

Dyskusja o podstawach chrześcijaństwa i kultury piśmienniczej w Polsce¹

Tematyka „wpływów zewnętrznych” zakłada gruntowną znajomość dziejów obu regionów. Warto zaznaczyć, że Marzena Matla należy do tych historyków polskich, którzy potrafią wypowiadać się i pisać również w języku czeskim. Koniecznie trzeba też wspomnieć o tradycjach badawczych poznańskiego uniwersytetu, związanych z faktem, że właśnie tu znajdowała się kolebka państwa piastowskiego (ze starszych znawców problematyki wymieńmy związanych z poznańskim środowiskiem badawczym: Kazimierza Tymienieckiego, Henryka Łowmiańskiego, Zygmunta Wojciechowskiego, Marię Wojciechowską, Gerarda Labudę, Brygidę Kürbis, Jerzego Strzelczyka). Dla wolnomyślicielskiego ruchu na tymże uniwersytecie charakterystyczna była polaryzacja odmiennych poglądów na rolę wpływów czeskich, podobnie sytuacja wygląda również dzisiaj. Zaznaczmy jednak, że dziejami Czech tradycyjnie zajmują się również inne ośrodki naukowe, zwłaszcza historycy z Warszawy, Wrocławia, Lublina, Katowic czy Krakowa.

M. Matla poświęciła tematyce czeskiej dwie książki: *Pierwsi Przemysłidzi i ich państwo (od X do połowy XI wieku)*² i bardziej popularną, pt. *Czechy*³. Przybliżyła w nich polskiemu czytelnikowi wiele szczegółów z dziejów czeskich, uwzględniając też często własne spostrzeżenia. Swęj najnowszej książki nie traktuje jako syntezy, raczej jako wstępne studia materiałowe przy analizowaniu wciąż otwartej problematyki badawczej, którą chciałaby zamknąć szerszą zakrojoną pracą o związkach kulturowych monarchii Piastów i Przemysłidów (s. 18).

W swojej książce Autorka bada trzy obszary tematyczne: czeski udział w chrzcie Mieszka I (rozd. I), grody z ich kościołami i patrociniami we wczesnym średniowieczu (rozd. II) oraz zabytki kultury piśmienniczej: legendy, roczniki i rękopisy (rozd. III). Oczywiście kwestią ograniczającą zasadniczo wnioski jest często deficyt źródeł. M. Matla przyjmuje trzeźwą, rzeczową metodę interpretacji, ujmuje całe spektrum zjawisk czy kwestii spornych, które w literaturze często bywają omawiane oddzielnie i skutkują jednostronnymi wnioskami.

Rozdział I nawiązuje do wielogeneracyjnej i szeroko rozgałęzionej dyskusji, która sprowadza się do kwestii, czy Mieszko I przyjął chrzest w 966 r. za pośrednictwem Przemysłidów, czy Rzeszy. Z kwestią tą łączy się pytanie o stosunek trybutarny wobec Rzeszy. Oba zagadnienia należą w środowisku polskim do kwestii wrażliwych ze względu na postrzeganie własnej tożsamości. Przypomnieć wypada, że głównymi źródłami informacji są w tym kontekście współczesne wydarzeniom dzieło Widukinda (odnotowujące polityczne wypadki) oraz nieco późniejsza kronika Thietmara (retrospektywne komentarze na temat Piastów i Przemysłidów); podstawowych danych dostarczają krótkie roczniki polskie i czeskie, a dopiero z większym odstępem czasowym następują kroniki Anonima zw. Gallem i Kosmasa.

Chrzest księcia Mieszka I w 966 r. nie był wydarzeniem izolowanym. Ramy historyczne, jak podaje Widukind i roczniki, wyznacza już rok 963, kiedy to saski emigrant Wichman wraz z Wioletami dokonali łupieskiego najazdu, w trakcie którego *rex* Mieszko dwukrotnie poniósł klęskę. Dalej następują wydarzenia związane z Czechami: małżeństwo Mieszka z córką Bolesława I, Dobrawą (965), narodzenie syna Bolesława (967) i kluczowe zwycięstwo nad Wichmanem i Wolinianami z pomocą jazdy czeskiej (również 967). W 968 r. pierwszym biskupem polskim został nieznany skądinąd Jordan, który według Thietmara wraz z Dobrawą i Mieszkiem – jako „ich biskup” (*eorum antistes*) – brał udział w trudnym procesie chrystianizacji mieszkańców⁴.

