprojektował Karolowi W., aby się zgodził na regionalnego biskupa dla Awarów, możnaby się domniemywać cichej zgody Leona III podobnie, jak takiej zgody domyślaliśmy się przy Virgiliusie, ale ściślej rzecz biorąc, nie mamy na to żadnego wyraźnego dowodu. Zbierając tedy razem wszystkie argumenty przeciw hipotezie Brackmanna, nie możemy podzielić jego twierdzenia, że zachodzi wewnętrzny związek między r. 796 a nominacją papieską na arcybiskupa salzburskiego, oraz że na początku pracy misyjnej wśród Słowian zaistniał związek między Karolem W. i papieżem.

Ale wróćmy jeszcze do Brackmanna. Poza powyższym ujęciem Karolowej pracy misyjnej wśród Słowian panońskich wysunął on na czoło jeszcze jeden — w tym wypadku już końcowy — jej etap słowiański. Mianowicie zdaniem tego badacza Karol W. po dokonaniu odnowienia Imperium rzymskiego

¹¹ Löwe Heinz, *Die karolingische Reichsgründung und der Südosten. Studien zum Werden des Deutschtums und seiner Auseinandersetzung mit Rom, in Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte*, Bd. 13. Stuttgart 1937, str. 74, 75, 79, 82.

w r. 800 postanowił swym planem misyjnym objąć specjalnie tych wschodniopółnocnych Słowian, którzy się wdzierali w granice jego państwa. A zrealizował go w ten sposób, że najpierw wciągnął do niego przebywającego w Akwizgranie Leona III, następnie w r. 805 kazał swemu synowi Karolowi uderzyć i podbić Czechów, a w rok później uczynić to samo z Serbami osiadłymi między Łabą i Sałą oraz w r. 812 z Wilkami mieszkającymi między Łabą i Odrą. Gdy idzie o motywy powyższych uderzeń na Słowian, ujął je Br. w następujące słowa:

„Es handelt sich bei den kriegerischen und organisatorischen Massnahmen dieser Jahre um ein planmässiges Vorgehen des Kaisers im ganzen Osten und Norden seines Reiches, mit dem Endziel, die dortigen, dis dahin heidnischen Völker zu schristianisieren und dem Reiche einzugliedern.... Wer in dieser Zeit der Träger der abend — ländischen Kulturbewegung in Osteuropa war, kann nach alledem nicht zweifelhaft sein. Es war der Herrscher des Frankenreiches. Neben ihm tritt der Papst in den Hintergrund“.¹²

Tak właśnie w streszczeniu wygląda brackmannowskie ujęcie zaplanowanej przez Karola W. pracy misyjnej wśród Czechów, Serbów i Wilków. Mówimy: zaplanowanej, bo w rzeczywistości nie można znaleźć żadnego źródła, które potwierdzałoby nie tylko prowadzenie wśród wspomnianych Słowian pracy misyjnej, ale i nawet jej rozpoczęcie. Co więcej. Gdy weźmiemy pod uwagę brak u Brackmanna wyraźnego pokrycia źródłowego dla samego faktu zaistnienia takiego planu misyjnego oraz wciągnięcia do niego papieża Leona III, nie pozostanie nam nic innego, jak tylko skwalifikować Karolowe podbicie Czechów, Serbów i Wilków jako zwyczajną obronę lub zabezpieczenie się przed dalszym napadem.

Po szczegółowym naszym przekontrołowaniu wszystkich „za” i „przeciw dotychczasowego poglądu nauki niemieckiej na pracę misyjną wśród Słowian w okresie panowania Karola W. przychodzi teraz pora na końcowe uogólnienia. Oto one: Zaczniemy od terenu i charakterystyki nawracanych Słowian. Co się więc tyczy samego terenu, to nie obejmował on, jak to dowodzi Brackmann, całego wschodniego pogranicza państwa Karola W., tylko Panonię zajęta przez Awarów, ściślej mówiąc panońskie tereny leśne z wyłączeniem połaci biegnących po obu brzegach Dunaju. Gdy zaś idzie o samych Słowian, to przy słabym ich zaludnieniu nie było ich chyba dużo, co oczywiście nie dowodzi, aby liczbą nie mogli oni górować na Awarami. Jaka była wartość organizacyjna tych Słowian, trudno dociec. Że nie była ona

¹² Brackmann, j.w. *Die Anfänge der abendl. Kulturb.* str. 97 nst.

mała, wystarczy przytoczyć dwa fakty: pierwszy kiedy Karol W. w sprawach gospodarczo-handlowych z nimi się układał na równi jak z Awarami, z czego wnioskować możnaby, iż uważał ich już nie za dawniejszych barbarzyńców, ale za równych sobie partnerów, kiedy ksiązę Awarów prosi Karola o wyznaczenie innych siedzib, ponieważ w starych zagrażają im Słowianie („propter infestationem Sclavorum”).

Przejdźmy do ich chrystianizacji. Które z tych plemion, mianowicie czy Awarowie czy Słowianie, było bardziej skłonne do nawrócenia się, również trudno rozstrzygnąć. Sam fakt zgłoszenia się Awarów do przyjęcia chrztu tuż po ich rozgromieniu nie przesądza jeszcze o prawdziwej ich gotowości, tym bardziej gdy zarówno Awarom jak i pannońskim Słowianom nie było tajne, że misyjna praca salzburskiego kościoła wśród Karyntian zmierza wyraźnie do ich zgermanizowania. Dokonany na naddunajskiej konferencji biskupiej w roku 796 przydział pracy misyjnej trzem biskupstwom wcale jej wytycznych nie różnicuje, bo — jak słusznie Hauck zauważył: „dass durch Virgil und Arn in Kärnten gegebene Beispiel wird massgebend gewesen sein” (II 463). Że rzeczywiście tak się stało, wystarczy wskazać na fakt wysłania przez Arnona regionalnego biskupa misyjnego dla Awarów. Dlaczego takiego biskupa nie wysłano dla pannońskich Słowian, oto pytanie, na które trudno dać zdecydowaną odpowiedź. Czyż nie należałoby w tym punkcie mówić o misyjnej dyskryminacji owych Słowian? Z rozmysłu stawiamy to pytanie, gdyż wiadomo, że przez Karola W. wprowadzone wytyczne misyjne: *Ratio de catechizandis rudibus*. *Karoli M. epistola encyclica de baptismo i Maxentii Aqueilensis epistola de baptismo ad Karolum Magnum* miały na oku Sasów i Awarów, a nie pannońskich Słowian¹³. Mówiąc o tej misyjnej dyskryminacji nie mamy zamiaru twierdzić, aby np. w *ratio de catechizandis rudibus* zawarte takie nakazy, jak unikanie masowego chrztu i zaczynanie katechizacji od pytania: primo interrogandus est ille, qui se dicit velle fieri christianum, utrum hoc voluntarie, an invitus faciet, miały się odnosić tylko do Germanów i Awarów, a nie także do Słowian. Powyższe uogólnienia nasze byłyby niezupełne, gdybyśmy pominęli sprawę współudziału w Karolowej pracy misyjnej papieża. Że nie było go w takiej

¹³ Zob. Heer Joseph Michael, *Ein Karolingischer Missions — Katechismus*, *Ratio de catechizandis rudibus* und die Tauf-Katechesen des Maxentius von Aquileia und eines Anonymus im Kodex Emmeram. XXXII saec. IX Freiburg im Breisgau 1911, str. 1: „...Die angesprochenen Heiden sind, wie ich nachweisen hoffe, Germanen oder Awarren; und die Zeit ist die karolingische”.

¹⁴ Zob. Brackmann, j.w. *Die Anfänge der Slavenmission*, str 58.

formie, w jaką go ubrał Brackmann, wykazaliśmy wyżej. Innymi słowy Karol W. podobnie jak jego poprzednicy, uważał się za wystarczająco uprawnionego do wykonywania także tej pracy. Źródła tego uprawnienia dopatrywał się on w teokratycznej analogii, mianowicie w Dawidzie i w Konstantynie W. A co się tyczy jego i papieskiego stanowiska w stosunku do grożącego Kościołowi niebezpieczeństwa ze strony pogan, wystarczy przytoczyć sławną jego wypowiedź:

„Nostrum est: secundum auxilium divinae pietatis sanctam undique Christi ecclesiam ab incursu paganorum et ab infidelium devastatione armis defendere foris et intus catholicae fidei agnitione munire. Vestrum est, sanctissime pater: elevatis ad Deum cum Moysae manibus nostram adjuvare militiam, quatenus vobis intercedentibus Deo ductore et datore populus christianus super inimicos sui sancti nominis ubique semper debeat victoriam et nomen domini nostri Jesu Christi toto clarificetur in orbe”. (*Brackmann, Die Erneuerung der Kaiserwürde im Jahre 800*).

3. Z tego faktu, że nasze badania obejmują wytyczne prace misyjnej wśród Słowian, nie wynika wcale, abyśmy w tej sprawie nie mogli się zwrócić do Bułgarów, ludu wprawdzie z pochodzenia turkotatarskiego, ale — jak wiadomo — zesławian-szczonego. Tym bardziej nie możemy tych wschodnich „Słowian” pominąć, gdy wiemy, że zaczęło ich wprawdzie nawracać i ostatecznie nawróciło Cesarstwo Bizantyjskie, to jednak w międzyczasie ich władca zwracał się najpierw o misjonarzy do Ludwika Niemieckiego a potem — jeśli nie równocześnie — do samego papieża Mikołaja I. Właśnie ten dwu czy trzyletni epizod pracy misyjnej najwyższych czynników, t.j. Mikołaja I i Ludwika Niemieckiego, zawiera nie tylko ciekawy materiał dla historii narodu i państwa bułgarskiego oraz papieskiej polityki kościelnej w stosunku do wschodniorzymskiego Imperium i odnowionego Cesarstwa Zachodniorzymskiego (800 r.), ale i także — jak zobaczymy — dla polskiej problematyki.¹⁵

Stan faktyczny miał w skrócie przebieg następujący: gdy po kilkowiekowym kryzysie i załamaniu się wschodniorzymskiego cesarstwa przyszło w IX w. za dynastii macedońskiej przebudzenie, przeszli cesarze do gromienia i nawracania między innymi najbliższymi im ludami pogańskimi także i Bułgarów. Wtedy, jak twierdzi Schubert, książę Borys miał w imieniu swego narodu wysunąć warunek, aby dla Bułgarii ustanowiono osobnego patriarchę i przy tym postawić pytanie, kto w tym konkretnym przypadku byłby uprawniony do wyświęcenia

¹⁵ Schubert, j.w. str. 427 n., 514—518; Hergenröther J. *Photius*, Regensburg 1867, str. 591—617; Hauck, j.w. II str. 696; Halter Johannes, *Das Papstum*, Idee und Wirklichkeit, II Bd., Stuttgart 1937, str. 65, 73, 74, 100, 101, 118, 132; Labuda, j.w. str. 47—53.

patriarchy, a więc czy papież Mikołaj I, czy też Focjusz patriarcha konstantynopoliński. Odpowiedź na to ostatnie pytanie dał pierwszy Focjusz w dłuższej, co do treści bardzo skomplikowanej swojej encyklice, w której po powołaniu się na dwudziesty ósmy kanon Chalcedońskiego Soboru (451) oświadczył, że wyświęcanie metropolitów i biskupów dla barbarzyńców, zajmujących terytoria po dawnych diecezjach trackich, należy do patriarchy konstantynopolińskiego, a więc w tym wypadku do niego. I tu właśnie, jak przypuszcza Schubert, mogła grupa zwolenników nawiązywania stosunków między Bułgarią i Zachodem wpłynąć na księcia Borysa, że do omówienia tej sprawy wysłał poselstwo do Rzymu, a następnie, jeżeli nie równocześnie, zwrócił się z prośbą do Ludwika Niemieckiego o przysłanie mu do pracy misyjnej biskupa i kapłanów. Hinkmar podaje, iż Ludwik dowiedziawszy się o pobycie bułgarskiego poselstwa w Rzymie w tej samej sprawie miał zwrócić się do Mikołaja I o powiadomienie go o zapadłych papieskich decyzjach i że otrzymał skróciwą odpowiedź. Jak wiadomo decyzje te zostały ujęte szeroko przez Mikołaja I w Responsa ad consulta Bulg. 13 Nov. 866 (MG ep. VI, 568—600). Dla naszej problematyki wystarczy, gdy przytoczymy 2 następujące decyzje:

„Requiritis, si liceat in vobis Patriarcham ordinari. Sed de hoc nihil deffinitive respondere possumus, priusquam legati nostri, quos vobiscum mittimus, reversi fuerint, ut nobis, quae inter vos multitudo sit et unanimitas christianorum, renuntient. Nam interim episcopum habetote, et cum incremento divinae gratiae christianitas ibi fuerit dilatata, et episcopi per singulas ecclesias ordinati. tunc eligendus est inter eos unus, qui non Patriarcha, certe Archiepiscopus appellandus sit, ad quem omnes concurrant...” (cap. LXXII). „A quo autem sit patriarcha ordinandus interrogatis. Id idcirco scitote, quia in loco, ubi numquam patriarcha vel archiepiscopus constitutus est, a maiori est primitus instituendus, quoniam secundum Apostolum minus a maiori benedicetur, deinde accepta licentia et palii usu ordinat ipse sibi deinceps episcopos, qui successorem suum valeant ordinare. Vos tamen, sive patriarcham sive archiepiscopum sive episcopum vobis ordinari postuletis, a nemine nunc velle congruentius quam a pontifice sedis beati Petri... hunc ordinari valetis. In quo hic est ordo servandus, ut videlicet a sedis apostolicae praesule sit nunc vobis episcopus. consecrandus, qui, si Christi plebs ipso praestante crescit, archiepiscopatus privilegia per nos accipiat et ita demum episcopos sibi constituat, qui et successorem eligant, sane interim in throno non sedentem et praeter corpus Christi non consecrantes, priusquam palium a sede Romana percipiat, sicuti Galliarum omnes et Germaniae et aliarum regionum archiepiscopi agere comprobantur” (ibidem cap. LXXIII).

