

PRZEMYSŁAW URBAŃCZYK



**Co
się stało w**

966

?

ZYSK I S-KA
WYDAWNICTWO

PRZEMYSŁAW URBAŃCZYK

**Co
się stało w
966
roku
?**

ZYSK I S-KA
WYDAWNICTWO

Przemysław Urbańczyk
Co się stało w 966 roku

ISBN: 978-83-65521-06-4

Copyright © by Przemysław Urbańczyk, 2016
All rights reserved

Redaktor: Karolina Kaczorowska
Projekt okładki i stron tytułowych: Agnieszka Herman

Wydanie I

Zysk i S-ka Wydawnictwo
ul. Wielka 10, 61-774 Poznań
tel. 61 853 27 51, 61 853 27 67, faks 61 852 63 26
Dział handlowy, tel./faks 61 855 06 90
sklep@zysk.com.pl www.zysk.com.pl

Wszelkie prawa zastrzeżone. Niniejszy plik jest objęty ochroną prawa autorskiego i zabezpieczony znakiem wodnym (watermark).

Uzyskany dostęp upoważnia wyłącznie do prywatnego użytku. Rozpowszechnianie całości lub fragmentu niniejszej publikacji w jakiegokolwiek postaci bez zgody właściciela praw jest zabronione.

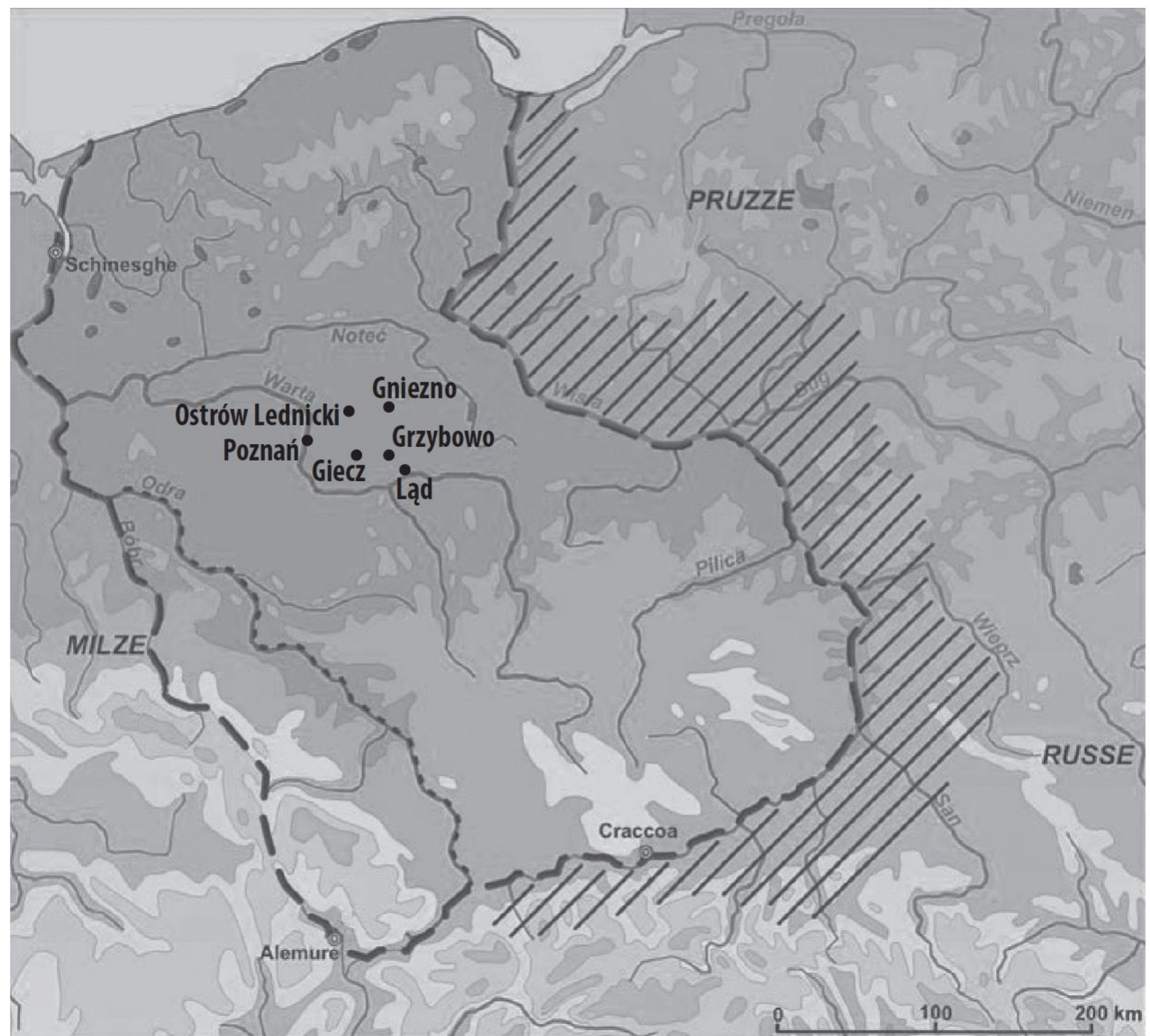
Konwersję do wersji elektronicznej wykonano w systemie Zecer.

Spis treści

Pierwsze kontakty z chrześcijaństwem

Kim był Mieszko I?

Rok 966 czy 968?



Kształt państwa wczesnopolskiego zadeklarowany przez Mieszka I w tekście *Dagome iudex*

Wstęp

U

lokowany tradycyjnie w 966 roku chrzest Mieszka I, nazywany na wyrost „chrztem Polski”, jest dzisiaj fundamentalnym elementem narodowej samoświadomości Polaków. Nic więc dziwnego, że wielkie obchody tysiąc pięćdziesiątej rocznicy tego wydarzenia, z kulminacją zaplanowaną na kwiecień 2016 roku, poprzedzane są licznymi konferencjami, wystawami i okolicznościowymi publikacjami. Nadano mu bowiem rangę początku historii narodowej, co skutecznie utrudnia racjonalną refleksję nad faktycznym stanem naszej wiedzy o tych odległych czasach. Okołorocznicowy entuzjazm podsycany przez intensywną kampanię medialną jeszcze bardziej zaciera granicę między informacją a interpretacją, między podstawą wnioskowania a wnioskami, czy też między wiedzą a narracją. Wszystko to zlewa się w jedną zmitologizowaną całość bez zachowania należnej dozy krytycyzmu badawczego.

Jubileuszowy przypływ zainteresowania tym, co się stało w 966 roku, prowokuje różne wypowiedzi. Swoje opinie formułują fachowcy od dziejów wcześniejszego średniowiecza, zawodowi popularyzatorzy wiedzy historycznej, jak też amatorzy, wśród których nie brak i polityków przeświadczonych, że znają się na wszystkim. Łączy ich wszystkich zbożna chęć umocnienia samoświadomości historycznej Polaków, którym skomplikowana przeszłość i teraźniejszość odbierają poczucie jedności. Szukanie jej w odległych czasach może się jednak okazać płonne, bo ówczesna jedność, choćby tylko religijna, jest tylko pięknym, lecz dalekim od prawdy mitem.

Zakorzenie wspólnej drogi w pradziejach stwarza pozornie bezpieczne forum poszukiwania narodowej wspólnoty. Bardzo odległe czasy wydają się niekonfliktowym, bo dawno minionym światem, który nie powinien wzbudzać emocji prowokowanych przez współczesne debaty i podziały. Daleka przeszłość jawi się jako stabilna w swojej obiektywnej niezmienności. Wystarczy ją tylko sformatować odpowiednio do potrzeb percepcji współczesnych konsumentów strumienia informacji, karmionych na co dzień skrajnie uproszczonymi przekazami.

Jubileuszowe wzmoczenie nie musi jednak znaleźć wyrazu tylko w akcji propagandowej. Skokowe zwiększenie zainteresowania rokiem 966 można bowiem wykorzystać do skłonienia mas czytelników, słuchaczy i widzów do refleksji nad kruchością dominującego obrazu przeszłości, której przecież nie znamy, lecz tylko mniej lub bardziej świadomie kształtujemy jej wizję na podstawie dostępnych nam dzisiaj strzępów informacji. Jako że wiadomości pewnych jest wśród nich bardzo mało, to rekonstruując dawne czasy, posiłkujemy się często domysłami o bardzo różnym stopniu prawdopodobieństwa.

Uczciwe „położenie na stole kart”, którymi teraz dysponujemy, powinno więc skłonić niektórych do refleksji nad trudną do uchwycenia wielowymiarowością przeszłości, której nie da się zredukować do jednej, kanonicznej i niezmiennej wizji. Skutki takiego zastanowienia będą dużo bardziej wartościowe od biernego skonsumowania gotowego dania — może niezbyt wyrafinowanego, ale łatwo przyswajalnego. Wielkie jubileusze powinny być nie tylko okazją do świętowania, ale też pretekstem do refleksji nad niepewną materią historii — również tej, którą uważamy za niepodważalną.

Spróbujmy więc zmierzyć się z „naszym” rokiem 966, przyglądając się jego rozmaitym uwarunkowaniom historycznym — zarówno tym poprzedzającym go, jak i późniejszym. Będzie to nie tyle udzielenie autorytatywnej odpowiedzi na pytanie: „Co się naprawdę stało?”, ile raczej autorska próba opowiedzenia: „Co mogło się wówczas stać?”.

Nie jest moim zamiarem zakwestionowanie fundamentalnego znaczenia decyzji o związaniu się dyna-

stii piastowskiej z chrześcijaństwem łacińskim, co miało wymiar zarówno religijny, jak i polityczny i kulturowy. Wejście w krąg cywilizacji zachodnioeuropejskiej trzeba rozpatrywać nie tylko w kontekście historycznym X wieku, ale też w wymiarze jego ponadtysiącletnich skutków dla wszystkich późniejszych generacji mieszkańców kraju nazwanego u progu XI wieku Polską. Wybranie przez poza-rzymskich „barbarzyńców” chrześcijaństwa rzymskiego oznaczało przecież związanie się z cywilizacją po-rzymską, co miało długofalowe, odczuwane do dzisiaj konsekwencje geopolityczne i kulturowe.

Czas, okoliczności i przyczyny podjęcia tej decyzji są i będą jeszcze długo przedmiotem analiz specjalistów z różnych dziedzin, ale tysiącpięćdziesięciolecie 966 roku nieuchronnie owocuje mniej lub bardziej poważnymi publikacjami i mniej lub bardziej ciekawymi konferencjami, które podsumowują dostępną już wiedzę. Może przyniosą też nową wizję okoliczności tego wydarzenia, które wprowadziło państwo piastowskie na geopolityczną scenę chrześcijańskiej Europy? Nowe spojrzenie wymaga jednak wyjścia poza sztywne ramy obowiązującego kanonu interpretacyjnego. Nie chodzi o zastąpienie jednej interpretacji przez jej bezwzględną alternatywę, lecz o pogłębienie świadomości tego, jak trudno jest dotrzeć do przeszłości — tym trudniej, im bardziej jest odległa.

Niestety, okoliczności przystąpienia Piastów do świata chrześcijańskiego nie oświetla żadne ze źródeł, które zostały spisane przez współczesnych Mieszkowi I obserwatorów i komentatorów wydarzeń, jakie wówczas miały miejsce w Europie Środkowo-Wschodniej! Musimy więc sami konstruować ze strzępów mniej lub bardziej wiarygodnych informacji pośrednich wizję, która ma być spójna, przekonująca i jednoznaczna. Jej od dawna obowiązującą wersję zna każdy, kto przyswoił sobie wykładnię promowaną przez powszechnie obowiązujące podręczniki szkolne.

A zatem: Wielkopolanin Mieszko, książę Polan, zjednoczył ziemie wszystkich plemion prapolskich, tworząc państwo, które wprowadził następnie do cywilizowanej Europy przez ochrzczenie się w 966 roku. Następnie sprawnie skłonił swoich poddanych do przyjęcia nowej religii. Tym samym związał Polskę z chrześcijańskim Zachodem, czyniąc ją trwałym elementem europejskiej sceny geopolitycznej. Jeszcze krócej ujął to Jan Matejko, objaśniając swój słynny obraz: „Z przyjęciem wiary Mieczysław I zatknął na Polańskiej ziemi krzyż” (ryc. 1).

Ta prosta opowieść, znana każdemu uczniowi, który zapamiętał podstawowy kurs historii, ma jedną zasadniczą wadę — jest w znacznej części wątpliwa, a w niektórych punktach nawet nieprawdziwa! Dotyczy to głównie jej „plemiennego” początku, który jest utkany z domysłów o tak niskim poziomie wiarygodności, że co najwyżej możemy go nazwać wizją bajeczną. Podobny zarzut postawimy drugiemu zdaniu, które kreuje wiarę w szybkie schryścianizowanie całego Mieszkowego państwa. Na usprawiedliwienie zwolenników takich uproszczeń można powiedzieć, że źródła historyczne dotyczące tego okresu są nieliczne i niejasne. Tym bardziej jednak trzeba unikać nadinterpretacji przedstawianych jako historia jedynie prawdziwa i bezalternatywna.

Poniższe rozważania są próbą szerszego uzasadnienia tej krytyki, ale nie w celu jednoznacznego zaprzeczenia obecnej wykładni, lecz raczej ukazania wizji opartej na trochę innych lub zupełnie innych interpretacjach dostępnych nam źródeł informacji — zarówno historycznych, jak i archeologicznych. Nie chodzi mi o radykalne zastąpienie jednej wykładni całkowicie inną, lecz o zniuansowanie obrazu przez ukazanie niepewności lub wręcz luk informacyjnych, których przy dzisiejszym stanie naszej wiedzy nie da się usunąć. Można je wypełniać domysłami, ale ich niepewność powinna być jasno postawiona, a alternatywy ujawnione.

Wątpliwości

W

polskiej tradycji chrzest Mieszka I został utożsamiony z „chrztem Polski”, wyznaczając początek polskiej państwowości. Taką interpretację utrwalił w powszechnej świadomości wielki program archeologicznych i historycznych badań „milenijnych”, uruchomiony oficjalnie przez Sejm PRL 25 lutego 1958 roku. Zaowocował on chyba największym w dziejach światowej archeologii programem badań wykopaliskowych, które całkowicie zmieniły nasz naukowy i popularny obraz tych odległych czasów. Jego propagandową kulminacją były zorganizowane z rozmachem w 1966 roku obchody Tysiąclecia Państwa Polskiego, uczczone nawet wybitą w srebrze piękną monetą z wizerunkami Mieszka I i Dąbrówki (ryc. 2).

Dwie główne siły, które po drugiej wojnie światowej konkurowały ze sobą o rząd dusz Polaków, tj. Kościół katolicki i partia komunistyczna, odmiennie rozkładały akcenty przygotowań do obchodów tej rocznicy, alternatywnie podkreślając jej wymiar religijny albo polityczny. Obie zaangażowały w nie duży wysiłek — Kościół, oddolnie mobilizując masy wiernych, rząd, odgórnie inicjując programy badawcze. Obchody kościelne podsumowano w Gnieźnie w dniach 13-14 kwietnia 1966 roku, podczas gdy uroczystości państwowe powiązano z tzw. Świętem Odrodzenia Polski obchodzonym 22 lipca. Zorganizowaną wtedy z rozmachem okolicznościową defiladę poprowadzili piastowscy wojowie, co miało podkreślić ciągłość dziejów narodowych (ryc. 3).

W ten sposób odległe wydarzenie nabrało po tysiącu lat zupełnie nowego znaczenia, stając się ważnym elementem całkowicie współczesnego konfliktu ideologicznego, mającego charakter walki politycznej. Dzisiaj już mało kto pamięta ten emocjonalny spór o polityczny wymiar symboliki historycznej, ale długotrwałe zaangażowanie obu stron w przekonywanie społeczeństwa do swoich racji utrwaliło powszechne przekonanie, że tak czy inaczej rok 966 był rokiem „pierwszym” w naszych dziejach narodowych. Nabrał więc cech kamienia węgielnego naszej kolektywnej tożsamości — wydarzenia początkowego, od którego „wszystko się zaczęło”.

Podobne mity założycielskie funkcjonują chyba we wszystkich krajach, spełniając pożyteczną funkcję unifikującą ludzi przez wskazanie wspólnego początku. Ta pożyteczność jednak niekoniecznie przekłada się na prawdziwość naukową, która funkcjonuje na innej płaszczyźnie poznawczej niż zbiorowe przekonanie o tym, jaka przeszłość powinna była być. Wiedza o tym, jak przeszłość prawdopodobnie wyglądała, i chęć tego, żeby przede wszystkim była ona jednoznaczna i chlubna, to dwie odrębne wizje, które nie muszą mieć ze sobą wiele wspólnego. Bo też pełnią zupełnie inne funkcje — jedna raczej naukowo-edukacyjną, a druga dydaktyczno-formującą. Problem pojawia się wtedy, kiedy chcemy je wzajemnie skonfrontować.

W obu tych sferach poznawczych ważną rolę odgrywa fascynacja „początkiem” — punktem, z którego można wyprowadzić stosowną narrację. Toteż kolejne pokolenia badaczy i interpretatorów przeszłości poszukują może już nie pierwszych, ale przynajmniej najstarszych przykładów zjawisk oraz tworów i wytworów powstałych wskutek aktywności naszych przodków. W razie braku przekonujących informacji o czasie i miejscu, gdzie najwcześniej pojawił się badany element, wskazuje się często początek symboliczny, który po obudowaniu go specyficzną tradycją dobrze odgrywa rolę tak pożądanego „początku”, od którego można zacząć zgrabną opowieść.

Tymczasem badania, których celem jest wskazanie jakiejś starożytnej „kolebki” (np. ludu czy państwa), należą na ogół do kategorii zadań niemożliwych do zrealizowania. Bo też pierwotna przyczyna i miejsce pierwsze większości zjawisk i procesów społeczno-kulturowych po prostu nie istniały. Historia ludzkości ma bowiem charakter ciągły i kumulatywny i zawsze można cofnąć rekonstruowany łańcuch zdarzeń o jeszcze jedno ogniwo logicznie poprzedzające już uchwycony „początek”. Nie inaczej jest z próbami wskazania na przykład pierwszego na danym terenie miasta czy pierwszego państwa. Pierwszeństwo jest bowiem zależne od kryteriów, według których je zdefiniujemy.

Te, wydawałoby się, oczywiste problemy nie powstrzymują interpretatorów przeszłości od pogoni za różnymi „początkami”. Im bardziej są one starożytne, im bardziej heroiczne i im bardziej symboliczne, tym lepiej dla dydaktycznej narracji, która ma być perswazyjna przez swoją atrakcyjność i wyrazista przez swoją jednoznaczność. Wskazanie punktu, od którego „wszystko się zaczęło”, pozwala uniknąć konieczności zaczęcia przekazu od typowej dla opowieści bajecznych inwokacji „dawno, dawno temu”, która obnaża faktyczną niewiedzę autora. Dużo bardziej przekonujące jest wskazanie momentu przełomowego, który pozwala podzielić całą przeszłość na „przed” i „po”.

Takie założenie przyświecało już wczesnośredniowiecznym kronikarzom chrześcijańskim, którzy chętnie wyodrębniali z przeszłości dwie rozłączne epoki przedzielone wydarzeniami będącymi realizacją boskiego planu uporządkowania uprzedniego chaosu moralno-religijnego. Chrzest władcy doskonale się nadawał na taki punkt zwrotny. Toteż autor notatki wpisanej do *Rocznika poznańskiego starszego* jednoznacznie napisał: „Mieszko książę Polski, pierwszy Polak chrześcijanin” (*Mesco dux Polonie, primus christianus Polonus*). Umożliwiało to prostą periodyzację jednoznacznie rozdzielającą czasy pogańskiego barbarzyństwa i chrześcijańskiego oświecenia, które miało być właściwym początkiem historii narodowej, kroczącej prostą drogą od pierwszego historycznego władcy ku współczesności.

Z biegiem czasu widać eskalację znaczenia roku 966. Według najstarszych informacji, zapisanych w Polsce w XI wieku, to wtedy ochrzcił się piastowski władca. Te dość lakoniczne wzmianki sucho informowały tylko, że „książę Mieszko przyjmuje chrzest”. Ale na początku następnego stulecia Anonim Gall napisał już, że dzięki chrtowi Mieszka I cały „naród polski uratowany został od śmierci w pogaństwie”. Tym samym indywidualna decyzja o konwersji religijnej zyskała wymiar kolektywny. Później to wydarzenie nabierało sensu coraz bardziej mistycznego i dzisiaj powszechnie mówi się o „chrzcie Polski” rozumianej całościowo w symbolicznych kategoriach wspólnoty demograficzno-kulturowo-politycznej. W ten sposób decyzja jednego człowieka stała się kamieniem węgielnym narodu utożsamionego z państwem, a chrzest Mieszka stał się chrztem Polski, a więc i nas wszystkich.

Niestety, żadne z zachowanych do dzisiaj źródeł, które spisano w czasach Mieszka I, nie zanotowało jakiegokolwiek informacji o ochrzczeniu się naszego pierwszego historycznego władcy. Możemy się tylko dziwić, że to fundamentalne dla naszej historii wydarzenie nie zwróciło uwagi autorów zachowanych kronik i roczników. Można to tłumaczyć ich znacznym oddaleniem od ziem dzisiejszej Polski, gdzie z kolei nie było jeszcze środowiska intelektualnego zainteresowanego spisywaniem swojej wiedzy o świecie.

Dopiero po niemal półwieczu saski biskup Merseburga Thietmar, czujny obserwator początków drugiego tysiąclecia ery chrystusowej i komentator czasów dawniejszych, zapisał w swojej kronice dydaktyczną opowiastkę o okolicznościach nawrócenia Mieszka I na drogę jedynie słusznej wiary przez jego wierną chrześcijańskim ideałom żonę. Kronikarz przyznał się jednak uczciwie do niepewności, czy księżna Dąbrówka¹/Dobrawa dzieliła łożę z poganinem i nie przestrzegąła postów tylko przez jeden rok, czy aż przez trzy lata. Nie podał konkretnych lat, ale znając datę ich ślubu w 965 roku, możemy sami ocenić, czy Mieszko I dał się przekonać do porzucenia starych wierzeń już w 966, czy dopiero w 968 roku. Tę wcześniejszą datę wskazała większość przepisywaczy, którzy jakiś czas później zaczęli kompilować

tw. roczniki polskie, tj. wyliczenia najważniejszych wydarzeń politycznych z dziejów państwa piastowskiego. W jednym z nich, *Roczniku dawnym*, znajdziemy informację o tym wydarzeniu zapisaną pod rokiem 967 (DCCCCLXVII).

Zatem data powszechnie dziś uznawana za oczywistą bynajmniej nie ma charakteru bezalternatywnego pewnika. Wybrano ją chyba na zasadzie „głosowania”, ponieważ to ją wskazuje najwięcej źródeł. Jest też najbardziej atrakcyjna, bo najstarsza z trzech możliwości. Usuwa także ewentualne wątpliwości odnośnie do urodzin Bolesława Chrobrego, który powinien być owocem w pełni chrześcijańskiego związku. Współgra to z uwagą Thietmara, który specjalnie podkreślił zadowolenie Mieszka I i „jego szlachetnej żony z ich legalnego już związku”. Gwoli prawdy źródłowej trzeba jeszcze wspomnieć, że w *Roczniku poznańskim starszym* wymieniono nawet rok 960, ale ta informacja jest podawana w wątpliwość.

Z perspektywy ponad tysiąca lat nie ma to większego znaczenia historycznego, ale wybór 966 roku zdeterminował nasz kalendarz obchodzenia „okrągłych” rocznic, które nieodmiennie przyciągają uwagę opinii publicznej, a więc otwierają kasę z funduszami państwowymi, uaktywniają badaczy odległej przeszłości i wzmagają zainteresowanie mas konsumentów informacji, próbujących zachować orientację w zalewie oferowanych im wiadomości okolicznościowych.

Taka koncentracja uwagi na konkretnym roku skutecznie zaciemnia źródłową niepewność odnośnie do daty świętowanego wydarzenia. Sprawia to, że rok 966 stał się pewnikiem utrwalonym w powszechnej świadomości, a jako taki jest skutecznie chroniony przed kontestacją, która może być uznana wręcz za „szarganie świętości” i podejrzliwie potraktowana jako podważanie rangi początku historii narodowej.

Dla złagodzenia takiej reakcji obronnej można przypomnieć, że polski przypadek nie jest wyjątkowy. Nasi bliźsi i dalsi sąsiedzi mają bowiem podobne problemy z ustaleniem „kto, gdzie i kiedy?” się ochrzcił i jaki to miało skutek historyczny, czy też z ustaleniem początkowej daty wprowadzenia nowej religii. Również u nich wskazanie konkretnego momentu przełomowego jest utrudnione wskutek nieoczywistości dostępnych nam informacji źródłowych, które sugerują raczej długi proces zmian niż jednorazową rewolucję. Nie powinniśmy więc czuć się osamotnieni w naszych rozterkach historycznych.

Pewnej analogii można upatrywać w długo chrystianizowanej Danii. Według saskiego kronikarza Widukinda już przed oficjalnym chrztem króla Haralda Gormssona Sinozębego w 965 roku „Duńczycy byli od dawna chrześcijanami, ale mimo to służyli idolom według pogańskiego obyczaju”. Choć już wcześniej ochrzczeni i ewangelizowani, byli więc wciąż złymi chrześcijanami, którzy wymagali nie tyle nawrócenia, ile raczej ponownego zawrócenia na właściwą drogę. Toteż merseburski kronikarz Thietmar uważał, że misjonarz „Poppo dokonał odnowienia chrześcijaństwa, które znajdowało się w upadku... [gdyż Duńczycy] odstąpiwszy od wiary swoich przodków, bożkom służyli i demonom”. Wyrazistym symbolem powrotu do chrześcijańskiej ortodoksji i początku właściwej drogi stał się więc chrzest ich władcy w 965 roku.

Dawna szwedzka tradycja lokowała chrzest urodzonego około 987 roku króla Olofa Skötkonunga dopiero w 1008 roku w Husaby, chociaż jego polska matka była chrześcijanką. Kronikarze potwierdzają, że córka Mieszka I, Gunhilda/Świętosława², wychowała go w wierze chrześcijańskiej, a on sam już w 995 roku wybił zaprojektowane według chrześcijańskich wzorców monety z wizerunkiem krzyża. Poza tym już dużo wcześniej przyjeżdżali do Szwecji frankijscy i angielscy misjonarze, ale ich próby nawrócenia tubylców spełzły na niczym wskutek oporu szwedzkich elit silnie zakorzenionych w tradycji pogańskiej. To wszystko uznano za okres wstydlivej niepewności, który nie oferował punktu jednoznacznie przełomowego, jakim mógł być konkretny, choćby tylko wymyślony rok ochrzczenia się króla, który podjął świadomą decyzję jako dorosły już mężczyzna.

Również na Węgrzech już przed objęciem w 997 roku władzy przez księcia Vajka, który później został świętym królem Stefanem, wśród Madziarów „przyjęło się chrześcijaństwo, lecz zmieszawszy się

z pogaństwem, stało się religią skażoną, a to ospałe i trwożliwe chrześcijaństwo zaczęło być gorsze niż barbarzyństwo”. Tak to widział misyjny biskup Bruno z Kwerfurtu, który sam pojechał na Węgry, aby wesprzeć chrześcijańskiego króla w ewangelizacji jego poddanych uparcie trzymających się dawnych obyczajów. Wobec niepewności początku dużo atrakcyjniejszy, bo pewny, jest rok 1001, kiedy Stefan otrzymał koronę królewską, a Węgry arcybiskupstwo.

Podobnie na Rusi lokalna tradycja pomniejszała znaczenie penetracji chrześcijaństwa przed oficjalną konwersją kijowskiego księcia Włodzimierza (Vladimira) Wielkiego dokonaną uroczyście w 988 roku. A przecież jego babka Olga-Helena już w 957 roku ochrzciła się w Konstantynopolu i rozpoczęła proces chrystianizacji kraju. Jednak dydaktyczny przekaz autora *Powieści minionych lat* ograniczył zasięg tej wcześniejszej konwersji religijnej tylko do elitarnego kręgu skandynawskich Waregów, którzy pływali do Bizancjum i tam zostali ochrzczeni. „Chrzest Rusi” skojarzono więc jednoznacznie z decyzją dorosłego już Włodzimierza, który został potem nagrodzony kanonizacją.

W historii Czech za punkt zwrotny uznaje się rządy księcia Waclawa, kanonizowanego wkrótce po jego tragicznej śmierci w 929 albo 935 roku. Ale gorliwą chrześcijanką była już jego babka Ludmiła, która wychowała wnuka, próbując zniwelować wpływ pogańskiej matki, jego dziad zaś księżę Bořivoi miał być ochrzczony przez samego świętego Metodego w 884 roku. A źródłowe początki wejścia Czechów w orbitę cywilizacji chrześcijańskiej można cofnąć przecież nawet do 845 roku, kiedy to czternastu książąt czeskich pojawiło się w Ratzbonie/Regensburgu, prosząc wschodniofrankijskiego króla Ludwika II Niemieckiego o udzielenie im chrztu. Te wszystkie drobne kroki nie miały jednak rangi konkretnego przełomu, od którego można by zacząć dydaktyczną opowieść.

Te przykłady z sąsiednich krajów zdają się tworzyć wspólny horyzont średniowiecznych zabiegów propagandowych, które próbowały usunąć niepewność odnośnie do początków chrześcijaństwa w państwach, które w X wieku stopniowo dołączały do „cywilizowanej” Europy. Chodziło bowiem o wskazanie przełomowych dat włączenia każdego z nich do Kościoła powszechnego. Takie zabiegi pozwalały podzielić wczesne dzieje narodowe na dwa skontrastowane ze sobą okresy — „przed” i „po” oficjalnej konwersji utożsamionej z decyzją świadomie podjętą przez konkretnego, dorosłego już władcę — Haralda, Olofa, Włodzimierza, Bořivoia czy Mieszka. Zapisana około połowy XI wieku w polskich rocznikach sucha informacja, że „książę Polski przyjmuje chrzest”, ustanowiła właśnie taki moment jednoznacznego przełomu religijnego, który ulokowano w 966 roku.

Wobec braku informacji o wewnętrznych rozterkach Mieszka I, rozważając okoliczności tego wydarzenia, musimy uciec się do analizy kontekstu historycznego, w którym książę działał przed podjęciem najważniejszej decyzji swojego życia. Decyzji, która w dużym stopniu ograniczyła swobodę jego bieżących posunięć politycznych, a w dłuższej perspektywie zdeterminowała kierunek rozwoju jego państwa, włączając je w krąg cywilizacji zachodnioeuropejskiej, tj. tradycji wywodzącej się ze starożytnego cesarstwa i związanego z nią Kościoła łacińskiego z jego centrum ulokowanym w „apostolskim” Rzymie.

Analiza historycznego kontekstu tzw. chrztu Polski musi objąć pytania dotyczące początków państwa wczesnopiastowskiego, terytorialnego zakresu władzy, którą sprawował Mieszko I, oraz pochodzenia samego księcia. Jak tego dowodzi historia wielu państw, w których władzę zwierzchnią przejmowali przybysze z zewnątrz, książę wcale nie musiał być tubylcem. Niestety, próba odpowiedzi na niektóre z takich pytań może pozostawić więcej wątpliwości niż bezdyskusyjnych ustaleń. Tym bardziej że trzeba się odwołać nie tylko do źródeł historycznych, ale też i do świadectw archeologicznych, a taka konfrontacja nie zawsze prowadzi do jednoznacznych wniosków i raczej nie wszystkich zadowoli. Może też zaburzyć poczucie bezpieczeństwa historycznego, które wymaga pewności odnośnie do podstawowych wydarzeń.

