

## Wprowadzenie

Niniejsza książka jest owocem kilkuletnich badań szerokiego, trzynastoosobowego zespołu, które były możliwe dzięki grantowi OPUS Narodowego Centrum Nauki (projekt badawczy nr 2015/17/B/HS3/00502), realizowanemu na Uniwersytecie Warszawskim pod kierunkiem Romana Michałowskiego. Zespół ten postawił sobie za cel nowe spojrzenie na wybrane aspekty kultury religijnej i politycznej Polski wczesnego i pełnego średniowiecza. Kierowało nami pytanie o to, w jakim stopniu definiują ją dwa pojęcia – oryginalność i wtórność tej kultury wobec kulturowych centrów ówczesnej Europy łacińskiej.

Od początku przyświecało nam przekonanie, że aby przybliżyć się do odpowiedzi, konieczne jest zastosowanie metody porównawczej, która z jednej strony pozwoli zbadać wybrane zjawiska kulturowe w ich szerszym kontekście, z odwołaniem do sytuacji funkcjonującej we wzorcotwórczych centrach kulturowych oddziałujących na Polskę. Z drugiej – metoda komparatystyczna została też zastosowana w tym celu, aby porównać sposób przenikania i asymilowania określonych zjawisk w Polsce i innych krajach znajdujących się na podobnym szczeblu rozwoju cywilizacyjnego. Zależało nam bowiem na tym, aby nie ograniczać się do konstatacji, trwale już przecież zadomowionej w rodzimych badaniach, że znaczna część uchwytniej dla nas źródłowo kultury religijnej i politycznej Polski sprzed roku 1300 była efektem przyjmowania rozmaitych elementów kultury kręgu łacińskiego chrześcijaństwa. Interesowało nas bowiem także, w jaki sposób ta asymilacja następowała i w jakim stopniu zależało to od lokalnych uwarunkowań; staraliśmy się, innymi słowy, bliżej i staranniej przyjrzeć samemu zjawisku akulturacji obcych u swych źródeł wzorców. Byliśmy także otwarci na uwzględnienie możliwego oddziaływania, jakie na kształt polskiej kultury religijnej i politycznej mogły mieć czynniki miejscowe.

Z pozoru podkreślenie wagi czynników miejscowych kierować nas powinno ku Europie Środkowej, któremu to pojęciu – co trzeba tu zauważyć – poświęcono ostatnio w badaniach mediewistycznych (i nie tylko) niemało miejsca<sup>1</sup>. Oczywiście kraje najbliższego sąsiedztwa Polski pozostają poniekąd naturalnym polem do porównań, pojawia się jednak pytanie, czy rzeczywiście samo pojęcie Europy Środkowej i skupianie się na jej specyfice uchodzić może w odniesieniu do postawionego przez nas problemu za najbardziej użyteczne. Odwołajmy się do spostrzeżenia Eduarda Mühlego, który komentując zestaw kryteriów mających wyróżniać ten region, jaki zaproponował niegdyś Christian Lübke<sup>2</sup>, zauważył:

pokrywa się on z tradycyjnym kanonem zagadnień mediewistyki, w którym poza polem zainteresowań znajdują się ciekawe tematy współczesnej nauki. Te zaś – chodzi o formy reprezentacji władzy i komunikacji, mechanizmy zażegnania konfliktów i zaprowadzania pokoju, rozprzestrzenianie się i oddziaływanie monastycyzmu, rolę *memorii* i fundacji, przemiany prowadzące od kultury oralnej do piśmiennej, by wskazać tylko kilka przykładów – wydobywają na powierzchnię właśnie raczej strukturalne podobieństwa między Zachodem i Wschodem, odsuwając na drugi plan postulowaną „specyfikę” Europy Środkowo-Wschodniej<sup>3</sup>.

Rzecz można ująć także inaczej: skupienie się na tych elementach kultury, które w sposób oczywisty są wynikiem chrystianizacji i należą ściśle do kultury religijnej (monastycyzm, kult świętych, hagiografia, liturgia czy – zasadniczo – tradycja piśmiennicza), czyni właśnie z kulturowych centrów łacińskiej Europy naturalny punkt odniesienia w badaniach. Nie przypadkiem pole do pytania o oryginalność w sensie rodzimości (i to niezależnie od tego, czy odpowiedzi są tu pozytywne, czy – co częstsze – negatywne) znajduje się raczej tam, gdzie rozważane są sprawy ustrojowe czy prawne, a więc w tych zjawiskach, których związek z kulturą religijną jest pośredni.

Nie oznacza to bynajmniej, że lokalny kontekst traci tu na znaczeniu, a metoda komparatystyczna ograniczać się ma do porównania sytuacji polskiej z tą występującą w kulturowych centrach. Pytając bowiem o oryginalność przyjętych w Polsce rozwiązań, musimy się bacznie przyrzec – jak wspomnieliśmy wyżej – również innym krajom, które znalazły się w obszarze oddziaływania tej samej chrześcijańskiej kultury łacińskiej;

---

<sup>1</sup> Por. teksty zgromadzone w specjalnym numerze „Kwartalnika Historycznego” 120, 2013, 4; Z. Dalewski, *Wprowadzenie*, w: *Granica wschodnia cywilizacji zachodniej w średniowieczu*, red. idem, Warszawa 2014, s. 7–16; F. Curta, *Eastern Europe in the Middle Ages (500–1300)*, Leiden–Boston 2019, s. 1–14.

<sup>2</sup> Ch. Lübke, *Die Prägung im Mittelalter. Frühe ostmitteleuropäische Gemeinsamkeiten*, „Comparativ. Leipziger Beiträge zur Universalgeschichte und vergleichenden Gesellschaftsforschung” 8, 1998, 5, s. 14–24.

<sup>3</sup> E. Mühle, *Uwagi o ograniczonej przydatności pojęcia „Europa Środkowo-Wschodnia” („Ostmitteleuropa”) w badaniach mediewistycznych*, KH 120, 2013, 4, s. 869.

wymaga tego także kluczowe dla naszego projektu badawczego skupienie uwagi na samym procesie przyjmowania kulturowych wzorów. Istotniejsza okazuje się tu jednak nie jakaś domniemana, pierwotna specyfika regionu, do którego należy Polska, a raczej podobny moment, w którym obszary te włączono do *christianitas* i – co za tym idzie – zbliżony czas ich funkcjonowania w obrębie kultury łacińskiego chrześcijaństwa. Z tego punktu widzenia bardziej użyteczny od pojęcia Europy Środkowej (czy Środkowo-Wschodniej) może być zaproponowany przez Jerzego Kłoczowskiego termin Młodsza Europa.

Z pozoru są to w zasadzie synonimy. Do takiej konstatacji skłaniać może nawet lakoniczna definicja zaproponowana przez samego autora, która brzmi: „Młodsza Europa w tytule naszej książki oznacza to, co dziś chętnie nazywamy Europą Środkowo-Wschodnią. Trzonem tej Europy pozostają historyczne obszary związane z Polską, Czechami i Węgrami”<sup>4</sup>. W dalszej części swojej monografii pod tym tytułem J. Kłoczowski skupia się też zasadniczo na tym właśnie obszarze. Sam jednak przyznaje już we wstępie: „W gruncie rzeczy można by mówić o «młodszej» czy «nowszej» Europie także w odniesieniu do obszarów cywilizacji bizantyńsko-słowiańskiej oraz skandynawskiej odbywających podobną w zasadzie drogę cywilizacyjną do naszej”<sup>5</sup>.