Z rozmysłu przytoczyliśmy te dwie ze sobą związane decyzje w dosłownym brzmieniu, bo chcemy rozpatrzyć wszystkie

w nich zawarte wytyczne do pracy misyjnej w ówczesnej Bułgarii. Zaczniemy od przesunięcia przez Mikołaja I sprawy wyświęcenia bułgarskiego patriarchy względnie arcybiskupa do czasu powrotu papieskich legatów, których zadaniem było pozierać i przywieźć informacyjny materiał z zakresu dotychczas wykonanej pracy misyjnej zarówno przez misjonarzy Focjusza, jak i Ludwika Niemieckiego. Że to przesunięcie nie miało charakteru samego odroczenia raz powziętego planu i dopuszczało zamianę patriarchy raczej na arcybiskupa, wystarczy przytoczyć z obu powyższych decyzji następujące wyrażenia: *qui non Patriarcha, certe Archiepiscopus appellandus sit; archiepiscopus consecrandus*. Po tym dopiero wstępie przeszedł Mikołaj I do wytyczenia bułgarskiemu Kościołowi trzech ze sobą ściśle powiązanych etapów organizacyjnych: pierwszego początkowego, w którym miał wystąpić konsekrowany przez papieża regionalny biskup misyjny z obietnicą otrzymania arcybiskupich przywilejów, aby po zaawansowanej już chrystianizacji kraju — tu zaczyna się etap drugi czyli średni — mógł przystąpić do wyświęcenia biskupów diecezjalnych z tym — tu zaczyna się ostatni etap — że ci wyświęceni biskupi diecezjalni będą zobowiązani wybrać arcybiskupa.

Zostawiamy na boku sprawę, czy i o ile powyższe wytyczne Mikołaja I zostały w Bułgarii na przestrzeni z górą dwóch lat wykonane. Dla naszej problematyki jest najważniejsze to, że po Grzegorzcu Wielkim, pierwszym inicjatorze i organizatorze misyjnej pracy ze strony Stolicy Apostolskiej przyszedł podobnej miary papież Mikołaj I. Mówimy: podobnej a nie takiej samej, bo jeżeli przy Grzegorzcu Wielkim można mówić tylko o początkach odzyskiwania na zachodzie stanowiska, jakie z punktu widzenia kościelnego nadania przysługiwało papieżom w zakresie chrystianizacji ludów pogańskich, to przy Mikołaju I można i należy mówić o pełnej już reaktualizacji tej władzy i to zarówno na zachodzie jak i na wschodzie. Zaangażowanie się Mikołaja I w nawracanie Bułgarów w chwili, kiedy wśród tego ludu ledwo zaczęła się praca misyjna najpierw ze strony Focjusza a potem Ludwika Niemieckiego można skwalifikować jako pierwsze zasadnicze starcie misyjnej władzy papieskiej z cesaropapistyczną władzą bizantyjską oraz z teokratyczną cesarzy frankońskich. Wprawdzie odniesione w tym starciu zwycięstwo papieskie nie trwało długo, jednak dla historii misyjnych wytycznych w ogóle, a dla Słowian w szczególności, stanowi ono etap przełomowy. Przełomowość tego etapu wystąpiła, jak widzimy zarówno dla samej władzy papieskiej, jak i dla jej wytycznych misyjnych: dla władzy papieskiej o tyle, że Miko-

łaj I przez swoje bezpośrednie wkroczenie w chrystianizację bułgarską doprowadził do podporządkowania się swojej woli dotąd na polu misyjnym samodzielnie działających obu cesarstw rzymskich, zachodniego i wschodniego, dla misyjnych zaś wytycznych o tyle, że stosowanej przez wspomniane cesarstwa dotąd praktyce, by duchowieństwo działające w danym kraju misyjnym było organizacyjnie uzależnione od kościelnych władz danego państwa, bez względu na to, czy ludność danego kraju tej chrystianizacji chciała, czy też przed nią się broniła, zwłaszcza w przypadkach, w których w ślad za chrystianizacją szło wynaradawianie względnie utrata samodzielności politycznej, przeciwstawił Mikołaj I praktykę inną, mianowicie wprowadzania poza pełną dobrowolnością ze strony nawracanych ludów także stopniowej, od samej Stolicy Apostolskiej bezpośrednio zależnej, organizacji kościelnej. Mając przed oczyma to wszystko, co dotąd powiedzieliśmy o historycznym znaczeniu misyjnych wytycznych Grzegorza W. i Mikołaja I, chyba nie trudno będzie stwierdzić, że dopiero ci dwaj papieże, kiedy się zorientowali iż rozpoczęte przez oba państwa, frankońskie i bizantyjskie, nawracanie przygranicznych ludów słowiańskich zaczęło się poważnie komplikować z powodu grożącego tym ludom niebezpieczeństwa utraty nie tylko politycznej niezależności ale i samej narodowości, sięgnęli do własnych przeciwstawnych wytycznych. Gdy bowiem na rachunek wytycznych misyjnych Grzegorza W. należy zdaniem naszym wpisać ustanowienie dla Karyntian osobnego regionalnego biskupa misyjnego, oczywiście — jak na istniejące owoczesne polityczno kościelne możliwości — zależnego jeszcze od biskupstwa salzburskiego, to wytyczne Mikołaja I poszły o wiele dalej, bo uzależniwszy całą pracę misyjną od Stolicy Apostolskiej w Bułgarii zaplanowały w niej odrazu rozbudowę całej organizacji kościelnej począwszy od biskupa misyjnego następnie do ustanowienia diecezjalnych biskupów aż do wyboru przez tych ostatnich arcybiskupa.

4. Po tym znamionym dla naszej problematyki „epizodzie” bułgarskim przechodzimy do misyjnych wydarzeń w Wielkomorawskim państwie. Nie tu miejsce na szczegółowe rozpatrywanie choćby najważniejszych uśiłowañ nawrócenia tego na dużą już miarę założonego państwa słowiańskiego. A to tym bardziej, gdy sobie uświadomimy, że materiał źródłowy, odnoszący się do tych badań, mimo swej względnej obfitości nie przedstawia jednak wysokiej dowodowej wartości.¹⁶

¹⁶ Schubert, j.w. str. 518—524; Hauck, j.w. II str. 698—704; Lehr-Splawiński T., *Działalność Konstantyna i Metodego a Słow-*

Zacznijmy od stwierdzenia, że przystępując do omówienia pierwszych ważniejszych początków pracy misyjnej w Wielkomorawskim państwie należy mieć przed oczyma przede wszystkim postać Ludwika Niemieckiego, który jako bawarski w Ratisbonie rezydujący król postawił sobie za zadanie, aby wraz z chrystianizacją Karyntian, południowo i zachodniopółnocnych panońskich Słowian, Awarów, Bułgarów, Morawian i Czechów połączyć intensywniejszą wśród nich pracę germanizacyjną. Jeżeli idzie o wyniki jego pracy w stosunku do północnopanońskich Słowaków, Morawian i Czechów, to możemy dla potrzeb naszej problematyki ująć je w następującą formę: Wypędzonym przez wielkomorawskiego księcia Mojmira I ze Słowaczyny księciem Prybiną zainteresowuje się Ludwik Niemiecki do tego stopnia, że po jego nawróceniu się organizuje dla niego — oczywiście w silnej zależności od bawarskiego królestwa — księstwo słowiańskie nad jeziorem balatońskim, jak wiadomo, teren częściowo już schrystianizowany przez arcybiskupów salzburskich. Niedługo po tym zdarzeniu ten sam Ludwik uzależnia silnie od siebie państwa czeskie i wielkomorawskie i zaczyna stawiać je przed koniecznością przyjmowania misjonarzy passawskiego biskupstwa. Skutek był taki, że w Czechach przyjęło masowo chrzest 14 książąt, a po śmierci Mojmira osadzony przez Ludwika książę Rastisław (846—870) zgadza się na pracę misyjną w swym kraju. Gdy w okresie narastającej potęgi wielkomorawskiego państwa przyłączyły się do niego Czechy, wydawało się Ludwikowi, że passawskiemu biskupowi uda się zacząć pracę misyjną wielkomorawską objąć także Czechów. Tymczasem stało się inaczej. Dalszy ciąg pracy misyjnej ze strony niemieckiej wstrzymała a nawet na stałe zamknęła rozpoczęta w r. 855 wielkomorawska wojna o polityczną niezależność, otwierając tym samym konieczność szukania dla dalszej chrystianizacji kraju misjonarzy pozaniemieckich.

Zdobywszy w tym zwrotnym punkcie graniczny ślup do śledzenia dalszej pracy misyjnej w wielkomorawskim państwie, nauka nie przypuszcza, aby książę Rastisław jakkolwiek sam ochrzczony musiał z miejsca przystępować do rozwiązywania tego właśnie zagadnienia. Natomiast jest ona zdania, że do-

wacyczna, Rocznik Sławistyczny 16 (1948) str. 116—138; tenże, *Konstantyn i Metodiusz w walce z liturgią słowiańską*, PZ 5 (1949) nr 12, str. 626—638; tenże, *Żywot Konstantego i Metodego*, Poznań 1956; tenże, *Od piętnastu wieków*, (966—1966), Warszawa — Pax—; Georgiev E., *Kiril i Metodij, osnovopoloznici na slavianskite literaturi*, Sofija 1956, str. 202, 213—216, 220, 239—241, 247; Dalszą literaturę zob. Labuda, j.w. str. 48—58.

piero w r. 863, gdy Bułgarzy stanąwszy przed przymusowym przyjmowaniem chrztu z rąk bizantyjskich misjonarzy, zbliżyli się w tej sprawie do Ludwika Niemieckiego, — co mogło mu dać podstawę do rozszerzania wieści o przygotowującej się wspólnej wyprawie przeciw wielkomorawskiemu państwu —, uznał Rastislav za aktualne, aby zwrócić się do bizantyjskiego cesarza Michała III z prośbą, o pomoc a zarazem o radę w sprawie dalszej chrystianizacji Moraw. Gdy o tym ważnym zdarzeniu mowa, należy równocześnie pamiętać, że zaistniało ono wśród wielu nieszczęść, które spadły na samą stolicę bizantyjskiego państwa w okresie dojścia do władzy patriarchy Focjusza i narastającego konfliktu między Bizancjum a Rzymem, przy czym dla Rastislava szczęśliwym zbiegu okoliczności, iż właśnie wtedy z chrześcijańskiej wschodniej wyprawy misyjnej wrócili jeżeli nie obaj bracia misjonarze Konstantyn i Metody, to napewno Konstantyn z odnalezionymi relikwiami męczennika papieża Klemensa. Ponad tych dwóch braci lepszych misjonarzy dla Wielkomorawian nie mogli dostać Rastislav. Poza niezwykleymi walorami umysłu i ascetycznego wyrobienia należy u tych dwóch Greków, zwłaszcza młodszego Konstantyna (późniejszego Cyryla), podnieść fenomenalne zdolności językowe. Te właśnie zdolności sprawiły, że Konstantyn zetknąwszy się w Tessalonikach z tamtejszymi Słowianami bałkańskimi, nie tylko opanował ich język i wynalazł dla niego odpowiedni alfabet, ale także dokonał dla schrystianizowanych Słowian tłumaczenia Ewangelii, Psalterza i niektórych fragmentów liturgicznych. Czy wtedy zaczął ten wielki sławista odprawiać nabożeństwa, zwłaszcza mszę św., po słowiańsku, czy dopiero po rozpoczęciu swojej pracy misyjnej na Morawach, trudno coś pewnego powiedzieć.

Zanim przejdziemy z kolei do rozpatrzenia misyjnej działalności Konstantyna i Metodego w wielkomorawskim państwie, musimy choćby na chwilę przystanąć przy spornym w nauce zagadnieniu, czy w ogóle można mówić o pobycie obu braci na Morawach przed ich pierwszą podróżą do Rzymu. Np. Hauck przyjmuje ten ich pobyt, a co się tyczy ich działalności misyjnej, ocenia ją jako pozytywną, a to głównie z przyczyny wprowadzonej przez nich liturgii słowiańskiej.¹⁷ Natomiast Schubert, który temu zagadnieniu w swoich studiach poświęcił szczególniejszą uwagę, doszedł do przeświadczenia, że zarówno sam pobyt obu braci, jak i ich powód podporządkowania się Rzymowi stoją pod znakiem zapytania.¹⁸ Zdaniem tego badacza,

¹⁷ Hauck, j.w. II str. 698—700.