Już proste pytanie: „Czy Mieszko I był Słowianinem?” wymagałoby zdefiniowania wczesnośrednio-

wiecznej słowiańskości, co wcale nie jest łatwe, jeśli wyjdziemy poza powierzchowną identyfikację językową. Długie dziesięciolecia badań nad pochodzeniem przodków Polaków nie doprowadziły do uzgodnienia jednej wersji procesu historycznego. Archeolodzy, historycy i językoznawcy podzieleni są na dwa „wrogie obozy” zwolenników głęboko zakorzenionego w pradziejach autochtonizmu mieszkańców ziem położonych w dorzeczach Wisły i Odry oraz tych, którzy są przekonani, że Słowianie zachodni byli późnymi przybyszami ze wschodu, którzy dopiero w VI-VII wieku naszej ery wykorzystali chaos nazwany kiedyś okresem wędrówek ludów do zajęcia ziem opuszczonych przez ich wcześniejszych germańskich mieszkańców.

Nowy impuls do tej dyskusji mogą wnieść chyba tylko przeprowadzone na masową skalę paleogenetyczne badania aDNA (*ancient DNA*) pobranego z kości ludzi pochowanych we wczesnym średniowieczu w wielu częściach Europy. Może pozwoli to kiedyś ustalić przebieg procesów demograficznych i migracji oraz określić powiązania genetyczne pomiędzy mieszkańcami różnych części kontynentu. Dla tych rozważań te problemy nie mają jednak większego znaczenia, gdyż zamierzam się tu zająć sytuacją dużo późniejszą, tj. wejściem państwa wczesnopiastowskiego na scenę geopolityczną Europy Środkowo-Wschodniej w drugiej połowie X wieku.

Ale i rozważania nad wczesną państwowością roją się od pułapek. Wiele z nich wynika z intuicyjnego przyjmowania za punkt wyjścia obrazu państw nowożytnych, których charakterystyczne cechy niefrasobliwie przerzuca się w czasy wcześniejsze nawet o wiele stuleci. Nawet w państwach wczesnośredniowiecznych często poszukuje się zbyt nowoczesnych atrybutów państwowości, łącznie z wyraźnie wytyczonymi i międzypaństwowo akceptowanymi granicami oraz stałym centrum decyzyjnym, które sprawnie zarządzało infrastrukturą zawartego w tych granicach terytorium oraz systematycznie i skutecznie kontrolowało wszystkich jego mieszkańców, narzucając na całym obszarze pożądaną porządek społeczny.

Państwo wczesnopiastowskie jest dobrym przykładem tego, że próby takie są skazane na porażkę. Nie można bowiem traktować dawnych organizacji terytorialnych jako wczesnych modeli dzisiejszych państw, a ich przywódcom nadawać naszą współczesną mentalność i przypisywać im dzisiejszą skuteczność nadzoru polityczno-gospodarczego. Takiej władzy z pewnością nie mieli nasi pierwsi władcy, którzy pojawili się w X wieku na scenie geopolitycznej, biorąc udział w lawinowym dzieleniu Europy Środkowej i Północnej na polityczne organizacje terytorialne, z których wiele przetrwało do dzisiaj. Poza tym nie widać wzorca, z którego Piastowie mieliby zaczerpnąć model państwa ściśle scentralizowanego, bo najbliższymi przykładami było usadowione we wschodnim Śródziemnomorzu Bizancjum, czyli cesarstwo wschodniorzymskie, oraz muzułmański kalifat kordobański, który zdominował zachodni kraniec Morza Śródziemnego.

To sprawia, że nie da się dzisiaj wskazać jednoznacznego początku polskiej państwowości ani też stabilnej stolicy w dzisiejszym rozumieniu skoncentrowania w jednym miejscu wszystkich struktur kontroli wyznaczonego ściśle terytorium. Dydaktyczne zabiegi kilku pokoleń historyków ukształtowały jednak przekonanie, że takie miejsce istniało. W literaturze dominowało porównywanie argumentów na rzecz pierwszeństwa jednego z dwóch ośrodków wczesnopiastowskich — Gniezna albo Poznania. Mimo emocjonalnego zaangażowania wielu autorytetów wciąż nie widać jednak możliwości ostatecznego rozstrzygnięcia sporu o „wyższość” któregoś z nich. I jedno, i drugie miasto ma swoich zagorzałych zwolenników (zarówno historyków, jak i archeologów), którzy od dawna, choć bezskutecznie, przerzucają się argumentami.

Oba te grody Anonim Gall umieścił na swojej liście „głównych siedzib królestwa”, która przecież wylicza jeszcze inne miejscowości. Nie można więc ograniczać rozważań tylko do tradycyjnej opozycji dwubiegunowej — Gniezno albo Poznań. Ta uproszczona alternatywa jest kontestowana przez część mediewistów, którzy odtwarzają obraz o wiele bardziej skomplikowany od wizji wskazującej konkretną

„kolebkę” i jedno stabilne centrum kontroli politycznej, promując raczej organizację zarządzaną przez władcę, który systematycznie przemieszczał się po swoim terytorium, wykorzystując sieć wielu siedzib.

Determinowała to zarówno sfera polityczna, jak i administracyjna i gospodarcza. Personalistyczny charakter ówczesnych rządów wymagał bowiem częstych bezpośrednich interwencji władcy w coraz to innych częściach państwa. Jego dwór znajdował się więc w „ciągłym” ruchu, próbując przez mobilność przezwyciężyć naturalne ograniczenia logistyczne i zapobiec rozwojowi ciągle obecnych niebezpiecznych tendencji odśrodkowych grożących mu ze strony lokalnych konkurentów. Również trywialne kłopoty aprowizacyjne, powodujące problemy z zaopatrzeniem w żywność, wymuszały częstą zmianę miejsca pobytu dużej grupy ludzi przyzwyczajonych do ekskluzywnej konsumpcji. Niewielkie nadwyżki produkcyjne ówczesnego rolnictwa środkowoeuropejskiego, niedoskonałość metod konserwacji żywności (ograniczonych właściwie do wędzenia i suszenia), brak wyspecjalizowanych magazynów oraz oczywiste trudności transportowe powodowały, że żadna okolica nie wytrzymałaby gospodarczo stałego pobytu władcy i jego otoczenia.

Jeszcze większe emocje wzbudza kwestia pochodzenia dynastii piastowskiej, a więc i samego Mieszka I, który jest najważniejszą postacią wszelkich rozważań o znaczeniu roku 966. I w tym przypadku widać opozycję między zwolennikami jego „naszości” a tymi, którzy podejrzewają, że jednak był przybyszem z mniej lub bardziej odległych krain i siłą lub perswazją zdołał narzucić autochtonom swoje zwierzchnictwo oraz wykorzystał swoją wiedzę, aby ustanowić zręby władzy dynastycznej rodu, który dzisiaj nazywamy piastowskim.

Wśród tych drugich wciąż przeważają zwolennicy skandynawskiego pochodzenia naszego pierwszego historycznego władcy. Nieustająca popularność tej opcji genealogicznej ma mocne oparcie w micie heroicznym wojowników, którzy na pięknych smukłych łodziach przemierzali morza, niosąc znacznym połaciom Europy zniszczenie, ale też i postęp technologiczny, gospodarczy i organizacyjny. Zawładnęli oni umysłami nie tylko amatorów literacko-filmowej fikcji, ale też i poważnych badaczy czasów, w których kształtowała się Europa taka, jaką dzisiaj znamy. „Wikingowie” to hasło, które jako jedno z niewielu pojęć ściśle związanych z wczesnym średniowieczem jest rozpoznawalne niemal na całym świecie. Tę popularność zapewniły im wprawdzie dzieła kultury masowej (głównie filmy i seriale telewizyjne), ale ich inspiracją była przecież oryginalna tradycja literacka zachowana w sagach i wspaniałe znaleziska archeologiczne, które są pożądaną ozdobą wielu kolekcji muzealnych.

Aż chciałoby się włączyć i naszą najwcześniejszą historię w ten nurt osadzania dalekiej przeszłości w atrakcyjnej scenerii heroicznym wydarzeń. Opcja skandynawska nie jest jednak hipotezą bezalternatywną, bo można i trzeba rozważać również inne możliwości, spośród których uwagę powinno przyciągnąć poszukiwanie korzeni Piastów nie na północy, lecz na południu. Taka hipoteza wydaje się lepiej osadzona w kontekście historycznym oraz wsparta świadectwami archeologicznymi i onomastycznymi. Lepiej też tłumaczy przebieg wydarzeń, które poprzedziły symboliczny rok 966.

Nie ma zgody co do tego, czy i w jakim zakresie mieszkańcy państwa wczesnopiastowskiego mieli kontakty z chrześcijaństwem przed rokiem 966. Dotyczy to nie tylko ludzi osiadłych na terenach nieodległych od już wtedy istniejących obszarów dobrze schryścianizowanych, ale też i samych przedstawicieli dynastii piastowskiej, która w pierwszej połowie X wieku poddała swojej kontroli centrum dzisiejszej Wielkopolski. Sugerowana poniżej alternatywa, ryzykowna wobec siły mocno ugruntowanej tradycji, lokującej wyraźny początek dopiero w 966 roku, oferuje fascynującą perspektywę zakorzenienia polskiego chrześcijaństwa w dużo głębszej przeszłości i wywiedzenie naszych najwcześniejszych dziejów z dużo starszych procesów politycznych.

Centralne obchody tysiąćpięćdziesięciolecia wyznaczono na 14 kwietnia 2016 roku na Ostrowie Lednickim. Zdaje się to jednoznacznie wskazywać, że dokładnie wiemy, kiedy i gdzie dokonano aktu przystą-

pienia Mieszka I do grona wyznawców Chrystusa. W rzeczywistości jednak nie dysponujemy wiedzą, która usprawiedliwia precyzję sugerowaną przez plan uroczystości rocznicowych. I w tym przypadku trzeba beznamiętnie przyjrzeć się informacjom dostarczanym przez historię i wynikom wykopalisk archeologicznych.

W świetle tej długiej listy wątpliwości i zastrzeżeń odnośnie do czasu poprzedzającego 966 rok nie będzie zaskoczeniem, że również skutki wydarzeń późniejszych nie są jasne. Właściwie trzeba uprzedzić czytelnika, że wniosek badacza tego okresu jest dość oczywisty — ślady chrystianizacji państwa Mieszka I są mniej niż nikłe. Ani historia, ani archeologia nie wskazują bowiem na jego entuzjazm misyjny. A przecież w trakcie poprzedniego programu „milenijnego” państwo wczesnopiastowskie uznano za modelowy przykład konsekwencji konwersji władcy w postaci szybkiego rozprzestrzenienia się nowej religii. Tymczasem podstawowe dla takiej wizji przekonanie, że najstarsze kościoły i groby szkieletowe (a więc chrześcijańskie) pochodzą z czasów Mieszka I, miało charakter intuicyjny. Oczekiwanie, że rewolucja religijna musiała znaleźć odzwierciedlenie w świadectwach materialnych, skutkowało bowiem tendencją do dopasowywania chronologii znalezisk archeologicznych do rytmu wydarzeń narzucanego przez źródła pisane.

Ilustruje to, jak trudnym zadaniem jest zrównoważone wykorzystanie informacji historycznych i świadectw archeologicznych, które mogą się uzupełniać, ale też implikować napięcia interpretacyjne. O ile historycy mają większą swobodę krytycznego przekształcania informacji wyczytanych w swoich źródłach w spójną narrację, o tyle archeolodzy są bardziej ograniczeni materialną konkretnością swoich świadectw, które można dotknąć i poddać wyrafinowanym analizom laboratoryjnym, ale trudno je przerobić na narrację zrozumiałą dla niespecjalisty.

To wszystko wymagałoby refleksji znacznie bardziej rozbudowanej niż ograniczone ramy tej książki i dużo bardziej skomplikowanej niż w tekście, którego zadaniem jest spopularyzowanie nieortodoksyjnych alternatyw, a nie przeprowadzenie żmudnego wywodu naukowego. Przygotowanie tekstu dostępnego rzeszy czytelników znacznie szerszej od wąskiego grona specjalistów zorientowanych we wszystkich niuansach podstaw naszej wiedzy wymaga zastosowania wielu skrótów argumentacyjnych, umożliwiających narrację bardziej płynną od chaotycznej czasem dyskusji ekspertów, którzy obawiają się trywializacji swojej, nierzadko zbyt szczegółowej, wiedzy.

1. Taka wersja imienia wraca ostatnio do łask. ↩

2. Jej imię budzi liczne kontrowersje. ↩

Droga ku państwu

Szukanie korzeni państwa wczesnopiastowskiego trzeba zacząć od wprowadzenia w czasy o kilkaset lat wcześniejsze, w których starożytni historycy i geografowie dostrzegli w Europie Środkowo-Wschodniej Sklavinów, czyli Słowian. Ich pochodzenie wciąż wzbudza emocje zupełnie nieproporcjonalne do historycznej wagi tego problemu, który pewnie jest nierozstrzygalny przy obecnym stanie wiedzy archeologicznej i historycznej. Ani bowiem skromne źródła pisane, które przetrwały do naszych czasów, ani znaleziska archeologiczne nie mogą rozstrzygnąć okoliczności zaobserwowania w VI wieku naszej ery na mapie Europy ludu, którego specyfikę kulturową dostrzeżono, nadając mu odrębną nazwę. Mógł on przywędrować w dorzecza Odry i Wisły z innej części kontynentu lub, alternatywnie, być kontynuatorem wielowiekowej tradycji lokalnej. Zapewne trzeba podejrzewać splot obu tych procesów, co zaowocowało nową jakością w postaci kultury wczesnosłowiańskiej.

Jakiegokolwiek by było pierwotne pochodzenie jej nosicieli, którzy okazali się bardzo skuteczni w swojej ekspansywności, nie ulega najmniejszej wątpliwości słowiańskość mas mieszkańców państwa piastowskiego. Nie znaczy to jednak, że okoliczności jego pojawienia się na geopolitycznej mapie Europy są dla nas jasne. Tradycyjna ewolucyjna wizja korzeni tego państwa, upowszechniona przez literaturę fachową i popularną oraz wykładnię serwowaną w podręcznikach szkolnych, jest coraz częściej kontestowana i odchodzi do przeszłości naukowej.

A przecież wydawało się, że „Polanie”, „Piastowie” i „Polska” to pojęcia nierozzerwalnie ze sobą splecione w triadę definiującą podstawy naszej tożsamości narodowej. Wywodzą ją od starodawnego plemienia ponoć zamieszkującego niegdyś ziemie centralnej Polski. To z niego miał się wywodzić ród władców, którzy dali początek dynastii piastowskiej, stopniowo podporządkowując sobie sąsiednie plemiona, które uznały przodującą rolę Polan w jednoczeniu pokrewnych sobie plemion prapolskich zwanych kiedyś lechickimi. Kulminacją tego procesu łączenia się pokrewnych sobie ludów w jedno państwo terytorialne miało być objęcie władzy zwierzchniej przez naszego pierwszego historycznego władcę Mieszka I. Podporządkowane sobie tereny nazywał on ponoć „państwem gnieźnieńskim”, a własnym nawróceniem się w 966 roku dał przykład swoim poddanym, którzy zgodnie poszli w ślady swojego władcy. Ten akt założycielski dał początek chrześcijańskiemu państwu, które mimo wielu zawirowań historycznych przetrwało aż do dzisiaj.

Ta ładna w swojej dydaktycznej prostocie opowieść z trudem wytrzymuje krytykę uzasadnioną faktyczną, a nie domyślaną zawartością dostępnych źródeł oraz nowoczesną wiedzą o procesach państwowotwórczych. Jej dobroduszny ewolucjonizm, sugerujący powolne narastanie czynników gospodarczych i politycznych, które niejako automatycznie zaowocowało wyłonieniem się scentralizowanego państwa, nie da się pogodzić ze współczesnymi koncepcjami, w których kładzie się nacisk na realizowanie władczych ambicji klanów przywódczych, skupionych głównie na swoim interesie rodowym i niestroniących od stosowania przemocy. To nie pierwotny „patriotyzm”, lecz praktyczny egoizm legł więc u podstaw scentralizowanych państw.

Objaśnianiu czasów przed-Mieszkowych nie sprzyja skrajna mizéria źródeł pisanych. Od razu trzeba czytelników uprzedzić, że żadne z nich nie zawiera choćby najmniejszej wzmianki o nadwarciańskich

Polanach! Ten brak jakichkolwiek wiarygodnych informacji o istnieniu kluczowych dla tradycyjnej wizji Polan, od których wywodzono wszak nazwę państwa i jego mieszkańców, wymaga refleksji poważniejszej od forsowania przekonania, że takie plemię po prostu musiało istnieć, chociaż nikt go nie zauważył. Aby osłabić radykalizm postulatu usunięcia Polan z kart historii Polski, zwracam uwagę na nikłość podstaw przekonania o istnieniu również wielu innych tzw. prapolskich plemion — łącznie ze słynnymi Wiślanami i Wolinianami.

Coraz bardziej wydają się one tylko fantomami historiograficznymi, ładnie wypełniającymi mapy rysowane przez historyków i archeologów, którzy nie zauważyli, że antropologia kulturowa już dawno zrezygnowała z wydzielania jakichś istniejących obiektywnie „plemion”. Nowoczesne badania antropologiczne nad społeczeństwami tradycyjnymi nie stwierdziły bowiem istnienia trwale rozpoznawalnych przez odmienność kulturową dużych organizacji terytorialnych. Tak chętnie opisywane w literaturze naukowej z XIX i początku XX wieku „plemiona” amerykańskie, afrykańskie czy australijskie okazały się produktami porządkujących działań samych badaczy europejskich, którzy starali się podzielić opisywane populacje na jakieś wydzielone geograficznie ugrupowania charakteryzujące się wyraźnie odmienną kulturą.

Poza obszarami względnie izolowanymi nie stwierdzono długotrwałego istnienia społeczności odznaczających się jednoznacznie odmienną specyfiką kulturową. Wręcz przeciwnie, podkreśla się dynamikę i przenikanie się różnych sfer — np. języka, religii czy kultury materialnej, których zasięgi mogą się przesuwac, nie pokrywając się ze sobą. Wprowadzono więc znacznie mniej precyzyjne i dynamiczne w swojej naturze pojęcie „etniczności”, która pozwala objaśnić, jak ludzie rozpoznają „swoich” i „obcych”. Zrezygnowano przy tym z uniwersalnych definicji, podkreślając, że etniczność może być zmienna, nietrwała i zależna od dynamiki aktualnej sytuacji postrzeganej w sposób wybitnie subiektywny.

Trwające mimo to przywiązanie polskich mediewistów (zarówno historyków, jak i archeologów) do map, które zapełniono „plemionami prapolskimi”, jest skutkiem nie tyle bogactwa dostępnych źródeł, ile raczej ich skrajnej skromności. Prawdę mówiąc, z czasów przed-Mieszkowych zachował się tylko jeden krótki tekst, który można odnieść do naszych ziem. Jest to spisana po 844 roku w jednym ze wschodniofrankijskich klasztorów (np. w Fuldzie) lista ludów, które w tym czasie sąsiadowały od wschodu z państwem Ludwika Niemieckiego. Nie została podpisana, więc w XIX wieku autora nazwano Geografem Bawarskim. Zawarł on w niej skrót dostępnej mu wiedzy na temat ziem położonych na wschód od granic ówczesnego państwa wschodniofrankijskiego, ustalonych wówczas na Łabie i Dunaju. Ten swego rodzaju poręczny „briefing” sporządzono dla króla, który zapewne zażądał informacji o swoich wschodnich sąsiadach.

Zlezeniobiorcy tego polecenia podjęli desperacką próbę zebrania w jedną całość dostępnej im wiedzy, która była daleka od dokładności. Władca dostał więc nieuporządkowany geograficznie spis nazw jakichś ludów, którym przypisano konkretne liczby jakichś *civitates*. Badacze wcześniejszego średniowiecza zgodnie jednak uznali, że jest to lista zorganizowanych terytorialnie plemion, *civitates* zaś skwapliwie utożsamili z ich grodami. Nad tym unikatowym tekstem z uwagą pochylały się więc całe pokolenia polskich mediewistów, wiedzionych nadzieją znalezienia wskazówek oświetlających sytuację, która poprzedziła wyłonienie się państwa wczesnopiastowskiego. Emanacją tych analiz jest obowiązująca do dzisiaj mapa naszych ziem w całości zapełniona licznymi „plemionami”.

Aby zwiększyć ich wiarygodność, nazwy zniekształcone przez piszącego po łacinie autora zgrabnie spolszczono przez proste skojarzenia z istniejącymi do dzisiaj nazwami geograficznymi. Zatem *Milzane* to Milczanie, *Opolini* to Opolanie, *Prissani* to Pyrzyczanie, *Velunzane* to Wolinianie, *Verizane* to Wierzyccanie itd. To pozwoliło wyrysować mapę zapełnioną „plemionami”, których względną siłę polityczno-militarną ustalono, kierując się liczbami tajemniczych *civitates* przypisanych im przez Geografa

Bawarskiego. Mapy te stopniowo uzupełniano wymyślanymi przez historyków i archeologów „plemionami” (np. Staropodlasianie, Płocczanie i Sandomierzanie), które nie mają żadnego umocowania w źródłach historycznych. Takie kreatywne zabiegi pozwoliły wypełnić cały obszar dzisiejszej Polski trwałym systemem „plemion”, tworzących stabilny substrat, z którego po ponad stuleciu miało się wyłonić polańskie państwo Mieszka I.

Tymczasem antropolodzy opisują dzisiaj społeczności przedpaństwowe, odwołując się raczej do koncepcji tzw. organizacji wodzowskich, w których nie obiektywnie istniejące podobieństwa kulturowe, lecz wola konkretnych ludzi decydowała o powstaniu i trwaniu większych organizacji. To ambitni przywódcy dzięki swoim umiejętnościom organizacyjnym, determinacji, charyzmie i zwykłemu szczęściu zdobywali dominującą pozycję społeczną. Ich władza była uwarunkowana zgodą swoich nie tyle poddanych, ile raczej zwolenników, którym musieli zapewniać bezpieczeństwo od zagrożeń zewnętrznych oraz poczucie dobrobytu i możliwie wysokiego statusu w porównaniu z sąsiadami.

Wynikająca z tego satysfakcja przekładała się na poparcie polityczne, które trwało tak długo, jak długo lider spełniał pokładane w nim oczekiwania. Brak wyraźnych sukcesów groził mu odebraniem zaufania politycznego. Jego ludzie mogli go wtedy obalić i wybrać sobie nowego przywódcę spośród kandydatów do władzy, którzy są zawsze obecni w każdym społeczeństwie. Mogli też przejść pod skrzydła lepiej rokującego sąsiada, zapraszając go do siebie lub nie stawiając oporu jego ekspansji.

Zmienność sił takiego systemu skutkowałą ciągłą niepewnością. Nieustanne konkurowanie o przywództwo nadawało bowiem sytuacji politycznej znaczną dynamikę — jedni liderzy utrzymywali swój status, inni rośli w siłę, a jeszcze inni tracili władzę, co skutkowało dużą zmiennością sytuacji geopolitycznej. Tę dynamikę układu sił można wyczytać z sag staroskandynawskich, jak też z dużej liczby znanych archeologom grodów, których żywot mógł być równie krótkotrwały jak polityczna kariera ludzi, którzy zainicjowali ich budowę i mieszkali w nich, demonstrując swój wysoki status bliższym i dalszym sąsiadom.

To właśnie pojawienie się w połowie IX wieku licznych obwałowanych osad obronnych pozwala wskazać czas, kiedy na naszych ziemiach, po kilkuset latach stagnacji kulturowej, zaczęły się wyraźniejsze procesy koncentracji władzy politycznej. Ta zmiana dowodzi, że nastąpiło dzielenie nieodróżnianej dotąd sieci osad wiejskich na mikroterytoria ześrodkowane wokół grodów wbudowywanych w krajo-braz kulturowy, który wcześniej odznaczał się raczej ciągłością niż podziałem na obszary poddane scentralizowanemu zarządzaniu.

Ta nowość w postaci budowania otoczonych drewniano-ziemnymi wałami grodów wyznacza horyzont wyraźniejszych zmian odzwierciedlonych w znaleziskach archeologicznych. Wznoszenie tych umocnień zmieniało bowiem topografię polityczną, ustanawiając miejsca centralne, wokół których skupiały się relacje społeczne i gospodarcze. Nie wiemy, czy te pierwsze umocnione osady spełniały funkcje obronne, czy też raczej symboliczne, ale stanowiły wizualnie agresywną manifestację istnienia lokalnych ośrodków władzy, które materialnie demonstrowały swój status i pretensje do dominacji politycznej.

Wcześniej dominowała prosta organizacja społeczeństw nastawionych na przystosowanie i przetrwanie, a nie na rozwój i ekspansję. Brak jest bowiem przejawów istnienia jakichś elit, które z reguły manifestują swój status ekskluzywnymi wyróżnikami kultury materialnej. Brak też śladów szerszego otwarcia na zewnątrz w postaci przedmiotów importowanych z większej odległości. Nie ma wiele broni, ale też i bogactw, których trzeba by bronić przed potencjalnymi napastnikami. Poza nielicznymi wyjątkami nie widać miejsc, które można by uznać za centralne. Z VII-VIII wieku znamy tylko nieliczne umocnione osady z Małopolski oraz izolowane przykłady z Podlasia (Haćki) i Mazowsza (Szeligi), gdzie Słowianie zbudowali otoczone wałami wyniesione osady, które mogły pełnić funkcję ośrodków kulturowych.

Dopiero połowa IX wieku zdaje się wyznaczać cezurę wyraźnego zwiększenia się liczby strategicz-

nych inwestycji w infrastrukturę polityczną, tj. w grody. Uznaje się to za wskaźnik przyspieszenia procesów rozwarstwiania lokalnych społeczeństw i dzielenia mało dotąd zróżnicowanej sieci osadnictwa na wspólnoty ześrodkowane wokół centrów wyznaczonych grodami. Ich zarządcy stanowili elity społeczno-polityczne, które wykazywały naturalną skłonność do wzajemnego konkurowania o honor, status, wpływy, wielkość kontrolowanego terytorium i zyski z zajmowania centralnej pozycji. Ich naturalną tendencją była chęć wzmacniania i powiększania zakresu swojej władzy kosztem słabszych sąsiadów.

Wzajemne prowokowanie się elit, które manifestowały swoją obecność wstawianiem w krajobraz kulturowy grodów uderzających swoją wielkością, mogło prowadzić do bezpośredniej konfrontacji politycznej, a nawet i militarnej. Skutkowało to zmianami w regionalnej hierarchii, co znajdowało wyraz w upadku jednych centrów i wzroście znaczenia innych. Tak interpretowana dynamika relacji wewnętrznych i międzygrupowych podważa utrwaloną wiarę w stopniowy rozwój, wskutek którego „małe plemiona” przekształcały się w „wielkie plemiona” zarządzane przez „plemiennych książąt”, którzy inicjowali tworzenie jeszcze większych „związków plemiennych”. W połowie X wieku ten układ miał zostać zdominowany przez centralnie położone plemię Polan, którego władcy dali nowemu państwu dynastię piastowską odtąd rządzącą państwem.

W polskich dyskusjach nad okresem przedpaństwowym starannie unikano jednak sprecyzowania definicji wczesnośredniowiecznego słowiańskiego „plemienia”, któremu intuicyjnie przypisywano cechy rozbudowanej organizacji, identyfikowanej specyficzną nazwą i trwale zajmującej konkretne terytorium. Nikt nie potrafił opisać mechanizmu tej jakoby naturalnej ewolucji, w której wyniku terytoria pokrewnych sobie „plemion” zostały stopniowo połączone w scentralizowaną organizację państwa wczesnośredniowiecznego. Nie tłumaczono, skąd pochodziły nadwyżki „kapitałowe”, które można było przejąć w celu sfinansowania jakiegoś większego projektu politycznego. Na pewno nie mogła ich dostarczyć niewyspecjalizowana gospodarka oparta na prostym rolnictwie i hodowli, wspieranych przez zbieractwo, polowanie i rybołówstwo.

W dzisiejszych koncepcjach mechanizm automatycznego rozwoju sterowanego regułami ewolucyjnymi wypierany jest przez podkreślanie decydującej roli grup przywódczych, których liderzy realizowali swoje cele, bynajmniej nie unikając przemocy. To konkretni ludzie, a nie podobieństwa kulturowe, jednorodność językowa czy poczucie wspólnoty decydowali o sprawności organizacyjnej populacji ponadlokalnych. To agresywna „gospodarka wojenna” dostarczała zysków nadających się do zainwestowania w rozbudowę społecznej i materialnej infrastruktury, która warunkowała funkcjonowanie wczesnych państw.

Nie naturalny rozwój, lecz aplikowanie gotowych wzorców organizacyjno-politycznych zdecydowało o końcowym sukcesie, jakim było trwałe usadowienie w krajobrazie geopolitycznym państwa wczesnopiastowskiego. Bo też trudno byłoby poprzeć przykładami historycznymi autonomiczność procesu państwowotwórczego, który miałyby zachodzić niezależnie od zewnętrznych wpływów w odizolowanej od świata wielkopolskiej puszczy. Trzeba więc rozważyć pośrednie kontakty z wyżej rozwiniętymi częściami kontynentu, a nawet trwałą stałą obecność przybyszów z zewnątrz w dorzeczach Odry i Wisły.

Nie chodzi o przemierzających Europę kupców, którzy mogli zaszczerpieć nowe mody oraz inspirować lokalne wzornictwo i wprowadzanie nowych technologii. Nie wystarczyłyby też pewnie pograniczne kontakty z „innymi” w strefach stałej konfrontacji kulturowej, skąd mogły docierać nowe impulsy gospodarczo-kulturowe i polityczno-organizacyjne, tj. w dwóch skrajnych regionach — pasie nadmorskim oraz przedgórzem Karpat i Sudetów. Ważniejsza była dłuższa obecność przybyszów spoza dość jednolitego kulturowo Niżu Polskiego, którzy mogli docierać do kluczowej dla naszych rozważań Wielkopolski.

Szczególną uwagę badaczy przyciągali oczywiście Skandynawowie, którzy nad Bałtykiem zakładali tzw. emporia, czyli osady handlowo-produkcyjne strategicznie ułożone przy rzekach prowadzących

w głąb lądu. Były one częścią rozciągniętej wzdłuż wybrzeży Bałtyku i Morza Północnego sieci lokalnych rynków wymiany i produkcji rozmaitych dóbr, jak też okresowego postępu zbrojnych grup. Wiedzę o trzech takich ośrodkach (Truso, Świelubie, Wolin) położonych na polskim wybrzeżu czerpiemy ze źródeł pisanych i z wyników archeologicznych badań wykopaliskowych, które przydają informacjom historycznym materialnego konkrety.

Nad dolną Wisłą leżało Truso, założone już w VIII wieku na brzegu jeziora Drużno, w dzisiejszym Janowie Pomorskim, atrakcyjnie położonym na pograniczu słowiańsko-pruskim. Typowy dla nadbrzeżnych osad skandynawskich podział terenu na wąskie działki mieszkalne oraz liczne znaleziska łodzi nie pozostawiają wątpliwości odnośnie do pochodzenia budowniczych i mieszkańców. Sprowadzone z północy przedmioty sugerują, że przyплыли oni z Danii lub że to z Duńczykami utrzymywali szczególnie intensywne kontakty. O istnieniu Truso usłyszano nawet w zachodniej Anglii, gdzie w końcu IX wieku król Alfred Wielki spisał relację niejakiego Wulfstana — jednego z krążących po północnych akwenach kupców-żeglarzy, który zapuścił się aż nad dolną Wisłę i wrócił do Wesseksu z egzotycznymi wiadomościami.

