ZBIGNIEW DALEWSKI (WARSZAWA)

Sakralność władzy królewskiej pierwszych Piastów

Słowa kluczowe: ideologia władzy, Bolesław Chrobry, Mieszko II

Keywords: ideology of power, Bolesław the Brave, Mieszko II

Abstract: This paper discusses the ideas of royal power developed at the court of the first Piast rulers. These largely emphasised the sacred foundations of royal power and defined the tasks of the rulers primarily in terms of religious mission.

Wśród nielicznych źródeł przynoszących informacje o ideologii władzy pierwszych Piastów dołączony do ofiarowanej Mieszkowi II przez Matyldę Szwabską księgę obrzędów list dedykacyjny zajmuje szczególne miejsce. W jego przypadku mamy bowiem do czynienia z jedynym w swoim rodzaju, odnoszącym się bezpośrednio do władcy piastowskiego, wykładem dotyczącym zagadnienia natury władzy królewskiej, charakteru przysługujących królowi praw i rodzaju spoczywających na nim obowiązków¹. Spróbujemy zatem przyrzeć się bliżej przedstawionej w nim koncepcji monarszej zwierzchności.

¹ Zob. np. B. Kürbis, *Epistola Mathildis Suevae*, [w:] *Kodeks Matyldy. Księga obrzędów z kartami dedykacyjnymi*, wyd. B. Kürbis, [w:] *Monumenta Sacra Polonorum*, t. 1, Kraków 2000, s. 49–83; R. Michałowski, *Princeps fundator. Studium z dziejów kultury politycznej w Polsce X–XIII wieku*, Warszawa 1989, s. 85–119; A. Pleszczyński, *Niemcy wobec pierwszej monarchii piastowskiej (963–1034). Narodziny stereotypu. Postrzeganie i cywilizacyjna klasyfikacja władców Polski i ich kraju*, Lublin 2008, s. 253–282; P. Wiszewski, *Domus Boleslai. W poszukiwaniu tradycji dynastycznej Piastów (do około 1138 roku)*, Wrocław 2008, s. 74–84.

Zwracając się do Mieszka, redaktor listu wprost wskazuje, że został on wyniesiony na tron przez Boga: to łaska Boża nadała mu zarówno królewskie imię, jak i dośtojeństwo – *tibi diuina gratia regum nomen pariter et honorem concessit*, nie ludzkim, lecz Boskim wyrokiem otrzymał on królewskie rządy – *te non humano quam diuino iudicio electum ad regendum* i z ustanowienia Boga został ukoronowany królewskim diademem – *Deus omnipotens cuius constitutione regali diademate coronatus es*². Powtórzone parokrotnie w liście stwierdzenia dotyczące udziału Boga w powołaniu Mieszka do władzy nie miały w żadnym razie służyć jedynie przypomnieniu ogólnej prawdy, iż każda władza pochodzi od Boga. W ujęciu redaktora listu charakter relacji łączących piastowskiego władcę ze stojącym za jego monarszym wyniesieniem Bogiem miał znacznie bardziej złożony charakter. Jak dowodzi on bowiem, Bóg nie tylko powołał Mieszka, podobnie jak innych rządzących, do sprawowania monarszej zwierzchności, lecz również wyposażył go w niezbędne do właściwego wypełniania zadań stojących przed ukoronowanym władcą umiejętności rządzenia – *ars regnandi*³. Dla przedstawianej w liście koncepcji władzy królewskiej uwaga ta ma istotne znaczenie. Podkreślenie przez jego redaktora, że Bóg nie tylko obdarzył Mieszka królewską godnością, lecz również nauczył go sztuki królowania niedwuznacznie wskazuje, iż z panowaniem ukoronowanego przez siebie monarchy wiązał On szczególne oczekiwania, dotyczące sposobów wykorzystywania przez piastowskiego władcę w praktyce jego rządów powierzonej mu przez Niego władzy⁴. Dodatkowe informacje pozwalające lepiej zrozumieć na czym właściwie – w przekonaniu redaktora listu Matyldy – polegały umiejętności rządzenia, w które Bóg wyposażył Mieszka, przynoszą dalsze fragmenty listu poświęcone przedstawieniu królewskich dokonań polskiego władcy.

Dowiadujemy się z nich, że Mieszko sprawował swoje rządy z rozważą, otaczał opieką wdowy, sieroty oraz ubogich. Jednocześnie jednak wydając wyroki nie brał pod uwagę ani pozycji społecznej, ani majątku, lecz kierował się zasadami sprawiedliwości⁵. Niemniej w przedstawieniu redaktora listu troska o potrzebujących i sprawiedliwość w wyrokowaniu w żadnym razie nie wyczerpywały zalet Mieszka jako władcy. W gruncie rzeczy nie znajdowały się one w centrum jego zainteresowań i nie

² *Epistola Mathildis Suevae*, s. 139–140.

³ Tamże, s. 139.

⁴ Por. R. Michałowski, *Christianisation of Political Culture in Poland in the 10th and Early 11th Century*, [w:] *Political Culture in Central Europe (10th–20th Century)*, t. 1: *Middle Ages and Early Modern Era*, red. H. Manikowska, J. Pánek, Prague 2005, s. 35.

⁵ *Epistola Mathildis Suevae*, s. 139.

z nimi łączył on pouczenia Boże dotyczące zasad sprawowania królewskiej władzy. Z pewnością urzeczywistniały się w nich monarsze przymioty polskiego władcy i w istotnej mierze określały one jego królewską pozycję, dowodząc właściwego wypełniania przez niego spoczywających na królu obowiązków. Można odnieść jednak wrażenie, że stanowiły one jedynie dopełnienie, czy też może konsekwencję innych podejmowanych przez niego działań.