¹⁸ Zob. Schubert, j.w. str. 521—523.

zainteresowanie się Mikołaja I tymi misjonarzami po związaniu się Bułgarii z Rzymem mogło zwrócić uwagę papieża na skomplikowany stan pracy misyjnej Panonii i na Morawach, a tym samym stworzyć wystarczający powód do zawezwania ich do Rzymu a to wszystko tymbardziej, gdy się dołączy sprawę relikwii Papieża Klemensa. Jeżeli idzie o nasze zdanie, to raczej opowiadamy się za stanowiskiem Haucka, a to z następujących powodów: 1° nie wyjaśnił nam Schubert, co się działo z Konstantynem i Metodym między latami 863—867/8, czyli od chwili kiedy zostali wyznaczeni na misję wielkomorawską aż do ich wyjazdu do Rzymu; 2° trudno przypuścić, aby obaj bracia wyznaczeni do kraju Rastislava przez Cesarza Michała III i patriarchę Focjusza rozpoczęli swoje posłannictwo od podróży do Rzymu; 3° jeżeli idzie o ich „zromanizowanie się”, czyli o odejście od swoich bizantyjskich mccodawców misyjnych, to raczej należałoby przyjąć, że mógł tu oddziaływać między innymi powodami przykład Bułgarii, która właśnie na tym odcinku czasu poddała się pracy misyjnej ze strony Mikołaja I.

Teraz przychodzi kolej na omówienie dla naszej problematyki najważniejszej sprawy bo misyjnych wytycznych w działalności obu braci: Gdy idzie o pracę misyjną przed udaniem się ich na wezwanie Mikołaja I do Rzymu, to według Haucka ograniczała się ona nie tyle do ewangelizacji, ile raczej do odprawiania mszy św. przez Konstantyna w języku słowiańskim. Z czasu podróży do Rzymu wysuwają źródła na czoło fakt, że gdy przyszło braciom przechodzić przez terytorium panońskiego księstwa, przyjął ich syn i następca Prybiny — Kocel, który po przypatrzeniu się odprawianej przez Konstantyna mszy św., zwrócił się z prośbą do papieża Hadriana II (867—872) — bracia po przybyciu do Rzymu nie zastali już przy życiu Mikołaja I —, aby mu przysłał Metodego w charakterze nauczyciela słowiańskiej liturgii. Hadrian poszedł Kacelowi na rękę jeszcze dalej, bo nie tylko zgodził się na wykształcenie panońskiego kleru w języku i liturgii słowiańskiej, ale z miejsca udzielił Metodemu i jego trzem uczniom święceń kapłańskich. Tym gestem papieskim zachęcony Kocel, widząc jak jego lud odchodzi od liturgii rzymskiej i garnie się do słowiańskiej, wysłał Metodego do papieża z prośbą o wyświęcenie go na biskupa. I tej prośbie Kocela Hadrian nie odmówił. Co więcej, zdając sobie sprawę, że nominacja Metodego na biskupa panońskiego mogła by skomplikować jego i kurii papieskiej stosunki z arcybiskupem salzburskim, powołał na nowo do życia dawne arcybiskupstwo w Sirmium, położone w pobliżu ujścia Sawy do Dunaju i po

udzieleniu sakry biskupiej Metodemu zamianował go arcybiskupem syryjskim. Gdy apostoł słowiański Konstantyn (Cyryl) umiera w Rzymie, brat jego Metody wraca do Panonii i z miejsca przystępuje do wprowadzania liturgii słowiańskiej. Zostawiamy na boku przebieg reakcji arcybiskupstwa salzburskiego i podległych mu biskupów wraz ze stojącym za nimi Ludwikiem Niemieckim przeciw temu nowemu stanowi rzeczy w Panonii, — reakcji, której ostrze — jak wiadomo — zostało w pierwszym rzędzie wymierzone przeciw osobie Metodego. Natomiast zawrócił na skutek energicznej interwencji legata Jana VIII (872—882) na swoje stanowisko do Panonii, skąd po śmierci Kocela przez tegoż samego delegata papieskiego przeniesiony do wielkomorawskiego państwa zdołał jeszcze w latach 873—879 wśród Morawian i Czechów rozwinąć szczytową swoją działalność.

Mając przed oczyma całokształt misyjnej działalności Konstantego i Metodego w panońskim księstwie Kocela oraz wielkomorawskim państwie Rastislava i Świętopelka, spróbujemy w tym miejscu naszych rozpatrywań zastanowić się, czy i do jakiej grupy dadzą się sprowadzić zawarte w niej wytyczne misyjne. Na pierwszy rzut oka wydawałoby się, że nie była to działalność w ścisłym tego słowa znaczeniu misyjna. Nie spotykamy w niej poza kazaniami i odprawianiem nabożeństw w języku słowiańskim takich podstawowych czynności misyjnych, o których mowa w zarządzeniach Karola Wielkiego: *Ratio de cathechisandis rudibus*, epistola encyclica de baptismo i Maxentii Aquilensis epistola de baptismo ad Karolum Magnum. A przecież takich czynności mielibyśmy prawo od tych dwóch sławnych Greków wyczekiwać, że — jak to wyżej zaznaczyliśmy — w powyższych zarządzeniach Karolowych nie znaleźliśmy dowodu, aby się miały one odnosić także do nawracanych Słowian. A to wszystko jeszcze tymbardziej, że zarówno w księstwie Kocela, jak i w państwie Rastislava chrystianizacja w zasadzie była już poniekąd dokonana. A jednak pomimo tych wszystkich przeciwdowodów sądzimy, że w owej działalności da się doszukać znamion pracy misyjnej. Przede wszystkim nie wolno zapominać, że gdy z powodu wzmózionej przez Ludwika Niemieckiego i jego biskupów bawarskich germanizacji księstwa panońskiego i wielkomorawskiego państwa chrystianizacja Słowian w tych krajach nie tylko postępowała bardzo powoli, ale zaczęła się nawet cofać i komplikować przez częste bunty i walkę o niezależność państwową, jasnym się stało, iż pełne

nawrócenie ludu mogło być tylko wtedy dokonane, gdy dalsza praca misyjna nie była uzależniona od niemieckich czynników państwowych i kościelnych, a nauka religii i liturgia zostały udostępnione ludom na taką miarę, na jaką przeżywały ludy frankońskie, germańskie, greckie, czy też nawet południowo-słowiańskie. Rękojmię spełnienia powyższych postulatów dać mogły w tym czasie tylko tacy apostołowie, jak Konstanty i Metody, a to przez swoją bezinteresowność polityczną z jednej strony, z drugiej zaś przez znajomość mowy słowiańskiej, wynalezienie pisma i przez tłumaczenie ksiąg Pisma św. oraz tekstów liturgii Cyrylo-Metodejskiej. Wykonanie tego szczytowego posłannictwa — oto główna i zarazem szczególna wytyczna misyjna ich działalności. Dokonawszy tego spostrzeżenia, nie mamy wcale zamiaru twierdzić, że posłannictwo powinno było objąć wszystkie narody słowiańskie, a więc tak wschodnie jak i zachodnioeuropejskie. A to nie dlatego, aby się ochronić przed zarzutem, że — jak twierdzi nauka niemiecka — wprowadzanie liturgii słowiańskiej do księstwa Kocela i państwa Rastysłava stwarzało niebezpieczeństwo powstania kościoła narodowego, ale dlatego, ponieważ właśnie takiego kroku zażądała konkretna sytuacja historyczna. Tą właśnie historyczną sytuacją należy zdaniem naszym tłumaczyć, dlaczego następca Mikołaja I Hadrian II zgodził się na tę działalność słowiańskich apostołów, a po jej wykonaniu w stosunku do Słowian zachodnich ją wycofał. Kiedy już mowa o przejściowej papieskiej autoryzacji działalności zwłaszcza Metodego, to nie sposób pominąć w tym miejscu naszych badań krytyczne ustosunkowanie się Hadriana II i Jana VIII do wytycznych pracy misyjnej Ludwika Niemieckiego i jego biskupów bawarskich wśród Słowian. Mamy tu na myśli zdarzenia dotyczące wyjęcia przez obu wspomnianych papieży pannońskiego księstwa i wielkomorawskiego państwa spod władzy misyjnej arcybiskupa salzburskiego. Jest to zdarzenie w historii pracy misyjnej dotąd niespotykane, w każdym bądź razie pierwsze, zrodzone z ducha Mikołaja I i świadczące o odzyskanej przez papieża przewadze nad władzą zachodnich cesarzy i ich kościołów. Jak już wyżej wykazaliśmy, zostało ono wykonane najpierw przez Hadriana II a podtrzymane następnie przez Jana VIII, mianowicie w ten sposób, że w pierwszym rzucie wskrzeszono arcybiskupstwo syrmijskie i nadano je wyświęconemu na arcybiskupa Metodemu, w drugim zaś przesunięto go z Panonii do Moraw. Gdy tym papieskim zarządzeniem podrażniony Kościół bawarski wezwał przed swój synod Metodego i wytoczył sprawę z tytułu zasiedzenia swoich uprawnień do pannońskiego terytorium misyjnego otrzymał

odpowieź, że tylko wojenne zamieszki przeszkodziły papieżom wysłanie biskupów do Panonii i że, co się tyczy utraty praw Rzymu przez przedawnienie, nie mogą być one przedawnione.¹⁹

III. CHRZEST POLSKI

Mając przed oczyma wyniki badań nad wytycznymi pracy misyjnej wśród Słowian, oscylujących na przestrzeni wieków od VI—IX między zewnętrznymi granicami z jednej strony wschodniorzymskiego cesarstwa z drugiej zaś frankońskiego państwa — a od 800 r. wznowionego cesarstwa zachodniorzymskiego, przystępujemy wreszcie do rozpatrzenia końcowego a zarazem najważniejszego zagadnienia, mianowicie jak w świetle powyższych wytycznych misyjnych wyglądał chrzest Polski.

Zacniemy od zestawienia ustosunkowań się do siebie dwóch najwyższych władz papieskiej i cesarskiej w sprawie prowadzenia prac misyjnych wśród Słowian, aż do pierwszej połowy X w. włącznie. Jak wykazaliśmy wyżej, przed upadkiem za-

¹⁹ Zob. MG ep. VI Fragmenta registri Johannis VIII, n. 21, p. 283—284: „(1)... quod Panonica diecesis apostolicae sedi sit subiecta, licet bellica clades eam ad tempus ab illa subtraxerit et gladius ad horam hostilis subduxerit. Verum reddita ecclesis pace reddi debuerunt et iura, que cum pace reddita tyrannicus unicuique furor ademarat; idipsum sancto papa Leone in decretis canonicis... dicente: Remoist malis, que hostilitas intulit, unicuique id, quod legitime habuit, legitime reformetur... Nam non solum intra Italiam ac ceteras Hesperias provincias, verum etiam intra totius Illyrici fines consecrationes, ordinationes et dispositiones apostolica sedes patrare antiquitus consuevit... (3) Item. Porro si de annorum numero forte causatur, sciat Ludovicus rex, quia inter Christianos et eos, qui unius fidei sunt, numerus certe afficus est. Ceterum ubi paganorum et incredulorum furor in causa est, quantalibet pretereant tempora, iuri non preiudicat ecclesiarum, que corporalia nescientes arma solum Dominum et propugnatorem suum, quando ei placuerit misereri, patienter expectant. (4) Item... Porro si Aluinus cum Hermerico iudicium cum episcopo nostro Methodio inire voluerit, dic ad eos: Vos sine canonica sententia dampnatis episcopum (ab) apostolica sede missum carceri mancipantes et a sede tribus annis pollentes, apostolicam sedem per ipsum triennium pluribus missis et epistolis proclamantem. Non estis ad iudicium convenire dignati, quod profecto semper subterfugere curastis et nunc sine sede apostolica iudicium vos querere simulastis... presertim cum inter archiepiscopos causa versetur et conveniens non sit... Nam et in negotiis minorum sacri canones ad sedem, ubi est maior auctoritas, partes destinare probantur.” Wobec powyższych uzasadnień Jana VIII nie możemy się zgodzić na taką ocenę wznowienia arcybiskupstwa syrmijskiego przez Hadriana II, jaką nam dali Hauck II str. 700 „erwählte er einen mehr klüsen als ehrlichen Ausweg” i Dowiat J., *Metryka chrztu Mieszka I*, Warszawa 1961, str. 41 „Był to oczywisty wybieg...”