Inna grupa zamorskich przybyszów zamieszkała w IX wieku położone w zakolu Parsęty środkowopomorskie Świelubie, którego średniowiecznej nazwy nie zanotowało żadne źródło historyczne. Wyposażenie bogatych pochówków odkrytych na cmentarzysku kurhanowym w pobliskich Bardach wskazuje, że przynajmniej część mieszkańców tej osady obronnej przybyła ze środkowej Szwecji (np. z Birki) i zamieszkała wśród słowiańskich tubylców, oferując im swoje usługi kupieckie i rzemieślnicze, a może i militarne.

Najsłynniejszy był jednak Wolin, posadowiony na zachodnim brzegu Dziwny, czyli głównego ujścia Odry do Bałtyku. Skandynawowie pojawili się tam już w IX wieku, a w następnym stuleciu założyli położoną nisko nad wodą własną osadę w dzisiejszej dzielnicy Ogrody. To zapewne ta enklawa została w XII wieku nazwana Jómsborgiem — twierdzą zamieszkaną przez elitarnie stowarzyszenie walecznych wojowników. Ich oddziały chętnie angażowały się w okołobałtyckie konflikty. Występowali w nich głównie jako stronnicy Duńczyków, bo to król Harald Sinozęby miał ich ulokować nad Odrą, aby strzegli tam duńskich interesów politycznych i gospodarczych. Jednak strategiczne położenie Wolina przyciągało uwagę również władców szwedzkich, a nawet i Norwegów, co potwierdzają świadectwa archeologiczne w postaci charakterystycznych osełek z łupku i naczyń z miękkiego steatytu.

Nie wydaje się, żeby w którymś z tych trzech miejsc przebywały duże kolonie skandynawskie zamieszkałe na stałe przez całe rodziny, jak to miało miejsce na Wyspach Brytyjskich, w zachodniej Francji czy na pobliskiej Rusi. Niemniej nawet czasowa, ale widoczna obecność przybyszów z północy na południowym wybrzeżu Bałtyku musiała mieć wpływ na to, co działo się w głębi ziem polskich. Ci pomorscy Skandynawowie spełniali bowiem ważną funkcję obsługiwaną „okien na świat”, którymi sprowadzano w głąb lądu dobra luksusowe, wymieniane na przywożone stamtąd towary poszukiwane na odległych rynkach. Dzisiaj podejrzewa się, że najważniejszym towarem eksportowym byli przede wszystkim niewolnicy obojga płci, transportowani z bałtyckich portów na chłonne rynki śródziemnomorskie. To właśnie aktywności Skandynawów, którzy zdominowali sieć wschodnioeuropejskich szlaków handlowych, przypisuje się napływ na ziemie polskie od IX wieku dużej ilości monet arabskich. W X wieku większość dirhamów docierała do środkowej Polski właśnie z wybrzeża bałtyckiego.

Wykreowana przez historyków atrakcyjna hipoteza o ważnym wpływie Skandynawów na proces budowy państwa wczesnopiastowskiego zainspirowała też archeologów, którzy zaczęli poszukiwać materialnych dowodów obecności wikingów w piastowskim interiorze. Uwagę badaczy zwróciły groby wojowników odkryte na kilku cmentarzyskach wczesnośredniowiecznych — m.in. w Lutomierniku. Szybko uznano je za pochówki skandynawskich przybyszów, którzy mieli militarnie wesprzeć przejęcie

zwierzchniej władzy nad Polską i jej późniejsze utrzymanie. Dzisiaj wiemy jednak, że większość tych grobów pochodzi z XI wieku, a te najstarsze z samego końca poprzedniego stulecia. Pochowani w nich ludzie nie mogli więc wziąć udziału w zdobywaniu władzy terytorialnej przez Piastów, lecz, co najwyżej, pomagać w jej późniejszym utrzymaniu i umocnieniu, ale nie Mieszkowi I, lecz raczej Bolesławowi Chrobremu.

Również wśród monet i innych wyrobów srebrnych pochodzących z czasów przed-Mieszkowych, a nawet z okresu jego rządów, nie ma przedmiotów skandynawskich. Prawdę mówiąc, w polskim interiorze brak jakichkolwiek rozpoznawalnych śladów obecności przybyszów zza Bałtyku w tym czasie, poza tzw. skarbami srebrnymi, których chowanie wiąże się z tradycją skandynawską, ale niekoniecznie z obecnością samych Skandynawów. Zmienia się to dopiero pod sam koniec X wieku. Nie znaczy to, że wcześniej przybysze z północy w ogóle nie gościli na ziemiach położonych w dorzeczach Odry i Wisły. Nie pozostawili jednak po sobie żadnych rozpoznanych przez archeologów śladów materialnych, co raczej wyklucza ich stałą tam obecność. Podważa to spekulacje o ich udziale w budowaniu państwa wczesnopiastowskiego, czy też o ich wpływie na rozwój wydarzeń politycznych w Wielkopolsce czasów Mieszka I.

Zatem to nie militarna obecność Skandynawów legła u podstaw zorganizowania tam państwa wczesnopiastowskiego. Wydaje się, że można sformułować wniosek wręcz przeciwny, tj. że pierwszy piastowski władca konsekwentnie nie dopuszczał chyba zamorskich przybyszów na swoje ziemie lub co najmniej ściśle „reglamentował” ich tam obecność, którą słusznie (jak to poświadczają przykłady z innych części Europy) mógł uznawać za zagrożenie dla swojej władzy. Stworzył tym samym ważną granicę etno-kulturową, która zapobiegała penetracji zamieszkałych na wybrzeżu „obcych” w głąb jego domeny.

Nie znaczy to, że nie interesowały go nadbałtyckie emporia. Mieszko I właśnie w ich kierunku kierował swoją ekspansję. To starcia na Pomorzu Zachodnim zaowocowały pierwszymi w niemieckich źródłach pisanych informacjami o „królu”, o którym nikt wcześniej nie słyszał. Jego zwycięski marsz ku morzu pozwolił mu zapewne w końcu lat sześćdziesiątych X wieku ulokować swój przyczółek nad dolną Odrą, gdzie starał się zrównoważyć silne wciąż wpływy duńskie. Nad dolną Wisłą zapewne z jego polecenia w latach siedemdziesiątych tego stulecia zbudowano gród w widłach Wisły i Motławy, tworząc zręby portu gdańskiego, którego położenie bliżej Bałtyku ostatecznie położyło kres świetności skandynawskiego Truso. W latach osiemdziesiątych nad dolną Parsętą umocniony został silny gród w Kołobrzegu-Budzistowie, który zredukował wpływy skandynawskie na Pomorzu Środkowym. Można to uznać za posunięcia konfrontacyjne lub za przejaw politycznej przezorności, tj. dążenie do kontrolowania, ale nie likwidowania obecności na wybrzeżu Skandynawów, którzy byli cennymi pośrednikami w handlu zamorskim.

Całkiem inaczej wyglądała sytuacja na południowych rubieżach dzisiejszych ziem polskich, gdzie badacze domyślali się silnych wpływów czy wręcz podporządkowania Śląska i Małopolski państwom usadowionym za Sudetami i Karpatami. Nie wyobrażano sobie bowiem, że najpierw władcy Wielkiej Morawy, a potem Czesi mogli nie wciągnąć tak atrakcyjnych gospodarczo terenów w orbitę swoich wpływów gospodarczo-politycznych, łącznie z ich militarnym wcieleniem do swoich państw. Skutki tego przekonania widać na mapach pokazujących północne granice Wielkiej Morawy w IX i Czech w X wieku, w które notorycznie wstawia się również pas ziemi biegnący wzdłuż północnego stoku gór.

Historycy poświęcili wiele wysiłku na udowadnianie tej hipotezy, która jednak nie ma żadnych podstaw źródłowych, bo trudno uznać za wystarczającą anegdotyczną informację o spacyfikowaniu czy też wzięciu w niewolę jakiegoś „silnego wielce księcia” znad Wisły na początku ostatniego ćwierćwiecza IX wieku. Próbowali ją wesprzeć archeolodzy, wskazując na zasięgi pochodzących z Moraw znalezisk broni, narzędzi, specyficznych form półsurowca żelaznego (misek i grzywien siekieropodobnych), ozdób

srebrnych i ceramiki oraz na podobieństwo konstrukcji wałów niektórych grodów, tj. licowanie ich kamieniami. Szczególnie obiecujące są prowadzone obecnie przez Władysława Duczko badania zawartości znalezionych w Polsce tzw. skarbów srebrnych, w których identyfikuje się coraz więcej importów z południa, czy też ich lokalnych naśladownictw.

Wszystkie te ustalenia nie mogą jednak dowieść politycznej zależności Śląska ani Małopolski od Wielkiej Morawy. Wskazują tylko na typowe dla stref przygranicznych znaczące oddziaływanie atrakcyjnej kultury wyżej rozwiniętego sąsiada, a może nawet funkcjonowanie tych terenów na obrzeżu wielkomorawskiego systemu gospodarczego. Nie wyklucza to ustanowienia tam przez Mojmirowiców jakichś przyczółków wspomagających prowadzone interesy. Badacze Gilowa sugerują funkcjonowanie takiej forpoczty na tamtejszym grodzie, który leżał koło wygodnego szlaku prowadzącego ze Śląska na południe — przez Kotlinę Kłodzką ku położonemu nad górną Morawą Ołomuńcowi.

Najważniejszym „interese” dla Morawian było zapewnienie stabilności dostaw słowiańskich niewolników. To właśnie chwywanie lub kupowanie młodych ludzi obojga płci mogło być przyczyną penetrowania przez Morawian ziem położonych na północ od pasa gór. Stamtąd transportowano ich nad Morze Czarne lub nad Morze Śródziemne, gdzie sprzedawani byli na muzułmańskie dwory arystokratyczne. Liczne źródła arabskie potwierdzają masową obecność Słowian zarówno w muzułmańskim Maghrebie, tj. w północnej Afryce i w Hiszpanii, jak i na Bliskim Wschodzie, czyli w Maszreku. Słowianie tworzyli tam liczebne społeczności, które odgrywały ważną rolę gospodarczą, a czasem i militarno-polityczną. Na zachodnich krańcach świata muzułmańskiego niektórzy z nich obejmowali nawet najwyższe stanowiska wojskowe i dworskie.

Rozbicie Wielkiej Morawy przez Madziarów w 906 roku wykorzystali siedzący w Kotlinie Czeskiej Przemyślidzi. To im udało się przejąć zyski z lukratywnego handlu niewolnikami, na których popyt nie malał przez cały X wiek. Dawne szlaki prowadzące z Moraw nad Adriatyk lub w dół Dunaju nad Morze Czarne zastąpił wówczas transkontynentalny szlak lądowy, którym kupcy wędrowali między kalifatem kordobańskim w Hiszpanii a Kijowem i dalej państwem Chazarów nad Morzem Kaspijskim. Na wschód od Pragi jego trasa wiodła przez Ołomuniec, skąd przez Bramę Morawską prowadziła przez Kraków w stronę Przemyśla lub odgałęzieniem północnym — przez Kotlinę Kłodzką w stronę Wrocławia.

I znów uznano, że atrakcyjne gospodarczo ziemie północnego przedgórze Sudetów i Karpat po prostu musiały zostać podporządkowane czeskiej zwierzchności. Nie ma na to jednak żadnych przesłanek źródłowych, poza zapisanym w czeskiej kronice żalem po utracie w 990 roku grodu w śląskiej Niemczy. I w tym wypadku nie chodziło o cały Śląsk, lecz tylko o osłaniający wyprawy handlowe lub łupieskie zagórski przyczółek, który zastąpił starszą wielkomorawską forpoczta z pobliskiego Gilowa. Czeską obecność w Niemczy zdają się potwierdzać odkryte tam pochówki. To wszystko nie wystarcza jednak do podejrzewania czeskiego udziału w procesie, który wyłonił w Wielkopolsce państwo nazwane u progu XI wieku Polonią.

Trzeba jeszcze wspomnieć o usadowieniu się w Przemyślu enklawy Madziarów, którzy widocznie też próbowali przechwycić część zysków z kontroli nad szlakiem transkontynentalnym. Ten węgierski przyczółek, choć bardzo interesujący kulturowo, nie wpłynął jednak w żaden widoczny sposób na dalszy rozwój okolicznych ziem i nie daje podstaw do dopatrywania się jakiegoś węgierskiego wpływu na procesy polityczne, które w odległej Wielkopolsce zaowocowały zorganizowaniem państwa wczesnopiastowskiego.

Na koniec analizy sytuacji przedpaństwowej trzeba jeszcze przypomnieć stary pomysł ulokowania na południu jakiegoś „państwa Wiślan”. Ta hipoteza, atrakcyjna z punktu widzenia współzawodnictwa Małopolski z Wielkopolską o pierwszeństwo zdarzeń prowadzących ku państwu dynastycznemu, nie ma już chyba dzisiaj poważnych zwolenników. Jest to ciekawy przykład niezwykle wprost nadinterpretacji

wspomnianej już króciutkiej i dość enigmatycznej wzmianki o jakimś nadwiślańskim „księciu silnym wielce”, który w ósmej dekadzie IX wieku miał napastować Morawian.

Skojarzenie tej informacji z wymienionym przez Geografa Bawarskiego ludem *Vuislane* pozwoliło wprowadzić do naszych najwcześniejszych dziejów mityczne państwo plemienne Wiślan, rządzone przez jakąś dynastię małopolską, mającą swoją siedzibę w Wiślicy. Archeolodzy uparcie poszukiwali potwierdzenia tej koncepcji. Pod koniec XX wieku okazało się jednak, że w IX wieku w Wiślicy nie było nawet grodu, który mógłby stanowić poszukiwaną siedzibę owego potężnego „księcia”, co skutecznie podważyło lokowanie tam wiślańskiej stolicy. Próbowano nawet wykorzystać jako potwierdzenie istnienia państwa Wiślan wielki skarb żelaznych grzywien siekieropodobnych z drugiej połowy IX wieku odkryty przed czterdziestu laty w Krakowie.

Brak prostej refleksji, że ów tajemniczy „książę” mógł być faktycznie tylko jednym z wielu lokalnych wodzów, dla których bogate państwo wielkomorawskie stanowiło źródło łupieżczych zysków, sprawił, że wymyślone przez historyków „państwo” na długo zagościło w fachowej literaturze i w programach szkolnych. Jedna niejasna informacja anonimowego autora stała się więc podstawą dla konstruowania wielopiętrowych hipotez, które po latach powtarzania trudno wykorzenić ze świadomości historycznej Polaków.

Atrakcyjna legenda o „silnym wielce” księciu, który musiał uznać wyższość Morawian i ich religii, wciąż podtrzymuje w Małopolsce zainteresowanie „państwem Wiślan”. Trwanie tam tego mitu trzeba rozpatrywać w kontekście zadawnionej konkurencji z wielkopolskim „państwem Polan” o lokalizację fundamentu organizacyjnego, na którym zbudowano państwo piastowskie. W ten sposób dwa plemienne fantomy Wiślan i Polan splotły się w dyskusji o początkach państwa wczesnopiastowskiego, skutecznie utrudniając zrozumienie procesów państwowotwórczych.

Pierwsze kontakty z chrześcijaństwem

Wrozważaniach o okolicznościach chrztu Mieszka I nie może nie paść pytanie o wcześniejsze kontakty z chrześcijaństwem, nie tylko samego władcy, ale i jego rozproszonych na dużym obszarze poddanych. Zidentyfikowanie takich kontaktów przed 966 rokiem, czyli wcześniejszej penetracji nowych idei religijnych wśród mieszkańców ziem, które weszły w skład państwa wczesnopiastowskiego, pomogłoby lepiej zrozumieć okoliczności, w jakich Mieszko I podjął decyzję o religijnym i politycznym sojuszu z cywilizacją zachodniego chrześcijaństwa.

Przydatna byłaby tu rekonstrukcja wierzeń przedchrześcijańskich, z czym jednak mamy notoryczne problemy. Wielokrotnie podejmowane próby odtworzenia jakiejś mitologii ogólnosłowiańskiej nie zostały uwieńczone sukcesem, gdyż abstrahowały od zróżnicowania geograficznego i zmian zachodzących w czasie. Poza tym opierały się na bardzo późnych przekazach, a nawet i nowożytnych świadectwach etnograficznych, których treść próbowano ekstrapolować w odległą przeszłość. Dzisiaj trzeba chyba wątpić w istnienie jakiejś możliwej do zdefiniowania pogańskiej religii, odznaczającej się stabilnością, jednością ponadlokalną i instytucjonalizacją systemu wierzeń. Z taką sytuacją spotykamy się dopiero w okresie, kiedy konfrontacja z ekspandującym chrześcijaństwem doprowadziła do prób zbudowania na podstawie starych wierzeń swoistego kontrchrześcijaństwa o rozbudowanej infrastrukturze materialnej (świątynie) i wyspecjalizowanej obsłudze (kapłani). To obraz tej fazy pogaństwa, która na Połabiu przybrała nawet formę neopogańskiej „teokracji”, przekazali nam kronikarze z X-XII wieku.

Jeżeli oryginalne wierzenia społeczności zamieszkujących ziemie dzisiejszej Polski miały charakter rozproszonej polidoksji, to sfera kultowa nie tworzyła jednolitego systemu. Tego przypuszczenia nie można zweryfikować z powodu całkowitego braku źródeł pisanych i trudności z uchwyceniem przejawów kultu w materiale archeologicznym (poza obrządkiem pogrzebowym). Problemy ich identyfikacji przez archeologów wyjaśnia podejrzenie, że większość rytuałów odprawiano w specyficznych punktach otwartej przestrzeni (góry, wyspy, źródła, polany śródleśne itd.), które nie wymagały konstruowania „sztucznej” przestrzeni sakralnej w postaci jakichś świątyń.

Brak podstawowych informacji pozwala tylko się domyślać, że politeistyczne lub henoteistyczne „religie” pogańskie, mocno zakorzenione w lokalnych tradycjach, mogły być znacznie zróżnicowane w praktycznych przejawach kultu. A jeśli świat pogański był wyraźnie zróżnicowany, to i pierwsze kontakty z chrześcijaństwem i późniejsza konwersja musiały różnie przebiegać w odmiennych kontekstach kulturowo-historycznych. To mogło utrudniać wypracowanie jednej strategii misyjnej dostosowanej do lokalnych uwarunkowań, które trzeba było wcześniej poznać.

W przypadku ziem polskich uzasadnione wydawałoby się podejrzenie, że wczesne kontakty z chrześcijaństwem musiały mieć miejsce szczególnie na południu, bo przecież za Karpatami i Sudetami od drugiej ćwierci IX wieku funkcjonowały już chrześcijańskie monarchie — najpierw Wielka Morawa, a potem Czechy. Wczesną penetrację chrześcijaństwa stamtąd na tereny położone na północ od pasa gór powinna była ułatwić kulturowa, a szczególnie językowa bliskość tych słowiańskich krajów. Moglibyśmy się więc spodziewać stosownych informacji historycznych i odkryć przedmiotów świadczących o penetracji symboliki nowej religii szerzącej się w Europie.

Jednak zasób zapisanych informacji ogranicza się jedynie do wspomnianej już enigmatycznej wzmianki z żywota świętego Metodego (arcybiskupa morawskiego w latach 870-885), który wedle anonimowego autora tej fabularyzowanej biografii miał pod przymusem ochrzcić jakiegoś potężnego „księcia w Wislech”, ponoć pochwyczonego w morawską niewolę.

Brak jakichkolwiek innych źródeł pisanych sprawia, że proces dowodowy odnośnie do przed-Mieszkowych kontaktów z chrześcijaństwem musieli wziąć na siebie archeolodzy, poszukując na ziemiach położonych między pasmem gór a Bałtykiem materialnych świadectw wczesnej penetracji nowych idei religijnych. Przemozna chęć potwierdzenia faktu zaimplantowania w Małopolsce już w końcu IX wieku enklawy chrześcijańskiej pozbawiła niektórych z nich należnego krytycyzmu.

Świadczy o tym pochopna interpretacja odkrytego w latach sześćdziesiątych XX wieku w Wiślicy pod fundamentem kościółka Świętego Mikołaja regularnego zagłębienia wapiennego podłoża, które szybko uznano za tzw. misę chrzcielną (ryc. 4). Jej odkrywcy ogłosili, że owa „misa” miała posłużyć wysłannikom świętego Metodego jako basen do masowego chrzczenia rzekomych Wiślan. Przeprowadzone czterdzieści lat później szczegółowe badania weryfikacyjne i reinterpretacja dokumentacji pozostałej z wykopaliisk „milenijnych” dowiodły jednak, że owa „misa” jest źle zinterpretowanym przez archeologów utworem geologicznym — produktem naturalnych procesów krasowych. Jest to ostrzeżenie dla archeologów przed pochopnym ogłaszaniem przełomowych odkryć, które później trzeba wymazywać z listy kluczowych świadectw chlubnej przeszłości i z podręczników historii. Negatywny wynik weryfikacji naukowej nie przeszkadza jednak władzom gminy Wiślica wciąż podtrzymywać jawnie fałszywej, lecz bardzo atrakcyjnej medialnie hipotezy o najstarszym w Polsce zabytku chrześcijańskim¹.

Duże nadzieje wiązano ze spodziewanym wpływem chrześcijańskich sąsiadów na zmianę sposobu chowania zmarłych. Już w epoce brązu, tj. kilka tysięcy lat wcześniej, mieszkańcy dzisiejszych ziem polskich zaczęli palić zwłoki, grzebiąc na różne sposoby resztki pozostałe po takim zabiegu. Również w drugiej połowie pierwszego tysiąclecia naszej ery obrządek ciałopalny właściwie nie miał konkurencji. Szerzyły się natomiast w różnych okresach nietypowe sposoby deponowania przepalonych kości (np. rozsypywanie ich na powierzchni ziemi lub wsypywanie do wody), co znacznie zmniejszyło szanse odkrycia grobów wczesnośredniowiecznych. Sprawia to, że na niektórych obszarach trzeba by wręcz wyróżniać, wbrew zdrowemu rozsądkowi, tzw. okresy bezpochówkowe.

Wydawało się więc, że kontakty z chrześcijaństwem powinny zaowocować wyraźnym odejściem od pogańskich tradycji uwidocznionym w chowaniu niespalonych ciał. Spodziewano się odkrycia dowodów radykalnej zmiany obrządku pogrzebowego. Sądono bowiem, że rozróżnienie pochówków pogańskich i chrześcijańskich nie będzie w Polsce sprawiać większych problemów identyfikacyjnych, gdyż powinna je oddzielać wyraźna granica przejścia od obrządku ciałopalnego do szkieletowego. Oczekiwania te się jednak nie spełniły, co każe zweryfikować wyobrażenie o zakresie indywidualnych konwersji i o postępie zbiorowej chryścianizacji.

Trudne okazało się nawet zdefiniowanie prawdziwie chrześcijańskiego pochówku wczesnośredniowiecznego. Nie było bowiem w tamtym czasie jednoznacznych przepisów pogrzebowych. Ówczesne prawodawstwo chrześcijańskie nie definiowało samej formy grobu (np. brak lub obecność jakiejś konstrukcji), nie wskazywało sposobu „opakowania” ciała (np. trumna i/lub całun) czy pozycji zmarłego w grobie (np. tylko na plecach z konkretnym układem rąk) ani nie zakazywało wkładania do grobu jakichś przedmiotów — poza jedzeniem, które sugerowałoby wiarę w natychmiastową podróż w zaświaty. Aż do XIII wieku nie znamy też instrukcji zalecających chowanie chrześcijan głowami na zachód.

Wszystkie te problemy interpretacyjne trapią również polską archeologię wczesnego średniowiecza. Znamy wprawdzie bardzo wczesne groby szkieletowe, ale ich objaśnienie wykracza poza proste przeciwstawienie chrześcijaństwa pogaństwu. Rzadkie przykłady pochówków inhumacyjnych, odkryte na

samej północy i daleko na południu, wiąże się bowiem z obecnością tam przybyszów z innych kręgów kulturowych, w których już wcześniej dominował obrządek szkieletowy.

Uważa się więc, że w pięciu płaskich grobach szkieletowych z drugiej połowy IX wieku odkrytych na Pomorzu (w Świelubiu i w Kępku) pochowano Skandynawów przybyłych ze środkowej Szwecji. Na przeciwległej peryferii, tj. w Przemyślu, przebadano mały cmentarz z grobami szkieletowymi, których wyposażenie nie pozostawia wątpliwości, że są one śladem dłuższego pobytu niewielkiej kolonii Madziarów przybyłych tam zza Karpat, tj. z Wielkiej Niziny Węgierskiej. Natomiast z Dolnego Śląska znany odkryty na cmentarzysku Niemcza I groby pochopnie powiązane z ceramiką podobną do naczyń wyrabianych na obszarze Moraw, ale to przypadkowe odkrycie sprzed ponad stu dwudziestu lat jest zbyt słabo udkumentowane i nie daje się precyzyjnie wydatować.

Poza niepewnym wyjątkiem grobów z Niemczy żadnego z tych pochówków szkieletowych nie łączy się z obecnością chrześcijan, którzy przez odmienny obrządek pogrzebowy zmanifestowali swoją odrębność religijną. Ci „obcy” wyróżnieni innym sposobem pochowania ich ciał przybyli bowiem z terenów, gdzie nie było tradycji palenia zwłok. Sama wczesna metryka pochówków szkieletowych nie jest więc wystarczającym argumentem na rzecz wczesnych kontaktów z chrześcijanami i każde takie odkrycie wymaga dogłębnej analizy kontekstu historycznego.

Może ją utrudnić występujący w niektórych społecznościach (np. w Skandynawii) birytualizm, czyli równoległe stosowanie palenia jednych ciał, podczas gdy inne (z nie zawsze jasnych powodów) chowano w całości. Cmentarzyska z dwoma rodzajami pochówków niekoniecznie reprezentują więc społeczeństwa znajdujące się w fazie przejściowej, kiedy to tylko nieliczni jeszcze wówczas chrześcijanie odstępowali od ciałopalenia, lecz po prostu ukazują koegzystencję dwóch społeczności pielęgnujących różne pogańskie rytuały pogrzebowe. Żeby problem jeszcze bardziej skomplikować, można przypomnieć o grobach mieszanych, tj. zawierających pozostałości obu sposobów traktowania zwłok. W Polsce niespalone kości ludzkie odkrywa się w skądinąd ciałopalnych grobach typu Alt Käbelich. Są to duże jamy (często przypominające półziemianki), w których składano przepalone kości zmieszane z resztkami stosu. W kilku z nich znaleziono jednak również całe szkielety dziecięce. Spotyka się też szkielety nadpalone lub pokawałkowane — np. w śląskim Gostyniu. Nawet na niektórych osadach znaleziono same fragmenty ludzkich czaszek (np. w podlaskich Haćkach). Takie sposoby traktowania ciał zmarłych trudno wszak uznać za ślady tradycji chrześcijańskich.

W każdym razie oczekiwanie, że bezpośrednie i pośrednie kontakty z chrześcijanami powinny znaleźć wyraz w wyraźnej zmianie sposobu chowania zwłok, nie znalazły dotąd potwierdzenia w materiałach archeologicznych. Enklawy „szkieletowców” zidentyfikowane na Pomorzu, w Przemyślu i w Niemczy nie wywarły żadnego widocznego wpływu na obrządek pogrzebowy ludności autochtonicznej, która jednoznacznie preferowała bliską jej przekonaniom religijnym tradycję ciałopalenia.

Ten brak w Polsce dowodów wczesnej zmiany obrządku pogrzebowego musi dziwić, gdyż zjawisko wyprzedzania chrześcijaństwa przez pojawienie się pochówków szkieletowych wśród ludności preferującej wcześniej ciałopalenie zaobserwowano przecież na Morawach, w Czechach i w Saksonii, gdzie sąsiedztwo z cywilizacją chrześcijańską spowodowało zachowania naśladowcze wśród wciąż jeszcze pogańskiej ludności. Natomiast w Polsce ten czuły wskaźnik poglądów eschatologicznych, jakim jest obrządek pogrzebowy, nie daje podstaw do podejrzewania wczesnej penetracji nowej ideologii, która wymagała chowania zmarłych w sposób radykalnie różny od dominującego we wczesnośredniowiecznej Słowiańszczyźnie ciałopalenia.

To, że masy mieszkańców Polski przed-Mieszkowej były odporne na nowinki religijne sprzeczne z obowiązującym obyczajem, nie powinno nas dziwić, bo sposób traktowania ciał zmarłych należy do bardzo wrażliwej sfery zbiorowej samoidentyfikacji społeczeństw tradycyjnych. Zaskakuje natomiast, że

nawet tutejsze elity nie próbowały przejąć „zagranicznej mody”, aby podkreślić swoją odmienność i wyższość przez zademonstrowanie przynależności do świata wykraczającego poza horyzont lokalnej kultury. Może to świadczyć o dużej solidarności wewnątrzgrupowej i braku większych napięć, które mogłyby się manifestować w odmiennym sposobie życia, odmienności stroju lub właśnie w obrządku pogrzebowym wyróżniającym się swoją egzotyczną innością.

Jeszcze ciekawsze jest to, że polska archeologia niemal nie dysponuje nawet pojedynczymi przedmiotami, które można by uznać jeśli nie za ślady pobytu chrześcijan, to przynajmniej za dowody kontaktów z chrześcijańską częścią Europy. Ten brak wytworów „chrześcijańskich” dotyczy nawet Małopolski i Śląska, co jest już zastanawiające, biorąc pod uwagę ponadstuletnie sąsiedztwo tych regionów z bliskimi geograficznie i językowo chrześcijanami z Wielkiej Morawy i Czech, którzy wszak mieszkali zaraz za górami. Może to świadczyć o swoistym kulturowym „filtrowaniu” elementów uznawanych za obce czy wręcz za groźne dla lokalnej tożsamości.

Interesującą, choć trudną do zinterpretowania perspektywę rysują badania ceramiki wczesnosłowiańskiej prowadzone przez Michała Parczewskiego. Na skorupie naczynia glinianego znalezione w dolnośląskiej Czeladzi Wielkiej zidentyfikował on fragment rytu przypominającego krzyż w kształcie enkolpiona. We wschodniomałopolskim Bachórze odnalazł naczynia z dość niedbałymi krzyżykami wyrytymi przed wypaleniem gliny oraz wpisany w koło krzyż, który można uznać za chrystogram. Miałyby to być ślady pobytu pojedynczych chrześcijan (np. jeńców wielkomorawskich na Śląsku lub bizantyńskich w Małopolsce), którzy dali wyraz swojej religii.

Pewne nadzieje wiązano kiedyś ze znalezionymi w Wolinie fragmentami ekskluzywnych fryzyjskich dzbanów typu Tating. Ze względu na częste zdobienie ich krzyżami w dzbanach tych upatrywano chrześcijańskich utensyliów liturgicznych. Niestety, taką interpretację osłabia fakt, że przedmioty te znajdowane są głównie w grobach kobiecych i rzadko występują w pobliżu kościołów lub klasztorów. Nawet jednak potwierdzenie ich funkcji liturgicznej nie pozwoliłoby wyciągać zbyt daleko idących wniosków. Trzeba bowiem pamiętać, że rozmaite przedmioty i mody „zagraniczne” mogły docierać na odległe tereny, których mieszkańcy nie mieli świadomości ich znaczenia symbolicznego. Nawet krzyżyki mogły być tam traktowane jak amulety, o czym świadczy ich współwystępowanie z młotkami Thora, stwierdzone w Szwecji i na Rusi.