Biskup-kronikarz Thietmar nie wspomina (wbrew swemu zwyczajowi) nic bliższego o Jordanie, na pierwszym planie znajduje się *nobilis femina* Dobrawa. Właśnie jej poświęca ustęp swojej kroniki, w którym relacjonuje, jak przekonywała swego męża do zmiany religii (swoje oddanie udowodniła mu tym, że naruszyła post wielkanocny). Obecnie jednak uważa się (pod wpływem książki Martina Homzy)⁵, że informacja ta nie jest wiarygodna, ponieważ przedstawia topos o „przekonującej małżonce”, który ma swoje analogie u św. Pawła (w rzeczywistości św. Paweł bardzo tolerancyjnie wyraża przeciwne zdanie!)⁶. Również cesarzowa Helena czy św. Klotylda przekonują swego syna/męża do przyjęcia wiary i rzekomo w ten sam sposób

¹ M. Matla, *Czeskie wpływy w życiu religijnym i piśmiennictwie państwa piastowskiego w X–XI wieku*, Instytut Historii UAM, Poznań 2017, ss. 444.

² M. Matla-Kozłowska, *Pierwsi Przemysłidzi i ich państwo (od X do połowy XI wieku). Ekspansja terytorialna i jej polityczne uwarunkowania*, Poznań 2008 (rec. D. Kalhous, „Mediaevalia Historica Bohemica”, 12, 2009, s. 147–152).

³ M. Matla, *Czechy*, Poznań 2014 (rec. J. Izdny, „Studia Mediaevalia Bohemica”, 8, 2016, s. 326 n.).

⁴ *Thietmari Mersenburgensis episcopi Chronikon. Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg und ihre korveier Überarbeitung*, wyd. R. Holtzmann, w: MGH, *Scriptores rerum Germanicarum*, Nova Series, t. 9, Berolini 1935, lib. IV.56, s. 198.

⁵ M. Homza, *Mulieres suadentes. Presvědčajúce ženy*, Bratislava 2002.

⁶ „Uświęca się bowiem mąż niewierzący dzięki swej żonie [...]. Lecz jeśliby strona niewierząca chciała odejść, niech odejdzie! [...] A skądże zresztą możesz wiedzieć, żono, że zbawisz twego męża?”; 1 Kor 7, 14–16 (tłum. według Biblii Tysiąclecia); por. *Biblia według ekumenicznego czeskiego wydania z r. 1985*, „Biblická společnost”, 1990, s. 161 n.

potraktował swoją narrację również Thietmar. Nawet gdyby chodziło tu o frazę (trochę dziwną, zniesławiającą), nie zmienia to faktu, że w Saksonii przyjmowano rozstrzygającą rolę „dostojnej pani z Czech”, jakkolwiek by nie komentowano jej metod⁷. Biskup Jordan nie działał jako inicjator, nie mógł też być sufraganem metropolii w Magdeburgu, która dopiero (z trudnościami) powstawała; jednak później jego następcą, poznański biskup Unger, zapewne opat z saskiego Memleben, powołany do Poznania przez Mieszka (wówczas małżonka saskiej Ody), uznawał się już za sufragana magdeburgskiego.

Autorka śledzi dyskusję poświęconą kwestii, czy małżonka Dobrawa (lub raczej jej misja) mogła odegrać zasadniczą rolę w konwersji (powstającego) narodu polskiego. Trzeba przyznać, że historycy polscy, nawet radykalny w swym poglądach Dariusz Andrzej Sikorski⁸, zachowują wobec Dobrawy pewną galanterię. Jednak wizja, by Czesi mogli organizować dla Piastów chrześcijaństwo już *a priori* spotykała się z niedowierzaniem. Duże znaczenie również dla poglądów współczesnych mają konstatacje Władysława Abrahama w jego syntezie z 1890 r.: „oczywiście, że pierwszymi misjonarzami nie byli Czesi lub Morawianie, którzy odpowiednio wykształconego kleru jeszcze nie posiadali, lecz Niemcy, i to prawdopodobnie z południowo- lub środkowo-niemieckich klasztorów, ci sami, którzy byli misjonarzami Czech”. Nadal też cytuje się stwierdzenie badacza, że „w Czechach samych nie było ono [chrześcijaństwo – V.V.] jeszcze należycie ugruntowane”⁹, na co współcześni autorzy przytaczają dość formalny argument, mianowicie, że w czasie chrztu Mieszka nie było jeszcze w Czechach biskupstwa.

