

Maciej Michalski

**Kobiety i świętość
w żywotach trzynastowiecznych
księżnych polskich**



WYDAWNICTWO POZNAŃSKIE

**Kobiety i świętość
w żywotach trzynastowiecznych
księżnych polskich**

Maciej Michalski

Kobiety i świętość
w żywotach trzynastowiecznych
księżnych polskich



Wydawnictwo Poznańskie
Poznań 2004

Copyright © by Maciej Michalski 2004

Copyright © by Wydawnictwo Poznańskie sp. z o.o., Poznań 2004

Redaktor: *Marek Daroszewski*

Redaktor techniczny: *Lechosław Szymański*

Projekt okładki: *Ewa Wąsowska*

Vita Annae ducissae Silesiae przetłumaczył: Edward Skibiński

Wydanie publikacji dofinansowane przez Komitet Badań Naukowych
oraz Instytut Historii i Wydział Historyczny Uniwersytetu im. Adama
Mickiewicza w Poznaniu

ISBN 83-7177-369-2

Wydawnictwo Poznańskie sp. z o.o.

61-701 Poznań, ul. Fredry 8

Dział handlowy: tel. 0(prefiks)61 852-38-44

tel./fax 0(prefiks)61 852-66-05

<http://www.wydawnictwo-poznanskie.pl>

e-mail: wydawnictwo@wydawnictwo-poznanskie.pl



POZNAŃSKA DRUKARNIA NAUKOWA Sp. z o.o.
60-281 Poznań, ul. Heweliusza 40

Wstęp

Przedmiotem niniejszej analizy będą powstałe do połowy XIV wieku żywoty świętych księżnych, żyjących w trzynastowiecznej Polsce. Przedstawione w nich działania bohaterek Jadwigi śląskiej, Kingi, Salomei i Anny wpisują się w szeroki ruch uaktywnienia świeckich w Kościele, obserwowany w Europie od XII wieku, a na ziemiach polskich widoczny od wieku XIII.

Temat *Kobiety i świętość w żywotach trzynastowiecznych księżnych polskich* wymaga szeregu uściśleń wyjaśniających wątpliwości, jakie może rodzić. Pierwsza dotyczy samego terminu świętość, który najogólniej mówiąc ma teologiczne i historyczne wypełnienie. Na poziomie teologicznym nie objętym tutaj szerszą analizą świętym w sensie absolutnym może być tylko samo bóstwo. Może ono obdarzyć łaską osobę, przedmiot czy miejsce przez co stają się one świętymi i są za takie uznawane; w ten sposób jak mówił Mircea Eliade „świętość się przejawia”¹ Osoba obdarzona łaską zawsze jest postacią wyjątkową, która ma kontakt z bóstwem, potrafi, w razie potrzeby, uzyskać od niego wsparcie, a w ostateczności sprawić cud. Takie rozumienie świętości jest rozumieniem podstawowym i wspólnym wielu religiom.

Z kolei historyczny wymiar świętości wprowadza kontekst zmienności. Postać czczona jako święta u schyłku Cesarstwa Rzymskiego była zupełnie różna od tej obdarzanej kultem u schyłku średniowiecza, czy też w czasach współczesnych, mimo iż w teologicznym sensie miały one nadal ten sam wymiar. Owa zmienność nie dotyczyła wyłącznie różnych typów osób, które były w danym czasie uznawane za święte, ale miała

¹ Zob. M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, tł. R. Reszke, Warszawa 1999, s. 7–9.

także związek z podkreśleniem i wysuwaniem na plan pierwszy tych cech dawnych świętych, które w konkretnym momencie znajdowały zrozumienie i są cenione. Niezależnie od czasu, w którym święty był czczony, był on jednakże nade wszystko postacią, która stanowiła przykład dla wiernych, zarówno za życia, kiedy była obserwowana przez otoczenie, jak i po śmierci, kiedy opowieści na temat jej czynów krążyły w formie oficjalnych biografii² czy popularnych modlitw i pieśni³

Zagadnienie to wprowadza jeszcze jedno istotne rozróżnienie terminu. Mam na myśli świętość instytucjonalną oraz popularną. Ta pierwsza związana jest z instytucjonalnym Kościołem w konkretnym wypadku – Kościołem rzymskim, którego zwierzchnik – papież od połowy XIII wieku decydował o uznaniu świętości wiernych. Świętość popularna szerzy się zwykle w postaci spontanicznego kultu, który może, choć nie musi być uznany przez oficjalny Kościół⁴. Obie formy przenikały się wzajemnie, podobnie, jak było to w wypadku świętości teologicznej i historycznej. W początkowym okresie funkcjonowania religii chrześcijańskiej można mówić wyłącznie o popu-

² Stosowane w niniejszej pracy wymienne określenia *żywoć*, *vitae* i biografia są przeze mnie traktowane jako terminy synonimiczne; podobnie autor żywota, biograf, autor biografii. Mam jednakże świadomość, że w ścisłym rozumieniu nie są one równoważne. W niniejszej pracy ich zamienne stosowanie podyktowane jest wyłącznie względami stylistycznymi.

³ O relacjach między ustnym i pisemnym przekazem w hagiografii zob. E.B. Vitz, *From the oral to the written in Medieval and Renaissance saints' lives*, [w:] *Image of sainthood in Medieval Europe*, red. R. Blumenfeld-Kosinski, T. Szell, Londyn 1991, s. 97–114, która ukazała proces zanikania wątków legendy ustnej na przykładzie *Złotej legendy* Jakuba de Voragine; A. Witkowska, *Miracula średniowieczne – funkcje przekazu ustnego i zapisu literackiego*, [w:] *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, red. B. Geremek, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1978, s. 183–184, 186, gdzie o praktyce odczytywania zebranych wcześniej opisów cudów przy grobie lub przy relikwiach świętego zgromadzonym wiernym; bardziej ogólnie H. Samsonowicz, „Historia opowiadana” w polskim średniowieczu, „Przegląd Historyczny” 83:3(1992), s. 389–404.

⁴ Od dekretu papieża Urbana VIII z 1625 roku nie wolno otaczać kultem osób bez zgody Stolicy Apostolskiej, stąd istnienie kultu jest przeszkodą w beatyfikacji i kanonizacji. Zob. J. Zubka, *Proces beatyfikacyjny i kanonizacyjny*, Warszawa 1969, s. 253.

larnej formie świętości, gdyż instytucjonalna ograniczała się najwyżej do uznania za obowiązujące kultury ludowe. W późniejszym czasie oficjalne orzeczenie świętości nabierało coraz większego znaczenia, by od połowy XIII wieku, po utrwaleniu się procedury kanonizacyjnej, wyprzeć z kolei na margines świętość popularną⁵ Owa zmiana miała daleko idące konsekwencje dla motywacji powstawania żywotów świętych, gdyż procedura kanonizacyjna zinstytucjonalizowała tworzenie utworów typu *vitae*, których celem było odtąd przede wszystkim udowodnienie świętości danej osoby w procesie kanonizacyjnym, podczas gdy wcześniej były to teksty pisane raczej spontanicznie w celu utrwalenia życia i czynów danej osoby lub jej kultu.

Badania nad zjawiskiem świętości są ściśle powiązane ze sposobem traktowania przez historyków żywotów świętych, czy szerzej źródeł hagiograficznych. Najogólniej mówiąc kolejne strategie badawcze można streścić jako przechodzące od krytycznego wydawania i komentowania tekstów hagiograficznych przez uznanie ich literackiej wartości, aż do przyznania im pełnoprawnego statusu źródeł do badań nad historią religii, historią społeczną, czy szerzej nad tak zwaną historią mentalności.

Pierwsze z tych podejść ma swoje źródło w początkach XVII wieku, kiedy to belgijscy jezuici, najpierw z inicjatywy Heriberta Rosweyde (1569 – 1629), a po jego śmierci, kontynuując pracę pod kierunkiem Jeana Bollandy (1596 – 1665) rozpoczęli gromadzenie i weryfikowanie tekstów, dotyczących świętych. Pierwszy tom serii *Acta sanctorum* został opublikowany w 1643 roku, a jej wydawanie kontynuowane jest do dnia dzisiejszego⁶ Edytorzy tej serii wypracowali określone podejście do tekstów hagiograficznych, a przez to także zdeterminowali pierwotny stosunek historyków do kwestii świętości. Metoda ta polegała na krytycznym opracowywaniu i wydawaniu

⁵ O tym procesie w dalszej części pracy.

⁶ Obecnie opublikowano 67 tomów serii *Acta sanctorum*, obejmujących świętych w układzie kalendarzowym od stycznia do listopada włącznie. Zestawienie wydania brukselskiego z XVII-XX wieku i reedycji paryskiej z XIX wieku zob. J. Dubois, J.-L. Lemaître, *Sources & méthodes de l'hagiographie médiévale*, Paryż 1993, s. 49 – 52. O innych zbiorach tekstów hagiograficznych zob. tamże, s. 52 – 57.

tekstów (między innymi żywotów, zbiorów cudów, bulli kanonizacyjnych), zbieraniu i gromadzeniu informacji o kościołach, których patronami byli poszczególni święci oraz o innych przejawach kultu. Jednocześnie bezlitośnie rozprawiano się z nieścisłościami i fałszerstwami zauważonymi w poszczególnych źródłach⁷ Podejście takie doskonale odpowiadało, panującemu powszechnie w XIX, a niekiedy i XX wieku, pozytywistycznemu paradygmatowi uprawiania historii, nastawionemu na poszukiwanie tak zwanej „obiektywnej prawdy” i z nieufnością podchodzącemu do wszelkich przejawów „nierealnych” zdarzeń cudownych oraz do mistycznych przeżyć bohaterów tekstów o świętych.

Na inną płaszczyznę badań nad świętością zwrócił uwagę František Graus, w pracy poświęconej hagiografii okresu Merowingów⁸ Nowe spojrzenie, jakie zaproponował czeski uczony, dotyczyło użycia tekstów hagiograficznych jako źródła nie tylko do badania religii, ale także społeczeństwa oraz wskazania na literacką proveniencję gatunku poprzez uznanie hagiografii za określoną formę literacką⁹ Tą drogą podążył też André Vauchez w pracy poświęconej procedurze kanonizacyjnej¹⁰ W recenzji tej ostatniej Thomas Head podkreślił, że od F. Grausa, a szczególnie od A. Vaucheza nie można już rozpatrywać świętości w oderwaniu od rozważań społecznych, gdyż ich prace wykazały, że jest ona właśnie konstruktem społecznym. A. Vauchez przedstawił proces, który zachodził w oficjalnym uznawaniu kandydata za świętego, a w zmianach i przekształceniach

⁷ To krytyczne podejście spowodowało szereg kłopotów bollandystów. Na przykład w 1695 roku inkwizycja hiszpańska potępiła na wniosek zakonu karmelitów dotychczas opublikowane tomy *Acta sanctorum*. Bollandyści podważali bowiem tradycję zakonu, wiążącą jego powstanie z prorokiem Eliaszem. Zob. M. Daniluk, *Bollandyści*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1995, kol. 767.

⁸ F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Praga 1965.

⁹ Zob. przeglądowy artykuł Patricka Geary’ego poświęcony kierunkom badań nad świętością w ostatnich 40 latach: P. Geary, *Saints, scholars, and society: The elusive goal*, [w:] *Saints. Studies in hagiography*, red. S. Sticca, Binghamton-Nowy Jork 1996, s. 1–22. O pracy F. Grausa na s. 4–5.

¹⁰ A. Vauchez, *Sainthood in the later Middle Ages*, tł. J. Birrel, Cambridge 1997.

owego procesu wskazał wyraźnie na brak uniwersalnego ideału świętości. Można zatem przyjąć, że jeśli nawet teologicznie idea świętości znajdowała swoją definicję, to historycznie i społecznie była ona zmienna. Według takiego podejścia „średniowieczna chrześcijańska hagiografia nie jest niczym mniej, ani niczym więcej, jak tylko konstruowaniem wzorca świętości”¹¹ (podkreślenie M.M.).

Wprowadzenie problematyki społecznej do badań nad hagiografią i świętością pozwoliło zaistnieć na tym polu nurtowi zwanemu historią kobiet¹², który zarysował nowe płaszczyzny badawcze poprzez spojrzenie na teksty hagiograficzne z odmiennego punktu widzenia. Zderzenie historii kobiet i problematyki świętości zaowocowało nowymi perspektywami zarówno dla jednego, jak i drugiego przedmiotu badań. Wykorzystanie żywotów świętych pozwoliło częściowo rozwiązać odwieczną bolączkę badaczy, zajmujących się historią kobiet. Zauważono bowiem, że bardzo często głównymi postaciami tekstów hagiograficznych są kobiety, a niekiedy były one także przez kobiety pisane. Z kolei teoretyczna refleksja feministyczna wprowadziła do badań nad świętością wcześniej nieobecne problemy. Zaliczyć można do nich na przykład kwestię tożsamości kobiet, problematykę różnic w przedstawianiu bohatera żywota w zależności od płci autora, kwestię cielesności i jej kontroli czy też całą gamę zagadnień z problematyki tak zwanej historii życia prywatnego, która jest szeroko obecna w żywotach świętych¹³

¹¹ Zob. recenzja T. Heada z pracy A. Vauchez [w:] *The Medieval Review* (www.hti.umich.edu/t/tmr/).

¹² O kwestii zakresu pojęciowego terminu „historia kobiet” i przedmiotu jej badań zob. J. Topolski, *Od Achillesa do Béatrice de Planissolles. Zarys historii historiografii*, Warszawa 1998, s. 147 – 148; E. Domańska, *Historia feminizmu i feministyczna historia*, „Odra” 34:7 – 8(1994), s. 22 – 28; A. Kusiak, *O kobiecej historiografii*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 40:1 – 2(1995), s. 119 – 132; M. Perrot, *Twenty years of women's history in France: Preface to the English edition*, [w:] *Writing women's history*, red. M. Perrot, tl. F. Pheasant, Oxford (UK)-Cambridge (USA) 1992, s. VIII.

¹³ Z wielu prac dotyczących świętych kobiet zob. przede wszystkim nadal aktualną H. Grundmann, *Religiöse Bewegung im Mittelalter: Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert*, 1935

Wprowadzenie zagadnień związanych z kobietami do badań nad świętością spowodowało też zastosowanie w nich kategorii *sex* i *gender* wraz z całym bagażem dyskusji o relacjach pomiędzy nimi. W teoriach feministycznych odróżnia się termin *sex* jako określenie biologicznych cech płci, od pojęcia *gender*, jako wyróżnika cech wytworzonych kulturowo. W języku polskim rozróżnienie takie nie istnieje – oba oddaje termin *pleć* z uszczegółowieniami: biologiczna, albo kulturowa, lub też terminami *pleć* i *rodzaj*¹⁴. Coraz częściej jednak rozumienie różnicy między płcią biologiczną i kulturową wykracza poza te ramy. Znaczenie terminu *gender* odnosi się coraz częściej do wszelkich społecznych czy kulturowych wyróżników, które odróżniają męskie od kobiecego. Przy czym wyróżniki te określają również różnice w ciele męskim i kobiecym, ich postrzeganie bowiem jest także wytworem społecznym¹⁵.

(w niniejszej pracy korzystam z angielskiego tłumaczenia *Religious movements in the Middle Ages. The historical links between heresy, the mendicant orders, and the women's religious movement in the twelfth and thirteenth century, with the historical foundations of German mysticism*, tł. S. Rowan, Londyn 1995), a z ostatnio opublikowanych przede wszystkim C.W. Bynum, *Holy feast and holy fast. The religious significance of food to Medieval women*, Berkeley-Los Angeles-Londyn 1987 oraz J.T. Schulenburg, *Forgetful of their sex. Female sanctity and society, ca. 500–1100*, Chicago-Londyn 1998. Obok nich m.in. J. Kitchen, *Saints lives and the rhetoric of gender. Male and female in Merovingian hagiography*, Nowy Jork-Oxford 1998; L.L. Coon, *Sacred fictions. Holy women and hagiography in late Antiquity*, Philadelphia 1997

¹⁴ Zob. E. Pakszys, *Między naturą a kulturą: kategoria płci/rodzaju w poznaniu. Studium epistemologii naturalizowanej w perspektywie feministycznej*, Poznań 2000; o zastosowaniu kategorii *pleć* i *rodzaj* w naukach historycznych zob. tamże, s. 67–68.

¹⁵ O dyskusji na temat zakresu pojęć *sex* i *gender* zob. przede wszystkim J.W. Scott, *Gender: A useful category of historical analysis*, [w:] *Feminism and history*, red. J.W. Scott, Oxford-Nowy Jork 1996, s. 152–180; H.L. Moore, *Understanding sex and gender*, [w:] *Companion encyclopedia of anthropology*, red. T. Ingold, Londyn-Nowy Jork 1994, s. 813–830, a także L. Nicholson, *Interpreting gender*, „Signs: Journal of Women in Culture and Society” 20:1(1994), s. 79–105 (szczególnie s. 79–81); A.J. Frantzen, *When women aren't enough*, „Speculum” 68:2(1993), s. 445–452. Autor porusza też kwestię szybkiego wyparcia terminu *sex* przez *gender* twierdząc, że daje on możliwości wytłumaczenia wielu zachowań, które odstają od stereotypowego widzenia ról płciowych. Przegląd koncepcji różnic płciowych w teoriach feministycznych

Przenosząc te ustalenia na badania nad kultem świętych i hagiografią należy uznać, że nie istnieją wartości zdeterminowane biologiczną płcią autora czy bohaterki, które są przekazywane w żywotach, ponieważ rozumienie różnicy pomiędzy mężczyzną a kobietą, a szczególnie roli społecznej płci jest wypadkową określonego stanu, czy kształtu kultury. Tak więc, na przykład szerokie funkcjonowanie w tradycji hagiograficznej średniowiecza wzorców *sancta mater*¹⁶ nie jest w takim rozumieniu funkcją uniwersalnej definicji kobiecości, ale wynika między innymi z miejsca, jakie ówczesne społeczeństwo przypisywało kobietom. Te oczywiście, wydawałoby się, stwierdzenia w kontekście kategorii płci kulturowej nabierają konkretnego sensu, którego konsekwencją jest uznanie, że definiowanie i wyraźne oddzielanie „kobiecego” od „męskiego” ogranicza i zawęża pole obserwacji. Świadomie zatem unikam przyjęcia jakiegokolwiek „uniwersalnej” czy esencjalistycznej definicji męskości i kobiecości (jeżeli jej skonstruowanie jest w ogóle możliwe), wybierając raczej kategorię formalną: kobiece w wypadku niniejszej analizy oznaczać będzie przede wszystkim „**zawarte w żywotach kobiet**” Kobiece nie będzie oznaczać także „przeciwnie do męskich”, a raczej i to tylko niekiedy „odmienne od męskich”

Rozważanie problematyki świętości z perspektywy kategorii *gender* nie ma zbyt długiej tradycji. Nie znaczy to jednak, że tak zwana kwestia kobieca, czy problematyka kobieca była nieobecna we wcześniejszej refleksji historycznej¹⁷ Jednakże od

zob. R. Braidotti, *Nomadic subjects. Embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*, Nowy Jork 1994. W literaturze polskiej zob. encyklopedyczne ujęcie H. Sekuły-Kwaśniewicz, *Płeć*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 3: *O-R*, Warszawa 2000, s. 121 – 124, a także E. Gontarczyk, *Kobiecość i męskość jako kategorie społeczno-kulturowe w studiach feministycznych. Perspektywa socjologiczno-pedagogiczna*, Poznań 1995, s. 29 – 58; J. Bator, *Feminizm, postmodernizm, psychoanaliza. Filozoficzne dylematy feministek „drugiej fali”*, Gdańsk 2001.

¹⁶ Zob. A.B. Mulder-Bakker, M. Madou, *Introduction*, [w:] *Sanctity and motherhood. Essays in holy mothers in the Middle Ages*, red. A.B. Mulder-Bakker, Nowy Jork-Londyn 1995, s. 3 – 7.

¹⁷ Na gruncie polskim w ostatnich kilkunastu latach XIX i pierwszych dwudziestu XX wieku niezwykle silny był nurt historiografii zajmującej się kobieta-

lat osiemdziesiątych XX wieku można obserwować lawinę publikacji tego typu, a praca niniejsza ma ambicję wpisać się w ten nurt.

Mając na względzie powyższe uwagi należy podkreślić, że w dalszych rozważaniach świętość będzie miała przede wszystkim wymiar historyczny. Przedstawiona analiza jest próbą skonstruowania obrazu świętości, jaki jawi się w żywotach polskich świętych kobiet XIII wieku. Jej przedmiotem jest analiza żywotów ówczesnych świętych księżnych, powstałych między schyłkiem XIII, a połową XIV wieku¹⁸ Kobiety te to księżne śląskie Jadwiga (ok. 1178/80 – 1243) i Anna (1201/04 – 1265), Salomea (ok. 1211/12 – 1268), księżna halicka oraz Kinga (1234 – 1292), księżna krakowska i sandomierska. Do tej grupy należałoby dodać Jolentę (ok. 1244 – ok. 1298), księżną kaliską, siostrę Kingi, żonę Bolesława Pobożnego, jednakże średniowieczna wersja jej żywota nie zachowała się¹⁹

Świętość interesuje mnie także w wymiarze popularnym, gdyż nie wszystkie władczynie uznawane za święte doczekały się instytucjonalnej oprawy ich kultu. Tylko Jadwiga została ka-

mi. Zob. np. W. Chomętowski, *Stanowisko praktyczne dawnych niewiast*, Warszawa 1872; Z. Kaczkowski, *Kobieta w Polsce*, t. 1 – 2, Petersburg 1895; S. Kutrzeba, *Ideal i życie kobiety w Polsce wieków średnich*, „Ateneum Polskie” 4 (październik-grudzień) 1908, s. 176 – 197; S. Wasylewski, *Klasztor i kobieta. Studium z dziejów kultury polskiej w średniowieczu*, Lwów-Poznań 1923; Ł. Charewiczowa, *Kobieta w dawnej Polsce. Do okresu rozbiorów*, Lwów 1938 (reprint Poznań 2002) gdzie ważniejsza bibliografia według stanu z lat trzydziestych XX wieku.

¹⁸ Do tej grupy nie włączam żywota księżnej Kingi, autorstwa Jana Długosza, ukończonego w 1474 roku. Wprawdzie według W. Kętrzyńskiego (*Wstęp, do Vita et miracula sanctae Kyngae ducissae Cracoviensis*, w: *MPH*, t. 4, Lwów 1884, s. 673 – 675) korzystał on z wcześniejszej wersji pierwotnego tekstu o Kingdze, jednakże znacznie go rozbudował i wyposażył we właściwą sobie retorykę, zacierając w ten sposób pierwotny tekst, co w dużej mierze zdecydowało o nieuwzględnianiu go w pracy. Tekst *Vita beatae Kunegundis* autorstwa J. Długosza; [w:] tegoż, *Opera omnia*, t. 1, wyd. A. Przędziecki, Kraków 1887, s. 183 – 336.

¹⁹ Najstarszy znany żywot księżnej kaliskiej Jolenty pochodzi z początku XVII wieku i jest autorstwa Marcina Baroniusza. Wydanie tekstu wraz z tłumaczeniem polskim, zob. „Kronika Miasta Poznania” 2(1995): *Nasi Piastowie*, s. 177 – 181.

nonizowana krótko po swojej śmierci, w 1267 roku. Jolenta i Kinga zostały beatyfikowane odpowiednio 1827 i 1690 roku, a ta ostatnia kanonizowana w 1999 roku. Salomea nie została oficjalnie beatyfikowana, jednakże od 1673 roku na terenie Polski i w całym zakonie franciszkańskim dzień jej poświęcony jest obchodzony jako święto. Anna nie została nigdy wyniesiona na ołtarze. Bez względu jednak na wynik starań o oficjalne uznanie świętości, żywoty księżnych powstały w wyniku czci, jaką były one otaczane. Wyrażają zatem popularny, ludowy wymiar świętości, ale jednocześnie jako utwory pisane przez ludzi Kościoła ukazują propagowane i obowiązujące w ówczesnym Kościele modele świętości.

Teksty żywotów będące przedmiotem analizy to *Vita sanctae Hedwigis*, powstały przed 1300 rokiem, *Vita sanctae Kyngae ducissae Cracoviensis*, spisany w latach 1320 – 1329, *Vita sanctae Salomeae reginae Haliciensis* z około 1290 roku, oraz najkrótszy *Vita Annae ducissae Silesiae*, napisany zapewne po 1265 roku, a przed połową XIV wieku. Wszystkie one wyszły spod pióra autorów franciszkańskich i należą do kręgu hagiografii propagowanej przez zakon braci mniejszych. Elementy etosu mendykantkiego i duchowości franciszkańskiej są bardzo silnie obecne i czytelne we wszystkich analizowanych utworach oraz nadają im zauważalną spójność. Twórczość hagiograficzna, obok kazania i zawartego w nim *exemplum*, stanowiła podstawowe narzędzie kaznodziejstwa mendykantów i zapewne żywoty księżnych polskich obok podstawowego celu, jakim było utrwalanie i propagowanie kultu oraz doprowadzenie do kanonizacji, zostały napisane właśnie w celu wykorzystywania ich w pracy duszpasterskiej.

Skonstruowany obraz będzie ze zrozumiałych względów ograniczony, gdyż istniejące źródła pozwalają szeroko analizować jedynie najwyższe warstwy społeczne. Przeniknięcie do warstw niższych, nie mówiąc już o kręgu chłopskim, wydaje się niemożliwe dla tego okresu. Święte księżne, których żywoty będą przedmiotem analizy, związane były z dworami polskimi, a także węgierskim i czeskim. Ze względu na rozległość tematu dwa ostatnie pozostaną poza obszarem szczegółowych badań. Jednakże już samo uczynienie bohaterkami żywotów kobiet po-

chodzących z rodów dynastycznych skłania do skonstruowania tezy o specyficznych dworskich cechach świętości kobiet w tej części Europy.

Istniejące w tekstach obrazy świętości zostaną przedstawione poprzez ich elementy składowe, gdyż uważam, że poszukiwanie w żywotach na przykład wzorca świętej władczyni, czy świętej matki ograniczyłoby i niepotrzebnie ukierunkowało analizę. Swoją charakterystykę modeli świętości rozpocznę zatem od wyodrębnienia poszczególnych składowych z tekstu, które posłużą następnie próbie zbudowania z tych elementów konkretnych wzorców. Przedstawiana analiza nie będzie rzecz jasna obejmowała wszystkich wątków zawartych w żywotach, wyróżnione zostaną tylko te, które w istotny sposób charakteryzują obecne w nich modele świętości. Będzie to próba przedstawienia komunikatu jaki mogli usłyszeć odbiorcy słuchający czy czytający te teksty. Inaczej mówiąc, będzie to odpowiedź na pytanie, jaki obraz świętej kobiety był promowany w Kościele i przez Kościół między połową XIII, a połową XIV wieku.

W każdym tekście poza warstwą informacji przekazywaną w sposób zamierzony i świadomy istnieje szereg komunikatów zawartych nieświadomie, będących przejawem określonego światopoglądu, mentalności, przekonań czy osobowości autora. Również te treści będą przedmiotem analizy. Niekiedy trudno postawić wyraźną granicę między tym co autor zawarł w teście świadomie i nieświadomie, stąd i analiza nie będzie nastawiona na szczegółowe wyróżnianie owych treści. Właśnie do tych wątków przywiązuję wielką wagę, gdyż ukazują one podskórne mechanizmy działania społeczeństwa czy szerzej kultury średniowiecznej. W konkretnym przypadku analizowanych żywotów będzie to przede wszystkim miejsce i rola kobiet w społeczeństwie i strukturach Kościoła oraz ich zaangażowanie religijne. Owe niejawne mechanizmy ukazują z jednej strony sposoby portretowania kobiet, a z drugiej strategię samych bohaterek w radzeniu sobie z rzeczywistością, w której funkcjonowały²⁰

²⁰ Na tym polu niezwykle cenne są inspiracje czerpane z refleksji z zakresu *gender studies* obecnych w pracach takich autorek jak Caroline Walker Bynum, czy Jane Tibbetts Schulenburg.

Książka składa się z trzech zasadniczych części. Pierwsza poświęcona jest rozważaniom źródłoznawczym, wśród których zasadnicze miejsce zajmują refleksje na temat wykorzystania literatury hagiograficznej jako źródła historycznego. Dalsze rozdziały omawiają żywoty poszczególnych świętych oraz przedstawiają ich krótkie biografie. Jak łatwo Czytelnik zauważy szereg faktów z życia świętych księżnych nie została wiarygodnie przedstawiona w żywotach, stąd rozdziały te mają służyć ewentualnej weryfikacji, a z drugiej strony odciążać dalsze części z przedstawiania dyskusyjnych problemów. Część druga przedstawia, z konieczności skrótowo, chrześcijańską koncepcję świętości, jej genezę oraz formy i funkcje kultu świętych. Dalsze rozdziały poświęcone są miejscu i roli kobiet w Kościele ze szczególnym uwzględnieniem modeli świętości promowanych w żywotach kobiet. Celem prezentacji jest przedstawienie przemian, które doprowadziły do znacznej zmiany, jaka zaszła w XII – XIII wieku w postrzeganiu roli kobiet zarówno przez ludzi Kościoła, jak i przez nie same. Rozdziały te omawiają również kwestię dysproporcji płci w społecznym i religijnym postrzeganiu świętości. Zasadnicza część pracy poświęcona jest analizie żywotów świętych księżnych polskich w oparciu o wybrane wątki oraz o koncepcję momentów przełomowych. Zakłada ona podział życia portretowanych w żywotach kobiet na kilka etapów wydzielonych na podstawie momentu zawarcia małżeństwa, śmierci męża oraz śmierci samych księżnych. Wszystkie momenty przełomowe zmieniały zasadniczo sytuację prawną, społeczną oraz religijną bohaterek oraz wpływały na ich działania i postrzeganie ich przez otoczenie. Wydzielenie owych momentów przełomowych pozwoliło skupić uwagę na kilku zasadniczych kwestiach, związanych zarówno z prezentowaną w żywotach koncepcją świętości, jak i społeczną pozycją kobiety.

Zasadniczym przełomem jak wskazałem wyżej który wprowadził badania na temat świętości na nowe tory były lata sześćdziesiąte XX wieku, kiedy to ukazała się praca F. Grausa na temat świętych i hagiografii okresu Merowingów. Obserwowany

od tamtego czasu wzrost zainteresowania hagiografią i świętością był związany z przesunięciem akcentów badawczych z rozważań nad historią kultu i ewolucji samego zjawiska czci dla osób świętych na płaszczyznę badań społecznych, gdzie święci i ich kult były traktowane jako przejawy określonej zmiennej w czasie religijności oraz służyły analizowaniu zjawisk, wykraczających poza sferę religijną. Literatura hagiograficzna jako produkt skierowany do masowego odbiorcy jest w takim podejściu traktowana jako wyrażająca pełniej religijny klimat epoki niż na przykład uczone traktaty teologiczne, czy filozoficzne skierowane do elity. Wśród prac z tego nurtu, które będę wykorzystywał w mojej analizie (obok wspomnianej już książki A. Vauchez, *Sainthood in later Middle Ages*) znajdują się przede wszystkim teksty C.W. Bynum. Szczególnie interesująca jest jej praca *Holy feast and holy fast*, omawiająca na podstawie żywotów świętych kobiet XIII – XV wieku oraz tekstów mistyczek z tego czasu znaczenie praktyk ascetycznych, a zwłaszcza postów dla konstruowania religijnej tożsamości, a szerzej postrzegania kobiet w tym czasie. Do autorek przywoływanych szczególnie często, głównie w części drugiej należy J.T. Schullenburg, której prace na temat takich zjawisk, jak monastycyzm czy kult świętych we wczesnym średniowieczu, traktowanych często jako uniwersalnych czy ponadpłciowych wprowadziła kategorię kobiet i płci²¹ Równie często przywoływaną rozprawą będzie tekst Dyan Elliot, dotyczący wstrzemięźliwości i czystości seksualnej w małżeństwie, oparty w dużej mierze na analizie zawartych w żywotach świętych opisów relacji między małżonkami²² Bardziej kompleksowe ujęcia świętości w pełnym i późnym średniowieczu obecne są w pracach Michaela Goodicha oraz Donalda Weinsteina i Rudolpha M. Bella, któ-

²¹ J.T. Schullenburg, *Female sanctity: Public and private roles, ca. 500 – 1100*, [w:] *Women and power in the Middle Ages*, red. M. Erler, M. Kowaleski, Londyn 1988, s. 102 – 125; tejsze, *Forgetful of their sex. Female sanctity and society, ca. 500 – 1100*, Chicago-Londyn 1998; tejsze, *Sexism and the celestial gynaeceum from 500 – 1200*, „Journal of Medieval History” 4:2(1978), s. 117 – 133.

²² D. Elliot, *Spiritual marriage. Sexual abstinence in Medieval wedlock*, Princeton 1993.

rzy zastosowali analizę statystyczną do zbadania tego zagadnienia²³ Z kolei inne podejście do badań nad hagiografią, a szerzej biografistyką jako gatunkiem literackim, zaprezentował w swej czterotomowej pracy Walter Berschin²⁴ Interesującą analizę teoretyczną hagiografii jako formy literackiej przedstawił również Thomas J. Heffernan²⁵

Święte księżne polskie XIII wieku nie były jak dotąd przedmiotem całościowego, odrębnego studium²⁶ jednakże ich postaci pojawiały się często na kartach opracowań naukowych²⁷ Na czoło wysuwa się tutaj osoba świętej Jadwigi śląskiej, będąca przedmiotem badań polskich i niemieckich historyków. Mniejsze zainteresowanie wzbudzały zaś Kinga, Salomea i Anna. Księżne śląskie były bohaterkami oddzielnych prac monograficznych, analizujących szczegółowo aspekty ich życia, jednakże ich świętość była z reguły w tych pracach traktowana jako jeden z elementów biograficznych²⁸ Życie świętych księ-

²³ M. Goodich, *Vita perfecta: The ideal of sainthood in the thirteenth century*, Stuttgart 1982; D. Weinstein, R.M. Bell, *Saints & society. Two worlds of Western Christendom, 1000–1700*, Chicago-Londyn 1982.

²⁴ W. Berschin, *Biographie und Epochensil im lateinischen Mittelalter*, t. 1 – 4, Stuttgart 1986–2001.

²⁵ T.J. Heffernan, *Sacred biography. Saints and their biographers in the Middle Ages*, Nowy Jork-Oxford 1988.

²⁶ Jadwiga była przedmiotem analizy porównawczej przeprowadzonej przez O. Rebera, *Die Gestaltung des Kulten weiblicher Heiliger im Spätmittelalter. Die Verehrung der Heiligen Elizabeth, Klara, Hedwig und Birgitta*, Hersbruck 1963.

²⁷ Bogata bibliografia aktualna na rok 1972, dotycząca poszczególnych świętych księżnych została zebrana przez R. Gustawa [w:] *Hagiografia polska. Słownik bio-bibliograficzny*, red. R. Gustaw, t. 1, Poznań-Warszawa-Lublin 1971, t. 2, Poznań-Warszawa-Lublin 1972: dla postaci Jadwigi, t. 1, s. 475–485; Jolenta, t. 1, s. 630–632; Kinga, t. 1, s. 772–779; Salomea, t. 2, s. 309–313.

²⁸ A. Knoblich, *Herzogin Anna von Schlesien. 1204–1265. Erinnerungsblätter zu ihrem sechshundertjährigen Todestage*, Wrocław 1865 (praca ta jest w wielu aspektach nieaktualna); J. Gottschalk, *St. Hedwig Herzogin von Schlesien*, Köln-Graz 1964; B. Suchoń, *Święta Jadwiga, księżna śląska*, „Nasza Przyszłość” 53(1980), s. 5–132. Ciekawą pracą, poświęconą Kindze jest publikacja powstała w końcu lat trzydziestych, jednakże wydana dopiero w 1992 autorstwa L. Kowalskiego, S. Fischera, *Żywość bł. Kingi i dzieje jej kultu*, Tarnów 1992, jednakże mimo zebrania bogatej literatury i oparcia w źródłach tekst jest niejednokrotnie kontrowersyjny.

żnych całościowo omawia także szereg prac o charakterze popularnonaukowym²⁹ Na ich tle bardzo interesująco prezentują się publikacje Jadwigi Żylińskiej oraz Ewy Maleczyńskiej o ko-bietach na dworach Piastów³⁰

Z kultem świętych księżnych wiąże się obszerna literatura dewocyjna, która narastała i narasta lawinowo, szczególnie w związku z różnego rodzaju jubileuszami poświęconymi poszczególnym świętym. Publikacje te z reguły bazują na wymienionych wcześniej opracowaniach biograficznych i zawierają także różnego rodzaju modlitwy, pieśni i hymny do świętych³¹

Szczegółowo zostały opracowane same żywoty świętych księżnych³² Na czoło wysuwa się w tej grupie praca Marii Heleny Witkowskiej na temat Kingi³³, w której autorka szeroko analizuje nie tylko kwestie związane z samym tekstem, ale także prezentowany w żywocie typ religijności. Obok tej pracy

²⁹ Zob. np. C. Niezgoda, *Blogosławiona Salomea Piastówna*, Kraków 1996; tenże, *Święta Kinga. Żywot hagiograficzny*, Stary Sącz 1999; W. Nigg, *Święta Jadwiga śląska*, Opole 1991, A. Kielbasa, *Święta Jadwiga śląska*, Warszawa 1990.

³⁰ J. Żylińska, *Piastówny i żony Piastów*, Warszawa 1975 (o Jadwidze, s. 130–155; o Salomei, s. 156–175; o Kindze, s. 176–200); E. Maleczyńska, *Wrocławskie panie piastowskie i ich partnerzy*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1966.

³¹ Zob. np. *Blogosławiona Kinga. Życiorys, zbiór modlitw*, oprac. J.R. Bar, Warszawa 1989; *Blogosławiona Salomea. Życiorys, modlitwy, pieśni*, oprac. J.R. Bar, Warszawa 1985.

³² M.H. Witkowska, „*Vita sanctae Kyngae ducissae cracoviensis*” jako źródło hagiograficzne, „*Roczniki Humanistyczne*” 10:2(1961), s. 41–162; B. Kürbis, *Żywot bł. Salomei jako źródło historyczne*, [w:] *Studia Historica. W 35-lecie pracy naukowej Henryka Lowmiańskiego*, Warszawa 1958, s. 145–154; J. Pater, *Wartości historyczne „Żywota większego świętej Jadwigi”* [w:] *Księga Jadwiżańska. Międzynarodowe Sympozjum Naukowe „Święta Jadwiga w dziejach i kulturze Śląska” Wrocław-Trzebnica 21–23 września 1993 roku*, Wrocław 1995, s. 177–186; P.M. Ksyk, *Vita Annae ducissae Silesiae*, „*Nasza Przyszłość*” 78(1992), s. 127–149; M. Cetwiński, „*Anna beatissima*” *Wokół średniowiecznej biografii dobrodziejki benedyktynów krzeszowskich*, [w:] *Krzeszów uświęcony łaską*, red. H. Dziurla, K. Bobowski, Wrocław 1997, s. 31–37 (przedruk [w:] M. Cetwiński, *Śląski tygiel. Studia z dziejów polskiego średniowiecza*, Częstochowa 2001, s. 132–142).

³³ M.H. Witkowska, „*Vita sanctae Kyngae ducissae Cracoviensis*” s. 41–164.

wypada wymienić artykuł Brygidy Kürbis o żywocie Salomei³⁴ a także teksty Patrycji Magdaleny Ksyk oraz Marka Cetwińskiego o żywocie Anny³⁵, choć te ostatnie nie wyczerpują tematu. Odczuwalny jest również brak szczegółowego opracowania żywota Jadwigi, gdyż praca Józefa Patera porusza tylko nieliczne problemy biografii księżnej śląskiej³⁶ Lukę tę częściowo wypełnia opracowanie z zakresu historii sztuki, w którym analizowana była legenda obrazowa z 1353 roku, zawierająca szereg barwnych ilustracji do scen z legendy większej³⁷

Obficie prezentuje się nurt badań nad najbardziej trwałą z działalności księżnych, a mianowicie ich fundacjami oraz udziałem księżnych w fundacjach mężów. W zbiorze tych zagadnień na czoło wybijają się prace na temat zagospodarowania przez Kingę³⁸, otrzymanej od Bolesława Wstydlivego, ziemi sądeckiej i ufundowania tam klasztoru³⁹ oraz publikacje na temat powstania klasztoru klarysek w Zawichoście Skale Krakowie⁴⁰

³⁴ B. Kürbis, *Żywot bł. Salomei*, s. 145–154.

³⁵ P.M. Ksyk, *Vita Annae ducissae Silesiae*, s. 127–149; M. Cetwiński, „*Anna beatissima*” s. 31–37

³⁶ J. Pater, *Wartości historyczne*, s. 177–186.

³⁷ A. Karłowska-Kamzowa, *Fundacje artystyczne księcia Ludwika I Brzeskiego. Studia nad rozwojem świadomości historycznej na Śląsku XIV–XVIII w.*, Opole-Wrocław 1970, s. 14–34. Ostatnie polskie wydanie ilustracji [w:] T. Wąsowicz, *Legenda śląska*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1967, pełne faksymilowe wydanie kodeksu brzeskiego wraz z łacińskim tekstem i niemieckim tłumaczeniem żywotów, bulli kanonizacyjnej i mowy papieskiej z okazji kanonizacji zob. *Der Hedwigs-Codex von 1353 Sammlung Ludwig*, wyd. W. Braunsfels, t. 1–2, Berlin 1972.

³⁸ M. Barański, *Dominium sądeckie. Od księżęcego okręgu grodowego do majątku klarysek sądeckich*, Warszawa 1992, szczególnie s. 96–180.

³⁹ B. Kumor, *Fundacja starsądeckiego klasztoru i parafie na Sądecczyźnie fundowane przez pp. klaryski*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 10(1986), s. 157–164.

⁴⁰ Zob. częściowo nieaktualną dziś pracę B. Ulanowskiego, *O założeniu klasztoru św. Andrzeja w Krakowie i jego najdawniejszych przywilejach*, „Pamiętnik Akademii Umiejętności w Krakowie, Wydział Filologiczny i Historyczno-Filozoficzny” 6(1887), gdzie na s. 15–32 rozbiór krytyczny dokumentów, a na s. 32–40 zarys historii klasztoru; oraz nowszą J. Stoksik, *Powstanie i późniejszy rozwój uposażenia klasztoru klarysek w Krakowie w XIII i XIV wieku*, „Rocznik Krakowski” 25(1961), s. 92–126. O klasztorze w Skale, zob. ciekawą rozprawę M. Rokosza, *Grodzisko skałskie nad Prądnikiem albo tzw. pustelnia*

i cysterek w Trzebnicy⁴¹ Brak natomiast oddzielnego opracowania, dotyczącego klasztoru klarysek we Wrocławiu⁴² Z działalnością fundacyjną wiąże się kwestia pojawienia się na ziemiach polskich zakonu cysterek i klarysek, do czego przyczyniły się księżne Jadwiga i Salomea⁴³

Oddzielnym nurtem piśmiennictwa poświęconego świętym księżnym są publikacje próbujące skonstruować na podstawie ich żywotów obraz życia kobiety w trzynastowiecznej Polsce. Traktują one opisy zawarte w biografiami księżnych jako reprezentatywne obrazy pozycji kobiety w społeczeństwie i Kościele, co prowadzi niejednokrotnie do zbyt daleko idących wniosków⁴⁴

błogosławionej Salomei w XIII wieku, „Prądnik. Prace i Materiały Muzeum im. prof. Władysława Szafera” 10(1995), s. 19–43. Zob. także B. Włodarski, *Salomea królowa halicka (Karta z dziejów wprowadzenia zakonu klarysek do Polski)*, „Nasza Przeszołość” 5(1957), s. 61–81.

⁴¹ M. Siuchniński, *Pochodzenie i pierwotna przynależność zakonna konwentu klasztoru cysterek w Trzebnicy*, „Roczniki Historyczne” 12(1936), s. 187–197; K. Bobowski, *Podstawy bytu konwentu trzebnickiego*, [w:] *Księga Jadwiżańska*, s. 61–82; tenże, *Fundacja i początki klasztoru cysterek w Trzebnicy*, [w:] *Studia historyczne. Ustrój, Kościół, militaria*, red. K. Bobowski, Wrocław 1993, s. 31–39; J. Rozpędowski, *Opactwo pań cysterek w Trzebnicy*, [w:] *Historia i kultura cystersów w dawnej Polsce i ich europejskie związki*, red. J. Strzelczyk, Poznań 1987, s. 263–280.

⁴² Przyczynkarskie dane zob. K. Kantak, *Franciszkanie polscy*, t. 1 *1237–1517* Kraków 1937, s. 23–24; T. Silnicki, *Dzieje i ustrój Kościoła katolickiego na Śląsku do końca w. XIV*, Warszawa 1953, s. 392; Cz. Baran, *Sprawy narodowościowe u franciszkanów śląskich w XIII w.*, Warszawa 1954, s. 23–25, 67–68.

⁴³ M. Kanior, *Zakon cysterek i jego rozwój w Europie Środkowej w XII–XVI wieku*, [w:] *Cystersi w społeczeństwie Europy Środkowej. Materiały z konferencji naukowej odbytej w klasztorze oo. Cystersów w Krakowie Mogile z okazji 900 rocznicy powstania Zakonu Ojców Cystersów. Poznań-Kraków-Mogila 5 1- październik 1998*, red. A.M. Wyrwa, J. Dobosz, Poznań 2000, s. 109–121; B. Włodarski, *Salomea królowa halicka*; J. Łapiński, *Stanowisko prawne zakonu klarysek w Polsce do soboru trydenckiego*, „Prawo Kanoniczne” 32:1–2(1989), s. 173–222. Przegląd historiografii dotyczącej polskich klasztorów klarysek zob. P. Gąsiorowska, *Średniowieczne klaryski w polskiej historiografii*, [w:] *Polska i jej sąsiedzi w późnym średniowieczu*, red. K. Ożóg, S. Szczur, Kraków 2000, s. 363–393.

⁴⁴ J. Hertel, *Kobieta polska XIII wieku w świetle ówczesnej historiografii*, „Bydgoskie Towarzystwo Naukowe. Prace Komisji Historii” 11(1975), s. 31–53; J. Wyzomski, *Świętość kobiet w małżeństwie w Polsce XIII wieku w świetle źródeł hagiograficznych*, „Saeculum Christianum” 3:1(1996), s. 21–31.

Ważnym nurtem w piśarstwie poświęconym religijności Polski średniowiecznej są prace przedstawiające obraz duchowości ówczesnej epoki oraz konstruuujące modele postaw popularnych w ówczesnym społeczeństwie. Problematyka ta była przedmiotem zainteresowań polskich historyków głównie w kontekście badań nad postaciami świętego Wojciecha i pięciu braci męczenników. Badania dotyczące późniejszych świętych, stanowią w całej grupie zdecydowanie mniejszy udział. Na czoło wysuwa się tutaj artykuł Czesława Deptuły i Aleksandry Witkowskiej na temat wzorców ideowych postaw ludzkich w XII i XIII wieku. Bardziej przekrojową analizę dostarcza artykuł Ewy Nowickiej, prezentujący wzorce świętości zawarte w *Złotej legendzie* Jakuba de Voragine, jednakże jego słabą stroną jest oparcie się wyłącznie na fragmencie tekstu, który został wydany w polskojęzycznej edycji⁴⁵ Asceza, jeden z elementów wzorców świętości, była przedmiotem badań Jana Ptaśnika w jego rozważaniach nad kulturą Polski średniowiecznej⁴⁶ To samo zagadnienie badała Brygida Kürbis⁴⁷ oraz Aleksander Gieysztor, który analizował ascetyczne wzorce w żywocie świętego Aleksego⁴⁸ Na tym gruncie szczególnie interesujące wydają się ustalenia, jakie poczynił Stefan Kwiatkowski w swojej pracy o mentalności religijnej do końca XIII wieku, w której podjął próbę zestawienia katalogu cnót, prezentowanych w żywotach pol-

⁴⁵ Cz. Deptuła, A. Witkowska, *Wzorce ideowe zachowań ludzkich w XII i XIII wieku*, [w:] *Polska dzielnicowa i zjednoczona. Państwo, społeczeństwo, kultura*, red. A. Gieysztor, Warszawa 1972, s. 119–158; E. Nowicka, *Wzór świętego w średniowieczu*, [w:] *Moralność i społeczeństwo. Księga jubileuszowa Marii Ossowskiej*, Warszawa 1969, s. 265–285.

⁴⁶ J. Ptaśnik, *Kultura wieków średnich. Życie religijne i społeczne*, Warszawa 1959, s. 93–122.

⁴⁷ B. Kürbis, *Asceza chrześcijańska i jej interpretacje hagiograficzne. Polski model ascezy franciszkańskiej w XIII i XIV wieku*, [w:] *Franciszkanie w Polsce średniowiecznej*, cz. 1. *Franciszkanie na ziemiach polskich*, Lublin 1983, s. 172–180; zob. też polemikę H. Manikowskiej, *Kilka uwag do artykułu prof. dr Brygidy Kürbis*, [w:] *Franciszkanie*, s. 183–184.

⁴⁸ A. Gieysztor, *Dobrowolne ubóstwo. Ucieczka od świata i średniowieczny kult św. Aleksego*, [w:] *Polska w świecie. Szkice z dziejów kultury polskiej*, Warszawa 1972, s. 21–40.

skich księżnych⁴⁹ Ciekawą propozycją są też rozważania Marii Heleny Witkowskiej o *miraculach* małopolskich, gdzie sporo miejsca zostało poświęcone cudom Kingi⁵⁰

Prezentowana książka powstała na podstawie tekstu rozprawy doktorskiej, pisanej w latach 1997 – 2001 pod kierunkiem profesora Bohdana Lapisa na jego seminarium w Zakładzie Historii Kultury Instytutu Historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Zarówno tekst doktoratu, jak i obecna wersja książki nigdy nie zostałyby ukończona, gdyby nie opieka, życzliwość i pomoc wielu osób. Nie sposób wymienić wszystkich, jednakże nie mogę pominąć wspomnianego wyżej Promotora rozprawy doktorskiej. Podziękowania kieruję także w stronę recenzentów tekstu doktoratu, profesorów Henryka Samsonowicza i Jerzego Strzelczyka, których uwagi pozwoliły uniknąć szeregu pułapek i dzięki którym tekst pierwotny i ten publikowany tak znacznie się od siebie różnią. Dziękuję wszystkim przyjaciołom, koleżankom i kolegom, którzy „prze-trwali” zarówno okres pisania tekstu, jak i jego przeróbki. Osobne podziękowania kieruję do Fundacji z Brzezia Lanckorońskich, której hojność pozwoliła mi spędzić dwa miesiące w londyńskich bibliotekach.

Książka ta jest w pewien sposób dziełem wszystkich wymienionych wyżej osób.

⁴⁹ S. Kwiatkowski, *Powstanie i kształtowanie się chrześcijańskiej mentalności religijnej w Polsce do końca XIII w.*, Warszawa-Poznań-Toruń 1980, s. 80–93.

⁵⁰ M.H. Witkowska, *Zagadnienie mentalności religijnej w świetle „miracula” z XIII/XIV wieku*, [w:] *Kościół w Polsce*, t. 1: *Średniowiecze*, red. J. Kłoczowski, Kraków 1966, s. 585–630.

Źródła i ich bohaterki

Analizowane w dalszej części żywoty świętych księżnych polskich należą do działu piśmiennictwa zwanego hagiografią. Już sama etymologia terminu (z greki *hagios* – święty; *grafein* – pisać) oddaje doskonale przedmiot zainteresowania tej literatury. W podstawowym rozumieniu teksty hagiograficzne, to pisma zajmujące się „historią życia i dziejami kultu świętych”¹ Istnieje jednakże i szersze rozumienie tego pojęcia, obejmujące również krytyczne opracowania, które dotyczyły owych tekstów – niekiedy ten sposób rozumienia hagiografii określa się mianem hagiografii krytycznej² Ta gałąź hagiografii związana

¹ A. Witkowska, *Hagiografia*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 475.

² Przegląd danych na temat hagiografii i najważniejszych utworów zob. A. Witkowska, *Hagiografia*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 6, kol. 475–481, też, *Hagiografia*, [w:] J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 518–523; ogólnie M.H. King, *Hagiography, Western European*, [w:] *Dictionary of the Middle Ages*, t. 6, red. J.R. Strayer, Nowy Jork 1985, s. 64–71. Szczegółowo zob. przede wszystkim W. Berschin, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, t. 1, Stuttgart 1986, t. 2, 1988, t. 3, 1991, t. 4, cz. 1, 1999, t. 4, cz. 2, 2001, gdzie omówienie autorów i utworów późnoantycznych i średniowiecznych do 1220 roku w ujęciu chronologiczno-geograficznym. W aneksie każdego z tomów katalog utworów biograficznych. Zob. też *Hagiographie*, [w:] *Lexicon des Mittelalters*, t. 4, Monachium-Zurych 1989, kol. 1840–1862, gdzie omówienie piśmiennictwa hagiograficznego w poszczególnych rejonach Europy; o hagiografii jako źródle do dziejów Słowian, zob. J. Strzelczyk, *Żywotopisarstwo (hagiografia)*, [w:] *Słownik Starożytności Słowiańskich*, t. 7, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1982, s. 282–287, gdzie też W. Swoboda o żywotopisarstwie jako źródle do dziejów Rusi i Słowian Południowych, s. 287–292; tamże hasła dotyczące poszczególnych żywotów, w tym św. Wojciecha i pięciu braci męczenników, s. 292–328. Zob. też H. Fros, *Pamiętając o mieszkańcach nieba. Kult świętych w dziejach i liturgii*, Tarnów 1994, s. 61–107, gdzie rozwój hagiografii jako gatunku literackiego został przedstawiony równoległe z ewolucją kultu świętych.

jest nierozdzielnie z działalnością Societas Bollandiana, powstałym w połowie XVII wieku zespołem jezuitów belgijskich, zajmującym się krytycznym opracowaniem tekstów o świętych i ich kulcie³ Bollandyści przyczynili się również do teoretycznego ujęcia zagadnień związanych z hagiografią. W tej dziedzinie na czoło wysuwa się ciągle aktualna w wielu kwestiach praca jednego z kontynuatorów Jana Bolla – Hipolita Delehaye *Les légendes hagiographiques*, wydana po raz pierwszy w Brukseli w 1905 roku⁴ Wskazał w niej możliwości krytycznego czerpania z tekstów hagiograficznych, ale jednocześnie zaznaczył wyraźną różnicę między nimi a tekstami historycznymi. Pół wieku później inny członek Towarzystwa Bollandystów, René Aigrain raz jeszcze zbudował teoretyczne podstawy korzystania ze źródeł hagiograficznych, wykazując, że hagiografia krytyczna ma swoje własne źródła i metody badań⁵

W swoim podstawowym znaczeniu, jako pisarstwo o świętych, hagiografia rozwijała się wraz z ich kultem, którego była produktem, ale i narzędziem. Powstało w związku z tym szereg gatunków hagiograficznych, do których zalicza się: kalendarze i martyrologia, oficjalne akta Kościoła (związane z procesami kanonizacyjnymi), dokumenty ważne przy badaniu rozwoju kultu czy źródła czysto narracyjne: korespondencję, wspomnienia, autobiografie, panegiryki i wreszcie biografie *vitae*⁶

O hagiografii na gruncie polskim zob. A. Witkowska, *Hagiografia*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 1: *Średniowiecze*, red. M. Rechowicz, Lublin 1974, s. 339–340; M.H. Witkowska, *Wstęp*, [w:] *Hagiografia polska. Słownik bibliograficzny*, red. R. Gustaw, t. 1, Poznań-Warszawa-Lublin 1971, s. 11–21.

³ Zespół powstał w początkach XVII wieku, jednakże dopiero w połowie tego stulecia oficjalnie przyjął nazwę Societas Bollandiana. Zob. W. Berschin, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, t. 1, Stuttgart 1986, s. 11–13; M. Daniluk, *Bollandyści*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1976 (dodruk 1995), kol. 766–767. Strona internetowa Towarzystwa Bollandystów: www.kbr.be/~socboll/. O wkładzie bollandystów w kształtowanie naukowej refleksji nad przeszłością zob. K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*, Warszawa 1992, s. 113–117.

⁴ W niniejszej pracy korzystam z angielskiego tłumaczenia tej pracy: *The legends of the saints*, tł. D. Attwater, Londyn 1962.

⁵ R. Aigrain, *L'hagiographie. Ses sources — ses méthodes — son histoire*, Paryż 1953.

⁶ Zob. R. Aigrain, *L'hagiographie*, s. 107.

Hagiografia jako źródło historyczne

Teksty hagiograficzne, a wśród nich żywoty, nie cieszyły się zbyt wielkim poważaniem wśród historyków. Historia polityczna, ów „kręgosłup” nauki historycznej – jak określił ją J. Le Goff⁷, nie znajdowała zwykle w tekstach żywotów wystarczająco pewnych odniesień, mogących służyć budowaniu konstrukcji faktograficznych. Również historycy zajmujący się kultem świętych, choć wykorzystywali szeroko źródła hagiograficzne, z wielką nieufnością podchodzili do przekazywanych przez nie informacji⁸. Ostatnie kilkadziesiąt lat ukazało jednakże ogromną przydatność tego typu tekstów do badań nad historią religijności, mentalnością religijną, a także, w ostatnich dwudziestu latach, do analiz relacji między płciami czy postaw wobec cielesności i seksualności.

Polska historiografia nie potwierdza tezy o nieprzydatności żywotów świętych w badaniach historycznych. Jest tak choćby dlatego, że teksty o świętym Wojciechu czy świętym Ottonie z Bambergu stanowią pokaźną część spuścizny pisarskiej dotyczącej pierwszych wieków państwa polskiego, stąd ich odrzucenie stanowiłoby poważny uszczerbek w stanie dostępnych źródeł. Z drugiej jednak strony uwaga badaczy była i jest skupiona głównie na biografiach wymienionych świętych, w mniejszym stopniu na żywocie pięciu braci męczenników, zaś biografie świętych kobiet znajdowały się na marginesie zainteresowań historyków. Działo się tak dlatego, że nie są one bogate w informacje, pozwalające odtwarzać fakty z dziedziny historii politycznej. Jak napisał A. Semkowicz we wstępie do wydania żywota Jadwigi: „W pomniku, który poniżej wydajemy, nie znajdzie czytelnik szczegółów, któreby rzucały nowe jaskrawe

⁷ Zob. J. Le Goff, *Świat średniowiecznej wyobraźni*, tł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 1997, s. 319 – 333.

⁸ Zob. J.T. Schulenburg, *Saints' lives as a source for the history of women, 500 – 1100*, [w:] *Medieval women and the source of Medieval history*, red. J.L. Rosenthal, Athens(USA)-Londyn 1990, s. 285.

światło na politykę książąt polskich względem narodów ościennych, lub też rozświecały jakieś wewnętrzne przeobrażenia w kraju naszym; książka ta bowiem nie została napisana w tym zamiarze, aby służyła kiedyś jako źródło historyczne, ale w celu zbudowania pobożnych ludzi cnotami św. Jadwigi”⁹ Wydawca *vita* księżnej śląskiej, stawiając wyraźną granicę między żywotami a źródłami historycznymi, wypowiedział opinię, którą dwadzieścia lat później powtórzył H. Delehaye. Stwierdził on, że pisma hagiograficzne mogą być wprawdzie uznane za źródła historyczne, ale niekiedy jest to niemożliwe, gdyż istnieje szereg pism hagiograficznych, które nie mają nic wspólnego z faktami historycznymi. Wskazał również na to, że teksty hagiograficzne różnią się od historycznych tym, że pisane były z motywacji religijnej, w celu utrwalenia i rozszerzenia kultu świętych¹⁰

Rozróżnienie to (na teksty hagiograficzne i źródła historyczne) nie wytrzymuje dziś krytyki. Z jednej strony znacznie rozszerzyło się pole obserwacji historyków — w obszar opracowań historycznych włączono szereg rozważań niekiedy bardzo odległych od klasycznie rozumianej historii politycznej. Z drugiej zaś strony, przekształceniu uległa sama definicja źródła historycznego. Przyjmując zaproponowaną przed laty przez Jerzego Topolskiego koncepcję źródła, mówiącą, że są nim „wszelkie źródła poznania historycznego [...], tzn. wszelkie informacje (w rozumieniu teoriopoznawczym) o przeszłości społecznej, gdziekolwiek się one znajdują, wraz z tym co owe informacje przekazuje”¹¹ oraz koncepcję podziału źródeł na potencjalne i efektywne, można stwierdzić, że niektóre teksty hagiograficzne znajdowały się na pozycji źródeł potencjalnych, czekając na zainteresowanie historyków zawartymi w nich treściami.

Z punktu widzenia rozwoju literatury hagiograficznej najstarszymi źródłami są powstające od II wieku spisy męczenn-

⁹ A. Semkowicz, *Wstęp do: Vita sanctae Hedwigis*, [w:] *Monumenta Poloniae Historica*, t. 4, Lwów 1884, s. 501.

¹⁰ H. Delehaye, *The legends of the saints*, s. 3 – 4.

¹¹ J. Topolski, *Metodologia historii*, Warszawa 1984, s. 324.

ników i biskupów (*depositio martyrum* i *depositio episcoporum*). Równocześnie w gminach chrześcijańskich tworzone zapiski komemoratywne, które z czasem przerodziły się w kalendarze i martyrologia¹² Obok tych form, również od II wieku, powstawały tak zwane *acta martyrum* (*acta proconsularia*). Są to urzędowe protokoły z toczących się przed sądami rzymskimi procesów chrześcijan. W III wieku, po nadaniu im literackiej formy, przybrały one formę opisów męczeństwa, wśród których sztandarym przykładem jest *Męczeństwo św. św. Perpetuy i Felicyty*¹³

Vitae, które jako gatunek literacki stanowią główne źródła niniejszej pracy, zaczęły powstawać zapewne w połowie III wieku. Za pierwszą biografię świętego uznaje się żywot Cypriana (z połowy III w.) napisany przez Poncjusza w formie zapisek rocznikarskich¹⁴ Jednak prawdziwym przełomem był dopiero żywot Antoniego Pustelnika, napisany około 360 roku przez Atanazego Aleksandryjskiego (około 296 – 373)¹⁵ Posłużył on następnie za wzór dla wielu tekstów biograficznych, opisujących życie świętych na Wschodzie. Został również przetłumaczony na łacinę i w ten sposób oddziaływał także na hagiografię zachodnią. Na Zachodzie jednym z pierwszych pisarzy żywotów był święty Hieronim (około 347 – 419), spod którego pióra wyszły biografie mnichów Pawła, Malchusa

¹² Najstarszymi zachowanymi spisami tego typu są *Martyrologium syriacum* (około 411 r.), oraz tzw. *Martyrologium Hieronymianum* (połowa V w.) (PL 30, 435 – 486), mylnie przypisywane świętemu Hieronimowi. Zob. J. Dubois, *Martyrologium Hieronymianum*, [w:] *Lexicon des Mittelalters*, t. 6, Monachium-Zurich 1993, kol. 360 – 361.

¹³ Por. A. Witkowska, *Wprowadzenie*, [w:] *Nasi święci. Polski słownik hagiograficzny*, red. A. Witkowska, Poznań 1995, s. 7 – 9; tekst pasji Perpetuy i Felicyty w tłumaczeniu A. Malinowskiego [w:] *Męczennicy*, wstęp, oprac. i wyb. tekstów E. Wipszycka, M. Starowieyski, Kraków 1991, s. 244 – 268 oraz M. Michalskiego [w:] tegoż, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, z. 1, Warszawa 1969, s. 219 – 226.

¹⁴ Tekst zob. PL 3, 1481 – 198.

¹⁵ Polski przekład żywota Antoniego Pustelnika [w:] *Św. Atanazy Aleksandryjski, Żywot świętego Antoniego*, tłum. Z. Brzostowska, wstęp i kom. E. Wipszycka, Warszawa 1987. Zob. też E. Wipszycka, „*Vita Antonii*” *Problemy źródłoznawcze*, [w:] *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, red. T. Derda, E. Wipszycka, Warszawa, 1997, s. 153 – 227.

i Hilariona (wszystkie z drugiej połowy IV w.)¹⁶ Jednakże prawdziwie zachodnią produkcją był dopiero żywot Marcina z Tours napisany około 396 roku przez Sulpicjusza Sewera (ok. 363 – 420)¹⁷ Było to jedno z najbardziej popularnych dzieł, niejednokrotnie nazywane swego rodzaju bestsellerem średniowiecza¹⁸

Autorzy tacy jak Paulin z Noli (353 – 431), Wenancjusz Fortunat (ok. 540-ok. 601), Grzegorz z Tours (538 – 594), czy Grzegorz I Wielki (około 540 – 604) ukształtowali kanon średniowiecznej literatury hagiograficznej¹⁹ Nie komponowali oni wyłącznie żywotów, ale także między innymi także opisy męczeństwa i spisy cudów. Te ostatnie — *miracula* — przedsta-

¹⁶ Tekst łaciński, PL, 23, kol. 17 – 62; tłumaczenie polskie, Św. Hieronim, *Żywoty mnichów Pawła, Hilariona, Malchusa*, tł. i oprac. B. Degórski, Kraków 1995.

¹⁷ Tekst łaciński, Sulpicii Severii, *De vita beati Martini*, [w:] PL, 20, kol. 159 – 176; tłumaczenie polskie, Sulpicjusz Sewer, *Pisma o św. Marcinie z Tours. Żywot, listy, dialogi*, tłum. P.J. Nowak, wstęp, komp. oprac. M. Starowieyski, Kraków 1995, s. 47 – 87

¹⁸ Zob. M. Starowieyski, *Wstęp*, [w:] Sulpicjusz Sewer, *Pisma o św. Marcinie z Tours*, s. 11 – 39.

¹⁹ Sulpicjusz Sewer otworzył swą biografią Marcina cykl żywotów świętych biskupów, do których wypada też zaliczyć żywot Ambrożego z Mediolanu, napisany w 422 roku przez Paulina z Noli oraz żywot świętego Augustyna, napisany w 432 roku przez Possydusza z Kalamy (Possydusz z Kalamy, *Żywot św. Augustyna*, wstęp, tł., komen. P. Nehring, Kraków 2002). Ważnymi twórcami żywotów byli także Wenancjusz Fortunat, a przede wszystkim Grzegorz z Tours i papież Grzegorz I Wielki. Wenancjusz napisał żywot świętej Radegundy (PL, 72, 651 – 664) uzupełniony następnie przez Baudonivię (PL, 72, 664 – 680); tłumaczenie angielskie zob. *Sainted women of the dark ages*, red. i tł. J.A. McNamara, J.E. Halborg, E.G. Whatley, Durham-Londyn 1992, s. 60 – 105. Grzegorz z Tours był z kolei autorem innej wersji czynów świętego Marcina oraz szeregu żywotów męczenników (*De gloria beatorum martyrum*, [w:] PL, 71, 705 – 800), wyznawców (*De gloria beatorum confessorum*, [w:] PL, 71, 828 – 910), zbioru cudów świętego Marcina (*De miraculis sancti Marini episcopi libri quatuor*, [w:] PL, 71, 913 – 1010), a przede wszystkim zbioru żywotów świętych (*Vitae patrum*, [w:] PL, 71, 1010 – 1096). Papież Grzegorz Wielki był z kolei autorem dzieła *Dialogi de vita et miraculis patrum italicorum* (PL, 77, 147 – 430; Grzegorz Wielki, *Dialogi*, tł. E. Czerny, A. Świderkówna, Kraków 2002), który to tekst w księdze drugiej zawiera znany żywot Benedykta z Nursji.

wiały relacje o cudach, które zdarzyły się za wstawiennictwem świętego. Powstawały one od IV wieku na wschodzie i od V na zachodzie. W późniejszym czasie opisy cudów stały się nieodłączną częścią żywotów, niekiedy wyłączanych do oddzielnych spisów.

Pojawiające się od połowy III wieku biografie świętych nie były nową formą wypowiedzi literackiej. Chrześcijańscy autorzy czerpali z bogatej tradycji antycznej biografii literackiej, z takich autorów jak Swetoniusz, czy Plutarch, a szczególnie z Porfiriusza i jego *Żywota Pitagorasa* oraz *Żywota Plotyna*. Przedstawiany w nich typ świętego męża-filozofa został przekształcony w świętego męża-ascetę²⁰. Na antyczne korzenie chrześcijańskich żywotów świętych wskazał między innymi Włodzimierz Jurow, który schemat *vita* odnalazł w zaleceniach podanych przez Prisciana dla twórców panegiryków²¹. Twórczość autorów żywotów świętych była więc (i jest) mocno osadzona w tradycji literackiej starożytności, a to że autorami biografii świętych byli z reguły ludzie wykształceni retorycznie pogłębiało jeszcze tę łączność.

Różnica między tradycyjną biografią starożytną a żywotami świętych tkwi jak się wydaje w celach, które przyświecały autorom poszczególnych grup utworów. Podstawę stanowiła chęć zachowania w pamięci portretowanej postaci, jednakże autorzy *vitae* mieli jeszcze cel dodatkowy, jakim było ukazanie wzoru do naśladowania. Początek żywota Antoniego Pustelnika oddaje tę potrzebę. Kiedy święty Atanazy relacjonował „audytorium” motywy podjęcia pracy pisał: „Skoro więc wypytujecie mnie o styl życia świętego Antoniego [...] abyście i wy mogli go naśladować z wielkim zapałem przyjąłem wasze polecenie. [...] Wiem także, że i wy, po wysłuchaniu, będziecie mieć nie tylko podziw dla tego człowieka, ale zechcecie

²⁰ Zob. E. Wipszycka, R. Wiśniewski, *Hagiografia późnoantyczna*, [w:] *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu*, t. 3: *Źródłoznawstwo czasów późnego antyku*, red. E. Wipszycka, Warszawa 1999, s. 226–227. Por. też Porfiriusz, Jamblich, Anonim, *Żywoty Pitagorasa*, tł. J. Gajda-Krynicka, Wrocław 1993, s. 3–24.

²¹ W. Jurow, *Praktyka pisarska i literackie tradycje żywotów świętych polskich do końca wieku XVI*, „Przegląd Humanistyczny” 14:6(1970), s. 119–120.

pójść śladem jego postanowienia, bo życie Antoniego jest odpowiednią formą ascezy dla mnichów”²² Jednakże, jak zauważył R. Wiśniewski, portretowany bohater był zawsze wzorcem nie-doścignionym, gdyż asceza, którą praktykował, czy też duchowa doskonałość, którą osiągał jako wynik działania łaski bożej nie mogły być ściśle naśladowane. W potocznym rozumieniu dokładne naśladowanie działań świętego było wręcz niebezpieczne²³ Ostrzeżenia tego typu znajdują się w żywotach średniowiecznych, wskazujących te elementy z życia świętego, które można naśladować dosłownie i te, które mogą przynieść szkodę²⁴

H. Delehaye wskazał na jeszcze jeden cel, który przyświecał autorom żywotów świętych chrześcijańskich była nią motywacja religijna²⁵ Tekst hagiograficzny, a szczególnie żywoty świętych, wpisywały się tym samym w ogólną tendencję tworzenia świętej historii, a ich celem było przede wszystkim przedstawienie czynów bohatera jako wyniku boskiej ingerencji w jego życie. Tak więc, nawet jeśli żywoty świętych pod względem formy literackiej były bliskie biografii antycznym, to różniła je przede wszystkim osoba bohatera oraz cele, które przyświecały powstaniu dzieła. Na te same elementy wskazał Walter Berschin, uznając, że podstawową cechą odróżniającą żywoty od biografii jest cudowność opisów zawarta w tych pierwszych²⁶ Z kolei Thomas Heffernan zaproponował używanie terminu *sacred biography* dla odróżnienia biografii od hagiografii²⁷

Przypomnienie literackiej proveniencji żywotów świętych wprowadziło do obiegu naukowego pogląd, że należy owe

²² Św. Atanazy Aleksandryjski, *Żywot świętego Antoniego*, s. 55.

²³ Zob. E. Wipszycka, R. Wiśniewski, *Hagiografia późnoantyczna*, s. 228.

²⁴ Zob. np. Jakub z Vitry, *Vita B. Mariae Oigniacensi*, ks. 1, rozdz. 2, [w:] *Acta sanctorum*, t. 25, Paryż 1867, s. 550 D: „Dlatego, podziwiamy raczej niż naśladowamy rzeczy, o których czytamy, że robią je niektórzy święci za radą Du-cha Świętego”

²⁵ Zob. H. Delehaye, *The legends of the saints*, s. 3 – 4.

²⁶ Zob. W. Berschin, *Biographie und Epochenstil*, t. 1, s. 17 – 19.

²⁷ Zob. T.J. Heffernan, *Sacred biography. Saints and their biographers in the Middle Ages*, Nowy Jork-Oxford 1988, s. 15 – 18.

utwory uznać i traktować jak teksty literackie, z całym bagażem dyskusji dotyczącej fikcji i historyczności zawartych w nich treści. František Graus we wstępie do swojej pracy o hagiografii merowińskiej Galii napisał, że dzieła hagiograficzne są przede wszystkim tekstami literackimi, a dodatkowo stanowią one literaturę propagandową, gdyż mają promować kult danego świętego²⁸ Konsekwencją takiego stwierdzenia było przyjęcie do badań nad hagiografią metod znanych i stosowanych przy badaniu innych typów literatury średniowiecznej, takich jak na przykład kroniki, czy utwory typu *gesta*, mające bardzo często również wydźwięk propagandowy.

Takie podejście do żywotów świętych zawiera jednakże z punktu widzenia ich wykorzystania jako źródeł historycznych szereg pułapek. Motywacja dydaktyczna czy religijna z jednej strony oraz konieczność wypełnienia określonego schematu literackiego z drugiej, powodowały, że szereg tekstów hagiograficznych uznawano, po wnikliwej krytyce, za niewiarygodne, inaczej mówiąc nie przekazujące faktów z życia świętego. Cytowany często ustęp z pracy H. Delehaye, tłumaczący autorów *vitae* z ich problemów z tak zwanymi realiami historycznymi, jest na to doskonałym przykładem. Pisał on: „Cóż pozostało biednemu człowiekowi zmuszonemu do pisania historii męczennika, a nie posiadającemu żadnych do tego źródeł, jak tylko odtwarzać z wyobraźni to, co musiało się dzieć w czasach przeszłowania: dochodzenia, sceny przed trybunałem, tortury, kaźnie? Czytał on opisy analogiczne i w szerokiej mierze szukał tam natchnienia, wprowadzając, by przerwać monotonię, w swój opis jakiś epizod interesujący, który zawdzięczał zapożyczeniom lub własnej inwencji”²⁹

Wydaje się, że w tym kontekście zasadniczą kwestią jest wydzielenie w tekstach hagiograficznych kilku płaszczyzn. Po wszechnie przyjmuje się, że struktura żywotów świętych składa się z warstwy dydaktycznej, która ma uczyć i dawać przykład

²⁸ Zob. F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowinberzeit*, Praga 1965, s. 39.

²⁹ Cyt. za T.J. Majkowski, *Psychologia religijnej legendy w katolicyzmie*, „Roczniki Filozoficzne” 5:1(1955 – 1957), s. 11.

wiernym, z warstwy faktów historycznych, która podaje informacje biograficzne i podstawowe informacje historyczne oraz z warstwy toposów hagiograficznych, które wypełniają brakujące elementy oraz przywołują określony kontekst dydaktyczny. Należy jednakże pamiętać, że również znane wydarzenia z życia świętego były często przedstawiane w formie toposów obecnych także w innych żywotach³⁰ Stosunkowo najłatwiej wydzielić warstwę drugą, która jest wyraźna i czytelna na pierwszy rzut oka; o wiele trudniej wydzielić sferę toposów.

Podobnie uważa Patrick Geary, który twierdzi, że tekst hagiograficzny znajduje się na przecięciu trzech elementów, jakimi są: gatunek literacki, tradycja i produkcja literacka oraz warunki historyczne, w jakich tekst powstawał. Uważa on, że pełne uwzględnienie tych elementów jest warunkiem zrozumienia analizowanego utworu³¹ Owa trójwarstwowość tekstów hagiograficznych jest również podkreślona przez Michaela Goodicha w jego pracy o trzynastowiecznych świętych. Podział ten widzi on jednak nieco odmiennie, a mianowicie twierdzi, że w źródłach hagiograficznych można wyróżnić warstwę aktywności świętego, warstwę opisu owej aktywności w postaci relacji świadków jego działań i cudów oraz warstwę tradycji hagiograficznej, w postaci stylizacji, konwencji literackiej oraz szeregu toposów użytych przez autora tekstu. Według tego autora, jeśli chce się w pełni zrozumieć i wykorzystać źródła hagiograficzne należy brać pod uwagę te wszystkie trzy płaszczyzny³²

Wydaje się jednak, że ściśle wydzielenie wymienionych warstw jest w końcowym rezultacie zabiegiem nie przynoszą-

³⁰ Zob. M. Plezia, *Wstęp*, [w:] Jakub de Voragine, *Złota legenda. Wybór*, tł. J. Pleziowa, Warszawa 1983, s. 8–9. A. Guriewicz uważa, że powtarzalność motywów, klisz hagiograficznych, była czynnikiem sprzyjającym percepcji treści przez wiernych, a paradoksalnie świadczyła też o „prawdziwości” opowieści (tenże, *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, tł. Z. Dobrzyński, Warszawa 1987, s. 94–95).

³¹ Zob. P. Geary, *Saints, scholars, and society: The elusive goal*, [w:] *Saints. Studies in hagiography*, red. S. Sticca, Binghamton-Nowy Jork 1996, s. 16.

³² Zob. M. Goodich, *Vita perfecta: The ideal of sainthood in the thirteenth century*, Stuttgart 1982, s. 5.

cym nowych treści, a raczej zacierającym podstawowe znaczenie tekstu hagiograficznego. Za o wiele bardziej konstruktywne uważam zaproponowane przez J. Heffernana uznanie żywotów za narracyjne całości, w których najważniejszym analizowanym elementem jest tekst i to, co ze sobą niesie, a nie oddzielanie „prawdy” od „fikcji” Żywot w takim rozumieniu służy z jednej strony dokumentowaniu procesu uświęcania swojego bohatera jako elementu całej tradycji kultu świętych, a z drugiej strony dokumentuje stan owej tradycji w momencie swojego powstania³³

Zrozumienie i docenienie literatury hagiograficznej, a w konkretnym wypadku żywotów świętych księżnych polskich jest jak wynika z powyższych ustaleń możliwe tylko w wypadku traktowania ich całościowo jako tekstów literackich, które są utworami wielowarstwowymi, zawierającymi informacje nie tylko w płaszczyźnie wydarzeniowej, ale też w innych obszarach. Te ostatnie w kontekście rozważań na temat, chociażby wzorców świętości, są nie mniej istotne od warstwy faktograficznej. Odwołując się do słów Bronisława Geremka: „Gdy przedmiotem badania są mechanizmy mentalne i zachowania zbiorowe, nie ma znaczenia, czy badamy zjawisko lub zdarzenie, które kiedyś autentycznie miało miejsce, czy też wytwory wyobraźni pisarskiej”³⁴ można stwierdzić, że istotne jest nie prawdopodobieństwo zajścia wydarzenia, czy też historyczność przekazanych informacji, ale fakt, że dany konglomerat zdarzeń i obrazów został zebrany w danym tekście.

W wypadku interpretowania żywotów świętych kobiet otwiera się jeszcze jedna, nieobecna w szeregu innych tekstów kwestia, a mianowicie problem relacji autora-mężczyzny do bohaterki-kobiety. Klasyczne pytania zawarte w katalogu krytyki źródeł a dotyczące autora, obejmują takie zagadnienia jak: jego imię, okres, w którym żył i działał, krąg rodzinny, z którego pochodził, wykształcenie, kwestię przynależności do stanu du-

³³ T.J. Heffernan, *Sacred biography*, s. 16.

³⁴ B. Geremek, *Fabula, konwencja i źródło. Utwór literacki w badaniu kultury średniowiecznej*, [w:] *Dzieło literackie jako źródło historyczne*, red. Z. Stefanowska, J. Sławiński, Warszawa 1978, s. 114.

chownego, czytane lektury, zawiązane kontakty i szereg innych, bardziej szczegółowych. Nie ma chyba wątpliwości, szczególnie w świetle ustaleń feministycznej krytyki tekstu literackiego, że do tego katalogu należy dołączyć pytanie o płeć autora, a raczej o relację między jego płcią a płcią bohatera. Kwestia ta komplikuje się, gdy mamy do czynienia (tak jak w wypadku żywotów świętych księżnych polskich) z autorstwem anonimowym. Najczęściej stosowanym rozwiązaniem jest milczące przyjęcie, że autorem był mężczyzna, wynikające ze znajomości realiów kulturowych i chyba swego rodzaju prawdopodobieństwa. W średniowiecznej rzeczywistości kobieta rzadko była autorką tekstów pisanych, a zidentyfikowana spuścizna pisarska kobiet jest dość skąpa, szczególnie we wczesnym średniowieczu³⁵. Wynika to także zapewne z założenia uniwersalności męskiego autora, jako tego, kto pisze historię ogólnie uznaną. Przyjęcie autorstwa kobiety zmuszałoby do wykreowania szeregu wcześniejszych założeń, prowadzących do skonstruowania tezy o niestandardowości anonimowego tekstu i jego przekazu w kontekście „uniwersalnej” męskiej narracji.

Relacja między autorem/ką a bohaterem/ką żywotów może być sprowadzona do trzech podstawowych kwestii. Pierwsza z nich związana jest z pytaniem, czy możliwe jest rozróżnienie sposobu, w jaki kobiety postrzegały swoją świętość od tego, jak została ona zaprezentowana przez męskich interpretatorów. Inaczej mówiąc, czy można odróżnić kobietą samoprezentację od męskiej interpretacji. Ściśle związana jest z tym druga kwestia, dotycząca problemu czy wypowiedzi kobiet zawarte w tekstach hagiograficznych są zdeterminowane płciowo. Szersze potraktowanie tego zagadnienia dotyczy kwestii, czy męskie

³⁵ Zob. podstawową pracę na ten temat, P. Dronke, *Women writers of the Middle Ages. A Critical study of texts from Perpetua (+203) to Marguerite Perpetua (+1310)*, Cambridge 1984. Zob. także M. Thiébaux, *The writings of medieval women: an anthology*, Nowy Jork 1994 oraz J.T. Schulenburg, *Saint's lives*, s. 290–291, która obliczyła, że spośród 1300 żywotów świętych zewidencjonowanych w *Bibliotheca hagiographica Latina* dla okresu 500–1100 autorstwo kobiet można z całą pewnością stwierdzić tylko w czterech przypadkach. Jednocześnie z tej grupy 59% żywotów mężczyzn oraz 61% żywotów świętych kobiet jest anonimowa.

i kobiece doświadczanie świętości wyrażone w języku jest różne. Trzecie wreszcie zagadnienie, które nie do końca łączy się z problematyką autorstwa, ale szerzej z relacją między kobiecym a męskim, dotyczy problemu żywotów świętych jako gatunku. Czy mężczy pisarze konstruowali gatunek jakim były żywoty w taki sposób, że wyrażał on męski sposób postrzegania świętości, wtłaczając w ten sposób kobiece doświadczenie w ramy i zasady przyjęte w danej formie literackiej³⁶ Jak łatwo zauważyć, te trzy zagadnienia łączą się ściśle ze sobą i w gruncie rzeczy dotyczą płciowej (*genderowej*) reprezentacji świętości w tekstach hagiograficznych.

W wypadku świętych księżnych polskich nie posiadamy żadnych tekstów, których autorstwo byłyby im przypisywane. Nie można więc dokonać zestawienia wypowiedzi autorstwa świętych i tych powstałych o nich. Pozostaje zatem skorzystać z innych strategii interpretacyjnych. Pierwsza kwestia jak wspomniałem dotyczy tego, czy mężczyźni inaczej postrzegali świętość niż kobiety. Doskonałym przykładem pozytywnego rozpatrzenia tego zagadnienia są dokonane przez Lyndę L. Coon oraz Johna Kitchena porównania dwóch żywotów świętej Radegundy z Poitiers (518 – 587): jednego, pióra Wenantusa Fortunata oraz drugiego, autorstwa Baudoniwii (VII wiek), mniszki w założonym przez Radegundę klasztorze Świętego Krzyża³⁷ Jest to chyba jedyny wypadek w literaturze średniowiecznej, gdzie posiadamy dwa żywoty świętej, napisane przez mężczyznę i kobietę. Porównanie to nie przyniosło pozytywnych rezultatów na poziomie analizy języka w kontekście płci autora/ki³⁸ Jednakże fiasko na tym polu nie oznacza, że żywoty te nie różnią się między sobą. Elementem wyraźnie odróżniającym „męskie”

³⁶ C.M. Mooney, *Voice, gender, and the portrayal of sanctity*, [w:] *Gendered voices. Medieval saints and their interpreters*, red. C.M. Mooney, wstęp C.W. Bynum, Philadelphia 1999, s. 1 – 4.

³⁷ Zob. L.L. Coon, *Sacred fictions: Holy women and hagiography in late Antiquity*, Philadelphia 1997, s. 126 – 135; J. Kitchen, *Saints lives and rhetoric of gender. Male and female in Merovingian hagiography*, Nowy Jork-Oxford 1998.

³⁸ J. Kitchen, *Saints lives*, 139

i „kobiece” podejście do bohaterki było zwrócenie uwagi na jej aktywność. Wenantus Fortunat skupił się na ukazaniu duchowych wymiarów świętej, wskazaniu na jej działalność charytatywną oraz podkreślaniu cech szczególnie cenionych u kobiet, jak między innymi pokora czy umiłowanie bliźniego. Baudoniwia ukazała Radegundę jako kobietę działającą w sferach wymagających publicznej aktywności i autorytetu świeckiej władzy, wspieranej opinią świętości³⁹. Do podobnych wniosków doszedł także wspomniany już J. Kitchen na przykładzie porównania żywotów mężczyzn i kobiet w pismach Fortunata i Grzegorza z Tours. Męski autor opisujący świętą kobietę zwracał przede wszystkim uwagę na jej płeć, co było jednym z podstawowych elementów ją definiujących. W wypadku żywotów świętych mężczyzn takie wskazanie nie było potrzebne, gdyż męska świętość była uznana za uniwersalną⁴⁰.

Druga kwestia dotycząca możliwości przekazu kobiecego postrzegania świętości bohaterki, jej własnych wypowiedzi i opinii w języku męskiego autora jest już bardziej skomplikowana. Wydaje się, że podstawowym faktem, który należy brać w tym wypadku pod uwagę jest autorytet mężczyzn jako dzierżących słowo i wypowiadających je właśnie w kontekście owego autorytetu. Kobieta według przekonań średniowiecznych nie powinna się wypowiadać, a jeżeli już to robiła jej słowa, czy to pozostawione na piśmie, czy też tylko wypowiedziane, winny podlegać autoryzacji męskiego autorytetu. Stąd na przykład zabiegi hagiografów Hildegardy z Bingen (1098 – 1179) interpretujących jej pisma, czy poczynania brata Elżbiety z Schönau (1129 – 1164), Ekberta, które zmierzały do poddania jej słów osądowi, a co ważniejsze tłumaczeniu na łacinę, język religii. Podobną sytuację można obserwować w wypadku związku między tekstami relacjonującymi wizje Doroty z Mątowów (1347 – 1397) a Janem z Kwidzyna, który najpierw sam poddawał je weryfikacji, a następnie zwracał się o taką do

³⁹ L.L. Coon, *Sacred fictions*, s. 142 – 152.

⁴⁰ Zob. J. Kitchen, *Saints lives*, s. 101 – 133; por. też J.T. Schulenburg, *Saints lives*, s. 297 – 301.

biskupa⁴¹ Słowa i działania kobiet docierały więc do oficjalnych pism po weryfikacji i poddaniu ich męskiemu osądowi. Można więc przypuszczać, że szereg wypowiedzi w żywotach księżnych polskich, pochodzących zarówno od samych świętych, jak i ich otoczenia zostały wypowiedziane, ale nie można mieć złudzeń co do ich wiarygodności. Przeszły zapewne przez wielokrotny filtr poddający je różnorodnej weryfikacji, przekształceniom i manipulacjom.

Inną kwestią jest problem hagiografii jako tekstów kreujących określone wypowiedzi. Na przykład słowa współsióstr Jadwigi, Kingi i Salomei dotyczące życia świętych i wizji związanych z ich śmiercią, są najprawdopodobniej zanotowanymi zeznaniami, które składały siostry przed odpowiednią komisją duchownych. Zeznania te dotyczyły określonych momentów życia świętej, które interesowały pytających, nie są to zapewne swobodne opowieści kobiet o życiu ich patronek. Pytania były zadawane według ściśle określonego katalogu, który stosowano podczas procedury kanonizacyjnej, a w protokole nie znajdowały się żadne inne wypowiedzi, których pytania nie dotyczyły. Bardzo wyraźnie jest to widoczne w aktach procesu kanonizacyjnego świętej Klary, gdzie zapisane zostały łącznie wypowiedzi kilku sióstr na ten sam zadany temat⁴² Podobnie chyba było w wypadku wizji sióstr po śmierci Kingi. Zebranie ich w jednym miejscu w tekście sugeruje, że były odpowiedziami na zadane pytania. Szczególnie widoczne jest to w początkowych słowach poszczególnych rozdziałów zaczynających się od *altera quoque soror*, czy *item alia soror*⁴³

Wszystko to zdaje się świadczyć o tym, że szereg wypowiedzi na temat świętych zawartych w żywotach było pod-

⁴¹ Zob. B. Newman, *Hildegard and her hagiographers. The remaking of female sainthood*, [w:] *Gendered voices*, s. 16 – 34; A.L. Clark, *Holy woman or unworthy vessel? The representations of Elizabeth of Schönau*, [w:] *Gendered voices*, s. 35 – 51; D. Elliott, *Autorizing a life. The collaboration of Dorothea of Montau and John Marienwerder*, [w:] *Gendered voices*, s. 168 – 191.

⁴² *Proces kanonizacyjny świętej Klary*, tł. C. Niezgodna, [w:] *Wczesne źródła franciszkańskie*, t. 2, Warszawa 1981, s. 335 – 374.

⁴³ *Vita et miracula sanctae Kyngae*, wyd. W. Kętrzyński [w:] *MPH*, t. 4, s. 730 – 731.

porządkowany jest wymogom gatunku, jakim był żywot. Nie znaczy to, że wypowiedzi te nie są autentyczne, jednakże warto pamiętać, że pytania zadawali i odpowiedzi notowali mężczyźni.

Problemy związane z relacjami między autorem żywota a jego bohaterką będą wielokrotnie powracać w dalszych analizach, w tym miejscu tylko zarysowałem problem. Płeć bohaterek analizowanych żywotów będzie jedną z kluczowych kategorii w przeprowadzonych, w części trzeciej analizach, a zwrócenie na nią uwagi w kontekście heurystyki źródłoznawczej wydaje się istotne. Rozpatrywane żywoty będę traktował jako całości skomponowane w określonym celu, gdzie fragmenty znajdują się w określonym, ważnym z punktu widzenia analizy porządku, a przedstawione „obrazy” nie znalazły się w nim przypadkowo. Będę traktował żywoty świętych jako całości, które są nośnikami znaczeń o kulturze, z której się wywodzą, o prawach i zasadach nią rządzących. Wszystko, nawet najbardziej nieprawdopodobny cud, ma znaczenie, bo wszystko to opowiada o mentalności ludzi danego czasu.

ROZDZIAŁ 2

Żywoty świętych księżnych

1. *Vita sanctae Hedwigis*⁴⁴

Taki tytuł nadał wydawca Aleksander Semkowicz trzem tekstom: *Vita maior*, *Vita minor* oraz *Tractatus sive speculum genealoye sancte Hedwigis*. W średniowiecznych kodeksach zwykle obok nich umieszczano jeszcze bullę kanonizacyjną

⁴⁴ *Vita sanctae Hedwigis*, wyd. A. Semkowicz, [w:] *MPH*, t. 4, s. 501 – 655 (*Vita maior*, s. 510 – 633; *Vita minor*, s. 634 – 642; *Traktat genealogiczny*, s. 642 – 651; tablice genealogiczne do traktatu, s. 652 – 655).

świętej Jadwigi oraz mowę papieża Klemensa IV wygłoszoną podczas mszy kanonizacyjnej⁴⁵

Vita maior jest najbardziej obszernym tekstem hagiograficznym powstałym na terenie Polski do końca XIV wieku⁴⁶ *Vita minor* stanowi, jak się wydaje, jego streszczenie, zaś traktat genealogiczny dodatek, opisujący pochodzenie świętej, głównie po kądzieli oraz jej potomstwo, aż do urodzonego w 1296 roku Władysława, syna Henryka V Brzuchatego, księcia wrocławsko-legnickiego. Przyjmuje się, że wszystkie trzy teksty wyszły spod pióra jednego autora, który ukończył je w 1300 roku, na co wskazuje fragment zakończenia: „Kończy się legenda większa i mniejsza o świętej Jadwidze, dopełniona w roku pańskim 1300”⁴⁷ Bardziej dyskusyjne jest określenie czasu rozpoczęcia pracy nad tekstem. A. Semkowicz wysunął przypuszczenie, że należy je datować na okres tuż po kanonizacji księżnej (1267), gdyż z zakończenia obydwu żywotów wynika, że autor chciał odwdziżyć się świętej Jadwidze za doznane dobrodziejstwa⁴⁸, stąd wydawca uważał, że nie mógł on czekać zbyt długo po kanonizacji. Wysunął też przypuszczenie, że autorów żywotów Jadwigi mogło być dwóch pierwszy, który rozpoczął pracę tuż po kanonizacji i drugi, który dokończył ją około 1300 roku⁴⁹ Z kolei Józef Pater podał, bez szczegółowej argumentacji, że rozpoczęcie pisania należy datować na ostatnie 20 lat XIII wieku, choć dodał, że mogło to nastąpić dopiero po 1296 roku⁵⁰ Wydaje się jednak,

⁴⁵ A. Semkowicz, *Wstęp*, do: *Vita sanctae Hedwigis*, s. 504–505; W. Mrozowicz, *Św. Jadwiga jej żywot i kult (wraz z uwagami na temat rękopisu IV F 192 Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu)*, [w:] *Legenda o św. Jadwidze*, Wrocław 2000, s. 605–606.

⁴⁶ Zob. wyliczenia A. Witkowskiej [w:] *Vita sanctae Kyngae ducissae cracoviensis*, przyp. 57.

⁴⁷ *Vita sanctae Hedwigis*, s. 641: *Explicit legenda maior et minor de sancta Hedwigi anno domini millesimo CCC consummata*; zob. A. Semkowicz, *Wstęp*, do: *Vita sanctae Hedwigis*, s. 503.

⁴⁸ *Vita sanctae Hedwigis*, s. 641: *pro perceptis beneficiis gracıarum actionis utique debitorem*.

⁴⁹ A. Semkowicz, *Wstęp*, do: *Vita sanctae Hedwigis*, s. 503.

⁵⁰ J. Pater, *Wartości historyczne „Żywota większego świętej Jadwigi”* [w:] *Księga Jadwizańska. Międzynarodowe Sympozjum Naukowe „Święta Jadwiga*

że tę ostatnią datę należy łączyć raczej z samym *Traktatem genealogicznym*, a nie z *Żywotami*.

O tym, że *Żywot* Jadwigi powstawał raczej długo po kanonizacji świadczy zamieszanie związane z przekazem o uroczystościach translacji relikwii książecznej. Autor tekstu zamieścił je w rozdziale dwunastym, na samym końcu biografii⁵¹ Jest to pełna barwnych opisów relacja z uroczystości; można przypuszczać, że autor osobiście w niej uczestniczył, jednakże podał mylną datę. Jak wynika z ustaleń zrelekcjonowanych przez Benignę Suchoń, szczątki Jadwigi były trzykrotnie przenoszone z miejsca na miejsce, zanim spoczęły w przeznaczonej dla nich kaplicy. Uroczystości odbywały się rok po roku od 1267 do 1269, zawsze w sierpniu. Stąd zapewne autor *Żywota*, pisząc po latach, połączył je wszystkie w jedną⁵² W kontekście opisu translacji należałoby się raczej przychylić do stwierdzeń, datujących powstanie tekstu na koniec wieku XIII, jednakże jakiegokolwiek dokładniejsze ustalenie chronologii pisania *Żywota* wydaje się w tej chwili niemożliwe.

Co do osoby autora tekstów o świętej Jadwidze to prawdopodobnie był nim franciszkanin z konwentu przy kościele św. Jakuba we Wrocławiu. Takie przypuszczenie wypowiedział już A. Semkowicz⁵³ i zostało ono przyjęte bez zastrzeżeń w nauce polskiej. Według wydawcy na franciszkańską proweniencję autora tekstu wskazuje zakończenie legendy mniejszej, gdzie można przeczytać takie między innymi zdanie: „ja biedny i skromny, przynależny do zgromadzenia ubogich”⁵⁴, co dość jednoznacznie wskazuje na przynależność do zakonu braci mniejszych. Na podstawie dobrej znajomości imion słowiańskich zapisanych w *Żywocie* A. Semkowicz wysunął

w *dziejach i kulturze Śląska*” Wrocław-Trzebnica 21 – 23 września 1993 roku, Wrocław 1995, s. 184.

⁵¹ *Vita sanctae Hedwigis*, s. 630 – 633.

⁵² Por. B. Suchoń, *Święta Jadwiga. Księżna śląska, „Nasza Przeszość”* 53(1980), s. 101 – 105.

⁵³ Zob. A. Semkowicz, *Wstęp*, do: *Vita sanctae Hedwigis*, s. 502.

⁵⁴ *Vita sanctae Hedwigis*, s. 641: *ego pauper et modicus, collegio pauperum aggregatus*.

także przypuszczenie, że autor tekstu był Polakiem⁵⁵ Kazimierz Jasiński uważał jednak, iż bardziej prawdopodobne jest, że był on Niemcem, gdyż w skład ówczesnego wrocławskiego konwentu franciszkanów wchodził prawie sami zakonnicy tej narodowości. Według niego znajomość języka polskiego była zapewne powszechna wśród zakonników, stąd umiejętność poprawnego zapisu imion słowiańskich nie powinna dziwić. Nie wykluczał jednak, iż wśród franciszkanów wrocławskich na przełomie XIII i XIV wieku był jakiś Polak⁵⁶ Biorąc pod uwagę proveniencję wrocławskich franciszkanów, którzy dotarli na Śląsk z Pragi, można przypuszczać, że autor mógł być też Czechem, co tłumaczyłoby poprawny zapis imion słowiańskich.

Dyskusja nad identyfikacją autora *Żywotów świętej Jadwigi* rozgrywała się również w środowisku badaczy niemieckich. Bardzo istotny był w niej głos Sophroniusa Clasena, który ustalił, że *Vita maior* świętej Jadwigi jest wzorowany na *Żywocie większym św. Franciszka* autorstwa świętego Bonawentury. Wskazał on na szereg wspólnych motywów literackich, występujących w obydwu tekstach, a przede wszystkim ustalił, że w prologu *Żywota większego* obecna jest koncepcja iluminizmu w wersji Bonawentury. Argumenty te według niego wskazują na wpływy franciszkańskie u autora tekstu, mimo że ten powołał się na cysterską wersję Engelberta⁵⁷

Niektórzy niemieccy historycy poszli o krok dalej, poszukując konkretnej osoby w celu zidentyfikowania anonimowego franciszkanina z konwentu św. Jakuba we Wrocławiu. Zwrócono uwagę na Henryka z Breny, spokrewnionego zarówno z Pias-

⁵⁵ Zob. A. Semkowicz, *Wstęp*, do: *Vita sanctae Hedwigis*, s. 502.

⁵⁶ Zob. K. Jasiński, *Genealogia św. Jadwigi. Studium źródłoznawcze*, [w:] *Mente et litteris. O kulturze i społeczeństwie wieków średnich*, Poznań 1984, s. 201.

⁵⁷ Zob. S. Clasen, *Bonawentura als Erneuerer der hagiographischen Tradition. Eine Anregung zur Erforschung hochmittelalterlicher Heiligenlegenden*, „Wissenschaft und Weisheit, Zeitschrift für Augustinisch-Franziskanische Theologie und Philosophie in der Gegenwart” 37(1974), s. 52–62. Poglądy S. Clasena w polskiej historiografii przedstawił K. Jasiński, *Genealogia św. Jadwigi*, s. 197–198.

tami, jak i z Wettynami (matka Jadwigi pochodziła z tego rodu), o którym to rodzie szczegółowo informuje *Genealogia świętej Jadwigi*⁵⁸ Tezę tę skrytykował, choć całkowicie jej nie odrzucił, K. Jasiński, który szeroko przeanalizował możliwe powiązania Henryka z Breny z tekstem *Żywota* i stwierdził, że można go raczej uznać za informatora, głównie części genealogicznej, a w najlepszym razie inspiratora powstania fragmentu tekstu⁵⁹ Kwestia konkretnej identyfikacji autora pozostaje zatem nadal otwarta, podobnie jak zagadnienie jego narodowości⁶⁰

Innym problemem, który poruszyli badacze tekstów jadvizańskich były wcześniejsze żywoty świętej. Jeden z nich musiał być sporządzony na potrzeby kanonizacji, gdyż takie wymogi stawiała procedura kanonizacyjna; zapewne tekst ten był wykorzystany podczas procesu kanonizacyjnego Jadwigi. Na podstawie szesnastowiecznej tradycji, przypuszcza się, że żywot ten wyszedł spod pióra prowincjała dominikanów polskich, magistra Szymona, który przewodniczył diecezjalnej komisji badającej świętość życia księżnej⁶¹ Na jego podstawie zapewne spisano fragmenty biograficzne bulli i mowy kanonizacyjnej papieża Klemensa IV.

Z kolei franciszkański autor *Żywota większego* wspominał wyraźnie, że czerpał z wcześniejszego tekstu autorstwa cysterskiego mnicha Engelberta⁶² Konstanty Klemens Jażdżewski

⁵⁸ Za taką tezę opowiedział się E. Walter, *Professor Sophronius Clasen O.F.M. zur Autorschaft der Legenda Maior de beata Hedwigi*, „Archiv für schlesische Kirchengeschichte” 34(1976), s. 173, co cytuję za K. Jasiński, *Franciszkanin Henryk z Breny propagatorem kultu św. Jadwigi*, [w:] *Księga Jadvizańska*, s. 340.

⁵⁹ Zob. K. Jasiński, *Genealogia św. Jadwigi*, s. 198–201; tenże, *Franciszkanin Henryk z Breny*, s. 340–345.

⁶⁰ Niekiedy doszukiwano się także autora tekstów o świętej Jadwidze wśród kleru diecezjalnego lub też wśród cystersów, sprawujących opiekę nad klasztorem trzebnickim. Próby te jednakże nie wydają się przekonujące. Zob. J. Gottschalk, *St. Hedwig Herzogin von Schlesien*, Köln-Graz 1964, s. 14–15.

⁶¹ Zob. B. Suchoń, *Święta Jadwiga*, s. 98; J. Pater, *Wstęp*, [w:] *Legenda świętej Jadwigi*, tł. A. Jochelson, Wrocław 1993, s. 15; tenże, *Wartości historyczne*, s. 182.

⁶² *Vita sanctae Hedwigis*, s. 511: *frater Engelbertus, ordinis Cystersiensis, in sua compilacione...*

podał za Josephem Gottschalkiem, że dzieło cystersa Engelberta mogło powstać w początkach 1262 roku i to właśnie ono stanowiło część dokumentacji kanonizacyjnej. Żywot Engelberta był podobno przechowywany w klasztorze lubiańskim do czasu jego kasaty w 1810 roku, a później zaginął⁶³ Identyfikacji owego Engelberta dokonał również K.K. Jażdżewski, podając, że był on mnichem w cysterskim Lubiążu, z którym to klaszturem księżna utrzymywała bliskie kontakty. W 1283 roku został opatem w Mogile, a w 1288 roku w Byszewie; zmarł zaś w klasztorze łądzkim⁶⁴ Krystyna Ziełńska-Melkowska, zgadzając się z K.K. Jażdżewskim co do identyfikacji autora tekstu o Jadwidze z opatem mogińskim, byszewskim i łądzkim, wskazała dodatkowo na możliwe pokrewieństwo Engelberta z księżną⁶⁵ Wydaje się jednak, że hipoteza ta jest oparta na dość luźnych przesłankach.

Nie można niestety z obecnie istniejącego tekstu *Żywota* odtworzyć treści dzieła Engelberta. Dysponujemy wprawdzie jak się wydaje jego polską wersją w opracowaniu Piotra Skargi⁶⁶, jednakże wątpliwości co do proveniencji tekstu nie pozwalają na jego odtworzenie. Tekst Piotra Skargi zatytułowany *Żywot ś. Jadwigi, księżnej polskiej, ciotki ś. Elżbiety wzięty z klasztoru trzebnickiego i papieżowi podany, który też pisał Engelbetus, zakonnik Cystercjensów, i kroniki polskie*⁶⁷ sugeruje, że autor korzystał z cysterskiej wersji biografii księżnej. Jednakże tytuł ten można też rozumieć w ten sposób, że Engelbert był autorem innej redakcji *żywota który też spisał*.

⁶³ K.K. Jażdżewski, *Ebgelberci czy Engelbert? W związku z autorem pierwszego żywota św. Jadwigi śląskiej (druga połowa XIII wieku)*, [w:] *Mente et literis*, s. 191.

⁶⁴ Tamże, s. 192–194.

⁶⁵ K. Ziełńska-Melkowska, *Opat byszewsko-koronowski Engelbert i jego żywot św. Jadwigi śląskiej*, „*Nasza Przeszłość*” 96(2001), s. 43–44.

⁶⁶ Na ten fakt zwróciła uwagę K. Ziełńska-Melkowska, *Opat byszewsko-koronowski Engelbert*, s. 44.

⁶⁷ Piotr Skarga, *Żywot ś. Jadwigi, księżnej polskiej, ciotki ś. Elżbiety wzięty z klasztoru trzebnickiego i papieżowi podany, który też pisał Engelbetus, zakonnik Cystercjensów, i kroniki polskie. Żyła około roku Pańskiego 1210*, [w:] *tenże, Żywoty świętych, starego i nowego zakonu na każdy dzień przez cały rok* [...], t. 4, Kraków 1936 (z wydania krakowskiego z 1615), s. 76–85.