Na ziemiach polskich za jednoznacznie chrześcijańskie zabytki ruchome, które można datować na czasy sprzed siódmej dekady X wieku, można uznać jedynie wykopane w 1986 roku w południowomazowieckim Podebłociu fragmenty glinianych „tabliczek” pokrytych tajemniczymi inskrypcjami (ryc. 5). To odkrycie zaalarmowało wówczas polskich mediewistów, którzy formułowali skrajnie różne opinie — łącznie z podejrzeniem, że inkryminowane znaki są tylko przypadkowymi odciskami źdźbeł trawy zmieszanej z gliną przed jej wypaleniem. O ile specjalistyczne analizy potwierdziły intencjonalne wyrycie tych znaków, o tyle mimo długich dyskusji wciąż nie rozstrzygnięto problemu ich interpretacji. Dominuje jednak przekonanie, że są to skróty świętych imion (*nomina sacra*) zapisane alfabetem greckim: IXCI oraz IXCH. Ten drugi napis był i jest do dzisiaj popularnym skrótem proklamacji I[HCOYC] X[PECTO]C H[NIKA] — „Jezus Chrystus zwycięża”. Analizy laboratoryjne potwierdziły autentyczność tych znalezisk jako przedmiotów pochodzących z IX wieku. Wyniki badań materiałoznawczych sugerują zaś, że dwie „tabliczki” wykonano z gliny wykopanej lokalnie, a trzecia jest „importem” z obszaru śródziemnomorskiego.

Sprawę komplikuje sugestia paleografów, że ludzie, którzy w mazowieckiej głuszy wyryli znaki o jednoznacznie chrześcijańskiej konotacji, nie byli analfabetami, którzy tylko mechanicznie skopiowali widziany gdzieś zapis deklaracji wiary w zwycięską moc Chrystusa. Nie pomaga to rozstrzygnąć pytania o to, kto i dlaczego wykonał te przedmioty. Czy był to przejaw desperacji osamotnionego w morzu „bar-

barzyństwa” jeńca chrześcijanina, czy próba doraźnego sporządzenia „paramentów” przez przypadkowego gościa (np. chrześcijańskiego kupca), czy też ślad zabiegów dydaktycznych zdesperowanego misjonarza, który próbował zaszczerpić na miejscu chrześcijańską „dobrą nowinę”?

Nie znając ich wytwórców ani okoliczności powstania tych zabytków, możemy tylko stwierdzić, że ten niezwykle ewenement kulturowy nie wywarł żadnego zauważalnego dziś wpływu na dalszy rozwój tych ziem. Jest to więc dobry przykład przypadku historycznego bez późniejszych konsekwencji — rzucenie ziarna na glebę nieprzygotowaną do zapewnienia mu warunków wzrostu. Takich prób mogło być na terenie Polski więcej, ale nie pozostawiły ani śladów materialnych, ani obserwowalnych konsekwencji w postaci powstania jakiejś zauważonej z zewnątrz lub zauważalnej archeologicznie chrześcijańskiej wspólnoty religijnej.

Dotychczasowe wyniki poszukiwania materialnych dowodów tak oczywistych, wydawałoby się, kontaktów mieszkańców Polski przed-Mieszkowej z chrześcijaństwem, okazują się zatem więcej niż skromne. Tę sytuację ratują dokonane w samym centrum państwa wczesnopiastowskiego odkrycia, które mogą rzucić światło zarówno na przekonania religijne samego Mieszka I, jak i na jego pochodzenie.

1. Zob. <http://wislica.pl/146/70/misa-chrzcielna.html>. ↩

Kim był Mieszko I?

Sugerowany wyżej stan rozwoju organizacyjnego ziem polskich z czasów przedpiastowskich pozwala wyobrazić sobie system wielu konkurujących ze sobą ośrodków władzy kierowanych przez lokalnych wodzów. Charakterystyczny dla niego stan dynamicznej równowagi mógł trwać do czasu, aż pojawił się wyraźny lider, który na dłużej zdominował scenę polityczną. Tak może się stać choćby w sytuacji wspólnego zagrożenia, które zmusza pomniejszych wodzów do połączenia sił, albo wskutek wprowadzenia przez jednego z nich nowatorskich rozwiązań organizacyjnych, militarnych, politycznych lub gospodarczych, które pozwoliły mu podporządkować sobie słabszych sąsiadów.

Jeżeli tak wyłonionemu doraźnemu przywódcy udało się utrwalić swoją dominację, to chaotyczna równowaga wieloelementowej sceny politycznej mogła ustąpić postępującej koncentracji władzy zgodnie z efektem kuli śnieżnej, która w miarę wzrostu nabiera szybkości i niszczyielskiej siły. Im bardziej rósł w siłę ośrodek nowej władzy, tym łatwiej poddawali mu się słabsi sąsiedzi. Takim liderem nowego typu mógł być właśnie Mieszko I, którego sukces polityczny wyraźnie zaskoczył obserwatorów ulokowanych w pobliskich państwach. Nie ma bowiem śladu, że zauważono w nich wyłonienie się w centrum Wielkopolski nowej siły politycznej.

Znaczące jest, że obie najstarsze wzmianki o naszym pierwszym historycznym władcy skupiają się na jego potencjale militarnym. Według żydowskiego przybysza z hiszpańskiej Tortosy, Ibrahima ibn Jakuba (Abrahama ben Jakowa), który w 965 roku dotarł aż do czeskiej Pragi, Mieszko otoczył się przyboczną drużyną, a jej członkami opiekował się jak swoimi krewnymi. Nawet jeżeli Ibrahim przesadził, że ta zawodowa armia liczyła aż trzy tysiące wojowników finansowanych przez władcę, to i tak musiała to być znacząca siła perswazyjna, ale też narzędzie generowania dochodów. Zwycięskie najazdy na sąsiadów i sukcesy wojenne dostarczały bowiem zysków zapewniających nie tylko utrzymanie takiej „zawodowej” armii, ale też sfinansowanie aparatu zarządzania państwem. Skuteczność takiej strategii wymagała zastąpienia doraźnej mobilizacji w reakcji na konkretną sytuację (obronę lub atak) przez stale gotową do działania siłę militarną uzależnioną od decyzji jednego człowieka, który finansował jej członków, wymagając w zamian bezwarunkowego poparcia.

Ta innowacja organizacyjna pozwoliła Mieszkowi wyrwać się spod kontroli demokracji wiecowej, czyli konieczności pytania swoich ludzi o zgodę, i narzucać im swoją wolę zgodnie z własnym (lub raczej — rodowym) interesem. Tę silną pozycję wzmocnił przez wypromowanie nowej religii, która miała ideologicznie zunifikować jego rosnące państwo, a jego władzy nadać status wzmocniony boskim autorytetem. To pozwoliło mu ostatecznie zmonopolizować najwyższą władzę polityczno-gospodarczą, jaką sprawował w imieniu swojego klanu rodzinnego, który dzisiaj nazywamy Piastami. Był w tym tak skuteczny, że przez następne kilkaset lat to z tego rodu wywodzili się wszyscy, jak napisał Anonim Gall: „przyrodzeni panowie królestwa”.

Źródła sukcesu, jakim było zorganizowanie nad Wartą silnego i ekspansywnego państwa, nie są jasne. Żaden ze współczesnych Mieszkowi kronikarzy nie zostawił nam jakiejś przydatnej informacji, a zapisana ponad sto pięćdziesiąt lat później przez Anonima Galla opowieść o Piaście i jego trzech potomkach jest za mało wiarygodna, aby opierać na niej poważne analizy. Równocześnie logika historyczna nakazuje

wątpić w autonomiczny rozwój wielkopolskich społeczności ku wyższemu etapowi scentralizowanej organizacji terytorialnej, która wytrzymała konfrontację ze znacznie starszymi państwami.

Zbudowanie nawet małego państwa terytorialnego było zadaniem wymagającym nie tylko determinacji i szczęścia, ale też konkretnej wiedzy i środków na sfinansowanie takiego projektu. Ten twór polityczny, który sąsiedzi dostrzegli dopiero w siódmej dekadzie X wieku, nie wydaje się znacząco odmiennie organizacyjnie od innych państw tego czasu. Łatwość, z jaką Mieszko I wkroczył na międzynarodową scenę skomplikowanych rozgrywek, i jego dobra orientacja w kontynentalnym układzie sił, politycznie zdominowanym na zachodzie przez cesarstwo, a ideologicznie przez Kościół mający formalne centrum w Rzymie, każe podejrzewać dobrą orientację piastowskiego dworu w ówczesnych realiach nie tylko regionalnej, ale też i kontynentalnej geopolityki.

Tu nie chodzi więc o pojedynczego geniusza, który może się urodzić wszędzie, ale o całe środowisko polityczne świadome wielkich celów, które z sukcesem były realizowane. Moja wiedza nie podpowiada mi stosownej analogii; moja wyobraźnia nie wskazuje mechanizmu wykreowania tak skutecznego systemu zarządzania niezależnie od już istniejących wzorców; moja wiara zaś w mądrość naszych starożytnych przodków trafia na barierę logiki procesów historycznych. Podpowiadają mi one, że Mieszko I musiał tę wiedzę i umiejętności jakoś „odziedziczyć” po ludziach, którzy znali świat znacznie większy od śródleśnej Wielkopolski, i to nie tylko z zewnętrznego oglądu lub krótkich wizyt, ale z praktyki sprawowania władzy nad kompleksową organizacją polityczną.

„Kim oni byli?” — to pytanie, które od wielu pokoleń dręczy polskich mediewistów — zarówno historyków, jak i archeologów.

Najczęściej poszukiwano stosownych kandydatów wśród przybyszów skandynawskich. Wielu badaczy uznało za oczywiste, że północni żeglarze, którzy odegrali ważną rolę organizacyjną w wielu częściach Europy (od Islandii do Rusi), również u nas musieli mieć decydujący wpływ na rozwój polityczno-kulturowy. Jeżeli gdzie indziej ich wodzowie tworzyli organizacje terytorialne przekształcane w monarchie, a ich estetyka odciskała swoje piętno w lokalnych obyczajach i sztuce, to podobnie musiało być przecież i w Polsce końca pierwszego tysiąclecia.

To przekonanie wypromował i szeroko uzasadnił w swojej książce *Lechicki początek Polski* z 1858 roku historyk amator Karol Szajnocha. Można go więc uznać za ojca „normańskiej” koncepcji początków państwa piastowskiego, która znalazła później licznych zwolenników. Przywoływali oni analogie państwowotwórczej roli Skandynawów na wielu innych obszarach (od Rusi przez Normandię do Sycylii) i wskazywali na rzekomo skandynawskie zabytki znajdowane w Polsce. Trudność w potwierdzeniu tego podejrzenia stanowił brak źródeł pisanych oraz kłopoty z wydatowaniem i interpretacją stosownych znalezisk archeologicznych. O ile sama obecność Skandynawów i wpływ ich atrakcyjnej kultury nie ulegały wątpliwości, o tyle długo nierozstrzygniętą kwestią był czas i zasięg ich penetracji poza wybrzeże bałtyckie i jej ewentualne skutki.

Przyczyn obecności Skandynawów w pomorskich emporiach trzeba upatrywać w prozaicznej chęci zysku. Co mogło być jego źródłem na terenach nieposiadających cennych zasobów naturalnych, niepołożonych na strategicznych ekonomicznie szlakach handlowych ani niemających bogatych miast, pałaców, kościołów czy klasztorów, które można by obrabować lub zaopatrzyć w importowane z daleka towary? Jedynym atrakcyjnym towarem na ziemiach położonych między Bałtykiem a górami mogli być tylko ludzie. Chłonne rynki arabskie podtrzymywały koniunkturę, kreując stały popyt na białych niewolników obojga płci, których sprowadzano głównie z Europy Środkowej i Wschodniej.

To dobrze tłumaczy zainteresowanie Skandynawów portami położonymi u ujścia dużych rzek, zapewniających wygodne szlaki transportowe, ale nie przekłada się automatycznie na ich obecność w głębi lądu. Łatwiejsze i mniej ryzykowne było przecież zacumowanie w bezpiecznej przystani położonej blisko

morza i czekanie z pieniędzmi na lokalnych dostawców delikatnego towaru. Taki system stosowano już w starożytności, a w czasach nowożytnych doskonale sprawdził się w pozyskiwaniu w Afryce niewolników przeznaczonych do pracy w koloniach amerykańskich.

Taki podział zadań faworyzował tych mieszkańców interioru, którzy dysponowali środkami przymusu odpowiednimi do zorganizowania wyprawy i dostarczenia zdobyczy czekającym na wybrzeżu kupcom. Najprawdopodobniej należeli do nich również Piastowie. Domyślamy się, że mogło to być główne źródło ich stałych dochodów, bo innego w pierwszej połowie X wieku nie widać. Jeńcy byli przecież „produktem ubocznym” i ważnym celem niemal wszystkich wojen, które prowadzili ówcześni władcy i zmilitaryzowana arystokracja. Łupy, trybuty i porwani ludzie to były wówczas główne zyski z wojen.

Dochody osiągnięte w takim systemie przez dostawców z głębi lądu powinny były skłaniać ich wręcz do zapobiegania ewentualnym wyprawom pomorskich Skandynawów do interioru. Ograniczenie ich obecności do pasa nadmorskiego znajduje potwierdzenie w całkowitym braku gdzie indziej pojedynczych przedmiotów związanych z kulturą skandynawską — nie tylko w czasach sprzed rządów Mieszka, ale też i do końca jego panowania. Wyjątkiem są tzw. skarby srebrne, ale ich deponowanie wiąże się ze specyficzną sferą ekonomiczno-magiczną i nie da się ich zdefiniować etnicznie. Można więc podejrzewać, że książę wręcz nie dopuszczał do pobytu Skandynawów na terenie swojego państwa, widząc w nich konkurencję gospodarczą, ale też i zagrożenie militarne. Ta sytuacja radykalnie zmieniła się dopiero za rządów Bolesława Chrobrego, który wpuścił do Polski Skandynawów, co znajduje materialne potwierdzenie w znaleziskach przedmiotów ozdobionych skomplikowanymi wzorami o specyficznej estetyce.

Zwolennikom teorii „normańskiej” pozostaje więc tylko odnalezione w archiwach watykańskich XI-wieczne streszczenie dokumentu spisane w Rzymie na krótko przed śmiercią Mieszka I w maju 992 roku. Naszego pierwszego historycznego władcę nazwano w tym tekście tajemniczym imieniem Dagome. Jego niewątpliwie północnogermański źródłosłów pozwolił uczynić z Mieszka skandynawskiego Daga lub przynajmniej frankijskiego Dagoberta. Ten pomysł do dzisiaj ma swoich wiernych zwolenników, choć już nie w kręgu poważnych badaczy.

Nadzwyczajna gorliwość, z jaką przez te sto kilkadziesiąt lat poszukiwano dowodów nie tylko obecności, ale też udziału Skandynawów w budowie zrębów państwa wczesnopiastowskiego, każe podejrzewać jakiś historyczny kompleks w stosunku do krajów, w których przybysze z północy odegrali kluczową rolę. To spowodowało, że niejasny przekaz pisany i niejednoznaczne znaleziska archeologiczne poddawano takiej obróbce, aby za wszelką cenę włączyć „wikingów” do naszych najwcześniejszych dziejów. Dzisiaj wiemy jednak, że brakuje zarówno źródeł historycznych, jak i świadectw materialnych wskazujących, że i nasze ziemie były częścią świata skandynawskich najeźdźców. Ci bowiem niemal do końca X wieku zadowalali się krótszymi lub dłuższymi pobytami w pasie przybrzeżnym Bałtyku, zachowując tam swoją specyficzną kulturę i obyczaje oraz odrębność językową.

Czytelnicy, którzy pamiętają, co napisałem w poprzednich rozdziałach, nie zdziwią się, że zaproponuję teraz przeniesienie uwagi z północy wprost na południe ziem nazywanych dzisiaj polskimi. To tamten obszar sąsiedował przecież przez ponad sto lat z usadowionymi za pasmem gór silnymi państwami chrześcijańskimi — najpierw z Wielką Morawą Mojmirowiców, a po jej upadku na początku X wieku z Czechami Przemyslidów. To właśnie te kraje, tak bliskie językowo i kulturowo, powinny przyciągnąć uwagę poszukiwacza źródeł wiedzy Mieszka I o wielkiej polityce kontynentalnej i sukcesów organizacyjnych jego przodków, po których przejął swoją wielkopolską dziedzinę.

Zakres poszukiwań wyznaczyli wielkopolscy archeolodzy, którym udało się sprecyzować czas budowy najważniejszych grodów w nadwarciańskim centrum państwa piastowskiego. Daty uzyskane dzięki analizie dendrochronologicznej, które pozwalają umieścić w kalendarzu roczne przyrosty słoju drzew, wskazują, że budowa infrastruktury zarządzania niewielkim terytorium rozpoczęła się tam już na początku

trzeciej dekady X wieku. Zbudowano wtedy grody w Grzybowie (915-922), w Łądzie (926), na Ostrowie Lednickim (po 921-928) i w Poznaniu (po 923) oraz odbudowano/przebudowano gród w Gieczu (ok. 925).

Te daty tworzą dość spójny horyzont czasowy, a wzniesione wówczas grody wyznaczają konkretny obszar ulokowany w kolanie Warty. Ta jedność chronologiczno-geograficzna i zastosowanie podobnych rozwiązań technologicznych (np. charakterystyczna dla grodów piastowskich tzw. hakowa technika konstruowania wysokich wałów) pozwalają wnioskować, że za tak przemyślaną i konsekwentną akcją budowlaną musiała stać spójna myśl organizacyjna kogoś, kto postanowił zbudować od podstaw solidne zręby małego terytorium wyznaczonego siecią grodów. To świadczy zaś o istnieniu ośrodka politycznego, który zarządził podjęcie i nadzorował realizację tak ambitnego przedsięwzięcia.

Pochodzenia pomysłodawców i realizatorów tego niezwykłego projektu organizacyjnego możemy się tylko domyślać, bo nie dysponujemy bezpośrednimi informacjami. Pozostaje nam konstruowanie najbardziej prawdopodobnej wizji wydarzeń sprzed ponad tysiąca stu lat, tj. z czasu poprzedzającego budowę wielkopolskich grodów. Wiarygodność takiej hipotezy będzie miała decydujący wpływ na zrozumienie okoliczności zainicjowania budowy materialnych podstaw państwa, które Mieszko I odziedziczył, a potem wprowadził na scenę europejskiej geopolityki.

Kierunkiem, z którego na początku X wieku mogli przywędrować do Wielkopolski ludzie dysponujący stosowną wiedzą, były blisko położone tereny na południe od Sudetów i Karpat. Tam przecież już w IX wieku powstało silne państwo wielkomorawskich Mojmirowiców, z którego regionalne mocarstwo uczynił Świętopełk I (871-894), nazywany przez współczesnych nawet „królem”. Po jego śmierci tron wielkomorawski podzielili między siebie jego trzej synowie, co skończyło się typowo, tj. nieuchronnym konfliktem wewnątrzrodzinnym, z którego w 899 roku zwycięsko wyszedł Mojmir II. Osłabiło to państwo, któremu w 905 roku w walnej bitwie pod Bratysławą ostateczny cios zadali Madziarowie/Węgrzy, których zresztą Morawianie sami kiedyś zaprosili do osiedlenia się w Panonii. Potęga dynastii Mojmirowiców runęła, a ich morawskie państwo już nie podniosło się z upadku, stając się łupem kolejnych sąsiadów. Historia milczy jednak o dalszym losie książąt Mojmira II i Świętopełka II, co pozwala przypuszczać, że przynajmniej któryś z nich zdołał ująć z madziarskiego zagrożenia.

Jedynym rozsądnym kierunkiem ich ewentualnej ucieczki była północ, gdzie nad górną Morawą ocalał silny gród w Ołomuńcu, którego niezakłócone funkcjonowanie potwierdziły wyniki badań archeologicznych. Stamtąd był już tylko krok ku źródłom Odry i dalej za góry przez Bramę Morawską w kierunku Wisły lub przez Kotlinę Kłodzką do grodu w śląskim Gilowie, który, jak wspomniano, mógł być przyczółkiem wielkomorawskim wysuniętym za góry jeszcze przez Świętopełka I. Za Sudetami znajdowały się już względnie bezpieczne, lecz znajdujące się na niższym poziomie cywilizacyjnym ziemie dzisiejszej Polski, gdzie nie było większych organizacji terytorialnych, a więc i sił, które stawiałyby przybyszom zorganizowany opór. Można więc podejrzewać, że zbyt nie niepokojeni morawscy uciekinierzy dotarli aż nad Wartę. Taki wybór uzasadniałaby ważna zaleta centralnej Wielkopolski, tj. jej bezpieczna odległość od głównych zagrożeń zewnętrznych, które mogły ewentualnie nadejść od wschodu (ze strony Rusi), z południa (Węgrzy i Czesi), z zachodu (Sasi) lub z północy (Skandynawowie i Prusowie).

Taka wizja dobrze tłumaczy, kto kilkanaście lat po upadku Wielkiej Morawy mógł uruchomić nad środkową Wartą dobrze przemyślany program budowy sieci silnych grodów. To był wystarczający czas na rozpoznanie nowego terenu, przekonanie (perswazją lub siłą) lokalnej ludności do siebie i prawdopodobne skoligacenie się z tamtejszą elitą. Dopiero po zbudowaniu sobie na miejscu zaplecza społeczno-politycznego morawscy uciekinierzy mogli rozpocząć starannie zaplanowany projekt odzyskania wysokiego statusu politycznego przez zbudowanie od podstaw nowego państwa.

Tę hipotezę „morawską” silnie wspierają badania onomastyczne, które sugerują objaśnienie nazwy

Poznania przez odniesienie jej do morawskiego rodu Poznanów wywodzącego się z okolic Nitry. Ten wyraźny związek nazewniczy zdaje się wskazywać źródło impulsu kulturowego, który na początku X wieku dotarł nad Wartę wraz z przybyszami z Moraw, z których jeden (organizator, budowniczy lub pierwszy zarządca) dał swoje rodowe imię jednemu z najważniejszych ośrodków wczesnopiastowskich.

Dalszego wsparcia dla tej hipotezy dostarczyły wykopaliska poznańskich archeologów, którzy od kilkunastu lat na Ostrowie Tumskim odkrywają ślady najstarszej historii tamtejszego grodu. Zespół badawczy pod kierownictwem Hanny Kóčki-Krenz odkrył pod gotyckim kościołem Najświętszej Marii Panny fundamenty znacznie starszej kamiennej budowli. Był to duży prostokątny budynek o wymiarach 27 × 12 metrów, który pełnił funkcje pałacowo-reprezentacyjne (*palatium*). Zaprojektowano go i wykonano według dobrych wzorców zachodnioeuropejskich.

Szczęśliwym zbiegiem okoliczności zachowała się tam w dobrym stanie drewniana belka progowa odkryta w bocznym wejściu do tego pałacu. Ostatni z zachowanych w niej przyrostów rocznych wydатовano na 941 rok. Niestety, wobec braku zewnętrznych słoju (tzw. bielu) nie możemy precyzyjnie ustalić roku ścięcia drzewa, z którego wyciosano ten próg, i musimy się zadowolić wskazówką, że stało się to po 941 roku. W takich sytuacjach standardowo dodaje się do uzyskanej daty jeszcze od piętnastu do dwudziestu lat. Przyjmując, że próg wstawia się w budynek oddawany do użytku, otrzymujemy wskazówkę, że już przed kluczowym dla naszych rozważań 966 rokiem w Poznaniu stała kamienna architektura reprezentacyjna. Głosy sceptyków sugerujących, że budowniczowie wycięli próg z drewna pozostałego po jakiejś starszej budowli, są mało poważne, gdyż w najważniejszej z książęcych siedzib na pewno nie użyto by drewna z odzysku.

A trzeba pamiętać, że ówczesna technologia muratorska, oparta na długo twardniejących zaprawach gipsowych, oznaczała co najmniej kilkuletni czas wznoszenia dużych budowli. Do wykonania takiego zadania trzeba było wcześniej znaleźć za granicą i sprowadzić do Poznania specjalistów — projektantów, konstruktorów, kamieniarzy i murarzy. Rozeznanie terenu, zapoznanie się z życzeniem inwestora, wykonanie projektu, sprowadzenie odpowiedniej ilości surowca (kamieni i gipsu) i wykonanie zamówionego obiektu wymagało starannego zaplanowania wszystkich kroków. To wszystko przesunęło czas podjęcia stosownej decyzji może nawet do pierwszej połowy X wieku.

Na tym nie koniec zamieszania spowodowanego poznańskimi odkryciami. W 2009 roku archeolodzy odkopali bowiem fundamenty przystawionego do owego bocznego wejścia z drewnianym progiem małego skrzydła, które bez żadnych wątpliwości zaplanowane zostało jako świątynia chrześcijańska (ryc. 8). Badania archeologiczne wskazują więc, że w czasach młodości Mieszka I w grodzie wybudowanym na śródwarciańskiej wyspie stał już kamienny zespół pałacowo-sakralny (ryc. 6 i 7). Składał się on z reprezentacyjnej budowli halowej i przystawionego do niej budynku, który służył chrześcijańskim funkcjom sakralnym. Jego wnętrze miało kształt krzyża łacińskiego zakończonych półkolistą apsydą, w której stał kamienny ołtarz. Najbliższe analogie formalne z Molzbichl w Karyntii, Uznach w Szwajcarii i Eldagsen koło saskiego Hildesheim datowane są w przedziale od VIII do X wieku.

To odkrycie nieuchronnie prowokuje trudne pytanie: „Kto i dlaczego zbudował w pogańskim ponoć kraju chrześcijańską świątynię?”. Historia nie zna jednak przypadku, aby pogański władca tak starannie przygotował swoje nawrócenie, inicjując wiele lat wcześniej trud budowy świątyni spełniającej specyficzne wymagania liturgiczne. Równocześnie można wykluczyć, aby pozwolono „innowiercom” wybudować sobie świątynię w centralnym ośrodku młodego państwa, tuż obok pałacu pogańskiego władcy. Powinniśmy zatem przyjąć, że przynajmniej samo centrum państwa Mieszka I było przygotowane do konwersji religijnej znacznie wcześniej od daty uznawanej dzisiaj za kanoniczną — 966 roku.

Jedynym chyba rozwiązaniem tego dylematu jest uznanie poznańskiego odkrycia za wskazówkę, że na tamtejszym Ostrowie Tumskim funkcjonowała już silna swoją pozycją polityczną enklawa chrześcijańska.

Jest to kolejny argument na rzecz hipotezy, że przodkowie Mieszka przybyli z Wielkiej Morawy, która była państwem chrześcijańskim. Łatwość, z jaką zapewnili sobie dominację polityczną w Wielkopolsce, każe wręcz podejrzewać, że pochodzili z rodu książęcego obdarzonego odpowiednim autorytetem i wiedzą organizacyjną.

Jeszcze lepszym argumentem na rzecz tej sugestii jest imię Świętopełk, jakie Mieszko I nadał jednemu ze swoich młodszych synów. Było to przecież dynastyczne imię Mojmirowiców, wypromowane przez najśłynniejszego władcę Wielkiej Morawy, Świętopełka I. Zastrzeżenie sobie przez rządzące dynastie używania najważniejszych imion i popularny w średniowieczu zwyczaj nadawania synom imion zmarłych przodków pozwala więc z całą powagą sugerować, że Mieszko I był synem lub wnukiem morawskiego księcia Świętopełka II, który uratował się z węgierskiego pogromu i z jakąś grupą bliskich osób wyemigrował na północ, gdzie wybrał zakole Warty na zbudowanie od fundamentów zupełnie nowego państwa.

Odkrycie w Poznaniu budynku kościoła/kaplicy zbudowanego najpewniej przed 966 rokiem skłania do zadania poważnego pytania o religijną sytuację we wczesnopiastowskim centrum politycznym przed kanoniczną datą wskazaną przez źródła, które spisano co najmniej kilkadziesiąt lat po rzekomej zmianie religii przez wielkopolskiego księcia. Odpowiedź nie jest łatwa, ale już samo rozważenie tej kwestii, zainspirowanej przez odkrycia archeologiczne, podważa utrwalone dzisiaj przekonanie, że dopiero od 966 roku można liczyć początek polskiego chrześcijaństwa. Możliwe jest bowiem, że już wcześniej funkcjonowała tam silna swoją polityczną pozycją enklawa wyznawców Chrystusa.

Kluczowe są więc dwa pytania. Czy we wcześniejszym średniowieczu chrześcijaństwo mogło się zagnieździć i przetrwać na terenach niekontrolowanych przez chrześcijańskich władców i pozbawionych organizacji kościelnej? Na ile skuteczne w dłuższej perspektywie były próby ustanowienia chrześcijańskich enklaw na „obcym” terenie?

Istnieniu utworzonych w fazie misyjnej wspólnot chrześcijańskich, które podtrzymywały wiarę nawet mimo braku organizacji kościelnej, sprzyjała spora tolerancja religijna społeczeństw przedchrześcijańskich, dla których wielość bóstw, zróżnicowanie form kultu i odmienność wierzeń różnych społeczności były naturalną częścią ich świata. O ich tolerancji i braku ekskluzywności religijnej dobrze świadczy potwierdzona źródłowo skłonność pogan do dołączania Boga chrześcijańskiego do lokalnych „panteonów”. Dla terenów Polski poświadczają to XII-wieczne relacje z misji świętego biskupa Ottona na Pomorzu Zachodnim. Zatem jeżeli chrześcijanie mniej lub bardziej świadomie nie złamali jakiegoś ważnego lokalnie tabu lub nie wystąpili przeciw interesom ważnych grup społecznych, to mogli liczyć na pobłażanie dla swoich niecodziennych praktyk religijnych, a nawet ich akceptację jako wzbogacenie lokalnej oferty światopoglądowej.

Jak długo jednak taka osamotniona grupa chrześcijan mogła przetrwać w pogańskim otoczeniu, jeśli była pozbawiona regularnych kontaktów z braćmi w Chrystusie? Czy mogli przetrwać w wierze bez konsekrowanego kościoła, gdzie powinni się byli zbierać na wspólnej modlitwie i przynajmniej od czasu do czasu brać udział w liturgii eucharystycznej? W krótkim okresie najważniejsze się wydaje, jak bardzo byli zdeterminowani w swojej wierze oraz jaki był stosunek do nich dominującego demograficznie pogańskiego otoczenia.

Pewnych analogii sytuacyjnych możemy się doszukać w sagach staroskandynawskich. Przynoszą one informacje o utracie wiary przez przybyłych na Islandię chrześcijan irlandzkich, choć mogli stanowić grupę znaczącą liczebnie. Ich sytuację należy jednak traktować jako szczególną, gdyż byli w większości niewolnikami i nie mogli się oprzeć ideologicznej presji dominującego na wyspie pogaństwa. Z drugiej strony znajdziemy tam też historię Thjodhild, żony zdobywcy Grenlandii Eryka Rudego, której silna pozycja społeczna pozwoliła stworzyć w Brattahlid/Qassiarsuk tolerowaną przez otoczenie enklawę chrześcijańską. Sagi informują, że zbudowała tam nawet na przełomie tysiącleci maleńką kaplicę, co potwierdziły

odkrycia archeologiczne (ryc. 16). Mogła bez przeszkód kultywować swoją nową religię, chociaż jej mąż aż do śmierci pozostał przy swojej wierze.

Na wielu obszarach położonych poza granicami cywilizacji po-rzymskiej na pewno częste były wcześnie kontakty z chrześcijańskimi kupcami lub zniewolonymi jeńcami. Również podróżujący po Europie poganie mieli szanse zetknąć się z rozwiniętym chrześcijaństwem, choć wcale nie musiało to prowadzić do ich konwersji. Dowodzi tego biografia słynnego wodza Egilla Skallagrímssona, który wraz ze swoimi ludźmi oportunistycznie deklarował chęć ochrzczenia się, żeby uniknąć konfliktów w trakcie pobytu w miastach chrześcijańskiej Anglii. Wiemy też o misjach wysyłanych z Irlandii, Anglii, Frankonii i Saksonii w rozmaite zakątki północno-wschodniej Europy. Jednak bez silnego wsparcia organizacyjnego i finansowego ze strony lokalnych ośrodków władzy szansa zakorzenienia się chrześcijaństwa była niewielka. Ewangelizacja w takich warunkach mogła prowadzić do indywidualnych konwersji zakończonych chrztem, ale nie do trwałej chrystianizacji większych populacji.

