

RYSZARD GRZESIK

Instytut Sławistyki PAN, Warszawa

O PRZESZŁOŚCI SŁOWAKÓW W ŚREDNIOWIECZU
I ERZE NOWOŻYTNEJ*

Kim są nasi współrodacy? Od kiedy są narodem? Jak głęboko w przeszłość sięga ich tradycja? Tego typu pytania inspirowały w XVIII i XIX w. działacze narodowych chyba w całej Europie. Często sięgano do tradycji własnego państwa, które nawet jeśli w chwili budzenia się masowych narodów nie istniało, jak w przypadku Polski, zapładniało mitologię narodową swoimi dokonaniem. Odpowiedź na powyższe pytania nastęrczała szczególną trudność przedstawicielom narodów „niehistorycznych”, pozbawionych swojej państwowości, choć nierazkdo posiadających swój język i rozwiniętą lub rozwijającą się kulturę literacką. Taka była sytuacja Słowaków, słowiańskiego narodu zamieszkującego północną część historycznych Węgier. Jednak słowaccy „budziciele” narodowi nie stali na straconej pozycji, bo mogli korzystać z całkiem sporego dorobku intelektualnego pozostawionego im przez poprzednie pokolenia.

Analizie początków myśli słowackiej, a zatem motywów, które weszły do świata słowackich mitów i wyobrażeń o własnej przeszłości, poświęcona jest omawiana praca. Wyszła ona spod pióra dwojga Autorów, mistrza i jego uczennicy. Martin Homza znany jest zarówno na Słowacji, jak i poza jej granicami jako badacz słowackiego średniowiecza i wydawca źródeł. W swoich badaniach szeroko czerpie z dokonań antropologii kulturowej, wychodząc poza tradycyjną tematykę źródłoznawczą czy historię polityczną. Dość przypomnieć jego wydaną w 2002 r. rozprawę habilitacyjną poświęconą analizie toposu literackiego *mulieres suadentes* ze szczególnym uwzględnieniem źródeł środkowoeuropejskich¹. Z jego seminarium wyszła Naďa Rácová, zajmująca się historią przełomu wieków średnich i nowożytności, badająca np. dzieje kartuzji Lapis Refugii na Kláštorisku w Słowackim

* Na marginesie pracy: Martin Homza, Naďa Rácová, *K vývinu slovenskej myšlienky do polovice 18. storočia. Kapitoly k základom slovenskej historiografie. Učebné texty*, Bratislava 2010, Vydavateľstvo Stimul, ss. 275.

¹ M. Homza, *Mulieres suadentes. Presviedčajúce ženy*, Bratislava 2002.

Raju². Łatwo się domyślić, że w charakteryzowanej pracy pierwszy z autorów skoncentrował się na myśli wieków średnich, zaś współautorka książki analizuje okres od końca XVI do połowy XVIII w.

W omawianym dziele zachowano indywidualne podejście Autorów do tematu. M. Homza jest autorem ośmiu rozdziałów, N. Rácová dwóch. Jednak rozdziały pierwszego z twórców książki to krótkie szkice, z których najdłuższy liczy 35 stron, podczas gdy rozdziały N. Rácovej to dłuższe eseje. Stąd obydwójce Autorzy mają mniej więcej równy udział w książce. Otwiera ją krótki wstęp („Úvod”, s. 7–8) autorstwa M. Homzy omawiający obraz Słowaka w popularnej literaturze. Chyba najlepiej ilustruje go cytat z prozy słowackiego pisarza Dominika Tarkar: „Jestem karpackim zbójnikiem, miłuję mnie wszystkie narody”. Od czasów generacji štúrovców Słowacy postrzegają się jako naród plebejski. Pogląd ten został utrwalony w czasach komunistycznych, kiedy postrzegani oni byli jako naród powołany do budowy komunizmu. Pogląd o plebejskości Słowaków gubi jednak całe bogactwo wcześniejszych poszukiwań intelektualistów słowackich. Ich przypomnieniu służy ta książka.

Pierwszy rozdział formułuje kilka tez o początkach etnosu słowackiego („Niekoľko téz k počiatkom slovenského etnika”, s. 9–19). W dosyć mało analitycznym, literackim esej M. Homza stawia pytania, kto to jest Słowak, Słowianin, od kiedy można mówić o Słowianach jako o etnosie. Swój esej zaczyna od karkołomnych prób etymologizowania, godnych raczej romantycznych prac z początku XIX w. niż poważnych prac naukowych powstałych dwa stulecia później. Dowiadujemy się ze zdziwieniem, że „Maďar = młody muž” (s. 9). Jak podaje elektroniczny wielki słownik języka węgierskiego³, słowo *magyar* to połączenie imienia mitycznego przodka ludów ugrojskich, Manjsiego (por. spokrewniony z Węgrami syberyjski lud Mansów), z dodaną ugrofińską końcówką *-éri* oznaczającą syna kogoś. A zatem *magyar* to nie młody mąż, ale „syn Manjsiego”.

Przy okazji Autor porusza kwestię etnogenezy Słowian, która od dwóch stuleci rozpała wyobraźnię slawistów wielu specjalności. Jego zdaniem nie istnieje praojczyzna Słowian. Koncepcja ta wywodzi się z myśli biblijnej, gdzie praojczyzną Żydów jest Egipt. Można mówić jedynie o miejscu, gdzie kształtowały się poszczególne plemiona, a była to północno-wschodnia część Kotliny Karpackiej, rzymska Dacja, zahaczająca może o dzisiejszą wschodnią Słowację. Proces etnogenezy można rozumieć zdaniem M. Homzy jako wymyślenie i narzucenie współobywatelom określonej ideologii i symboli, do czego potrzebna jest obecność elity — drużyny i dynastii. Autor domniemywa, że Słowianie przejęli dynastię od Gotów, za czym ma przemawiać nazwa godności: „książę”, wywodząca się od gockiego *kuning*. Słowianami miała rządzić boczna gałąź Amalów. Sam M. Homza konstatuje jednak, że

² Np. N. Rácová, *Zoznamy priorov a iných hodnostárov kláštorov kartuziánov na Spiši*, w: *Historia Scepusii. Dejiny Spiša*, t. 1, red. M. Homza, S. A. Sroka, Bratislava–Kraków 2009, s. 569–571.

³ I. Tótfalusi, *Magyar etimológiai nagyszótár*, Budapest 2001, dostępny on-line: <<http://www.szokincshalo.hu/szotar/>> (dostęp: 4 III 2013).

„Dla tego przypuszczenia wszak nie mamy obecnie dostatecznego oparcia w źródłach”⁴ (s. 12), mimo iż pop Duklanin uznaje Świętopełka za potomka gockiego Ostroila (ibidem, przyp. 12). Spostrzeżenie to może ewentualnie w przyszłości otwierać pole do badań nad świadomością poszczególnych szczepów słowiańskich ich pokrewieństwa z wielkimi ludami przewijającymi się przez karty historii, tym bardziej że M. Homza zauważa wyżej (s. 11), iż Goci byli modelowym ludem (*gens*) wczesnego średniowiecza. W literaturze polskiej zanalizował to zagadnienie Jerzy Strzelczyk⁵, który uznał wiadomości gockie u Duklanina i Tomasa ze Splitu za przejaw erudycji kronikarzy. Powstaje pytanie, w jakim stopniu było to świadome dążenie do wywyższenia swojej wspólnoty. Coś podobnego widziałbym u mistrza Wincentego Kadłubka, który przodków Polaków stawia na równi z Macedończykami Aleksandra, Gotami i Rzymianami, czy w późniejszej tradycji węgierskiej, fascynującej się pokrewieństwem z Hunami. Byłby to jednak świat idei, a nie faktów w węższym, Rankowskim rozumieniu tego słowa.