Lektura biografii księżnej autorstwa Piotra Skargi wskazuje raczej, że jest ona streszczeniem obecnie znanego tekstu franciszkańskiego autora. Jeżeli założyć, że Piotr Skarga korzystał z wersji Engelberta, wtedy obecnie znany tekst franciszkański byłby jego prawie dosłowną kopią. Nie można wykluczyć i takiego rozwiązania, które polegałoby na przepisaniu przez franciszkanina rękopisu Engelberta, znajdującego się w klasztorze w Trzebnicy, podzieleniu go na rozdziały, dodaniu na końcu spisu cudów oraz zaopatrzeniu całości w prolog oraz obszerny rozdział poświęcony religijności księżnej. W takim wypadku upadałaby z kolei teza o franciszkańskich wpływach w *Żywocie* świętej Jadwigi. Lektura tekstu Piotra Skargi wprowadza jeszcze jedną wątpliwość co do łacińskiego pierwowzoru, z którego czerpał autor. Mianowicie znajdują się w nim wiadomości o kanonizacji oraz translacji relikwii księżnej. Jeżeli założyć, że szesnastowieczny jezuita opierał się na tekście Engelberta, wtedy nie mógłby on być wersją kanonizacyjną. Jeszcze inny szczegół wskazuje, że jest to raczej przeróbka żywota pisanego przez franciszkanina. Mianowicie Piotr Skarga podał mylną datę translacji relikwii świętej (1268), która również występuje w obecnie istniejącej wersji *Żywota*.

Porównanie tekstu Piotra Skargi i obecnie istniejącej wersji franciszkańskiej skłania raczej do stwierdzenia, że szesnastowieczny hagiograf korzystał z żywota franciszkańskiego, a dodane na końcu tytułu stwierdzenie [żywot], *który też pisał Engelbertus, zakonnik cystercyensów i kroniki polskie* wskazuje, że o świętej Jadwidze można również przeczytać w tekście Engelberta oraz w kronikach polskich.

Podsumowując rozważania o poszczególnych redakcjach żywota Jadwigi można stwierdzić, że spisano dwie lub trzy wersje tekstu. Przyjmując wiarygodność szesnastowiecznej tradycji, pierwszy sporządził dominikanin Szymon, drugim byłby tekst Engelberta, trzeci zaś stanowiłby obecnie istniejący tekst anonimowego franciszkanina. Nie można jednak wykluczyć, że istniały tylko dwie wersje Engelberta i franciszkańska. Nie ulega wątpliwości, że jedynymi śladami wcześniejszych *vitae* są bulla kanonizacyjna oraz mowa

papieża Klemensa IV⁶⁸ Czy były one wzorowane na tekście Engelberta, czy też wcześniejszej pracy, której autorem był magister Szymon nie sposób rozstrzygnąć ze względu na brak możliwości porównania tekstów.

Nie rozwiązuje tej kwestii zestawienie tekstu bulli oraz mowy kanonizacyjnej z istniejącym *żywotem*, gdyż franciszkański autor, jak sam wspomina, mógł zaczerpnąć je nie tylko z wcześniejszego żywota Engelberta, ale również z akt procesu kanonizacyjnego⁶⁹ Podobieństwo między tekstami widoczne jest w sposobie prezentacji życia księżnej, a szczególnie w wypowiedziach wkładanych w usta Jadwigi, jak na przykład w reakcji księżnej na wiadomość o śmierci Henryka Pobożnego pod Legnicą. Jadwiga miała wtedy wypowiedzieć następujące słowa:

Bulla kanonizacyjna

Gratias tibi ago, Domine Deus, quod talem michi dare dignatus es filium, qui nullas umquam michi molestias ingerens me semper honore coluit et filiali affectione dilexit. Et licet ipsum, dum vivo, letarer habere presentem, ei tamen in hoc congaudeo, quod per viam martirii suo meruit redemptori coniungi. Ipsius itaque animam tibi suppliciter recommendo. [Bulla, s. 171]

Żywot

Gracias tibo ago, domine, quod talem michi dederas filium, qui me, dum viveret, semper dilexit et in magna reverencia habuit, nec umquam in aliquo molestavit. Quem licet multum libenter mecum haberem in terris, ei tamen quamplurimum faveo, quod per sui sanguinis effusionem tibi creatori suo est iam coniunctus in celis. Cuius animam tibi domino deo diligentius recommendo. [MPH, t. 4, s. 526]

W obydwu tekstach widoczne są również znaczne rozbieżności, na przykład w bulli papież porównał Jadwigę do biblijnych bohaterok Jael i Judyty, które zgładziły Sisera i Holofernesa, zaskarbiając sobie pamięć swego ludu⁷⁰, czego brak

⁶⁸ *Bulla, quam Clemens papa quartus ad laudem sancte Hedwigis composuit*, [w:] *Der Hedwigs-Codex von 1353*, t. 2, s. 167–175; *Sermo Clementis pape quarti de canonizatione beate Hedwigis*, [w:] tamże, s. 177–181. Omówienie tych tekstów zob. J. Gottschalk, *Sf. Hedwig*, s. 11–13.

⁶⁹ *Vita sanctae Hedwigis*, s. 510–511.

⁷⁰ *Bulla*, s. 168.

w *Żywocie*. Z kolei cuda Jadwigi podane w bulli zostały przedstawione schematycznie, bez bliższych szczegółów i imion bohaterów. W *Żywocie* z kolei są one uszeregowane według chorób, a te które udaje się zidentyfikować z zawartymi w bulli, są podane wraz z imionami bohaterów, świadków i szczegółami pozwalającymi na bliższą identyfikację. Tak więc wydaje się, że z porównania bulli i *Żywota* niewiele można wnosić, poza stwierdzeniem, że występuje między nimi pewna zależność, jednakże o bezpośrednim, czy pośrednim przekazie trudno rozstrzygać.

Wypada jeszcze zastanowić się nad inspiratorami, czy też raczej fundatorami, powstania tekstów o świętej Jadwidze. Badacze zgodnie podkreślają, że najprawdopodobniej byli to Henryk V Brzuchaty, książę wrocławski (ok. 1248/49 – 1296) i jego żona Elżbieta (1263 – 1304). Para książęca utrzymywała częste kontakty z franciszkanami wrocławskimi, a szereg ich córek zostało klaryskami. Prawdopodobne było też zainteresowanie powstaniem tekstu ze strony franciszkanów wrocławskich, a przede wszystkim samego konwentu cysterek w Trzebnicy⁷¹

Co do źródeł swojej wiedzy na temat świętej Jadwigi, franciszkański autor *Żywota* wylicza je skrupulatnie w prologu. Są to: akta procesu kanonizacyjnego, znajdujące się w klasztorze trzebnickim, które sporządzili legaci papiescy oraz również tam przechowywane niesprecyzowane bliżej dokumenty. Trzecim wreszcie źródłem był wspomniany już tekst Engelberta⁷². Z akt procesu kanonizacyjnego dochowały się do naszych czasów tylko wspomniana już bulla kanonizacyjna oraz mowa papieska z okazji kanonizacji; zapisy cudów i zeznania świadków zaginęły. Można jednakże przypuszczać, że szereg cudownych uzdrowień, które miały miejsce za sprawą świętej i znalazły swoje miejsce w *Żywocie* są przepisane z akt procesu.

⁷¹ J. Pater, *Wartości historyczne*, s. 183; K. Jasiński, *Franciszkanin Henryk z Breny*, s. 345; tenże, *Genealogia świętej Jadwigi*, s. 201–202. O córkach księcia Henryka V, które wstąpiły do klarysek, zob. P. Gašiorowska, *Klaryski z dynastii Piastów*, „*Nasza Przeszłość*” 94(2000), s. 129.

⁷² *Vita sanctae Hedwigis*, s. 510–511.

Żywot świętej Jadwigi był jednym z bardziej popularnych tekstów na terenie średniowiecznego Śląska. Znamy kilka jego redakcji⁷³, doczekał się ilustrowanej wersji z 1353 roku⁷⁴, a także licznych przedstawień freskowych i ołtarzowych⁷⁵. Tekst *Żywota* wcześniej został przetłumaczony na język niemiecki (1380) i wydany w 1504 roku we Wrocławiu drukiem w wersji niemieckiej z drzeworytami⁷⁶. Poza tym pieśni, hymny i modlitwy powstałe na jego podstawie były bardzo popularne na terenie całej Polski, południowych Niemczech i części Czech⁷⁷.

Żywot większy świętej Jadwigi składa się z prologu i dwunastu rozdziałów, przedstawiających w kolejności: dzieciństwo, małżeństwo i wstrzemięźliwość seksualną, pokorę, cierpliwość, skromny styl życia, modlitwy i umiłowanie Boga, miłosierdzie i umiłowanie bliźnich. Dalej następują rozdziały wyliczające cuda świętej, które wydarzyły się za życia Jadwigi, omawiające jej dar proroczy, cuda, które wydarzyły się w czasie śmierci

⁷³ A. Semkowicz, *Wstęp*, do: *Vita sanctae Hedwigis*, s. 504–505; W. Mrozowicz, *Św. Jadwiga jej żywot i kult*, s. 608–610.

⁷⁴ Tzw. kodeks lubiąski, inaczej zwany brzeskim. Pierwszego polskiego wydania przerysu legendy obrazowej dokonał K. Stronczyński, *Legenda obrazowa o świętej Jadwidze księżnie szląckiej według rękopisu z r. 1353 przedstawiona i z późniejszymi teżże treści obrazami porównana*, Kraków 1880. Czarno-białe fotografie poszczególnych scen z legendy wydała T. Wąsowicz, *Legenda śląska*. O tym wydaniu zob. A. Karłowska-Kamzowa, *Uwagi o legendzie obrazowej św. Jadwigi*, „Biuletyn Historii Sztuki” 30(1968), nr 4, s. 505–507. Faksymila całego kodeksu zob. *Der Hedwigs-Codex von 1353*, t. 1. O kodeksie zob. A. Karłowska-Kamzowa, *Fundacje artystyczne księcia Ludwika I Brzeskiego. Studia nad rozwojem świadomości historycznej na Śląsku XIV–XVIII w.*, Opole-Wrocław 1970, s. 14–34.

⁷⁵ Najśłynniejszy jest tryptyk ołtarzowy z około 1400 roku, pierwotnie u franciszkanów we Wrocławiu, obecnie jego fragmenty znajdują się w Muzeum Narodowym w Warszawie. Zob. J. Kostowski, *Wrocławski tryptyk z „Legendą św. Jadwigi” Pochodzenie i ikonografia*, [w:] *Księga Jadwiżańska*, s. 321–337.

⁷⁶ W. Mrozowicz, *Św. Jadwiga jej żywot i kult*, s. 606–608; B. Suchoń, *Jadwiga śląska*, [w:] *Hagiografia polska. Słownik bio-bibliograficzny*, red. R. Gustaw, t. 1, Poznań-Warszawa-Lublin 1972, s. 470.

⁷⁷ H. Manikowska, *Legenda św. Jadwigi obieg i transformacja*, [w:] *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, red. B. Geremek, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1978, s. 155–170.

księżnej oraz cuda po śmierci. Ostatnie dwa rozdziały poświęcone są zabiegom o kanonizację i związanych z nią cudom oraz translacji relikwii i cudom z nią związanym.

Żywot mniejszy jest, jak się wydaje, skrótem *Vita maior*, przeznaczonym do szybkiego zapoznania się z faktami z życia świętej, zorientowania się w jego treści, a także zapewne do czytania podczas liturgii poświęconej Jadwidze lub w klasztorze⁷⁸ Składa się on z siedmiu rozdziałów, odpowiadających kolejnością i tematyką rozdziałom z *Żywota większego*, poprzedzonych nie zatytułowanym wstępem.

Trzecia część tekstów jadwizańskich, czyli *Tractatus sive speculum genealoye sancte Hedwigis*, jest nie podzieloną na wyraźne części całością, opisującą przodków po kądzieli oraz potomstwo świętej Jadwigi. W rękopisie część ta zaopatrzona jest w drzewo genealogiczne. K. Jasiński, autor *Rodowodu Piastów śląskich*, bardzo wysoko oceniał wartość źródłową informacji zawartych w tekście traktatu⁷⁹ Uznał on Henryka z Breny, Wettyna, za głównego informatora autora *Genealogii*, gdyż będąc spokrewnionym z mazowiecką i śląską linią Piastów oraz niektórymi książętami ruskimi mógł on posiadać rozległą wiedzę genealogiczną, pomocną w powstawaniu tekstu⁸⁰ Ważny dla dalszych ustaleń był fakt, że powstanie *Genealogii* należy uznać za wyraz dynastycznego kultu świętej Jadwigi wśród Piastów i Wettynów.

2. *Vita sanctae Kyngae ducissae Cracoviensis*⁸¹

W porównaniu z *Żywotem świętej Jadwigi* jest to utwór znacznie mniej rozbudowany. Również jego kompozycja nie jest tak przejrzysta jak wcześniej omawianego tekstu. Wy-

⁷⁸ Zob. J. Dąbrowski, *Dawne dziejopisarstwo polskie (do roku 1480)*, Wrocław 1964, s. 93.

⁷⁹ Zob. K. Jasiński, *Rodowód Piastów śląskich*, t. 1: *Piastowie wrocławscy i legnicko-brzescy*, Wrocław 1973, s. 16.

⁸⁰ O licznych koligacjach dynastycznych Henryka patrz K. Jasiński, *Franciszkanin Henryk z Breny*, s. 343–344.

⁸¹ *Vita et miracula sanctae Kyngae ducissae Cracoviensis*, wyd. W. Kętrzyński, [w:] *MPH*, t. 4, s. 662–744 (*Vita*, s. 682–731).

dawca, Wojciech Kętrzyński, powstanie dzieła (opublikowanego wraz z *miracula sanctae Kyngae*) określał z dużym prawdopodobieństwem na lata pomiędzy 1320 a 1329⁸² Uważał, że *Żywot* istniał już w czasie spisywania zbioru cudów z lat 1307 – 1312. Ten ostatni został skompilowany w 1329 roku, a autor zbioru *miracula* wydaje się znać tekst *Żywota*⁸³ Według W Kętrzyńskiego był on spisywany, kiedy żyły jeszcze osoby z otoczenia księżnej krakowskiej (zmarłej w 1292). W części rozdziałów podane są bowiem informacje, dotyczące świadków czy innych osób, biorących udział w opisywanych wydarzeniach. Autor zaczął pisać zaś po 1317 roku, gdyż w tym właśnie roku został kanonizowany Ludwik, biskup Tuluzy (zmarły w 1297)⁸⁴ o którym autor wspomina w pierwszym rozdziale *Żywota* jako o świętym. Z kolei w rozdziale pięćdziesiątym szóstym został wspomniany Władysław Łokietek jako król całej Polski, co wskazywałoby na czas po 1320 roku⁸⁵ Wydaje się, że przekonującym argumentem, podanym przez W Kętrzyńskiego jest ten mówiący o znajomości przez autora zbioru cudów zawartych w istniejącym już *Żywocie świętej Kingi*, stąd nie włączył on do komponowanego przez siebie spisu tych cudów, które wydarzyły się za życia księżnej i zostały zanotowane w *Żywocie*. Trudniej zgodzić się z argumentacją mówiącą o czasie rozpoczęcia pisania, gdyż fakt nazwania Ludwika, biskupa Tuluzy świętym nie przesądza o tym, czy był on już wtedy kanonizowany, czy też nie. Tytułowanie osoby jako *sanctus*, –a było praktykowane w wypadku postaci uznanych powszechnie za święte, stąd można przypuszczać, że i w wypadku Ludwika tak było. Autor *Żywota* używał takiej tytulatury w wypadku Kingi, która przecież formalnie nie była świętą. Wydaje się, że określenie Władysława Łokietka królem całej Polski jest wyraźną wskazówką, wokół której należałoby zatrzymać dalsze spekulacje,

⁸² W. Kętrzyński, *Wstęp*, do: *Vita et miracula sanctae Kyngae ducissae Cracoviensis*, [w:] *MPH* t. 4, s. 676.

⁸³ Tamże, s. 677.

⁸⁴ Syn Marii, córki Stefana V, króla Węgier, brata Kingi.

⁸⁵ W. Kętrzyński, *Wstęp*, do: *Vita et miracula sanctae Kyngae*, s. 678.

stąd więc *Żywot* powstał zapewne w latach 1320 – 1329, przy czym przedział ten nie daje się w tej chwili w żaden sposób zawęzić⁸⁶

Osoba autora tekstu jest nieznana. Zapewne był to franciszkanin, być może spowiednik, albo kapelan klarysek sądeckich, gdyż wspomina on, że pisał na prośbę zakonnic (zapewne ksieni Katarzyny Odolani), musiał więc mieć z nimi bliski kontakt⁸⁷ W Kętrzyński uważał również, że część *żywota* pochodzi od innego, późniejszego autora, którego rozróżnił na podstawie pisowni imion Kinga i Boguchwał. Jego dopiski znajdują się we fragmentach trzech rozdziałów trzydziestego dziewiątego, czterdziestego piątego i pięćdziesiątego trzeciego. Nie były one znane Janowi Długoszowi podczas pisania jego wersji *żywota* księżnej, stąd wydawca wniósł, że znalazły się one w rękopisie jednej z późniejszych kopii⁸⁸

Źródła, z których czerpał autor *Żywota* zostały wymienione w poszczególnych częściach tekstu. Są to wspomniane bezpośrednio przez autora kronika węgierska i kronika krakowska oraz inne źródła ustalone już wyłącznie pośrednio. Według W. Kętrzyńskiego stanowiły je zapiski komemoratywne poszczególnych kościołów, protokoły kapituł generalnych i prowincjonalnych zakonu franciszkanów oraz ustne informacje osób znajdujących się w otoczeniu Kingi lub ją znających⁸⁹ Heinrich Zeissberg wyszczególnił jeszcze dokument fundacyjny klasztoru starosądeckiego⁹⁰

Wspomniana kronika węgierska była według W. Kętrzyńskiego nieznanym tekstem z drugiej połowy XIII wieku, z któ-

⁸⁶ Tamże, s. 682; M.H. Witkowska, *Vita sanctae Kyngae*, s. 51, która jednakże przyjmuje datację na lata 1317 – 1329.

⁸⁷ W. Kętrzyński, *Wstęp*, do: *Vita et miracula sanctae Kyngae*, s. 681. Inicjatywę spisania *żywota* przypisuje Katarzynie Odolani; M.H. Witkowska, *Vita sanctae Kyngae*, s. 104.

⁸⁸ W. Kętrzyński, *Wstęp*, do: *Vita et miracula sanctae Kyngae*, s. 680 – 681; por. M.H. Witkowska, *Vita sanctae Kyngae*, s. 53.

⁸⁹ Zob. W. Kętrzyński, *Wstęp*, do: *Vita et miracula sanctae Kyngae*, s. 680.

⁹⁰ Zob. H. Zeissberg, *Dziejopisarstwo polskie wieków średnich*, t. 1, Warszawa 1877, s. 126.

rego czerpała również tzw. *Kronika Marka*⁹¹ Maria Helena Witkowska, opierając się na ustaleniach Jana Dąbrowskiego, wskazała, że zapewne owa kronika węgierska była tożsama z wersją tak zwanego praźródła kronik węgierskich, przeredagowaną za czasów króla Stefana V około 1270 roku⁹², jednakże jak sama zaznacza jest to tylko hipoteza. Z kolei Ryszard Grzesik podał dwa alternatywne rozwiązania, dotyczące identyfikacji owej kroniki węgierskiej. Wskazał on, że mogła to być jedna z wersji kroniki Ákosa, która dotarła do Małopolski w latach siedemdziesiątych XIII wieku. Mogła to być też swego rodzaju kronika genealogiczna, którą z Węgier przywiozła, przybywająca na dwór krakowski, Kinga⁹³ O wiele prościej zidentyfikować kronikę krakowską, która jest tożsama z *vita maior* świętego Stanisława, autorstwa Wincentego z Kielczy⁹⁴

Tekst *żywota* Kingi składa się z prologu i sześćdziesięciu ośmiu rozdziałów. Większość z nich to krótkie fragmenty poświęcone jednej podanej w tytule kwestii. Nieco dłuższe są wyłącznie te części, których tematem jest wątek historyczny lub biograficzny, między które wplecione zostały rozdziały o cudach, dokonanych przez Kingę i o jej praktykach religijnych. W wątku historyczno-biograficznym nie został zachowany porządek chronologiczny, co powoduje wrażenie nieładu, szczególnie w początkowej części tekstu. Rozdziały pierwszy, drugi i trzeci zachowują ciągłość, jednakże rozdział czwarty wraca

⁹¹ Zob. W. Kętrzyński, *Wstęp*, do: *Vita et miracula sanctae Kyngae*, s. 678–679.

⁹² Zob. M.H. Witkowska, *Vita sanctae Kyngae*, s. 89–91; por. też J. Dąbrowski, *Średniowieczne kroniki węgierskie w świetle ostatnich badań*, Kraków 1914, s. 4–10; R. Grzesik, *Kronika węgiersko-polska. Z dziejów polsko-węgierskich kontaktów kulturalnych w średniowieczu*, Poznań 1999, s. 54–55.

⁹³ Zob. R. Grzesik, *Szent Kinga krakkói hercengnő Élete és Csodái (Névtelen ferences szerző)*, [w:] *Legendák és csodák (13–16. század). Szentek a magyar középkorból*, t. 2, red. E. Mada, G. Klaniczay, Budapest 2001, s. 119; tenże, *Polska Piastów i Węgry Arpadów we wzajemnej opinii (do roku 1320)*, w druku.

⁹⁴ Zob. W. Kętrzyński, *Wstęp*, do: *Vita et miracula sanctae Kyngae*, s. 680; M.H. Witkowska, *Vita sanctae Kyngae*, s. 91–93.

do momentu narodzin Kingi. Podobnie treść rozdziału drugiego została w zmienionej formie powtórzona w części dwudziestej szóstej.

Różnica w opisie tych samych faktów, a przede wszystkim ich powtórzenia nasuwają przypuszczenie istnienia dwóch wersji żywota, które zostały następnie skomponowane w jedną całość. Równie uprawnione jest stwierdzenie, że autor powtarzał konkretne treści nie podczas kompilacji a jedynie chcąc przedstawić odmienne cechy bohaterki przy okazji opowieści o tym samym wydarzeniu. Z taką sytuacją mamy zapewne do czynienia w wypadku rozdziałów drugiego i dwudziestego szóstego, trudniej zauważyć ją w wypadku powtórzeń z rozdziałów pierwszego, drugiego, trzeciego oraz czwartego.

M.H. Witkowska analizując ową chaotyczną konstrukcję *Żywota* uznała, że tekst o Kindze jest typowym przykładem legendy hagiograficznej, gdzie na pierwszy plan zostały wysunięte dydaktyczne walory tekstu, zaś historyczność postaci jest elementem drugoplanowym⁹⁵ Jak zauważyła autorka rozdziały *Żywota* dzielą się na trzy typy omawiające: wydarzenia historyczne, cuda Kingi oraz cechy jej religijności⁹⁶

Wydaje się jednakże, że chaotyczność układu *Żywota* jest wrażeniem powierzchownym. W tekście mamy do czynienia z przeplataniem się poszczególnych typów rozdziałów, a części tekstu podlegają chronologicznemu i tematycznemu porządkowi. I tak na przykład pierwsze pięć rozdziałów poświęconych jest głównie rodowodowi Kingi oraz jej życiu do momentu zawarcia małżeństwa, rozdział szósty, siódmy i ósmy zachowaniu dziewictwa po ślubie. Łączą się z nimi rozdziały od pięćdziesiątego piątego do pięćdziesiątego ósmego, w których zostały przytoczone dowody na zachowanie dozgonnego dziewictwa księżnej. Rozdziały od dziewiątego do czternastego, zarówno te historyczne oraz opisujące cuda, rozgrywają się przed śmiercią Bolesława Wstydliwego. Rozdział piętnasty i szesnasty opowiadają o zgonie księcia i związanej z nią

⁹⁵ M.H. Witkowska, *Vita sanctae Kyngae*, s. 59 – 66.

⁹⁶ Zob. tamże, s. 65.

decyzji Kingi wstąpienia do klasztoru. Miejscem akcji kolejnych rozdziałów historycznych i tych przedstawiających cuda jest klasztor starosądecki. Części siedemnasta i osiemnasta poświęcone są grzechowi cudzołóstwa, trzydziesta pierwsza i trzydziesta druga spowiednikowi Boguchwałowi, a dwudziesta trzecia, dwudziesta czwarta i dwudziesta piąta czci dla Chrystusa, podobnie jak czterdziesta siódma i czterdziesta ósma. *Żywot* kończą rozdziały sześćdziesiąty trzeci, traktujący o śmierci księżnej oraz ostatnie rozdziały od sześćdziesiątego czwartego do sześćdziesiątego ósmego przedstawiające relacje żyjących z wizji wejścia duszy Kingi do nieba. Część rozdziałów można bardzo konkretnie osadzić w czasie. Układają się one z reguły w linię chronologiczną od narodzin do śmierci. Zestawienie przedstawia się następująco: rozdział 1 1234 rok; 2 1239; 3 1239; 4 1234 – 1239; 5 1239 – 1246; 6 1246 – 1247; 7 1247 – 1248; 8 1248 – 1249; 15 1279 – 1280; 20 —1290 wigilia św. Elżbiety; 26 po 1239; 29 1283; 34 1287 – 1288; 35 1253; 42 po 1289; 57 1289; 58 1292; 59 po 1288; 63 —1291 – 1292; 64 po 1292; 65 po 1292; 66 po 1292; 67 po 1292; 68 po 1292 roku. Z powyższego zestawienia wynika, że chronologia rozdziałów (przynajmniej tych, których chronologię można ustalić) jest najczęściej zachowana. Można stąd wnosić, że stwierdzenie o chaotycznym układzie rozdziałów *Żywota* nie znajduje potwierdzenia w tekście, a jest wynikiem założenia, że rozdziały poświęcone cudom, czy cnotom księżnej, nie posiadają historycznego tła.

Podsumowując uważam, że *Żywot* księżnej Kingi z punktu widzenia moich rozważań jest utworem godnym uwagi, przedstawiającym dużą wartość poznawczą, a jego konstrukcja i wartość, mimo że podporządkowana wymogom uświęcenia bohaterki, jest godna zaufania.

3. *Vita sanctae Salomeae reginae Haliciensis*⁹⁷

Mimo że pierwotna postać tekstu powstała zapewne stosunkowo wcześniej w porównaniu z innymi rozpatrywanymi tutaj żywotami, to późniejsze redakcje zatarły pierwotną kompozycję dzieła. W. Kętrzyński uważał, że wydany przez niego tekst stanowi jednorodny utwór, autorstwa niejakiego Stanisława, franciszkanina. *Żywot* ten powstał w ostatnich latach XIII wieku, zapewne około 1290 roku⁹⁸. Podał on, że ów Stanisław był spowiednikiem klarysek skalskich w latach 1272 – 1273, jednakże sam *Żywot* powstał później. Ważnym faktem dla ustalenia czasu pisania tekstu była data najazdu Tatarów na Polskę 1287 roku, kiedy to, jak pisał autor *Żywota*, została w Sandomierzu spalona włosiennica Salomei. Stanisław także wspominał o księżnej Kindze, jako o żywej osobie, a ta zmarła w 1292 roku. Na pewno zaś tekst ten nie powstał po 1320 – 1329 roku, gdyż Stanisław nie znał *Żywota św. Kingi*, który podaje kilka informacji o Salomei, nie zamieszczonych w jej biografii. Ostateczna data powstania utworu, podana przez W. Kętrzyńskiego waha się około 1290 roku⁹⁹.

Wydawca orzekł również, że tekst *żywota* Salomei jest gorszy pod względem literackim od *żywota* Kingi. Podobnie też wypowiedział się w kwestii kompozycji, zarzucając autorowi, że nie rozwinął wątku biograficznego opowieści, skupiając się na wyliczaniu cudów, z opisów których składa się większa część tekstu¹⁰⁰. Późniejsze badania wykazały, że w wypadku *Żywota* Salomei doskonałego wydawcę zmyliła intuicja. Jak się wydaje, zwiódła go pozorna nieudolność autora w konstruowaniu tekstu i przekazywaniu informacji biograficznych.

⁹⁷ *Vita sanctae Salomeae reginae haliciensis, auctore Stanislao Franciscano*, wyd. W. Kętrzyński, [w:] *MPH*, t. 4, s. 770 – 796 (*Vita*, s. 776 – 796).

⁹⁸ W. Kętrzyński, *Wstęp*, do: *Vita sanctae Salomeae*, s. 770 – 776.

⁹⁹ Tamże s. 774. Za tą datacją opowiedział się także J. Dąbrowski, *Dawne dziejopisarstwo*, s. 95 – 96.

¹⁰⁰ W. Kętrzyński, *Wstęp*, do: *Vita sanctae Salomeae*, s. 774 – 775.

Bolesław Ulanowski w swoich *Szkicach historycznych z wieku XIII* podważył interpretację W. Kętrzyńskiego¹⁰¹, ale jak wykazała Brygida Kürbis jego krytyka była zbyt daleko posunięta¹⁰². Należy podkreślić, że B. Ulanowski słusznie wskazał na dwa elementy tekstu, składające się na obecną wersję *Żywota* Salomei. Jednym jest spis cudów, którego powstanie uczony datował na lata tuż po śmierci księżnej (zmarła w 1268), a drugim sam żywot, uznany przez B. Ulanowskiego za późny, najprawdopodobniej powstały między 1309 a 1401 rokiem (autor przychylił się do tej drugiej daty)¹⁰³.

Z kolei B. Kürbis ustaliła, że sam *Żywot* jest kompilacją dwóch tekstów. Jednym jest wczesne *Vita* Salomei, z którego zachował się prolog (od słów *In nomine Domini Amen. Incipit vita sanctae Salomee*), część biograficzna, a przede wszystkim *miracula*, które jak wykazał B. Ulanowski pochodzą z lat 1268 – 1273. Drugim jest późniejsza legenda, właściwie nie stanowiąca odrębnego tekstu, która poprzez nowe zredagowanie zniekształciła pierwotny kształt *Vita* i jego konstrukcję, wprowadzając znaczne skróty i opuszczenia, a zapewne zmieniając także stylistykę¹⁰⁴. Pierwsze *Vita* powstały zdaniem B. Kürbis w drugiej połowie XIII wieku, raczej bliżej czasu powstania spisu cudów niż roku 1290¹⁰⁵. Czas spisania legendy trudno jednoznacznie ustalić, jednakże być może trafny jest pogląd B. Ulanowskiego, datujący tę redakcję na połowę XIV wieku¹⁰⁶.

¹⁰¹ Zob. B. Ulanowski, *Szkice historyczne z wieku XIII*, „Rozprawy i Sprawozdania z Posiedzeń Wydziału Historyczno-Filozoficznego Akademii Umiejętności” 20(1887), s. 91 – 104.

¹⁰² B. Kürbis, *Żywot bł. Salomei jako źródło historyczne*, [w:] *Studia Historica. W 35-lecie pracy naukowej Henryka Łowmiańskiego*, Warszawa 1958, s. 148 – 149.

¹⁰³ B. Ulanowski, *Szkice historyczne z wieku XIII*, s. 93, 103. Za tą datacją opowiedział się O. Balzer, *Genealogia Piastów*, Kraków 1895, s. 278.

¹⁰⁴ B. Kürbis, *Żywot bł. Salomei*, s. 147, 153.

¹⁰⁵ Podobnego zdania jest G. Labuda w swej krótkiej recenzji pracy B. Włodarskiego, *Salomea królowa halicka*, zamieszczonej w „Studiach Źródłoznawczych” 3(1958), s. 284 oraz A. Witkowska, *Miracula małopolskie z XIII i XIV wieku*, „Roczniki Humanistyczne” 19:2(1971), s. 53.

¹⁰⁶ B. Włodarski, *Salomea królowa halicka*, s. 67, przyp. 16 wyraża pogląd, że cały znany dziś tekst pochodzi z drugiej połowy XIV wieku. Jednakże zdania tego nie popiera żadnymi argumentami.

B. Kürbis zwróciła uwagę na retorykę prologu, która skłania do postawienia tezy z gruntu przeciwnej poglądom W. Kętrzyńskiego, dotyczącym umiejętności literackich biografów. Otóż uznała ona, że franciszkański autor pierwotnego *Vita Salomei* był człowiekiem wykształconym, obytym z aktualnymi trendami filozoficznymi, panującymi w ówczesnej Europie, a szczególnie z iluminizmem świętego Bonawentury i jego augustyńską orientacją. Uważała ona, że konstrukcja pierwotnego *Żywota*, jak można sądzić z nielicznie zachowanych fragmentów, była przemyślana, a język, jakim posługiwał się autor (Stanisław) wyszukany¹⁰⁷ Także opublikowane ostatnio wyniki badań Jerzego Andrzeja Wojtczaka, pozwalają stwierdzić, że autorzy *Żywotów Kingi*, jak i *Salomei* byli osobami wykształconymi, a zasób ich słownictwa oraz umiejętności stylistyczne były na stosunkowo wysokim poziomie¹⁰⁸

Żywot Salomei składa się z siedmiu rozdziałów poprzedzonych prologiem; poszczególne rozdziały dotyczą: *de successione in regnum*; *de inceptione infirmitatis eius*; *de morte ipsius*; *de miraculis nondum post sepulturam* (wymienia 5 cudów); *de litigacione pro corpore*; *de miraculis* (wymienia 37 cudów).

4. *Vita Annae ducissae Silesiae*¹⁰⁹

Jest to najkrótszy z rozpatrywanych żywotów posiada zaledwie 135 wierszy druku. Jedyna wersja tekstu zachowała się w czternastowiecznym kodeksie, należącym pierwotnie do klarysek wrocławskich, w którego skład wchodzi również dwa żywoty świętego Franciszka z Asyżu, żywot świętego Antoniego, żywot świętej Klary, tekst opatrzony tytułem *Historia de corpore Christi*, po którym bez tytułu następu-

¹⁰⁷ B. Kürbis, *Żywot bł. Salomei*, s. 152–153.

¹⁰⁸ J.A. Wojtczak, *Średniowieczne życiorysy bł. Kingi i bł. Salomei*, Warszawa, 1999, s. 120–124.

¹⁰⁹ *Vita Annae ducissae Silesiae*, wyd. A. Semkowicz, [w:] *MPH*, t. 4, s. 656–661.

je żywot Anny. Po nim spisano rocznik klarysek wrocławskich¹¹⁰

Według Patrycji Magdaleny Ksyk autor *Żywota* korzystał przy pisaniu tekstu z cysterskiej wersji *Vita* świętej Jadwigi pióra Engelberta¹¹¹ oraz z licznych pism, określonych przez badaczkę jako „dokumenty, kroniki, akta kapituł generalnych i prowincjonalnych, księgi kościelne i zapiski klasztorne”, a także z „niektórych dokumentów fundacyjnych”¹¹² Wszystkie te teksty podane są wyłącznie jako hipotetyczne źródła, służące autorowi do sporządzenia *Żywota*. Badaczka wysunęła również przypuszczenie, że autor osobiście znał księżnę, a jego wspomnienia są zawarte w relacji *Żywota*¹¹³ Anonimowy autor podał wyraźnie źródła swojej wiedzy. Są to relacje naocznych świadków, wśród których wymienione zostały z imienia trzy siostry: Gotlinda, Krystyna i Metza¹¹⁴ P.M. Ksyk konkluduje, że biograf księżnej był zapewne franciszkaninem, o czym świadczy znajomość kwestii, dotyczących wewnętrznych dziejów zakonu we Wrocławiu. Najprawdopodobniej był członkiem konwentu wrocławskiego, gdyż nieznanemu mu są inne kraje poza Śląskiem. Nie był też zapewne zbyt wykształcony, ale znał trendy, panujące w trzynastowiecznej hagiografii¹¹⁵

Co do czasu powstania tekstu, to jedyną pewną informację można uzyskać ze zdania mówiącego o tym, że księżna Anna podczas jego pisania już nie żyła, czyli musiał on powstać po 1265 roku¹¹⁶ Wydawca A. Semkowicz datował go bez dokład-

¹¹⁰ Obecnie kodeks znajduje się w Bibliotece Uniwersyteckiej we Wrocławiu, sygnatura IV F 193. O zawartości zob. A. Semkowicz, [Wstęp], do: *Vita Annae ducissae Silesiae*, [w:] MPH, t. 4, s. 656; *Spominki klarysek wrocławskich*, [w:] MPH, t. 3, s. 691 – 695.

¹¹¹ Hipoteza o korzystaniu przez autora *Żywota* Anny z tekstu Engelberta a nie ze znanej wersji franciszkańskiej wynika zapewne z przyjęcia założenia, że tekst o księżnej Annie powstał wkrótce po śmierci bohaterki.

¹¹² P.M. Ksyk, *Vita Annae ducissae Silesiae*, „Nasza Przeszłość” 78(1992), s. 137.

¹¹³ Tamże, s. 138.

¹¹⁴ *Vita Annae*, s. 661. *Ista omnia, que supra scripta sunt, testatur soror Gotlindis, et soror Christiana et soror Metza*;

¹¹⁵ P.M. Ksyk, *Vita Annae*, s. 144.

¹¹⁶ Zob. J. Dąbrowski, *Dawne dziejopisarstwo*, s. 95.

niejszego uściślenia na wiek XIII¹¹⁷ P.M. Ksyk wskazała na rok 1267 datę kanonizacji Jadwigi, jako na termin, po którym rozpoczęto pracę nad tekstem, gdyż *Żywot* Anny opowiada o Jadwidze jako o świętej. Argument ten należy jednak odrzucić, z podobnych powodów, jak w wypadku wspomnianego wcześniej w *Żywocie* Kingi Ludwika, biskupa Tuluzy. O Annie autor tekstu również wypowiada się jako o świętej, mimo że nie była kanonizowana. Datę końcową spisania tekstu P.M. Ksyk ustaliła korzystając z informacji zawartej w *Żywocie* o córkach księżnej Anny, które wstąpiły do zakonów. Odpowiedni fragment tekstu brzmi: „Dwie córki oddała klasztorowi, jedną zakonowi świętej Klary z dwiema wnuczkami, a inną zakonowi szarych [mnichów] z jedną wnuczką”¹¹⁸ Autorka uważa, że ową córkę, która była cysterką należy identyfikować z Agnieszką, która wstąpiła do klasztoru w Trzebnicy w 1248 roku i zrezygnowała z godności ksieni w 1278 roku. Wnuczkami księżnej, które wstąpiły do cysterki były: Anna, córka Bolesława Rogatki (mniszka, a następnie ksieni trzebnicka w latach 1278 – 1285)¹¹⁹ oraz Eufrozyna, córka Elżbiety i Przemysła I (ksieni po 1286)¹²⁰ Jednakże autor *Żywota* jak wskazałem wcześniej znał tylko jedną z nich. P.M. Ksyk przypuszcza na podstawie dość niejasnych przesłanek że biograf księżnej miał na myśli Annę, zaś Eufrozyny nie znał¹²¹ Elementem uściślającym według P.M. Ksyk datację tekstu są wiadomości o Herbordzie, spowiedniku księżnej, który po raz ostatni pojawił się w tekstach związanych ze Śląskiem w 1270 roku, a którego uznała za głównego informatora autora *Żywota*. Jego zniknięcie z terenu Polski i objęcie biskupstwa w Karyntii było według niej datą zamykającą czas pisania tekstu. *Vita* Anny według P.M. Ksyk powstał zatem między 1265 a 1270 rokiem¹²²

¹¹⁷ A. Semkowicz, [Wstęp], do: *Vita Annae*, s. 657

¹¹⁸ *Vita Annae*, s. 659: *duas filias tradidit religioni, unam ordini sancte Clarae cum duabus nepotibus, et aliam ordini griseorum cum una nepote.*

¹¹⁹ O Annie zob. K. Jasiński, *Rodowód Piastów śląskich*, t. 1, s. 147–148; o Agnieszce tamże, s. 125–129.

¹²⁰ Zob. O. Balzer, *Genealogia Piastów*, s. 241.

¹²¹ P.M. Ksyk, *Vita Annae*, s. 145–146.

¹²² Tamże, s. 146–147.

Marek Cetwiński, który przedstawił szereg wątpliwości związanych z *Żywotem* Anny, wskazał na inne możliwości dactacji tekstu. Podstawą jego analizy jest uznanie równoczesności spisania *Żywota* i rocznika klarysek wrocławskich, a tym samym przyjęcie, że dostępny w tej chwili tekst jest oryginałem. *Spominki klarysek wrocławskich* (następujące w kodeksie po *Żywocie*) kończą się wpisem, zawierającym informacje odnoszące się do 1328 roku, stąd wyciąga on wniosek, że tekst *Żywota* powstał po tej dacie¹²³ Wskazał on także, że wymienione w tekście historyczne postacie spowiednika księżnej Herborda oraz siostr Gotlindy, Krystyny i Metzy są zapewne zaczerpnięte z *Żywota* świętej Jadwigi¹²⁴ Podobnie zawarte w tekście nieścistości, związane z domniemaną regencją księżnej Anny po śmierci Henryka Pobożnego oraz z kontekstem sprowadzenia franciszkanów do Wrocławia, zdają się potwierdzać tezę o czternastowiecznym pochodzeniu tekstu. Wtedy to, po przeszło 60 latach od śmierci bohaterki, szereg faktów z jej życia uległ już zatarciu i przekłamaniam, a wątek historyczny służył raczej uporządkowaniu i uwiarygodnieniu relacji autora¹²⁵

O ile w wypadku brata Herborta argumenty M. Cetwińskiego można przyjąć, tak w wypadku siostr Gotlindy, Krystyny i Metzy wydaje się to raczej niemożliwe. Bezpośredni związek między księżną Anną a wymienionymi siostrami był bowiem w *Żywocie* Jadwigi zaznaczony wyłącznie w wypadku Gotlindy, która jest w nim nazwana jej służącą¹²⁶. można więc przypuszczać, że została ona następnie klaryską. Imię Krystyny pojawia się zawsze z dopełnieniem jej przynależności do klasztoru

¹²³ M. Cetwiński, „*Anna beatissima*” *Wokół średniowiecznej biografii dobrodziejskiej benedyktynek krzeszowskich*, [w:] *Krzeszów uświęcony łaską*, red. H. Dziurła, K. Bobowski, Wrocław 1997, s. 31 – 32, oraz przypis 3. Przedruk artykułu [w:] tenże, *Śląski tygiel. Studia z dziejów polskiego średniowiecza*, Częstochowa 2001.

¹²⁴ M. Cetwiński, „*Anna beatissima*” s. 32. O mniszkach trzebnickich występujących w *Żywocie* Jadwigi zob. A. Doroszevska, *Otoczenia Henryka Brodatego i Jadwigi jako środowisko społeczne*, Wrocław 1978, s. 48 – 49.

¹²⁵ M. Cetwiński, „*Anna beatissima*” s. 33 – 37.

¹²⁶ *Vita sanctae Hedwigis*, s. 572.

trzebnickiego¹²⁷, zaś *Metza* chyba nie pojawia się w *Żywocie* Jadwigi. Obok *Gotlindy* i *Krystyny* w tekście o starszej księżnej śląskiej wymienionych zostało jeszcze kilka innych imion zakonnic i kobiet z otoczenia księżnej Jadwigi, stąd chyba trudno rozstrzygnąć, jakimi przesłankami kierował się autor *Żywota* *Anny*, wybierając właśnie te a nie inne siostry. Wydaje się, że nie można jednoznacznie odrzucić świadectwa sióstr *Gotlindy*, *Krystyny* i *Metzy*.

Nie ulega wątpliwości, że jedyny znany rękopis *Żywota* *Anny* zachowany jest w czternastowiecznym kodeksie sporządzonym dla klarysek wrocławskich. Czy jednakże relacja o księżnej jest autorską produkcją czternastowiecznego pisarza (M. Cetwiński), czy też kopią jakiejś wcześniejszej wersji (A. Semkowicz, P.M. Ksyk), nie sposób jednoznacznie rozstrzygnąć. Wydaje się, że biorąc pod uwagę hagiograficzny charakter tekstu nieścisłości historyczne, pojawiające się w tekście, są możliwe do wytłumaczenia. Z punktu widzenia dalszej analizy istotne jest środowisko, w którym tekst powstał. Został on napisany zapewne przez franciszkanina dla klarysek wrocławskich, co świadczy o potrzebie skonstruowania hagiograficznego wzorca dla tego środowiska. Najważniejszą kwestią jest sam fakt występowania jej kultu oraz skonstruowania przez autora takiego modelu świętości, który był atrakcyjny dla ówczesnych czytelników.

Zachowane żywoty trzynastowiecznych księżnych polskich nie są, jak wynika z tego krótkiego przeglądu, tekstami jednorodnymi. Najbardziej obszerny i zarazem najbardziej obfitym w szczegóły jest *Żywot* *Jadwigi*, z którego będę najczęściej korzystał. *Żywoty* *Kingi* i *Salomei* są również bardzo bogatym źródłem informacji, choć ten ostatni jest w swojej większej części spisem cudów. *Vita* księżnej *Anny* nie jest w ścisłym tego słowa znaczeniu żywotem. Jest zapewne rodzajem szkicu czy też wspomnień o księżnej. W mojej analizie będzie on najprawdopodobniej obecnym źródłem.

¹²⁷ Tamże, s. 625, 627.

Bohaterki żywotów

1. Święta Jadwiga śląska

Niewiele wiadomo na temat życia Jadwigi przed jej przybyciem na Śląsk. Od momentu kiedy pojawiła się w rodzinie Piastów śledzenie biografii księżnej staje się łatwiejsze, jednakże wiele zdarzeń znanych jest wyłącznie na podstawie *vita*. Główną przyczyną takiego stanu rzeczy jest niezaangażowanie Jadwigi w życie polityczne czy gospodarcze najpełniej odnotowane w zachowanych źródłach. Działania, które podejmowała, jeśli uznać przekaz *żywota* za wiarygodny, mieściły się w sferze nieodnotowanej zazwyczaj w źródłach dokumentowych. Akcje charytatywne, dbałość o biednych i cierpiących, jej wpływ na intencje podejmowanych przez polityków decyzji wymykają się tradycyjnym źródłom, wykorzystywanym przez historyków. Jesteśmy więc zdani głównie na relację *żywota*. Relację, którą łatwo obalić (niepisana zasada sprawdzalności faktu w niezależnym, zewnętrznym źródle), ale i łatwo zaakceptować, przyjmując określony status opowieści hagiograficznej.

Jadwiga¹²⁸ wywodziła się z rodu hrabiów Dießen-Andechs¹²⁹, od 1173 roku margrabiów Istrii, a od 1180 roku tytu-

¹²⁸ Podstawowe fakty, dotyczące życia Jadwigi śląskiej podają: B. Suchoń, *Jadwiga śląska*, [w:] *Hagiografia polska. Słownik bio- bibliograficzny*, t. 1, s. 457–475. Tam też obszerna bibliografia, zestawiona przez R. Gustawa (s. 475–485). Tej samej autorki, *Jadwiga*, [w:] *PSB*, t. 10, Wrocław-Warszawa-Kraków 1962–1964, s. 297–299; też: *Święta Jadwiga*, s. 5–132; A. Witkowska, *Jadwiga śląska*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 663–664 (gdzie również hasła K. Kuźmiak o kulcie Jadwigi kol. 664–665 i A. Karłowskiej-Kamzowej o ikonografii Jadwigi kol. 665–667); K. Jasiński, *Rodowód Piastów śląskich*, t. 1, s. 74–81, A. Kielbasa, *Święta Jadwiga śląska*, Warszawa 1990; B. Zientara, *Henryk Brodaty i jego czasy*, Warszawa 1997, przede wszystkim s. 344–351 oraz według indeksu. Dwór Jadwigi rekonstruowała A. Doroszevska, *Otoczenie Henryka Brodatego i Jadwigi*, s. 29–33; analizy antropologiczne relikwii oraz dzieje relikwiarza zob. *Święta Jadwiga śląska (ok. 1174–1243)*, red. T. Krupiński, Wrocław 1993; szereg zagadnień porusza zbiór *Księga Jadwi-*

larnych książąt Meranii (w Istrii). Jej ojcem był Bertold IV (III, VI)¹³⁰, władający dobrami rodziny od 1188 roku (zm. 1204), a matką Agnieszka, córka margrabiego Miśni Dedona V z Rochlitz, druga żona (po 1176) Bertolda. Obok Jadwigi małżonkowie mieli czterech synów i trzy córki¹³¹ najstarszy Otton VII (zm. 1234), po śmierci Bertolda IV stanął na czele rodu; Henryk IV (zm. 1228) był margrabią Istrii; Bertold V (zm. 1251) początkowo kanonik katedry w Bambergu, został następnie arcybiskupem Kolocsa na Węgrzech, a od 1218 roku patriarchą Akwilei; Ekbert (zm. 1237), od 1203 był biskupem Bambergu. Siostrami księżnej śląskiej były Agnieszka (zm. 1201), trzecia żona króla Francji Filipa II Augusta; Gertruda od 1203 roku żona króla Węgier Andrzeja II; Mechtylda (zm. 1254), opatka w klasztorze benedyktynek w Kitzingen. Nieznaną z imienia córkę Bertolda spotykamy około 1189 roku na Bałkanach, w Bośni jako narzeczoną Tolljena Tochu, syna żupana serbskiego. Małżeństwo to jednak nie doszło do skutku. Nie jest jasne, czy narzeczoną serbskiego władcy miała zostać nieznaną z imienia córka księcia Meranu, czy też chodzi w tym wypadku o nie wymienioną z imie-

zańską. Z literatury niemieckojęzycznej zob. przede wszystkim J. Gottschalk, *St. Hedwig; ujęcie popularne*, zob. W. Nigg, *Św. Jadwiga śląska*, tł. S. Frycz, Opole 1997

¹²⁹ O rodzie Andechs zob. J. Gottschalk, *St. Hedwig*, s. 24 – 31, J. Swastek, *Rodzina świętej Jadwigi*, [w:] *Księga Jadwiżańska*, s. 43 – 58; B. Suchoń, *Święta Jadwiga*, s. 8 – 22; A. Kiełbasa, *Święta Jadwiga śląska*, s. 19 – 30; A. Schütz, *Die Andechs-Meranier in Franken und ihre Rolle in der europäischen Politik des Hochmittelalters*, [w:] *Die Andechs-Meranier in Franken. Europäisches Fürstentum im Hochmittelalter. Anstellung im Bamberg vom 19. 6. bis 30. 9. 1998.*, Moguncja 1998, s. 3 – 48; tenże, *Rodzina świętej Jadwigi. Bawarski ród Andechs-Meranier*, [w:] *Jadwiga z Andechs polsko-niemiecka święta*, Monachium 1992, s. 5 – 13. Ujęcie popularne zob. B. Zientara, *Świetność i upadek możnego rodu, czyli dramatyczne dzieje książąt Meranii*, „Mówią Wieki” 16:3(1973), s. 5 – 8, 16:4(1973), s. 1 – 4.

¹³⁰ Oznaczenie kolejności imienia Bertold w rodzinie Andechs jest problematyczne. O ojcu Jadwigi, zob. A. Schütz, *Die Andechs-Meranier*, s. 27 – 30; J. Gottschalk, *St. Hedwig*, s. 31 – 32.

¹³¹ O rodzeństwie Jadwigi, zob. J. Gottschalk, *St. Hedwig*, s. 32 – 42, który twierdzi, że Bertold IV miał 4 córki; o braciach A. Schütz, *Die Andechs-Meranier*, s. 30 – 42.

nia Jadwigę. J. Gottschalk optował za pierwszą ewentualnością¹³² B. Suchoń za drugą¹³³

Ród Andechs, którego początki sięgają X wieku, należał do starych rodzin niemieckich. Miał swoją główną siedzibę w Dießen, nad jeziorem Ammer. Wiadomo, że na początku swojej historii ród dzierżył tytuł hrabiów Dießen. Dzięki zręcznej polityce dynastycznej oraz zakupom w ciągu kilku dziesięcioleci, ród Andechs stał się posiadaczem ogromnych dóbr w południowej Bawarii, Karyntii i Krainie, znacznie przekraczających swym obszarem majątki współczesnych im rodzin hrabiowskich. Wrazem wzrastającej potęgi rodu, była fundacja klasztoru benedyktyńskiego w Dießen, dokonana w pierwszej połowie XII wieku. Członkowie rodziny Andechs zaczęli pojawiać się często na dworze królów niemieckich (Lotara z Supplinburga, Konrada III, Fryderyka I Barbarossy, Henryka VI, Fryderyka II Hohenstauffa), gdzie zapewne stanowili dość cennych sprzymierzeńców. Szczególne więzi łączyły Andechsów z rodem Stauffów, którzy odwdzięczyli się im poprzez włączenie członków rodu do grona książąt Rzeszy (1180). W tym czasie Andechsowie dbali także o pomnażanie swojego majątku, między innymi poprzez zakładanie miast (Innsbruck, Kulmbach, Lichtenfels i Schlesslitz). Szczyt swojej potęgi ród osiągnął za życia ojca Jadwigi Bertolda IV. Jego córki zostały wydane za książąt i władców europejskich, co może świadczyć o ambicjach dynastycznych rodu. Upadek Andechsów nadszedł niespodziewanie w 1208 roku. Podczas uroczystości ślubnych Ottona, syna Bertolda IV z Beatrycze, wnuczką cesarza Fryderyka I Barbarossy doszło do zabójstwa Filipa Szwabskiego. Morderstwo miało miejsce w pałacu biskupa bamberskiego Ekberta, a dokonał go Otton Wittelsbach, wtedy narzeczony Gertrudy, córki Jadwigi i Henryka Brodatego. Zabójca został wkrótce zgładzony, a braci Jadwigi w 1209 roku podczas sejmku Rzeszy uznano za winnych udziału w spisku. Ich dobra skonfiskowano, a oni sami pozbawieni godności schronili się na Węgrzech. W 1211 roku

¹³² Zob. J. Gottschalk, *St. Hedwig*, s. 39 – 40.

¹³³ Zob. B. Suchoń, *Święta Jadwiga*, s. 11 – 12; teźże, *Jadwiga śląska*, s. 458 – 459.

udało się Ekbertowi uzyskać wyrok zmagający rzucone na niego podejrzenia, jednak potęga rodu Andechs nie została już odbudowana. Biskup bamberski powrócił do łask wraz z przejściem władzy przez Fryderyka II Hohenstauffa. Drugi z braci, Henryk bezskutecznie domagał się zwrotu rodzinnych dóbr. Swoje roszczenia przeniósł na brata Ottona, ten zaś na swojego syna, również Ottona, który zmarł bezpotomnie w 1248 roku¹³⁴

Przedstawiciele rodu Andechs dzierżyli często wysokie godności kościelne. Kilkudziesięciu członków rodziny było biskupami i opatami, sześć kobiet piastowało godność ksieni¹³⁵ Największą chlubą rodu byli jednak święci, których w okresie od XII po XVI wiek naliczono aż dwudziestu jeden, a wśród nich między innymi: Rasso (zm. ok. 1050), Mechtylda z Dießen (zm. 1160), opatka w Edelstetten, Eufemia opatka Altmünser (zm. 1180), Albert z Lowanium (zm. 1192)¹³⁶

Nie wiemy dokładnie kiedy urodziła się Jadwiga¹³⁷, późna, siedemnastowieczna tradycja przekazała, że w 1174 roku. Jak podał K. Jasiński data ta „nigdy nie doczekała się dokładniejszego uzasadnienia” W historiografii niemieckiej J. Gottschalk podjął próbę ustalenia daty urodzin Jadwigi. Przyjął on przedział 1174 – 1178 jako najbardziej prawdopodobny okres urodzin przyszłej księżnej¹³⁸ Jej małżeństwo musiałyby zatem przypadać na lata 1186 – 1190, gdyż autor *żywota* podał, że poślubiła Henryka Brodatego gdy miała 12 lat¹³⁹ Inaczej twierdzi polska badaczka życia Jadwigi B. Suchoniówna, która

¹³⁴ O upadku rodu, zob. J. Gottschalk, *St. Hedwig*, s. 70 – 71.

¹³⁵ Tamże, s. 50 – 52.

¹³⁶ Tamże, s. 53 – 60. Autor zalicza jednakże do rodu Andechs również potomków po kądzieli.

¹³⁷ Zob. K. Jasiński, *Rodowód Piastów śląskich*, t. 1, s. 76 – 77.

¹³⁸ Zob. J. Gottschalk, *St. Hedwig*, s. 91, tenże, *Das Geburtsjahr der hl. Hedwig ein Beitrag zur Chronologie der schlesischen Piasten im 13. Jahrhundert*, „Archiv für Schlesische Kirchengeschichte” 19(1961), s. 52. W artykule tym autor konsekwentnie ustala chronologię faktów z życia Jadwigi w kontekście przyjętej daty urodzin.

¹³⁹ *Vita sanctae Hedwigis*, s. 514: *Hedwigis, habens etatis annos duodecim [...] matrimonialiter iungebatut.*

uznała, że Jadwiga urodziła się w 1180 roku, a przybyła do Polski w 1192¹⁴⁰ Ustalenia te przyjął z pewnymi zastrzeżeniami K. Jasiński¹⁴¹

Księżęca para miała zapewne co najmniej sześcioro dzieci. Autor *Rodowodu Piastów śląskich* przyjął, że było ich siedmioro¹⁴² Nie ma niestety pewności, co do ich starszeństwa. Synami Jadwigi byli: Bolesław (1190/1194 – 1206/1208), Konrad Kędzierzawy (1191/1198 – 1213), Henryk Pobożny (1196/1204 – 1241) oraz nieznanym z imienia syn (być może o imieniu Bolesław), urodzony w 1208 roku, a zmarły między 1214 – 1217; córkami były Agnieszka (1190/1200 – przed 1214), Zofia (1190/1200 – przed 1214), Gertruda (ok. 1200 – 1268)¹⁴³

Bardzo często podkreśla się, że Jadwiga nie angażowała się w działalność polityczną, związaną ze staraniami swego męża, Henryka Brodatego o tron krakowski, a także z rządzeniem księstwem. Jednym z faktów znanych z *żywota* jest interwencja u Konrada mazowieckiego w sprawie uwolnienia Henryka Brodatego. Autor *żywota* przedstawia także jej udział, albo inicjatywę, w fundacji klasztoru w Trzebnicy, ale w dokumencie fundacyjnym dla tej instytucji nie ma o niej mowy¹⁴⁴

¹⁴⁰ Zob. B. Suchoń, *Św. Jadwiga księżna śląska*, „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego we Lwowie” 13:2(1933), s. 72 – 73, gdzie podaje datę 1190/1192 (urodziny Jadwigi przypadająby na 1178/1180 rok), jako czas przybycia Jadwigi na Śląsk, jednakże podkreśla, że bardziej prawdopodobny jest 1192. W późniejszej pracy, *Święta Jadwiga*, s. 12 wskazuje już bardziej zdecydowanie na 1180 rok.

¹⁴¹ Zob. K. Jasiński, *Rodowód Piastów śląskich*, t. 1, s. 76 – 77

¹⁴² O dzieciach Jadwigi, zob. tamże, s. 88 – 105, B. Suchoń, *Święta Jadwiga*, s. 36 – 45; J. Gottschalk, *St. Hedwig*, s. 110 – 112.

¹⁴³ Podane chronologia została przyjęta według ustaleń K. Jasińskiego, jednakże co do kolejności dzieci Henryka Brodatego i Jadwigi oraz dat ich życia istnieją znaczne rozbieżności.

¹⁴⁴ Dokument fundacyjny: *Codex diplomaticus Silesiae*, t. 2, wyd. K. Maleczyński, A. Skowrońska, Wrocław 1959, nr 129, 130. Zob. też K. Bobowski, *Fundacja i początki klasztoru cysterek w Trzebnicy*, [w:] *Studia historyczne. Ustrój, Kościół, militaria*, red. K. Bobowski, Wrocław 1993, s. 31 – 39; M. Kaniór, *Zakon cysterek i jego rozwój w Europie Środkowej w XII-XVI wieku*, [w:] *Cystersi w społeczeństwie Europy Środkowej. Materiały z konferencji naukowej*

Relacja biografii księżnej jest zapewne wiarygodna, biorąc chociażby pod uwagę późniejszą cześć, jaką cieszyła się Jadwiga wśród sióstr. Większa część akcji *żywota* rozgrywa się właśnie w tym klasztorze. Jadwiga spędziła tam resztę życia po śmierci Henryka Brodatego (zm. 1238), ale najpewniej przeniosła się już wcześniej po złożeniu ślubów czystości 1208 rok (?). Kilka innych fundacji kościelnych według relacji autora *żywota* także mieni się w tradycji założonymi przez Jadwigę, jednakże dokumenty nie potwierdzają jej udziału w tych przedsięwzięciach¹⁴⁵. Mamy więc przypuszczalnie do czynienia z osobą, której duchowa działalność przesłaniała wszelkie akcje polityczne. Być może jednak jest to złudzenie, wynikające z niedostatku zachowanych źródeł. Wiemy przecież, że księżna posługiwała się pieczęcią oraz posiadała dwór, które czemuś musiały służyć. Może wytłumaczenie tej kwestii leży w charakterze jej działań, które były raczej skryte, nieoficjalne, nie nastawione na publikę. Jej bezkompromisowa postawa ascetyczna – jeśli wierzyć *żywotowi* – była raczej utrzymywana w tajemnicy albo zaciśnięciu prywatności, a tylko nieliczni (synowa Anna, kilka dwórek i zakonnic) o niej wiedzieli. Już za życia księżna cieszyła się opinią świętości, która po jej śmierci w 1243 roku tylko się umocniła. Trudno rozstrzygnąć jednoznacznie, jaki wpływ na księżnę wywarły duchowość cysterska czy franciszkańska. Szereg znanych z *żywota* cech religijności Jadwigi jest zapewne interpretacją franciszkańskiego autora, gdyż przed latami trzydziestymi XIII wieku księżna nie miała możliwości się

odbytej w klasztorze oo. Cystersów w Krakowie-Mogile z okazji 900 rocznicy powstania Zakonu Ojców Cystersów, Poznań-Kraków-Mogila, 5-10 października 1998, red. A.M. Wyrwa, J. Dobosz, Poznań 2000, s. 112-113; M. Kanior, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 2: *Średniowiecze w Kościele Zachodnim (od IX do XVI wieku)*, Kraków 2002, s. 487-490.

¹⁴⁵ Szpital Św. Ducha we Wrocławiu, klasztor kanoników regularnych w Nowogrodzie Bobrzańskim, komenda templariuszy w Oleśnicy Małej. Jadwiga miała również wspierać szpital dla trędowatych w Środzie Śląskiej. O fundacjach przypisywanych księżnej, zob. J. Gottschalk, *St. Hedwig*, s. 119-135; B. Suchoń, *Święta Jadwiga*, s. 60-81. Zob. też M. Słoń, *Szpitala średniowiecznego Wrocławia*, Warszawa 2000, s. 80-81.

z nimi zetknąć¹⁴⁶ Wcześniej zapewne duży wpływ mieli na nią mnisi cysterscy, szczególnie lubiący, gdyż kilku z nich występuje w *żywocie* jako jej spowiednicy¹⁴⁷ Podkreśla się, że znaczący wpływ na postawę religijną Jadwigi miała zapewne jej siostrzenica, Elżbieta węgierska (zm. 1232), córka siostry Jadwigi, Gertrudy, która chyba jako pierwsza kobieta z kręgu dworów środkowowschodniej Europy stosowała w praktyce zasady religijności, głoszonej przez franciszkanów. Jej kult bardzo szybko przeniknął na Śląsk, a powiązania rodzinne odgrywały w jego rozprzestrzenianiu się niebagatelną rolę.

Po śmierci Jadwigi w 1243 roku zapewne z inicjatywy jej córki, ksieni trzebnickiej Gertrudy, rozpoczęto starania o wszczęcie procesu kanonizacyjnego księżnej. Wiadomo, że spośród zakonnic trzebnickich były wyznaczane kustoszki grobu Jadwigi, które miały za zadanie spisywać cuda, wydarzające się przy relikwiach świętej¹⁴⁸ Pierwszy datowany cud pochodzi 1249 roku, zanotowany w sześć lat po śmierci księżnej¹⁴⁹ Przebieg procedury kanonizacyjnej, od złożenia prośby do Stolicy Apostolskiej, aż po translację relikwii, zrelacjonowała B. Suchoń¹⁵⁰ Nie ma tutaj potrzeby powtarzać jej ustaleń, wystarczy zaznaczyć, że w sprawę oficjalnego ogłoszenia Jadwigi świętą zaangażowane były przede wszystkim mniszki trzebnickie a obok nich episkopat polski, książęta piastowscy oraz król czeski Przemysław Ottokar II. Zapewne tak zgodne wystąpienie oraz doświadczenia niedawnego procesu kanonizacyjnego bi-

¹⁴⁶ Zob. E. Walter, *Der Franziskanische Einfluss auf die Religiosität der Heiligen Hedwig*, „Wissenschaft und Weisheit” 40(1977), s. 146 – 157.

¹⁴⁷ O powiązaniach Jadwigi z zakonem cystersów, zob. J. Gottschalk, *St. Hedwig und Zisterzienserorden*, „Archiv für Schlesische Kirchengeschichte” 25(1967), s. 38 – 51.

¹⁴⁸ *Vita sanctae Hedwigis*, s. 601. *Domina vero Petronilla, tunc custos sepulcri*, s. 604: *domina Petronilla tunc custos sepulcri sancte Hedwigis*, s. 589: *Unde soror Gozlava, ob veneracionem et recordacionem miraculi, de ore ipsius, cui acciderat, viri dictam oracionem conscripsit et posteris in scripto reliquit.*

¹⁴⁹ *Vita sanctae Hedwigis*, s. 618: *sex anni post beate Hedwigis obitum.*

¹⁵⁰ B. Suchoń, *Święta Jadwiga*, s. 92 – 106. Zob. też K. Dola, *Kanonizacja świętej Jadwigi na tle rozwoju kultu świętych w Europie XIII w.*, „Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne” 16(1984), s. 83 – 94.

skupa Stanisława przyczyniły się do szybkiego sukcesu, Jadwiga została ogłoszona świętą już w 1267 roku.

Jednymi z najważniejszych świadectw istnienia jej kultu są liczne teksty, zawierające żywoty (bądź ich fragmenty), modlitwy, hymny oraz teksty liturgiczne¹⁵¹ Do przejawów kultu zaliczyć także wypada liczne dzieła sztuki liturgicznej powiązane ze świętą Jadwigą, wezwania kościołów, a także szereg zabytków materialnych związanych z kultem pątniczym¹⁵² Bardzo istotne jest również istnienie kultu dynastycznego księżnej Jadwigi szczególnie wśród Piastów śląskich, ale także wśród innych gałęzi dynastii oraz w Bawarii i w Czechach.

2. Święta Kinga

Zupełnym przeciwieństwem Jadwigi w sposobie uczestniczenia w życiu publicznym była Kinga, żona Bolesława V Wstydliwego (1226 – 1279), księcia krakowskiego. Jej biografię, znaną z *żywota*, uzupełniają wystawiane przez nią oraz poświęcane i uzgadniane z nią dokumenty¹⁵³ Urodziła się

¹⁵¹ F. Wolnik, *Liturgia śląskich cystersów w średniowieczu*, Opole 2002, s. 425 – 433.

¹⁵² B. Suchoń, *Święta Jadwiga*, s. 106 – 127; tejsze, *Jadwiga śląska*, s. 470 – 475; W. Mrozowicz, *Św. Jadwiga*, s. 602 – 606; T. Ehlert, *Die Heilige Hedwig in der deutschen Literatur des Spätmittelalters und der früher Neuzeit*, [w:] *Księga Jadwiżańska*, s. 151 – 174; B. Rok, *Św. Jadwiga w polskim piśmiennictwie religijnym czasów nowożytnych*, [w:] *Księga Jadwiżańska*, s. 251 – 260; C. Buśko, *Wileńskie kościoły św. Jadwigi*, [w:] *Księga Jadwiżańska*, s. 261 – 268; R. Kaczmarek, J. Witkowski, *Michała Łukasza Leopolda Willmanna trzebnicki cykl żywota i cudów św. Jadwigi*, [w:] *Księga Jadwiżańska*, s. 297 – 319; J. Kostowski, *Wrocławski tryptyk z „Legendą św. Jadwigi”* [w:] *Księga Jadwiżańska*, s. 321 – 337; J. Harasimowicz, *Kult świętej Jadwigi Śląskiej w okresie reformacji i odnowy trydenckiej Kościoła*, [w:] *Księga Jadwiżańska*, s. 387 – 413; K. Wachowski, *Kult św. Jadwigi trzebnickiej w średniowieczu w świetle nowszych źródeł*, „*Archaeologica Historica Polona*” 7(1998), s. 71 – 77; H. Manikowska, *Legenda św. Jadwigi*, s. 155 – 171.

¹⁵³ Podstawowe opracowania: Z. Budkowa, *Kunegunda*, [w:] *PSB*, t. 16, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1971, s. 186 – 189; M.H. Witkowska, *Kinga, Kunegunda*, [w:] *Hagiografia polska*, t. 1, s. 757 – 772, gdzie też bibliografia, zebrana przez R. Gustawa, s. 772 – 779; A. Witkowska, *Bł. Kinga w śred-*

5 marca 1234 roku na Węgrzech. Jej rodzicami byli Béla IV, król Węgier z rodzimej dynastii Arpadów i Maria, córka Teodora Laskarisa, cesarza Nicei. Z dynastii Arpadów, podobnie jak z rodziny Andechs, wywodzili się liczni święci. Byli nimi Stefan (967/975 – 1038), założyciel państwa oraz patron Węgier, jego syn Emeryk (1007 – 1031), Władysław (ok. 1040 – 1095) a przede wszystkim, wspomniana już, Elżbieta węgierska, córka króla Andrzeja II. W następnym pokoleniu kultem cieszyły się córki Béli IV, a siostry Kingi – Małgorzata (1242 – 1270, kanonizowana w 1943), Konstancja (zm. ok. 1251) i Jolenta oraz córka króla Andrzeja III, Elżbieta Töss (1292 – 1338)¹⁵⁴ Kinga miała siedmioro rodzeństwa, dwóch braci Bélé (ok. 1243 – 1269) i Stefana V (1239 – 1272), przyszłego króla w latach 1270 – 1272 oraz pięć siostr: Annę (ok. 1226 – 1264), żonę Roścysława, księcia Halicza, Małgorzatę, dominikankę, Konstancję, żonę Lwa, księcia Halicza, Jolentę, żonę Bolesława Pobożnego i Elżbietę (zm. 1271), żonę Henryka, księcia Bawarii. Wiemy, że w wieku 5 lat (w roku 1239) Kinga została wysłana na dwór małopolski jako przyszła żona Bolesława V. W aranżowaniu jej małżeństwa z Bolesławem jakąś rolę odgrywała Salomea, siostra Bolesława. *Żywoć Kingi* podaje informację o tym, jak Salomea ukradkiem wywiozła ją z Węgier. Wydaje się to nieprawdopodobne, jednakże zapewne można mówić o pośrednictwie, czy udziale Salomei, skoro przebywała w tym czasie ze swoim mężem Kolomanem na Węgrzech. W jednym z dokumentów Bolesława Wstydliwego znajduje się informacja o politycznym tle małżeństwa, które miało zostać zawarte za radą biskupa krakowskiego Wisława i możnych małopolskich¹⁵⁵ Związek między przyszłym księciem krakowskim,

niowiecznych przekazach hagiograficznych, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 10(1986), s. 274 – 281; J. Misiurek, *Kinga, Kunegunda*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 1450 – 1451.

¹⁵⁴ O świętych w dynastii Arpadów i ich kulcie, zob. G. Klaniczay, *Holy rulers and blessed princess. Dynastic cults in Medieval Central Europe*, tł. É. Pálmai, Cambridge 2002, s. 123 – 147, 173 – 194, 202 – 279.

¹⁵⁵ *Kodeks Dyplomatyczny Małopolski*, [dalej *KDM*], wyd. F. Piekosiński, t. 2, Kraków 1886, nr 452, s. 106: *de consilio maturo venerabilis in Christo patris, domini Wisslaj Cracouiensis episcopi, decretoque omnium optimum no-*

Bolesławem a królowną węgierską był kontynuacją polityki Leszka Białego (ok. 1186/87 – 1227), który zawarł wcześniej sojusz z Węgrami, wydając córkę Salomeę za Kolomana, syna Andrzeja II. Warto w tym momencie nadmienić, że sojuszem z Węgrami wiązali się nie tylko władcy Małopolski, ale i Wielkopolski. Bolesław Pobożny ożenił się mianowicie z Jolentą, młodszą siostrą Kingi. Polityka wzmocnienia pozycji książąt dzielnicowych sojuszem z silnym królestwem węgierskim była przeciwdziałaniem wpływom czeskim, silnie obecnym na Śląsku (a przejściowo i w Małopolsce)¹⁵⁶

Kinga po przyjeździe do Polski zapewne wychowywała się na dworze małoletniego Bolesława i jego matki Grzymisławy. Nie wiemy kiedy dokładnie odbyły się zaślubiny młodej pary książęcej, zapewne około 1247 roku, gdy Kinga miała 12 lat. Bardzo charakterystyczna była silna pozycja, którą księżna zajmowała u boku swojego męża. Znanych jest wiele dokumentów, które wystawiała razem z nim, a także szereg takich, w których wymieniona jest jako udzielająca rady, czy konsensusu¹⁵⁷ Być może sytuacja taka wynikała z tego, że Kinga pochodziła z królewskiego rodu, a Bolesław był tylko księciem Małopolski. Inną przyczyną mogła być swego rodzaju zależność majątkowa Bolesława od Kingi. Wiadomo, że Bolesław pożyczył od żony znaczną sumę pieniędzy z jej posagu na wypłacenie zobowiązań wobec swoich rycerzy. Wiadomo też, że ze względu na niemożność spłacenia pożyczki przekazał Kingie ziemię sądecką (1257)¹⁵⁸ Tego rodzaju uzależnienie materialnie mogło pociągnąć za sobą wpływ na politykę. Być może też Bolesław był księciem mało aktywnym i na jego tle Kinga wypada nadzwyczaj ko-

strorum ac baronum, adiutorio Die preuio, coniunximus nobis copula maritali generosissimam dominam, dominam Kunegundim, illustrissimi regis Hungarie domini Bele filiam.

¹⁵⁶ P. Żmudzki, *Powiązania polityczne w Europie Środkowej w drugiej połowie XIII wieku i ich wpływy na wyobrażenie świata*, „Przegląd Historyczny” 90:3(1999), s. 273–284.

¹⁵⁷ Zob. np. *KDM*, t. 1, wyd. F. Piekosiński, Kraków 1876, nr 42, 44, 60, 75, 77, 78, 81, 94; *KDM*, t. 2, nr 431, 446, 447, 449, 476, 481.

¹⁵⁸ *KDM*, t. 2, nr 452.

rzystnie. Znane są jej działania, zmierzające do utrzymania sojuszu z Węgrami, co związane było zapewne z rywalizacją jej ojca Béli IV z Przemysłem Ottokarem II, królem Czech, o austriacki spadek po Babenbergach. Widoczna jest też jej aktywność na węgierskim dworze, która znamionowałaby raczej nieprzeciętny autorytet Kingi¹⁵⁹

Kinga nie przebywała w ziemi sądeckiej za życia męża, jednakże wiemy o szeregu jej poczynań administracyjnych, dotyczących tego terenu. Najbardziej spektakularną akcją było przeniesienie chłopów z pańszczyzn na czynsz¹⁶⁰, aktywna polityka kolonizacyjna ziemi sądeckiej (wspieranie sołtysów w akcji osiedleńczej) oraz lokowaniem miasta Sącza¹⁶¹. Jej aktywność i zmysł polityczny ujawniły się jednak w pełni dopiero po śmierci Bolesława Wstydliwego (grudzień 1279). Tron krakowski przejął wtedy Leszek Czarny (ok. 1240/1242 – 1288), siostrzeniec Bolesława. Kinga, tytułująca się odtąd jako *domina de Sandecz*, jak podaje *żywot*, już na pogrzebie wystąpiła w habitcie, po czym udała się wraz ze swoim dworem do Sącza, gdzie ufundowała klasztor klarysek. Dokładna data tego wydarzenia nie jest jasna. Dokument fundacyjny Kingi pochodzi z 1280 roku (miasto Sącz i 28 wsi)¹⁶², jednakże zapewne już wcześniej podejmowana była działalność fundacyjna. Od tego momentu w wystawianych dokumentach Kinga występuje jako pani sądecka, co zapewne miało podkreślać jej prawa do tego terenu. Naruszało to w pewien sposób dobra księcia w Małopolsce, na co nie chciał zgodzić się Leszek Czarny. Spór, który wybuchł między nim a Kingą łagodził biskup krakowski Paweł z Przemankowa, który brał czynny udział w potwierdzaniu praw Kingi do terenu Sądeckczyzny¹⁶³. Wkrótce pani sądecka wystarała się u papieża o potwierdzenie swoich praw, a u prowincjała francisz-

¹⁵⁹ *Vita sanctae Kingae*, s. 696–697,

¹⁶⁰ *KDM*, t. 2, nr 474.

¹⁶¹ Zob. M. Barański, *Dominium sądeckie. Od książęcego okręgu grodowego do majątku klasztoru klarysek sądeckich*, Warszawa 1992, s. 96–101.

¹⁶² *KDM*, t. 2, nr 487.

¹⁶³ Zob. B. Włodarski, *Polityczna rola biskupów krakowskich w XIII wieku*, „Nasza Przeszłość” 27(1967), s. 53–55.

kanów o zgodę na przeniesienie części zakonnicy ze Skały do Sącza¹⁶⁴ Treść ugody między Leszkiem Czarnym a Kingą nie jest znana, ale najprawdopodobniej musiała zrzec się ona pretensji do części posiadanych przez siebie dóbr oraz, co jest już tylko przypuszczeniem, zgodzić się na traktowanie części dominium sądeckiego jako swego rodzaju oprawy wdowiej przyszłych małopolskich księżnych¹⁶⁵

W 1289 roku, po śmierci Leszka Czarnego, do Sącza przybyła Gryfina, wdowa po nim. Od tego momentu zmienił się status Kingi. Tytuł pani sądeckiej przysługiwał Gryfinie, podczas gdy Kinga określana była jako wdowa po Bolesławie, zakonnica świętej Klary. Wydaje się, że tak łatwe przejście pomiędzy rządami Kingi i Gryfiny mogło mieć miejsce jako realizacja konkretnych, wcześniejszych ustaleń, jakie zapadły między Kingą a Leszkiem Czarnym. Wydaje się też, że obie kobiety darzyły się sympatią, gdyż serdecznie tytułowały się nawzajem matką i córką. Gryfina przejęła, obok tytułu, również administrowanie dominium sądeckim oraz wydzielonym z niego majątkiem klasztornym¹⁶⁶ Podobnie jak Jadwiga, przebywająca w Trzebnicy, tak Kinga, najpierw sama, a później wraz z Gryfiną otoczone były w Sączu dworem¹⁶⁷

Wkrótce po śmierci Kingi, 24 lipca 1292 roku, i pochowaniu jej w klasztorze, zrodził się kult księżnej. Pierwsze cuda spisano w 1307 roku zapewne z inicjatywy Jadwigi Łokietkowej, kolejnej po Gryfinie pani sądeckiej. Po 1320 roku spisano *żywot*, następnie przeredagowywany. Kult Kingi rozprzestrzenił się szybko na teren całej Małopolski; powstało

¹⁶⁴ J. Łapiński, *Stanowisko prawne zakonu klarysek w Polsce do soboru trydenckiego*, „Prawo Kanoniczne” 32:1 – 2(1989), s. 185 – 187.

¹⁶⁵ O sporze Kingi z Leszkiem Czarnym, zob. P. Żmudzki, *Studium podzielonego królestwa. Księżę Leszek Czarny*, Warszawa 2000, s. 310 – 346; M. Barański, *Dominium sądeckie*, s. 102 – 104.

¹⁶⁶ Zob. M. Barański, *Dominium sądeckie*, s. 105 – 108.

¹⁶⁷ Tamże, s. 132 – 174 podjął próbę odtworzenia jego składu i klienteli.

szereg ludowych podań i legend, dotyczących jej osoby¹⁶⁸ W XV wieku obszerny żywot księżnej krakowskiej spisał Jan Długosz (1471 – 1473)¹⁶⁹ a dzieło to zostało w początkach XVII wieku przełożone na język polski¹⁷⁰ przyczyniając się do rozprzestrzenienia kultu. Mimo tego oficjalne procedury kanonizacyjne ciągnęły się bardzo długo. Proces beatyfikacyjny rozpoczął się z inicjatywy Zygmunta III Wazy dopiero w 1628 roku. Następnie został wznowiony na prośbę Jana III Sobieskiego w 1683 roku, a zakończył się w 1690 roku. Od 1715 roku Kinga oficjalnie była uznana za patronkę Polski i Litwy. Ostatecznie po kilkakrotnych próbach udało się doprowadzić do kanonizacji Kingi w czerwcu 1999 roku.

3. Błogosławiona Salomea

Salomea była córką księcia krakowskiego, Leszka Białego i Grzymisławy, córki Ingwara, księcia Łucka¹⁷¹, siostrą Bolesława Wstydliwego. Jej data urodzin nie jest jasna, a jej ustalenie opiera się na wzmiance *żywota* mówiącej, że została wysłana na Węgry w wieku trzech lat. Wydaje się zatem, że najbardziej prawdopodobną datą urodzin Salomei był rok

¹⁶⁸ Zob. U. Janicka-Krzywda, *Postać bl. Kingi w folklorze słownym Polski południowej*, „Nasza Przeszłość” 88(1997), s. 33 – 57; D.A. Kulasówna, *Kult i legenda o Kindze*, „Fasciculi Historici Novi” 2(1998), s. 59 – 70.

¹⁶⁹ Jan Długosz, *Vita beatae Kunegundis*, wyd. A. Przedziecki, [w:] tenże, *Opera omnia*, t. 1, Kraków 1887, s. 183 – 336.

¹⁷⁰ *Żywot s. Kvnegyndy zakonu s. Clary xiezny polskiey...*, tł. Przeclaw Mojecki, Kraków 1617.

¹⁷¹ Podstawowe informacje zob. J. Wyrozumski, *Salomea*, [w:] *PSB*, t. 34, Wrocław-Warszawa-Kraków 1992, s. 365 – 368; B. Włodarski, *Salomea*, [w:] *Hagiografia polska*, t. 2, Poznań 1972, s. 300 – 309, gdzie też bibliografia, opracowana przez R. Gustawa, s. 309 – 313; tenże, *Salomea, królowa halicka (Karta z dziejów wprowadzenia zakonu klarysek do Polski)*, „Nasza Przeszłość” 5(1957), s. 65 – 81; C. Niezgodna, *Błogosławiona Salomea Piastówna*, Kraków 1996; R. Grzesik, *Błogosławiona Salomea pierwsza klaryska polska. Życie między polityką a religią w XIII w.*, maszynopis. W tym miejscu dziękuję panu dr. Ryszardowi Grzesikowi za udostępnienie tekstu.

1211/1212¹⁷², gdyż jesienią 1214 roku Leszek zawarł z Andrzejem II, królem Węgier tzw. układ spiski, którego gwarancją miało być właśnie małżeństwo Salomei z Kolomanem. Wynikałoby z tego, że Salomea została wysłana na Węgry wiosną 1215 roku. Bronisław Włodarski twierdzi jednak, że wydarzenie to nie miało miejsca, a informacje przekazane przez *żywot*, nakładają na siebie dwie tradycje. Do wysłania Salomei w 1215 roku nie doszło, gdyż jak twierdzi autor była ona zbyt młoda, a poza tym Leszek nie miał zamiaru dotrzymywać układu spiskiego, więc przypuszczalnie nie wysłałby swojej córki na dwór węgierski¹⁷³. Pierwszy argument wydaje się niezbyt przekonujący. Praktyka wysyłania dziewczynek na dwór przyszłych mężów była dość powszechna w tym czasie. Wystarczy wspomnieć przykład Kingi oraz Elżbiety węgierskiej. Bardziej prawdopodobne jest natomiast drugie wytłumaczenie, mówiące o planach politycznych Leszka. Ten mianowicie milcząco poparł Mściława nowogrodzkiego w jego wyprawie na Halicz, i nie udzielił królowi węgierskiemu obiecaną układem w 1214 roku pomocy. Andrzej wprawdzie ukarał Leszka odebraniem mu nadanych wcześniej terenów, ale już wkrótce doszło do ponownej zgody między księciem krakowskim a królem węgierskim, gdyż zatargi z Mściławem skłoniły Leszka do ponownego szukania porozumienia z Węgrami, które zostało zawarte około 1218/1219 roku¹⁷⁴. Wtedy też Salomea udała się do Kolomana i wspólna wyprawa węgiersko-polska osadziła ich w Haliczu. Wówczas zapewne odbył się ich ślub. W 1221 roku Koloman z Salomeą po ponownym zajęciu Halicza przez Mściława dostali się do niewoli, w której przebywali krótko, już w 1222 roku znaleźli się bowiem na Węgrzech, gdzie Salomea przebywała do śmierci Kolomana w 1241 roku (zmarł na skutek ran odniesionych w bitwie z Tatarami nad rzeką Sojo). Niewiele wiadomo na temat pobytu Salomei na Węgrzech. Ryszard Grze-

¹⁷² O. Balzer, *Genealogia Piastów*, s. 275–276.

¹⁷³ Zob. B. Włodarski, *Salomea*, s. 300–302; tenże, *Salomea, królowa halicka*, s. 65–70.

¹⁷⁴ Jednakże B. Włodarski nie wypowiada się w kwestii, czy należałoby w związku z takimi ustaleniami przesunąć datę urodzin Salomei.

sik podaje, że być może Koloman związał się ze swoim starszym bratem Bélą, przyszłym Bélą IV, który do 1235 roku władał Sławonią i Dalmacją¹⁷⁵ Jedynym śladem źródłowym poświadczającym pobyt i działalność Salomei na Węgrzech była bulla papieska z 1234 roku, zezwalająca jej i Kolomanowi na wysłuchiwanie mszy na terenach objętych papieskim interdyktem.

Po śmierci męża owdowiała Salomea wróciła do Polski, gdzie początkowo przebywała na dworze swojej matki Grzymisławy i brata Bolesława Wstydliwego, a następnie zaangażowała się w działalność fundacyjną klarysek. Z jej osobą wiąże się założenie jednego z pierwszych konwentów damianitek na ziemiach polskich. Wcześniej próby sprowadzenia zakonu klarysek podjęła już księżna Anna, żona Henryka Pobożnego, jednak z powodu śmierci męża (1241) finalizacja całego przedsięwzięcia uległa przesunięciu.

Salomea krótko po swoim powrocie do Polski, bo już w 1245 roku, przyjęła habit klaryski podczas kapituły prowincjonalnej franciszkanów w Sandomierzu¹⁷⁶ Zapewne już wtedy Bolesław Wstydlivy miał zamiar za jej namową i zapewne też dla niej ufundować nowy klasztor w Zawichoście¹⁷⁷ Na skutek trudności ze sprostaniem surowej regule klarysek, formalności związane z zakończeniem fundacji przeciągały się. Skorzystano z przykładu praskiego, gdzie klaryski zostały zobowiązane do prowadzenia szpitala, który posiadał określone uposażenie, podczas gdy sam klasztor takiego nie miał. W 1255 roku Bolesław Wstydlivy ufundował klaryskom zawichojskim szpital pod wezwaniem św. Franciszka, który hojnie uposażył¹⁷⁸ W 1257 roku w wyniku licznych prośb Salomei papież

¹⁷⁵ Zob. R. Grzesik, *Błogosławiona Salomea*, maszynopis.

¹⁷⁶ Zob. *Rocznik małopolski*, [w:] MPH, t. 3, s. 168.

¹⁷⁷ O fundacji klasztoru w Zawichoście, jego przeniesieniu do skały, a następnie do Krakowa, zob. B. Włodarski, *Salomea, królowa halicka*, s. 73–80; tenże, *Salomea*, s. 305–306, J. Łapiński, *Stanowisko prawne zakonu klarysek w Polsce*, s. 182–185 a przede wszystkim J. Stoksik, *Powstanie i późniejszy rozwój uposażenia klasztoru klarysek w Krakowie w XIII i XIV wieku*, „Rocznik Krakowski” 35(1961), s. 94–97.

¹⁷⁸ KDM, t. 2, nr 446.

zgodził się na posiadanie przez klasztor w Zawichoście określonego uposażenia. Jednakże wkrótce okazało się, że sama fundacja nie była zbyt dobrze usytuowana, gdyż sąsiedztwo granicy litewskiej, ruskiej, czy wreszcie najazdy tatarskie narażały siostry na niebezpieczeństwo. Stąd zrodził się pomysł przeniesienia klasztoru w głąb kraju, do Skały¹⁷⁹. Dokonało się ono w 1257 roku i było połączone z nowymi nadaniami dla klasztoru. Klasztor w Skale był w późniejszych czasach hojnie obdarzany przez książąt, biskupów i rycerzy. Zapewne wiele działała w tym względzie sama Salomea, osoba bardzo energiczna i umiejąca funkcjonować w układach władzy.

Salomea nigdy nie piastowała godności ksieni w klasztorze skalskim, ale zapewne ze względu na swoje pochodzenie i zasługi dla założenia i uposażenia klasztoru była traktowana szczególnie. Przed śmiercią zapisała klasztorowi cały swój ruchomy majątek (np. bibliotekę)¹⁸⁰. Zmarła 10 listopada 1268 roku, pochowana zaś została w klasztorze skalskim trzy dni później. Wkrótce po śmierci księżnej doszło między klaryskami ze Skały a franciszkanami w Krakowie do sporu o miejsce pochówku Salomei¹⁸¹. Spór wygrali franciszkanie i do translacji ciała doszło 22 maja lub 21 czerwca następnego roku.

Kult Salomei rozwijał się wśród klarysek skalskich, a następnie, po przeniesieniu klasztoru, wśród mniszek krakowskich. Pierwsze cuda zanotowano jeszcze za życia księżnej, a pośmiertne od 1269 roku. W drugiej połowie XIII wieku spisano także jej pierwotny żywot zapewne w celu zabezpieczenia dokumentacji kanonizacyjnej. Do wyniesienia Salomei na ołtarze jednak nie doszło. Nawet pochodząca z drugiej

¹⁷⁹ O roli grodziska w Skale w systemie obronnym księstwa krakowskiego, zob. M. Rokosz, *Grodzisko skalskie nad Prądnikiem albo tzw. pustelnia błogostawionej Salomei w XIII wieku*, „Prądnik. Prace i Materiały Muzeum im. Prof. Władysława Szafera” 10(1995), s. 19 – 29.

¹⁸⁰ *KDM*, t. 1, nr 76; tłumaczenie polskie zob. M. Rokosz, *Grodzisko skalskie*, s. 32 – 33.

¹⁸¹ Zob. dyskusję W. Kętrzyńskiego i B. Ulanowskiego na temat wiarygodności fragmentu *żywota* dotyczącego sporu o ciało Salomei. W. Kętrzyński, *Dodatek do Vita sanctae Salomeae reginae Haliciensis. Auctore Stanislao franciscano*, [w:] *MPH*, t. 5, s. 1014 – 1017.

połowy XVII wieku zgoda papieska na cześć oddawaną Salomei jako błogosławionej, była pozbawiona formalnej bulli beatyfikacyjnej¹⁸²

4. Anna

Anna¹⁸³ była córką Przemysła Ottokara I (ok. 1155 – 1230), króla Czech z rodu Przemyslidów i Konstancji, córki Béli III, króla Węgier. Urodziła się między 1201 a 1204 rokiem. Była siostrą przyszłego króla Czech Wacława I (1205 – 1253), a także Agnieszki (1205 – 1282), późniejszej świętej założycielki pierwszego w Czechach klasztoru franciszkanów i klarysek, znanej jako adresatka czterech listów świętej Klary¹⁸⁴ Do małżeństwa Anny z synem Henryka Brodatego i Jadwigi, Henrykiem doszło pomiędzy 1214 – 1220 rokiem¹⁸⁵ Polityczne konteksty małżeństwa między Piastem śląskim a Przemyslidówną wiązały się z konfliktem między Przemysłem Ottokarem I a rodem Dypoldowiczów na Morawach. Siostra Henryka Brodatego, Adelajda, była żoną jednego z przedstawicieli tego rodu, który został wypędzony wraz z rodziną i osiadł na Śląsku. Małżeństwo Anny i Henryka miało załagodzić napięcie narosłe wokół konfliktu o Dypoldowiczów między Śląskiem a Czechami¹⁸⁶ Wiadomo także, że Przemyslidzi i Piastowie śląscy już wcześniej planowali jakieś mariaże dynastyczne. W *żywocie* świętej Agnieszki jest mowa o tym, że miała ona zostać żoną

¹⁸² Zob. rozważania M. Kaniora, *Proces beatyfikacyjny bł. Salomei*, [w:] *Z przeszłości Krakowa*, red. J.M. Małecki, Warszawa-Kraków 1989, s. 69 – 94.

¹⁸³ Podstawowe informacje biograficzne o Annie, zob. R. Grodecki, *Anna*, [w:] *PSB*, Kraków 1935, t. 1, s. 117 – 119; A. Knoblich, *Herzogin Anna von Schlesien. 1204 – 1265. Erinnerungsblätter zu ihrem sechshundert jährigen Todestage*, Wrocław 1865.

¹⁸⁴ Listy Klary w tł. C. Niezgody, zob. *Wczesne źródła franciszkańskie*, t. 2, s. 325 – 332.

¹⁸⁵ O dacie urodzin i małżeństwa Anny, zob. K. Jasiński, *Rodowód Piastów śląskich*, t. 1, s. 95 – 97

¹⁸⁶ Zob. B. Zientara, *Henryk Brodaty*, s. 252 – 255.

jednego z książąt polskich¹⁸⁷ Przypuszcza się powszechnie, że w tym wypadku mogło chodzić o jednego z synów Henryka Brodatego, który jednakże wcześniej zmarł. Małżeństwo Anny i Henryka byłoby więc wypełnieniem wcześniejszego planu lub też zrealizowaniem drugiego, który był przygotowany równoległe z mariażem Agnieszki¹⁸⁸ Ze związku tego urodziło się co najmniej dwanaścioro dzieci, w tym Bolesław Rogatka, następca na wrocławskim księstwie¹⁸⁹ Na dworze śląskim Anna zapewne przebywała głównie w otoczeniu Jadwigi, gdyż *życiow* tej ostatniej wymienia ją bardzo często. Jest tam przedstawiona jako wychowanka teściowej, adresatka jej nauk i naśladowczyni.

Niewiele wiadomo o szczególnie aktywnym udziale Anny w życiu politycznym przed śmiercią Henryka w 1241 roku. Była wymieniona w kilku dokumentach jako młodsza księżna Śląska¹⁹⁰ Kwestia jej regencji w księstwie po śmierci męża w 1241 roku była problematyczna, a oparta głównie na świadectwie dwóch dokumentów oraz wzmiance w *życiowie*¹⁹¹ Od 1243 roku Anna występowała w dokumentach Bolesława Rogatki¹⁹² W 1248 roku doszło do podziału Śląska między synów Anny: wtedy osiadła we Wrocławiu przy Henryku III Białym, w którego dokumentach występowała¹⁹³ Z czasem zamieszkała w mieście, utrzymując nadal własnych urzędników.

Po śmierci Jadwigi w 1243 roku Anna zapewne zintensyfikowała swoją działalność charytatywną. *Życiow* opisuje jej liczne akcje podejmowane na rzecz pomocy ubogim i potrzebującym. Ostatnie lata życia księżna była sparaliżowana, co jednakże nie

¹⁸⁷ Najstarsza „*Legenda*” o św. Agnieszce z Pragi, tł. C. Niezgodą, „W Nurcie Franciszkańskim” 3(1993), s. 93.

¹⁸⁸ Zob. K. Jasiński, *Rodowód Piastów śląskich*, t. 1, s. 96.

¹⁸⁹ O dzieciach Anny i Henryka, zob. K. Jasiński, *Rodowód Piastów śląskich*, t. 1, s. 106–136.

¹⁹⁰ R. Grodecki, *Anna*, s. 117.

¹⁹¹ *Schlesisches Urkundenbuch*, t. 2, wyd. W. Irgang, Kolonia-Wiedeń 1978, nr 230, 239; *Vita Annae ducissae Silesie*, s. 658. Zob. M. Cetwiński, „*Anna beatissima*” s. 33–34.

¹⁹² *Schlesisches Urkundenbuch*, t. 2, nr 252, 253, 255, 300; 438.

¹⁹³ Tamże, t. 2, nr 389; t. 3, wyd. W. Irgang, Kolonia-Wiedeń 1984, nr 8, 23, 36, 40, 51, 55, 60, 61, 140, 147, 150, 151, 228, 230, 247, 347, 373, 374, 521.

ograniczyło jej aktywności publicznej. Była w tym czasie związana z klaryskami, w klasztorze których zapewne mieszkała¹⁹⁴

Najbardziej znana była ze swej działalności fundacyjnej. To jej wpływowi przypisuje się stałe osadzenie franciszkanów we Wrocławiu, a także w Krakowie. Pochodzili oni z konwentu praskiego, który we Wrocławiu przyjął to samo wezwanie św. Jakuba. Zapewne jeszcze Henryk Pobożny planował sprowadzenie klarysek do Wrocławia, jednakże jego śmierć pokrzyżowała te plany. W latach pięćdziesiątych Anna najpierw sprowadziła z synami krzyżowców z czerwoną gwiazdą (1253) i osadziła ich w szpitalu pod wezwaniem św. Elżbiety¹⁹⁵, a następnie, po długich perturbacjach spowodowanych sprzeciwem franciszkanów, klaryski (1257)¹⁹⁶ Przybyły one, podobnie jak bracia, z Pragi, z klasztoru założonego przez siostrę Anny, Agnieszkę. Około 1260 roku powstał z fundacji księżnej ich klasztor we Wrocławiu¹⁹⁷ Anna ufundowała także wraz z Bolesławem Rogatką klasztor cystersów w Krzeszowie¹⁹⁸, jednakże w jej *żywocie* nie ma o tym mowy.

Po śmierci księżnej Anny w 1265 roku klaryski wrocławskie zadbały o jej kult. Została ona pochowana w ich klasztorze i czczona tam jako fundatorka¹⁹⁹ Najprawdopodobniej to na ich prośbę spisano krótki żywot księżnej, jednakże do oficjalnej kanonizacji nigdy nie doszło. Nic nie wiadomo także o wzmiankach o cudach, które miałyby się wydarzyć za wstawiennictwem Anny.

¹⁹⁴ Zob. E. Walter, *Franziskanische Armutsbewegung in Schlesien. War die Herzogin Anna (+ 1265), die Schwiegertochter der hl. Hedwig, eine Terziarin des Franziskanerordens?*, „Archiv für Schlesische Kirchengeschichte” 40(1982), s. 207–221.

¹⁹⁵ Zob. M. Słoń, *Szpitala średniowiecznego Wrocławia*, Warszawa 2000, s. 131–135.

¹⁹⁶ *Spominki klarysek wrocławskich*, [w:] MPH, t. 3, s. 691; J. Łapiński, *Stanowisko prawne zakonu klarysek w Polsce*, s. 179–180.

¹⁹⁷ O sprowadzeniu klarysek do Wrocławia, zob. K. Kantak, *Franciszkanie polscy*, t. 1: 1237–1517 Kraków 1937, s. 22–25.

¹⁹⁸ *Schlesisches Urkundenbuch*, t. 2, nr 230; M. Kanior, *Historia monastycyzmu*, t. 2, s. 468.

¹⁹⁹ *Spominki klarysek wrocławskich*, s. 692 notują: *Anna ducissa, filia regis Bohemie, coniunx ducis Henrici et ducissa Wratislaviensis, fundatrix monasterii sancte Clare, obiit anno Domini 1265 in nocte sancti Ioannis baptiste, sepulta apud chorum sosorum in capella sancte Hedwigis.*

Kobiety i świętość do XIII wieku

ROZDZIAŁ 1

Świętość i święci w świecie chrześcijańskim

1. Pojęcie świętości uwagi ogólne

Chrześcijanie przejęli koncepcję świętości obecną w *Starym Testamencie*, która określa *sacrum* jako jeden z boskich atrybutów. Tylko Bóg jest źródłem i nośnikiem świętości, tylko On jest świętością¹. Dla chrześcijanina świętym w ścisłym tego słowa znaczeniu był zatem początkowo starotestamentowy Bóg, który sam siebie tak opisywał, przemawiając do proroka Ozeasza: „Nie chcę, aby wybuchnął płomień mego gniewu i Efraima już więcej nie zniszczę, albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem, pośrodku ciebie jestem Ja Święty”² [Oz 11,9]. Określenie konkretnej osoby lub miejsca, czy rzeczy jako świętych oznaczało nie świętość samą w sobie, ale obecność w nich Boga lub obdarzenie ich łaską. Hebrajski termin *qâdôš* i odpowiadające mu grecki *hagios* oraz łaciński *sanctus*, a lepiej *sacer*, określały tego, który został uświęcony i „wyrażały ideę »rozdzielenia« i »przynależenia do bóstwa«. To właśnie Bóg, promieniując łaską, obdarzał świętością zarówno przestrzeń (np. świątynia), ale i byty (np. aniołów, kapłanów oraz innych wiernych)”³. W *Nowym Testamencie* Jezus w swoich naukach

¹ Zob. G. Wainwright, *Świętość*, [w:] *Słownik wiedzy biblijnej*, red B.M. Metzger, M.D. Coogan, Warszawa 1997 s. 752 – 753.

² Wszystkie cytaty z *Pisma Świętego* według: *Biblia tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 1991.

³ Zob. X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, tł. K. Romaniuk, Poznań 1975, s. 616; C. O’Neill, *Saint*, [w:] *New Catholic Encyclopedia*, t. 12, Nowy Jork-St. Louis-San Francisco-Toronto-Londyn-Sydney 1967, s. 852 – 853.

uznał i przyjął starotestamentową wykładnię rozumienia świętości, ale też poprzez poświęcenie samego siebie wskazał drogę do uświęcenia dla innych, stąd też w nowotestamentowych tekstach wyznawcy Chrystusa nazywali siebie świętymi.

To chrystologiczne wezwanie do świętości nie może być jednakże przedmiotem opisu naukowego, gdyż jak wskazał Gerardus van der Leeuw w pierwszym zdaniu swojej *Fenomenologii religii*: „To co religioznawstwo nazywa przedmiotem religii, jest samej religii podmiotem [...]. Nauka potrafi mówić o postępowaniu człowieka w stosunku do Boga, ale nie może nic powiedzieć o postępowaniu Boga”⁴ Z kolei Mircea Eliade, odwołując się do swojego poprzednika Rudolfa Otto, stwierdził, że wprawdzie jego studia nad istotą świętości są aktualne, ale nie obejmują one całości samego zjawiska⁵ Rumuński uczoney wskazał na najważniejszą z punktu widzenia rozważań nad świętością cechę, a mianowicie na to, że świętość „jest przeciwstawieniem tego, co stanowi *profanum*”⁶ (łac. *pro* poza, przed; *fanum* świątynia)⁷ To banalne na pierwszy rzut oka stwierdzenie otwiera szerokie pole interpretacyjne, które pozwala spojrzeć na kategorię świętości, a przede wszystkim na świętych osoby obdarzone łaską z innej perspektywy.

Po śmierci, a niekiedy i za życia, święci stawali się *sacrum* pośrednio obecnym w *profanum*; święty jako pośrednik stanowił bardzo konkretny łącznik między sferą niebieską i ziemską. M. Eliade podkreślał powiązanie między śmiercią Jezusa na krzyżu oraz jego eucharystyczną obecnością w chlebie i winie z męczeńską śmiercią pierwszych świętych i boską mocą obecną w ich ciałach po śmierci. Święci, ich ciała stanowili boski

⁴ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tł. J. Prokopiuk, Warszawa 1997, s. 19.

⁵ Zob. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tł. B. Kupis, Warszawa 1999. Widział on istotę świętości w irracjonalnym elemencie będącym ponad wszelkimi dającymi się określić racjonalnymi elementami boskości. Nazwał ją *numinosum* i stwierdził, że nie da się jej zdefiniować, ale wyłącznie badać (tamże s. 5 – 11).

⁶ M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, tł. R. Reszke, Warszawa 1999, s. 6.

⁷ Zob. X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, s. 614.

element w ziemskim świecie, byli obecnością Boga na ziemi. Właśnie ów boski pierwiastek stanowił przedmiot kultu świętych, co nie zawsze było jasne dla obserwatorów, a zapewne i dla samych wiernych. To nieostre rozróżnienie między kultem świętych a bałwochwalstwem tłumaczył święty Augustyn: „My [chrześcijanie] jednakże dla męczenników [...] nie budujemy świątyń, nie zakładamy kolegiów kapłańskich, nie urządzamy obrzędów świętych i ofiar, ponieważ **nie oni, lecz ich Bóg jest Bogiem naszym**”⁸ (podkreślenie M.M.). W augustyńskiej koncepcji dwóch państw, święci znajdowali się w sferze boskiej, lecz ich ciała były obecne w profanicznej sferze ziemskiej. Cześć zaś, którą chrześcijanie oddawali świętym, była elementem kultu Boga jako jedyne go prawdziwego *sacrum*.

Kult świętych nie był i nie jest cechą charakterystyczną tylko dla chrześcijaństwa, ale stanowi powszechną praktykę wielu religii. Cześć dla osób stanowiących łącznik pomiędzy *sacrum* i *profanum*, wyróżniających się wewnętrzną doskonałością, czy też cieszących się po prostu powszechnym autorytetem stanowi ich stały składnik. Nawet w tak skrajnie monoteistycznych wyznaniach jak islam i judaizm znajdują się elementy kultu świętych, a przynajmniej szacunku dla osób uznanych za wyjątkowe⁹

Elementy kultu świętych mogą być także obecne w typowo świeckich zjawiskach, jak na przykład kult sławnych postaci historycznych, przywódców politycznych czy gwiazd rozrywki. Mimo wielu punktów wspólnych z kultem świętych, zjawisko to wykracza jednakże poza moją analizę, jest raczej przedmiotem zainteresowania socjologów.

⁸ Św. Augustyn, *Państwo boże*, tł. W. Kubicki, Kęty 1998, ks. VIII, rozdz. XXVII, s. 325. Podobnie św. Hieronim, „My zaś nie czcimy i nie uwielbiamy [...] relikwii męczenników, lecz nawet słońca i księżyca, aniołów i archaniołów, serafinów i cherubinów [...] Szanujemy zaś relikwie męczenników, aby uczcić tego, którego są męczennikami, aby poszanowanie sług spływało na Pana [...]” (św. Hieronim, *Listy*, tł. J. Czuj, t. 3, Warszawa 1952, list 109, s. 6).

⁹ Zob. H. Fros, *Pamiętając o mieszkańcach nieba. Kult świętych w dziejach i liturgii*, Tarnów 1994, s. 18 – 21; *Saint*, [w:] *Encyclopaedia Britannica*, CD 2000.

2. Geneza chrześcijańskiego kultu świętych

Geneza idei chrześcijańskiego kultu świętych nie jest jasna. Badacze są zgodni, że jej początki związane są z czcią, jaką cieszyli się w gminach chrześcijańskich Cesarstwa Rzymskiego męczennicy za wiarę¹⁰. Jednakże sama idea kultu oraz forma, jaką on przybrał, sięga głębiej do wierzeń i obyczajów rzymskich.