W dłuższej perspektywie trzeba się zastanowić, jak długo tacy nominalni chrześcijanie pozostali faktycznymi chrześcijanami mimo formalnego trwania w wierze. Nawet bowiem przy braku bezpośredniego zagrożenia i tolerancji ze strony pogańskiego otoczenia los osamotnionej grupy chrześcijan był bardzo niepewny. Chrześcijaństwo wymaga przecież przestrzegania przynajmniej rudymenarnych rytuałów, które podlegały kontroli zhierarchizowanej instytucji, tj. Kościoła. Podstawowego aktu przeistoczenia (*transubstantiatio*) ¹ chleba (*hostii*) w Ciało, a wina w Krew Jezusa Chrystusa dokonać mógł podczas liturgii dziękczynienia (Eucharystii) tylko kapłan formalnie wyświęcony przez biskupa, który był wcześniej konsekrowany przez dwóch biskupów i arcybiskupa, który z kolei miał papieską delegację potwierdzoną paliuszem. Potrzebny był też konsekrowany przez biskupa kościół lub poświęcony ołtarz (choćby przenośny) oraz księgi i naczynia liturgiczne. Zapewne mniej istotne było wymaganie używania niekwaszonego chleba pszenicznego i naturalnego niesłodzonego wina z winogron, chociaż znamy przykłady interwencji papieskich w sprawie użycia innych składników nawet w diecezjach, gdzie spełnienie tych warunków było w zasadzie niemożliwe — np. na Grenlandii.

Staranne przestrzeganie ortodoksji podstawowych rytuałów i regularne uczestnictwo w nich było (tak jak jest i dzisiaj) wymaganiem niezbędnym dla trwania gminy chrześcijańskiej, gdziekolwiek by się znajdowała. W przeciwnym razie musiała nastąpić nieuchronna degradacja „jakości” wyznawanej wiary i zejście do poziomu jakichś „półchrześcijan” (*semichristiani*), a wreszcie całkowita degeneracja oryginału religijnego. Nie wystarczyło bowiem, że ktoś wciąż się uważał za chrześcijanina. Ważniejsze było, czy inni chrześcijanie, a szczególnie nadzorujący kanoniczną ortodoksję Kościół, wciąż rozpoznawali w nim prawdziwego współwyznawcę.

Wyobrażenia o oddolnej chrystianizacji przez natchnionych misjonarzy, którzy stopniowo nawracali pojedynczych ludzi, tworząc na terenach odległych od zinstytucjonalizowanego Kościoła trwałe kolonie chrześcijan, mają więc chyba niewiele wspólnego z rzeczywistością wcześniejszego średniowiecza. Brak stałego wsparcia z zewnątrz i poparcia przez lokalne elity społeczne skazałyby takie próby na fiasko, czego dowodzą kilkakrotne akcje misyjne w Szwecji. Chrześcijaństwo jest bowiem religią specyficzną ze względu na wymagania instytucjonalne. Stosunkowo łatwo można się było nawrócić z dala od kościoła, ale trudno było pozostać chrześcijaninem w warunkach dłuższej izolacji od Kościoła.

Działalność misyjna pozbawiona wyraźnego wsparcia politycznego musiałaby być procesem długim, trudnym i wymagającym stałego „zasilania” z zewnątrz w kadrę kapłańską i niezbędne utensylia, przy jednoczesnym braku wrogich działań ze strony lokalnego ośrodka władzy. O wiele skuteczniejsze od prób nawracania pojedynczych zwykłych ludzi było więc skłonienie do konwersji członków lokalnych elit społeczno-politycznych. Oprócz oferty ewangelicznej skutecznym argumentem było też przekonanie, że nowa religia wzmocni ich dominację. W przeciwnym razie można było osiągnąć tylko doraźne sukcesy,

ale nie trwały skutek. Właśnie taka strategia misyjna, skierowana w pierwszej kolejności ku elitom, sprawiła w końcu pierwszego tysiąclecia, że mimo rozmaitych trudności chrześcijaństwo szybko ekspandowało w Europie Północnej, Wschodniej i Środkowej. Spowodowało to w następnych stuleciach głębokie przekształcenia mentalności oraz gospodarczą i polityczną reorganizację na niespotykaną skalę. Oczywiście każdy przypadek wczesnych kontaktów z chrześcijaństwem wymaga jednak solidnej analizy konkretnego kontekstu historycznego.

Moja sugestia, że poprzednicy Mieszka I wywodzili się z dynastii władców Wielkiej Morawy, rozwiązuje ów problem wsparcia politycznego i finansowego małej wspólnoty wiernych zamieszkałych w Poznaniu. Prawdziwość takiej hipotezy oznaczałaby jednak, że Mieszko I należał do co najmniej drugiego pokolenia chrześcijan pozbawionych przez dłuższy czas stałych kontaktów z Kościołem instytucjonalnym. Wprawdzie na Ostrowie Tumskim zbudowano dla nich świątynię zapewniającą kanoniczne warunki odprawiania mszy świętej, ale realizacja choćby podstawowych wymagań liturgicznych musiała im stwarzać poważne problemy organizacyjne i kanoniczne.

Połączenie tej kaplicy bezpośrednio z wejściem do pałacu nie pozostawia wątpliwości, komu służyła. Jej mała przestrzeń wewnętrzna, która mogła jednocześnie pomieścić tylko kilka osób, podkreślała jej ściśle prywatny charakter, a umieszczenie w skrzydle książęcego kompleksu wskazuje na podkreślenie rozdzielania przestrzeni działań politycznych od miejsca realizacji rytualnych wymogów prywatnej wiary władcy. Zdaje się to odzwierciedlać kompromisowe rozwiązanie problemu odmienności religijnej chrześcijańskiej elity politycznej Piastów i mas ich pogańskich poddanych.

Skutecznemu przetrwaniu tej enklawy chrześcijańskiej w pogańskim otoczeniu sprzyjało zachowanie typowe dla wszystkich elit, dbających o swój ekskluzywizm. Najwyraźniej członkowie rządzącego klanu wyegzekwowali swoje prawo do odrębności religijnej i demonstrowali (choć dość dyskretnie) odmienną swoją wiary od wierzeń mas podległej im ludności. Tacy władcy mogli nawet nie chcieć nawracać swoich poddanych, gdyż odmienną religijną podkreślała ich elitarną ekskluzywność wśród mas ludności wierzącej w innych bogów. Wzajemna tolerancja pozwalała utrzymywać stan ideologicznego kompromisu, dzięki któremu ani dominacja polityczna elity, ani przewaga liczbowa poddanych nie skutkowały próbami wzajemnego ujednoczenia czy narzucenia praktyk religijnych.

Podstawową posługę duchową mogli zapewnić poznańskim chrześcijanom przyjezdni księża, korzystający z przywiezionych ksiąg i utensyliów — choćby kielicha i pateny. Brak ołtarza konsekrowanego przez biskupa można było rozwiązać przez użycie do liturgii przeistoczenia ołtarzyków przenośnych, które we wczesnośredniowiecznej Europie były popularnym sposobem radzenia sobie na terenach pozbawionych sieci kościołów. Nie zachowało się jednak żadne źródło informujące o tak wczesnych wizytach księży w Wielkopolsce. Nie wiemy zatem, jak tamtejsi wierni stawiali czoła skutkom odizolowania od sieci eklezjalnej. Szczególnie trudny musiał być brak kontaktu z biskupem, którego prerogatywy kanoniczne (np. wyświęcanie księży, konsekrowanie kościołów, święcenie ołtarzy i świętych olejów, bierzmowanie) są niezbędne dla utrzymania ortodoksji religijnej. Ale nawet i przestrzeganie podstawowego dla chrześcijan obowiązku przynajmniej okresowego uczestniczenia w liturgii mszy i przystępowania do sakramentów mogło być znacznie utrudnione.

Nie podważa to jednak logiki zasugerowanej tu sekwencji wydarzeń historycznych, wspartej zastosowaniem przez Mieszka I morawskiego imienia dynastycznego (Świętopełk), obecnością morawskiego nazewnictwa (Poznań) i odkryciem na Ostrowie Tumskim kościoła/kaplicy zbudowanej przed 966 rokiem. Wszystko to uprawdopodobnia moje podejrzenie, że już w pierwszej ćwierci X wieku mogła przybyć do Wielkopolski prominentna grupa od dawna schryścianizowanej arystokracji morawskiej, a nawet członkowie samej dynastii Mojmirowiców, którzy uszli z klęski pod Bratysławą w 906 roku i kilkanaście lat później zainicjowali budowę państwa wczesnopiastowskiego. To oni stworzyli w cen-

trum Wielkopolski przetrwała przez kilka dziesięcioleci chrześcijańską enklawę, którą Mieszko I wzmocnił, powiązał ze światem zewnętrznym i znacznie poszerzył.

Oznaczałoby to, że wbrew powszechnemu przekonaniu już przed 966 rokiem w centrum państwa piastowskiego zamieszkiwali chrześcijanie, którzy odczuwali potrzebę wybudowania odpowiedniego domu modlitwy i liturgii i nie szczędzili środków na sfinansowanie takiej „ekstrawagancji”. Nigdzie indziej poza tą elitarną enklawą ani źródła pisane, ani znaleziska archeologiczne nie dają podstaw do uchwycenia tak wczesnej obecności wyznawców Jezusa. Lakoniczna wzmianka z końca IX wieku o ochrzczeniu siłą jakiegoś „silnego wielce księcia” znad Wisły oraz znalezienie w mazowieckim Podeblöciu ułamków glinianych „tabliczek” z chrześcijańskimi napisami mogą co najwyżej wskazywać na przypadkowe wydarzenia, które nie miały żadnych trwałych konsekwencji religijnych i pozostały epizodami historycznymi bez zauważalnych następstw.

1. Ten termin przyjęto dopiero w 1215 roku podczas Soboru Laterańskiego IV. [↵](#)

Rok 966 czy 968?

Sugerowana tu wersja wydarzeń dobrze tłumaczy zadziwiającą sprawność organizacyjną twórców ośrodka politycznego utworzonego „z niczego” w środku wielkopolskiej puszczy i ich dobrą orientację w zawiłościach wielkiej polityki europejskiej, jak też obecność w Poznaniu chrześcijańskiej świątyni oraz imię Świętopełk nadane jednemu z Mieszkowiców. Taka wizja podważa jednak tradycyjną wykładnię wydarzeń z 966 roku, co wymaga refleksji poważniejszej od samego odrzucenia tej radykalnie odmiennej hipotezy.

Aktualna wiedza archeologiczna wskazuje, że poznańskie budowle kamienne, powstałe pod niewątpliwym wpływem kultury chrześcijańskiej, są starsze od konwencjonalnej daty chrztu Mieszka I. Taka chronologia podważa tradycję zaprogramowaną przez utrwalony od stuleci schemat historiograficzny. Uniemożliwił on dotąd nawet samo zadanie pytania o obecność chrześcijan w „przedbaptyzmalnej” Wielkopolsce. Teraz jednak musi być ono zadane, a ewentualne odpowiedzi starannie rozważone, choćby zaprzeczały utrwalonej od niemal tysiąca lat tradycji. Jeżeli aktualne datowanie poznańskiego obiektu wskazuje, że już przed 966 rokiem na Ostrowie Tumskim stała niewątpliwie chrześcijańska świątynia, to taka wczesna chronologia każe zapytać, kto ją wznosił w pogańskim kraju. Czy już wtedy istniała tam gmina chrześcijańska tak przywiązana do rytualnych wymogów swojej wiary, że potrzebowała miejsca spełniającego liturgiczne warunki do odprawiania mszy świętej? Czy wywodzący się z niej Mieszko I mógł zostać ochrzczony dopiero w sile wieku?

Tych wątpliwości nie pomoże rozstrzygnąć sama archeologia, która jest w stanie wskazać tylko chronologię i kierunki inspiracji architektonicznej dla poznańskiej świątyni. Oprócz wspomnianych już analogii zachodnioeuropejskich trzeba też zwrócić uwagę na niewielki kościółek zbudowany w Pradze zapewne przez stryjecznego dziada księżnej Dobrawy, Spitiheva I, który zmarł w 915 roku. Oba kościoły zbudowano w centralnych ośrodkach władzy monarszej, oba miały to samo wezwanie Najświętszej Marii Panny i w obu zapewne pochowano władców. Taka paralela dla kościoła poznańskiego zupełnie nie dziwi w kontekście sugerowanego tu przybycia przodków Mieszka z gór w początkach X wieku.

Poznańską budowlę halową o imponujących wymiarach 27 × 12 metrów uznaje się dzisiaj zgodnie za pałac Mieszka I. Natomiast sprzężoną z nim świątynię skojarzono ze wzmianką z XIII-wiecznej *Kroniki polskiej*, która wspomina kościół, jaki „Dąbrówka ufundowała w grodzie Ostrów ku czci błogosławionej Marii”. Ta dość późna tradycja upatrywała początku tej inwestycji najwcześniej w 965 roku, kiedy do Wielkopolski przyjechała już z Pragi chrześcijańska księżniczka, która potrzebowała dla siebie i swojego najbliższego otoczenia odpowiedniego domu bożego.

Wobec wyraźnie jednak starszej chronologii tego obiektu jego odkrywczynie (profesor Hanna Kóčka-Krenz) ostrożnie uznała, że „...konstrukcja kaplicy była częścią ich [Mieszka i Dobrawy] kontraktu ślubnego i budynek był już gotowy, kiedy Dobrawa i jej orszak przybyli [do Polski]”. To oznacza, że jej budowę zaprojektowano i rozpoczęto co najmniej kilka lat przed 965 rokiem. Gdybyśmy podtrzymali przekonanie, że państwo Mieszka I było wówczas krajem pogańskim, to taką jednoznacznie „ideologiczną” inwestycję trzeba by objaśnić długim planowaniem i starannym przygotowaniem przez księcia odpowiedniej infrastruktury dla swojego ślubu z chrześcijanką, co byłoby ewenementem historycznym

zupełnie pozbawionym analogii.

Wątpliwości prowokowane przez odkrycia archeologiczne wzmacnia wspomniana na początku niepewność przekazów historycznych. Przecież żadne współczesne źródło nie podaje informacji o chrzcie księcia Mieszka. Nawet saski mnich Widukind, obserwator tych czasów z westfalskiego klasztoru w Nowej Korbei (Corvey nad Wezerą), nie wspomina o jego konwersji, choć Mieszko go bardzo interesował jako „król” i „przyjaciel cesarza” Ottona I, ale też i groźny sąsiad Sasów. Dopiero pół wieku później Thietmar, biskup saskiego Merseburga, przypomniał, że Mieszko „pokajał się i pozbył na ustawiczne namowy swej ukochanej małżonki jadu przyrodzonego pogaństwa, chrztem świętym zmywając plamę grzechu pierworodnego”. Nie był jednak pewien, czy stało się to w 966, czy może w 968 roku. Najstarsza tradycja polska też nie była zgodna co do daty tego wydarzenia, podając 966 lub 967 rok, a w jednym przypadku nawet rok 960.

Tak mocno spóźniona reakcja kronikarzy i brak chronologicznej precyzji informacji o chrzcie Mieszka mogą nasunąć podejrzenie, że te późne relacje były próbami zakamuflowania faktycznej niewiedzy ich autorów odnośnie do szczegółów wydarzeń sprzed wielu dziesięcioleci, połączonymi z chęcią wskazania jednoznacznego początku polskiego chrześcijaństwa. Przedstawiono to dość standardowo jako decyzję świadomie podjętą przez dorosłego już władcę, który sam zrozumiał wyższość nowej wiary. To pozwoliło nadać temu wydarzeniu status przemyślanego kroku, podobnego choćby do decyzji podjętych przez Haralda Sinozębego w 965 roku, przez Włodzimierza Wielkiego w 988 roku i przez Olofa Skötkonunga w 1008 roku.

Podobne zabiegi historiograficzne można więc dostrzec w średniowiecznej Danii, w Szwecji, na Rusi, na Węgrzech i nawet w Czechach, gdzie lokalne tradycje też starały się wymazać lub przynajmniej pomniejszyć znaczenie wczesnej penetracji chrześcijaństwa, której skutki były za mało spektakularne. Ten średniowieczny horyzont „poprawiania” procesu chrystianizacji przez nadanie mu charakteru wydarzenia rewolucyjnego i bardzo skutecznego uzasadnia podejrzenie dokonania takich samych manipulacji w Polsce. Może echo pamięci o wcześniejszym chrześcijaństwie przodków Mieszka I jest jednak ukryte w Gallowej opowieści o dwóch gościach, którzy z pomocą cudów zasygnalizowali boską opiekę nad prapradziadem Piastem?

W naszym przypadku mogło równocześnie chodzić o propagandowe „poprawienie” chrześcijańskości władcy wychowanego w wierze obciążonej prowincjonalną niepoprawnością. Długotrwała izolacja od centrów zinstytucjonalizowanego chrześcijaństwa przecież była w stanie spowodować swoistą „degenerację” wyznawanej w Wielkopolsce religii. To, że ktoś zbudował w Poznaniu kościół w połowie X wieku, na pewno świadczy o tym, że czuł się chrześcijaninem, ale nie było to równoznaczne z tym, że również z zewnątrz był uważany za prawdziwego chrześcijanina. A biskup Thietmar nie napisał jednoznacznie, że Mieszko był poganinem, lecz tylko, że był „pogrążony w wielorakich błędach pogaństwa”, które udało się wykorzenić dopiero przybyłemu do Polski w 968 roku biskupowi Jordanowi. A zatem — analogicznie do misyjnej działalności Poppona w Danii — mielibyśmy tu do czynienia raczej ze swoistym „odnowieniem” lub „renowacją” tamtejszego chrześcijaństwa skażonego brakiem kanonicznej ortodoksji.

A może Mieszko, ochrzczony już w dzieciństwie przez swoich chrześcijańskich rodziców, został tylko bierzmowany, którego to sakramentu mógł udzielić wyłącznie biskup? A pierwszy biskup przyjechał do Polski dopiero w 968 roku. Może więc Jordan tylko wzmocnił wówczas przynależność Mieszka do Kościoła powszechnego, odbierając od niego świadome potwierdzenie jego wiary? A wobec braku precyzyjnych informacji, co uczciwie przyznał Thietmar, później uznano ten akt za właściwy chrzest? Tylko niechęć przyznania, że chrześcijańska księżniczka aż trzy lata spędziła u boku nieochrzczonego męża i urodziła w tym czasie przyszłego króla Polski Bolesława Chrobrego, sprawiła, że polska tradycja kro-

nikarska wybrała datę o dwa lata wcześniejszą.

Jeszcze jedną okolicznością, która mogła spowodować „zapomnienie” przez katolicką tradycję chrześcijańskości przodków Mieszka I, byłoby uzasadnione podejrzenie ich nieprawomyślności. Morawscy Mojmirowice wypromowali wszak rewolucyjny w swojej odmienności Kościół cyrylo-metodiański. Wprowadził on do liturgii i modlitwy język słowiański, na który przetłumaczono święte teksty. Był to nowatorski pomysł na skuteczniejsze dotarcie z chrześcijańską nowiną do ludów zamieszkujących wówczas jedną czwartą Europy. O oporze tradycjonalistów przeciw temu odstępstwu od ortodoksji wymownie świadczą kłopoty samego biskupa Metodego, który w 870 roku został nawet w Bawarii oskarżony o herezję i uwięziony przez Ludwika II Niemieckiego w klasztorze Reichenau na wyspie Jeziora Bodeńskiego. Uwolniono go dopiero po trzech latach po osobistej interwencji samego papieża Jana VIII. Po śmierci Metodego w 885 roku papież Stefan V zabronił stosowania liturgii słowiańskiej, co spowodowało przeniesienie się jej zwolenników na Bałkany.

W Kościele zachodnim nigdy nie zapomniano o tym groźnym dla łacińskiego porządku odstępstwie, które w samych Czechach jeszcze długo się tliło. Toteż jakiegokolwiek podejrzenie, że Mieszko był skażony metodiańską nieprawowiernością, mogło znaleźć wyraz w wymazaniu z pamięci tego wstydliwego dla łacinników faktu. „Przykryto” go, propagandowo lokując w 966 roku chrzest, który miał usunąć wszelkie wątpliwości. Może więc „usilne namowy” Dąbrówki/Dobrawy dotyczyły porzucenia przez Mieszka błędów metodianizmu i zwrócenia go ku prawdziwej wierze rzymskiej? Można tu przywołać odległy przykład królowej Clodsindy, której święty Nicetius (wojowniczy biskup trewirski w latach 525-566) polecał w specjalnym liście, aby wszelkimi sposobami odwiodła swojego longobardzkiego męża Alboina od odstępstwa arianckiego.

Również sam Mieszko I, mając świadomość swojej metodiańskiej odmienności, mógł podjąć decyzję o „poprawieniu” swojej wiary. Miało to niewielkie konsekwencje religijne, ale poważne skutki polityczne i cywilizacyjne. Zwrócenie się ku Kościołowi łacińskiemu ukierunkowywało bowiem jego strategię geopolityczną. Znając dalszy rozwój wydarzeń, możemy powiedzieć, że była to decyzja słuszna, gdyż zapewniła państwu piastowskiemu uznanie „dyplomatyczne” oraz otworzyła je na świat wyższej kultury, sprawniejszej organizacji i wydajniejszej gospodarki. Pozwoliło to trwale usadowić Polskę na mapie Europy, w której pozostawanie poza głównymi nurtami rozwojowymi groziło politycznym unicestwieniem, czego doznało wiele ludów bezskutecznie aspirujących do własnej państwowości.

Teoretycznie Mieszko miał też wówczas inną alternatywę w postaci związania się raczej z próbującym ekspansji w Europie Środkowo-Wschodniej cesarstwem wschodniorzymskim (Bizancjum), a więc i z Kościołem wschodnim, posługującym się językiem greckim. Mógł też pójść drogą pośrednią, korzystając z oferty wciąż istniejących (np. w Bułgarii) Kościołów nurtu „słowiańskiego”, które były niezależne (autokefaliczne), ale uznawały patriarchalne pierwszeństwo Konstantynopola. Taka opcja skonfliktowałaby go jednak z łacińskim Zachodem, powiązaniem instytucjonalnie z papieżem.

Nie wiemy, czy Mieszko I, stojąc w obliczu takich wyborów, dokonywał analizy ich konsekwencji równie starannej jak przemyślenia, które kronikarze przypisali władcom Bułgarów i Rusinów rozważających skutki przyjęcia różnych wersji chrześcijaństwa. Na pewno nie mógł przewidzieć długofalowych konsekwencji swojej decyzji, ale musiał szacować jej przewidywalne skutki. Chciał wejść, czy może raczej wrócić, do chrześcijańskiego świata, który go pociągał swoją potęgą i bogactwem. Odizolowany od sceny wielkiej polityki decyzją swoich przodków-emigrantów potrzebował planu włączenia się w nurt dziejących się tam wydarzeń. Drogę tam mógł mu utorować tylko dobrze wybrany chrześcijański sprzymierzeniec potrzebujący silnego sojusznika.

Najwidoczniej nie chciał się zwrócić o saską protekcję, gdyż w stosunkach z cesarstwem ottońskim znalazłby się tylko na pozycji proszącego o łaskę petenta, który mógłby być protegowanym, ale nie part-

nerem. Nie brałby udziału w podejmowaniu decyzji, lecz miałyby ich wysłuchiwać. Mógłby być tolerowany jako sojusznik, ale nie akceptowany jako równoprawny rozmówca. A miał z pewnością ambicje geopolityczne o wiele większe, niż wskazywałoby na to prowincjonalne położenie jego państewka, którego przed 963 rokiem nikt nie zauważył, a w każdym razie nikt nie uznał za stosowne, aby o nim napisać.

Mieszko zwrócił się więc ku swojemu najbliższemu chrześcijańskiemu sąsiadowi, tj. czeskiemu księciu Bolesławowi I Ukrutnemu (935-972) i w 965 roku wysłał do Pragi swoich dziewosłębów, „domagając się”, jak podkreślił Anonim Gall, ręki czeskiej księżniczki. O dziwo, księżę praski, który dawno już funkcjonował w kręgu cywilizacji zachodniej i mógł potraktować takie żądanie jako przejaw wyjątkowej arogancji, zgodził się na to małżeństwo. Może to jednak wiedza o pochodzeniu przodków Mieszka I z Moraw sprawiła, że wydał córkę za północnego władcę, w którym nie widział pogańskiego „barbarzyńcy”, gdyż wiedział o przetrwaniu w Poznaniu chrześcijańskiej enklawy potomków Mojmirowiców?

Mieszkowi sprzyjał rozwój sytuacji geopolitycznej. Bolesław I widział bowiem już nadciągające z zachodu niebezpieczeństwo reprezentowane przez saskiego margrabiego Gerona, który w tym samym 965 roku dotarł do Odry, co było poważnym sygnałem ostrzegawczym. Mieszko też próbował oprzeć swoją zachodnią rubież na Odrze, łącznie z jej ujściem do Bałtyku, ale w 963 roku wysłana tam jego armia została dwukrotnie pokonana przez saskiego banitę Wichmana Billunga Młodszeo, który swoje roszczenia polityczne w stosunku do cesarstwa próbował wzmocnić przez sojusz z pogańskimi Wioletami i może wolinianami. Tymczasem margrabia Gero konsekwentnie parł przez Połabie na wschód, kaptując, rozbijając lub wręcz mordując tamtejszych książąt słowiańskich.

Taki rozwój sytuacji geopolitycznej pomaga zrozumieć łatwość, z jaką Mieszko uzyskał rękę czeskiej księżniczki. To zapewne chęć stworzenia przeciwwagi dla ekspansji saskiej skłoniła praskiego księcia do oddania swojej córki Dąbrówki/Dobrawy za żonę „barbarzyńskiemu” watażce z północy. W 965 roku w Pradze wiadano już bowiem, że Mieszko dysponuje znaczną siłą militarną, którą w tym samym roku obrazowo opisał przybysz z hiszpańskiej Tortosy, Ibrahim ibn Jakub. A małżeństwa międzydynastyczne pełniły przecież w tym czasie funkcję traktatów międzynarodowych, utrwalając sojusze polityczno-militarne. Czeska księżniczka na piastowskim dworze stanowiła więc realną gwarancję przestrzegania przez obu spowinowaconych władców obowiązku udzielania sobie wzajemnej pomocy militarnej i uzgadniania polityki zagranicznej.

Czeski teść Mieszka I zyskał tym sposobem ważnego sojusznika, któremu ze swojej strony oferował wsparcie wojskowe i pożądanę przez niego wprowadzenie na scenę polityki kontynentalnej. Ceną za to było symboliczne uznanie wyższości Przemyślidów w wyobrażonej hierarchii dynastii środkowoeuropejskich. Mieszko I musiał się zobowiązać do nadania swojemu pierwszemu synowi imienia teścia Bolesława I, a nie któregoś z własnych przodków w linii męskiej, co zrobił dopiero później, nadając następnemu synowi imię Świętopełk.

Pamięć o tym symbolicznie ważnym uznaniu własnej „niższości”, choć może chwilowo upokarzająca dla Mieszka i jego otoczenia, została bardzo szybko zrównoważona przez sukces militarny, który można było uznać za pozytywny skutek sojuszu z Czechami. Bolesław I udzielił bowiem swojemu piastowskiemu zięciowi pomocy militarnej, która już w 967 roku pozwoliła Mieszkowi pokonać wreszcie jego dawnego wroga, saskiego grafa Wichmana. Czeski udział w zwycięstwie nad groźnym przeciwnikiem musiał ostatecznie przekonać sceptyków w otoczeniu księcia, że alians z południowym sąsiadem był decyzją słuszną, choć okupioną politycznymi koncesjami. Ten sukces bitewny otworzył bowiem wreszcie Piastom drogę prowadzącą wzdłuż Odry nad Bałtyk. Ujście tej rzeki, której dorzecze stanowiło rdzeń państwa piastowskiego, było dla Mieszka oknem na świat, przez które mógł eksportować niewolników, a sprowadzać srebro i towary luksusowe.

Niezależnie od tego, czy w latach 966-968 umieścimy chrzest, bierzmowanie, czy inną ważną dla Mieszka I uroczystość, musi paść pytanie o to, dokładnie kiedy i dokładnie gdzie dokonano stosownych rytuałów. Nie wiemy i pewnie nigdy nie dowiemy się tego na pewno. Gdyby chodziło o któryś z sakramentów, to można zgadnąć, że Mieszko, który zapewne rozumiał hierarchię świąt chrześcijańskich, zażyłby sobie, aby stało się to w czasie obchodów wielkanocnych. Z dużą dozą prawdopodobieństwa możemy też przyjąć, że stało się to na jego własnym terytorium. Inaczej książę znalazłby się na niekorzystnej propagandowo pozycji podległości wobec swojego gospodarza (np. księcia Bolesława I Ukrutnego lub cesarza Ottona I), który łaskawie użyczyłby mu swojego kościoła.

Aczkolwiek sakramentów chrztu i bierzmowania można dokonać w dowolnym miejscu, to należy przypuszczać, że do udzielenia ich dorosłemu już władcy wybrano miejsce szczególnie predestynowane przez swoją centralną funkcję, co ułatwia szukanie prawdopodobnej lokalizacji książęcej uroczystości. A różni badacze promują odmiennych kandydatów do pierwszeństwa w państwie wczesnopiastowskim. Wybór jest oczywiście ograniczony do grodów położonych w środkowej Wielkopolsce, skąd rozpoczęła się terytorialna ekspansja Piastów, agresywnie poszerzających swoją domenę we wszystkich kierunkach.

W tej dyskusji przywołuje się argumenty chronologiczne (czas zbudowania poszczególnych grodów), archeologiczne (świadczenia inwestowania w architekturę monumentalną) i historyczne (wczesnośredniowieczne źródła pisane), a nawet lingwistyczne (pierwotne znaczenie nazw głównych ośrodków).

Jeżeli za najważniejsze uznamy kryterium starszeństwa, to przewagę w tej konkurencji uzyskałyby ważne grody położone w Gieczu i w Kaliszu. Tylko tam bowiem pierwsze założenia obronne zbudowano już w IX wieku, a w czasach piastowskich tylko je przebudowano wedle nowych potrzeb rozrastającego się państwa. Ta ciągłość wykorzystania obu miejsc skłoniła nawet niektórych badaczy do ryzykownych spekulacji, że w którymś z tych ośrodków zlokalizowana była rodowa „kolebka” Piastów, a może nawet miejsce, w którym mógł się urodzić sam Mieszko I. Niestety, ani w jednym, ani w drugim nie ma śladów wyróżniających się inwestycji z jego czasów.

Ważną rolę Giecza potwierdzają wybitne inwestycje architektoniczne, które jednak przypisuje się dopiero Bolesławowi Chrobremu. Jedną z nich miał być pałac z przylegającą doń okrągłą kaplicą. Budowę rozpoczęto, kładąc kamienne fundamenty, rozplanowane podobnie do budowli na Ostrowie Tumskim i w Przemyślu, ale z nieznanymi powodów ten budynek nigdy nie został dokończony. Pod północnym wałem archeolodzy odkryli zaś pozostałości unikatowego w skali Europy Środkowo-Wschodniej dużego kościoła z podwyższającą chór kryptą korytarzową i masywem zachodnim z dwiema okrągłymi wieżami schodowymi. Obie te inwestycje dowodnie wskazują na wagę, jaką przypisywał Gieczowi syn Mieszka I, który według Anonima Galla miał tam jedną ze swoich „głównych siedzib”. Nie można jednak sytuacji z samego końca X wieku lub z początku XI wieku bezkrytycznie ekstrapolować w czasy wcześniejsze o kilkadziesiąt lat.