chodniorzymskiego cesarstwa wyłonione, ale jeszcze nie rozwiązane bardzo skomplikowane zagadnienie, jak nawracać barbarzyńskie ludy, uderzające na granice państwa rzymskiego, zostało po raz pierwszy, koło połowy VIII w. rozwiązane w stosunku do alpejskich Słowian — Karyntian w ten sposób, że salzburski biskup na życzenie księcia Boruta wysłał do jego kraju misjonarzy z wędrującym biskupem misyjnym na czele. Jeśli idzie o samą inicjatywę, to jak wykazaliśmy nie wyszła ona od Boruta całkiem dobrowolnie, zmusiło go do tego kroku grożące mu niebezpieczeństwo ze strony Awarów. Że ten sposób rozwiązania zewnętrznej pracy misyjnej zabezpieczał interesy polityczno-kościelne Bawarii, a później po wcieleniu księstwa bawarskiego do państwa Karola W. także interesy frankońskie to nie podlega chyba żadnej wątpliwości. Co się zaś tyczy współudziału w tym rozwiązywaniu misyjnego zagadnienia karyntyjskiego Stolicy Apostolskiej, wykazaliśmy nie tylko jego możliwość, ale i prawdopodobieństwo, z tym mianowicie zastrzeżeniem, iż zgoda papieska została formalnie zakomunikowana najprawdopodobniej Virgiliusowi biskupowi salzburskiemu, a nie świeckiej władzy bawarskiej. Dłużej zatrzymaliśmy się nad karolińskim okresem pracy misyjnej wśród Słowian, a to dlatego, by wykazać, że nie da się utrzymać pogląd Brackmanna, iż akcja misyjna Karola W. wniosła do dziejów chrystianizacji Słowian wartości nowe i to nie tylko pod względem ilościowym ale i jakościowym. W naszym ujęciu Karolowy wkład do pracy misyjnej wśród Słowian daje się sprowadzić do dwóch ustaleń: z jednej strony do poszerzenia o Słowian panońskich, podległych Awarom, z drugiej zaś do zorganizowania całej akcji misyjnej pod egidą arcybiskupstwa salzburskiego co więcej, gdy weźmie się pod uwagę późniejsze, w każdym bądź razie dopiero po nawróceniu Sasów wydane, Karolowe wytyczne dla katechumenów i przyjmie się pogląd niemieckiej nauki, że miały one na oku poza dobrowolnie nawracającymi się Sasami ewentualnie także Awarów, będziemy zmuszeni pomówić Karola W. o stosowanie dyskryminacji wobec nawracanych w tym okresie czasu Słowian. Gdy do tego wszystkiego dodamy jeszcze nieuzgodniony brackmannowski pogląd o wciągnięciu przez Karola W. do tej akcji misyjnej Leona III w celu uzyskania aprobaty ze strony Stolicy Apostolskiej, dojdziemy do przeświadczenia, iż w ustosunkowaniu się obu najwyższych władz kościelnej i świeckiej po dokonanych eksperymencie karyntyjskim właściwie po względem jakościowym nic się za Karola W. nie zmieniło. Inaczej potoczyły się sprawy w okresie rządów ostatnich Karolingów, zwłaszcza Ludwika Niemieckie-

go, który jak wiadomo w stosunku do nawracanych przez bawarski Kościół Słowian wystąpił z dynamicznym planem ich zgermanizowania. I w tym właśnie okresie misyjnej pracy zewnętrznej, prowadzonej na tle z jednej strony rozpadu uniwersalistycznego państwa Karola W., z drugiej zaś przebudzenia z długotrwałego kryzysu państwa bizantyjskiego, zjawia się jedna z największych wczesnośredniowiecznych papieskich postaci — Mikołaj I i dokonuje w dotychczasowych wytycznych misyjnych dla Słowian niezwyklego cięcia. Mianowicie w przypadku rozpoczynającej się pracy misyjnej wśród zesłowańszczonych już Bułgarów chcąc ich ochronić przed grożącą im zaborczością cesarstwa bizantyjskiego i jego patriarchy Focjusza oraz przed ewentualnym uzależnieniem ich od Ludwika Niemieckiego przejmuje Mikołaj I w swoje ręce całą działalność nawrócenia tego narodu i tworzy dla tej działalności swoiste wytyczne. Niezwykłość tego prawnohistorycznego zdarzenia podnosi między innymi także i to, że Mikołaj I w poczuciu swojej najwyższej papieskiej władzy stanął ponad 28 kanonem chalcedońskiego Soboru, przyznającego patriarche konstantynopolitańskiemu prawo wyłącznego nawracania graniczących z Bizancjum takich narodów i państw pogańskich, jak właśnie Bułgaria. Po przypadku bułgarskim przeszedł ten wielki papież do drugiego, wprawdzie nie dosłownie takiego samego ale bardzo zbliżonego przypadku, mianowicie do wielkomorawskiego państwa. Aby je ochronić przed zaborczością germanizacyjną Ludwika Niemieckiego, skorzystał Mikołaj I ze stanu wojennego między wielkomorawskim państwem i Ludwikiem Niemieckim oraz z rozpoczętej przez Konstantyna i Metodego wśród Morawian pracy misyjnej o charakterze wybitnie słowiańskim, i wezwał tych obu apostołów do Rzymu. Ale nie było już dane temu papieżowi dokończyć osobiście owego drugiego dzieła misyjnego dla Słowian wielkomorawskich. Dokonali go jego następcy Hadrian II i Jan VIII, mianowicie w ten sposób, że pierwszy wyświęcił Metodego na arcybiskupa i osadził go na wznowionym arcybiskupstwie dawnorzymskim syrmjiskim, w słowiańskim księstwie panońskim nad jeziorem balatońskim, drugi zaś przeniósł go na teren wielkomorawskiego państwa. Jak wiadomo oba te przypadki wzięcia przez Stolicę Apostolską w swoje ręce wyłączenie pracy misyjnej wśród zorganizowanych już państwowo Słowian, miały charakter historycznego epizodu — pierwszy trwał zaledwie trzy lata, a drugi uległ likwidacji przez wszystko niszczący napad madziarski. Stwierdzając te fakty, przez to nie zamierzamy twierdzić, aby dokonane przez Mikołaja I i jego dwóch następców wielkie dzieło misyjne dla

nawracania Słowian należało uznać — jak tu i ówdzie podtrzymuje nauka niemiecka — za nieudane. Nie przed każdą przemocą, a tymbardziej katastrofą, można się uchronić. To też nie dziw, że po ruinie, którą zachodniej Europie przyniósł napad madziarski, przyszło zaczynać od odbudowy i przebudowy gospodarczego i kulturalnego życia, a z nim i pracy misyjnej wśród Słowian. Od Henryka I zaczyna się pojawiać napór Sasów przeciw głęboko wrzynającym się w nadłabskie terytoria Słowianom zachodniopółnocnym, ale bez zamiaru ich nawracania. „Straszna to walka — słowa znawcy tych czasów prof. Abrahama —, w której wylano całe morze krwi słowiańskiej, dążyła ona wprost do zniszczenia przeciwnika, a postępowo krzyża miecz niemiecki drogę torował. Dlatego tak skąpe posiadamy wiadomości o misjonarzach w tych stronach, ale za to, za nim te ziemie w całości zostały dla chrześcijaństwa pozyskane, już zakładano dla nich biskupstwa jako warownie nie tylko wiary, lecz także niemieckiego panowania i jako etapy dalszego posuwania się cesarstwa w ziemie słowiańskie”.²⁰ Aby nie odchodzić od tematu, nie będziemy w tym miejscu wdawali się w szczegóły tego tragicznego okresu dla Słowian zachodniopółnocnych, ale od razu przejdziemy do zaplanowanego przez cesarza Ottona I na szeroką skalę arcybiskupstwa magdeburgskiego, które swoim zasięgiem miało objąć w pierwszym rzucie środkowo zachodnie a nawet wschodnie państwa słowiańskie i między nimi polskie.

Co się tyczy samego arcybiskupstwa magdeburgskiego i jego stosunku do chrztu Polski, to zagadnienie bardzo złożone. Jeżeli idzie o ramy czasowe tego zagadnienia, wiąże się ono nie tylko z początkami państwa Polskiego a więc z podstawowym dla Polski zdarzeniem, ale swoimi następstwami rzutuje na całe jej dzieje. Gdy mowa o treści tego zagadnienia, to niewątpliwie wysunąć należy najpierw chrystianizację Polski, a więc zdarzenie włączenia się państwa polskiego w panującą już uniwersalną religię rzymskokatolicką we wznowionych cesarstwach zachodniorzymskich, t.j. Karolińskiego i saskiego, a następnie z tego nowego zdarzenia wynikający siłą rzeczy proces kształtowania się polskiego życia państwowościelnego, kulturalnego, społecznego i osobowego. Mając to wszystko przed oczyma, chyba nie będzie trudno dopatrzeć się, w czym leży sedno tego magdeburgopolskiego zagadnienia. Gdyby bowiem Polska Mieszkowa otrzymała chrzest z rąk magdeburgskiego arcybis-

²⁰ Abraham Władysław, *Gniezno i Magdeburg*. Przeróbka artykułu ogłoszonego w PAU (Kraków 1921, str. 30) wydana przez Palottinum Poznań 1962, str. 265.

kupa, kto wie jak dalece ucierpiała by niezależność jej życia państwowokościelnego, czy by się ona nie znalazła na podobnych torach, na których straciły swoją niezależność Słowianie karyntyjscy, a mieli stracić pannońscy i wielkomorawscy, a nawet Czesi. Powiedzieliśmy: gdyby bowiem Polska, bo jak wiadomo już od roku 1920, w którym ukazała się praca niemieckiego badacza Pawła Kehra p.t. *Das Erzbistum Magdeburg und die erste Organisation der christlichen Kirche in Polen*,²¹ wykazująca kościelną niezależność Polski od Magdeburga, że w rzeczywistości było inaczej. Ważność tej tak doniosłej korekty, prześladującej dawny pogląd historiografii niemieckiej i polskiej, omówił autor Organizacji kościoła w Polsce do połowy XII w. Władysław Abraham w swojej pracy *Gniezno i Magdeburg*, w której zaznaczył, że:

„kiedy też przed laty 30 zajmowałem się tym zagadnieniem, nasunęły mi się pewne wątpliwości, czy to przyjęte w nauce zdanie jest rzeczywiście trafne, zwłaszcza że oprócz jednego dokumentu fałszywego żaden akt autentyczny o zawisłości Polski od Magdeburga nie wspomina. Dlatego więc wyraziłem już wtedy mniemanie, że jakiegoś aktu Stolicy Apostolskiej z czasów Ottona I i naszego Mieszka, który by poddawał biskupstwo poznańskie, jedyne wówczas w Polsce, pod jurysdykcję arcybiskupstwa w Magdeburgu, utworzonego właśnie w roku 968 jako metropolia dla ziem słowiańskich, prawdopodobnie wcale nie było... Dziś ten mój domysł został nawet przez naukę niemiecką w sposób pozytywny niewątpliwie stwierdzony”.²²

Stwierdziwszy, że Polska nie otrzymała swego chrztu z rąk magdeburskiego arcybiskupa, spróbujmy ustalić przyczyny tego faktu historycznego. Zdaniem prof. Abrahama²³ myliłby się, kto by sądził, iż stało się to z powodu załamania się zaplanowanej przez Ottona I polityki państwowokościelnej w stosunku do Słowian. Gdy idzie o stosunek tego planu do Polski, to jeżeli w erekcyjnym dokumencie arcybiskupstwa magdeburskiego nie wskazano wyraźnie, jak daleko ma sięgać zakres działania tego arcybiskupstwa, należy przypuścić, że tę powściągliwość spowodowało wytworzenie się poza Odrą silnego ośrodka państwowego polskiego, z którym należało się liczyć. Że w żadnym z tych aktów nie wspomniano o biskupie poznańskim ani o zachodnich granicach tego biskupstwa należy tłumaczyć tym, że biskupstwa takiego jeszcze nie było. Jako drugą

²¹ K e h r, P., *Dass Erzbistum Magdeburg und die erste Organisation der christlichen Kirche in Polen*, Aus den Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften Jahrgang 1922 Phil. — Hist. Klasse Nr 1, Berlin 1920.

²² A b r a h a m, j.w. str. 264.

²³ Tamże str. 265.

przyczynę milczenia dokumentów o Polsce podaje prof. A. że bez zgody Mieszka nie można było przeprowadzić zależności kościelnej od arcyb. magdeburgskiego.

„Niebezpieczne — czytamy dalej — było nawet poruszanie tej kwestii na dworze polskim, bo nie należało zrażać dopiero co nawróconego księcia, który by w tej kościelnej zawisłości od Niemiec oddał łatwo grożącą utratę niezawisłości politycznej. A był on wówczas jeszcze traktowany jako *amicus imperatoris*, przyjaciel cesarza, potrzebny bardzo jako sprzymierzeniec dla dostarczania pomocy przeciw Słowianom nad Łabą”²⁴.

Trzymając się porządku chronologicznego, oddajemy z kolei głos Brackmannowi: według niego założenie magdeburgskiego arcyb. jest dowodem, że czasy Mikołaja I, Hadriana II i Jana VIII nie straciły na swojej aktualności, bo Jan XIII nie podporządkował się Ottonowi W. w tej sprawie. Ze Mieszko nie poddał się w tym punkcie Ottonowi, również należy zdaniem Br. tłumaczyć poparciem papieży. Omawiając teokratyczne stanowisko Jana XIII stwierdził on co następuje:

„Der entscheidende Unterschied ist, dass Johann XIII nur den Erzbiſchöten nicht den Kaisern das Recht verleiht, an geeigneten Stellen Bischöfe einzusetzen... Dieser bisher nicht beachtete Unterschied ist aber von ganz beträchtlichen Bedeutung. Er beweist, dass zwischen der kaiserlichen und der päpstlichen Auffassung ein fundamentaler Unterschied bestand. Während der Kaiser Magdeburg als Metropole für die ganze noch zum Glauben zu bekehrende Slavenwelt betrachtet wissen wollte, schränkte der Papst ihren Umfang auf das 968 beretis unterworfenene Gebiet ein. Dass es dabei vor allem um Polen ging, versteht sich von selbst... Die Kurie versagte sich Otto an dem Punkte, der für ihn wohl der wichtigste war”²⁵.

Poza tymi zasadniczymi przeszkodami, które Otton I napotkał przy realizowaniu swego planu magdeburgskiego, wymienił jeszcze Br. trudności w latach 963—967 ze strony arcybiskupów mogunckiego i halberstackiego. — Ostatni głos w powyższej sprawie oddajemy prof. Manteufflowi:

„Nie znany jest przebieg rokowań, które poselstwo Mieszka prowadziło już chyba z następcą Leona VII Janem XIII. Można się jednak domyślić, że wysłańcy Mieszkowi korzystali z pośrednictwa przebywającej w Rzymie siostry Dobravki, Młady... Z dalszego zaś przebiegu wypadków zdaje się wynikać, że przedmiotem rozmów była oczywiście sprawa chrztu Mieszka z pominięciem saskiego episkopatu. Jak bowiem w sposób przekonujący wywiódł Dowiad, Mieszko w początkach 966 r. udał się do Czech, aby stamtąd w towarzystwie teścia Bolesława czeskiego pośpieszyć na święta wielkanocne do

²⁴ Tamże str. 266.