Autor koncentruje swą uwagę na Słowianach nitrzańskich, którzy przechowali pamięć o państwie wielkomorawskim i jego najpotężniejszym władcy, Świętopełku, podczas gdy Morawianie właściwi stopili się z Czechami, przyjmując czeską samoidentyfikację narodową. Tradycja Świętopełka, przechowana przez słowiańskich igrców, stała się po latach podwaliną słowackiej samoidentyfikacji narodowej obok znaku podwójnego krzyża, języka oraz kultu Najświętszej Marii Panny. Autor w tym miejscu nie zauważył, że kult ten wprowadzony został przez św. Stefana na terenie całych Węgier, przyjęcie zatem Matki Boskiej jako patronki Słowacji jest dziedzictwem węgierskim, łączącym Słowację z innymi krajami Korony św. Stefana, a nie wyróżnikiem słowackiej odrębności.

Wątpliwość budzi jedno ze stwierdzeń M. Homzy kończących ten rozdział (s. 18), że „dzieje nie są niczym innym niż tylko i wyłącznie systemem symboli, nad którymi możemy się zastanawiać”⁶. Nie wydaje się to słuszne. Gdyby tak było w istocie, historycy zmieniliby się w antropologów kulturowych, badających dzieje jako wytwór szeroko pojętej kultury. A przecież historia to przede wszystkim jednostkowe fakty składające się na proces dziejowy, i źródła, dzięki którym badamy przeszłość, a także bogaty świat tradycji i mitologii (chyba najbliższy myśli Autora o systemie symboli). Nie trzeba nad nimi medytować, tylko je systematycznie badać, wykorzystując metodologiczny dorobek kilkuset lat historiografii krytycznej. Obawiam się, że takie podejście zbliża się do postmodernizmu i nie jest płodne naukowo, bo zakłada wyzbycie się przez historyków własnych metod badawczych.

Na szczęście w drugim rozdziale swej pracy M. Homza nie zapomina o metodzie historycznej. Zajmuje się w nim ideowymi koncepcjami Pribinowów na podstawie dzieła *De conversione Bagioariorum et Carantanorum* („Ideové koncepty

⁴ „Pre túto domnienuku však nateraz nemá dostatočnú oporu v prameňoch”.

⁵ J. Strzelczyk, *Goci – rzeczywistość i legenda*, Warszawa 1984, s. 376–378. Praca niecytowana przez M. Homzę.

⁶ „dejiny nie sú ničím iným než práve a len systémom symbolov, nad ktorým môžeme meditovať”.

Pribinovcov na základe spisu *O obrátení Bavorov a Korutáncov*”, s. 21–29), kładąc nacisk na patrocinia kościołów ufundowanych przez księcia nitrzańskiego, a potem panońskiego Pribinę oraz jego syna Kocela. Patrocinium nitrzańskiego kościoła, a później katedry, św. Emmerama męczennika bawarskiego, ideowo wymierzone jest jego zdaniem przeciwko samodzielnej dynastii bawarskiej i podkreśla łączność Kościoła bawarskiego z Kościołem frankijskim i całej Bawarii z frankijską Rzeszą. Konsekracja kościoła pod tym wezwaniem w Nitrze przez arcybiskupa salzburskiego podkreśla związek ziemi nitrzańskiej z Bawarią jako częścią Cesarstwa. Z kolei fundacja kościoła NMP w Błotnym Grodzie (dzisiejszy Zalavár), pierwszego kościoła pod tym wezwaniem w Kotlinie Karpackiej, może wskazywać, że miał on stać się nekropolią, ale również kościołem koronacyjnym miejscowych władców.

Kolejny rozdział poświęcony jest postaci św. Metodego i jego prawnym staraniom o obronę misji cyrylometodiańskiej w Kotlinie Karpackiej („Svätý Metod a jeho právne pokusy o obhájenie Cyrilo-metodskej misie v Karpatskej kotline”, s. 31–38). Autor, posługując się metodami antropologii kulturowej, przedstawia znaczenie działalności Braci Sołuńskich, których celem było przybliżyć lud słowiański do Boga za pomocą nowego języka i pisma. W ich działalności wyróżnić można etap twórczości ilustrowany przez Żywot Konstantyna i etap obrony, czytelny w Żywocie Metodego. Metody został wyświęcony na arcybiskupa w wyniku inicjatywy Kocela, która szła po myśli kurii rzymskiej, szukającej w świeżo schryścianizowanych krajach nad Adriatykiem i w Panonii przeciwwagi dla wpływów potężnego Kościoła frankijskiego. Do archidiecezji miało należeć także Iliricum, gdzie według tradycji czytelnej w wielu kronikach pochodzących z regionu miał apostołować św. Paweł. Do niego też nawiązywał Metody, przedstawiany przez hagiografów jako św. Paweł Słowian, a zatem apostoł tego ludu. Osoba Pawła, podobnie jak jego ucznia, św. Andronika, stały się ideowymi podwalinami nowej archidiecezji. Drugą osobą, która stała u jej początków, był św. Demetriusz, patron rodzinnego miasta Cyryla i Metodego, Salonik, a także patron Sremskiej Mitrowicy/Sirmium. Patronami misji był św. papież Klemens, Kosma i Damian, a także Matka Boska, której kult był szczególnie żywy w Konstantynopolu. Patroni ci nie uchronili jednak nowej diecezji przed atakiem Kościoła frankijskiego, widzącego w jej powstaniu zagrożenie dla swych interesów, a w rezultacie przed jej likwidacją i podziałem dziedzictwa cyrylometodiańskiego na świat prawosławny i łaciński.

Następny rozdział dotyczy początków tradycji Świętopełka u Słowaków oraz czarnej i białej legendy tego władcy („Počiatky Svätoplukovskej tradície u Slovákov. Čierna a biela Svätoplukovská legenda”, s. 39–74). Autor zaczyna od przedstawienia genealogii władcy. Chyba jako pierwszy wykorzystując dane Latopisu popa Duklanina, zauważył, że jego ojcem, czyli bratem Rościsława, był (w ortografii słowackiej) Svätomír (Svetimir). Kronikarz ten długość rządów Świętopełka określił na 40 lat i 4 miesiące, co znaczyłoby, że zaczął panować w Nitrze w roku 854. Panowanie to M. Homza przesuwając wstecz do 846 r., kiedy doszło do nowej politycznej regulacji na wschodnich granicach Rzeszy: Rościsław został zwierzchnim księciem Moraw, a Pribina, wygnany niegdyś z Nitry, zaczął rządzić Transdanubią.