Hippolyte Delehaye wskazał na powiązania między kultem świętych w chrześcijaństwie a greckim (przejętym później przez Rzymian) kultem herosów-bohaterów¹¹. Rozważając tę kwestię warto zauważyć, że termin *heros* określał człowieka doskonałego, który mógł być nośnikiem różnych wartości, w zależności od społeczności, która czciła jego pamięć¹². Bohater mógł być na przykład wojownikiem, założycielem miasta, czy rodu, uzdrowicielem, założycielem grupy zawodowej czy sekty religijnej¹³. We wszystkich tych postaciach stanowił on uoso-

¹⁰ Por. np. A. Vauchez, *Sainthood in the later Middle Ages*, tł. J. Birrell, Cambridge 1997, s. 13; tenże, *Święty*, [w:] *Człowiek średniowiecza*, red. J. Le Goff, tł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa-Gdańsk, 1996, s. 393; S. Wilson, *Introduction*, [w:] *Saints and their cults. Studies in religious sociology, folklore and history*, red. S. Wilson, Cambridge-Nowy Jork, New Rochelle-Melburn-Sydney, 1983, s. 3.

¹¹ H. Delehaye, *The legends of the saints*, tł. D. Attwater, Londyn 1962, s. 126 – 127. Kult herosów, ma też wiele innych cech wspólnych z chrześcijańskim kultem świętych, mianowicie nad grobem budowano z reguły budynek, rodzaj świątyni, w którym składano cześć zmarłemu. Również relikwie herosów były przedmiotami czczonymi przez starożytnych Greków. Częste były praktyki odnajdywania relikwii herosów i ich translacji do rodzinnych miast. Tamże, s. 128 – 129. Nie zgadza się z nim M. Eliade, który odróżnia kult bogów greckich od kultu herosów, którzy według niego cieszyli się szacunkiem tylko za życia, gdyż śmierć zrywała więzi łączące ich z bogami. Zob. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. III: *Od Mahometa do wieku Reform*, tł. A. Kuryś, Warszawa 1995, s. 39. Zob. też H. Fros, F. Sowa, *Wprowadzenie*, [w:] tychże, *Twoje imię. Przewodnik onomastyczno-hagiograficzny*, Kraków 1988, s. 22 – 23.

¹² Zob. S. Czarnowski, *Kult bohaterów i jego społeczne podłoże. Święty Patryk, bohater narodowy Irlandii*, Warszawa 1956, s. 14. O relacjach między kultem herosów i męczenników chrześcijańskich, zob. P. Brown, *The cult of the saints. Its rise and function in Latin Christianity*, Chicago 1981, s. 5 – 6.

¹³ Zob. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1: *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyjskich*, tł. S. Tokarski, Warszawa 1997, s. 186; S. Czarnowski, *Kult bohaterów i jego społeczne podłoże*, s. 18.

bienie doskonałości cech idealnych, które winno się posiadać. Grecy i rzymscy herosi posiadali także inne strukturalne cechy bliskie świętym chrześcijańskim. Byli oni mianowicie potomkami bogów i ludzi, dzięki czemu posiadali nadludzkie cechy¹⁴ W przeciwieństwie jednakże do świętych tracili je po śmierci¹⁵ Wynika z tego, że najważniejszymi momentami w życiu herosa były narodziny i śmierć. Narodziny nadawały bohaterowi cechy boskie, zaś śmierć zrywała kontakt z bogami, jednakże często była to śmierć niezwykła, dzięki której bohater stawał się sławny i na powrót silny w swoim pozostawionym na ziemi ciele¹⁶ Grób i relikwie herosa, a także posągi i świątynie posiadały moc, jednakże była to moc, która wynikała z opieki duchów bohaterów jako duchów przodków założycieli.

Jednym z najistotniejszych przejawów kultu bohaterów było umieszczanie w centrum miast grobów albo posągów herosów. Stawali się oni przez to opiekunami przestrzeni i zamieszkującej ją społeczności, a także uczestniczyli w jej życiu przez to, że wszystkie ważne dla mieszkańców chwile i decyzje odbywały się i były ogłaszane przed grobem bohatera; byli w pewnym sensie najważniejszymi obywatelami miast, wiecznie trwałymi opiekunami¹⁷

Innym elementem, który zapewne wpłynął na chrześcijański kult świętych było, według H. Delehaye utożsamianie szeregu rzymskich świąt z rocznicami śmierci niektórych męczenników. W ten sposób obchody świąt pogańskich stały się okazją do manifestacji kultu świętych chrześcijańskich¹⁸ Henryk Fros i Franciszek Sowa oprócz powyższych hipotez przywołali jeszcze inne stanowisko często obecne w literaturze. Kult świętych miałby wywodzić się mianowicie z grecko-rzymskiego kultu zmarłych, a szczególnie ze zwyczaju gromadzenia się przy ich

¹⁴ Zob. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, s. 185.

¹⁵ Tamże, t. 3, s. 39. Inaczej S. Czarnowski, który uważa, że herosi posiadali także po śmierci cechy boskie, tenże, *Kult bohaterów i jego społeczne podłoże*, s. 28 – 29.

¹⁶ Zob. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, s. 187; t. 3, s. 39.

¹⁷ Zob. S. Czarnowski, *Kult bohaterów i jego społeczne podłoże*, s. 17, 25 – 26; M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, s. 187.

¹⁸ H. Delehaye, *The legends of the saints*, s. 138 – 143.

grobach w rocznicę śmierci¹⁹ Na taką genezę wskazuje też Marcel Simon, który podkreślił, że taka forma oddawania czci przodkom jest bardzo bliska religijności ludowej²⁰

Obok obrzędów związanych z kultem przodków, a odprawianych w domach, Rzymianie również w określone dni (z reguły w rocznicę śmierci) udawali się na groby zmarłych, gdzie spożywali lub tylko wystawiali ofiarną ucztę²¹ Chrześcijańska doktryna o zmartwychwstaniu dodatkowo wzmocniła ten zwyczaj, gdyż początkowo rozumiano ją bardzo dosłownie, stąd troska o groby zmarłych i ich ciała w grobach była podstawowym obowiązkiem żywych w stosunku do umarłych. Jak podkreślał M. Simon inskrypcje na grobach zmarłych wskazują na wiarę żyjących w orędownictwo zmarłych oraz moc szczególnej kategorii zmarłych, jaką byli męczennicy, którzy mogli wstawiać się zarówno za żyjącymi, jak i innymi zmarłymi²²

Wreszcie ostatnia z intuicji wskazuje, że kult świętych w chrześcijaństwie jest kontynuacją czczonych w judaizmie proroków, uważanych za opiekunów narodu żydowskiego oraz że wywodzi się z poszanowania tradycji, która jest widoczna w *Nowym Testamencie*²³ Wskazać w tym wypadku należy na odwoływanie się Jezusa do tradycji, a przede wszystkim na przypominanie przez niego imion proroków jako tych, którzy mieli łączność z Bogiem²⁴ Cały jedenasty rozdział listu świę-

¹⁹ Zob. H. Fros, F. Sowa, *Wprowadzenie*, s. 23.

²⁰ M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa. I-IV w.*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1992, s. 302.

²¹ Zob. J. Kracik, *Relikwie*, Kraków 2002, s. 12 – 16.

²² Zob. M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, s. 303.

²³ Zob. *List do hebrajczyków* [11], *Dzieje Apostolskie* [7,2 – 53], listy św. Pawła [Rz 4,9 – 12; Ga 3,6 – 29], list Jakuba [5,10 – 11] oraz w *Ewangeliach* [Mt 8,11; 13,13; 19,28; 23; Mk 12,27; 12,36; J 1,9; 5,35; 14,12; 15,16; 17,10; 18 – 21].

²⁴ Zob. np. „Lecz powiadam wam: Wielu przyjdzie ze Wschodu i Zachodu i zasiądą do stołu z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem w królestwie niebieskim” [Mt 8,11]; „Wszak sam Dawid mówi w Duchu Świętym” [Mk 12,36]; „Biada wam, uczeni w Piśmie i faryzeusze obłudnicy! Bo budujecie groby prorokom i zdobicie grobowce sprawiedliwych, i mówicie: »Gdybyśmy żyli za czasów przodków nie byłibyśmy ich współnikami w zabójstwie proroków«. Przez to sami przyznajecie, że jesteście potomkami tych, którzy mordowali proroków” [Mt 23,29 – 31].

tego Pawła do Hebrajczyków jest poświęcony wymienianiu nakazów wiary zawartych w *Starym Testamencie*. Z kolei sami apostołowie z czasem byli przyrównywani do proroków jako ich następcy i słudzy Chrystusa, przez co zasługiwali na cześć²⁵ Dopełnieniem takiego wykładu było nauczanie świętego Pawła o wspólnocie świętych w Chrystusie zawarte w *Liście do Rzymian* [Rz 12,4 – 8], które zakreśliło teologiczne ramy tak zwanej wspólnoty świętych (*communio sanctorum*), doktryny wyrażającej wieczną obecność wszystkich świętych w Chrystusie²⁶

Tak więc w kulcie świętych zlały się, jak się wydaje, trzy elementy: tradycja kultu herosów jako ludzi doskonałych, będących opiekunami i pośrednikami między bogami i ludźmi, rzymskie zwyczaje związane z kultem przodków, które wpłynęły na początkową formę kultu świętych oraz teologiczne idee zawarte zarówno w *Starym*, jak i *Nowym Testamencie*, które z kolei nadały kultowi świętych określony religijny rys.

W *Ewangeliach* „świętym Bożym” [Mk 1,24; Łk 4,34] jest Jezus. Grupowo zaś jako świętych określano także wszystkich wyznawców Chrystusa. *Dzieje Apostolskie* w taki właśnie sposób opisują członków chrześcijańskiej gminy w Jerozolimie [Dz 9,13]²⁷ Z czasem jednakże określenie to nabrało wymiaru indywidualnego i przysługiwało osobom, które w specjalny sposób zasłużyły się dla swojej wspólnoty. Tytuł świętego, jako honorowy pojawił się w pismach kapadockich Ojców Kościoła i początkowo zawierał zarówno znaczenie ceremonialne (np. w tytulaturze papieży, czy patriarchów), jak i liturgiczne, dla

²⁵ Zob. H. Fros, *Pamiętając o mieszkańcach nieba*, s. 35 – 36.

²⁶ Zob. Tamże, s. 37. Krytyka idei wspólnoty świętych z punktu widzenia teologii feministycznej, zob. E.A. Johnson, *Friends of God and prophets. A feminist theological reading of the communio sanctorum*, Londyn 1998.

²⁷ Zob. też L.L. Coon, *Sacred fictions. Holy women and hagiography in late Antiquity*, Philadelphia 1997, s. 2 – 5; C. O’Neill, *Saint*, s. 852 – 853; S. Wilson, *Introduction*, s. 2 – 3; H. Fros, *Pamiętając o mieszkańcach nieba*, s. 23 – 24.

oznaczenia uświęcenia osoby przez Boga²⁸ Ewolucja terminu *sanctus* doprowadziła do nadawania tego miana męczennikom za wiarę i wyznawcom. W tym rozumieniu termin „święty” miał trzy znaczenia: 1) moralne w kontekście prowadzenia życia według określonych chrześcijańskich wartości; 2) teologiczne dla osób, które zostały uświęcone i po śmierci weszły do raju, bez względu na to czy o tym wiadomo, czy nie; 3) liturgiczne dla osób, które zostały uznane za święte dzięki swoim zasługom i stały się przedmiotem czci w Kościele²⁹ Dla dalszych rozważań istotne będzie tylko znaczenie pierwsze i trzecie.

W początkowym okresie rozwoju kultu świętych jedynymi osobami mogącymi stać się przedmiotem kultu byli męczennicy. M. Simon wskazał, że męczeństwo było u pierwszych chrześcijan nieodzownym elementem świętości³⁰ André Vauchez uważa, że śmierć za wiarę była gwarantem wejścia do raju, a męczennik stanowił szczególny przykład chrześcijanina, który w obliczu śmierci nie wyrzekł się wiary i swoją śmiercią dał jej świadectwo. Popularność męczenników jako świętych ma według M. Eliade swoje źródło w doktrynie o wcieleniu. Stawali się oni bowiem naśladowcami Jezusa i ich umęczone ciała miały kontakt z *sacrum*, co przenosiło je w inny wymiar i dawało im konkretną moc czynienia cudów. Właśnie kult ciała męczennika jako relikwii i cuda z nimi związane stały się nierozdzielną częścią czci oddawanej świętym. Kult ten niekiedy przysłał samą osobę świętego³¹

²⁸ Zob. H. Fros, *Pamiętając o mieszkańcach nieba*, s. 25.

²⁹ Zob. R. Kieckhefer, *Imitators of Christ: Sainthood in the Christian tradition*, [w:] *Sainthood. Its manifestation in world religions*, red. R. Kieckhefer, G.D. Bond, Berkeley-Los Angeles-Londyn 1988, s. 3.

³⁰ M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, s. 301 – 302. Wywiódł on kult męczenników z czci, jaką cieszyli się bracia Machabeusze. Stali się oni ofiarami prześladowań za Antiocha IV Epifanesa (175 – 164/163 p.n.e.), a ich grób był miejscem pielgrzymek. *Stary Testament* zawiera dwie *Księgi Machabejskie*, a dwie pozostałe są tekstami apokryficznymi. *IV Księga Machabejska* jest według M. Simona homilią czytaną przy grobie męczenników. Ciekawy jest fakt, że chrześcijanie uznali braci Machabeuszy za swoich świętych (tamże).

³¹ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 3, s. 38 – 39.

Termin *martyr* początkowo miał znaczenie czysto techniczne, gdyż określano nim świadka w procesie sądowym (w takim rozumieniu pojawia się on w *Nowym Testamencie* [Mk 14,63; Dz 6,13; Rz 1,9]). Z czasem rozszerzył się także na apostołów, którzy określani byli świadkami życia, śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Dopiero w opisie śmierci biskupa Smyrny, Polikarpa, męczeństwo pojawiło się w znaczeniu świadectwa wiary danego własną śmiercią³². W okresie wczesnego chrześcijaństwa męczennikami byli przeważnie prześladowani przez żydowskich kapłanów i państwo rzymskie wyznawcy nowej religii. Pierwsze prześladowania dotknęły chrześcijan ze strony wspólnoty żydowskiej – ich ofiarą padł na przykład Szczepan (ok. 36 – 37). Z kolei powodem prześladowań ze strony państwa rzymskiego była odmowa oddawania czci posągom bogów, a szczególnie boskiej osobie cesarza. Chrześcijanie byli także przeciwni rzymskiemu politeizmowi, co przez administrację rzymską było traktowane za wyraz skrajnej nietolerancji i próby wprowadzenia chaosu w państwie. W II wieku prześladowano chrześcijan sporadycznie, w przeważającej liczbie wypadków z indywidualnego oskarżenia, rzadziej z powodu żądań tłumu, domagającego się ukarania wyznawców Chrystusa za nieszczęścia dotyczące lokalne społeczności³³. W III wieku prześladowania występowały lokalnie za panowania Septymiusza Sewera (146 – 211) i Maksymina Traka (172 – 238)³⁴. Pierwsze szerokie prześladowania miały miejsce za Decjusza (249 – 251), który widział we wzmocnieniu dawnych wierzeń ratunek dla pogrążonego w kryzysie państwa. Wybuchły one ponownie za panowania Dioklecjana (243 – 313, cesarz do 305), Maksymina Dai (zm. 313) i Galeriusza (ok. 250 – 311), kiedy to osiągnęły swoje największe rozmiary³⁵. Po przejęciu w 312 roku pełni władzy przez Konstantyna (ok. 280 – 337)

³² Zob. H. Fros, *Pamiętając o mieszkańcach nieba*, s. 26 – 27.

³³ Zob. M. Cary, H.H. Scullard, *Dzieje Rzymu. Od czasów najdawniejszych do Konstantyna*, t. 2, tł. J. Schwakopf, Warszawa 1992, s. 289 – 290; M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, s. 199 – 201.

³⁴ Zob. M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, s. 202 – 204.

³⁵ Zob. M. Cary, H.H. Scullard, *Dzieje Rzymu*, t. 2, s. 418 – 20; M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, s. 205 – 213.

prześladowania ustały: cesarz ten w edykcje wydanym w 313 roku w Mediolanie zezwolił chrześcijanom na swobodne praktykowanie kultu. Zahamowało to rozrastanie się list męczenników, którymi od tej pory byli głównie misjonarze, ginący z rąk pogan, bądź też przedstawiciele Kościoła ponoszący śmierć w starciu z władzą świecką.

W Irlandii jednakże wykształciła się interesująca koncepcja zastępczego męczeństwa, która była zapewne związana z niewystępowaniem we wczesnym Kościele iryjskim męczenników za wiarę³⁶ Wiązała się ona z uznaniem skrajnej ascezy za rodzaj męczeństwa, wprawdzie nie krwawego, ale wymagającego równie silnego zaangażowania religijnego. Jerzy Strzelczyk stwierdził na podstawie analizy fragmentu tzw. *Homilii z Cambrai* (pochodzącej zapewne z VIII wieku), że w specyficznie wyspiarskich irlandzkich warunkach także udanie się w zamorską podróż mogło być traktowane jako substytut męczeństwa³⁷

Obok męczenników podstawową grupę świętych chrześcijańskich stanowili wyznawcy³⁸ Jako kategoria świętych początkowo byli oni tożsami z męczennikami, a proces różnicowania rozpoczął się już pod koniec II wieku, podczas gdy pełne rozdzielenie tych kategorii nastąpiło dopiero w początkach IV wieku po edykcje mediolańskim³⁹ W ścisłym tego słowa znaczeniu święci dzielili się zatem na męczenników tych, którzy przelali krew za wiarę oraz wyznawców tych, którzy swoim życiem dowiedli, że są godnymi czci chrześcijanami. Dalsze rozróżnienie w grupie wyznawców

³⁶ Zob. J. Strzelczyk, *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, Warszawa 1987, s. 357 – 363.

³⁷ Zob. tamże, s. 38 – 39; tenże, *Wstęp*, [w:] *Żegluga Świętego Brendana opata*, t. I. Lewandowski, Poznań 1992, s. 14.

³⁸ Termin *confessor* wywodzi się od łacińskiego czasownika *confiteor* otwarcie głosić i w ukształtowanej postaci obejmował tych świętych, którzy wykazali się wyjątkową gorliwością w praktykach religijnych oraz głosili publicznie swoją wiarę, a niekoniecznie przelali za nią krew.

³⁹ Zob. E. Day, *Confessor*, [w:] *New Catholic Encyclopedia*, t. 4, Nowy Jork-St. Louis-San Francisco-Toronto-Londyn-Sydney 1967, s. 141 – 142; H. Fros, *Pamiętając o mieszkańcach nieba*, s. 26 – 28; P.J. Geary, *Cult of saints*, [w:] *The Encyclopedia of religion*, red. M. Eliade, t. 4, Nowy Jork-Londyn 1987, s. 172.

opierało się już na kryterium funkcjonalnym – zależnym od sposobu życia religijnego (np. asceci, mnisi) i zajmowanej pozycji w hierarchii społecznej (np. władcy) lub kościelnej (np. papież, biskupi i opaci)⁴⁰ Rozróżnienie to dało też początek odmiennym modelom świętości na wschodzie i zachodzie Cesarstwa. Bizantyjska część szczególnie czciła przedstawicieli ruchu ascetycznego, który cechował się porzuceniem świata, by w oddaleniu od ludzi, walcząc z potrzebami ciała, doskonalić ducha. Z ruchu ascetycznego zrodził się monastyctwizm, który w IV wieku przeniknął na zachód. W obydwu częściach Imperium czczono zaś świętych biskupów, którzy jednakże na wschodzie byli z reguły subtelnymi intelektualistami, a na zachodzie sprawnymi organizatorami i administratorami diecezji.

3. Formy i funkcje kultu świętych

Podstawowe formy kultu świętych wykształciły się w późnej starożytności (od IV wieku) i we wczesnym średniowieczu, a w następnych okresach przeżywały różne fazy intensywności. Moment zaprzestania prześladowań i wydania edyktu tolerancyjnego był przełomowym z punktu widzenia kultu męczenników. Wprawdzie już wcześniej cieszyli się oni czcią wśród wiernych, ale dopiero pokój Konstantyna przyniósł pełną wolność kultu. Początkowo jednakże spotykał się on z rezerwą bardziej wykształconych członków Kościoła. Na przykład święty Augustyn nie aprobował kultu relikwii i potępiał tych, którzy oddawali im cześć. Dopiero cuda, które wydarzyły się za pośrednictwem sprowadzonych do Hippony relikwii świętego Szczepana (425), przekonały go do zmiany zdania⁴¹ Mimo sprzeciwów groby męczenników były w wielu wypadkach najważniejszymi centrami praktykowania religii, pozostawiając niejednokrotnie w cieniu same świątynie.

⁴⁰ Zob. A. Vauchez, *Święty*, s. 401 – 405, który świętych funkcjonalnych ogranicza do okresu X-XI wieku.

⁴¹ Zob. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 3, s. 38.

Grób męczennika, w którym złożono jego ciało, mimo że początkowo zwykle znajdował się poza murami miasta, stawał się miejscem centralnym z punktu widzenia gminy chrześcijańskiej, a sam męczennik opiekunem, czy też patronem wspólnoty i miejsca, które zamieszkiwała⁴² Rzymskie przepisy zakazywały grzebania zmarłych w obrębie murów miejskich, co stało się przyczyną budowania świątyń nad grobami męczenników właśnie poza miastem⁴³ Tradycja rzymska zakazywała także naruszania grobów, jednakże już od połowy IV wieku przyjęła się zwyczaj przenoszenia ciał męczenników oraz ich parcelacji⁴⁴ Wynikał on z przeświadczenia, że w każdej części ciała świętego zachowuje się jego pełna moc, stąd parcelacja nie wpływała na skuteczność relikwii. Dalszym krokiem było sprowadzanie męczenników w obręb miast i stawianie świątyń, w których przechowywane były ich relikwie⁴⁵ Tradycja ta rozwinęła się początkowo na Wschodzie, by z czasem zakorzeni się również w zachodnim chrześcijaństwie. Przyjęła się tutaj w pełni dopiero w VII – VIII wieku, podczas gdy w tym samym czasie na Wschodzie można obserwować wzrost czci dla obrazów przedstawiających świętych, przy jednoczesnym schodzeniu na drugi plan kultu relikwii świętych.

Ciało męczennika miało dla jego współwyznawców ogromne znaczenie. W pochodzącym z II wieku liście, opisującym męczeństwo Polikarpa, członkowie gminy chrześcijańskiej ze Smyrny pisali: „[...] mogliśmy później zebrać jego kości, cenniejsze od klejnotów i droższe od złota, aby je złożyć w miejscu stosownym. Tam też, jeśli to będzie możliwe, pozwoli nam Pan spotkać się razem w weselu wielkim i radości, aby obchodzić rocznicę męczeństwa Polikarpa jako dzień jego narodzin [dla nieba] (dopisek M.M.)”⁴⁶ W opisie tym znajdują się dwa ele-

⁴² O znaczeniu grobu świętego i aspektach z nim związanych, zob. szczegółowo P. Brown, *The cult of the saints*, s. 1 – 49.

⁴³ Zob. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 3, s. 39.

⁴⁴ Zob. J. Kracik, *Relikwie*, s. 54 – 57.

⁴⁵ O procesie „wprowadzania” grobów świętych do miast, zob. Ph. Ariès, *Człowiek i śmierć*, tł. E. Bąkowska, Warszawa 1989, s. 42 – 52.

⁴⁶ *Męczeństwo świętego Polikarpa*, tł. A. Świderkówna, [w:] *Męczennicy*, wstęp, oprac. i wyb. tekstów E. Wipszycka, M. Starowieyski, Kraków 1991,

menty obecne w późniejszym kulcie świętych, a mianowicie podkreślenie znaczenia ciała świętego dla wspólnoty oraz spotkania wiernych przy grobie, który stawał się głównym ośrodkiem kultu świętego, ale i centralnym punktem gminy. Taki sposób traktowania świętych wywodzących się ze wspólnot chrześcijańskich, którzy zginęli w czasie prześladowań był powszechny w całym Imperium.

Cześć dla relikwii miał kluczowe znaczenie dla rozpowszechniania się samego kultu świętych. Od samego początku jego istnienia można zauważyć pewien rozdźwięk między oficjalną doktryną dotyczącą świętych, głoszoną przez teologów i niektórych ludzi Kościoła a praktyką, z którą można się spotkać w centrach kultu. Augustyn pisał, że jedną rzeczą jest to czego nauczamy a inną to, co musimy tolerować⁴⁷ Magiczne wyobrażenia ludu oraz pozostałości rzymskich zwyczajów sepulkralnych przez długie wieki przeważały nad subtelnymi wywodami teologów. Bliskość grobu świętego, posiadanie relikwii, bezpośredni kontakt z nimi były o wiele ważniejsze od modlitwy czy wiary w interwencję świętego. W postawach tego typu można dopatrzeć się magicznego myślenia, a nawet konkretnych przykładów działań magicznych, a w potrzebie pielgrzymowania do grobów świętych przeświadczenia o istnieniu sakralnego centrum, które dla człowieka zanurzonego w wierze stanowiło realne centrum świata. M. Eliade, analizując przestrzenne rozróżnienia między sferą sakralną i profaniczną, zauważył, że dla człowieka religijnego tylko to, co sakralne miało wymiar realny; tylko przebywając w sferze *sacrum* człowiek religijny przebywał w realnym świecie, albo prawdziwie żył⁴⁸ Można, rzecz jasna, nie traktować dosłownie wypowiedzi religioznawcy, ale wiara w to, że właśnie grób świętego jest takim miejscem świętym istniała niezaprzeczalnie.

s. 200. To samo [w:] *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, cz. 1, tł. M. Michalski, Warszawa 1969, s. 217 Zob. też R. Kieckhefer, *Imitators of Christ*, s. 3. Jego śmierć została udokumentowana jako jeden z pierwszych opisów męczeństwa (*passio*). Z pierwszym opisem męczeństwa mamy do czynienia w *Dziejach Apostolskich*, gdzie [7,54 – 60] znajduje się historia śmierci św. Szczepana.

⁴⁷ Zob. J. Kracik, *Relikwie*, s. 43.

⁴⁸ Zob. M. Eliade, *Sacrum i profanum*, s. 8.

Ciała świętych i ich relikwie stanowiły dla poszczególnych gmin chrześcijańskich, a następnie dla kościołów istotny element ich istnienia i zapewne właśnie potrzebą posiadania własnego świętego można tłumaczyć niezliczone przypadki translacji, odnajdywania, podziału, kradzieży i handlu ciałami świętych⁴⁹ Kryterium decydującym była w każdym wypadku skuteczność świętego w czynieniu cudów. Święty, który nie spełniał oczekiwań tracił zainteresowanie wiernych, a na jego miejscu pojawiał się nowy, którego wstawiennictwo zostało potwierdzone cudami. Taka praktyka prowadziła niekiedy do sytuacji, kiedy przedmiotem czci stawały się relikwie świętego, o którym nic nie wiadomo. Tacy bezimienni święci z reguły doczekiwali się z czasem własnych imion i biografii, niekiedy zaczerpniętych z tradycji starożytnej.

Równoległe kult świętych zyskiwał organizacyjne i administracyjne formy ze strony instytucjonalnego Kościoła. Uważa się, że kluczową rolę w rozprzestrzenianiu kultu lokalnych świętych, odegrał właśnie proces ich instytucjonalizacji⁵⁰ M. Simon podkreślił, że kult męczenników, jaki stopniowo rozwijał się w Cesarstwie Rzymskim był tworem ludowym, który został bez większych modyfikacji zaaprobowany przez władze kościelne⁵¹ Jedną z form instytucjonalizacji było tworzenie spisów męczenników, układanych według dat ich śmierci. Listy takie następnie rozsyłano do sąsiednich kościołów, rozpowszechniając w ten sposób kultu lokalne⁵² W czasie „wędrówki” owych spisów do listy dopisywano nowe postacie, przez co akta męczenników rozszerzały się i zawierały coraz więcej osób z różnych diecezji. Do

⁴⁹ Na temat kradzieży relikwii, zob. P.J. Geary, *Furta sacra. Thefts of relicts in the central Middle Ages*, Princeton, New Jersey 1990.

⁵⁰ Zob. P. Brown, *The cult of the saints*, s. 8 – 10, 36 – 40; wg A. Vauchez, *Święty*, s. 394 teza ta jest jedną z „najbardziej dyskusyjnych” stwierdzeń P. Browna; wg H. Delehaye, *The legends of the saints*, s. 131, szybkie rozprzestrzenianie się chrześcijańskich kultów świętych było możliwe dzięki temu, że społeczności rzymskie były przygotowane na ten rodzaj manifestacji swojej religijności przez wspomniane wyżej praktyki religii antycznych

⁵¹ M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, s. 301.

⁵² Zob. A. Witkowska, *Hagiografia*, [w:] J.M. Szymusiak, M. Starowiejski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 518.

najstarszych zachowanych zabytków tego typu należy *Depositio martyrum*, zamieszczone w *Chronografie* z 354 roku autorstwa Furiusza Dionizego Filokala, gdzie znajdują się imiona 52 męczenników, głównie z pierwszej połowy III wieku, którzy zginęli przeważnie w Rzymie lub w jego okolicach⁵³ Liczba czczonych świętych była początkowo ograniczona – w VII wieku kalendarz rzymski wymieniał 60 imion, a w XII wieku kalendarz przy jednym z kościołów wiecznego miasta wspominał 85 imion świętych⁵⁴ Kalendarze i martyrologia stanowiły fundament liturgicznego kultu świętych.

Kluczową rolę dla rozwoju kultu relikwii miała jednakże wspomniana już praktyka budowania świątyń początkowo nad grobami męczenników, a później umieszczania relikwii świętych w istniejących już kościołach. Została ona zinstytucjonalizowana w 787 roku w siódmym kanonie soboru nicejskiego, gdzie czytamy: „Należy uzupełnić konsekrację kościołów, w których nie umieszczono relikwii świętych. [...] Polecamy więc, by we wszystkich świątyniach konsekrowanych bez świętych relikwii męczenników, umieszczono je teraz z przepisanyymi modlitwami”⁵⁵ Taka sytuacja świadczy, że relikwie zostały włączone do liturgicznego kultu, co miało istotne konsekwencje dla ich rozprzestrzeniania się oraz potrzeby poszukiwania i odnajdywania nowych. Jednocześnie nie należy zapominać, jak wskazał Stephen Wilson, że duża część chrześcijańskich relikwii nie była związana z męczennikami ani innymi typami świętych. Stanowiły je mianowicie relikwie związane z życiem i działalnością Jezusa (szczególnie jego krew, partykuły krzyża czy korona cierniowa) oraz Marii, a także szeregu postaci występujących w *Ewangeliach*⁵⁶

⁵³ Zob. A. Bazielić, *Depositio martyrum*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1995, kol. 1180–1181; K. Rulka, *Chronograf z roku 354*, [w:] tamże, kol. 281–282.

⁵⁴ Zob. B. Nadolski, *Liturgika*, t. 2: *Liturgia i czas*, Poznań 1991, s. 175.

⁵⁵ *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002, s. 357.

⁵⁶ Zob. S. Wilson, *Introduction*, s. 5. O kulcie korony cierniowej w trzynastowiecznej Europie zob. artykuły J. Pysiaka, A. Pieniąż-Skrzypczak i M.R. Pauka, opublikowane w „*Rocznikach Historycznych*” 67(2001), s. 7–78.

Inną formą liturgicznego kultu świętych było tworzenie szeroko rozumianej literatury hagiograficznej, związanej z postaciami, które cieszyły się kultem. Przybierały one bardziej lub mniej obszerne formy w zależności od autora i potrzeb, dla których były tworzone. Dłuższe formy wchodziły niekiedy w skład większych kompilacji poświęconych świętym, krótsze stanowiły z reguły podstawę do liturgicznego przypominania postaci świętego podczas nabożeństw, wypadających w dzień poświęcony świętemu. Poszczególne kościoły lokalne różniły się zasadniczo pod względem listy wspominanych podczas roku świętych. Zależało to przede wszystkim od lokalnych kontaktów i kierunków oddziaływania misji chrystianizacyjnej. Istniał jednakże pewien kanon ogólnochrześcijański, obejmujący przede wszystkim postaci znane z kart *Nowego Testamentu*, do takich zaliczyć wypada ewangelistów, apostołów oraz osoby związane w jakiś inny sposób z Jezusem. Porównanie kalendarzy poszczególnych kościołów pozwala na skonstruowanie takiej listy⁵⁷

Kult świętych przejawiał się także na innych płaszczyznach. Interesujące jest spostrzeżenie, że opinię o świętości łączono z osobami niekoniecznie zmarłymi. Miało to miejsce głównie w okresie po erze męczenników. Pierwszą osobą uznaną już za życia za świętą był chyba Marcin z Tours, a i później praktyka ta była szeroko rozpowszechniona. Szczególnie silnie wystąpiła w XIII wieku w kontekście Franciszka z Asyżu, czy na gruncie polskim w wypadku Jadwigi śląskiej. Śmierć żyjących świętych była uznana tylko za jeden z etapów ich działalności i tym bardziej podkreślała wartość ich relikwii. Świętość życia takich osób była poświadczona cudami, które miały miejsce jeszcze za życia. Jak wskazują historycy mentalności, związane to było z powszechnie uznaną łącznością między ascetyczną postawą, którą prezentowali żyjący święci a mocą czynienia cudów⁵⁸

Cuda przyciągały wiernych, spragnionych pomocy i interwencji świętego. To z kolei wytworzyło inną formę kultu

⁵⁷ Zob. np. wykaz kalendarzy oraz świętych czczonych w polskich diecezjach, sporządzony w *Chronologia polska*, red. B. Włodarski, Warszawa 1957, s. 131 – 261.

⁵⁸ Zob. S. Wilson, *Introduction*, s. 10.

pielgrzymki. Podróżowanie do miejsc świętych nie jest charakterystyczne wyłącznie dla religii chrześcijańskiej. Również judaizm oraz inne religie знаły tę formę wyrażania wiary, jednakże w chrześcijaństwie zwyczaj ten niezwykle się rozpow szechnił i zdemokratyzował. Obok wielkich centrów pielgrzymkowych, takich jak Rzym z niezliczoną liczbą relikwii oraz Jerozolima (jako miejsce, gdzie miały miejsce wydarzenia zapisane w *Ewangeliach*) istniały w świecie zachodnim inne ważne miejsca pielgrzymek, jak na przykład Compostella, Vézelay czy Tours⁵⁹ Obok tych sztandarowych celów pielgrzymek największą popularnością cieszyły się lokalne ośrodki kultu świętych, których nie sposób zliczyć. To właśnie do lokalnie czczonych świętych udawali się wierni po pociechę, a „rejestrzem” takiej formy kultu były niezliczone opisy cudów, jakie wydarzyły się w tych miejscach.

Obok rozważań dotyczących form kultu świętych, warto zastanowić się nad kwestią funkcji, jakie ich kult oraz sami święci spełniali w Kościele i społeczeństwie średniowiecznym. A. Vauchez w swojej typologii funkcji świętych nie stosuje jednoznacznego kryterium. Wyróżnia on następujące funkcje: wybitny zmarły, wybitny żyjący, wsparcie dla Kościoła i przykład dla wiernych oraz funkcje opiekuńcze⁶⁰ Inaczej jest w wypadku podziału zaproponowanego przez S. Wilsona. Wyróżnił on funkcje, które można opisać jako wsparcie i pomoc, funkcje opiekuńcze,

⁵⁹ M. Simon uważa, że ruch pielgrzymkowy, będący owocem kultu relikwii był jedną z ważniejszych przyczyn rozprzestrzeniania się kultu świętych. Zob. M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, s. 305 – 309. Zob. także J. Daniélou, H.I. Marrou, *Historia Kościoła*, t. 1, s. 241 – 242. O miejscach pielgrzymkowych generalnie, zob. J. Chélini, H. Branthomme, *Drogi boże. Historia pielgrzymek chrześcijańskich*, tł. E. Sieradzińska, M. Stafiej-Wróblewska, Warszawa 1996, s. 43 – 44. Na wschodzie wymienić należy przede wszystkim Konstantynopol, Efez z grobem św. Jana Apostoła, Chalcedon (św. Eufemia), Izauria (św. Tekla), Myra (św. Mikołaj), Antiochia (z grobem żydowskich męczenników braci Machabeuszy i św. Szymona Słupnika Starszego), Edessa (św. Tomasz Apostoła), Patras (św. Andrzej Apostoła), Saloniki (św. Demetriusz), zob. J. Chélini, H. Branthomme, *Drogi boże*, s. 61 – 63.

⁶⁰ A. Vauchez, *Święty*, s. 415 – 428.

w postaci patronatu oraz funkcje polityczne⁶¹ i to jego typologia będzie podstawą dalszego opisu.

Pierwsza z funkcji obejmuje więc wszystkie wypadki, kiedy wierni oczekują pomocy od świętego⁶² Spotyka się tutaj prośby o uzdrowienie, dobry urodzaj, pomyślność w podróży, ale też o znalezienie dobrego męża, czy spłodzenie potomka⁶³ Święci w takich wypadkach przyjmowali wyspecjalizowane role, nie tylko wskazujące, który z nich leczy, a który pomaga odnaleźć zagubione przedmioty, ale również, jak wykazał Jean Delumeau, specjalizowali się w leczeniu konkretnych chorób⁶⁴ Takie uciekanie się do pomocy świętego, wskazuje według S. Wilsona na podstawowe bolączki, które prześladowały ówczesne społeczeństwo, a z którymi nie potrafiło sobie samo poradzić. Wracając do uzdrowień, autor podaje, że stanowiły one 73% cudów, które wydarzyły się przy grobach w Normandii w czasie średniowiecza⁶⁵ Podobnie polscy święci w przeważającej części leczyli choroby⁶⁶ Uzdrowienia wymagały jednak określonej procedury. S. Wilson wskazuje, że najskuteczniejszą metodą leczenia był kontakt ze świętym, stąd dotyk był nieodzownym składnikiem powrotu do zdrowia. Dotykano ubrania świętego, jego sarkofagu, całowano ślady jego stóp na ziemi, czy wreszcie jego wizerunki. W cenie było także wszystko, co miało kontakt z grobem świętego, na przykład kurz starty z grobu czy oliwa przelana przez relikwiarz⁶⁷

⁶¹ S. Wilson, *Introduction*, s. 16.

⁶² Por. A. Vauchez, *Święty*, s. 423 – 428.

⁶³ Por. relację Anonima, tzw. Galla o narodzinach Bolesława Krzywoustego w *Kronika polska*, tł. R. Grodecki, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Lódź 1989, ks. I, rozdz. 30 – 31, s. 57 – 60.

⁶⁴ S. Wilson, *Introduction*, s. 17 – 18; J. Delumeau, *Skrzydła anioła. Pocucie bezpieczeństwa w duchowości człowieka Zachodu w dawnych czasach*, tł. A. Kuryś, Warszawa, 1998, s. 183 – 225.

⁶⁵ S. Wilson, *Introduction*, s. 18.

⁶⁶ Spisy cudów dokonanych przez świętych stanowią niekiedy podstawę rozważań na temat stanu zdrowia społeczeństwa danego obszaru. Por. J. Tyszkiewicz, *Ludzie i przyroda w Polsce średniowiecznej*, Warszawa, 1983, s. 145 – 159, 240 – 249.

⁶⁷ S. Wilson, *Introduction*, s. 19.

Druga funkcja wyróżniona przez S. Wilsona patronat nasuwa skojarzenia z organizacją społeczeństwa średnio-wiecznego, gdzie relacje patron-klient, stanowiły podstawę więzi feudalnych⁶⁸. Święci byli powszechnie nazywani patronami biednych, klasztorów czy miast. Podobnie jak seniorzy w świecie ziemskim, tak święci w świecie niebieskim wymagali wierności. Wiarołomcy nie byli wysłuchani, a nawet byli karani i demaskowani. Fałszywa dziewica, czy nazbyt wąpiący wier-ny nie znajdowali posłuchu u świętych.

Często patronat przybierał funkcje polityczne⁶⁹ S. Wilson wyróżnia kilka kategorii funkcji politycznych kultu świętych. Mógł on służyć zarówno promocji, jak i obronie konkretnych klasztorów, kościołów, zakonów, diecezji, czy wreszcie pa-pestwa. Mógł też być użyty przez świeckich dla wzmocnienia dy-nastii lub też być wykorzystany przez przeciwników monarchii, czy konkretnej dynastii lub władcy.

Klasztory często stawały się miejscem pochówku świętych. Wpływało to na popularność konkretnej instytucji, jak i na zwiększenie liczby pielgrzymów, odwiedzających klasztor. Po-dobnie było z kościołami. Taka rola grobu świętego w promo-waniu danego ośrodka wpływała na rywalizację pomiędzy klasztorami, czy kościołami o posiadanie ciał i relikwii⁷⁰ Stąd kradzieże i spory o właściwe miejsce pochówku. Wypada tu wspomnieć wywiezienie relikwii Wojciecha przez Brzetysława w 1039 roku i wagę późniejszego odkrycia głowy świętego w Trzemesznie dla odnowienia znaczenia ośrodka gnieźnień-skiego. Podobną kwestią był spór franciszkanów krakowskich z klaryskami w Skale o miejsce spoczynku ciała Salomei. Fran-ciszkański autor żywota błogosławionej uznał nawet za stosow-ne zawarcie w ramach ostatniej woli umierającej Salomei wska-zówek, co do tego, gdzie ma zostać pochowana.

Również dynastie znajdowały opiekę i promocję w swoich świętych⁷¹ Z jednej strony byli to święci pochodzący z samej

⁶⁸ Tamże, s. 22.

⁶⁹ Tamże, s. 26.

⁷⁰ Tamże, s. 27.

⁷¹ Tamże, s. 33.

rodziny (św. Wacław z Przemyslidów, św. Stefan z Arpadów), a z drugiej to święci, którzy poprzez zasługi dla danej dynastii stali się jej patronami (św. Dionizy Kapetyngowie). Popularne było też oddawanie się pod opiekę świętej żony króla, czy władcy. Taka praktyka była według S. Wilsona bardzo popularna w Europie Wschodniej w XI i XII wieku.

Funkcje społeczne kultu świętych S. Wilson rozważa także w kategoriach ich społecznego znaczenia. Uważa on, że kult świętych odbija „społeczną strukturę społeczeństwa, które go produkuje i oddaje mu cześć”⁷² Stąd święci okresu przed X wiekiem byli w przytłaczającej części arystokratycznego pochodzenia. Cześć, jaką się cieszyli, wynikała po części z ich działań jako świętych, a po części z szacunku dla grupy społecznej, z której się wywodzili.

ROZDZIAŁ 2

Kobiety w Kościele

Chrześcijanie, przynajmniej w początkowym okresie działalności, swój stosunek do kobiet przejęli ze społeczności żydowskiej, z której się wywodzili. Wprawdzie teologiczne podejście do osoby ludzkiej, widoczne choćby w listach świętego Pawła, znosiło podziały społeczne na korzyść wspólnoty wiary⁷³, ale były to deklaracje i postulaty, które nie mogły w praktyce dnia codziennego zlikwidować podrzędnej roli kobiety. Z kolei w idyllicznych opisach *Ewangelii* spotkać można szereg kobiet, które wprawdzie nie należały do grona apostołów, ale odgrywały istotną rolę w gronie zwolenników Jezusa, a także znajdowały się w pobliżu Chrystusa w kluczowych dla niego chwilach, takich jak ukrzyżowanie czy zmartwychwstanie⁷⁴.

⁷² Tamże, s. 37.

⁷³ Ga 3,28.

⁷⁴ Zob. Mt 27,55 – 56; 28,1 – 8; Mk 15,40 – 41; 16,1 – 8; Łk 23,55; 24,1 – 11; J 20,1 – 10.

Również niekanoniczne *Ewangelie* apokryficzne przypisują istotną rolę kobietom, znajdującym się w pobliżu Jezusa. Opisy te, zarówno włączone do kanonu, jak i niekanoniczne, odgrywały w dalszych dziejach chrześcijaństwa ważną rolę w kontekście uzasadniania społecznej pozycji kobiet, a także roli, jaką odgrywały w Kościele. Nie miejsce tutaj na szczegółowe przedstawianie dziejów teologicznej refleksji nad kobietami⁷⁵ oraz analizowanie praktyki społecznej⁷⁶. Poniższe rozważania będą próbą przedstawienia tych elementów w tradycji Kościoła, które zaważyły na takim a nie innym traktowaniu kobiet w interesującym mnie najbardziej wieku XIII. Będzie to również próba prześledzenia typów świętości, jakie przypisano kobietom.

Biorąc pod uwagę, że chrześcijaństwo powstawało i rozwijało się w konkretnych warunkach historycznych i społecznych trudno jednoznacznie rozdzielić role kobiet w Kościele i społeczeństwie. Trudność ta wynikała również z tego, że w chrześcijańskich społecznościach starożytności i średniowiecza rozdzielenie religijnej sfery życia od jakiegokolwiek innej jest zabiegiem sztucznym. Było to wynikiem przenikania religii, a lepiej chyba należałoby powiedzieć wiary, do wszystkich dziedzin życia. Nie ulega wątpliwości, że pozycja kobiet w strukturach Kościoła była ściśle związana z pa-

⁷⁵ O tym zagadnieniu, zob. P. Allen, *The concept of woman. The Aristotelian revolution 750 BC-AD 1250*, Grand Rapids (USA)-Cambridge (GB) 1997; P. Janowski, *Kobieta*, III A, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 9, Lublin 2002, kol. 234 – 235 oraz bibliografia, tamże, kol. 239 – 240.

⁷⁶ Zob. M. Starowieyski, *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej*, [w:] *Kobieta w kulturze średniowiecznej Europy. Prace ofiarowane Profesor Alicji Karłowskiej-Kamzowej*, Poznań 1999, s. 23 – 39; D. Ostrowska, *Wizerunek kobiety w pismach Ojców Kościoła*, [w:] *Od kobiety do mężczyzny i z powrotem. Rozważania o płci w kulturze*, red. J. Brach-Czaina, Białystok 1997, s. 53 – 75. Zob. też A. Guriewicz, *Kultura i społeczeństwo średniowiecznej Europy. Exempla XIII wieku*, t. Z. Dobrzyński, Warszawa 1997, s. 197 – 230; Ch. Klapisch-Zuber, *Kobieta i rodzina*, [w:] *Człowiek średniowiecza*, s. 353 – 387; G. Duby, *Damy XII wieku*, t. A. i K. Choińscy, Warszawa 2000. Zob. także teksty zgrupowane w *A history of women in the West*, t. 2: *Silences of the Middle Ages*, red. Ch. Klapisch-Zuber, Cambridge (USA)-Londyn 1995.

nującymi w danym okresie poglądami na jej rolę w społeczeństwie i że z tej roli wyrastała. Nie ulega też wątpliwości, że głosy ludzi Kościoła w kontekście konkretnych problemów społecznych wpływały na społeczne postrzeganie pozycji kobiety. Mamy zatem do czynienia z zamkniętym systemem oddziaływań, którego rozdzielenie nie jest zabiegiem łatwym. Jest ono jednakże niezbędne z punktu widzenia czytelności problemu oraz przejrzystości dalszego wywodu.

1. Kobiety i urzędy w Kościele

O pozycji i roli kobiet w strukturach Kościoła decydowały dwie podstawowe kwestie. Były one obecne i często przywoływane przez całe średniowiecze, a ich ukształtowanie miało miejsce w okresie antycznym, w czasie kiedy Kościół formułował swoje miejsce w społeczeństwie. Pierwsza z nich dotyczyła zaangażowania kobiet w pełnienie funkcji liturgicznych oraz piastowania urzędów w Kościele. Druga miała bardziej generalny, społeczny wymiar i dotyczyła problemu podporządkowania kobiety mężczyźnie nie tyle wykorzystując praktykę społeczną, ale raczej teologiczne uzasadnienia czerpane z *Pisma Świętego*. W wypadku pierwszej kwestii powoływano się na fakt, że Jezus nie wybrał żadnej kobiety do grona apostołów, a także na fragment *I Listu do Koryntian*, gdzie święty Paweł głosił: „Tak jak to jest we wszystkich zgromadzeniach świętych, kobiety mają na tych zgromadzeniach milczeć; nie dozwala się im bowiem mówić, lecz mają być poddane, jak to Prawo [por. Rdz 3,16] nakazuje. A jeśli pragną się czego nauczyć, niech zapytają w domu swoich mężów! Nie wypada bowiem kobiecie przemawiać na zgromadzeniu” [1 Kor 14,34 – 35] oraz na *I List do Tymoteusza*, gdzie można przeczytać: „Kobieta niechaj się uczy w cichości z całym poddaniem się. Nauczać zaś kobiecie nie pozwalam ani też przewodzić nad mężem lecz [chcę by] trwała w cichości. Albowiem Adam został pierwszy ukształtowany, potem Ewa. I nie Adam został zwiedziony, lecz zwiedziona kobieta popadła w przestępstwo” [1 Tym 2,11 – 14]. W tym względzie wśród pisarzy kościelnych nie było

sprzeczności. Święty Paweł podał argument społeczny („tak jak to jest we wszystkich zgromadzeniach świętych”), odnoszący się zapewne do współczesnej mu praktyki oraz przywołał argument biblijny, oparty na jednej z wersji mitu o stworzeniu oraz przypowieści o grzechu pierworodnym. Powołanie się na *Księgę Rodzaju* i opis stworzenia człowieka miało konkretny społeczny wymiar, gdyż podporządkowywało kobietę mężczyźnie zgodnie z teologicznymi uzasadnieniami. Nie wszystkie jednakże odłamy chrześcijaństwa tak dosłownie rozumiały nauczanie *Nowego Testamentu*. Istnieją przesłanki pozwalające wnosić, że przynajmniej w niektórych grupach uznanych za heretyckie pozycja kobiety w hierarchii Kościoła była wyższa, a w niektórych pozwalano im piastować godności kapłanek i nauczać⁷⁷. Na przykład w sektach gnostyckich kobieta mogła mistycznie wyrzec się swojej płci i jako mężczyzna w ciele kobiety być pełnoprawną członkinią hierarchii. Inaczej u montanistów, którzy zezwalali kobietom na głoszenie słowa bożego, powołując się na fragment *Listu świętego Pawła do Galatów*: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” [Ga 3,28]. Niestety nasza znajomość ruchów uznanych za heretyckie jest skażona subiektywnym okiem krytyków. Większość nieortodoksyjnych tekstów zaginęła lub została zniszczona a to, co o nich wiemy pochodzi od ich przeciwników i zawarte jest z reguły w traktatach, których tytuły zaczynają się od słowa *contaram* lub *adversus*. Zapewne szereg nieprzychylnych opinii o kobietach i silne akcentowanie ich roli rodzinnej było konsekwencją prób ograniczenia ich pozycji w Kościele. Jak wskazała Monique Alexandre „hierarchie kościelna, domowa i społeczna połączyły siły w tej batalii”⁷⁸

⁷⁷ O kobietach w ruchach heretyckich wczesnego chrześcijaństwa, zob. M. Alexandre, *Early Christian women*, [w:] *A history of women in the West*, t. 1: *From Ancient goddesses to Christian saints*, red. P. Schmitt Pantel, tł. A. Goldhammer, Cambridge (USA)-Londyn 1992, s. 426–429; T. Kołosowski, *Lucilla z Kartaginy a geneza schizmy donatystycznej*, [w:] *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej*, Warszawa 1999, s. 53–63.

⁷⁸ M. Alexandre, *Early Christian women*, s. 429.

W tekstach pisarzy chrześcijańskich oraz Ojców Kościoła a także w szeregu tekstów regulujących życie gminy chrześcijańskiej można także spotkać wzmianki o pewnych grupach kobiet, które wydają się być wyróżnione spośród innych, a niekiedy zapewne ich przedstawicielki mogły pełnić niektóre funkcje liturgiczne. Mam na myśli wdowy i diakonisy⁷⁹ Nie wiadomo dokładnie, czy w tekstach tych mamy do czynienia z opisem społecznego stanu, w jakim znajdowały się kobiety, czy też raczej z wydzieloną grupą kobiet, które można określić terminem stan i który w związku z tym zakładał element wstąpienia do niego po wypełnieniu określonych zobowiązań czy ślubów⁸⁰

Na kartach *Nowego Testamentu* diakonisy spotykamy chyba tylko dwukrotnie. W *Liście do Rzymian* Paweł Apostoł pisze: „Polecam wam Febę, naszą siostrę, diakonisę Kościoła w Kenchrach. Przyjmijcie ją w Panu tak, jak się świętych winno przyjmować. Wesprzyjcie ją w każdej sprawie, w której pomocy waszej będzie potrzebowała. I ona bowiem wspierała wielu, a także i mnie samego” [Rz 16,1 – 2]. Słowa Pawła zdają się sugerować, że funkcja diakonisy była urzędem w strukturach Kościoła⁸¹ oraz że Feba wywiązywała się z niego dobrze, skoro

⁷⁹ Zob. szczegółowy artykuł M. Alexandre, *Early Christian women*, s. 431 – 438 oraz hasło autorstwa M. Marczewskiego, *Diakonisa*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 3, kol. 1251 – 1252.

⁸⁰ Tak zapewne można rozumieć słowa św. Pawła w *I Liście do Tymoteusza*: „Do spisu należy wciągać taką wdowę, która ma co najmniej lat sześćdziesiąt, była żoną jednego męża, ma za sobą świadectwo o dobrych czynach [...] Młodszych zaś wdów nie dopuszczaj [do służby Kościołowi]!” [1 Tm 5,9 – 11]. Por. E.J. Jezierska, *Instytucje diakonis i wdów w Kościele pierwszych wieków*, „*Analecta Cracoviensia*”, 33(2001), s. 387 – 388; ogólnie zob. E. Adamiak, *Kobieta w Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich. Próba syntezy teologicznej*, „*Poznańskie Studia Teologiczne*” 11(2001), s. 93; H.-B. Gerl-Falkovitz, *Refleksje na temat diakonatu kobiet*, „*Communio*” 17:3(1997), s. 92 – 96. Ogólnie o urzędzie diakonisy zob. G. Lohfink, *Weibliche Diakone im Neuen Testament*, [w:] *Die Frau im Christentum*, red. G. Danzenberg, H. Merklein, K. Müller, Freiburg 1983, s. 320 – 324.

⁸¹ Por. R. Selejdak, *Diakonat stały w świetle Biblii i historii Kościoła*, Częstochowa 2002, s. 37, gdzie autor rozważa użycie terminu diakonisa w podanym fragmencie *Listu do Rzymian*. Pisze on: „Trzeba też zauważyć, że w Rz 16,1 rzeczownik *diakonos* może posiadać szersze znaczenie i oznaczać osobę pełniącą jakąkolwiek posługę, bez związku z diakonatem w sensie ścisłym jako określo-

święty Paweł wychwalał ją w swoim liście i polecał opiece gminy rzymskiej. Ten sam autor wypowiadał się również w kwestii warunków jakie powinni spełnić kandydaci na diakonów i diakonisy. W *Liście do Tymoteusza* omówił on najpierw wymogi, jakie powinni spełnić mężczyźni, chcący zostać diakonami, a następnie pisał: „Kobiety [chcące zostać diakonisami dop. M.M.] tak samo [jak mężczyźni dop. M.M.] mają być przyzwoite, nie obmawiające innych, trzeźwe i wierne we wszystkim” [1 Tm 3,11]. Niektórzy komentatorzy biblijni oraz historycy Kościoła wskazywali, że w tym fragmencie Pawłowego nauczania mowa jest raczej o żonach diakonów lub też o kobietach w ogóle a nie o diakonisach⁸². Wydaje się jednak, że pełnienie przez kobiety niższych godności kościelnych w świetle nowotestamentowej tradycji jest przesądzone, a konsekwencją takiego stwierdzenia jest uznanie, że diakonisy, podobnie jak diakoni, przynajmniej w niektórych gminach chrześcijańskich były konsekrowane przez biskupa.

O takim stanie rzeczy świadczy dziewiętnasty kanon soboru nicejskiego (325), w którym mowa jest o powracających do ortodoksyjnego Kościoła zwolennikach Pawła z Samosaty. Wskazano tam, że duchowni wyświęceni przez schizmatycznych biskupów, powinni zostać ponownie konsekrowani przez prawomyślnych biskupów. I dalej: „Podobnie należy postępować w wypadku diakonis i przestrzegać niniejszego polecenia względem wszystkich duchownych znajdujących się w wykazie Kościoła. Odnośnie do diakonis, które są w tym samym położeniu, przypominamy, że ponieważ nie miały »nałożenia rąk«, z całą pewnością muszą być zaliczone do stanu świeckiego”⁸³. Można zatem wnosić, że diakonisy w niektórych wspólnotach chrześcijańskich były zaliczane do duchowień-

nym urzędem w kościele” Wydaje się jednak, że autora doprowadziła do powyższego wniosku pleć Feby. Zob. też G. Lohfink, *Weibliche Diakone im Neuen Testament*, s. 324 – 327.

⁸² Wątpliwości te rozwiązywali już Ojcowie Kościoła. Na przykład Jan Chryzostom (ok. 344/350 – 407), zob. tenże, *Homilie na Listy pasterskie i na List do Filemona*, tł. T. Sinko, Kraków 1949, s. 112. Zob. też analizę E.J. Jezierskiej, *Instytucje diakonis i wdów*, s. 386 – 387.

⁸³ *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, s. 45.

stwa, jednakże w Kościele ortodoksyjnym takiego wyróżnienia nie było. Wydaje się również, że diakonisy stanowiły pewien problem dla układających kanony, gdyż zostały wyraźnie oddzielone od duchowieństwa i zaliczone do świeckich; zapewne istniał jakiś powód takiego szczegółowego opisu.

Zestawienie tych odnoszących się do kobiet terminów wywołuje jednakże u współczesnych badaczy pewną konsternację. Wydaje się bowiem, że przynajmniej w niektórych tekstach (II wiek) określenia diakonisa i wdowa, a także dziewica i wdowa używane były wymiennie⁸⁴ Jak można zauważyć, zapewne mamy tutaj do czynienia z grupą kobiet zwanych wdowami, do której mogły również wstąpić inne kobiety, nie będące nimi w sensie faktycznym. W późniejszych pismach Orygenesza wdowy występują jako osoby piastujące godność kościelną. Stan taki poświadczony z terenu Syrii, skąd szereg informacji o wdowach zawartych jest w *Didaskaliach* oraz greckich *Konstytucjach apostołskich*⁸⁵ W źródłach tych mowa była również o diakonischach jako tych, które zajmują się chrztem kobiet, a następnie sprawują opiekę nad nowymi członkiniami wspólnoty chrześcijan. Być może więc we wschodniej części chrześcijańskiego świata mamy do czynienia z podziałem urzędu diakona ze względu na płeć, gdzie diakonisy zajmowały się kobiecą częścią wspólnoty, a diakoni męską, przy czym powierzano im niektóre funkcje duchowieństwa.

Dzieje instytucji diakonisch i wdów przebiegały różnie w Kościele zachodnim i wschodnim. Wincenty Myszor wskazał, że na Wschodzie diakonisy podlegały takiemu samemu procesowi klerykalizacji, jaki dotknął urząd diakona, w Egipcie diakonisy były tożsame z wdowami, zaś w części zachodniej urząd ten nie rozwinął się w ogóle⁸⁶ Wydaje się jednak, że twierdzenia tego nie da się utrzymać, przynajmniej w odniesieniu do łacińskiej

⁸⁴ Zob. analizę tego zagadnienia dokonaną przez W. Myszora, *Rola kobiet w chrześcijaństwie II i III wieku: wdowy, dziewice i diakonisy*, [w:] *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej*, s. 12 – 19.

⁸⁵ Zob. W. Myszor, *Rola kobiet w chrześcijaństwie II i III wieku*, s. 14 – 17; M. Alexandre, *Early Christian women*, s. 431 – 435.

⁸⁶ Zob. W. Myszor, *Rola kobiet w chrześcijaństwie II i III wieku*, s. 18 – 19.

części chrześcijaństwa. Ewa J. Jezierska przeprowadziła analizę ewolucji instytucji diakonis i wdów do wieku XI i wykazała, że na Zachodzie w wiekach IV i V używano tych terminów wymiennie, zaś ten pierwszy wcale nie zaniknął, ale stał się jednym z urzędów (być może honorowych) funkcjonujących w klasztorach kobiecych. W prawodawstwie kościelnym przywoływano wielokrotnie kanon 15 soboru chalcedońskiego z 451 roku⁸⁷, który zakazywał diakonisom wychodzenia za mąż, rozszerzając ten wymóg również na konsekrowane mniszki⁸⁸. Szereg kanonów lokalnych soborów w Kościele zachodnim zakazywał biskupowi wyświęcania wdów, które nazywano diakonisami. Na przykład konsekrowaną diakonisą w klasztorze była Radegunda z Poitiers⁸⁹. Lokalne przywileje na wyświęcanie diakonis pojawiały się w Kościele zachodnim jeszcze w XI wieku⁹⁰.

Nie ulega wątpliwości, że udział kobiet w życiu liturgicznym Kościoła był marginalny. Skrupulatnie od lat zbierane dane na ten temat z ogromnej spuścizny pisarskiej starożytnych i wczesnośredniowiecznych autorów zapewne zaledwie kilka stron druku. Możliwość piastowania przez kobiety urzędów kościelnych była ściśle ograniczona, a tam gdzie istniała i przetrwała, przybierała formę szczątkową i marginalną wobec funkcji, które piastowali mężczyźni i była obwarowana wieloma zakazami.

2. Święte kobiety do końca XII wieku

W opracowaniach dotyczących kobiet w średniowieczu⁹¹, powtarza się twierdzenie, że ich udział w ogólnej liczbie osób uznanych za święte był odbiciem pozycji kobiety w Kościele,

⁸⁷ *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, s. 329.

⁸⁸ Zob. np. PL, 67, kol. 344; 97, kol. 820.

⁸⁹ Zob. Wenancjusz Fortunat, *Vita s. Radegundis reginae*, PL, 72, 656A.

⁹⁰ Zob. E.J. Jezierska, *Instytucje diakonis i wdów*, s. 391 – 393.

⁹¹ Zob. przegląd badań dokonany przez W. Affeldta, *Frauen und Geschlechterbeziehungen im Frühmittelalter. Ein Forschungsbericht*, „Mediaevistik” 10(1997), 15 – 155, szczególnie 111 – 129.

a bardziej generalnie, w całym społeczeństwie⁹² Znajduje to potwierdzenie w wynikach badań statystycznych, przeprowadzonych między innymi przez Donalda Weinsteina i Rudolpha M. Bella, a także Jane T. Schulenburg oraz Davida Herlihy. Ten ostatni przedstawił stosunek świętych mężczyzn do świętych kobiet w poszczególnych okresach średniowiecza, z uwzględnieniem także okresu późnoantycznego⁹³ Podobne badania dla okresu od roku 500 do 1200 przeprowadziła J.T. Schulenburg (zob. tab. 1 – 2)⁹⁴

Tabela 1. Liczba świętych mężczyzn i kobiet do 1500 roku wg D. Herlihy

Lata	Liczba mężczyzn	Liczba kobiet	Procent kobiet
1 – 313	767	158	20,6
313 – 475	327	51	15,6
476 – 750	755	111	14,7
751 – 850	102	13	12,7
851 – 999	112	21	18,8
1000 – 1150	217	18	8,3
1151 – 1347	255	69	27,1
1348 – 1500	63	24	38,1

Źródło: D. Herlihy, *Did women have a Renaissance*, s. 36.

⁹² Zob. np. J.T. Schulenburg, *Sexism and the celestial gynaeceum — from 500 – 1200*, „Journal of Medieval History” 4:2(1978), s. 118.

⁹³ Zob. D. Herlihy, *Did women have a renaissance? A reconsideration*, [w:] tegoż, *Women, family and society in Medieval Europe. Essays 1978 – 1991* Oxford 1995, s. 33 – 56.

⁹⁴ Zob. J.T. Schulenburg, *Sexism and the celestial gynaeceum*, s. 117 – 133; tejże, *Female sanctity: Public and private roles, ca. 500 – 1100*, [w:] *Women and power in the Middle Ages*, red. M. Erler, M. Kowaleski, Athens-Londyn 1988, s. 102 – 125; tejże, *Forgetful of their sex. Female sanctity and society, ca. 500 – 1100*, Chicago-Londyn 1998, s. 63 – 67.

Tabela 2. Liczba świętych mężczyzn i kobiet w latach 500 – 1200, wg J.T. Schulenburg

Lata	Mężczyźni	Kobiety	Procent kobiet
500 – 549	213	23	9,7
550 – 599	281	23	7,6
600 – 649	180	21	10,4
650 – 699	292	73	20,0
700 – 749	176	54	23,5
750 – 799	157	37	19,1
800 – 849	109	19	14,8
850 – 899	132	19	12,6
900 – 949	49	15	23,4
950 – 999	88	17	16,2
1000 – 1049	117	15	11,4
1050 – 1099	148	16	9,8
1100 – 1149	163	24	12,8
1150 – 1199	191	28	12,8

Źródło: J.T. Schulenburg, *Sexism and the celestial gynaeceum*, s. 122; teŝże, *Female sanctity*, s. 104; teŝże, *Forgetful of their sex*, s. 63.

Z kolei D. Weinstein i R.M. Bell wzięli pod uwagę kultu 864 świętych czczonych między rokiem 1000 a 1700. Według ich ustaleń procentowy udział kobiet w stosunku do mężczyzn osiągał w całym badanym czasie 17,5%, zaś w poszczególnych wiekach wynosił: w XI 8,6%; w XII 11,8%; w XIII 22,6%; w XIV 23,4%; w XV 27,8%⁹⁵ Michael Goodich, badający kult świętych w XIII wieku, wykazał, że kobiety stanowiły w nim około 25% liczby wszystkich świętych⁹⁶

⁹⁵ D. Weinstein, R.M. Mell, *Saints & society. The two worlds of western Christendom, 1000 – 1700*, Chicago-Londyn 1982, s. 220.

⁹⁶ M. Goodich, *Vita Perfecta: The ideal of sainthood in the thirteenth century*, Stuttgart 1982, s. 173.

Z powyższych ustaleń wynika, że w okresie od VI do X wieku procentowy udział kobiet w ogólnej liczbie wszystkich świętych wahał się od około 10 do około 23%, by następnie gwałtownie opaść w XI wieku do około 8 – 10% i równie drastycznie wzrosnąć od XII – XIII wieku i osiągnąć szczyt w wieku XV. Widoczne różnice w ustaleniach poszczególnych autorów są wynikiem przyjęcia za podstawę obliczeń odmiennych list świętych⁹⁷. Brak jednolitej listy czczonych świętych jest podstawowym problemem statystycznych badań nad tą problematyką. Ukazują one jednakże wyraźną dysproporcję pomiędzy liczbą świętych kobiet i mężczyzn, a tym samym skłaniają do pytań o rolę płci w tym zjawisku.

W dalszych rozważaniach będę się głównie opierał na ustaleniach, jakie poczyniła J.T. Schulenburg, której badania wydają się mieć najbardziej wszechstronną podstawę, co pozwala analizować kult świętych kobiet w szerokiej perspektywie. Wnioski, jakie się nasuwają, pozwalają wskazać dwa okresy, w których największa liczba kobiet zostawała świętymi. Pierwszy z nich to schyłek panowania Merowingów w Galii, a konkretnie lata 650 – 750, które J.T. Schulenburg nazywa „złotą erą” świętych kobiet⁹⁸.

⁹⁷ D. Herlihy oparł się w swoich badaniach na liście zawartej w *Bibliotheca hagiographica latina (Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis)*, red. Towarzystwo Bollandystów, t. 1 – 2, Bruksela 1898 – 1899. Po opublikowaniu artykułu D. Herlihya ukazał się suplement *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis. Novum supplementum*, red. H. Fros, Bruksela 1986), zaś J.T. Schulenburg na kompendium *Bibliotheca sanctorum (Bibliotheca sanctorum)*, t. 1 – 14, Rzym 1960 – 1971. Obecnie encyklopedia ta posiada jeden tom suplementu, *Prima Appendice*, Rzym 1986). Z kolei D. Weinstein i R.M. Bell oraz M. Goodich brali pod uwagę wszelkie dostępne informacje o świętych, nawet takie, gdzie dana osoba nie posiada własnych żywotów, czy innych źródeł poświadczających świętość, ale została wymieniona w żywocie innego świętego (zob. uwagi o metodzie D. Weinstein, R.M. Bell, *Saints and society*, s. 277 – 279 oraz ich listę świętych oraz źródeł, z których czerpali informacje, tamże, s. 251 – 276; oraz M. Goodich, *Vita perfecta*, gdzie na s. 8 – 15 uwaga o źródłach. Listy świętych, oraz same ich zestawienie na s. 218 – 241). Przegląd podstawowych kompendiów encyklopedycznych, leksykonograficznych i źródłowych, zob. J. Dubois, J.-L. Lemaître, *Sources & methods de l'hagiographie médiévale*, Paryż 1993, s. 3 – 5 oraz J.T. Schulenburg, *Forgetful of their sex*, s. 9 – 12.

⁹⁸ Zob. J.T. Schulenburg, *Female sanctity*, s. 103 – 104.

Drugi okres przypadał na trzy stulecia między początkiem XIII a schyłkiem XV wieku. Pomędzy nimi, w okresie 900 – 950, można zauważyć chwilowy wzrost liczby świętych kobiet. Z kolei największy liczbowy spadek kobiet uznanych za święte, przypada na wieki XI i XII. Jak zauważyła autorka, pierwsza „złota era” świętych kobiet pokrywa się z czasem, w którym zakładano najwięcej klasztorów kobiecych (por. tab. 3). Nie zaskoczy zapewne fakt, że w tym okresie dominującym modelem świętości był typ świętej zakonnicy albo opatki. Z kolei drugi złoty okres świętości kobiecej przypada na czas uaktywnienia się kobiet w Kościele oraz na okres rozwoju i największego rozkwitu zakonów żebraczych i innych ruchów religijnych, szczególnie beginek. Zanim jednak przedstawię szczegółowo przemiany, które doprowadziły w późnośredniowiecznej Europie do tak silnego uwidocznienia się kobiet, przyjrzyjmy się typom świętości przypisywanym kobietom do XII wieku.

Omawiając typowe postacie świętych kobiet, ale również i mężczyzn, nie należy zapominać, że zachowana spuścizna źródłowa obejmuje zapewne tylko część postaci uznawanych i czczonych jako święte. Jak podkreślają historycy badający tę kwestię, większość kultów związana była ze świętymi lokalnymi, którzy nie mieli szans, aby spisano ich biografię. Ich kult był żywy wśród miejscowych społeczności i trwał tak długo, jak długo istniała pamięć o samych postaciach świętych.

Jedną z podstawowych kwestii poruszanych w tekstach hagiograficznych, opisujących życie i czyny świętych kobiet, był problem ich płci. Można zauważyć, że w opisach dotyczących świętych mężczyzn ich płeć nie była z reguły w ogóle brana pod uwagę, nie była uznana za kwestię, którą należy zaznaczyć⁹⁹ Prawidłowość ta była widoczna właściwie przez całe średniowiecze. Szczególnie wyraźne było odwoływanie się do opozycji słabości powiązanej z kobiecością i jej ciałem oraz męskości kojarzonej z siłą i wytrzymałością. Stąd zapewne wynikają tak detaliczne opisy męczeństwa kobiet w *Historii kościelnej* Euzebiusza z Cezarei i innych autorów. Na przykład w opisie męczeństwa niewolnicy Blandyny z Lyonu czytamy: „Wszyscy

⁹⁹ Zob. część I, rozdz. 1.

byliśmy pełni obaw [...], że Blandyna nie będzie się mogła zdobyć na wyznanie z powodu ciała swego słabości. Było w niej jednakże tyle mocy, że oprawcom siły ustawały i wyczerpanie ogarniało tych, co ją po kolei katowali”¹⁰⁰ W *Pasji Perpetuy i Felicyty* ta pierwsza relacjonowała tak jedną ze swoich wizji: „Do walki ze mną wyszedł natomiast pewien Egipcjanin, o odrażającym wyglądzie, w otoczeniu swoich pomocników. Ale i do mnie podeszli wnet piękni młodzieńcy moi pomocnicy i sprzymierzeńcy. Zdjęto ze mnie odzienie i stałam się mężczyzną. Moi opiekunowie poczęli nacierać mnie oliwą, jak to zwykli czynić zapaśnicy przed walką”¹⁰¹

Problematyka płci w kontekście świętości bohaterki jest niezwykle istotna z punktu widzenia kreowania typowych postaw świętych kobiet. Autorzy we fragmentach poświęconych płci bohaterki odbijali zapewne powszechne przekonanie średniowiecznych o wyższości męskiej duszy i męskiego ciała, wynikające z szeregu *genderowych* stereotypów i przekonań. Bycie kobietą tak głęboko negatywnie charakteryzowało bohaterki tekstów hagiograficznych, że tylko wyrzeczenie się cech „nie-doskonałej” płci mogło uzasadnić doskonałość cnót przedstawionych na kartach żywotów. Szczery podziw świadków męczeństwa Blandyny dla jej odwagi i wytrzymałości świadczy o głębokim przekonaniu, że kobieta nie była w stanie znieść „męskiego” męczeństwa, a jednocześnie przez zaprzeczenie kobiecej „słabości” stała się godną miana świętej.

Drugim problemem, z którym musieli zmagać się autorzy żywotów była kwestia aktywności społecznej kobiet. Jak zauważył Pierre Delooz¹⁰² w swoim socjologicznym studium na temat kultu świętych, osoba mogła zostać uznana za świętą nie tylko dla wiernych, ale przede wszystkim przez wiernych. Takie

¹⁰⁰ Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna. O męczennikach palestyńskich*, tł. A. Lisiecki, Poznań 1924 (reprint, Kraków 1993), V, 1, s. 197 – 198.

¹⁰¹ *Męczeństwo św. Perpetuy i Felicyty*, tł. A. Malinowski, [w:] *Męczennicy*, s. 257.

¹⁰² P. Delooz, *Towards a sociological study of canonized sainthood in the Catholic Church*, [w:] *Saints and their cults. Studies in religious sociology, folklore and history*, red. S. Willson, Cambridge–Londyn–Nowy Jork–New Rochelle–Melbourn–Sydney 1983, s. 194 – 199.

podejście zakłada obecność danej osoby w społeczności i pełnienie w niej aktywnej roli. Aviad M. Kleinberg rozwinął tę myśl w swojej koncepcji negocjowania świętości jako swoistego dialogu między otoczeniem a świętym¹⁰³

Przedstawienie typów świętych kobiet zaprezentowane poniżej ma charakter schematyczny i ogranicza się do postaci i przykładów najbardziej znanych. Należy też pamiętać, że to właśnie sztandarowe postacie odgrywały największą rolę w oficjalnym kulcie, gdyż historie ich życia krążyły w tekstach jako te przykłady, które należy naśladować i podziwiać.

W początkowym okresie funkcjonowania gmin chrześcijańskich, a szczególnie do momentu ogłoszenia edyktu mediolańskiego przez Konstantyna (313), kobiety na równi z mężczyznami były ofiarami prześladowań, tortur i mordów, a ich dzieje, często z podziwem opowiadane, krążyły wśród wiernych. Stąd ewolucja typów świętych kobiet przebiegała początkowo (do końca V wieku) podobnie, jak w wypadku mężczyzn. W pierwszym okresie kultu świętych wśród męczenników spotyka się szereg kobiet, które tak jak mężczyźni ginęły za wiarę. Wśród nich najbardziej znane są Wibia Perpetua i niewolnica Felicyta z Kartaginy, których pasja (zredagowana przez nieznanego z imienia autora) z początku III wieku, a szczególnie fragmenty będące autobiograficznymi zapisami Perpetuy, była popularnym tekstem późnej starożytności i wczesnego średniowiecza, a w czasach nam współczesnych doczekała się szeregu analiz¹⁰⁴ Kobiety ginące męczeńską śmiercią nie były jednakże wspomi-

¹⁰³ A.M. Kleinberg, *Prophets in their own country. Living saints and the making of sainthood in the later Middle Ages*, Chicago-Londyn 1992, s. 21 – 39.

¹⁰⁴ O *Pasji Perpetuy i Felicyty*, zob. przede wszystkim P. Dronke, *Women writers of the Middle Ages. A critical study of texts from Perpetua (+203) to Marguerite Porete (+1310)*, Cambridge 1984, s. 1 – 17; W. Berschin, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, t. 1: *Von der Passio Perpetuae zu den Dialogi Gregors der Großen*, Stuttgart 1986, s. 46 – 56; T.J. Heffernan, *Sacred biography: Saints and their biographers in the Middle Ages*, Nowy Jork–Oxford 1988, s. 192 – 230; M. Thiébaux, *The writings of medieval women: An anthology*, Nowy Jork 1994, s. 3 – 21. Tłumaczenia polskie zob. M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, z. 1, Warszawa 1969, s. 219 – 226; *Męczennicy*, s. 247 – 268.

nane w równym stopniu, co mężczyźni. Świadczy o tym choćby napisana po 324 roku *Historia kościelna* Euzebiusza z Cezarei (ok. 263 – 339), gdzie wśród 120 wymienionych z imienia męczenników jest tylko 15 kobiet¹⁰⁵ a tylko jedna z nich, wspomniana wcześniej niewolnica Blandyna, doczekała się szerszego opisu¹⁰⁶

Wśród kobiet tego wczesnego okresu, uznanych za święte, a znanych i czczonych w późnośredniowiecznej Europie, nie sposób pominąć dwóch postaci, a mianowicie Marii Magdaleny oraz Marii Egipcjanki. Ta pierwsza w tradycji zachodniej była, wbrew przekazom zawartym w *Ewangeliach*, utożsamiana z nawróconą grzesznicą. Taki obraz Marii Magdaleny pojawił się w jedenastowiecznej Francji w kontekście sprowadzenia jej relikwii do Vézelay w Burgundii. Jej żywot został włączony następnie przez Jakuba z Voragine do cyklu *Złotej legendy*. Podobnie potoczyły się losy kultu Marii Egipcjanki, która zapewne ze względu na podobieństwo imienia była niekiedy utożsamiana z grzeszną Marią Magdaleną¹⁰⁷ Ten kult odżył w późnośredniowiecznej Europie i jej żywot stał się również częścią *Złotej legendy*.

Męczennice po pokoju Konstantyna zastąpiły ascetki, które w tym wczesnym okresie były utożsamiane z anachoretkami, dziewicami żyjącymi w domach oraz mniszkami żyjącymi we wspólnotach. W większości ascetkami były kobiety wymienione w *Historii Lausiaca* autorstwa Palladiusza (363 – 420/431) powstałej około 420 roku¹⁰⁸ W rozdziale zatytułowanym *Święte*

¹⁰⁵ Zob. Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*.

¹⁰⁶ Fragmenty o Blandynie: Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, V, 1, s. 197 – 198, 202 – 203, 205 – 206.

¹⁰⁷ Zob. M. Plezia, *Wstęp*, do: *Legenda na dzień Marii Egipcjanki*, [w:] Jakub de Voragine, *Złota legenda*, s. 201; tenże, *Wstęp*, do: *Legenda na dzień św. Marii Magdaleny*, [w:] tamże, s. 273.

¹⁰⁸ Zob. Palladiusz, *Opowiadania dla Lausosa (Historia Lausiaca)*, tł. S. Kalinkowski, Kraków 1996; P. Ranft, *Women and the religious life in pre-modern Europe*, Nowy Jork 1998, s. 2. O tekście Palladiusza, zob. E. Wipszycka, „*Historia Lausiaca*” Palladiusza, [w:] *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, red. T. Derda, E. Wipszycka, Warszawa 1997, s. 229 – 279.

niewiasty autor tak wspomina spotkane na pustyni kobiety: „Muszę w tej książce wspomnieć również o równych mężom niewiastach, którym Bóg dał łaskę stoczenia walk takich, jakie toczą mężczyźni: uczynił tak po to, aby kobiety nie miały wymówki, jakoby są zbyt słabe do doskonalenia cnoty. Zetknąłem się bowiem osobiście z wieloma znakomitymi dziewczycami i wdowami”¹⁰⁹ Choć Palladiusz wymienia szereg kobiet, z których część była później uznana za święte, wśród 71 rozdziałów jego dzieła tylko 18 jest poświęconych kobietom. Przy czym wspomina on często o licznych klasztorach żeńskich, w których niejednokrotnie mieszkało od kilkaset do kilku tysięcy kobiet¹¹⁰

Wśród anachoretów i cenobitów mieszkających na pustyni, wyróżniali się tak zwani ojcowie pustyni, określaniani mianem *abba*, którzy służyli za wzór nowym adeptom, często udzielali im rad i pouczeń. Pozostały po nich spisane później zalecenia, rodzaj sentencji, służących jako wskazówki. Obok wielu mężczyzn tego typu, spotkać można tylko trzy kobiety, określane mianem *amma*, inaczej matki pustyni. Są to Teodora, Sara i Synkletyka. Ich autentyczność, a także wiarygodność ich wypowiedzi jest niekiedy kwestionowana. Ewa Wipszycka na podstawie analizy zachowanych apoftegmatów matek pustyni podjęła próbę wykazania, które z nich prezentują wypowiedzi wyrażające kobiece doświadczenie¹¹¹ Niezależnie jednak od tych rozważań, nie można całkowicie odrzucić wiarygodności przekazów o anachoretkach i matkach pustyni, a nawet jeśli grupa ta była niewielka, pozostaje przyznać, że także te najbardziej skrajne formy ascezy były udziałem kobiet.

Nie jest jasne, czy z grup dziewic funkcjonujących w świecie chrześcijańskim, wykształciły się istniejące od końca III

¹⁰⁹ Palladiusz, *Opowiadania dla Lausosa*, XLI, s. 186.

¹¹⁰ Zob. tamże, XXXIII, s. 158, LXVII, s. 227

¹¹¹ E. Wipszycka, *Ascetyzm kobiecy w Egipcie późnoantycznym: problemy źródłoznawcze i rzeczywistość*, [w:] *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności*, t. 3, red. T. Derda, E. Wipszycka, Kraków 2000, s. 265 – 270; apoftegmata matek pustyni, tamże, s. 280 – 286 oraz *Pierwsza Księga Starców (Gerontikon)*, wstęp M. Starowieyski, tł. M. Borkowska, Kraków 1992, s. 118 – 120, 264 – 270; *Apoftegmata Ojców Pustyni*, t. 1. *Gerontikon (Księga Starców)*, Tyniec-Kraków 1994.

wieku wspólnoty monastyczne dla kobiet, czy też były to instytucje rozwijające się równolegle. W szeregu tekstach patrystycznych i hagiograficznych kobiety żyjące we wspólnocie, określa się właśnie jako dziewice, niezależnie od tego czy były nimi rzeczywiście, czy też skupiały wśród swojego grona także wdowy. Przekonująca wydaje się teza, iż działające w miastach grupy kobiet oraz wspólnoty monastyczne były różnymi formami kobiecej aktywności ascetycznej oraz że wpływały one na siebie. Widać to na przykładzie Egiptu, gdzie funkcjonowały jak wykazują przekazy źródłowe grupy dziewic, mieszkające niekiedy wspólnie, niekiedy pozostające w gronie rodzinnym, przynajmniej w IV i V wieku. Jak można wnosić były to elitarne grupy, złożone z córek arystokratycznych rodów, z reguły dobrze wykształcone. Grupy dziewic prowadzące taki tryb ascetycznego życia, nie znikły po powstaniu na tym terenie zinstytucjonalizowanych wspólnot monastycznych, ale stanowił alternatywną formę aktywności religijnej kobiet¹¹²

Powstanie zinstytucjonalizowanej formy monastycyzmu powszechnie łączy się z działalnością Pachomiusza (ok. 292 – 346), który na pustyni egipskiej założył dziewięć klasztorów męskich i trzy żeńskie oraz nadał im wspólną regułę, którą winni się kierować mieszkający w nich cenobici¹¹³ Pierwszy z domów kobiecych, położony nieopodal pachomiańskiego klasztoru macierzystego w Tabennesi, powstał około 290 roku dla jego

¹¹² O tych zagadnieniach na terenie Egiptu, zob. E. Wipszycka, *Ascetyzm kobiecy w Egipcie późnoantycznym*, s. 262 – 265. Tamże o dziele Ewagriusza z Pontu, *Ad virginem*, przeznaczonym właśnie dla dziewic mieszkających w domach.

¹¹³ O działalności Pachomiusza i jego regule, zob. *Pachomiana latina*, tł. A. Bober, W. Miliszkiewicz, M. Starowieyski, wstęp V. Desprez, Kraków 1996; wstęp z *Pachomiana latina* w głównych kwestiach powtórzony został [w:] V. Desprez, *Początki monastycyzmu*, t. 1: *Dzieje monastycyzmu chrześcijańskiego do soboru efeskiego (431)*, tł. J. Dembińska, Kraków 1999, s. 281 – 364. Zob. też J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie. Grupy Życia wspólnego w chrześcijaństwie zachodnim od starożytności do XV wieku*, Kraków 1963, s. 61 – 63; tenże, *Wspólnoty chrześcijańskie w tworzącej się Europie*, Poznań 2003, s. 60 – 61.

siostry Marii. Wszystkie pachomiańskie klasztory kobiece były domami bliźniaczymi w stosunku do istniejących już klasztorów męskich. Podlegały im zarówno pod względem liturgii, jak i w kwestiach ekonomicznych¹¹⁴. Wzorzec klasztoru podwójnego był, jak się wydaje, dominujący na terenie Egiptu, jednakże istniały tam także klasztory pojedyncze, przeznaczone wyłącznie dla kobiet, będące pod opieką mieszkającego oddzielnie mnicha¹¹⁵.

W tym samym czasie, w IV wieku, można obserwować powstawanie wspólnot monastycznych na zachodzie Imperium, a konkretnie w Italii i Galii. Szczególnie wymowny był w tym wypadku przykład szeregu rzymskich patrycjuszek, których domy stały się *quasi*-klasztorami, a ich wykształcone mieszkanki oddziaływały intelektualnie nie tylko na swoje najbliższe otoczenie, ale także stały się inspiracją dla licznych przybyszów ze wschodu. Same też wniosły znaczny wkład do życia monastycznego na wschodnich rubieżach Imperium, kiedy to zafascynowane opowieściami o doskonałości anachoretów egipskich, udawały się tam z pielgrzymkami, niejednokrotnie zakładając na wschodzie wpływowe klasztory dla kobiet i mężczyzn. Grupa rzymianek, działających w IV i początkach V wieku, była na tyle interesująca, że warto się jej przyjrzeć bliżej, tym bardziej, że odcisnęła ona swój ślad na tradycji teologicznej Kościoła, gdyż kobiety do niej należące współpracowały blisko z czołowymi pisarzami tamtych czasów. Jak zauważył Philip Rousseau tradycja współpracy między mistrzem-filozofem i uczennicą-kobietą miała w Rzymie dość długą historię¹¹⁶, można zatem sądzić, że liczni Ojcowie Kościoła wpisywali się w nią. Rzecz jasna dotyczyło to wyłącznie tych kobiet, które były na tyle dobrze wyedukowane, że dotrzymywały kroku filozofom. Niekiedy ma się jednakże wrażenie, że i uczennice skłaniały swoich mistrzów do in-

¹¹⁴ Zob. E. Wipszycka, *Ascetyzm kobiecy w Egipcie późnoantycznym*, s. 247 – 259.

¹¹⁵ Tamże, s. 270 – 276.

¹¹⁶ Ph. Rousseau, „*Learned women*” and the development of a Christian culture in Latin Antiquity, „*Symbolae Osloenses*” 70(1995), s. 117 – 121.

telektualnego wysiłku, zadając pytania, czy stawiając problemy do rozwiązania¹¹⁷

W IV wieku najbardziej znaną postacią rzymskiego kręgu kobiecego była Marcela (325 – 410/411)¹¹⁸ Kiedy została wdową, zamieniła swój pałac na klasztor i zamieszkała tam wraz z innymi kobietami. Hieronim (347 – 420) w liście do dziewicy Pryncypii, pisany w 412 roku, po śmierci Marceli, przedstawił jej życie i chwalił jej cnoty¹¹⁹ Wskazał, że „w owym czasie żadna spośród szlachetnie urodzonych niewiast w Rzymie nie znała ślubów zakonnych i nie odważyła się na to, żeby zasłużyć u ludzi z powodu nowości tego zagadnienia na jaką nazwę zniesławiającą [...] i podłą”¹²⁰ Wydaje się, że był to, podobnie jak w Egipcie (w Aleksandrii), ruch elitarny, ograniczony do kobiet pochodzących z bogatych i wpływowych rodzin, mający niewiele wspólnego ze wschodnim anachoretyzmem i skrajną ascezą.

Udający się na zachód, a wcześniej odwiedzający pustynię egipską „podróżnicy”, przywożący wieści o anachoretach nie mogli nie ominąć tych kobiecych wspólnot, gdzie pozostawiali oni zapewne niezatarte wrażenie¹²¹ Kilka z rzymskich patrycjuszek, zafascynowanych opowieściami o pustelnikach można spotkać później na szlakach pielgrzymkowych, prowadzących na wschód, gdzie odwiedzały klasztory egipskie, a następnie udawały się do Ziemi Świętej. Jedną z nich była Melania Starsza (342 – ok. 409)¹²², która wraz z Rufinem z Akwilei (345 –

¹¹⁷ Zob. T. Skibiński, *Mniszki i egzegetyki kobieta i Pismo Święte w świetle korespondencji świętego Hieronima*, [w:] *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej*, s. 84 – 85.

¹¹⁸ O Marceli, zob. P. Ranft, *Women and the religious life*, s. 4 – 5.

¹¹⁹ Św. Hieronim, *Listy*, t. 3, list 127, s. 274 – 286.

¹²⁰ Tamże, t. 3, list 127, s. 278.

¹²¹ W domu Marceli gościł na przykład Atanazy Aleksandryjski w czasie swojego pobytu w Rzymie w 340 roku, a także, około 374 – 375, Piotr, jego następca na biskupstwie w Aleksandrii. Zob. św. Hieronim, *Listy*, t. 3, list 127, s. 278.

¹²² O Melanii Starszej, zob. Palladiusz, *Opowiadania dla Lausosa*, XLVI, s. 194 – 196; LIV-LV, s. 207 – 211, a także P. Ranft, *Women and the religious life*, s. 6 – 7; M. Starowieyski, *Wstęp*, do: Palladiusz, *Opowiadania dla Lausosa*, s. 24 – 26. Przeciwnikiem Melanii był Hieronim, który oczernił ją w jednym ze swoich listów (list 133); M. Kanior, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1: *Starożytność (wiek III-VIII)*, Kraków 1993, s. 111.

– 411), założyła klasztor dla kobiet w pobliżu Góry Oliwnej w Jerozolimie. Podobnie Paula (347 – 404)¹²³, patrycjuszka rzymska, która przebywała również w klasztorze Marcelli, gdzie znalazła się pod wpływem Hieronima¹²⁴. W późniejszym czasie Paula po podróży szlakiem klasztorów pachomiańskich osiadła w pobliżu Hieronima w Betlejem, gdzie założyła dwa klasztory, męski i żeński, które kierowały się zapewne regułą cenobicką. W żeńskim monasterze przebywała także jej córka Eustochium, według Hieronima wzorcowa dziewica¹²⁵.

Założone przez Paulę i Hieronima klasztory betlejemskie stały się znane w całym Cesarstwie Rzymskim, przyciągały obserwatorów i obserwatorki, a także rozprzestrzeniały model życia monastycznego. Jedną z kobiet zafascynowanych tamtejszymi wspólnotami była Melania Młodsza (385 – 448)¹²⁶, wnuczka Melanii Starszej, która wcześniej założyła klasztor dla kobiet w Tagaście (410). Po śmierci Melanii Młodszej urywają się wiadomości na temat klasztoru betlejemskiego.

Inną przedstawicielką znanych kobiet tego okresu, pochodzących ze wschodu, była Olimpia (ok. 368 – 408)¹²⁷, związana z Janem Chryzostosem (ok. 350 – 407), a odgrywająca podobną rolę w Konstantynopolu, jak Marcela w Rzymie. Filozofem chrześcijańskim tego okresu, w którego otoczeniu również spotykamy bliską mu kobietę, był Ambroży z Mediolanu (ok. 340 – 397), związany bardzo silnie ze swoją siostrą Marceliną¹²⁸.

¹²³ O Pauli, zob. P. Ranft, *Women and the religious life*, s. 7 – 9.

¹²⁴ Palladiusz wypowiada się o Hieronimie bardzo negatywnie, mówi też o jego rywalizacji i zawiści w stosunku do Pauli. Zob. Palladiusz, *Opowiadania dla Lausosa*, XXXVI, 6 – 7, s. 170; XLII, 1, s. 186 – 187: „Poznałem też Paulę [...] Na drodze jej doskonalenia stanął niejaki Hieronim z Dalmacji: Paula mogła przewyższyć wszystkich, gdyż była niezwykle utalentowana, lecz on z zawiści przeszkodził jej w tym, posługując się nią do własnych celów”. M. Kaniar, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1, s. 111.

¹²⁵ Św. Hieronim, *Listy*, t. 1, list 22, s. 110 – 162.

¹²⁶ O Melanii Młodszej, zob. Palladiusz, *Opowiadania dla Lausosa*, LXI, s. 218 – 221 a także P. Ranft, *Women and the religious life*, s. 9 – 10.

¹²⁷ Zob. Palladiusz, *Opowiadania dla Lausosa*, LVI, s. 211 – 212.

¹²⁸ Zob. M. Kosznicki, *Kobiety w życiu i twórczości św. Ambrożego*, [w:] *Partnerka, matka, opiekunka. Status kobiety w starożytności i średniowieczu*,

To swoisty paradoks, że wschodni monastycyzm kobiecy tego czasu był znany głównie ze względu na przedstawicielki rzymskiej arystokracji. Jednym z nielicznych wyjątków jest przykład Makryny (330 – 379)¹²⁹ kobiety pochodzącej ze znamienitej chrześcijańskiej rodziny (jej braćmi byli między innymi Bazyl Wielki i Grzegorz z Nyssy). Po śmierci narzeczonego wraz z matką założyła wspólnotę dla kobiet, stanowiącą, poza grupami egipskimi, jedną z pierwszych rodzimych kobiecych grup ascetycznych na Wschodzie.

Jak wynika z tego krótkiego przeglądu wiek IV oraz początki wieku V odgrywały w historii monastycyzmu kobiecego istotną rolę. Na wielu obszarach Imperium Rzymskiego powstały ośrodki klasztorne, grupujące kobiety, pragnące wieść życie kontemplacyjne, wypełnione modlitwą, a niekiedy i na teologicznych rozważaniach, prowadzonych z największymi umysłami tego czasu. W Egipcie powstały klasztory kierowane pierwszymi sformalizowanymi regułami. W Jerozolimie, Betlejem, Rzymie, Hipponie i wielu innych miejscach wyrastały klasztory założone przez wpływowe i zamożne kobiety, ogarnięte potrzebą prowadzenia religijnego życia z dala od codziennych problemów, kierowanego ascetycznymi przepisami religijnych przewodników.

W okresie wczesnego średniowiecza można zauważyć kontynuację monastycznych modeli świętości, o których szerzej niżej, a także pojawienie się nowych, które wpłynęły na kształt świętości nie tylko kobiecej aż po wiek XIII. Mam na myśli zrodzoną we wczesnym średniowieczu łączność między świętością a szlachtetnym urodzeniem, która była jedną z podstawowych cech kultu świętych tego czasu. Przełamanie zasady łączności

red. J. Jundziłł, Bydgoszcz, 1999, s. 222 – 229. Ambroży skierował do swojej siostry traktat *O dziewicach*; tłumaczenie polskie, zob. św. Ambroży, *Wybór pism*, cz. 2, Warszawa 1986, s. 178 – 228.

¹²⁹ O Makrynie, zob. P. Ranft, *Women and the religious life*, s. 11 – 12; S. Strękowski, *Maryna Młodsza mistrzyni życia duchowego według św. Grzegorza z Nyssy*, [w:] *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej*, s. 43 – 52; zob. też św. Grzegorz z Nyssy, *Życie św. Makryny*, tł. A. Bober, „*Analecta Cracoviensia*” 2(1970), s. 387 – 404.

świętości i szlachectwa krwi nastąpiło dopiero wraz z pojawieniem się warstwy bogatego mieszczaństwa, której przedstawiciele zostawali świętymi od wieku XI, a szczególnie od schyłku wieku XII.

Szczególnym przykładem tego połączenia byli wynoszeni na ołtarze władcy i władczynie. Zjawisko to można obserwować właściwie od momentu zaistnienia kultu świętych na obszarze Europy Zachodniej, ale wyjątkowo silnie wystąpiło w okresie od VII do X wieku, a także w wieku XII¹³⁰, jednakże na terenach nowochryścianizowanej Europy Środkowowschodniej przetrwało właściwie do wieku XVI¹³¹

Wynoszenie na ołtarze królów wiązało się w dużej mierze ze sferą magiczną, do której przynależało sprawowanie władzy. Najczęściej łączyło się ją z mocą, którą tradycyjnie posiadali władcy germańscy¹³². Sięgając głębiej można też wskazać na rzymski kult starotestamentowych władców, czy cesarzy i ich rodzin¹³³ albo ogólniej na sakralny charakter władzy królewskiej jako taki¹³⁴. Władcy po chrzcie musieli wyrzec się sprawowanych wcześniej funkcji kapłańskich, jednakże łączność między *sacrum* a sprawowaną władzą ziemską jeszcze na długo pozostała utrzymana. Z jednej strony widoczne jest to w pozycji, jaką posiadali na przykład cesarze bizantyjscy, uznawani nawet w czasach chrześcijańskich za pochodzących od Boga, z drugiej w przekonaniu, że sama władza królewska ma boskie pochodzenie¹³⁵. Na ten skomplikowany konglomerat przekonań na-

¹³⁰ Zob. A. Vauchez, *Święty*, s. 399; Cz. Deptuła, *Niektóre aspekty stosunków Polski z Cesarstwem w wieku XII*, [w:] *Polska w Europie. Studia historyczne*, red. H. Zins, Lublin 1968, s. 69.

¹³¹ Zob. A. Vauchez, *Święty*, s. 399 – 400; B. Lapis, *Rex utilis. Kryteria oceny władców germańskich we wczesnym średniowieczu (od połowy V do początku VIII wieku)*, Poznań 1986, s. 199 – 203.

¹³² B. Lapis, *Rex utilis*, s. 126 – 128.

¹³³ Zob. M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, s. 90 – 92; G. Klaniczay, *Holy rulers and blessed princess. Dynastic cults in Medieval Central Europe*, tł. É. Pálmai, Cambridge 2002, s. 19 – 61.

¹³⁴ Zob. J.-P. Roux, *Król. Mity i symbole*, tł. K. Marczevska, Warszawa 1998, s. 75 – 108; G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, s. 102 – 116.

¹³⁵ Zob. J.-P. Roux, *Król. Mity i symbole*, 227 – 231, J. Baszkiewicz, *Mysł polityczna wieków średnich*, Poznań 1998, s. 85 – 99.

kładało się dodatkowo germańskie przekonanie o magicznych cechach króla, które w pewien zasadniczy sposób konstruowało jego władzę. Wyrażało się to na przykład w przekonaniu o mocy tkwiącej w długich włosach członków dynastii Merowingów¹³⁶, czy w późniejszym rytuale leczenia określonych chorób przez królów francuskich i angielskich¹³⁷. Również sam rytuał namaszczenia władcy czynił z niego osobę związaną z *sacrum*, a pozostałe elementy rytu koronacji stawiały go poza zwykłymi śmiertelnikami¹³⁸. Te i inne elementy sakralizowały władzę i samego władcę, czyniąc z niego postać wyjątkową, ponadprzeciętną, a przede wszystkim będącą przedmiotem religijnego kultu. W pewien sposób każdy władca go doświadczał¹³⁹, lecz tylko nieliczni zostali uznani za godnych czci jako święci¹⁴⁰. Wiązało się to już z ich indywidualnymi cechami, jednak-

¹³⁶ W żywocie Karola Wielkiego opisano sposób, w jaki obalono ostatniego z Merowingów: obcięto mu włosy, a następnie zamknięto w klasztorze. Został w ten sposób podwójnie „uśmiercony” jako król został pozbawiony mocy pozwalającej na sprawowanie władzy oraz dodatkowo wykluczono go ze społeczności świeckich. Zob. Einhard, *Życie Karola Wielkiego*, tł. J. Parandowski, Wrocław 1950, s. 13.

¹³⁷ Zob. M. Bloch, *Królowie cudotwórcy. Studium na temat nadprzyrodzonego charakteru przypisywanego władzy królewskiej zwłaszcza we Francji i w Anglii*, tł. J.M. Kłoczowski, Warszawa 1998, szczególnie s. 105 – 172.

¹³⁸ O namaszczeniu królów, zob. M. Bloch, *Królowie cudotwórcy*, s. 77 – 94; o rycie koronacyjnym, zob. np. opis koronacji Baldwina, hrabiego Flandrii na cesarza Konstantynopola w 1204 roku. Robert de Clari, *Zdobycie Konstantynopla*, tł. Z. Pentek, Poznań 1997, XCVI, s. 88 – 89, XCVII, s. 89 – 90.

¹³⁹ Zob. np. E.H. Kantorowicz, *Laudes Regiae. A study in liturgical acclamations and Mediaeval ruler worship*, Berkeley-Los Angeles 1946.

¹⁴⁰ Wydaje się, że u początków kultu władców jako świętych leżała męczeńska śmierć, gdyż jedni z pierwszych królów wyniesionych na ołtarze zostali właśnie zamordowani; było tak w wypadku Zygmunta, króla Burgundów (+523), czy Dagoberta II, króla Franków (+680), Edwina i Oswalda (ok. 605 – 642) i Oswina (+651), królów Northumbrii, Sigberta, króla East Anglii, Sigberta II, króla Essexu, Eteberta (ok. 560 – 616), króla Kentu, Edwarda (ok. 962 – 978), króla Anglii, Eryka (ok. 1160 – 1150), króla Szwecji, czy dużo później Edwarda II (+1327) angielskiego, a w Europie Środkowej choćby Waclawa (ok. 907 – 929), księcia czeskiego. Wielu władców zostało wyniesionych na ołtarze ze względu na swoje zasługi dla chrześcijaństwa, szczególnie dla chrystianizacji swojego kraju. Tak było w wypadku Olafa, króla Norwegii (995 – 1030), Włodzimierza (ok. 955 – 1015), księcia Rusi Kijowskiej, czy Stefana,

że element *sacrum* władzy był na pewno nie bez znaczenia. O tym, że element sprawowania władzy i posiadania przez to sakralnej mocy był ważny świadczy chociażby to, że pierwsi święci królowie żyli niezbyt zgodnie z nakazami religii. Jednakże w ogólnym rozrachunku liczył się moment nawrócenia i wynikająca z sakralności władzy charyzma.

W wypadku królowych sytuacja ta była bardziej złożona. Można przyjąć, że część charyzmy dotyczyła także żon, czy córek władców, ale ich rola polityczna, społeczna czy religijna była wynikiem przede wszystkim panujących ówczesnie warunków, gdzie jedyną aktywną rolą na arenie publicznej, jaką mogły piastować kobiety, było zostanie właśnie żoną króla. W wypadku świętych kobiet aktywność ta musiała być równocześnie powiązana z działalnością na rzecz Kościoła. Jednakże nie ulega wątpliwości, że duża część świętych okresu Merowingów to królowe, córki lub siostry królów. Model świętej królowej był niejednokrotnie powiązany z typem świętej zakonnicy, należałoby raczej powiedzieć świętej opatki, którą zostawała członkini dynastii po ufundowaniu klasztoru i zamieszkaniu w nim. Postaram się rozdzielić te funkcje i wskazać na odmienny rodzaj aktywności, który je cechuje.

Wśród świętych królowych widoczny jest interesujący model żony, nawracającej męża na wiarę chrześcijańską. Jest on rzecz jasna powiązany z procesem chrystianizacji poszczególnych regionów Europy, ale ważne jest, że zyskał aprobatę oficjalnego Kościoła. Prezentowany typ świętości ograniczony był do kobiet z rodzin dynastycznych. Model ten sięgał czasów antycznych, choćby przykładu cesarzowej Heleny, która obok tego, że wsławiła się odnalezieniem relikwii Krzyża Świętego, odegrała także aktywną rolę w nawróceniu swe-

króla Węgier (ok. 975 – 1038). Inni z kolei wyróżniali się niezwykle pobożnym życiem, jak na przykład Edward Wyznawca (ok. 1004 – 1066) w Anglii, cesarz Henryk II (973 – 1024), Władysław (1040 – 1095) na Węgrzech, Ludwik IX Święty (1214 – 1270) we Francji. Zob. A. Vauchez, *Sainthood*, s. 159 – 160; tenże, *Święty*, s. 401; G. Klaniczay, *Holy rulers*, s. 62 – 113; J. Le Goff, *Święty Ludwik*, tł. K. Marczevska, A. Kędzierzawka, B. Szczepańska, M. Czajka, Warszawa 2001.

go syna Konstantyna¹⁴¹ Model ten w oczach przedstawicieli ówczesnego Kościoła znajdował teologiczne uzasadnienie w wersecie *1 Listu do Koryntian*: „Uświęca się bowiem mąż niewierzący dzięki swej żonie” [1 Kor 7,14], a także często był wysławiany w listach ówczesnych papieży i biskupów skierowanych do owych świętych królowych¹⁴² Wzorcową postacią świętej kobiety, wprowadzającej męża w tajniki wiary chrześcijańskiej, w okresie średniowiecza była Chlotylda (Chrodechilda) (ok. 474 – 545), żona Chlodwiga. Jej nalegania na męża barwnie przedstawił Grzegorz z Tours w swoich *Historiach*¹⁴³ W następnych pokoleniach frankijskich księżniczek można spotkać jej naśladowczynię, jak na przykład Chlodozyndę (zm. przed 586), wnuczkę Chlotyldy, która nawróciła na katolicyzm swego męża, wyznającego arianizm króla Longobardów, Alboina¹⁴⁴ Podobnie Teodelinda, żona innego ariańskiego władcy Longobardów Agilulfa, która aktywnie wspierała również misję Kolumbana w państwie Longobardów¹⁴⁵ W taki sam sposób przedstawiane były niektóre żony królów anglosaskich. Tutaj także mamy do czynienia z powiązaniem z Chlotyldą, jej prawnuczką, Berta odegrała bowiem znaczącą rolę w nawróceniu swego męża, króla Kentu, Aethelbertha¹⁴⁶ Również w wizygockiej Hiszpanii można spotkać królowe, nawracające swoich mężów na katolicyzm. Takim przykładem są Chlotylda, córka fran-

¹⁴¹ Zob. J.A. McNamara, „*Imitatio Helenae*”: *Sainthood as an attribute of queenship*, [w:] *Saints. Studies in hagiography*, red. S. Sticca, Binghamton-Nowy Jork 1996, s. 60 – 80.

¹⁴² O modelu królowej nawracającej męża, zob. J.T. Schulenburg, *Sexism and the celestial gynaeceum*, s. 120 – 121; teże, *Femal sanctity*, s. 105 – 106; teże, *Forgetful of their sex*, s. 177 – 200. W tych trzech publikacjach liczne odnośniki źródłowe.