Takie szersze rozumienie terminu jest poniekąd konsekwencją przyjęcia przez J. Kłoczowskiego za kluczowe zjawiska rozszerzenia chrześcijaństwa na obszary słowiańsko-węgiersko-skandynawskie w okolicach roku 1000; pisze on: „nasze zainteresowania koncentrują się na tych obszarach nowego chrześcijaństwa na przełomie X/XI w., które znalazły się w obrębie świata zachodniego. Były to z jednej strony duże obszary między Adriatykiem a Bałtykiem, odtąd stanowiące rodzaj «ściany wschodniej» zachodniego chrześcijaństwa, z drugiej zaś, cała Skandynawia aż po Islandię”<sup>6</sup>. Na fakt, że obszary te zostały włączone w krąg zachodni w podobnym czasie, zwraca uwagę także autor skupiający się właśnie na Skandynawii, a znacznie mniej uwagi poświęcający Europie Środkowej. Nils Blomkvist w swej książce *The Discovery of the Baltic* pisze mianowicie: „Czechy w 955/973, Dania w 960/980, Polska w 966, Węgry w 973, Ruś w 988, Islandia w 1000, Szwecja w 1000/1008, Norwegia w 1030. Tradycyjne daty ostatecznych i trwałych konwersji całych narodów sprawiają – zwłaszcza jeśli umieścić je na mapie – przekonujące raczej wrażenie dość szybkiego procesu”<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> J. Kłoczowski, *Młodsza Europa. Europa Środkowo-Wschodnia w kręgu cywilizacji średnio-wiecznej*, Warszawa 1998, s. 11.

<sup>5</sup> *Ibid.*, s. 13.

<sup>6</sup> *Ibid.*, s. 12.

<sup>7</sup> N. Blomkvist, *The Discovery of the Baltic. The Reception of a Catholic World-System in the European North (AD 1075–1225)*, Leiden–Boston 2005, The Northern World. North Europe and the Baltic c. 400–1700 AD. Peoples, Economies and Cultures, t. 15, s. 44.

Trzeba zaznaczyć, że N. Blomkvist natychmiast zastrzega, że w istocie prawdziwa christianizacja, zwłaszcza w sensie głębokiego procesu dotyczącego mentalności szerszych warstw społecznych, była procesem długotrwałym. W wizji, którą prezentuje, to zresztą nie okres bezpośrednio po oficjalnej konwersji był czasem prawdziwych zmian; w XI w. Bałtyk pozostał – jak pisze – nieodkryty<sup>8</sup> przez Europejczyków z zachodu<sup>9</sup>. To wszystko jednak można by przecież odnieść także do obszarów Europy Środkowej, w tym Polski. Wydaje się więc, że w przypadku Europy Środkowej i Skandynawii mamy do czynienia ze swego rodzaju równoległymi procesami kulturowymi, których podobieństwo wynika nie tyle z punktu wyjścia, a więc jakiegoś podobieństwa kultury miejscowej, ale z włączenia w tym samym czasie w obszar tego samego kręgu kulturowego.

Wspólne jest zarazem w tym okresie tak dla Europy Środkowej, jak i dla Skandynawii doświadczenie prowincjonalności czy peryferyjności wobec kulturowych centrów. Doskonale obrazuje je zestawienie ze sobą fragmentów rozpoczynających opis odpowiednio Skandynawii i Polski pióra dwóch obcych (co chyba istotne) autorów z drugiej połowy XI i pierwszej połowy XII w., a więc z wczesnego w istocie etapu włączania owych obszarów w krąg zachodni. Adam z Bremy, w cytacie, którym N. Blomkvist rozpoczyna zresztą swą monografię, pisze więc: „gdy przekroczy się wyspy Duńczyków, ukazuje się inny świat w Szwecji i Norwegii, które są dwoma najrozleglejszymi krajami północy, niemal jeszcze nieznanymi naszemu światu”<sup>10</sup>. Czy nie brzmi to zaskakująco podobnie do ustępu z Galla Anonima, w którym tłumaczy on konieczność staranniejszego przedstawienia Polski tym, że „kraj Polaków oddalony jest od szlaków pielgrzymich i mało komu znany”?<sup>11</sup> W obu tych tekstach uwagę zwraca to, że punktem odniesienia pozostaje patrzący z zewnątrz „Europejczyk”, człowiek, jak pisze Adam z Bremy, „z naszego świata”, nieznający – „jeszcze”, jak zastrzega<sup>12</sup> – owych dalekich stron.

Użycie w tym kontekście pojęcia „peryferii” prowadzi do kluczowego dla nas pytania o charakter kulturowych przemian następujących na tym

<sup>8</sup> Czy też, jeśli by podążać za sugestią Wojtki Jezierskiego, niewynaleziony, zob. W. Jezierski, *Introduction*, w: *Imagined Communities on the Baltic Rim, from the Eleventh to Fifteenth Centuries*, red. idem, L. Hermanson, Amsterdam 2016, s. 22.

<sup>9</sup> N. Blomkvist, *The Discovery of the Baltic*, s. 44.

<sup>10</sup> „Transeuntibus insulas Danorum alter mundus aperitur in Sueoniam vel Nortmanniam, quae sunt duo latissima regna aquilonis et nostro orbi adhuc fere incognita”, *Magistri Adam Bremensis Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*, wyd. B. Schmeidler, Hannoverae–Lipsiae 1917, MGH SrG in usum scholarum, t. 2, ks. IV, rozdz. 21, s. 250.

<sup>11</sup> „Regio Polonorum ab itineribus peregrinorum est remota, et [-] paucis nota”, *Galli Anonymi Cronicae et gesta ducum sive principum Polonorum*, wyd. K. Maleczyński, Kraków 1952, MPH s.n., t. 2, s. 6. Tłumaczenie za: Gall Anonim, *Kronika polska*, przeł. R. Grodecki, Wrocław 2003, s. 9.

<sup>12</sup> Por. N. Blomkvist, *The Discovery of the Baltic*, s. 3–4.

obszarze. Nie sposób nie odwołać się w tym miejscu do pracy Roberta Bartletta z roku 1993, *Tworzenie Europy, ze znaczącym podtytułem: Podbój, kolonizacja i przemiany kulturowe, 950–1350*<sup>13</sup>. Badacz ten w niespotykanym wcześniej w kręgu anglosaskim stopniu uwzględnił w rozważaniach nad kształtowaniem się kulturowej tożsamości Europy obszary peryferyjne, kluczem czyniąc jednak pojęcia ekspansji i kolonizacji. „W ujęciu Bartletta – jak trafnie rzecz podsumowuje w posłowie do polskiego tłumaczenia monografii Piotr Górecki – europeizacja [– –] jest przede wszystkim, jeśli nie wyłącznie, transmisją, czy jednostronną akulturacją”<sup>14</sup>, dokonywaną na dodatek nierzadko przez czynniki obce także w sensie etnicznym, to jest np. w przypadku Polski przez niemieckich przybyszów. „Książka nie dotyczy natomiast – zauważa P. Górecki – tych elementów, wymiarów czy kryteriów europeizacji, które pochodzą w jakiś sposób ze źródeł autochtonicznych”<sup>15</sup>. Mamy więc do czynienia ze zjawiskiem, wobec którego czynniki miejscowe są w zasadzie bierne, a które polega na prostym kopiowaniu wzorów płynących z kulturowych centrów. Osobną kwestią pozostaje, na ile udatna jest powstała w ten sposób próba naśladownictwa, aby odwołać się do funkcjonującego zdaniem Larry’ego Wolffa od czasów oświecenia stereotypu Europy Wschodniej jako nieudanej kopii Zachodu<sup>16</sup>.

J. Kłoczowski, podobnie zresztą jak wielu innych badaczy z regionu, patrzy dość podejrzliwie na zastosowanie do obszaru Polski, czy szerzej – tej części Europy, terminu „peryferie”, widząc w tym pokłosie negatywnych stereotypów<sup>17</sup>. W proponowanej przez niego wizji także tworzenie się miejscowej kultury nie ogranicza się do kopiowania; jak zwraca uwagę: „Pogłębiona chrystianizacja i okcydentalizacja szła w parze z tworzeniem własnych kultur opartych na własnych językach i tradycjach, z tworzeniem podstaw kultur narodowych wchodzących w skład bogatej w swej różnorodności kultury europejskiej”<sup>18</sup>. W efekcie – zauważa w innym miejscu badacz – „[p]rocesy okcydentalizacji [– –] dawały swoiste, nierzadko oryginalne rezultaty”<sup>19</sup>.