Mieszko I miał przyjąć nową wiarę od cesarza Ottona I w Rzeszy – to był jeden nurt interpretacyjny, który w nawiązaniu do W. Abrahama rozwinął H. Łowmiański już w powojennym artykule poświęconym chrześcijaństwu imieniu Mieszka¹⁰. Mieszko rzekomo nie przyjął chrztu „z uwagi na Czechów, którzy nie odznaczyli się jeszcze żarliwością chrześcijańską”¹¹, lecz była to jego decyzja, u podłoża której leżała chęć wzmocnienia władzy. Nie mógł wysłać swoich posłów do papieża z taką prośbą, lecz zwrócił się do cesarza, prosząc o misję i przyjął chrzest w 966 r. na zjeździe w Kolonii (pod karolińskim imieniem Dagobert). Kultura Lotaryngii rzekomo „była francuska”, mniemał H. Łowmiański, z tego więc środowiska mógł pochodzić Jordan¹².

Zwolennicy takich poglądów dają pierwszeństwo przekazowi Thietmara nad wersją Widukinda. Według Thietmara Mieszko pokonał nie Wichman, lecz margrabia Geron, który Mieszka „imperator tributarios fecit” i Piast miał się rzekomo zobowiązać do przyjęcia chrztu. Z tego powodu miał Mieszko przybyć do Rzeszy w czasie, kiedy Otton I doraźnie powrócił z Italii do swej saskiej ojczyzny (i m.in. w Magdeburgu rozstrzygał w 965 r. rozdzielenie marchii Gerona po jego śmierci). Porozumienie między Mieszkiem i Geronem, w tym w zakresie płacenia trybutu, miało być wprawdzie ustalone w ramach pokojowego rozstrzygnięcia ataku Wichmana (zakłada je też Widukind), jednak literatura jest dość zgodna, że od sąsiadów słowiańskich chrztu nie wymagano. Mimo to już w 967 r. Mieszko był rycerskim chrześcijaninem – dodajmy jednak, również zięciem czeskiego księcia.

Tomasz Jurek w swoim niedawnym artykule o czasie i miejscu chrztu Mieszka argumentuje, że misją cesarza było wprowadzać pogańskich książąt do rodziny królów. Uznaje, że przy reorganizacji marchii Gerona nie mogło Mieszka zabraknąć, miał on też, jako *fidelis* cesarza, uczestniczyć w zjeździe w Kwedlinburgu w 966 r., w tych centrach miał przyjąć chrzest (rozważa się też trzyletni okres katechumenatu, ukończony przez Jordana w 968 r.)¹³. Jednak obowiązek uczestnictwa w dworskich zjazdach w Rzeszy nie dotyczył nawet książąt czeskich (nie byli „wewnątrzpaństwowymi” wasalami cesarza, jak Bawary, Frankowie, Lotaryńczycy, Sasi i Szwabi). Aspekt misyjny w polityce Ottona I był wyraźnie marginalny (taki cel miał w latach 60. X w. arcybiskup bremeńsko-hamburski wobec Duńczyków), co więcej, w czasie pobytu w Niemczech cesarz nie przyjął żadnego Piasta ani Przemyśłidy (wyjątkowo źródeł jest tu dość)¹⁴.