Nie można zapomnieć o grodzie zbudowanym na wyspie Ostrów, którą w siódmym dziesięcioleciu X wieku dwa szerokie mosty połączyły z brzegami Jeziora Lednickiego. Tam również stał kamienny pałac z okrągłą kaplicą. Odkryte w jej posadzce tajemnicze symetryczne zagłębienia próbowano nawet wypromować jako argument, że to właśnie w tych „basenach” ochrzczono Mieszka I. Z położonego w pobliżu drewnianego kościółka posadowionego na kamiennym fundamencie chciano zaś zrobić „katedrę” naszego pierwszego biskupa Jordana. Przywoływano też starą legendę o stojącym niegdyś na wyspie piastowskim tronie monarszym, którego elementem miał być duży kamień odnaleziony przez archeologów. Żadna z tych atrakcyjnych propagandowo hipotez nie znalazła jednak szerszego uznania, tym bardziej że chronologia tych budowli wskazuje na czasy rządów Bolesława Chrobrego.

Jednym z poważniejszych kandydatów do goszczenia uroczystości państwowej mogło być oczywiście Gniezno, które już w średniowieczu wykreowano na polskie miejsce „pierwsze”. Chociaż Anonim Gall

wyliczył kilka „głównych siedzib królestwa”, ale nadał im pewną hierarchię. Napisał bowiem, że Bolesław Chrobry „Z Poznania [miał] 1300 pancernych i 4000 tarczowników, z Gniezna 1500 pancernych i 5000 tarczowników, z grodu Władysława [Włocławka?] 800 pancernych i 2000 tarczowników, z Gieczy 300 pancernych i 2000 tarczowników”. To zróżnicowanie kontyngentów militarnych mogłoby sugerować prymat Gniezna, którego pierwszeństwo w czasach wczesnopiastowskich autor wzmocnił jeszcze długą opowieścią o związanych z tym miejscem początkach i późniejszych sukcesach piastowskiej dynastii.

To tam orle gniazdo miał być wypatrzyć prapradziad Lech i tam miało się znajdować symboliczne „gniazdo” dynastii. W pobliżu miał bowiem mieszkać ubogi majątkiem, lecz wielki duchem kmieć Piast, którego potomkowie stworzyli ród władców. Tam mógł funkcjonować regionalny ośrodek kultu pogańskiego, na co zdaje się wskazywać odkryty przez archeologów na szczycie Góry Lecha wielki kopiec kamienny oraz ślady palenisk i przepalonych kości zwierzęcych, co może wskazywać na miejsce składania ofiar. To tam wreszcie w 997 roku Bolesław Chrobry pochował ciało świętego Wojciecha-Adalberta, do którego grobu w 1000 roku pielgrzymował cesarz Otto III, który ulokował w tym miejscu pierwszą metropolię kościelną.

Zgodnie ze średniowiecznym przekonaniem o teologicznym sensie historii wybór Gniezna musiał więc być realizacją boskiego planu, podkreślonego już wizytą tajemniczych gości, którzy w cudowny sposób pomnożyli jadło i napoje protoplasty Piasta. To pierwsze miasto w kraju miało być sceną początków narodu, jego władców i państwa. Ich zakorzenienie w mitycznej starożytności, którą ukształtowała boska interwencja, nadawało nadprzyrodzony sens istnieniu wywiedzionej stamtąd zbiorowości. Tak wykreowanej symboliki Gniezna aż do dzisiaj nie sprostала konkurencja żadnego innego ośrodka.

Toteż nowożytni historycy z niejasnych okrucich informacji (a dokładniej z inskrypcji GNEZDUN CIVITAS na jednej z monet Chrobrego i z tajemniczej wzmianki o *civitas Schinesghe* zawartej w tekście *Dagome iudex*) ochoczo wydedukowali, iż Mieszko I i jego syn nazywali swoje państwo „państwem gnieźnieńskim”. To jeszcze bardziej wzmocniło powszechne przekonanie o „pierwszeństwie” (jeśli nie w starszeństwie, to już na pewno w ważności) Gniezna wśród ośrodków wczesnopiastowskich. Wykopaliszka, które odsłoniły tam ślady potężnego grodu i murowanych kościołów, na długie lata utrwaliły takie przekonanie, spopularyzowane później w podręcznikach szkolnych.

Odkrycia te mogą zrównoważyć tylko wyniki badań archeologicznych dokonanych w Poznaniu. Zwolennicy pierwszeństwa tego grodu wspierają się informacjami saskiego biskupa Thietmara i powiązanych z nim źródeł niemieckich, według których Jordan, sprawujący swoją posługę u boku Mieszka I w latach 968-982, był diecezjalnym biskupem poznańskim. Również *Rocznik poznański* podaje (pod ewidentnie błędną datą), że w 963 roku „został ordynowany Jordan, pierwszy biskup poznański”. Przypisanie pierwszego biskupa do Poznania powtarza też autor królewieckiego rękopisu *Kroniki polsko-śląskiej*, według którego „Mieszko założył i uposażył biskupstwo w Polsce, które początkowo znajdowało się w Poznaniu”. Te wzmianki świadczą na rzecz przekonania, że to właśnie gród nad Wartą mógł być najważniejszy w państwie wczesnopiastowskim.

Archeolodzy mocno wsparli kluczową rolę Poznania, odkrywając na położonym w nurcie Warty Ostrowie Tumskim fundamenty wspomnianego już kamiennego zespołu pałacowo-kościelnego zbudowanego przed 966 rokiem. Jeżeli dodamy do tego rozpoczęcie przez Mieszka I budowy monumentalnej katedry Świętych Piotra i Pawła (ryc. 12 i 13), wzorowanej na cesarskim kościele przyklasztornym z Memleben, to otrzymujemy jedyny znany nam kompleks architektury kamiennej na ziemiach rządzonych przez Mieszka I. Były to inwestycje przewyższające swoim rozmachem wszystkie inne przedsięwzięcia państw Europy Środkowo-Wschodniej w X wieku (ryc. 9).

Racjonalne założenie, że dla państwowej uroczystości religijnej najlepsza była oczywiście sakralna

przestrzeń kościoła, zostawia nas właściwie tylko z Poznaniem jako miejscem godnym goszczenia takiego wydarzenia. Nie znamy bowiem w Polsce żadnego innego kościoła, który był użytkowany już w latach 966-968. A skupienie w Poznaniu budowli kamiennych (pałac z kościołem Najświętszej Marii Panny i rozpoczęta budowa katedry) dowodnie wskazuje, że to tam było reprezentacyjne centrum państwa Mieszka I. I trudno sobie wyobrazić, aby książę gdzie indziej urządził uroczystość ważną dla siebie, dla jego czeskiej żony i dla najbliższych współpracowników, których los zależał od słuszności decyzji ich władcy.

Do niedawna wydawało się, że poza odkrytymi głęboko pod ziemią ruinami kompleksu pałacowo-kościelnego nie przetrwał żaden inny „świadek” tamtych wydarzeń. Ostatnio odżyła jednak poważna dyskusja nad tzw. mieczem św. Piotra (ryc. 10), choć przez długi czas z pełnym przekonaniem lekceważono informację Jana Długosza, że ów miecz, a raczej tasak bojowy, przechowywany do dziś w poznańskim Muzeum Archidiecezjalnym, miał być powierzonym biskupowi Jordanowi darem papieża (Jana XIII — 965-972) dla Kościoła piastowskiego. Tymczasem nowoczesne badania metalograficzne uprawdopodobniły starożytne pochodzenie tego zabytku, choć oczywiście nie jest to bezwzględne potwierdzenie jego przywiezienia do Polski właśnie w 968 roku.

Niemniej takie symboliczne zawiązanie specjalnej relacji między Stolicą Apostolską a słowiańskim władcą, który poprosił o przysłanie mu biskupa, pozostaje w kręgu bardzo prawdopodobnych hipotez. Można tu przywołać analogie w postaci informacji o innym mieczu świętego Piotra, którym w 877 roku mieli się posłużyć Karolingowie podczas koronacji syna Karola Łysego, Ludwika II Jąkały (877-879). W przypadku obu mieczy chodzi zapewne o tzw. relikwie kontaktowe, uświęcone przez położenie na rzymskim grobie apostoła.

Jeżeli dalsze badania pozwolą uściślić wiek poznańskiego zabytku, to może się on okazać „relikwią” narodową o symbolicznej wadze równej tylko przechowywanej w Krakowie tzw. włóczni świętego Maurycyego, którą w 1000 roku cesarz Otto III przywiózł w darze Bolesławowi Chrobremu. Tak czy inaczej miecz świętego Piotra przenosi nas w świat wielkiej polityki kontynentalnej, w którą Mieszko I zamierzał się aktywnie włączyć.

Mały Kościół, wielka polityka

Dla Mieszka I ważne było jak najszybsze uzyskanie zewnętrznej akceptacji politycznej, czyli wstępu do grona władców chrześcijańskich, bez czego trudno byłoby prowadzić sensowne działania na scenie geopolitycznej. A w połowie X wieku po-rzymski Zachód oddzielał się ostrą granicą kulturową od obszarów „barbarzyńskich”, do których należały też ziemie polskie. Przełamanie tej bariery wymagało spełnienia podstawowego warunku włączenia się w system zinstytucjonalizowanego Kościoła, który zapewniał łączność ze światem, a wewnątrz państwa brał czynny udział w aparacie zarządzania przez symbiozę władzy świeckiej i duchowej. Wspierał też władzę centralną swoim autorytetem religijnym.

Niestety, dostępne źródła nie objaśniają początków piastowskiego Kościoła, a szczególnie okoliczności tak szybkiego przyjazdu biskupa Jordana, który już w 968 roku rozpoczął w Polsce „ciężką pracę” ewangelizacyjną. Przecież solidnie już wówczas schryścianizowane Czechy musiały poczekać na swojego biskupa aż do 973 roku. Przyczyn tej niezwyklej przychylności okazanej Mieszkowi I należy chyba poszukać w szerokim kontekście ówczesnych wydarzeń o znaczeniu kontynentalnym. To one sprawiły, że włączenie jego państwa w system Kościoła łacińskiego stało się polityczną potrzebą chwili zarówno dla cesarza Ottona I, jak i dla papieża Jana XIII.

W 967 roku bizantyński cesarz uzurpator Nikifor Fokas zachęcił pewnie kijowskiego księcia Światosława do wyprawy na Bułgarię bałkańską. Mógł do tego użyć pośrednictwa ruskiej księżnej matki Olgi-Heleny, która ochrzciła się już w 955 roku i utrzymywała dobre kontakty z Konstantynopolem. Gniew Bizantyńczyków sprowokował sam car bułgarski Piotr I, przepuszczając w 965 roku armię Madziarów, którzy spustoszyli północne prowincje bizantyńskie, i równocześnie żądając od cesarza należnych kiedyś Bułgarom trybutów. Pokonany przez Rusów car padł rażony paralizem i wkrótce został zdjęty z tronu. Z punktu widzenia Kościoła zachodniego korzystnym skutkiem takiego rozwoju wypadków mogła być nadzieja na likwidację lub przynajmniej znaczne ograniczenie wpływów bułgarskiego Kościoła autokefalicznego, który promował słowiańską liturgię cyrylo-metodiańską.

Również w roku 967 czeska księżniczka Mlada-Maria (siostra Dąbrówki/Dobrawy, a więc szwagierka Mieszka I) miała wyjednać u papieża Jana XIII zgodę na ustanowienie diecezji w Pradze i w Ołomuńcu. Dostała też w Rzymie zgodę na założenie przy praskim kościele Świętego Jerzego pierwszego klasztoru benedyktynek, którego została opatką. Te decyzje, na pewno skonsultowane z Ottonem I, były bardzo ważne dla ideologicznego wzmocnienia władzy dynastycznej Przemyślidów i świadczą o pozytywnym wówczas nastawieniu cesarza do słowiańskich władców Europy Środkowo-Wschodniej.

Realizację tej długo wyczekiwanej przez księcia Bolesława I decyzji o ustanowieniu czeskiego biskupstwa zastopował jednak biskup ratyboński Michał, zgłaszając kanoniczny protest przeciw okrojeniu swojej diecezji, której podlegało wówczas państwo czeskie. Do tej zwłoki mogły się też przyczynić wątpliwości odnośnie do ortodoksji czeskiego chrześcijaństwa, w którym wciąż obecna była wielkomorawska tradycja cyrylo-metodiańska. Jeśli wierzyć czeskiemu kronikarzowi Kosmasowi, to w 968 roku papież Jan XIII nie bez powodu przecież niespodziewanie powtórzył wydany Moravianom już przez papieża Stefana V w 885 roku zakaz odprawiania liturgii po słowiańsku. Mogła to być nie tyle reakcja na rzeczywiste szerzenie się w Czechach metodianizmu, ile raczej szybka próba wykorzystania osłabienia

ruskim atakiem Kościoła bułgarskiego, ideowo związanego z patriarchatem konstantynopolitańskim. Mogło to dawać nadzieję na całkowite wykorzenie tego odstępstwa z terenów położonych w pobliżu granic zachodniego cesarstwa. W każdym razie Czesi musieli jeszcze sześć lat czekać na ordynowanie pierwszego praskiego biskupa Dytmara/Thietmara.

Czwartego czerwca 968 roku Liutprand, biskup lombardzkiej Cremony, przybył do Konstantynopola z poselstwem od Ottona I. Jego oficjalnym celem było doprowadzenie do zawarcia międzyimperialnego małżeństwa następcy niemieckiego tronu, Ottona II, z Anną, córką nieżyjącego już wówczas cesarza Romana II Porfirogenety. Otto I wsparł swoją akcję dyplomatyczną naciskiem militarnym, wyruszając już na początku 968 roku ze swoim wojskiem do bizantyńskich posiadłości w południowej Italii. Pogorszyło to i tak już napięte stosunki między oboma imperiami, a pobyt Liutpranda we wschodnim cesarstwie był długim pasmem upokorzeń i sporów o cesarski status Ottona I, który Bizantyńczycy demonstracyjnie kwestionowali.

Negocjacje musiały też dotyczyć relacji między dwoma konkurencyjnymi ośrodkami europejskiego chrześcijaństwa, które w tym czasie były w znacznym stopniu kontrolowane przez obu cesarzy. Rzym niepokoiła ciągła obecność w Europie Środkowo-Wschodniej tradycji cyrylo-metodiańskiej. Na Zachodzie powitano więc z zadowoleniem cios, jaki zadało jej rozbitcie przez Światosława Bułgarii w 967 roku, co z kolei musiało poważnie zaniepokoić Konstantynopol żywo zainteresowany losem tamtejszego Kościoła. Cesarz Nikifor Fokas szybko się zorientował, że sprowadził do swoich granic jeszcze groźniejszego przeciwnika niż Bułgarzy. Nie chciał dopuścić do trwałego usadowienia się ruskich wojsk nad dolnym Dunajem, a podobno książę kijowski rozważał nawet przeniesienie swojej stolicy na Bałkany. To skutkiem bizantyńskiej dyplomacji mógł być więc nagły atak Pieczyngów na Kijów w 968 roku, który zmusił Światosława do powrotu nad Dniepr, skąd nad Dunaj już nie powrócił.

Przedmiotem zainteresowania obu imperialnych dworów był los pasa ziem położonych pomiędzy dwoma cesarstwami, gdzie do politycznego zagospodarowania pozostawały jeszcze Węgry i Polska. Niepewna tradycja informuje o misji bizantyńskiego biskupa Hierotheosa, który w połowie X wieku próbował nawrócić Madziarów. To pamięć o wschodnich korzeniach chrześcijaństwa na Węgrzech być może skłoniła Brunona z Kwerfurtu do zarzutu, że tamtejsze chrześcijaństwo „stało się religią skażoną”. Mogła to być reakcja na próbę utworzenia w Kalocsa w końcu X wieku bizantyńskiego (arcy)biskupstwa, co sugerowali niektórzy historycy węgierscy.

Te wszystkie elementy wielkiej polityki mogły sprawić, że w 968 roku Mieszko dostał znacznie więcej, niż się spodziewał, a jego czeski teść Boleslav I nie dostał tego, czego oczekiwał. Niestandardową (do dzisiaj niejasną kanonicznie) decyzję o błyskawicznym posłaniu Mieszkowi biskupa Jordana można zrozumieć jako działanie prewencyjne, które miało zapobiec dostaniu się państwa piastowskiego pod wpływ „odstępstwa” cyrylo-metodiańskiego, co automatycznie zbliżyłoby Piastów do Bizancjum. Takiego niebezpieczeństwa zachodni cesarz z papieżem mogli się też obawiać jako skutku spowinowacenia się Mieszka z Przemyslidami, którym Jan XIII, zapewne nie bez powodu, właśnie w 968 roku przypominał, że Kościół zachodni posługuje się łaciną, a liturgia słowiańska nie jest w nim tolerowana.

Jak to więc często bywa w historii, przypadkowy zbieg różnych okoliczności ukierunkował doraźną strategię cesarsko-papieską w odniesieniu do Europy Środkowo-Wschodniej. Skutki podjętych wówczas decyzji nie były jednoznaczne. Szybkie posłanie Mieszkowi biskupa pozwoliło wprawdzie pozyskać ważnego sojusznika z Wielkopolski, ale równocześnie zantagonizowało księcia czeskiego, który lojalnie współpracował z cesarstwem od wspólnego zwycięstwa nad Madziarami w 955 roku. Boleslav I musiał boleśnie odczuć jawną niesprawiedliwość decyzji faworyzującej jego piastowskiego zięcia, który ledwie włączył się w nurt chrześcijaństwa zachodniego, a już dostał „własnego” biskupa, podczas gdy jemu własną diecezję obiecano, lecz ta decyzja utknęła w sporach kompetencyjnych między biskupami niemieckimi.

kimi.

W 968 roku najważniejszym chyba celem Ottona I było utworzenie archidiecezji magdeburskiej, o co cesarz starał się uparcie przez kilka lat. Synod zwołany do Rawenny po Wielkanocy 967 roku znacznie okroił w tym celu arcybiskupstwo mogunckie, wyłączając z niego diecezje w Brandenburgu/Brennie i w Havelbergu/Hobolinie oraz tworząc biskupstwa w Miśni, Żytycach i Merseburgu. To mogło się spotkać z protestem metropolity mogunckiego Wilhelma (954-968), który zmarł jednak 2 maja 968 roku. Dało to cesarzowi okazję do wymuszenia zgody na jego następcy Hattonie II (968-970), dla którego terytorialną rekompensatą za okrojenie archidiecezji mogunckiej miała być właśnie tworzona diecezja praska, choć wcześniej Czechy podlegały biskupowi Ratyzbony/Regensburga, przypisanemu do archidiecezji salzburskiej.

Zagadkowy jest brak wiarygodnych informacji o podporządkowaniu Jordana którejś z archidiecezji niemieckich, jak to miało miejsce w przypadku Czech, od początku włączonych w strukturę Kościoła niemieckiego. A w świetle zmian w Kościele Rzeszy z 968 roku dość oczywiste wydawałoby się podporządkowanie nowego biskupa właśnie utworzonej archidiecezji magdeburskiej, którą cesarz wyraźnie faworyzował. Ta niecodzienna niezależność Jordana (jeżeli stanowisko polskich mediewistów jest w tej kwestii słuszne) musiała być skutkiem jakiejś wyjątkowej decyzji politycznej, którą mógł podjąć sam cesarz Otto I, zapewne za wiedzą i zgodą papieża Jana XIII.

Poznański mediewista Tomasz Jasiński zasugerował, że była ona skutkiem emocjonalnej reakcji Ottona I na szlachetny gest Mieszka, który honorowo odesłał mu do Italii miecz cesarskiego kuzyna Wichmana Billunga Młodszego, poległego 22 września 967 roku gdzieś nad dolną Odrą w bitwie stoczonej z wojskiem piastowsko-czeskim. Chyba czystym przypadkiem ta niecodzienna przesyłka dotarła do Rzymu w okolicach koronacji dwunastoletniego Ottona II na współcesarza Niemiec przez papieża Jana XIII, co miało miejsce w Boże Narodzenie 967 roku. Tę zbieżność wydarzeń potwierdza napisany 18 stycznia 968 roku list cesarza do saskich margrabiów Hermana (Marchia Billungów) i Ditricha (Marchia Północna) informujący ich o śmierci grafa Wichmana. Możemy się domyślać, że piastowskie poselstwo oprócz miecza Wichmana zawiozło też pewnie Ottonowi I suplikę o przysłanie ordynariusza, który stworzyłby w państwie Mieszka podwaliny Kościoła instytucjonalnego.

Trudno byłoby Mieszkowi wybrać lepszy moment dla pozyskania sobie cesarskiej przychylności niż czas satysfakcji po zapewnieniu sukcesji w cesarstwie i zadowolenia z pozornego uspokojenia sytuacji na Połabiu. Toteż trwający właśnie w Rzymie synod mógł zdecydować *ad hoc*, aby posłać biskupa władcy, który tak elegancko chciał dołączyć do cywilizacji zachodniego chrześcijaństwa. Oznaczało to demonstracyjne uznanie państwa piastowskiego za równoprawnego partnera i szybkie związanie go z Europą Zachodnią, która w liturgii i w dyplomacji posługiwała się łaciną.

Jednoczesna obecność cesarza Ottona I i licznych arcybiskupów w Rzymie umożliwiła natychmiastowe przeprowadzenie aktu inwestytury i wyświęcenie nowego biskupa. Pozwoliło to uniknąć czasochłonnej procedury, jakiej poddano na przykład Wojciecha Sławnikowica. Po wyborze w lutym 982 roku przez wiec panów czeskich musiał on udać się w maju 983 roku aż do Werony, aby prosić cesarza Ottona II o inwestyturę, tj. wręczenie mu pastorału i pierścienia biskupiego, po czym pojechał do Moguncji, gdzie arcybiskup Willigis udzielił mu sakry biskupiej i odebrał od niego przysięgę oboediencyjną, czyli przyrzeczenie posłuszeństwa. Kilkanaście miesięcy zajęło więc Wojciechowi wypełnianie wszystkich wymogów kanoniczno-administracyjnych, niezbędnych do formalnego objęcia diecezji praskiej. W przypadku Jordana możemy podejrzewać, że wszystkie te ceremonie odbyły się bez zbędnej zwłoki w Rzymie i biskup przyjechał do Polski z wszystkimi upoważnieniami politycznymi i kanonicznymi.

Cesarska inwestytura nie pociągała za sobą praktycznych skutków podległości, lecz miała moc uruchomienia procesu nominacyjnego. W przypadku Jordana możemy podejrzewać, że cesarz odwołał się do

przywileju zakładania biskupstw, którego w 955 roku miał mu udzielić papież Agapit. Nie było to jednak upoważnienie absolutne, gdyż ewentualne decyzje nie mogły naruszać praw już istniejących diecezji, co zainteresowani hierarchowie bezwzględnie wykorzystywali. Powołanie biskupa piastowskiego nie rodziło jednak takiego konfliktu nawet z najbliższymi położonymi diecezjami w Brandenburgu/Brennie i Havelbergu/Hobolinie, których granice na pewno nie sięgały za Odrę.

Jeżeli chodzi o konsekrację Jordana, to jej dokonanie przez samego papieża Jana XIII i złożenie mu przysięgi obediencyjnej skutkowałoby utworzeniem biskupstwa egzymowanego, tj. wyłączonego z jurysdykcji jakiegokolwiek metropolity. Jeśli święceń biskupich udzieliłby mu któryś z innych, obecnych wówczas w Rzymie arcybiskupów (niekoniecznie niemieckich), to bez złożenia przysięgi posłuszeństwa, o której nic nie wiemy, nie miałyby to konsekwencji prawnych w postaci podporządkowania Jordana zarządzanej przez tego hierarchę metropolii.

Według Thietmara jednak to dopiero intronizowany 18 października 968 roku arcybiskup magdeburski Adalbert z Trewiru konsekrował podległych mu ordynariuszy, wśród których miał być też „pierwszy biskup poznański Jordan”. Adalbert po otrzymaniu od papieża paliusza faktycznie mógł (na życzenie cesarza) konsekrować Jordana, co nie byłoby równoznaczne z podporządkowaniem go metropolii magdeburskiej, gdyż jego posługa biskupia w państwie piastowskim mogła być uznana za działalność misyjną i nie była ograniczona przez zdefiniowanie diecezjalnych granic jego jurysdykcji.

Niestety, brak informacji uniemożliwia rozstrzygnięcie długo toczonoego sporu o to, jaki był prawny status biskupa Jordana. Ani biskupstwo misyjne, ani egzymowane (ustanawiane okazjonalnie przez papieży), ani regularne diecezjalne podporządkowane którejś z metropolii niemieckich nie dają się przekonująco wesprzeć zachowanymi źródłami. Sugerowana przez większość polskich mediewistów niezależność Jordana musiała od początku stanowić poważne wyzwanie dla prestiżu hierarchii kościelnej cesarstwa, która musiała zaakceptować nietypową decyzję podjętą w 968 roku w Rzymie przez cesarza Ottona I, zapewne wspólnie z papieżem Janem XIII. W miarę komplikowania się układu relacji geopolitycznych w Europie Środkowo-Wschodniej ta sytuacja stawała się coraz bardziej niewygodna dla Rzeszy. Tym bardziej że Mieszko nie wykazywał chęci podporządkowania się imperialnej strategii zdominowania całej zachodniej Słowiańszczyzny.

Jeżeli Jordan był biskupem diecezjalnym, to zgodnie z prawem kanonicznym musiał być dożywotnio związany z konkretną siedzibą, a dokładniej — ze swoją katedrą. Jednak dostępne źródła historyczne nie potwierdzają istnienia w państwie Mieszka katedry z czasów Jordana, a lokalizowanie jego siedziby w Poznaniu opiera się na przenoszeniu w odległą przeszłość stanu prawnego ustalonego dopiero w roku 1000. Chyba że wykorzystując świadectwa archeologiczne, przypiszemy funkcję katedry biskupiej przystawionemu do poznańskiego pałacu Mieszka I kościółkowi, który stał tam już przed 968 rokiem (por. ryc. 6-8). Jego niewielkie rozmiary nie miały znaczenia, bo to nie wielkość świątyni decydowała o jej statusie w kościelnej hierarchii. Niewiele większą katedrą dysponowali przecież aż do 1060 roku biskupi prascy, którzy musieli się zadowalać niewielką rotundą Świętego Wita, zbudowaną w 925 roku przez księcia Waclawa. Większym problemem mogło być to, że po podniesieniu poznańskiego kościółka Najświętszej Marii Panny do rangi katedry nie mógłby już być prywatną świątynią książęcą.

Jeżeli, jak można sądzić, wciąż ekspandujące państwo Mieszka I nie miało w 968 roku precyzyjnie wyznaczonych granic, to i ewentualne zdefiniowanie zasięgu diecezji kościelnej nie byłoby możliwe. Dla Mieszka wygodnie było mieć biskupa zarządzającego obszarem niezdefiniowanym terytorialnie i niepodporządkowanym hierarchicznie któremuś z pobliskich arcybiskupów. Taki podróżujący pewnie wciąż z władcą „biskup pałacowy” był finansowo i organizacyjnie całkowicie uzależniony od księcia, co czyniło go użytecznym narzędziem ideologicznego wsparcia autorytetu władzy monarszej. Tego rodzaju osobisty nadzór był pewnie ważniejszy na tym etapie wzmocnienia państwa, a na pewno dużo tańszy od

wysiłku budowania materialnej infrastruktury Kościoła sterytorializowanego. Równocześnie stała obecność biskupa (nawet bez zdefiniowanego statusu diecezjalnego) umożliwiała realizację wszystkich potrzeb liturgicznych i czynności zarezerwowanych dla hierarchów Kościoła, tj. poświęcania kościołów, ołtarzy i świętych olejów, wyświęcania księży, „potwierdzania” chrztu sakramentem bierzmowania oraz poświęcania ziemi przeznaczonej na chrześcijańskie pochówki. Bez tych prerogatyw szerzenie nowej religii w państwie piastowskim byłoby bardzo utrudnione. Jeżeli oczywiście Mieszkowi I naprawdę zależało na ekstensywnym szerzeniu chrześcijaństwa wśród swoich pogańskich poddanych. Aktualna wiedza archeologiczna uzasadnia wątpliwości odnośnie do determinacji księcia w tym zakresie.

Chrześcijański ksiązę pogan

Chrystianizacja była jednym z najbardziej znaczących „projektów” w dziejach Europy. Realizowany był on na skalę kontynentalną, a udział w nim zadecydował na stulecia o losach ogromnych rzesz ludzi. Rewolucyjne zmiany, które przeorały wszystkie sfery życia osobistego oraz rzeczywistości społeczno-polityczno-gospodarczej, musiały rodzić poważne napięcia w interakcjach indywidualnych i w relacjach zbiorowych. Dotyczyło to szczególnie kształtu i dziejów tej części Europy, która dopiero w końcu pierwszego tysiąclecia naszej ery dołączyła do ekskluzywnego wcześniej kręgu cywilizacji po-rzymskiej.

W wielu krajach Europy Środkowej i Północnej początki stabilnej państwowości wiąże się z chrystianizacją jako niezbędnym elementem ustanawiania trwałych monarchii. Zmiana religijna sprzężona była bowiem z procesami reorganizacji politycznej kierowanymi przez władców dążących do monopolizacji swojej władzy. Ważnym instrumentem wspierającym ich był Kościół, który rozwinął doktrynę urzędu monarszego powierzanego wolą Boga ludziom, którzy mieli na ziemi promować Jego porządek. Władza nad ludźmi stawała się delegacją boską, a nie kontraktem zawartym z innymi ludźmi. Boski patronat upoważniał monarchę do podejmowania arbitralnych decyzji bez prób ich negocjowania.

Hierarchiczna struktura Kościoła dobrze współgrała z potrzebami scentralizowanego zarządzania państwem, a kompetencje wykształconego kleru wspomagały sprawne funkcjonowanie biurokracji i dyplomacji niezbędnymi umiejętnościami transgranicznego porozumiewania się w języku łacińskim. Równocześnie chrześcijański władca sprawował niekwestionowane zwierzchnictwo nad „swoim” Kościołem, który wspierał finansowo. Zgodnie z karolińską tradycją hierarchia kościelna miała uprawnienia i uposażenia władzy świeckiej, ale też obowiązywało ją militarne wspieranie monarchy, który decydował o obsadzie biskupstw. Bez królewskiej inwestytury żaden hierarcha nie mógł zająć swojego urzędu (archi)diecezjalnego. Dawało to władcom możliwość kontroli obsady najważniejszych stanowisk, ale po ich objęciu arcybiskupi i biskupi byli już nieusuwalni, co mogło przysporzyć (i często przysparzało) monarchom sporo kłopotów politycznych. Szczególne emocje towarzyszyły sferze kompetencji zarządu terytorialnego.

Poza zmianą religii i uzasadnienia kontroli politycznej częścią chrystianizacji były też nowe elementy kulturowe: alfabetyzacja, biurokratyzacja, łacina jako uniwersalny język komunikacji, uporządkowanie czasu (siedmiodniowy cykl pracy, wprowadzenie kalendarza), nowa symbolika znaków i kolorów, nowe kanony sztuki, wyraźne wydzielenie sfery sakralnej, nowa architektura i powiązane z nią nowe technologie (głównie kamieniarka i murarstwo). Chrześcijaństwo wprowadzało też zupełnie nową koncepcję pozycji człowieka w świecie, któremu nadano jednoznaczny początek w akcie stworzenia i przewidziano jego nieuchronny koniec w dniu Sądu Ostatecznego.

Sakralność przedchrześcijańska nie operowała generalną ideą porządku i hierarchii ani nie odwoływała się do etycznej doktryny społecznej. O statusie poszczególnych ludzi decydowało nie tylko urodzenie, ale też osobiste przymioty. Odwaga, determinacja i zwykłe szczęście mogły wynieść mężczyznę do wysokiej pozycji, ale niesprostanie oczekiwaniom społecznym mogło go jeszcze szybciej pozbawić aury, który nie był absolutny, lecz przyznawany warunkowo przez ludzi, którzy powierzyli mu przywództwo.