¹⁴³ Grzegorz z Tours, *Historie. Historia Franków*, tł. K. Liman, T. Richter, Kraków 2002, ks. II, 29 – 31, s. 124 – 127. Zob. C. Nolte, *Conversio und christianitas. Frauen in der Christianisierung vom 5. bis 8. Jahrhundert*, Stuttgart 1995, s. 72 – 86. Por. też R. Pernoud, *Kobieta w czasach katedr*, tł. I. Badowska, Warszawa 1990, s. 11 – 29.

¹⁴⁴ Zob. C. Nolte, *Conversio und christianitas*, s. 86 – 94.

¹⁴⁵ Tamże, s. 122 – 130.

¹⁴⁶ Tamże, s. 101 – 112.

kijskiej Chlotyldy, a żona Amalaryka oraz Ingunda, córka Sigeberta I i Brunhildy, a żona wizygockiego króla Hermanegilda¹⁴⁷

Po trwającym kilka wieków uśpieniu, model władczyni nawracającej męża lub syna na wiarę chrześcijańską odżył ponownie w czasie chrystianizacji „młodszej Europy” około roku 1000. Na polskim gruncie postacią taką była Dobrawa (zm. 977)¹⁴⁸, na Rusi Olga (ok. 879 – 969)¹⁴⁹. Żony nawracające swoich mężów na chrześcijaństwo nie zawsze były oficjalnie uznawane za święte, nie zawsze nawet były czczone jako święte, ale zawsze w tekstach im poświęconych przypomniano ich zasługi dla chrześcijaństwa i Kościoła, a ich postacie były znane i cenione.

Drugi model świętości prezentowany w żywotach władczyń tego czasu, to królowa, która aktywnie działała na rzecz Kościoła¹⁵⁰. Mamy tutaj do czynienia przede wszystkim z fundowaniem instytucji kościelnych, takich jak kościoły, czy też klasztory. Święta królowa odznaczała się także wielkim szacunkiem w stosunku do przedstawicieli Kościoła, szczególnie biskupów, ale jednocześnie nie szczędziła im słów krytyki. Na terenie Galii Merowingów do takich postaci można zaliczyć wspomnianą już Chlotyldę, żonę Chlodwiga, która była przedstawiana jako dobrodziejka Kościoła, założycielka klasztorów oraz wspoma-

¹⁴⁷ Tamże, s. 95 – 101.

¹⁴⁸ Anonim tzw. Gall, *Kronika polska*, ks. I, rozdz. 5, s. 18 – 19. „W końcu [Mieszko] zażądał w małżeństwo jednej bardzo dobrej chrześcijanki z Czech, imieniem Dąbrówka. Lecz ona odmówiła poślubienia go, jeśli nie zarzuci owego drożnego obyczaju [pogańskiego] i nie przyrzeknie zostać chrześcijaninem. Gdy zaś on na to przystał, że porzuci ów zwyczaj pogański i przyjmie sakramenta wiary chrześcijańskiej, pani owa przybyła do Polski [...], ale nie pierwszej podzieliła z nim łożę małżeńskie, aż powoli i pilnie zaznajamiając się z obyczajem chrześcijańskim i prawami kościelnymi, wyrzekł się błędów pogaństwa i przeszedł na łono matki-Kościola” Zob. J. Dobosz, *Monarchia i możni wobec Kościoła w Polsce do początku XIII wieku*, Poznań 2002, s. 32 – 35.

¹⁴⁹ *Powieść minionych lat*, tł. F. Sielicki, Wrocław-Warszawa-Kraków 1999, 24, s. 50 – 51. Zob. też J.T. Schulenburg, *Forgetful of their sex*, s. 201 – 209.

¹⁵⁰ Zob. J.T. Schulenburg, *Forgetful of their sex*, s. 67 – 73.

gająca potrzebujących chrześcijanka. Jej postępowanie naśladowały inne Merowińskie królowe, jak na przykład Radegunda z Poitiers (518 – 587)¹⁵¹ córka króla Turyngów Bertechara, która po wojnach z Frankami zastała wzięta do niewoli i dostała się na dwór Chlotara I, gdzie po pewnym czasie została jego żoną. W państwie Ottonów należy wymienić przede wszystkim królową Matyldę (ok. 895 – 968), żonę Henryka I, która ufundowała trzy klasztory kobiece w Quedlinburgu, Enger i Nordhausen. Szczególnie ten pierwszy stanowił istotne centrum kulturalne ówczesnej Germanii. Jej następczyni, cesarzowa Adelajda (931 – 999), znana z żywota napisanego przez Odilona z Cluny, obdarowywała liczne klasztory, a również ufundowała kilka. Wspomnieć należy również o Kunegundzie (ok. 975 – 1033), żonie cesarza Henryka II. Była ona aktywną towarzyszką męża w zarządzaniu sprawami państwowymi, a także zasłużyła się w oczach biografa wspomaganiami wielu instytucji kościelnych oraz założeniem klasztoru dla kobiet w Kaufungen w Hesji, do którego sprowadziła relikwie Krzyża i do którego wstąpiła po śmierci męża.

Przeprowadzona przez Patricka Corbeta analiza kultu świętych kobiet z dynastii ottońskiej, wprowadza również inny element, który będzie istotny z punktu widzenia dalszej analizy. W kontekście budowania politycznej roli kultu świętych, w tym konkretnym wypadku prestiżu nowej dynastii cesarskiej, daje się wyraźnie zauważyć aktywne wykorzystanie kultu świętych kobiet, należących do dynastii. Jest to widoczne szczególnie jeżeli weźmie się pod uwagę „opóźnienie” promowania kultu świętych królowych i cesarzowych w stosunku do czasu ich śmierci, przy jednoczesnym wysuwaniu na plan pierwszy powiązań dynastycznych¹⁵². Model ten był następnie widoczny w XIII wieku w wypadku powiązań polskich,

¹⁵¹ O Radegundzie zob. P. Ranft, *Women and the religious life*, s. 22 – 24; J.A. McNamara, *Radegund, queen of the Franks and Abbes of Poitiers (ca. 525 – 587)*, [w:] *Sainted women of the dark ages*, red. i tł. J.A. McNamara, J.E. Halborg, E.G. Whatley, Durham-Londyn 1992, s. 60 – 65.

¹⁵² Zob. P. Corbet, *Les saints ottoniens. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an Mil*, Sigmaringen 1986.

czeskich i węgierskich księżniczek ze świętą Elżbietą, jednakże wtedy związki te miały raczej charakter dynastyczno-duchowy niż królewski, jak w wypadku świętych kobiet z okresu ottońskiego.

Wszystkie święte królowe patronki Kościoła zasłużyły się także hojną działalnością charytatywną na rzecz ubogich i potrzebujących, ale przede wszystkim należy wspomnieć, że aktywne wspieranie Kościoła w ówczesnej rzeczywistości było jednocześnie działalnością polityczną, wspomagającą relacje państwo-Kościół, stąd też niekiedy kobiety te były ukazywane jako patronki dynastii lub nawet państwa. Tak właśnie było w wypadku dynastii Ottonów, gdzie według oficjalnie promowanej koncepcji to właśnie po stronie żon władców znajdowała się moc sprawowania władzy politycznej.

Najpełniej jednakże aktywność świętych kobiet tego czasu mogła rozwinąć się w klasztorze. Monastycyzm tego okresu był zjawiskiem elitarnym, stąd wśród świętych zakonnicy spotyka się częściej fundatorki i opatki oraz kobiety spełniające inne funkcje w konwentach. Jako żony, siostry, czy córki królewskie kobiety te były ciągle ograniczone patriarchalną władzą, dopiero zamieszkanie w klasztorze, często stanie na czele konwentu, dawało im stosunkowo dużą niezależność, a przede wszystkim częściowo wrywało z familiarnych powiązań obecnych na dworze. Nie znaczy to jednakże, że święte zakonnice ograniczyły swoją publiczną działalność, wprost przeciwnie. Warto również pamiętać, że szereg kobiet, które w pierwszym okresie życia były żonami władców, po ich śmierci wstępowało do klasztoru, rozpoczynając drugą świętą karierę. Popularność modelu świętej zakonnicy wymaga jednakże krótkiego spojrzenia na dzieje monastycyzmu kobiecego w omawianym okresie¹⁵³

Tradycyjnie przeszczepienie monastycyzmu na zachód Imperium przypisuje się Marcinowi z Tours (316 – 397), którego uważa się za założyciela pierwszych klasztorów dla męż-

¹⁵³ Bibliografię na temat kobiecych wspólnot monastycznych zebrał M. Derwich, *Monastycyzm benedyktyński w średniowiecznej Europie i Polsce. Wybrane problemy*, Wrocław 1998, s. 166 – 172.

czyzn¹⁵⁴ Niejasne informacje pozwalają wnosić, że obok fundacji dla mężczyzn w Ligugé (363) i Marmoutier (371) założył on również domy dla kobiet¹⁵⁵ W Prowansji, w końcu IV albo na początku wieku V Honorat z Arles (zm. 429) utworzył słynny klasztor w Lerynie (Lerin), wspólnotę przeznaczoną zarówno dla kobiet, jak i mężczyzn, opartą o zasady funkcjonowania klasztorów pachomiańskich¹⁵⁶ W tym samym czasie, około 410 roku, Jan Kasjan (ok. 360 – 435) założył w Marsylii podwójną wspólnotę dla kobiet i mężczyzn¹⁵⁷ Ostatnim z prekursorów kobiecego monastycyzmu w Galii był Cezary z Arles (470 – 542), który w początkach VI wieku w swojej siedzibie biskupiej założył klasztor dla swojej siostry Cezarii i napisał dla niego regułę¹⁵⁸ Przytoczone przykłady nie opisują wszystkich klasztorów kobiecych, jednakże należy podkreślić, że w swoich początkach monastycyzm zachodni był zjawiskiem typowo męskim. Sytuacja ta zmieniła się w Galii wyraźnie z początkiem wieku VI, by po 100 latach wejść w swoje szczytowe stadium. Jak wykazały badania J.T. Schulenburg, „złotym wiekiem” fundowania klasztorów kobiecych w Galii i w Anglo-Saskiej Brytanii był właśnie okres od roku 600 do 700.

Rozważając kwestię powstawania klasztorów kobiecych w okresie wczesnego średniowiecza, należy pamiętać, że Europa tego czasu nie mogła być traktowana jako obszar jednorodny. Przede wszystkim trzeba wziąć pod uwagę kwestię postępów chrystianizacji. Po wcześnie schrytianizowanej Italii i południowej Galii państwo Franków przyjęło chrzest w końcu V wieku. Irlandię można uznać za schrytianizowaną w tym samym

¹⁵⁴ Zob. J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie w tworzącej się Europie*, s. 77 – 78; F. Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrhundert)*, Monachium-Wiedeń 1965, s. 19 – 46.

¹⁵⁵ Zob. J.T. Schulenburg, *Women's monastic communities*, s. 264.

¹⁵⁶ Tamże, s. 264; F. Prinz, *Frühes Mönchtum*, s. 47 – 87; J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie w tworzącej się Europie*, s. 78 – 84.

¹⁵⁷ Zob. J.T. Schulenburg, *Women's monastic communities*, s. 264; F. Prinz, *Frühes Mönchtum*, s. 47 – 87; J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie w tworzącej się Europie*, s. 78 – 84.

¹⁵⁸ Zob. J.T. Schulenburg, *Women's monastic communities*, s. 264.

Tabela 3. Fundacje klasztorów kobiecych w Anglii, Niemczech i Szwajcarii, Francji i Belgii

Lata	Brytania ¹⁾		Francja i Belgia ¹⁾		Niemcy ²⁾
	Liczba	Procent	Liczba	Procent	Liczba
500 – 549	0	0	8	7,4	1
550 – 599	0	0	19	12,2	1
600 – 649	9	31,0	25	24,5	2
650 – 699	38	40,4	52	32,7	1
700 – 749	7	26,9	8	12,7	9
750 – 799	1	6,3	11	12,1	6
800 – 849	4	33,3	12	8,2	7
850 – 899	2	18,2	8	7,5	19
900 – 949	3	13,6	6	4,4	1
950 – 999	5	19,2	13	5,6	13
1000 – 1049	1	6,3	28	5,2	14
1050 – 1099	6	10,5	33	3,4	3
Razem	76		223		77

Źródło: ¹⁾ J.T. Schulenburg, *Women's monastic communities*, s. 266; ²⁾ *Monasticon*, [w:] matrix.bc.edu (uwaga: dane dotyczą współczesnych granic politycznych, stąd np. do terenu Niemiec wliczane są obszary będące pod władaniem Franków)

czasie, Hiszpanię w końcu VI wieku, Brytanię w końcu VII, a Germanię w końcu wieku VIII. Należy też brać pod uwagę drogi chrystianizacji i wzorców religijnych: Italia schrytianizowana przez przybyszy ze Wschodu, do momentu opracowania własnych reguł, stamtąd czerpała wzorce monastycyzmu. Irlandia została schrytianizowana przez przybyszów z Rzymu, by „oddać” z kolei chrześcijaństwo Galii ze swoją specyficzną wersją monastycyzmu, zawartą w kolumbańskiej regule, a Brytania była schrytianizowana z dwóch kierunków – rzymskiego i iryjskiego, by z kolei przekazać wzorce monastyczne Germanii.

W każdym ze wspomnianych regionów monastycyzm kobiecy rozwijał się zgodnie z panującymi lokalnie warunkami. Wahania fal nowych fundacji i upadanie istniejących klasztorów, zależały od wielu czynników: warunków społecznych, kon-

fliktów zbrojnych, stopnia schryistianizowania społeczeństwa, przenikania wzorców i wielu innych czynników.

W każdym z wymienionych regionów wyróżnić można kilka znaczących postaci kobiet, które związane były z działalnością monastyczną: fundowały klasztory, same do nich wstępowały, były uznawane za patronki krajów, regionów czy poszczególnych klasztorów. W Galii taką postacią była wspomniana już Radegunda z Poitiers, fundatorka klasztoru Świętego Krzyża. Była ona jedną z najlepiej znanych postaci kobiecych tego okresu, gdyż zachowały się jej dwa żywoty oraz szeroka relacja Grzegorza z Tours¹⁵⁹. W Irlandii tego czasu trudno pominąć Brygidę z Kildare (ok. 456 – 524/525), uznawaną wraz ze świętym Patrykiem za patronkę Wyspy. Jak określiła to Patricia Ranft „Brygida wprowadziła we wspólnotach kobiecych, funkcjonujących w jej czasach dyscyplinę, organizację i duchowość która miała charakteryzować iryjski monastycyzm przez wieki”¹⁶⁰. Równoległe z Brygidą w Irlandii działały Darerca, zwana również Moniną (koniec V – początek VI wieku) oraz Ita (zm. ok. 570). Obie były założycielkami kobiecych wspólnot zakonnych, w charakterystycznym dla kościoła iryjskiego ryście¹⁶¹. W Brytanii pierwsze wspólnoty dla kobiet zostały ufundowane między 630 a 640 rokiem w Folkestone przez Eanswithę, córkę jednego z królów Kentu oraz w 633 roku przez królową Northumbrii, Ethelbergę, w Lyming¹⁶². Jak z tego wynika, klasztory żeńskie w Brytanii powstawały zarówno w rzymskiej, jak i w iryjskiej strefie wpływów chrześcijaństwa na Wyspie.

Interesującą cechą monastycyzmu kobiecego w okresie wczesnego średniowiecza było zakładanie klasztorów podwójnych. Klasztory takie istniały, jak wskazałem wyżej, również w epoce starożytnej, jednakże od wieku VII stały się popularne

¹⁵⁹ Zob. część I, przyp. 19.

¹⁶⁰ P. Ranft, *Women and the religious life*, s. 16.

¹⁶¹ Zob. R. Bulas, *Brygida, Ita i Darerka – święte Kościoła celtyckiego*, [w:] *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej*, s. 64 – 77 gdzie bibliografia. O charakterystycznych cechach Kościoła iryjskiego, zob. J. Strzelczyk, *Iroszkoci*, s. 21 – 40.

¹⁶² J.T. Schulenburg, *Women's monastic communities*, s. 265; teźże, *Forgetful of their sex*, s. 85, 195 – 199.

i o wiele bardziej liczne. Szczególnie Brytania, północna Galia, oraz Germania były obszarami ich zagęszczenia. Był to także okres licznych akcji misyjnych na kontynencie, podejmowanych przez przybyszów z Wysp Brytyjskich. W kontekście monastycyzmu kobiecego interesującym zjawiskiem było przenoszenie się mniszek z klasztorów anglosaskich do tych zakładanych na kontynencie¹⁶³ Wśród klasztorów podwójnych w Galii tego czasu wymienić należy wspólnoty w Brie, Chelles i Andalys, wszystkie w pobliżu Paryża. Dwa ostatnie zostały założone przez Chlotyldę, żonę Chlodwiga, a następnie odnowione przez królową Matyldę, żonę Chlodwiga II. W klasztorze w Chelles przebywała przez rok Hilda (614 – 680), późniejsza opatka słynnych podwójnych klasztorów brytyjskich w Hartlepool i Whitby.

Istotne było to, że w części klasztorów podwójnych przewodzili nie opaci ale opatki. Tak właśnie było w Whitby, ale i w Ely, Folkstone, Sheppy, Barking czy Wimborne. Przełożone tych wszystkich klasztorów zostały wezwane przez arcybiskupa Canterbury na synod w 704 roku¹⁶⁴ Zapewne pozycja opatek w tych wspólnotach nie wynikała wyłącznie z organizacyjnych rozwiązań wewnątrz klasztoru, ale przede wszystkim z ich pozycji społecznej i silnego charakteru, który pozwalał im domagać się określonego traktowania, stosownego do ich wysokiego stanu. Jednakże takie rozwiązania prowokowały z czasem ostry sprzeciw hierarchów Kościoła. Nieprzypadkowo też w anglosaskim Kościele podnosiły się najsilniej głosy przeciw funkcjonowaniu klasztorów podwójnych.

Anglosasko-germańskie związki są z kolei widoczne w wypadku podwójnych klasztorów kobiecych, związanych z działalnością Winfryda-Bonifacego (672/74 – 754), misjonarza wysłanego w początkach VIII wieku do Fryzji, a następnie Hesji, Turynгии i Bawarii¹⁶⁵ Dotykamy tutaj podobnego zagadnienia, jakie

¹⁶³ Zob. P. Ranft, *Women and the religious life*, s. 25; J.T. Schulenburg, *Women's monastic communities*, s. 267

¹⁶⁴ P. Ranft, *Women and the religious life*, s. 27

¹⁶⁵ Zob. J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, Warszawa 1997, s. 109 – 126; M. Kanior, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 2: *Średniowiecze w Kościele zachodnim (od IX do XVI wieku)*, Kraków 2002, s. 318 – 319.

można było obserwować w wypadku kontaktów Ojców Kościoła z patrycjuszkami rzymskimi w IV wieku. Otóż wokół Bonifacego funkcjonował również krąg kobiet, z którymi korespondował i współpracował, i który aktywnie wspierał go w działalności misjonarskiej w Germanii¹⁶⁶ Jedną z najważniejszych postaci kobiecych z kręgu Bonifacego była Lioba/Leoba (zm. 782), daleka krewna Bonifacego, która na jego wezwanie przybyła na kontynent i wraz kilkoma towarzyszkami zakładała tam klasztory¹⁶⁷ Wiadomo, że sprowadzone przez misjonarza mniszki anglosaskie Chunihilda i Berthgita, prowadziły szkołę w Turyngii, Tekla została opatką w Kitzingen, zaś Lioba opatką klasztoru podwójnego w Bischofsheim. Inny klasztor podwójny z terenu Germanii w Heidenheim był związany z działalnością kolejnej kobiety z kręgu Bonifacego, Walburgi (710 – 779). Przybyła ona do Germanii na wezwanie misjonarza z klasztoru w Wimborne, gdzie została umieszczona przez swoich braci Wynnebalda i Willibalda. Wiadomo, że Walburga była wykształconą kobietą, znającą łacinę, grekę, matematykę, botanikę, literaturę i muzykę¹⁶⁸

Ważną kwestią związaną z istnieniem klasztorów kobiecych był fakt, że do XIII wieku do momentu powstania spisanej reguły klarysek, wszystkie domy zakonne dla kobiet kierowały się regułami ułożonymi przez mężczyzn. Pierwszą regułą spisaną specjalnie dla żeńskich wspólnot stworzył święty Augustyn dla klasztoru swojej siostry w Hipponie. Treść reguły powstała zapewne około 396 – 397 roku, jednakże jej żeńska odmiana dopiero około 411¹⁶⁹ Trudno przypusz-

¹⁶⁶ Zob. J.T. Schulenburg, *Forgetful of their sex*, s. 333 – 335; L. Eckens-
tein, *Women under monasticism: Chapters on Saint-Lore and convent life be-
tween A.D. 500 and A.D. 1500*, Nowy Jork 1963 (pierwsze wydanie, Cambridge
1896), s. 118 – 134.

¹⁶⁷ Zob. J.T. Schulenburg, *Forgetful of their sex*, s. 332 – 333; L.M. Bitel,
Women in early Medieval Europe, 400 – 1100, Cambridge 2002, s. 141 – 144.

¹⁶⁸ Zob. J.T. Schulenburg, *Forgetful of their sex*, s. 101 – 102.

¹⁶⁹ Treść reguły Augustyna zob. A. Bober, *Antologia patrystyczna*, Kra-
ków 1965, s. 268 – 276; św. Augustyn, *Pisma monastyczne*, tł. P. Nehring,
M. Starowieyski, R. Szaszka, Kraków 2002, s. 155 – 168 (*Praeceptum*),
s. 169 – 172 (*Obiurgatio*). W tym wydawnictwie, zob. szczególnie wstęp au-
torstwa P. Nehringa. M. Kanior, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*,
t. 1, s. 214 – 215.

czać, jak wskazał Przemysław Nehring, czy mniszki żyjące w tym samym mieście przez tak długi czas, nie zetknęły się z regułami panującymi w męskim klasztorze i nie stosowały ich wcześniej¹⁷⁰ Prawdziwie zachodnią była jednakże dopiero reguła dla dziewic spisana przez Cezarego z Arles dla klasztoru jego siostry Cezarii, jednakże jej oddźwięk był nikły. Zapewne była ona używana tylko w dwóch klasztorach, w Arles oraz w Poitiers, w klasztorze Świętego Krzyża, założonym przez Radegundę¹⁷¹ Z końca VI wieku z terenu Wizygockiej Hiszpanii pochodziła reguła dla dziewic Leandra z Sewilli (ok. 540 – 601), brata Izydora i jego następcy na biskupstwie. Spisał on ją w formie listu skierowanego do siostry Florentyny¹⁷² W wieku VII Donat z Besançon (590/596 – 660), uczeń Kolumbana, spisał własną regułę dla kobiet, będącą połączeniem zaleceń Cezarego z Arles, Kolumbana i Benedykta z Nursji¹⁷³ Reguła Donata była przeznaczona dla założonego przez jego matkę, Fabię, klasztoru kobiecego Jussa-Moutiers, w którym przebywała również jego siostra¹⁷⁴ Ta jednakże, podobnie jak reguła Cezarego, nie przyjęła się szeroko, ale jak wskazał Marian Kanior, był to tekst, gdzie po raz pierwszy w Galli wspomniana została reguła Benedykta¹⁷⁵ Następne przepisy skierowane dla kobiet w klasztorach zostały spisane w połowie VII wieku przez anonimowego autora. Być może są one pochodzenia iroszkockiego, a być może

¹⁷⁰ P. Nehring, *Wstęp do: Święty Augustyn, Pisma monastyczne*, s. 77
79.

¹⁷¹ Treść reguły, zob. Cezary z Arles, *Pisma monastyczne*, tł. E. Czerny, M. Borkowska, J. Piłat, Kraków 1994, s. 55 – 82; zob. też M. Kanior, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1, s. 252 – 253.

¹⁷² Tekst reguły, zob. *Starożytne reguły zakonne*, Warszawa 1980, s. 271 – 300; zob. też M. Kanior, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1, s. 225 – 226.

¹⁷³ Tekst, zob. *Regula ad virgines*, [w:] PL 87, 273 – 298; tłumaczenie angielskie, zob. *The rule of Donatus of Besançon*, tł. J.A. McNamara, J. Halborg, [w:] J.A. McNamara, *The ordeal community*, Toronto 1993, s. 32 – 73.

¹⁷⁴ Zob. K. Kuźmiak, *Donat z Besançon*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 4, kol. 109.

¹⁷⁵ M. Kanior, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 2, s. 14.

autorem ich był Walderbert z Leuxeil. Teksty te są znane pod tytułem *Regula cuiusdam patris ad virgines* i są kompilacją przepisów Benedykta i Kolumbana¹⁷⁶

Większość klasztorów kobiecych Galii oraz Germanii okresu VII – VIII wieku kierowała się regułami Kolumbana (543 lub 561 – 615), mnicha iroszkockiego, który spisał ją specjalnie dla zakładanych przez siebie na kontynencie wspólnot zakonnych¹⁷⁷ oraz regułą Benedykta z Nursji¹⁷⁸ zredagowaną dla męskiego klasztoru w Monte Cassino około 530 roku. Ta ostatnia była, począwszy od VIII wieku, forsowana przez synody karolińskie jako obowiązująca we wszystkich wspólnotach¹⁷⁹. Obok wspólnych dla obydwu płci postanowień, jak na przykład bezwzględne podporządkowanie się przełożonemu, wyzbycie się dóbr materialnych, czy składanie określonych ślubów, w wypadku klasztorów kobiecych narzucała ona ścisłą klauzurę, co miało ogromny wpływ na kształt żeńskiego monastycyzmu w wiekach następnych.

Wydaje się interesujące, że właśnie te reguły, napisane dla klasztorów męskich, a modyfikowane tylko dla potrzeb wspólnot kobiecych cieszyły się największą popularnością, a nie były najszerzej stosowane te, które powstały specjalnie dla kobiet¹⁸⁰. Interesujące jest także to, że kobiety monastycyzm tego czasu stworzył po raz pierwszy miejsca, które mogły być zamieszkałe wyłącznie przez kobiety. Zakładając, że pamięć o istnieniu niektórych „kobiecych” kultów starożytności zatarła się, z punktu widzenia społecznych dziejów średniowiecznej Europy była to istotna nowość.

¹⁷⁶ *Regula cuiusdam Patris ad virgines*, PL, 88, kol. 1053 – 1070; tłumaczenie angielskie, zob. *The rule of certain father to the virgins*, tł. J.A. McNamara, J. Halborg, [w:] J.A. McNamara, *The ordeal community*, s. 75 – 101.

¹⁷⁷ Tekst, zob. *Starożytne reguły zakonne*, s. 242 – 262.

¹⁷⁸ Tekst, zob. Święty Benedykt z Nursji, *Reguła*, tł. A. Świderkówna, Kraków 1994, s. 24 – 263.

¹⁷⁹ L.M. Bitel, *Women in Early Medieval Europe*, s. 149. M. Kanior, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 2, s. 15 – 18. O swoistej „rywalizacji” reguł Kolumbana i Benedyktyna, zob. J. Strzelczyk, *Iroszkoci*, s. 126 – 134.

¹⁸⁰ Porównanie reguł, zob. L.M. Bitel, *Women in Early Medieval Europe*, s. 137 – 140.

Wracając do prezentacji modeli świętości kobiet wczesnego średniowiecza, można zauważyć, że przez cały ten okres model świętej zakonnicy był typem dominującym (około połowa wszystkich świętych kobiet średniowiecza to mniszki), jednakże w zależności od konkretnych warunków historycznych przybierał różną formę. Model ten pozostawał w ścisłej łączności z opisanym procesem powstawania i istnienia klasztorów dla kobiet, a odmiany owego modelu były z kolei powiązane z możliwościami pełnienia przez kobiety funkcji publicznych.

Warto wskazać, że w okresie złotego wieku monastycyzmu kobiecego w Galii, czyli w wieku VII oraz w VIII – IX wieku, w Germanii wśród kobiet wywodzących się z rodów arystokratycznych, można zauważyć bardzo silne dążenie do zamieszkania w klasztorze. Było to rzecz jasna powiązane z polityką rodów, które chciały mieć kontrolę nad fundowanymi przez siebie i na swoich ziemiach klasztorami, jednakże pewien monastyczny ferwor był widoczny. W żywocie Leoby można przeczytać: „Wielu szlachetnie urodzonych i wpływowych mężczyzn oddawało swoje córki Bogu, aby żyły w klasztorze w wiecznej czystości; wiele wdów również porzucało swoje domy, składając śluby czystości i przyjmując welon w klasztorze”¹⁸¹

W okresie wczesnego średniowiecza, a szczególnie w wiekach VII i VIII, prawie połowa z grupy świętych zakonnicy piastowała funkcje opackie, były fundatorkami, a następnie administratorkami założonych przez siebie klasztorów¹⁸². Żywoty tego czasu podkreślają ich aktywność na arenie fundacyjnej, gospodarczej, administracyjnej czy wreszcie budowlanej. Tak było w wypadku najbardziej znanej królowej-mniszki tego czasu, wspomnianej już Radegundy z Poitiers (VI wiek), ale i opatki Aurei w jej klasztorze w Paryżu, Sexeburgii w Sheppey, Testy w Wimborne, Beggi w Andenne, Hadelogi w Kitzingen i wielu innych¹⁸³

¹⁸¹ Cytat za J.T. Schulenburg, *Forgetful of their sex*, s. 77.

¹⁸² Zob. J.T. Schulenburg, *Sexism and the celestial gynaeceum*, s. 122 – 123.

¹⁸³ Zob. J.T. Schulenburg, *Femal sanctity*, s. 109. Por. też R.W. Southern, *Western society and the Church in the Middle Ages*, Londyn 1990, s. 228 – 230; P. Ranft, *Women and the religious life*, s. 24 – 29.

Popularność modelu świętej zakonnicy wiązała się z kwestią wyłączenia kobiet z życia liturgicznego i pełnienia urzędów kościelnych. Kobiety nie mogły nauczać, głosić kazań ani interpretować świętych tekstów¹⁸⁴. Bycie zakonnicy stwarzało jedyną możliwą drogę aktywnego uczestniczenia w życiu Kościoła. Z kolei wysoka pozycja społeczna świętych zakonnicy dawała im stosunkowo dużą swobodę działania i niezależność od męskiego świata. Teoretycznie tylko zwierzchnicy kościelni mogli przekraczać progi kobiecych monasterów, stąd życie wewnątrz klasztoru było życiem według kobiecych reguł i zasad, mimo że kierowane było przepisami dyktowanymi przez mężczyzn.

Innym modelem świętości popularnym wśród kobiet okresu wczesnego średniowiecza był typ rekluzy, kobiety dobrowolnie zamkniętej w pustelni czy celi przy kościele lub klasztorze i tam wiodącej życie. Jednakże szczyt popularności tego modelu dopiero nadejdzie, kiedy od XI wieku, szczególnie na Wyspach Brytyjskich oraz w północnej Francji i Niderlandach powstanie szereg pustelni dla kobiet. Ideologicznie kobiety te nawiązywały do okresu starożytnego chrześcijaństwa, a szczególnie do anachoretów i matek pustyni, konkretnie do postaci Marii Egipcjanki. W Anglii powstał nawet tekst, *Ankren wisse* będący swego rodzaju regułą dla rekluz, podkreślający te starożytne związki.

Bycie rekluzą było związane ze skazaniem się na bezmiejscowość, stąd też wiadomości o nich są niezwykle skąpe i głównie ograniczają się do grupowego wspomnienia istnienia takich kobiet. Tak było na przykład w *Żywocie św. Jadwigi*, gdzie wspomniane były śląskie rekluzy¹⁸⁵, jednakże nie wiadomo nic o ich imionach a nawet miejscach, gdzie przebywały.

Przełom w kreowaniu modelu świętości kobiecej nastąpił od połowy VIII wieku, w wyniku zmian, jakie zaszły na kontynencie w ówczesnym społeczeństwie za panowania Karolingów. Z jednej strony przemiany te zachodziły na skutek pojawienia

¹⁸⁴ Zdarzały się jednakże na tym polu wyjątki, jak na przykład Hildegarda z Bingen, która otrzymała prawo głoszenia kazań do kobiet.

¹⁸⁵ *Vita sanctae Hedwigis*, [w:] *MPH*, t. 4, s. 546.

się w Kościele tendencji centralizujących, zmierzających do poddania kobiet i ich klasztorów ścisłej klauzurze i segregacji od mężczyzn¹⁸⁶ Inną przyczyną zmian było wzmocnienie władzy centralnej w nowym państwie Karolingów. Nowa dynastia generalnie ograniczyła władzę poszczególnych rodów arystokratycznych oraz przeniosiła szereg ceremonialnych elementów władzy w sferę publiczną. Pozycja kobiet w takim kontekście uległa ograniczeniu na rzecz męskiej władzy miecza, władzy widzialnej i symbolicznej. J.T. Schulenburg tak scharakteryzowała ten okres: „Reformatorzy karolińscy (po których nastąpiły reformy kluniacka i gregoriańska) wprowadzili politykę, która próbowała regulować działania: ograniczyć zaangażowanie kobiet w życie publiczne Kościoła i społeczeństwa poprzez wydzielenie »właściwej« kobiecej sfery i wyznaczenie kobiecej natury, możliwości, praw i odpowiedzialności”¹⁸⁷ Taka polityka owocowała wieloma poczynaniami, mającymi wprowadzić ograniczenia w stosunku do aktywności kobiet w sferze publicznej poprzez wyraźne nawoływanie do przestrzegania klauzury, odwoływanie się do maskulinistycznych stereotypów kobiecości, obecnych szczególnie wśród ludzi Kościoła, oraz powiązania tych elementów z dążeniem mężczyzn do dominacji w sferze społecznej i politycznej.

Wskazuje się także na niespokojny okres w historii Europy, najazdy Wikingów na północną Francję, Maurów na Hiszpanię i Węgrów na Germanię. Spowodowały one zniszczenie wielu klasztorów kobiecych i męskich. Te pierwsze miały jednakże o wiele mniejszą szansę na odbudowę z ruin i ponowny rozkwit¹⁸⁸

Dość powszechne stały się także oskarżenia kierowane pod adresem klasztorów kobiecych, a szczególnie klasztorów podwójnych, związane z nieprzestrzeganiem reguły i niemo-

¹⁸⁶ Zob. S.F. Wemple, *Women from the fifth to the tenth century*, [w:] *A history of women in the West*, t. 2: *Silences of the Middle Ages*, red. Ch. Klapisch-Zuber, Cambridge (USA)-Londyn 1992, s. 183 – 194.

¹⁸⁷ J.T. Schulenburg, *Femal sanctity*, s. 115.

¹⁸⁸ Zob. J.T. Schulenburg, *Women's monastic communities*, s. 275 – 276; L.M. Bitel, *Women in early medieval Europe*, s. 144 – 147.

ralnym trybem życia mniszek. Miały one źródło w rzeczywistym stanie rzeczy, ale i wynikały zapewne z dążenia hierarchii Kościoła do ścisłego podporządkowania i regulowania życia religijnego. Należy jednakże zauważyć, że szereg tych oskarżeń było wysuwanych także pod adresem domów męskich¹⁸⁹

W tym czasie również były likwidowane lub przejmowane przez mężczyzn istniejące we wcześniejszym okresie domy podwójne. R.W. Southern tak scharakteryzował ten okres w kontekście pozycji kobiet: „W tym wspaniałym okresie fundacji monastycznych, od początku X do początku XII wieku, pozycja kobiet w życiu monastycznym doznawała ostrego upadku. Instytucja klasztoru podwójnego, a szczególnie dominująca pozycja kobiet wewnątrz nich, stała się celem ataku”¹⁹⁰

Można także zauważyć, przynajmniej na terenie Francji, zmianę podejścia dynastów i możnych do polityki fundacyjnej. Podczas gdy we wcześniejszym okresie królowe oraz przedstawicielki arystokracji aktywnie działały na rzecz fundacji kobiecych, obecnie sytuacja się zmieniła i większą uwagę fundatorów skupiały klasztory męskie, a szczególnie kongregacja w Cluny¹⁹¹

W okresie władzy Karolingów można także dostrzec pewne zmiany w ogólnym pojmowaniu świętości oraz w samych tekstach hagiograficznych, dotyczących kobiet. Jak wykazała w swojej analizie Julia M. Smith idea świętości w kontekście kobiet nabrała znaczenia familiarnego. Święte tego czasu przedstawiane były nie tylko jako osoby pochodzące ze znamienitych rodów, szczącących się wysokim pochodzeniem społecznym, ale przede wszystkim jako kobiety, które były związane silnymi więzami ze swoimi rodami. Stąd częstym motywem hagiografii tego czasu jest przypisywanie kobietom

¹⁸⁹ Zob. J.T. Schulenburg, *Women's monastic communities*, s. 277 – 278, 282 – 284;

¹⁹⁰ R.W. Southern, *Western society*, s. 310.

¹⁹¹ Zob. L.M. Bitel, *Women in early Medieval Europe*, s. 146; J.T. Schulenburg, *Women's monastic communities*, s. 286 – 287.

określonych funkcji domowych i rodzinnych, a także przeniesienie tych ról za mury konwentów¹⁹²

W omawianym okresie (połowa VIII – X wiek) głównym typem świętych kobiet były nadal zakonnice, jednakże zmieniła się propagowana forma idealnej mniszki. Straciła ona swoją dotychczasową aktywność i stała się pobożną i cichą zakonnica, wykonującą czynności usługowe w stosunku do swojego klasztoru, a często i wobec katedry biskupiej czy też jego otoczenia. Taki obraz promowany był również jako wzorzec kobiety świeckiej. J.T. Schuleburg nazwała go modelem „świętej gospodyni domowej”, a polegał na wyniesieniu do rangi cnoty i świętości oddanego, starannego wykonywania „kobiecych” obowiązków domowych. Taka święta gospodyni domowa z reguły po śmierci męża zostawała mniszką lub rekluzą i do klasztoru przenosiła cechy i zachowania promowane w życiu świeckim¹⁹³

W niektórych rejonach Europy, na przykład w Szkocji, Anglii i Niemczech nadal popularne były stare wzorce świętych kobiet, wśród których wymienić trzeba przede wszystkim święte królowe. Do takich zaliczyć można królową Matyldę, drugą żonę króla Henryka I i matkę cesarza Ottona I, Edytę, pierwszą żonę cesarza Ottona I, Kunegundę, żonę cesarza Henryka II czy Małgorzatę (1046 – 1093), królową Szkocji¹⁹⁴. Kobiety te jednakże były często oficjalnie uznawane za święte dopiero po latach, jak na przykład w wypadku Małgorzaty, królowej Szkocji, kanonizowanej dopiero około 1249 roku, czy Kunegundy kanonizowanej w 1200 roku.

Wskazane wyżej zmiany wpłynęły niekorzystnie na ogólną liczbę kobiet uznawanych za święte, jak i na ich procentowy udział w ogólnej liczbie świętych. Jednakże zmiany, jakie

¹⁹² Zob. J.M. Smith, *The problem of female sanctity in Carolingian Europe*. C. 780 – 920, „Past and Present” 146, February (1995), s. 25 – 35.

¹⁹³ Zob. J.T. Schulenburg, *Femal sanctity*, s. 115 – 119.

¹⁹⁴ Zob. P. Corbet, *Les saints ottoniens*; A. Vauchez, *Lay people's sanctity in Western Europe: Evolution of a pattern (twelfth and thirteenth centuries)*, [w:] *Images of sainthood in Medieval Europe*, red. R. Blumenfeld-Kosiński, Londyn 1991, s. 21 – 24.

zaszły w Kościele na przestrzeni XI – XIII wieku, zarówno w kontekście monastycznym, jak i ogólnej reformy Kościoła, doprowadziły do ponownego, wyraźnie zauważalnego udziału w nim kobiet. Nowi święci i nowe święte prezentowały jednakże już nowy model idealnego chrześcijańskiego życia, który odmienił oblicze świętości na długie wieki.

3. Kościół w dobie reform (XI – XIII wiek) i miejsce w nim kobiet

Przemiany, jakie zaszły w Europie między wiekiem XI a XIII określa się najogólniej mianem „renesansu XII wieku” Był to ruch, który zmienił oblicze Europy w każdym niemal aspekcie. Nie miejsce tutaj na charakteryzowanie tego zjawiska¹⁹⁵ W dalszych rozważaniach istotne będą zmiany, które zaszły w tym okresie w Kościele, a szerzej w religijności ludzi XII wieku. Miały one swoje źródła najpierw w zmianach w Kościele za czasów karolińskich (zob. wyżej), następnie w ruchu kluniackim, a ostatecznie w reformie gregoriańskiej. Wszystkie te ruchy obejmowały przede wszystkim duchownych, jednakże miały także wpływ na postawy religijne świeckich. W okresie po reformie gregoriańskiej obserwować można uaktywnienie się religijne tych ostatnich (zarówno wewnątrz ortodoksyjnego Kościoła, jak i ruchów heretyckich), wśród których sporą grupę stanowiły kobiety¹⁹⁶

Reforma monastyczna, kojarzona zwykle z ruchem kluniackim nie ograniczała się wyłącznie do odnowy klasztorów w duchu reguły benedyktyńskiej, ale wiązała się także z administra-

¹⁹⁵ Problem „renesansu XII wieku” został wprowadzony do nauki historycznej w 1927 roku przez C.H. Haskinsa, w jego dziele *Renaissance of the Twelfth Century*. Podsumowanie pięćdziesięciu lat badań nad tym zagadnieniem jest tom *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, red. R.L. Benson, G. Constable, Toronto 1991, gdzie we wstępie, s. XVII – XXX R.L. Benson i G. Constable przedstawili podstawowe problemy badawcze związane z „renesansem XII wieku”

¹⁹⁶ O uaktywnieniu się świeckich i miejscu w nim kobiet, zob. A. Vauchez, *Duchowość średniowiecza*, tł. H. Zaremska, Gdańsk 1996, s. 74 – 100.

cyjnym podporządkowaniem klasztorów papieżowi. W ten sposób setki domów zakonnych znalazły się pod bezpośrednim zwierzchnictwem Stolicy Apostolskiej, która uczyniła z nich agendę ogólnej reformy Kościoła. Skutkiem ruchów reformatorskich wewnątrz monastycyzmu było także powstanie nowych wspólnot zakonnych, kierujących się albo regułą świętego Augustyna (kanonicy) lub też w szczególny sposób interpretowaną regułą benedyktyńską (cystersi). Zakony te cieszyły się ogromną popularnością wśród kobiet, ale nie zawsze skutecznie umiały wchłonąć te kobiety, które chciały do nich wstąpić.

Zainteresowanie reformatorów przede wszystkim wspólnotami męskimi i koncentracja właśnie na tych klasztorach odsunęła na bok problemy wspólnot kobiecych, które w ten sposób nie mogły partycypować w osiągnięciach ruchów reformatorskich. Od momentu powstania klasztoru w Cluny, około 909 roku, po początek XII wieku do kongregacji tej należały setki klasztorów męskich i tylko jeden żeński, założony w 1055 roku przez opata Hugona i jego braci dla ich matki i siostry w Marciny nieopodal Cluny. Miejsc w klasztorze było 99 (stan osiągnięto w XII wieku) i były przeznaczone dla żon, wstępujących do Cluny mnichów¹⁹⁷

Z kolei reforma gregoriańska miała bardziej całościowy wpływ na udział kobiet w życiu Kościoła¹⁹⁸. Głównymi celami reformy była centralizacja struktur kościelnych i wzmocnienie pozycji papieża wewnątrz Kościoła. Jednakże na poziomie poszczególnych kościołów reforma przede wszystkim

¹⁹⁷ Zob. J.T. Schulenburg, *Sexism and the celestial gynaeceum*, s. 124–125; teże, *Women's monastic communities*, s. 279; C.B. Bouchard, *Merovingian, Carolingian and Cluniac monasticism: Reform and renewal in Burgundy*, „Journal of Ecclesiastical History” 41:3(1990), s. 374, 388. O klasztorze w Marciny, zob. P. Ranft, *Women and the religious life*, s. 38–40; B.M. Bolton, *Medieval Reformation*, Londyn 1983, s. 81–82; R.W. Southern, *Western society*, s. 310–311. M. Kanior stwierdza, że w okresie największego nasilenia rozwoju kongregacji należało do niej 17 klasztorów kobiecych (M. Kanior, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 2, s. 46–47).

¹⁹⁸ Zob. ogólnie A. Vauchez, *Wejście świeckich w życie religijne*, [w:] *Historia chrześcijaństwa. Religia, kultura, sztuka*, t. 5: *Ekspansja Kościoła rzymskiego, 1054–1274*, red. A. Vauchez, Warszawa 2001, s. 709–716.

dyscyplinowała duchownych pod względem celibatu, obyczajowości i poziomu wykształcenia. Wcielanie w życie „programu” reformy doprowadziło do wyraźnego spolaryzowania wiernych na ludzi Kościoła i świeckich. Tym pierwszym przedstawiła konkretne reguły, według których mają żyć i postępować. Równocześnie jednakże pozostawiła na uboczu świeckich, którzy w XII wieku rozpoczęli (często właśnie z inicjatywy kleru), poszukiwania własnych form religijności¹⁹⁹ Nieprzypadkowo w XI i początku XII wieku widoczny jest właśnie największy procentowy spadek liczby świętych kobiet oraz fundacji klasztorów kobiecych. Ruch reformy nie tyle wpłynął na ograniczenie udziału kobiet w życiu religijnym, co na wyraźne wyłączenie ich z życia Kościoła i oddanie wszelkich funkcji religijnych w ręce poddanych celibatowi duchownych. Jak się wydaje to właśnie z takiego wyłączenia, które dotyczyło również świeckich mężczyzn, wyrósł ruch odnowy wiernych, obserwowany wyraźnie w drugiej połowie XII, a szczególnie w XIII wieku.

Ruch świeckich wewnątrz Kościoła można rozpatrywać z jednej strony jako sukces reformy, która podnosząc poziom duchownych, wpłynęła także na samych wiernych. Jednakże można na zmiany te spoglądać jako na źródło kryzysu w Kościele, który reformując kler, spowodował pęknięcie między hierarchią a wiernymi²⁰⁰ Ci ostatni rozpoczęli poszukiwanie sposobów zaspokojenia swoich potrzeb religijnych na własną rękę, co niejednokrotnie prowadziło do odejścia od Kościoła i powstania szeregu ruchów uznanych za heretyckie. Pod koniec XII wieku i na początku XIII papieże rozpoczęli akcję włączania „odszczępieńców” w nurt oficjalnego Kościoła. Próby te powiodły się częściowo na przykład w wypadku waldensów i humiliatów (tylko mniej radykalni członkowie tych ruchów wy-

¹⁹⁹ O rezultatach reformy gregoriańskiej w kontekście relacji między duchownymi, a świeckimi, zob. M.D. Knowles, D. Obolensky, *Historia Kościoła*, t. 2: 600 – 1500, Warszawa 1988, s. 200 – 201, A. Vauchez, *Wejście świeckich w życie religijne*, s. 699 – 702.

²⁰⁰ Takie ujęcie, zob. B.M. Bolton, *The Medieval reformation*, s. 17 – 19, zob. też M. Lambert, *Herezje średniowieczne. Od reformy gregoriańskiej po reformację*, tł. W.J. Pomowski, Gdańsk-Warszawa 2002, s. 63 – 74.

rzekli się swoich przekonań), a nie udały się natomiast w wypadku katarów²⁰¹ Pomimo dużej różnorodności ruchów świeckich tego czasu łączyła je jedna cecha, którą można określić jako dążenie do *vita apostolica*. Było ono rozumiane w najróżniejszy sposób, choć można wskazać na pewne cechy powtarzalne. Jedną z nich była chęć powrotu do harmonii, w jakiej żyły pierwsze gminy chrześcijańskie, a szczególnie opisani w *Ewangeliach* i *Dziejach Apostolskich* uczniowie i naśladowcy Chrystusa. Wyrażało się to w dążeniu do życia w grupach, przenoszeniu się z jednego miejsca w inne i głoszeniu Słowa Bożego. Inną ważną cechą wspólną było propagowanie haseł oraz stosowanie w praktyce ideałów dobrowolnego ubóstwa, które miało naśladować ubóstwo Jezusa. W ideach tych przejawiała się potrzeba sprzeciwu wobec zrodzonych w XII wieku nierówności majątkowych oraz widocznego bogacenia się Kościoła.

Uaktywnienie się świeckich należy uznać za największy sukces odnowienia Kościoła po kryzysie reformy. Jednym ze źródeł owego zjawiska było zapewne kształtowanie się indywidualnych postaw społeczeństwa, których genezy należy poszukiwać w klimacie „reformy XII wieku” Ukształtowanie się autonomicznej jednostki, wyrażającej swoje własne potrzeby i poglądy, wpłynęło znacząco przede wszystkim na postawy wobec religijności²⁰² Miało to wyraz między innymi w postawach mistycznych, poszukujących indywidualnego kontaktu z Bogiem, a konkretniej w XII i XIII wieku z Chrystusem. Na tym polu jednostkowy przykład Bernarda z Clairvaux był tylko preludium do masowych ruchów mistycznych, szczególnie rozpowszechnionych wśród kobiet w XIII i XIV wieku.

Z kolei zbiorowym przykładem poszukiwania dróg zaspokajania potrzeb religijnych jednostki, a jednocześnie głoszą-

²⁰¹ O zagadnieniu herezji w XII i XIII wieku i walce z nią, zob. M. Lambert, *Herezje średniowieczne*, s. 135 – 153, 209 – 239; C. Morris, *The papal monarchy. The Western Church from 1050 – 1250*, Oxford 1989, s. 442 – 447.

²⁰² C.W. Bynum, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles-Londyn 1982, s. 82 – 109. Zob. też T. Węclawski, *Wielkie kryzysy w tradycji chrześcijańskiej*, Poznań 1999, s. 51 – 72.

cych hasła *vita apostolica* był ruch wędrownych kaznodziejów²⁰³ Wśród wielu przedstawicieli tego nurtu można, podobnie jak w wypadku innych tego typu wystąpień, wyróżnić odłam ortodoksyjny i heretycki. Wśród pierwszych najbardziej znanymi postaciami byli Norbert z Xanten (1081 – 1134) i Robert z Arbrissel (1060 – 1116). W heretyckich odłamach ruchów kaznodziejskich zauważyć wypada takie osobowości, jak Henryk Mnich, Piotr z Brus, czy Tanchelm z Antwerpii, działający w pierwszej połowie XII wieku²⁰⁴ Kaznodzieje ci, niezależnie czy heretycy, czy ortodoksyjni, gromadzili wokół siebie rzesze zwolenników, wśród których sporą grupę stanowiły kobiety²⁰⁵ Akces kobiet do ruchów wędrownego kaznodziejstwa stanowił jednakże podwójny problem dla ich liderów. Po pierwsze, kobiety jako milczące w Kościele, nie mogły głosić Słowa Bożego, były wykluczone z nauczania, stąd mogły stanowić wyłącznie grono słuchaczek. Po drugie, obok kobiet znajdujących się w grupach kaznodziejskich wraz z mężami, czy innymi członkami rodziny, było wiele kobiet samotnych, a te stanowiły w oczach ówczesnego społeczeństwa zagrożenie, gdyż nie znajdowały się pod niczyją kontrolą, były wyjęte spod męskiej władzy męża czy ojca.

Te problemy oraz nacisk Stolicy Apostolskiej zmierzający do podporządkowania sobie wszelkich przejawów życia religijnego zmusiły liderów ruchów kaznodziejskich do stworzenia organizacji zakonnych, obejmujących zwolenników ruchów ewangelicznych. Charakterystyczne było to, że kobiety odgrywały ważną rolę w początkowym okresie organizowania się ruchów

²⁰³ Zob. A. Vauchez, *Na zachodzie: od kontestacji po herezję*, [w:] *Historia chrześcijaństwa*, t. 5, s. 393–395.

²⁰⁴ Zob. M. Lambert, *Średniowieczne herezje*, s. 75–86.

²⁰⁵ W otoczeniu Norberta z Xanten znajdowało się podobno więcej kobiet niż mężczyzn. Zob. P. Ranft, *Women and the religious life*, s. 50; o początkach działalności Norberta, zob. S. Trawkowski, *Między herezją a ortodoksją. Rola społeczna premonstratensów w XII wieku*, Warszawa 1964, s. 14–34. Ogólnie o działalności kaznodziejów, zob. tamże, s. 159–164; T. Manteuffel, *Narodzinny herezji. Wyznawcy dobrowolnego ubóstwa w średniowieczu*, Warszawa 1963, s. 37–46. O Robercie z Arbrissel, zob. J. Smith, *Robert of Arbrissel: „Procurator mulierum”* [w:] *Medieval women*, red. D. Baker, Oxford 1978, s. 175–184.

kaznodziejskich w formy zakonne, gdy w późniejszych etapach rozwoju poszczególnych zakonów ich aktywność była ograniczana. Wprowadzenie kobiet w nowe modele życia klasztornego nie było łatwe. A. Vauchez zauważył: „W wieku XII nie istniały jeszcze niezależne zakony kobiece, żeńskie konwenty podporządkowane były prawnie i w kwestiach duchowości konwentom męskim. Jest to konstatacja ważna z tego względu, że pokazuje trudności kobiet z samodzielną realizacją ich przeznaczenia duchowego”²⁰⁶ Kobiety jednak z powodzeniem adoptowały najpierw regułę benedyktyńską, a następnie zwyczaje cysterskie i kanonicze. Nowymi wzorcami, które powstały w XII wieku, była reguła wspólnoty w Fontevrault²⁰⁷ i późniejsza reguła dla norbertanek, a w Anglii reguła zakonu gilbertynek. Wspólnotę tę założył około 1131 roku Gilbert z Sempringham, świecki duchowny z Lincolnshire. Bracia i siostry zakonne były zorganizowane według reguły świętego Augustyna, a bracia świeccy i konwersi, według zasad cysterskich. W ciągu XII wieku gilbertyni stali się jednym z najbardziej popularnych zakonów Anglii (700 kanoników i 1500 zakonnic)²⁰⁸

Robert z Arbrissel założył około 1100 roku klasztor w Fontevrault. Choć przebywali tam także mnisi, był on głównie przeznaczony dla kobiet, a całej wspólnotie przewodziła opatka. Z czasem klasztor zaczął przyjmować kobiety pochodzące wyłącznie arystokracji i bogatego rycerstwa, tracąc w ten sposób swój egalitarny charakter²⁰⁹ Podobnie Norbert z Xanten zinstytucjonalizował swoich zwolenników w formie zakonu,

²⁰⁶ A. Vauchez, *Duchowość średniowiecza*, s. 83.

²⁰⁷ Reguła została napisana przez Roberta z Arbrissel, dla Petronilli, która stała na czele tego podwójnego konwentu. Tekst: *Regulae sanctimonialium Fontis Ebraldi*, [w:] PL 162, 1079 – 1082.

²⁰⁸ Zob. B. Bolton, *The Medieval reformation*, s. 84 – 85; M. Daniluk, *Gilbertynki*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 1075 – 1076.

²⁰⁹ O klasztorze w Fontevrault, zob. m.in. A. Vauchez, *Duchowość średniowiecza*, s. 82 – 83; B.M. Bolton, *Mulieres sanctae*, [w:] *Sanctity and Secularity: The Church and the World. Papers read at the eleventh summer meeting and the twelfth winter meeting of the Ecclesiastical History Society*, ed. D. Baker, Oxford 1973, s. 78; P. Ranft, *Women and the religious life*, s. 46 – 47; M. Daniluk, *Fontevrault*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 5, kol. 383 – 384.

przyjmując w 1121 roku w Prémontré w Pikardii zmodyfikowaną regułę kanoniczną świętego Augustyna, zatwierdzoną następnie przez papieża Honoriusza II w 1126 roku. Pierwsze domy premonstratensów były, podobnie jak w Fontevrault, wspólnotami podwójnymi, w których zamieszkiwali mężczyźni i kobiety²¹⁰

Wszystkie wymienione zakony kontrolowały przede wszystkim mobilność kobiet, nakazując im ścisłą klauzurę. Zgromadzenia te, podobnie zresztą jak powstałe we wcześniejszych okresach domy zakonne, pomimo wprowadzania takich ograniczeń były dla kobiet atrakcyjne, gdyż dawały im możliwość znalezienia swojego miejsca w życiu religijnym. Funkcjonowanie żeńskich klasztorów wymagało jednakże od ich męskich odpowiedników określonej opieki, przede wszystkim duszpasterskiej, którą byli zobowiązani spełniać. Te kwestie oraz coraz liczniej powstające klasztory żeńskie spowodowały coraz silniejsze trendy ograniczające ich napływ do nowych wspólnot²¹¹. W zakonie premonstratensów po odejściu na arcybiskupstwo magdeburskie Norberta, nowy opat wspólnoty Hugon ułożył przepisy zakonne ograniczające napływ kobiet do zgromadzenia, zaś na przełomie lat 30. i 40. XII wieku zakazano zakładania nowych domów podwójnych, rozdzielając już istniejące, a w 1198 roku papież Innocenty III zakazał przyjmowania kobiet do zakonu.

Z kolei w zakonie cystersów pierwsze informacje o konieczności ograniczenia napływu kobiet do zakonu pojawiły się w ustawach kapituły generalnej zakonu od 1212 roku. W 1220 roku wydano zarządzenie, dotyczące zakazu afiliowania istniejących klasztorów żeńskich kierujących się odmiennymi przepisami. Ostatecznie od 1228 roku ustalenia kapituły generalnej zakazały włączania również nowopowstających żeńskich wspólnot do kongregacji cystersów, jednakże, jak wykazały badania, owe zarządzenia nie spowodowały osłabienia akcesu kobiet do zakonu na terenach peryferyjnych, jak na przykład

²¹⁰ Zob. P. Ranft, *Women and the religious life*, s. 50 – 52; B.M. Bolton, *The Medieval reformation*, s. 84.

²¹¹ Zob. ogólnie M. Parisse, *Zakony w XII wieku: między czynem i kontemplacją*, [w:] *Historia chrześcijaństwa*, t. 5, s. 347 – 348.

w Hiszpanii czy Europie Wschodniej, a szczególnie dotyczyło to domów klasztornych, które już kierowały się przepisami cysterskimi, ale formalnie do zakonu nie należały²¹²

Równoległe z tym procesem w początkach XIII wieku w miastach niderlandzkich i północnowłoskich zaczęły powstawać i rozwijać się ruchy świeckich, będące przejawem ich aktywizacji religijnej, które następnie wpłynęły na kształt ówczesnego życia zakonnego. W początkowych fazach ruchu te znajdowały oparcie w mieszczaństwie nowej warstwie społecznej, która poprzez swą aktywność gospodarczą zdobyła wpływy ekonomiczne i polityczne. Bogactwo w kontekście głoszonych ówczesnie haseł życia ewangelicznego, stanowiło balast, którego należało się pozbyć i wyrzec. Nieprzypadkowo osadzone w środowiskach miejskich ruchy beginek i franciszkanów jako jedno ze swoich sztandarowych haseł wysunęły dobrowolne ubóstwo.

Beginki²¹³ zaczęły tworzyć pierwsze grupy w Niderlandach, północnych Niemczech i północnej Francji w drugiej połowie

²¹² O udziale kobiet w ruchu premonstratensów i problemach z tym związanych, zob. S. Trawkowski, *Między herezją a ortodoksją*, s. 157–190. O silnie antykobiecych nastrojach u ówczesnych władz zakonu, zob. R.W. Southern, *Western Society*, s. 313–314; H. Grundmann, *Religious movements in the Middle Ages. The historical links between heresy, the mendicant orders, and the women's religious movement in the twelfth and thirteenth century, with the historical foundations of German mysticism*, tł. S. Rowan, Londyn 1995, s. 77. Na terenie Polski być może klasztor norbertanek na Zwierzyńcu w Krakowie był początkowo domem podwójnym. Kwestia ta jest dyskutowana w literaturze przedmiotu. Zob. m.in. S. Trawkowski, *Między herezją a ortodoksją*, s. 198–199; Cz. Deptuła, *O niektórych źródłach do historii zakonu premonstratenskiego w Polsce w XII i XIII wieku*, „Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne” 22(1971), s. 192–196; J. Rajman, *Klasztor Norbertanek na Zwierzyńcu w wiekach średnich*, Kraków 1993, s. 66–76. O regulacjach w zakonie cystersów, zob. np. H. Grundmann, *Religious movements*, s. 91–92; C. Morris, *The papal monarchy*, s. 467; B.M. Bolton, *Mulieres sanctae*, s. 78; R.W. Southern, *Western society*, s. 315–318; C.W. Bynum, *Holy feast and holy fast. The religious significance of food to Medieval women*, Berkeley-Los Angeles-Londyn 1987, s. 16; M. Kanior, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 2, 152–156.

²¹³ O beginkach, zob. przede wszystkim H. Grundmann, *Religious movements*, s. 139–152 oraz E.W. McDonnell, *The Beguines and Beghards in Medieval culture. With special emphasis on the Belgian scene*, New Brun-

XII wieku. Były to kobiety żyjące wspólnie, związane luźnymi ślubami, bez powiązań między poszczególnymi wspólnotami, utrzymujące się z reguły z prac ręcznych i zajmujące się modlitwą. Mieszkańskie, niderlandzkie i północnoniemieckie korzenie spowodowały, że grupy te zdobywały popularność głównie w miastach, w środowiskach, które były odcięte od klasycznego benedyktyńskiego monastycyzmu. Wspólnoty begińskie rozprzestrzeniły się szybko w Europie, stając się niekiedy obiektem ataków ortodoksów, widzących w nich siedlisko herezji. Beginki jednak równie chętnie jak z przedstawicielami ruchów heretyckich, kontaktowały się z oficjalnymi zakonami, szczególnie z premonstratensami i innymi wspólnotami kanonicznymi. Wewnątrz Kościoła byli też i tacy, którzy w ruchach beginek widzieli szansę na znalezienie ujścia dla kobiecej aktywności, a także na walkę z herezjami, głównie z ruchem katarów. Wśród tych osób był na przykład Jakub z Vitry (ok. 1170 – 1240) wielki promotor tego ruchu i autor żywota jednej z najbardziej znanych begińskich świętych, Marii z Oignies (+1213)²¹⁴

wick-New Jersey 1954, a także R.W. Southern, *Western society*, s. 319 – 331, C. Morris, *The Papal monarchy*, s. 462 – 470; B.M. Bolton, *Medieval reformation*, s. 87 – 90; M. Lambert, *Średniowieczne herezje*, s. 253 – 264 oraz *Beg(h)inen*, [w:] *Lexicon des Mittelalters*, t. 1, Monachium-Zurych 1980, kol. 1799 – 1803. Na gruncie polskim, zob. U. Borkowska, *Beginki i begardzi*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 2, kol. 177 – 181, D. Lapis, B. Lapis, *Beginki w Polsce w XIII – XV wieku*, „Kwartalnik Historyczny” 79:3(1972), s. 521 – 543; J. Wyrozumski, *Beginki i begardzi w Polsce*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Historia” 35(1971), s. 7 – 22, który analizuje głównie dzieje beginek w Polsce w XIV – XV wieku; M.L. Wójcik, *Beginki głubczyckie*, [w:] *Klasztor w mieście średniowiecznym i nowożytnym. Materiały z międzynarodowej konferencji naukowej zorganizowanej w Turawie w dniach 6 – 8 V 1999 r. przez Instytut Historyczny Uniwersytetu Opolskiego i Instytut Historyczny Uniwersytetu Wrocławskiego*, Wrocław-Opole 2000, s. 584 – 590.

²¹⁴ Zob. M. Brown, *Marie d'Oignies, Marguerite Porete and „authentic” female mystic piety in the Middle Ages*, [w:] *Worshipping women. Misogyny and mysticism in the Middle Ages*, red. J.O. Ward, F.C. Bussey, Sydney 1997, s. 217 – 222. Obok Jakuba z Vitry protektorami beginek byli papież Grzegorz IX, który poświęcił im bullę *Gloriam virginalem*, Robert Grosseteste, czy Robert z Sorbony. Zob. B.M. Bolton, *Mulieres sanctae*, s. 83. Żywot Marii z Oignies, zob. AS, t. 25, Junius IV, 1867, s. 542 – 572; tłumaczenie angielskie, zob. *Two lives of Marie d'Oignies. The Life by Jacques de Vitry*,

Z punktu widzenia zaangażowania kobiet w życie religijne w ruchu begińskim istotne było to, że stanowił on pierwszy w dziejach Kościoła masowy ruch kobiecy, który znajdował sposób na zaspokojenie ich potrzeb religijnych niezależnie od zinstytucjonalizowanego Kościoła, a przede wszystkim poza zakonami klauzurowymi. Mimo iż beginki zostały u schyłku XIII wieku poddane ścisłej kontroli Kościoła ich wspólnoty rozwijały się nadal spontanicznie, bez scentralizowanej reguły i organizacji, często bez kontaktów pomiędzy poszczególnymi ośrodkami. Ta swobodna, niescentralizowana i nieobjęta żadną regułą egzystencja beginiek stała się powodem potępienia ich przez papieża Klemensa V na soborze w Vienne (1311 – 1312), gdzie przedstawiono im szereg zarzutów. W 28 dekreście soboru nakazano biskupom kontrolę beginiaży pod kątem prawomyślności mieszkających w nim kobiet. Z czasem postanowienia te złagodził papież Jan XXII (1318), ale rozwój ruchu został załamany, a na beginki niezależnie od głoszonych przez nie poglądów padło podejrzenie o szerzenie herezji²¹⁵

Inaczej było z ruchem franciszkańskim, który szybko rozpowszechnił się w Europie w formie zinstytucjonalizowanej jako zakon potrójny, przeznaczony dla związanych ślubami mężczyzn (od 1208) i kobiet (od 1212) oraz świeckich (od 1221), którzy przyjmowali ideały franciszkańskie, jednakże nie składali ślubów. Początkowo Franciszek (1181 – 1226) i jego zwolennicy działali podobnie, jak inne grupy praktykujących ubóstwo czy szerzej życie ewangeliczne, czyli odrzucili bogactwo swych rodzin i głosili kazania wśród wiernych. Z czasem zostali zmuszeni do sformalizowania swojego ruchu²¹⁶ Kolejne reguły

tl. M.H. King, *Supplement to the Life by Thomas de Cantimpré*, tl. H. Feiss, Toronto 1998, s. 39 – 199.

²¹⁵ Zob. 28. dekret soboru w Vienne [w:] *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński i polski*, t. 2: (869 – 1312), oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002, s. 593 – 595. Zob. D. Lapis, B. Lapis, *Beginki w Polsce*, s. 541; U. Borkowska, *Beginki i begardzi*, kol. 178. Zarzuty przeciw beginiom postawione na soborze w Vienne, zob. J. Wyzumski, *Beginki i begardzi*, s. 9.

²¹⁶ Zob. J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie. Grupy życia wspólne*, s. 290 – 293; tenże, *Wspólnoty chrześcijańskie w tworzącej się Europie*, s. 266 – 269.

franciszkanów (1221 i 1223) ukształtowały coraz ściślejszą organizację zakonną, z obowiązkowym nowicjatem, podziałem terytorialnym zakonu na prowincje oraz jego wewnętrzną hierarchią²¹⁷

Wydaje się że Franciszek w początkowym okresie swojego ruchu nie miał koncepcji, jak zaangażować napływające do niego kobiety. Najprawdopodobniej przed 1212 rokiem, czyli przed przystąpieniem do ruchu franciszkańskiego Klary (1194 – 1253), nie było w nim kobiet. Opisując ruch franciszkański autorzy *Historii kościoła* tak scharakteryzowali miejsce w nim kobiet: „Uderzający jest kontrast między pierwszymi naśladowcami Franciszka, którzy byli zawsze w drodze i nie prowadzili osiadłego życia wspólnotowego, a klauzurowym i konwentalnym (można by dopowiedzieć: »konwencjonalnym«) trybem życia minorytek”²¹⁸ Brak koncepcji na miejsce kobiet w ruchu franciszkańskim jest wyraźnie widoczny w losach Klary, która uchodzi za założycielkę ruchu kobiecego wewnątrz franciszkanów. Po złożeniu ślubów na ręce Franciszka została przez niego umieszczona w klasztorach benedyktyńskich (sic!) San Paolo, a następnie Sant’ Angelino di Pazo w okolicach Asyżu; dopiero z czasem przeznaczono dla niej i jej towarzyszek klasztor św. Damiana.

W tym samym czasie kiedy powstał klasztor św. Damiana w Asyżu w północnej Italii można obserwować zawiązywanie się szeregu wspólnot kobiecych, które kierowały się zasadami franciszkańskimi, jednakże nie znajdowały miejsca w samym ruchu. Zapewne właśnie te wspólnoty zwróciły uwagę hierarchów Kościoła, a szczególnie kurii rzymskiej, na problem wspólnot kobiecych w Italii, co zapoczątkowało proces regulowania form ich religijnego bytowania²¹⁹

Początkowo klasztor św. Damiana kierował się tzw. *formula vitae* napisaną specjalnie dla Klary przez Franciszka

²¹⁷ Zob. J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie. Grupy życia wspólnego*, s. 297 – 298, tenże, *Wspólnoty chrześcijańskie*, s. 269 – 272.

²¹⁸ M.D. Knowles, D. Obolensky, *Historia kościoła*, t. 2, s. 263.

²¹⁹ Zob. H. Grundmann, *Religious movements*, s. 109 – 111; C. Niezgoda, *Święta Klara z Asyżu w świetle Poverella*, Kraków 1993, s. 66 67, 69 73.

(1215); był to zbiór ogólnych zaleceń, które nie miały charakteru sformalizowanych przepisów. Pierwszą pełną regułę otrzymały damianitki w 1218 roku od kardynała Hugolina Segni (późniejszego papieża Grzegorza IX). Tekst postanowień był wzorowany na regule świętego Benedykta i był sprzeczny z postanowieniami *Przywileju ubóstwa*, który otrzymała Klara od Innocentego III w 1215 albo 1216 roku. Narzucenie damianitkom przepisów benedyktyńskich było zapewne związane z postanowieniami soboru laterańskiego IV o niepowoływaniu nowych zakonów²²⁰ jednakże w tym konkretnym wypadku, jak wskazał Herbert Grundmann, wykazywało absurdalność postanowień soborowych. Ten sam autor narzucenie reguły benedyktyńskiej wiązał nie z klasztorem św. Damiana, ale właśnie ze wspomnianymi kobiecymi wspólnotami, które chciano objąć konkretnymi przepisami. O braku formalnego związku między zakonem św. Damiana a zakonem świętego Franciszka świadczy choćby fakt, że wizytatorem nowego zgromadzenia nie został franciszkanin, ale cysters. Tylko klasztor Klary znajdował się pod osobistą opieką Franciszka. Dopiero specjalna bulla Innocentego IV z 1245 roku nałożyła na franciszkanów obowiązek troski o powstałe wcześniej klasztory zakonu św. Damiana²²¹

Podobna w wymowie była reguła z 1247 roku nadana przez papieża Innocentego IV, jednakże starania Klary doprowadziły do zatwierdzenia napisanego przez nią tekstu przepisów, wzorowanych na franciszkańskich z 1223 roku, w których zawarła także wcześniejsze zalecenia Franciszka. Tekst reguły został zatwierdzony w 1253 roku, a bulla papieska dotarła do Klary na dwa dni przed jej śmiercią. Sukces był jednakże połowiczny, gdyż papież zgodził się zatwierdzić tekst tylko dla klasztoru św. Damiana, podczas gdy inne miały przestrzegać wcześniejszą regułę z 1247 roku. Już po śmierci Klary, papież Urban IV zatwierdził ostateczny tekst reguły, porządkując tym samym kwestie prawne w zakonie. Niektóre

²²⁰ *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 2, s. 250–251.

²²¹ Zob. H. Grundmann, *Religious movements*, s. 112–115.

klasztory pozostały mimo tego przy wcześniejszych postanowieniach z 1247 roku²²²

Franciszkanie i klaryski stanowili, obok dominikanów i ich żeńskiego odłamu, nowy typ zakonów, charakteryzujący się odmiennymi od już istniejących formami duchowości, których źródeł należy upatrywać w ruchach ewangelicznych XII wieku. Kładły one duży nacisk na życie zgodne z przykładem Chrystusa. Na czoło wysuwało się tutaj przede wszystkim dobrowolne ubóstwo oraz działalność apostołską w tych środowiskach, z którymi tradycyjne zakony nie miały kontaktu. *Ewangelia* jako przewodnik życia oraz zakon połączony jedynie wspólnotą braterstwa, stanowiły element franciszkańskiej utopii, choć szereg wątków, które Franciszek zawarł w swoim nauczaniu, stało się z czasem wyznacznikami minorytów. Najważniejsze wśród nich było wspomniane już ubóstwo, a także pełna pokory postawa, zaś z dziedziny liturgii kult dla człowieczeństwa Chrystusa i Jego Matki.

O sukcesie franciszkanów zdecydowało wprowadzenie do konwentualnie skonstruowanego zakonu elementów obecnych w nauczaniu Franciszka, ale przede wszystkim umiejętność przemawiania do wiernych ich językiem. Mam na myśli nie tylko *lingua vulgata*, w której głosili kazania minoryci, ale także prostotę ich przesłania, niezwiązaną z teologicznymi zawłościami wiary. Jasna i prosta forma przekazu, nierzadko korzystająca z form wizualnych, łatwiej trafiała do wiernych i przysparzała franciszkanom rzesze zwolenników.

Jak wynika z tego przeglądu w XIII wieku pojawiło się szereg możliwości, które wykorzystywali wierni, w tym także ko-

²²² Tamże, s. 122–124; zob. J. Łapiński, *Stanowisko prawne zakonu klarysek w Polsce do soboru trydenckiego*, „Prawo Kanoniczne” 32:1–2 (1989), s. 175–177; C. Niezgodą, [w:] *Wczesne źródła franciszkańskie*, t. 2, s. 299–300. O regule Innocentego IV, zob. C. Niezgodą, *Święta Klara*, s. 134–136, o regule Klary, tamże s. 136–139, o regule Urbana IV, tamże s. 139–142. Tekst reguły Klary, zob. *Wczesne źródła franciszkańskie*, t. 2, s. 309–318 oraz święci Franciszek i Klara, *Pisma*, tł. K. Ambrożkiewicz, Kraków-Warszawa 2002, s. 458–485; tekst reguły Urbana IV, *Wczesne źródła franciszkańskie*, t. 2, s. 414–430. Zob. też E.A. Petroff, *A medieval woman's utopian vision: The rule of St. Clare of Assisi*, [w:] *teje*, *Body and soul*, Nowy Jork-Oxford 1994, s. 66–79.

biety, uczestniczenia w życiu religijnym. Podkreślić należy, że ruch beginek był pierwszym w dziejach Kościoła, który angażował wyłącznie kobiety i był wyłącznie dla nich przeznaczony; begardzi mieli zupełnie inne korzenie i z ruchem beginek mieli raczej luźne kontakty²²³. Podobnie klaryski były pierwszym zakonem przeznaczonym wyłącznie dla kobiet, posiadającym specyficzną, napisaną przez kobietę regułę, która została wprowadzona w życie. Jak podkreśliłem ruchy te rozwijały się głównie w miastach, stąd do Polski trafiały z dużym opóźnieniem, a przy tym często w formie zniekształconej. I tak beginki dotarły na Śląsk pod koniec XIII wieku, a szczególnie rozwinęły się w XIV wieku i funkcjonowały w zorganizowanych klasztorach-beginażach²²⁴. Z kolei pierwsze domy klarysek powstawały w Polsce w połowie XIII wieku z fundacji książąt, w których czynny udział brały ich święte małżonki, to właśnie ruch franciszkański odcisnął największe piętno na religijności polskich dworów XIII wieku, a w związku z tym miał silny wpływ na postawy religijne, jakie prezentowały święte księżne polskie.

4. Nowy typ świętych naśladowcy Chrystusa

Opisane powyżej z konieczności pobieżnie przemiany, które zaszły w Kościele i religijności XII i początków XIII wieku, wykreowały nowy typ świętych. Zmienił się charakter osób uznawanych za święte, a funkcja, którą pełniły, czy arystokratyczne pochodzenie nie wystarczały już do tego, aby stać się przedmiotem kultu. Nowy święty musiał charakteryzować się określonymi cechami, do których zaliczały się przede wszystkim życie zgodne z zasadami *Ewangelii*, dobrowolne ubóstwo, umiłowanie bliźniego oraz, głęboka religijność. Rozszerzyła się także grupa społeczna, z której rekrutowali się kandydaci do świętości.

²²³ Zob. S. Bylina, *Wizje społeczne w herezjach średniowiecznych. Humilia-ci, begini, begardzi*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1974, s. 128 – 129.

²²⁴ Zob. D. Lapis, B. Lapis, *Beginki w Polsce*, s. 525 – 527.

W tym czasie można także obserwować zaostrenie ze strony Kościoła weryfikacji wobec nowych świętych. Warto w tym miejscu przyrzeć się formowaniu się procedury kanonizacyjnej, gdyż jej ukształtowanie w początkach XIII wieku wpłynęło znacząco zarówno na liczbę nowych świętych, jak i na proporcję między płciami w grupie osób cieszących się kultem.

Kult świętych był początkowo – jak wskazałem wcześniej – tworem ludowym, rozwijającym się spontanicznie jako element charakterystyczny religii wczesnych chrześcijan. Męczeństwo – początkowo jedyna droga do świętości – nie wymagało weryfikacji, stąd zapewne w początkowym okresie rozwoju kultu świętych biskupi, czy przywódcy lokalnych gmin wyłącznie nim administrowali²²⁵. Spontaniczne ogłaszanie męczenników świętymi zostało zahamowane z chwilą zakończenia prześladowań. Od tego momentu biskupi coraz częściej rezerwowali sobie prawo wydawania zezwoleń na kult, a także z czasem – odkąd od IV wieku przyjęła się ta praktyka – na przenoszenie relikwii w nowe miejsce (*translatio*)²²⁶. Taki proces prowadził do dwutorowości w kultcie świętych. Z jednej strony funkcjonowała bowiem jego oficjalna forma (zaaprobowana przez biskupa), a z drugiej utrzymywała się tradycja ludowa ogłaszania świętymi osób uznanych za godne tego. Nie oznacza to, iż oba nurty były sobie przeciwstawne, gdyż spontaniczne uznawanie świętości nie zostało w gruncie rzeczy zakwestionowane, ale jedynie poddane weryfikacji. Zjawisko to było szczególnie widoczne w wypadku odnajdywania relikwii (*inventio*) oraz ich translacji. Sytuacje takie dawały sposobność do badania cudów świętego, a z czasem i jego życia²²⁷.

²²⁵ O takich kompetencjach biskupów, zob. A. Stankiewicz, *Uprawnienia biskupów przy kanonizacji świętych przed XIII w.*, „Prawo Kanoniczne” 9:3 – 4(1966), s. 228; kwestia zakresu władzy biskupów przy aprobacie kultu męczenników była sporna, zob. tamże, s. 229.

²²⁶ O translacji jako formie uznania świętości, zob. J. Lisowski, *Kanonizacja św. Stanisława w świetle procedury kanonizacyjnej Kościoła dawniej i dziś*, Rzym 1953, s. 94 – 98.

²²⁷ Zagadnienia te omawiają A. Vauchez, *Sainthood*, s. 13 – 21 i J. Lisowski, *Kanonizacja św. Stanisława*, s. 83 – 89.

Przełomem w uznawaniu świętości było wykształcenie się praktyki zwracania się biskupów do papieży w celu zatwierdzenia decyzji o translacji²²⁸, co wiązało się z rosnącym autorytetem Stolicy Apostolskiej oraz wzrostem znaczenia biskupa Rzymu jako zwierzchnika Kościoła. Dopiero następnym etapem było zwracanie się do papieży o uznanie świętości zmarłego. Powszechnie przyjmuje się, że pierwszej formalnej kanonizacji dokonał w 993 roku Jan XV, wynosząc na ołtarze Udalryka (Ulryka), zmarłego w 973 roku biskupa Augsburga²²⁹. Akt ten był uznany za artykulację roszczeń Stolicy Apostolskiej do kontroli nad powoływaniem i uznawaniem kultu świętych. A. Vauchez twierdzi jednak, że kanonizacja biskupa Udalryka była aktem jednostkowym, który nie miał nic wspólnego z programem kontroli papieżstwa nad kultem świętych. Nie miał on też znaczenia dla późniejszego wykształcenia się procedury kanonizacyjnej²³⁰. A. Stankiewicz zauważył z kolei, że dokument papieski sporządzony z tej okazji, nie był bullą kanonizacyjną, a jedynie przywilejem wydanym wyjątkowo²³¹. J. Strzelczyk uznał, że kanonizacja Udalryka była „aktem ważnym, ale na długi jeszcze czas dość odosobnionym przejawem gotowości kurii papieskiej do podejmowania inicjatywy w tym zakresie”²³².

Aż do pontyfikatu Grzegorza VII (1073 – 1085) papieżstwo nie precyzowało swojej postawy, co do kultu świętych, czyniło, co najwyżej, pewne kroki w kierunku zatwierdzenia translacji.

²²⁸ Pierwsze tego typu prośby pochodzą z VIII wieku, jednakże rozpowszechniła się w pełni dopiero w wieku X. Zob. J. Lisowski, *Kanonizacja św. Stanisława*, s. 99 – 101; H. Misztal, *Procedura kanonizacyjna pierwszego tysiąclecia*, [w:] *Kanonizacja św. Wojciecha i dziedzictwo jego kultu*, red. J. Strzelczyk, Cz. Pest, W. Polak, Lublin 2001, s. 29.

²²⁹ Zob. A. Vauchez, *Sainthood*, s. 22; H. Fros, *Pamiętając o mieszkańcach nieba*, s. 93; a przede wszystkim J. Strzelczyk, *Poprzednik świętego Wojciecha w świętości Udalryk z Augsburga i problem jego kanonizacji*, [w:] *Kanonizacja świętego Wojciecha*, s. 43 – 48.

²³⁰ Ciekawe, że sam termin kanonizacja pojawia się po raz pierwszy w liście papieża Benedykta VIII do hrabiego Mantui i nie był powszechnie używany aż do połowy XII wieku. Por. A. Vauchez, *Sainthood*, s. 22.

²³¹ A. Stankiewicz, *Uprawnienia biskupów*, s. 245.

²³² J. Strzelczyk, *Poprzednik świętego Wojciecha w świętości*, s. 47.

Za początek zawłaszczania przez Rzym decyzji o ogłaszaniu kultu A. Vauchez uznaje właśnie czas pontyfikatu Grzegorza VII, który w *Dictatus papae* w punkcie 23 głosił *Romanus pontifex indubitanter efficitur sanctus*. Podobną rolę odegrał list owego papieża do biskupa Hermana z Metz²³³

W literaturze omawiającej proces rezerwowania przez Stolicę Apostolską procedury kanonizacyjnej, obok wspomnianej już kanonizacji Udalryka z Augsburga, wskazuje się także na znaczenie listu *Aeterna et incommutabilis* Aleksandra III z 1171 lub 1172 roku do Kanuta, króla Szwecji, w którym w akapicie zawierającym słowo *audivimus*²³⁴, zakazał on kultu poprzednika Kanuta, który zmarł pijany, do czasu aż Stolica Apostolska nań nie zezwoli. Historycy, którzy lekceważą prawne znaczenie tego listu, podkreślają, że aż do pierwszej połowy XIII wieku nie znamy tekstów, mówiących o wymogu uzyskiwania zgody na kult u papieża. Zwolennicy uznania znaczenia listu *Audivimus* uważają problem postawiony przez oponentów za czysto teoretyczny, gdyż prawo ogłaszania nowego kultu przysługiwało papieżowi nie według prawa pisanego, ale według tradycji, a biskup Rzymu interweniował tylko wtedy, kiedy lokalna kanonizacja wykraczała poza ogólnie przyjęte ramy (pijany święty)²³⁵ Następnym krokiem do przejścia procedury kanonizacyjnej przez papieżstwo był kanon 62 soboru laterańskiego IV (1215)²³⁶ Powtarzał on ustalenia kapituły królestwa Franków w Moguncji z 813 roku, które zostały również zawarte w *Dekretach* Gracjana²³⁷

Proces prawnego uznania pretensji papieża do ogłaszania kultu zamknął się w 1234 roku, kiedy to ogłoszono *Dekrety* papieża Grzegorza IX (1227 – 1241), zawierające fragment *Au-*

²³³ A. Vauchez, *Sainthood*, s. 23, gdzie też dyskusja o znaczeniu owego dokumentu.

²³⁴ Tekst listu, zob. PL, 200, 1259 – 1261, fragment *Audivimus*, kol. 1261.

²³⁵ Dyskusja o liście Aleksandra III, patrz A. Vauchez, *Sainthood*, s. 25 – 26.

²³⁶ „Niech nikt nie waży się publicznie czcić nowych relikwii, jeśli wcześniej nie zezwolił na to autorytet biskupa Rzymu” zob. *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 2, s. 304 – 305.

²³⁷ Zob. A. Vauchez, *Sainthood*, s. 29; o postanowieniach synodu w Moguncji, zob. A. Stankiewicz, *Uprawnienia biskupów*, s. 242 – 243.

divimus listu Aleksandra III oraz szereg drobniejszych aktów prawnych, mówiących o zwierzchności papieskiej nad kultem świętych²³⁸ Dopiero ten moment należy uznać za zamknięcie procesu przejmowania przez Stolicę Apostolską ogłaszania kultu nowych świętych. Ostatnią znaną biskupią kanonizacją był akt z około 1230 roku, kiedy to synod w Nidoros w Norwegii uznał arcybiskupa Aysteina Erlendsona świętym²³⁹

Jak wspomniałem wcześniej wśród świętych w XIII wieku przeważali tzw. naśladowcy Chrystusa. Postawa religijna, jaką prezentowali, cechowała się przestrzeganiem norm życia ewangelicznego popularnych wcześniej wśród wędrownych kaznodziejów, a często i w ruchach o charakterze heretyckim, a później w zakonach żebraczych. Religijność tę znamionowały określone cechy, wśród których wymienić należy przede wszystkim kult człowieczeństwa Chrystusa oraz kult Maryi.

Cześć dla ciała Chrystusa była szerzona szczególnie silnie przez beginki, które adorowały ukrzyżowanego, wczuwały się w sytuację Marii, która cierpiała z powodu straty Syna, a także przejmowały rolę mistycznych oblubienic eucharystycznego Chrystusa. Ich kult ciała Jezusa znalazł wyraz w święcie, które rozpropagowała jedna z członkiń ruchu beginek – Juliana z Cornillon. W 1264 roku papież Urban IV zatwierdził je jako *corpus Christi* i uznał jako obowiązujące w całym Kościele²⁴⁰ Podobnie jak dla beginek, kult ciała Chrystusa był również bardzo istotny dla duchowości franciszkańskiej. Franciszek uzyskał stygmaty, a także był autorem oficjum o pasji Jezusa. Klara także adorowała Krzyż i przeżywała mękę Pańską²⁴¹ Jak podkreślał A. Vauchez „kontemplacja cierpiącego człowieczeństwa Zbawcy prowadzi duszę do kon-

²³⁸ Zob. H. Misztal, *Kanonizacja*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 8, kol. 608; o *Dekretalach* Grzegorza IX, zob. A. Vetulani, *Corpus Iuris Canonici*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 3, kol. 598 – 599.

²³⁹ Zob. A. Vauchez, *Sainthood*, s. 34.

²⁴⁰ Zob. M. Rubin, *Corpus Christi. The Eucharist in late Middle Ages*, Cambridge-Nowy Jork-Port Chester 1991, s. 164 – 212; B. Nadolski, *Liturgika*, t. 2, s. 118 – 119.

²⁴¹ Zob. C. Niezgodna, *Święta Klara*, s. 97 – 100.

templacji boskości Chrystusa”²⁴² Było to więc nie tylko zwykłe nabożeństwo, ale swego rodzaju sposób na dotarcie do Chrystusa, czy też na spotkanie z nim.

Na odrodzenie się kultu Chrystusa, który można obserwować już w początkach XII wieku, wpłynęło przede wszystkim odwoływanie się do *Ewangelii*, gdzie występuje on jako Bóg w ludzkiej postaci, obdarzony ludzkimi przywarami, bliski wiernym poprzez prostotę postrzegania świata i ludzi. *Ewangelie* z drugiej strony były swego rodzaju wzorcowymi żywotami świętych, zaś Chrystus stanowił ideał świętego, który należało naśladować. Ruchy wędrownego kaznodziejstwa i dobrowolnego ubóstwa rozumiały ten nakaz dosłownie, stąd często nie mogły znaleźć zrozumienia w zhierarchizowanym po reformie gregoriańskiej Kościele. Kulminacją ewangelicznej opowieści o Jezusie była jego męka i śmierć na krzyżu, a następnie zmartwychwstanie. Kobiety (i mężczyźni) w XIII i XIV wieku czciły Boga w postaci cierpiącego Chrystusa. Dla kobiecej religijności kult męki Syna Bożego był kluczowy i przybrał specyficzną formę, poprzez określone podejście do kobiecej cielesności, jakie prezentowało pełne i późne średniowiecze. Wiązało się to ze specyficznym rozumieniem podziału na duszę i ciało, kluczowych kategorii konstruujących człowieka w religii chrześcijańskiej.

Wyraźny rozdział na ciało i duszę został przejęty ze starożytności chrześcijańskiej (a wcześniej z filozofii greckiej), przy czym dla chrześcijaństwa to dusza była zdecydowanie istotniejsza, była elementem konstruującym człowieka. Ciało, choć stworzone przez Boga, z punktu widzenia jego relacji do duszy stanowiło przeszkodę w osiągnięciu łączności z Bogiem. Stąd bardzo skrajne podejście do cielesności u niektórych Ojców Kościoła, stosowane w praktyce przez ascetów wczesnochrześcijańskich. Do autorów, którzy głosili negatywne podejście do ciała zaliczyć wypada przede wszystkim Klemensa Aleksandryjskiego (ciało więzieniem duszy) i Orygenesa, który aby uwolnić się od pożądlivosti cielesnej dokonał samokastracji. Inni, szczególnie autorzy antiocheńscy (Cyryl Jerozolimski, Jan

²⁴² A. Vauchez, *Duchowość średniowiecza*, s. 115–116.

Chryzostom), uważali, że ciało jest nie tylko stworzone przez Boga, ale także zawiera w sobie boski pierwiastek, jako powstałe na jego obraz i podobieństwo. Takie podejście wpłynęło na pierwsze reguły monastyczne Bazylego Wielkiego, który odrzucał skrajną ascezę ciała ludzkiego, kierując raczej aktywność ascetyczną na poznawanie i dążenie do Boga poprzez modlitwę i kontemplację. W późnej starożytności i wczesnym średniowieczu rozpowszechnił się pogląd świętego Augustyna, który sformułował teorię *rationes seminales*, twierdząc, że w ciele ludzkim zawarty jest „zarodek”, który kieruje nim i nadaje mu formę. Wszelkie obecne w ciele pożądliwości i pokusy są wynikiem grzechu pierworodnego, z którego można się wyzwolić dzięki łasce bożej, wspierającej wolną wolę. Stąd akty ascezy były wyrazem panowania woli nad ciałem. W religijności wczesnego średniowiecza mamy do czynienia z równoważnym znaczeniem duszy i ciała. Posty i umartwienia w takim przekonaniu posilały ciało w dążeniu do duszy, zaś sakramenty były pokarmem dla niej w dążeniu do Boga. Przełomem w filozoficznym postrzeganiu cielesności były dopiero poglądy Tomasza z Akwinu, który zaadoptował do swojej koncepcji osoby ludzkiej arystotelesowski podział na formę i materię oraz platońską koncepcję substancji²⁴³ W myśli Tomasza osoba ludzka była substancją, która składała się z materii i formy. Ciało w takim rozumieniu stanowiło byt, w którym materia i forma jednoczyły się²⁴⁴

Takie filozoficzne postrzeżenie relacji ciało-dusza nie niwelowało negatywnego postrzeżenia cielesności, które było aktualne przez całe średniowiecze. Ciało według ówczesnych przekonań było powiązane z grzechem, a szczególnie z grzechem seksualnym, pełne żądz, rozwiązłości i prowadziło człowieka do nierządu. Choroby ciała świadczyły o chorobie duszy, która

²⁴³ Zob. K. Kalka, *Filozoficzne rozumienie kobiety według św. Tomasza z Akwinu*, [w:] *Partnerka, matka, opiekunka*. s. 270 – 281.

²⁴⁴ O relacji ciało-dusza, zob. szeroko hasła *Ciało ludzkie*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1979 (1995), kol. 440 – 448; *Dusza ludzka*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1983 (1995), kol. 378 – 385, gdzie również bibliografia.

trapiła człowieka, a zewnętrzne ułomności postrzegano jako oznakę niedoskonałości duszy. Szczególnie negatywnie oceniano ciało kobiece, które obok przynależnych każdemu człowiekowi przypadłości, odpowiedzialne było także za grzech pierworodny, powszechnie identyfikowany w średniowieczu z seksualnością²⁴⁵ Na takie widzenie kobiecej cielesności nakładało się społeczne postrzeganie roli kobiety i mężczyzny, w której ta pierwsza podlegała drugiemu²⁴⁶ Opozycja ciało-dusza miała swój odpowiednik w parze kobieta-mężczyzna czy szerzej natura-kultura, emocje-intelekt. W takim dualistycznym obrazie kobieta miała się do mężczyzny jak ciało do duszy. W ten sposób filozoficzne postrzeganie istoty ludzkiej splotło się ze społecznym podziałem płci.

Według ustaleń Caroline W. Bynum o znaczeniu ciała w religijności kobiet pełnego i późnego średniowiecza zdecydowało utożsamienie kobiecego ciała z Chrystusem, a jego boskości z mężczyzną. Złożyło się na to kilka przyczyn, do których zaliczyć należy przede wszystkim: utożsamienie Chrystusa z Kościołem (*ecclesia*), który w łacinie jest rodzaju żeńskiego a także doktrynę o niepokalanym poczęciu, czyli wstąpieniu Ducha Świętego w Marię. W ten sposób Jezus jako zrodzony z dziewicy nie miał ziemskiego ojca, stąd jego ciało składało się wyłącznie z ciała matki. Jego ojcem był Duch Święty-Bóg, utożsamiany z męskością. Obrazu dopełniały wyobrażenia Chrystusa jako karmiącego krwią z boku, jak kobieta z piersi oraz utożsamienie eucharystii z pokarmem pozyskiwanym z ciała. Analogia z sytuacją kobiety, która również karmi dziecko swoim ciałem, najpierw w łonie, a następnie mlekiem z piersi była aż nazbyt widoczna. Wszystkie te „łączniki” są dobrze udokumen-

²⁴⁵ Zob. J. Le Goff, *Świat średniowiecznej wyobraźni*, tł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 1997, s. 127 – 129, 140 – 144.

²⁴⁶ Zob. interesującą pracę P. Allen, *The concept of woman. The Aristotelian revolution 750 BC-AD 1250*, Grand Rapids (USA)-Cambridge (GB) 1997, gdzie zostały omówione relacje między mężczyzną i kobietą z punktu widzenia filozofii od czasów greckich po wiek XIII. Chrześcijańska filozofia przed recepcją Arystotelesa preferowała zarówno koncepcję neutralności płci, uzupełniania się płci jak i nadrzędności mężczyzny nad kobietą, zaś po recepcji Arystotelesa wyłącznie tę ostatnią (tamże, s. 251).

towane w literaturze teologicznej i historycznej oraz w sztukach plastycznych. W konsekwencji poprzez utożsamienie boskości Chrystusa z mężczyzną, a jego cielesności z kobietą, ta ostatnia stała się symbolicznym przedstawieniem człowieczeństwa, zarówno jego kobiecej, jak i męskiej części²⁴⁷

Takie utożsamienie kobiet przez społeczeństwo oraz przez nie same z ludzką postacią Chrystusa wpłynęło na specyficzną postać kultu Jego ciała, który szczególnie silnie był obecny w czci dla męki Chrystusa. Skrajne akty dręczenia ciała, jakie spotyka się w żywotach świętych kobiet tego czasu, nie są zatem jak się wydaje próbą negacji cielesności czy jej zniwelowaniem w celu uzyskania wolności duszy, ale raczej jego wyniesienia, nadania mu znaczeń²⁴⁸. Wynikają one z potrzeby wejścia w łączność z cierpiącym Chrystusem, zbliżenia się do niego, a w skrajnych wypadkach stania się nim poprzez unię cierpiących ciał. Jak podkreśliła C.W. Bynum *imitatio Christi* w rozumieniu kobiet tego czasu znaczyło nie tylko naśladowanie, ale i „stawanie się” Chrystusem²⁴⁹. Z kolei męskie akty ascezy wydają się w tym kontekście raczej nawiązaniem do starożytnych technik ascetycznych, gdzie ciało było przeszkodą i zawadą na drodze do Chrystusa.

Podsumowując ten ekskurs wypada stwierdzić, że kult dla cielesności i męki Chrystusa, widoczny już w XII wieku, ale szczególnie silny od XIII wieku w religijności oraz w żywotach świętych naśladowczyń Chrystusa, wydaje się spełniać kluczową rolę w budowaniu ich religijnej tożsamości.

Drugim charakterystycznym rysem, widocznym w żywotach świętych naśladowców Chrystusa był kult dziewicy

²⁴⁷ Zob. szerokie uzasadnienie tej koncepcji, C.W. Bynum, *The female body and religious practice in the Later Middle Ages*, [w:] *Fragment of a history of the human body*, t. 1, red. M. Fehler, R. Naddaff, N. Tazi, Nowy Jork-Cambridge 1989, s. 176–188; teźże, *Holy feast*, s. 261–276.

²⁴⁸ Zob. C.W. Bynum, *Holy feast*, s. 208.

²⁴⁹ Zob. C.W. Bynum, *Women mystics and Eucharistic devotion in the thirteenth century*, [w:] teźże, *Fragmentation and redemption. Essays on gender and the human body in Medieval religion*, Nowy Jork 1991, s. 131, 145–146; teźże, *Holy feast*, s. 256–257

Marii. Jej postać stanowiła przedmiot refleksji Ojców Kościoła, rozważających świętość Maryi, jej dziewictwo, a także jej odniesienie do Ewy²⁵⁰ Choć postać Maryi była bez przerwy obecna w nauczaniu Kościoła²⁵¹, jej kult szczególnie dynamicznie rozwijał się od połowy XII wieku²⁵², kiedy to jak wskazałem wyżej zmieniło się podejście do *Pisma Świętego* i zaczęto większą uwagę zwracać na *Nowy Testament*. Centralna w *Ewangeliach* postać Chrystusa wysunęła też na plan pierwszy postać jego Matki. Dziewica Maria stała się symbolem dobrej kobiety, bezgrzesznej antytezy Ewy pierwszej kusicielki, tej, która sprowadziła Adama na złą drogę i była winna grzechu pierworodnego. Paralela Ewa-Maria²⁵³ po długiej przerwie powróciła do nauczania teologów o powinnościach kobiety, gdzie Ewa była przedstawiana jako przykład wszystkiego, co kobieta niesie ze sobą złego symbolizowała przede wszystkim kobiecą seksualność, zaś Maria czystym ideałem, do którego każda kobieta winna dążyć, i który winna sobie stawiać za wzór. Kult Marii był silnie obecny w zakonie cysterskim, który wielką estymą obdarzał Matkę Jezusa²⁵⁴ Również franciszkanie uznali Marię i jej dziewictwo jako jedną z podstaw swojej duchowości; przybrała ona specyficznie kaznodziejsko-komiksową formę w postaci szopki bożonarodzeniowej²⁵⁵ Te dwa elementy kult cielesności Chrystusa i jego Matki, Maryi były obecne w większości żywotów świętych, powstających w XIII wieku. W wypadku świętych kobiet stanowiły one często centralną

²⁵⁰ Zob. S. Pieszczoł, *Mariologia*, [w:] J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 559 – 568.

²⁵¹ E. Florkowski, *Matka Boża w nauce Ojców Kościoła*, [w:] *Gratia plena. Studia teologiczne o Bogurodzicy*, red. B. Przybylski, Poznań-Warszawa-Lublin 1965, s. 59 – 77.

²⁵² Zob. J. Buxakowski, *Najśw. Maryja Panna w liturgii*, [w:] *Gratia plena*, s. 110 – 117

²⁵³ Zob. J. Dalarun, *The clerical gaze*, [w:] *A history of women in the West*, t. 2, s. 24 – 30; M. Maciołka, *Ewa-Maryja*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 4, kol. 1370 – 1372.

²⁵⁴ Zob. M.D. Knowles, D. Obolensky, *Historia Kościoła*, t. 2, s. 198.

²⁵⁵ Zob. A. Vauchez, *Duchowość średniowiecza*, s. 116.

oś, wokół której zbudowana była opowieść o życiu świętej²⁵⁶ Będę o tym szerzej pisać w dalszej części pracy.

Równie silnie widoczny w żywotach świętych tego czasu był podział na świeckich i duchownych. Jedyną świecką drogą do świętości dla kobiety przed XIII wiekiem było zostanie władczynią. Święte od wieku XIII w dużo większym stopniu niż w poprzednich okresach były kobietami prowadzącymi życie świeckie; były żonami, matkami, ewentualnie pod koniec życia, po śmierci męża przystępowały do którejś ze wspólnot zakonnych, z reguły minoryckich, choć często były z nimi związane jako tercjarki lub też zamieszkiwały klasztor nie składając ślubów²⁵⁷ Mężczyźni zaś po swoim nawróceniu z reguły zostawali duchownymi lub przyjmowali habit zakonny, przy czym rzadko mieli żony. Z badań A. Vauchez wynika, że pomiędzy 1198 a 1431 rokiem wśród przeprowadzonych procesów kanonizacyjnych 81,7% dotyczyło mężczyzn i 18,3% kobiet, jednakże wśród świeckich było 41,2% mężczyzn i 58,8% kobiet, a w samym XIII wieku procent kobiet wśród procesów kanonizacyjnych świeckich wynosił 50²⁵⁸

Charakterystyczną cechą świętych XIII wieku jest również to, że nie rekrutowali się oni już wyłącznie z najwyższych warstw społecznych, ale reprezentowali także mieszczaństwo, a nawet chłopów. Zaznaczyć należy, że ustalenia te dotyczą raczej świętych, pochodzących z obszaru śródziemnomorskiego, a szczególnie z Italii. Północna Europa, mimo że przyjęła ewangeliczny wzorzec naśladowcy Chrystusa pozostała przy połączeniu szlacheckiego urodzenia i świętości (nawet im je implikowała)²⁵⁹ Pierwszym świętym pochodzenia mieszczańskie-

²⁵⁶ Zob. porównanie żywotów św. Małgorzaty, królowej Szkocji z początku XII wieku i Elżbiety węgierskiej z pierwszej połowy XIII wieku, którego dokonał A. Vauchez, *Święty*, s. 409.

²⁵⁷ O wzroście liczby świętych kobiet, które były zamężne, zob. M. Glasser, *Marriage in hagiography*, „Studies in Medieval and Renaissance History” 4(1981), s. 32, przyp. 58.

²⁵⁸ A. Vauchez, *Sainthood*, s. 267 – 269.

²⁵⁹ Szczegółowo o typach świętości ze względu na podział geograficzny (Europa Północna i krąg śródziemnomorski), zob. A. Vauchez, *Sainthood*, s. 158.

go był Homobonus (zm. 1197), kupiec z Kremony, kanonizowany w 1199 roku²⁶⁰, ale dopiero w XIII wieku pochodzenie społeczne kandydata do świętości przestało pełnić rolę determinującą²⁶¹

Zaprezentowany typ nowego świętego, „naśladowcy Chrystusa” na ziemiach polskich po raz pierwszy pojawił się w żywotach świętych księżnych, żyjących i działających w XIII wieku. Wcześniejsze utwory hagiograficzne skupiały się raczej na prezentowaniu typu biskupa-męczennika. Pojawienie się nowych modeli świętości w trzynastowiecznej Polsce było swoistą nowością kulturową. Ich analizie poświęcona jest następna część.

²⁶⁰ Zob. tamże, s. 36.

²⁶¹ Np. świętych mieszczańskiego pochodzenia było 7,8% w XI wieku, 16,4% w XII, 22,1% w XIII, 23,7% w XIV wieku. Zob. D. Weinstein, R.M. Bell, *Saints & society*, tab. 9, s. 197.

Vita perfecta księżnych polskich

ROZDZIAŁ 1

Dziedziczenie świętości — środkowoeuropejski krąg dworski

Jedną z cech kultu świętych przed XIII wiekiem — jak wspominałem wcześniej — było łączenie wysokiego, królewskiego czy arystokratycznego urodzenia kandydatów z prerogatywami świętości. Sytuacja ta uległa zmianie pod wpływem przemian ekonomicznych i społecznych, które zaszły w XII wieku. Od tego czasu, najpierw w Italii, a następnie w innych rejonach śródziemnomorskich świętość uległa „demokratyzacji” — na ołtarze wyniesieni zostali pierwsi przedstawiciele mieszczaństwa, którzy nie mogli poszczycić się szlacheckimi koligacjami. Pomimo tego w wielu rejonach Europy, głównie na północ od Alp, łączność między świętością a wysokim urodzeniem nie została zerwana. Szczególnie jest to widoczne w Europie Środkowowschodniej, gdzie świętymi zostawali nadal przeważnie dynaści¹. Wiązało się to z późniejszym przyjęciem chrześcijaństwa i z opóźnieniem w przenikaniu wzorców, po-

¹ Zob. A. Vauchez, *Sainthood in the later Middle Ages*, tł. J. Birrell, Cambridge 1997, s. 158, 173 – 177, 183; tenże, *Święty*, [w:] *Człowiek średniowiecza*, red. J. Le Goff, tł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa-Gdańsk 1996, s. 407 – 408; tenże, *Lay people's sanctity in Western Europe: Evolution of a pattern (twelfth and thirteenth centuries)*, [w:] *Images of sainthood in medieval Europe*, red. R. Blumenfeld-Kosinski, T. Szell, Londyn 1991, s. 27, który rozdziela typy świętych powstające od XIII wieku pod względem geograficznym, na tych występujących na północ od Alp (cechujących się nadal arystokratycznym pochodzeniem) i tych z kręgu śródziemnomorskiego (wywodzących się częściżej z warstwy mieszczańskiej).

wstających w rejonie śródziemnomorskim, ale przede wszystkim wynikało ze słabszego rozwoju miast w porównaniu z chociażby Półwyspem Apenińskim. Podobną do włoskiej sytuację w rozwoju struktur municypalnych można obserwować w tym czasie wyłącznie w Niderlandach i północnych Niemczech gdzie miasta wprawdzie nie dorównywały zamożnością północno-włoskim, ale wykształciły już klasę bogatego mieszczaństwa, z której rekrutowali się święci niarystokratycznego pochodzenia. Reszta terenów Europy, to znaczy większość Niemiec i Francji, Anglia, Skandynawia i Europa Środkowa pozostawały przy starej tradycji, łączącej szlachetne urodzenie ze świętością²

W bliskiej łączności z tą cechą pozostawało zjawisko dziedziczenia świętości, przejawiające się wynoszeniem na ołtarze członków określonych rodów, tak jakby prerogatywa świętości była przypisana konkretnym familiom³ Wyjątkowym przykładem z terenu Niemiec jest ród Andechs, z którego wywodziła się Jadwiga, który w okresie od 1150 do 1500 wydał co najmniej 21 świętych i błogosławionych⁴ Nie mniej interesującym przykładem była dynastia Arpadów, z której z kolei pochodziła Elżbieta węgierska, Małgorzata, Kinga i Jolenta, która od samego początku swojego panowania na Węgrzech opierała się na charzmacie świętości⁵ Podobne zjawisko, choć na mniejszą skalę, można obserwować w Czechach, a w późniejszym czasie również w Skandynawii.