Mimo bowiem wszelkich podobieństw, a także wspólnych ram, dostrzegalne są przecież także różnice kulturowe między poszczególnymi obszarami

---

<sup>13</sup> R. Bartlett, *Tworzenie Europy. Podbój, kolonizacja i przemiany kulturowe, 950–1350*, przeł. G. Waluga, Poznań 2003 (oryg. ang. 1993).

<sup>14</sup> P. Górecki, „*Tworzenie Europy*” Roberta Bartletta w kontekście anglosaskich badań historycznych nad początkami i kształtowaniem się Europy, w: R. Bartlett, *Tworzenie Europy*, s. 514.

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> L. Wolff, *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford 1995. Por. M. Górny, *Użyteczność i granice. Europa Środkowo-Wschodnia jako narzędzie badawcze*, KH 120, 2013, 4, s. 803.

<sup>17</sup> J. Kłoczowski, *Europa Środkowo-Wschodnia jako przedmiot badań*, KH 120, 2013, 4, s. 840–841.

<sup>18</sup> Ibid., s. 838.

<sup>19</sup> J. Kłoczowski, *Młodsza Europa*, s. 13.

łacińskiego chrześcijaństwa, czego świadomość istniała także w średniowieczu. Dobrze rzecz oddaje ustęp z *Passio Kanuti*, będący „wedle naszej najlepszej wiedzy pierwszym zdaniem pierwszego dzieła duńskiej literatury”, jak stwierdza rozpoczynający nim swój ważny artykuł poświęcony „pierwszej fali pisania o przeszłości w Norwegii, Danii i na Węgrzech” Lars Boje Mortensen<sup>20</sup>. Hagiograf pisze zatem:

Choć przez Kościoły całego świata jest przyjęte, aby każdy lud chrześcijański celebrował święta [ku czci] świętych, sławił zwycięstwa męczenników i naśladował ich życie, to jednak w poszczególnych miejscach [niektórzy] uważani są, jak sądzę, za szczególnie godnych czci i otaczani kultem przez swych rodaków i ludzi z powodu bliskości związanej ze wspólnym zamieszkiwaniem i z powodu obecności świętych relikwii, które dla pomocy mieszkańcom tych czy innych [miejsc] zostały przekazane<sup>21</sup>.

Z tego w istocie dość banalnego i często spotykanego stwierdzenia<sup>22</sup> wyczytać można – poza samą świadomością lokalnej odrębności – także i rodzaj dumy, a mianowicie przekonanie, że „nasze” (tu: „nasi święci”) wpisuje się – i to w zasadzie na równych prawach – w szerszy, mający długą tradycję, chrześcijański kontekst<sup>23</sup>.

Oryginalność, o której tu mowa, jest zatem zazwyczaj wynikiem nie tyle nawet oddziaływania jakichś rodzimych, przedchrześcijańskich tradycji, ile raczej procesu przyjmowania zachodnich wzorów i polega na kształtowaniu się lokalnych wariantów kultury chrześcijańskiej czy specyficznych jej adaptacji. Trzeba bowiem pamiętać, że wszystkie interesujące nas zjawiska funkcjonują w ramach kultury tworzonej przede wszystkim przez ludzi Kościoła, łączącej łaciński Zachód, stąd nawet jeśli wskazać można jakieś zjawiska dla kultury polskiej oryginalne czy nawet w ramach *christianitas* awangardowe, to powstają one w ramach kultury mówiącej – w sensie przenośnym, ale i dosłownym – językiem pochodzącym z centrów kulturowych położonych poza Polską.

Stwarza to oczywiście pytanie o definicję kultury polskiej, zwłaszcza w okresie najwcześniejszym, przy czym odnosimy się tu jedynie do czasów po chrzcie Mieszka. Należy ją, jak się wydaje, rozumieć jako funkcjonujący

<sup>20</sup> L.B. Mortensen, *Sanctified Beginnings and Mythopoetic Moments. The First Wave of Writing on the Past in Norway, Denmark, and Hungary, c. 1000–1230*, w: *The Making of Christian Myths in the Periphery of Latin Christendom (c. 1000–1300)*, red. idem, Copenhagen 2006, s. 247.

<sup>21</sup> „Licet per totius orbis ecclesias conueniat omni populo christiano festa sanctorum celebrare, uictorias martirum laudare uitamque istorum imitari, in singulis tamen locis propter familiaritatem cohabitantium et propter sanctorum presentiam reliquiarum, que in solacium istis uel illis habitatoribus condonate sunt, ueneratione (inquam) speciali apud ciues populosue suos digni habentur atque honorantur”, *Passio sancti Kanvti regis et martiris*, wyd. M.C. Gertz, w: *Vitae sanctorum Danorum*, København 1908–1912, rozdz. 1, s. 62.

<sup>22</sup> Por. L.B. Mortensen, *Sanctified Beginnings*, s. 248.

<sup>23</sup> Por. *ibid.*, s. 263.

lokalnie wariant łacińskiej kultury chrześcijańskiej, niezależnie od tego, w jakim stopniu trzeba go uznać za specyficzny, w jakim zaś za nie różniący się od innych.

Istotne jest, jak się wydaje, dostrzeżenie, że ów lokalny wariant wszedł – na co zwraca uwagę J. Kłoczowski – „w skład bogatej w swej różnorodności kultury europejskiej”. Jeśli faktycznie więc – jak chce R. Bartlett – „[k]oło roku 1300 Europa istniała jako rozpoznawalna kulturowa całość”<sup>24</sup>, to Polska, a także inne obszary Młodszej Europy bez wątpienia stanowiły jej część. Można tu oczywiście zastosować zasugerowany przez angielskiego historyka dla opisu tego zjawiska termin „kolonizacja”, ale jego użycie – w świetle badań postkolonialnych<sup>25</sup> – każe zarazem zakwestionować zaproponowany przez R. Bartletta wzorzec jednostronnej akulturacji. Jak zauważa bowiem Homi Bhabha, „oryginał” (*original*), a więc w terminologii tego badacza to, co określić moglibyśmy dla naszych potrzeb jako kulturę wzorcową, jest z założenia zawsze niedokończony i niekompletny. Wynika to z faktu, że każda kultura wyraża się w procesie kulturowego tłumaczenia (*cultural translation*), przez które badacz ten rozumie nie tyle zjawisko analogiczne do przekładu językowego, ale raczej proces interpretacji, wpływający na samą przekazywaną treść<sup>26</sup>. W związku z tym wszystkie kultury są stale w procesie hybrydyzacji i trudno tu mówić o jednostronnym oddziaływaniu. Rzecz dotyczy tak kultury, którą moglibyśmy określić jako dominującą, jak i kultury peryferii; w tym pierwszym wypadku hybrydyzacja wiąże się z włączaniem nowych obszarów i przekładaniem na ich potrzeby własnej kultury<sup>27</sup>. To, co powstaje w efekcie, nie jest jakąś wypadkową dwóch kultur, ale czymś zupełnie nowym, „trzecią przestrzenią” (*third space*), aby raz jeszcze odwołać się do pojęć proponowanych przez H. Bhabhę<sup>28</sup>.

W odniesieniu do interesującego nas okresu wczesnego i pełnego średnio-wieczna należałoby więc raczej uznać, że tego rodzaju hybrydyzacji podlegała nie tylko kultura polska, dostosowująca do miejscowych warunków wpływy różnych ośrodków kultury łacińskiej i dodając do nich komponent w postaci własnej specyfiki, ale też kultura europejska. Działo się tak również dlatego,

---

<sup>24</sup> R. Bartlett, *Tworzenie Europy*, s. 430.