Chrześcijaństwo wprowadziło zupełnie nową kategorię społeczną — ludzi na stałe desygnowanych do wypełniania istotnych funkcji społecznych. Upoważnieni byli przez namaszczenie do wykonywania funkcji liturgicznych i udzielania sakramentów lub skupieni w zgromadzeniach klasztornych rządzonych specjalnymi regułami. Ich głównym zadaniem było poszerzanie, podtrzymywanie i wzmacnianie wspólnoty wierzących. Realizacji tego celu sprzyjała koncepcja bezzennych wybrańców, nieobciążonych przyziemnymi problemami zapewnienia bytu sobie i rodzinie czy wychowania dzieci, niegromadzących osobistych majątków i skupionych na umacnianiu Kościoła.

W sferze religijnej chrześcijaństwo oznaczało przejście od mitu do dogmatu, od religii opartej na przekazie ustnym do religii odwołującej się do księgi objawionej i od religii jako praktyki społecznej do rytuałów celebrowanych przez zawodowych kapłanów. Tanią religię tradycyjną, powiazaną ściśle z codziennym życiem, zastąpił kosztowny *entourage* ksiąg, strojów liturgicznych i świątyń jednoznacznie wyłączonych ze świeckiego użytku. Proste rytuały przejścia nadzorowane przez całą wspólnotę lokalną zastąpiono ortodoksyjnymi sakramentami udzielanymi wyłącznie przez kapłanów upoważnionych do tego autorytetem Kościoła, który legitymizował swoją rolę przez odwołanie do odległej w czasie i w przestrzeni tradycji apostołskiej.

W chrześcijaństwie źródłem autorytetu społecznego nie była już zakorzeniona lokalnie heroiczna starożytność własnych przodków, lecz odwołanie do odległych wydarzeń, kiedy odległy Bóg na odległej ziemi zakomunikował swoją wolę obcemu ludowi żydowskiemu. Lokalna socjogeografia stawała się zaledwie peryferią ogromnej ekumeny chrześcijańskiej, której symbolicznym centrum była daleka Jerozolima — scena objawienia i realizacji mesjańskiego prorocstwa. Powszechną dostępność najważniejszych rytuałów zastąpiła liturgia sprawowana w języku niezrozumiałym dla ogromnej większości ludzi. Wiara musiała się oprzeć na bezkrytycznym zaufaniu do namaszczonych specjalistów, zanurzonych nie w świecie rzeczywistym, lecz w słowie objawionym spisany i dyskutowany po łacinie, grecku i hebrajsku.

Po włączeniu państwa Mieszka I w strukturę Kościoła powszechnego nie było już powrotu do dawnej religii, choć jej elementy jeszcze bardzo długo się przeżywały w lokalnych tradycjach — tym silniejszych, im bardziej dana populacja była oddalona od instytucji krzewiących i egzekwujących podstawowe wymogi chrześcijaństwa. Kaznodzieje mieli problemy z wykorzenianiem związanych z codziennymi czynnościami praktyk pogańskich, które nawet mogły chwilowo zyskać przewagę, jak w trakcie kryzysu monarchii wczesnopiastowskiej w czwartym dziesięcioleciu XI wieku. Tempo i trwałość zmian religijnych uzależnione były od żmudnej pracy misyjnej księży i zakonników, wspieranych politycznym autorytetem władców, dla których chrześcijaństwo było skutecznym narzędziem integrowania zróżnicowanych kulturowo mas ludności. Dlatego ekspansja nowej wiary w X-XI wieku może być uznana za kamień węgielny ustanawiania stabilnych organizacji terytorialnych w Europie Środkowo-Wschodniej, Wschodniej i Północnej.

W długiej perspektywie uniwersalistyczne chrześcijaństwo, które podnosiło społeczną świadomość ponad indywidualne i lokalne wierzenia „etniczne”, pomagało przezwyciężyć zróżnicowanie kulturowe, a więc i łagodziło sprzeczności, umożliwiając ukształtowanie się tożsamości znacznie szerszych niż lokalne wspólnoty. Pozwalało poszerzyć automatyczne obdarzanie zaufaniem tylko wąskiego kręgu krewnych i sąsiadów na bardziej refleksyjne zaufanie do wszystkich chrześcijan. To skutkowało ekstensywną pacyfikacją stosunków społecznych, co znakomicie ułatwiało ponadlokalną integrację i zwiększało bezpieczeństwo podróży na większe odległości.

W świecie uporządkowanym boską wolą nie było miejsca na niczym nieograniczoną konkurencję. Wedle doktrynalnej teorii przemoc, pycha, podstęp, „czynienie drugiemu krzywdy”, nieuregulowane zachowania seksualne czy spontaniczna dieta zostały uznane za nieetyczne. Miały zostać wyparte przez miłość bliźniego, skromność, prawdomówność oraz wstrzemięźliwość demonstrowaną w łożu i przy

stole. Zło i dobro definiowały już nie negocjowalne oczekiwania lokalnej zbiorowości, lecz obiektywne normy wywiedzione z prawd objawionej Księgi spisanej w odległym kraju. Naturalną solidarność krewniczą i praktyczną solidarność lokalnych populacji miała zastąpić ekstensywna solidarność całej wspólnoty wierzących — pankontynentalnej *christianitas* przeciwstawionej nieuporządkowanemu „barbarzyństwu”.

Reprezentujący wolę bożą Kościół interweniował we wszystkie aspekty życia człowieka, definiując jego rytm pracy i odpoczynku, regulując życie seksualne, narzucając restrykcje dietetyczne, wyznaczając nowe miejsca centralne (kościół), monopolizując grzebanie zmarłych na ściśle wyznaczonych miejscach, narzucając specyficzny podatek dziesięcinny, domagając się dobrowolnego wyznawania win, symbolicznego ich zadośćuczynienia i poddawania się autorytatywnie orzekanym karom. Rozstrzygający autorytet moralny przypisany został odległym na co dzień biskupom, jeszcze dalszym arcybiskupom i rezydującemu gdzieś w Rzymie papieżowi, którzy mieli moc wykluczania ludzi ze wspólnoty wierzących, a więc wyjęcia spod rygorów porządku społecznego.

Jednym z ważnych narzędzi promocyjnych było nadawanie imion chrześcijańskich. Początkowo mogło to prowadzić do podwójnej identyfikacji ludzi, gdyż do imion tradycyjnych, nadawanych im przez rodziców, dodawano imiona chrzestne, zapewniające szczególne wstawiennictwo któregoś z uznanych świętych. Dotyczyło to szczególnie ludzi Kościoła (np. biskup Wojciech-Adalbert, arcybiskup Radzim-Gaudenty), ale też i członków dynastii, np. Olga-Helena, Harald-Otto, Vajk-Stefan, Włodzimierz-Bazyli czy Borys-Roman.

Wszystko to miał promować w państwie Mieszka I biskup Jordan, który w 968 roku przyjechał do Wielkopolski — na pewno nie bez grupy współpracowników niezbędnych do uruchomienia instytucjonalnego Kościoła. Możemy się domyślać, że wraz z przebywającymi tam już księżmi i zakonnikami z otoczenia księżnej Dąbrówki/Dobrawy rozpoczęli trudną pracę misyjną. Musieli dokonać dzieła nawrócenia i ewangelizacji najpierw w najbliższym otoczeniu księcia, a później stopniowo poszerzać wspólnotę wierzących wśród jego poddanych. Chrystianizacja tych dwóch sfer społecznych na pewno przebiegała odmiennie i w innym tempie.

Dla członków elity polityczno-militarnej szybka konwersja po ochrzczeniu się władcy była warunkiem i szansą na zachowanie uprzywilejowanego statusu społecznego. Ofiarowała im wręcz nowe narzędzie zachowania dominującej pozycji przez kontrolowanie kościołów i księży, którzy początkowo byli całkowicie uzależnieni finansowo od władcy i arystokracji. To warstwa możnowładcza podtrzymywała funkcjonowanie państwa, zapewniając porządek społeczny i ład fiskalny; jej członkowie dawali osobisty przykład i mogli stosować przymus, wspierając misjonarzy w ich zadaniach.

Druga sfera obejmowała rolniczo-rybacko-łowieckie społeczności producentów, dla których codziennym punktem odniesienia była rodzina i sąsiedzi. Ta ludność, mocno zakorzeniona w lokalnej tradycji, mogła stawiać większy, choć niekoniecznie czynny opór przeciw próbom narzucenia nowej wiary. To ona bezpośrednio odczuwała skutki implantowania Kościoła instytucjonalnego, płacąc dziesięcinę i tracąc co sześć dni jeden dzień roboczy. Na tym poziomie społecznym przeżytki pogaństwa związanego z praktyką codziennego życia były najtrudniejsze do wykorzenia.

W każdym razie, jak napisał biskup Thietmar: „Ich pierwszy biskup Jordan ciężką miał z nimi pracę, zanim niezmordowany w wysiłkach nakłonił ich słowem i czynem do uprawy winnicy Pańskiej”. Mieszkańców państwa Mieszka I trzeba było bowiem najpierw skłonić do ochrzczenia się, a potem ewangelizować oraz nauczyć i pilnować przestrzegania podstawowych zasad zachowania zgodnego z wymaganiami nowej wiary. A wymagania te mogły być trudne do zrozumienia nawet przez przekonanych neofitów, nie mówiąc o ich akceptacji przez tych, którzy zostali przymuszeni do porzucenia starych bogów i zwyczajów wplecionych w codzienny rytm ich życia i pracy.

Trudno przypuszczać, żeby nawet najbardziej żarliwi konwertyci, którzy poddali się argumentom ewangelicznym, zdawali sobie sprawę z teologicznych konsekwencji przyjęcia nowej wiary. Wiemy wprawdzie, że misjonarze dostosowywali się do umysłowości pogan, odpowiednio adaptując dogmaty chrześcijańskie, ale trzeba wątpić w zdolność ich zrozumienia przez ludzi, którzy nie znali łaciny, a więc nie rozumieli treści modlitw, liturgii i ceremonii kościelnych. Łatwiej było wymóc zmiany w sferze rytualnej, która mogła pociągać aurą tajemniczości i wydawać się bardzo atrakcyjna wizualnie. Rolę wzmacniającą siłę oddziaływania chrześcijaństwa odgrywały też cuda i kult relikwii, które zapewniały niemal namacalny kontakt ze sferą sakralną.

Nie wiemy, czy ludzie otaczający Mieszka I zdawali sobie sprawę z konsekwencji przejścia na chrześcijaństwo. A właściwie wiemy, że nie byli w stanie pojąć skomplikowanych koncepcji teologicznych (np. pojęcie Trójcy Świętej) czy rytuałów o nieoczywistej symbolice (np. liturgia przeistoczenia). Wszystko to wymagałoby bowiem długotrwałego nauczania i stopniowego wdrażania w trudnym procesie wychowawczym. Łatwiej może było ze zrozumieniem zaleceń praktycznych — np. konieczności przestrzegania podstawowych zasad moralno-etycznych, tygodniowej regulacji rytmu pracy, okresowych ograniczeń dietetycznych, zmiany obrządku pogrzebowego z ciałopalenia na inhumację itd. Niemniej jednak bardziej świadome chrześcijaństwo było możliwe dopiero w drugim pokoleniu chrześcijan, od dziecka systematycznie przyuczanych do rozumienia prawd i przestrzegania wymogów wiary. W pierwszej generacji można mówić co najwyżej o chrześcijaństwie intuicyjnym, odzwierciedlającym faktyczną potrzebę ducha, o chrześcijaństwie oportunistycznym, wynikającym z poczucia nieuchronności zachodzących wokół zmian, albo o konwersji wymuszonej przez nadgorliwe władze.

Możemy podejrzewać, że Mieszko I należał do tej pierwszej kategorii, ale łatwo sobie wyobrazić, że jego chrześcijaństwo prowokowało kontrowersje pomiędzy lansującym potrzebę zmian dworem książęcym a pozostałymi mieszkańcami państwa — łącznie ze wspierającymi go militarnie członkami elity politycznej. Głęboko zanurzeni w tradycyjnych wierzeniach na pewno mieli poważne obawy przed porzuceniem swoich starych bogów, którzy dotąd skutecznie zaspokajali ich potrzeby kontaktu ze światem pozazmysłowym i gwarantowali pomyślność w życiu doczesnym. Mogli się bać, że ich świat zostanie wytrącony z równowagi i utraci gwarancje powtarzalności odwiecznego cyklu narodzin, życia i śmierci. Nie rozumieli konieczności zastąpienia wielości bóstw odpowiedzialnych za różne wycinki rzeczywistości jednym wszechmocnym bogiem, który miał przejąć odpowiedzialność za wszystkich i wszystko. Mogli mieć wątpliwości, czy oczekiwanie pośmiertnej nagrody jest wystarczającym argumentem na rzecz wypełniania nakazów moralno-etycznych. Mogli nie chcieć oddać części władzy społecznej Kościołowi.

Jednak przekonania władcy, choćby najbardziej osobiste, miały polityczny wymiar oczekiwania solidarności ideologicznej od ludzi uznających jego zwierzchnictwo. Mimo że zasada „*cuius regio, eius religio*” została oficjalnie sformułowana dopiero w XVI wieku, to już w czasach Mieszka I władcy dążyli do utrzymania spójności ideologicznej państwa przez promowanie czy wręcz narzucanie jedności religijnej, determinującej unifikację norm porządku społecznego. Powinniśmy więc znajdować informacje historyczne i świadectwa archeologiczne potwierdzające ekstensywną chrystianizację całego kraju rządzonego przez chrześcijańskiego władcę.

Stosowną sugestię znajdziemy u niezawodnego biskupa Thietmara, który przekonywał swoich czytelników, że „natychmiast w ślad za głową i swoim umiłowanym władcą [Mieszkiem] poszły ułomne dotąd członki spośród ludu i w szatę godową przyodziane, w poczet synów Chrystusowych zostały zaliczone”. Ten sam kronikarz przytacza anegdotyczną zapewne wzmiankę o determinacji Mieszka, który miał obcinać głowy grzesznikom i okaleczać nierządnicę. Biorąc te zapewnienia o misjonarskiej aktywności księcia za dobrą monetę, powinniśmy oczekiwać znajdowania licznych przejawów działań organizacyjnych i materialne świadectwa skutków polityki, która miała radykalnie przeorać mentalność mieszkańców

ziem piastowskich.

O dziwo jednak przez następne kilkadziesiąt lat po 966 roku nie widać choćby śladów budowy solidnej infrastruktury ewangelizacyjnej. Jest to wniosek oparty na trwającym od dłuższego czasu weryfikowaniu chronologii rozmaitych odkryć, które wcześniej niemal automatycznie przypisywano Mieszkowi I, aby nadać materialny kształt wizji szybkiej chrystianizacji jego państwa. Ten imperatyw odnalezienia jej materialnych dowodów skłonił archeologów do wielu pochopnych interpretacji, które stopniowo poddawane są weryfikacji.

Przede wszystkim brakuje nam odkryć kościołów i klasztorów, których rozbudowana sieć mogłaby tworzyć infrastrukturę dla ekstensywnej chrystianizacji. Dotyczy to przede wszystkim prestiżowych budowli kamiennych, zapożyczonych wprost z wyżej rozwiniętych państw. W krajobrazie kulturowym kraju całkowicie zdominowanego przez budownictwo drewniane stawianie murowanych domów bożych miało przecież moc szoku kulturowego, który wzmacniał siłę przekazu propagatorów nowej wiary jako dysponentów ekskluzywnej technologii murarskiej. Egzotyczność kamiennej architektury i niewidoczność scen rozgrywających się we wnętrzu kościołów musiały przydawać im niezbędnej aury ekskluzywności i tajemniczości obrzędów dokonywanych w specjalnie wydzielonej przestrzeni.

Tymczasem obecna wiedza o chronologii najstarszej polskiej architektury kamiennej znacząco podważa wcześniejsze przekonanie, że Mieszko I zrealizował co najmniej kilka takich inwestycji. Pozostałości fundamentów kościołów odkrytych w Gieczu, Gnieźnie, Kałdusie, Krakowie, Łeknie, Przemyślu czy na Ostrowie Lednickim przypisuje się dzisiaj do czasów Bolesława Chrobrego, prowadzącego zupełnie inną politykę od swojego konserwatywnego ojca, który raczej lawirował, niż wytyczał jednoznaczną strategię.

Poważne wątpliwości budzi nawet kamienna rotunda z dziwnego kształtu półapsydą, odkryta pod katedrą gnieźnieńską (ryc. 11). Identyfikuje się ją ze świątynią, w której w 997 roku Bolesław Chrobry złożył wykupione od Prusów ciało biskupa Wojciecha-Adalberta, a którą według XI-wiecznej *Pasji biskupa Adalberta męczennika* już „Mieszko mąż dobrej pamięci Panu postawił”. Obiekt ten nie został chyba nigdy dokończony, co każe jednak podejrzewać próbę doraźnego rozwiązania problemu godnego pochowania ciała świętego Wojciecha, podjętą dopiero przez Bolesława Chrobrego przed spodziewaną wizytą cesarza Ottona III w marcu 1000 roku. Chyba że powziąwszy już zamiar zbudowania tam stosownej bazyliki, książę niedbale dokończył inwestycję zaczęłą jeszcze przez swojego ojca.

Pewna jest dzisiaj tylko chronologia enklawy architektury murowanej odkrytej na poznańskim Ostrowie Tumskim. Wskazuje to, że samemu dworowi Mieszka przez długi czas wystarczał tamtejszy przypałacowy kościółek Najświętszej Marii Panny. O jego symbolicznej wadze świadczą późniejsze legendy, lokujące przy nim kamienny tron, na którym mieli zasiadać władcy. Tam też miał mieć widzenie Kazimierz Odnowiciel, zanim pokonał wrogów w walnej bitwie. Nie zmienia to jednak faktu, że była to bardzo skromna świątynia, której wnętrze o powierzchni zaledwie dziesięciu metrów kwadratowych mogło zapewnić aktywny udział w mszy tylko kilku osobom.

Archeolodzy i historycy próbowali wprawdzie dostrzec pod poznańską katedrą „kościół z przyległym od zachodu baptysterium”, a nawet i „pierwszą, niewielką katedrę z czasów Jordana”, ale szczegółowa analiza architektoniczna i stratygraficzna doprowadziła do wniosku, że te przypuszczenia są bezpodstawne. Pozwoliła też odrzucić sugestie, że katedralny kościół bazylikowy poprzedzało jakieś murowane baptysterium.

Nie zmienia się natomiast opinia, że to Mieszko I zainicjował budowę monumentalnej katedry poznańskiej, której bezprecedensowa w całej Europie Środkowo-Wschodniej wielkość jednoznacznie wskazuje, że miał to być najważniejszy kościół w państwie (por. ryc. 12 i 13). Trudno sprecyzować czas rozpoczęcia tej wielkiej inwestycji dokładniej niż na „po 982/983 roku”. Jej projekt oparto na wzorcu fundacji

cesarskiej z Memleben, co nie pozostawia wątpliwości, że była to inwestycja przygotowywana w porozumieniu z tamtejszym opatem Ungerem. To jego bowiem właśnie w 982/983 roku konsekrowano na drugiego biskupa piastowskiego, co musiało zostać wcześniej uzgodnione z cesarzem Ottonem II, który powinien był mu udzielić swojej inwestytury.

Wyznaczenie opata klasztoru, który był osobistą fundacją cesarza Ottona II i jego bizantyńskiej żony Teofano, upamiętniającą miejsce śmierci Henryka I i Ottona I, wskazuje na wolę poddania piastowskiego Kościoła pośredniej kontroli w sytuacji, kiedy instytucjonalne zwierzchnictwo którejs z metropolii niemieckich nie miało podstaw kanonicznych lub było trudne do wyegzekwowania. Nominat swoją wcześniejszą karierę zawdzięczał dynastii ottońskiej, więc cesarska para mogła liczyć, że nowy biskup będzie pośrednikiem w realizacji w Polsce strategii imperialnej. Jednak po śmierci Ottona II 7 grudnia 983 roku sytuacja polityczna w Rzeszy uległa zmianie i wyjazd Ungera do Polski został chyba wstrzymany. W Saksonii zatrzymywała go zapewne cesarzowa wdowa Teofano, która sprawowała władzę w imieniu swojego małoletniego syna Ottona III. Widocznie nie wybaczyła Mieszkowi, że „spiskował” przeciw Ottonom — zarówno przeciw jej mężowi, po śmierci Ottona I w 973 roku, jak i przeciw jej synowi, po śmierci jej męża w 983 roku.

Trudna sytuacja Mieszka I, spowodowana brakiem urzędującego biskupa, nasuwa przypuszczenie, że równa cesarskiej fundacji inwestycja poznańska była z jego strony próbą symbolicznego nacisku na dwór cesarski, na Kościół niemiecki, a może i na samego papieża, aby wymusić „uwolnienie” Ungera. W tym samym kontekście można też rozważyć przyczyny tajemniczej „darowizny” państwa piastowskiego świętemu Piotrowi, którą znamy ze streszczenia nazwanego *Dagome iudex*. Temu symbolicznemu podporządkowaniu się papieżowi, z czym wiązało się pewnie zobowiązanie do uiszczania stosownych opłat na rzecz Stolicy Apostolskiej, mogła towarzyszyć suplika o przerwaniu swoistego „bojkotu” piastowskiego Kościoła przez cesarzową matkę. Niewykluczone, że była to przemyślana akcja dyplomatyczna mająca skłonić papieża Jana XV do położenia kresu kanonicznej niesprawności odległej prowincji kościelnej, która nie mogła się umocnić w niedawno schryścianizowanym państwie. A zatem Mieszko miał podstawy, by optymistycznie liczyć, że w ten sposób uda mu się powtórzyć w 991/992 roku swój własny sukces z 968 roku, kiedy poselstwo wysłane do Rzymu zaowocowało „natychmiastowym” ordynowaniem Jordana. Nie wiemy jednak, czy przyjazd Ungera do Polski trzeba przypisać tej akcji dyplomatycznej, czy też zmianie polityki Rzeszy po śmierci Teofano 15 czerwca 991 roku.

Rozpoczęcie budowy poznańskiej katedry bez urzędującego na miejscu biskupa było polityczną manifestacją determinacji chrześcijańskiego władcy. Pamiętając, że już karolińskie prawo kanoniczne zabraniało rozpoczęcia budowy kościoła bez zgody biskupa, trzeba uznać, że taką zgodę wydał jeszcze przed swoją śmiercią biskup Jordan, któremu nie wystarczał już maleńki przypałacowy kościółek Najświętszej Marii Panny, ale rozmaite okoliczności wstrzymywały rozpoczęcie prac. A może jego następca był jednak w Polsce przez czas krótki, ale wystarczający do kanonicznego uruchomienia inwestycji. Konieczna była bowiem konsekracja zabudowywanego przestrzeni, od początku wydzielonej dla domu bożego. Chyba że zdeterminowany Mieszko realizował ambitny plan budowlany, nie zważając na obowiązujące rygory kanoniczne, co dopiero później „naprawiono”.

Trudne do precyzyjnego wydatowania ślady jakiejś korekty pierwotnej koncepcji architektonicznej mogą nasuwać wniosek, że albo Mieszko przerwał swoją wielką inwestycję, zniechęcony przedłużającą się nieobecnością biskupa Ungera, albo bardzo długi w tych czasach cykl budowlany pozwolił jego synowi wprowadzić poprawki do oryginalnego projektu. W każdym razie Mieszko I na pewno nie dożył zakończenia tej budowy, a więc nie mógł też zostać tam pochowany od razu po swojej śmierci w 992 roku. Przeniesienia jego ciała z miejsca tymczasowego pochówku do katedry mógł dokonać dopiero Bolesław Chrobry.

W innych grodach centralnych brak śladów inwestowania Mieszka I w materialne symbole chrześcijańskiej władzy monarszej, które byłyby choćby zbliżone do tych odkrytych na Ostrowie Tumskim w Poznaniu, gdzie skupiły się wszystkie najwcześniejsze obiekty prestiżowej architektury kamiennej. Tam zapewne już poprzednik Mieszka I zbudował pierwszy w Polsce reprezentacyjny pałac, który połączono z kościołkiem Najświętszej Marii Panny (por. ryc. 6-8), a pod koniec życia Mieszka I w drugim członie poznańskiego grodu rozpoczęto jeszcze budowę monumentalnej bazyliki katedralnej (por. ryc. 12 i 13).

To umeblowało Poznań w prestiżową architekturę godną europejskiego władcy, wynosząc ten gród ponad wszystkie inne w państwie Mieszka I. Na tej podstawie możemy się domyślać, że książę do końca swoich rządów zadowalał się tym „pierwszym” centrum politycznym i kontynuował coraz bardziej anachroniczny wzorzec organizacyjny małego państwa, które w pierwszej połowie X wieku obejmowało obszar tylko około pięciu tysięcy kilometrów kwadratowych. Takie terytorium można było skutecznie kontrolować nawet z jednego punktu, który ulokowano na strategicznym skrzyżowaniu dwóch szlaków komunikacyjnych — lądowego (wschód–zachód) i rzeczno (Warta). Za symbol tego węzła komunikacyjnego można uznać szeroki most, który prowadził z Ostrowa Tumskiego przez Wartę w kierunku Ostrowa Lednickiego, skąd szlak wiódł kolejnym mostem do Gniezna.

Zatem Mieszko I nie uruchomił typowego dla schryścianizowanych państw ekstensywnego programu budowania kościołów, w których można było głosić Słowo neofitom. Nie wiemy też, czy ufundował choć jeden klasztor, aby sprowadzeni z zagranicy mnisi mogli pośredniczyć w kontaktach pomiędzy doczesnością a sferą nadprzyrodzoną. Jeśli chodzi o lata siedemdziesiąte X wieku, można to wytłumaczyć skupieniem księcia na wewnętrznym umacnianiu swojej władzy i poszerzaniu swojego terytorium we wszystkich kierunkach. Jeżeli odkładał budowę kościołów na przyszłość, to po śmierci Jordana w 981/982 roku plany te nie mogły być zrealizowane z powodu sugerowanych tu kłopotów z wyegzekwowaniem biskupiej sukcesji Ungera, który stał się ofiarą napięć politycznych, spowodowanych wmieszczeniem się Mieszka I w spory sukcesyjny w cesarstwie.

Żaden ksiądz nie mógł rozwiązać problemów wynikających z braku choćby okresowego kontaktu z biskupem. Spełnienie doktrynalnych wymogów sprawowania liturgii w dokładnie zdefiniowanej przestrzeni sakralnej poświęconego kościoła mógł zapewnić tylko biskup — choćby przyjezdny. Tylko biskup mógł wyświęcić księży, konsekrować ołtarze, święcić oleje, dokonywać aktu bierzmowania i sakralnie wydzielić przestrzeń grzebalną. Kanoniczne wymogi odnośnie do miejsca sprawowania liturgii eucharystycznej są i były jednoznaczne. Kościół musiał być świątynią formalnie konsekrowaną przez biskupa i mającą stałą obsadę duszpasterską. W razie braku księdza świątynia byłaby tylko kaplicą. Natomiast brak poświęconego przez biskupa ołtarza obniżałby jej rangę do zaledwie oratorium, służącego modlitewnemu skupieniu, ale nie liturgii mszy świętej. Jak długo więc nie było w Polsce biskupa, tak długo budowanie kościołów nie miało praktycznego sensu ani kanonicznej prawomocności i nic dziwnego, że ich w Polsce Mieszkowej nie znajdujemy.

Alternatywnie brak takich odkryć można wytłumaczyć tym, że Mieszko wybrał prostsze rozwiązanie i pospiesznie stawiał kościoły drewniane zamiast pracochłonnych i drogich świątyń kamiennych, których budowa wymagałaby sprowadzenia zagranicznych specjalistów. Drewniane świątynie można było przecież szybko i tanio wznieść siłami lokalnych cieśli bez potrzeby importowania kosztownego zespołu kamieniarzy i muratorów. Nie wyróżniałyby się radykalnie wśród dominującego stylu architektury mieszkalnej, ale też nie takie było ich zadanie na wczesnym etapie misyjnym, kiedy chodziło głównie o manifestacyjną „chrystianizację” zamieszkałej przestrzeni. Jednak historyczne informacje o pospieszonym stawianiu drewnianych świątyń na ziemiach polskich mamy dopiero dla czasów pomorskiej misji biskupa bamberskiego Ottona z trzeciej dekady XII wieku. Dla czasów Mieszka I przewód dowodowy musi zostać powierzony archeologom.

Niestety, pozostałości drewnianych kościołów dużo trudniej zidentyfikować niż fundamenty kamiennych świątyń. Znalezieniu ich śladów zafascynowani architekturą kamienną archeolodzy nie poświęcali początkowo wiele uwagi. Dotyczy to nie tylko Polski, ale też Czech, gdzie dopiero niedawno zaczęto podejrzewać, że tamtejsze budownictwo sakralne w X wieku to były w większości konstrukcje drewniane. Również weryfikacja pozostałości sakralnej architektury wielkomorawskiej zdaje się dowodzić, że liczne tam kościoły były tylko tynkowanymi konstrukcjami drewnianymi, chociaż posadowionymi na fundamentach kamiennych.

Polscy archeolodzy, skupieni na szukaniu dowodów siły wczesnopiastowskiego Kościoła i wysokiej kultury budowlanej wczesnego państwa, mogli po prostu nie zauważyć śladów znacznie skromniejszych budowli drewnianych. Do niedawna jedynym obiektem tego rodzaju była więc zbudowana dopiero na przełomie X-XI wieku drewniana świątynia, której resztki odkryto pod romańskimi fundamentami kościoła Świętego Wojciecha na krakowskim Rynku. Przełom badawczy nastąpił po zidentyfikowaniu w 1990 roku śladów drewnianego kościoła z XI wieku na grodzisku Zawodzie w Kaliszu. Dzisiaj wiemy, że na przełomie X-XI wieku postawiono na kamiennym fundamencie drewniany kościół na Ostrowie Lednickim oraz drewnianą kaplicę posadowioną na niedokończonym fundamencie kamiennego palatium w Gieczu. Są to jednak wszystkie inwestycje z czasów Bolesława Chrobrego. Brak takich odkryć archeologicznych z czasów Mieszka I jest doprawdy zastanawiający.

Skromność materialnych świadectw inwestowania przez Mieszka I w budowę sieci obiektów sprawowania liturgii chrześcijańskiej nie jest przypadkiem odosobnionym w naszej części Europy. Wszak schryścianizowane ponad pół wieku wcześniej Czechy też nie mogły się pochwalić dużą liczbą murowanych kościołów. I tam niedawno „odmłodzono” niektóre budowle sakralne, pozostawiając w Pradze tylko trzy małe świątynie: Świętego Jerzego, Najświętszej Marii Panny i rotundę Świętego Wita, która pełniła funkcję katedry biskupiej aż do czasu zbudowania dopiero w XI wieku bazyliki katedralnej. Nie potwierdziła się też hipoteza o X-wiecznej metryce bazyliki Świętego Waclawa w Starej Boleslavi.

Uderzająco skromna liczba budowli sakralnych z czasów Mieszka I narzuca podejrzenie o jego małym zaangażowaniu na wewnętrznym „froncie ideologicznym”. Być może wynikało to z typowej dla niego ostrożności, widocznej choćby w ciągłym lawirowaniu na scenie geopolitycznej. Podobnie mógł prowadzić politykę wewnętrzną, poszukując sposobu pogodzenia różnych nurtów — łącznie z na pewno silnymi wciąż sentymentami pogańskimi. Potrzeby liturgiczne bardzo małej grupy chrześcijan skupionych na książęcym dworze zaspokajała jednak istniejąca już w Poznaniu przypałacowa świątynia Najświętszej Marii Panny. Można też tłumaczyć przyczyny braku kościołów brakiem czasu i/lub pieniędzy na prowadzenie kosztownych inwestycji eklezjalnych. Jeżeli z biegiem lat Mieszko zmienił swoje nastawienie, to po śmierci Jordana w 982 roku i opóźnieniu przez cesarstwo wyjazdu do Polski nowego biskupa Ungera i tak nie można było przeprowadzić żadnej konsekracji nowej świątyni, więc kościołów nie budowano.