Sama historiografia niemiecka nie zakłada chrztu Mieszka w Rzeszy¹⁵. Herbert Ludat przyjmował naturalne czeskie pośrednictwo, choć przy pewnej okcydentalizacji Polski (wpływy karolińskie na państwo). W skromnych uwarunkowaniach wczesnego średniowiecza należałoby wybierać rozwiązanie prostsze, bardziej bezpośrednie. „Na kompletnym milczeniu źródeł nie można budować żadnej pozytywnej konstrukcji faktograficznej”¹⁶, odnotował w odniesieniu do tej kwestii G. Labuda, kolega i badacz o odmiennych niż H. Łowmiański poglądach. Przyjmował, również od lat 40., alternatywny kierunek interpretacyjny. Krytykował wprawdzie H. Łowmiańskiego za jego lekceważący stosunek do ówczesnej kultury czeskiej, jednak argument o braku biskupa w Pradze był również dla niego nie do zakwestionowania¹⁷. Dobrawa rzekomo mogła tylko zapośredniczyć chrzest Mieszka w Ratyźbonie.

⁷ J. Banaszekwicz, *Dąbrówka „christianissima” i Mieszko poganin (Thietmar, IV, 55–56; Gall, I, 5–6)*, w: *Nihil superfluum esse. Studia z dziejów średniowiecza ofiarowane Profesor Jadwidze Krzyżaniakowej*, red. J. Strzelczyk, J. Dobosz, Poznań 2000, s. 85–93; E. Skibiński, *Postać księżniczki Dobrawy w świetle źródeł historycznych pisanych*, „Przegląd Wielkopolski”, 2016, nr 3, s. 10–15.

⁸ D.A. Sikorski, *Kościół w Polsce za Mieszka I i Bolesława Chrobrego. Rozważania nad granicami poznania historycznego*, wyd. 2, Poznań 2013, s. 98.

⁹ W. Abraham, *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy wieku XII*, Lwów 1890; cyt. wg wyd. 2 z 1892, s. 15 n., 6.

¹⁰ H. Łowmiański, *Imię chrzestne Mieszka I*, „Slavia Occidentalis”, 19, 1948, s. 203–308.

¹¹ Tamże, s. 287.

¹² H. Łowmiański, *Początki Polski. Z dziejów Słowian w I tysiącleciu n. e.*, t. 5, Warszawa 1973, s. 547–549, 586.

¹³ T. Jurek, *O czasie i okolicznościach chrztu Mieszka*, *Roczn. Hist.*, 81, 2015, s. 35–56; tenże, „*Usque in Virta fluvium*”. *Nad trybutem Mieszkowym*, *Kwart. Hist.*, 123, 2016, s. 425–445; oba studia są skądinąd bardzo krytyczne, dystansują się od sentymentów narodowych (rola szlachetnej małżonki Dobrawy może sprawiać wrażenie kiczowatości i antyniemieckiej postawy), ale badanie (podobnie jak w przypadku D.A. Sikorskiego) należałoby pogłębić dalszą komparatystyczną analizą.

¹⁴ Podobnie sądzi A. Pleszczyński, *Niemcy wobec pierwszej monarchii piastowskiej (963–1034). Narodziny stereotypu. Postrzeganie i cywilizacyjna klasyfikacja władców Polski i ich kraju*, Lublin 2008, s. 64.

¹⁵ H. Ludat, *Die Anfänge des polnischen Staates*, Krakau 1942, s. 39; B. Stasiewski, *Die Anfänge der Christianisierung Polens auf dem Hintergrund der slavischen Missionsgeschichte des frühen Mittelalters*, Bonn 1958 (Münster 2014), s. 8, 297–304; E. Mühle, *Die Piasten. Polen im Mittelalter*, München 2011, s. 19.

¹⁶ G. Labuda, *Jakimi drogami przyszło do Polski chrześcijaństwo?*, „*Nasza Przeszłość*”, 69, 1988, s. 68.

¹⁷ Tenże, *Studia nad początkami państwa polskiego*, Poznań 1946.