Zdaniem M. Homzy tradycja o Świętopelku zaczęła się kształtować po jego śmierci w przekazie ustnym, stając się mitem słowiańskich elit w tworzącym się państwie węgierskim, znana też była m.in. w Polsce i na Pomorzu. Odnośnie do znajomości tej tradycji w Polsce i na Pomorzu pozwolimy sobie wyrazić sceptycyzm. Nie znamy żadnych zapisów tej tradycji w źródłach pisanych. Jedyną przesłanką do wnioskowania, że jakaś tradycja ustna na temat tego władcy mogła się utrzymywać, jest imiennictwo książąt pomorskich, gdzie odnotowujemy nagromadzenie władców tego imienia. Pogląd o oddziaływaniach piastowsko-wielkomorawsko-pomorskich został zdecydowanie odrzucony przez Aleksandra Gieysztora⁷. Dodajmy, że było to popularne imię na Połabiu i wśród książąt obodrzyckich⁸, niewykluczone przy tym, że władcy połabscy i pomorscy inspirowali się swoim imiennictwem. Nie potrafimy jednak wyjaśnić, w jaki sposób tradycja o potężnym władcy wielkomorawskim dostałaby się na tak odległe tereny i przetrwała do początku XII w.

Natomiast zgadzam się całkowicie z Autorem, że postać ta znana była tam, gdzie utrzymywała się tradycja ustna bądź literacka będąca dziedzictwem Wielkich Moraw. W ten sposób zatem można interpretować popularność imienia Swiatopolk na Rusi. Jak podkreśla M. Homza, mity o Świętopelku stanowiły czynnik integrujący Słowian nitrzańskich oraz podstawę ideologii państwowej Słowian południowych i Czechów. Z biegiem lat wytworzyła się negatywna i pozytywna legenda tego władcy. Autor nie ukrywa (s. 43, przyp. 12), że nawiązuje tu do studiów Jacka Banaszkiwicza nad legendą Bolesława Szczodrego⁹. Czarna legenda wykształciła się w wielu wariantach: prawosławnym jako opowieści o wygnaniu uczniów Metodego; katolickim jako opowieść o wiarołomstwie władcy wobec swojego pana lennego, Arnulfa, oraz w węgierskim jako narracja o władcy pokonanym podstępem przez Węgrów. Autor szerzej analizuje ten ostatni wariant, słusznie uwypuklając epizody z dziejów stosunków wielkomorawsko-węgierskich zachowane w podaniach kronikarskich. U Anonima Świętopełk imiennie nie występuje, pojawia się natomiast podanie o białym koniu, związane z władcą wielkomorawskim w kronikach z XIV w., a także podanie o małżeństwie następcy tronu węgierskiego z córką lokalnego władcy Biharu, Menumorotem. Podanie o małżeństwie czytelne jest również w *Kronice węgiersko-polskiej*, gdzie znajdujemy też nawiązania być może do śmierci ostatniego władcy wielkomorawskiego przedstawione jako śmierć króla Kazimierza, pomszczonego przez Węgrów. Świętopełk pojawia się w *Kronice Szymona z Kézy* i od początku jest to postać literacka utkana z wielu wątków¹⁰. Na nią

⁷ A. Gieysztor, *Świętopełk, trzeci syn Mieszka I*, w: SSS, t. 5, Wrocław 1975, s. 585.

⁸ Ibidem, s. 586–587.

⁹ J. Banaszkiwicz, *Czarna i biała legenda Bolesława Śmiałego*, KH 88, 1981, 2, s. 353–390; przedruk w: idem, *Takie sobie średniowieczne bajeczki*, wprowadzenie M. Tomaszek, Kraków 2012, s. 27–100.

¹⁰ Zagadnienie to analizowałem wielokrotnie niezależnie od M. Homzy. Por. np. R. Grzesik, *Węgry a Słowiańszczyzna w najwcześniejszym etapie dziejów w świetle słowiańskich i węgierskich źródeł narracyjnych epoki średniowiecza*, „*Slavia Antiqua*” 44, 2003,

składa się np. osoba Aleksandra Wielkiego. Ostatecznym twórcą czarnej legendy Świętopełka był zdaniem słowackiego badacza twórca kompozycji kronikarskiej z XIV w., który ostatecznie sformułował podanie o białym koniu. Występuje w niej po raz pierwszy wymiana darów za ziemię, niezrozumiana przez Świętopełka. I tu znowu konieczne jest drobne zdystansowanie się od tego poglądu. Przecież wymiana darów za ziemię ze szczegółami opisana została u Anonima. Wydaje się wręcz, że opis kronik z XIV w. jest bardziej ascetyczny i musi reprezentować starszą wersję podania niż rozbuchany literacko i symboliczny opis wymiany 12 darów u Anonima. Kroniki z XIV w. jawnie wiążą to podanie z imieniem Świętopełka, podczas gdy Anonim łączył je z Salanem bułgarskim. Szczegółowy rozbiór podania prowadzi M. Homzę do wniosku, że kronikarz wyśmiał Świętopełka za jego niezajomość reguł dyplomatycznych, kazał mu też utonąć w Dunaju, co oznacza ostateczną i bezpotomną śmierć władcy. To teoria o braku ciągłości władzy między Wielkimi Morawami a państwem Arpadów, wypracowana w opozycji do teorii kontynuacji, typowej dla Czech, Słowian południowych czy węgierskich.

Z kolei na białą legendę każdego władcy składają się zdaniem słowackiego uczonego cztery elementy: prawodawca (*rex iustus*), wyznawca (*rex confessor*), pokutnik i mnich (*rex peccator paenitens et monachus*) oraz władca wiecznie żyjący (*rex perpetuus*). Ten aspekt legendy dostrzega on w przekazie Kosmasa, u którego Świętopełk najpierw znika spośród swoich szeregów (*rex perpetuus*), a potem odnajduje się w zoborskiej pustelni. Patronat nad klasztorem św. Hipolita sprawowali Arpadzi oraz ród Hont-Pázmány (po słowacku: Poznanovci). Oba te rody, a zwłaszcza nitrzańska gałąź Arpadów, byli nosicielami pozytywnej legendy tego władcy, a zatem: jego następcami.

Jak pokazuje M. Homza, osobistymi świętymi władców nitrzańskiego dukatu byli św. Andrzej-Świerad, jego uczeń Benedykt oraz św. Wojciech, który stał się patronem archidiecezji ostrzyhomskiej. Żywot Świerada i Benedykta jest najstarszym węgierskim dziełem hagiograficznym. Zdaniem Autora obecnie znany tekst jest tylko krótszą wersją Legendy. Fragmenty, nienależące dziś do zrębu Legendy, zachowały się w antyfonarzach i brewiarzach. Na uwagę zasługuje tekst zapisany w pochodzącym z 1340 r. rękopisie kapituły bratysławskiej, znany jeszcze autorowi katalogu biblioteki kapitulnej w dzisiejszej Bratysławie, Nándorowi Knauzowi, który podaje inne pochodzenie Świerada (idem, *Codices manuscripti capituli Posoniensis, Strigonii* 1870). Zamiast zapisu: „*ex rusticitate quasi rosa ex spinis ortus*” mamy zapis: „*de stirpe regia progenitus*”. Zdaniem M. Homzy ten zapis, najstarszy spośród rękopisów, wskazuje, że w tradycji nitrzańskiej utrzymywała się pamięć o władcy pokutującym w pustelni. Na to zdaje się też wskazywać wyobrażenie Świerada siedzącego na pniu niczym na tronie.