²⁵ Brackmann, *Die Ostpolitik Ottos des Grossen* (1926), Gesamtelte Aufsätze Weimar 1941, str. 146.

Ratysbony. Tam też w wielką sobotę t.j. 14 kwietnia miał przyjąć chrzest z rąk miejscowego biskupa Michała... Ale chrzest Mieszka nie przesądzał jeszcze o chrystianizacji jego państwa. Ta sprawa przedstawia się o wiele trudniej, chodziło bowiem o niedopuszczenie do podporządkowania nawróconego kraju episkopatowi saskiemu. Wymagało to oczywiście nowych zabiegów w Rzymie, gdzie na szczęście ówczesny papież Jan XIII nie kwapił się z popieraniem magdeburskich planów cesarza. Na ślad poselstwa Mieszkowego wysłanego w końcu 967 r. do Włoch wskazał St. Trewkowski, przypominając, że oręż poległego w walce Wichmanna odesłał Mieszko przebywającemu na południu cesarzowi. Jest rzeczą wysoce prawdopodobną, że ci sami wysłańcy skontaktowali się z kuria rzymską, uzyskując nominację dla kierownika misji w kraju Polan, biskupa Jordara... Wnosić by stąd można było, że mimo wpływów, jaki tam posiadał Otton, nie uważano w Słowiańszczyźnie papieżstwa za całkowicie uzależnionego od jego linii politycznej²⁶.

Z rozmysłu przytoczyliśmy dosłownie powyższy trójgłos badaczy naszego zagadnienia, bo chcemy po zestawieniu ich poglądów na przyczyny, dla których Mieszkowa Polska nie otrzymała chrztu z rąk magdeburskiego arcybiskupstwa, przejść do omówienia, czy i o ile te poglądy schodzą się ze stwierdzonymi przez nas misyjnymi wytycznymi dla Słowian. Otóż co się tyczy samego zestawienia trójgłosu, to daje się ono sprowadzić do następującego poglądu: Gdy prof. Abraham podkreślił owoczesne znaczenie państwa polskiego dla wojen, toczonych przez Ottona I z Połabianami, oraz przeświadczenie cesarskie, że na włączenie Kościoła polskiego do metropolii magdeburskiej Mieszko się nie zgodzi, to Brackmann położył nacisk na teokratycznie wysublimowane stanowisko Jana XIII, niedopuszczające cesarza do obsadzania diecezjalnych biskupów,²⁷ a przyznające do uprawnienia tylko arcybiskupom, dodając przy tym

²⁶ Manteufel Tadeusz, *Państwo Mieszka a Europa*, KH 67, str. 1025.

²⁷ Według powstałej najprawdopodobniej w IX w. glosy do Hadriana przysługiwały uprawnienia do tworzenia i obsadzania biskupstw następującym władzom: „Omnis episcoporum constitutio quattuor modis fit nec aliter aliquo modo fieri potest: I nisi aut ab apostolorum antiquitate maneat, ut Roma, Aquileja, Alexandria, Antiochia, Heliä. II aut legibus ab imperatoribus orthodoxis iustitiae custodibus datis qui heresibus dampnatis fidem catholicam firmaverunt, ut a Constantino, Theodosio minore et Justiniano et a quocumque eorum tantum, qui uni de VI sinodibus praefuerunt mediatores; III aut consensu circumquoque conprovincialium metropolitanorum ut in concilio Africano de Mauritania Scythifensi; IV aut si a prima sede Petri in his datur sedibus, nepraevicator et sacrilegus alicuius, quod absit. avaritiae noxa sancti ubi prius non fuit adhibita lege imperatoris orthodoxi eiusmodi, ne et magni concilii Chalcedonensis usque ad sanguinem defendendi effectus symoniaco sacerilegio hereticus praevicatorque dampnetur ac reprobatum”. Zob. Maassen Friedrich, *Glossen des canonischen Rechts aus dem carolingischen Zeitalter*, Wien 1877 str. 9, 32.

trudności, jakie Otto I napotkał ze strony swoich arcybiskupów w latach 963—967, a wreszcie prof. Manteufel, nawiązawszy do obu powyższych ujęć poszerzył je o tyle, że wskazał ślady poczynionych przez Mieszka kroków w Pradze i w Rzymie, które go doprowadziły do przyjęcia chrztu i do rozpoczęcia pracy misyjnej w całym jego państwie. Nie będziemy tutaj się wdawali w rejestrowanie tych wszystkich autorów, naszych i obcych, którzy omawiając to zagadnienie solidaryzowali się z przytoczonym przez nas trójgłosem, czy też od niego w niektórych punktach odeszli.²⁸ Gdy natomiast idzie o nasz pogląd, to przyłączając się w całości do stanowiska trójgłosu, pozwolimy sobie w punkcie dokonanego przez Jana XIII wyłączenia chrystianizacji Polski z zależności od magdeburgskiego arcybiskupstwa wskazać, że takie właśnie a nie inne ustosunkowanie się tego papieża do chrztu Polski nie było dziełem bez precedensu w dziejach papiestwa, ale nawiązywało do misyjnych wytycznych Mikołaja I, Hadriana II i Jana VIII zastosowanych w dwóch przypadkach chrystianizacji Słowian, t.j. bułgarskim i panońskomorawskim. Celowo w tym miejscu podkreślamy owo „powinowactwo” przypadku polskiego z przypadkami bułgarskim i wielkomorawskim, bo chcemy podkreślić, że przypadku polskiego nie można rozpatrywać jako historycznego zdarzenia wyizolowanego, tylko jako dalszy etap aktualizacji teokratycznej najwyższej władzy kościelnej w sprawie nawracania pogańskich Słowian, zagrożonych przez pracę misyjną z ręki obcego państwa. Innymi słowy, było to w łańcuchu zasadniczych starć misyjnej władzy papieskiej z cesarską, kto wie czy nie najważniejsze jeżeli się weźmie pod uwagę położenie geograficzne i politycznokościelne Mieszkowego państwa, w każdym bądź razie odmiennego od państw połabskich względnie nadodrzańskich. Wzięcie w obronę tego państwa przed zachłannością zaborczej polityki wschodniej Ottona I tuż po dokonaniu jego koronacji na cesarza, nie mówiąc już o jego zwycięstwie nad Madziarami, nie tylko dowodzi wielkiej osobistej odwagi Jana XIII, ale i politycznokościelnej jego dalekowzroczności. Gdy bowiem idzie o ścisłe porozumienie, które w związku z chrztem Polski nastąpić musiało między Janem XIII i Mieszkiem I, chyba nie przesadzimy, gdy powiemy, że szczęśliwie

²⁸ Zob. Świetlne zestawienie najgłówniejszych poglądów w pracy Tadeusza Silnickiego p.t. *Początki organizacji Kościoła w Polsce za Mieszka I i Bolesława Chrobrego*, Początki państwa polskiego, Księga tysiąclecia, Pozn. Tow. Przyj. Nauk, T. I str. 319—360. Bibliografię zaś zestawiał Jerzy Dowiat w pracy p. t. *Metryka Chrztu Mieszka I i jej geneza*, Instytut Historii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 1961 str. 203—216.

obydwaj mężowie trafili na siebie. Dołączając się do przedstawionego tu poglądu Brackmannowskiego, czynimy to z następującym zastrzeżeniem: Zgadząmy się gdy idzie o bezpośrednie wzięcie w papieskie ręce pracy misyjnej w zaawansowanych już państwach słowiańskich, znajdujących się między cesarstwem bizantyjskim a wznowionymi cesarstwami karolińskim i narodu niemieckiego, ale nie zgadzamy się, gdy mowa o konkretnym przypadku magdeburskopolskim. Tego bowiem przypadku nie można porównywać z interwencją Hadriana II i Jana VIII w sprawie misyjnej księstwa panońskiego i państwa wielkomorawskiego, gdyż nawracanie tych Słowian było już rozpoczęte i tylko chodziło o wyłączenie tej pracy spod zaistniałej już zależności od arcybiskupstwa salzburskiego. Co innego, gdy idzie o porównanie z chrystianizacją dokonaną przez Mikołaja I w Bułgarii, gdyż tu analogia z chrztem Polski jest niezaprzeczalna. W obu bowiem przypadkach mamy do czynienia z początkami pracy misyjnej nie mówiąc już o tym, że obaj władcy Borys i Mieszko byli już przed tym ochrzczeni. Ale na tym stwierdzeniu wspólnych cech zasadniczych, które łączą oba przypadki nie poprzestaniemy. Są między nimi także różnice. Mianowicie, gdy bułgarski przypadek dotyczy obrony przed zależnością kościelnopolityczną ze strony cesarstwa bizantyjskiego, to polski przypadek ma na oku obronę przed zależnością ze strony cesarstwa narodu niemieckiego. Któremu z tych obu przypadków groziło większe niebezpieczeństwo trudno ustalić. Przez to nie chcemy twierdzić, że w obydwóch przypadkach chodziło o ucieczkę przed chrystianizacją, jak n. p. u Połabian i Pomorzan, którzy z tego powodu toczyli niszczycielskie wojny. Tych właśnie północzachodnich Słowian miał na myśli Jan XIII gdy w fundacyjnej bulli dla arcybiskupstwa magdeburskiego z dnia 18 paźdz. 968 kazał umieścić słowa: „...precantes, ne per invidiam fidei tanta Sclavorum plebs Deo noviter acquisita callidi hostis, quod absit, rapiatur insidiis”.

Dotychczasowe wyniki naszych dociekań na temat stosunku misyjnych wytycznych dla Słowian do chrztu Polski i z tym chrztem związanych zagadnień były by niezupełne, gdybyśmy pominęli osobę i charakter pierwszego biskupa polskiego Jordana oraz rolę, jaką przy zakładaniu organizacji kościelnej w Polsce odegrał Poznań. Co się więc tyczy tych obu ze sobą związanych zagadnień, najwięcej uwagi poświęcano w nauce pierwszemu, t.j. osobie biskupa Jordana i to nie tyle ze względu na jego charakter hierarchiczny, ile na pochodzenie. Przy panującym do roku 1920 poglądzie, że pierwszy biskup podlegał już od roku 968 magdeburskiemu arcybiskupowi i w na-

stepstwie tego stanu rzeczy przysługiwać musiało Mieszkowi prawo do zabierania głosu w sprawie kandydata na biskupa polskiego, trudno się nie dziwić, iż badacze niemieccy widzieli w osobie Jordana tylko Niemca, a historycy polscy szukali jego pochodzenia w Europie południowej, zachodniej a nawet północnej, oczywiście z wyłączeniem samych Niemiec. Po roku 1920 (Kehr!) o tyle się w nauce zmieniło że niemieccy badacze straciwszy swój prawnohistoryczny argument, t. j. zależność Kościoła polskiego od Magdeburga, zostali zmuszeni do wycofania się z zajmowanego przez nią stanowiska, a polscy zyskali walne potwierdzenie swojego poglądu. Przejdźmy do charakteru biskupa Jordana i jego siedziby w Poznaniu. Prof. Abraham (1893) określił hierarchiczny charakter biskupa Jordana, jako biskupa misjonarza typu „*episcopi gentium, episcopi regionalii*”, na podobieństwo Libucjusza i Adalberta dla Rusi, a więc takiego biskupa, od którego

„zależało pracą swą stworzyć sobie diecezję, która następnie dopiero, kiedy chrześcijaństwo się przyjęło, miała być bliżej określona i urządzona... konsekracja taka nie stanowiła o założeniu diecezji, lecz była ordynacją biskupa *ad gentes*, który diecezję stwarzać sobie dopiero musiał. Ordynowani w r. 948 przez arcybiskupa Adaldaga biskupi Szlezwiku, Ripen i Aarhus, diecezji również jeszcze nie posiadali, gdyż wówczas, podobnie jak w czasie nawracania Sasów za Willehada, jak i znacznie później, bo jeszcze w wieku XII w Szwecji i Norwegii nadawano przełożonym znaczniejszych kościołów godność biskupią... Wysyłano do krajów, a nie oznaczonych diecezji, skoro zaś ich działalność wydała owoce, nadawano im tytuł według miejscowości, której główną posiadali rezydencję... Nie był on też właściwie biskupem poznańskim, lecz w ogóle biskupem polskim, „*primus eorum antistes*”, jak go Thietmar nazywa, tytuł zaś biskupa poznańskiego otrzymał dlatego, bo w Poznaniu była główna jego siedziba”²⁹.

Rzecz znamienita, że tego właśnie poglądu swego nie zmienił prof. Abraham przy wydaniu w r. 1921, a więc po r. 1920 (Kehr!), rozprawy pod tytułem *Gniezno i Magdeburg* i przetwarzając ją w drugim wydaniu z 1924 r. ale ją w skróceniu dosłownie powtórzył. Temu właśnie pogładowi, przyjętemu ogólnie przez naukę polską i obcą, przeciwstawił się ks. prof. J. Nowacki wznawiając w swej pracy pod tytułem *Dzieje Archidiecezji Poznańskiej Tom I Kościół Katedralny w Poznaniu* (1959) pogląd odmienny, mianowicie że Jordan był od początku zwyczajnym diecezjalnym biskupem poznańskim.³⁰ Przy tym

²⁹ Abraham, *Organizacja*, str. 116—117.