<sup>25</sup> O problemach z zastosowaniem teorii postkolonialnej w badaniach historycznych, zwłaszcza nad historią Polski i Europy Środkowo-Wschodniej, por. A. Pieniądz, *Historycy a teoria postkolonialna – między niewiedzą, odrzuceniem i krytyką*, w: *Perspektywy postkolonializmu w Polsce, Polska w perspektywie postkolonialnej*, red. J. Kieniewicz, Warszawa 2016, s. 105–116.

<sup>26</sup> „By translation I first of all mean a process by which, in order to objectify cultural meaning, there always has to be a process of alienation and of secondariness in relation to itself”, *The Third Space. Interview With Homi Bhabha*, w: *Identity. Community, Culture, Difference*, red. J. Rutherford, London 1990, s. 209–210 (cytat. s. 210).

<sup>27</sup> *Ibid.*, s. 210. Szerzej: H. Bhabha, *Miejsca kultury*, przeł. T. Dobrogoszcz, Kraków 2010 (oryg. ang. 1994).

<sup>28</sup> *The Third Space*, s. 211; H. Bhabha, *Miejsca kultury*, zwł. s. 22–25.

że kultura Polski, podobnie jak innych krajów Młodszej Europy, stawała się w ramach omawianego tu procesu w jakimś sensie częścią „oryginału”, który kopiowała. Nie kopiowanie czy imitowanie bowiem – jak zauważa L.B. Mortensen – było tu celem; kultury obszarów Młodszej Europy nie chciały stać się takie jak model, z którego czerpały wzorce, ale stać się jego częścią, mieć poczucie, że „my, razem z innymi, jesteśmy owym starożytnym, świętym światem”<sup>29</sup>.

Jeśli zatem około roku 1300 – wróćmy znów do R. Bartletta – nastąpiła „europeizacja Europy”<sup>30</sup>, to znaczy stała się ona specyficzną, kulturowo identyfikowalną całością, to nie jedynie w wyniku jej rozszerzenia o nowe obszary i transmisji kulturowej z centrów do peryferii. Europa około roku 1300 stała się tym, czym się stała, także na skutek trwałego włączenia tych nowych obszarów, w tym Polski, z ich lokalną, kulturową specyfiką.

Próba dostrzeżenia czy też bliższego przyjrzenia się owej kulturowej specyfice na przykładzie wybranego elementu kultury polskiej stanowi istotę każdego z wchodzących w skład tego tomu monograficznych studiów. Ich prezentację zacząć wypada od tych, które bezpośrednio dotyczą problematyki politycznej i prawno-ustrojowej, a więc takiej, w której – jak zauważyliśmy wyżej – w największym stopniu spodziewać by się można elementów oryginalnych na tle europejskim, bo będących wynikiem korzystania z rozwiązań rodzimych, specyficznych dla Polski czy też kręgu słowiańskiego. Tego rodzaju problematyka zajmuje czołowe miejsce w rozdziałach Radosława Koteckiego i Marcina R. Pauka.

R. Kotecki w swoim artykule (*Żydzi, świętokradcy i pokój książęcy. Wokół instytucji protekcji monarszej w Polsce piastowskiej*, s. 27–75) zadaje następujące pytanie: czy znana w Polsce średniowiecznej instytucja pokoju była rozwiązaniem prawnym mającym korzenie w miejscowej tradycji, czy – przeciwnie – powstała jako adaptacja wzorów europejskich? Autor staje na stanowisku, że w warunkach wcześniejszego średniowiecza pokój był równoznaczny z protekcją monarszą. W konsekwencji omawiane zagadnienie rozpatruje w odniesieniu do poszczególnych podmiotów korzystających z tej protekcji, przede wszystkim trzech: Żydów, instytucji kościelnych i osób duchownych. Kluczowe znaczenie dla rozważań ma często komentowany w literaturze fragment Kroniki Kadłubka, zawierający krytykę polityki wewnętrznej Mieszka III (IV, 2).

Najważniejsza teza artykułu brzmi: w miejscowej tradycji, czyli – powiedzielibyśmy – w kulturze słowiańskiej, pojęcie pokoju nie było znane. Był on instytucją przejętą z Zachodu. Prawa księcia do Żydów, tak jak są one poświadczone we wskazanym ustępie Kroniki Kadłubka, nie wynikały

<sup>29</sup> L.B. Mortensen, *Sanctified Beginnings*, s. 264–265 (cytat: s. 265).

<sup>30</sup> R. Bartlett, *Tworzenie Europy*, s. 430.



z regale monarszego, jak się niekiedy przyjmuje, lecz właśnie z protekcji, jaką monarcha ich otaczał. Nie ulega też wątpliwości, że instytucja opieki nad Żydami nie była innowacją Mieszka III, lecz została wprowadzona przez któregoś z wcześniejszych Piastów. Opieka królewska nad Żydami znana była na Zachodzie. Występowała w państwie karolińskim, a potem w Niemczech ottońskich. I tam należy szukać pośrednich lub bezpośrednich źródeł inspiracji dla polskiej grupy rządzącej.

W Polsce piastowskiej znana była także książęca protekcja nad instytucjami kościelnymi i duchowieństwem. Jej cofnięcie, jak dowodzi przebieg konfliktu Tomasza II z Henrykiem Probussem, groziło Kościołowi katastrofą. R. Kotecki zwraca uwagę na dwa aspekty tej opieki: z jednej strony odnosiła się do Kościoła jako takiego, z drugiej – do wybranej instytucji niższego rzędu, np. konkretnego klasztoru (jak choćby opieka Mieszka III nad Lubiążem). To również odpowiadało stosunkom karolińskim, tak jak i współdziałanie władzy świeckiej i duchownej w karaniu tych, którzy zagrozili własności i wolności Kościoła. Autor zwraca uwagę na kontekst środkowoeuropejski: te same zjawiska, co w Polsce, wystąpiły w Czechach i na Węgrzech, również tutaj pod wpływem świata karolińskiego.

Główny wysiłek badawczy Marcina R. Pauka (*Regnum in se divisum. Ku syntezie kultury politycznej Piastów doby dzielnicowej*, s. 76–163) zmierza do zrekonstruowania zasad, którymi kierowali się trzynastowieczni książęta polscy w prowadzeniu polityki. Autor z pola rozważań usuwa od razu kwestię zjednoczenia państwa polskiego, stwierdzając, że nie był to problem, którym by się interesowali. Piastowie żyli zresztą w świecie wartości i wyobrażeń, który wszelką politykę zjednoczeniową czynił w praktyce niemożliwą. Byli mianowicie wierni zasadzie, zgodnie z którą poszczególne dzielnice Polski stanowiły wyłączną domenę miejscowych linii dynastycznych.

Wśród zasad, którymi kierowali się Piastowie, była dziedziczność tronu oraz to, że wszyscy książęta są wolni i sobie równi. Władcy starali się umocnić swoją pozycję poprzez małżeństwa dynastyczne (dużą rolę odgrywały mariaże w obrębie dynastii Piastów), a także innego rodzaju alianse, takie jak adopcja jednego piastowskiego księcia przez drugiego lub *compaternitas*, czyli więź, jaka powstawała wówczas, gdy władca piastowski stawał się ojcem chrzestnym syna innego. Wyrazem świadomości dynastycznej było imiennictwo, z takimi otoczonymi czcią imionami, jak Mieszko, Bolesław czy Władysław. Ale w ciągu XII–XIII w. zaczęto wybierać nowe. Władcy Mazowska sięgali chętnie po imiona „antykwaryczne”, podsunięte przez kronikarzy (Lestek, Siemowit, Siemomysł), linia śląska w większym stopniu niż inne – po niemieckie (Henryk, Konrad). Ważnym elementem świata polityczno-moralnych wyobrażeń, jakimi kierowali się polscy książęta, był honor – wartość, o którą wszyscy oni zabiegali. Zawierał on w sobie wszelkie możliwe aspekty pomyślności władcy i jego księstwa.