Czy jednak jest to jedyna interpretacja? Nie kwestionując tych ustaleń co do roli kultu w księstwie nitrzańskim, zauważmy tylko, że znane są starsze, choć cząstkowe odpisy Legendy o św. Świeradzie z brewiarzem zagrzebskim z drugiej

s. 53–65; idem, *Wielkie Morawy podstawą środkowoeuropejskiej pamięci historycznej*, „Porównania” 2011, 9, s. 124–133.

połowy XIII w. (Biblioteka Uniwersytecka w Zagrzebiu, nr 67) na czele¹¹. Z krytycznych wydań Legendy wynika, że zawierała ona znany tekst o włościańskim pochodzeniu świętego. Polski czytelnik zauważy, że w przyp. 61 na s. 68 podane jest tylko wydanie Emeryka Madzsara opublikowane w drugim tomie *Scriptores rerum Hungaricarum*¹² oraz tłumaczenie czeskie Richarda Pražáka¹³ i słowackie Richarda Marsiny¹⁴, zabrakło natomiast przywołania edycji ks. Jana Tadeusza Milika z 1966 r.¹⁵ oraz ostatniej, wyczerpującej edycji ks. Stanisława Pietrzaka z 2001 r.¹⁶ Ten ostatni podaje tekst za Milikiem, który *in extenso* przepisuje tekst Kodeksu brukselskiego nr 982 z XV w. (niegdyś z klasztoru Rouge Cloître koło Brukseli), a w aparacie krytycznym podaje odmianki rękopisów.

Na marginesie naszych uwag należy wyjaśnić pewną nieścisłość. Wspomniany wyżej kodeks biblioteki kapituły bratysławskiej z 1340 r. nosi u M. Homzy (s. 69, przyp. 62) sygnaturę 69. Podobnie podaje R. Marsina w tomie zawierającym materiały z sesji poświęconej św. Świeradowi w Tropiu¹⁷. Tymczasem u S. Pietrzaka¹⁸ nosi on sygnaturę 88. Dzięki nowoczesnej technice (aplikacja Google Books, za jej wskazanie wyrażam wdzięczność panu Mateuszowi Hoffmannowi) możliwe stało się natychmiastowe sięgnięcie do pracy N. Knauza, gdzie na s. 182 (455) pod nrem 92 czytamy, że chodzi o brewiarz zakonu rycerskiego (*Lovagrendi breviarium*) noszący sygnaturę 88. Był to mały brewiarz, liczący 391 kart, pochodzący zdaniem Knauza z Czech, niezawierający modlitw do świętych węgierskich. Na karcie 361 zachował się wpis dokonany przez Siffrida de Hoczenplocz w dzień św. Aleksego (17 lipca) 1340 r. oraz nakaz, by teksty były czytane w przytułkach *ordinis hospitalensium*, których ks. Pietrzak¹⁹ utożsamia ze śląskimi krzyżowcami z czerwoną gwiazdą. Brewiarz ten zawierał czytania o św. Marcinie, Elźbiecie, Wojciechu, z pominięciem jego działalności na

¹¹ D. Kniewald, *Zagrebački liturgijski kodeksi XI.-XV. stoljeća. Codices liturgici manuscripti Zagabienses a saeculo XI. usque ad finem s. XV*, Zagreb 1940, s. 68–72, datuje kodeks na lata 1290 — ok. 1323 i wiąże ze środowiskiem francusko-węgierskim. Interesujący nas fragment mieści się na fol. 215, s. 70.

¹² *Legenda ss. Zoerardi et Benedicti*, wyd. E. Madzsar, w: *Scriptores rerum Hungaricarum*, red. E. Szentpétery, t. 2, Budapest 1938, s. 347–361; odnotowuje on odmiankę kodeksu z 1340 r., por. ibidem, s. 357, przyp. tekstowy i.

¹³ *Život svatých poustevníků Svorada Vyznavače a Benedikta Mučedníka sepsaný blahoslaveným Maurem biskupem pětikostelským*, wyd. R. Pražák, w: *Legendy a kroniky koruny uherské*, wyd. R. Pražák i in., Praha 1988, s. 56–73.

¹⁴ *Život svätých pustovníkov Svorada vyznávača a Benedikta mučeníka*, w: *Legendy stredovekého Slovenska. Ideály stredovekého človeka očami cirkevných spisovateľov*, wyd. R. Marsina, Budmerice 1997, s. 35–43.

¹⁵ J. T. Milik, *Święty Świerad. Saint Andrew Zoeradius*, Roma 1966, s. 12–20.

¹⁶ S. Pietrzak, *Podstawowe źródła do Żywota św. Świerada — omówienie i teksty*, w: *Święty Świerad i jego czasy. Materiały z sympozjum naukowego w Tropiu 10–11 lipca 1998*, red. ks. S. Pietrzak, Nowy Sącz 2001, s. 291–313.

¹⁷ R. Marsina, *Vita s. Zoeradi a Legendae s. Stephani o sv. Svoradovi (-Ondrejovi) a Benediktovi*, w: *Święty Świerad i jego czasy*, s. 26.

¹⁸ S. Pietrzak, op. cit., s. 312.

¹⁹ Ibidem.

Węgrzech, Oficjum Bedy Czcigodnego, o Jedenastu Tysiącach Dziewic, inc., „Beata Ursula de Brittania oriunda”, Katarzynie i Świeradzie. Jak zauważa ks. Pietrzak, przeświadczenie o pochodzeniu Świerada z królewskiego rodu mogło narodzić się na Śląsku, gdzie rozkwitał jego kult, ale dopiero w XV w. Jeśli ten brewiarz można by było istotnie łączyć ze Śląskiem, byłby to chyba najwcześniejszy ślad tego kultu w tej dzielnicy.

Z tradycji nauki czechosłowackiej wywodzi się kolejne stwierdzenie M. Homzy, że Świerad mógł wywodzić się nie z Małopolski, jak się powszechnie przyjmuje, lecz z Powąży, znajdującego się pod władzą Bolesława Chrobrego (s. 71)²⁰. Pogląd ten jest atrakcyjny i zdaje się wyjaśniać, dlaczego Świętopełk przez Szymona z Kézy uznany został za księcia polskiego, jeśli przyjmiemy pomieszenie kultu tych dwóch postaci. Powstaje jednak pytanie, co zrobić z sięgającym końca XI w. kultem tego świętego w dolinie Dunajca. Za R. Prażákem należałoby stwierdzić²¹, że miejsca jego pochodzenia należy chyba szukać wzdłuż szlaku łączącego ziemie nadwiślańskie, Dunajec i Powąże.

Przekonująco brzmi odpowiedź na pytanie, dlaczego, mimo tak rozwiniętego kultu zoborskich pustelników, św. Władysław patronem Węgier uczynił św. Stefana. Chodziło w tym akcie o integrację kraju, przez kilka dziesięcioleci rozdzieranego wojną domową. Tylko pamięć o osobie pierwszego koronowanego monarchy węgierskiego stawała się gwarantem jedności państwa, a zarazem legitymizowała władzę młodszej gałęzi Arpadów, odsuniętej przeciw swego czasu od następstwa przez tegoż Stefana.

Kolejny rozdział pracy poświęcony jest rozwojowi idei św. Stefana w Królestwie Węgierskim na przykładzie *Kroniki węgiersko-polskiej* („K vývinu Svätostefanskej idey v Uhorskom kráľovstve na základe *Uhorsko-poľskej kroniky*”, s. 75–83). Był to kult państwowy, zaprowadzony dopiero przez św. Władysława. Autor analizuje przemiany kultu widoczne w trzech Legendach: w większej, gdzie nie opisyje się cudów pośmiertnych świętego (a po prawdzie, dodajmy, ani jego śmierci), w mniejszej, gdzie mowa jest o jego grobie, oraz u Hartwika, który dopiero stworzył kanon hagiograficzny Stefana. *Kronika węgiersko-polska* pogłębia wizerunek władcy jako świętego (pochodzenie ze świętej dynastii, widzenie Adelajdy, asceza, leczenie za pomocą dotyku rąk), dążąc do nakreślenia sylwetki osoby doskonałej jako człowiek i jako władca. Doszukuje się w opisie franciszkańskiej duchowości ekstatycznej, typowej dla Kolomana halickiego i jego żony, bł. Salomei, pierwszej polskiej klaryski.