Przedstawiając dokonania Mieszka, redaktor listu zaznaczył, że został on wyposażony przez Boga nie tylko w umiejętności rządzenia, lecz również w duchowe uprzywilejowanie – *spiritali prerogatiua*⁶. Nie jest w pełni jasne, jakie treści w jego przekonaniu miały łączyć się z tym wyróżnieniem. Z tekstu listu zdaje się jednak niedwuznacznie wynikać, iż związane ono było bezpośrednio ze sprawowaną przez polskiego władcę królewską godnością. Inaczej rzecz ujmując, redaktor listu Matyldy zdaje się sugerować, że duchowe uprzywilejowanie, jakie stało się udziałem Mieszka, wynikało wprost z faktu przekazania mu przez Boga królewskiej władzy. W rezultacie, nasuwa się domysł, że sztuka rządzenia, w którą Bóg wyposażył Mieszka powierzając mu królewskie rządy, musiała także, a może nawet przede wszystkim, odnosić się do sfery duchowej, w której piastowskiemu władcy z racji sprawowania królewskiej władzy przysługiwać miały szczególne prerogatywy. W tej sytuacji nie dziwi specjalnie, że swoją prezentację rządów Mieszka redaktor listu rozpoczął od stwierdzenia, że poświęcił on Bogu pierwociny swojego królestwa i nie omieszczał też wspomnieć o wzniesieniu przez niego licznych kościołów oraz chwaleniu Boga nie tylko po łacinie i we własnym języku, lecz również po grecku. Nie dziwi także, że nazwał go najbardziej błogosławionym i podkreślił, że obraca się w kręgu spraw niebiańskich. Nie dziwi także w końcu, że nie szczędził słów pochwały dla podejmowanych przez Mieszka starań o prowadzenie ku Bogu – jak to ujął – dusz uwiedzionych diabelskim podstępem⁷.

Z listu Matyldy zdaje się zatem wynikać, iż w przeświadczeniu jego redaktora królewska władza Mieszka II miała przede wszystkim charakter religijnego posłannictwa, a jej zakres wykraczał znacznie poza sprawy doczesne. Powołany przez Boga do sprawowania królewskich rządów i wyposażony przez Niego w umiejętności królowania, wywyższony tytułem królewskim monarcha miał czuwać w pierwszej kolejności nad właściwym sprawowaniem kultu Bożego i troszczyć się o zbawienie powierzonego jego zwierzchności ludu.

⁶ Tamże, s. 140.

⁷ Tamże, s. 139.

Można by, co prawda, zastanawiać się, czy takie rozłożenie akcentów w zawartym w liście Matyldy opisie rządów Mieszka i położenie w nim szczególnego nacisku na podejmowane przez piastowskiego władcę działania odnoszące się głównie do zagadnień natury religijnej, nie wynikało z wyjątkowych okoliczności, towarzyszących powstaniu tego tekstu. Jak wiadomo, list został dołączony przez Matyldę do ofiarowanej przez nią Mieszkowi księgi obrzędów. W kontekście przekazanego przez nią daru mogło się zatem wydawać naturalne, a zarazem właściwe, uwypuklenie w poprzedzającym księgę liście dedykacyjnym właśnie religijnych w pierwszym rzędzie aspektów monarszych rządów piastowskiego władcy. Nie wydaje się jednak, aby taki sposób odczytywania zawartego w liście przekazu był słuszny. Bardziej prawdopodobne wydaje się bowiem przypuszczenie, iż relacje między treścią listu a przeznaczonym dla Mieszka darem kształtowały się odmiennie i to raczej z przebijającym z listu szwabskiej księżniczki przekonaniem o ciężących na królu religijnych obowiązkach łączyć należy wybór właśnie księgi obrzędów jako daru dla piastowskiego władcy, a nie odwrotnie. W liście wspomina się zresztą wprost o tym, iż Matylda postanowiła przesłać ją Mieszkowi po to, aby nic, co dotyczy służby Bożej, nie pozostawało mu nieznanie⁸. Wydaje się, że trudno o bardziej lakoniczne, a przy tym bardziej jednoznaczne wskazanie na szczególny rodzaj przysługujących powołanemu przez Boga królowi uprawnień, a jednocześnie ciężących na nim zobowiązań, związanych z właściwym wykorzystywaniem przekazanej mu władzy, polegających na trosce o właściwe sprawowanie kultu Bożego.

Wyłaniający się z listu Matyldy wizerunek rządów Mieszka II jako władcy wyniesionego na tron przez samego Boga i poświęcającego swoją uwagę kwestiom natury religijnej w pełni wpisuje się w ramy rozwijanych co najmniej od czasów karolińskich koncepcji władzy królewskiej. Sytuowały one wyróżnionego królewskim namaszczeniem władcę w sferze duchowej i nadawały sprawowanej przez niego monarszej zwierzchności wymiar w istocie sakralny⁹. W czasach ottońskich ukształtowana

⁸ Tamże, s. 140: *Hunc autem librem ideo tibi direxi, ne quid in diuinis officiis incognitum foret tuae regiae dignitati...*

⁹ Zob. np. S. Weinfurter, *Idee und Funktion des 'Sakralkönigtums' bei den ottonischen und salischen Herrschern (10. und 11. Jahrhundert)*, [w:] *Legitimation und Funktion des Herrschers. Vom ägyptischen Pharao zum neuzeitlichen Diktator*, red. R. Gundlach, H. Weber, Stuttgart 1992, s. 99–127; tenże, *Zur 'Funktion' des ottonischen und salischen Königtums*, [w:] *Mittelalterforschung nach der Wende*, red. M. Borgolte, München 1995, s. 249–361; E. Boshof, *Die Vorstellung vom sakralen Königtum in karolingisch-ottonischer Zeit*, [w:] *Das frühmittelalterliche Königtum. Ideelle und religiöse Grundlagen*, red. F.-R. Erkens, Berlin – New York 2005, s. 331–358; F.-R. Erkens, *Herrschersakralität im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Investiturstreit*, Stuttgart 2006, s. 157 nn.;