Alternatywnym wyjaśnieniem braku kościołów byłoby małe osobiste zaangażowanie Mieszka w faktyczne szerzenie chrześcijaństwa wśród jego poddanych. Osobiste potrzeby rodziny książęcej zaspokajał kościółek poznański, a o resztę ludzi książę nie dbał lub też zawarł z nimi trudny moralnie kompromis o wzajemnym tolerowaniu odmienności religijnej. Takie sytuacje znamy jednak z dziejów Obodrytów, gdzie pogańskimi poddanymi przez długi czas rządzili chrześcijańscy Nakonidzi; ze Szwecji, gdzie schryścianizowani w końcu X wieku Skjoldungowie niemal do XII wieku musieli traktować swoją religię jako sprawę prywatną; oraz z Pomorza, gdzie w ostatniej ćwierci XII wieku Saxo Grammaticus dostrzegł kłopoty chrześcijańskich książąt, którzy musieli rządzić ludem tylko z nazwy chrześcijańskim.

Wielu władców wczesnośredniowiecznych szukało kompromisów między oczekiwaniami uniwersalnego Kościoła a przywiązaniem swoich poddanych do tradycyjnych zwyczajów przedchrześcijańskich. Bolesnie doświadczył tego w Pradze biskup Wojciech-Adalbert, którego misyjna nadgorliwość w egze-

kwowaniu wymagań Kościoła spowodowała jego konflikt ze szwagrem Mieszka I, Boleslavem II, i z czeską arystokracją, czego skutkiem była dwukrotna ucieczka biskupa ze swojej czeskiej diecezji — w 988 i w 994 roku.

Dla Polski nie mamy takich źródeł, ale możemy podejrzewać, że i Mieszko miał podobne kłopoty w pacyfikowaniu nieuniknionych napięć społecznych, prowokowanych przez promowanie wymagań moralno-etycznych nowej wiary. Nie mamy też wielu świadectw materialnych, które pozwoliłyby ocenić postępy chrystianizacji w jego państwie. Mieszko I musiał usłyszeć o ucieczce biskupa Wojciecha z Pragi w 988 roku i o jej przyczynach. W sferze geopolitycznej mógł wówczas poczuć satysfakcję, że również jego czeski szwagier musiał sobie radzić bez wsparcia urzędującego na miejscu biskupa, a na płaszczyźnie polityki wewnętrznej — utwierdzić się w ostrożności z szerokim forsowaniem zmiany religijnej, co mogło rodzić ostre konflikty.

Dowodu nawracania poddanych Mieszka I dopatrzone się kiedyś w Poznaniu, gdzie już przed zbudowaniem katedry miałyby stać baptysterium służące masowym chrztom (ryc. 14). Kilkadziesiąt lat temu uwagę badaczy przyciągały wapienne „misy” odkrywane w niektórych europejskich ośrodkach wczesno-średniowiecznych. Bez głębszej refleksji uznano je wówczas za baseny chrzcielne z X wieku lub wręcz za pozostałości regularnych baptysteriów. Tak samo zinterpretowano odkryty w Poznaniu fragment wyłanej z gipsu dużej misy z otworem pośrodku (ryc. 15). Dzisiaj kilkadziesiąt podobnych mis odkrytych w innych krajach powszechnie uznaje się za pozostałości trywialnych w swojej praktyczności urządzeń do masowej produkcji zaprawy, potrzebnych na każdej budowie. Ta prosta metoda „dołu z wapnem” znana jest ze średniowiecznej ikonografii i czasami stosowana aż do dzisiaj. Zatem brak jakichkolwiek analogii formalnych oraz stwierdzenie wielowarstwowej struktury misy poznańskiej zdecydowanie przemawiają nie za interpretacją chrzcielnią, lecz po prostu murarską. Toteż dzisiaj badacze poznańscy są w Europie osamotnieni w upartym podtrzymywaniu nieaktualnej interpretacji, nie potrafiąc rozstać się z atrakcyjną, lecz anachroniczną hipotezą.

Dziwić musi, że z czasów Mieszka I właściwie nie znamy drobnych przedmiotów, które można by jednoznacznie połączyć z chrześcijaństwem. Na poziomie indywidualnym o konwersji mogłyby świadczyć małe przedmioty prywatnego użytku — np. krzyżyki z metalu, bursztynu, drewna lub kamienia. Znajduje się je czasem w grobach i na osadach, ale żadnego z tych zabytków nie da się umieścić w czasach Mieszka I. Pewne nadzieje wiązano z charakterystycznymi kościanymi okładzinami skrzynek relikwiarzowych znalezionymi w Gieczu, Poznaniu i na Ostrowie Lednickim. Proste w kształcie drewniane szkatułki-relikwiarze ozdobione wzorzystymi okładzinami kościanymi produkowano w Nadrenii od połowy X wieku. Można je uznać za tanie zastępniki popularnych w Europie łacińskiej relikwiarzy, wystawnie dekorowanych szlachetnymi metalami, kością słoniową i drogimi kamieniami. Dekoracja plecionkowa widoczna na zabytku z Ostrowa Lednickiego pozwala go datować na koniec X wieku, podczas gdy kółkowe zdobienie okładzin poznańskich wskazuje na czas nawet o sto lat późniejszy.

Jednym z najbardziej skutecznych sposobów promowania ideologii monarchii chrześcijańskich było zawsze bicie monet standardowo opatrzonych imieniem władcy i znakiem krzyża manifestującym ich religię. W ten sposób wszyscy monarchowie wczesnośredniowieczni deklarowali swoją osobistą wiarę i ideologiczną łączność z chrześcijańską Europą. W tym kontekście rządy Mieszka I były prawdziwym ewenementem, gdyż niedawno okazało się, że książę nie skorzystał z tej poręcznej metody autoprezentacji, którą intensywnie eksploatował dopiero Bolesław Chrobry. Co zastanawiające, Mieszko I w ogóle nie bił własnych monet, a piastowski rynek zaspokajały pieniądze przywożone z zagranicy — głównie czeskie, bawarskie i saskie. Na wszystkich z nich są krzyże, ale „obcość” kulturowa tych monet nie pozwala uznać ich za narzędzie promocji rodzimego chrześcijaństwa. Dla nieświadomych chrześcijańskiej symboliki mas ludności znaczenie tego znaku mogło więc być równie obce jak arabskie napisy na

srebrnych dirhamach.

Wobec braku kościołów i drobnych przejawów dewocji pozostaje nam poszukiwanie śladów szerszej penetracji chrześcijaństwa w badaniach pochówków, wśród których powinny były pojawić się groby zawierające niespalone ciała zmarłych. Trzeba jednak brać pod uwagę, że konserwatyzm zwyczajów pogrzebowych, jak też czysto logistyczne problemy ekstensywnej ewangelizacji sprawiały, iż na wielu obszarach Europy chryścianizacja rytuału pogrzebowego zajęła dużo czasu. Państwo pierwszych Piastów nie było w tym względzie wyjątkiem, na co wskazuje znaczne „opóźnienie” praktycznej recepcji eschatologii chrześcijańskiej wśród jego mieszkańców.

Faktem jest, że początkowo sposób grzebania zmarłych chrześcijan utrwalała praktyka, kształtująca się stopniowo na różnych obszarach. Nie można więc sformułować uniwersalnej wskazówki, które elementy obrządku i w jakim czasie należy uznać za jednoznaczny wskaźnik zmiany religijnej. Zapewne oczywistość przykładu pochowania i zmartwychwstania Jezusa sprawiała, że nie było potrzeby formułowania jednoznacznych instrukcji pogrzebowych. Przekonaniu o „ciała zmartwychwstaniu” nie towarzyszyła jednak jednolitość rytuałów związanych ze śmiercią, co początkowo zostawiało pewną swobodę w wyborze praktyki pogrzebowej.

Utrudnia to archeologom śledzenie postępów chrześcijaństwa w początkowym okresie trudnej walki z wcześniejszymi tradycjami na tych terenach, gdzie już wcześniej grzebano zmarłych niespalonych. Odróżnienie późnego szkieletowego pochówku pogańskiego od wczesnego pochówku chrześcijańskiego może być bowiem niemożliwe. Dzisiaj jesteśmy już ostrożniejsi w formułowaniu oczekiwań szybkiego i radykalnego odzwierciedlenia się zmian religijnych w obrządku pogrzebowym. Na ziemiach polskich te wątpliwości nie mają jednak zastosowania, gdyż podstawowym elementem tradycji grzebalnej było tam palenie zwłok.

Polscy archeolodzy mają jednak notoryczne problemy ze wskazaniem grobów szkieletowych, które można by pewnie ulokować w czasach Mieszka I. Standardowe datowanie radiowęglowe (14C) jest zbyt mało dokładne, aby sprecyzować czas pochowania zmarłego. Pewną nadzieję wiązano z dokładniejszym datowaniem akceleratorowym (AMS), które też jednak oferuje wyniki o charakterze tylko statystycznym. Ich interpretację dodatkowo komplikuje zjawisko „postarzania” próbek kolagenu pobieranych z kości ludzkich. W każdym razie daty otrzymane w ostatnich latach dla szkieletów osób pochowanych na cmentarzyskach w Bodzi, Lutomierniku i Krakowie-Zakrzówku nie dają podstaw do umieszczenia najstarszych grobów wcześniej niż w końcu X wieku, co nie pozwala ich pewnie powiązać z okresem władzy Mieszka I.

Z czasami jego rządów trudno połączyć nawet puste dzisiaj kamienne grobowce umieszczone w geometrycznym środku poznańskiej katedry. Spór o to, kogo w nich pochowano, nie dotyczy omawianego tu okresu, gdyż budowa monumentalnej bazyliki została przez Mieszka I tylko zainicjowana. Wykop, który opróżnił wnętrze przypałacowego kościółka Najświętszej Marii Panny, pozwala co najwyżej przypuszczać, że to tam w 977 i w 992 roku pochowano czasowo ciała księżnej Dąbrówki i Mieszka I, które dopiero po skończeniu katedry zostały do niej przeniesione.

Ważną wskazówką chronologiczną są monety, które jednak rzadko znajduje się we wczesnych grobach szkieletowych. Do takich wyjątków należy cmentarzysko Niemcza II, gdzie niektóre pochówki wydатовano monetami czeskimi na „po 978 roku”, co oznacza konieczność dodania do tej daty trudnego do sprecyzowania czasu poprzedzającego ich złożenie do grobów. Poza tym można zasadnie podejrzewać, że pochowano tam prawdopodobnie Czechów, którzy, jak już wyżej zasugerowałem, zamieszkiwali tę dolnośląską forpocztę Przemyślidów. To dlatego nad jej utratą w 990 roku uzalili się w XII-wiecznym tekście Mnich Sazawski, pisząc: „Niemcza została stracona”. Również monety znalezione w niektórych grobach na cmentarzysku w podwłocławskiej Bodzi nie pozwalają wydutować tych pochówków wcześniej niż na

koniec X wieku, a zatem czasy Bolesława Chrobrego, którego rządy wyznaczyły pod wieloma względami zupełnie nową „epokę” we wczesnej historii Polski.

Analogiczna sytuacja spóźnionej recepcji szkieletowego rytuału pogrzebowego wystąpiła choćby w Danii, oficjalnie schryścianizowanej w 965 roku. Władców chowano tam po chrześcijańsku, ale arystokracja aż do końca X wieku grzebała swoich zmarłych pod pogańskimi kurhanami, a w pierwszym ćwierćwieczu XI wieku wciąż stawiała kamienie/stele runiczne. W Szwecji, gdzie wykuwano je aż do XII wieku, stanowią one unikatowe źródło ilustracji wciąż żywych przedchrześcijańskich wierzeń Skandynawów, które znamy z sag staroislandzkich.

W każdym razie znaleziska archeologiczne nie dostarczają przekonujących dowodów ekstensywnej działalności chrystianizacyjnej Mieszka I. Aktualna wiedza rysuje więc dzisiaj wizję chrześcijańskiego ponoć kraju przez ćwierćwiecze właściwie pozbawionego miejsc sprawowania liturgii, co zaprzecza informacji z XIV-wiecznego *Rocznika Traski*, że książę miał założyć i wyposażyć wiele klasztorów i kościołów. Poza samym Poznaniem brak jest bowiem śladów jego inwestycji w infrastrukturę sakralną. Nie ma też przedmiotów wskazujących na wyznawaną wiarę ani archeologicznie obserwowalnych eschatologicznych skutków konwersji, która powinna się była przejawiać w zmianie obrządku pogrzebowego — z ciałopalenia na chowanie całych ciał wedle reguły chrześcijańskiej.

Świadectwa materialne nie potwierdzają więc wcześniejszego przekonania, że Mieszko I osiągnął archeologicznie obserwowalne sukcesy ewangelizacyjne. Może przyczyną był brak misjonarskiej pomocy z zewnątrz? Przecież Kościół niemiecki nie miał politycznego interesu we wspomaganie diecezji, nad którą nie sprawował kontroli, Kościół czeski zaś był zbyt słaby, aby wesprzeć sąsiada odpowiednio przygotowanymi misjonarzami. A może książę wykorzystywał swoją władzę do przymusowego konwertowania swoich poddanych, ale ci, wobec braku regularnej ewangelizacji, szybko wracali do wiary przodków? Chyba że, po prostu, Mieszko „chrześcijaństwem nie przejął się silnie” i wiedziony pragmatyzmem politycznym narzucał podległemu mu społeczeństwu „tylko tyle, ile ono mogło znieść”, jak to już podejrzewał Stanisław Zakrzewski w 1921 roku.

W każdym razie archeologia podważa pielęgnowane do niedawna przekonanie o szybkiej zmianie religii poddanych Piastów po 966 roku. Wizja szybkiej konwersji mieszkańców całego kraju ukształtowała się nie pod wpływem bogactwa informacji źródłowych, lecz wręcz przeciwnie — w sytuacji znacznej skromności przekazów pisanych. Jedyne świadectwo dostarczył Thietmar z Merseburga, który wspominał tylko „ciężką pracę” biskupa Jordana z ludźmi Mieszka I i Dobrawy, zanim „niezmordowany w wysiłkach nakłonił ich słowem i czynem do uprawiania winnicy Pańskiej”. Biskup merseburski jednak zdecydowanie zbyt optymistycznie uznał, że wówczas „wszyscy ich poddani z Chrystusem zawarli małżeństwo”.

Po śmierci pierwszego biskupa w 981/982 roku Kościół piastowski mógł przechodzić głęboki kryzys instytucjonalny. Bez względu na to, czy pierwsze Mieszkowe biskupstwo było egzymowane, co nadawałoby papieżom prawo konsekracji ordynariuszy, czy też było regularną diecezją, ale niewłączoną do żadnej metropolii, oznaczało to poważną trudność z wyznaczeniem następcy Jordana. Nie ma podstaw do przypuszczenia, że w Polsce funkcjonował system swoistej „elekcji” kandydata na biskupa podczas wiecu, podobnej do tej, która w Levym Hradcu w lutym 982 roku desygnowała Wojciecha Sławnikowica na ordynariusza Pragi. Mieszko nie miał też prawa inwestytury, które otrzymał dopiero jego syn w 1000 roku. Zależnie od przyjętej interpretacji sytuacji prawnej inwestytura i konsekracja nowego biskupa dla Polski mogły więc być przeprowadzone tylko na terenie cesarstwa — za zgodą i przez hierarchię tamtejszego Kościoła.

Cesarski przywilej dokonania aktu inwestytury pozwalał Ottonowi II przejąć inicjatywę i desygnować na piastowskiego biskupa swojego zaufanego nominata. Po rychłej śmierci cesarza i po wsparciu przez

Mieszka I uzurpacji Henryka Kłótnika sprawująca regencję cesarzowa wdowa Teofano być może wykorzystwała sposobność do politycznego nacisku na krnąbrnego sąsiada. Zatrzymała więc w Saksonii drugiego biskupa Ungera, który mógł długo czekać na zgodę na wyjazd do Polski. Przypomina to niewiele późniejsze kłopoty biskupa misyjnego Brunona z Kwerfurtu, któremu skonfliktowany z Bolesławem Chrobrym król Henryk II przez pięć lat zabraniał wyjazdu do Polski. Opóźnianie wyjazdu Ungera nie mogło być przypadkiem, lecz musiało być skutkiem przemyślanej decyzji politycznej cesarzowej matki Teofano i jej doradców. Stawiało to Mieszka w trudnej sytuacji, spowodowanej przedłużającym się brakiem urzędującego biskupa. To skutkowało poważną dysfunkcjonalnością jego pozbawionego ordynariusza Kościoła, co przekładało się też na problemy z funkcjonowaniem chrześcijańskiego państwa.

To wszystko mogło znacznie spowolnić postęp nawracania i ewangelizacji poddanych Mieszka I, a może i jego samego zniechęciło do poświęcania temu problemowi zbyt wiele energii i środków. Skutki tego obserwujemy w znaleziskach archeologicznych, a raczej niemal całkowitym braku materialnych świadectw rozprzestrzeniania się chrześcijaństwa poza ścisłym poznańskim centrum politycznym państwa, które obsługiwało samego władcę i jego najbliższe otoczenie.

Pewną analogię może stanowić sytuacja w sąsiednich Czechach, gdzie niemal sto lat po oficjalnej konwersji dynastii pierwszy praski biskup Ditmar (973-982) wciąż jeszcze „chrzczył pogan”, jak to przyznał czeski kronikarz Kosmas. Według Thietmara drugi biskup Wojciech też Czechów „nie mógł odwieść od błędów zadawnionej bezbożności”. Władze kościelne i misjonarze byli więc w pełni świadomi ignorancji swojej owczarni i jej niezdolności do zrozumienia teologicznej głębi nauczania chrześcijańskiego. Można nawet z dużą pewnością podejrzewać, że ówczesni neofici nie rozumieli nawet sakramentalnego charakteru chrztu.

Mieszko I, podobnie do innych władców „młodych” państw chrześcijańskich, musiał się więc pogodzić z wątpliwą jakością konwersji swoich poddanych, z ich synkretyczną „dwuwiarą” lub wręcz z mniej lub bardziej jawnym pogaństwem. Nie musiało to bynajmniej prowokować otwartych konfliktów. Znamy bowiem przypadki długoletnich rządów chrześcijańskich dynastii nad pogańskimi poddanymi. W takich warunkach kompromisu religijnego zarządzili przecież w końcu X i na początku XI wieku obodrzyccy Nakonidzi i szwedzcy Skjoldungowie (począwszy od ochrzczonego przez polską matkę Olofa Skötkonunga), jak też Gejza z Saroltą na Węgrzech. Przypuszczenie, że podobna sytuacja swoistego paktu o wzajemnej nieagresji miała miejsce w państwie Mieszka I, znajduje więc uzasadnienie historyczne.

Tym bardziej nie należy tysiącpięćdziesiątej rocznicy nazywać „chrztem Polski”, bo jest to deklaracja niemająca żadnego pokrycia w faktach. W świetle aktualnej wiedzy ewentualny chrzest Mieszka I i jego najbliższego otoczenia byłby skierowanym głównie na zewnątrz elementem strategii geopolitycznej, choć jednocześnie może też i konsekwencją osobistego przekonania, które jednak ograniczyło się do prywatnej dewocji. Co do pozostałych mieszkańców jego państwa nie widać śladów podjęcia przez niego ekstenzywnej akcji misyjnej. A przecież chrześcijaństwo jako silnie sformalizowana religia jednej Księgi, jednej instytucji, znormalizowanych budynków i specyficznych parafernaliów, wymagało silnego wsparcia organizacyjnego i finansowego ze strony władzy politycznej.

Takiego wsparcia udzielił piastowskiemu Kościołowi dopiero Bolesław Chrobry, za którego rządów w Polsce nastąpiło wyraźne przyspieszenie misyjne. Młody władca silnie wsparł Kościół, inwestując w kamienną architekturę eklezjalną (Giecz, Gniezno, Kałdus, Kraków, Łekno, Ostrów Lednicki, Przemyśl i Wrocław), poszerzając personel ewangelizacyjny oraz forsując w swoim otoczeniu przestrzeganie podstawowych wymogów chrześcijaństwa. Była to część ważnych zmian, jakie Chrobry wprowadził do sposobu rządzenia państwem i do strategii geopolitycznej.

Skutki jej dostrzegł nawet biskup Thietmar, wyraźnie przecież wrogi w stosunku do piastowskiego księcia. Uznawał on państwo Chrobrego za prawdziwie chrześcijańskie i podkreślał ortodoksję samego

księcia, który stosował okrutne metody wymuszania oczekiwań moralnych Kościoła. Docenił też chrześcijańską determinację obrońców Niemczy, którzy w 1017 roku wznosili krzyże w symbolicznym geście obrony swojej wiary przed atakującymi ich wojskami pogańskich Luciców wspierających niemiecką armię inwazyjną.

Wszystko to potwierdza, że ustanowienie chrześcijaństwa w Polsce było procesem długim i żmudnym, w którym starsze tradycje były z trudem wypierane. O ile konwersja, a więc indywidualne nawrócenie, była aktem jednorazowym, o tyle chrystianizacja rozumiana jako doprowadzenie do szerokiego zrozumienia zasad wiary i norm zgodnego z nią postępowania musiała być procesem długim i skomplikowanym. Miał on zarówno wymiar społeczny (ewangelizacyjny), jak i prawny (państwowy) oraz instytucjonalny (kościelny). Za zakończenie podstawowego etapu chrystianizacji danego społeczeństwa można uznać ustanowienie trwałej organizacji kościelnej dysponującej siecią kościołów na tyle gęstą, aby wszystkim zainteresowanym umożliwić regularny udział w liturgii, co w Polsce zrealizowano dopiero w XIII wieku.

Aktualna wiedza archeologiczna wskazuje, że Mieszko I zaledwie rozpoczął ten długi proces. Jego rządy można więc uznać za czas oportunistycznego kompromisu, który spowalniał chrystianizację, ale zapobiegał groźnym dla państwa napięciom społecznym, jakie towarzyszyłyby zbyt forsownemu wykorzenianiu lokalnych tradycji religijnych.

Zakończenie

J XII-wieczny saski kronikarz Helmold zauważył, że „Wśród ludów północnych jedynie kraina Słowian pozostała bardziej oporna od innych i nieskłonna do przyjęcia wiary... Taki stan spowodował nie-dający się przewyciężyć upór tego ludu, a nie niedbalstwo misjonarzy”. W tej uwadze proboszcza z Bodzowa (obecne Bosau) można wyczytać trudność przerywania ścisłego związku tradycyjnych religii z lokalną kulturą, którego przełamanie warunkowało sukces ewangelizacyjny. Toteż skuteczna chrystianizacja musiała wiązać się z akulturacją, czyli przeobrażeniem się jednej kultury pod wpływem innej. Takie zmiany przyspieszyć mogło wprowadzenie restrykcji prawnych i ich egzekwowanie wsparte zastosowaniem przemocy, co Karol Wielki skutecznie zastosował w podbitej w końcu VIII wieku Saksonii.

W przypadku Polski ani historia, ani archeologia, ani historia architektury czy numizmatyka nie dają dzisiaj podstaw do twierdzenia, że Mieszko prowadził intensywną chrystianizację podległej mu ludności. Przeciwnie — brak oczekiwanych znalezisk (budowli sakralnych, jednoznacznie chrześcijańskich pochówków czy nawet drobnych oznak nowej religii w postaci krzyżyków) każe podejrzewać, że konwersja księcia i jego najbliższego otoczenia nie zapoczątkowała szerokich zmian w sferze religijnej. Nie należy więc traktować dosłownie deklaracji Anonima Galla, że dzięki Mieszkowi I „naród polski uratowany został od śmierci w pogaństwie”.

Można natomiast powtórzyć przekonanie Jerzego Strzelczyka sprzed ponad ćwierćwiecza, że w Polsce „nie stwierdzono śladów przechodzenia na chrześcijański obrządek pogrzebowy przed końcem X wieku” i była ona „niemal nietknięta chrześcijaństwem”. Do czasu odkrycia grobów szkieletowych sprzed samego końca X wieku musimy się więc pogodzić z poważnymi wątpliwościami odnośnie do liczby osób, które w ciągu dwóch generacji po włączeniu państwa Mieszka I w obręb Kościoła łacińskiego rzeczywiście zaakceptowały eschatologię chrześcijańską. Pierwszy historyczny władca Polski nie odniósł bowiem widocznych archeologicznie sukcesów w egzekwowaniu chrześcijańskiego obrządku chowania zmarłych.

Możemy się tylko domyślać, że przez większość czasu jego rządów chrystianizacja objęła tylko centrum władzy politycznej, tj. najbliższe otoczenie monarchy. To do tego wąskiego kręgu ludzi trzeba pewnie odnieść okrutne kary (okaleczanie nierządnic i cudzołożników), jakimi wedle biskupa Thietmara książę wymuszał przestrzeganie wymogów nowej religii. Co do pozostałych mieszkańców jego państwa żadne źródło historyczne ani świadectwo archeologiczne nie wskazują na podjęcie ekstensywnej akcji misyjnej i ewangelizacyjnej.

Nie wiemy, czy był to skutek małego zaangażowania księcia w szerzenie nowej wiary, czy też trudności z przewyciężeniem oporu ludności niechętniej radykalnej zmianie ideologii. Nie tylko Mieszko musiał szukać kompromisów między oczekiwaniami Kościoła a przywiązaniem swoich poddanych do tradycyjnych zwyczajów. Boleśnie doświadczył tego przecież w Pradze biskup Wojciech-Adalbert, którego ortodoksyjna nadgorliwość w egzekwowaniu wymagań uniwersalnego Kościoła spowodowała ostry konflikt z czeską arystokracją, czego skutkiem była jego dwukrotna ucieczka ze swojej diecezji — w 988 i w 994 roku.

Rozczarowanie archeologów brakiem materialnych świadectw skuteczności, a może i determinacji Mieszka I wynika z typowej skłonności do operowania skontrastowanymi definicjami tego, co w X wieku było chrześcijańskie, i tego, co było niechrześcijańskie. Przeciwwstawienie sobie dwóch „światów”, jed-

noznacznie rozdzielonych w celu osiągnięcia jasności narracji, skutkuje tendencją do całościowego traktowania pogaństwa jako swoistej opozycji do traktowanego monolitycznie chrześcijaństwa. To pozwala uniknąć kłopotów związanych z analizą skomplikowanej sytuacji długiego i niekoniecznie konfrontacyjnego współistnienia dwóch odmiennych światopoglądów. Łatwiej jest bowiem opisywać zmianę religijną, przyjmując model „rewolucyjny”, niż konstruować wizję długiej dialektycznej „konfrontacji”. Oporowanie uogólnionymi kontrastami jest dużo wygodniejsze od trudów śledzenia zróżnicowanych historycznie i geograficznie procesów transformacji.

Nawet dla świadomej „historycznej konieczności” elity politycznej państwa wczesnopiastowskiego zrozumienie wymogów nowej religii musiało stanowić poważny problem, utrudniając postępy chrystianizacji. Liczne przykłady historyczne (np. w XII-wiecznym Szczecinie) wskazują wręcz na kompromisowe próby włączania chrześcijaństwa w system starych wierzeń. Świadczy to wyraźnie o niezrozumieniu przez pogan „ekskluzywizmu” chrześcijaństwa, w którym nie było miejsca na tolerancję religijną, więc elastyczność dość luźnego panteonu wielu bóstw musiała ustąpić przed jedynym Bogiem „zazdrosnym” o swoją bezwzględną wyłączność.

A przecież konwersja miała też pociągnąć za sobą prawdziwą rewolucję mentalną. Dokonywała zmiany pojęcia czasu, w którym naturalna powtarzalność zmian przyrody miała być wpleciona w zdeterminowane liniowo podążanie od momentu stworzenia świata do momentu jego nieuchronnego końca. Odbierała ludziom namacalność sakralności, gdyż widzialne elementy rzeczywistości (góry, źródła, drzewa, pioruny itd.) miały ją utracić na rzecz Boga wszechpotężnego, lecz niewidzialnego. W kontakcie z Bogiem nie miał już pośredniczyć wybrany „demokratycznie” reprezentant wspólnoty, lecz kapłan przyślany z daleka, gdzie dostał ekskluzywne upoważnienie do posługi duchowej. Roszczeniowe oczekiwanie szybkiego i konkretnego nagradzania w zamian za składanie bogom ofiar i darów miało być zastąpione cierpliwym gromadzeniem zasług w oczekiwaniu na abstrakcyjną nagrodę pośmiertną. Pojęcie wspólnoty natomiast ulegało poszerzeniu z kręgu krewnych i sąsiadów na wszystkich współwyznawców, wobec czego zaufaniem należało obdarzać nawet ludzi zupełnie sobie obcych — oczywiście tylko tych, którzy byli chrześcijanami.

Co w takim razie stało się w roku 966? Może nic? Może, jak to zasugerowałem wyżej, to tylko data wybrana *ex post* przez polskich kronikarzy, którzy chcieli wskazać konkretny moment skierowania się księcia na właściwą drogę? A może wątpliwość biskupa Thietmara odnośnie do daty nawrócenia się Mieszka I trzeba rozumieć jako zatartą przez upływ czasu wskazówkę, że w 968 roku nasz książę, już wcześniej ochrzczony przez swoich rodziców, został bierzmowany przez przybyłego właśnie wtedy do Polski biskupa Jordana, który odebrał od niego potwierdzenie deklaracji wiary?

Jest to hipoteza kontrowersyjna przez swoją niezgodność z tradycją utrwaloną przez niemal tysiącletnie powtarzanie, ale dobrze wyjaśniająca trudne inaczej do zrozumienia niejasności tekstów historycznych i chronologię odkryć archeologicznych. Zgodnie z nią ród piastowski wywodziłby się z chrześcijańskiej dynastii wielkomorawskich Mojmirowiców, której niedobitki znalazły schronienie w Wielkopolsce, gdzie położyły polityczne i materialne podwaliny pod państwo wczesnopiastowskie, nie zapominając przy tym swojej wiary, czego materialnym dowodem jest kościół zbudowany w Poznaniu już przed 966 rokiem.

Taka wersja wydarzeń sprzed ponad tysiąca lat dobrze tłumaczy zadziwiającą sprawność twórców piastowskiej enklawy puszczańskiej, jak też obecność w Poznaniu chrześcijańskiej świątyni oraz morawskie imię Świętopełk nadane przez Mieszka I młodszemu synowi. Wyjaśnia też łatwość, z jaką Mieszko uzyskał rękę czeskiej księżniczki oraz jego wyraźnie dobrą orientację w strukturze i hierarchii świata zachodniego chrześcijaństwa.

Nie wyjaśnia natomiast, jakie wewnętrzne emocje mu towarzyszyły, ale tego nigdy się nie dowiemy.

Literatura uzupełniająca

Anonim tzw. Gall, *Kronika polska*, tłum. R. Grodecki, Warszawa 1923.

Bruno z Kwerfurtu, *Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego*, tłum. K. Abgarowicz, Warszawa 1966, s. 87–154.

Bukowska Aneta, *Najstarsza katedra w Poznaniu. Problem formy i jej genezy w kontekście architektury około roku 1000*, Kraków 2013.

Kóčka-Krenz Hanna, *Na wyspie Ostrów, przy której dziś jest Poznań*, Poznań 2012.

Kurnatowska Zofia, *Początki Polski*, Poznań 2002.

Labuda Gerard, *Mieszko I*, Wrocław 2002.

Strzelczyk Jerzy, *Mieszko Pierwszy*, Poznań 1992.

Thietmar, *Kronika Thietmara*, tłum. M.Z. Jedlicki, Poznań 1953.

Urbańczyk Przemysław, *Mieszko Pierwszy tajemniczy*, Toruń 2012.

Urbańczyk Przemysław, *Zanim Polska została Polską*, Toruń 2015.