Do tak naszkicowanej kultury politycznej M.R. Pauk przykłada analogiczne zjawiska zachodzące w Niemczech XII–XIII w., stwierdzając daleko idące podobieństwa, przy czym punktem odniesienia nie jest dom cesarski, lecz książęta – władcy powstających władztw terytorialnych. Chodzi np. o znaczenie honoru w życiu politycznym czy też o fundacje klasztorne jako ośrodki dynastycznej *memorii*. Nie znaczy to jednak, że zasady życia politycznego w Polsce nie nosiły cech oryginalnych, takich jak małżeństwa zawierane między członkami dynastii piastowskiej czy sięganie po autorytet papieżstwa w konfliktach dynastycznych.

Mennictwo było na ziemiach polskich importem – rzecz to oczywista. A przecież i w tym wypadku analiza problemu z punktu widzenia naszego kwestionariusza badawczego ma swoje uzasadnienie. Przekonuje o tym artykuł Mateusza Boguckiego pt. *Oryginalność i wtórność mennictwa polskiego w X–XII w.* (s. 164–232). Wtórność polegała na kopiowaniu jednostki zachodnioeuropejskiego mennictwa – denara, a także na przejmowaniu ikonograficznych wyobrażeń, czerpanych z różnych krajów. We wczesnym okresie tym, co wyróżniało polskie mennictwo, było jego marginalne znaczenie, mniejsze niż w Niemczech – co oczywiste, ale także mniejsze niż w Czechach i na Węgrzech. Innym wyróżnikiem było jego rozproszenie: nie tylko władca był emitentem, lecz także możni. Miało to swoje analogie, a może i wzory, w Rzeszy. Większa centralizacja nastąpiła za panowania Bolesława Szczodrego. O całkowitej oryginalności w odniesieniu do polskiego mennictwa trudno mówić, jeżeli pominąć brakteaty Bolesława Krzywoustego, najstarsze, a może jedne z najstarszych, tego typu monety w Europie.

Na pograniczu świata polityki i świata symboli i rytuału sytuuje się studium Lukáša Reitingera (*Polské země a originálnost piastovské monarchie jako inspirace a nástroj panovnícké seberezentace Přemyslovců*, s. 233–290), w którym ważne miejsce zajmuje zagadnienie wczesnopiastowskich koronacji. Problem ten, ważny dla mediewistyki polskiej, autor analizuje, biorąc za podstawę materiał czeski i korzystając z doświadczeń tamtejszej historiografii. L. Reitinger stwierdza, że dla panujących w XI–XII w. Przemyślidów koronacja królewska była celem równie upragnionym, co trudno osiągalnym. Dodaje również – i jest to teza kluczowa – że inspiracją dążeń koronacyjnych książąt czeskich była postać Bolesława Chrobrego, wielkiego władcy i koronowanego króla.

L. Reitinger zwraca także uwagę na inny aspekt myśli politycznej Przemyślidów. Przez całe pokolenia żyli oni w przekonaniu, że należy im się władza zwierzchnia nad Polską. W przekonaniu tym utwierdzała ich polityka cesarzy, nadających i zatwierdzających tę zwierzchność zarówno aktami prawnymi, jak i gestami rytualnymi. Można mówić o pewnej odezwanej od rzeczywistości doktrynie, która jednak wpływała na działania polityczne władców czeskich, np. Przemysła Ottokara II, i która, co prawda na krótko, za panowania Wacława II stała się rzeczywistością.

W czterech rozdziałach podjęto zagadnienie kultu świętych, dla różnych okresów czasu i z różnych punktów widzenia. Maksymilian Sas przedstawia artykuł zatytułowany *Między swoistością a typowością: kult św. Piotra Apostoła w monarchii wczesnopiastowskiej na tle środkowoeuropejskim (do końca XI w.)*, s. 291–377. Badacz dokonuje rozróżnienia między dwoma znaczeniami tego kultu. Z jednej strony był to wielki święty i patron. Przypisywana mu rola polegała m.in. na tym, że to on decydował o wpuszczeniu zmarłych do Królestwa Bożego (św. Piotr jako klucznik niebieski). Z drugiej strony był to święty jak najściślej związany ze Stolicą Rzymską jako jej założyciel i gwarant jej świętości.

To rozróżnienie ma dla rozważań przedstawionych w artykule podstawowe znaczenie. Rola św. Piotra jako patrona i pośrednika u Boga jest potwierdzona we wszystkich krajach środkowoeuropejskich wczesnego średniowiecza, również w Czechach, czego dowodem są datowane na ten okres wezwania kościołów. Ale w państwie wielkomorawskim i w Polsce cześć oddawana Księciu Apostołów szła w parze z polityką tamtejszych władców, której celem było nawiązanie ścisłych stosunków z papieżem. Tak było w przypadku aktu *Dagome iudex* czy oddania się Świętopelka i jego ludu pod opiekę św. Piotra. I to łączenie obu sfer stanowi swoistość większości krajów słowiańskich Europy Środkowej we wczesnym średniowieczu. Jedynie Czechy wyróżniają się na tym tle. Nie widać tam aktów związanych z kultem św. Piotra, których adresatem byłaby Stolica Apostolska (jak w przypadku choćby *Dagome iudex*). Próby idące w tym kierunku podjął dopiero Wratysław II. M. Sas stawia tezę, że polityka polegająca na traktowaniu papieża jako *alter ego* św. Piotra zmierzała do ustanowienia niezależnej organizacji kościelnej. Ma przy tym na myśli państwo wielkomorawskie i Polskę.

O problematykę papieską zahacza również Grzegorz Pac. Podejmuje on zagadnienie z pozoru szczegółowe, w istocie jednak pozwalające wniknąć w problematykę prezentowanego tomu (*Papieska kanonizacja Pięciu Braci – przejaw naśladownictwa czy nowatorstwa? Wokół przemian kultu świętych na peryferiach chrześcijaństwa lacińskiego w X–XII w.*, s. 378–446). Doktryna, zgodnie z którą jedynie Stolica Apostolska ma prawo przeprowadzania kanonizacji, została wyraźnie sformułowana w drugiej połowie XII w., była jednak wynikiem trwającego dwieście lat procesu. Kształtowała się poprzez precedensy, z których pierwszym była kanonizacja św. Udalryka biskupa Augsburga, a drugim – Pięciu Braci Polskich.

W obszernym wywodzie autor rekonstruuje poszczególne etapy omawianego procesu, zwracając szczególną uwagę na obszary peryferyjne, a także aktywność episkopatu niemieckiego. Jednak w początkowym okresie środowiskiem szczególnie promującym kanonizację papieskie okazują się eremicy z kręgu św. Romualda. Ci sami – podkreśla autor – którzy idąc na misję

u pogan, usilnie zabiegali o licencję apostolską. To ich odróżniało od innych misjonarzy tamtych czasów. Stosunek z jednej strony do kanonizacji papiejskiej, z drugiej do licencji apostolskiej jest wyrazem przywiązania środowiska eremickiego do Stolicy Apostolskiej.

Pięciu Braci poniosło męczeństwo w Polsce, tam spoczywały ich ciała, w polskim też klasztorze służyli Bogu mnisi, którzy wystarli się o papiejską kanonizację. Słuszna zatem wydaje się teza, że nasz kraj znajdował się w awangardzie przemian, które „doprowadziły do wytworzenia się papiejskiego monopolu na kanonizację” (s. 379). Oczywiście owi eremici w większości byli cudzoziemcami, a swoją formację duchową i intelektualną otrzymali we Włoszech. Cechą jednak charakterystyczną Polski Chrobrego było to, że przyciągała ona do siebie cudzoziemców, w tym elity intelektualne i moralne ówczesnego Kościoła.