w epoce karolińskiej, chociaż czerpiąca obficie ze starszej tradycji, idea władzy królewskiej, akcentująca w pierwszym rzędzie jej sakralną naturę i przedstawiająca stojące przed władcą zadania przede wszystkim w kategoriach religijnego posłannictwa, uległa dalszemu jeszcze pogłębieniu i wzbogacona została o nowe treści. Szczególnie znaczenia zaczęto łączyć zwłaszcza z rytym namaszczenia. Obrzęd królewskiego pomazania, wprowadzony do praktyki inauguracyjnej królów frankijskich przez Pepina Małego, stosunkowo szybko, już w początkach IX w., stracił miejsce wśród rytów służących przekazywaniu władzy królewskiej i zaczęto go łączyć wyłącznie z ceremonią cesarskiej koronacji, przeprowadzanej przez papieża¹⁰. W połowie IX w. został na powrót włączony do praktyki inauguracyjnej królów zachodniofrankijskich, na Wschodzie jednakże karolińscy władcy w dalszym ciągu nie odczuwali potrzeby potwierdzania swoich królewskich praw w rycie sakry¹¹. Niemniej na przełomie IX i X w. także we wschodniej części imperium karolińskiego coraz mocniej zaczęło upowszechniać się przekonanie o specjalnej roli obrzędu namaszczenia jako ceremonii z jednej strony umożliwiającej przejście królewskich rządów, z drugiej zaś jednocześnie pozwalającej królowi na właściwe wypełnianie związanych z godnością królewską zadań¹². W rezultacie też wraz z sakrą Ottona I ryt namaszczenia został nie tylko wprowadzony do tradycji inauguracyjnej władców wschodniofrankijskich, lecz stał się również jednym najistotniejszych elementów formułowanych w otoczeniu ottońskich władców koncepcji królewskiej władzy.

Właściwe tradycji ottońskiej przekonanie o konstytuującej w gruncie rzeczy królewską zwierzchność funkcji namaszczenia zyskało swoje najpełniejsze zapewne przedstawienie w *ordo* koronacyjnym włączonym do powstałego około roku 960

L. Körntgen, *Königsherrschaft und Gottes Gnade. Zu Kontext und Funktion sakraler Vorstellungen in Historiographie und Bildzeugnissen der ottonisch-frühsalischen Zeit*, Berlin 2001.

¹⁰ Zob. C. Brühl, *Fränkischer Krönungsbrauch und das Problem der „Festkrönungen“*, *Historische Zeitschrift* 196 (1962), s. 265–323; F.-R. Erkens, *Herrschersakralität*, s. 115 nn.

¹¹ Zob. J. L. Nelson, *Charles the Bald*, London 1992, s. 154 nn.; też, *Kingship, Law and Liturgy in the Political Thought of Hincmar of Rheims*, [w:] też, *Politics and Ritual in Early Medieval Europe*, London 1986, s. 133–171; H.H. Anton, *Verfassungspolitik und Liturgie. Studien zu Westfranken und Lothringen im 9. und 10. Jahrhundert*, [w:] *Geschichtliche Landeskunde. Regionale Befunde und raumübergreifende Perspektiven. Georg Droege zum Gedanken*, red. M. Nikolay-Panter, W. Janssen, W. Herborn, Köln–Weimar–Wien 1994, s. 72 nn.; F.-R. Erkens, *Der Herrscher als gotes drút. Zur Sakralität des ungesalbten ostfränkischen Königs*, *Historisches Jahrbuch* 118 (1998), s. 1–39; tenże, *Herrschersakralität*, s. 123 nn.

¹² J.L. Nelson, *National synods, kingship as office, and royal anointing: an early medieval syndrome*, [w:] też, *Politics and Ritual*, s. 239 nn.

w opactwie św. Albana w Moguncji *Pontificale Romano-Germanicum*¹³. Moguncka formuła koronacyjna z jednej strony wykreślała rytualne kontury ceremonii królewskiego wyniesienia i wpisywała w pełni uroczystość królewskiej sakry w ramy liturgicznej tradycji Kościoła, obok ceremonii konsekracji biskupa czy wyświęcania duchownych, z drugiej zaś określała podstawy ideowe królewskiej zwierzchności. Wskazywała, iż ryt namaszczenia, który wprowadzał kandydata do tronu w królewskie prawa – dopiero wraz z dopełnieniem ceremonii pomazania w tekście *ordo* pojawiał się termin *rex*, wcześniej jego autor określał władcę mianem *princeps designatus* – umożliwiał nawiązanie szczególnych więzi między królem a tym, który został namaszczony przed wiekami, czyli Chrystusem. Namaszczony na wzór Chrystusa król miał władać powierzonym mu przez Niego królestwem w Jego imieniu i w Jego zastępstwie, a po śmierci wraz z Nim sprawować wieczne rządy w królestwie niebieskim¹⁴.

W liście Matyldy brak jest, co prawda, bezpośrednich odwołań do królewskiego pomazania Mieszka. Nie powinno się jednak do kwestii tej przywiązywać nadmiernej wagi. W przeświadczeniu jego redaktora bowiem sprawa ponadnaturalnych źródeł władzy piastowskiego monarchy nie budzi najmniejszych wątpliwości. Tak rozumiana monarsza zwierzchność w początkach XI w. w sposób nierozzerwalny związana była zaś z rytmem królewskiego pomazania. Wymowa listu jest w odniesieniu do tego

¹³ *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle*, t. 1–2, wyd. C. Vogel, R. Elze, Città del Vaticano 1963; zob. M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut Moyen Age*, t. 1, Louvain 1931, s. 497 nn; C. Vogel, *Le pontifical romano-germanique du X^e siècle*, Cahiers de Civilisation Médiévale 6 (1963), s. 27–48; tenże, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen Age*, Spoleto 1966, s. 187 nn. Ten powszechnie akceptowany dotąd obraz kształtowania się tradycji liturgicznej związanej z *Pontificale Romano-Germanicum* zaczyna być jednak ostatnio kwestionowany. Wskazuje się na jej bardziej złożony i regionalnie zróżnicowany charakter i przesuwa powstanie pontyfikału na początek XI w.; zob. H. Parkes, *The Making of Liturgy in the Ottonian Church: Books, Music and Ritual in Mainz, 950–1050*, Cambridge 2015.