Kolejnym kultem integrującym państwo węgierskie był kult św. Władysława, opisany w następnym rozdziale pracy („K vývinu Svätoladislavovskej idey v Uhorskom kráľovstve na základe *Uhorsko-poľskej kroniky*”, s. 85–91). Kult ten narodził się na przełomie XII i XIII w. jako ideowy wyraz ekspansywnej polityki Béli III wobec

²⁰ Por. tu R. Pražák, *Nejstarší uherská legenda. Legenda Sanctorum Zoerardi et Benedicti v širších historických a kulturních souvislostech své doby*, „Sborník prací Filozofické fakulty Brněnské univerzity” 30, 1981, Řada historická (C), 28, s. 210.

²¹ *Ibidem*, s. 210.

Rusi Halicko-Włodzimierskiej i eksponował cechy króla jako władcy — chrześcijańskiego rycerza. W *Kronice węgiersko-polskiej* Władysław przedstawiony jest jako król Halicza, następca i zięć Mściśława, rzekomego ostatniego ruskiego króla tej ziemi, a zarazem król Węgier wybrany za powszechną zgodą, zwłaszcza Salomona. Wiemy, że ten obraz kłóci się z faktycznym przebiegiem wypadków, kiedy Władysław koronowany został z pogwałceniem praw swego kuzyna, którego zresztą uwięził. Ten fakt nie uszedł zresztą uwadze kronikarza, czerpiącego tu z Legendy Hartwika. Postać Władysława i jego działalność to świetna legitymizacja dla Kolomana halickiego, na którego dworze powstała *Kronika węgiersko-polska*. M. Homza zauważa, że Koloman szukał słowiańskiej identyfikacji dla Węgier, podczas gdy jego brat, przysły król Węgier, Béla IV, jeszcze jako książę Siedmiogrodu podkreślał swą więź z etnicznymi Węgrami, madyaryzując nazwy miejscowe, szukając praojczyzny Węgrów czy zlecając napisanie kroniki magistrowi P. To ostatnie spostrzeżenie uznać należy za bardzo ważne. Dotąd wiązano powstanie *Gesta Hungarorum* z czasami bezpośrednio po śmierci Béli III, datując je na ok. 1200. Bratysławski uczyony skłonny jest tę datację przesuwając na lata dwudzieste XIII w., czyli na czas, kiedy powstawała *Kronika węgiersko-polska*. W jego ujęciu obie te kroniki powstały równolegle i wyrażały różne tendencje ideowe dworu siedmiogrodzkiego Béli IV oraz sławońskiego (w innym ujęciu spiskiego²²). Hipoteza ta jest pociągająca. Sposób, w jaki przedstawia się autor *Gesta Hungarorum*, może sugerować przeciwstawienie zmarłego władcy noszącemu to samo imię władcy nowemu. Biologia nie wyklucza takiego przypuszczenia. Jednak oczekiwalibyśmy jakiegoś bliższego uzasadnienia tego poglądu, które dotąd nie nastąpiło²³.

Nie wyklucza to faktu, że porównawcze przedstawienie obu kronik, Anonima i węgiersko-polskiej, jako dwóch różnych podejść do rodzimej przeszłości, jest bardzo inspirujące. *Gesta Anonima*, jak wiadomo, pokazują Węgrów jako zwycięzców, którzy mieczem wywalczyli sobie miejsce w Panonii. W tym ujęciu potomkowie tubylców są tylko ludnością poddańczą, zobowiązaną służyć nowym panom. Inaczej jest w *Kronice*, w której Węgrzy pokonali Słowian i Chorwatów, lecz potem związali się małżeństwami z tubylczymi kobietami i na tej zasadzie utworzyli

²² M. Homza, *Uhorsko-polská kronika. Nedocenený prameň k dejinám strednej Európy*, Bratislava 2009, s. 24–27; idem, *Kultúra na Spiši vo včasnóm stredoveku*, w: *Historia Scepusii*, s. 290–291, oraz moja recenzja wydania *Kroniki węgiersko-polskiej*, opublikowana w *St. Žr.* 50, 2012, s. 102, gdzie zdecydowanie odrzucam tę możliwość.

²³ Podkreśliśmy, że również László Veszprémy w swojej łacińsko-angielskiej edycji *Gesta Anonima* jego powstanie datuje na lata 1192–1239. Zdziwiał zarówno data *a quo* (kiedy Béla III jeszcze żył), jak i bardzo późna data *ad quem*, pozostawiona bez bliższego wyjaśnienia. *Anonymus and Master Roger. Anonymi Bele regis notarii Gesta Hungarorum. Anonymus, Notary of King Béla, The Deeds of the Hungarians*, red., przeł. i przypisami opatrzyli M. Rady, L. Veszprémy / *Magistri Rogerii Epistola in miserabile Carmen super destructione regni Hungarie per Tartaros facta. Master Roger's Epistle to the Sorrowful Lament upon the Destruction of the Kingdom of Hungary by the Tatars*, przeł. i przypisami opatrzyli J. M. Bak, M. Rady, Budapest–New York 2010, s. XXI–XXII, i moja rec. opublikowana w *RH* 78, 2012, s. 288.

państwo w ziemi słowiańskiej, które nazwali Węgrami. Jako alternatywne nasuwa się inne rozwiązanie — takie, że nurt reprezentowany przez Anonima mógł być popularny już za Béli III, a jego wnuk Béla IV tylko się nim zafascynował i go kontynuował, zaś *Kronika węgiersko-polska*, napisana w rywalizującym środowisku Kolomana, była polemiką z tezami Anonima. Kwestia ta wymaga dalszej refleksji.

Kolejny rozdział również osnuty jest wokół *Kroniki węgiersko-polskiej*. Tym razem Autor śledzi poszukiwanie świętego korzenia Arpadów, idei huńskiej szlachty węgierskiej oraz teorii o zajęciu ojczyzny na przykładzie tej *Kroniki* („Hľadanie posvätného koreňa (beata stirps) Arpádovcov, Hunská idea uhorskej šľachty a teórie o «zaujatí vlasti» na príklade *Uhorsko-poľskej kroniky*, s. 93–99), wychodząc z założenia o genetycznej bliskości *Kroniki* i dzieła Anonima. Oba teksty czerpały z zaginionych *Gesta Ungarorum*, są przy tym odbiciem refleksji nad rodzimymi dziejami, toczonej na początku XIII w. w kręgach elity intelektualnej. Poszukiwano przodka dynastii, który by zakorzenił ją i kraj w dziejach Europy. Dobrym kandydatem wydawał się Attyla. U Anonima jest on postacią drugorzędną, władcą, który zabezpieczył Węgrom prawa do ich ziem. Sami Węgrzy zaś wywodzili się od Magoga/Magora, syna Jafeta. Z kolei w *Kronice węgiersko-polskiej* Akwila/Attyla jest właściwym twórcą państwa i plemienia Węgrów. Obie kroniki nic nie wiedzą jeszcze o identyfikacji huńsko-węgierskiej, ponieważ została ona sformułowana dopiero przez Szymona z Kézy, stając się podstawą identyfikacji szlachty węgierskiej, uzasadniając przywileje kształtującego się węgierskiego narodu politycznego. Jako potomkowie najeźdźców mają oni prawo do panowania nad podbitymi ludami. M. Homza uznaje, że wędrówka Węgrów w ujęciu Anonima przypomina biblijną wędrówkę 12 plemion żydowskich. Z kolei w *Kronice węgiersko-polskiej* społeczeństwo węgierskie ukazane zostało jako jednorodna masa kierowana przez wodza na wzór Ksenofonta czy Aleksandra Wielkiego. Autor nie zauważył, że i w tej *Kronice* zastosowana została stylizacja biblijna (ziemie między Dunajem a Cisą przedstawione jako Ziemia Obiecana).