Podstawę źródłową dla dwóch kolejnych artykułów stanowi polska hagiografia XII–XIII w. Wojtek Jezierski (*Udomawianie św. Wojciecha. Mitologizacja misjonarstwa i władzy biskupiej w Polsce i w Skandynawii od XI do XIII w.*, s. 447–490) zwraca uwagę na to, że w dojrzałym średniowieczu środowiska kościelne skupione wokół katedr nie tylko propagowały kult świętego patrona, założyciela danego biskupstwa – był to często biskup-misjonarz – lecz także odpowiednio kształtowały jego wizerunek. Chodziło o to, aby podnieść prestiż danej diecezji, a czasem nawet uzasadnić jej prawo do istnienia. Owo kształtowanie wizerunku nie ograniczało się tylko do przypomnienia i odpowiedniego naświetlenia przekazanych przez tradycję faktów. Jako fakty podawano niekiedy wydarzenia dotąd nieznanne i niemające nic wspólnego z rzeczywistością. Jednym z przytoczonych przez autora przykładów jest misyjna działalność św. Wojciecha w Polsce i na Pomorzu.

W. Jezierski podkreśla, że zjawiska te znane były zarówno na Zachodzie, jak i w krajach schryścianizowanych dopiero w średniowieczu, w Polsce i w Skandynawii. Koncentrując się na rekonstrukcji ideologii rozwijanej w środowisku gnieźnieńskim a związanej ze św. Wojciechem (głównie na podstawie *Tempore illo* i *Miracula Sancti Adalberti*), W. Jezierski śledzi paralelne zjawiska występujące w Szwecji i w stanowiącej wówczas jej integralną część południowo-zachodniej Finlandii, odnoszące się do kultu św. Zygryfda i św. Henryka. Najważniejsze są wnioski odnoszące się do specyfiki regionalnej. Po pierwsze na Zachodzie dużą rolę w ideologii ważnych stolic biskupich odgrywał pogląd o ich apostolskim pochodzeniu. W krajach nowego chrześcijaństwa było to w sposób oczywisty niemożliwe, toteż ani Wojciecha, ani Zygryfda czy Henryka nie przedstawiano jako apostołów *sensu stricto*. Po drugie znaczenie św. Wojciecha było wyjątkowe nie tylko na tle nowego chrześcijaństwa, lecz i w kontekście zachodnim: był on patronem biskupstwa, ale jednocześnie dynastii i państwa. Na Zachodzie i w Skandynawii funkcje

te były na ogół rozdzielone, np. w Szwecji i Finlandii, obok św. Henryka, patrona biskupstwa Turku, był św. król Eryk, patron królestwa.

Miłosz Sosnowski w artykule *Oryginalność i wtórność wczesnej polskiej hagiografii (do końca XIII w.) – wybrane problemy* (s. 491–582) sytuuje polskie piśmiennictwo hagiograficzne na mapie Europy. Wskazuje na jego ubóstwo i późne początki. W okresie do końca XIII w. powstało około 10 utworów, z czego co najwyżej jeden ma dwunastowieczną metrykę. Dla porównania – z diecezji leodyjskiej znanych jest 90 utworów datowanych na lata 950–1130, z niemieckojęzycznej części Niemiec z tego samego okresu – 100, w Czechach napisano ich do końca XIII w. około 20, na Węgrzech 10, z tym że produkcja hagiograficzna rozpoczęła się tam już w XI w., wreszcie w Szwecji i na należących do niej ziemiach współczesnej Finlandii łącznie około 9. W świetle tych liczb wyodrębnia się Europa Środkowa i Północna jako obszar o stosunkowo niewielkiej produkcji hagiograficznej, przy czym Polska na tym tle w sensie pozytywnym się nie wyróżniała.

M. Sosnowski rekonstruuje etapy kształtowania się polskiej hagiografii. Najpierw, ale nie wcześniej niż w XII w., zaczęto sobie przyswajać najstarsze żywoty św. Wojciecha, które powstały przecież poza Polską i nie przez Polaków zostały napisane. Krokiem następnym było samodzielne opracowywanie żywotów św. Wojciecha, na bazie spuścizny z przełomu X i XI w., ale z dodatkami, które czyniły bohatera świętym bardziej polskim i dla Polski ważniejszym. W XIII w. zaczęły powstawać żywoty niemające podstawy faktograficznej w tekstach obcych, przede wszystkim najstarsze żywoty św. Stanisława. Ponieważ jednak autor tych ostatnich bardzo mało wiedział o dziejach swego bohatera, treść pisanych przez siebie utworów wypełniał topiką zaczerpniętą z hagiografii, która powstawała współcześnie na Zachodzie, głównie dominikańskiej. Celem polskich twórców, i to w pełni osiągniętym, było uczynienie z Polski sakralnego centrum. To prawda, był Rzym, była Jerozolima, ale ostatecznie pełnię świętości „polscy” święci osiągnęli w Polsce, i tu – czy to w Gnieźnie, czy to w Krakowie – z miejsca ich pochówku tryskało niewyczerpane źródło łask Bożych.

W ten sposób polska hagiografia osiągnęła kształt odpowiadający hagiografii zachodniej. Czy w związku z tym można mówić o jakiegokolwiek oryginalności polskiej hagiografii, poza jej ilościowym ubóstwem i opóźnieniem jej początków (o ile te wyróżniające cechy w ogóle na takie miano zasługują)? Z omówionego przez M. Sosnowskiego materiału wynika duże nasycenie polskich żywotów problematyką polityczną. Oczywiście, nie była ona obca analogicznemu gatunkowi piśmiennictwa na Zachodzie, ale w Polsce owo nasycenie zdaje się być dużo większe. Dodajmy, że mówiąc o polityczności, mamy na myśli odniesienia do sfery państwowej i etnicznej.

W świat monarszych fundacji, monastycyzmu i duchowości wprowadzają artykuły Marzeny Matli i Anny A. Dryblak. M. Matla (*Aktywność kulturotwórcza*

*przedstawicielkę dynastii w Polsce i w Czechach schyłku XII i pierwszej połowy XIII wieku – pierwiastki rodzime i obce*, s. 583–653) zwraca uwagę na działalność dwóch księżnych polskich, w obu przypadkach wywodzących się z dynastii Przemyślidów. Działalność ta przejawiała się przede wszystkim w sferze kościelnej. Z żoną Kazimierza Sprawiedliwego Heleną autorka łączy ryty figuralne na posadzce wiślickiej. Nie tylko w tym sensie, że wraz z mężem przedstawienia te zapewne ufundowała, ale od niej wywodziła się myśl, żeby w przestrzeni sakralnej umieścić wizerunki członków dynastii. Sama zaś inspirację czerpała z ufundowanej przez jej ojca Konrada morawskiego kaplicy w Znojmie, na której ścianach uwieczniono członków dynastii Przemyślidów. Także tetrakonchowy kościół św. Maurycego w Zawichoście swój kształt architektoniczny zawdzięczał wzorom morawskim i czeskim, przekazanym środowisku polskiemu przez Helenę. Zdaniem autorki księżna wspierała w Polsce norbertanki, co odpowiadało roli, jaką ruch norbertański odgrywał w ówczesnych Czechach.

Drugą bohaterką artykułu jest księżna śląska Anna, żona Henryka Pobożnego. M. Matla ukazuje ją jako fundatorkę klasztorów franciszkanów, klarysek i krzyżowców z czerwoną gwiazdą we Wrocławiu. Jest oczywiste, że zaangażowanie księżnej na tym polu wynikało z jej związków ze środowiskiem praskim. Trzeba powiedzieć wprost, że wszystkie te fundacje były naśladownictwem fundacji jej siostry św. Agnieszki, klaryski i wielkiej promotorki ruchu klariańskiego.