Ten szerszy wykład jest potrzebny, by zrozumieć znaczenie argumentacji M. Matli, ale też właściwego postrzeżenia pozycji Czech przemysłidzkich w Europie Środkowej w X w. Autorka w swojej książce nie rozstrzyga kwestii relacji politycznych, ale przytacza wiele argumentów, częściowo w polemice ze sceptycznymi interpretacjami D.A. Sikorskiego¹⁸, na rzecz tezy, że chrzest dworu Mieszka dokonał się dzięki misji samej Dobrawy oraz że oddziaływanie przemysłidzkie już od wczesnego średniowiecza miały swój udział w formowaniu się kultury polskiej. Autorka zwraca też uwagę na pracę Przemysława Urbańczyka i innych archeologów, którzy badali starsze wpływy kulturowe z obszaru morawskiego i nitrzańskiego (odrzuca jednak hipotezę o mojmirowskim pochodzeniu dynastii Piastów)¹⁹.

Należałoby jednak zwrócić uwagę, że większość autorów nie uwzględnia dostatecznie pewnej okoliczności, a mianowicie, że Mieszko od 963 r. działał pod wpływem znaczącej porażki, która musiała wstrząsnąć jego „magicznym autorytetem” pogańskiego władcy („jego czarownicy zawiodyły” – moglibyśmy chyba parafrazować opowieść Kosmasa o walce Łączan z Czechami – przeciw magicznym siłom Wioletów, a szczęście wojenne znów dopisywało dowódcy chrześcijańskiemu). W ekstremalnej sytuacji wybrał on zasadnicze „przekodowanie” swojej pozycji zewnętrznej i wewnętrznej: trybut i *fidelitas* wobec Rzeszy oraz sojusznicze, ale też „chrystianizacyjne” małżeństwo z członkinią typologicznie zbliżonej, słowiańskiej dynastii. Tego rodzaju bezproblemowa zmiana nie ma praktycznie żadnej analogii, musiały ją umożliwić dwa nadzwyczajne czynniki transformacyjne: rozwój domeny Piastów i wzór kulturowy Przemysłidów (pozycję Pragi i Mieszka ukazuje *Relacja o Słowianach* Ibrahima ibn Jakuba). Małżeństwo Mieszka miało w tej sytuacji charakter magicznego rytuału (w celu dalszego zapewnienia „płodności ludu i ziemi”), który został uwieczniony chrztem (w ten sposób możemy wyjaśnić kuriozalne domysły o działaniach Dobrawy u Thietmara, Galla i Kosmasa)²⁰. Thietmar odnotowuje, że wierny *populus* naśladował swego seniora i przyodział się w szatę godową²¹.

Chryścianizacja została zatem rozpoczęta w przemysłany sposób (podobnie jak w Czechach, w Polsce utrzymał się prestiż pogańskich przodków, aż po Przemysła Oracza i Piasta). Na ziemiach polskich nie chodziło jednak o masową misję, co zakładali starsi autorzy. Badania archeologiczne grodów, osad i cmentarzysk pokazują, jak w zarysach podsumowuje M. Matla (s. 59–118), że na pierwotnym obszarze władzy Mieszka w X w. mamy do czynienia jedynie z trzema centrami, w których znajdowały się budowle sakralne (Gniezno, Poznań, Ostrów Lednicki, może Kalisz). Podobnie wyjątkowo potwierdzone są chrześcijańskie pochówki, również w okolicach grodów (specyficzna sytuacja była w Poznaniu, interesujące badania są prowadzone na poznańskiej Śródcie). Także pochówki družynników (z udziałem skandynawskich przybyszów) nie były jednolite (Lutomiersk, Bodzia); na Kujawach wiele lokalnych centrów miało niepiastowski charakter, w grodach nie występowały też kościoły. Badania pochówków w Poznaniu pokazują, że tamtejsza izolowana kultura funeralna naśladowała *de facto* praskie wzorce (s. 114 n.).