Sytuacja zmienia się dopiero w *Kronice* Szymona z Kézy, kiedy spośród niezróżnicowanej masy najeźdźców wyłaniają się przedstawiciele poszczególnych rodów szlacheckich. W ten sposób tworzy się ideologia średniej szlachty, węgierskiego narodu politycznego, który zaczął przekształcać się w węgierski naród etniczny.

Oba porównywane dzieła oddają zdaniem M. Homzy realia Rusi Halicko-Włodzimierskiej oraz Węgier. *Kronika węgiersko-polska* korzysta też z tradycji małopolskiej, Anonim zaś z siedmiogrodzkiej, serbskiej i bułgarskiej. *Kronika węgiersko-polska* za główny czynnik legitymizacji panowania węgierskiego uznaje małżeństwo i dokonany w ten sposób związek dwóch głównych etnosów Węgier, Anonim natomiast kładzie nacisk na podboje „zapominając” o małżeństwie. Lecz to stwierdzenie jest nieścisłe, bo jednak tekst Anonima tę wzmiankę zawiera i stanowi ona dla kronikarza jeden z głównych czynników legitymizacyjnych. Zgadza się natomiast z wnioskiem słowackiego badacza, że od Anonima zaczyna się teoria, zgodnie z którą Węgrzy „ogniem i mieczem” (parafrazując Sienkiewiczowski tytuł) wy-

walczyli sobie władzę w Kotlinie Karpackiej. Wykształcają się zatem dwie teorie powstania Królestwa Węgierskiego: podboju i ugoszczenia, które omawia Autor w kolejnym rozdziale („Dobrywačná a pohostinská teória o vzniku Uhorského kráľovstva”, s. 101–120).

W *Kronice węgiersko-polskiej* Akwila staje się mediatorem między dwiema grupami mieszkańców, podczas gdy u Anonima Arpad staje się zwycięskim zdobywcą nowych terenów. Władza nad Węgrami została Akwili dana z góry jako mścicielowi króla Kazimierza, zamordowanego przez poddanych. W opowiadaniu tym widzi Autor ślady tradycji o zaniku panowania Mojmirowiców wykluczając zarazem, by znalazły się tu podnoszone przez mnie echa podania o śmierci króla Zwonimira²⁴. Zgadzam się z M. Homzą, że w opowiadaniu tym dostrzec możemy jakieś ślady tradycji o zaniku władzy wielkomorawskiej, ale zarazem nie można pomijać splecionej z nim tradycji chorwackiej o śmierci rodzimego władcy, którego zastępują Węgrzy i którego późniejszy rozwój tej tradycji powiązał ze Zwonimirem. Wydaje się, że argumentem za moją interpretacją może być imię zamordowanego władcy: Krešimir, zapisane w krótszej redakcji *Kroniki*. Zresztą w dalszej części swych uwag Autor dochodzi do identycznej konkluzji (s. 104). Wbrew słowackiemu uczonemu nie dostrzegałbym tu żadnej więzi z polską historią, nawet bardzo odległej (s. 102), bo imię Kazimierz jest tylko wytworem polskiego kopisty, mającego problem z nieznanym sobie imieniem Krešimir.

Na pytanie, dlaczego autor *Kroniki węgiersko-polskiej* opisał przyłączenie Chorwacji i Sławonii do Węgier, istnieje prosta odpowiedź: gdyż *Kronika* powstała na tym terenie. Jednak M. Homza szuka odpowiedzi w istnieniu tradycji wielkomorawskiej, która w XIII w. była żywa w środkowoeuropejskiej tradycji historycznej. Zachowała się w pamięci o misji Cyryla i Metodego oraz o państwie Świętopełka. I ja niezależnie doszedłem do podobnego wniosku, podkreślającego istnienie dwóch aspektów tej tradycji: kulturalnego i politycznego²⁵. Pamięć o osobie potężnego władcy wielkomorawskiego przechowała się w węgierskich kronikach już od czasów Anonima. Zdaniem słowackiego uczonego ukrywa się on pod imieniem Salana, który przehandlował ziemię w zamian za bogate dary. Jednak pamiętajmy, że historiografie rumuńska i bułgarska widzą w nim władcę wołoskiego czy bułgarskiego, natomiast realnym ucieleśnieniem Świętopełka może być Menumorout, książę Biharu, który wydał swoją córkę za następcę węgierskiego tronu. Przemawia za tym rekonstruowane przez językoznawców imię, oznaczające „wielkiego Morawianina”.

²⁴ Oprócz przytaczanej przez Autora mojej monografii tej *Kroniki* por. jeszcze R. Grzesik, *Sources of a Story About the Murdered Croatian King in the Hungarian-Polish Chronicle*, „Povijesni prilozi” 22, 2003, 24, s. 97–104.

²⁵ Nie znając jeszcze omawianych ustaleń M. Homzy, zwróciłem uwagę na inny aspekt recepcji tradycji wielkomorawskiej w późniejszej tradycji: kulturalny, wspominający działalność Braci Sołuńskich, oraz polityczny, skupiony na osobie władcy (i instytucji państwa) wielkomorawskiego. Ustalenia słowackiego uczonego dotyczą aspektu drugiego i dopełniają moje przemyślenia. Por. R. Grzesik, *Wielkie Morawy podstawą środkowoeuropejskiej*.

Spośród różnych sposobów legitymizacji władzy szczególną uwagę — zgodnie ze swymi zainteresowaniami badawczymi — poświęca M. Homza osobie Adelajdy. Przypomnijmy, że według *Kroniki węgiersko-polskiej* była ona siostrą Mieszka I, wydaną za księcia Gejzę, któremu urodziła syna, św. Stefana. Opinię tę przejęła polska historiografia średniowieczna i w znacznej mierze nowożytna. Historyczność Adelajdy jest przedmiotem długoletniego sporu między nami. Jak się wydaje, dyskusję można uznać za zakończoną, gdyż obie strony zbliżyły w jej wyniku swe stanowiska. Mój oponent zgodził się, że niekoniecznie trzeba przyjmować historyczność danej osoby, by badać jej funkcjonowanie jako kreacji literackiej, a co za tym idzie — faktu historycznego. Ja z kolei ponownie przemyślałem kwestię historyczności Adelajdy, uznając, że u jej podstaw leży rzeczywista osoba nosząca to imię, której losy zostały dobrze opisane przez kronikarza, lecz umieszczone w złym kontekście czasowym²⁶. Z przenikliwą intuicją dostrzegli to już Jerzy Dowiat i Tadeusz Wasilewski²⁷. Wydaje mi się, że była to istotnie polska księżniczka, wydana za władcę węgierskiego, i istotnie jej syn został wyniesiony na ołtarze. Lecz stało się to pół wieku później, niż chciał kronikarz. Mężem Adelajdy, córki (a nie siostry) Mieszka II i Rychyzy, był Béla, jeden z wygnanych synów Wazula, przez trzy lata król Węgier jako Béla I (1060–1063). Ich młodszy syn, Władysław (król w latach 1077–1095), został w roku 1192 ogłoszony świętym. Swoją drogą nasuwa się dygresja, że *Kronika węgiersko-polska* zawiera spory pakiet polskich wiadomości, powstałych na krakowskim dworze Leszka Białego, ojca Salomei, dla której zapewne zostały zapisane. Musiała istnieć niezachowana do naszych czasów kroniczka, w której opisano pewne fakty z dziejów polsko-węgierskich, najprawdopodobniej z czasów Bolesława Śmiałego. Polski (krakowski) kronikarz, a być może dopiero kronikarz węgiersko-polski przeniósł je o pół wieku wstecz, w czasy św. Stefana i Bolesława Chrobrego (choć w *Kronice* występują tylko Mieszko i Bolesław, u którego boku ważne miejsce zajmowali jego matka Dąbrówka oraz Sieciech). Ostatnio polskie ślady w *Kronice węgiersko-polskiej* zanalizował Wojciech Drelicharz²⁸.