² O takim połączeniu świadczy choćby wstęp do żywotów św. Stanisława, autorstwa Wincentego z Kielcy, gdzie czytamy, że wprawdzie nic nie wiadomo o rodzicach zamordowanego biskupa, ale żyją nadal w Rabie i Szczepanowie *miles genere nobiles, qui dicunt patris beati Stanislai et antecessorum eius ... legitimi successores. Vita s. Stanislai episcopi Cracoviensi (Vita minor)*, rozdz. 1, wyd. W. Kętrzyński, [w:] MPH, t. 4, s. 254. Podobnie *Vita maior*, rozdz. 4, *Vita sancti Stanislai Cracoviensis episcopi (Vita maior)*, wyd. W. Kętrzyński, [w:] MPH, t. 4, s. 366 – 367.

³ Zob. A. Vauchez, *Sainthood*, s. 177 – 182.

⁴ Zob. część I, rozdz. 3.1.

⁵ Zob. G. Klaniczay, *From sacral kingship to self-representation. Hungarian and European royal saints in the 11th-13th centuries*, [w:] *Continuity and change. Political institutions and literary monuments in the Middle Ages. A Symposium*, Odense 1986, s. 71 – 82 oraz część I, rozdz. 3.2.

Świętość dziedziczona rozwijała się w dwóch odmianach: albo jako łaska była przekazywana z rodziców na dzieci, albo też, osoba święta oddziaływała na swoje otoczenie, na rodzeństwo, współmałżonków i dalszych krewnych, nierzadko też przekazując łaskę następnym pokoleniom, nie zawsze w linii prostej⁶ Przykładem pierwszego typu jest Brygida szwedzka (1303 – 1373) i jej córka Katarzyna (1331 – 1381), zaś drugiego rodzina Andechs oraz dynastia Arpadów w pokoleniu Andrzeja II i Béli IV. Idea dziedziczenia świętości została najlepiej rozwinięta w koncepcji *beata stirps*, linii genealogicznej, która w każdym pokoleniu wydawała świętych, będących przedmiotem kultu dynastycznego⁷

W żywotach księżnych polskich są obecne obydwie wspomniane elementy – zarówno łączność świętości i szlacheckiego urodzenia, jak i dziedziczenia świętości wewnątrz dynastii. Były one przy tym silnie splecione ze sobą. W żywocie Jadwigi wątek urodzenia w arystokratycznym rodzie pojawił się na samym wstępie tekstu. Autor biografii księżnej wskazał, że „piękno wlanych jej przez Boga łask i darów uświetniła znakomitość jej rodu, a świetność jej przodków wzmocniła w niej szlachetność, już wysublimowaną za sprawą jej cnót, i piękno umysłu”⁸, a także nieco dalej: „nie tylko ze względu na godność

⁶ Zob. A. Vauchez, *Sainthood*, s. 179; G. Klaniczay, *Holy rulers and blessed princess. Dynastic cults in Medieval Central Europe*, tł. É. Pálman, Cambridge 2002, s. 227 – 228.

⁷ Przykłady *beata stirps*, zob. A. Vauchez, *Sainthood*, s. 182. Zob. też. K. Jasiński, *Franciszkanin Henryk z Breny propagatorem kultu św Jadwigi*, [w:] *Księga Jadwiżańska. Międzynarodowe Sympozjum Naukowe, Święta Jadwiga w dziejach i kulturze Śląska, Wrocław-Trzebnica 21 – 23 września 1993 roku*, Wrocław 1995, s. 344.

⁸ *Vita sanctae Hedwigis* [dalej *VH*], [w:] *MPH*, t. 4, Lwów 1884, s. 511 – 512: *pulcritudo graciaram et donorum sibi superinfusa divinitus, magnificentiant in ipsa altitudinem generis, et natalium ipsius magnificentencia graciosoerem reddebat in ea sublimatam virtutibus nobilitatem atque pulcritudinem mentis*; *Legenda świętej Jadwigi*, s. 29.

Tłumaczenia polskie fragmentów żywotów podano według: *Legenda świętej Jadwigi*, tł. A. Jochelson, Wrocław 1993, *Żywot świętej Kingi, księżnej krakowskiej*, tł. B. Przybyszewski, Tarnów 1997, *Życiorys Salomei*, [w:] J.A. Wojtczak,

świecką, która ją wywyższała, lecz przede wszystkim z powodu zasługi cnotliwego życia, którą się wyróżniała, uważano ją za godną czci”⁹ Wyraźnie więc w oczach hagiografa wysokie urodzenie księżnej oraz łaska świętości wzajemnie się uzupełniały i wzmacniały.

Po tych ogólnych uwagach autor żywota księżnej śląskiej wymienił znanych sobie przodków Jadwigi. Poznajemy zatem jej ojca, Bertolda, tytułowanego jako „wspaniały książę, margrabia Badeński, hrabia Tyrolu i książę Melanii” oraz jej matkę, Agnieszkę, „nie mniej szlachetną, według godności świeckiej”, której genealogia została przedstawiona nieco dokładniej¹⁰

Autor żywota Kingi poświęcił pochodzeniu bohaterki cały rozdział, w którym tytuły królewskie zostały przemieszane z oznakami świętości¹¹ Wymieniony został dziadek Kingi, król Andrzej II, jej ojciec, Béla IV wraz z matką Marią, córką jak go określa żywot cesarza Greków. W tym miejscu, aby podkreślić szlachetność rodu matki Kingi, autor podał także, że cesarz Teodor I Laskaris pochodził „z rodu cezara Nerona”¹² Królewskość rodu została także podkreślona w krótkim opisie koronacji Béli IV, gdzie w symboliczny sposób przedstawiono podległość królestwu węgierskiemu części Rusi halickiej¹³.

Nieco skromniej znaczenie rodu zostało opisane w żywocie Salomei, który nie podaje jej rozbudowanej genealogii. Wymienieni zostali tylko rodzice: Leszek Biały i Grzymisława oraz brat, Bolesław Wstydlivy z Kingą. Leszek był ty-

Średniowieczne życiorysy bł. Kingi i bł. Salomei, Warszawa 1999. Tłumaczenia wszystkich wykorzystanych fragmentów zostały zweryfikowane, stąd te podane w niniejszym tekście mogą się niekiedy znacznie różnić od wersji w powyższych publikacjach. Zachowano jednakże odniesienia do istniejących przekładów, które mogą ułatwić czytelnikowi odnalezienie odpowiedniego fragmentu i umieszczenie go w szerszym kontekście. Za pomoc w weryfikacji cytatów dziękuję Pani Annie Pawlaczyk i Panu Edwardowi Skibińskiemu.

⁹ *VH*, s. 518: *non solum pro dignitate seculi, qua pollebat, sed amplius pro virtutis merito, quo fulgebat, habebatur venerabilis; Legenda świętej Jadwigi*, s. 33.

¹⁰ *VH*, s. 512; *Legenda świętej Jadwigi*, s. 29.

¹¹ *Vita sanctae Kyngae* [dalej *VK*], [w:] *MPH*, t. 4, I, s. 683 – 685.

¹² *VK*, I, s. 684: *imperator vero ipse de stirpe Neronis cesaris*.

¹³ *Żywot świętej Kingi*, s. 33: „Daniel zaś, książę Rusinów, z najwyższym szacunkiem prowadził przed nim jego konia”; *VK*, I, s. 684.

tułowany jako *magnificus princeps*, zaś przy Kindze autor podał, że jej ojcem był król węgierski Béla¹⁴. W żywocie Anny podano wyłącznie, że „była córką króla”¹⁵ bez wskazania bliższych szczegółów.

Autorzy biografii księżnych nie poprzestali na wymienianiu świętych przodków bohaterek. Żywoty Jadwigi i Kingi obfitują także w wyliczenia, dotyczące ich rodzeństwa oraz potomków. Autor żywota księżnej śląskiej znał trzy siostry Jadwigi, ale nie podał imienia żadnej z nich, za to dokładnie poinformował o imionach i tytułach ich mężów. Jednym był król Francji, Filip (II August), drugim Andrzej (II), król Węgier, a trzecia siostra była księżną w klasztorze w Kitzingen. Bezimienna małżonka króla Węgier była matką świętej Elżbiety węgierskiej. Dalej wymienione zostały imiona i funkcje braci Jadwigi, Bertolda, patriarchy Akwilei, Ekberta, biskupa bamberskiego oraz Ottona i Henryka, którzy odziedziczyli księstwa¹⁶. Wymienione w żywocie Jadwigi w opisie genealogicznym osoby oraz powiązania między nimi zostały przedstawione w tablicy 1.

Podobnie w żywocie Kingi przedstawiono koligacje córek Béli. Wymienione zostały imiona kobiet: Anna, Małgorzata, Kinga, Konstancja, Jolenta, Elżbieta oraz imiona i godności ich mężów¹⁷. Tak, jak w wypadku żywota Jadwigi zostały one zestawione w formie drzewa genealogicznego (tablica 2).

Jak wspominałem, w analizowanych żywotach wątek charakteryzujący wysokie urodzenie bohaterek jest silnie powiązany z kwestią dziedziczenia prerogatyw predescynujących do świę-

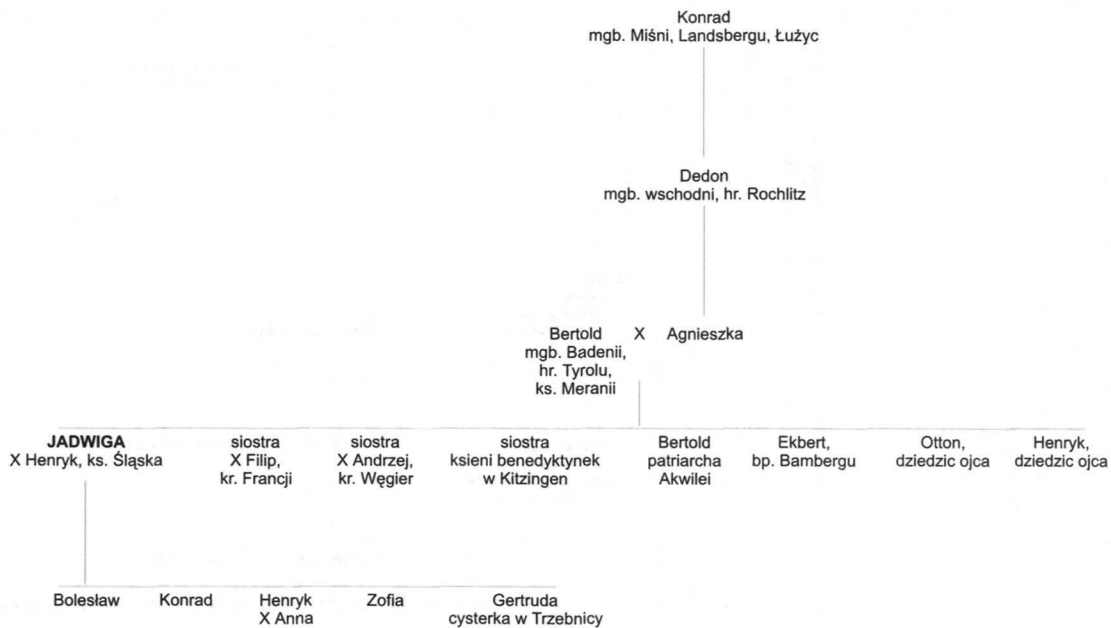
¹⁴ *Vita sanctae Salomeae* [dalej *VS*], [w:] *MPH*, t. 4, I, s. 776.

¹⁵ *Vita Annae ducissae Silesiae* [dalej *VA*], [w:] *MPH*, t. 4, s. 657: *filia regis fuerit*.

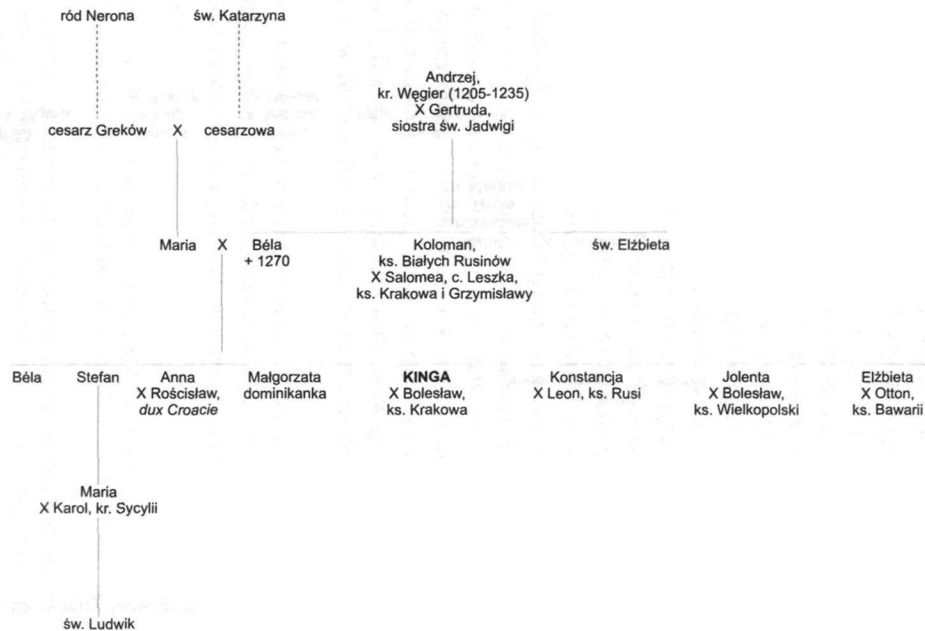
¹⁶ Tok narracji przedstawia się następująco: „miała czterech braci, trzy zaś siostry rodzone, z których jedna poślubiła króla Francji Filipa, druga wyszła za mąż za króla Węgier Andrzeja [...] trzecia była księżną mniszek zakonu świętego Benedykta w Kitzingen [...] Jeden z jej braci o imieniu Bertold był patriarchą akwilejskim, drugi zaś, mianowicie Ekbert był biskupem w Bambergu, pozostali dwaj – Otton i mianowicie Henryk oddani na służbę rycerską, po ojcu nastąpili we władzy” *Legenda świętej Jadwigi*, s. 30; *VH*, s. 513 – 514.

¹⁷ *VK*, I, s. 684.

Tablica 1. Rodzina świętej Jadwigi wg przekazu *Żywota* (VH, s. 512 – 514)



Tablica 2. Rodzina księżnej Kingi wg przekazu *Żywota* (VK, I, s. 683 – 685)



tości. Bardzo ciekawie zostało to rozwiązane w żywocie Kingi. Tekst sugeruje w tym wypadku głębsze niż kilkupokoleniowe pokrewieństwo. Autor biografii Kingi powołał się na wiadomości zaczerpnięte z „kroniki węgierskiej”, że matka Kingi, Maria Laskaris „wywodziła swoją genealogię od świętej Katarzyny, dziewicy i męczennicy niezwyklej”¹⁸ W tym samym miejscu wspomniane zostało też pochodzenie ojca Kingi z rodu Nerona, co sugeruje, że najdoskonalsza szlachetność krwi cesarzy rzymskich złączyła się w osobie Kingi z najdoskonalszą szlachetnością ducha męczennicy za wiarę.

Aura świętości rozciąga się także w rodzinie Kingi po stronie ojca. Już w pierwszym zdaniu rozdziału genealogicznego pojawia się powiązanie jej dziadka z Jadwigą śląską oraz Elżbietą węgierską. „Andrzej, pojąwszy za żonę przyrodnią siostrę błogosławionej Jadwigi, spłodził z nią [...] jedną córkę, mianowicie świętą Elżbietę”¹⁹ Wśród rodzeństwa Kingi jako święte zostały wymienione Konstancja, żona Leona halickiego²⁰, a obok niej również Salomea, żona Kolomana, która w dalszej części żywota (na początku następnego rozdziału) określona została mianem *sancta*²¹ Wśród świętych potomków Kingi wymieniony był także jej siostrzeniec, Ludwik, syn Karola II, króla Sycylii²². O świętości pozostałych sióstr Kingi – Jolenty i dominikanki Małgorzaty – nie ma mowy, co nie dziwi w wypadku tej pierwszej, gdyż jej sława jako świętej dopiero się kształtowała. Autor chyba niewiele też o niej wiedział, gdyż nie wspomniał nawet jej franciszkańskiego powołania. Małgorzata jednak była powszechnie znaną świętą, której nieudany proces kanonizacyjny toczył się w latach 1271 – 1276. Być może należy złożyć to na karb rywalizacji między zakonami

¹⁸ VK, I, s. 684: *de genealogia sancte Catharine virginis et martiris eximie.*

¹⁹ VK, I, s. 683: *Andreas accepta uxore uterina sorore beate Hedvigis generavit ex ea [...] unam filiam sanctam scilicet Elizabeth.*

²⁰ VK, I, s. 684; *Żywot świętej Kingi*, s. 34: „która jaśniejce cudami w mieście Lwowie”

²¹ VK, II, s. 685; *Żywot świętej Kingi*, s. 35: „na nalegania świętej Salomei, małżonki króla Kolomana”

²² VK, I, s. 684. O kulcie Ludwika Andegaweńskiego, zob. G. Klaniczay, *Holy rulers*, s. 304 – 310.

franciszkanów i dominikanów, gdyż była ona pierwszą węgierską dominikanką, co w dużej mierze przesądziło o początkowej przewadze tego zakonu na Węgrzech oraz na dworze królewskim. Może to być także świadectwo późniejszej niechęci do dominikanów na dworze węgierskim, związanej z odmową opuszczenia przez Małgorzatę klasztoru po wybraniu jej męża (najpierw w 1249 Leona, księcia halickiego, następnie w 1255 jednego z książąt polskich, być może Bolesława Pobożnego a ostatecznie w 1261 Przemysła Ottokara II, króla Czech). Spowodowało to odwrócenie się Béli IV od zakonu kaznodziejskiego i faworyzowanie franciszkanów. Być może też pominięcie informacji o świętości Małgorzaty i jej dominikańskim powołaniu należy wiązać z tym, że autor żywota Kingi był franciszkaninem. Z podobną sytuacją mamy do czynienia w wypadku legendy większej świętej Elżbiety węgierskiej, spisanej na dworze Béli IV, gdzie franciszkański autor również nie wspominał o tym, że Małgorzata była dominikanką²³

Przedstawiony w żywocie Kingi proces dziedziczenia świętości jest przykładem dziedziczenia drugiego typu, które jak wskazałem wcześniej polegało na rozprzestrzenianiu łaski świętości w rodzinie i najbliższym otoczeniu oraz przekazywaniu jej na następne pokolenia niekoniecznie w linii prostej. Źródłem świętości są w tym wypadku: Katarzyna, męczennica, Elżbieta węgierska i Jadwiga śląska, a przejęta i skupiona została ona w osobie Kingi i jej siostry, Konstancji. W żywocie można także dostrzec przykład dziedziczenia świętości po kądzieli, z jakim mamy do czynienia w wypadku Salomei, która pojawia się w tekście jako święta żona Kolomana.

W żywocie Jadwigi kwestia dziedziczenia świętości nie pojawia się samodzielnie. Przywołana została w nawiązaniu do Elżbiety węgierskiej, której matką była jedna z siostr księżnej. Pewnego rodzaju przekazanie łaski na dalsze pokolenia odnaleźć można także we fragmencie żywota, w którym księżna została przyrównana do owocu, pochodzącego ze szlachetnego

²³ Zob. G. Klaniczay, *Legends as life-strategies*, s. 97 – 98; tenże, *Holy rulers*, s. 231, 277.

drzewa, który następnie rodził żyzne owoce²⁴ W zdaniu tym znajduje się przede wszystkim aluzja do męczeńskiej śmierci Henryka Pobożnego, ale również do innych świętych następców księżnej śląskiej. Dodatkowym elementem świadczącym o znaczeniu świętości dla kolejnych pokoleń jest dołączony do żywota Jadwigi *Traktat genealogiczny*²⁵ w którym znajduje się opis rodziny księżnej oraz jej potomków na dworze Piastów śląskich. Przedstawienie genealogii, w której centralną postacią była właśnie księżna Jadwiga, skłoniło niektórych autorów do scharakteryzowania zarysowanej linii genealogicznej jako *beata stirps*²⁶, czyli rodu, który dzięki przymiotom księżnej Śląska miał cieszyć się szczególnymi względami. Pomijając wartość poznawczą samego tekstu z punktu widzenia genealogii²⁷, należy wskazać na wymiar ideologiczny traktatu, w którym świętość „założycielki” linii miała wpływać na pozycję i pomyślność rodu w przyszłości²⁸ Traktat przedstawiał przodków księżnej Jadwigi ze strony matki, wśród których było wielu zasłużonych dla Kościoła. Księżna jawi się zatem jako dziedziczka owych przodków nie tylko w sensie materialnym, ale przede wszystkim duchowym. Z kolei potomkowie Jadwigi byli wymienieni aż do końca XIII wieku. Przeprowadzona przez Josepha Gottschalka analiza genealogiczna wykazała, że władczyni Śląska miała wpływ na postawy religijne osób nawet daleko z nią spokrewnionych²⁹

²⁴ *VH*, s. 512.

²⁵ *MPH*, t IV, s. 642 – 651.

²⁶ Koncepcję *beata stirps* sformułował A. Vauchez w oparciu o analizę świętych z dynastii Arpadów oraz Andegawenów neapolitańskich, zob. tenże, „*Beata stirps*”: *sainteté et lignage en Occident aux XIIIe et XIVe siècles*, [w:] *Familie et patent dans l'Occident médiéval*, red. G. Duby, J. Le Goff, Rzym 1977, s. 397 – 406; zob. też G. Klaniczay, *Holy rulers*, s. 227 – 232, który rozwinął myśl A. Vaucheza.

²⁷ O tym zagadnieniu, zob. K. Jasiński, *Genealogia św. Jadwigi. Studium źródłoznawcze*, [w:] *Mente et litteris o kulturze i społeczeństwie wieków średnich*, Poznań 1984, s. 195, 202 – 203; tegoż, *Rodowód Piastów śląskich*, t. 1: *Piastowie wrocławscy i legnicko-brzescy*, Wrocław 1973, s. 16.

²⁸ Zob. K. Jasiński, *Franciszkanin Henryk z Breny*, s. 344 – 345.

²⁹ Zob. J. Gottschalk, *St. Hedwig Herzogin von Schlesien*, Köln-Graz 1964, s. 259 – 270.

Z powyższych opisów dotyczących fragmentów genealogicznych zawartych w żywotach świętych księżnych, wynika jasno, że dla autorów tych tekstów świętość bohaterki była uzupełniana, a być może i warunkowana przez szlachectwo krwi. Autor żywota Jadwigi po wstępnym zapoznaniu z ideologiczną wymową szlacheckiego pochodzenia bohaterki położył nacisk na jej arystokratyczne pokrewieństwo, które silnie podkreślił w opisie koligacji rodzinnych sióstr Jadwigi. Ich imiona nie miały znaczenia, wyróżnione zostało natomiast dynastyczne królewskie i książęce pochodzenie ich mężów. Żywot Kingi zaś kładzie nacisk na cesarskie pochodzenie jej matki oraz koligacje rodowe sióstr Kingi. Autor żywota księżnej krakowskiej poprzez staranne wyliczenie powiązań genealogicznych między córkami króla Béli IV podkreślił znaczenie i rozległość wpływu jego rodu.

W kontekście związków dynastycznych i dziedziczenia prerogatyw do świętości duże znaczenie ma wyróżnienie we wszystkich żywotach powiązań z Elżbietą węgierską. Autorzy dokładnie określili stopień pokrewieństwa pomiędzy księżnymi a świętą, pomijając szczegóły dotyczące jej małżonka (jego imię i tytuł), w kontekście świętości Elżbiety pozbawione znaczenia. Jest to zabieg odwrotny do tego, jaki zastosowano w wypadku wskazania na szlachectwo urodzenia i powiązania dynastyczne rodu Andechs (tam tytuły i imiona małżonków sióstr Jadwigi były istotniejsze). W wypadku wysunięcia na plan pierwszy kwestii świętości Elżbiety, imię i tytuł małżonka mimo jego wysokiego pochodzenia nie wymagał uwzględnienia. Żywot Jadwigi podał, że Elżbieta była landgrafinią Turyngii, oraz że jej grób znajduje się w Marburgu³⁰, co z kolei było ważne z punktu widzenia organizowania ewentualnych pielgrzymek. Postać Elżbiety jest szczególnie ważna jako swego rodzaju zwornik pomiędzy dworami środkowoeuropejskimi: Arpadów³¹,

³⁰ *Legenda świętej Jadwigi*, s. 30: „z tej [drugiej siostry] urodziła się owa chwalebna i obecnie już ciesząca się chwałą w niebie, święta Elżbieta, landgrafina Turyngii, której prześwięte ciało spoczywa w Marburgu”; *VH*, s. 513.

³¹ Zob. M. Werner, *Mater Hassiae — Flos Ungariae — Gloria Teutoniae. Politik und Heiligenverehrung im Nachleben der hl. Elisabeth von Thürin-*

Piastów, a w mniejszym stopniu i Przemysłidów. Jak ustalili Brygida Kürbis i Kazimierz Jasiński, na terenie Polski kult ten miał charakter wyraźnie dynastyczny, podczas gdy w innych krajach stał się on kultem powszechnym, ludowym, a na Węgrzech przybrał formę kultu dynastyczno-państwowego³² Gábor Klaniczay zebrał przykłady kultu dynastycznego świętej Elżbiety wśród rodów Hohenstaufów, Arpadów, Andechsów i Piastów. Podobnymi choć już nie tej miary co Elżbieta węgierska przykładami kobiet jako świętych dynastycznych były Małgorzata węgierska i Agnieszka praska³³

Postać świętej Elżbiety³⁴ i jej kult rozprzestrzeniał się dzięki zakonowi franciszkanów, ale również i cystersi oraz Zakon Krzyżacki bardzo wcześnie umieścili ją w swoich kalendarzach³⁵ Warto również wskazać, że żywot Elżbiety był jednym z nielicznych współczesnych biografii, włączonych przez Jakuba de Voragine do zbioru *Złotej legendy*, który trafił

gen, [w:] *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, red. J. Petersohn, Sigmaringen 1994, s. 519 – 530.

³² Zob. B. Kürbis, *Asceza chrześcijańska, i jej interpretacje hagiograficzne. Polski model ascezy franciszkańskiej w XIII i XIV wieku*, [w:] *Franciszkanie w Polsce średniowiecznej*, t. 1, cz. 1: *Franciszkanie na ziemiach polskich*, Lublin 1982, s. 177 – 179; K. Jasiński, *Kult świętej Elżbiety w dynastii piastowskiej*, [w:] *Europa Środkowa i Wschodnia w Polityce Piastów*, red. K. Zielińska-Melkowska, Toruń 1997, s. 211 – 212. Ciekawym świadectwem wskazującym na rozpowszechnienie kultu świętej Elżbiety jest umieszczenie jej osoby jako przykładu dla wiernych we wstępie do *Sumy spowiedniczej*, tzw. *Katalogu magii Rudolfa*. Zob. E. Karwot, *Katalog magii Rudolfa. Źródło etnograficzne XIII wieku*, Wrocław 1955, s. 16, przyp. 41.

³³ G. Klaniczay, *Holy rulers*, s. 209 – 220; 224 – 226.

³⁴ O Elżbiecie węgierskiej, zob. m.in. F. Machilek, *Elizabeth von Thüringen, Hedwig von Schlesien und der Dießen-Andechser Himmel*, [w:] *Die Andechs-Meranier in Franken. Europäisches Fürstentum im Hochmittelalter. Anstellung im Bamberg vom 19. 6. bis 30. 9. 1998*, Moguncja 1998, s. 96 – 97 oraz szereg artykułów w publikacji wydanej z okazji wystawy zorganizowej w 750-lecie śmierci świętej Elżbiety w Marburgu w 1982 roku, *Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige. Aufsätze, Dokumentation, Katalog*, Sigmaringen 1981.

³⁵ Zob. K. Jasiński, *Kult świętej Elżbiety*, s. 203; *Elizabeth, Der Deutschen Orden und Kirche. Festschrift zur 700jährigen Wiederkehr der Weihe der Elisabethkirche, Marburg 1983*, red. U. Arnold, H. Liebing, Marburg 1983.

na ziemi polskiej zapewne za pośrednictwem dominikanów pod koniec XIII wieku³⁶. Trudno wskazać czy kult Elżbiety dotarł do Polski najpierw poprzez kontakty dynastyczne, czy też został przyniesiony wraz z pojawieniem się franciszkanów. Bezsprzeczne wydaje się tylko to, że najwcześniej pojawił się na Śląsku³⁷ na dworze Henryka Brodatego, a następnie w Małopolsce i Wielkopolsce. W późniejszym czasie, w początkach XIV wieku Elżbieta była czczona również w kujawskiej linii Piastów³⁸.

Żywot Jadwigi wspomina szereg przejawów kultu Elżbiety. Księżna śląska posiadała welon swojej siostrzenicy, który jak podaje żywot „miała w wielkim poważaniu” (*in magna reverencia habuit*) i „z powodu miłości do niej” (*ob eiusque amorem*), to znaczy do świętej Elżbiety, „pieczołowicie go przechowywała” (*ipsum studiosius conservavit*³⁹). Twarz księżnej po śmierci przykryto właśnie owym welonem, jednakże jej córka, Gertruda nakazała, aby zdjęto go z głowy zmarłej i założono na jego miejsce inny. Autor żywota postępowanie ksieni Gertrudy argumentuje następująco: „wspomniana welon postanowiła zachować, aby pamięć po matce i kuzynce w tym welonie pielęgnować i aby nie utracić trwałej pamiątki ich miłości”⁴⁰. Welon świętej Elżbiety stał się więc pamiątką przechodzącą z pokolenia na pokolenie, a jednocześnie był też relikwią o cudownej mocy, gdyż w momencie uchylenia zasłony przez jedną z siostrz okazało się, że ciało Jadwigi pod welonem uległo przemianie. Księżna leżała

³⁶ Zob. M. Plezia, *Wstęp*, do: Jakub de Voragine, *Złota legenda. Wybór*, tł. J. Pleziowa, Warszawa 1983, s. 47 – 48. O łączności *Złotej legendy* ze świętymi księżnymi, zob. J. Janów, *Resztki biblioteki królowej Jadwigi? „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń AU na rok 1948”* nr 7, s. 345 – 350.

³⁷ Zob. J. Mandziuk, *Kult św. Elżbiety węgierskiej na Śląsku*, „*Nasza Przeszłość*” 55(1981), s. 31 – 42; J. Swastek, *Duchowość świętej Elżbiety węgierskiej i zarys jej kultu w Polsce*, „*Homo Dei*” 50:3(1981), s. 222.

³⁸ Zob. K. Jasiński, *Kult świętej Elżbiety*, s. 208 – 209.

³⁹ *VH*, s. 582; *Legenda świętej Jadwigi*, s. 82.

⁴⁰ *VH*, s. 582: *ut et matris et matertere memoriam in illo velamine confoveret ac iuge dilectionis memoriale non amitteret, dictum velamen voluit reservare*; *Legenda świętej Jadwigi*, s. 82.

z otwartymi ustami, z których unosił się cudowny zapach, a ciało, które kiedyś było białe jak mleko teraz jaśniało doskonałym blaskiem⁴¹ Dzieje welonu świętej Elżbiety ukazują również obieg jej kultu wewnątrz rodu Andechs, a następnie Piastów śląskich. Trafił on zapewne do rąk Jadwigi drogą kontaktów rodzinnych (być może przywiózł go na Śląsk któryś z braci księżnej podczas jednej z wizyt), by następnie stać się własnością jej córki, Gertrudy. Posiadał przy tym podwójną wartość: jako pamiątka po matce i ciotce, ale także jako relikwia, która przeszła przez ręce dwóch świętych.

Cześć dla świętej krewniaczki mogła dotrzeć na Śląsk nie tylko dzięki kontaktom rodzinnym Jadwigi; również dwór Przemysławów był ośrodkiem jej czci. Wiadomo, że siostra Anny, Agnieszka, wzorowała się na sposobie życia i religijności Elżbiety⁴² Z kolei autor żywota Anny wśród darów, które księżna przekazała różnym kościołom i klasztorom, wymienia ornat dla szpitala pod wezwaniem św. Elżbiety w Marburgu, a także relikwię świętej, którą otrzymał klasztor w Trzebnicy⁴³ Księżna Anna była także wraz z dziećmi fundatorką szpitala we Wrocławiu pod wezwaniem św. Elżbiety, przeznaczonego dla krzyżowców z czerwoną gwiazdą, który powstał przed 1248 rokiem, a ostateczny dokument fundacyjny uzyskał w 1253 roku⁴⁴

Podobnie Jolenta była czcicielką świętej Elżbiety. Księżna kaliska występuje w liście wielkiego mistrza krzyżackiego Konrada von Feuchtwangen z 1292 roku pod określeniem *domina dicta de Kalys* jako ofiarodawczyni sprzętów liturgicznych i kielicha dla Krzyżaków z Marburga *ob reverenciam*

⁴¹ *VH*, s. 582 – 583.

⁴² K. Jasiński wspomina o liście papieża Grzegorza IX do Beatrycze, królowej kastyljskiej. Zob. tegoż, *Kult świętej Elżbiety*, s. 203; G. Klaniczay, *Holy rulers*, s. 240, 258.

⁴³ *VA*, s. 659: *In Trebnitz dedit [...] costum sancte Elizabet [...] ad sanctam Elizabet in Marchburg dedit [...] casulam.*

⁴⁴ Zob. M. Młynarska-Kaletynowa, *Wrocław w XII – XIII wieku. Przemiany społeczne i osadnicze*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1986, s. 147 – 151; R. Grodecki, *Anna*, [w:] *PSB*, t. 1, Kraków 1935, s. 118.

*beate Elyzabet*⁴⁵. K. Jasiński przekonująco utożsamił ową *domina de Kalys* z Jolentą księżną Kaliską, żoną Bolesława Pobożnego⁴⁶

Święta Elżbieta wyłania się z tych opisów jako osoba łącząca dworów Arpadów, Przemyślidów i Piastów. Funkcjonowała ona w tej roli dzięki pokrewieństwu pomiędzy członkami poszczególnych dynastii. Przyjrzyjmy się najpierw powiązaniom rodzinnym pomiędzy księżnymi. Wynika z nich, że wiodącym rodem, który „zaszczepił” świętość na grunt Europy Środkowej, był ród Andechs. Jedną z córek Bertolda została świętą księżną na Śląsku, drugą Gertruda, królową na Węgrzech, wprowadzając nie świętą, ale matką jednej z najważniejszych świętych kobiet tego czasu Elżbiety węgierskiej. Ta zmarła w 1231 roku, a kanonizowana w 4 lata później młoda księżna-wdowa, stała się inspiracją dla pokoleń jej następczyń. Jej bratanice Kinga i Jolenta zostały świętymi w Polsce, a trzecia z nich we Lwowie. Jej bratanek Koloman był mężem świętej Salomei. Powiązania genealogiczne łączyły też domy Piastów i Arpadów z domem Przemyślidów. Agnieszka, siostra Anny, synowej Jadwigi, była świętą w Pradze.

Oparty na tych powiązaniach dynastycznych przepływ idei, wzorców religijnych, czy wreszcie kultu świętych pomiędzy ośrodkami był zapewne intensywny. Żywot Kingi opisywał wizyty, które księżna krakowska i sandomierska odbywała na dworze swojego ojca, Béli IV⁴⁷. Dla przykładu w 1266 roku Kinga uczestniczyła w zjeździe córek i wnuczek Béli IV w Budzie, gdzie radzono nad konfliktem króla z synem Stefanem⁴⁸, a w dokumencie z 1268 roku określającym ciężary ludności na sądeckim, wskazała na przynależne jej przewody w czasie

⁴⁵ *Preußisches Urkundenbuch*, t. 1, z. 2, wyd. A. Seraphim, Królewiec 1909, nr 593, s. 371 – 372.

⁴⁶ Zob. K. Jasiński, *Kult świętej Elżbiety*, s. 205 – 207.

⁴⁷ *VK*, X, s. 696 – 697.

⁴⁸ Zob. B. Włodarski, *Polska i Czechy w drugiej połowie XIII i początkach XIV wieku (1250 – 1306)*, Lwów 1931, s. 44

przejazdu na Węgry⁴⁹ Mąż Kingi Bolesław Wstydlivy był przez długie lata głównym orędownikiem stronnictwa węgierskiego wśród książąt polskich⁵⁰

Również kontakty Piastów i Przemyślidów były dość aktywne. Dominowali tutaj z kolei władcy Śląska, szczególnie Henryk Brodaty i jego syn Henryk Pobożny, którzy w sojuszu z praskim dworem budowali swoją pozycję wśród książąt polskich. Poza bezpośrednimi kontaktami dynastycznymi (małżeństwo Anny i Henryka II) poświadczona była pomoc Przemysła Ottokara II w staraniach o kanonizację Jadwigi oraz jego udział w translacji relikwii księżnej śląskiej⁵¹

Obok intensywnych kontaktów dynastycznych pomiędzy dworami śląskim i czeskim obserwować można także kontakty na płaszczyźnie kościelnej. Obejmowały one kler diecezjalny, a co najważniejsze kult świętych. Kanonizacja najpierw biskupa Stanisława, a następnie Jadwigi śląskiej odbiła się szerokim echem w Czechach, gdzie powstały kościoły pod ich wezwaniem⁵² Współpraca ta była szczególnie widoczna w wypadku męskiego i żeńskiego odłamu franciszkanów, których konwenty zostały sprowadzone do Wrocławia z Pragi, a czescy i polscy franciszkanie od 1239 roku należeli do wspólnej prowincji zakonnej⁵³ Zakon braci mniejszych w przeciwieństwie do bardziej zurbanizowanych obszarów na terenie Europy Środkowo-wschodniej w pierwszej fazie swojego rozprzestrzeniania się opierał swoją aktywność wyłącznie na współpracy z książętami

⁴⁹ Zob. Z. Budkowa, *Kunegunda*, [w:] *PSB*, t. 16, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1971, s. 187.

⁵⁰ Zob. P. Żmudzki, *Powiązania polityczne w Europie Środkowej w drugiej połowie XIII wieku i ich wpływy na wyobrażenie świata*, „Przegląd Historyczny” 90:3(1999), s. 283 – 284.

⁵¹ *VH*, s. 631.

⁵² Zob. A. Barciak, *Czechy a ziemie południowej Polski w XIII oraz w początkach XIV wieku. Polityczno-ideologiczne problemy ekspansji czeskiej na ziemie południowej Polski*, Katowice 1992. O kontaktach kościelnych: s. 12 – 45; o roli kultu świętych: s. 42 – 43, o kontaktach politycznych: s. 77 – 125.

⁵³ Zob. J. Kłoczowski, *Bracia mniejsi w Polsce średniowiecznej*, [w:] *Franciszkanie w Polsce średniowiecznej*, t. 1, cz. 1: *Franciszkanie na ziemiach polskich*, Lublin 1982, s. 34 – 56.

mi. Stąd zapewne kontakty dynastyczne sprzyjały rozwijaniu placówek zakonnych, a z drugiej strony placówki te przyczyniały się do rozprzestrzeniania idei, popularnych w tym okresie na dworach. Współpraca księżnych polskich w zakładaniu klasztorów franciszkańskich, a przede wszystkim ich własna inicjatywa w wypadku fundowania klasztorów klarysek doskonale mieściła się w ramach takiej wymiany idei. Obejmowała ona jednakże zapewne i głębsze relacje, związane z modnymi ówczesnie prądami religijnymi, które za przykładem świętej Elżbiety, a także Agnieszki praskiej rozprzestrzeniały się wśród władczyń XIII wieku.

Podsumowując tę część chcę stwierdzić, że kwestia królewskiego i książęcego pochodzenia świętych władczyń była istotnym wątkiem dla autorów żywotów. Podkreślenie ich licznych koligacji dynastycznych, wskazanie na powiązania z innymi rodami służyło podkreśleniu tego wątku.

Z kolei problematykę „dziedziczenia” świętości można interpretować jako specyficzny rodzaj przekazu idei między dworami Andechsów, Arpadów i Piastów, a częściowo i Przemysli-dów. Interesujący jest fakt, że „nośniczkami” owych idei były kobiety, posilkowane przez koncepcję *beata stirps*, która chyba w XIII wieku święciła swój największy rozwój właśnie w Europie Środkowowschodniej. Centralną postacią tego kręgu była Elżbieta węgierska, a dla późniejszych księżnych także i Jadwiga śląska. Przepływ wzorców religijnych był oparty na kontaktach dynastycznych, politycznych i kościelnych, nie mniej wspólne cechy prezentowane przez święte księżne w tym kręgu, nie nawiązują do popularnych wówczas wzorów królowych, jakimi były na przykład cesarzowa Kunegunda, czy Małgorzata szkocka, ale właśnie do Elżbiety węgierskiej. Jak wskazał G. Klaniczay kobiety z dworów środkowoeuropejskich tworzyły matrylinearną linię świętości opartą na niebiańskim dworze, którego reguły wyznaczała święta Elżbieta, stąd krąg owych kobiet rozsianych po dworach Europy Środkowowschodniej określił on jako *filiae sanctae Elizabeth*⁵⁴

⁵⁴ Zob. G. Klaniczay, *Legend as life-strategies*, s. 102 – 110; tenże, *Holy rulers*, s. 209 – 243.

Narodziny świętości

Wskazane wcześniej prerogatywy do bycia świętymi ukazane poprzez przynależność bohaterek żywotów do określonej grupy społecznej oraz rodu, zostały uzupełnione o swego rodzaju predestynację do świętości. Wybraństwo boże było cechą obecną na przykład w żywocie Kingi. Świętość przyszłej księżnej krakowskiej ujawniła się jeszcze przed jej narodzeniem. Jej matka, Maria Laskaris, zaniepokojona niezwykle ciężarem dziecka w łonie, po modlitwie została uspokojona przez samą Maryję: „Nie bój się Mario” (*Noli timere, Maria*) przemaszywała słowami archanioła Matka Jezusa „Nieszczęścia, które jak się bowiem obawiasz wyda ciężar twego łona, wsparta moją ochroną, unikniesz, porodzisz córkę ku twojej bezmiernej radości, a wielu duszom ku pokrzepieniu i szczególnemu uzdrowieniu”⁵⁵ Zaniepokojona niezwykle objawami ciąży Maria szukała pocieszenia u Najświętszej Maryi Panny, bo ktoś lepiej mógł zrozumieć troski przyszłej matki, jeśli nie ta, która nosiła w swym łonie Syna Bożego. Maryja nawiedzona przez archanioła Gabriela [Łk 1,30 – 33] teraz sama przejęła jego rolę i uspokajała matkę, swoją imienniczkę, przepowiadając przyszłość jej dziecka. Mistyczna więź, jaka zawiązała się poprzez rozmowę-modlitwę dwóch Marii, nadała specyficzną rolę dziecku, które miało się urodzić. Urodzona pod opieką Maryi Dziewicy dziewczynka, została naznaczona od początku swojego życia jako przeznaczona do rzeczy niezwykłych. Świętość nie była więc w takim kontekście stanem nabytym podczas świątobliwego i pełnego religijnych uniesień życia, ale była łaską nadaną i ukazaną od samego poczęcia predestynacją.

Niezwykłość Kingi została następnie potwierdzona w czasie porodu, kiedy wbrew bożemu przekleństwu, które do-

⁵⁵ VK, IV, s. 686: *onus enim ventris tui, quo periclitari metuis, meo salva munimine evades, puellam paries tibi in solacium excessivum et multis animabus in refrigerium et singulare remedium*; *Żywot świętej Kingi*, s. 38.

tknęło Ewę podczas wypędzania z raju⁵⁶, Maria Laskaris urodziła córkę bez bólów, a nadto nowonarodzona dziewczynka była czysta i nie wymagała kąpieli, gdyż sama obmyła się łzami⁵⁷. Bezbolesny poród Marii Laskaris był znakiem świętości samego dziecka oraz wstawiennictwa Dziewicy Maryi. Sama Kinga również potwierdziła udział Matki Jezusa w szczęśliwym porodzie, wypowiadając dorosłym głosem pochwalne słowa modlitwy „Witaj Królowo niebios, Matko Króla aniołów”⁵⁸.

Jak wykazali Donald Weinstein i Rudolph M. Bell oraz Michael Goodich w swoich analizach dzieciństwa świętych, modlitwy przyszłych matek (do Maryi, Chrystusa i świętych) zaniepokojonych zbliżającym się porodem, były częstą praktyką ukazywaną w żywotach. Czyniły tak między innymi Janina Aza, matka Dominika Guzmana, Ortolana, matka Klary, czy też matki Hugona, opata z Cluny, Bernarda z Clairvaux czy Tomasa z Akwinu⁵⁹. Nawiązanie do zwiastowania Maryi nasuwa też szersze porównanie sytuacji, w których znajdowały się Maryja i matki przyszłych świętych. W relacjach ewangelicznych i w żywotach świętych pominięta została rola ojca, który nie występował w opowieści⁶⁰; kobiety zostały pozostawione same, musiały zatem uciec się do pomocy Najświętszej Maryi Panny i innych świętych.

⁵⁶ Rd 3,16: „Do niewiasty powiedział [Bóg]: »Obarczę cię niezmiernie wielkim trudem twej brzemienności, w bólu będziesz rodziła dzieci...«”

⁵⁷ VK, IV, s. 687.

⁵⁸ VK, IV, s. 687: *Ave regina celorum, [mater regis] angelorum etc.*, *Żywot świętej Kingi*, s. 39.

⁵⁹ Zob. D. Weinstein, R.M. Bell, *Saints & society. The two worlds of Western Christendom, 1000 – 1700*, Chicago-Londyn 1982, s. 23; M. Goodich, *Vita perfecta: The ideal of sainthood in the thirteenth century*, Stuttgart 1982, s. 84 – 85; tenże, *Childhood and adolescence among the thirteenth-century saints*, „History of Childhood Quarterly: Journal of Psychohistory” 1:2(1973), s. 287; Tomasz z Celano, *Legenda o św. Klarze*, tł. C. Niezgoda, [w:] *Wczesne źródła franciszkańskie*, t. 2, Warszawa 1981, I, 2, s. 379.

⁶⁰ Kult Józefa, męża Maryi rozwinął się dopiero od XIV wieku. Jego promotorem był np. Jan Gerson. Wcześniej postać Józefa pojawia się w tekstach jako *senex* bez podania imienia. Zob. D. Herlihy, *Medieval household*, Cambridge (USA)-Londyn (GB) 1985, s. 127 – 130.

Kobiety, jak wynika z przykładu matki Kingi, szukały pomocy u Maryi, ale także oddawały się w opiekę Chrystusa, a zapewne znajdowały ją również u innych świętych kobiet. Wskazuje na to zainteresowanie, jakim przyszłe święte obdarzały matki i kobiety w połogach. Jadwiga i Anna, które spośród interesujących mnie księżnych posiadały dzieci, odwiedzały i pielęgnowały kobiety w połogu⁶¹, a Jadwiga czyniła także cuda, które miały pomóc w powikłaniach ciążowych⁶² Salomea w cudowny sposób pomagała przy narodzinach dzieci. W jej żywocie znajdują się opisy komplikacji porodowych, które zostały rozwiązane dzięki wstawienictwu świętej⁶³

W żywotach znajdujemy zatem swego rodzaju wspólnotę kobiet, która wpływała nawet na odwrócenie bożego przekleństwa rzuconego na kobietę podczas wypędzeniu z raju. Świętość kobiet w pewnym sensie niwelowała w tych opowieściach grzech pierworodny, którego przyczyną była słabość Ewy, a który mógł zostać zmażany przez wstawiennictwo Maryi Dziewicy⁶⁴ W żywotach zawiązywała się swego rodzaju łączność między grzeszną Ewą oraz jej potomkiniami, a Najświętszą Maryją Panną i świętymi kobietami, które miały moc „naprawiania” grzechu Ewy.

Te zarysowane na wstępie życia „cudowne” zdarzenia zostały następnie rozwinięte i pogłębione w opisach dzieciństwa przyszłych świętych księżnych. Wbrew opinii Filipa Arièsa, który uznał dzieciństwo za „odkrycie” świata nowożytnego⁶⁵, było ono w średniowieczu w pełni zauważalnym etapem życia i uznawane za odrębny okres rozwoju człowieka. Nie może więc zaskakiwać, że w średniowiecznych żywotach znajduje się cały szereg obrazów dzieci, które cechuje różnorodność i duża

⁶¹ *Legenda świętej Jadwigi*, s. 60: „Odwiedzała kobiety będące w połogu i szczególnie ubogie i kiedy mogła to czynić dostarczała im wszystko, czego potrzebowały”; *VH*, s. 547.

⁶² *VH*, s. 619 – 620 [XVIII, cud 2].

⁶³ *VS*, VII, 5, s. 785; VII, 6, s. 786; VII, 26, s. 793; VII, 32, s. 794 – 795.

⁶⁴ Zob. D. Weinstein, R.M. Bell, *Saints & society*, s. 24.

⁶⁵ Zob. Ph. Ariès, *Historia dzieciństwa. Dziecko i rodzina w dawnych czasach*, tł. M. Ochab, Gdańsk 1995, s. 15, 43 – 44, 58, 235 – 236.

dynamika⁶⁶ W analizowanych tutaj żywotach opisy dotyczące okresu poprzedzającego zamążpójście księżnych są jednakże bardzo ogólne i schematyczne. Również stosunki między Jadwigą a jej dziećmi są prawie nieobecne w żywocie księżnej śląskiej. Kontakty z Gertrudą, księżną trzebnicką są jedynie zarysowane i pozostawają na płaszczyźnie oficjalnej⁶⁷, a reakcja Jadwigi na wiadomość o śmierci Henryka Pobożnego pod Legnicą jest pełna rezerwy i pogodzenia się losem⁶⁸ Jedynym fragmentem, który przedstawiał poruszenie bohaterki w stosunku do losu dzieci, jest reakcja Kingi na wiadomość o śmierci jej bratanka Andrzeja, utopionego przez wysłanników węgierskich. Kinga na moment wskrzesiła zmarłego bratanka, ale na jego życzenie zaniechała dalszych starań i Andrzej umarł ponownie⁶⁹

Charakterystyczne, że w żywotach, w opisach dzieciństwa świętych poza nielicznymi scenami nie występują rodzice. O przodkach Jadwigi autor żywota wspomniał wyłącznie w części genealogicznej, rodzice Salomei i Kingi pojawili się jako bohaterowie scen o tematyce politycznej, mających wyjaśnić dalsze elementy żywota, a w żywocie Anny wspomniany został tylko jej królewski ojciec. Rodzice nie zostali ukazani natomiast jako wychowawcy dzieci⁷⁰ Autor żywota Jadwigi wspomniał jedynie o wychowywanych przez księżną dwórkach i innych dziewczętach, które przebywały w klasztorze trzebnickim⁷¹, zaś dzieci księżnej nie zostały nawet wszystkie wymienione z imienia.

⁶⁶ D. Weinstein, R.M. Bell, *Saints & society*, s. 19. Zob. np. Jan Kanapariusz, *Świętego Wojciecha żywot pierwszy*, tł. B. Kürbis, rozdz. 2 – 5, [w:] *W kręgu żywotów świętego Wojciecha*, red. J.A. Spież, Kraków 1997, s. 42 – 46; Brunon z Kwerfurtu, *Świętego Wojciecha żywot drugi*, tł. B. Kürbis, rozdz. 2 – 3, [w:] tamże, s. 88 – 89.

⁶⁷ *VH*, s. 532, 577.

⁶⁸ *VH*, s. 525 – 526, 559 – 570.

⁶⁹ *VK*, XX, s. 704 – 705.

⁷⁰ Inaczej widzi tę kwestię A. Kielbasa, *Święta Jadwiga Śląska jako wychowawczyni własnych dzieci i swoich wnuków*, Trzebnica 1996, szczególnie s. 37 – 57.

⁷¹ *VH*, s. 543, 548.

Obraz taki był zapewne związany z wysłaniem dziewczynek we wczesnym wieku do klasztorów albo odesłaniem na dwory przyszłych mężów. Wtedy kontakty z rodzicami zanikały, a zastępowały je relacje z wychowawczyniami, jak w wypadku Jadwigi i Petrisy, albo z przyszłymi teściowymi, jak w wypadku Kingi i Grzymisawy czy Salomei i Marii Laskaris⁷² One to zapewne przejmowały role rodziców i to im należały się w żywotach nieliczne pochwały, jako rzeczywistym wychowawczyńom dziewczynek.

Dzieciństwo samych bohaterek, jak wspomniałem, przedstawione zostało dość enigmatycznie. Jadwiga przebywała i zdobywała wykształcenie w klasztorze benedyktynek w Kitzingen⁷³ Należał on do starych fundacji monastycznych w Germanii, a w czasie gdy przebywała tam Jadwiga, był traktowany jako rodowy klasztor Andechsów. Klasztor rodowy ufundowany w należących do rodziny dobrach, zarządzany był zwykle przez członka rodu, a służył właśnie do tego, aby córki przebywały w nim z dala od niebezpieczeństw świata w oczekiwaniu na małżeństwo. Instytucje takie powstawały od wczesnego średniowiecza i zajmowały się opieką nad córkami rodu założycieli klasztoru oraz ewentualnie, jeżeli starczyło miejsc, także innych rodzin. Zajmowano się w nich kształceniem dziewcząt, które obejmowało naukę podstawowych modlitw, liturgii i czytania *Pisma Świętego*, szczególnie psalterza⁷⁴ W późniejszym czasie rolę taką obok konwentów benedyktyńskich i cysterskich spełniały klasztory klarysek. Jadwiga w Trzebnicy wychowywała między innymi świętą Agnieszkę, córkę Przemysła Ottokara I, a w następnym pokoleniu Piastów śląskich w klasztorze do czasu zamążpójś-

⁷² O braku rodziców w żywotach świętych XIII wieku, zob. M. Goodich, *Vita perfecta*, s. 92 – 93; tenże, *Childhood and adolescence*, s. 286 – 287. Podobnie jak Jadwiga również Małgorzata węgierska została oddana pod opiekę nauczycielki, wdowy Olimpiady, później towarzyszkii Małgorzaty w klasztorze na Wyspie Zajęcej, zob. B. Klaniczay, *Holy rulers*, s. 205.

⁷³ *VH*, s. 512 – 513.

⁷⁴ Zob. A. Stępniewska, *Wychowanie rodzinne dziewcząt w pedagogice św. Hieronima*, „Vox Patrum” 8 – 9(1985), s. 151 – 175. Zob też list św. Hieronima do Lety [w:] tenże, *Listy*, t. 2, tł. J. Czuj, Warszawa 1953, s. 400 – 414.

cia przebywały także Elżbieta i Agnieszka, córki Henryka Pożożnego⁷⁵

Drugim modelem spędzania dzieciństwa przez dziewczynki było wysłanie ich do domu przyszłego męża. Taka forma dorastania była związana z politycznymi planami, jakie wiązano z przyszłą żoną. Dynastie porozumiewały się w sprawie sojuszy politycznych, a gwarancją stawało się małżeństwo dzieci. W wypadku tego typu rozwiązań dziewczynka przenosiła się na dwór przyszłego męża, gdzie wychowywała się, nierzadko w towarzystwie wybranego dla niej kandydata. Autorzy żywotów informują, że Salomea została wysłana na dwór węgierski w wieku 3 lat⁷⁶, Kinga na dwór małopolski, gdy miała 5 lat⁷⁷. W bardzo młodym wieku została również wysłana na dwór turnyngski Elżbieta węgierska. Większa część dzieciństwa młodych księżniczek upłynęła na dworze teściów. Owo zatarcie granicy między dzieciństwem a zamążpójściem zapewne nie pozostawało bez wpływu na relacje między przyszłymi małżonkami.

Jeden z dłuższych opisów dzieciństwa świętych księżnych zawarty jest w żywocie Jadwigi. Zostało ono scharakteryzowane w następujący sposób: „Od dzieciństwa mając serce nad wiek dojrzałe i pełne trosk, unika płochych zabaw. Wzrastała w dobrych obyczajach, unikając młodzieńczej dumy. Zachowując czystość niewinnego życia, zawsze starała się o uczciwość i wewnętrzny ład. We wszystkich tych i innych sprawach przewodnikami jej byli wyznaczeni przez rodziców opiekunowie, jednakże właściwym nauczycielem jej dobrego postępowania był Duch Święty, który od najmłodszych lat uczył ją bojaźni bożej, a także wstrzeźliwości od każdego grzechu, tak że zachowała duszę czystą, wolną od jakiegokolwiek pożądlivosti. Nigdy więc nie uczestniczyła w nieprzystojnych zabawach i uni-

⁷⁵ Zob. K. Jasiński, *Rodowód Piastów śląskich*, t. 1, s. 99 (przyt. 15), 116, 126.

⁷⁶ *Życiorys Salomei*, s. 206: „Miała zaś Salomea trzy lata gdy odwożono ją na dwór wspomnianego króla Węgier dla jego syna Kolomana”· *VS*, I, 1, s. 777. O dacie wysłania Salomei na Węgry, zob. wyżej, część I, rozdział 3.3.

⁷⁷ *Żywot świętej Kingi*, s. 40: „W tych i podobnych uczynkach doskonałości w ciągu pięciu lat od urodzenia w domu ojcowskim stając się coraz lepszą będąc, nieustannie czyniła postępy”; *VK*, IV, s. 688.

kała kontaktów z tymi, którzy gonili w igraszkach”⁷⁸ Jadwiga jest więc scharakteryzowana jako dziewczynka nad wiek poważna, pracowita i rozważna, jest pilną uczennicą, studiującą *Pismo Święte*, podobnie jak Salomea, która komentowała bez przygotowania słowa *Ewangelii*⁷⁹ Jednym z istotnych elementów podkreślanych przez autorów żywotów było unikanie przez dziewczynki zabaw. Nie tylko Jadwiga nie uczestniczyła w zabawach. Prawdziwą mistrzynią była tutaj Kinga, która aby przywieść swoje towarzyszki do Chrystusa, podstępem przyciągała je do zabawy w kaplicy⁸⁰

Zgodnie z ustaleniami Ph. Ariès’a zabawa w średniowieczu nie była domeną dzieci, lecz raczej zajęciem uniwersalnym, nie przypisanym do wieku. Jak dowiadujemy się z przyczynku do historii gier i zabaw, zajęcia, które zwykliśmy współcześnie przypisywać dzieciom, wówczas stanowiły również zabawy dorosłych⁸¹ W tym świetle negatywną opinię o aktywności tego typu można interpretować nie tylko jako potępienie gier i zabaw dziecięcych, ale jako sugerowanie niestosowności zabaw w ogóle.

Wyłania się więc obraz dziewczynki, już jako dziecko przejawiającej nadzwyczajną dojrzałość (*cor senile* starcze ser-

⁷⁸ VH, s. 512: *A sua namque puericia cor gerens senile sathagebat, levitates vitando, bonos assuescere mores et insolencias fugere iuvenes. Fovendo quoque innocentis vite mundiciam honestati semper et discipline dabat operam diligentem. In omnibus hiis et aliis operibus suis preter homines, quos sibi deputatos a progenitoribus suis ad bonorum informacionem morum rectores habebat, eruditorem habuit spiritum sanctum, qui ab infancia ipsam timere deum docuit et abstinere ab omni peccato, ita ut mundam servaret animam suam ab omni concupiscencia. Unde numquam cum ludentibus reprehensibiliter se miscuit neque cum hiis, qui in levitatibus ambulabant, participem se prebebat; Legenda świętej Jadwigi, s. 29 – 30.*

⁷⁹ VS, I, 2, s. 777.

⁸⁰ *Żywot świętej Kingi*, s. 40: „błogosławiona dziewczynka wszystkie swoje towarzyszki zapraszała do wejścia do kaplicy pod pretekstem dziecięcej zabawy a sama, unikając płochych zajęć i wchodząc do wspomnianej kaplicy, oddawała się z największą pobożnością modlitwie, trwając w modlitewnej postawie. Wszystkie dziewczęta, usilnie, pod pozorem rozrywki zachęcając czy to do klęczenia, czy to do leżenia krzyżem, tak że wydawało się, iż wszystkie swoje działania, przed używaniem rozumu, gorąco polecała kierownikowi wszystkich [Bogu]”; VK, IV, s. 688.

⁸¹ Zob. Ph. Ariès, *Historia dzieciństwa*, s. 69 – 103.

ce), cechę, świadczącą o przyszłej świętości. Jest to dość powszechny obraz w świętych biografiach, począwszy od początku XI wieku określany jako *quasi senex*. Postawa taka jest przeciwna powszechnemu pojmowaniu stanu dzieciństwa jako zgodnego z naturą stanu niedojrzałości, z którego wychodzi się po osiągnięciu dorosłości⁸² Dziewczynki były też nadzwyczaj pobożne, kierowały się w swoich postępowaniach nakazami Ducha Świętego, oddawały cześć Maryi i Chrystusowi oraz głęboko przeżywały mszę świętą⁸³ W powstrzymywaniu się od zabaw, nieprzystającej do wieku powadze i pobożności miała uwidaczniać się łaska świętości, jaką otrzymały. Zachowanie dziewczynek było determinowane zadaniami, które ich czekały w przyszłym życiu. Jego opisy stanowiły figurę retoryczną mającą na celu nie tyle skłonienie do naśladowania świętych, ale przygotowywało przyszłe wydarzenia w ich życiu.

Pomimo zapowiedzi przyszłej świętości towarzyszących porodowi i dzieciństwu przyszłych księżnych, ich życie toczyło się rytmem świeckim. Przecież były one córkami rodów i uczestniczyły w planach dynastycznych swoich familii. Ich życie podlegało zatem określonym fazom, a jego pierwszym ważnym momentem było zawarcie małżeństwa. Używam w tym wypadku określenia momentu przełomowego, gdyż zamążpójście zmieniało w zasadniczy sposób zarówno samo życie bohaterki żywotów na przykład w tak prozaicznej kwestii, jak zmiana środowiska, czy otoczenia, w którym żyły dotychczas – ale również ich status społeczny, postrzeganie przez otoczenie czy zakres władzy, jaki posiadały. Zmieniały się także reguły, które regulowały poczynania bohaterki. Wszystkie te elementy zostały zarysowane w żywotach, które z chwilą zrelacjonowania zawarcia małżeństwa księżnych stawały się bogatsze w szczegóły i barwniejsze w opisie.

⁸² Zob. omówienie tego typu przedstawień u M. Goodicha, *Vita perfecta*, s. 88 – 89; tenże, *Childhood and adolescence*, s. 287; D. Weinstein, R.M. Bell, *Saints & society*, s. 29.

⁸³ VK, IV, s. 689.

Moment przełomowy pierwszy — zawarcie małżeństwa

Jak wykazały badania prowadzone nad obrazem małżeństwa w tekstach hagiograficznych, istnieje zasadnicza różnica między podejściem do tego zagadnienia w hagiografii późnej starożytności, wczesnego oraz późnego średniowiecza, przy czym momentem przełomowym był początek XIII wieku. Wtedy to właśnie w żywotach pojawiły się echa dysput teologicznych, dotyczących małżeństwa, które miały miejsce w Kościele w XI i XII wieku⁸⁴, które zmodyfikowały obowiązujące do tej pory w hagiografii obrazy związków małżeńskich.

Wczesne teksty hagiograficzne prezentowały dwa zasadnicze typy małżeństw. Pierwszy, skrajnie negatywny, kiedy odmowa wyjścia za mąż przez kobietę była jednoznaczna z wiernością wierze chrześcijańskiej, gdyż potencjalnym kandydatem na męża był poganin, wymagający od przyszłej żony wyrzeczenia się wiary. Kobieta taka była następnie z reguły poddawana torturom, a w konsekwencji ginęła w męczarniach z rąk pogańskich prześladowców w chwale dziewictwa (np. Agata, Agnieszka, Katarzyna, Łucja, Małgorzata, Tekla). W żywotach tych często apokryficznych dziewictwo było utożsamiane z wiernością chrześcijaństwu, zaś małżeństwo z pogaństwem.

To negatywne podejście do małżeństwa i gloryfikacja dziewictwa wywarło silne piętno na sposobie przedstawiania związków małżeńskich w późniejszych epokach. Wpłynęło także na utwierdzenie się hierarchii kobiecych stanów, definiowanych z punktu widzenia aktywności seksualnej; najwyżej ceniono dziewictwo, następnie wdowieństwo, a na końcu stan małżeński. Takie stanowisko miało swoje źródło przede wszystkim w pismach świętego Hieronima, szczególnie w pierwszej księ-

⁸⁴ Zob. M. Glasser, *Marriage in medieval hagiography*, „Studies in Medieval and Renaissance History” n.s. 4(1981), s. 6.

dze traktatu *Adversus Iovinianum*⁸⁵ oraz w liście do Eustochium⁸⁶, w których Ojciec Kościoła wynosił dziewictwo jako stan najwyższej doskonałości, jaki człowiek może osiągnąć na ziemi, potępiał zaś małżeństwo jako grzeszne i służące materii⁸⁷. To silnie dualistyczne podejście spotkało się z krytyką już w momencie rozpowszechniania pism Hieronima. W odpowiedzi święty Augustyn napisał traktat pt. *De bono coniugali*⁸⁸, w którym wskazał na trzy pożytki, jakie chrześcijaninowi może przynieść małżeństwo. Po pierwsze jest to posiadanie potomstwa (*proles*), po drugie wspólnota, która zawiązuje się między małżonkami w celu wzmocnienia wiary (*fides*), a po trzecie jedność, inaczej mówiąc sakrament, która przesądza o nierozwalności małżeństwa (*sacramentum*)⁸⁹. Koncepcja Augustyna stała się podstawą wszystkich późniejszych rozważań o małżeństwie, choć nie przełamała ona stworzonej przez Hieronima hierarchii stanów przynależnych kobiecie.

Drugim hagiograficznym obrazem małżeństwa, jaki funkcjonował od wczesnego średniowiecza był związek, w którym żona prezentowana była jako kobieta, która wypełniała wolę rodziców i spełniała swoje biologiczne powołanie do macierzyństwa. Małżeństwo było przedstawione w tych tekstach jako niewola, z którą kobiety muszą walczyć, spełniając swoje obowiązki. Wynikało to z przekonania, że nakazy religii stoją w sprzeczności z niektórymi prawami małżeństwa, ale podporządkowując się owym prawom, kobiety stawały się męczennicami, cierpiącymi podobnie jak ich starożytne poprzedniczki

⁸⁵ Św. Hieronim, *Adversus Iovinianum libri duo*, [w:] *PL*, 23, kol. 221 – 354, szczególnie kol. 221 – 294.

⁸⁶ Św. Hieronim, *Listy*, t. 1, tł. J. Czuj, Warszawa 1952, s. 110 – 162.

⁸⁷ Zob. J. Naumowicz, *Wstęp*, [w:] *Pierwsze pisma greckie o dziewictwie*, opr. J. Naumowicz, tł. S. Kalinkowski, W. Kania, J. Naumowicz, Kraków 1997, s. 39 – 40, i przyp. 115; D. Elliot, *Spiritual marriage. Sexual abstinence in Medieval wedlock*, Princeton 1993, s. 44

⁸⁸ Św. Augustyn, *De bono conjugali liber unus*, [w:] *PL*, 40, kol. 373 – 396; zob. też polskie tłumaczenie: św. Augustyn, *Wartości małżeństwa*, tł. W. Eborowicz, Pelplin 1980.

⁸⁹ Zob. C. Burke, *Św. Augustyn o pożyciu małżeńskim*, „Communio” 18:1(1998), s. 44; A. Krawiec, *Seksualność w średniowiecznej Polsce*, Poznań 2000, s. 27.

(Anastazja, Radegunda, Teodora)⁹⁰ Doskonałym przykładem świętej męczenniczki życia małżeńskiego była żyjąca w drugiej połowie XI wieku Godeliwa, której żywot spisał Drogon z Sint-Winoksbergen⁹¹ Pełen współczucia dla bohaterki opis Drogona zawierał szereg szczegółów z domowego życia Godeliwy, a także przedstawiał jej relacje pełne okrucieństwa i sadyzmu z teściową oraz mężem.

Późnośredniowieczna (od XIII wieku) hagiografia, nie zanicując starych wątków, stworzyła jednakże nowe ich postaci oraz kreowała sytuacje, w których małżeństwo nie było już sprzeczne z nakazami wiary, a kobieta wychodząca za mąż czyniła to jako chrześcijanka, popierana przez Kościół i jego instytucje. Na ową zmianę złożyło się kilka przyczyn, a przede wszystkim uznanie małżeństwa za sakrament, co przydało mu świętości oraz podkreślenie indywidualizmu w podejmowaniu decyzji o zawarciu małżeństwa, co z kolei dodawało bohaterkom żywotów dramatyzmu⁹² Przykładami tego nowego hagiograficznego modelu małżeństwa były na przykład Elżbieta węgierska i Brygida szwedzka. Obie kobiety posiadały kilkoro dzieci i były szczęśliwe w małżeństwie, w którym realizowały się zarówno pod względem społecznym, jak i religijnym.

W żywotach świętych od XIII wieku, które opisują małżeństwa swoich bohaterek, wybijającymi się elementami są przede wszystkim sposób jego zawarcia i jego trwałość, a także kwestie kontaktów seksualnych oraz szeroko rozumiana problematyka relacji łączących męża z żoną i wpływ, jaki mieli na siebie.

1. Zawarcie małżeństwa

Kiedy interesujące mnie święte księżne zawierały małżeństwa, kontrowersje między innymi wokół kwestii sposobu jego

⁹⁰ Zob. M. Glasser, *Marriage in medieval hagiography*, s. 9 – 10.

⁹¹ Drogo of Sint-Winoksbergen, *Life of St. Godelieve*, tł. B.L. Venarde, [w:] *Medieval hagiography: An antology*, red. T. Head, Nowy Jork-Londyn 2001, s. 363 – 373.

⁹² Zob. M. Glasser, *Marriage in medieval hagiography*, s. 19 – 20.

zawijazywania i waznoŝci juŝ ucichły. Spór, jaki toczył się w XI i XII wieku pomiędy ludźmi Koŝcioła a ŝwieckimi, dotyczacy kwestii nierozzerwalnoŝci małżeñstwa i zakresu stosunków kazi-rodnych został załagodzony na przełomie XII i XIII wieku oraz ostatecznie zamknięty podczas IV soboru laterańskiego⁹³. Na ziemiach polskich spór ten nigdy nie przybrał tak barwnej formy, jaką miał na przykład we Francji, jednakże zapewne był ŝledzony, choćby ze wzgłędu na rodzinne powiazania. Jedną z bohatererek nieporozumieñ związanych z uznawaniem waznoŝci małżeñstwa była bowiem Agnieszka, siostra Jadwigi ŝlaskiej, która w latach 1196 – 1201 była żoną Filipa II Augusta, króla Francji, nie rozwiedzionego formalnie z Ingeborgą, księŝniczką duñską⁹⁴.

Podobnie zamknięty został juŝ spór, jaki toczył się głównie w XII wieku międy teologami, dotyczacy kwestii tego, co decyduje o uznaniu waznoŝci małżeñstwa. Najogólniej mówiac ŝcierały się w nim dwa stanowiska. Model wloski (zwany niekiedy teorią koitalną⁹⁵), zaprezentowany najpełniej przez Gra-

⁹³ *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 2, s. 290 – 291. Koŝciół rezerwował tam sobie prawo orzekania waznoŝci małżeñstwa, ale zezwalał teŝ na zawiązywanie go pomiędy krewnymi powyŝej 4 stopnia pokrewieñstwa. Kwestię tę omawia G. Duby, *Rycerz, kobieta i ksiądz. Małżeñstwo w feudalnej Francji*, tł. H. Geremek, Warszawa 1986. Krytyka podejŝcia G. Duby'ego patrz Ch.N.L. Brooke, *The Medieval idea of marriage*, Oxford 1989, s. 119 – 126, który argumentuje, ŝe arystokracja, a tym bardziej kręgi dynastyczne podlegały w kwestii małżeñstwa prawu koŝcielnemu od momentu wprowadzenia chrzeŝcijañstwa i trudno na ich przykładzie rozwaŝać tzw. ŝwiecki model małżeñstwa. Zob. kanony 50 – 52 soboru laterańskiego IV, *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 2, s. 290 – 295.

⁹⁴ O kwestii małżeñstwa na gruncie polskim, zob. ostatnio A. Krawiec, *Seksualnoŝć w ŝredniowiecznej Polsce*, s. 62 – 129, gdzie wcześniejsze pozycje w bibliografii. O sprawie Agnieszki z Meranu i Ingeborgi duñskiej, zob. G. Duby, *Rycerz, kobieta i ksiądz*, s. 211 – 212; G. Conkin, *Ingeborg of Denmark, queen of France, 1193 – 1223*, [w:] *Queens and queenship in Medieval Europe. Proceedings of a conference held at King's College London April 1995*, red. A.J. Duggan, Woodbridge (GB)-Rochester (USA) 1997, s. 39 – 52.

⁹⁵ Za twórcę teorii koitalnej uwaŝa się Hinkmara, biskupa Reims (845 – 882), który uwaŝał, ŝe bez kontaktów seksualnych (*coitus*) małżeñstwo jest niewaŝne. Zob. J.A. Brundage, *Law, sex, and Christian society in Medieval Europe*, Chicago-Londyn 1987, s. 136. Teoria koitalna swe źródło ma w prawie rzymskim,

cjana (XII wiek), zakładał że zawarcie małżeństwa jest aktem dwustopniowym. W pierwszym, najczęściej podczas zaręczyn, zostaje wypowiedziana zgoda na zawarcie małżeństwa, a w drugim następuje *consummatio* przypieczętowujące małżeństwo, które staje się w ten sposób *matrimonium perfectum*. Stanowisko drugie – model francuski (zwany niekiedy teorią konsensualną), który najpełniej zaprezentowali Hugon od św. Wiktora (ok. 1096 – 1141) oraz Piotr Lombard (zm. 1164), zakładało, że prawdziwe małżeństwo zawiązuje się podczas wypowiedzania zgody oraz po złożeniu przysięgi. Jak mówił Hugon od św. Wiktora: *matrimonium non fecit coitus, sed consensus*⁹⁶ Powstały w ten sposób związek dusz jest prawdziwym małżeństwem, zaś rola aktu seksualnego została w nim zminimalizowana do ewentualnego potwierdzenia. Według teologów paryskich kontakty seksualne nie były warunkiem koniecznym do uznania ważności związku, gdyż wypowiedzanie przysięgi małżeńskiej *verba de praesenti* wprowadzało ewentualnie jedynie ich obietnicę *de futuro*. W takim rozumieniu przysięga *de praesenti*, była prawnym sposobem zawiązania małżeństwa. Koncepcja ta po raz pierwszy pojawiła się w bullach papieskich około 1140 roku, w pełni zaś została zatwierdzona w szeregu dekretów Aleksandra III około 1160 roku⁹⁷

w wypowiedzi jurysty Ulpiana (II/III wiek), zamieszczonej następnie w kodeksie Justyniana (VI wiek). Zob. Ch.N.L. Brooke, *The Medieval idea of marriage*, s. 54 i 128; A. Krawiec, *Seksualność w średniowiecznej Polsce*, s. 36 – 40.

⁹⁶ Hugon od św. Wiktora, *De b. Mariae virginitate*, [w:] *PL*, 176, kol. 858.

⁹⁷ O koncepcjach małżeństwa u Gracjana, Hugona od św. Wiktora, Piotra Lombarda i Aleksandra III patrz m.in. D. Herlihy, *Medieval households*, Cambridge (USA)-Londyn, 1985, s. 80 – 81; J.A. Brundage, *Law, sex*, s. 229 – 324, 331 – 337; G. Duby, *Rycerz, kobieta*, s. 185 – 186; P.S. Gold, *The marriage of Mary and Joseph in the twelfth-century ideology of marriage*, [w:] *Sexual practices & the Medieval Church*, red. V.L. Bullough, J. Brundage, Buffalo 1982, s. 102 – 117; Ch.N.L. Brooke, *The Medieval idea of marriage*, s. 130 – 138, 171 – 172; D. Poirel, *Miłość boska, miłość ludzka — Hugo ze św. Wiktora i sakrament małżeństwa*, „*Communio*” 18:1(1998), s. 61 – 70; M. Michalski, *Coitus albo consensus, czyli co stanowi o ważności małżeństwa. Relacja z pewnej dyskusji z XI – XIII wieku*, [w:] *Nihil superfluum esse. Prace z dziejów średniowiecza ofiarowane Profesor Jadwidze Krzyżaniakowej*, red. J. Strzelczyk, J. Dobosz, Poznań 2000, s. 159 – 166.

Z kolei z punktu widzenia świeckich, przede wszystkim zaś dla przedstawicieli dynastii, w akcie zawarcia małżeństwa istotny był wymiar polityczny. Jak zaznaczyła Christine Klapisch-Zuber, średniowieczne małżeństwo było nade wszystko porozumieniem dwóch rodzin (dynastii), które zawierały ze sobą pakt, potwierdzając i gwarantując wymianę kobiet. Inaczej mówiąc małżeństwo było zawarciem pokoju pomiędzy dwoma stronami, przy czym zdanie najbardziej zainteresowanych nie było brane pod uwagę⁹⁸ Doskonałą ilustracją takiej filozofii małżeństwa jest opis powiązań dynastycznych zawarty przez Mieszka III Starego, dzięki małżeństwom jego licznego potomstwa. W *Kronice wielkopolskiej* czytamy: „Nie brakło mu wojennych triumfów, a przewyższając wszelkie życzenia ludzi szczęśliwych towarzyszyło mu szczęśliwe pokolenie licznego potomstwa obojga płci [...] Otóż przez związki powinowactwa [...] [synów] i córek pozyskał sobie jako przyjaciół bardzo wielu książąt różnych krajów. Książę bowiem czeski Sobiesław to zięć jego, książę saski zięć jego; książę Rusi teść jednego syna, książę Rugii teść drugiego [...] I czegoż więcej życzyć?”⁹⁹

Właśnie taki sposób widzenia związku małżeńskiego prezentowany jest w żywocie Jadwigi, gdzie czytamy: „Jadwigę w wieku lat dwunastu połączono węzłem małżeńskim z wielmożnym księciem Henrykiem, władcą Śląska i Polski. Tego szlachetnego męża z pewnością zgodziła się poślubić jak druga Sara nie z pożądliwości, lecz z bojaźni Bożej. Zawierając bowiem małżeństwo czyniła to, jak powszechnie mówiono, wypełniając raczej wolę rodziców aniżeli własną, aby po ustaniu pożycia małżeńskiego najwyraźniej mogła stwierdzić, że już wówczas związała się nieukrywanym zobowiązaniem do wstrzemięźliwości”¹⁰⁰ Autor żywota wypowiedział w tym fragmencie opinię świeckich, która kazała

⁹⁸ Ch. Klapisch-Zuber, *Kobieta i rodzina*, [w:] *Człowiek średniowiecza*, red. J. Le Goff, tł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa-Gdańsk 1996, s. 385.

⁹⁹ *Kronika wielkopolska*, tł. K. Abgarowicz, Warszawa 1965, rozdz. 35, s. 153 – 154; *Chronika Poloniae Maioris*, [w:] MPH, s.n. t. 8, wyd. B. Kürbis, Warszawa 1979, s. 55 – 56.

¹⁰⁰ *VH*, s. 514: *Hedwigis, habens etatis annos duodecim, magnifico principi Henrico, duci Slesie et Polonie matrimonialiter iungebatur. Hunc utique nobilem*

w wypadku małżeństwa postępować zgodnie z wolą rodziców (rodu, dynastii), a nie kierować się własnymi opiniami. Wypowiedziana zgodnie z normami prawa kościelnego zgoda, była więc przede wszystkim zgodą rodziców, a nie najbardziej zainteresowanych. We fragmencie tym została również wprowadzona kwestia wstrzemięźliwości seksualnej, rozwinięta w dalszej części tekstu.

Wspomniana już Ch. Klapisch-Zuber wskazała również na inny element małżeństwa, który był jak się wydaje istotny dla kobiet w tym czasie. Mówi ona mianowicie o „podwójnym przesunięciu”, jakiego doznawały kobiety w momencie zawarcia małżeństwa – było to z jednej strony przesunięcie w poziomie, w przestrzeni, z domu ojca do domu teścia oraz w pionie, w ramach hierarchii społecznej, z reguły z warstwy wyższej do niższej¹⁰¹. Kiedy biograf Jadwigi opisywał jej wyjście za mąż i podał, że zachowała się jak *altera Sara* miał na myśli właśnie owo przesunięcie w przestrzeni, kiedy córka opuszczała dom ojca i przenosiła się do domu teścia. Ojciec biblijnej Sary mówił do niej „Idź do swojego teścia, bo odtąd oni są dla ciebie jak twoi rodzice” [Tb 10,12], a jej matka do swojego zięcia „oddaję ci córkę moją w opiekę. Nie zasmuczaj jej przez wszystkie dni twojego życia” [Tb 10,13]. Tobiasz, teść Sary zaś przywitał ją następująco: „Witaj w zdrowiu przybywająca córko [...] Wejdz do domu swego w zdrowiu z błogosławieństwem i radością! Wejdz, córko!” [Tb 11,15]. Sara w średniowiecznej moralistyce występowała jako przykład dobrej żony. Biblijna bohaterka księgi Tobiasza była z jednej strony podporządkowana teściom, a z drugiej zobowiązana do szacunku dla swojego męża¹⁰², ale najsilniej w opowieści podkreślone zostało podporządkowanie i uprzedmiotowienie Sary. Przeniesienie

virum ut altera Sara in timore domini non cum libidine consensit suscipere. Nam in contrahendo matrimonium illud suorum potius progenitorum quam voluntatem propriam creditur implevisse, ut ex post facto constare sufficientissime potuit, dum tam notabili se continencie loro strinxit; Legenda świętej Jadwigi, s. 30.

¹⁰¹ Ch. Klapisch-Zuber, *Kobieta i rodzina*, s. 360.

¹⁰² Zob. S. Vecchio, *The good wife*, [w:] *A history of women in the West*, t. 2: *Silences of the Middle Ages*, red. Ch. Klapisch-Zuber, Cambridge (USA)-Londyn 1992, s. 105 – 107.

w przestrzeni nie było więc równoznaczne z uniezależnieniem, ale raczej ze zmianą dzierżącego władzę oraz jej wzmocnieniem, gdyż w nowym miejscu obok teściów-rodziców stał jeszcze mąż. Kobieta była więc przesyłana spod władzy jednych, pod władzę drugich i zarówno jednym, jak i drugim winna była posłuszeństwo i szacunek. W żywocie Jadwigi wyjście za mąż było wyraźnie ukazane jako przemieszczenie. Przybyła ona na Śląsk z klasztoru w Kitzingen, gdzie się wychowywała, tracąc jednocześnie opiekę rodziców i wychowawczyni Petrisy i wchodząc pod opiekę Bolesława Wysokiego teścia i Henryka męża.

Z inną formą „przeniesienia w przestrzeni” mamy do czynienia w żywocie Kingi. Opisuje on „uprowadzenie” księżniczki węgierskiej przez jej przyszłą szwagierkę, Salomeę z Węgier do Polski¹⁰³. Znajduje się tam również opis niechętnego traktowania Salomei przez matkę Kingi, Marię Laskaris i konfliktu powstałego na gruncie rzekomego uprowadzenia księżniczki węgierskiej do Polski¹⁰⁴. Według autora żywota małżeństwo Kingi z Bolesławem zostało zaaranżowane w dość zagadkowy sposób. Fragment opisujący tę sytuację, rozpoczyna się od słów „wreszcie za wstawiennictwem świętej Salomei”¹⁰⁵, przy czym trudno ustalić, czy owo „wreszcie” jest kontynuacją poprzedniego rozdziału, czy też jest fragmentem innej, większej a zaginionej całości, jednej z tych, z których być może składał się żywot Kingi. W każdym razie Salomea dała znać swojej matce Grzymisławie, aby ta przysłała na Węgry oddział wojska. W takiej eskorcie wysłała zamkniętą w koszyczku (*fiscella*) czy skrzynce (*ladula*) Kingę do Polski. Przed odesłaniem dziecka nad zamkniętą skrzynią czyniła znaki błogosławieństwa, co obserwujący ją węgierscy dworzanie uznali za objaw skapstwa, gdyż myśleli, że pozbywa się skarbu i rozpacza nad jego utratą. W rozdziale dwudziestym szóstym znajduje się zaś jeszcze jeden opis tego zdarzenia, w szczegółach różniący się od zrelacjo-

¹⁰³ VK, II, s. 685.

¹⁰⁴ VK, XXVI, s. 707.

¹⁰⁵ VK, II, s. 685: *tandem ad instanciam sanctae Salomee; Żywot świętej Kingi*, s. 35.

nowanego powyżej (rozdział drugi), a niekiedy wprowadzający nowe okoliczności. Autor żywota poinformował, że cała akcja wysłania Kingi odbyła się pod nieobecność jej matki. Nie ma tam mowy o jakiegokolwiek skrzyni, czy koszyku ani o oddziale wojska, dowiadujemy się jednak, że Salomea udała się wraz z Kingą do Polski, a następnie już zaręczoną przywiozła wraz z Bolesławem na Węgry. Z kolei matka Kingi obrażona na Salomeę, zakazała oddawania jej honorów, jednakże później okazała szacunek proszącej o przebaczenie Salomei¹⁰⁶

Cała sytuacja jest dość zagadkowa i skłania do różnorodnych interpretacji. Być może jest to hagiograficzny obraz niezgody matki na wplątanie córki w polityczne plany domu Arpadów i wysłanie jej na dwór księcia sandomierskiego. W tym wypadku Salomea zostałaby ukazana jako wypełniająca wolę Boga, który chciał, by Kinga została żoną jej brata Bolesława. Być może również fragmenty te przedstawiają opis jakiegoś rytuału, który odbywał się w sytuacji wydania córki za męża, kiedy dziewczynka była w bardzo młodym wieku. Kinga mająca wtedy około 5 lat znajdowała się zapewne jeszcze pod opieką matki. W pewien sposób nie znalazła się jeszcze we władzy rodu, stąd zapewne gniew (być może rytualny) matki, kiedy córka została wyjęta spod jej władzy i opieki. Włożenie zaś dziecka do skrzyni byłoby w takim wypadku symbolicznym pogrzebem dla matki. Córka została zabrana od niej, a następnie już w roli żony Bolesława symbolicznie oddana w czasie wizyty wraz z narzeczonym na Węgrzech. Można też spoglądać na owo przemieszczenie się w skrzyni z jednego miejsca na drugie jako na swego rodzaju obrzęd przejścia. Córka-dziecko przestaje należeć do biologicznych rodziców i poprzez przemieszczenie w skrzyni, nad którą wykonuje się określone gesty, staje się córką teściów i żoną. Opisane wielokrotnie w literaturze antropologicznej¹⁰⁷ obrzędy przejścia, składają się właśnie z takich trzech etapów: początkowo przebywa się w stanie wyjściowym – w tym wypadku Kinga byłaby panną, córką na węgierskim dworze kró-

¹⁰⁶ *VK*, XXVI, s. 707

¹⁰⁷ Zob. omówienie zjawiska u M. Buchowskiego, *Magia i rytuał*, Warszawa 1993, s. 132 – 146.

lewskim. Dalej następuje zniknięcie (porwanie, wyjście do dżungli) Kinga została zamknięta w skrzyni, a ostatecznie pojawia się w nowej roli i jest obdarzona nową jakością. W tej ostatniej fazie Kinga występowała na dworze polskim jako narzeczona księcia Bolesława a co ciekawe w takiej samej roli została również później przedstawiona swojej matce. Pobyt w skrzyni byłby więc owym momentem przejściowym, w którym księżna znajdowała się w stanie zawieszenia pomiędzy jednym stanem panny a drugim narzeczonej-żony.

Ciekawe jest również to, że w całą sprawę zamieszane były wyłącznie kobiety. Ani ojciec Kingi, król Béla, ani sam Bolesław, ani jakikolwiek męski pośrednik nie pojawili się w opisie tej historii. Jedynymi mężczyznami byli eskortujący skrzynię bezimienni żołnierze, którzy mogli symbolizować gwałt i przemoc. Kobiety zdominowały opowieść. Z jednej strony była więc Maria Laskaris, matka Kingi, potem pośredniczka, Salomea i wreszcie ta, która odbiera „przesyłkę” Grzymisława; bohaterką całej historii była również kobieta. Zdziwiające, że w wypadku małżeństwa, kwestii, w której w grę wchodziły polityczne umowy i negocjacje, w której wysyłano posłów, prowadzono spotkania, w hagiograficznej wersji nie ma po nich śladu, w zamian za to odnotowana została wyłącznie szczególna aktywność kobiet i ich reakcje. Nasuwa się w tym momencie analogia do opisywanego wcześniej odwoływania się zatrwożonych matek przyszłych świętych do opieki Maryi, Chrystusa czy innych świętych. Tam również brakowało męskiego bohatera. Wydaje się choć jest to wyłącznie interpretacja intuicyjna że w żywocie Kingi autor przedstawił jakiś rytuał, którego znaczenia być może nie rozumiał, a który związany był z wydaniem za mąż królewskiej córki. Mężczyźni w całym wydarzeniu, odbywającym się w sferze rytualnej, nie brali udziału, gdyż ich aktywność skupiała się na innej płaszczyźnie były nią pertraktacje polityczne. Tam ważyły się decyzje o zaistnieniu samego wydarzenia, zaś jego przeprowadzenie było w rękach kobiet, gdyż pod ich opieką przebywała wówczas Kinga.

Śladów politycznych pertraktacji związanych z zawarciem sojuszu między dynastiami i państwami można dopatrzeć się

we fragmencie żywota Salomei, gdzie autor tak przedstawił całe zajście: „I oto Andrzej, król Węgier, prosił, by służebnica Chrystusa, Salomea, dana była za żonę jego synowi Kolomanowi. Gdyby zaś do tego nie doszło, postanowił wspomniany król Węgier zniszczyć całe księstwo Leszka”¹⁰⁸ Przeszkodą w zawarciu małżeństwa były śluby, które uczynił Leszek, przeznaczając córkę Bogu. Przeważały jednakże racje polityczne (rady baronów i doradców) i Salomea została wysłana na Węgry. Być może zatem w późniejszym dziewiczym małżeństwie Kolomana i księżniczki krakowskiej można doszukać się hagiograficznego wypełnienia ślubów, które uczynił Leszek. Kolejność wydarzeń opisywanego epizodu została przez autora żywota zapewne zmieniona w celu podkreślenia atrakcyjności Salomei jako kandydatki na żonę, jednakże nie ma wątpliwości, że groźba wojny poprzedzała pertraktacje pokojowe, których potwierdzeniem był zapewne ślub Salomei i Kolomana¹⁰⁹ We fragmencie tym jest wyraźnie widoczna przedmiotowość księżniczki i tylko zabieg konstrukcyjny pozwolił zmienić jej położenie w całej historii.

Niezależnie jednakże od tego, w jakiej formie małżeństwo zostało zawarte, był to bardzo ważny moment w życiu kobiet, była to chwila, która wprowadzała je w dorosłe życie. Podczas gdy przed wyjściem za mąż ich czyny były opisywane w kontekście zachowań dziecięcych, po zawarciu małżeństwa stawały się dorosłe. W żywotach Kingi i Salomei owo wejście w dorosłość nie zostało zdecydowanie oddzielone, gdyż ich przymieszczenie się do domu teścia nastąpiło w zbyt młodym wieku (według żywotów 3 i 5 lat), stąd pewne przymieszczenie wątków, szczególnie widoczne w biografii Salomei¹¹⁰ Opisane wcześniej przymieszczenie Kingi z Węgier do Polski było w gruncie rzeczy nagłym przeniesieniem w dorosłość, stąd być

¹⁰⁸ *VS*, I, 1, s. 776 – 777. *Nam rege Andrea Ungarie deprecante, ut Christi famula Salomea pro filio eius nomine Colomano in sponsam traderetur, quod, si casu fieri non deberet, totum ducatum Lestkonis predictus rex Ungarie vellet devastare.*

¹⁰⁹ Zob. część I, rozdz. 3.3.

¹¹⁰ *VS*, s. 777 – 778; *Życiorys Salomei*, s. 206 – 207.

może w żywocie odległość między jej powitaniem w Polsce, a wyjściem za mąż jest mierzona kilkuwierszowym rozdziałem o jej pobożności w okresie dzieciństwa¹¹¹ Z kolei w żywocie Salomei okres pomiędzy przybyciem na dwór węgierski a zamążpójściem został sprowadzony do epizodu, opisującego jej wspólną naukę z Kolomanem¹¹²

Wydarzenia z życia księżniczek pomiędzy przybyciem na dwór męża a zawarciem małżeństwa są zatem zaznaczone bardzo schematycznie — należą w gruncie rzeczy do okresu dzieciństwa. Być może wynika to z niejasności sytuacji, która po latach, kiedy powstawały żywoty, nie pozwalała rozstrzygnąć o kolejności czy następstwie poszczególnych wydarzeń. W żywocie Salomei brak nawet wyraźnego zaznaczenia momentu zawarcia małżeństwa, co z drugiej strony mogło się wiązać ze zwyczajem, według którego zaręczyny potwierdzone po czasie uroczystościami weselnymi oraz skonsumowaniem związku, uznawane były za zawarcie pełnoprawnego małżeństwa. Najprawdopodobniej piszący w Polsce autor nie znał szczegółowo jej węgierskiego okresu życia, stąd został on jedynie zakreślony, z wyjątkiem epizodu mającego uzasadnić i udowodnić dozwolone dziewictwo księżnej i króla Halicza (będzie o tym mowa w dalszej części).

Polityczne cele małżeństwa, jakim było zawarcie sojuszu-pokoju między układającymi się stronami, nie brały pod uwagę wieku kandydatek i kandydatów. Jadwiga w momencie zawierania małżeństwa miała 12 lat, była w wieku powszechnie uznanym za możliwy do zawarcia małżeństwa. Henryk miał wtedy lat 18. Dwanaście lat miał Bolesław, kiedy zaręczył się z Kingą, jednakże tamta miała wtedy tylko lat 5. Podobnie Salomea została wysłana na dwór przyszłego męża w wieku 3 lat. Dziewczynki oczekiwały więc na odpowiedni moment w domu teściów, gdzie były zapewne traktowane jak kolejne dzieci pobierały tam też nauki. Być może w momencie przybycia dziewczynek na dwór przyszłego męża zawierano małżeństwo w formie *verba de futuro*, które w momencie osiągnięcia przez

¹¹¹ *VK*, V, s. 690.

¹¹² *VS*, I, 2, s. 777.

zaręczonych odpowiedniego wieku, winno zostać potwierdzone w formie *de praesenti*. W trzecim rozdziale żywota Kingi znajduje się opis przyjęcia księżniczki węgierskiej na dworze Grzymisławy, która zapewne jest właśnie relacją z zawarcia małżeństwa w formie *de futuro*. Zaczyna się ona od słów „zbiera się szlachta, zbierają się tłumy możnych, składają gratulacje oblubieńcowi wychodzącemu ze swojej sypialni, wysławiają oblubienicę ozdobioną swymi kosztownościami”¹¹³ Zgromadzenie możnych wskazuje na to, że była to uroczystość świecka, państwowa o wymowie politycznej, wymagająca potwierdzenia obecnością świadków.

Przybycie przyszłej żony było potwierdzeniem sojuszu politycznego, który zostanie w przyszłości scementowany małżeństwem w formie *de praesenti*. Jedyna sugestia wskazująca na religijny charakter uroczystości, znajdowała się w opisie powitania Kingi w Polsce, kiedy Bolesław upierał się, że poślubi tylko tę kobietę, która uśmiechnie się do niego w kościele; w czasie mszy okazało się, że to właśnie Kinga była tą, która zwróciła uwagę Bolesława¹¹⁴

Jedyny opis dnia zaślubin, który znajduje się w żywotach księżnych był znowu, jak w wypadku zaręczyn, opisem uroczystości świeckiej. Autor żywota Kingi pisał: „Nadszedł więc dzień, w którym z królewskim przepychem przygotowano sypialnię na uroczystość zaślubin, na którą napływają dostojni władcy, udzielnicy książęta, pobożni arcybiskupi i biskupi oraz czcigodni ojcowie, gorliwi dostojnicy z Polski i innych krajów, księżne i szlacheckie panie z pannami i z innymi najliczniej zebranymi przybywają do miasta Krakowa. Różnymi zabawami dają początek radości”¹¹⁵ Znowu, jak w wypadku zaręczyn, brak w tym opisie elementów

¹¹³ VK, III, s. 686: *Fitque nobilium concursus, advolant procerum agmina, congratulantur sponso procedenti de thalamo suo; glorificant sponsam ornatam monilibus suis; Żywot świętej Kingi, s. 36.*

¹¹⁴ VK, III, s. 686.

¹¹⁵ VK, VI, s. 690: *Venit ergo dies, in qua thalamus nupciarum collocatur cum magnificentia regii culminis; ad quas confluent duces magnifici, principes incliti, archiepiscopi episcopique devoti ac patres reverendi, proceres Polonorum ac aliarum provinciarum strenui, ducisse ac nobilium domine simul cum virginibus aliisque quam plurimis conglomeratis agminibus ad civitatem*

religijnych. Może to wynikać z kilku powodów. Po pierwsze wyróżnienie świeckiego (politycznego) charakteru uroczystości (wyliczenie kategorii świadków) mogło odsunąć na dalszy plan jej wymiar religijny, który w początkach XIV wieku (w czasie pisania żywota) był zapewne uważany za rzecz oczywistą. Wprawdzie z ustaleń Adama Krawca wynika, że obowiązek zawierania małżeństw w Polsce *in facie ecclesiae* był jedynym postulatem dotyczącym zawierania związków małżeńskich, które wypowiadali w kontekście legacji w Polsce wysłannicy Stolicy Apostolskiej¹¹⁶, jednakże zapewne pouczenia te nie dotyczyły kręgów dynastycznych, gdyż te jako pierwsze przejmowały nowe regulacje kościelne i stosowały się do nich. Brak religijnej oprawy w czasie zawarcia małżeństwa księcia w pierwszej połowie XIII wieku wydaje się nieprawdopodobny. Poza tym wśród gości weselnych wymienieni zostali arcybiskupi i biskupi, którzy na pewno zadbaliby o poprawność ceremonii pod względem prawa kościelnego. Drugą przyczyną braku obecności sakralnych elementów w opisie zaślubin Kingi mogły być względy kompozycyjne, które skłoniły autora do skontrastowania świeckiej uczy z religijnym powołaniem księżnej krakowskiej. Ostatnie zdanie opisu wesela zdaje się to potwierdzać: „Im więcej mnożyły się tańce uczujących, tym bardziej w szczęśliwej dziewicy wznęgały się oznaki wewnętrznej pobożności”¹¹⁷ Kontynuacją tego wątku była dalsza część opisu, w której młoda para udaje się do oddzielnego pomieszczenia („w ukryciu więc odosobniona z oblubieńcem” *clandestine igitur cum sponso separata*), zapewne po to, aby odbyć obrzęd pokładzin¹¹⁸ Do skonsumowania związku jednak nie doszło, gdyż w odosobnieniu małżonkowie ustalili warunki zachowania czystości przez jeden rok¹¹⁹ W sytuacji kiedy

Cracoviensem conveniunt. Leticie variis ludis dant initium; Żywot świętej Kingi, s. 45.

¹¹⁶ Zob. A. Krawiec, *Seksualność w średniowiecznej Polsce*, s. 71 – 73.

¹¹⁷ VK, VI, s. 690: *Quanto plus multiplicabantur tripudia convivarum, tanto magis in felici virgine augmentabantur insignia interne devocionis; Żywot świętej Kingi*, s. 45.

¹¹⁸ Zob. W. Abraham, *Zawarcie małżeństwa w pierwotnym prawie polskim*, Lwów 1925, s. 315 – 316.

¹¹⁹ VK, VI, s. 690.

powinien nastąpić akt seksualny potwierdzony śladami krwi panny młodej, młoda para podejmuje ślub zachowania czystości. W tym momencie pojawił się sakramentalny wymiar małżeństwa, o którym mówił Hugon od św. Wiktora i Piotr Lombard: małżeństwo jest ważne, gdyż zostały wypowiedziane słowa przysięgi małżeńskiej, a akt seksualny jest w wypadku zawarcia związku w obliczu Kościoła rzeczą drugorzędą. Konsensualna teoria małżeństwa została w tym wypadku zastosowana w praktyce, a sam ślub zachowania czystości wprowadził następną kwestię obecną bardzo silnie w żywotach, a mianowicie problem czystości seksualnej i zachowania dziewictwa.

2. Wstrzemięźliwość seksualna i dziewictwo

Jednym z najsilniej zaznaczonych w żywotach wątków, dotyczących małżeńskiego życia świętych księżnych, jest kwestia kontaktów seksualnych z mężem. Jak zauważyli D. Weinstein i R.M. Bell motywy wstrzemięźliwości seksualnej i zachowania dziewictwa były jedną z podstawowych cech wyróżniających świętych od innych wiernych: „Żadna inna cnota ani pokora, ani ubóstwo czy miłosierdzie nie była tak zasadnicza do zarówno przedstawiania jak i postrzegania świętego życia”¹²⁰ Kwestia ta pojawiała się właściwie w każdym żywocie i była związana z generalnym podejściem Kościoła do kwestii seksualności, a kobiecej seksualności w szczególności.

Dziewictwo, wstrzemięźliwość seksualna, a także pozycja kobiety w rodzinie i społeczeństwie w kontekście jej aktywności seksualnej były tematami bardzo często poruszonym przez chrześcijańskich pisarzy, szczególnie w okresie patrystycznym. Później problem seksualności zszedł na dalszy plan, by ponownie powrócić w XI-XIII wieku jako jeden z podstawowych tematów rozważań teologicznych nad małżeństwem i miejscem kobiety w społeczeństwie¹²¹ Popularność tematyki dziewiczej

¹²⁰ D. Weinstein, R.M. Bell, *Saints & society*, s. 73.

¹²¹ O zainteresowaniu Ojców Kościoła tematyką dziewictwa niech świadczą chociażby ilość dzieł poświęconych temu zagadnieniu, nie mówiąc

w pełnym i późnym średniowieczu była związana z rozpowszechnieniem się kultu Maryi, oraz podkreśleniem w jej charakterystykach właśnie dziewictwa. Oprócz pism klasycznych, wychodzących spod pióra Ojców Kościoła, warto wymienić powstałe już w okresie średniowiecza teksty, jak na przykład *Speculum virginum*, dzieło anonimowego autora, które dostępne było w wielu odpisach i redakcjach, a także wcześniej zostało przetłumaczone na języki narodowe, szczególnie niemiecki¹²²

Czystość seksualna mogła być praktykowana na kilka sposobów, wśród których wymienia się synezaktyzm (agapetyzm), celibat i wstrzemięźliwość małżeńską¹²³. Synezaktyzm nie będący w pełnym tego słowa znaczeniu małżeństwem był praktykowany przez starożytnych i wczesnośredniowiecznych anachoretów i pustelników, głównie na Wschodzie. Polegał on na wspólnym zamieszkiwaniu osób, które złożyły śluby czystości z tymi, którzy takich ślubów nie złożyli, ale pełnili rolę służby lub pomocy domowej. Forma ta jednakże przybrała zdeformowany kształt i została zakazana przez hierarchów¹²⁴. Częściowo z synezaktyzmu, a częściowo samodzielnie zrodził się celibat duchownych, który pojawił się na arenie dysput o czystości dwukrotnie. Po raz pierwszy w IV wieku, kiedy próbowano wprowadzić zakaz kontaktów seksualnych księży z ich żonami (synod w Elwirze, 305 – 306). Po raz drugi w czasie reformy gregoriańskiej, kiedy celibat był hasłem nie tylko zachowania czystości, ale także bezżeństwa. W tej formie był on na-

o przyczynkarskich wypowiedziach. Zob. np. J. Naumowicz, *Wstęp*, [w:] *Pierwsze pisma greckie o dziewictwie*, s. 16 – 45, gdzie wymieniono najważniejsze teksty na temat dziewictwa. O późniejszych dyskusjach, zob. np. opinię D. Elliot, *Spiritual marriage*, s. 142, która twierdzi, że nigdy przed XII wiekiem kwestie kontaktów seksualnych między małżonkami nie były tak „otwarcie i wręcz obsesyjnie dyskutowane”

¹²² Zob. G. Roth, *Speculum virginum*, [w:] *Lexicon des Mittelalters*, t. 7, Monachium 1995, kol. 2090.

¹²³ Zob. M. McGlynn, R.M. Moll, *Chaste marriage in the Middle Ages*, [w:] *Handbook of medieval sexuality*, red. V.L. Bullough, J.A. Brundage, Nowy Jork-Londyn, 1996, s. 103 – 107.

¹²⁴ Zob. S. Longosz, *Pisma przeciw synezaktom*, „Vox Patrum” 13 – 15 (1993 – 1995), z. 24 – 29, s. 337 – 365; F. Bogdan, *Geneza i rozwój klauzury zakonnej. Studium prawno-historyczne*, Poznań 1954, s. 15 – 30.

rzędziem, dzięki któremu kryterium aktywności seksualnej pozwalało odróżnić ludzi świeckich od duchownych¹²⁵ Fakt ten był bardzo istotny z punktu widzenia postaw Kościoła w stosunku do czystości w małżeństwie.

Wstrzemięźliwość seksualna w małżeństwie przybierała w żywotach księżnych polskich różne formy. Pierwszą i najbardziej powszechną było okresowe powstrzymywanie się od kontaktów seksualnych, podejmowane z różnych względów, trwające niekiedy dość długo; praktykowało ją wielu chrześcijan, a od końca XII wieku byli do jej stosowania nakłaniany¹²⁶ Dalej idącą formą zachowywania wstrzemięźliwości seksualnej w małżeństwie była całkowita rezygnacja ze współżycia po urodzeniu dzieci. Trzecią i ostatnią, najdalej posuniętą formą, był ślub zachowania dziewictwa po zawarciu małżeństwa. Związek taki był ważny, ze względu na wypowiedzenie przysięgi, ale nie był skonsumowany. Święte księżne polskie XIII wieku w różnych okresach życia praktykowały wszystkie trzy formy zachowywania wstrzemięźliwości seksualnej.

Dla księżęcej pary Jadwigi i Henryka, a szczególnie, jak podkreśla biograf, dla księżnej posiadanie dzieci było drogą do zbawienia¹²⁷ Wiadomo, że księżęca para posiadała przynajmniej siedmioro dzieci, z których rodziców przeżyła tylko Gertruda¹²⁸ Jadwiga sportretowana w żywocie właśnie w posiadaniu dzieci znalazła swoje powołanie i w tej dziedzinie się realizowała, jednakże nie wykluczało to życia w czystości, co wy-

¹²⁵ Zob. D. Elliot, *Spiritual marriage*, s. 94; A. Szafranski, W. Wójcik, *Celibat. Kościół zachodni*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1976 (1995), kol. 1399 – 1400, gdzie na kol. 1402 – 1403 bibliografia; J.A. McNamara, *Chaste marriage and clerical celibacy*, [w:] *Sexual practices & the Medieval Church*, s. 22 – 33.