Powiązania dynastyczne śledzi Autorka również w ramach analizy patrociniów (rozd. II). Ich konfiguracja w Polsce odpowiada typologicznie rozlokowaniu patrociniów w Czechach, choć te oczywiście powstawały pod wpływem innych impulsów (Wielkie Morawy – św. Klemens, Maria Panna; Ratybona – św. Jerzy; Saksonia – św. Wit; Pięciu Braci Męczenników – Polska; bardziej uniwersalni: św. Jan Chrzciciel, św. Piotr, św. Wawrzyniec, miejscowego pochodzenia Ludmiła, Waclaw, Wojciech i Prokop). Powiedziałbym, że w kwestiach religijnych Polska i Czechy przejawiają się jako „naczynia połączone”. Znaczący jest w Czechach kult Pięciu Braci (z których dwaj byli Polakami), akcentowany u Kosmasa, których wczesny kult w Polsce zanikł (po zrabowaniu ich relikwii przez Brzetysława I) oraz starania o beatyfikację Radzima (również z łupu gnieźnińskiego). Szczególną rolę odgrywały małżonki Piastów²²: księżna Rycheza przeniosła do Krakowa kult św. Gereona, z Judytą Czeską można łączyć założenie kościołów św. Wita i św. Jerzego w Kruszycy i Krakowie. Z erą Dobrawy należy wiązać powstanie rotundy Marii Panny w Gnieźnie, w której później został pochowany św. Wojciech. Nie można jednak wykluczyć, że w otoczeniu Dobrawy powstała „religijna wspólnota żeńska”, według wzoru praskiego i wspólnoty przy kościele św. Jerzego (tu jej członkiniami były Przybysława, siostra św. Waclawa, oraz Młada, siostra Dobrawy; może w 967 r. został przez papieża zatwierdzony klasztor). Możliwe jednak, że gnieźnińska gałąź nie przetrwała późniejszych zawirowań dziejowych (s. 108–113). Patrocinium św. Waclawa ogranicza się tylko do biskupiego kościoła w Krakowie (Autorka łączy je ze zręczną polityką Bolesława Chrobrego, s. 187, ale mógł być założony jeszcze za biskupa Wojciecha, s. 148–150).

Kultura piśmiennicza jest tematem trzeciej części pracy. Na wstępie M. Matla przypomina tradycje piśmiennicze ziem czeskich, które mają swój początek na Wielkich Morawach. Ważne jest odnotowanie aktywności dwóch rodzimych czeskich intelektualistów, Krystiana i Wojciecha, czy też Kosmasa, jak też uwzględnienie starocerkiewnosłowiańskiej literatury X–XI w. (doświadczenia związane z chrześcijaństwem musiały się też przejawiać w semantyce i terminologii języka czeskiego). Pierwsze polskie środowisko literackie formowało się wokół osoby brata Wojciecha, Radzima-Gaudentego. Tutaj powstała (może skutkiem pewnych intencji Krystiana, s. 264 n.) legenda o św. Wojciechu, która „poprawiała” legendę Brunona z Kwerfurtu, niezachowana *Liber de passione martiris Adalberti*.

¹⁸ D.A. Sikorski, *Początki Kościoła w Polsce. Wybrane problemy*, Poznań 2012; tenże, *Kościół w Polsce za Mieszka I i Bolesława Chrobrego*.

¹⁹ P. Urbańczyk, *Mieszko Pierwszy tajemniczy*, Toruń 2012, s. 157.

²⁰ V. Vaniček, *Chryścianizacja Polski w kontekście środkowoeuropejskim (czynniki transformacji)*, w: *Chrzest Mieszka I i chrystianizacja państwa Piastów*, red. J. Dobosz, M. Matla, J. Strzelczyk, Poznań 2017, s. 125–151. Schemat transformacyjny zob. tenże, *Sacrum dynastie Přemyslovců na počátku středověku (od Přemysla Oráče k svatému Václavu)*, „Historia Slavorum Occidentis”, 2016, nr 2(11), s. 30–63.

²¹ *Thietmari Mersenburgensis episcopi Chronikon*, lib. IV, 56, s. 196.

²² Ich ocena w polskiej tradycji zob. V. Vaniček, *Interpretace vztahů mezi Piastovci a Přemyslovcii v dile Galla Anonyma, Wincenty Kadlubka, a jejich širší historický kontext*, w: *Onus Athlanteum. Studia nad Kroniką biskupa Wincentego*, red. A. Dąbrówka, W. Wojtowicz, Warszawa 2009, s. 110–146; G. Pac, *Kobiety w dynastii Piastów. Rola społeczna piastowskich żon i córek do połowy XII wieku. Studium porównawcze*, Toruń 2013.