³⁰ Na dowód, że już przed ks. prof. N. biskupstwo poznańskie od swojego założenia było w nauce ujmowane jako diecezjalne, wystrczy z Kehra (j.w. str. 6—8) przytoczyć następujące nazwiska: Roepell, Giesebrecht, Hauck, Lipsius, Gumplowicz. Gdy w związku ze stresz-

znamienne, że autor ten powołuje się w swoim uzasadnieniu na te same źródła, które już dobrze znał prof. Abraham. „W rezultacie — tak kończy swoje wywody ks. N. — roztrząsań powyższych przyjmujemy na podstawie najdawniejszych wiarogodnych roczników wielkopolskich i czeskich oraz źródeł saskich, zwłaszcza Kroniki Thietmara”³¹ Rzecz na pierwszy rzut oka o tyle zastanawiająca, że gdy prof. Abraham przed rokiem 1920 nie odważa się jeszcze na skwalifikowanie pierwszego biskupa poznańskiego Jordana, jako diecezjalnego, co mogłoby więcej odpowiadać ówczesnemu w nauce panującemu pogładowi ze względu na przynależność Jordana do metropolii magdeburskiej, to dzisiaj, a więc po dokonanej rewizji tego poglądu przez Kehra zjawia się ta zaskakująca dziś polską naukę hipoteza ks. prof. Nowackiego. Opowiadając się dalej za poglądem prof. Abrahama cieszymy się, że możemy w tym miejscu naszych badań do naprowadzonych dla tego poglądu argumentów autora *Organizacji* dołączyć zdaniem naszym jeszcze jeden ważki dowód zaczerpnięty właśnie z przez nas rozpatrzonych wytycznych misyjnych dla Słowian. Z czterech bowiem przypadków, które rozpatrzyliśmy, w drugiej części naszych badań, dwa pierwsze, t. j. chrystianizacja Słowian karyntyjskich i panońskich z okresu Karola W. muszą odpaść z tego powodu ponieważ dotyczą pracy misyjnej, połączonej zależnością od salzburskiego najpierw biskupstwa a potem arcybiskupstwa, czyli niezwiązanej bezpośrednio ze Stolicą Apostolską tak, jak trzeci przypadek bułgarski i czwarty panońskowielkomorawski. Ale przy bliższym przyjrzeniu się musi zdaniem naszym i ten czwarty odpaść, ponieważ po pierwsze miał on na oku nie tyle początkową chrystianizację kraju, ile raczej sławizację liturgiczną, a po wtóre dotyczył wyzwolenia spod istniejącej już zależności kościelnoniemieckiej. Co się zaś tyczy ponętnego na pierwszy rzut oka poglądu ks. prof. Nowackiego faktu wprowadzenia przez Hadriana II na arcybiskupstwo syrmijskie Metodego, to należy wziąć pod uwagę okazję obsadzenia wakującego z powodu wojen tego arcybiskupstwa, sięgającego swoim początkiem czasów rzymskich, z jednej strony, a z drugiej zaś prawniczą konieczność zniwelowania zaistniałych pretensji kościoła niemieckiego z tytułu prowadzonej pracy misyjnej na

czytaniem referatu prof. Maleczyńskiego K. wygłoszonym w Wrocławskim Towarzystwie Naukowym (zob. Sprawozdania WTN 4 1949 str. 123—124) p.t. W sprawie biskupstwa poznańskiego, zapytałem go, co myśli o charakterze biskupa Jordana, odpowiedział mi, że uważa go za diecezjalnego a to przez analogię z biskupstwem brandenburskim (948 r.).

³¹ Nowacki, j.w. str. 33.

tym terytorium. Został nam tylko przypadek trzeci, czyli bułgarski. Gdy idzie o podstawowe porównawcze elementy tego przypadku, to odpowiadają one w całości elementom polskiego przypadku, a więc: początki chrystianizacji, początki organizacji kościelnej, niedopuszczenie przez Stolicę Apostolską do zaistnienia kościelnej zależności od państwowokościelnej władzy cesarskiej.

Przejdźmy teraz do zestawienia w obu przypadkach hierarchicznych charakterów pierwszych poznańskich biskupów. Jaki miał charakter biskup Jordan tego nie potrafimy na podstawie dotychczasowych źródeł z całą pewnością określić. Inaczej ma się sprawa z charakterem pierwszego biskupa bułgarskiego. Tu źródła przez nas wyżej przytoczone wyraźnie mówią:

„Nam interim episcopum habetote, et cum incremento divinae gratiae christianitas ibi fuerit dilatata, et episcopi per singulas ecclesias ordinati. tunc eligendus est inter eos unus qui non patriarcha, certe archiepiscopus appellandus sit...”

Jak widzimy, wytyczony przez Mikołaja I organizacyjny plan dla kościoła bułgarskiego wyraźnie przewiduje trzystopniową władzę hierarchiczną dla biskupów bułgarskich, a więc pierwszego biskupa tymczasowego, biskupów związanych na stałe z poszczególnymi kościołami diecezjalnymi i wreszcie wybranego spośród tej drugiej grupy arcybiskupa. Chyba się zgodzimy wszyscy na to, że ten pierwszostopniowy biskup tymczasowy miał charakter t. zw. biskupa misyjnego, którego głównym zadaniem było rozpoczęcie i rozpracowanie chrystianizacji kraju. Że nie był on biskupem diecezjalnym, tego chyba uzasadniać tutaj nie trzeba. Za to, jak wynika z dalszego tekstu:

„ut videlicet a sedis apostolicae praesule sit nunc vobis episcopus consecrandus, qui si Christi plebs ipso praestante — praestit, archiepiscopatus privilegia per nos accipiat et ita deum episcopos sibi constituat”.

miał on po zaawansowanym przez jego pracę chrystianizacji kraju otrzymać przywileje arcybiskupie, aby móc wreszcie obsadzić biskupów diecezjalnych. Oto, jak wyglądała papieska wytyczna (= „hic est ordo servandus”) dla stanowiska bułgarskiego biskupa misyjnego. Znamienne, że tak dokładna wytyczna pominęła zupełnie sprawę siedziby tego biskupa misyjnego. Czyżby to oznaczało, że sposób rozwiązania tego zagadnienia nie przedstawiał w oczach Mikołaja I żadnej wartości prawnej? Dlatego stawiamy to pytanie, bo mamy na pamięci św. Bonifacego, także misyjnego biskupa i później arcybiskupa,

któremu, jak się nam wydaje miało zależeć, aby tacy biskupi misyjni jak on opierali swoją pracę o jakąś stałą siedzibę.

Spróbujmy teraz ową postać misyjnego biskupa bułgarskiego przenieść na grunt polski i zestawzić z nią naszego poznańskiego Jordana. Zaczniemy od wstępnego pytania, dlaczego Mikołaj I nie zrobił odrazu pierwszego biskupa bułgarskiego jeżeli już nie arcybiskupem to przynajmniej biskupem diecezjalnym. Wszak były ku temu szczególne powody. Wystarczy przytoczyć choćby ten, że Bułgarzy stanawszy przed koniecznością przyjęcia chrześcijaństwa zażądali od bizantyjskich władz cesaropapistycznych jako warunku ustanowienia dla nich osobnego patriarchy. Z tym samym postulatem musiało wobec Mikołaja I wystąpić poselstwo Borysa, czego dowodem przytoczone przez nas teksty odpowiedzi papieskiej, w których jest mowa o patriarsze. A jednak tego nie zrobił papież, tylko zaczął od ustanowienia biskupa misyjnego i od wyników jego pracy uzależnił nadanie mu przywilejów arcybiskupich. Z czego płynie wnioszek, że w tym przypadku u Mikołaja I wzięła górę nie polityka, ale misyjna racja kościelna. Taką właśnie racją musiał się zdaniem naszym kierować Jan XIII, kiedy ustanawiał Jordana misyjnym biskupem polskim. W każdym bądź razie nie widzimy powodu, dla którego Jordan nie mógł by być i rzeczywiście nie był mianowany przez Jana XIII na miarę pierwszego biskupa misyjnego, wyznaczonego przez Mikołaja I dla Bułgarii. Co się zaś tyczy wyboru osoby Jordana, to z bułgarskich wytycznych misyjnych wynikałoby, że dokonała go sama Stolica Apostolska. Jeżeli kandydat nie miał święceń biskupich, udzielała mu ich też Ona. Z kolei stajemy przed zapytaniem, czy Jordan dostał od Jana XIII zapewnienie, że w przypadku, gdy chrystianizacja kraju osiągnie wystarczający poziom, otrzyma upoważnienie arcybiskupie do zakładania i obsadzania diecezji w kraju. Odpowiedź na to pytanie jest skomplikowana. Z tego bowiem, że za czasów Jordana nie powstała względnie nie została wyznaczona i obsadzona żadna diecezja, nie wynika, aby takiego zapewnienia ten papież mu nie dał. Nie wiadomo, czy warunek dostatecznej chrystianizacji kraju został spełniony. Wprawdzie u Thietmara czytamy: „Jordan primus eorum antistes multum cum eis sudavit, dum eos ad supernae cultum vineae sedulus verbo et opere invitavit”, ale z tej wysokiej oceny włożonego w pracę misyjną trudu nie zawsze można wywodzić jej wysokie wyniki.

Przejdźmy do następcy Jordana, t. j. do biskupa Ungera.

Jeśli idzie o jego osobę, stanowisko i działalność, to spośród badaczy polskich najszerzej i — powiedzmy to odrazu — naj-

głębiej omówił prof. Abraham. Ale nie uczynił tego w pierwszej podstawowej swojej pracy: *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy XII wieku*, lecz dopiero w dwóch następnych: *Gniezno i Magdeburg* oraz *Jedyne polskie biskupstwo przed r. 1000*,³² czyli w pracach które napisał po okazaniu się sławnej korektury Kehra p.t. *Das Erzbistum Magdeburg und die erste Organisation der christlichen Kirche in Polen* (1920). Okazuje się, że prof. A. przy panującym przed r. 1920 poglądzie o należeniu zarówno Jordana jak i jego następcy Ungera do arcybiskupstwa magdeburgskiego poświęcił bardzo mało uwagi zwłaszcza osobie i działalności Ungera, bo ograniczył się tylko do zaznaczenia, iż go jako Niemca prawdopodobnie łączył ścisły węzeł z metropolitą magdeburgskim Gisilerem, oraz że przy zawężaniu terytorium biskupstwa poznańskiego na rzecz nowo utworzonych biskupstw na zjeździe gnieźnieńskim w r. 1000 Unger nie zgodził się na uszczuplenie swoich praw, co miało ten skutek, że go zostawiono nadal w związku metropolitalnym magdeburgskim. Natomiast inaczej ustosunkował się on do Ungera po r. 1920, kiedy wyszło na jaw, że do r. 981 nie można mówić o zależności biskupa poznańskiego od Magdeburga.³³ W przypuszczeniu, iż w czasie od r. 981 do r. 1000 nic się nie zmieniło w prawnych stosunkach Kościoła polskiego, zajął się prof. A. bliżej osobą Ungera najpierw w pracy: *Gniezno i Magdeburg*. Utożsamiając go z Vunnigerem biskupem opatem klasztoru w Memleben, wyznaczył mu 992 r. jako czas powołania go do Polski na stanowisko misyjnego biskupa poznańskiego w tym przeświadczeniu, że Unger nie złożył żadnego zobowiązania arcybiskupowi magdeburgskiemu w charakterze sufragana, tym bardziej gdy zdaniem prof. A. istniał już współcześnie plan utworzenia arcybiskupstwa gnieźnieńskiego. Gdy mowa o zjeździe gnieźnieńskim, to przyznaje prof. A., że arcybiskup magdeburgski Gisiler był wprawdzie wielkim przeciwnikiem tego zdania, ale de iure nie mógł założyć protestu, co mu nie przeszkadzało działać dalej tajemnie przy pomocy Ungera, który jako biskup misyjny całej Polski „mógł mniemać, że ta organizacja o jego kościół poznański będzie oparta i że jemu przypadnie kierujące stanowisko, lecz zjazd gnieźnieński rozwiął te nadzieje i wskazał mu rolę podrzędniejszą na znacznie uszczuplonym obszarze. To był powód jego protestu i dlatego Thietmar

³² Abraham, *Jedyne polskie biskupstwo przed rokiem 1000*, *Życie i Myśl*, R. I 1950, nr 1/2 str. 33—44, przedruk w *Organizacji Kościoła w Polsce do połowy wieku XII*, wyd. 3 Pallottinum — Poznań, 1962, str. 311—320.