¹⁴ *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle*, t. 1, LXXII, s. 246–259; zob. P.E. Schramm, *Der Ablauf der deutschen Königsweihe nach dem 'Mainzer Ordo' (um 960)*, [w:] tenże, *Kaiser, Könige und Päpste. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters*, t. 3, Stuttgart 1969, s. 59–107; C.A. Bouman, *Sacring and Crowning. The Development of the Latin Ritual for the Anointing of Kings and the Coronation of an Emperor before the Eleventh Century*, Groningen – Dżakarta 1957, s. 90 nn; R. Schieffer, *Mediator cleri et plebis. Zum geistlichen Einfluß auf Verständnis und Darstellung des ottonischen Königtums*, [w:] *Herrschaftsrepräsentation im ottonischen Sachsen*, red. G. Althoff, E. Schubert, Sigmaringen 1998 (Vorträge und Forschungen, 46), s. 344–361; G. Isabella, *Das Sakralkönigtum in Quellen aus ottonischer Zeit. Unmittelbarer Bezug zu Gott oder Vermittlung durch die Bischöfe*, *Frühmittelalterliche Studien* 44 (2011), s. 137–152.

zagadnienia wystarczająco jasna. Jak pamiętamy, parokrotnie podkreśla się w nim, iż władzę królewską – w której z pewnością należy widzieć godność przekazywaną w obrzędzie królewskiej sakry – powierzył Mieszkowi Bóg. Nie dziwi zatem, że w zawartym w liście opisie jego rządów odnajdujemy zasadnicze elementy łączących się z wyróżnionymi królewskim namaszczeniem władcami wyobrażeń określających charakter ich władzy. W przedstawieniu listu Matyldy Mieszko, podobnie jak inni namaszczeni królowie, czuwać miał nad przestrzeganiem sprawiedliwości i zabiegając o pomyślność poddanych, ale przede wszystkim troszcząc się o zachowywanie przez nich Bożych przykazań i właściwe oddawanie czci Bogu, prowadzić ich do zbawienia.

Trudno jednoznacznie rozstrzygać, w jakim stopniu utrwalony w liście Matyldy obraz Mieszka II, skupiającego się na wypełnianiu ciężących na chrześcijańskim królu religijnych przede wszystkim obowiązków, znajdował uzasadnienie w ideach kultywowanych na dworze piastowskim, a w jakiej mierze odwoływał się jedynie do wyobrażeń właściwych kulturze politycznej Rzeszy. W przekazanym Mieszkowi przez Matyldę darze widzi się zazwyczaj świadectwo nawiązania przez skupione wokół niej środowiska polityczne, niechętnie wybranemu w 1024 r. nowemu królowi niemieckiemu Konradowi II, kontaktów z piastowskim władcą, a być może nawet podjęcia prób pozyskania jego współpracy do działań wymierzonych przeciw Konradowi¹⁵. Jak wiadomo, piastowskie koronacje spotkały się z niechętnym przyjęciem ze strony większości elit politycznych Rzeszy. Wszystkie przekazy źródłowe pochodzące z terenu Cesarstwa, poza listem Matyldy, wspominające o koronacjach bądź królewskim tytule pierwszych Piastów, przedstawiają je w sposób jednoznaczny w kategoriach uzurpacji, przywłaszczenia sobie przez nich nienależnej im godności¹⁶. Zmuszenie Mieszka II przez Konrada II w 1032 r. do rezygnacji z korony jasno dowodzi, że także dwór cesarski nie zamierzał godzić się z królewskim wywyższeniem Piasta¹⁷. W tej sytuacji w ofiarowanym mu wspaniałym darze widzieć by można swoistą manifestację ze strony Matyldy i związanych z nią środowisk uznania

¹⁵ Zob. G. Labuda, *Mieszko II król Polski (1025–1034). Czasy przełomu w dziejach państwa polskiego*, Kraków 1992, s. 63 nn.; H. Wolfram, *Konrad II. 990–1039. Kaiser dreier Reiche*, München 2000, s. 91 nn.

¹⁶ *Annales Quedlinburgenses*, wyd. M. Giese, MGH SRG, 72, Hannover 2004, s. 578–579; *Wiponis Gesta Chuonradi II imperatoris*, ed. H. Bresslau, MGH SRG, 61, Hannover–Leipzig 1915, 9, s. 31–32; *Annales Hildesheimenses*, wyd. G. Waitz, MGH SRG, 8, Hannover 1878, s. 35; zob. G. Labuda, *Mieszko II*, s. 69 nn.; A. Pleszczyński, *Niemcy*, s. 283 nn.

¹⁷ *Annales Hildesheimenses*, s. 37.

dla kwestionowanego przez Konrada królewskiego tytułu Mieszka. Niewykluczone zatem, że zawarta w liście dołączonym do przekazanej mu księgi obrzędów pochwała jego królewskich rządów, przedstawiająca go jako ucieleśnienie cnót idealnego chrześcijańskiego króla, dowodząca tym samym, że godzien on jest sprawowania królewskiej godności, nawiązywała w pierwszym rządzie nie tyle do programów ideowych rozwijanych w jego otoczeniu, co raczej do koncepcji władzy królewskiej podzielanych przez kręgi związane z fundatorką kodeksu. Wydaje się jednak, że dysponujemy pewnymi przesłankami pozwalającymi na wysunięcie przypuszczenia, że pisząc o Mieszku, który – żeby jeszcze raz przywołać słowa listu – obraca się w kręgu spraw niebiańskich, redaktor listu Matyldy nie ograniczył się tylko do przypisania władzy piastowskiego monarchy cech łączonych ogólnie w tradycji łacińskiego Zachodu z królewską zwierzchnością, lecz wprost odwoływał się do propagowanych przez Piastów wizji sprawowanej przez nich królewskiej władzy. Nie brak bowiem danych, które niedwuznacznie wskazują, że już ojciec adresata listu Matyldy, Bolesław Chrobry, widział w sobie władcę dzierżącego rządy na mocy Boskiego nadania i z pieczołowitością wypełniał ciężące na chrześcijańskim monarsze obowiązki.