W kościelnych centrach Wielkopolski powstawały też najstarsze zapiski rocznikarskie. Były one przepisywane i dopełniane w innych kapitułach i klasztorach w XII i XIII w., dokonywała się wymiana między Czechami a Polską, wraz ze znajomością kronik i legend czy z zapiskami zaczerpniętymi z roczników niemieckich. Tą dość skomplikowaną problematyką zajmowało się już wielu historyków, m.in. Dušan Třeštík, Gerard Labuda, Zofia Kozłowska-Budkowa, w nowszej historiografii Tomasz Jasiński, Jarosław Wenta, Dariusz Andrzej Sikorski i zwłaszcza Wojciech Drelicharz. Pierwotne zapiski rocznikarskie – a zatem i opis wydarzeń z lat 963–968 – M. Matla łączy z księgami liturgicznymi, tj. zamieszczonymi w nich tablicami paschalnymi, przy czym mają one raczej prywatny charakter, dając wyraz zainteresowaniom ich autora. Tym sposobem również pamięć rodowa Sławnikowiców znalazła się wśród podstaw polskiej tożsamości.

Szczegółową uwagę poświęca Badaczka kalendarzowi w tzw. kodeksie Gertrudy, znanemu bardziej jako Psalterz Egberta, cymelium powstałemu w końcu X w. w Trewirze. Kodeks jako dar królewski (niewątpliwie wiano Ryczezy, później zaś jej córki Gertrudy, małżonki ruskiego księcia Izjasława) dostał się przez Polskę na Ruś do Kijowa (tu został uzupełniony), później zaś (po ucieczce księżęcej pary z Rusi) został przeniesiony za pośrednictwem dostojnych pań z rodu hrabiów Bergu (małżonek Piastów i Przemyślidów) do ich rodzowego klasztoru w Zwiefalten. W trakcie tej pielgrzymki do kodeksu został wpisany kalendarz (wraz z nekrologiem), jak jednak potwierdziła analiza M. Matli w odniesieniu do pojawiających się w nim postaci świętych, jego głównym wzorcem był kalendarz klasztoru św. Jerzego w Pradze²³, który wedle interpretacji Autorki już wcześniej został przeniesiony do Krakowa (s. 333–335).

Badaczka z pewnością słusznie zakłada, że pierwsze księgi czy pomoce liturgiczne były przywiezione do Polski już przez otoczenie Dobrawy na potrzeby liturgii. Można jednak dodać, jak to ostatnio wykazały analizy Dalibora Havla, że na ziemiach czeskich w okresie X/XI–XII w. również powstawały księgi (Praga, Břevnov, Ostrov, Ołomuniec, Hradisko, niewątpliwie też Sázava), wspomnieć też trzeba skryptorium praskiego intelektualisty i ołomunieckiego biskupa Henryka Zdíka w drugiej ćwierci XII w. (*Horologium olomoucké*)²⁴. Dyskusyjnym tematem jest ocena pochodzenia i donatorów tzw. polskich „złotych kodeksów” (*Codex aureus Gnesnensis*, *Codex aureus Pultoviensis*, fragmenty *Codex pretiosus* i *Missale plenarium*), z którymi są powiązane poprzez swoje zdobnictwo *Kodex vyšehradský (Evangelistář)* i *Evangelistář svatovítské kapituly* (lata 70.–80. XI w.). Historiografia polska i czeska były poniekąd omamione blaskiem złotych miniatur i pozostawały pod urokiem koronacji królewskich. Wiele iluzji odeszło jednak w przeszłość²⁵, również M. Matla podważa rzekome koronacyjne donatorstwo Bolesława II Śmiałego w odniesieniu do złotego kodeksu gnieźnieńskiego. Jak dodaje, argumentacja „świętopiotrowa” (w kontekście miniatury św. Piotra) w tym przypadku przemawia nawet bardziej na korzyść Wratysława II (patrocinium kapituły św. Piotra na Wyszehradzie i kościoła biskupiego w Ołomuńcu). O ile dotąd przenoszenie prestiżowych kodeksów przypisywaliśmy dostojnym małżonkom władców, nic nie stoi na przeszkodzie, by również złote kodeksy wiązać z osobami Judyty Czeskiej czy ewentualnie jej następczyni, Judyty Salickiej. W tym kontekście nie doceniono dostatecznie, moim zdaniem, okoliczności, że w latach 80. XI w. Wratysław II był hegemonem na obszarze dolnobawarskim²⁶, gdzie znajdowały się skryptoria wytwarzające owe złote kodeksy.