¹²⁶ W 1175 roku papież Aleksander III zalecił, ale nie nakazał, aby chrześcijanie zachowywali czystość seksualną w określone dni postne. Zob. D. Elliot, *Spiritual marriage*, s. 196.

¹²⁷ *VH*, s. 514; *Legenda świętej Jadwigi*, s. 30: „Spodziejając się przez rodzenie dzieci osiągnąć wieczne zbawienie...”

¹²⁸ O dzieciach Henryka i Jadwigi, zob. K. Jasiński, *Rodowód Piastów śląskich*, t. 1, s. 88 – 105 oraz część I, rozdz. 3.1.

rażnie podkreślał biograf. Książęca para przestrzegąca okresowo wstrzemięźliwości, a terminarz tych periodów został wyraźnie określony. Po pierwsze był to czas ciąży: od poczęcia aż do rozwiązania; dalej wymienione zostały okresy związane z rokiem liturgicznym, a więc przede wszystkim adwent i wielki post – dwa najważniejsze okresy postu w chrześcijaństwie, następnie suche dni czterech pór roku, wigilie świętych oraz ich święta, soboty i niedziele¹²⁹

Trudno określić na tej podstawie stosunek aktywnych seksualnie dni do tych, w których współżycie było zakazane. J.-L. Flandrin badał (dla wybranych kilku lat około połowy VIII wieku) – biorąc pod uwagę wszelkie obowiązujące zakazy oraz przebieg ciąży i menstruacji – potencjalną liczbę dni, w których dopuszczalna była aktywność seksualna. Z jego wyliczeń wynika, że para wykorzystująca każdą okazję do kontaktów seksualnych, mogła współżyć średnio około 40 dni w ciągu roku¹³⁰. Biograf Jadwigi podał tylko, że książęca para nie współżyła niejednokrotnie przez okres od miesiąca do dwóch¹³¹. Ta forma powstrzymywania się od kontaktów seksualnych była przez autora żywota uznana za rzecz godną do naśladowania, gdyż był to jeden z nielicznych w całym tekście fragmentów,

¹²⁹ *Legenda świętej Jadwigi*, s. 30: „... [Jadwiga] pragnąc przypodobać się Bogu umiłowaniem czystości, za zgodą męża związała się prawem wstrzemięźliwych, na ile wypadalo ze względu na czas. Wkrótce po tym jak poczuła, że poczęła z szacunkiem następnie od łoża męża się powstrzymywała i oddalona pozostawała od związku z nim aż do wypełnienia narodzenia syna” *VH*, s. 514; oraz *Legenda świętej Jadwigi*, s. 31: „[Jadwiga] kiedy poczęła potomka starała się nie tylko sama w dalszym ciągu żyć wstrzemięźliwie, ale zbawiennymi radami i zachęczeniami skłoniła swego dobrodusznego małżonka aby razem z nią zachowywał dobrowolnie wstrzemięźliwość w poszczególnych latach przez cały adwent i wielki post, we wszystkie suche dni czterech pór roku, w soboty, w wigilie świąt, w dni świąteczne i niedziele” *VH*, s. 515.

¹³⁰ Zob. J.-L. Flandrin, *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale (VIe-XIe siècle)*, Paryż 1983. Obliczenia autora są jednakże oparte o idealne założenia: m.in. nierozdzielności małżonków, regularny cykl menstruacyjny u kobiety.

¹³¹ *Legenda świętej Jadwigi*, s. 31. „Dlatego ona z małżonkiem swoim często przez miesiąc a czasami przez sześć, kiedy indziej zaś przez osiem tygodni w jakimkolwiek czasie w swoim łożu razem połączeni od stosunków cielesnych się wstrzymywali” *VH*, s. 515.

kiedy nawołuje on wprost do brania przykładu z księżnej, stawiając ją za wzór właśnie dla kobiet zamężnych. Autor wołał: „O jakże szczęśliwe są kobiety, pozostające w jarzmie małżeństw, jeśli usiłują naśladować przykład tej świętej kobiety”¹³² Zapał biografy był interesujący z tego względu, że żywoty wskazywały jedynie ogólne cechy, które wierni winni pielęgnować, nie nawoływały zaś do dokładnego naśladowania działań świętych¹³³ W tym konkretnym przypadku było inaczej, stąd można wnioskować, że praktyki stosowane przez Jadwigę zostały uznane za na tyle warte naśladowania, aby dodatkowo wzmocnić wymowę opisu bezpośrednim zwróceniem się do odbiorcy.

Wzorzec zachowania wstrzemięźliwości seksualnej przedstawiony w żywocie Jadwigi był zgodny z zasadami zawartymi we wspomnianym traktacie świętego Augustyna *De bono coniugali*. Biskup Hippony uznawał, że kontakty seksualne są dopuszczalne, a co ważniejsze bezgrzeszne, kiedy prowadzą do poczęcia potomstwa¹³⁴

James A. Brundage wykazał, że szeroki zakaz kontaktów seksualnych ma wczesnośredniowieczną tradycję, która została skodyfikowana w penitencjałach między VI a XI wiekiem. Dzieliły one okresy zakazane na dwie główne grupy: jedna wiązała się z biologicznym cyklem kobiety, druga była powiązana z rokiem liturgicznym¹³⁵ Do pierwszej grupy zaliczyć wypada obecną w żywocie Jadwigi praktykę wstrzymywania się od kontaktów seksualnych od momentu rozpoznania

¹³² VH, s. 515: *O quam felices sunt matrone matrimonialibus adhunc vinculis subiugate, si huius beate femine imitari conantur exemplum; Legenda świętej Jadwigi*, s. 31 (wyróżnienie M.M.).

¹³³ Zob. D. Elliot, *Spiritual marriage*, s. 258.

¹³⁴ Zob. św. Augustyn, *De bono conjugali*, rozdz. 6, [w:] PL 40, kol. 377 – 378.

¹³⁵ Zob. J.A. Brundage, *Law, sex*, s. 152 – 155 i tab. 4.2, s. 597 – 599, gdzie zostały wymienione najważniejsze wczesnośredniowieczne penitencjały, a także tab. 4.4, 4.5, s. 601. Szczegółowe omówienie postanowień poszczególnych penitencjałów, zob. tamże, s. 156 – 164. Omówienie jednego z nich, *Decretum Burcharda z Wormacji*, pochodzącego z lat 1007 – 1012, zob. G. Duby, *Rycerz, kobieta i ksiądz*, s. 63 – 79.

ciąży aż do porodu. Miała ona też oprócz teologicznych bardziej „przyziemne” uzasadnienie, oparte na powszechnym przekonaniu, że współżycie w czasie ciąży szkodzi dziecku, które może zostać okaleczone lub zniekształcone¹³⁶ Do grupy ograniczeń kontaktów seksualnych związanych z biologicznym cyklem kobiety zaliczono także, nie wymieniowy w żywocie, zakaz współżycia w czasie menstruacji. Drugą grupę stanowiły okresy związane z rokiem liturgicznym (m.in. adwent, wielki post). Zakaz kontaktów seksualnych w soboty i niedziele wiązał się z nakazem zachowania czystości sakralnej przed przyjęciem eucharystii, zaś w czasie postów z potrzebą odmawiania sobie przyjemności (do której zaliczano także jedzenie o tym aspekcie w dalszej części pracy)¹³⁷ Ich podgrupę stanowiły wigilie świętych i same święta. Autor żywota Jadwigi argumentował powstrzymywanie się od kontaktów seksualnych w tym czasie szczególną czcią księżnej dla świętych, którym według niej wstrzemięźliwość cielesna była szczególnie miła¹³⁸

Pogłębieniem tak praktykowanej wstrzemięźliwości było po urodzeniu siedmiorga dzieci złożenie przez książęcą parę przed biskupem ślubu zachowania dozgonnej czystości seksualnej. Autor żywota podał informację, że Jadwiga i Henryk żyli po złożeniu ślubów we wstrzemięźliwości około 30 lat¹³⁹ W przeciwieństwie do składanych w tajemnicy ślu-

¹³⁶ Większość tego typu przekonań wynoszono z *Historii naturalnej* Pliniusza. Zob. J.A. Brundage, *Law, Sex*, s. 156. Zob. także J. Le Goff, *Świat średniowiecznej wyobraźni*, tł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 1997, s. 147–148.

¹³⁷ Zob. J. Le Goff, *Świat średniowiecznej wyobraźni*, s. 145–146; J. Verdon, *Przyjemności średniowiecza*, tł. J.M. Kłoczowski, Warszawa 1998, s. 60–65.

¹³⁸ *VH*, s. 515: *Non enim reputabat gratam esse veneracionem sanctis exhibitam nec deo acceptum fore ieiunium, quod cum oblectamentis carnalibus celebratur.*

¹³⁹ *Legenda świętej Jadwigi*, s. 31: „A ponieważ ci szczęśliwi małżonkowie tak bardzo żyli w pobożnej myśli, zgodnie z nauką bożą, nieustannie trwali w cnotliwej czystości i wyświęcali ciała swoje przez czyste życie w taki sposób, że na koniec zasłużyli sobie aby dojsć do większego wzrostu bożej łaskawości, tak że jedną duszą i równą zgodą zobowiązali się z uroczystym błogosławieństwem biskupim, zachować nieustającą wstrzemięźliwość. Wspomożeni duchem pańskim przez około trzydzieści lat rozłączeni od łoża, prowadzili czyste

bów zachowania dziewictwa, o których będzie mowa niżej, te musiały być złożone publicznie¹⁴⁰ Tak jak kapłan zawiązywał małżeństwo w imieniu Kościoła jako więź ciał i dusz, tak w czasie składania ślubów zachowania czystości zrywał jedność ciał i ogłaszał to publicznie. Akt ten był również zgodny z zasadami podanymi przez świętego Augustyna, który radził, aby małżonkowie po urodzeniu dzieci pozostawali w związku i powstrzymywali się od kontaktów seksualnych, utrzymując jednakże więź sakramentalną¹⁴¹

Być może z podobnym sposobem praktykowania czystości seksualnej w małżeństwie mamy też do czynienia w opisie żywota Anny. Biorąc pod uwagę bliskie kontakty obydwu księżnych: Anny i Jadwigi, można przypuszczać, że wzorzec prezentowany przez teściową wpływał również i na synową. Nic więcej jednakże na ten temat nie wiadomo, a autor żywota Anny skwitował kwestię kontaktów seksualnych jednym zdaniem: „Czysto żyli w małżeństwie, tak jak Pan ustanowił”¹⁴²

Potwierdzona ślubami bezwzględna czystość w rozumieniu Jadwigi nie ograniczała się wyłącznie do powstrzymywania się od kontaktów seksualnych, ale także obejmowała zakaz dzielenia z mężem wspólnego łóża¹⁴³ Jednakże dla księżnej ślub ten nie został rozwiązany wraz ze śmiercią małżonka. Przemawiają za tym słowa Jadwigi, które według biografki miała wypowiedzieć, kiedy omawiała z córką (Gertrudą) miejsce swego spoczynku. Kiedy ta zaproponowała pochówek w kościele, w grobowcu obok zmarłego wcześniej Henryka, Jadwiga gorąco zaprotestowała: „Jeśli już wypada pochować mnie w kościele, to zaklinam cię i błagam na Boga, córko, żebyś nie złożyła mego ciała w grobowcu twego ojca, z którym przez wiele lat żyłam

życie ozdobione cudownie pięknem czystości” *VH*, s. 516. Typ związku reprezentowany przez małżeństwo Jadwigi śląskiej i Henryka Brodatego był w latach 1100 – 1500 praktykowany przez co najmniej 15 par. Zob. zestawienie [w:] D. Elliot, *Spiritual marriage*, dodatek 6.

¹⁴⁰ O naturze ślubów zachowania czystości, zob. D. Elliot, *Spiritual marriage*, s. 158 – 160.

¹⁴¹ Zob. św. Augustyn, *De bono coniugali*, rozdz. 8, [w:] *PL*, 40, kol 379.

¹⁴² *VA*, s. 658: *Caste vixerunt in coniugio, sicut dominus constituit*.

¹⁴³ *VH*, s. 516.

w separacji. Nie chcę bowiem po śmierci być połączona ze zmarłym mężem, od którego łoża byłam przez długi okres mego życia odseparowana dla umiłowania czystości¹⁴⁴ Autor żywota wyrażał głęboko zakorzenione w średniowiecznej mentalności przekonanie (i obdarzył nim Jadwigę), że śmierć jest rodzajem snu, zaś leżenie w grobie jest rodzajem snu w oczekiwania na Sąd Ostateczny¹⁴⁵, stąd wspólny z mężem pochówek byłby zerwaniem złożonych ślubów.

Księżna śląska traktowała ślub dozgonnej czystości jeszcze szerzej, włączała bowiem do niego również spotkania z Henrykiem. Jak podkreśla biograf, bała się złych języków, które mogły rozpowszechniać plotki. Nie spotykała się więc z mężem, a nawet kiedy był chory, zawsze odwiedzała go w towarzystwie kilku innych kobiet¹⁴⁶

Takie zachowanie świadczy wyraźnie o dostosowywaniu modelu życia przyjętego przez Jadwigę do oczekiwań otoczenia. Jednym z podstawowych elementów tego oczekiwanego obrazu była właśnie wstrzemięźliwość seksualna i księżna nie mogła pozwolić, aby jakakolwiek wątpliwość, jakikolwiek cień rzucony na jej kontakty z mężem i innymi mężczyznami, doprowadził do zachwiania wypracowanego przez nią wizerunku. O tym, że spotkania kobiet sam na sam z mężczyznami były powodem do plotek, świadczy fragment żywota Kingi, w którym została ona przez franciszkanów posądzona o nierząd ze swoim spowiednikiem Boguchwałem¹⁴⁷ Opisane sytuacje ukazują niepokój otoczenia na wieść, że kobieta i mężczyzna przebywa-

¹⁴⁴ *VH*, s. 577–578: *Si oportet me humari in ecclesia, contestor te per deum et obsecro, filia, ut in tumulto patris tui, a cuius thoro pluribus annis disiuncta fui, non colloques corpus meum. Nolo enim coniungi mortuo mortua, a quo castitatis amore, quantum ad thorum, dum viverem, diu extiti separata; Legenda świętej Jadwigi*, s. 77–78.

¹⁴⁵ Zob. M. Włodarski, *Wyobrażenia śmierci w polskiej poezji średniowiecznej*, [w:] *Wyobrażenia średniowieczna*, red. T. Michałowska, Warszawa 1996, s. 262–263; P. Ariès, *Człowiek i śmierć*, Warszawa 1989, s. 35–37.

¹⁴⁶ *VH*, s. 516–517.

¹⁴⁷ *Żywot świętej Kingi*, s. 85: „Demon, nieprzyjaciół ludzkiego zbawienia, pobudził niektórych braci zakonnych, którzy tę szczęsną Kingę z bratem Boguchwałem jej spowiednikiem, oskarżyli o niedozwolony występki, mianowicie cudzołóstwo”; *VK*, XXXIX, s. 713–714.

li ze sobą bez świadków. Zrodzone na takiej podstawie plotki wyrażały przekonanie o naturze kobiety, która kusi i skłania mężczyzn do uległości. Grzech pierworodny, który tutaj przychodzi na myśl, był zapewne ich inspiracją, ale powszechny stereotyp dotyczący zagrożenia ze strony kobiet, chyba jest w tym fragmencie ważniejszy.

Podobna sytuacja została zrelacjonowana przez autora żywota Salomei. Wspomniał on o namowach trzeciej żony Andrzeja II, Jolanty de Courtnay, która próbowała skłonić Salomeę do brania udziału w turniejach rycerskich i innych rozrywkach. Księżna halicka jednakże stanowczo odmówiła, argumentując, że towarzystwo mężczyzn może przywieść ją do upadku oraz że naraża to na niebezpieczeństwo jej czystość¹⁴⁸. W tym fragmencie stereotypowe role kobiety i mężczyzny zostały odwrócone. W powszechnym przekonaniu, to przebywanie w towarzystwie kobiet prowadziło mężczyzn do zguby. Odpowiedź Salomei jednakże odwróciła te relacje, sprowadzając mężczyzn do rzędu tych, którzy są niebezpieczni.

Z innym modelem małżeństwa zapoznają żywoty Kingi i Salomei. Księżne te po złożeniu przysięgi małżeństwa, złożyły również śluby zachowania dziewictwa¹⁴⁹. Zaistniałe w ten sposób dziewicze małżeństwo było w sakramentalnym rozumieniu ważne i nierozzerwalne, jednakże nie spełniało swojego podstawowego zadania, jakim było przedłużenie dynastii, spłodzenie i narodziny potomka, następcy tronu. Małżeństwa tego typu znajdowały wsparcie w Kościele, który jednoznacznie wypowiedział się w kwestii ważności takiego związku. Ten typ sakramentalnego związku stał w sprzeczności ze zwyczajami świeckimi i celami politycznymi, jakie stawiano przed małżeństwem. W tym wypadku prawo Kościelne zwyciężyło, stając po stronie pary, która pragnęła zachować czystość.

Decyzja o zachowaniu dziewictwa po zawarciu małżeństwa nie była przypadkowa. Autorzy żywotów informowali, że dziew-

¹⁴⁸ *VS*, I, 4, s. 778–779.

¹⁴⁹ O takim sposobie funkcjonowania małżeństwa, zob. D. Elliot, *Spiritual marriage*, s. 266–296.

czynki od dzieciństwa rozmyślały nad kwestią dziewictwa i dbały o to, aby ich niewinność nie została w żaden sposób zagrożona. Złożone śluby po zawarciu małżeństwa były więc logiczną konsekwencją wcześniejszych powołań. Na przykład w żywocie Salomei znajduje się informacja o negocjacjach króla Andrzeja węgierskiego i księcia Leszka Białego, dotyczących wydania jej za mąż, gdzie jej ojciec odpowiadał na prośby króla: „Córki naszej Salomei za Kolomana wydać nie możemy, gdyż uczyniła ślub Bogu”¹⁵⁰ Z kolei w żywocie Kingi znajduje się opis, dotyczący podobnej kwestii: „pierwszą intencją jej pobożności była modlitwa o pomyślność w życiu, o wytrwanie w dziewictwie, które tak ciałem, jak i umysłem starała się do końca swego życia całym poświęceniem serca zachować”¹⁵¹ Po takich wprowadzeniach zachowanie czystości po zawarciu małżeństwa wydaje się jedyną możliwą konsekwencją.

Żywot Salomei wspomina najpierw ogólnikowo, że para władców Halicza żyła w dziewiczym małżeństwie¹⁵², ale z dalszych informacji wynika, że Salomea i Koloman złożyli ślub zachowania czystości. Najpierw biograf twierdził, że Salomea nie odczuwała „żądzy cielesnej”, gdyż jako „oblubienica Boga” (*sponsa Dei*) oddawała całą swoją aktywność Bogu¹⁵³ Być może jest to nawiązanie do poczynionych w dzieciństwie ślubów, na co wskazywałoby określenie jej jako „oblubienicy Boga” Być może wskazanie na brak pożądania jest elementem przyrównywania dziewictwa w małżeństwie do egzystencji rajskiej, która według Ojców Kościoła była pozbawiona elementu seksualnego¹⁵⁴ Dalej znajduje się scena,

¹⁵⁰ *VS*, I, 1, s. 777: *Filiam nostram Salomeam [...] pro [...] Colomano dare non possumus, quia votum fecit Deo*; *Życiorys Salomei*, s. 206.

¹⁵¹ *VK*, IV, s. 688:... *prima devocionis sue intencio fuerit pro bono statu et casta puritate, quam tam corpore quam mente usque ad finem vite sue tota cordis intencione observare satagebat*; *Żywot świętej Kingi*, s. 40 – 41.

¹⁵² *Życiorys Salomei*, s. 206: „Z upływem czasu, gdy oboje osiągnęli już lata dojrzałości, połączyli się węzłem małżeńskim, ale przez to ich czystość nie doznała uszczerbku” *VS*, I, 2, s. 777.

¹⁵³ *VS*, I, 2, s. 777.

¹⁵⁴ Zob. św. Augustyn, *De bono coniugali*, rozdz. 2, [w:] *PL*, 40, kol. 373 – 375, gdzie wytłumaczenie, w jaki sposób rozmnażali się pierwsi rodzice.

w której Salomea za podszeptem diabła i otoczenia „ozdobiła się na sposób kobiecy, tak jak pragnęła jej dusza” Strój ten podkreślał jej kobiece wdzięki, ale Koloman nie uległ pokusie, mówiąc: „O Jezu Chryste, jak wiele wyrzekam się dla ciebie”, a następnie do Salomei: „gdybym nie wyrzekał się [tego] dla Boga, czułbym brak cielesnego obcowania”¹⁵⁵ Scena ta jest reminiscencją wydarzeń, prowadzących do grzechu pierworodnego i wskazywała na jego seksualny charakter. Jest to przekonanie, które ludziom średniowiecza towarzyszyło od czasów Augustyna¹⁵⁶ O roli którą w tej scenie odgrywa założony przez Salomeę kostium, będzie jeszcze mowa. W tym miejscu wystarczy zaznaczyć, że według autora żywota diabeł wcielił się w otoczenie Salomei, która uległa jego podszeptom i wystawiła mężczyznę na pokuszenie. Ten nie złamał danego przyrzeczenia i odsunął się z „pola rażenia” grzechu, wyszedł z sypialni, w której rozgrywała się scena. Znamienne, że w tym obrazie mężczyzna nie ulega; dzieje się tak zapewne właśnie dlatego, że odsunął się od kobiety, nie znajdował się pod jej wpływem, stracił z nią kontakt. Dla naszych ustaleń istotne jest to, że Koloman wspomniał o wyrzeczeniu się kontaktów seksualnych, które ślubował Jezusowi oraz że złożenie takiej przysięgi uwalniało go w oczach biografą od wpływu, jaki mogła na niego wywierać kobieta.

Scenę składania takiej przysięgi przedstawił autor żywota Kingi. Początek całej opowieści został umieszczony na wspomnianej już uczcie weselnej, podczas której z jednej strony wzmagała się zabawa i pijaństwo, a z drugiej umacniała się pobożność Kingi¹⁵⁷ Jak wspomniałem wyżej, jest to opis uroczystości świeckiej, której finałem winien być rytuał pokładzin. Jedynym elementem religijnym obecnym na uczcie było narastające wewnętrzne przekonanie Kingi o konieczności za-

¹⁵⁵ *Życiorys Salomei*, s. 207; *VS*, I, 3, s. 778: *se ornatu muliebri, prout anima ipsius desiderabat, ornavit; O Ihesu Christe, quam magna dimitto propter te; Nisi dimitterem propter Deum, commercia carnis exegissem.*

¹⁵⁶ Zob. J. Le Goff, *Świat średniowiecznej wyobraźni*, s. 143.

¹⁵⁷ *Żywot świętej Kingi*, s. 45: „kiedy więc grały organy i mnożyły się różnorakie przyjemności, sama szczęśna służebnica Chrystusa samemu Panu wyśpiewywała pieśni radości wewnętrznego człowieka” *VK*, VI, s. 690.

chowania dziewictwa¹⁵⁸ Później, gdy młoda księżna i Bolesław znaleźli się sam na sam, zapewne aby skonsumować małżeństwo, Kinga wyprosiła u swego małżonka zachowanie wstrzemięźliwości przez rok. Sytuacja ta powtórzyła się w drugim a także w trzecim roku ich związku¹⁵⁹ Śluby, o których mowa były dość powszechną praktyką w średniowieczu. Szczególnie częste było praktykowanie wstrzemięźliwości przez pierwsze trzy noce po weselu na cześć trzech dni, które upływały od pogrzebu do zmartwychwstania Jezusa. Ślub trzyletni był w takim wypadku rozwinięciem tych trzydniowych. Najprawdopodobniej w wypadku Kingi i Bolesława ich kontynuacją był dozgonny ślub zachowania czystości, uczyniony przez książęcą parę.

Według Dyan Elliot pomiędzy rokiem 1100 a 1500 małżeństw, które złożyły ślub zachowania dozgonnego dziewictwa, było w Europie co najmniej dziewięć, w tym dwa związane z Polską. W siedmiu przypadkach inicjatorkami złożenia ślubów były żony, w jednym mąż, a w jednym decyzję podjęto wspólnie¹⁶⁰ Impulsem dla par żyjących w czystości w XIII wieku i później, była zapewne kanonizacja cesarzowej Kunegundy (1200), w której żywocie został podkreślony dziewiczy związek z Henrykiem II (wcześniej kanonizowanym)¹⁶¹ Jednakże

¹⁵⁸ *Żywot świętej Kingi*, s. 45: „Im więcej mnożyły się tańce uczujących, tym więcej w szczęśliwej dziewicy wzmagały się oznaki wewnętrznej pobożności. Pobożnym bowiem sercem polecała Chrystusowi kwiatek dziewictwa, o który bała się że zwiędnie” *VK*, VI, s. 690.

¹⁵⁹ Pierwszy rok zachowania czystości poświęcili Bogu, drugi Maryi, trzeci Janowi Chrzcicielowi. *Żywot świętej Kingi*, s. 46: „oboje czystość nienaruszonej wstrzemięźliwości stwórcy wszystkich rzeczy i kreatorowi [przez] jeden rok ofiarowali” *VK*, VI, s. 690; „Jednak w drugim roku słowami słodkimi jak miód przemówiła do pobożnego księcia, mówiąc, aby z powodu szacunku dla matki miłosierdzia i chwalebnej dziewicy ten drugi rok uczcili oboje w ten sam sposób, w całkowitej czystości” (*Żywot świętej Kingi*, s. 47; *VK*, VII, s. 692); „Zatem po upływie dwu lat uproszonych na wstrzemięźliwość czystości, bardzo pokornie przystąpiła do księcia, aby ze względu na pomyślność nabożeństwa dla Jana Chrzciciela trzeci rok przestrzegali we wszystkim czystości” (*Żywot świętej Kingi*, s. 49; *VK*, VIII, s. 693).

¹⁶⁰ Zob. zestawienie par [w:] D. Elliot, *Spiritual marriage*, dodatek 5.

¹⁶¹ Zob. D. Elliot, *Spiritual marriage*, s. 266.

w wypadku pary cesarskiej można przypuszczać, że wykorzystano jej bezdzietność do promowania wzorca małżeńskich kontaktów seksualnych, opartych na ślubach zachowania dożgonnej czystości, gdyż współczesne im źródła nic o takowych nie wspominają¹⁶² Nie miały wpływu także zapewne dyskusja, jaka toczyła się w XII wieku na temat natury małżeństwa Maryi i Józefa. Szczególnie istotne były w niej argumenty podane przez Hugona od św. Wiktora w traktacie *De b. Mariae virginitate*¹⁶³ gdzie wyraźnie podkreślone zostało wieczne dziewictwo Maryi, a jednocześnie trwałość małżeństwa opartego na jedności dusz a nie ciał¹⁶⁴

Podstawowym jednakże wzorcem, który przyświecał parom, składającym takie śluby, była historia Cecylii i Waleriana. O żywotności tego modelu świadczy choćby odwołanie się do niego przez autora żywota Kingi¹⁶⁵ D. Elliot wskazała, że w opowieści tej znajdują się trzy stałe elementy, które są powtarzane w następnych historiach: 1) niechęć do wyjścia za mąż, 2) przekonanie małżonka w czasie nocy poślubnej do zachowania czystości oraz 3) utrzymywanie całej sprawy w tajemnicy¹⁶⁶ Salomea, jak wskazałem, nie chciała wychodzić za mąż albo raczej: jej rodzina nie chciała jej wydawać za mąż ze względu na śluby złożone Bogu. Nie wiadomo nic, aby Kinga deklarowała niechęć do zamążpójścia za Bolesława. Pozostałe dwa punkty, charakterystyczne dla historii o Cecylii, zostały zachowane.

Dziewicze małżeństwo z punktu widzenia społecznego było jednakże zaprzeczeniem istoty związku, gdyż nie prowadziło do przedłużenia rodu. W wypadku małżeństw książęcych i królewskich była to również sytuacja niepokojąca politycznie. Kwestia ta w kontekście małżeństwa Kingi i Bolesława znalazła się zarówno na kartach żywota księżnej krakowskiej, jak i żywota Sa-

¹⁶² Zob. G. Duby, *Rycerz, kobieta i ksiądz*, s. 61 – 62; D. Elliot, *Spiritual marriage*, s. 119.

¹⁶³ Hugo ze św. Wiktora, *De b. Mariae virginitate*, [w:] *PL*, 176, kol. 857 – 876.

¹⁶⁴ Tamże, k. 860. Zob. D. Porel, *Miłość boska, miłość ludzka*, s. 63; P.S. Gold, *The marriage of Mary and Joseph*, s. 107 – 110.

¹⁶⁵ *VK*, V, s. 690.

¹⁶⁶ D. Elliot, *Spiritual marriage*, s. 64 – 65.

lomei. W biografii Kingi został ukazany niepokój otoczenia księżnej z powodu braku potomstwa książęcej pary. Autor tekstu wprowadził do narracji opowieść o incydencie, jaki wydarzył się w sypialni małżeńskiej, w którym księżna przypadkowo obudziła śpiącego męża, chcąc zakryć otwór (dziurę) w jego koszuli. Ten zbudził się i złażał małżonkę. Kiedy rano Kinga relacjonowała wydarzenie swoim dwórkom, te dziwiły się, że nie chce widzieć nawet kawałka nagiego ciała męża. Książę zaś opowiedział zajście swoim rycerzom, którzy zatroskali się o przyszłego dziedzica księstwa¹⁶⁷ Podobnie w żywocie Salomei znajduje się opis widzenia brata Rinera, który pytał świętą o ewentualne potomstwo Kingi i Bolesława, w którym ta odpowiedziała: „Możliwe, że będą mieli potomka” (*Forte habebunt prolem*)¹⁶⁸ Jej enigmatyczna odpowiedź wskazuje na niepewność otoczenia, a także na tajemnicę, jaką były otoczone śluby czystości książęcej pary.

Niejasna opowieść z żywota Kingi o nocnym incydencie w sypialni ukazuje wyraźnie wypowiedziane przez autora żywota stereotypowe różnice w postrzeganiu kontaktów seksualnych przez kobiety i mężczyzn. Te pierwsze (dwórki Kingi) według biografów zwróciły uwagę na cielesny aspekt całego zajścia, podczas gdy mężczyźni (rycerze Bolesława) rozpatrywali wydarzenie w kategoriach politycznych, wskazując na małe prawdopodobieństwo splodzenia następcy tronu. Ten ostatni kontekst był zapewne przyczyną małej popularności modelu dziewiczego małżeństwa.

Funkcjonowanie dziewiczego małżeństwa było też kłopotliwe z punktu widzenia społecznego postrzegania kobiety. Średniowieczne teksty rozpatrywały pozycję kobiety z punktu widzenia jej seksualności. Podstawowym stosowanym podziałem było rozróżnienie na dziewice, żony i wdowy. Święty Hieronim

¹⁶⁷ VK, VIII, s. 694: *Quadam vice cum inopinate corpus ducis camisia foraminosa tetigisset, albugineam amovere cupiens, ipsum excitavit. Qui sinistra intentione dominam increpavit. Quo facto turbata statim in mane dominabus patefecit, que dixerunt ad invicem: O qualis ista coniunx est, que nec pedem nec minimam particulam nudam corporis ducis sui vult videre. [...] Et cum eandem materiam dux militibus suis in mane referret, turbacio exoritur ratione prolis future, qua carere opinabantur.*

¹⁶⁸ VS, VII, 13, s. 788.

w późnej starożytności przywołując przypowieść ewangeliczną o siewcy [Mt 13,8] przypisał im odpowiednio stu-, trzydziesto- i sześćdziesięciokrotne zasługi w niebie. Takie widzenie kobiety było także aktualne w XIII wieku i to również na co wskazuje odwołanie do słów Hieronima znajdujące się w żywocie Jadwigi w kręgach propagujących kult świętych księżnych polskich¹⁶⁹. Zawarcie dziewiczego małżeństwa przełamywało ten podział, wprowadzało zamęt w społecznym postrzeganiu kobiety jako osoby definiowanej z punktu widzenia aktywności seksualnej, stąd zapewne zachowanie, na wzór historii Cecylii i Waleriana, ślubów dziewictwa w tajemnicy stanowiło społecznie zadowalające rozwiązanie takiej sytuacji.

Zamęt, jaki wprowadzało w postrzeganiu roli kobiety w społeczeństwie zastosowanie w praktyce zasad dziewiczego małżeństwa, nie dotyczył wyłącznie relacji małżeństwo-otoczenie. W szerszym kontekście święte kobiety przełamywały, a przynajmniej podważały stereotypowe postrzeganie stosunków panujących w małżeństwie między żoną i mężem. Relacje te były podporządkowane Pawłowej wypowiedzi z *Listu do Efezjan*: „Żony niechaj będą poddane swym mężom, jak Panu, bo mąż jest głową żony, jak i Chrystus głową Kościoła” [Ef, 5:22 – 23] oraz tradycji zarówno rzymskiej, jak i germańskiej, która w kwestii hierarchii ról w małżeństwie była zgodna z nauczaniem apostoła. Tymczasem żywoty Kingi i Jadwigi wyraźnie gloryfikują ich nieposłuszeństwo w stosunku do mężów, nieuleganie ich woli i promowanie własnej wizji relacji między małżonkami. Kwestia ta wprowadza następny problem związany z małżeństwem, a mianowicie...

3. Relacje z mężem

Kościół w późnym średniowieczu lansował tezę o równości dusz przed Bogiem (temu między innymi miała służyć wymagana dobrowolna zgoda kobiety na zawarcie małżeństwa); w szerokim odbiorze to mężczyźni decydowali o losie kobiety zarówno przed

¹⁶⁹ *VH*, s. 517.

małżeństwem (w domu ojca lub brata), jak i po jego zawarciu (w domu teścia czy męża). Jak wykazują badania z zakresu historii życia prywatnego, w średniowieczu kobieta była odseparowana od kontaktów z obcymi i dość rygorystycznie strzeżona przez współrodowców w celu zabezpieczenia czystości krwi. Jedyne *exempla* ukazują niekiedy obraz żony, która rządzi mężem, choć przykłady te miały wskazywać raczej na patologiczną sytuację¹⁷⁰

Żywot Jadwigi podkreśla, że była ona „prawnie podległa” (*legitime subdita*¹⁷¹) mężowi, ale już w następnej części zdania można przeczytać, że była mu „w cnotach i religijności nauczycielką” (*in virtutibus et religiositate magistra*). Religijna żarliwość księżnej jednakże nie od razu została przez męża zaakceptowana. Dowiadujemy się o trzech etapach, które przechodził Henryk w stosunku do poczynań Jadwigi. W jednym z fragmentów czytamy, że księżna początkowo obawiała się księcia, który na mocy przysługującego mu prawa, mógł zabronić jej praktyk ascetycznych. Ten początkowo uznał, że jej poczynania są ludzką przywarą, na którą patrzył przez palce, ale po czasie przekonał się do nich, a na koniec sam zaczął je stosować¹⁷²

Wpływ Jadwigi na męża przejawiał się na wielu płaszczyznach. Najważniejszą dla autora żywota księżnej była sfera religijna. Portret Henryka zarysowany przez biografę księżnej przedstawiał postać, która poprzez pobożność i pokorę którą praktykował pod wpływem i na wzór swojej małżonki stał się prawie mnichem. Zewnętrznym przejawem tego stanu była tonsura oraz broda, która stała się powodem dla nadania księciu przydomka¹⁷³ Jadwiga uczyła go również modlitw, a co najważniejsze, skłoniła go do złożenia ślubów zachowania dożgonnej czystości¹⁷⁴ Przedstawione przykłady opisują sytuację, w której

¹⁷⁰ Zob. A. Guriewicz, *Kultura i społeczeństwo średniowiecznej Europy. Exempla XIII wieku*, tł. Z. Dobrzyński, Warszawa 1997, s. 197–207.

¹⁷¹ *VH*, s. 519. W kilku innych miejscach można przeczytać, że Henryk zgadzał się na poczynania Jadwigi.

¹⁷² *Legenda świętej Jadwigi*, s. 45–46: „Co książe tolerował jako rzecz ludzką, później z przyzwyczajenia nie dostrzegał jej postępowania, a końcu pochwałał, sam stając się bardziej oddany Bogu” *VH*, s. 530.

¹⁷³ *VH*, s. 519.

¹⁷⁴ O modlitwach, zob. *VH*, s. 543; o wstrzeźliwości, s. 516.

Jadwiga górowała nad mężem, była jego nauczycielką, ona inicjowała jego poczynania oraz sprowadzała go na drogę chrześcijańskiej cnoty.

Relacja podległości żony mężowi została w tych opisach zachwiana, jeśli nie odwrócona. Jest to charakterystyczny obraz dla żywotów, powstających od XIII wieku, w których opisane zostały małżeństwa świętych kobiet. Mąż mimo posiadania władzy politycznej, świeckiej, podlegał żonie, która obdarzona została potężniejszą władzą niebiańską¹⁷⁵ Dla opisu takiej sytuacji G. Klaniczay użył metafory niebiańskiego dworu, czyli sytuacji, w której wszelkie ziemskie autorytety ugięły się przed niebiańską władzą świętych księżnych. Pochodziła ona bezpośrednio albo od Chrystusa, albo od Marii, królowej niebios. Autorytet tych dwóch postaci był zwykle ostateczną instancją odwoławczą we wszelkich nieporozumieniach, wybuchających na dworach¹⁷⁶ Często wpływ, jaki żona wywierała na męża, sprzyjał władzy świeckiej, jak w wypadku Henryka, który według autora żywota pod wpływem rad Jadwigi i naśladowując jej postępowanie, lepiej rządził księstwem. Książę nazywany był w żywocie „świętości świętej niewiasty nie tylko wielbicielem, ale także naśladowcą cnót”¹⁷⁷ Jadwiga została zatem przedstawiona jako kobieta, która w wielu wypadkach przewyższała swojego męża, przejmowała inicjatywę w ważnych dla niej kwestiach, wreszcie podważała tradycyjne rozumienie roli żony w małżeństwie jako uprzedmiotowionej osoby, podległej we wszystkim woli męża.

Inną sferą, w której przejawiał się wpływ żony na Henryka, była piastowana przez niego władza publiczna, a szczególnie obszar sądownictwa. Jadwiga dbała, aby urzędnicy księcia nie wymierzali zbyt srogich kar, aby nie wydawali niesprawiedliwych wyroków, aby najbiedniejszym nie działa się krzywda z powodu

¹⁷⁵ Zob. M. Glasser, *Marriage in medieval hagiography*, s. 24.

¹⁷⁶ Zob. G. Klaniczay, *Holy rulers*, s. 243–279.

¹⁷⁷ *VH*, s. 519: *sancte femine [...] non solum sanctitatis amator sed etiam virtutum imitator*. Inny obraz Henryka, zob. *Księga henrykowska*, tł. R. Grodecki, Poznań-Wrocław 1949, s. 70–77, 79–81, 116; B. Zientara, *Henryk Brodarty i jego czasy*, Warszawa 1997, s. 351–353.

zbyt wygórowanych podatków oraz aby więźniowie nie cierpieli nazbyt wielkiej niewygody¹⁷⁸ W tej sferze Jadwiga wpisywała się w schemat dobrej żony, która łagodziła srogość męża, z którym mamy do czynienia na przykład w *Kronice* Anonima zwanego Gallem, gdzie znajduje się opis uwolnienia skazańców za wstawiennictwem jednej z żon Bolesława Chrobrego¹⁷⁹ Sylwetka łagodnej żony była niezwykle popularna w literaturze średniowiecznej¹⁸⁰, jednakże różne były strategie postępowania kobiety z *Kroniki* i Jadwigi. Bolesław Chrobry został przekonany wdziękami swej małżonki, która podczas uczty okazywała mu czułość i „ręką głaskając pieszczotliwie zανά pierś króla”, uzyskała od niego uwolnienie skazanych. Jadwiga odwoływała się raczej do słów *Ewangelii*, wskazując na chrześcijański obowiązek miłosierdzia dla słabszych. W efekcie skutek działań zarówno żony Chrobrego, jak i Jadwigi był ten sam – skazańcy zostali uwolnieni, a przynajmniej łagodniej potraktowani.

W kontekście sprawowania władzy publicznej przez męża i wpływania na nią przez Jadwigę należy także umieścić uwolnienie Henryka z rąk Konrada mazowieckiego. Autor żywota podkreślił, że księżna powstrzymała wyprawę zbrojną, mającą na celu odbicie księcia Śląska, gdyż obawiała się rozlewu krwi chrześcijańskiej, a następnie odwołując się do swojego autorytetu jako świętej, wyjednała zwolnienie męża¹⁸¹ Wpływ na decyzje polityczne został w tej opowieści wyraźnie uwidoczniiony, jednakże biograf nie przedstawił całego epizodu w kontekście udziału Jadwigi, a raczej omówił jej religijny autorytet, do którego się odwołała i który świadomie wykorzystywała.

Trzecią sferą uwidaczniającą wpływ Jadwigi na Henryka, był obszar działalności fundacyjnej, który zaliczam raczej do działalności charytatywnej¹⁸² W tym miejscu wypada wspomnieć, że wszystkie wymienione w żywocie fundacje Henryka,

¹⁷⁸ O więźniach, zob. *VH*, s. 547 – 548; o czynszach, s. 551 – 552.

¹⁷⁹ Anonima tzw. Gall, *Kronika polska*, ks. I, 13, s. 33 – 35; Anonima tzw. Galla *Kronika czyli dzieje książąt i władców polskich*, wyd. K. Maleczyński, [w:] *MPH*, s.n., t. 2, Kraków 1952, ks. I, rozdz. 13, s. 32 – 34.

¹⁸⁰ Zob. A. Krawiec, *Seksualność w średniowiecznej Polsce*, s. 78.

¹⁸¹ *VH*, s. 524.

¹⁸² Szerzej na ten temat w części III, rozdział 5.1.

zostały przez autora biografii księżnej przypisane Jadwidze¹⁸³. Nie wspomniał on o fundacji klasztoru cystersów w Henrykowie, która była wyraźnie mężowską inicjatywą, nie mającą nic wspólnego z ideami, które wyznawała Jadwiga¹⁸⁴, był to bowiem klasztor mniszy. Stanowił typową fundację wotywną, mającą przynieść w przyszłym życiu zymazanie grzechów fundatora. Inaczej było w wypadku klasztoru cysterek w Trzebnicy oraz innych inicjatyw fundacyjnych księcia. Wpisywały się one w krąg popularnej w tym czasie aktywności wspierania kobiet w Kościele poprzez fundacje klasztorów żeńskich, przede wszystkim w szereg działań na rzecz ubogich i chorych, tak jak fundacje komandorii joannitów i szpitala dla trędowatych kobiet.

Jak wspomniałem, żywot nie wymienia przy ich opisie inicjatywy Henryka, a raczej przypisuje ją Jadwidze, co można tłumaczyć charakterem źródeł, z jakimi mamy do czynienia. Dokumenty fundacyjne nie wymieniają inicjatorów, gdyż są aktami prawnymi, mającymi za zadanie stworzenie określonej sytuacji majątkowej, sprzyjającej osiedleniu się zakonników czy innej działalności charytatywnej, a opisana w żywocie inicjatywa nie mogła znaleźć w nich miejsca. Natomiast żywot ma przede wszystkim słać czyny świętego, stąd nie wymienia zasług jego małżonków, a raczej przypisuje je portretowanej postaci.

Relacje żon z mężami przedstawione przez żywoty nie ograniczają się jednak wyłącznie do oddziaływania jednych na drugich. W tekstach obecne są również sytuacje konfliktowe. Kwestię tę porusza fragment żywota Kingi, w którym ukazany był jest spór z Bolesławem, związany z uzyskaniem przez księżnę obietnicy złożenia ślubów czystości w trzecim roku małżeństwa. Konflikt, jaki zanotował hagiograf, miał ciekawe tło: otóż księżę po wysłuchaniu prośby małżonki o zachowanie czystości

¹⁸³ O fundacji Trzebnicy, zob. *VH*, s. 543 – 544; o innych fundacjach, s. 545 – 546.

¹⁸⁴ O klasztorze w Henrykowie, zob. *Monasticon Cisterciense Poloniae*, t. 2: *Katalog męskich klasztorów cysterskich na ziemiach polskich i dawnej Rzeczypospolitej*, red. A.M. Wyrwa, J. Strzelczyk, K. Kaczmarek, Poznań 1999, s. 64 – 78.

zagroził jej, że „innym kobietom będzie okazywał zażyłość”, a nawet kazał przyprowadzić do siebie „jakąś szlachetną kobietę”¹⁸⁵ aby wymusić na żonie zgodę na skonsumowanie związku. Aby przekonać Kingę do uległości mężowi, został zaangażowany także jej spowiednik, który „zmuszał różnymi sposobami i skłaniał do posłuszeństwa władzy księcia wieloma przykładami”¹⁸⁶ Wszystkie te nagabywania nie poskutkowały i z powodu cudu, jaki wydarzył się za wstawiennictwem Jana Chrzciciela, doszło do zgody między małżonkami¹⁸⁷

Jak wspomniałem wcześniej, jedną z podstawowych zasad współżycia w małżeństwie wynikających między innymi z pism świętego Pawła, było podporządkowanie żony mężowi. Kinga wyraźnie złamała ten nakaz, sprzeciwiając się Bolesławowi oraz namowom spowiednika. Postawiła nawet na szali grzech cudzołóstwa. Wyjaśnienia takiej sytuacji należy zapewne szukać w wysokim statusie dziewczęctwa oraz w chęci dochowania złożonych ślubów. Troska o zachowanie dziewczęctwa usprawiedliwia nawet nieposłuszeństwo wobec męża i spowiednika. Dziewica jako osoba prowadząca anielską egzystencję na ziemi, wymykała się w niektórych kwestiach ziemskim prawom¹⁸⁸ Obrona dziewczęctwa była jedną z nielicznych, jeżeli nie jedyną sytuacją, w której kobieta mogła sprzeciwić się mężczyźnie i znajdowała w tym kroku wsparcie Kościoła.

W opowieści o próbach zachowania dziewczęctwa przez Kingę powtarza się kwestia, którą zasygnalizowałem już w kontekście żywota Jadwigi. Święte księżne w swoich biografjach były stroną aktywną, która wprowadzała niestandardowe postrzeganie relacji społecznych między mężczyzną a kobietą, a w szczególności między mężem i żoną. Żona w relacjach hagiograficznych w kontaktach z mężem była aktywnym podmiotem, a nie tylko i wyłącznie podporządkowaną istotą, podlegającą jego

¹⁸⁵ VK, VIII, s. 693: *allis feminis familiaritatem ostensurum; quandam dominam nobilem.*

¹⁸⁶ VK, VIII, s. 693: *modis variis angariat et ad obediendum ducis imperio ipsam multis exemplis inducit.*

¹⁸⁷ VK, VIII, s. 694.

¹⁸⁸ Uzasadnienie dziewczęctwa jako *vita angelica*, zob. J. Bugge, *Virginitas: An essay in the history of a Medieval idea*, Haga 1975, s. 30 – 35.

władzy i woli. Takie postrzeganie kobiety było zgodne z nauką Kościoła, głoszącą równość małżonków w małżeństwie i podmiotowość kobiety, ale niezgodne z praktyką życia codziennego. Wprowadzenie do życia Kingi teorii konsensualnej jako obowiązującego prawa małżeńskiego, zrównywało zgodę obu stron na zawarcie małżeństwa i równe w nim prawa, jednakże stanowisko to wymagało rozpowszechnienia i temu zapewne służyło ukazanie w żywotach wątków przedstawiających kobietę jako równorzędną mężczyźnie partnerkę.

ROZDZIAŁ 4

Moment przełomowy drugi — śmierć męża/wstąpienie do klasztoru

Kolejnym momentem przełomowym w życiu kobiety była śmierć męża, co często wiązało się z wstąpieniem do klasztoru. Kontynuując metaforę przesunięcia, można wskazać, że ma ona zastosowanie także i w tym wypadku. Po śmierci męża i wstąpieniu do klasztoru zmieniało się nie tylko społeczne postrzeganie kobiety, ale i jej przestrzenne umiejscowienie.

Status wdowy ma w kulturze chrześcijańskiej bardzo długą tradycję. We wczesnym okresie chrześcijaństwa jak wspominałem funkcjonował swego rodzaju zakon wdów¹⁸⁹ Pozycja wdowy jako swego rodzaju instytucji utrzymała się częściowo i później, ale została mocno zachwiana przez germański model rodziny¹⁹⁰ Kościół z kolei starał się chronić te kobiety, które

¹⁸⁹ Zob. M. Alexandre, *Early Christian women*, [w:] *A history of women in the West*, t. 1. *From ancient goddesses to Christian saints*, red. P.S. Pantel, tł. A. Goldhammer, Cambridge (USA)-Londyn 1992, s. 424, 429–431; C.L. Carlson, A.J. Weisl, *Introduction: Construction of widowhood and virginity*, [w:] *Construction of widowhood and virginity in the Middle Ages*, red. C.L. Carlson, A.J. Weisl, Macmillan, 1999, s. 1–2.

¹⁹⁰ Zob. G. Duby, *Damy XII wieku*, tł. A. i K. Choińscy, Warszawa 2000, s. 215–220.

sprzeciwiały się ponownemu wyjściu za męża, oferując im ograniczoną liczbę miejsc w klasztorach, a także podtrzymując tradycję profesji wdów, czyli składania ślubów nie wychodzenia ponownie za męża i życia w czystości¹⁹¹

Rozróżnienie na życie przed i po śmierci męża wydaje się być w pełni uzasadnione biorąc pod uwagę to, co wiadomo o statusie wdowy w pełnym i późnym średniowieczu. Kobieta taka zachowywała swój posąg, ewentualnie jego równowartość i z reguły musiała opuścić dom męża. Tak właśnie stało się z Salomeą i Elżbietą węgierską. Powrót do domu ojca zakładał gotowość do powtórnego wyjścia za męża albo do wstąpienia do klasztoru. W wypadku kobiet z rodów książęcych i królewskich, które posiadały synów zbyt młodych wiekiem, aby mogli przejąć władzę, księżne wdowy sprawowały często opiekę nad nimi, a pośrednio także nad państwem. Tak było w wypadku Grzymisławy i Bolesława po śmierci Leszka Białego. Sytuacja taka wymagała także wyznaczenia męskiego zwierzchnika, który opiekował się zarówno młodym księciem, jak i jego matką. Taką rolę w stosunku do Grzymisławy i młodego Bolesława pełnili w różnych okresach biskup krakowski Iwo Odrowąż i palatyn krakowski Marek Gryfita (1227 – 1228), Władysław Laskonogi (1228 – 1230), a na końcu książęta śląscy (1230 – 1243). Natomiast główny ich rywal do panowania w Krakowie, Konrad mazowiecki, wysuwał jako jeden z głównych argumentów swoich praw do tronu pryncypackiego właśnie opiekę nad małoletnim Bolesławem. Taką sytuację opisuje także żywot Anny, gdzie autor oszczędnie poinformował tylko, że „po śmierci swojego małżonka w jednym roku przewodziła księstwu”¹⁹² Poza tym moment owdowienia dla świętych księżnych polskich wydaje się istotny z punktu widzenia kształtowania się ich religijnej tożsamości. Najsilniej ów przełom został podkreślony w żywotach Salomei i Kingi, ale również biografie Anny i Jadwigi zawierają informacje na ten temat.

¹⁹¹ Zob. tamże, s. 220 – 222.

¹⁹² *VA*, s. 658: *post mortem mariti sui uno anno terre preluit*; zob. część I, rozdział 3.4.

W żywotach Salomei, Kingi i Anny zastosowano wyraźny podział na życie przed i po śmierci męża. Biograf księżnej Anny trzykrotnie charakteryzował jej działania korzystając z wyróżnika: „po śmierci swojego małżonka” (*post mortem mariti sui*¹⁹³), a biograf księżnej halickiej przedstawił ów przełom następująco: „Po śmierci króla Kolomana, święta Salomea, powołując się na ślub czystości, powróciła do ojczyzny, w której się urodziła, rządzonej wówczas przez biskupa krakowskiego, Prandotę, który także poświęcił ją jako dziewicę, włożywszy welon na jej głowę, albowiem czcigodny zakon świętej Klary, oparty na regule świętego Franciszka znalazł się już w naszym kraju, przyjęty przez brata Romualda, prowincjała Polski”¹⁹⁴ Podobnie, choć w bardziej dramatyczny sposób przedstawił moment śmierci męża i złożenia ślubów autor żywota Kingi. Opisuje on, że księżna krakowska jeszcze przed pogrzebem Bolesława przyjęła habit, zaś na samym pogrzebie wystąpiła już w stroju zakonnicy i welonie wdowim, wykonanym z prześcieradła księcia (*ducis linteamine*). Ciekawe, że wraz z Kingą w takim samym stroju na pogrzebie Bolesława wystąpiła jej siostra Jolenta, która owdowiała w tym samym roku, krótko przed Kingą¹⁹⁵ Z opisów tych wynika, że wstąpie-

¹⁹³ VA, s. 658

¹⁹⁴ *Życiorys Salomei*, s. 209; VS, II, s. 779: *Quo rege Colomano mortuo, hec sancta Salomea pretendens voti castitatem, rediit ad natalem patriam regnante protunc Prandotha episcopo Cracoviensi, qui etiam ipsam per impositionem veli in signum virginitatis, sacro suscepto ordine sancte Clare sub regula sancti Francisci a fratre Reimundo ministro Polonie, consecravit. Rocznik małopolski* podaje pod 1245 rokiem: *frater Romualdus minister Poloniae capitulum tenuit in Sandomirciam et velat Salomeam sanctam*, [w:] MPH, t. 3, s. 168

¹⁹⁵ *Żywot świętej Kingi*, s. 57: „Gdy najpobożniejszy książę wszedł na drogę, do której zmierza wszelkie ciało, zaraz szczęsna pani, kiedy jeszcze zwłoki księcia spoczywały na katafalku, z ogromną pobożnością, w dniu świętego Melchizada, przyjęła habit zakonu świętego Franciszka” (VK, XV, s. 698) i dalej *Żywot świętej Kingi*, s. 58: „A ona poprosiła o zwłokę, aby mogła pokazać się wśród nich [zgrupowanych na pogrzebie księcia] w stroju wdowim. Wszedłszy do domu pewnej zakonnicy, imieniem Marta, tam ze swoją siostrą imieniem Jolenta, księżną Wielkopolski, wzięwszy prześcieradło pana księcia, przecięły je po środku i z tego uczyniwszy skromne okrycie, osłoniły nimi swoje głowy i tak osłonięte przeszły przez cały chór kościoła braci mniejszych w Krakowie” VK, XV, s. 698 – 699.

nie do zakonu było konsekwencją śmierci męża, która stanowiła przełom i otwierała nowy rozdział w życiu księżnych. W wypadku Kingi najpierw jest mowa o przyjęciu habitu, być może symbolicznym, jeżeli weźmiemy pod uwagę, że księżę nie został jeszcze pochowany oraz braku informacji o złożeniu ślubów. Zapewne była to wyłącznie demonstracja, mająca wskazywać chęć wstąpienia do zakonu, a dopiero później odbyła się faktyczna konsekracja.

Dalsze fragmenty żywotów dotyczące życia księżnych rozgrywały się w klasztorach. Religijny charakter tej egzystencji został wyraźnie zaznaczony. Obfitowała ona w opisy religijności księżnych, a także praktyk ascetycznych. W tym okresie również zaczynały się w opowieściach pojawiać coraz liczniejsze cuda, wcześniej zaznaczone tylko nieznacznie, które działy się za wstawiennictwem świętych księżnych¹⁹⁶

Kwestia przełomu w życiu, jaką była śmierć męża i wstąpienie do klasztoru, była nieco inaczej przedstawiona w żywocie Jadwigi, który nie miał konstrukcji chronologicznej. Księżna śląska zamieszkała w Trzebnicy jeszcze za życia swojego męża¹⁹⁷. Stało się to zapewne wkrótce po złożeniu przez parę księżęcą ślubów zachowania dożgonnej czystości. Wiadomość o śmierci męża zastała ją wśród sióstr, rozpaczających po zgonie księcia Henryka¹⁹⁸, jednakże autor żywota w nielicznych tylko fragmentach wskazał, że miało to znaczenie dla samej księżnej. W częściach, w których autor uznał za stosowne podkreślić ów przełom i zaznaczyć na przykład zaostrenie określonych praktyk ascetycznych, użył sformułowania: „jeszcze za życia męża”. Wskazuje to prawdopodobnie na niestosowność niektórych praktyk religijnych księżnej w stosunku do ogólnie przyjętego obrazu relacji mąż-żona, które po jego śmierci stawały się dopuszczalne. Podobny zabieg retoryczny zastosował autor żywota Anny.

¹⁹⁶ Zob. np. *VH*, s. 521, 552–555; *VK*, XVI, s. 702, XIX, s. 703–704, XXI, s. 705, XXXIV, s. 709–710.

¹⁹⁷ *Legenda świętej Jadwigi*, s. 35: „[Jadwiga] opuściła zamek i przeniósłszy się z nieliczną służbą do Trzebnicy tam przy klasztorze panien zakonu cysterskiego służyła, kiedy jeszcze żył i przyzwolił jej na to małżonek, i udzielił zgody i na inne dobre rzeczy” *VH*, s. 518–519.

¹⁹⁸ *VH*, s. 525.

Zapewne przesadą byłoby stwierdzenie, że dla księżnej Jadwigi śmierć małżonka była swego rodzaju „wyzwoleniem” na jej religijnej drodze, ale stanowiła przełom, wyraźnie odczuwalny zarówno dla niej samej, jak i dla otoczenia. Wynika to między innymi z fragmentu żywota, w którym po śmierci księcia ksieni Gertruda namawiała matkę do złożenia ślubów zakonnych¹⁹⁹. Odmowa Jadwigi była motywowana koniecznością zachowania swobody majątkowej, jednakże potrzeba przypisania księżnej do określonego stanu w momencie owdowienia jest wyraźna.

Jak się wydaje zmiana w statusie Jadwigi zaszła już wcześniej, a śmierć małżonka była w pewnym sensie tylko jej dopełnieniem. Mam na myśli moment zamieszkania w klasztorze trzebnickim. Salomea i Kinga manifestowały gotowość złożenia ślubów zakonnych po śmierci mężów, a Jadwiga po symbolicznym zakończeniu małżeństwa, którą w jej wypadku było złożenie ślubów dozgonnego życia we wstrzeźliwości. Autor żywota wspominał także, że Jadwiga odgradziła się od świata za zgodną i za życia męża; podkreślił on w ten sposób wyjątkowość sytuacji, z jaką mieliśmy do czynienia w wypadku Jadwigi. Znamienne jest też, że Jadwiga nie złożyła nigdy ślubów zakonnych. Zamieszkanie w klasztorze było zapewne dla niej wystarczającym krokiem, zaś ograniczenie się ślubami zakonnymi byłoby zamknięciem drogi do szeroko zakrojonych aktów miłosierdzia, które praktykowała.

Śmierć męża i/lub wstąpienie do klasztoru otwierało bez wątpienia nowy rozdział w życiu świętych księżnych. Wszystkie one stały się członkiniami konwentów, które albo same ufundowały, albo zostały założone pod ich wpływem. Warto odnotować, że żadna z księżnych nie stanęła na czele ufundowanego przez siebie klasztoru, jednakże wyraźnie im przewodziły. Akt wstąpienia do zakonu i zamieszkania w klasztorze zmieniał zasadniczo ich status; postrzegane były odąd nie jako żony władców, ale jako wdowy i zakonnice. Z punktu widzenia swobody decydowania o własnym losie zyskiwały jak się wy-

¹⁹⁹ *VH*, s. 520.

daje wiele: stawały się przywódczyniami wspólnot zakonnych, a co najważniejsze mogły kształtować w sposób nieskrępowany swoje postawy religijne. Przybierały one często dość drastyczne formy, które dziś określamy mianem dręczenia czy samounicestwienia ciała, jednakże z punktu widzenia kobiet żyjących w klasztorze były one, jak się wydaje, wyrazem niezależności w definiowaniu swojej duchowości i decydowaniu o własnej cielesności. Jak wskazał A. Vauchez, „w XIII wieku podjęcie przez kobietę życia zakonnego było często jedyną możliwością zachowania kontroli nad własnym ciałem i potwierdzeniem swej niezależności w stosunkach z rodziną”²⁰⁰ Właśnie owo zachowanie kontroli będzie przedmiotem następujących rozważań.

ROZDZIAŁ 5

Akty ascezy czyli święte w działaniu

Źródłostów terminu asceza wywodzi się od greckiego *askesis* – ćwiczenie lub też *askein* – obrabiać, kształtować, ćwiczyć²⁰¹ B. Kürbis podkreśliła pierwotny związek tych terminów z doskonaleniem ciała, ćwiczeniami gimnastycznymi, co znalazło swój wyraz w znaczeniu słowa *asketa* – wyćwiczony zapaśnik. To podstawowe cielesne rozumienie zostało rozciągnięte także na sferę ducha; w ten sposób poprzez ćwiczenie ciała można było osiągnąć doskonałość duchową²⁰² Asceza

²⁰⁰ A. Vauchez, *Duchowość średniowiecza*, tł. H. Zaremska, Gdańsk 1996, s. 132.

²⁰¹ Zob. hasło *Asceza*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin (1973) 1995, kol. 978; zob. też szerokie omówienie znaczenia terminów *askein* i *ascesis* u H. Wójtowicza, *Asceza w hellenizmie*, [w:] *Asceza odczłowieczenie czy uczyłowieczenie*, red. W. Słomka, Lublin 1985, s. 59–63.

²⁰² Zob. B. Kürbis, *Asceza chrześcijańska i jej interpretacje hagiograficzne. Polski model ascezy franciszkańskiej w XIII i XIV wieku*, [w:] *Franciszkanie w Polsce średniowiecznej*, t. 1, cz. 1. *Franciszkanie na ziemiach polskich*, Lublin 1982, s. 159.

stała się zatem sposobem „osiągnięcia zbawienia przez opanowywanie namiętności, samozaparcie, ograniczenie potrzeb życiowych, wyrzekanie się przyjemności i rezygnację z wygód”²⁰³ Grecki termin *ascesis* na oznaczenie ćwiczenia ciała w celu doskonalenia duchowego przejęła łacina. Widoczne to jest w znaczeniu terminu *asceterium*, który obok *monasterium* i *cenobium* stał się synonimem klasztoru, miejsca gdzie ćwiczy się właśnie ducha²⁰⁴

Asceza jest formą religijności, którą chrześcijaństwo przejęło z judaizmu, zmieniając jednak charakter poszczególnych działań²⁰⁵ I tak na przykład post w judaizmie był formą oczyszczenia przed kontaktem z *sacrum* albo też po kontakcie z *profanum*; w chrześcijaństwie stanowił zaś sposób wyrażenia wiary, zmanifestowania przynależności do wspólnoty, wreszcie był też konieczny do wypełniania przepisów związanych z rokiem liturgicznym. *Nowy Testament* identyfikował ascezę ze słowami Chrystusa, który żądał od swoich wyznawców zaparcia się siebie oraz porzucenia krępujących człowieka więzów materialnych. Wtedy według słów Chrystusa „jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje! Bo kto chce zachować swoje życie, straci je; a kto straci swoje życie z powodu Mnie i Ewangelii, zachowa je” [Mk 8,34]. Umierał stary człowiek i rodził się nowy, wierny naśladujący Jezusa.

Praktykowanie ascezy było utożsamiane ze zmaganiem z samym sobą, z walką, stałym stanem gotowości i czujności, w jakim znajdował się wierny. Z jednej strony mówi się więc o ascezie jako o białym męczeństwie, nazywając niektórych świętych męczennikami ascetyzmu, a z drugiej wskazuje na niebezpieczeństwa, jakie czyhają na praktykującego ascezę; są to dwaj

²⁰³ *Asceza*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 1, kol. 978.

²⁰⁴ Zob. B. Kürbis, *Asceza chrześcijańska*, s. 160.

²⁰⁵ W *Starym Testamencie* nie występuje termin asceza, jednakże poszczególne praktyki, jak np. post, celibat, wstrzemięźliwość seksualna, czy noszenie określonych strojów pokutnych występują na jego kartach. Zob. szczegółowe wyliczenie w *Encyklopedia katolicka*, t. 1, kol. 986–987; M. Filipiak, *Problem ascezy w Starym Testamencie*, [w:] *Asceza odczłowieczenie czy ucłowieczenie*, s. 87–95.

wrogowie zewnątrzny i wewnętrzny. Ci pierwsi to wszelkiego rodzaju heretycy i odszczepieńcy, ci, którzy źle rozumieją naukę Kościoła i odeszli od niej. Wrogowie wewnętrzni są groźniejsi, czają się bowiem w samym ascecie i kuszą go bez ustanku, są to grzech i własna słabość. Ciągłe zmagania ze sobą prowadzone były prawie wyłącznie w walce z własną cielesnością. B. Kürbis cel owej walki przedstawiała następująco: „chodziło w końcu o uzyskanie niezależności ducha od ciała, o osiągnięcie wolności woli [...], siły uczucia i ostrości myślenia w drodze przezwyciężania naturalnych potrzeb fizycznych, materialnych i społecznych”²⁰⁶

We wczesnym chrześcijaństwie asceza była identyfikowana z postem, męczeństwem oraz ze ślubem zachowania dziewictwa²⁰⁷ W późniejszym czasie (III – V wiek) pojęcie to związało się z postacią mnicha i mniszki, którzy w oddaleniu od świata wiedli surowe, wstrzemięźliwe i pełne religijnych uniesień życie²⁰⁸. Wśród nich najbardziej popularnymi wzorcami byli przede wszystkim Antoni Pustelnik oraz twórcy zasad życia monastycznego opartego na praktykach ascetycznych, Pachomiusz i Bazyl Wielki. Wśród cech, które wiązały się z ascezą można wymienić przede wszystkim ubóstwo, celibat lub w określonych wypadkach wstrzemięźliwość seksualną oraz posłuszeństwo²⁰⁹ Elementy te przewijały się we wszystkich postaciach i szkołach ascetycznych, co nie wyklucza, że nie znalazły się wśród nich również i inne. Podstawy teologii ascetycznej zawarli w swoich pismach Bazyl Wielki i Jan Chryzostom, którzy zwracali uwagę raczej na doskonalenie duchowe niż cielesne, te drugie traktując raczej jako oczywistość. Zachód z kolei rozwijał tradycje ascetyczno-monastyczne według wzorców Benedykta z Nursji. Reguła oparta na systemie nakazów i zakazów doprowadziła według Romualda Niparko do sforma-

²⁰⁶ B. Kürbis, *Asceza chrześcijańska*, s. 163 – 164.

²⁰⁷ Zob. T.R. O'Connor, *Asceticism (Early Christian)*, [w:] *New Catholic encyclopedia*, t. 1, Nowy Jork-St. Louis-San Francisco-Toronto-Londyn-Sydney 1967, s. 936 – 937.

²⁰⁸ Zob. R. Przybylski, *Pustelnicy i demony*, Kraków 1994, szczególnie pierwsze trzy eseje, s. 19 – 112.

²⁰⁹ Zob. B. Kürbis, *Asceza chrześcijańska*, s. 162.

lizowania ascezy w zachodnim kręgu kulturowym²¹⁰ Asceza zachodnia, podobnie zresztą jak we wschodniej części dawnego Imperium, ukształtowała się w szereg szkół związanych z poszczególnymi zakonami, które kładły nacisk na jej odmienne elementy, na przykład benedyktyni na liturgię i modlitwę, cystersi na modlitwę i pracę, a kameduli i karmelici na życie indywidualne we wspólnocie²¹¹

Zmiany, które zaszły w Kościele w wieku XI i XII, przyniosły w praktykach ascetycznych nacisk na ubóstwo. Stało się ono hasłem, pod którym gromadzili się zainteresowani zmianami w ówczesnym Kościele. Asceza w popularnych wówczas różnorodnych ruchach religijnych przybierała najróżniejsze formy od skrajnie dualistycznych w kościołach katarskich

do łagodnych u franciszkańskich konwentuałów. Istotnym elementem, jaki można obserwować w praktykowaniu ascezy w tym czasie, było wyprowadzenie jej z elitarnych kręgów monastycznych do wspólnot świeckich, pobudzanych aktywnością wiernych i skupionych pod popularnym hasłem *imitatio Christi*, którego jednym z najistotniejszych elementów było dobrowolne ubóstwo²¹²

Badacze dość zgodnie podkreślają, że wyjątkowo surowa asceza była cechą charakterystyczną trzynastowiecznej i późniejszej religijności kobiet²¹³ Elementy ascetycznej aktywności były również, rzecz jasna, obecne w żywotach świętych mężczyzn, jednakże spełniały tam inną funkcję, a także nie stanowiły dominującej tematyki żywotów. Podkreśla się też zgodnie, że duch ascezy, który był tak popularny w chrześcijaństwie zachodnim w XII, a szczególnie w XIII i późniejszych wiekach, miał związek z ascetyczną aktywnością wczesnochrześcijańskich anachoretów. Popularność ascezy, jaką obserwuje się

²¹⁰ R. Niparko, *Asceza w Kościele katolickim*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 1, kol. 989.

²¹¹ Tamże, kol. 989.

²¹² Zob. B. Kürbis, *Asceza chrześcijańska*, s. 166.

²¹³ Zob. A. Vauchez, *Duchowość średniowiecza*, s. 131 – 132; D. Weinstein, R.M. Bell, *Saints & society*, s. 233 – 236, szczególnie tabela 18.

w tym czasie, była drugim okresem w historii chrześcijaństwa po okresie wczesnochrześcijańskim kiedy tego rodzaju praktyki były na porządku dziennym i stanowiły podstawę powszechnych zachowań religijnych. Nie znaczy to, że we wcześniejszych żywotach świętych nie spotyka się zachowań ascetycznych jako formy manifestowania religijności; przeciwnie, była ona często obecna w tekstach hagiograficznych. Jednakże od XII – XIII wieku świętym można było zostać niemal wyłącznie praktykując ascezę. Stanowiła ona nieodłączny element świętości, gdyż świadczyła o postawie religijnej kandydata szczególnie jest to widoczne w żywotach kobiet, których jednym z podstawowych tematów były właśnie praktyki ascetyczne. Ich świętości nie konstytuuje zajmowane stanowisko czy pozycja społeczna (choć nie stoi jej na przeszkodzie), ale właśnie asceza będąca kwintesencją ich religijności.

Praktyki ascetyczne, które znalazły się w żywotach interesujących mnie świętych, można podzielić przede wszystkim na zewnętrzne i wewnętrzne. Zewnętrzne to te, związane z wizerunkiem danej osoby, który był prezentowany otoczeniu. Zaliczyć tu więc można między innymi wszelkie ograniczenia związane z ubiorem, żywieniem, umartwianiem ciała, działalnością charytatywną. Wewnętrzne to te, które łączyły się z doskonaleniem osobowości, a więc przede wszystkim akcentowana mocno cierpliwość, modlitwy, czuwania. Takie zdefiniowanie praktyk ascetycznych wynika z przedstawionego wcześniej rozumienia ascezy w chrześcijaństwie jako drogi doskonalenia ducha poprzez pracę (ćwiczenie) nad ciałem.

1. Wykorzystanie pozycji społecznej i majątku

Jednym z podstawowych elementów ascezy XII i XIII wieku było ubóstwo. Dosłowne jego rozumienie przez świętego Franciszka wiązało się z przesłaniem fragmentu *Ewangelii*, w którym Jezus odpowiadał na pytanie bogatego młodzieńca, który wprawdzie zachowywał przykazania, ale chciał mieć pewność życia wiecznego; Jezus radził mu: „Jeśli chcesz być

doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie. Potem przyjdź i chodź za mną” [Mt 19, 21]. Podobnie podczas rozesłania apostołów nakazał „żeby nic ze sobą nie brali na drogę prócz laski: ani chleba, ani torby, ani pieniędzy w trzosi. «Ale idźcie obuci w sandały i nie wdziejajcie dwóch sukien»” [Mk 6, 8 – 9]. Dosłowna interpretacja tych fragmentów przeciwstawiała materialne bogactwo materialnemu ubóstwu czy wręcz biedzie, która prowadziła do doskonałości duchowej i ją warunkowała. Takie rozumienie ubóstwa jako przeciwstawnego bogactwu było związane ze zmianami, które zaszły w ówczesnym społeczeństwie (XII – XIII wiek), które wraz z rozwojem gospodarki pieniężnej i powstawaniem miast zaczęło się szybko i wyraźnie różnicować. Jak zauważyła Miri Rubin, problem biedy w społeczeństwie średniowiecznym nie istniał, dopóki rozwarstwienie społeczne nie było zbyt widoczne, a egzystowanie na krawędzi minimum było na porządku dziennym²¹⁴ Podobnie uważa Bronisław Geremek, który twierdzi, że wcześniej, to znaczy w okresie wczesnośredniowiecznym, ubóstwo nie było przeciwieństwem bogactwa, ale władzy. Parą pojęciową był więc *pauper* i *potens*, a dopiero zmiany XI – XII wieku przeciwstawiły biedaka bogatemu²¹⁵

Z punktu widzenia ówczesnego chrześcijaństwa ubóstwo miało zdecydowanie pozytywną konotację, która wiązała się z przypisywaną mu wartością duchową. Owo duchowe ubóstwo, w oczach komentatorów *Pisma Świętego* i w pismach Ojców Kościoła możliwe było do osiągnięcia zarówno w warunkach materialnego bogactwa, jak i nędzy²¹⁶ Rozróżnienie na

²¹⁴ M. Rubin, *Charity and community in medieval Cambridge*, Cambridge 1987, s. 6 – 7.

²¹⁵ Zob. B. Geremek, *Litość i szubienica. Dzieje nędzy i miłosierdzia*, Warszawa 1989, s. 28 – 29; O.G. Oexle, *Ubóstwo i opieka nad ubogimi około 1200 roku. Przyczynek do zrozumienia dobrowolnego ubóstwa Elżbiety z Turynii*, tł. R. Czaja, [w:] tenże, *Spółczesność średniowiecza. Mentalność grupy społeczne formy życia*, Toruń 2000, s. 156 – 158.

²¹⁶ Zob. B. Geremek, *Litość i szubienica*, s. 25 – 26; por. też J.-L. Goglin, *Nędzarze w średniowiecznej Europie*, tł. Z. Podgórska-Klawe, Warszawa 1998, s. 46.

ubóstwo duchowe i materialne doczekało się w XII wieku teoretycznego uzasadnienia. I tak w koncepcji Gerhorda z Reichersbachu ubodzy dzielili się na *pauperes cum Petro* i *pauperes cum Lazaro*, gdzie ci pierwsi charakteryzowali się właśnie ubóstwem duchowym, niekoniecznie idącym w parze z biedą. Do „biedaków świętego Piotra” zaliczano przede wszystkim ludzi Kościoła oraz tych spośród świeckich, którzy zajmowali się działalnością charytatywną. Ci drudzy byli biedni jak biblijny Łazarz i nie posiadali dóbr materialnych²¹⁷ „Ubodzy świętego Piotra” byli więc tymi, w rękach których znajdowała się administracja *caritas* dla „ubogich Łazarza”. W rozbudowanej koncepcji ubóstwa wprowadzanej przez franciszkanów, ubodzy duchem musieli też spełniać inne warunki, a raczej charakteryzować się określonymi cechami, wśród których na pierwszym miejscu stawiana była pokora (*humilitas*). Na przykład *Legenda o świętej Klarze* stawiała znak równości pomiędzy pokorą a ubóstwem ducha²¹⁸, a *Przywilej ubóstwa* podkreślał prawo klarysek (ówczesnych damianitek) do nieposiadania niczego, nie przyjmowania darów i kierowania się wyłącznie ewangeliczną zasadą naśladowania Chrystusa w ubóstwie²¹⁹ Warte podkreślenia jest to, że dla Klary bycie ubogą było przywilejem, prawem wywalczonym przez nią w sporze z hierarchią Stolicy Apostolskiej²²⁰

Relacje między ubóstwem duchowym i materialnym stanowiły również podstawowy przedmiot sporu między odłamami minorytów, który rozgorzał wkrótce po śmierci Franciszka. Frakcja spirytuałów zmagала się ze stronnictwem konwentuałów o sposób rozumienia ubóstwa Chrystusa opisanego w *Ewangeliach* oraz przede wszystkim o zakres naśladownictwa, jaki należy praktykować. Wskazana przez Bonawenturę (ok. 1217 – 1274) droga pośrednia, tylko częściowo i na krótko

²¹⁷ Zob. B. Geremek, *Litość i szubienica*, s. 32 – 33.

²¹⁸ Tomasz z Celano, *Legenda o św. Klarze z Asyżu*, tł. C.T. Niezgoda, [w:] *Wczesne źródła franciszkańskie*, t. 2, s. 385.

²¹⁹ *Przywilej ubóstwa*, tł. C.T. Niezgoda, [w:] *Wczesne źródła franciszkańskie*, t. 2, s. 408.

²²⁰ O poszczególnych formach reguły klarysek, zob. wcześniej, część II, rozdział 2.

załagodziła spór, który wybuchł na nowo kilkadziesiąt lat później. Skrajni spirytuałowie nie mieli szans na uznanie ich zasad za obowiązujące w zinstytucjonalizowanym Kościele, z drugiej strony oddani regule konwentuałowie mogli stracić kontakt z wiernymi poprzez upodobnienie się do innych zakonów, których krytyka stała się przecież jednym z zaczynów ruchu franciszkańskiego²²¹

Konflikt, który można obserwować w zakonie franciszkańskim, dotyczący relacji między ubóstwem materialnym i duchowym, był odbiciem generalnego podejścia do ubóstwa widocznego w XIII wieku. Otto Gerhard Oexle w rozważaniach na temat postawy świętej Elżbiety wobec ubogich przedstawił podobne różnice w postrzeganiu i praktykowaniu dobrowolnego ubóstwa przez świętą i jej otoczenie. Elżbieta jawi się jako propagatorka skrajnych postaw, które wymagały nie tylko niesienia pomocy, ale i realnego stania się ubogim²²². Podobnie w żywotach polskich księżnych ubóstwo jest ukazane w skrajnych postaciach, a droga do jego osiągnięcia rozpoczynała się od praktykowania pokory (*humilitas*). Została ona ukazana jako dobrowolna rezygnacja z przywilejów przynależnych stanowi, do którego należały księżne poprzez między innymi pozbawianie się bogatych strojów (o tym wątku w dalszej części tego rozdziału) i biżuterii czy otaczanie biedakami, którym usługiwały. Na przykład Kinga i Jadwiga zostały przedstawione jako usługujące siostram w klasztorze²²³, Jadwiga podawała jedze-

²²¹ Zob. T. Manteuffel, *Ideologie dobrowolnego ubóstwa*, [w:] tenże, *Kultura Europy średniowiecznej*, Warszawa 1974, s. 321 – 323; tenże, *Narodziny herezji. Wyznawcy dobrowolnego ubóstwa w średniowieczu*, Warszawa 1963, s. 89 – 93; J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie. Grupy życia wspólnego w chrześcijaństwie zachodnim od starożytności do XV wieku*, Kraków 1964, s. 302 – 313; tenże, *Wspólnoty chrześcijańskie w tworzącej się Europie*, Poznań 2003, s. 278 – 283; M. Lambert, *Średniowieczne herezje*, s. 265 – 271.

²²² O.G. Oexle, *Ubóstwo i opieka nad ubogimi około 1200 roku. Przyczynek do zrozumienia dobrowolnego ubóstwa Elżbiety z Turyngii*, tł. R. Czaja, [w:] tenże, *Spółczesność średniowiecza. Mentalność grupy społeczne formy życia*, Toruń 2000, s. 151 – 152.

²²³ Autor żywota Jadwigi poświęcił jej pokorze cały rozdział, *VH*, s. 518 – 523. Zob. też *Żywot świętej Kingi*, s. 93: „Następnie wracając po modlitwach, nawiedzała zaraz chore siostry i każdej z nich według potrzeby usługiwała

nie biedakom i pielęgnowała ich²²⁴, a Anna szyła i prała szaty kapłanów i wykonywała szereg posług w stosunku do ubogich i chorych²²⁵. Praktykowana w ten sposób pokora była szczególnie znacząca, gdy uwzględni się stan, z którego wywodziły się księżne, arystokraci nie zajmowali się bowiem tak rozumianą pracą fizyczną, to oni byli obsługiwani. Posługi, które podejmowały księżne Jadwiga i Kinga oraz Anna, były do pewnego stopnia rytualne, jednakże już samo ich wykonanie świadczyło o postawie pokory. Jak wskazał O.G. Oexle w mentalności ludzi pełnego średniowiecza łączność między pracą fizyczną a ubóstwem była bardzo bliska. Stąd zapewne w kontekście wysokiego urodzenia świętych księżnych wykonywane przez nie prace stanowiły wyraźną deklarację postawy religijnej i duchowej.

Pokora ducha widoczna jest w pełni we fragmentach, w których znajdują się elementy samooceny. Autor żywota Jadwigi tak scharakteryzował księżnę śląską: „Służebnica boża zawsze była pokorna w sądach o sobie, wysoko natomiast oceniała innych ludzi. We własnej opinii nie była nikim innym, jak tylko grzesznicą [...]. O sobie mniemała zatem, że brak jej świętości, a z prawdziwym uniesiem nieustannie przyznawała ją innym, których uważała za dobrych i nie ustawała w ich naśladowaniu z najgorliwszą pobożnością”²²⁶. Nasuwa się tutaj porównanie z modlitwami księżnej Gertrudy, która widziała siebie jako stale grzeszną i niedoskonałą. „Ja nędzna i grzeszna” (*Ego misera et peccatrix*), tak o sobie myślała pobożna księżna²²⁷ i ten sposób

w koniecznych rzeczach; ogrzewając izby i wszelkie inne pokorne posługi serdecznie wypełniając” *VK*, XLIV, s. 719.

²²⁴ *VH*, s. 546, 547, 550.

²²⁵ *VA*, s. 657, 660.

²²⁶ *Legenda świętej Jadwigi*, s. 36; *VH*, s. 520: *De se hec Cristi famula semper humilia, de aliis vero sublimia senciebat. In propria enim reputatione non erat aliud quam peccatrix [...]. Sanctitatem ergo, quam sibi putabat deesse, in aliis, quos bonos credebat, mira quadam affectione amplexari non destitit devotioneque ferventissima insequi non cessavit.*

²²⁷ Zob. *Modlitwy księżnej Gertrudy z Psalterza Egberta w Cividale*, tł. B. Kürbis, Kraków 1998, gdzie na stronach 7–77 wstęp; E. Skibiński, *Modląca się księżna Gertruda – władczyni między światem i Bogiem*, [w:] *Duchowość i religijność kobiet dawniej i dziś*, red. E. Pakszys, L. Sikorska, Poznań 2000,

widzenia siebie w stosunku do innych, słabszych i ubogich nie był obcy Jadwidze i pozostałym świętym księżnym. Pokora jest w żywotach uznana za warunek powodzenia dalszych działań, bez niej nie można stapać po drodze do świętości.

Uzupełnieniem pokory w ówczesnej religijności była cierpliwość (*patientia*), cnota ducha również silnie podkreślana w żywotach i nazywana „towarzyszką i przyjaciółką pokory” (*humilitatis comitem et amicam*²²⁸). Cierpliwość została ukazana w żywotach księżnych jako cecha, która pozwalała im godzić się z przeciwnościami i nieszczęściami, niesionymi przez los. Nie tylko nieuważny sługa, który zgubił dzban²²⁹, ale i śmierć męża²³⁰, a później syna²³¹ oraz pięciorga innych dzieci nie zdołały zasiać w umyśle Jadwigi myśli o niesprawiedliwym losie czy wątpliwości w Bożą łaskawość i miłość. Wydarzenia te były przez księżnę traktowane jako potwierdzenie niezbadanych wyroków Boga, co do których nigdy nie ma pewności, ale należy je przyjmować z pokorą i spokojem. Kiedy siostry klasztoru trzebnickiego rozpaczały po śmierci księcia Henryka, Jadwiga mówiła do nich: „Czemu się niepokoicie? Czyż wy chcecie sprzeciwić się woli Bożej? Nie wiadomo wam, najmilsze, że stwórca, nie bacząc na nasze uczucia, może i musi czynić ze swoim stworzeniem wszystko, co mu się podoba? Z jego łaski pochodzą dotyczące nas działania, a nam przystoi przede wszystkim pocieszenie, zwłaszcza że jesteśmy stworzone przez niego”²³². Dopiero takie przygotowanie i nastawienie duchowe może przynieść efekty w działaniach związanych z ubóstwem materialnym.

s. 24; T. Michałowska, *Ego Gertruda. Studium historycznoliterackie*, Warszawa 2001, s. 161–169.

²²⁸ *VH*, s. 523.

²²⁹ *VH*, s. 524.

²³⁰ *VH*, s. 525.

²³¹ *VH*, s. 525–526.

²³² *VH*, s. 525: *quid turbamini? Numquid vos divine voluntati vultis contraria fieri? Hoc non expedit vobis, carissime, cum creator de sua creatura possit et debeat absque nostro tedio agere, quod placuerit sue clemencie eiusque circa nos et de nobis operatio, nostra precipue debet esse consolacio, presertim ipsius cum simus factura; Legenda świętej Jadwigi*, s. 40.

Na tak przygotowanym gruncie ujawniało się dopiero miłosierdzie (*caritas*), stanowiące w żywotach element szerszego boskiego planu, w który wpisani byli zarówno bogaci, jak i biedni. Ci ostatni potrzebowali jałmużny, którą dawali bogaci, stając się w ten sposób uboższymi, a zarazem zapewniając sobie przychylność w przyszłym życiu²³³. W żywocie Jadwigi znajduje się fragment, ukazujący hierarchię wartości uznawanych przez księżną. Gdy córka namawiała księżną, by ta złożyła śluby zakonne, skoro i tak przebywa w klasztorze w Trzebnicy, księżna odpowiedziała: „czyż nie wiesz córko, jak wielką zasługą jest hojnie dawać jałmużnę?”²³⁴. Ślub posłuszeństwa stał zatem niżej od nakazu miłosierdzia. Dysponująca swoim majątkiem Jadwiga po złożeniu ślubów zakonnych, musiałaby oddać go wspólnocie, tracąc w ten sposób kontrolę nad jego wykorzystaniem. Dopiero pod koniec życia księżna zdecydowała się oddać swoją włość, zwaną Zawonia, na rzecz cysterek trzebnickich²³⁵.

Działalność charytatywna księżnej przybierała szeroki zakres w żywocie autor poświęcił jej cały rozdział, zatytułowany „O czynach miłosierdzia świętej Jadwigi i o jej umiłowaniu bliźniego” (*de operibus misericordie beate Hedwigis et de pietate eius ad proximum*²³⁶). Czytamy w nim między innymi, że Jadwiga zawsze nosiła przy sobie trzos z pieniędzmi, które rozdawała żebrakom²³⁷. Podobnie Anna w czasie, kiedy udawała się na mszę, zwykła rozdawać denary²³⁸. Jałmużnictwo było zapewne stałym elementem publicznego pojawiania

²³³ M. Rubin, *Charity and Community*, s. 1 twierdzi, że *caritas* nie może być rozumiana jeśli traktuje się ją jako altruistyczną działalność, która nie ma przynieść korzyści tym, którzy dają jałmużnę.

²³⁴ *VH*, s. 520: *num ignoras filia, quanti sit meriti elemosinas elargiri? Legenda świętej Jadwigi*, s. 35.

²³⁵ *Schlesisches Urkundenbuch*, t. 2, wyd. W. Irgang, Kolonia-Wiedeń 1978, nr 234, s. 141–142. O dokumencie księżnej, zob. M.L. Wójcik, *Problem proveniencji kancelaryjnej dokumentu księżnej Jadwigi dla cysterek trzebnickich z datą 24 VIII 1242*, [w:] *Księga jadwiżańska*, s. 223–231.

²³⁶ *VH*, s. 543–552.

²³⁷ *Legenda świętej Jadwigi*, s. 62: „zawsze zaś obok niej w kościele leżał kopczyk denarów, które rozdysponowywano potrzebującym, a ona często własną ręką biednym je wydawała” *VH*, s. 548.

²³⁸ *VA*, s. 658, 659.

się księżnych. Autor żywota Jadwigi wspominał o tłumach, które gromadziły się w otoczeniu księżnej w oczekiwaniu na datki. W żywocie znajduje się opis sytuacji, w której zgromadzony tłum głośno domagał się jałmużny, nawołując księżnę i wytykając jej rzekomą nieczułość na problemy ubogich²³⁹ Być może stanowili oni stałą grupę nędzarzy, którzy przebywali w pobliżu dworu księżnej, będąc na jej utrzymaniu i regularnie otrzymując datki²⁴⁰ Dialog, który toczył się przez okno między grupą biedaków na zewnątrz (na dziedzińcu) i Jadwigą przebywającą wewnątrz, w swojej sypialni, można zapewne odczytać jako dysputę z chrześcijańskim sumieniem, które posiadającym bogactwo zarzuca nieczułość na problemy ubogich i nakazuje rozdanie jałmużny według natchnienia bożego.

Zapewne zupełnie inną kategorię stanowiło trzynastu ubogich, przebywających na dworze Jadwigi, którzy przemieszczali się razem z nią i którym ta regularnie usługiwała, a przede wszystkim obmywała im stopy w Wielki Czwartek²⁴¹ Podobnie czyniła również Anna, przy czym wskazane zostało, że praktyki te były podejmowane pod wpływem świętej Jadwigi²⁴² Benefi-

²³⁹ *Legenda świętej Jadwigi*, s. 62: „Pewnego dnia, gdy ona robiła przerwę w modlitwie przy ołtarzu wzniesionym w jej sypialni, żebracy, którzy tradycyjnym zwyczajem czekali na dworze na przyjęcie jałmużny, zaczęli wykrzykiwać mówiąc: »Dzisiaj pani została ukryta przed nami, dzisiaj pocieszycielka biedaków nie pokazała swojego oblicza, bo nie doznaliśmy jeszcze jej dobrodziejstwa«. Co zaraz jedna ze służących jej, jak usłyszała, powtórzyła. A ona, natychmiast, mówiąc do niej powiedziała: »Biegnij jak najszybciej, weź trzos z przygotowanymi pieniędzmi dla biednych i rozdaj każdemu, jak Pan cię natchnie.«” *VH* s. 548–549.

²⁴⁰ O funkcjonowaniu tego typu grup patrz J.-L. Goglin, *Nędzarze*, s. 47. O tym, że grupa biedaków była stale obecna przy dworze Jadwigi świadczy to, że prosząc księżnę o jałmużnę wołali: „hodie...” co sugeruje, że sytuacja powtarzała się być może codziennie.

²⁴¹ *Legenda świętej Jadwigi*, s. 63: „Owa służebnica boża miała specjalnie na swoim dworze chorych biedaków w liczbie trzynastu, których dobrała na pamiątkę Chrystusa i jego dwunastu apostołów; kiedy wędrowała z miejsca na miejsce, nakazywała ich wieźć na wozach, gdy zaś zatrzymywała się w zajazdach, przede wszystkim starała się o wygodę dla nich i przygotowanie dla nich noclegu i zanim usiadła do stału im przechadzając usługiwała, każdemu dając na klęczkach zaopatrzenie” *VH*, s. 550.

²⁴² „Na wieczery pańskiej, kiedy święta Jadwiga myła nogi biednym, święta Anna równo z nią myła”; *VA*, s. 657.

cjentami księżnych byli również ubodzy studenci, którzy na jej dworze mogli liczyć na wsparcie. Pewien kapłan imieniem Racław wspominał: „Studiując we Wrocławiu byłem ubogim scholarem, a usłyszawszy o dobrodziejstwach, które dla miłości bożej świadczyła, gdy żyła jeszcze służebnica boża [Jadwiga], chodziłem trzykrotnie z towarzyszami do miejscowości Leśna i Rokietnica, gdzie przebywała księżna, aby się z nią spotkać. Ja i towarzysze, którzy ze mną przybyli, za każdym razem bywaliśmy obdarowywani połową srebrnego grosza i powracaliśmy radośnie do domu. Ilekroć znalazłem się na dworze, spotykałem tam dużą gromadę ubogich”²⁴³ Podobnie księżna Anna, „ubogim uczniom dawała denary”²⁴⁴ Również dotknięci przez los, na przykład przez klęskę głodu spowodowaną nieurodzajem, mogli liczyć na wsparcie księżnej²⁴⁵

Wspieranie „ubogich Łazarza” stanowiło, jak wynika z przedstawionych przykładów, dość zróżnicowaną działalność. Nie ograniczało się do prostego dawania jałmużny. Obejmowało różnorakie kategorie ubogich oraz różnorodne kategorie jałmużny – od pieniężnej po produkty naturalne (jak zobaczymy w dalszych analizach, obejmowało też między innymi rozdawnictwo pożywienia oraz zużytej odzieży).

Swego rodzaju jałmużną, tym razem na rzecz instytucji, były wszelkiego rodzaju fundacje czynione przez możnych dla Kościoła. Motywy działalności fundacyjnej były złożone i nie ograniczały się wyłącznie do praktykowania ubóstwa²⁴⁶, jednakże w kontekście analizowanych żywotów świętych kobiet działania te miały zapewne podkreślić właśnie duchowe ubóstwo fundatorek. Kościół był zatem utożsamiany z ubo-

²⁴³ *VH*, s. 549: *pauper scholaris eram, Wratizlavie studens, et auditis beneficiis, que pro dei amore indigentibus prestabat, dum viveret Cristi famula, post ipsam ivi cum sociis ad loca, ubi manebat, in Lesnicz atque Rokethnicz tribus vicibus tociensque ego et alii, qui mecum advenerant socii, dimidio fertone argenti accepto ab ipsa reversi fuimus consolati et semper in curia eius inveni, quocienscumque intravi, multitudinem pauperum copiosam; Legenda świętej Jadwigi, s. 62.*

²⁴⁴ *VA*, s. 660: *scolaribus pauperibus dabat denarios.*

²⁴⁵ *VH*, s. 549 – 550.

²⁴⁶ Zob. J. Dobosz, *Działalność fundacyjna Kazimierza Sprawiedliwego*, Poznań 1995, s. 127 – 157.

gim Chrystusem, potrzebującym pomocy biedakiem, którego wsparcie przyczyniało się do zbawienia dusz. Odwołując się do koncepcji Gerhorcha z Reichersbachu, Kościół był „ubogim świętego Piotra”, który administruje bożym majątkiem na ziemi, sam pozostając biednym. Każda ze świętych księżnych XIII wieku według autorów żywotów była fundatorką lub wpłynęła na decyzję o fundacji przynajmniej jednej instytucji kościelnej: Jadwiga skłoniła męża do ufundowania klasztoru w Trzebnicy oraz uczynienia fundacji dla templariuszy, Anna przyczyniła się do powstania pierwszego klasztoru franciszkanów i klarysek we Wrocławiu, Salomea była hojna dla kapituły katedralnej w Krakowie, a przede wszystkim skłoniła Bolesława Wstydliwego do ufundowania klasztoru klarysek w Zawichoście, przeniesionego następnie do Skały, zaś Kinga ufundowała z własnych środków klasztor klarysek w Starym Sączu²⁴⁷

W wypadku Jadwigi jej udział w fundowaniu instytucji kościelnych został wyraźnie zaznaczony w żywocie. Autor biografii księżnej podał, że Jadwiga „radami i zachętami doprowadziła swojego małżonka” (*maritum suis consiliis et hortacionibus suis induxit*²⁴⁸) do ufundowania klasztoru w Trzebnicy. Dalsza narracja przypisywała samą organizację fundacji księżnej. „Z miasta i diecezji bamberskiej przywołała panny zakonu cysterskiego, które umieściła we wspomnianym klasztorze [...]. Tamże pierwszą opatką była pani Petrissa, nauczycielka teź świętej Jadwigi z lat dziecińczych, którą sprowadziła wraz z zakonnicami wspomnianego klasztoru w Bambergu”²⁴⁹ Dalsze fundacje zostały również przypisane wpływom Jadwigi. Były to kanonia templariuszy w Oleśnicy²⁵⁰ oraz zaopatrzenie dla szpi-

²⁴⁷ O fundacyjnej działalności księżnych, zob. poszczególne podrozdziały w części I, rozdział 3.

²⁴⁸ *VH*, s. 544.

²⁴⁹ *VH*, s. 544 – 545: *De Babenbergensi autem civitate et diocesi vocavit dominas ordinis Cysterciensis, quas locavit in claustro predicto. [...] Prima quoque ibidem abbatissa fuit domina Petrissa, magistra puericie ipsius beate Hedwigis, quam cum prefati ordinis de Bebenberch advocaverat dominabus; Legenda świętej Jadwigi*, s. 59.

²⁵⁰ *VH*, s. 545.

tala dla trędowatych kobiet w Środzie Śląskiej²⁵¹ Pod koniec życia Jadwiga przekazała także cysterkom swoją włość Zawonia, która zapewne stanowiła jej oprawę wdowią²⁵² Obok fundacji całościowych księżna, według autora, żywota hojnie wspierała także zakony i klasztory już istniejące, a mianowicie cystersów w Lubiążu i Henrykowie, benedyktynów św. Wincentego na Ołbinie, augustianów na Piasku oraz wrocławskich franciszkanów, dominikanów, a także eremitów i rekluzy²⁵³ Działalność jałmużnicza księżnej Jadwigi została podsumowana przez jednego z kanoników głogowskich, Hermana, który zeznał, że zatrzymywała ona dla siebie tylko setną część całości swoich dochodów, resztę oddawała biednym i Kościołowi²⁵⁴

Żywot Kingi opowiadał szeroko o jej fundacji klasztoru w Sączu, gdyż księżna dokonała jej na przekazanych sobie przez Bolesława Wstydlivego włościach. W rozdziale opisującym fundację także podkreślono administracyjną aktywność księżnej, nadającej cła i młyny oraz inne dobra klasztorowi²⁵⁵ Klasztor sądecki stał się dziedzicznym miejscem przebywania wdów po książętach krakowskich. Przebywała w nim jeszcze za życia Kingi Gryfina²⁵⁶, wdowa po Leszku Czarnym, a następ-

²⁵¹ *VH*, s. 546 – 547.

²⁵² *VH*, s. 544.

²⁵³ *Legenda świętej Jadwigi*, s. 59 – 60: „Ponadto do różnych klasztorów dawała i dostarczała dużą jałmużnę, a szczególnie do Lubiąża, Henrykowa i Wrocławia: do świętego Wincentego, do Najświętszej Marii Panny, braciom mniejszym i braciom kaznodziejom, a także wielu innym ludziom” (*VH*, s. 546); *VK*, XXV, s. 706 – 707.

²⁵⁴ *Legenda świętej Jadwigi*, s. 63: „Magister Herman [...] powiedział, że ona [Jadwiga] z bogactw, które posiadała, zaledwie setną część dla siebie i na potrzeby swojej służby zatrzymywała, pozostałość całą przeznaczala na użytek Kościoła i potrzeby biedaków” *VH*, s. 549.

²⁵⁵ Podstawowa informacja została przekazana w *Żywocie świętej Kingi*, s. 59: „Gdy do Sącza przybyła, zaraz to, co w sercu [ukryte] przedtem nosiła, na chwałę Boga starała się czynem doprowadzić do publicznego ujawnienia. Albowiem ze stanowczością w całej swej pobożności w samym mieście Sączu zbudowała klasztor dla zakonnicy reguły czcigodnej dziewicy Klary” *VK*, XV, s. 699 – 702.

²⁵⁶ O obecności Gryfiny przy śmierci Kingi, zob. *VK*, LXIII, s. 728. Por. także M. Barański, *Dominium sądeckie. Od książęcego okręgu grodowego do majątku klarysek sądeckich*, Warszawa 1992, s. 144 – 168.

nie Jadwiga Łokietkowa²⁵⁷ Księżna krakowska również wspierała poszczególne kościoły oraz przyczyniała się do ich ozdabiania²⁵⁸

Anna z kolei w żywocie określona została jako fundatorka klasztoru klarysek we Wrocławiu, który początkowo miał swoją siedzibę w jej dworze²⁵⁹ Poza tym zostały jej przypisane fundacje szpitala, ołtarzy oraz ofiarowanie cennych przedmiotów dla kościołów²⁶⁰

Przedstawiona w żywotach działalność fundacyjna i domatorska księżnych wpisuje się z jednej strony w analizowany wcześniej problem wpływu na małżonka, a z drugiej w potrzebę dysponowania własnym majątkiem. W tym kontekście potyczki Kingi z Leszkiem Czarnym o dominium sądeckie²⁶¹ świadczą o próbach przejęcia posiadanej przez nią odprawy wdowiej. Jednakże ziemia sądecka stanowiła własność księżnej, którą otrzymała w zamian za wspomnienie męża pieniędzmi ze swojego posagu, co zmieniało sytuację prawną tego terenu²⁶²

Fundacje księżnych, szczególnie klasztory w Trzebnicy, Skale, Wrocławiu i Sączu można uznać za najbardziej trwałe element ich działalności, związanej z praktykowaniem duchowego ubóstwa. Należy jednakże pamiętać, że z punktu widzenia koncepcji miłosierdzia prezentowanej w żywotach, a szczegól-

²⁵⁷ Zob. A. Marzec, *Domina terrae Sandecensis. Rola polityczna królowej Jadwigi Łokietkowej w kontekście jej związków z dostojnikami małopolskimi (1305–1339)*, „Kwartalnik Historyczny” 107:1(2000), s. 3–23.

²⁵⁸ *VK*, XXV, s. 706–707.

²⁵⁹ „Klasztor ubogich pań we własnym dworze zbudowała” *VA*, s. 659.

²⁶⁰ „Szpital także utworzyła, w którym zebrała chorych” *VA*, s. 658; „Do Trzebnicy dała całe wyposażenie ołtarza i pałę złotem obszytą, i żebro świętej Elżbiety ozdobione złotem i srebrem i krzyż dobrze ozdobiony cennymi kamieniami i wiele innych, i kielich. Do świętego Stanisława dała kielich i ornat obszyty złotem i do świętej Elżbiety w Marburgu dała także ornat. Do świętego Piotra do rzymskiej kurii także dała ornat ozdobiony złotem i kielich. Do Pragi do świętego Franciszka dała także ornat ze złotem i pałę złotem zszytą i dywan kosztowny a każdego roku wosku ile było trzeba” *VA*, s. 659

²⁶¹ *VK*, XLI, s. 717

²⁶² *VK*, XV, s. 699. Autor żywota podaje, że Kinga po pogrzebie księcia udała się na ziemię sądecką, którą „otrzymała jako swoje uposażenie od świętej pamięci pana księcia”

nie w biografii księżnej Jadwigi, darowizny na rzecz Kościoła były tak samo istotne jak dary dla ubogich, obydwie formy wspierania były uznawane za jałmużnę. Wynikało to z przedstawionej wcześniej koncepcji Gerhorda z Reichersbachu, która zarówno rzeczywistych, materialnych bediaków, jak i Kościół, uważała za ubogich i potrzebujących.

2. Wykorzystanie stroju

Jedną z form ascezy praktykowanej przez święte kobiety było manifestowanie dobrowolnego ubóstwa poprzez strój. Wszystkie analizowane żywoty podkreślają determinację księżnych w używaniu prostego ubioru, często podartego i zniszczonego. Jak wskazałem wcześniej, motywy te były elementem popularnego obrazu hagiograficznego tak zwanego dorosłego dziecka. Jego zadaniem było wprowadzenie tematów istotnych w następnych częściach powieści. Nie inaczej było w wypadku żywotów Jadwigi czy Kingi, a częściowo także i Salomei, gdzie wątek stroju, obok dziewictwa i wyjątkowej pobożności znajdujących się w opisach dzieciństwa księżnych, został rozwinięty w dalszych fragmentach. Szczególnie widoczne jest to w żywocie Jadwigi, gdzie we wstępie do rozdziału drugiego autor zamieścił szerszy opis noszonych przez księżną strojów. Rozpoczął od opisu ubioru, który nosiła jako dziewczynka, a następnie rozwinął go, podając szczegóły, dotyczące dorosłego życia²⁶³

²⁶³ *Legenda świętej Jadwigi*, s. 34 – 35: „A zatem od zarania młodości nie zamawiała szkarłatnych sukien ani nadmiernie kosztownej czy strojnej bielizny, wręcz przeciwnie, od czasu gdy była dziewczyną zadowalała się skromną odzieżą, albowiem ani w niej, ani w wygodnym życiu nie szukała świetności, lecz ograniczała się do rzeczy niezbędnych. [następuje szczegółowy opis stroju księżnej] Po pewnym czasie, gdy weszła w okres dojrzałości i przyzwyczajwszy się do opisanego umiłowania skromności, wszystkie swoje uroczyście i kolorowe szaty odrzuciła i przywdziała szarą suknię, a tylko na uroczyście wkładała skromny strój z wielbłądziej wełny”; *VH*, s. 518. W sprawie ubioru księżnej wypowiedział się J. Gottschalk, który wysunął hipotezę, że jej garderoba nie była tak skromna, jak opisuje to żywot. Wskazał on na wizerunek pieczętny, na którym księżna ubrana jest w obcisłą suknię z powłóczytymi rękawami, sięgającymi do

Wątek ubioru pojawia się w żywotach w kilku kontekstach, z których najistotniejsze wydają się kwestie negocjowania z otoczeniem poprzez strój swojej pozycji w społeczeństwie oraz manifestowania dobrowolnego ubóstwa. Skromny i prosty ubiór obecny w opisach dzieciństwa przyszłych księżnych z czasem stawał się strojem podartym i zaniedbanym. Na przykład w jednym z opisów Jadwiga nie chciała włożyć nowej sukni, zanim ta nie została wcześniej częściowo zniszczona przez inną kobietę. „Nosiła więc dla pokory tak długo jakąś odzież, aż ta ze starości zupełnie zużyła się i wprost świeciła dziurami. Pewnego razu bliska jej siostra, zobaczywszy ją w wytartym płaszczu, powiedziała do niej: „Pani! Jak długo bawić cię będzie noszenie tego płaszcza? Ściągnę go z twych pleców i dam potrzebującemu biedakowi. Której ta odpowiedziała w słodyczy serca, gdyż zawsze była łagodna i pokorna: jeśli gorszysz się tym, że ten [płaszcz] zbyt długo noszę, natychmiast go załatam”²⁶⁴

Kilka elementów z tej opowieści wydaje się być interesujących i kluczowych dla zrozumienia podejścia księżnej do noszonego przez nią stroju i reakcji, jakie on wzbudzał. Wynika z niego po pierwsze, że powszechną praktyką było oddawanie

ziemi (Zob. J. Gottschalk, *St. Hedwig*, s. 205, Tafel IV). J. Gottschalk wskazał, że być może autor żywota przerysował motywy związane z noszeniem przez księżną prostego stroju, skoro na pieczęci księżna „sportretowana” została w modnej wówczas sukni. Autor rozważał kwestię noszenia przez Jadwigę prostych sukien w kategoriach prawdy i fałszu i nie brał pod uwagę faktu, że opis w żywocie oraz wizerunek pieczętny należą do innych, nieporównywalnych w gruncie rzeczy rzeczywistości. Należy bowiem pamiętać, że wizerunki sfragistyczne opierały się na schematycznych i utartych wzorcach, stąd trudno traktować go jako portret. Badania M. Gumowskiego wykazały, że pieczęć księżnej jest typowym wizerunkiem sfragistycznym pochodzącym z terenu Nadrenii (M. Gumowski, *Pieczęcie śląskie do końca XIV wieku*, [w:] *Historia Śląska od najdawniejszych czasów do roku 1400*, red. W. Semkowicz, Kraków 1936, s. 295). Zob. też wyjaśnienie B. Zientary, *Henryk Brodaty*, s. 344 – 345.