W tym kontekście uwagę zwraca zwłaszcza przekazana przez Thietmara z Merseburga informacja o represjach stosowanych przez Bolesława wobec winnych cudzołóstwa i spożywania mięsa w okresie Wielkiego Postu. Winnych tych wykroczeń w pierwszym przypadku karano kastracją, w drugim wyłamywano im zęby¹⁸. Okazywaną przez polskiego władcę troskę o przestrzeganie przez jego poddanych przykazań kościelnych zapewne można łączyć z szerzej zakrojonymi przez niego działaniami prawodawczymi zmierzającymi do podporządkowania reguł życia społecznego normom religii chrześcijańskiej. Z podobnymi przedsięwzięciami spotykamy się w początkach XI w. także w innych monarchiach środkowoeuropejskich, zarówno na Węgrzech, jak i w Czechach¹⁹. Dopelniając relację kronikarza uwaga, iż zakaz spożywania mięsa dotyczył w państwie Bolesława nie tylko Wielkiego Postu, lecz również poprzedzających go dwóch tygodni przedpościa, zdaje się wskazywać na obowiązywanie w monarchii

¹⁸ Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon, wyd. R. Holtzmann, MGH SS n.s. 9, Berlin 1935, VIII, 2, s. 494.

¹⁹ R. Michałowski, *Chryścianizacja monarchii piastowskiej w X–XI wieku*, [w:] *Animarum cultura. Studia nad kulturą religijną na ziemiach polskich w średniowieczu*, t. 1: *Struktury kościelno-publiczne*, red. H. Manikowska, W. Brojer, Warszawa 2008, s. 21 nn.; M.R. Pauk, *Washing Hands in a Sinner's Blood: Ducal Power, Law and Religious Zeal in the Process of Central European Christianization – Preliminary Remarks*, [w:] *Leben zwischen und mit den Kulturen. Studien zu Recht, Bildung und Herrschaft in Mitteleuropa*, red. R. Skowrońska, H. Flachenecker, Toruń 2015, s. 23–34.

piastowskiej regulacji wykraczających swoim rygoryzmem poza wymogi prawa kanonicznego. Podkreślone przez Thietmara zaangażowanie Bolesława w egzekwowanie zakazów związanych z wydłużonym Wielkim Postem nasuwa z kolei domysł, iż to właśnie piastowski władca odegrał główną rolę w przyjęciu przez Kościół polski rozwiązań odbiegających w tym względzie od zasad obowiązujących w Kościele powszechnym, pragnąc zapewne zasłużyć na pozyskanie jeszcze w większym stopniu Bożej przychylności. W rezultacie, z dużym prawdopodobieństwem można zakładać, że polski władca nie tylko poczuwał się do odpowiedzialności za przestrzeganie przez jego poddanych Bożych przykazań, lecz również uważał się za uprawnionego do ingerowania w treść kościelnych regulacji i modyfikowania przepisów prawa kanonicznego²⁰.

Z podzielanym przez Bolesława Chrobrego przekonaniem o religijnej w swej istocie naturze jego władzy można łączyć także, jak się wydaje, jeszcze jedną przekazaną przez Thietmara wiadomość. Z jego relacji dowiadujemy się bowiem, że polski władca w przypadku popełnienia grzechu, kazał przedkładać sobie kanony, aby dowiedzieć się, w jaki sposób powinien naprawić swój grzeszny uczynek, a następnie zgodnie z zawartymi w nich wskazówkami czynił pokutę²¹. Wszystko wskazuje na to, że w zamysle kronikarza informacja o pokutnych praktykach Bolesława miała służyć jego dyskredytacji. Biskup merseburski umieścił ją bowiem w kontekście opowieści, poświęconej przedstawieniu niegodziwości piastowskiego władcy, który łamiąc złożoną wcześniej przysięgę odmówił Henrykowi II pomocy w wyprawie do Włoch i dopełnił uwagą, iż nie potrafił on wytrwać w podjętej przez siebie pokucie.

Nie ulega wątpliwości, że punktem odniesienia dla przywołanego przez Thietmara obrazu pokutującego Bolesława były zwyczaje pokutne władców niemieckich²². Uzewnętrzało się w nich właściwe tradycji politycznej łacińskiego Zachodu, zwłaszcza od czasów karolińskich, przekonanie o szczególnej roli pokory, *humilitas*,

²⁰ Zob. R. Michałowski, *Post dziewięćtygodniowy w Polsce Chrobrego. Studium z dziejów polityki religijnej pierwszych Piastów*, *Kwartalnik Historyczny* 109 (2002), s. 5–39.

²¹ Thietmari Merseburgensis episcopi *Chronicon*, VI, 92, s. 384: *Cum se multum pecasse aut ipse sentit aut aliqua fidei castigacione perpendit, canones coram se poni qualiterque id debeat emendari, ut queratur, precipit ac secundum haec scripta mox scelus peractum purgare contendit.*

²² Zob. np. L. Bornscheuer, *Miseriae regum. Untersuchungen zum Krisen – und Todesgedanken in dem herrschaftstheologischen Vorstellungen der ottonisch-salischen Zeit*, Berlin 1968, s. 131 nn.; D.A. Warner, *Henry II at Magdeburg: kingship, ritual and the cult of saints*, *Early Medieval Europe* 3 (1994), s. 135–166; K. Schreiner, *Nudis pedibus. Barfußigkeit als religiöses und politisches Ritual*, [w:] *Formen und Funktionen öffentlicher Kommunikation im Mittelalter*, red. G. Althoff, Stuttgart 2001 (Vorträge und Forschungen 51), s. 104 nn.; G. Althoff, *Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter*, Darmstadt 2003, s. 113 nn.

jako jednego z atrybutów władzy królewskiej²³. W manifestowanej przez władcę pokorze, najpełniej realizującej się w akcie pokuty, ujawniała się z całą mocą jego gotowość poddania się woli Boga i podporządkowania Jego prawom. W rezultacie, w akcie pokuty, w którym władca uznawał ułomności i ograniczenia własnej ludzkiej natury, zaczęto postrzegać jeden z najskuteczniejszych sposobów pozyskania Bożej przychylności, otwierającej przed władcą i poddaną jego zwierzchności wspólnotą drogę zarówno do wiecznej, jak i doczesnej chwały²⁴. W czasach ottońskich widoczne już w epoce karolińskiej wyraźne tendencje do odnoszenia do monarszej pokuty wyobrażeń łączonych z *humiliatio* Chrystusa uległy dalszemu rozwinięciu, a ryt monarszego ukorzenia zaczął nabierać wyraźnie chrystomimetycznego charakteru.