Czeskie wpływy obejmowały także bardziej świeckie dziedziny życia. Helena jako pierwsza kobieta w Polsce biła monety. Miały na to wpływ okoliczności polityczne – była wówczas księżną-regentką – ale również i to, że w Czechach tradycja mennictwa władczyń była żywa i głęboko zakorzeniona.

Omawiane przez M. Matłę przykłady ukazują proces recepcji przez Polskę wzorów obcych. Jest to jednak coś więcej niż prosta recepcja. Ostatecznie płyta wiślicka była osiągnięciem na wskroś oryginalnym. Nawet jeżeli się przyjmie, że jakimś odległym prototypem były dla niej malowidła ze Znojma, to jest rzeczą jasną, iż był to jednak daleki wzorzec.

Punktem odniesienia artykułu A.A. Dryblak (*Oryginalne czy wtórne? Fundacje klarysek małopolskich a ideał klariański u ich zarania*, s. 654–724) jest podjęta w XIII w. reforma franciszkańska, postulująca radykalne ubóstwo jako ideał religijny. Zainicjowana na początku XIII w. we Włoszech, bardzo szybko rozprzestrzeniła się w całej katolickiej Europie. Autorka rozpatruje zagadnienie w odniesieniu do nurtu żeńskiego, w ramach którego realizacja ideału dobrowolnego ubóstwa na wzór klasztorów męskich natrafiała na przeszkody trudne do pokonania. W ówczesnych warunkach społecznych trudno było sobie wyobrazić, żeby zakonnica osobiście zebrała, a zaopatrywanie klasztoru poprzez dostarczanie żywności jako jałmużny nie dawało gwarancji przetrwania.

Mimo tych trudności uczennica Franciszka z Asyżu, św. Klara, stała na czele klasztoru, w którym realizowano franciszkański ideał ubóstwa. A.A. Dryblak stawia następujące pytanie: jaka była recepcja tego wzorca w Europie zaalpejskiej? Najpierw podaje dwa przykłady zagraniczne, oba fundacji królewskiej: klasztor królowej Agnieszki w Pradze oraz klasztor w Longchamp pod Paryżem królowej Izabeli, siostry Ludwika Świętego. O ile pierwszy starał się realizować ideały ubóstwa w duchu św. Klary, o tyle francuski miał pełne uposażenie ziemskie. Różnorodność w sposobie recepcji wzorców klariańskich widoczna jest też w Polsce. Oto klaryski z domu założonego przez księżną Annę we Wrocławiu osobiście zebrały na ulicach, wybrały zatem surowsze rozwiązanie niż uczennice św. Klary u św. Damianego w Asyżu. Inna była postawa Salomei, która razem ze swoim bratem Bolesławem Wstydliwym powołała do życia zgromadzenie klarysek w Zawichoście, potem przeniesione do Skały. Początkowo starała się uzyskać u Stolicy Apostolskiej pozwolenie na posiadanie własności ziemskiej, co skończyło się zrazu jedynie połowicznym sukcesem; potem zagwarantowała klasztorowi w Skale normalne uposażenie, jakie miały klasztory benedyktynek czy cysterek. Natomiast ufundowany przez księżną wdowę Kingę klasztor w Sączu od samego początku był wielkim właścicielem ziemskim.

Przykłady te pokazują, że w monastycyzmie żeńskim ideały franciszkańskie były dostosowywane do sytuacji miejscowej, przy czym wola fundatorów liczyła się w wysokim stopniu. Szczególną uwagę swoją swoistością przykują Skała i Sącz. Nie chodzi tylko o to, że miały one uposażenie ziemskie, ale o pozycję księżnych-fundatorek. Mimo że złożyły śluby zakonne i nie były opatkami, miały swój osobisty majątek, którym swobodnie dysponowały. Kinga zaś wykonywała uprawnienia władcze w obrębie dominium sądeckiego. Mamy tutaj zatem do czynienia z daleko idącym odejściem od ideału franciszkańskiego.

Zagadnienia religijne z zupełnie innego punktu widzenia rozpatruje Paweł Figurski (*Liturgiczne początki Polonii. Lokalna adaptacja chrześcijańskiego kultu a tworzenie „polskiej” tożsamości politycznej w X–XI w.*, s. 725–796). Wychodzi z założenia, że liturgia w ogóle, a liturgia w X–XI w. w szczególności, była czynnikiem społecznie integrującym i zasadę tę odnosi do Polski wczesnopiastowskiej. Główna teza artykułu P. Figurskiego głosi, że obrzędy religijne przyczyniły się do nadania spistości powstającemu państwu polskiemu. Najstarszy przekaz nazwy *Polonia* zachował się w tekście liturgicznym, na całym terytorium niezintegrowanego jeszcze etnicznie i politycznie państwa imię władcy wymieniano w kanonie rzymskim, w modlitwach wielkopiątkowych i wielkanocnym *Exultecie*. Także modlitwy za władcę zachowane w *Pontyfikale biskupów krakowskich* wpajały wiarę w moc monarchy, mającą swe źródła w samym Bogu.

O stosunku chrześcijan do pogaństwa piszą autorzy dwóch ostatnich artykułów. Jakub Morawiec (*Postrzeganie obcych w średniowiecznej historiografii skandynawskiej i polskiej w X–XII w.*, s. 797–833) zwraca uwagę na to, że zachodziło bardzo wiele zbieżności w postrzeganiu obcego między historiografią skandynawską (w praktyce chodzi o twórczość skaldów i o sagi) a polską. W tym drugim przypadku autor ma na myśli kroniki Galla i Kadłubka. W obu tych historiografiach pojawiali się obcy, do których autorzy odnosili się pozytywnie (np. Anglicy u Skandynawów, Węgrzy u kronikarzy polskich), ale i tacy, do których dziejopisarze mieli stosunek krytyczny. W przekonaniu Islandczyków i Norwegów byli to np. Szwedzi, a dla Galla i Kadłubka – Czesi. Szczególną kategorię obcego stanowili poganie, którzy spotykali się z potępieniem w obu kręgach piśmiennictwa, przy czym często nakładały się tutaj motywy religijne z politycznymi. Tak było w przypadku polskim z Pomorzanami czy Prusami, w przypadku zaś Skandynawów ze Słowianami nadbałtyckimi. J. Morawiec zwraca uwagę na to, że negatywny stosunek do pogan miał swoje źródła w takiej samej formacji moralnej i intelektualnej, która ukształtowała pisarzy skandynawskich i polskich, przy czym pewną rolę odegrała tutaj ideologia krucjatowa.

Przedmiotem zainteresowania Romana Michałowskiego (*Władca i Kościół w średniowieczu wobec przeżytków pogaństwa. Ze szczególnym uwzględnieniem Polski i innych krajów Europy Środkowej*, s. 834–886) jest pogaństwo obecne wśród społeczności chrześcijańskich, a ściślej rzecz biorąc – postawa instytucji publicznych wobec niego. Opierając się na materiale zaczerpniętym z państwa Longobardów, z Czech, Węgier i Połabia, autor stwierdza, że postawa ta przybierała różne formy: od represji poprzez tolerancję, indyferentyzm aż po swoistą symbiozę. Do tej ostatniej dochodziło wówczas, gdy monarchia chrześcijańska w celu swego uprawomocnienia korzystała z mitów pogańskich (np. mit etnogenetyczny z *Origo gentis Langobardorum*).

Wszystkie wymienione postawy są widoczne również w materiale polskim (przykładem symbiozy jest Gallowa legenda dynastyczna). Tym, co Polskę odróżnia, jest fakt, że powstałe na jej obszarze źródła informują o pogaństwie nadzwyczaj skąpo. Ta niewielka liczba wzmianek może być świadectwem umiarkowanego zainteresowania pogaństwem w Polsce, co byłoby zjawiskiem dość oryginalnym.