Autorka poświęca też uwagę *Pontyfikalowi biskupów krakowskich*, prawdopodobnie z końca XI w. Już W. Abraham dostrzegł w nim błogosławieństwo *domine fortitudinem principis* (nie króla), poświęcenie *super vexillum, super armorum* oraz uwzględnienie świętych Waclawa, Wojciecha i Wita. To, obok innych aspektów, prowokuje uwagi o zamówieniu dzieła z kręgu czeskiego. M. Matla w tym kontekście podważa znaczenie pojawiającej się w nim postaci św. Gereona (którego w tym przypadku włącza do innego szeregu niż krakowska grupa świętych, s. 351–352) i rozważa przekazanie rękopisu do Polski po koronacji Wratysława II (I).

Rozważania prezentowane w recenzowanej książce należy uznać za szczegółowe, pomysłowe i odważne, Autorka pozostaje otwarta na dyskusję i dalszą pracę nad powstaniem syntetycznego ujęcia. Warto sobie przy tym uświadomić, że tematycznie nie chodzi tu o stosunki polityczne ani sąsiedzką rywalizację, ale o subtelniejsze uchwycenie „wewnętrznych” rezonansów, które wiązały się z szerszymi europejskimi prądami oraz usiłowaniami emancypacyjnymi w naturalnym procesie akulturacji regionów peryferyjnych. Wielkim aktorem, jak Mieszko i Dobrawa czy też Wojciech i Brunon, zależało przecież na tym, kto z kim będzie zmieniać świat, tworzyć (naszymi słowami) wysoką kulturę dla niej samej.

Vratislav Vaniček
Praha

²³ I. Hlaváček, *Knihy a knihovny v českém středověku. Studie k jejich dějinám do husitství*, Praha 2005, s. 92–94.

²⁴ D. Havel, *Počátky latinské písemné kultury v českých zemích. Nejstarší latinské rukopisy a zlomky v Čechách a na Moravě*, Brno 2018.

²⁵ W historiografii czeskiej łączył pochodzenie tych kodeksów z konserwatywnie pojmującymi godność monarszą skryptoriami bawarskimi P. Černý, *Kodex vyšehradský, „korunovační” charakter jeho iluminované výzdoby a některé aspekty „politické teologie” 11. století*, w: *Královský Vyšehrad 2. Sborník příspěvků ke křesťanskému miléniu a k posvěcení nových zvonů na kapitulním chrámu sv. Petra a Pavla*, Praha 2001, s. 33–56. A. Merhautová i P. Spunar (ciż, *Kodex vyšehradský. Korunovační evangelistář prvního českého krále*, Praha 2006) powstanie kodeksu łączą z Ratyzboną, gdzie mógł go zamówić klasztor brzeznowski jako dar dla Wratysława II. Odmienną koncepcję (i udział skryptorium w Pradze) postulował V. Kubík w katalogu wystawy: *Otevři zahradu rajskou. Benediktini v srdci Evropy 800–1300*, wyd. D. Foltýn, J. Klípa, P. Mašková, P. Sommer, V. Vlnas, Praha 2014, s. 206–217.

²⁶ Wratysław II w czasie walk Henryka IV we Włoszech (wspierany przez wysłane tam posiłki czeskie) był pewnego rodzaju „patronem” Dolnej Bawarii: w 1082 r. (wraz z oddziałem Bawarów, może i Polaków) pokonał w krwawej bitwie pod Mailberkiem margrabiego austriackiego Leopolda. Do czeskiego władcy zwracali się też z prośbami o wsparcie ratyżbońscy „Szkoci” (którzy szlakiem via Praga i Kraków docierali aż do Kijowa); L. Reitinger, *Vratislav, první král Čechů*, Praha 2017, s. 282–288. Wratysław „opłacał” sobie też służby bawarskiego komesa pałacowego Rapoty.