W epoce ottońskiej ceremonia ukorzenia została na stałe włączona do uroczystości królewskiej sakry. Zgodnie ze wspomnianym już *ordo* mogunckim ceremonię koronacji miał otwierać akt prostracji przystępującego do niej władcy. W gestach przyszłego króla, który korząc się przed ołtarzem *in cruce*, dzięki okazanej przed Bogiem pokorze mógł dotąpić królewskiego wywyższenia, dostrzec można wyraźne odniesienia do postaci ukrzyżowanego Chrystusa, który poprzez cierpienie na krzyżu osiągnął niebiańską chwałę²⁵. Zawarta w *ordo* mogunckim chrystocentryczna koncepcja władzy królewskiej z pewnością była podzielana nie tylko przez twórców tej formuły. Wyraźne odniesienia do niej, widoczne w chrystomimetycznych w swej naturze przedstawieniach ottońskich władców, dowodzą, iż przekonanie o tym, iż królewską władzę dzierżą oni na podobieństwo Chrystusa w znaczącym stopniu określało wyobrażenia o sprawowanej przez nich monarszej godności²⁶. Dopelniane przez nich akty pokuty, w których władca za wzorem Chrystusa brał na siebie trud prześladowania Boga nie tylko za własne grzechy, lecz przede wszystkim za grzechy podległej jego władzy wspólnoty w pełni wpisywały się w tę tradycję.

²³ Zob. R. Deshman, *The Exalted Servant: the Ruler Theology of the Prayerbook of Charles the Bald*, Viator 11 (1980), s. 387–417.

²⁴ Por. R. Meens, *Penance in Medieval Europe, 600–1200*, Cambridge 2014, s. 181 nn.

²⁵ *Le Pontifical Romano-Germanique*, t. 1, LXXII, 6, s. 247–248; zob. L. Bornscheuer, *Miseriae regum*, s. 194 nn., 200 nn.

²⁶ Zob. R. Deshman, *Christus rex et magi reges: Kingship and Christology in Ottonian and Anglo-Saxon Art*, Frühmittelalterliche Studien 10 (1976), s. 367–406; H. Keller, *Herrscherbild und Herrschaftslegitimation. Zur Deutung der ottonischen Denkmäler*, Frühmittelalterliche Studien 19 (1985), s. 290–311; H. Mayr-Harting, *Ottonische Buchmalerei. Liturgische Kunst im Reich der Kaiser, Bischöfe und Äbte*, Stuttgart – Zürich 1991, s. 75 nn.; H. Hoffmann, *Buchkunst und Königtum im ottonischen und frühsalischen Reich*, t. 1–2, Stuttgart 1986.

Odniesienie relacji Thietmara o pokucie Bolesława do praktyki penitencjarnej władców niemieckich pozwala lepiej zrozumieć rodzaj łączących się z nią treści. Kronikarz stara się nas przekonać, że piastowski władca przystępując do pokuty niewłaściwie i nieszczerze sprzeniewierzał się podstawowym obowiązkom spoczywającym na chrześcijańskim władcy i nie był godny sprawowanej przez siebie władzy²⁷. W rezultacie, wbrew jego intencjom, przekaz merseburskiego biskupa zyskuje rangę ważnego świadectwa znaczenia, jakie w rozwijanych w otoczeniu Bolesława Chrobrego programach ideowych przypadało kwestii monarszej pokory, rozumianej w kategoriach aktu, służącego pozyskaniu Bożej przychylności dla całej wspólnoty, poddanej zwierzchności pokutującego władcy. Pozwala on również, jak się wydaje, lepiej zrozumieć przyczyny, skłaniające Bolesława do wydłużenia okresu trwania Wielkiego Postu o dodatkowe dwa tygodnie. Można bowiem zastanawiać się, czy wydłużenia przez niego czasu obowiązywania wielkopostnych wyrzeczeń i umartwień nie należałoby wiązać właśnie z odnotowanym przez Thietmara jego praktykami pokutnymi: monarchia, w której tak długo dopełniano związanej z Wielkim Postem pokuty, musiała być szczególnie miła Bogu, a jej władca wraz ze swoimi poddanymi mógł liczyć na Jego szczególną opiekę i wsparcie, a w rezultacie na zbawienie²⁸.

W takiej perspektywie należy, jak się wydaje, oceniać także długotrwałe, ponawiane przez ćwierć wieku, zabiegi Bolesława Chrobrego o koronę. Bez wątpienia, z dopełnioną ostatecznie w 1025 r. jego koronacją, a następnie koronacją Mieszka II wiązały się złożone treści²⁹. Z pewnością nie bez znaczenia były w tym względzie racje natury politycznej. Trudno jednak nie łączyć ich także, a może nawet przede wszystkim, z manifestowanym przez piastowskiego władcę przez cały niemal okres jego rządów pragnieniem wpisania sprawowanej przez niego władzy w ramy chrześcijańskiego porządku ideowego. Dopiero bowiem dopełnienie rytu namaszczenia, dowodząc w jednoznaczny sposób sakralnych podstaw jego zwierzchności, dawało Bolesławowi z jednej strony niekwestionowane prawo do występowania w charakte-

²⁷ Zob. R. Meens, *Kirchliche Buße und Konfliktbewältigung. Thietmar von Merseburg näher betrachtet*, *Frühmittelalterliche Studien* 41 (2007), s. 325–326.

²⁸ Zob. Z. Dalewski, *Rytuał i polityka. Opowieść Galla Anonima o konflikcie Bolesława Krzywoustego ze Zbigniewem*, Warszawa 2005, s. 142–143.