W tym miejscu wypada wrócić do poruszonej już kwestii i postawić pytanie, czy Polska sytuowała się w jakimś szerszym bloku terytorialnym. Dość wyraźnie rysują się podobieństwa w obrębie przywoływanych przez autorów krajów Europy Środkowej, ale także z pojawiającą się jako punkt odniesienia w niektórych tekstach Skandynawią, a więc z obszarami, które za J. Kłoczowskim nazywamy Młodszą Europą rozumianą jako tereny, które chrześcijaństwo przyjęły około roku 1000.



Koncepcja pokoju była taka sama w Polsce, w Czechach i na Węgrzech i wszędzie tam miała swe źródło w świecie karolińskim. W krajach tych, ale także w Szwecji, początki mennictwa przypadają na ten sam okres, to znaczy na przełom X i XI w. Również w Czechach, na Węgrzech, ale też w Danii i w Szwecji piśmiennictwo hagiograficzne było stosunkowo skromne, choć w tych dwóch pierwszych przypadkach jego początki datują się na czasy wyraźnie wcześniejsze niż w Polsce. Jednak pod innymi względami Polska różniła się od Czech, jak wynika z zamieszczonych w tomie prac. Na przykład św. Piotr jako łącznik z papieżem pojawia się tam stosunkowo późno, z drugiej zaś strony problem pogaństwa kultywowanego we własnym kraju występuje w źródłach czeskich bez porównania częściej niż w polskich. Podobieństwa można z kolei dostrzec ze Skandynawią: tak tam, jak i w Polsce autorytetu stolicy biskupiej nie można było opierać na apostolskim pochodzeniu rozumianym dosłownie; w piśmiennictwie obu obszarów kategorie myślenia o obcym były zbliżone.

Podobieństwa – zwłaszcza na obszarach terytorialnie bliskich – były wzmacniane przez związki dynastyczne, za którymi szły inspiracje odnoszące się do życia duchowego (w tym do sztuki) i monastycznego. Te wzajemne oddziaływania między obszarami Młodszej Europy, dostrzeżone też w inspirującej się Polską czeskiej ideologii królewskiej czy w swego rodzaju dyskusji prowadzonej przez polską i czeską hagiografię Wojciechową, pozwalają zresztą do pewnego stopnia zniuansować model, wpisujący się w ujęcie zaproponowane przez R. Bartletta, w którym przepływ kulturowy następuje jedynie z kulturowych centrów łańciskiej Europy do ich peryferii.

Powstaje pytanie, czy i na ile wymienione prace, poświęcone zagadnieniom mniej lub bardziej szczegółowym, stanowią wkład do dyskusji nad oryginalnością i wtórnością kultury polskiej wcześniejszego średniowiecza. Pierwsza uwaga, jaka się nasuwa, jest następująca: udało się wychwycić zjawisko wtórności w sferze społeczno-politycznej, tam, gdzie tego raczej nikt się nie spodziewał: chodzi o instytucję pokoju, która, jak się okazuje, źródła miała w cywilizacji karolińskiej. Pozostając przy omawianej sferze życia społecznego, za interesującą trzeba uznać tezę o wpływie, jaki na kulturę polityczną Polski XIII w. wywarło niemieckie środowisko arystokratyczne. Mamy na myśli np. znaczenie, jakie wśród ksiąg piastowskich odgrywało pojęcie honoru.

Materiał numizmatyczny ukazuje zjawisko bardziej złożone. Owszem, wprowadzenie do Polski mennictwa było przyswojeniem sobie instytucji obcej, ale jego rozwój uzależniony był od miejscowych potrzeb. Początkowo miało ono znaczenie marginalne, rozwinęło się dopiero wtedy, kiedy bicie monety stało się przedsięwzięciem rzeczywiście lukratywnym. Miało to miejsce za Bolesława Szczodrego. Ta dialektyka przyjęcia i adaptacji jest dobrze widoczna również w innych sferach rzeczywistości społecznej.

Jest rzeczą wiadomą – wspominaliśmy już o tym – że wraz z przyjęciem chrześcijaństwa i postępującą christianizacją duże obszary kultury polskiej uległy przekształceniu pod wpływem czynników idących z zewnątrz. Zaprezentowane prace pozwalają rozpoznać sposoby, w jakie akulturacja ta się dokonywała, i głębiej zrozumieć ich konsekwencje. Chrześcijaństwo przyniosło kult świętych i piśmiennictwo hagiograficzne, ale to ostatnie zaczęło się późno i było ilościowo bardzo skromne. Trudno tu zatem mówić o oryginalności – mamy raczej do czynienia z zapóźnieniem. Czy nie należałoby go widzieć także w lekko wyczuwalnym w Polsce lekceważeniu pogaństwa? Ale przecież zdarzało się, że Polska znajdowała się w awangardzie przemian, które dokonywały się w całym zachodnim chrześcijaństwie. Chodzi konkretnie o zasadę, że prawo kanonizowania przysługuje Stolicy Apostolskiej.

Możemy wskazać i inne przypadki, gdy zjawiska tu zachodzące uchodzić mogą za oryginalne. I tak Polskę czasów Bolesława Chrobrego wyróżniała szczególna więź ze św. Piotrem, rozumiana jednocześnie jako relacja z jego ziemskim wikariuszem, papieżem; ten sposób postrzegania świętego i stosunków z nim nie był nieznanym (przywołajmy przykład Wielkich Moraw), ale około roku 1000 reprezentowało go jedynie władztwo Piastów. Wiemy też, że kult św. Wojciecha jako patrona zarówno arcybiskupstwa, jak i królestwa, choć w wielu aspektach podobny do innych europejskich kultów, przybrał na ich tle także cechy swoiste; sam zresztą wybór na głównego patrona wspólnoty politycznej biskupa, a nie władcy, odróżniał Polskę od innych krajów Młodszej Europy. Podobnie jak kult świętych, także i inne zjawiska religijne zyskiwały lokalnie specyficzny wyraz. Wprawdzie więc monastycyzm i poszczególne jego nurty kształtowały się na Zachodzie, ale doboru tych ostatnich i jego interpretacji dokonywano w Polsce. Niekiedy były to interpretacje oryginalne, np. wtedy, gdy wrocławskie klaryski obojętnie zebrały, albo przeciwnie, gdy klaryska Kinga dysponowała swoim majątkiem i zarządzała własnym władztwem terytorialnym. Także w kulturze politycznej Piastów XIII w., mimo znaczenia, jakie miały dla niej wzorce płynące z Zachodu, dostrzec można cechy swoiste, takie jak specyficzne poczucie ekskluzywizmu u książąt polskich, wyrażające się w odrębnym imiennictwie, połączone z przekonaniem, że wszyscy oni są sobie równi. Były to cechy odróżniające Piastów od arystokracji ówczesnych Niemiec. W kategoriach oryginalności rozpatrywać także można treść *Pontyfikatu biskupów krakowskich*, a konkretnie niespotykany gdzie indziej zestaw oracji o treści militarnej i politycznej.

Jak zatem widać, pytanie o zakres oryginalności i wtórności kultury polskiej w okresie do roku 1300 wymyka się łatwej odpowiedzi. W sposób oczywisty jej zrąb stanowiła kultura łacińskiego chrześcijaństwa, której źródła znajdowały się zasadniczo poza granicami Polski nie tylko w sensie

---

tego, gdzie została ona ukształtowana, ale i gdzie rodziły się występujące w jej obrębie nowe zjawiska. Kultura polska była tu więc przede wszystkim odbiorcą, jednak – jak staraliśmy się pokazać – następująca akulturacja nie polegała wyłącznie na, niekiedy zapóźnionej, imitacji, ale na dostosowywaniu do miejscowych potrzeb, przekształcaniu, a w efekcie tworzeniu – przynajmniej w niektórych wypadkach – formy specyficznej i oryginalnej. Przede wszystkim jednak kultura polska, co trzeba raz jeszcze podkreślić, stała się w interesującym nas okresie integralną częścią kultury łacińskiego chrześcijaństwa, mającą swój udział w jej rozwoju i przemianach.