M. Homza słusznie zauważa, że wzmianka o Adelajdzie zagościła na łamach późnośredniowiecznych roczników polskich, przy czym nie jest dla mnie jasne, dlaczego w tekście słowackim podaje ich polskie określenia. Są one co prawda zrozumiałe dla słowackiego czytelnika, ale może warto byłoby

²⁶ Przegląd stanu badań: R. Grzesik, *Adelajda, rzekoma księżniczka polska na tronie węgierskim*, w: *Kobieta w kulturze średniowiecznej Europy*, red. A. Gąsiorowski i in., Poznań 1995 (wyd. 2, 1999), s. 47–53; wersja węgierska z obszerniejszą literaturą: idem, *Adel-haid, az állítólágos lengyel hercegnő a magyar trónon*, „Aetas” 1995, 3, s. 114–126; skrótowa analiza: idem, *Kronika węgiersko-polska. Z dziejów polsko-węgierskich kontaktów kulturalnych w średniowieczu*, Poznań 1999, s. 131–136.

²⁷ J. Dowiat, *Bela I węgierski w Polsce (1031/32–1048)*, PH 56, 1965, 1, s. 12; T. Wasilewski, *Dwa utracone dawne roczniki: Rocznik biskupów dworu polskiego i Rocznik tyński (starszy)*, RH 54, 1988, s. 33.

²⁸ W. Drelicharz, *Idea zjednoczenia królestwa w średniowiecznym dziejopisarstwie polskim*, Kraków 2012, s. 93–112. W druku jest mój artykuł poświęcony temu zagadnieniu, złożony w 2011 r. do periodyku „The Medieval Chronicle” pt. *Some New Remarks on the Hungarian-Polish Chronicle*.

się pokusić o stworzenie słowackich odpowiedników tych określeń. Wydaje mi się, że właśnie M. Homza jest najbardziej do tego uprawniony. Sądzę, że słowaccy historycy byłiby mu wdzięczni za stworzenie słowackiej normy nazewnicznej źródeł polskich.

W swoich rozważaniach nad Adelajdą bratysławski uczony słusznie przywołuje argument za jej historycznością — samo imię popularne wśród Karolingów i Ottonów. Argument ten doskonale komponuje się z moim poglądem, że chodzi o córkę Mieszka II i Rychezy, a zatem cioteczną prawnuczkę Ottona II. Dowodem na związek pierwszych Piastów z dynastią saską ma być również imię Dagome ze słynnego dokumentu, które M. Homza rekonstruuje jako Tagino. Pewne zdziwienie budzi jednak, że w przyp. 42 na s. 111 Autor podaje wydanie dokumentu *Dagome iudex* w *Monumenta Poloniae Historica* zamiast nowszego wydania krytycznego opublikowanego w 1962 r. przez Brygidę Kürbis²⁹. Zastrzeżenia budzi też uznanie tamże, że Bezprym nosił drugie imię Otto. M. Homza podąża tym samym za starszą literaturą istotnie utożsamiającą nosicieli obu imion. Podstawą jest tu Kronika Wipona, który podaje, że Bolesław Chrobry miał dwóch synów: Mieszka i Ottona. Opisał następnie bunt Ottona przeciwko bratu, uderzenie na niego z Rusi i wygnanie Mieszka do Czech. Wipo często mieszał osoby, zawodziła go pamięć. Można to zauważyć, porównując jego przekaz z innymi, które swoją drogą nie zawierają tak pełnego opisu wydarzeń zaszłych w Polsce na początku lat trzydziestych XI w. Z Rocznika Hildesheimskiego dowiadujemy się, że buntownikiem przeciw Mieszkowi był Bezprym. Jak przekonująco przypuszcza Gerard Labuda, najmłodszy z synów Chrobrego mógł zostać przez Bezpryma wysłany na pomoc na dwór niemiecki, gdyż byłby Niemcom lepiej znany niż przebywający najpierw na Węgrzech, później na Rusi Bezprym³⁰.

Niejasne są też rozważania M. Homzy o imieniu węgierskim Béla jako związanym z białą barwą, a zatem podkreślającym cnoty moralne nosiciela. Słusznie podkreśla, że utworzono go od imienia: Adalbertus, myli się jednak, że św. Wojciech nosił to imię od początku. Zapomina mianowicie, że zostało mu ono dane podczas ceremonii bierzmowania przez Adalberta z Trewiru, arcybiskupa magdeburskiego. Właściwe imię tego świętego to „pocieszyciel wojska” (*consolatio exercitus*), jak skrupulatnie odnotowuje to Bruno z Kwerfurtu.

Na uwagę zasługuje pogląd M. Homzy, że „Przeciwko uznaniu Adelajdy za potężną małżonkę wielkiego księcia Gejzy nie ma zatem żadnych poważniejszych argumentów [temu akurat sprzeciwia się nasza wiedza zaczerpnięta z innych źródeł — R. G.]. Pomimo to nie można całkowicie wykluczyć możliwości, że (parafrazując poetę) «ona jest kimś innym». Autor *Kroniki węgiersko-polskiej* bowiem istotnie mógł użyć jako wzoru dla swojej Adelajdy innej historycznej osoby względnie

²⁹ B. Kürbisówna, *Dagome iudex — studium krytyczne*, w: *Początki Państwa Polskiego. Księga Tysiąclecia*, t. 1, red. K. Tymieniecki, G. Labuda, H. Łowmiański, Poznań 1962, s. 363–424.

³⁰ G. Labuda, *Mieszko II król Polski (1025–1034). Czasy przełomu w dziejach państwa polskiego*, Kraków 1992, s. 78–92.

też poświadczonej historycznie osobie nadał imię Adelajdy. Inaczej mówiąc, w jednym imieniu „Adelajda” znowu połączył swoją typową średniowieczną techniką narracyjną kontaminacji wiele różnych historycznych osób³¹. Wzorem dla literackiej kreacji tej postaci mogła być albo żona Władysława I, albo, co i Autorowi, i recenzentowi wydaje się bardziej prawdopodobne, Salomea, której losy i cechy charakteru wydają się najbliższe Adelajdzie. W obszernym i miejscami niezbyt jasnym wywodzie M. Homza widzi w *Kronice węgiersko-polskiej* zamysł pokazania świętości dynastii rządzącej Węgrami i znalezienia nadprzyrodzonego uzasadnienia istnienia państwa węgierskiego, w Adelajdzie widząc zarówno nawracającą kobietę (*mulier suadens*), jak i mediatorkę, np. w (moim zdaniem rzekomym) konflikcie polsko-węgierskim wywołanym przez nieprzyznanie Polsce korony królewskiej³².