²⁹ Zob. Tenże, *Dlaczego Bolesław Chrobry chciał koronować się na króla?*, [w:] *Gnieźnieńskie koronacje królewskie i ich środkowoeuropejskie konteksty*, red. J. Dobosz, M. Matla, L. Wetesko, Gniezno 2011, s. 21–41; tenże, *Koronacja Mieszka II*, [w:] *Historia narrat. Studia mediewistyczne ofiarowane Profesorowi Jackowi Banaszkiewiczowi*, red. J. Sobiesiak, A. Pleszczyński, M. Tomaszek, P. Tysza, Lublin 2012, s. 111–127.

rze władcy powołanego do rządów przez samego Boga, a z drugiej nadawało podejmowanym przez niego działaniom, służącym umocnieniu kultu Bożego, właściwy sens. Pragnąc być władcą w pełni chrześcijańskim, musiał zatem podjąć się wypełniania łączonych z monarszą władzą zadań natury religijnej, podejmując się zaś tego, musiał znaleźć dla swoich działań potwierdzenie w rycie królewskiej sakry.

Warto w tym miejscu jeszcze raz sięgnąć do listu Matyldy. Pojawia się w nim także postać Bolesława, chociaż nie zostaje on przywołany z imienia. Na szczególną uwagę zasługuje kontekst, w którym się o nim wspomina. Z listu dowiadujemy się, że ojciec Mieszka był w tej części świata, którą władał źródłem i początkiem wiary katolickiej i siłą zmuszał dzikie i barbarzyńskie ludy, których nie mogły oczyścić słowa kaznodziejów, do przystąpienia do stołu Pańskiego³⁰. W przedstawionym w liście obrazie rządów Bolesława z pewnością pobrzmiewa echo tradycji przechowywanej na dworze piastowskim. Panowanie Bolesława znaczyły bowiem w istocie różnorodne prowadzone przy jego udziale przedsięwzięcia misyjne. Dowodząc swojej troski o umocnienie chrześcijaństwa, nie ograniczał się on do zmuszania jedynie swoich poddanych do przestrzegania Bożych przykazań. Z niemniejszym zapałem wspierał też wysiłki misjonarzy, podejmujących się trudu nawracania sąsiednich ludów pogańskich. W 997 r. udzielił poparcia misji św. Wojciecha. W następnych latach podjął najpewniej przygotowania do rozpoczęcia działań ewangelizacyjnych na Polabiu. Okazywał też pomoc przedsięwzięciom misyjnym Brunona z Kwerfurtu³¹. Zwrócenie przez redaktora listu Matyldy właśnie na ten aspekt działalności Bolesława Chrobrego, w pełni wpisujący się w funkcjonujący w czasach ottońskich model władzy królewskiej, w którym ważne miejsce przypadało kwestii szczególnej odpowiedzialności powołanego przez Boga władcy za podejmowanie wysiłków mających na celu nawrócenie pogan na chrześcijaństwo, nie pozostawia wątpliwości co do tego, że również władcy piastowscy postrzegali sprawowane przez siebie rządy przede wszystkim w kategoriach religijnego posłannictwa.

Pozostajmy jeszcze na moment przy liście Matyldy. W kodeksie bezpośrednio po liście umieszczono miniaturę, przedstawiającą – jak wyjaśniał widniejący nad nią dwuwiersz – Matyldę wręczającą księgę, zasiadającemu na tronie Mieszkowi³². W dwuwierszu zaznaczono, że ofiarodawczyni kodeksu jest córką księcia Szwabów

³⁰ *Epistola Mathildis Suevae*, s. 139.

³¹ Zob. R. Michałowski, *Zjazd gnieźnieński. Religijne przesłanki powstania arcybiskupstwa gnieźnieńskiego*, Wrocław 2005, s. 219 nn.

³² Zob. J. Pietrusiński, *Epistola Mathildis Suevae. O zaginionej miniaturze*, *Studia Źródłoznawcze* 26 (1981), s. 53–72; P. Stróżyk, *Miniatura*, [w:] *Kodeks Matyldy*, s. 84–89.

Hermana. W odniesieniu do Mieszka ograniczono się jedynie do odnotowania jego królewskiej godności, uzewnętrznionej na miniaturze w koronie, widniejącej na głowie ukazanego na niej władcy, oraz w trzymanym przez niego berle³³. Nie wspomniano, że jest on królem Polski, czy też Polaków bądź Słowian. Również w liście brak informacji na ten temat. Mowa jest tylko o królu Mieszku. Wątpliwe, aby można było w tym przypadku mówić o nieuwadze czy niedopatrzaniu ze strony redaktora listu. Można sądzić raczej, że kwestia ta nie miała dla niego większego znaczenia. Jego zamiarem było bowiem zaprezentowanie panowania Mieszka nie jako władcy polskiego, lecz jako powołanego przez Boga króla, który z pieczołowitością wypełnia – religijne w pierwszym rzędzie – obowiązki łączące się z urzędem królewskim. Za takim rozumieniem intencji redaktora listu przemawia jeszcze jedna przesłanka.

Pominięcie w liście informacji o zasięgu władztwa Mieszka nie oznacza, że nie natrafiamy w nim na żadne dane dotyczące podległej jego władzy wspólnoty. Można nawet powiedzieć, że redaktor listu jest w tej kwestii niezwykle precyzyjny i bardzo dokładnie wskazuje kim byli poddani piastowskiego króla. Dowiadujemy się bowiem, że Mieszko został powołany przez Boga do władania ludem świętym – *ad regendum populum sanctum*³⁴. Sformułowanie, jakim posłużył się redaktor listu Matyldy na określenie poddanej zwierzchności polskiego władcy społeczności, niosło ze sobą jednoznaczne skojarzenia. W niebudzący wątpliwości sposób wskazywało, że królewska władza Mieszka ma w istocie charakter religijny, a jej sens określać miało przewodzenie przez niego ludowi Bożemu i prowadzenie go do zbawienia. Do podobnych wniosków prowadzą także uwagi redaktora listu dotyczące poprzedników Mieszka – *predecessores* – których piastowski władca przewyższył pod względem liczby wzniesionych kościołów³⁵. Uwaga dotycząca wspomnianych w liście poprzedników Mieszka ma z pewnością charakter retoryczny, służąc mocniejszemu wyeksponowaniu jego wielkości i budzących podziw dokonań³⁶. Jednocześnie jednak porównanie osiągnięć Mieszka do działań prowadzonych przez jego poprzedników wpisywało władzę polskiego króla w dłuższy ciąg monarszych sukcesji³⁷. Nie jest w pełni jasne, kogo redaktor listu miał na myśli, pisząc o poprzednikach Mieszka.