²⁶⁴ *VH*, s. 520: *Portabat eciam quandoque causa humilitatis tam diu aliquod indumentum, quod in eo, pre vetustate consumpto, fila evidencius prominabant. Unde quodam tempore soror quedam sibi familiaris, dum sic attrito eam videret pallio incedentem, dixit ad eam: domina! quamdiu pallium hoc vos portare delectat? Subtraham illud vobis et dabo pauperi indigenti. Cui illa, ut erat semper mitis et humilis, in dulcedine cordis respondit: si de hoc scandalizaris, quod ipsum diucius defero, cicius emendabo; *Legenda świętej Jadwigi*, s. 36.*

zużytej odzieży biedakom i potrzebującym, których nie było stać na nowy ubiór, oddawano ją tym, którzy nosili zwykle połatane i wytarte ubranie. O tym opowiada fragment żywota Kingi, opisujący, że księżna będąc jeszcze dzieckiem, specjalnie niszczyła suknie w czasie zabaw, aby mogły być oddane biedakom²⁶⁵. Jest to element jałmużny, o której wspominałem wcześniej, polegający na dysponowaniu przedmiotami codziennego użytku. Badająca zależności między noszonym strojem a otoczeniem, D. Elliot, zwróciła uwagę na fragment *Summy* spowiedniczej Raymonda z Peñafort (ok. 1234), w którym stwierdził on, że zwykle kobiecie nie pozwalano za życia męża dysponować jej posagiem, ale mogła swobodnie rozporządzać tak zwanymi peryferiami, do których zaliczały się ubrania i ozdoby²⁶⁶.

Przedstawione fragmenty żywotów Jadwigi i Kingi ukazują właśnie kwestię obdarowywania ubiorem ubogich i przedstawiają tę jego część, która może takiej darowiźnie podlegać. Opisana wcześniej działalność jałmużnicza nie musiała zatem ograniczać się wyłącznie do obdarowywania pieniędzmi, ale mogła dotyczyć również strojów. Według badań D. Elliot rozdawanie odzieży było stałym elementem obchodzenia świąt chrześcijańskich, kiedy to właśnie oddawano ubogim zużyte podczas roku ubrania. Autorzy żywotów uczynili więc z wypełniania rytuału cnotę, ale jednocześnie wskazali na postawę duchową księżnych, jaka wiązała się z tym aktem.

W cytowanym fragmencie poprzez noszenie zniszczonej przez inne kobiety odzieży Jadwiga (i inne księżne) sytuowała się po drugiej stronie z tej, która winna dawać, stała się tą, która potrzebowała, łamiąc w ten sposób konwencje, co wzbudziło niezadowolenie dwórki, gdyż burzyło panujący ład i porządek społeczny. Gdyby opisana sytuacja miała miejsce sporadycznie, można by owo zachowanie interpretować jako swego

²⁶⁵ *Żywot świętej Kingi*, s. 41. „Jeżeli pozwalano jej kiedy się bawić, ubierała się w kosztowniejsze szaty, które umyślnie różnymi przykłęknieniami i w inny sposób niszczyła, po to, by z tego powodu mogła je łatwiej oddać ubogim” *VK*, IV, s. 689.

²⁶⁶ Zob. D. Elliot, *Dress as mediator between inner and outer self: The pious matron of the high and later Middle Ages*, „*Medieval Studies*” 53(1991), s. 290.

rodzaju karnawałowe przebranie. Byłoby to chwilowe przyjęcie kostiumu, jak chwilowe było na przykład obmywanie stóp ubogim w wielki czwartek, jednakże z tekstu wynika, że była to sytuacja permanentna. Jadwiga chciała upodobnić się do żebraków, którzy noszą zużytą wcześniej przez innych odzież, chciała się zniżyć do ich pozycji, ale jednocześnie wywyższyć ich, bo przecież nikt w jej otoczeniu nie zapominał, że była księżną. Sprowadzenie siebie do roli biedaka, jest tutaj wyniesieniem go do roli księcia, w myśl zasady ostatni będą pierwszymi [Mt 19, 30]; cześć dla żebraków i ubogich była ciężką dla samego Chrystusa.

W ten sam schemat manipulacji związanych ze strojem, wpisują się również zabiegi związane z nienoszeniem obuwia, przy czym dyskusja z otoczeniem prowadzona była w tym wypadku na szerszym polu. Z żywotów przebija bardzo wyraźne przekonanie, że był to zwyczaj uznany za niezdrowy i niegodny księżnych. Autorzy podkreślili, że księżne, które chodziły boso, niejednokrotnie budziły zgorzsenie. Na przykład Jadwiga, która w opowieściach autora żywota notorycznie nie nosiła obuwia, była namawiana przez spowiednika, przez synową i wreszcie przez męża do założenia cizem. Po stronie księżnej w sporze o prawo do nienoszenia butów stanął nawet sam Bóg, czyniąc cud, podczas którego obuł bosc stopy Jadwigi²⁶⁷. Elementem manifestowania stał się nie noszony strój, ale jego brak.

Dlaczego zatem chodzenie bez butów wprowadzało takie zamieszanie w otoczeniu księżnej? Moim zdaniem, w kontekście żywotów świętych kobiet można wskazać na przynajmniej dwa elementy tego zjawiska. Pierwszy wynikał z kwestii prestiżowych. Chodzenie boso nie było zachowaniem, które przynależało do etykiety księżnej, było ono też dalekie od konwensów epoki. Kiedy Henryk nachodził Jadwigę, by zbadać, czy nosi obuwie, miał na uwadze chyba właśnie prestiż księstwa. Sama księżna też niekiedy zwracała na to uwagę – autor wspominał, że zakładała obuwie na oficjalne spotkania, aby nie gorszyć gości²⁶⁸. Byłoby to więc zachowanie, które deprecjonu-

²⁶⁷ *VH*, s. 530–531.

²⁶⁸ *VH*, s. 530.

je pozycję księcia. Drugi aspekt należy wiązać ze zdrowiem. Jak wspomniałem, chodzenie boso było uważane za zwyczaj szkodzący zdrowiu. Trudno wskazać dlaczego, ale zapewne widziano w nim jakiś sposób pozbywania się sił witalnych, albowiem kiedy księżna była już wycieńczona, zgadzała się nosić albuwie. Po pewnym czasie jednak spowiednik ulegając jej naleganiom zezwolił chodzić Jadwidze boso do końca życia, co w świetle relacji żywota należy chyba uznać za przywilej;²⁶⁹ Autor *vita* wprowadził także do tekstu opowieść o tym, jak wyglądały stopy księżnej po długotrwałym chodzeniu bez obuwia²⁷⁰ Jest to element zamykający ten wątek, w którym wyraźnie wyczuwalna jest fascynacja autora praktykami stosowanymi przez księżnę. Również w żywocie Kingi pojawił się wątek chodzenia boso, któremu towarzyszył sprzeciw otoczenia. Co ciekawe, podobnie jak w wypadku Jadwigi, również i w żywocie Kingi to spowiednik został zaangażowany do przekonania księżnej krakowskiej do porzucenia tego zwyczaju. Zastosował on swego rodzaju karę dla Kingi, która musiała siedzieć na ziemi i prezentować swoje obuwie zawieszane na szyi²⁷¹

Jak wynika z badań Hanny Dziechcińskiej dotyczących stroju w okresie baroku, aktualnych również w kontekście elementów kultury wspólnych barokowi i średniowieczu, wypada wyraźnie rozróżnić noszone ubranie na strój i kostium. Podczas gdy strój służył wyłącznie okryciu ciała czy to przed zimnem, czy też przed wzrokiem innych, kostium przesyłał konkretne komunikaty, które w danej kulturze były czytelne²⁷² Mówiąc z kolei słowami D. Elliot, ubiór był, a niekiedy również jest,

²⁶⁹ *VH*, s. 531.

²⁷⁰ *VH*, s. 531, 580.

²⁷¹ *Żywot świętej Kingi*, s. 56: „A ponieważ ze zwyczaju pobożności swej nie używała obuwia, i gdy spowiednik jej ze współczucia swego polecił jej, aby nosiła buty, ona wspomniane buty podnosiła” *VK*, XIII, s. 698. *Żywot świętej Kingi*, s. 56: „Gdy to wszystko spowiednik zrozumiał, polecił jej usiąść na ziemi, buty zawiesić na szyi, a sukienne okrycie stóp zaprezentować przed sobą leżące na płaszczu” *VK*, XIV, s. 698.

²⁷² Zob. H. Dziechcińska, *Ciało, strój i gest w czasach renesansu i baroku*, Warszawa 1996, s. 83 – 96.

podstawowym narzędziem semiotyki społecznej, który komunikował światu zewnętrznemu status tego, kto go nosił, a więc „sposób w jaki święty wybierał to co nosił był wyrazem rozbieżności” między świętym a jego otoczeniem²⁷³ Noszony strój był zatem czytelnym komunikatem, dotyczącym nie tylko stanu majątkowego, ale także piastowanej godności oraz przynależności do określonej grupy społecznej.

Średniowiecze było okresem, kiedy podziały społeczne wynikały przede wszystkim z różnic związanych z urodzeniem, czyli inaczej mówiąc, pochodzeniem społecznym. I nie były to tylko podziały tak zasadnicze, jak cytowany wielokrotnie trójpodział społeczeństwa średniowiecznego na *bellatores*, *oratores* i *laboratores*, ale zawierały całą gamę warstw w obrębie stanów, a dodatkowo również obejmowały rozróżnienia związane na przykład z wykonywanymi zawodami. Zaznaczony wcześniej przełom XII i XIII wieku w obszarze gospodarki wprowadził do podziałów ze względu na urodzenie również podział ze względu na bogactwo. Pojawiły się grupy ludzi stosunkowo niskiego urodzenia (np. mieszczenie), ale dysponujące bogactwem, które z czasem chciały również zmanifestować otoczeniu. Prezentacja stroju służyła z jednej strony ukazaniu statusu społecznego, czy posiadanego majątku, ale kreowała także relacje zależności między noszącym określony strój a otoczeniem²⁷⁴ Reakcje otoczenia w stosunku do zmieniających kostiumy można zatem uznać za wyrażające obowiązującą hierarchię społeczną, na przykład przybranie kostiumu szlachcica przez mieszczanina było uznawane za przestępstwo, ubranie stroju chłopca przez szlachcica za dziwactwo. Przepisy, które wskazywały, co i jak można nosić w zależności od zajmowanej

²⁷³ Zob. D. Elliot, *Dress as mediator*, s. 279.

²⁷⁴ Zob. M.P. Cosman, *Costume, Western European*, [w:] *Dictionary of the Middle Ages*, t. 3, Nowy Jork 1983, s. 621: „Ubiór był znakiem społecznym. Na pierwszy rzut oka informował on obserwatora o klasie społecznej, religii, wykonywanym rzemieśle i zawodzie (i pozycji wewnątrz nich), pochodzeniu geograficznym, tego, kto dany ubiór nosił, a dzięki herbowi i heraldycznym barwom, o jego przodkach lub patronach” Wyraźne rozróżnienie występowało również między płciami i podobnie jak w wypadku kostiumów komunikujących status społeczny nie mogło ulec podmianie bez konsekwencji.

pozycji w hierarchii społecznej, czy też w hierarchii urzędów, pojawiały się i wcześniej, ale od XII wieku stały się prawem powszechnym²⁷⁵ Podobne reguły rządziły atrybutami przynależnymi danym stanom czy zawodom. Posiadanie na przykład miecza, czy później sztyletu i noszenie go w widocznym miejscu komunikowało fakt bycia szlachetnie urodzonym. Tak samo tonsura osób duchownych wskazywała jednoznacznie na stan. Stąd podkreślenie tego faktu w żywocie Jadwigi, kiedy mowa, że Henryk był *quasi monachus*. Sytuację przybrania kostiumu opowiada też zabawna historia, w której Jadwiga odnosi się z wielkim szacunkiem należnym duchownemu do zwykłego konwersa, którego wzięła za kapłana ze względu na jego łysinę, którą uznała za tonsurę²⁷⁶

Opisane w żywotach wybory określonego stroju czy też, ściślej mówiąc, rezygnacja z przysługującego prawa noszenia strojów bogatych, były gestem bardzo znaczącym; nie było to zwykle przebieranie się za nędzarzy, ale raczej gest, który komunikował określone treści i niósł za sobą określone konsekwencje społeczne. Było to wyraźne opowiedzenie się za ideami dobrowolnego ubóstwa, manifestującego się przede wszystkim w sferze duchowej, ale posiadającego także wymiar wizualny. Księżne, które mogły, ale nie chciały nosić przysługującego ich stanowi stroju, nie stawały się rzecz jasna biedaczkami, ale wynosiły ubogich symbolicznie do godności książęcej, okazywały im szacunek, a przede wszystkim przełamywały bariery społeczne, dzielące biednych i bogatych. Noszone pod pachą obuwie pełniło tę samą rolę co miecz u boku rycerza, manifestowało kondycję i duchową przyna-

²⁷⁵ Por. F. Piponnier, P. Mane, *Dress in the Middle Ages*, tł. C. Beamish, New Haven-Londyn 1997, s. 83–85, gdzie omówione są przepisy dotyczące strojów w księstwie Savoy, wprowadzone w 1430 roku. Dzielą one społeczeństwo na 39 kategorii, z których każdej przypisany jest określony strój i jego ozdoby. Np. książę może nosić, to na co ma ochotę, ale jego syn musi wybrać suknie nieco krótsze. Kolor szkarłatny jest zakazany dla mieszczan i kupców, nawet jeśli posiadają odpowiednie dochody, aby sobie na niego pozwolili. Artystom nie wolno nosić wysokich butów, a chłopci nie mogą nosić ubrań uszytych z dwóch rodzajów tkanin.

²⁷⁶ *VH*, s. 539.

leżność do danej grupy. Rezygnacja z bogatego stroju była także wizualną akceptacją treści, jakie przynosili ze sobą mendykanci, a szczególnie franciszkanie, które zalecały cześć i szacunek dla ubogich. Nakazywały one pomoc i jałmużnę (w tym wypadku w formie zużytego ubrania), a przede wszystkim postulowały przekraczanie barier społecznych między biednymi i bogatymi.

Taki właśnie sposób rozumienia dobrowolnego ubóstwa był charakterystyczny dla środkowoeuropejskich dworów tego czasu, gdzie niedoścignionym wzorem była wspomniana wcześniej wielokrotnie Elżbieta węgierska. Ona właśnie jako pierwsza z arystokratek tego obszaru nosiła skromne suknie i hojnie rozdawała jałmużnę. Posłużyła za przykład nie tylko Jadwidze i innym księżnym polskim, ale także swoim krewnym na dworze węgierskim (Małgorzacie), czy praskim (Agnieszce)²⁷⁷ Ta ostatnia w jednym z zachowanych listów od świętej Klary mogła przeczytać: „O błogosławione ubóstwo! Ono miłujących je serdecznie obdarza wiecznymi bogactwami. O święte ubóstwo! Kto je posiada i pragnie go, temu Bóg przyrzeka królestwo niebieskie [...]. O miłe Bogu ubóstwo! Jego towarzystwo raczył sobie ponad wszystko obrać Jezus Chrystus”²⁷⁸ Takie wezwania nie mogły pozostać bez odpowiedzi.

Sytuacja księżnych Jadwigi i Kingi była jednakże nieco odmienna od tej, w jakiej znajdowały się ich węgierskie i praskie krewniaczki. Tamte były zakonnice, od dziecka żyjącymi w klasztorach, w związku z tym komunikat społeczny, jaki przekazywał noszony przez nie strój, miał zupełnie inny wymiar. Polskie święte przede wszystkim były żonami książąt, stąd to co miały na sobie, świadczyło w pierwszym rzędzie o prestiżu ich mężów oraz księstw. Stąd zapewne w cytowanym wyżej fragmencie, dwórka uznała zachowanie Jadwigi za skandaliczne. Księżna nie powinna chodzić w dziurawym ubraniu, bo wpływało to na prestiż samego dworu i państwa oraz jej męża, a tak-

²⁷⁷ Zob. G. Klaniczay, *Legends as life-strategies*, s. 104.

²⁷⁸ Św. Klara, *Pierwszy list do św. Agnieszki z Pragi*, [w:] Święci Franciszek i Klara, *Pisma*, tł. K. Ambrożkiewicz, Kraków-Warszawa 2002, s. 500 – 501.

że źle świadczyło o służbie, która w świetle takiego komunikatu nie potrafiła zadbać o swoją panią. Jak zauważyła D. Elliot, „przeciętny mąż nie był w żadnym razie obojętny na wygląd własnej żony, ponieważ był on jednym z najbardziej widocznych wypowiedzi, świadczących o jego społecznym statusie”²⁷⁹ Jeżeli było inaczej, następowała reakcja. Trudno uznać, aby ubrana w proste szaty Jadwiga reprezentowała księcia w sposób, który świadczyłby o jego sile i autorytecie. Autor żywota jednakże (poza epizodami z cudownym obuciem księżnej) nie wspomniał o wyraźnym i jednoznacznym sprzeciwie Henryka w stosunku do noszonych przez nią szat, a wręcz przeciwnie. Księżę pod wpływem żony zaczął golić tonsurę i nie strzygł brody, co stanowiło element ascezy. Jedyne ślady oporu można zauważyć w reakcji najbliższych dwórek Jadwigi, jak mówi autor żywota, szczególnie jej bliskich.

Brak wyraźnego sprzeciwu księcia w stosunku do wyglądu żony nasuwa też inną interpretację kwestii noszenia przez Jadwigę skromnego ubioru. Jak wskazałem wcześniej, w opracowaniach dotyczących średniowiecznej rodziny, znajdują się dość stanowczo wypowiedziane opinie na temat podporządkowania żony mężowi, swego rodzaju hierarchii, która opierała się na pismach świętego Pawła, przede wszystkim listach: pierwszym do Koryntian oraz do Efezjan [1 Kor 7; Ef 5, 21 – 33]. Jadwiga zapewne działała w sprawie stroju za zgodą i aprobatą męża. Jak już wcześniej podkreśliłem, w żywocie księżnej śląskiej nie ma wyraźnie zaznaczonego momentu, od którego Jadwiga zaczęła stosować skrajne praktyki ascetyczne. Jedynym zauważalnym momentem przełomowym był złożony przez małżonków ślub dozgonnej czystości. Jak wynika z badań nad strojem w średniowieczu, z podjęciem takiego ślubu wiązało się zwykle odrzucenie noszonego dotychczas ubrania i przyjęcie prostego, nawiązującego do habitów klasztornych, kostiumu²⁸⁰ W ten sposób otoczenie było informowane o relacjach, jakie od chwili złożenia ślubów łączyły

²⁷⁹ D. Elliot, *Dress as mediator*, s. 279.

²⁸⁰ Zob. D. Elliot, *Dress as mediator*, s. 289; tejsze, *Spiritual marriage*, s. 232 – 233.

małżonków. Noszony kostium był więc w wypadku Jadwigi i Henryka komunikatem także o ich seksualnych relacjach, a jego przyjęcie wskazuje na wagę, jaką miały one dla stosunków z otoczeniem. Jak już była mowa w części poświęconej dziewictwu i wstrzemięźliwości seksualnej, ślub dozgonnej czystości nie był prywatną sprawą księżęcej pary, ale dotyczył sfery publicznej, stąd był otaczany obrzędowością podobną, jak w wypadku zawierania małżeństwa, gdyż stanowił formalny koniec jego cielesnego wymiaru.

Rola kostiumu jako komunikatu o seksualnych relacjach łączących małżonków, jawi się podobnie w wypadku Kingi i Salomei, które żyły w dziewiczych małżeństwach. Dla nich owym momentem przełomowym było zawarcie małżeństwa. Ślub zachowania dziewictwa, formalnie utrzymywany w tajemnicy, był komunikowany noszonym strojem. Potwierdzeniem takiego statusu ubioru jest fragment żywota Salomei, w którym autor szeroko opisał sytuację, w której zmiana stroju mogła doprowadzić do zerwania ślubów dozgonnego dziewictwa, wskazując jednocześnie na potencjał, tkwiący w noszonym kostiumie. Rola stroju jest w tej opowieści wyraźnie zaznaczona już we wstępie, kiedy autor pisał, że Salomea nie tylko zachowywała czystość ciała i ducha, „ale także zachowując czystość, poprzez strój zewnętrzny w sposób bardziej widoczny Bogu usługiwała” (*sed etiam obtenta castitate, exteriori amictu Deo clarior famularetur*²⁸¹). Owym zewnętrznym strojem była szata wdowia, zaznaczona najwyraźniej przez welon, który księżna halicka nosiła jeszcze za życia męża. Takie zachowanie według biografów wzbudzało sprzeciw Kolomana, który miał uważać je za niestosowne²⁸². Właśnie ten strój, jak mówił autor, przez próżność i z podszeptu diabła porzuciła i zamieniła go na barwną suknię, która podkreślała jej kobiecość²⁸³. Gdyby Salo-

²⁸¹ *VS*, I, 3, s. 778.

²⁸² *Życiorys Salomei*, s. 207 – 208: „w kwiecie młodości nosiła brzydką szatę wdowy; z powodu tego zachęcał ją często Koloman, aby takiego stroju nie nosiła, gdyż nie jest jeszcze wdową za jego życia”; *VS*, I, 3, s. 778.

²⁸³ *Życiorys Salomei*, s. 207: „Rozumiejąc zaś Salomea, że było to kuszenie diabła pobudzającego i pozbawiającego miłosierdzia Boga” *VS*, I, 3, s. 778.

mea nie była związana ślubami zachowania dziewictwa, jej postępowanie byłoby zgodne z ówczesnymi normami, nakazującymi kobiecie chronić mężów przed cudzołóstwem poprzez eksponowanie własnych wdzięków²⁸⁴, ale w sytuacji złożenia ślubów jej postępowanie było łamaniem przyjętych norm. Zachowanie Salomei zostało przedstawione jako działanie nowej Ewy, która z podszeptu diabła chciała uwieść mężczyznę. Koloman jednakże okazał się mądrzejszy od Adama i przywołał złożoną przysięgę dziewictwa, niweczając w ten sposób zamysł szatana i jego narzędzia, jakim stała się Salomea ubrana w bogatą suknię.

W powyższym opisie została ukazana moc tkwiąca w stroju. Z jednej strony Salomeę przedstawiono w szatach wdowy. Jest to element otwierający i zamykający opowieść. Sprzeciw Kolomana w stosunku do takiego zachowania żony był zrozumiały, gdyż ubiór Salomei przesyłał konkretny komunikat, który był zapewne źle rozumiany przez otoczenie księżnej. Wdowi strój w tym wypadku miał inny charakter od przybieranych przez Jadwigę i Kingę prostych sukien, miał wymiar czysto religijny. Oblubieńcem Salomei był Chrystus (*sponsa Dei*)²⁸⁵, którego męka i śmierć na krzyżu były kluczowym elementem czci dla niego. Zostało to potwierdzone w dalszej części żywota, kiedy Salomea po żarliwych modlitwach usłyszała głos Jezusa, który swoimi ostatnimi słowami na krzyżu potwierdził przyjęcie jej ofiary²⁸⁶. Pomiędzy tymi ramami znajduje się opis przybrania przez Salomeę kostiumu, który nosiłaby zwykle, gdyby nie złożenie ślubu zachowania dziewictwa. Była to suknia, która się jej podobała, a co ważniejsze zrobiła wrażenie na Kolomanie. Siła tkwiąca w kostiumie polegała na tym, że książę był skłonny

²⁸⁴ Zob. D. Elliot, *Dress as mediator*, s. 288, gdzie informacja o Janie z Fraiburga i jego *Summa confessorum*, ks. 3, tit. 34, q. 284, który korzystał z *Sumy teologicznej* Tomasza z Akwinu, 2 – 2.169.2 (zob. t. 22, tł. S. Belch, Londyn 1963).

²⁸⁵ O motywie *sponsa Dei* zob. G. Klaniczay, *Holy rulers*, s. 271 – 271, który łączy tę metaforę z ideami miłości dworskiej.

²⁸⁶ *Życiorys Salomei*, s. 208: „Opowiadają także o niej, że kiedy była zmęczona nieustającymi modlitwami i prawie nie posiadała [sił], odpoczywając, ale nie śpiąc, nadbiegł głos z nieba mówiący do niej: Dokonało się”; *VS*, I, 4, s. 778.

zapomnieć o złożonych Bogu przyrzeczeniach, ale w ostatnim momencie odsunął się z „pola rażenia” grzechu i wyszedł z sypialni, miejsca gdzie rozgrywało się zdarzenie. Salomea jako Ewa kusząca mężczyznę nie odniosła sukcesu, jednakże, jak wynika z dalszego opisu, robiła to wszystko nieświadoma konsekwencji. To ubrany przez nią kostium w gruncie rzeczy, a nie ona, zatem narzędziem szatana.

Ostatnim wątkiem związanym z manipulacją strojem, który poruszają żywoty, jest kwestia zmiany stroju w momencie śmierci męża. Wątek ten najsilniej obecny jest w biografii Kingi i Anny. Przełom jakim był zgon męża w wypadku tej pierwszej został już omówiony w kontekście wejścia do klasztoru, zaś autor żywota Anny poinformował, że księżna „po śmierci [...] męża swego, natychmiast odziana została w szarą tunikę”²⁸⁷ Dodatkowym wzmocnieniem tego przekazu było ścięcie włosów przez księżnę²⁸⁸

Przybrany kostium mógł mieć więc i pozytywne i negatywne znaczenie, w zależności od kontekstu, w jakim się pojawił. Raz był to wdowi strój, czy skromna suknia Kingi i Jadwigi, która z punktu widzenia konwencji hagiograficznej miała dodatnią konotację, raz była to suknia, podkreślająca kobiece wdzięki i prowadząca mężczyznę do zguby i wtedy był postrzegany negatywnie. Z punktu widzenia poszukiwania przez święte kobiety drogi do wyrażania własnej religijności użycie stroju było jednakże zawsze potężnym narzędziem, które zmuszało otoczenie księżnych do odniesienia się do prezentowanych przez noszony kostium treści.

3. Wykorzystanie pożywienia

Do jednych z najczęściej wymienianych w żywotach praktyk ascetycznych należy zaliczyć wszelkie działania związane z manipulowaniem pożywieniem. Wśród nich na pierwszy plan wybi-

²⁸⁷ *VA*, s. 658.

²⁸⁸ *VA*, s. 658.

jają się posty, których źródła należy szukać w starożytności chrześcijańskiej. Jednakże zestawienie wczesnych praktyk postnych z tymi, które spotykane były od wieku XII – XIII, pozwala zauważyć zasadnicze różnice. Post dla pierwszych chrześcijan był przede wszystkim wyrażeniem przynależności do wspólnoty. Tak jak uczestnictwo w ucztach-mszach dawało poczucie wspólnoty, tak też i posty stawały się jej wyrazem. W sensie rytualnym były oczyszczeniem się przed niedzielną eucharystią lub przed chrztem. W sensie teologicznym z kolei stanowiły odrzucenie grzechu pierworodnego, gdyż Ewa i Adam zgrzeszyli, zjadając zakazany owoc; powstrzymanie się od jedzenia było traktowane jako odzyskanie owej straty, którą ludzkość poniosła – było odzyskaniem kluczy do raju²⁸⁹

Dla ludzi pełnego i późnego średniowiecza post był przede wszystkim umartwieniem. Stanowił też jeden z podstawowych wyróżników tych, którzy praktykowali chrześcijaństwo. Jak wskazała Caroline Walker Bynum, „W trzynastym wieku chrześcijaninem według minimalnej definicji był ten, kto co-rocześnie przyjmował komunię, pościł w piątki i w czasie wielkiego postu, płacił dziesięcinę oraz chrzczył swoje dzieci”²⁹⁰ Nowymi elementami w postrzeganiu postów były również pojawiające się od XII wieku w pismach teologicznych wątki symboliczne, które przenosiły ich znaczenie związane z powstrzymywaniem się od jedzenia, na całe życie chrześcijanina, w którym winien on unikać złych postępów. Post został więc przedstawiony obok poziomu czysto fizycznego, również na poziomie duchowym, mającym postać wewnętrznego oczyszczenia i rachunku sumienia²⁹¹ Szczególnie widoczne jest to w księgach pokutnych, gdzie post był traktowany jako kara za grzechy, ale i jako element odkupienia win, który poprzez oczyszczenie ciała miał doprowadzić do uzdrowienia duszy²⁹²

²⁸⁹ Zob. o znaczeniu postu u pierwszych chrześcijan oraz we wczesnym średniowieczu [w:] C.W. Bynum, *Holy feast and holy fast. The religious significance of food to Medieval women*, Berkeley-Los Angeles-Londyn 1987, s. 33 – 36.

²⁹⁰ C.W. Bynum, *Holy feast*, s. 40.

²⁹¹ Zob. tamże, s. 42 – 45.

²⁹² Zob. np. post jako kara stosowana w *Decretum* Burcharda z Wormacji (G. DUBY, *Rycerz, kobieta i ksiądz*, s. 71).

W kontekście praktyk związanych z pożywieniem w pełnym i późnym średniowieczu jednym z najbardziej znaczących elementów było rozpowszechnienie się kultu eucharystii. Doktryna transsubstancjacji propagowana od XII wieku uczyniła z ciała Jezusa spożywanego w czasie mszy pod postacią komunii realne ciało Chrystusa, które stanowiło zarówno duchową, jak i fizyczną strawę. Kontekst kultu eucharystii był bardzo szeroki i obejmował obok czci dla samej hostii kwestię *sacrum* kapłanów, a także problematykę naśladownictwa Chrystusa.

Z badań C.W. Bynum i R.M. Bella wynika, że jeżeli nawet praktyki ascetyczne można w pełnym i późnym średniowieczu uznać za występujące zarówno w żywotach mężczyzn i kobiet (nie wnikając w kwestię charakteru tych praktyk), to asceza związana z pożywieniem jest domeną kobiet²⁹³. C.W. Bynum uważa, iż jest to wynikiem tego, że kompetencje związane z przygotowywaniem pożywienia, jego serwowaniem i rozdawaniem były uważane za należące do domeny kobiet²⁹⁴. Obraz kobiety zajmującej się sferą zaopatrzeniową w domu wyłania się także z analiz przeprowadzanych na kartach *Historii życia prywatnego*, gdzie atrybutem kobiecej władzy był klucz od komory, w której znajdowały się zapasy żywności²⁹⁵. Kobieta nawet jeżeli sama nie zajmowała się gotowaniem potraw to nadzorowała ich przygotowanie, stąd osoby za to odpowiedzialne znajdowały się pod jej władzą.

Kwestia ta łączy się z problematyką kulturowego podziału sfer, nad którymi kobieta i mężczyzna mieli kontrolę. Dla kobiety przygotowywanie, serwowanie i kontrolowanie dystrybucji pożywienia były podstawowymi narzędziami, dzięki którym mogła

²⁹³ Zob. C.W. Bynum, *Holy feast*, s. 73 – 112; R.M. Bell, *Holy anorexia*, Chicago-Londyn 1985, który przebadał 261 przypadków świętych kobiet, praktykujących różne odmiany skrajnych postów, żyjących w Italii od 1200 do czasów współczesnych.

²⁹⁴ Nie jest to zjawisko wyjątkowe dla średniowiecznej Europy, a raczej jest ono wspólne wielu kulturom.

²⁹⁵ Zob. G. Duby, *Życie w społeczności*, [w:] *Historia życia prywatnego*, t. 2: *Od Europy feudalnej do renesansu*, red. G. Duby, Wrocław-Warszawa-Kraków 1998, s. 85 – 86,

kreować swoją cielesność i wpływać na otoczenie, w którym żyła. Mężczyźni dzierżący, jak wskazał Georges Dyby, władzę miecza, obejmowali nią przede wszystkim sferę polityki, należąca do życia publicznego²⁹⁶ Stąd można wnosić, że w żywotach zaznaczenie różnych odmian ascetycznej aktywności związanej z pożywieniem jest odbiciem podziału ról, jaki istniał w ówczesnym społeczeństwie. Inwencja, którą wykazywały się kobiety w kontrolowaniu obszaru pożywienia jest tak duża, że trudno ją oddzielić od jakiegokolwiek innej ich aktywności w żywotach.

Różnorodność praktyk stosowanych przez księżne, a związanych z pożywieniem, nie ograniczała się wyłącznie do stosowania postów. Obok nich wyróżnić można stałe nieprzyjmowanie określonych pokarmów i napojów, cudowne zmiany smaku zjadanych pokarmów i napojów, rozmnażania potraw, rozdawnictwo pożywienia dla ubogich, kult pożywienia osób duchownych czy też związana z nim problematyka eucharystii.

Post stanowił jeden z podstawowych zabiegów związanych z pożywieniem, obserwowany w analizowanych żywotach świętych księżnych. Jadwiga stosowała bardzo rozbudowany system czasowego powstrzymywania się od jedzenia określonych pokarmów, zmieniając jadłospis w zależności od dnia tygodnia, pory roku liturgicznego czy wreszcie wytrzymałości organizmu. Autor żywota w długim fragmencie wyjaśnił reguły postne stosowane przez księżnę²⁹⁷ które w gruncie rzeczy wprowadzają post

²⁹⁶ Zob. G. Duby, *Women and power*, [w:] *Cultures and power. Lordship, status, process in twelfth-century Europe*, ed. T.N. Bisson, Philadelphia 1995, s. 69.

²⁹⁷ *Legenda świętej Jadwigi*, s. 43: „Bez wątpienia z tej właśnie przyczyny różnicowała dni tygodnia i stosowała taki system postu, że w niedziele, wtorki i czwartki odżywiła się rybami i nabiałem, w soboty wieczorem i w poniedziałki surowymi jarzynami, a w środy i piątki tylko chlebem i wodą. Ten sposób postu zachowywała przez czas jakiś w swej służbie Boga i stopniowo stawała się coraz mocniejsza duchem. W poszczególnych dniach karmiła się jedynie surowymi jarzynami i chlebem z razowej mąki pszennej, popijając to przegotowaną chłodną wodą, a tylko w niedziele i niektóre święta, zmuszona do tego przez biskupa diecezjalnego i przez swoich spowiedników, dwa razy dziennie jadła ryby i nabiał. Wtedy też piła piwo, do czego z trudem nakłaniały ją do tego współtowarzyszące jej kobiety. Ponadto pościła tylko o chlebie i wodzie przez wszystkie dni adwentu i wielkiego postu, a także w wigilie świętych,

stały. Dokonane na tej podstawie zestawienie tygodniowego jadłospisu księżnej wyglądało następująco: niedziele, wtorki, czwartki — ryby, nabiał; soboty, poniedziałki surowe warzywa; środy i piątki chleb i woda. Do tego Jadwiga piła zwykle wodę z wyjątkiem niedziel, kiedy raczyła się piwem. Dodatkowo również ścisły post był stosowany przez księżnę w czasie wielkiego postu, adwentu, w wigilie świętych, ze szczególnym uwzględnieniem apostołów oraz w piątki. Z kolei Kinga pościła w piątki, soboty, wigilie świąt poświęconych Chrystusowi, Maryi i inne nadzwyczajne wigilie, jak na przykład wigilie dziewic i męczennic Katarzyny i Małgorzaty. Pościła także czterdzieści dni od wszystkich świętych do św. Franciszka²⁹⁸ Anna praktykowała post zwyczajem franciszkańskim od wszystkich świętych do Bożego Narodzenia, jednakże autor żywota podał także, że pościła również często w innych okresach²⁹⁹

Reguły postne obowiązujące chrześcijan, zostały skonstruowane bardzo wcześnie, już zapewne w II wieku. Poszczono wtedy w środy i piątki. Nieco później na zachodzie dodano post sobotni jako poprzedzający niedzielę dzień pański. Równie wcześnie został wprowadzony post przed Wielkanocą, jednakże jego rozciągnięcie do 40 dni datuje się dopiero na IV wiek.

w szczególności świętych apostołów i w piątki. Lecz pożywienie to nie dostarczało jej słabemu ciału dostatecznej siły, zwłaszcza że przyjmowała jedynie trzy posiłki dziennie, a w przepisany dzień zbyt często karmiła się chlebem z domieszką popiołu. Post taki jak najściślej stosowała dopóty, dopóki w znaczącym stopniu nie zaczęło w niej przeważać osłabienie. Od tej chwili karmiła się jarzynami i kaszą gotowaną na piwie, łagodząc sposób zbyt rygorystycznej abstynencji” *VH*, s. 527–528.

²⁹⁸ *Żywot świętej Kingi*, s. 92: „Wigilie zaś Chrystusa Pana i inne nadzwyczajne [wigilie] jak przed uroczystościami świętych dziewic i męczenniczek Katarzyny i Małgorzaty [Kinga i wiele sióstr] pościło; w piątki zaś poszcząc o chlebie i wodzie [...] cały dzień spędzała na gorącej modlitwie. Podobnie czyniła i w soboty z powodu czci dla chwalebnej dziewicy [...]. Podobnie w wigilie błogosławionej Maryi dziewicy albo nic nie jadła, albo ciało swe pokrzepiała pożywieniem z niewielkiej ilości odpadków. Czterdziestodniowy post ku czci świętego Franciszka, rozpoczynający się po święcie wszystkich świętych, praktykowała z najwyższą pobożnością” *VK*, XLIII, s. 718.

²⁹⁹ „Od święta wszystkich świętych aż do narodzenia Pana zwykła pościć zgodnie ze zwyczajem braci mniejszych a w innych porach bardzo często pościła” *VA*, s. 658.

W tym samym mniej więcej czasie wprowadzono też post związany z adwentem, poprzedzający Boże Narodzenie. W VII wieku pojawił się też zwyczaj poszczenia w suche dni czterech pór roku (*quattuor tempora*), który na stałe został wprowadzony do liturgii dopiero w XI wieku³⁰⁰

Stosowane przez księżne reguły postu były zatem daleko bardziej surowe niż nakazywały ówczesne przepisy. Rozszerzenie owych dni i okresów stosowane przez święte księżne należy zapewne uznać za oznakę umartwiania się i szczególnej religijności. Potwierdzają to słowa autora żywota Jadwigi, który tak opisał nadzwyczajną postną surowość księżnej: „Panowała więc nad potrzebą przyjmowania pokarmów, mając często puste (*vacua*) ciało, lecz umysł pełen (*plena*) duchowej radości i szczęśliwy w Bogu”³⁰¹ Sama zaś Jadwiga uzasadniała swoje surowe posty twierdząc, iż: „grzechy niwelowane są postem ciała, dusze unoszone ku niebu, a cnoty i nagrody wieczyste darowywane są przez Boga, przeto mniemam, że dość niezbędne i pożyteczne jest umartwienie ciała postem”³⁰² Argumentacja ta odnosi się do natury grzechu, którego siedliskiem, jak uważano, było ciało, stąd umartwienie go poprzez posty niwelowało owe grzechy i uwalniało duszę, która mogła bez ograniczeń potrzeb cielesnych poznawać Boga.

Wskazany fragment żywota nawiązuje do wcześniejszej wypowiedzi autora, który wskazał na radość i uduchowienie Jadwigi, która poprzez posty uwalniała się od potrzeb cielesnych. Jednakże celem postu nie było samozniszczenie czy samozagłodzenie, gdyż postępowanie takie stanowiłoby grzech. W innym miejscu księżna zapytana, dlaczego je tak mało, odpowiedziała, że spożywa tyle, ile potrzebuje³⁰³, a dalsze wyjaśnienia autora

³⁰⁰ Zob. D. Callam, *Fasting, Christians*, [w:] *Dictionary of the Middle Ages*, t. 5, Nowy Jork 1985, s. 18–19; *Fasten*, [w:] *Lexicon des Mittelalters*, t. 4, kol. 304; C.W. Bynum, *Holy feast*, s. 37.

³⁰¹ *VH*, s. 527: *Surgebat ergo a cibariis, corpore sepius vacua, sed mente spirituali gaudio plena et in deo iocunda*; *Legenda świętej Jadwigi*, s. 43.

³⁰² *VH*, s. 528: *corporali ieiunio vicia comprimi, mentes ad celestia elevari virtutesque et eterna premia donari a deo, ideo etiam satis necessarium et utile reputo, carnem abstinentia macerari*; *Legenda świętej Jadwigi*, s. 44.

³⁰³ „Jem tyle ile mi potrzeba (wystarcza)” *VH*, s. 529.

wskazują, że pokarm był przez księżną traktowany jak lekarstwo, czyli służył do zabezpieczenia podstawowych potrzeb, a większe jego ilości stałyby się trucizną, która zabiłaby duszę. Utrzymywanie ciała w dobrej kondycji do modlitwy i innych religijnych działań było zatem podstawowym celem spożywania posiłków, wszelkie przyjemności, jakie jedzenie ze sobą niosło, nie były brane pod uwagę, były grzeszne i powodowały zatrucie duszy³⁰⁴

Nawet tak skrajne podejście zostało z czasem zaostrome do tego stopnia, że sam posiłek stał się dla Jadwigi nieprzyjemny ze względu na smak jedzenia³⁰⁵ Podobnie o Kindze wypowiedział się jej biograf, twierdząc, że „w spożywaniu pokarmów nie miała żadnej przyjemności”³⁰⁶ Samo więc jedzenie stało się czymś, co przynosi niesmak, zostało sprowadzone do kary, może do pokuty. Od przyjemności przez surowy post księżne doszły więc do stanu, w którym jedzenie było czyś niemiłym. Utrzymywanie ciała przy życiu stanowiło w takim kontekście swego rodzaju powinność, która była konieczna, ale nie dawała przyjemności ani satysfakcji.

Panowanie nad sferą pożywienia nie oznaczało wyłącznie jego spożywania lub nie, oznaczało także jego rozdawanie w formie jałmużny. Tak jak odzież stanowiła cenny dar dla ubogich, tak też było z pożywieniem. Autor żywota Jadwigi tak sportretował księżnę podczas rozdawania pożywienia: „Zawsze chciała mieć [u siebie] ubogich, zwłaszcza przy stole i owym biedakom z pokornym sercem, własnoręcznie na klęczkach podawała wiesz, zanim sama do niej zasiadła. Po czym zasiadając do niej, nie wcześniej używała napoju, zanim ze swej szklanicy nie napiła ubogiego, który wśród innych biedaków wyglądał na bardziej ułomnego”³⁰⁷ Trzynastu nędzarzy miało

³⁰⁴ O konieczności zachowania sprawnego ciała: *VH*, s. 527

³⁰⁵ *Legenda świętej Jadwigi*, s. 57: „Nie sprawiał jej przyjemności smak cielesnego posiłku” *VH*, s. 543.

³⁰⁶ *VK*, XLIII, s. 718: *In cibo etiam nullam delectacionem habebat*; *Żywot świętej Kingi*, s. 92.

³⁰⁷ *VH*, s. 522: *semper habere pauperes, precipue dum discumberet, voluit et illis humili corde, antequam sederet ad mensam, manu propria et flexis genibus cibaria ministravit. Deinde ad refectorem se ponens, potum non sumpsit,*

przy stole księżnej szczególne względy. Dostawali oni do picia najlepsze wino oraz najlepsze kęsy potraw³⁰⁸ Również Kinga w momencie, kiedy przestała odczuwać przyjemność z jedzenia, rozdawała wszystkie cenniejsze potrawy ubogim³⁰⁹

Rozdawnictwo nie ograniczało się wyłącznie do kręgu ubogich i nędzarzy. W żywocie Jadwigi znajduje się fragment opisujący reakcję księżnej na klęskę głodu, jaka dotknęła Śląsk. Kazała ona rozdać potrzebującym ze wsi Zawonia wszystko, czego potrzebowali. Jednakże nie była to jałmużna pieniężna, ale właśnie pomoc w postaci pożywienia. Opis rozdawania przedstawia się następująco: „Gdy zebrali się owi potrzebujący w poważnej liczbie, kazała dostarczyć im tyle ziemiopłodów, ile każdemu trzeba było na utrzymanie się przy życiu. Gdy ziemiopłodów zabrakło, kazała rozdać ludziom całe posiadane mięsiwo. Gdy zjedli mięso, rozdała im sery, a gdy serów zabrakło, przydzieliła im smalec i sól do zaprawiania jarzyn i wszystko inne, cokolwiek można było znaleźć do jedzenia, rozdała im”³¹⁰ O.G. Oexle zauważył, że pomoc dla potrzebujących w okresie klęski głodu była jedną z podstawowych powinności możnych. Jednakże bardzo łatwo ci, którzy pomagali, mogli stać się potrzebującymi pomocy, stąd zapewne zaznaczone później utyskiwania służby na niedostatek. Poprzez rozdawanie pożywienia w czasie klęski głodu Jadwiga zaspokajała elementarne potrzeby ubogich, jednakże narażała tym samym swoje najbliższe otoczenie na degradację do statusu potrzebujących. Kategoria ubogich była bowiem w średniowieczu bardzo pojemna, a przede wszystkim względna, gdyż obejmowała wszystkich, którzy potrzebowali pomocy do zaspokojenia

nisi prius de suo bibisset cyato pauper ille, qui inter alios pauperes deformior videbatur; Legenda świętej Jadwigi, s. 37.

³⁰⁸ VH, s. 550.

³⁰⁹ VK, XLIII, s. 718.

³¹⁰ VH, s. 550: *Congregatis ergo illic egenis in non modico numero eis distribui fecit annonas, prout unicuique sufficiebat ad sustentacionem nature. Deficiente vero annona omnes, que ibi habebantur, carnes in eis expendit. Consumptis quoque carnibus eis caseos dari iussit, et hiis deficientibus arvinas et sal ad condienda olera tribuit et quecumque alia ad edendum apta inveniri et haberi poterant, eis debet; Legenda świętej Jadwigi, s. 63.*

swoich podstawowych potrzeb³¹¹ W dalszej części narracji, kiedy zmartwieni zbytnią szczodrością księżnej urzędnicy dworscy narzekali, że nie starczy im na utrzymanie po rozdaniu wszystkiego, Jadwiga uspokajała ich, mówiąc: „nie bójcie się, Bóg pomoże wam się zaopatrzyć” (*nolite timere, deus vobis bene poterit providere*³¹²). Dopiero w ten sposób uzyskiwała pełnię władzy nad otoczeniem.

Do innej kategorii działań związanych z manipulowaniem pożywieniem, które podejmowały święte kobiety, zaliczyć można cudowne rozmnażanie potraw. W żywocie Kingi znajduje się fragment, opisujący sytuację klasztoru starsądeckiego po najeździe Tatarów w 1287 roku. Oddziały Mongołów spustoszyły okolicę oraz ograbiły z zapasów sam klasztor; kiedy więc Kinga wraz z siostrami wróciła z wygnania w Pieninach, nie zastała nic. „Ona zaś, wezwawszy imienia żywiciela całego stworzenia, siostry swoje w liczbie prawie siedemdziesięciu aż do nowych zbiorów zaopatrzyła w wikt i odzież”³¹³ Opis ten nawiązuje do rozmnożenia chleba i ryb przez Jezusa; owo rozmnożenie żywności było jednakże jeszcze jednym potwierdzeniem tego, że kobieta panowała nad sferą pożywienia i nie tylko potrafiła ograniczać jego spożycie oraz używać jako narzędzia kontroli otoczenia poprzez rozdawnictwo, ale także rozmnażać, utrzymując tych, którzy zostali oddani pod jej opiekę. Zakonnice w opisie żywota stanowiły klasztorną rodzinę, na czele której stała matka, w tym wypadku Kinga, która w razie potrzeby sięgała do swoich prerogatyw związanych z rozdawaniem pożywienia i potrafiła je rozmnożyć.

Biograf przedstawił niektóre reakcje otoczenia, na takie działania księżnych. Z jednej strony przebija w nich podziw, jak choćby w żywocie Jadwigi w zapytaniu archiprezbitera wrocławskiego Idziego, który zachwycony ścisłym przestrzeganiem przez księżną postu zapytał, jak to możliwe, że jeszcze nie

³¹¹ O.G. Oexle, *Ubóstwo i opieka nad ubogimi*, s. 159, 163 – 164.

³¹² *VH*, s. 551.

³¹³ *VK*, XXXIV, s. 710: *Ipsa vero invocato nomine nutritoris tocius creature sorores suas fere numero septuaginta in victu et amictu usque ad nova provide gubernabat; Żywot świętej Kingi*, s. 79.

umarła z głodu³¹⁴ Z drugiej jednakże strony większość reakcji była negatywna. Były to zwykle reakcje tych, którzy troszczyli się o jej zdrowie, jak w wypadku legata Wilhelma z Modeny, który nakazał księżnej jedzenie mięsa, czy też dwórek, które nakłaniały księżną do wypicia wzmacniającego piwa³¹⁵ W życiu można spotkać także złośliwe uwagi młodych dworzan, którzy nie chcieli słuchać rozkazów księżnej, żywiącej się tylko chlebem i wodą³¹⁶ Wydaje się, że najbardziej znaczące reakcje prezentowali ci, którzy martwili się o nadszarpięty wizerunek księżnej, spożywającej wyłącznie postne jedzenie. Wątek ten wprowadza także inną formę manipulowania pożywieniem, a mianowicie stałe nieprzyjmowanie określonych pokarmów i cudowne zmiany jego smaku.

Autorzy żywotów świętych księżnych podali, że zarówno Jadwiga, jak i Kinga oraz Anna od pewnego okresu swego życia nie jadły mięsa. Księżna Jadwiga powstrzymywała się od pokarmów mięsnych od czterdziestego roku życia, księżna krakowska i księżna Anna przestały przyjmować mięso po śmierci mężów³¹⁷ Z żywotów wynika też, że Jadwiga nie piła wina, zaś Kinga piła wyłącznie do posiłków wodę z małą ilością kiepskiego wina³¹⁸ Podobnie jak w wypadku kostiumu: to co się nosi, komunikowało to, kim się jest, tak w wypadku pożywienia, to co się je, mówiło o miejscu w hierarchii społecznej. Mięso i wino należały do tych potraw, które przynależały warstwie *bellatores*, a w wypadku księcia mamy także do czynienia z regaliaми, które dawały mu prawo do danin w postaci bydła i świń, a także do polowania na zwierzyne w lasach³¹⁹ Korzystanie z nich było nie tylko prawem, ale i obowiązkiem elity,

³¹⁴ *VH*, s. 529.

³¹⁵ *VH*, s. 527, 528.

³¹⁶ *Legenda świętej Jadwigi*, s. 44: „Pewni młodzieńcy, synowie szlachty, rozmawiając na jej dworze, pewnego razu mówili: niech nas Bóg zachowa od takiej pani, jak nasza księżna, która żywi się tylko chlebem i wodą” *VH*, s. 528.

³¹⁷ *VH*, s. 526; *VK*, XLIII, s. 718; *VA*, s. 658: „po śmierci zaś męża swego [...] od [jedzenia] mięsa się powstrzymywała”

³¹⁸ *VK*, XLIII, s. 718; *VH*, s. 528.

³¹⁹ Zob. *Skarbowość*, [w:] *Słownik Starożytności Słowiańskich*, t. 5, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1975, s. 206.

gdyż w przeciwnym razie, znowu, jak w wypadku kostiumów, zakłócony zostałby porządek społeczny. Książę musiał wydawać uczty, musiał gościć swoich poddanych i przyjezdnych, gdyż na zawiązanych w ten sposób więzach opierała się jego władza. Jak wspominał G. Duby, średniowieczna władza opierała się na bezpośrednich kontaktach z poddanymi w czasie uczty, które musiały być wystawne³²⁰ Rezygnacja z wystawności w czasie takich spotkań, raczenie się wodą i skromnym pożywieniem, podobnie jak pozwolenie na to, aby ktoś na dworze z rodziny księcia stosował takie praktyki, świadczyłoby o słabości księcia. Jadwiga wyraźnie przełamывała tę tradycję. Autor żywota przedstawił ją jako kobietę, która nie raczyła się mięsem, a co więcej podczas dni postnych rozrzucała kawałki mięsa i wsuwała je pod talerz³²¹

Obok kontekstu łączącego jedzenie mięsa i sprawowanie władzy, w literaturze podkreśla się również wątek łączący pożywienie szczególnie czerwone mięso z seksualnością, a konkretnie z pożądaniem³²² Odrzucenie potraw mięsnych (czerwonych) i wina (czerwonego) było też deklaracją zachowania wstrzemięźliwości seksualnej czy nawet czystości. Z tego co przekazują żywoty można także wnosić, że niejedzenie mięsa uważano również za przyczynę chorób i osłabienia organizmu.

Podobnie jak w wypadku noszenia podartego ubrania, jak też chodzenia boso, otoczenie księżnej starało się ją namówić do zmiany stanowiska. Do przekonania księżnej Jadwigi, aby zaczęła jeść mięso został zaangażowany cały zespół autorytetów. Najpierw pojawił się jej brat Ekbert, biskup bamberski, który bezskutecznie próbował skłonić siostrę do zmiany diety. Jednakże o wadze całego przedsięwzięcia świadczy dopiero pojawienie się Wilhelma z Modeny, legata papieskiego, który ostatecznie przekonał księżnę do spożywania mięsa. Ta jednakże stwierdziła, że jej umysłowi ciąży bardziej popętnienie

³²⁰ Zob. G. Duby, *Władza prywatna, władza publiczna*, [w:] *Historia życia prywatnego*, t. 2, s. 31–32; tenże, *Życie w społeczności*, [w:] tamże, s. 88–90.

³²¹ *VH*, s. 527

³²² Zob. C.W. Bynum, *Holy feast*, s. 191.

grzechu, jakim było według niej zjedzenie mięsa niż ciała choroba. Również biskup wrocławski nakazał księżnej odstąpienie od surowych reguł postu, nie skłaniając jej jednakże do jedzenia mięsa, ale częstszego spożywania ryb i nabiału³²³

Podobnie w wypadku Kingi, książę nakazał jej, aby zjadła zamiast postnego posiłku mięso i dziczyznę i napiła się dobrego wina, czego nie posłuchała. Wysłany szpieg doniósł o tym księciu, który sprawdzając małżonkę, po spożyciu potraw rybnych i wypiciu wody miał poczuć w ustach cudownie zmieniony smak mięsa i wina³²⁴ Podobnie w innym miejscu mięso, które zjadała Kinga zmieniało smak, w ten sposób, że księżna czuła, że zjada rybę³²⁵ Z cudowną zmianą smaku zapoznaje też podobny fragment żywota Jadwigi, opisujący sytuację, w której książę Henryk został poinformowany o tym, że jego małżonka nie pija wina, tylko wodę, udał się do pomieszczenia, gdzie ta spożywała posiłek i spróbował napoju z dzbana. Okazało się, że nalana do niego woda została w cudowny sposób zamieniona w doskonałe wino³²⁶

Tak jak w wypadku manipulacji strojem księżna Jadwiga spotykała się ze sprzeciwem otoczenia, które nie akceptowało jej zwyczajów a szczególnie w wypadku nienoszenia obuwia, kiedy interweniował sam Bóg, który za pomocą cudu wybawił ją z kłopotu, tak teraz zarówno Jadwiga, jak i Kinga znalazły wsparcie w niebie. Nawiązanie do cudu w Kanie Galilejskiej, kiedy Jezus zamienił wodę w wino jest bezdyskusyjne, jednakże cuda na dworach Henryka i Bolesława dokonały się w zupełnie innym kontekście. Podobnie, jak w wypadku cudownego obucia księżnej Jadwigi, tak i teraz Bóg dał wyraźny sygnał, że to co robi Jadwiga mu się podoba, że stanął po jej stronie i że wszyscy, którzy będą postępować podobnie, nie mają się czego obawiać, bo w odpowiednim momencie boska pomoc przybędzie.

³²³ O interwencjach Ekberta: *VH*, s. 526; Wilhelma z Modeny: s. 527 i biskupa: s. 527 – 528.

³²⁴ *VK*, XII, s. 697.

³²⁵ *VK*, XIII, s. 698.

³²⁶ *VH*, s. 528 – 529.

Według C.W. Bynum, badającej symboliczne znaczenie pożywienia dla kobiet pełnego i późnego średniowiecza, jedną z najciekawszych cech, jakie można zauważyć w relacjach między kobietami i pożywieniem, jest ich stosunek do eucharystii³²⁷ Szczególne jej znaczenie jako realnej obecności Chrystusa w postaci chleba i wina rozpowszechniło się od XII wieku. Miało ono jednakże o wiele starsze korzenie. Już w II wieku poświadczono jest sprawowanie eucharystii podczas spotkań chrześcijan³²⁸ jednakże ówczesni autorzy w przeciwieństwie do późnośredniowiecznych — uważali obecność Chrystusa w chlebie i w winie za oczywistość, która nie wymagała jakiegokolwiek dowodzenia³²⁹

W pełnym i późnym średniowieczu szczególne zasługi w rozpowszechnianiu kultu Chrystusa w eucharystii wypada przypisać Bernardowi z Clairvaux, który, jak wskazali M.D. Knowles i D. Obolensky, był „zarazem przykładem, jak i przyczyną wzrastania miłości do Zbawiciela”³³⁰ Kult dla eucharystii wiązał się nierozłącznie z czcią dla człowieczeństwa Chrystusa, a szczególnie dla jego męki, która właśnie od XII wieku stała się główną cechą religijności średniowiecznej. Teologiczna nauka o eucharystii była bardzo złożona i obejmowała jej substancjalną, realną i mistyczną formę³³¹ Z punktu widzenia

³²⁷ Zob. C.W. Bynum, *Holy feast*, s. 47; teźże, *Women mystic and Eucharistic devotion in the thirteenth century*, [w:] teźże, *Fragmentation and redemption. Essays on gender and the human body in medieval religion*, Nowy Jork 1991, s. 121 – 125.

³²⁸ Zob. J. Miazek, *Msza święta pierwszych chrześcijan*, [w:] *Eucharystia pierwszych chrześcijan. Ojcowie Kościoła nauczają o Eucharystii*, oprac. M. Starowieyski, Kraków 1987, s. 37. W tomie tym znajduje się wybór tekstów Ojców Kościoła dotyczący eucharystii. Zob. także C.W. Bynum, *Holy feast*, s. 48.

³²⁹ Zob. M. Starowieyski, *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, [w:] *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, s. 9 – 10, na s. 13 – 27 o istocie eucharystii w pierwszych wiekach Kościoła.

³³⁰ Zob. M.D. Knowles, D. Obolensky, *Historia kościoła*, t. 2, s. 202.

³³¹ Szczegółowe rozróżnienie zob. J. Tyrawa, *Eucharystia. Dzieje problematyki*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1983 (1995), kol. 1241 – 1246. Tamże szczegółowa bibliografia na kol. 1247 – 1250. Zob. także relację z teologicznej debaty o eucharystii, toczącej się w X – XIII wieku [w:] M. Rubin, *Cor-*

nauczania Kościoła została najpełniej wyrażona w wyznaniu wiary przedłożonym waldensom z 1208 roku, gdzie czytamy: „wierzymy [...] iż święta Ofiara, to znaczy chleb i wino po konsekracji są **prawdziwym ciałem i krwią** Pana naszego Jezusa Chrystusa. Wierzymy, że dokonuje się ona ani więcej przez dobrego kapłana, ani mniej przez złego, ponieważ dokonuje się nie mocą zasług konsekrującego, ale mocą słów Stworzyciela i mocą Ducha Świętego”³³² (wyróżnienie M.M.). Potwierdzeniem tego stanowiska w oficjalnych dokumentach Kościoła było wyznanie wiary sformułowane na soborze laterańskim IV, gdzie znajduje się fragment: „Jeden zaś jest powszechny Kościół wiernych, poza którym nikt w ogóle nie bywa zbawiony. W nim Jezus Chrystus jest jednocześnie kapłanem i ofiarą. Jego ciało i krew prawdziwie zawarte są w sakramencie ołtarza pod postaciami chleba i wina, przeistoczonymi Boską mocą: chleb w ciało, wino w krew, abyśmy dla ziszczenia się tajemnicy jedności przyjęli od Niego to, co On przyjął od nas”³³³ Jak podkreśliła M. Rubin, sakramentalne rozumienie eucharystii odsunęło ją od innych liturgicznych przejawów wiary, jak choćby kultu relikwii, z którym była wcześniej związana i przeniosło ją na wyższy poziom refleksji religijnej³³⁴

Zmiana substancji, jaka miała miejsce w czasie konsekracji chleba i wina, w początkach XIII wieku została obudowana obrzędem elewacji – podniesienia, podczas którego hostia była pokazywana wiernym i przez nich adorowana. Zwyczaj ukazywania hostii wiernym rozpowszechnił się błyskawicznie w Europie. Często podniesieniu towarzyszył odgłos dzwońców i/lub światło specjalnych świec, a od czasów Grzegorza X (1271 – 1276) wiernym nakazano klęczenie podczas podniesienia. Z eucharystyczną obecnością Chrystusa w hostii była także związana jej adoracja w „grobie pańskim” w czasie wiel-

pus Christi. The Eucharist in late Medieval culture, Cambridge-Newy Jork-Port Chester 1991, s. 14 – 35.

³³² Za: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa, I. Bieda, wyd. 3, Poznań 1980, s. 391 – 292.

³³³ *Breviarium fidei*, s. 637; *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 2, s. 222 – 223.

³³⁴ M. Rubin, *Corpus Christi*, s. 35 – 36.

kiego tygodnia. W niektórych rejonach Europy przenoszono ją w procesji w czasie niedzieli palmowej. Zarówno te zmiany zwyczajów kultowych, jak i kodyfikacje soboru laterańskiego IV wpłynęły na sposoby przechowywania i prezentowania eucharystii i hostii. Miało to duży wpływ na zmiany w sztuce oraz spowodowało powstanie szeregu nowych form zdobniczych³³⁵ Ściśle eucharystycznym świętem było *corpus Christi*, którego, co znaczące, pomysłodawczynią i propagatorką była beginka Juliana z Cornillon (zob. część II). Proces ten był świadectwem istotnej zmiany, jaka zaszła od XII wieku w rozumieniu eucharystii. Wcześniej jej przyjęcie było wyrazem przynależności do wspólnoty, obcowania z innymi wiernymi, pamiątką ostatniej wieczerzy. Od pełnego średniowiecza hostia stała się przedmiotem adoracji, podziwu i czci, czymś dalekim i niedostępnym³³⁶ Obrazem tego zjawiska było przekonanie, że komunię można przyjmować tylko wyjątkowo jako wyraz najwyższego zaszczytu, którego można dostąpić a nawet że jest ona niedostępna dla świeckich³³⁷ Szczególnie wyraźnie podkreślane to było w stosunku do kobiet, które często musiały starać się o specjalne pozwolenie na częste przyjmowanie ciała Chrystusa. Inaczej sytuacja ta wyglądała w zakonach, gdzie reguła, czy też konkretne przepisy regulowały jej częstotliwość. Tak było na przykład w wypadku Kingi, kiedy autor żywota podkreślił, że

³³⁵ Zob. C.W. Bynum, *Holy feast*, s. 54 – 55; E. McDonnell, *The beguines and beghards in medieval culture with special emphasis on the Belgian scene*, New Brunswick-New Jersey 1952, s. 311, J.W. Kowalski, *Historia kultu katolickiego w dobie średniowiecza*, [w:] *Katolicyzm średniowieczny*, red. J. Keller, Warszawa 1977, s. 359; M.D. Knowles, D. Obolensky, *Historia kościoła*, t. 2, s. 202; M. Rubin, *Corpus Christi*, s. 55 – 63; A. Vauchez, *Zwrot duszpasterski w Kościele na Zachodzie*, [w:] *Historia chrześcijaństwa. Religia, kultura, polityka*, t. 5: *Ekspansja Kościoła rzymskiego. 1054 – 1274*, red. A. Vauchez, Warszawa 2001, s. 620 – 621, J. Nowiński, *Ars eucharistica. Idee, miejsca i formy towarzyszące przechowywaniu eucharystii w sztuce wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej*, Warszawa 2000, s. 160 – 218.

³³⁶ Zob. C.W. Bynum, *Holy feast*, s. 53.

³³⁷ Takiemu pojmowaniu eucharystii sprzeciwiały się ustawy soboru laterańskiego IV, które obligowały wiernych do przyjmowania komunii przynajmniej raz w roku. Zob. M. Rubin, *Corpus Christi*, s. 63 – 73; *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 2, s. 258 – 259.

przyjmowała ciało Chrystusa zgodnie z regułą trzynastcie razy w roku³³⁸

W tym samym okresie pojawiły się także szczegółowe przepisy, dotyczące przygotowywania hostii i jej przechowywania. Podawano dokładnie reguły z jakiego ziarna wolno je wypiekać, gdzie i w jakich warunkach można to robić oraz kto może uczestniczyć w całej procedurze. Szczegółowe przepisy określały także sposób przechowywania konsekrowanych hostii, co znalazło także swoje odzwierciedlenie w sztuce, głównie w formie *pyxis* oraz monstrancji³³⁹

Przedstawione powyżej wykładnie doktryny o przeistoczeniu i obecności Chrystusa w eucharystii przywołują sposób myślenia o hostii jako o pożywieniu, jako o zjadanym ciecie i pitej krwi Chrystusa, co miało miejsce podczas przyjmowania komunii³⁴⁰ Znaczenie eucharystii jako pokarmu jest wyraźnie widoczne w opisie narodzin księżnej Kingi. Jak wspomniałem wcześniej, jej matka, Maria Laskaris, zaniepokojona dziwnym ciężarem dziecka w łonie została uspokojona przez Maryję, która jednocześnie przepowiedziała przyszłą świętość dziecka. Wspólnota i jedność Kingi z Jezusem została wyraźnie zaznaczona w podaniu dziecku hostii do zjedzenia i wina do wypicia jako pierwszego pokarmu. Jak dopowiedział autor żywota, po przyjęciu ciała Chrystusa i podaniu kielicha „brama królestwa niebieskiego dla tych dzieciątek stała otworem”³⁴¹ oraz wyjaśnił, że cała sytuacja nie była tylko zachowaniem zwyczaju panującego na dworze Béli IV, ale Kinga „przyjmowanie sakra-

³³⁸ *Żywot świętej Kingi*, s. 71: „Przyjmowała zatem komunię najpobożniej, według zasad [przyjmowania] eucharystii, trzynastcie razy w roku” *VK*, XXIII, s. 706. Reguła Klary z 1253 roku nakazywała przyjmowanie eucharystii tylko siedem razy w roku (*Reguła*, III, 9, [w:] *Wczesne źródła*, t. 2, s. 312). Obowiązująca zapewne w klasztorze starosądeckim reguła Urbana IV z 1263 roku nie precyzowała konkretnej liczby, jednakże wskazywała, że należy spowiadać się dwanaście razy w roku, po czym należy przyjąć komunię. Wyszczególnia ona dziewięć świąt, w których powinno się przyjmować eucharystię (*Reguła zakonnu św. Klary*, VII, [w:] *Wczesne źródła*, t. 2, s. 419).

³³⁹ Zob. M. Rubin, *Corpus Christi*, s. 42 – 48; J. Nowiński, *Ars eucharistica*, s. 202 – 218

³⁴⁰ Zob. C.W. Bynum, *Holy feast*, s. 51 – 52, 255 – 257.

³⁴¹ *VK*, IV, s. 687: *ianua regni celestis eisdem infantulis pateret*.

mentu pojmowała symbolicznie³⁴² Hostia i wino były pierwszym i ostatnim posiłkiem w życiu świętej. W opisie śmierci Kingi znajduje się informacja, że po namaszczeniu księżnej olejami podano jej eucharystię³⁴³ Zaznaczenie w ten sposób ram życia wydaje się bardzo znaczące w kontekście kultu ciała Chrystusa, jaki żywiły święte.

Znaczenie eucharystii było jednakże najsilniej widoczne podczas mszy świętej. Przemiana chleba w ciało i wina w krew była uznawana za centralną jej część, jednakże jak wspomniałem wcześniej, wraz z wprowadzeniem podniesienia rozwinęło się też przekonanie o wyjątkowości tego aktu i związanej z nim sakralności, co z kolei prowadziło do powstania zwyczaju przyjmowania komunii przez kapłana w imieniu zgromadzonych. Wierni uczestniczący we mszy rzadko przyjmowali komunię. Praktyki Kingi, która przyjmowała eucharystię 13 razy w ciągu roku stanowiły zapewne wyjątek, gdyż przepisy soboru laterańskiego IV nakazywały wiernym przyjmowanie sakramentu przynajmniej raz w roku³⁴⁴ Niektórzy jednakże uważali, że kobiety powinny jak najrzadziej przystępować do komunii, gdyż nie potrafią zrozumieć istoty przemiany, która wtedy zachodzi³⁴⁵ Jedynie w wyjątkowych sytuacjach kobiety otrzymywały w czasie wizji pozwolenie na spożywanie hostii tak często, jak tego potrzebowały, nawet codziennie³⁴⁶

Ograniczenia w dostępie do sakramentu oraz uznanie podniesienia hostii i kielicha w czasie przemiany za centralny punkt mszy, zrodziło potrzebę uczestniczenia w tak wielu mszach, jak to tylko było możliwe. Znane są przypadki, kiedy wierni przenosili się z jednego kościoła do drugiego w celu wielokrotnego uczestniczenia w przeistoczeniach³⁴⁷ Autor żywota Jadwigi opisując jej religijność, podkreślił bardzo mocno potrzebę wysłuchiwania wielu mszy, do których odprawiania skłaniała

³⁴² VK, IV, s. 687: *sacramenti sumpcionem figuraliter percepit.*

³⁴³ VK, LXIII, s. 728.

³⁴⁴ VK, XXIII, s. 706.

³⁴⁵ Zob. C.W. Bynum, *Holy feast*, s. 57 – 58.

³⁴⁶ Tak było np. w wypadku Małgorzaty z Kortony. Zob. tamże, s. 58.

³⁴⁷ Zob. tamże, s. 55.

przebywających na dworze kapłanów, a niejednokrotnie popyłała po nowych, gdy nie wystarczały jej nabożeństwa odprawiane przez obecnych³⁴⁸ Kinga i Jadwiga miały także zwyczaj uczestniczenia we mszy od rana do obiadu³⁴⁹ Taka postawa świadczy zapewne o potrzebie częstego adorowania ciała Chrystusa. Spowiednik Jadwigi tak określił jej kult dla sakramentu i mszy świętej: „Nikt z ludzi nie potrafił wyrazić, jak wielkiej pobożności i wiary była święta Jadwiga w zakresie obrzędu mszy i najświętszego sakramentu ciała pańskiego”³⁵⁰

W żywocie znajduje się również opis zachowania Jadwigi podczas przyjmowania eucharystii: „Ilekróć pragnęła przystąpić do sakramentu ciała pańskiego, policzki jej zalewały się takimi strugami łez i umartwiała się wówczas szczególnie takimi modlitwami, klęceniem i leżeniem krzyżem, że żar jej pobożności z wielką zasługą prawdziwie pobudzał do pobożności obecnych”³⁵¹ Również zachowanie Kingi w czasie mszy świę-

³⁴⁸ *Legenda świętej Jadwigi*, s. 54: „Jacy tylko kapłani przybywali na jej dwór, czy to świeccy, czy zakonnicy, prawie nigdy nie mogli go opuścić, dopóki nie odprawili w jej obecności mszy. A jeśli kiedykolwiek zdarzyło się, że na dworze było za mało kapłanów — Jadwiga zaś nie mogła ścierpieć, żeby odprawiano zbyt mało mszy — wzywała zewsząd innych księży, aby uzupełnić nabożeństwa. Jak bowiem kapelanom, nowicjalom dokuczała liczba nabożeństw, tak Jadwidze dokuczało zmartwienie, jeśli jej wielkiej ich liczby zabrakło. Stąd pewien ksiądz ułożył nawet o niej takie wiersze: Jedną mszą księżna się nie zadawała, ilu jest księży, tyle powinno być mszy” *VH*, s. 539.

³⁴⁹ *Żywot świętej Kingi*, s. 56: „Było zaś w jej zwyczaju od rana aż do godzin południowych słuchać mszy i gorąco oddawać się pobożnym modlitwom” (*VK*, XIV, s. 698); *Legenda świętej Jadwigi*, s. 57: „W taki sposób każdego dnia [...] chwaliła Boga, od samego świtu spędzając czas w kościele na modlitwie, dopóki po południu nie zeszła do czekającej na nią służby, aby raczej z niechęcią niż czyniąc zadość własnemu pragnieniu, zejść do pokoju gościnnego w celu przyjęcia jakiegoś skromnego [...] cielesnego posiłku” *VH*, s. 542.

³⁵⁰ *VH*, s. 540: *quante devocionis beata Hedwigis et fidei fuerit circa officium misse atque ad altissimum sacramentum dominici corporis, nullus posset hominum enarrare; Legenda świętej Jadwigi*, s. 55.

³⁵¹ *VH*, s. 540: *Ad sacramentum dominici corporis suscipiendum quando volebat accedere, tanto lacrimarum facies eius infundebatur profluvio et tantis oracionibus, genuflexionibus corporisque prostrationibus se tunc specialiter exercebat, quod fervor devocionis ipsius ad devocionem non inmerito movebat efficaciter intuentes; Legenda świętej Jadwigi*, s. 55.

tej świadczy o głębokim jej przeżywaniu, na przykład jeśli w czasie podniesienia księżna krakowska zbyt mocno zatopiła się w ekstazie, co uniemożliwiało jej obserwowanie hostii, nakładała sobie pokutę³⁵²

Wydaje się, że intensywność przeżyć Jadwigi i Kingi w czasie mszy wskazuje na to, że mimo iż fizycznie nie zjadały one hostii i nie piły wina, przyjmowały sam sakrament w postaci duchowej, odczuwając w sobie obecność Chrystusa. Jadwiga w czasie mszy przede wszystkim obficie płakała oraz przeżywała ją w wielkim uniesieniu, często zwracając uwagę duchową nieobecnością³⁵³ Płakała podczas przyjmowania komunii również Kinga; z tego powodu księżna krakowska nie przyjmowała hostii w okresie Wielkanocy, gdyż w jej przekonaniu zachowanie to obrażało cześć dla Trójcy Świętej, której poświęcała niedzielę³⁵⁴ Wydaje się, że owe modlitwy i uniesienia związane z przeżywaniem mszy stanowiły substytut pokarmu, którego księżne sobie odmawiały. Tak jak realny Chrystus przenikał do hostii, którą adorowały w czasie podniesienia, tak też przenikał do ich ciał, zastępując fizyczny posiłek i powodując, że stawał się on niesmaczny. Najwyraźniej jest to przedstawione we fragmencie żywota Jadwigi: „Słodycz bowiem owej najdoskonalszej uczy, w której brała

³⁵² *Żywot świętej Kingi*, s. 71. „Pewnego razu zaś jakby przeniesiona w stan ekstazy z powodu zapału modlitewnego nie widziała ciała pańskiego i odtąd, gdy się to zdarzało, odprawiała wielką pokutę i wieloma udrami ciało swe umartwiała [...]”, *VK*, XXIII, 706.

³⁵³ *Legenda świętej Jadwigi*, s. 52: „Gdy uczestniczyła też w świętych nabożeństwach w kościele, zastaniała się przed innymi pod zwojami welonu, modląc się i płacząc tak obficie, że księżna Anna [...] odbierając od niej w czasie mszy pocałunek pokoju, ujrzała jej oczy zakrwawione od łez i twarz mokrą od płaczu. Często też widywała ją zatopioną w modlitwie, gdy twarz jej mieniła się to śnieżną białością, to zaróżowieniem, jakby zmieniając się w oblicze anielskie z radosnego uniesienia, w którym pozostawała. [...] I wspomniana księżna Anna i brat Herbort, jej spowiednik, widywali ją często porwaną takim duchowym uniesieniem, że zdawała się być bez zmysłów i czucia” *VH*, s. 537

³⁵⁴ *Żywot świętej Kingi*, s. 71: „w dzień Wielkanocy nie przyjmowała komunii, lecz w wielką sobotę, gdyż dla zachowania czci dla Trójcy Świętej nie mogła płakać w dzień niedzielny” *VK*, XXIII, s. 706.

udział całą duszą, tak dalece odmieniła gust jej serca, że był jej niemiły smak codziennego posiłku”³⁵⁵

Jak wspomniałem wcześniej, jednym ze sposobów przyjmowania eucharystii był sakrament duchowy, kiedy kapłan w imieniu wiernych przyjmował hostię. Taki sposób przyjmowania komunii powodował szczególne uświęcenie celebransa. Bardzo wyraźnie widoczne jest to w stosunku Jadwigi do osób duchownych. W jednym z fragmentów jej żywota czytamy: „Uważając zaś, że duchowni sprawują tak wysoką godność, że w sakramencie ołtarza dotykają pana nieba i ziemi, i że codziennie sprawują takie sakramenty, dzięki którym, za sprawą Bożej cnoty, dusza wiernych uświęca się i odzyskuje czystość, kapłanów i duchowieństwo, czy to świeckie, czy zakonne, miała w wielkim poszanowaniu”³⁵⁶ Jednakże nie wszyscy kapłani zasługiwali według Jadwigi na taki sam szacunek, szczególne względy należały się tym, którzy w pobożny sposób i sumiennie odprawiali msze³⁵⁷ Informacja ta jest bliska tym przekazom, które podają, że szereg świętych kobiet w XIII i XIV wieku potrafiło po smaku hostii określić, czy dany kapłan był dość pobożny, a przede wszystkim czy żył w czystości. Sprofanowana hostia była wtedy zwracana, a kapłan demaskowany³⁵⁸

Duchowny jako człowiek poświęcony miał prawo dotykać i spożywać ciało Chrystusa. Sam sakrament powodował jednak,

³⁵⁵ VH, s. 543: *Dulcedo namque illius superni, cui tota mente inherebat, convivii adeo cordis ipsius immutaverat gustum, ut eam sapor cibi corporei minime delectaret; Legenda świętej Jadwigi, s. 57.*

³⁵⁶ VH, s. 540: *Considerans autem, presbiteros tante dignitatis esse, ut dominum celi et terre in sacramento tractarent altaris, quodque illa conferrent sacramenta cottidie, quibus assistente divina virtute fidelis sanctificatur et mundicie redditur anima, sacerdotes et omnem clerum, sive seculares essent sive religiosi, in magna reverencia habuit...; Legenda świętej Jadwigi, s. 55.*

³⁵⁷ *Legenda świętej Jadwigi, s. 55: „Uczuciem szczególnej miłości obdarzała tych kapłanów, o których wiedziała, że sumiennie celebrują msze. Nie ulega więc wątpliwości, że miłowała mocniej tych, którzy okazywali większą pobożność w częstym odprawianiu mszy” VH, s. 540.*

³⁵⁸ Jest to jeden z wyróżnionych przez Petera Browe cudów eucharystycznych. Zob. P. Browe, *Die Eucharistischen Wunder des Mittelalters*, Wrocław 1938. Pozycję tę znam pośrednio z pracy C.W. Bynum, *Holy feast*.

że uświęcał się on w jeszcze większym stopniu; pośrednictwo kapłana przenosiło w ten sposób na wszystko, czego sam dotykał. Przekonanie takie wywodzi się z kultu hostii jako relikwii, która przekazywała swoją moc poprzez dotyk. Wyraźnie jest ono widoczne w przedstawionej w żywocie Jadwigi czci dla spożywanych przez duchownych posiłków i resztek, które z nich pozostawały. W tekście znajduje się ciekawy fragment, poruszający ten temat. „A ponieważ potrawy osób duchownych uważała za pokarm świętych aniołów [...] po posiłku osób duchownych, z którymi czasami wspólnie spożywała wieczerzę, zbierała resztki pokarmu dla siebie, i zachowywała niczym relikwie świętych jako pokarm dla siebie z najwyższą czcią [...]. Pokarmem wszystkich ubogich, a zwłaszcza pobożnych, których uważała za panów swoich, przewodzących jej nie ze względu na bogactwo, ale świętość, delectowała się tak dalece, że pokarm ów uważała za relikwie”³⁵⁹ Traktowanie owych okruchów i pokarmów jak relikwie przenosiło je do sfery *sacrum*, do rzeczywistości niedostępnej zmysłom, ale obecnej w przedmiotach, które miały z nią kontakt. Duchowni przez to, że zostali poświęceni, konsekrowani świętymi olejami, stali się pośrednikami między eucharystycznym Jezusem a światem realnym. Poprzez dotykanie hostii ich ręce zostały dodatkowo uświęcone. To przekonanie przebija w opisie nakładania rąk w czasie burzy przez kapłana na głowę księżnej. Znajduje się tam wyraźne wskazanie, że ręce kapłana są święte³⁶⁰ W wypadku okruchów pożywienia ten kontakt był jeszcze bliższy, albowiem przechodziło ono nie tylko przez ręce kapłana, ale i przez jego usta, które można uznać za otwór ciała, przez który do wnętrza kapłana wnikało *sacrum* w postaci ciała Chrystusa. Dotknięcie ust osoby duchownej, która spożywała eucharystię

³⁵⁹ VH, s. 522–523: *Et quia [Jadwiga] cibos religiosarum personarum reputabat ut angelorum escam sanctorum [...] post refectonem religiosorum, quos coram se quandoque faciebat discumbere, panis peripsima collectum veluti sanctorum reliquias sibi pro cibo cum summa reverencia conservabat [...] Pauperes omnes et precipue religiosos, quia reputabat dominos suos, non quidem divitiis sed sanctitate sibi prelatos, ideo de ipsorum delectabatur ciborum reliquiis manducare; Legenda świętej Jadwigi, s. 38.*

³⁶⁰ VH, s. 540: *sacras manus pro scuto protectionis dominice.*

było zatem równoznaczne z przejściem jej mocy i przekazaniem jej dalej. Kawalki, okruchy, które spadły z ust kapłanów miały właśnie taką moc i powinny być zebrane, jak resztki ciała Chrystusa z pateny.

Wskazane wyżej praktyki świętych księżnych związane z pożywieniem prezentują zatem szeroką gamę zachowań. Najbardziej widoczną były posty, które w wypadku księżnych wykraczały daleko poza ogólnie przyjęte w religii chrześcijańskiej ramy. Księżne rozszerzały okresy, w których pościły oraz minimalizowały zakres spożywanych pokarmów. Równie silnie obecne są działania związane z kontrolowaniem sfery pożywienia przez jego rozdawnictwo i rozmnażanie. Poprzez tego typu działania święte również manipulowały zarówno swoim wizerunkiem, jak i otoczeniem. Ich postawy w tym zakresie były motywowane na płaszczyźnie religijnej (oczyszczenie ciała w celu uzdrowienia duszy, kult świętych), ale i społecznej (pomoc głodującym).

Jednym z najważniejszych religijnych przejawów praktyk związanych z pożywieniem było identyfikowanie eucharystii nie tylko z pokarmem mistycznym, ale i realnym, którego przyjęcie było utożsamiane z unią z cierpiącym Chrystusem. Powiązanie to najsilniej było realizowane w kulcie człowieczeństwa Chrystusa, jego ran i cierpień, jakich doznawał.

4. Ciało umęczone

Historycy zajmujący się dziejami kobiecej religijności w późnym średniowieczu podkreślają fakt zaostżenia postaw wobec cielesności, które można obserwować w żywotach świętych kobiet XIII i XIV wieku. Jak wskazała jedna z badaczek tego zagadnienia, nasza wiedza na temat łacińskich synonimów bicia gwałtownie wzrasta w XIII wieku³⁶¹ Należy też wyraźnie podkreślić, że zjawisko to znacznie wyprzedza ruchy zrodzone z niepokojów społecznych związanych z czternastowiecznymi

³⁶¹ Zob. C.W. Bynum, *Holy feast*, s. 210.

klęskami, jakie dotknęły średniowieczne społeczeństwo i jako takie ma raczej niewiele wspólnego z elementami ekspiacyjnymi, obecnymi w tamtych ruchach. Trzynastowieczne postawy wobec ciała, z jakimi mamy do czynienia w ówczesnych żywotach, wynikały, jak się wydaje, z dwóch przyczyn. Jedną z nich było rozprzestrzenianie się od XII wieku ruchów ewangelicznych *imitatio Christi*, które w XIII wieku przybrały formę kultu dla cielesnej postaci Chrystusa, a przede wszystkim jego męki³⁶² Drugim elementem, na jaki wskazują badacze, zajmujący się tym zagadnieniem, jest zmiana nastawienia do ciała kobiecego, związana z uaktywnieniem się kobiet wewnątrz Kościoła, a także generalnie w społeczeństwie³⁶³ Ta wzmożona aktywność była czymś wyjątkowym w porównaniu z wcześniejszymi okresami, a jednym z jej elementów było dążenie do cielesnej autonomii, wyrażającej się w dążeniu do kontrolowania swojego ciała i uniezależnieniu go od dominacji rodu i stereotypów społecznych. W takim rozumieniu dręczenie ciała nie było jego karaniem, ale wyróżnieniem, elementem zbliżania się do cierpiącego na krzyżu Chrystusa (a niekiedy i stawania się nim), a także skrajnym sposobem uzyskania niezależności od więzów rodowo-mażeńskich³⁶⁴

Kluczowym elementem wydaje się jednakże w tym wypadku być nawiązanie do męki Chrystusa, połączone z mistycznym utożsamieniem jego cielesności z kobiecością. Jak wskazałem wcześniej idea ta jest szeroko udokumentowana zarówno w pismach mistyczek, jak i sztuce tego czasu³⁶⁵

Nawiązanie do naśladowania męki Chrystusa znajduje się w jednym z opisów praktyk ascetycznych Jadwigi. Autor żywota tak przedstawił postawę księżnej: „Aby móc żyć dla Chrystusa, który za wszystkich poniósł śmierć, święta Jadwiga leżąc na ziemi umartwiała członki swego ciała chłostą, przyjmując co

³⁶² Zob. C.W. Bynum, *The female body and religious practice in the later Middle Ages*, [w:] *Fragment of a history of the human body*, red. M. Fehler, R. Naddaff, N. Tazi, t. 1, Nowy Jork-Cambridge 1989, s. 171–172.

³⁶³ Zob. C.W. Bynum, *The female body*, s. 172–174.

³⁶⁴ O tych zagadnieniach, zob. szeroko C.W. Bynum, *Women mystics*; tejsze, *The female body*.

³⁶⁵ Zob. część II, rozdział 2.4.

dzień krzyż udręczenia, i postępując mężnym krokiem za Chrystusem nie bała się jako owieczka pójść na zabicie dla miłości tego, który dla nas wszystkich z niezmiernej miłości zechciał ponieść śmierć na krzyżu”³⁶⁶ Księżna stawiała się więc na miejscu Jezusa i czyniła wszystko na jego pamiątkę, a raczej na pamiątkę miłości, jaką obdarował on ludzkość. Autor żywota zanotował: „W ciele swym zabijała grzechy mieczem cierpienia, opanowywała występłą myśl, poskramiała popędy zewnętrznych zmysłów i kształtowała [w sobie] wewnętrznego człowieka ku większej obfitości łaski i wzrastaniu cnót”³⁶⁷ Chłosta, której Jadwiga poddawała się samodzielnie, była też uzupełniana biczowaniem przez służące. Żywot zawiera zeznania niejakej Demundy oraz siostry Wiktorii, która opowiadała, że księżna kazała się chłostać do krwi. Częstotliwość tych zabiegów, podobnie jak w wypadku postów i okresowej wstrzeźmięźliwości seksualnej wyznaczał rok liturgiczny; autor wymienił wielki post, wigilie świętych, suche dni czterech pór roku, a szczególnie podkreślone zostały noce z piątku na sobotę jako dni męki pańskiej³⁶⁸

Praktyki te miały konkretny cel, który najkrócej można określić jako poskramianie ciała w celu osiągnięcia wewnętrznej harmonii. Nie ma mowy o jakiegokolwiek formie samodestrukcji czy nadmiernym wyniszczeniu ciała; harmonia między obowiązkami i konieczną do ich spełnienia energią była dla

³⁶⁶ *VH*, s. 526: *Ut Cristo, qui pro omnibus mortuus est, vivere posset, beata Hedwigis membra sui corporis super terram continue mortificabat penarum flagellis cruce cotidiane castigacionis accipiens, et post Christum virili gressu incedens non formidabat pro ipsius amore sicut occisionis ovicula fieri, qui pro omnibus ex nimia dilectione voluit crucifigi; Legenda świętej Jadwigi*, s. 42.

³⁶⁷ *VH*, s. 526: *In carne enim sua trucidabat afflictionis gladio vicia, bestiales motus frenabat, domabat lasciviam sensuum exteriorum ad uberioremque gratiam et profectum virtutum interiorem hominem disponebat; Legenda świętej Jadwigi*, s. 42.

³⁶⁸ *VH*, s. 534. Wyróżnienie pani Demundy i siostry Wiktorii zdaje się wskazywać, że Jadwiga praktykowała chłostę jeszcze na dworze, a następnie kontynuowała w klasztorze trzebnickim. Również Anna kazała się służącym biczować: „przyjmowała dyscypliny od pewnej swojej służącej” *VA*, s. 658: *disciplinas accipiebat a quadam pedissequa sua*.

Jadwigi bardzo istotna. „Uważała swoje ciało za osła duszy” (*asinum anime, corpus suum videlicet*³⁶⁹), którego należy pokrozić i zmusić do pracy i posłuszeństwa. Zbyt wycieńczone ciało, które nie mogłoby spełniać dobrych uczynków duszy, byłoby bezużyteczne; praktyki ascetyczne, które doprowadziłyby do takiego stanu, byłyby więc czynami grzesznymi, gdyż unieruchamiałyby duszę³⁷⁰

Osiół został w tym fragmencie przywołany jako zwierzę, na którym Chrystus wjechał do Jezolimy w niedzielę palmową [Mt 21, 2 – 7] i przez to stał się narzędziem w rękach Syna Bożego. Jednakże w chrześcijaństwie funkcjonowała też inna symbolika osła, w której był on uosobieniem samolubstwa, głupoty, a przede wszystkim pożądlivosti cielesnej³⁷¹. W takim rozumieniu pojawia się ciało jako „brat osiół” w drugim żywocie świętego Franciszka autorstwa Tomasza z Celano. Kiedy diabeł sprowadził na Franciszka „podniętę cielesną”, ten zaczął się biczować i dręczyć, przemawiając jednocześnie do ciała, jak do kogoś zewnętrznego i nazywając je właśnie „bratem osłem”³⁷². W takim rozumieniu praktyki Jadwigi nabierają innego wymiaru – dręczenie ciała nie było już tylko przystosowywaniem go do poleceń duszy, ale było tłumieniem natury ludzkiej, która była uważana za popędliwą i grzeszną. Przygaszona poprzez praktyki ascetyczne stawała się posłuszna rozkazom duszy i zbliżała się do doskonałości. Takie rozumienie relacji między ciałem i duszą z pozoru było bliskie dualistycznym koncepcjom, które w interesującym okresie były obecne we wspólnotach katarskich, jednakże w żywotach świętych kobiet miało ono inny charakter. Nie było w nich negacji materii i cielesności tak charakterystycznej dla dualistycznych podejść; ciało miało być raczej narzędziem do zadań wyznaczonych przez duszę, nie jest jego przeciwieństwem, ale sługą. Poprzez kontrolowanie jego popędów można było

³⁶⁹ *VH*, s. 527.

³⁷⁰ *VH*, s. 527

³⁷¹ O symbolicie osła w kulturze chrześcijańskiej, zob. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tł. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990, s. 285 – 288.

³⁷² Tomasz z Celano, *Życiorys drugiego świętego Franciszka z Asyżu*, [w:] *Wczesne źródła franciszkańskie*, t. 1, rozdz. LXXXII, 116, s. 147.

łatwiej zmusić ciało do wypełniania duchowych celów. Poza tym, we wszystkich aktach ascezy związanych z cielesnością wyraźnie przebija motyw naśladowania Chrystusa, który swe ciało pozwolił ukrzyżować, aby służyło zbawieniu i odkupieniu. W jednym z fragmentów żywota biograf podaje, że Jadwiga „ciało swoje krzyżowała wraz z grzechami i pożądliwościami” (*carnem suam crucifixerit cum viciis et concupiscenciis*³⁷³), podkreślając w ten sposób motyw *imitatio Christi*.

Inną formą dręczenia ciała było noszenie sukni z końskiego włosia oraz ostrych opasek na lędźwiach. Ten zwyczaj praktykowały wszystkie święte księżne, a Salomea nosiła nawet kilka włosiennic, jedną na drugiej. „[...]” ciało umartwiała przez [noszenie] potrójnej włosiennicy, z których pierwsza była zrobiona z sierści końskiej prosto łączonej, druga była delikatniej zszywana z podobnej sierści, trzecia zaś była zszywana z sierści końskiej i konopi³⁷⁴. Kinga zaś nosiła pas z końskiego włosia na biodrach, który prawie każdej nocy powodował krwawienia³⁷⁵. O księżnej Annie wiadomo, że zakładała włosiennicę na gołe ciało³⁷⁶. Nakładanie włosiennicy powodującej rany na lędźwiach, pojawia się też w żywocie Jadwigi. Z dalszego opisu wynika, że tego rodzaju „bielizna” bywała prezentem dla księżnej od duchownych. Dowiadujemy się też, że się zużywała i była zastępowana nowymi egzemplarzami³⁷⁷. Otoczenie księżnej, podobnie jak w wypadku chodzenia bosy, uważało noszenie włosiennicy za zwyczaj niezdrowy. Księżna Anna angażowała spowiednika Jadwigi, Herborda, do nakazania jej zaprzestania owego zwyczaju.

³⁷³ *VH*, s. 535.

³⁷⁴ *VS*, I, 5, s. 779: *corporis maceracione per cilicia triplicia, quorum unum erat factum de pilis equinis pure nodatum, aliud subtilius de consimilibus pilis nodatum, tertium vero de pilis equorum et canapo contextum fuit; Życiorys Salomei*, s. 208.

³⁷⁵ *Żywot świętej Kingi*, s. 42: „ona zaś zwyczajem świętej Cecylii, ubierała pod spodem na biodra swego ciała szorstką szatę z włosia końskiego, tak że prawie każdej nocy jej delikatne ciało krwawiło” *VK*, V, s. 690.

³⁷⁶ „Zrobiła też opaskę z włosów końskich, którą nosiła pod suknią na gołe ciało” *VA*, s. 658.

³⁷⁷ *VH*, s. 533.

Autor podał przy tym, że wszystkie te zabiegi podejmowane były w celu ochrony zdrowia księżnej³⁷⁸

Włosiennica była w kulturze chrześcijańskiej uznana za szatę pokutną, za ubiór, który nosili grzesznicy, chcący się oczyścić przed ważną decyzją lub też chcący zmasać grzechy z przeszłości. Pojawia się już w *Biblii* i była częstym elementem krajobrazu religijnego³⁷⁹ W wypadku świętych księżnych, włosienica wydaje się być jednym z elementów mających poskromić cielesną naturę. Szczególnie owe opaski zdają się na to wskazywać. Miejsce ich założenia (biodra, lędźwie) były uważane za siedlisko pożądliwości i grzeszności. Dręczenie tych fragmentów ciała prawdopodobnie wskazywało na seksualny charakter tego typu zabiegów. Poskramianie seksualności było w wypadku kobiet szczególnie znaczące, gdyż wiązało się z poskramianiem zagrożenia, jakie kobieta niosła dla całej ludzkości. Tłumienie kobiecej seksualności było także ciągłym odkupianiem grzechu pierwotnego, który w średniowieczu był odczytywany z tej perspektywy.

Jednym z elementów zwracających uwagę w praktykach ascetycznych, takich jak chłosta, noszenie włosienicy czy wspomniane wcześniej chodzenie boso, było poszukiwanie bólu. Jednakże działania te nie miały nic wspólnego z potrzebami masochistycznymi, ale raczej były związane z czcią dla ran Chrystusa i związanym z nimi bólem. Biograf Kingi na przykład opisywał jej nabożeństwo do ran Chrystusa, które polegało na ciągłym paleniu pięciu świec w komnacie³⁸⁰ W następnej części znajduje się z kolei opis praktyk księżnej, które miały zmierzać do zadania sobie cierpienia i odczuwania nieprzyjemności. Czytamy zatem, że Kinga nosiła tym grubsze ubranie im było cieplej, a tym cieńsze im było zimniej³⁸¹ Podobnie Jadwiga nosiła zimą bardzo cienką suknię³⁸² Kinga

³⁷⁸ *VH*, s. 533.

³⁷⁹ O symbolice włosienicy, zob. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 443.

³⁸⁰ *Żywość świętej Kingi*, s. 96: „święta Kinga zawsze w swojej izdebce paliła pięć świec na cześć pięciu ran Chrystusa” *VK*, XLVII, s. 721.

³⁸¹ *VK*, XLVIII, s. 721.

³⁸² *VH*, s. 529–530.

kazała także zimą zagrzewać wodę w kotłach, a następnie otoczona parą wychodziła na mróz, zamrażający ową parę. Dodatkowo kazała ogrzewać brudne szmaty, wydzielające niemiły zapach, którym się umartwiała³⁸³ Wszystkie te działania były podejmowane w imię czci dla męki Chrystusa. Jednakże, jak się wydaje, najbardziej widoczny był ów kult we wspomnianym już zwyczaju chodzenia boso, który praktykowały zarówno Jadwiga, jak i Kinga. Bardzo istotne wydają się krwawe ślady, które zostawiały po sobie święte. Jadwiga zostawiała je jak pisze biograf na śniegu i trawie³⁸⁴, zaś Kinga odwiedzała boso kościoły specjalnie przechodząc przez ostre skały, ciernie i osty, aby poranić swoje nogi³⁸⁵ Jednym z bardziej wyrazistych był opis, w którym niejaki Mikul, wychowawca Kingi odnalazł ją w kościele, idąc po krwawych śladach stóp księżnej na śniegu³⁸⁶ Występujące w tym fragmencie odciski stóp są zapewne symbolem wędrowki, która prowadzi wiernego do Chrystusa-Kościoła. Krwawe ślady stóp mogą w takim wypadku wskazywać na drogę, którą przebył Jezus, na swoją mękę³⁸⁷ Stąd z kolei rany, które księżne miały na stopach były *quasi*-stygmatami, otrzymanymi nie poprzez łaskę, ale drogą samoudręczenia, poprzez zjednoczenie z Chrystusem w odczuwaniu bólu. Również opis samych ran na stopach zdaje się to sugerować. Świadkowie podali, że skóra na stopach księżnej Jadwigi była twarda i pokryta bliznami, że znajdowały się na niej pęknięcia grube na palec, w których znajdowała się zakrzepła krew, błoto, a nawet patyki. Kiedy córka Jadwigi, Gertruda w geście pokory obmywała stopy zakonnicom i przy okazji matce wszyscy mogli zauważyć te rany³⁸⁸ Jednocześnie kontakt bosych stóp księżnej

³⁸³ *VK*, XLVIII, s. 721.

³⁸⁴ *VH*, s. 532.

³⁸⁵ *VK*, IX, s. 695 – 696.

³⁸⁶ *Żywot świętej Kingi*, s. 46: „do kościoła [...] gdzie święta pani pozostawała na pobożnych modlitwach, i zaznaczyła swoją drogę plamami krwi ze stóp i czerwonymi ich śladami” *VK*, VI, s. 691.

³⁸⁷ O symbolicznych śladach stóp, zob. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 355 – 356.

³⁸⁸ *VH*, s. 532.

z posadzką kościoła wywoływał w jej ciele dziwne reakcje, które powodowały cudowne ocieplenie się podłoża, w ten sposób, że księżna nie czuła zimna³⁸⁹

Jak się wydaje wszystkie te działania chłosta, noszenie włosiennicy, chodzenie boso, wystawianie się na działanie mrozu związane z poszukiwaniem bólu, jednoczyły święte kobiety z Chrystusem. Dlatego właśnie nie był on, jeżeli można tak powiedzieć, nieprzyjemny, gdyż był bólem Chrystusa, bólem jego ciała w czasie męki.

Warto wspomnieć jeszcze o innym sposobie kontrolowania cielesności praktykowanym przez księżne, a mianowicie o powstrzymywaniu się od snu. Wskazana w żywotach rezygnacja z wygodnego posłania była zapewne elementem odrzucenia luksusu i przyjęcia postawy dobrowolnego ubóstwa, ale równocześnie wywoływaniem wskazanych wyżej nieprzyjemnych doświadczeń. Stąd Jadwiga „nie kładła się dla odpoczynku na łożu przygotowanym dla niej stosownie do książęcej godności, lecz po długich modlitwach wieczornych zasypiała zmorzona snem albo na gołych deskach, albo na podłodze pokrytej skórą zwierzęcą. Jeśli zaś była niekiedy zmuszona ulżyć trochę osłabionemu, choremu lub nazbyt wyczerpanemu ciału, od czasu do czasu kładła się, by móc odpocząć, na słomie zawiniętej w koc lub na zwykłym worku”³⁹⁰ Fragment ten jest uzupełnieniem praktyk Jadwigi, w których odrzuciła ona należne jej ze względu na urodzenie

³⁸⁹ *Legenda świętej Jadwigi*, s. 45: „Zdarzyło się pewnego razu w porze zimowej, że gdy trwała przez dłuższy czas w swym pobożnym ćwiczeniu, jedna ze służących, która na nią czekała bardzo zziębła, zmuszona była jej wyznać, że dłużej nie wytrzyma jak wtedy myślała takiego srogiego mrozu. A na to [Jadwiga] ustępując jej część miejsca, na którym stała bosymi stopami, poleciła służącej tam stanąć. Co gdy uczyniła służąca ustąpił nieznośny mróz, przyjemne ciepło przyniosło jej ulgę” *VH*, s. 530.

³⁹⁰ *VH*, s. 533 – 534: *In lecto sibi secundum ducalem decenciam preparato ad quiescendum se non desposuit, sed aut super tabulas ligneas, aut super pavementum scorio tectum, quando eam sopor opprimeret post longas oracionum in sero vigiliis, repausabat. Si autem cum iam debili et infirmo aut nimis fatigato corpore volebat aliquando indulgentius agere in stramentis filtro coopertis aut in saccone, ut quiescere posset, pro tempore se locavit; Legenda świętej Jadwigi*, s. 48.

luksusy, ale dalsze fragmenty żywota też przedstawiają inne aspekty związane ze snem księżnej. Jadwiga wstawiała bowiem zanim zadzwoniono na jutrznię, później zaś nie kładła się już do łóżka, tylko spędzała czas na modlitwie i czuwaniach³⁹¹ Biograf wspominał, że w czasie owych medytacji sprawiała swojej duszy chłostę, obficie płacząc, którą to uzupełniała fizyczną chłostą za pomocą bicia³⁹² O nocnych modlitwach wspominał również biograf Salomei. Mówi on o fizycznym zmęczeniu, które odczuwała księżna halicka po modlitwie. Koloman, który niekiedy widział modlącą się w nocy żonę, mówił do niej: „przyjaciółko moja, wystarczy ci tych trudów, które już podjęłaś dla pana Boga; poniechaj ich, abyś umęczona wysiłkiem nie popadła w chorobę”³⁹³

Modlitwa została zatem przedstawiona jako praca, którą wykonywały święte. Takie ujęcie stanowiło zerwanie z długowiekową tradycją odrębnej klasy tych, którzy zawodowo zajmowali się modlitwą mnichów. *Oratores* średniowiecznego społeczeństwa mieli monopol na modlitwę, reszta wiernych mogła najwyżej za pomocą gestów uczestniczyć w liturgii. Reforma Kościoła, którą można obserwować od schyłku XI wieku, otworzyła sferę *sacrum* dla świeckich, pozwoliła im czynnie uczestniczyć w zarezerwowanej do tej pory dla nielicznych czynności, jaką była modlitwa. Księżne XIII wieku były dziedziczkami swoich poprzedniczek, mistyczek z XII wieku, które własnym głosem rozmawiały z Bogiem. Jednakże kobiety trzynastowieczne poszły jeszcze dalej, stały się tymi, które przejęły modlitwę nie tylko jako element rozmowy z Bogiem, ale także pracę³⁹⁴

Modlitwa w żywotach świętych kobiet była trudem, który Bóg nagradzał. Biograf Jadwigi wspominał, że kiedy Salomea była bardzo zmęczona modlitwą, usłyszała głos, mó-

³⁹¹ *VH*, s. 534.

³⁹² *VH*, s. 534.

³⁹³ *VS*, I, 2, s. 778: *Amica mea, sufficiunt tibi labores iam pro domino Deo facti; desiste amodo, ne fatigata labore infirmitate preoccuperis; Życiorys Salomei*, s. 207.

³⁹⁴ Być może w takim rozumieniu modlitwy można doszukać się śladów cysterskiego pierwowzoru żywota księżnej śląskiej.

wiący z nieba *consummatum est*³⁹⁵ Jest to przykład, wskazujący, że poprzez modlitwę można stać się Chrystusem. Owe słowa wypowiedział bowiem Jezus, konając na krzyżu. Jak wspomina autor żywota księżnej halickiej, Salomea po usłyszeniu tego przesłania nie dbała już o to, co mogło zapewnić jej życie na ziemi, gdyż wiedziała, że dla ziemskiego świata już umarła, podobnie jak Zbawiciel i że dla Boga jej dusza znajduje się już w niebie³⁹⁶ Również Jadwiga poprzez modlitwę znajdowała bezpośredni kontakt z Bogiem. W żywocie wspomniane są jej rozmowy z Chrystusem, które bardzo często odbywały się w ustronnych miejscach z dala od zgiełku świata. Księżna specjalnie wyszukiwała oddalone od ludzi miejsca, aby tam w spokoju i z dala od oczu obcych znajdować kontakt z Najwyższym³⁹⁷ Biograf wspominał, że całe jej życie było modlitwą, gdyż wszystko, co czyniła, czyniła z myślą o Bogu. Podobnie jak Salomea, Jadwiga również uzyskała potwierdzenie wysłuchania swoich modlitw. Autor żywota zanotował, że w czasie modlitwy pod krucyfiksem Chrystus oderwał jedną dłoń od krzyża i pobłogosławił nią księżnę³⁹⁸

Ciało Jadwigi nabierało w czasie modlitwy nadzwyczajnych właściwości, które były zdefiniowane jako skutek żarliwych czuwań. W żywocie znajdują się opisy, jak ciało księżnej wydzielało nadzwyczajne ciepło mimo otaczającego ją zimna, a także jak następnie emanowało i ogrzewało otoczenie³⁹⁹ Również nieziemska jasność biła z ciała Jadwigi, jasność tak niespotykana, że wprowadzała bojaźń w serca przypadkowych obserwatorów⁴⁰⁰ Najbardziej jednak niezwykle było to, że księżna podczas medytacji unosiła się nad ziemią

³⁹⁵ *Życiorys Salomei*, s. 208: „Opowiadają także, że kiedy była zmęczona ze względu na długotrwałe modły, a zdawało się brakować jej sił, tak oto odpoczywając, ale nie śpiąc, usłyszała głos mówiący do niej z nieba: dokonano się” *VS*, I, 4, s. 778.