³³ Tenże, *Organizacja*, str. 118, 126.

nie przypisywał mu donioślejszego prawnego znaczenia. Nie pozostał jednak protest Ungera bez następstw; nie włączono go bowiem wbrew jego woli do nowopowstałej organizacji, lecz pozostawiono go na stanowisku, na jakim dotąd pozostawał, t.j. na stanowisku biskupa misyjnego, nie należącego do żadnej organizacji metropolitalnej. Prof. A. przypuszcza dalej, iż wobec niewygodnego stanowiska nowego, wytworzonego po roku 1000, poradzono Ungerowi, aby w r. 1003/4 udał się do Rzymu w celu wyjaśnienia i ulegalizowania swego położenia, ale Niemcy w obawie, aby ta podróż nie zaszkodziła ich interesom, uwięzili Ungera i do Magdeburga przywieźli, gdzie za cenę odzyskania wolności wymuszono na nim przyłączenie się do metropolii magdeburgskiej, skąd już do Polski nie wrócił.³⁴ Ale na tym szerokim, na korekturze Kehra opartym, ujęciu osoby i działalności Ungera prof. A. nie poprzestał. Zorientowawszy się, że przekaz kronikarski Thietmara w sprawie zachowania się Ungera na zjeździe gnieźnieńskim mógł być sfalszowany w celu poparcia negatywnego ustosunkowania się Gisilera do powstałego arcybiskupstwa gnieźnieńskiego skorygował prof. A. swój pogląd przy okazji pisania pracy *Jedynie polskie biskupstwo* w następujący sposób:

„...jeżeli kronikarz merseburski nazywał Ungera sufraganiem tej metropolii (magdeb.) i kazał mu protestować przeciwko wynikowi zjazdu gnieźnieńskiego, to oparł się na późniejszych wydarzeniach po owym zjeździe i stronniczo je na czas wcześniejszy przełożył... Widocznie nie trzymano go aż do śmierci w Magdeburgu i tam wymuszono na nim nie tylko uznanie zwierzchności metropolii magdeburgskiej, lecz i protest przeciw utworzeniu metropolii gnieźnieńskiej. Więc w czasie zjazdu gnieźnieńskiego Unger nie poddał się wcale Magdeburgowi ani też najprawdopodobniej z żadnym protestem nie wystąpił... zapewne pozostawiono mu wówczas nie tylko osobną diecezję poznańską, lecz wskazano mu także jakieś szersze widoki,... dla których urzeczywistnienia z poparciem księcia wybrał się do Rzymu”³⁵.

Celowo przytoczyliśmy prawie że dosłownie zajęte przez prof. A. stanowisko wobec osoby biskupa Ungera, bo chcemy przedstawić i porównać je ze stanowiskiem, jakie w tej sprawie zajął Walter Schlesinger najpierw w dopowiedzeniu swoim do pracy Helmuta Beumanna p.t. *Die Magdeburger Fälschung einer Papsturkunde für Erzbischof Walthard (JL. 3989) und ihre echte Vorlage*,³⁶ a następnie we własnej pracy p.t. *Die deutsche Ost-*

³⁴ Tenże, *Gniezno i Magdeburg*, str. 268, 271—275.

³⁵ Tenże, *Jedynie polskie biskupstwo*, str. 312—313.

³⁶ Zob. *Archiv für Diplomatik-Schriftgeschichte Siegel-und Wapenkunde*, 1. Band- 1955, str. 206—207.

*politik unter Otto III., Erzbischof Gisiler und Markgraf Ekkehard.*³⁷ Z dopowiedzenia przytaczamy:

„Wenn sich Papst Johann XV, ebenso versagte wie einst Papst Johann XIII., wie die diplomatische Untersuchung ergab, so bedeutet dies nicht, dass Magdeburg verzichtete, zumal Bischof Unger von Posen sich den Magdeburger Wünschen als durchaus zugänglich erwiesen haben muss. Sein Verhalten im Jahre 1000 zeigt dies mit aller Deutlichkeit. Auch ohne päpstliche Zustimmung so muss die Meinung gewesen sein, liess sich eine faktische Unterordnung Posens unter Magdeburg erreichen, sofern der deutsche König sie billigte förderte, und eben dies scheint noch 995 der Fall gewesen zu sein. Mit der Gründung Gnesens freilich änderte sich die Lage total, denn nunmehr hatte sich auch der König die päpstliche Auffassung, die zugleich die polnische war, zu eigen gemacht, und im Zeitalter der Polenkriege sind die Magdeburger Bestrebungen ohnehin gegenstandslos geworden. Unger als ihr Verfechter in Polen hat sich nach 1000 anscheinend in Posen nicht halten können und starb in Sachsen, vielleicht in Magdeburg, als Magdeburger Suffragan, wie Thietmar sagt, aber aus seinem Bistum vertrieben, was Thietmar begreiflicherweise nicht sagt. Die polnische Überlieferung nennt seinen Namen überhaupt nicht. Die nach dem Tode Ungers hergestellte Fälschung 131 kennzeichnet den Umschwung: von einer Unterstellung Posens unter Magdeburg ist in ihr nicht mehr die Rede“³⁸.

W cytowanej zaś pracy ten sam autor omówił szczegółowo przez magdeburskiego biskupa Gisilera i margrafa Ekkeharda prowadzoną za czasów Ottonów II i III działalność, zwróconą przeciw wszystkim Słowianom, a w szczególności przeciw rozrastającej się na ich oczach terytorialnie i kościelnie Polsce Mieszkowej i Bolesławowej. Nie tu miejsce na szczegółowe omawianie tej pracy. Wystarczy, gdy powiemy, że w całokształcie ogłoszonych w Archiv für Diplomatik Schriftgeschichte Siegel — und Wappenkunde I. Band 1955 wspólnie z Helmutem Beumannem artykułu p. t. Urkundenstudien zur deutschen Ostpolitik unter Otto III stanowi ona trzecią zdaniem naszym najważniejszą bo zamykającą część. Dla naszej problematyki zasługuje na uwagę zawarty w tej pracy następujący końcowy osąd:

„In Polen selbst wurde ein Bundesgenosse in Bischof Unger von Posen gewonnen, der die Unterstellung seines Bistums unter Magdeburg anerkannte, und als ein ebensolcher Bundesgenosse in Böhmen dürfte Bischof Thiedag von Prag zu gelten habnß der wiederholt vertrieben, aber von Ekkehard immer wieder zurückgeführt wurde Kam Unger aus Memleben, so Thiedag aus Cervey, beide also aus sächsischen Klöstern“³⁹.

³⁷ Tamże, str. 207—233.

³⁸ Tamże, str. 206—207.

³⁹ Tamże, str. 229—230. — Do powyższych wywodów o faktycznej zależności biskupa Ungera od Magdeburga dorzucił jeszcze Schlesin-

Przystępując z kolei do porównania zajętego przez prof. A. stanowiska w sprawie osoby Ungera ze stanowiskiem Schlesingera, stajemy z miejsca przed niezwykle bo paradoksalnym zjawiskiem w nauce. Gdy bowiem prof. A. po r. 1920 przyjmuje, że dopiero po zjeździe gnieźnieńskim datują się pretensje Magdeburga do zwierzchnictwa nad biskupem poznańskim na skutek wymuszenia dokonanego na Ungerze w r. 1003/4, to Schlesinger wywodzi, iż stosunek zależności Ungera od Magdeburga zaczął się de facto układać już przed zjazdem gnieźnieńskim około r. 995, a to głównie z inicjatywy Gisilera i w pewnym okresie czasu nawet za wiedzą względnie zgodą Ottona III. Jeżeli prof. A. przypuszcza, że Unger w czasie zjazdu gnieźnieńskiego nie założył żadnego protestu i dopiero po uwięzieniu go w Magdeburgu został zmuszony przez Magdeburg do założenia protestu przeciw decyzjom zjazdu gnieźnieńskiego, to Schlesinger twierdzi, iż Unger wystąpił ze swoim protestem na samym zjeździe gnieźnieńskim i że w następstwie tego czynu został z Polski wygnany.

Po wydobyciu powyższych różnic, dzielących te dwa przeciwstawne poglądy naukowe, przejdźmy do ich uzasadnień. Otóż co się tyczy samego zasobu źródeł, to poza wymienioną przed chwilą korektą H. Beumanna, przemawiającą na rzecz poglądu Schlesingera tylko w sprawie daty początkowej zależności Ungera od Magdeburga, właściwie nic nie przybyło, czego nie znałby prof. A. A jeżeli tak, to nie pozostaje nam nic innego, jak punkt ciężkości naszej oceny przesunąć ze źródeł na same uzasadnienia obu autorów. Gdy więc prof. Abrahamowi przyszło na skutek dokonanej przez Kehra korekty omawiać szerzej osobę Ungera, każdy bezstronny musi przyznać słuszność Abrahamowemu wywodowi, że następca Jordana wobec rządu polskiego nie odważyłby się zaprotestować na zjeździe gnieźnieńskim przeciw Chrobremu i Ottonowi III. Jakżeż inaczej postąpił Schlesinger, każąc mu w swoich nieuzasadnionych wywodach łączyć się z wrógiem Kościoła i Państwa Polskiego — Gisilerem i w porozumieniu z nim zakładać protest na zjeździe

ger w swojej *Kirchengeschichte Sachsens im Mittelalter*, I Bd. 1962 str. 296 tylko jedną uwagę: „Es ist m. E. scharf zu scheiden zwischen dem tatsächlichen und dem von Rom erstrebten Zustand, wobei zu berücksichtigen ist, dass der Papst damals noch keineswegs die gleiche Vollgewalt hatte wie in späterer Zeit” Poza tą uwagą należy jeszcze z tej samej pracy (str. 32) przytoczyć źródłami nie poparte twierdzenie Schlesingera o faktycznej zależności biskupa Jordana od Magdeburga: „Schliesslich wurde auch die Ordnung der Bistümer in Polen und Böhmen in Ottos Sinne durchgeführt. Es wurde nicht nur in Posen 968 ein Bistum gegründet, sondern vieles spricht dafür, dass es zeitweise tatsächlich der Magdeburger Kirchenprovinz unterstellt war”.

gnieźnieńskim. Aby znaną zapiskę kronikarską Thietmara o Ungerze, jako o sufraganie magdeburskim, uratować przed zarzutem fałszerstwa, skwalifikował Schlesinger to Ungerowskie stanowisko jako *de facto* a nie *de iure*, a jego zamaskowaną działalność polityczną na rzecz Niemiec przyrównał do postępowania równoczesnego mu biskupa praskiego Thiedaga, który gdy go książę czeski za antypaństwową działalność wypędził z kraju znowu za poparciem margraffa Ekkeharda do Pragi powracał.⁴⁰ Czyż przy takim przez Schlesingera zarysowanym morale Ungera da się pogodzić charakterystyka Brunona z Kwerfurtu (przyjaciela Chrobrego): „*senex vere Ungerus episcopus de bona voluntate*”? Aby wzmocnić faktyczne podporządkowanie się Ungera polityce Gisilera, przeniósł Schlesinger jej początek na lata przed r. 1000, twierdząc, że stało się to około r. 995, a rozwijało się nawet przez pewien czas za wiedzą i zgodą Ottona III. Aby w jakiś sposób wytłumaczyć pobyt Ungera w Niemczech od r. 1003/4 do r. 1012, poddał Schlesinger jako powód wygnania Ungera z Polski przez Chrobrego. Pytamy, dlaczego Bolesław Chrobry nie wypędził Ungera wcześniej tuż po zjeździe gnieźnieńskim, oraz jeżeli U. był zwolennikiem Niemiec, dlaczego go zatrzymano w podróży do Rzymu?

Dając pierwszeństwo uzasadnieniom prof. Abrahama, to nie znaczący że tym samym podpisujemy się we wszystkim pod jego poglądem i że rezygnujemy z własnego. Aby wykazać nasze odchylenia, ujmijmy nasz pogląd w formę kilku podstawowych założeń i wysnutych z nich wniosków.

Pierwsze nasze założenie wstępne dotyczy stanowiska, jakie w sprawie Ungera zajęła Stolica Apostolska. Gdy zarówno prof. A. jak i Schlesinger sprowadzili stanowisko papieżstwa do znaczenia tylko formalnego upełnomocnienia Ungera do prowadzenia dalszej pracy misyjnej po zmarłym Jordanie, nie wiążąc go *de iure* z żadną metropolią, to w naszym ujęciu nie widzimy żadnego powodu któryby nas zmuszał do zmiany poglądu na stanowisko, jakie wyżej wyznaczaliśmy Stolicy Apostolskiej przy obejmowaniu pracy misyjnej przez biskupa Jordana w Polsce. Innymi słowy przyjmujemy, że podobnie jak Jan XIII, broniąc pierwszego biskupa misyjnego polskiego przed zależnością arcybiskupa magdeburskiego, posłużył się bułgarskimi wytycznymi misyjnymi Mikołaja I, to samo zrobił też i Jan XV w stosunku do Ungera. A to wszystko tymbardziej, gdy zważymy kilkuletni wakans dzielący śmierć Jordana od objęcia jego stanowiska przez Ungera, a więc czas, w którym

⁴⁰ Tamże, Beumann Helmut. *Die älteren Papsturkunden und die Suffraganstellung des Bistums Posen*, str. 163—187.

staranie Mieszka o zatwierdzenie Ungera przez Jana XV mogły się zejść z początkowymi rozmowami na temat darowizny rozrastającej się Polski na rzecz Stolicy Apostolskiej (*Dagome iudex*). Związanie obu polskich biskupów misyjnych t. j. Jordana i Ungera ze Stolicą Apostolską i przyjęcie darowizny państwa polskiego — to chyba więcej niż formalne upełnomocnienia papieskie dla zwyczajnych biskupów misyjnych, to zdaniem naszym najbardziej aktywne zaangażowanie się najwyższej — jak słusznie podniósł Brackmann — władzy kościelnej w obronę przed zaborczością niemiecką przyjmującego chrzest ponadplemiennego państwa polskiego.