Współautorka komentowanej pracy N. Rácová przedstawiła w niej rozważania o nowożytnym rozwoju myśli słowackiej. Podzieliła je na dwa rozdziały, ułożone chronologicznie. Pierwszy z nich dotyczy myśli słowackiej w XVII w. („K vývinu slovenskej myšlienky v 17. storočí”, s. 121–187), drugi dalszego rozwoju słowackiej myśli do połowy XVIII w. („K ďalšiemu vývoju slovenskej myšlienky do polovice 18. storočia”, s. 189–246). Pokazuje w nich, jak od końca wieków średnich w praktyce administracyjnej zaczyna zakorzeniać się literacki język czeski z elementami słowackimi. Rozwijająca się także literacka refleksja nad pochodzeniem Słowian i Kościołem słowiańskim oraz oceną Świętopelka jako władcy. Najogólniej mówiąc (s. 185–187), myśl ewangelicka koncentrowała się w XVII w. na języku, dążąc do jego jak największej zrozumiałości. Paradoksem jest, jak zauważa N. Rácová, że w XVIII w. ewangelicy porzucili starania o wytworzenie literackiego języka słowackiego, wprowadzając język czeski, dla nich symbol języka liturgii. Pomijali zagadnienia historyczne, lecz nawiązywali do misji św. Cyryla i Metodego, za których bezpośrednich następców się uważali. Większe zainteresowanie historią wykazywali katolicy, którzy nawiązywali do osoby Świętopelka, sprzeciwiając się pogładowi, że oddał on ziemię za białego konia, i widząc w nim przodka władców węgierskich. W kontekście etnogenezy Słowian wahano się między teorią panońską (np. Benedykt Szöllösi) a północną sarmacką (np. Daniel Sinapius). Autorka omawia traktaty Marcina Szentiványiego, Michała Bencsika

³¹ „Proti uznaniu Adelaidy ako novej manželky veľkokniežaťa Gejzu teda niet vážnejších argumentov. Napriek tomu nemožno celkom vylúčiť ani možnosť, že (parafrazujúc básnika) «ona je niekto iný». Autor UPK [Uhorsko-poľskej kroniky] totiž teoreticky naozaj mohol použiť ako vzor pre svoju Adelaidu inú historickú osobu, respektíve, takejto historicky doloženej osobe dal meno Adelaida. Inak povedané, do jedného mena Adelaida opäť zľúčil svojou typickou stredovekou naračnou technikou kontaminácie viaceru rôznych historických osôb” (s. 114).

³² Jest bardzo ciekawe, a dotąd niezauważone przez nikogo (łącznie z piszącym te słowa), że *Kronika* często przesuwają fakty i osoby o ok. pół stulecia wstecz. Ów rzekomy konflikt, opisany jako spotkanie pod Ostrzyhomiem Mieszka polskiego ze Stefanem węgierskim, może odzwierciedlać faktyczne spotkanie władcy polskiego (Bolesława Szczodrego) z władcą węgierskim (Salomonem) w trakcie jednej z polskich interwencji popierających Bêlę I i jego synów Geję I i (św.) Władysława.

i polemiczne wobec niego dzieło Jana Baltazara Magina, twórczość Macieja Bela (Béla) oraz Samuela Timona. Wszystkie one prowadziły do ukształtowania dwóch teorii początków państwowości węgierskiej: teorii najazdu oraz teorii o gościnnym przyjęciu Węgrów przez Słowian (tzw. *pohostinská teoria*). Stały się one ideową podstawą z jednej strony węgierskiego ruchu odrodzenia narodowego, z drugiej ruchu odrodzenia słowackiego, a ich ślady są wciąż czytelne w publicystyce obu krajów.

Omawiana książka pozwala czytelnikowi wniknąć w skomplikowane meandry myśli słowackiej, rozwijającej się od średniowiecza w ramach Monarchii Węgierskiej. Myśl ta jest w Polsce bardzo słabo znana, mimo że pokrewieństwo języków pozwala nam bez większego wysiłku śledzić przemyślenia badaczy słowackich. W swoim omówieniu skoncentrowałem się na części średniowiecznej, dyskutując z M. Homzą i proponując niekiedy inne interpretacje przedstawionych przez niego faktów. To część naszej wieloletniej dyskusji, która, mam nadzieję, inspiruje obu uczestników do coraz to nowych przemyśleń.

Książka pokazuje intelektualne bogactwo krajów Korony św. Stefana, gdzie od średniowiecza toczyła się dyskusja nad wzajemnym stosunkiem tradycji różnych ludów wspólnie ten kraj zamieszkujących. Proces w niej uchwycony miał bardzo dalekosiężne skutki, gdyż w rezultacie refleksji nad wielkomorawską przeszłością i dziedzictwem cyrylometodiańskim ukształtował się stopniowo nowy prąd intelektualny, podkreślający odrębność Słowaków jako narodu. Początkowo stojący na gruncie lojalności wobec Węgier, stopniowo się radykalizował i szukał oparcia przeciwko Węgom w Czechach. Porozumienie emigracyjnych intelektualistów słowackich i czeskich z 1915 r. o budowie wspólnej Republiki Czechosłowackiej było tylko zwieńczeniem tego procesu. Sądzę, że praca Martina Homzy i Nadi Rácovej, mimo niekiedy tendencji do ulegania intelektualnej spekulatywności, cechującej szczególnie pierwszego z Autorów, ułatwia nam zrozumienie, jak do tego doszło.

On the Past of the Slovaks in the Middle Ages and the Modern Era

This review is about a book by Slovak authors dealing with the shaping of Slovak national identity (Martin Homza, Naďa Rácová, *K vývinu slovenskej myšlienky do polovice 18. storočia. Kapitoly k základom slovenskej historiografie. Učebné texty*, Bratislava 2010, Vydavateľstvo Stimul). The publication discusses the process of moulding myths and ideas, which during the nineteenth and twentieth centuries remained part of Slovak reflections about the local past. The author of the review concentrated on questions pertaining to the Middle Ages, treated as a further part of a discussion relating to assorted aspects of the Hungarian-Polish Chronicle, and proposed other, alternative interpretations of facts. M. Homza demonstrated, frequently applying methods of cultural anthropology, the development of dynastic cults whose purpose was to create an ideological foundation for the principality ruled by Kocel on the Balaton. At the same time, he accentuated the role played by St. Methodius, whose archbishopric for a brief time also encompassed the lands of

Pannonia. Much attention is paid to the white and black legends of Svatopluk, the mightiest of the rulers of Great Moravia, who appeared in mediaeval historical writings of Central Europe and Rus' as well as the Hungarian-Polish Chronicle. Naďa Ráková depicted the development of reflections about Svatopluk and the mission of Cyril and Methodius in Slovakian lands during the modern era. The publication deserves to be recognised as an interesting contribution to intellectual life in the lands of the Crown of St. Stephen across the ages.

Translated by Aleksandra Rodzińska-Chojnowska