³³ *Epistola Mathildis Suevae*, s. 140: HUNC LIBRUM REGI MAHTHILT DONAT MISEGONI/ QUAM GENUIT CLARUS SUEUORUM DUX HERIMANNUS.

³⁴ Tamże, s. 139.

³⁵ Tamże: *Quis enim predecessorum tuorum tantas erexit aecclesias?*

³⁶ Zob. B. Kürbis, *Epistola Mathildis Suevae*, s. 56 nn., 82 nn.

³⁷ Por. P. Wiszewski, *Domus Boleslai*, s. 77.

Nie wydaje się jednak, aby za wspomnianymi w liście *predecessores* mieli kryć się jego piastowscy przodkowie. Można raczej sądzić, że łączące ich z Mieszkem związki wynikały nie tyle z występującej między nimi wspólnoty krwi, co raczej wspólnoty urzędu, a odnosząca się do nich uwaga miała na celu ukazanie Mieszka jako prawdziwego sukcesora wcześniejszych chrześcijańskich królów. W ujęciu redaktora listu Matyldy, pochodząca z Boskiego nadania władza Mieszka wydaje się znajdować za-
korzenie przede wszystkim w idei chrześcijańskiego królestwa.

Podjęte przez Bolesława Chrobrego i kontynuowane przez Mieszka II działania zmierzające do wpisania sprawowanej przez nich władzy w kompleks wyobrażeń związanych z ideą sakralnej władzy królewskiej nie zakończyły się, jak wiadomo, sukcesem. Kryzys z lat trzydziestych XI w. i załamanie się pierwszej monarchii zmusiły piastowskich władców do przededefiniowania ideowych podstaw swojej zwierzchności i określenia na nowo relacji łączących ich z *sacrum*. Odbudowujący piastowskie władztwo Kazimierz Odnowiciel nie mógł już wzorem swoich poprzedników odwoływać się dalej do idei królewskiego namaszczenia w celu legitymizacji swoich monarszych pretensji. Z podjętymi przez niego działaniami, zmierzającymi do znalezienia dla władczych aspiracji Piastów nowego uzasadnienia, nawiązującego w znacznie większym stopniu, aniżeli miało to miejsce w przypadku królewskich zamierzeń Bolesława Chrobrego i Mieszka II, do miejscowej tradycji, łączyć też można prawdopodobnie utrwaloną w kronice Galla Anonima piastowską legendę dynastyczną, która w ogólnym zarysie ukształtowała się najpewniej właśnie w okresie panowania Kazimierza³⁸. Rezygnacja z kontynuacji polityki pierwszych piastowskich królów nie oznaczała jednak porzucenia przez dynastię przekonania o sakralnej naturze sprawowanej przez nią władzy. W odróżnieniu jednak od pierwszych Piastów, dla których punktem odniesienia dla wyobrażeń o przysługujących im monarszym uprawnieniom pozostawała koncepcja przekazywanej w rycie sakry królewskiej zwierzchności, ich następcy zmuszeni zadowalać się tytułem książęcym szukali potwierdzenia swoich praw do sprawowania władzy w idei odnoszącego się do całej dynastii Bożego wybraństwa, pozwalającej na włączenie ich rządów w ramy chrześcijańskiego systemu wartości bez konieczności odwoływania się do ceremonii królewskiego pomazania³⁹.

³⁸ Zob. J. Banaszkiewicz, *Tradycje dynastyczno-plemienne Słowiańszczyzny północnej*, [w:] *Ziemia polskie w X wieku i ich znaczenie w kształtowaniu się nowej mapy Europy*, red. H. Samsonowicz, Kraków 2000, s. 261–277; R. Michałowski, *Christianisation of Political Culture in Poland*, s. 45–46.

³⁹ Z. Dalewski, *Vivat princeps in eternum: Sacrality of Ducal Power in Poland in the Earlier Middle Ages*, [w:] *Monotheistic Kingship: The Medieval Variants*, red. A. Al-Azmeh, J.M. Bak, Budapest

Nadesłany: 4 IV 2017

Nadesłany po poprawkach recenzyjnych: 4 IX 2017

Zaakceptowany: 7 IX 2017

prof. dr hab. ZBIGNIEW DALEWSKI
Instytut Historii im. Tadeusza Manteuffla
Polska Akademia Nauk
Rynek Starego Miasta 29/31
00-272 Warszawa
zbigdal@gmail.com

The sacral aspect of the royal power of the first Piasts

The author of the dedicatory letter attached to the book of rites offered by Mathilde of Swabia to Mieszko II presented the Polish king as the ruler, who was elevated to royal dignity by God himself and who focused his attention primarily on the fulfilment of religious duties. He watched over proper God worship and was concerned about the salvation of his subjects. The portrayal of Mieszko II's rule emerging from Mathilde letter goes perfectly in line with the concept of royal authority developed in the Ottonian period. It placed the ruler, distinguished by royal anointing, in the spiritual sphere and conferred the sacred dimension to his royal power. There is no doubt that the author of the letter did not merely refer to the notions of royal authority typical exclusively of the political culture of the Holy Roman Empire, but also directly brought up the ideological programmes formulated at the Piast court, which depicted the power exercised by the Polish rulers in sacred terms.

Translated by: Agnieszka Tokarczuk

2004, s. 215–230; zob. też tenże, *A New Chosen People? Gallus Anonymus's Narrative about Poland and its Rulers*, [w:] *Historical Narratives and Christian Identity on a European Periphery. Early History Writing in Northern, East-Central, and Eastern Europe (c. 1070–1200)*, red. I.H. Garipzanov, Turnhout 2011, s. 145–166.