Drugie założenie podstawowe przyniosło nam wyżej w wyniku, że Jan XIII idąc w ślad za bułgarskimi wytycznymi misyjnymi Mikołaja I, zapewnił Jordana jako pierwszego biskupa misyjnego w Polsce, iż po uzyskaniu odpowiedniego stanu chrystianizacji kraju otrzyma przywilej arcybiskupi do zakładania i obsadzania diecezji. Że do tego aktu nie doszło, podaliśmy wyżej powody natury kościelnej, nie wykluczając iż mogły być i napewno były trudności natury politycznej. Gdy więc idzie o osobę Ungera, to oczywiście musimy stanąć przed zapytaniem czy Jan XV podtrzymując ustosunkowanie się Jana XIII do poprzednika Ungera, dał mu także na tych samych warunkach bułgarskich Mikołaja I obietnicę, że na mocy udzielonego przez Stolicę Apostolską przywileju arcybiskupa będzie mógł zakładać i obsadzać diecezje w Polsce. Nie wykluczone, że takie zapewnienie papieskie Unger otrzymał a to tym bardziej gdy przyjmiemy zbieżność czasową powołania Ungera na biskupa poznańskiego z darowizną państwa polskiego na rzecz stolicy apostolskiej. Że nie zostało i ono zrealizowane, trudno coś pewnego na ten temat powiedzieć. Gdyby szło o powody natury kościelnej, to możnaby przytoczyć zaniedbaną pracę misyjną w okresie wakansu po śmierci Jordana, mianowicie nie wystarczający stan chrystianizacji odzyskanych w tym czasie terytoriów Śląska i ziemi Krakowskiej, nie mówiąc już o zmianach osobowych na terenie papieskim. Jednak nie umniejszając znaczenia powyższych powodów nie zrealizowanego przez Ungera podziału kraju na diecezje i obsadzenie ich biskupami, należy szukać — jak to zresztą podkreślają prof. A. i Schlesinger — właściwej przyczyny w zaistnieniu nadzwyczajnej koniunktury między uniwersalizmem cesarza Ottona III i Sylwestra II, a osobą Bolesława Chrobrego, oraz w ustosunkowaniu się wszystkich tych trzech władz do wypadku męczeńskiej śmierci św. Wojciecha. Że ta właśnie koniunktura mogła i rzeczywiście zadecydowała, iż podział Bolesławowej Polski na die-

cezje i ich obsadzanie nie dokonały się przez Ungera, jak to przewidywały bułgarskie wytyczne Mikołaja I, a doszły do skutku przez papieża wyświęconego i wyznaczonego Radzima na metropolię gnieźnieńską, wcale nie osłabia naszego poglądu na stosowanie przez Jana XIII i Jana XV wytycznych Mikołajowych w przypadku polskim. Gdy bowiem u Mikołaja I pojawiło się bułgarskie poselstwo z prośbą, aby z dwóch delegatów papieskich przysłanych do Bułgarii na zbadanie zapoczątkowanej przez Bizancjum i Ludwika Niemieckiego pracy misyjnej jednego z nich mianowicie Formususa biskupa Portu zamianował arcybiskupem bułgarskim, papież odmówił ich prośbie, uzasadniając odmowę tym, że nie chce Portowi zabierać Pasterza.⁴¹ Z rozmysłu przytaczamy w tym miejscu powyższe epizodyczne zdarzenie, bo chcemy zwrócić uwagę, że gdyby nie powiązania Formulusa z Portem, byłby się chyba Mikołaj I zgodził na prośbę poselstwa bułgarskiego. Powstaje tedy pytanie, czy tym samym papież ten nie przekreśliłby swoich wytycznych misyjnych bułgarskich, według których najpierw miała się zacząć praca biskupa misyjnego, potem po osiągnięciu chrystianizacji kraju następował podział na diecezje i obsadzenie ich biskupami, a dopiero wtedy miał się odbyć wybór z tych biskupów na kandydata arcybiskupa metropolite. Otóż zdaniem naszym odpowiedź na to pytanie musi być złożona. Gdy bowiem idzie o pierwszy etap bułgarskich wytycznych, czyli i początkową pracę misyjną, to okazuje się, że miał on charakter wymogu niezmiennego, a więc takiego, który za wszelką cenę musiał być dotrzymany. Inaczej ma się sprawa z etapami drugim i trzecim. W bułgarskich wytycznych zostały one czasowo rozdzielone ale i zarazem powiązane o tyle, że najpierw zaistnieć musieli biskupi diecezjalni, a dopiero po nich metropolita. Jak widzimy, oba te etapy były uwarunkowane, drugi odpowiednim stanem chrystianizacji kraju, trzeci zaś obsadzeniem diecezjalnych biskupstw. Co więcej. Niedoszły do skutku przypadek z biskupem Formosusem wskazuje na możliwość zgody Mikołaja I na uchylenie wymogu, aby pierwszy arcybis-

⁴¹ Zob. *Vita Nicol.* (Vignol III 212—243): „presbyteros ...quos dignos novit... in Bulgariam direxit, cum quibus Dominicum Trivensem et Grimoaldum Polimartiensem Episcopos destinavit: ut, quia ipsum Formosum plebem dimittere sibi creditam non oportebat episcopum, ex his presbyteris ad archiepiscopatum qui dignum inveniretur, in nomine Domini tandem eligeretur et Sedi consecrandus Apostolicae mitteretur”. Nawiązując do tego tekstu dodał od siebie Hergeuröther (Photius, I Bd. str. 616), że „Dominico war Bischof von Trivento in Samnium... Grimwald Bischof von Polimartium wahrscheinlich das Dorf Bomarzo unweit Viterbo”.

kup bułgarski był wybrany przez diecezjalnych biskupów. Po takim precedensie, spowodowanym konkretnymi koniecznościami, chyba już będzie można dopuścić możliwość zaistnienia w bułgarskich wytycznych misyjnych wyjątku polskiego, w którym papież przed podziałem kraju na poszczególne diecezje zamianował Gaudentego — Radzima na arcybiskupa gnieźnieńskiego.

Nasze ostatnie założenie odnosi się do dokonanego przez prof. A. rozwiązania dwóch kontrowersyjnych zagadnień, jednego dotyczącego ominięcia milczeniem przez zjazd gnieźnieński osoby i stanowiska poznańskiego biskupa Ungera, oraz drugiego w sprawie podróży Ungera do Rzymu. Gdy idzie o milczenie, to naszym zdaniem należy je tłumaczyć świadomością zjazdu gnieźnieńskiego, że Unger jako należący do wyłącznej dyspozycji Stolicy Apostolskiej⁴² nie mógł żadną miarą znaleźć się w szeregu tych, którzy na podstawie decyzji metropolity Radzima zostali wyznaczeni na objęcie swoich diecezji. Nawet przy założeniu, że dotychczasowe wielkie terytorium — bo całej Polski — zostało dla Ungera okrojone o przemianowane na diecezję poznańską, nie dawało pierwszemu metropolicie gnieźnieńskiemu władzy dysponowania osobą Ungera w kierunku przemianowania go z dotychczasowego stanowiska biskupa misyjnego na diecezjalnego poznańskiego.⁴³ Również i konsens czy też odmówienie konsensu przez Ungera nie mogły w tym zestawieniu stosunków mieć jakiegось znaczenia prawnego. To też, gdy mowa o podróży Ungera do Rzymu, jej konieczność w celu uzyskania papieskiej decyzji na objęcie biskupstwa poznańskiego byłaby w całej pełni uzasadniona.

SUMMARIUM

DE POLONIAE BAPTISATIONE COMPARATA CUM ORDINIBUS SERVATIS IN CHRISTIANISATIONE SLAVORUM

Hanc implicatissimam quaestionem hucusque a nemine motam subiecit auctor historico examini et ad mentem hodiernae scientiae solvit eam per partes quae sequuntur:

⁴² Że podobnie jak Jordan także i Unger podlegał bezpośrednio Stolicy Apostolskiej, zob. notkę 19).

⁴³ Również tego zdania był prof. A., zob. *Jedynie polskie biskupstwo*, j.w. str. 312—313. Podobne stanowisko zajął prof. Silnicki, z tą tylko różnicą, że według niego dopiero po śmierci Ungera zostało biskupstwo poznańskie włączone do prowincji gnieźnieńskiej (zob. *Początki organizacji Kościoła za Mieszka i Bol. Chrobrego*, j.w. str. 353.).

I. Ut tota disputatio clarior reddatur et contraria resolvantur, adducti sunt sub specie „Praeviorum elementorum” modi: evangelisandi Iudaeos in Palestina per ipsum Christum eiusque Apostolos; Christianisandi per Apostolos post ascensionem Christi tum Iudaeos quam et paganos extra Palaestinam; convertendi gentes infra fines Imperii Romani tum tempore persecutionum quam et libertatis usque ad finem Imperii Occidentalis.

II. In hac parte agitur de modis christianisandi Slavos, qui inter s. V et X ex Oriente venerunt et aggredi incepterunt fines Imperii Byzantinorum, Francorum et Germanorum.

1. Pro nostra consideratione venerunt uti primi Slavi — Carintiani, quibus obviavere necessitata est Bavaria. Cum eos vincere et a finibus depellere pro re impossibili videaretur, inceptit Bavaria eos christianisare. Ad hunc finem episcopus salisburgensis Virgilius (747—778) misit in Carintiam peregrinantem episcopum Modestum cum sacerdotibus et clericis. Quod istud factum historicum, ex necessitate conceptum, sine consensu immo iussu principis Bavariae exoriri non potuit, non indiget probatione. E contra, quod attinet consensum Pontificis Romani, si sumetur status huius temporis inter Francorum regem Pepinum et Sedem Apostolicam. Re tamen melius perspecta iudicio auctoris non esse exclusum, immo valde probabile, quod ep. Virgilius, prouti discipulus per Gregorium M. conditae anglo — saxonicae scholae missionariorum peregrinantium, istum modum christianisandi pro Carintia elegerit et approbationem Apostolicae Sedis praeter consensum principis acceptaverit. En prima species modi christianisandi Slavos, digentes non infra sed extra fines civitatis christianae.

2. Quod enim attinet speciem sequentem, est advertendum, ibi de omnibus Slavis, qui tempore Caroli M. eius imperii limites aggressi sunt. Ad Carintanos, qui simul cum Bavaria incorporati erant Francorum imperio, advenere victoris a. 795 Avaris insuper et Slavi ex Panonia, quorum una pars ad christianisandum annexa est episcopo Salisburgensi, altera vero Aquilensi. Si agitur de victis a. 805 Bohemis et a. 812 Sorbis ac Vilcis inter Elbam et Odram degentibus, nil invenitur, quod probaret eorum conversionem. Secundum auctorem erraret, qui teneret Carolum M. ad has Slavorum missiones consensum Apostolicae Sedis requisivisse.

3. Ex ordine aggressus est auctor baptismationem slavinatorum Bulgarorum, etsi gens ista fines imperii Byzantini tangebatur. Et hoc ex eo, quia volebat lectorem attentum facere, quod ista gens propter periculum sibi imminens amittendi independentiam abiecit christianisationem Byzantinam et in hac causa adiit regem Ludovicum et Nicolaum I, qui ultimus plenam baptismationem huius gentis sibi reservavit. Quod attinet modum baptisandi, sufficit verbotenus submittere quae sequuntur: „Nam interim episcopum habetote, et cum incremento divinae gratiae christianitas ibi fuerit dilatata, et episcopi per singulas ecclesias ordinati, tunc eligendus est inter eos unus, qui non patriarcha, certe Archiepiscopus appellandus sit, ad quem omnes concurrant ... Vos tamen, ... archiepiscopum sive episcopum vobis ordinari postuletis, a nemine nunc velle congruentius quam a pontifice ... huc ordinari valetis. In quo hic est ordo servandus, ut videlicet a sedis apostolicae praesule sit nunc vobis episcopus consecrandus, qui si Christi plebs ipso praestante crescit, archiepiscopatus qui et successorem eligant...”.

4. Restat, ut allatis tribus modis christianisandi Slavos adiciemus ultimum, id est Moraviae, quae per Ludovicum eiusque missionarios oppressa, vertit se ad Imperium Byzantinum in causa ulterioris christ-

ianitatis et accepit duos celeberrimos fratres Constantinum (Cyrillum) et Metodium, qui per Panoniam venerunt Romam per Nicolaum I invitati. Praetermittimus hic, quid actione missionaria horum fratrum et specialiter Metodii hodierna scientia historia docet. Pro nostra quaestione sufficit, si in memoriam revocentur quae sequuntur: Revocatio Panoniae et Moraviae Slavorum ab incepta ex parte Ludovici christianisatione eiusque per Honorum II et Joannem VIII translatio in manus Metodii — en elementa specifica istius facti historici.

III. Hisce omnibus praemissis incidit auctor in quaestionem, numquid baptisatio Poloniae allatis modis aliorum Slavorum attacta sit. Usque ad a 1920, in quo apparuit opus Pauli Kehr, Das Erzbistum Magdeburg und die erste Organisation der christlichen Kirche in Polen, regnabat inter scribentes opinio, quod primi episcopi Poloniae ex Germania procedebant et Magdeburgensibus archiepiscopis subditi fuerunt. Quod attinet modum christianisationis Poloniae, docebatur illum appropinquari in radice rationibus procedendi Caroli M. Mutata per P. Kehr opinione incepterunt historici docere, quod baptisationem Poloniae eiusque ecclesiasticam organisationem reservaverit sibi Ioannes XIII eiusque successores ad modum pontificum Nicolai I, Honorii II et Ioannis VIII.

Hisce omnibus discussis tam separate quam et inter se consideratis pervenit auctor ad finalem conclusionem: quod attinet primum vestigium modi baptisationis Poloniae, illud praepremis in modo Bulgarorum inquirendum esse.