³⁹⁶ *VS*, I, 4, s. 778.

³⁹⁷ *VH*, s. 536.

³⁹⁸ *VH*, s. 521.

³⁹⁹ *VH*, s. 529 – 530.

⁴⁰⁰ *VH*, s. 537.

i lewitowała w powietrzu w smudze światła⁴⁰¹ Wszystkie te elementy wskazują, że podczas modlitw i czuwań księżna nawiązywała bezpośredni kontakt z Bogiem i że Chrystus wysłuchiwał jej modlitw i prośb.

Stałym elementem ascezy i kontaktów z Bogiem poprzez modlitwę była w żywotach tajemnica, która otaczała owe praktyki. Księżne nie chciały, by otoczenie dowiedziało się o tym, co dzieje się z ich ciałem. Otaczający je ludzie mieli dostrzegać jedynie uczynki, które wypełniało posłuszne duszy ciało. Tak więc kiedy Jadwiga nosiła włosiennicę, przykrywała ją rękawami płóciennymi, aby oszukać oczy postronnych⁴⁰² Również Salomea rąbek jednej ze swoich sukni z włosów ukazała tylko na polecenie spowiednika⁴⁰³ Owa tajemnica otaczała również chłostę księżnej Jadwigi. Pani Demunda w czasie zeznań najpierw dała do zrozumienia, że osobą, którą biczowała była księżna Jadwiga, a następnie autor szeroko zrelacjonował, jak w nocy odgłosy chłosty rozchodziły się po dworze⁴⁰⁴. Również rany powstałe na stopach w wyniku chodzenia boso były otoczone tajemnicą i tylko w sytuacjach przypadkowych były widziane przez córkę Jadwigi, Gertrudę, oraz siostry trzebnickie, Julianę i Jutę. Z ich zeznań autor zaczerpnął informację, że „stopy jej, którymi stapała po ziemi, były zgrubiałe i twarde, miały wiele blizn po skaleczeniach, tak wielkich, że mogła się w nich zmieścić spora gałązka lub nawet więcej, że można było włożyć palec”⁴⁰⁵

Rozważając praktyki ascetyczne świętych księżnych jako całość, na plan pierwszy wysuwa się, podkreślana już wielo-

⁴⁰¹ *Legenda świętej Jadwigi*, s. 53: „ciało jej na ziemi otaczało światło i było widać, że unosiło się w powietrzu”, *VH*, s. 538.

⁴⁰² *VH*, s. 532.

⁴⁰³ *VS*, I, 5, s. 690.

⁴⁰⁴ *VH*, s. 534 – 535.

⁴⁰⁵ *VH*, s. 531. *Calcanei eius, quibus nudatis terram terebat, grossi erant et duri, multas habentes et adeo magnas fissuras, quod in eis magna poterat collocari festuca, immo quod amplius est, inponi digitus potuit; Legenda świętej Jadwigi*, s. 46.

krotnie, potrzeba poszukiwania sposobu manifestowania religijności. Rozwiązaniem, które jest widoczne w analizowanych żywotach, były szeroko rozumiane praktyki, dotyczące cielesności (biczowania, posty, samookaleczenia, noszenie określonego stroju, noszenie włosiennicy, chodzenie bez butów itp.). Ciało, nad którym księżne się znęcały, jawi się jako jedyne, dostępne wszystkim kobietom narzędzie manipulacji. Księżne poprzez posiadanie majątku czy autorytetu, a raczej przez ich odrzucenie mogły dodatkowo wzmocnić wymowę ascezy ciała. Środki te jednakże nie były dostępne wszystkim – takim powszechnym narzędziem było wyłącznie ciało.

Drastyczne z punktu widzenia naszej kultury zabiegi związane z ciałem nie miały jednakże jak się wydaje za zadanie negacji cielesności, lecz jak wskazała C.W. Bynum, jego supremację i wywyższenie. Świadczy o tym wiele faktów, ale najbardziej powiązanie dręczenia ciała z męką Chrystusa. Element *imitatio Christi* widoczny wyraźnie w motywacjach świętych księżnych przyjmował jak najbardziej realną formę nawiązującą do cielesności Chrystusa. Biczowania, *quasi*-stygmaty, poszukiwanie bólu, wystawianie się na działanie warunków atmosferycznych, różnego rodzaju gesty modlitewne, mające kaleczyć ciało, były bezpośrednim nawiązaniem do Chrystusowego cierpienia. W ostatecznych wypadkach, przy wzmocnieniu modlitwą było to, jak wskazała C.W. Bynum, stawanie się Chrystusem. Pogardzane przez teologów i społeczeństwo ciało kobiece zyskiwało w ten sposób trudną do przecenienia nobilitację, która prowadziła wprost do boskości.

Położenie nacisku na motyw *imitatio Christi* wiązało się też z innym elementem kobiecej religijności. Była to w gruncie rzeczy, obok swej oczywistej żarliwości, religijność prosta, popularna, pozbawiona teologicznych subtelnosci, traktująca przekaz *Ewangelii* dosłownie, bez filtra komentarza. Była to religijność, którą trudno skłonić do racjonalizacji postaw, co widoczne jest choćby w zdecydowanym sprzeciwie wobec zdroworoządkowych argumentów otoczenia i spowiedników. Poprzez tę prostotę była ona chyba łatwiejsza do przyjęcia przez innych oraz do naśladowania.

W elemencie sprzeciwu wobec racjonalnych argumentów otoczenia widoczna jest także potrzeba utrzymania kontroli nad własną cielesnością. W upartym sprzeciwie wobec nakazów spowiedników, nacisku otoczenia, czy wreszcie zapewne wobec konieczności postępowania zgodnie z nakazami obowiązującej w danej kulturze etykiety, można zapewne doszukać się potrzeby określenia się, znalezienia niezależności, uzyskania autonomii cielesności, a tym samym siebie. Święte księżne poprzez odrzucenie swojej seksualności, przysługujących im ze względu na urodzenie i zajmowaną pozycję praw, czy ostatecznie odrzucenie otoczenia i wstąpienie do klasztoru przestawały być żonami książąt, matkami następców tronu, gwarantkami sojuszy politycznych i uzyskiwały samodzielność, ograniczoną jedynie możliwościami ich ciał. Paradoksem jest, że po śmierci właśnie ciała świętych księżnych było przejmowane przez otoczenie i stawało się jego własnością jako święta relikwia.

ROZDZIAŁ 6

Moment przełomowy trzeci — śmierć księżnych

Żywoty opisujące życie świętych, przedstawiając konsekwentnie pełną pobożnych i ascetycznych praktyk egzystencję, znajdowały wypełnienie i kulminację dopiero w przedstawieniu momentu śmierci świętych. Chwila ta była niezwykle istotna z punktu widzenia przyszłego kultu, gdyż wskazywała moment niebiańskich narodzin świętego. Dzień ten był następnie oznaczany w kalendarzach i stawał się dniem mu poświęconym.

W wypadku świętych żyjących w XIII wieku i później oficjalny kult wymagał przeprowadzenia procedury kanonizacyjnej, która winna udowodnić świętość zmarłego⁴⁰⁶. Sam proces z reguły nie był reprezentowany w żywotach, jednakże nieliczne z nich, które powstały po kanonizacji lub też, jak w wypadku

⁴⁰⁶ Zob. część II, rozdz. 2.4.

żywota Jadwigi, są kompilacją *vita*, legendy, spisów cudów i opis translacji, zawierają z reguły informację o jego przebiegu. Tak było właśnie w wypadku żywota Jadwigi, gdzie w ostatnich rozdziałach autor przedstawił przebieg procesu kanonizacyjnego oraz barwny opis uroczystości translacji ciała świętej⁴⁰⁷

Wydaje się jednak, że otoczenie Jadwigi, jak i pozostałych księżnych, nie potrzebowało oficjalnego potwierdzenia ich świętości. Całe życie tych kobiet, a następnie wszystko, co wydarzyło się krótko po ich śmierci, wskazywało na to, że posiadały one łaskę. Najważniejszym tego dowodem były cuda, które wydarzyły się jeszcze za życia świętych⁴⁰⁸. Takie przekonanie potwierdzają również opisy ostatnich chwil życia omawianych kobiet. Pełne są one boskich interwencji oraz cudownych wydarzeń, których świadkami było otoczenie świętych. Wszystkie księżne zmarły w czasie choroby, która stanowiła etap przejściowy między życiem ziemskim a niebieskim⁴⁰⁹. W żywotach w szerokich opisach choroby i śmierci księżnych został przedstawiony charakter świętych jako pośredników między *sacrum* i *profanum* – został on wyraźnie zaznaczony poprzez łączność świętych z niebem, która ujawniła się w czasie zbliżającej się śmierci, w samej jej chwili oraz krótko po niej. Można odnieść wrażenie, że w tym momencie uległy zatarciu wyraźne granice oddzielające obydwie światy, jakby w chwili śmierci świętych otwierała się szczelina, umożliwiająca łączność między niebem a ziemią. Salomea na przykład została zaatakowana przez chorobę w kościele, podczas głównej mszy w wigilię świętego Marcina, a co ważniejsze, podczas czytania *Ewan-*

⁴⁰⁷ *VH*, s. 629 – 633

⁴⁰⁸ *VH*, s. 552 – 578; *VK*, X, XII, XVIII, XX – XXII, XXVI – XXXIV, XLIX – LIV.

⁴⁰⁹ *VK*, LXIII, s. 726 – 730; *VS*, III – IV, s. 779 – 782. Choroba Anny była szczególnie dotkliwa i długa, gdyż już na pięć lat przed śmiercią, nie mogła chodzić, ale nadal wypełniała posługi w stosunku do ubogich. *VA*, s. 660 – 661. *Vita minor* Jadwigi również podaje, że zmarła w czasie choroby, jednakże informacja ta zawarta jest wyłącznie w nagłówku rozdziału (*De egritudine et transitu eius*). Autor *Vita maior* informuje, że księżna przyjęła sakrament namaszczenia chorych na długo przed swoją śmiercią, na wypadek gdyby nie była w stanie tego zrobić później, *VH*, s. 640.

geli⁴¹⁰ Z kolei podczas choroby Kingi i krótko przed śmiercią Jadwigi zjawili się u nich wysłannicy niebiescy. Do Jadwigi przybyły dwukrotnie: Maria Magdalena i męczenniczki Katarzyna, Tekla i Urszula. Jak pisał autor żywota, odwiedzały ją też inne święte, ale siostry nie potrafiły zapamiętać ich imion⁴¹¹ Do Kingi przybyli zaś Jan Chrzyciel, Jan Ewangelista oraz Salomea, a w następnym widzeniu święty Franciszek⁴¹² Księżna Anna zaś słyszała głos, który odpuszczał jej grzechy popełnione za życia, co może wskazywać na element Sądu Ostatecznego⁴¹³ Pojawienie się Salomei w chwili śmierci Kingi wprowadza bardzo ciekawy kontekst, nawiązujący do dynastycznego pojmowania świętości, kiedy kobiety znające się za życia, a co ważniejsze z punktu widzenia kultu dynastycznego, należące do tej samej rodziny, wspierały się również w niebie.

Dusze świętych wędrowały prosto do nieba, gdzie mogły dostąpić obcowania z Bogiem-Chrystusem⁴¹⁴ Był to przywilej świętych, którzy nie musieli oczekiwać na Sąd Ostateczny i podlegać prawom zwykłych śmiertelników. Święci zostali obdarzeni łaską Boga, stąd w godzinie śmierci ten konsekwentnie przejmował ich dusze. Działo się tak nie bezpośrednio poprzez interwencję boską, ale poprzez innych świętych, którzy stanowili wielką niebiańską rodzinę *communio sanctorum*. O skuteczności takiej interwencji wypowiedziała się Jadwiga, przekazując otoczeniu przesłanie o wspólnocie świętych. Mówiła ona: „Potrzebni są nam święci i dlatego aby nam pomogli i w godzinie śmierci przyszedli z pomocą, powinniśmy ich zasługi czcić”⁴¹⁵ W momen-

⁴¹⁰ VS, III, s. 779 – 780

⁴¹¹ VH, s. 579.

⁴¹² VK, LXIII, s. 726.

⁴¹³ VA, s. 661.

⁴¹⁴ *Legenda świętej Jadwigi*, s. 80: „Bóg [...] przeniósł jej przeświątą duszę z więzienia ciała do otchłani wiekuistej światłości. Tam będzie na wieki wieków spoglądała na najwyższego króla, pana naszego Jezusa Chrystusa, dla którego miłości wzgardziła świeckim królestwem i całym bogactwem tego świata” VH, s. 579.

⁴¹⁵ VH, s. 528: *sancti sunt nobis necessarii et idcirco, ut nobis subveniant et in hora mortis occurrant, ipsos debemus merito venerari*; *Legenda świętej Jadwigi*, s. 44.

cie śmierci właśnie, chyba jedyny raz w żywotach, mamy do czynienia z eschatologicznym pojmowaniem świętości. Rozumiane jest ono jako wspólnota wszystkich świętych, niezależnie od oficjalnego uznania przez Kościół i występowania kultu. Pośrednikami przy śmierci księżnych byli święci znani z imienia, ale już w otwartych niebiosach czekały rzesze postaci, które były bezimienne, ale dostąpiły chwały świętości⁴¹⁶

Wejście do nieba było w wypadku świętych przedstawione bardzo widowiskowo. Dusza Salomei wstępowała do nieba po dwóch kryształowych kolumnach, na których stało trzech mężów⁴¹⁷ Kinga została odprowadzona do otwartego nieba przez świętą Urszulę albo, według innej relacji, została uniesiona przez dwóch świętych na tkaninie trzymanej w ich rękach⁴¹⁸ Inna z kolei wersja opowiada, że dostała się na wysokość w kolumnie z chmur⁴¹⁹ Z kolei pewien Paweł, który w godzinie śmierci Kingi wszedł do kościoła co znamienne pod wezwaniem św. Elżbiety, ujrzał w jego spowitym światłem wnętrzu duszę świętej w postaci kuli świetlnej, unoszącej się do nieba⁴²⁰ Wszystkie te obrazy zostały uzupełnione komentarzem w czasie widzenia siostry Budki, która usłyszała głos z nieba, opisujący wejście Kingi do grona świętych, którzy wyszli jej na spotkanie⁴²¹ Powtarzającym się obrazem w żywotach Kingi i Salomei było przedstawienie duszy jako gwiazdy, unoszącej się z ust świętych kobiet i wędrującej do nieba⁴²² Tak liczne opisy wejścia do nieba w towarzystwie świętych miały zapewne utwierdzić wiernych w przekonaniu o świętości zmarłych księżnych oraz zapewnić ich o skutecznym pośrednictwie w godzinie śmierci. To samo w sposób bardziej uczony uczynił autor żywota Jadwigi,

⁴¹⁶ *Żywot świętej Kingi*, s. 114: „Oto nadeszła godzina i już jest, w której cały zastęp błogosławionych i rzesze aniołów wychodzą naprzeciw błogosławionej Kingi” *VK*, LXVI, s. 731.

⁴¹⁷ *VS*, IV, 1, 2, s. 780 – 781.

⁴¹⁸ *VK*, LXIII, s. 729.

⁴¹⁹ *VK*, LXIII, s. 730.

⁴²⁰ *VK*, LXVII, s. 731.

⁴²¹ *VK*, LXVI, s. 730 – 731

⁴²² *VK*, LXIII, 5, s. 729; *VS*, IV, 4, s. 781

wspominając o wiecznej nagrodzie i przeniesieniu duszy do nieba⁴²³

Gwarancja wejścia do nieba, którą uzyskali wierni poprzez widzenia, była jednakże tylko początkiem prawdziwej ziemskiej „kariery” świętych. Pozostałe na ziemi martwe ciało stało się relikwią, świętością. Było ono pozostałością, w której zachowała się łaska boża, nadająca mu moc czynienia cudów. Martwe ciało było również jeszcze czymś więcej. Tak jak święty za życia stanowił byt pośredni, zawieszony między światem ziemskim i niebiańskim, tak po śmierci jego martwe ciało zachowało tę właściwość. Było „kanałem”, przez który można było kontaktować się ze świętym, a przez niego z Bogiem. W pewien sposób również ciało samo w sobie było świętym, było nim. Było świętym, który przebywał jednocześnie w swoim ciele oraz w niebie. Także wszystko, co z owym ciałem się zetknęło nabierało sakralnego znaczenia. Z takiego stanu rzeczy zdawały sobie doskonale sprawę siostry trzebnickie, obecne podczas śmierci księżnej oraz te, które czuwały przy jej zwłokach. Autor przedstawił sugestywny opis: „Po obmyciu ciała i ustawieniu na katafalku, jak należało, wnet niektóre siostry z klasztoru trzebnickiego zbiegłszy się z wielką pożądlivością i chciwą duszą, zabierały, cokolwiek mogły, z pozostałości ciała. Jedne obcinała paznokcie u rąk, inne u nóg, a jeszcze inne włosy z głowy świętej”⁴²⁴

Jednakże utożsamienie ciała świętych z relikwią nie przebiegało w sposób prosty i jednoznaczny. Wcześniej musiało ono ulec przekształceniu, które potwierdzało jego niezwykłość. Najbardziej wyraziście został ten proces przedstawiony w żywocie Jadwigi. W dłuższym fragmencie autor przedstawił tę przemianę następująco: „Zaś kolor jej ciała w wyniku częstego postu i ciągłego biczowania był błądy lub żółtawy, skóra była

⁴²³ VH, s. 579.

⁴²⁴ VH, s. 581: *Loto autem corpore et aptato super feretrum, ut decebat, sorores domus Trebnicensis mox cum magno accurrentes desiderio et animi aviditate, quevis, quod poterat de reliquiis capere corporis, rapiebat. Alie namque digitorum, alie pedicarum eius ungues, quedam vero capillos sancti capitis pre-scidebant; Legenda świętej Jadwigi, s. 81.*

pomarszczona, a całe ciało spalone upałami i odmrożone chłodami prawie czarne, na oczach wszystkich zaczęło świecić niczym śnieg i przejawiać świetlistą biel. Jej zsiniałe po śmierci oblicze wybielało, policzki zaróżowiły się, wargi zaczerwieniły. Wydawało się, że jest najpiękniejszą postacią, nie mającą zgoła żadnych oznak śmiertelnych. Także jej stopy, poprzednio szorstkie od częstego stąpania boso, wówczas wydały się białe jak mleko, ukazując wszystkim zewnętrzną białością, że z Bożą pomocą z wielorakich ciosów i ran została już przywrócona do stanu nieskałaności i otrzymała wieczny dar beztroskiego posiadania szaty nieśmiertelności”⁴²⁵ Najistotniejsze w tym opisie wydaje się zatarcie wszelkich zewnętrznych oznak ascezy, które posiadało ciało zmarłej księżnej. Zniknęły więc blizny po biczeniach, zniknął szary kolor, który skóra księżnej przybrała przez częste posty i chodzenie w lekkiej odzieży zimą, zniknęły wreszcie głębokie blizny na stopach. Ciało zostało przywrócone do stanu niewinności (być może przywrócone zostało także dziewictwo). Ciało księżnej przybrało zapewne taką formę, jaką według powszechnego przekonania będą miały powłoki wszystkich wiernych po Sądzie Ostatecznym i zmartwychwstaniu.

Równie ważnym znakiem dla wiernych, podkreślającym świętość ciała zmarłych, był brak jego rozkładu, czy też przyjemna woń, wydobywająca się z niego⁴²⁶ Zmiana wyglądu ciała oraz roznoszący się cudowny zapach, były widomym zna-

⁴²⁵ VH, s. 580: *Nam color corporis eius, qui ex frequenti ieiunio et castigatione continua pallidus erat seu croceus cutisque ipsius quibusdam superducta rugacionibus totumque corpus eius, quod adustum caumate ac algore penitentie declinabat ad nigredinem, in omnium aspiciencium oculis veluti nix splendescere cepit lucisque representare candorem. Insuper prius ex infirmitate glaucam, in morte vero albescentem faciem et genas rubore perfusas ac rutilancia labia intuentibus exhibens, quasi quedam pulcherrima videbatur ymago, signa mortui hominis nulla penitus habens. Pedes quoque ipsius, prius frequenter squalidi, tunc uti lac nitidi cernebantur, significans cunctis dealbacione forinseca, quod opitulacione divina multimodis tunsionibus et pressuris iam esset ad statum innocencie reformata securaque foret de stola immortalitatis eternaliter possidenda; Legenda świętej Jadwigi, s. 80 – 81.*

⁴²⁶ VH, s. 582 – 583, 631; VS, V, 1, s. 782. Zob. A. Adamska, *Zapach dobra i odor zła. Z zagadnień wyobraźni religijnej w średniowieczu*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 39:3 – 4(1996), s. 33 – 37.

kiem przemiany zwykłego ciała w relikwię. Również wszystko, czego dotykało ciało świętych po śmierci stawało się relikwią. Wspomniałem już o welonie świętej Elżbiety, której córka Jadwigi, Gertruda zdjęła z głowy zmarłej. Także welon Salomei był uważany za relikwię⁴²⁷ Niekiedy same święte wskazywały na szczególnie cenne przedmioty. Autor żywota księżnej halickiej opisał wydarzenie związane z poduszką, którą Salomea miała pod głową podczas oczekiwania na pogrzeb oraz chustką, którą miała wtedy przykrytą twarz. Przeorysza Wisenega nakazała je uprać, jednak spotkało się to z gwałtownym protestem samej świętej, która twierdziła podczas wizji że są to relikwie i wymagają czci⁴²⁸

Pojawienie się Salomei w tej wizji wprowadza też inny kontekst, obecny właściwie tylko w żywocie księżnej halickiej. W szeregu opisów dokonywanych po jej śmierci cudów, występowała ona osobiście. Były to albo widzenia senne, albo wizje uzyskane podczas głębokiej modlitwy. Zmarła święta albo dawała rady żyjącym, albo odpowiadała na ich pytania i prośby, przekazywała też przesłania, dotyczące całej społeczności wiernych⁴²⁹ Salomea była zatem po śmierci ciągle obecna w społeczności, z której się wywodziła wśród siostr w Skale.

Cuda, dziejące się za wstawiennictwem Salomei, miały miejsce dzięki relikwii, którą stanowiło ciało świętej, znajdujące się najpierw w klasztorze w Skale, a następnie w kościele franciszkanów w Krakowie. Posiadanie ciała świętego stanowiło dla danego ośrodka bardzo istotny element propagandowy, sprzyjający między innymi intensyfikacji pielgrzymek, zwiększaniu liczby wiernych, a przede wszystkim przyczyniało się do rozprzestrzenienia się sławy i znaczenia danego miejsca⁴³⁰ Stąd często wytwarzała się swego rodzaju rywalizacja pomiędzy poszczególnymi instytucjami kościelnymi czy ośrodkami

⁴²⁷ *VS*, VII, 4, s. 785; 19, s. 790. Również inne przedmioty z nią związane, głównie elementy odzieży, jak np. *pellicula* (*VS*, VII, 7, s. 786), chusta, (9, s. 786; 17, s. 790), peleryna (24, s. 792)

⁴²⁸ *VS*, IV, 6, s. 782.

⁴²⁹ *VS*, VII, 2, s. 784; 11, s. 787; 12, s. 788; 13, s. 788; 15, s. 789; 24, s. 792; 36, s. 796.

⁴³⁰ Zob. S. Wilson, *Introduction*, s. 26 – 27.

w gromadzeniu relikwii świętych. Wiązało się to często z handlem relikwiami oraz z nie zawsze dobrowolnymi ich translacjami, inaczej mówiąc z kradzieżą relikwii⁴³¹. Kwestia obecności kultu relikwii w czci oddawanej świętym stanowiła problem dla wykształconych teologów, którzy wprawdzie nie podważali wiary w samą cudowną ich moc, ale sprzeciwiali się szczególnie ich handlowi i naiwnej wierze rozpowszechniającej kult fałszywych pozostałości po świętych⁴³².

Również na rodzimym gruncie można było obserwować tego typu zjawiska, jak na przykład kradzież ciała świętego Wojciecha w 1038 roku. Relacja *Kroniki Czechów* Kosmasa uświadamia, jak ważne i cenne były relikwie świętych. Kiedy opisuje on wprowadzenie do Pragi orszaku Brzetysława po wyprawie na Polskę przedstawił hierarchię łupów: „sam książę i biskup dumni nieśli na ramionach słodki ciężar męczennika Chrystusowego Wojciecha; potem opaci pospołu nieśli szczątki pięciu braci, następnie archiprezbiterzy radowali się brzemieniem arcybiskupa Gaudentego; za nimi postępowali dwunastu wybranych kapłanów z trudem dźwigających ciężar złotego krucyfiksu [...]; na piątym miejscu niesiono trzy ciężkie płyty ze złota, które były położone koło ołtarza, gdzie spoczywało święte ciało. [...] Na końcu więcej niż na stu wozach wieźli olbrzymie dzwony i wszystek skarb z Polski [...]”⁴³³ Pomysłowy i przekonujący zabieg retoryczny, jaki zastosował Kosmas jest

⁴³¹ Zob. B. Abou-el-Haj, *The Medieval cult of saints. Formations and transformations*, Cambridge, s. 12 – 13; P.J. Geary, *Furta sacra. Thefts of relicts in the Central Middle Ages*, Princeton 1990.

⁴³² Zob. szczególnie dzieło Guiberta z Nogent, *De Pignoribus sanctorum*, [w:] *PL* 156, 607 – 780 (tłumaczenie angielskie: Guibert of Nogent, *On saints and their relics*, tł. T. Head, [w:] *Medieval hagiography. An anthology*, red. T. Head, Nowy Jork-Londyn 2001, s. 405 – 427), gdzie krytykuje on właśnie takie praktyki. O poglądach Guiberta na temat kultu relikwii, zob. C. Morris, *A Critique of popular religion: Guibert of Nogent „On the relicts of the saints”* [w:] *Popular belief and practice. Paper read at the ninth summer meeting and the tenth winter meeting of the Ecclesiastical History Society*, red. G.J. Cuming, D. Baker, Cambridge, 1972, s. 55 – 60.

⁴³³ *Kosmasa kronika Czechów*, tł. M. Wojciechowska, Warszawa 1968, s. 217 – 218; zob. też G. Labuda, *Święty Wojciech, biskup-męczennik, patron Polski, Czech i Węgier*, Wrocław 2000, s. 262 – 266.

bardzo czytelny: im ważniejsza zdobycz, tym wyższy urzędnik kościelny ją niesie. Nie ma wątpliwości, że nie złoto, drogie kamienie ani tłumy niewolników sprowadzone z Polski stanowiły najcenniejszy łup. Były nim relikwie świętych i to one zostały zaprezentowane ludowi Pragi jako pierwsze. Zwraca też uwagę charakterystyka złotych płyt, które obok swojego wymiaru materialnego, również stanowiły relikwie, leżały bowiem obok ciała Wojciecha.

W wypadku świętych księżnych, a konkretnie Salomei, nie mamy wprawdzie do czynienia z kradzieżą jej ciała, ale sporem o miejsce pochówku świętej. Jednakże z punktu widzenia problematyki znaczenia relikwii dla ośrodka, w którym były one złożone, jest to analogiczna kwestia. Franciszkański autor żywota Salomei przekazał informację, jakoby księżna przed śmiercią wyraziła życzenie, aby była pochowaną w kościele franciszkanów w Krakowie⁴³⁴. Woli tej nie spełniono i pochowano ją w Skale, jednakże po pewnym czasie franciszkanie upomnieli się o ciało, które zostało następnie przewiezione do Krakowa i pochowane. Autor żywota zamieścił informacje o sporze, który toczył się między siostrami i braćmi, o to, gdzie ma znajdować się grób świętej⁴³⁵. Argumenty, które były wysuwane nie mają w tej chwili znaczenia. Ważne jest jednakże to, że autor zanotował incydent, jaki wydarzył się podczas owej translacji, mianowicie kiedy ciało świętej nie chciało opuścić miejsca dotychczasowego pochówku. Wozu, na którym złożono relikwie świętej nie mogło uciągnąć nawet osiem wołów. Dopiero na wyraźny rozkaz spowiednika Salomea pozwoliła zawieźć się do Krakowa i tam pochować⁴³⁶.

⁴³⁴ *Życiorys Salomei*, III, s. 210: „Po mojej śmierci niech ciało me oddadzą braciom, jeśli by je [wziąć] zechcieli do pogrzebania” *VS*, III, s. 780.

⁴³⁵ Nieporozumienia tego typu były dość powszechne, wystarczy wspomnieć kontrowersje zanotowane przez Grzegorza z Tours w sprawie miejsca pochówku św. Marcina. Zob. Grzegorz z Tours, *Pogrzeb św. Marcina*, [w:] Sulpicjusz Sewer, *Pisma o św. Marcinie z Tours*, s. 199 – 200. Zob. też omówienie tego zjawiska u A. Guriewicza, *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, s. 68 – 71; S. Wilson, *Introduction*, s. 27.

⁴³⁶ *VS*, VI, s. 783 – 784.

Wydaje się, że jest to ciekawy wątek, kiedy spowiednik, który nie mógł zmusić świętych za życia do przestrzegania swoich nakazów, teraz po śmierci wydawał im polecenia, które były realizowane.

W ten symboliczny sposób przejawiało się pełne zawłaszczenie świętych i ich ciała a przez to i kultu. Księżne, które za życia na wiele sposobów próbowały manifestować swoją autonomię i indywidualność, po śmierci zostały wtłoczone w ramy kultu, których nie miały już możliwości przełamać.

Zakończenie

Model świętości prezentowany w żywotach trzynastowiecznych księżnych polskich na gruncie polskim stanowił istotne *novum*. Wcześniejsi rodzimi święci przedstawiani byli w zupełnie odmienny sposób. Wojciech zmagał się z pogańskimi Prusami, żyjący z dala od świata eremici zostali zamordowani a Stanisław zaangażowany w spór z władzą świecką zginął na rozkaz swojego oponenta. Święci ci, nawet jeśli w trakcie swojego życia przyjmowali postawę głęboko religijną, to nabierała ona znaczenia dopiero w kontekście ich męczeńskiej śmierci. Należeli oni do powszechnych przed XII wiekiem typów świętych funkcjonalnych, do których zaliczyć wypada świętych biskupów i mnichów, którzy często dodatkowo ponosili śmierć męczeńską. Wpisywali się oni w krąg typów świętych dominujących w chrześcijaństwie zachodnim do XII wieku.

Zmiany w Kościele i społeczeństwie, które zachodziły od połowy XI wieku doprowadziły do zerwania z dotychczasową tradycją, podkreślając konieczność prezentowania w żywotach świętych konkretnego typu religijności, który określa się mianem ewangelicznego, czy też naśladowującego Chrystusa. Zmiany te charakteryzowały się poszukiwaniem źródeł postaw religijnych w *Ewangeliach* oraz czcią dla człowieczeństwa Chrystusa. To właśnie bliski wiernym, pełen ludzkich cech Jezus stał się niedoścignionym wzorem do naśladowania, a szczególnym kultem cieszyło się jego męczeństwo na krzyżu oraz związane z tym cierpienia ciała. Promotorami takich postaw byli w XIII wieku głównie mendikanty, a na ziemiach polskich szczególnie aktywni franciszkanie. To zapewne ich działalności przypisać można wprowadzenie nowej religijności i nowych typów świętych do Polski.

Wskazane zmiany charakteryzowały się także niespotykanym wcześniej w historii Kościoła uaktywnieniem świeckich. Ścisłe rozgraniczenie duchownych od reszty wiernych, propagowane podczas reformy gregoriańskiej, wywołało według niektórych interpretatorów kryzys wewnątrz Kościoła. Wierni, którzy chcieli być aktywnymi członkami wspólnoty rozpoczęli „na własną rękę” poszukiwania drogi zaspokojenia swoich religijnych potrzeb. Nie wszyscy oni zostali uznani przez ortodoksyjny Kościół za prawowiernych chrześcijan, stąd w XII i XIII wieku taki wzrost ruchów uznanych za hereetyckie.

Ruch uaktywnienia wiernych nie ominął także kobiet, które w niespotykanej dotąd liczbie znalazły się zarówno wśród nowych ruchów heretyckich, jak i tych włączonych do oficjalnego Kościoła. Nie znaczy to jednakże, że kobiety były debiutantkami na scenie religii; miały za sobą wiele wieków tradycji, jednakże nigdy wcześniej ich głos nie był tak donośny, a jednocześnie wysłuchiwany. Do najbardziej znaczących osiągnięć kobiecych ruchów religijnych tego czasu należy zaliczyć spontaniczne powstawanie wspólnot begińskich oraz założenie pierwszego ściśle kobiecego zakonu, a mianowicie klarysek, kierującego się (przynajmniej przez pewien czas) regułą napisaną przez kobietę. Specyficzne cechy religijności tych ruchów wyróżniały je zarówno od wspólnot męskich jak i od wcześniejszych ruchów religijnych, w których uczestniczyły kobiety.

Wspomniane wyżej nowe formy świętości przenikały na ziemię polskie nie tylko instytucjonalną drogą poprzez zakony kręgu mendykanckiego, które rozpowszechniały ideały *imitatio Christi*. W procesie tym bardzo dużą rolę odegrał także krąg dworów Arpadów, Przemyślidów i Piastów. Małżeństwo Jadwigi z rodu Andechs z Henrykiem, dziedzicem Śląska, wprowadziło ten dwór w krąg świętości rodzinnej, którego przedstawicielem był właśnie ród Andechsów. Powiązania rodzinne między Jadwigą a jej siostrzenicą Elżbietą węgierską były podstawą do rozprzestrzeniania się nowej religijności na dworach Piastów. Drugim kierunkiem, jaki można obserwować, był zapewne kie-

runek węgierski, skąd po 1241 roku jako młoda wdowa przybyła Salomea, siostra księcia krakowskiego Bolesława Wstydlwego. Miał on już żywe kontakty z dworem Arpadów poprzez małżeństwo z córką Béli IV, Kingą. Również wielkopolski dwór Przemysła I zawiązał kontakty z Węgrami, kiedy za Bolesława Pobożnego została wydana siostra Kingi, Jolenta. Z kolei dwór Przemysłodów związał się z księżętami Śląska poprzez małżeństwo Anny, córki Przemysła Ottokara I z Henrykiem, dziećcem Henryka Brodatego. Jej siostrą była utrzymująca bliskie kontakty z Klarą z Asyżu późniejsza święta, Agnieszka.

Wzorce świętości oparte na franciszkańskiej idei dobrowolnego ubóstwa i naśladownictwa Chrystusa, które pojawiły się jako pierwsze w tym kręgu na dworze landgrafiny Turynгии Elżbiety, szybko rozprzestrzeniły się poprzez rodzinne kontakty, stając się, szczególnie po jej kanonizacji w 1234 roku, bardzo popularne wśród kobiet z tego kręgu. Historyk węgierski Gábor Klaniczay posunął się nawet do określenia tego środowiska jako *filiae sanctae Elizabeth*, które według niego tworzyły „niebiański dwór kobiet”, na którym idee życia ewangelicznego były obowiązującymi zasadami¹

Krąg dworski oparty głównie o Piastów, Przemysłodów i Arpadów wypadałoby poszerzyć w tym czasie o Ruś Halicką i przynajmniej część terenów południowych Niemiec. Nawiązać tu można do koncepcji Jerzego Kłoczowskiego, który wskazał na XIII wiek jako okres, w którym rozpoczęło się krystalizowanie koncepcji Europy Środkowej. Była to niezwykle trwała konstrukcja kulturalno-polityczno-geograficzna, wskazująca na odrębność państw i społeczeństw tego obszaru zarówno od Europy Zachodniej, jak i Wschodniej, znajdujących się pod wpływami innych prądów kulturowych i podlegających innym procesom społecznym² Zamknięty

¹ Zob. G. Klaniczay, *Legend as life-strategies for aspirant saints in the later Middle Ages*, [w:] tegoż, *The uses of supernatural power. The transformation of popular religion in Medieval and Early-Modern Europe*, tł. S. Singerman, red. K. Margolis, Cambridge 1990, s. 99 – 103; tenże, *Holy rulers and blessed princesses. Dynastic cult in medieval Central Europe*, tł. É. Pálmai, Cambridge 2002.

² Zob. J. Kłoczowski, *Młodsza Europa. Europa Środkowo-Wschodnia w kręgu cywilizacji chrześcijańskiej średniowiecza*, Warszawa 1998, s. 12 – 13, o XIII

krąg świętych dworskich, do którego, obok wymienionych już kobiet, należałoby dodać Agnieszkę czeską i Małgorzatę węgierską jawi się więc jako element procesu, który doprowadził do wykrystalizowania się kulturalnej odrębności tych terenów. Rozszerzenie ustaleń dotyczących świętych księżnych polskich o szczegółowe rozważania odnoszące się do obiegu wzorców świętości na dworach czeskim i węgierskim może przynieść zapewne nowe fakty uściślające te ogólne uwagi. Wszystko wskazuje zatem, że wzorce świętości, obserwowane w żywotach księżnych polskich XIII wieku trafiły do nich dwoma drogami: poprzez kontakty rodzinne między dworami poszczególnych księżnych i córek królewskich oraz poprzez wpływy zakonne, szczególnie franciszkanów.

W wieku XIII, kiedy proces budowania systemu podstawowych pojęć i wartości chrześcijańskich można ogólnie w Polsce uznać za zakończony, przyszła pora na pogłębienie przeżyć religijnych. Żywoty świętych księżnych jawią się jako narzędzia tego procesu. Zmiany te tak scharakteryzowała Brygida Kürbis: „żywotopisarze późnego średniowiecza, już w XIII wieku, stali się nie tylko rozmownymi kaznodziejami i układali swoje pouczenia moralne i ascetyczne w wyrozumowane schematy, w których życie świętego stanowiło wiązkę *exempla*. Ci hagiografowie byli wszak też już bystrzymi obserwatorami człowieka i jego psychiki. Kończyła się »epoka bezportretowa«. Odbiorca tej literatury i otaczającego ją kaznodziejstwa był chciwy dokładnych szczegółów. Te realia codzienności miały zawsze duże znaczenie w opisach cudów, w *miracula*, które dokładnie opisywano zawsze, gdyż to było świadectwo. Ale w późnym średniowieczu szczegółowość narracji włąła się szeroką strugą informacji biograficznych do *vita*”³

wieku, jako kluczowym dla procesu wydzielenia się „młodszej Europy” tamże, s. 72–82. Zob. też pracę, stanowiącą podstawę koncepcji J. Kłoczowskiego, J. Schütz, *Trzy Europy*, t. J.M. Kłoczowski, Lublin 1995, szczególnie s. 61–69.

³ B. Kürbis, *Asceza chrześcijańska i jej interpretacje hagiograficzne. Polski model ascezy franciszkańskiej w XIII i XIV wieku*, [w:] *Franciszkanie w Polsce średniowiecznej*, t. 1, cz. 1. *Franciszkanie na ziemiach polskich*, Lublin 1982, s. 172.

Żywoty świętych księżnych były bez wątpienia tekstami pisanymi przez ludzi wykształconych, członków nielicznej grupy *literati*, ich bohaterkami były kobiety należące do elity ówczesnego społeczeństwa, usytuowane na samym jego szczycie. Jednakże dydaktyzm literatury hagiograficznej wymuszał, aby przedstawiane obrazy, motywy, a także sposób przekazu były zrozumiałe dla niewykształconych, a często i niezbyt biegle znających religijne treści wiernych. Stąd w przedstawianych postaciach musiało być coś bliskiego, coś co czyniło ich przeżycia zrozumiałe, a przede wszystkim możliwe do naśladowania dla słuchaczy/czytelników. Służyło temu celowi rozległe przedstawienie tematu, jakim było życie księżnych oraz zminimalizowanie wątków związanych z dzierzoną władzą polityczną.

Życie świętych władczyń z XIII wieku wedle ich żywotów dzieliło się na trzy etapy: pełne pobożności i niezwykle dojrzałe dzieciństwo, małżeństwo, kiedy wpływały na mężów i wiodły pobożne życie oraz wdowieństwo, kiedy w zaciszu klasztornym, niejednokrotnie własnej fundacji żyły jako zwykłe siostry, czy patronki założonych przez siebie domów. Żywoty tego typu jednoczą w harmonijną całość trzy stany przypisywane zwykle kobietom w literaturze średniowiecza: dziewicy, żony i wdowy⁴

Do jednej z podstawowych cech żywotów świętych kobiet zaliczyć wypada ciągłość ich powołania religijnego. Jak w dużej liczbie żywotów świętych kobiet tego czasu⁵, tak i w biografiach księżnych polskich świętość objawiała się już od dzieciństwa. Matka Kingi, jeszcze będąc w ciąży z córką, przeżyła zwiastowanie Maryi, która przepowiedziała przyszłą świętość dziecka. Wszystkie dziewczynki były nad wiek poważne, stroniły od zabaw i przyjemności i, co nie mniej ważne, ceniły sobie niezwykle wysoko zachowanie dziewictwa. W ich żywotach nie ma chwili nawrócenia, nie ma momentu, który wskazywałby na fakt przeżycia jakiegoś wewnętrznego przełomu, du-

⁴ Zob. M. Glasser, *Marriage in medieval hagiography*, „Studies in Medieval and Renaissance History” n.s. 4(1981), s. 25.

⁵ Zob. C.W. Bynum, *Holy feast and holy fast. The religious significance of food to Medieval women*, Berkeley-Los Angeles-Londyn 1987, s. 24.

chowej odnowy, która zaowocowałyaby, jak to było na przykład u świętego Franciszka, zdecydowaną zmianą trybu życia i zwróceniem się w kierunku religii.

Nie znaczy to jednak, że życie księżnych było jednolite i nie zawierało silnie zaznaczonych momentów przełomowych. Pierwszym z takich chwil było wysłanie na dwór przyszłego męża w celu zawarcia małżeństwa. Generalnie w hagiograficznych ujęciach tego czasu kobiety stanowiły zdecydowaną większość wśród świętych, którzy zawarli związki małżeńskie. Wysłanie księżnych na dwór męża zmieniało zarówno ich status pod względem prawnym, ale przede wszystkim zmieniało ich podejście do cielesności a szczególnie seksualności. W traktowaniu kobiet przez rody dynastycznie bardzo wyraźnie widoczne jest ich uprzedmiotowienie; były narzędziem, które miało gwarantować sojusz polityczny i pokój między stronami. Było to swego rodzaju przełomem w podejściu do związku mężczyzny z kobietą, który Kościół dotąd traktował raczej jako konieczność. Żywoty księżnych polskich opisują chwile zawarcia małżeństwa, przebieg uroczystości, a także niekiedy tło polityczne związków. Szczegółowo informują, w jakich warunkach księżne podejmowały współżycie z mężem, kiedy to się działo, a kiedy nie, a przede wszystkim podkreślają rolę dziewictwa jako stanu, który należy zachować przed zawarciem małżeństwa, ale można i w jego trakcie.

W tym też okresie pojawiają się w żywotach kobiet wątki ascetyczne. Ascetyzm ten był bardzo szeroko rozumiany i wprowadzał szereg kontekstów związanych z ogólnymi trendami w religijności pełnego i późnego średniowiecza. Do podstawowych zaliczyć wypada dobrowolne ubóstwo, szczególnie wyraźne w kontekście wysokiej pozycji społecznej księżnych polskich. Wyrażało się ono w szerokim praktykowaniu działalności charytatywnej, fundowaniu instytucji kościelnych oraz aktach miłosierdzia (poszanowaniu ubogich i cierpiących). Wśród praktyk ascetycznych wymienić należy również te, które związane są z ciałem (posty, biczowania, chodzenie boso, noszenie włosiennicy i nieodpowiedniej do pory roku odzieży). Statystycznie to właśnie skupienie się na umęczaniu własnej cielesności najbardziej odróżnia świętych mężczyzn od świę-

tych kobiet tego czas. Praktykowanie drastycznych sposobów udrczenia ciała wiązało się z kolei z popularnością w tym czasie idei *imitatio Christi*, rozumianej w wydaniu kobiecym jako naśladowanie, ale przede wszystkim jednoczenie się, z cierpiącym Chrystusem-człowiekiem. Bardziej rozbudowaną formą nabożeństwa do męki Pańskiej był kult jego ran oraz przede wszystkim kult eucharystii. Wszystkie święte księżne polskie w XIII wieku stosowały szeroki wachlarz praktyk ascetycznych, dręczyły swoje ciało, odmawiały sobie przyjemności, jednakże nigdy nie dopuściły do stanu, w którym ciało odmówiłoby im posłuszeństwa podczas praktykowania religii czy działań charytatywnych.

Drugim momentem, który zmieniał egzystencję kobiet w żywotach, z reguły związanym ze śmiercią męża, było wstąpienie do klasztoru. Wprawdzie mężczyźni częściej występowali jako postaci związane z życiem zakonnym, jednakże pojawiali się oni jako stali mieszkańcy domów zakonnych, którzy nie znali innego sposobu życia. Również wśród kobiet często występuje wzorzec zakonnicy, która spędziła całe swoje życie w klasztorze (np. w najbliższym kręgu: Agnieszka czeska, czy Małgorzata węgierska), jednakże święte księżne polskie przenosząc się do klasztoru wносиły tam też całą swoją władzę. Stawały się niekwestionowanymi przywódczyniami zgromadzeń zakonnych (choć formalnie nie piastowały żadnych funkcji), często toczącymi boje ze swoimi męskimi opiekunami duchowymi.

Ostatnim wreszcie momentem przełomowym, na który święte kobiety już nie miały wpływu była ich śmierć. Wprawdzie w biografii kobiet był to element zamykający, jednakże w kontekście ich świętości otwierał on dopiero „prawdziwe życie świętej”. W tym momencie znowu powraca problem uprzedmiotowienia i podporządkowania cielesności wyższemu celom. Ciało świętych wracało do pierwotnej, nieskalanej, być może dziewiczej formy i stawało się bezcenną relikwią, otwierającą bezpośredni kontakt z niebem. *Sacrum* jakim było ciało świętych, stanowiło centralny punkt przestrzeni zamieszkiwanej przez wspólnotę (zakonną, czy świecką) i stanowiło jej bogactwo i skarb.

Takie przedstawienie żywotów świętych kobiet żyjących w trzynastowiecznej Polsce prowokuje pytanie, jakie wzorce świętości one prezentowały. Odpowiedź na nie jest niejednoznaczna. Owa niejednoznaczność jest wynikiem multiplikacji wzorców, z którym mamy do czynienia w analizowanych żywotach. Nie stanowią one spójnej konstrukcji, ukazującej jednolity obraz, składają się z wielu portretów, niekiedy szczegółowo zarysowanych, czasami tylko naszkicowanych, które mogły służyć jako inspiracja dla ich naśladowczyń. Najwyraźniejszym wzorcem, jaki wyłania się z żywotów świętych jest wzorzec dobrej żony. Jest on szczególnie widoczny w biografii Jadwigi poprzez ukazanie wątku podporządkowania woli rodziców podczas wychodzenia za mąż, poszukiwania dróg zbawienia poprzez posiadanie dzieci i wreszcie nakłaniania i wpływania na męża pod względem religijnym. Dobra żona dbała o zbawienie męża nie tylko poprzez uczenie go modlitw i nakłanianie do fundowania kościołów i klasztorów, ale też kontrolowanie jego seksualności poprzez bardzo ściśle przestrzeganie okresów wstrzemięźliwości, a ostatecznie skłonienie męża do porzucenia kontaktów seksualnych po urodzeniu następcy tronu. Ów wątek seksualny był także obecny w innym modelu żony, jaki jest widoczny w żywotach Kingi i Salomei. Te z kolei kobiety wzorowały się na przykładzie świętej Cecylii i skłoniły swoich mężów do złożenia ślubów zachowania dziewictwa. Czyste małżeństwo, jakie było promowane w żywotach tych księżnych właściwie nie posiada innych charakterystycznych cech. Wydaje się też, że w propagowaniu dziewiczych małżeństw jako wzorcowych Kościół promował też określone podejście do małżeństwa jako związku dusz, niekoniecznie wspartych kontaktami cielesnymi. Podejście takie było obce świeckiemu rozumieniu małżeństwa, którego podstawowym celem było spłodzenie potomków, stąd zapewne wymagało promocji ze strony Kościoła w postaci świętego wzorca.

Rozważając kwestię dziewiczych małżeństw Kingi i Salomei, można również wskazać na wzorzec świętej dziewicy, który był obecny właściwie we wszystkich żywotach. Księżne w młodości rozmyślały o dziewictwie i jego zachowaniu, a w wypadku Jadwigi, która posiadała dzieci, wróciła do niego

symbolicznie poprzez złożenie ślubów czystości, a następnie mistycznie poprzez odnowienie jej ciała po śmierci. Dziewictwo i czystość seksualna jest w każdym razie jednym z centralnych tematów żywotów.

Równie silnie obecny jest wzorzec wdowy, która po śmierci męża unikała powtórnego wyjścia za mąż i osiadała w klasztorze, który nierzadko sama ufundowała. Najbardziej charakterystyczne w tym obrazie jest wyrzeczenie się świeckiej godności i oddanie się pod kontrolę reguły. Jednocześnie pozycja świętych w zakonie była bardzo wysoka, gdyż stanowiły one wzór dla sióstr, a także dla swoich zwierzchniczek w klasztorze.

W żywotach można się również doszukać wzorca dobrego i pobożnego dziecka, które jest pilne w nauce, nie uczestniczy w zabawach i jest nad wiek rozwinięte i poważne. Jednakże wzorzec ten jest bardzo niejasno zarysowany i zapewne stanowił element retorycznej podbudowy następnych części tekstów.

W ten sposób całe życie kobiety zostało w żywotach przypisane jakiemś konkretnemu wzorcowi, przyporządkowane konkretnym cechom i wartościom. Owa niejednorodność wydaje się być charakterystyczna dla biografii świętych tego czasu, które opisują postaci, często zmieniające swój status i pozycję w społeczeństwie. Jednakże, co ciekawe, takie zwielokrotnienie wzorców wpływało raczej na ich atrakcyjność, gdyż każdy mógł znaleźć w nich coś dla siebie. Zacierano także wysoki status społeczny prezentowanych świętych, gdyż przedstawione wzorce mogły być (w ograniczonym przynajmniej stopniu) realizowane bez względu na pozycję kobiety. Szczególnie inspirujące były zapewne praktyki religijne i ascetyczne księżnych, które tylko częściowo były przypisane określonemu stanowi społecznemu.

Obok tych do pewnego stopnia neutralnych społecznie wzorców w żywotach świętych księżnych, szczególnie w biografii Jadwigi znajduje się wyraźny wzór świętej władczyni. Jej powinności jako księżnej w stosunku do poddanych, do dworu, do sług, wreszcie do męża-księcia zostały wyraźnie wyniesione na plan pierwszy, choć i podporządkowane celom religijnym. Nie można zatem opływać w dostatek, kiedy dookoła ludzie głodują, trzeba dać im jałmużnę, wydaje się jednakże, że nakazy te były raczej wynikiem zaleceń zawartych w *Ewangeliach* niż

społecznej potrzeby. Podobnie w wypadku odwiedzania uwięzionych i obniżania czynszów poddanym. Święta księżna nie wplątywała się w polityczne działania małżonka, to nie była jej sfera działania, robiła tak tylko wyłącznie w wypadku zagrożenia wojną i przelania bratniej krwi chrześcijańskiej, czyli znowu z pobudek religijnych. Władczyni jednakże nie stanowiła szeroko funkcjonującego wzorca, była raczej popularna wśród następczyni i krewnych na tronach książęcych. To dla nich przeznaczone były przykłady pełnych współczucia i poszanowania dla słabszych działań charytatywnych, czy miłosiernych księżnej.

Istnienie w żywotach wzorców świętości wywołuje też kwestię ich naśladowania. Nie była ona sprowadzona do prostego powielania wzorców, jest to kwestia bardziej złożona, wymagająca krótkiego wyjaśnienia. Niekwestionowane wydaje się twierdzenie, że jednym z podstawowych celów, jakie stawiała sobie literatura hagiograficzna, a przede wszystkim żywoty świętych był cel dydaktyczny. Przykłady świętych miały uczyć właściwych, religijnych postaw, upowszechniać określone poglądy teologiczne czy kwestie doktrynalne⁶. Jednakże inaczej problem ten był widziany w kontekście naśladownictwa określonych przykładów poczynań świętych. W wypadku, kiedy autor uznawał, że czyny świętej nadają się do powielania wyraźnie to zaznaczał, a niekiedy, jak na przykład w wypadku wstrzemięźliwości seksualnej Jadwigi wręcz nawoływał do tego. Szereg działań świętych jednakże nie nadawało się do rozpropagowywania, gdyż były niebezpieczne i szkodliwe. Tak było na przykład w wypadku noszenia włosiennicy, czy biczowania się księżnych. Przy opisywaniu tych praktyk autorzy pozostawiali kwestię naśladowania w zawieszeniu. W innych żywotach, na przykład w *vita* Marii z Oignies Jakub z Vitry wyraźnie wskazał że „podziwiamy raczej, niż naśladowujemy rzeczy, o których czytamy, że robią je niektórzy święci za radą Ducha Świętego”⁷. Te fragmenty nadają się

⁶ Zob. np. propagowanie kościelnych rozwiązań dotyczących małżeństwa (żywoty księżnych polskich), czy kwestię walki z heretyckim dualizmem katarów w żywotach świętych beginiek.

⁷ Jakub z Vitry, *Vita B. Mariae Oigniacensi*, ks. I, rozdz. 1, 12, wyd. J. Carandet, [w:] *Acta Sanctorum*, t. 25, Paryż 1867, s. 550D.

zatem bardziej do podziwiania (*admiratio*) niż do naśladowania (*imitatio*). Traktowanie całego tekstu żywotów jako swego rodzaju przewodnika po życiu religijnym jest uproszczeniem i nieporozumieniem. Odbiorcy mieli więc naśladować święte księżne wybiórczo, zgodnie ze wskazaniami autorów.

Chcąc rozpatrzeć krąg odbiorców żywotów świętych księżnych polskich można zakreślić go bardzo szeroko – wszyscy chrześcijanie, jednakże wydaje się, że były to przede wszystkim żywoty dworskie. Wskazują na to przynajmniej dwie przesłanki. Po pierwsze wzorce propagowane w tych tekstach pojawiły się na polskich dworach – jak wskazałem jako efekt powiązań dynastycznych. Jak pokazał G. Klaniczay na przykładzie kultu Małgorzaty węgierskiej to właśnie święta Elżbieta stanowiła główny wzorzec świętości kobiet na dworach środkowej Europy w XIII wieku. Drugi argument łączy się z działalnością franciszkanów. Byli oni zakonem, który dotarł na ziemie polskie wykorzystując powiązania dworskie (w przeciwieństwie do dominikanów) między Pragą, Wrocławiem i Krakowem. To franciszkanie byli autorami wszystkich zachowanych do dnia dzisiejszego wersji żywotów księżnych i to oni zapewne zajmowali się ich rozpropagowaniem. To wreszcie franciszkanie wyparli innych zakonników z bezpośredniego wpływu na dwór poprzez przejęcie funkcji spowiedników i kapelanów. Krąg rodzinny i krąg zakonny wskazują zatem na dworskie powstanie i dworskie rozpowszechnianie wzorców oraz kultów świętych księżnych polskich. O ich popularności niech świadczy choćby liczba córek piastowskich, pochodzących ze wszystkich gałęzi dynastii, które wstąpiły do klarysek, zakonu sprowadzonego do Polski i promowanego dzięki aktywności, ale i żywotom świętych księżnych⁸ Równie popularny wśród dynastek był klasztor cysterek w Trzebnicy, fundowany z inspiracji Jadwigi. O popularności księżnych na dworach świadczy także rozpowszechnienie się wśród Piastów takich imion jak Jadwiga, Elżbieta czy Salomea.

⁸ Zob. P. Gąsiorowska, *Klaryski z dynastii Piastów*, „Nasza Przeszłość” 94(2000), s. 119 – 134.

Osobnym elementem, na który chciałbym zwrócić uwagę w podsumowaniu jest kwestia widocznego w analizowanych żywotach społecznego postrzegania relacji między płciami. Problematyka ta jest w badaniach historycznych bardzo popularna w ostatnich latach. Pozostawiając na boku zagadnienie relacji męskiego autora żywota do jego kobiecego bohatera⁹, chciałbym skupić się na widocznej w żywotach kwestii odwracania panującego porządku społecznego opartego na dominacji mężczyzn nad kobietami. Przede wszystkim rzuca się w oczy niezwykła aktywność kobiet, które przełamywały stereotyp kobiety biernej i milczącej. Szczególnie Jadwiga i Kinga zostały przedstawione jako osoby działające i mające spory wpływ na poczynania zarówno swojego otoczenia, jak i na wielką politykę. Poza bezpośrednim zaangażowaniem księżnych w działalność polityczną, wyraźnie widoczny jest ich wpływ na mężów. W koncepcji Mary Erler i Maryanne Kowaleski jest to rodzaj władzy, jaką posiadały kobiety, która nie polegała na podejmowaniu decyzji i władzy miecza, ale na wpływie i wywieraniu nacisku na tych, którzy ją dzierżyli¹⁰. Kobiety odsunięte na drugi plan życia publicznego znajdowały bowiem szczeliny, którymi skutecznie wywierały wpływ na pierwszoplanową władzę polityczną.

Wpływ ten był na tyle duży, przynajmniej tak przedstawiały go żywoty, że można odnieść wrażenie o podważeniu obowiązującego stereotypowo wizerunku kobiety w małżeństwie. Mężowie świętych to w żywotach postaci mało aktywne, uległe ich wpływowi, szczególnie w dziedzinie religijnej, a tam gdzie dopominali się o przysługujące im prawa, ulegali wpływowi cudów, którymi Bóg wspierał swoje święte. Również podległość innym męskim autorytetom, a mianowicie spowiednikom została skutecznie podważona. Zostali oni przedstawieni jako narzędzia nie rozumiejącego zachowań świętych otoczenia, które próbowało nakłonić je do zmiany zachowania. Święte nie mogąc odmówić swoim duchowym przewodnikom uciekały

⁹ Zob. część I, rozdział 1.

¹⁰ Zob. M. Erler, M. Kowaleski, *Introduction*, [w:] *Women and Power in the Middle Ages*, red. M. Erler, M. Kowaleski, Ateny-Londyn 1988, s. 2.

się jednakże do wybiegów, które niwelowały ich wpływ. Tak samo już w czasie pobytu w klasztorach konflikty księżnych z przedstawicielami męskich zakonów były przedstawione jako prześladowanie i niezrozumienie działań świętych, które zostały rozwiązane dzięki łasce, jaką posiadały księżne. Generalnie zatem ład społeczny został podważony – kobiety przejęły inicjatywę i skutecznie wykorzystały zarówno swój sakralny, jak i świecki autorytet.

Drugim elementem związanym z relacją między płciami jest kwestia autonomii, jaką uzyskiwały księżne, cieszące się autorytetem świętości. Świętość kobiet ujawniała się już za ich życia. Wpływała na otoczenie, ale także kształtowała się pod wpływem tego otoczenia. Wąskie pole działania, jakie pozostawało kobietom po wyłączeniu ich z działalności publicznej było w pełni wykorzystywane w działaniach innego typu. Uzyskiwana autonomia dotyczyła głównie cielesności, a realizowana była przeważnie poprzez surową i drastyczną ascezę. Widoczne to jest najpełniej w praktykach księżnych, które podejmowały między innymi w związku z kontrolowaniem noszonego stroju, zjadanego lub nie pożywienia. Autorytet, jakim cieszyły się księżne jako święte, blokował zaś skuteczne sprzeciw wobec ich poczynań. Kontrola nad własnym ciałem i jego wizerunkiem, jaką uzyskiwały księżne poprzez liczne posty, odrzucanie określonych potraw, noszenie nieodpowiednich strojów nie mogła być podważana ze względu na ich święty autorytet. W ten sposób przekonania religijne, które o wiele trudniej podważyć, znalazły się w sojuszu z kobietami, manifestującymi poprzez nie swoją niezależność i autonomię.

Świętość jawi się zatem jako swego rodzaju sojusznik, pozwalający osiągnąć niezależność. Święte kobiety stały nie tylko ponad wiernymi w ich kontaktach z Bogiem, przewyższyły ich gorliwością religijną i żarliwością praktyk ascetycznych, ale poprzez uzyskanie statusu świętej stawały ponad podziałami społecznymi i kulturowymi, łamiąc obowiązujące zasady, określające miejsce każdej z płci w społeczeństwie. Była to niezależność trudna, jednakże z punktu widzenia ówczesnego społeczeństwa chyba jedyna możliwa.

Vita Annae ducissae Silesiae Żywot Anny księżnej Śląska

tłumaczył Edward Skibiński

Anna beatissima, postquam intravit terram Polonie, sancte Hedwigi in omnibus ita subdita et obediens extitit, ut, sicut mos erat, quod uxores ducum ad mensam altius [alterius] sedere solerent, sancta Anna, licet filia regis fuerit, nunquam inde turbata fuit, quod pre ceteris inferius consedit et sancte Hedwigi ita familiaris extitit, quod [ita quod] omnium quasi secretorum sanctitatis eius conscia fuit.

Quando vero missa celebrabatur [celebratur], sancta Hedwigris velo circumdabatur et nullus permittebatur interesse, nisi sola sancta Anna, que etiam omnia ornamenta sua deponerebat infra missam et in omni sanctitate conformabat se sancte Hedwigi et quidquid portabat de serico et purpura, ita amplum semper formari fecit, ut aptum esset ad officium altaris, nec strictas manicas portabat. Tante etiam humilitatis fuit, quod solebat stare coram sancta Hedwigi, quando componebatur, quasi una de pedisequis, etiam quando fuit inpregnata.

In quadragesima et in adventu domini solita erat portare griseam tunicam sub vestibis secularibus et preciosis vivente marito suo et eisdem [isdem] temporibus linea pepla portabat. In cena domini, quando sancta

Najświętsza Anna, po tym jak wstąpiła w ziemie Polski, pozostawała we wszystkim tak poddana i posłuszna świętej Jadwidze, że tak jak było w zwyczaju, że żony książąt zwykły siadać wyżej do stołu święta Anna, chociaż była córka króla, nigdy nie sprawiła jej to przykrości, że przed innymi niżej zasiadała i tak stała się zaufaną świętej Jadwigi, że była świadoma jakby wszystkich tajemnic jej świętości.

Kiedy zaś msza była sprawowana, święta Jadwiga welonem się okrywała i nikt nie był dopuszczany do uczestnictwa, jak tylko jedna święta Anna, która także wszystkie swoje ozdoby składała przed mszą i w całej świętości dostosowywała się do świętej Jadwigi i cokolwiek nosiła z jedwabiu i purpury, tak szeroko zawsze kazała kroić, aby pasowało do służby ołtarza, i nie nosiła wąskich rękawów. Takiej także była pokory, że zwykła stać wobec świętej Jadwigi, kiedy była z nią razem, niby jedna ze służących, także [wtedy] kiedy była w ciąży.

W wielki post i w advent Pana zwykła była nosić szarą koszulę pod świeckimi i drogimi szatami [jeszcze] za życia męża swego i w tychże czasach nosiła [także] lniane ubranie. Na Wieczery Pańskiej, kiedy święta Ja-

Hedwigis lavabat pedes pauperum, sancta Anna pariter cum ea lavabat et distribuebat eisdem vestimenta per se ipsam et per pueros suos.

In curia sua habebat quendam capellanum, virum religiosum, cui interdum confitebatur sancta Hedwigis et sancta Anna, quando non poterant habere fratres minores, cui sancta Anna paravit vestes cylicinas, camisas [scilicet femoralia]. Quando vero sordide fuerunt, lavit propriis manibus et mundavit a vermibus, adhuc vivente marito suo.

Omni etiam nocte consueverat surgere ad matutinas cum duce marito suo. Frequenter etiam visitabat infirmos et in puerperio iacentes et eisdem elemosinam suam largiebatur. Postquam vero fratres minores terram intraverunt, statim vixit cum marito suo secundum consilium eorum et disciplinas accipiebat a quadam pedisequa sua et maritus eius a fratribus. Caste vixerunt in coniugio, sicut dominus constituit. Post mortem vero mariti sui, statim induta est grisea tunica et a carnibus abstinuit et capillos capitis sui abscidit. A festivitate omnium sanctorum usque ad nativitate domini secundum consuetudinem fratrum minorum ieiunare consueverat et aliis temporibus frequentissime ieiunabat. Fecit etiam funem fieri de capillis equorum, quem portabat sub vestimentis ad nudam carnem.

Post mortem mariti sui uno anno terre preluit, postea statim omnia ornamenta sua vendidit et domum fratribus construi fecit, ad quod mille marcas contulit et post combustionem reedificari fecit et iuxta eos habitacionem sibi fecit et omnia preparamenta altaris, que tunc temporis habere potuit, eis dedit et cottidie ad audiendum

dwiga myła nogi biednych, święta Anna równo z nią myła i rozdawała im ubrania sama i przez swoich chłopców.

Na dworze swoim miała pewnego kapelana, zakonnika, któremu czasami spowiadała się święta Jadwiga i święta Anna, kiedy nie mogły mieć braci mniejszych, któremu [to kapelanowi] święta Anna przygotowywała szaty włosiane, koszule (zwłaszcza spodnie). Kiedy zaś były brudne, prała własnymi rękoma i czyściła z robaków, jeszcze za życia swojego męża.

Każdej także nocy zwykła wstać na jutrznie [razem] z księciem, mężem swoim. Często także odwiedzała chorych i w nędzy leżących i rozdawała im swoją jałmużnę. Po tym zaś kiedy bracia mniejsi przyszedli do kraju, zaraz żyła z mężem swoim zgodnie z ich radą i chłostę przyjmowała od pewnej swojej służącej a jej mąż przez braci. Czysto żyli w małżeństwie, tak jak Pan ustanowił. Po śmierci zaś męża swego, natychmiast odziana została w szarą tunikę i od mięsa się powstrzymała i ze swojej głowy ścięła włosy. Zwykła pościć zgodnie ze zwyczajem braci mniejszych od święta Wszystkich Świętych, aż do Narodzenia Pana, a w innych porach bardzo często pościła. Zrobiła także z włosów koni pas, który nosiła pod szatami na gołym ciele.

Po śmierci męża swego w jednym roku przewodziła krajowi, potem natychmiast sprzedała wszystkie swoje ozdoby i nakazała, aby dom był zbudowany dla braci, na co przekazała tysiąc marek, a po spaleniu kazała [go] odbudować i obok nich uczyniła sobie mieszkanie, i dała im wszystkie ozdoby ołtarza, które w tym czasie

divinum offidum ad eos ibat et tunc denarios pauperibus distribuebat. Dedit etiam eis domum mercatorum, de qua ei etiam provenerant omni anno ducente marce. Omni anno eosdem fratres vestiebat et rogavit, ut capitulum provinciale huc poneretur, quibus etiam expensam dedit et cum eis manducavit et ita ordini fratrum se et pueros suos subdiderat, quod etiam usque ad mortem conservavit.

Hospitale etiam fecit, in quo infirmos collegit, quos sepissime in propria persona visitavit et eisdem poma et alia necessaria propriis manibus singula distribuit, quod etiam variis ornamentis dotavit, sericeis cussinis et culcitrīs et pretiosis coopertoriis et aliis multis. Molendinum etiam et parochiam et civitatem cum villis adiacentibus et aliam villam cum piscina et silva dedit et calicem et missale et ornatum altaris.

Tempore vero, quo fuit contracta et iam non plus poterat ambulare, fecit se portare super sellam ad infirmos, quibus propriis manibus distribuit necessaria. Eodem tempore etiam fecit verberari se a pedisequis suis valde dure sepissime. Frequenter etiam circumibat ecclesias cum magna devocione, ferens secum denarios, quos propriis manibus distribuit indigentibus et omnibus necessitatem patientibus, longe vel prope positis, misericorditer largiebatur. Quidquid ei provenit de iudiciaria potestate trium villicorum, totum in usum pauperum expendit.

In Trebnitz dedit integrum ornatum altaris et pallam auro consutam et

mogła mieć, i codziennie dla wysłuchania służby bożej szła do nich i wtedy rozdawała biedakom denary. Dała im także dom kupców, który również jej przynosił każdego roku dwieście marek. Każdego roku tychże braci ubierała i prosiła, aby kapituła prowincjonalna tu była zwoływana, na co także pieniądze dała i z nimi jadła i tak zakonowi braci siebie i swoich chłopców poddała, czego również aż do śmierci przestrzegala.

Szpital także utworzyła, w którym zebrała chorych, których bardzo często we własnej osobie odwiedzała i sama własnymi rękami rozdawała im owoce i inne konieczne [rzeczy], który także [szpital] obdarowała różnymi ozdobami, jedwabnymi poduszkami i pierzynami, i cennymi przykryciami, i wieloma innymi [przedmiotami]. Także młyn i parafię, i miasto z przylegającymi wioskami, i inną wioskę ze stawem i lasem dała [szpitalowi], i kielich, i mszał, i wyposażenie na ołtarz.

W czasie zaś, kiedy była zniechędzona i już nie mogła więcej chodzić, kazała się nosić na krześle do chorych, którym własnymi rękoma rozdawała potrzebne [rzeczy]. W tymże czasie także kazała się biczować przez służące swoje bardzo ciężko, jak najczęściej. Często także obchodziła kościoły z wielką pobożnością, niosąc ze sobą denary, które własnymi rękoma rozdawała potrzebującym i wszystkich czujących potrzebę daleko lub blisko się znajdujących pokornie obdarowywała. Cokolwiek jej przypadło z władzy sądowej nad trzema majątkami, wszystko na użytek biednych wydawała.

Do Trzebnicy dała całe wyposażenie ołtarza i pałę złotem obszytą,

costam sancte Elizabet ornatam auro et argento et cruce bene ornatam lapidibus preciosis et alia plura et calicem. Ad sanctum Stanizlaum dedit calicem et casulam consutam auro et ad sanctam Elizabet in Marchburg dedit etiam casulam. Ad sanctum Petrum ad Romanam curiam etiam dedit casulam ornatam auro et calicem. In Praga ad sanctum Franciscum dedit etiam casulam cum auro et pallam auro consutam et tapete preciosum et omni anno de cera, quantum sufficiebat, et pisces et filtra toto conventui et in omnibus providebat eis necessitatem et incluse uni mittebat omni anno elemosinam suam et in aliis monasteriis necessitatem pudentibus largiter subveniebat.

Monasterium pauperum dominarum in propria curia construxit, propter quod sustinuit varias tribulaciones et multas et inauditas [inauditas a quibus ab aliquibus] ab aliquibus fratribus, quibus multa bona inpendit et in magna reverentia habuit et sepe ipsa flexis genibus supplicavit, rogando etiam supplicavit, ne impedirent et [qui] ei contrarii essent, et multas lacrimas fudit propter molestiam et contumelias, quas passa est ab eis et in tantum eam molestabant, quod sorores, quas ad plantandum adquisierat, recedere omnibus modis volebant, quibus ipsa flexis genibus supplicavit, ne hec facerent, et propter ferventissimum amorem, quem habuit erga deum, duas filias tradidit religioni, unam ordini sancte Clare cum duabus nepotibus, et aliam ordini griseorum cum una nepote. Elemosinam etiam habunde deputavit sororibus sancte Clare, unde habuerint [habuit] cottidianum victum et vestitum, et ornamenta altaris dedit preciosissima et

i źebro świętej Elźbiety ozdobione złotem i srebrem, i krzyź dobrze ozdobiony cennymi kamieniami, i wiele innych [rzeczy], i kielich. Do świętego Stanisława dała kielich i ornat obsyty złotem a do świętej Elźbiety w Marburgu dała także ornat. Do świętego Piotra, do kurii rzymskiej także dała ornat ozdobiony złotem i kielich. W Pradze, do świętego Franciszka dała także ornat ze złotem i palę złotem obszytą, i dywan kosztowny a każdego roku z wosku, ile było potrzeba i ryby i cedzaki dla całego zgromadzenia i we wszystkim dbała o ich potrzebę i rekluzie jednej wysyłała każdego roku swoją jałmuźnę i w innych klasztorach odczuwającym potrzebę, hojnie przychodziła z pomocą.

Klasztor biednych pań w swoim własnym dworze zbudowała, przez co zniosła różne i liczne, i niesłychane udreki od pewnych braci, którym wiele dobra wyrządziła i w wielkim szacunku miała i często ich na kolanach prosiła, błagając także prosiła, aby [jej] nie przeszkadzali i nie byli jej przeciwni i wiele łez wylała z powodu uciążliwości i obelg, które zniosła od nich, a na tyle ją nękali, że siostry, które pozyskała dla krzewienia [wiary], chciały na wszystkie sposoby odejść, które ona na kolanach prosiła, aby tego nie czyniły, i z powodu najgorętszej miłości, którą miała wobec Boga, dwie córki oddała do [życia] religijnego, jedną zakonowi świętej Klary z dwiema wnuczkami, a inną zakonowi cystersów z jedną wnuczką. Jałmuźnę także obficie przekazała siostrom świętej Klary, skąd miały/a codzienny posiłek i strój, i ozdoby ołtarza dała bardzo kosztowne, i cztery kielichy, i pateny, i krzyż, i relikwie świętych najcenniejsze, ozdobione złotem i sre-

quatuor calices et patenas et crucem et reliquias sanctorum preciosissimas, ornatas auro et argento, et in honore sancte Hedwigis construxit ecclesiam iuxta monasterium sancte Clare et coronam fecit super caput sancte Hedwigis in Trebnitz et brachium de argento ad sanctam Claram.

Quociens vero contingebat eam transire per domos leprosorum, intrabat ad illos et dabat eis denarios et interdum mittebat calcios et camisias. Includere cuidam etiam cottidie mittebat de mensa sua de omnibus cibis, qui inferebantur mense ipsius, quam frequenter et in propria persona visitabat et quicumque de familia sua in curia infirmabatur, personaliter visitabat et hec in seculari habitu fecit et quando iam non poterat ambulare, fecit se portare ad eos. Quendam cecum a natiuitate in curia sua nutrit et vestivit et coram mensa sua comedere fecit. Ibat etiam ad infirmos ad civitatem et visitabat eos et quando iam ambulare non poterat, misit nuncios suos ad eos et consolabatur eos, mittens eis necessaria; quando vero aliquis grave cor habebat erga eam, illi studebat se magis benigne exhibere, ut mitigaret eum.

Omni sabbato pistare fecit de uno modio panes, quos dominicis diebus distribuebat pauperibus sororibus per civitatem mendicantibus et scholaribus pauperibus dabat denarios. In solempnitatibus precipuis et festiuitatibus sanctorum etiam pistare fecit modium simile et misit fratribus minoribus et predicatoribus. Tribus vicibus in anno solempniter fecit distribui elemosinam omnibus petentibus et egenis. Virgines pauperes tradidit matrimo-

ni, et na cześć świętej Jadwigi zbudowała kościół obok klasztoru świętej Klary i wieniec uczyniła nad głową świętej Jadwigi w Trzebnicy i ramię ze srebra u świętej Klary.

Ilekróć zaś zdarzało się, że przechodziła przez domy trędowatych, wchodziła do nich i dawała im denary i czasami wysyłała obuwie i koszule. Rekluzie pewnej również codziennie wysyłała ze stołu swojego [część] ze wszystkich potraw, które były przynieszone na jej stół, którą to [rekluzę] często również we własnej osobie odwiedzała i [gdy] ktokolwiek z jej służby na dworze chorował, osobiście [go] odwiedzała i to czyniła w świeckim stroju, a kiedy już nie mogła chodzić, kazała się nieść do nich. Pewnego ślepeca od urodzenia żywiła na swoim dworze i ubierała i przy swoim stole kazała [mu] jeść. Chodziła także do chorych do miasta i odwiedzała ich, a kiedy już chodzić nie mogła, wysyłała do nich swoich posłańców i pocieszała ich, wysyłając im potrzebne [rzeczy]; kiedy zaś ktoś okazywał jej zatwardziałość serca, starała się mu bardziej dobrotliwie ukazać, aby go udobruchać.

Każdej soboty kazała piec z jednej miary [zboża] chleby, które w niedzielne dni rozdawała ubogim siostronom żebrzącym na mieście, a ubogim uczniom dawała denary. W szczególne uroczystości i święta świętych także kazała piec podobną miarkę [zboża] i wysyłała braciom mniejszym i kaznodziejom. Trzy razy na rok uroczystie kazała rozdawać jałmużnę wszystkim proszącym i potrzebującym. Ubogie dziewice wydała za

nio, morte dampnatos et incarceratos et vinculos liberavit et eisdem necessaria tribuit. Anniversarium omnium sibi servientium celebrare fecit. Omnium pauperum, egenorum et desolatorum pupillorum et orphanorum consolatrix et mater fuit.

Quodam etiam tempore sedebat cum fratribus, qui dixerunt ei, quare tam viles vestes portaret; ipsa respondit, quod post mortem mariti sui nunquam vestes ad delectacionem portasset. Quidquid operabatur in serico et auro, totum ad divinum servicium operata est et quando non poterat alia operari, faciebat capsas ad corpus domini, quas in cena domini distribuit pauperibus sacerdotibus. Quando in aliqua villa morabatur, fecit inquiri pauperes et infirmos, quibus mittebat de mensa sua id, quod melius habebat. Quando etiam transibat per aliquam ecclesiam, descendebat de curru et ibi orabat. In autumno conservari fecit diversas species et diversos fructus et cetera, que congruebant infirmis. Fere quinque annis ante mortem ita contracta fuit, quod omnino ambulare non potuit et hoc patientissime sustinuit, semper gratias agendo deo de omnibus infirmitatibus suis et molestiis. Nimis grata fuit illis, qui serviebant ei, non quasi ex debito, sed quasi ex gratia id facerent. Et licet contracta fuerit, tamen nunquam communicare voluit in lecto, sed manibus sublevantium eam [...] per quandam fenestrelam. In cena domini fecit sibi contractos portare, quibus pedes lavit, procumbens super unum crus, quia aliter non poterat, quibus vestimenta distribuit et denarios et cibaria, licet tunc hoc [hec] fecerit tantum, quod [hoc] omni tempore sanitatis fecit. Licet etiam nimis infirma esset, tamen sem-

maż, skazanych na śmierć i uwięzionych i skutych uwolniła i dostarczyła im potrzebnych [rzeczy]. Rocznice wszystkich jej służących kazała święcić. Wszystkich ubogich, potrzebujących i opuszczonych, dzieci i sierot była pocieszycielką i matką.

Pewnego czasu także siadała z braćmi, którzy powiedzieli jej: dlaczego nosi tak nędzne szaty? Sama odpowiedziała, że po śmierci swojego męża nigdy nie nosiła szat dla przyjemności. Cokolwiek robiła z jedwabiu i złota, wszystko na służbę bożą robiła i kiedy nie mogła innych [rzeczy] robić, wykonywała opakowania na Ciało Pana, które na wieczyry pańskiej rozdawała ubogim kapłanom. Kiedy przebywała w jakimś majątku kazała szukać biednych i chorych, którym posyłała ze swojego stołu to, co miała lepszego. Również kiedy przejeżdżała koło jakiegoś kościoła, schodziła z powozu i modliła się tam. Jesienią kazała robić różne rodzaje zapraw i różne owoce i tym podobne, które były stosowne dla chorych. Prawie pięć lat przed śmiercią tak zniedołężniała była, że całkiem nie mogła chodzić i to bardzo cierpliwie zniosła, zawsze dziękując Bogu za wszystkie swoje choroby i uciążliwości. Bardzo wdzięczna była tym, którzy jej usługiwali, nie jakby z powinności, lecz jakby z przychylności [do niej] to czynili. I chociaż zniedołężniała była, jednak nigdy nie chciała przyjmować komunii w łóżku, lecz przy pomocy rąk podnoszących ją [...] przez jakieś okienko. Na Wieczyry Pańskiej kazała sobie przynosić zniedołężniałych, którym myła stopy, pochylając się na jednej nodze, ponieważ inaczej nie mogła. Rozdała im stroje i denary, i posiłki, chociaż wtedy to tylko

per abstinebat a carnibus et sepiissime a piscibus. Fecit etiam interdum se portare in claustrum ad sorores, quas coram se fecit comedere et bibere cum magna hilaritate, et tempore infirmitatis noluit comedere super mensam consutam vel curialiter contextam, nisi super simplicem pannum. Et licet nimis debilis esset, tamen quocienscunque in nocte evigilabat, orationi semper insistebat, similiter et in die. Tempore etiam infirmitatis sue fecit etiam fratres minores coram se comedere, a quibus etiam magnam consolationem habuit iisque fecit construi monasterium sancte Clare, propter quod aliqui multum eam molestabant. Ista omnia, que supra scripta sunt, testantur soror Gotlindis et soror Christiana et soror Metza.

Apropinquante vero morte ipsius, confessorem suum pro quadam causa procul miserunt, propter quod nimis fuit turbata, in qua verba contra ordinem dixerat. Unde audivit vocem dicentem sibi, ut de hoc culpam suam diceret, quod contra ordinem dixerat. Aliam vocem etiam audivit, quod deberet purgari ab omnibus peccatis suis, cui ipsa respondit: „domine, misericorditer ita, quod corpus possit pati” Item dixit de celo sibi esse intantum, quod cito martirium eius finem haberet et quod dimissa ei essent omnia peccata sua. Ista narravit confessori suo fratri Herbordo.

robiła, co czyniła przez cały czas zdrowia. Także choćby była bardzo chora, jednak zawsze powstrzymywała się od mięsa i bardzo często od ryb. Kazała także czasami nosić się do klasztoru do sióstr, którym przy sobie kazała jeść i pić z wielką wesołością, a w czasie choroby nie chciała jeść na stole obszywanym lub dworsko przykrytym, chyba że na prostej tkaninie. A chociaż była bardzo słaba, jednak ilekroć w nocy czuwała, zawsze oddawała się modlitwie, podobnie i za dnia. Także w czasie swojej choroby, kazała także braciom mniejszym jeść przy sobie przez których [obecność] miała od nich wielką pociechę i kazała im zbudować klasztor świętej Klary, przez co niektórzy bardzo ją nękali. To wszystko, co wyżej zostało zapisane, poświadczają siostra Gotlindis i siostra Krystyna i siostra Metza.

Kiedy zaś zbliżała się jej śmierć, jej spowiednika z jakiegoś powodu daleko wysłano, z powodu czego bardzo była zaniepokojona, i z tego powodu słowa przeciw zakonowi powiedziała. Dlatego usłyszała głos mówiący jej, aby z tego się wypowiedziała, co przeciw zakonowi powiedziała. Inny głos także słyszała, że powinna się oczyścić ze wszystkich swoich grzechów, któremu sama odpowiedziała: „Panie miłosiernie tak, żeby ciało mogło znieść” Takżę powiedziała, że z nieba jej obwieszczono, że szybko męczeństwo jej będzie miało koniec i że odpuszczone zostały jej wszystkie grzechy. To opowiedziała swojemu spowiednikowi bratu Herbordowi.

Wykaz skrótów

- MPH* *Monumenta Poloniae Historica*, t. 3, Lwów 1878, t. 4, Lwów 1884; t. 5, Lwów 1888; t. 6, Lwów 1898;
- PL* *Patrologiae cursus completus... Series latina*, wyd. J.-P. Migne, t. 20, Paryż 1845; t. 22, Paryż 1854; t. 23, Paryż 1883; t. 40, Paryż 1887; t. 176, Paryż 1854; t. 200, Paryż 1855;
- Gendered voices — Gendered voices. Medieval saints and their interpreters*, red. C. M. Mooney, Philadelphia 1999;
- Księga Jadwiżańska* *Księga Jadwiżańska. Międzynarodowe Sympozjum Naukowe „Święta Jadwiga w dziejach i kulturze Śląska” Wrocław-Trzebnica 21 – 23 września 1993 roku*, Wrocław 1995;
- PSB* *Polski słownik biograficzny*.

Bibliografia*

1. Źródła podstawowe

a) święta Jadwiga śląska:

- Vita sanctae Hedwigis*, wyd. A. Semkowicz, [w:] *MPH*, t. 4, s. 501 – 655;
Tłumaczenia: polskie *Legenda świętej Jadwigi*, tł. A. Jochelson przy współudziale M. W. Gogolewskiej, przygotował do druku J. Pater, Wrocław 1993 (wersja elektroniczna: www.salwatorianie.pl/sanktuar/trzebnica/legenda.htm); Stronczyński K., *Legenda obrazowa o świętej Jadwidze księżnie szląskiej według rękopisu z r. 1353 przedstawiona i z późniejszymi teje treści obrazami porównana*, Kraków 1880; niemieckie *Der Hedwigs-Codex von 1353 Sammlung Ludwig*, wyd. W. Braunsfels, 2 tomy, Berlin 1972;
- Bulla, quam Clemens papa quartus ad laudem sancte Hedwigis composuit*, [w:] *Der Hedwigs-Codex von 1353*, t. 2, s. 167 – 175;
- Sermo Clementis pape quarti de canonizatione beate Hedwigis*, [w:] *Der Hedwigs-Codex von 1353*, t. 2, s. 177 – 181.

b) święta Kinga

- Vita et miracula sancte Kyngae ducissae Cracoviensis*, wyd. W. Kętrzyński, [w:] *MPH*, t. 4, s. 662 – 744;

*Bibliografia nie obejmuje haseł słownikowych i encyklopedycznych.

Tłumaczenia: polskie *Życiorys Kingi*, tł. J. A. Wojtczak, w: tenże, *Średniowieczne życiorysy bł. Kingi i bł. Salomei*, Warszawa 1999, s. 125 – 204; *Żywot i cuda świętej Kingi księżnej krakowskiej*, tł. C. Niezgoda, [w:] tenże, *Święta Kinga. Żywot hagiograficzny*, Stary Sącz 1999, s. 219 – 288; *Żywot świętej Kingi księżnej krakowskiej. Vita sanctae Kyngae ducissae Cracoviensis*, tł. B. Przybyszewski, Tarnów; węgierskie 1997; *Szent Kinga krakkói hercegnő Élete és Csodái (Névtelen ferences szerző)*, tł. L. Veszprémi, K. Boross, wstęp R. Grzesik, w: *Legendák és csodák (13 – 16. század). Szentek a magyar középkorból*, t. 2, red. E. Mada, G. Klaniczay, Budapeszt 2001, s. 118 – 180.

c) błogosławiona Salomea

Vita sanctae Salomeae reginae Haliciensis auctore Stanislao franciscano, wyd.

W. Kętrzyński, [w:] *MPH*, t. 4, s. 770 – 796;

Tłumaczenia: polskie *Życiorys Salomei*, tł. J. A. Wojtczak, w: tenże, *Średniowieczne życiorysy bł. Kingi i bł. Salomei*, Warszawa 1999, s. 205 – 232; węgierskie *Szent Szalóme legendája*, tł. K. Kisdi, wstęp R. Grzesik, w: *Legendák és csodák (13 – 16. század). Szentek a magyar középkorból*, t. 2, red. E. Mada, G. Klaniczay, Budapeszt 2001, s. 91 – 117.

d) Anna śląska

Vita Annae ducissae Silesiae, wyd. A. Semkowicz, [w:] *MPH*, t. 4, s. 656 – 661;

Tłumaczenie: *Księżna Anna i Piastowska fundacja w Krzeszowie*, oprac. W. Bochnak, Legnica 2002, s. 29 – 37.

2. Pozostałe źródła

Aleksander III, *Aeterna et incommutabilis*, [w:] *PL*, t. 200, kol. 1259 – 1261,

Św. Ambroży, Wybór pism, cz. 2, Warszawa 1986;

Anonim tzw. Gall, *Kronika polska*, tł. R. Grodecki, wyd. 6, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1989;

Św. Atanazy Aleksandryjski, *Żywot świętego Antoniego Pustelnika*, tłum. Z. Brzostowska, wstęp i kom. E. Wipszycka, Warszawa 1987, s. 55 – 111;

Św. Augustyn, *Wartości małżeństwa*, tł. W. Eborowicz, Pelplin 1980 (*De bono coniugali liber unus*, [w:] *PL*, t. 40, kol. 373 – 396);

Państwo boże, tł. W. Kubicki, wyd. 2, Kęty 1998;

Reguła dla zakonnic w Hipponie, [w:] A. Bober, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 268 – 276;

Pisma monastyczne, tł. P. Nehring, M. Starowieyski, R. Szaszka, Kraków 2002;

Marcin Baroniusz, *Żywot błogosławionej Jolenty*, „Kronika Miasta Poznania” 2(1995), s. 177 – 181;

- Baudonivia, *Vita sanctae Radegundis reginae liber secundus*, [w:] *PL*, t. 72, kol. 664 – 680 (tłumaczenie angielskie: *Sainted women of the dark ages*, red. i tł. J.A. McNamara, J.E. Halborg, E.G. Whatley, Durham-Londyn 1992, s. 86 – 105);
- Św. Benedykt z Nursji, *Regula*, tł. A. Świderkówna, Kraków 1994;
- Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa, I. Bieda, wtd. 3, Poznań 1980;
- Biblia tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, wyd. 3, Poznań 1991,
- Cezary z Arles, *Pisma monastyczne*, tł. E. Czerny, M. Borkowska, J. Piłat, Kraków 1994;
- Codex diplomaticus Silesiae*, t. 2, wyd. K. Maleczyński, A. Skowrońska, Wrocław 1959;
- Drogo of Sint-Winoksbergen, *Life of St. Godelieve*, tł. B. L. Venarde, [w:] *Medieval hagiography: An antology*, red. T. Head, Nowy Jork-Londyn 2001, s. 365 – 373;
- Einhard, *Życie Karola Wielkiego*, tł. J. Parandowski, Wrocław 1950;
- Guibert z Nogent, *De Pignoribus sanctorum* w: *PL*, t. 156, kol. 607-780 (tłumaczenie angielskie: *Guibert of Nogent, On saints and their relics*, tł. T. Head, [w:] *Medieval hagiography. An anthology*, red. T. Head, Nowy Jork-Londyn 2001, s. 405 – 427);
- Jakub z Vitry, *Vita B. Mariae Oigniacensi*, w: *Acta sanctorum*, t. 25, Junius IV, Paryż 1867, s. 542 – 572 (tłumaczenie angielskie: *Two lives of Marie d'Oignes. The Life by Jacques de Vitry*, tł. M.H. King, *Supplement to the Life by Thomas de Cantimpré*, tł. H. Feiss, Toronto 1998, s. 39 – 199);
- Jan Długosz, *Vita beatae Kunegundis*, [w:] tegoż, *Opera omnia*, t. 1, wyd. A. Przezdziecki, Kraków 1887, s. 183 – 336 (tłumaczenie polskie: *Żywot s. Kunegundy...*, tł. Przemysław Mojecki, Kraków 1617);;
- Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, oprac. A. Baron, H. Pietras, t. 1 – 2, Kraków 2002;
- Donat z z Besançon, *Regula ad virgines*, [w:] *PL*, t. 87, kol. 273 – 298 (tłumaczenie angielskie: *The rule of Donatus of Besançon*, tł. J.A. McNamara, J. Halborg, w: J.A. McNamara, *The ordeal community*, Toronto 1993, s. 32 – 73);
- Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, tł. A. Lisiecki, Poznań 1924 (reprint, Kraków 1993);
- Święci Franciszek i Klara, *Pisma*, tł. K. Ambrożkiewicz, Kraków-Warszawa 2002;
- Św. Grzegorz z Nyssy, *Życie św. Maryny*, tł. A. Bober, „Analecta Cracoviensia” 2(1970), s. 387 – 404;
- Grzegorz z Tours, *Historie. Historia Franków*, tł. K. Liman, T. Richter, Kraków 2002;
- Grzegorz Wielki, *Dialogi*, tł. E. Czerny, A. Świderkówna, Kraków 2002;
- Św. Hieronim, *Adversus Iovinianum libri duo*, [w:] *PL*, t. 23, kol. 221 – 354;
- Św. Hieronim, *Listy*, t. 1 – 3, tł. J. Czuj, Warszawa 1952;
- Św. Hieronim, *Żywoty mnichów Pawła, Hilariona, Malchusa*, tł. i oprac. B. Degórski, Kraków 1995;

- Hugon od św. Wiktora, *De b. Mariae virginitate*, [w:] *PL*, t. 176, kol. 857 – 876;
 Jakub de Voragine, *Złota Legenda. Wybór*, tł. J. Pleziowa, Warszawa 1983;
 Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Listy pasterskie i na List do Filemona*, tł.
 T. Sinko, Kraków 1949
Kodek Dyplomatyczny Małopolski, wyd. F. Piekosiński, t. 1 – 2, Kraków 1876
 1886;
Kosmasa kronika Czechów, tł. M. Wojciechowska, Warszawa 1968;
Kronika wielkopolska, tł. K. Abgarowicz, Warszawa 1965;
Księga henrykowska, tł. R. Grodecki, Poznań-Wrocław 1949;
Męczeństwo świętych Perpetuy i Felicyty, [w:] *Męczennicy*, wstęp, oprac. i wyb.
 tekstów E. Wipszycka, M. Starowieyski, Kraków 1991, s. 244 – 268 (to
 samo w tł. M. Michalskiego [w:] *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1,
 z. 1, Warszawa 1969, s. 219 – 226;
Modlitwy księżnej Gertrudy z Psalterza Egberta w Cividale, tł. B. Kürbis, Kra-
 ków 1998;
Najstarsza „Legenda” o św. Agnieszce z Pragi, tł. C. Niezgodą, „W Nurcie Fran-
 ciszkańskim” 3(1993), s. 91 – 113;
Pachomiana latina, tł. A. Bober, W. Miliszewicz, M. Starowieyski, wstęp
 V. Desprez, Kraków 1996;
 Palladiusz, *Opowiadania dla Lausosa (Historia Lausiaca)*, tł. S. Kalinkowski,
 Kraków 1996;
Pierwsza Księga Starców (Gerontikon), tł. M. Borkowska, Kraków 1992;
Pierwsze pisma greckie o dziewictwie, opr. J. Naumowicz, tł. S. Kalinkowski,
 W. Kania, J. Naumowicz, Kraków 1997;
 Piotr Skarga, *Żywot ś. Jadwigi, księżnej polskiej, ciotki ś. Elżbiety wzięty z klasz-
 toru trzebnickiego i papieżowi podany, który też pisał Engelbetus, zakonnik
 Cysterceński, i kroniki polskie. Żyła około roku Pańskiego 1210*, [w:]
 tenże, *Żywoty świętych, starego i nowego zakonu na każdy dzień przez cały
 rok [...]*, t. 4, Kraków 1936 (z wydania krakowskiego z 1615 r.), s. 76 – 85.
 Porfiriusz, Jamblich, Anonim, *Żywoty Pitagorasa*, tł. J. Gajda-Krynicka, Wroc-
 ław 1993;
 Possydusz z Kalamy, *Żywot św. Augustyna*, wstęp, tł., kom. P. Nehring, Kraków
 2002;
Powieść minionych lat, tł. F. Sielicki, Wrocław-Warszawa-Kraków 1999;
Regula cuiusdam Patris ad virgines, *PL*, t. 88, kol. 1053 – 1070 (tłumacze-
 nie angielskie: *The rule of certain father to the virgins*, tł. J.A. McNama-
 ra, J. Halborg, [w:] J.A. McNamara, *The ordeal community*, Toronto 1993,
 s. 75 – 101);
Schlesisches Urkundenbuch, t. 2 – 3, wyd. W. Irgang, Kolonia-Wiedeń 1974 –
 – 1984;
Starożytne reguły zakonne, tł. zbiorowe, Warszawa 1980;
 Sulpicjusz Sewer, *Pisma o św. Marcinie z Tours. Żywot, listy, dialogi*, tłum. P. J.
 Nowak, wstęp, kom. i oprac. M. Starowieyski, Kraków 1995;
Vita sancti Stanislai Cracoviensis episcopi (Vita maior), wyd. W. Kętrzyński,
 [w:] *MPH*, t. 4, s. 319 – 438;

- Vita s. Stanislai episcopi Cracoviensi (Vita minor)*, wyd. W. Kętrzyński, [w:] MPH, t. 4, s. 238 – 285;
- Wczesne źródła franciszkańskie*, t. 1 – 2, Warszawa 1981, szczególnie t. 2, gdzie na s. 297 – 430 teksty autorstwa oraz dotyczące świętej Klary w tł. C. Niezgody;
- Wenancjusz Fortunat, *Vita sanctae Radegundis reginae liber primus*, w: PL, t. 72, kol. 651 – 664 (tłumaczenie angielskie: *Sainted women of the dark ages*, red. i tł. J.A. McNamara, J.E. Halborg, E.G. Whatley, Durham-Londyn 1992, s. 60 – 86);
- W kręgu żywotów św. Wojciecha*, tł. B. Kürbis, red. J. A. Spież, Kraków 1997.

3. Opracowania

- Abou-el-Haj B., *The Medieval Cult of Saints. Formations and Transformations*, Cambridge;
- Abraham W., *Zawarcie małżeństwa w pierwotnem prawie polskim*, Lwów 1925;
- Adamiak E., *Kobieta w Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich. Próba syntezy teologicznej*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 11(2001), s. 91 – 114;
- Adamska A., *Zapach dobra i odór zła. Z zagadnień wyobraźni religijnej w średniowieczu*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 39:3 – 4(1996), s. 31 – 46;
- Affeldt W., *Frauen und Geschlechterbeziehungen im Frühmittelalter. Ein Forschungsbericht*, „Mediaevistik” 10(1997), 15 – 155;
- Aigrain R., *L'hagiographie. Ses sources ses méthodes son histoire*, Paris 1953 (przedruk, 2000);
- Alexandre M., *Early Christian women*, w: *A history of women in the West*, t. 1: *From ancient goddesses to Christian saints*, red. P. Schmitt Pantel, tł. A. Goldhammer, Cambridge (USA)-Londyn 1992, s. 409 – 444;
- Allen P., *The concept of woman. The Aristotelian revolution 750 BC-AD 1250*, Grand Rapids (USA)-Cambridge (GB) 1997 (pierwsze wydanie, 1985);
- Ariès Ph., *Historia dzieciństwa. Dziecko i rodzina w dawnych czasach*, tł. M. Ochab, Gdańsk 1995 (oryginał francuski, 1973);
- Balzer O., *Genealogia Piastów*, Kraków 1895;
- Baran Cz. C., *Sprawy narodowościowe u franciszkanów śląskich w XIII w.*, Warszawa 1954;
- Barański M., *Dominium sądeckie. Od książęcego okręgu grodowego do majątku klarysek sądeckich*, Warszawa 1992;
- Barciak A., *Czechy a ziemia południowej Polski w XIII oraz w początkach XIV wieku. Polityczno-ideologiczne problemy ekspansji czeskiej na ziemię południowej Polski*, Katowice 1992;
- Baszkiewicz J., *Myśl polityczna wieków średnich*, Poznań 1998;
- Bator J., *Feminizm, postmodernizm, psychoanaliza. Filozoficzne dylematy feministek „drugiej fali”* Gdańsk 2001;
- Bell R. M., *Holy anorexia*, Chicago-Londyn 1985;

- Benson R. L., Constable G., *Introduction*, [w:] *Renaissance and renewal in the twelfth century*, red. R. L. Benson, G. Constable, Toronto 1991, s. XVII – XXX (pierwsze wydanie, Cambridge 1982);
- Berschlin W., *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, t. 1: *Von der Passio Perpetuae zu den Dialogi Gregors der Großen*, Stuttgart 1986, t. 2: *Merowingische Biographie, Italien, Spanien und die Inseln im frühen Mittelalter*, Stuttgart 1988, t. 3: *Karolingische Biographie, 750 – 920 n. Chr.*, Stuttgart 1991, t. 4: *Ottotonische Biographie. Das hohe Mittelalter; 920 – 1220 n. Chr.*, cz. 1. *920 – 1070 n. Chr.*, Stuttgart 1999, t. 4, cz. 2: *1070 – 1220 n. Chr.*, Stuttgart 2001;
- Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis*, red. Towarzystwo Bollandystów, t. 1 – 2, Bruksela 1898 – 1899;
- Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis. Novum supplementum*, red. H. Fros, Bruksela 1986;
- Bitel L.M., *Women in early Medieval Europe, 400 – 1100*, Cambridge 2002;
- Bloch M., *Królowie cudotwórcy. Studium na temat nadprzyrodzonego charakteru przypisywanego władzy królewskiej zwłaszcza we Francji i w Anglii*, tł. J.M. Kłoczowski, Warszawa 1998 (oryginał francuski, 1924);
- Błogosławiona Kinga. Życiorys, zbiór modlitw*, oprac. J.R. Bar, wyd. 2, Warszawa 1989;
- Błogosławiona Salomea. Życiorys, modlitwy, pieśni*, oprac. J.R. Bar, Warszawa 1985;
- Bobowski K., *Podstawy bytu konwentu trzebnickiego*, [w:] *Księga Jadwiżańska*, s. 61 – 82;
Fundacja i początki klasztoru cysterek w Trzebnicy, [w:] *Studia historyczne. Ustrój, Kościół, militaria*, red. K. Bobowski, Wrocław 1993, s. 31 – 39;
- Bogdan F., *Geneza i rozwój klauzury zakonnej. Studium prawno-historyczne*, Poznań 1954;
- Bolton B.M., *Mulierae sanctae*, [w:] *Sanctity and secularity: The Church and the world. Papers read at the eleventh summer meeting and the twelfth winter meeting of the Ecclesiastical History Society*, red. D. Baker, Oxford 1973, s. 77 – 95;
The Medieval reformation, Londyn 1983;
- Bouchard C.B., *Merovingian, Carolingian and Cluniac monasticism: Reform and renewal in Burgundy*, „Journal of Ecclesiastical History” 41:3(1990), s. 365 – 388;
- Braidotti R., *Nomadic subjects. Embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*, Nowy Jork 1994;
- Brook CH.N.L., *The Medieval idea of marriage*, Oxford 1989;
- Brown P., *The cult of the saints. Its rise and function in Latin Christianity*, Londyn 1981;
- Brown M., *Marie d'Oignies, Marguerite Porete and 'authentic' female mystic piety in the Middle Ages*, [w:] *Worshipping women. Misogyny and mysticism in the Middle Ages*, red. J. O. Ward, F. C. Bussey, Sydney 1997, s. 187 – 235;

- Brundage J.A., *Law, sex, and Christian society in medieval Europe*, Chicago-Londyn 1987;
- Sex and canon law*, [w:] *Handbook of medieval sexuality*, red. V.L. Bulough, J.A. Brundage, Nowy Jork-Londyn 1996, s. 33 – 50;
- Buchowski M., *Magia i rytuał*, Warszawa 1993;
- Budkowa Z., *Kunegunda*, [w:] *PSB*, t. 16, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1971, s. 186 – 189;
- Bugge J., *Virginitas: An essay in the history of a Medieval ideal*, Haga 1975;
- Bulas R., *Brygida, Ita i Darerka święte Kościoła celtyckiego*, [w:] *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej. Materiały z sympozjum patrystycznego 22. 10. 1998. ATK*, Warszawa 1999, s. 64 – 77
- Burke C. Św. Augustyn o pożyciu małżeńskim, „Communio” 18:1(1998), s. 42 – 60;
- Buśko C., *Wileńskie kościoły św. Jadwigi*, [w:] *Księga Jadwizańska*, s. 261 – 268;
- Bylina S., *Wizje społeczne w herezjach średniowiecznych. Humiliaci, begini, begardzi*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1974;
- Bynum C.W., *Holy feast and holy fast. The religious significance of food to Medieval women*, Berkeley-Los Angeles-Londyn 1987;
- Jesus as mother. Studies in the spirituality of the high Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles-Londyn 1982;
- The female body and religious practice in the later Middle Ages*, [w:] *Fragment of a history of the human body*, red. M. Fehler, R. Naddaff, N. Tazi, t. 1, Nowy Jork-Cambridge 1989, s. 161 – 219;
- Women mystic and eucharistic devotion in the thirteenth century*, [w:] *też*, *Fragmentation and redemption. Essays on gender and the human body in medieval religion*, Nowy Jork 1991, s. 119 – 150;
- Carlson C.L., Weisl A.J., *Introduction: Construction of widowhood and virginity*, w: *Construction of widowhood and virginity in the Middle Ages*, red. C.L. Carlson, A.J. Weisl, Macmillan, 1999, s. 1 – 21;
- Cary M., Scullard H.H., *Dzieje Rzymu. Od czasów najdawniejszych do Konstantyna*, t. 2, tł. J. Schwakopf, Warszawa 1992 (oryginał angielski, 1975);
- Cetwiński M., „Anna beatissima” *Wokół średniowiecznej biografii dobrodziejki benedyktynek krzeszowskich*, [w:] *Krzeszów uświęcony łaską*, red. H. Dziurla, K. Bobowski, Wrocław 1997, s. 31 – 37 (przedruk [w:] M. Cetwiński, *Śląski tygiel. Studia z dziejów polskiego średniowiecza*, Częstochowa 2001, s. 132 – 142);
- Charewiczowa Ł., *Kobieta w dawnej Polsce. Do okresu rozbiorów*, Lwów 1938 (reprint Poznań 2002);
- Chélini J., Branthomme H., *Drogi boże. Historia pielgrzymek chrześcijańskich*, tł. E. Sieradzińska, M. Stafiej-Wróblewska, Warszawa 1996 (oryginał francuski, 1982);
- Chomętowski W., *Stanowisko praktyczne dawnych niewiast*, Warszawa 1872;
- Chronologia polska*, red. B. Włodarski, Warszawa 1957;
- Clark A.L., *Holy woman or unworthy vessel? The representations of Elizabeth of Schönau*, [w:] *Gendered voices*, s. 35 – 51

- Clasen S., *Bonawentura als Erneuerer der hagiographischen Tradition. Eine Anregung zur Erforschung hochmittelalterlicher Heiligenlegenden*, „Wissenschaft und Weisheit, Zeitschrift für Augustinisch-Franziskanische Theologie und Philosophie in der Gegenwart” 37(1974), s. 40 – 71;
- Conkin G., *Ingeborg of Denmark, queen of France, 1193 – 1223*, [w:] *Queens and queenship in medieval Europe. Proceedings of a conference held at King's College London April 1995*, red. A.J. Duggan, Woodbridge (GB)-Rochester (USA) 1997, s. 39 – 52;
- Coon L.L., *Sacred fictions. Holy women and hagiography in late Antiquity*, Philadelphia 1997;
- Corbet P., *Les saints ottoniens. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an Mil*, Sigmaringen 1986;
- Czarnowski S., *Kult bohaterów i jego społeczne podłoże. Święty Patryk, bohater narodowy Irlandii*, Warszawa 1956 ([w:] tegoż, *Dziela*, t. 4; oryginał francuski, Paryż 1914)
- Daniélou J., Marrou H.I., *Historia Kościoła*, t. 1. *Od początków do roku 600*, tł. M. Tarnowska, Warszawa 1984;
- Dąbrowski J., *Dawne dziejopisarstwo polskie (do roku 1480)*, 1964;
- Delarun J., *The clerical gaze*, w: *A history of women in the west*, t. 2: *Silences of the Middle Ages*, red. Ch. Klapisch-Zuber, Cambridge (USA)-Londyn 1992, s. 15 – 42;
- Delehaye H., *The legends of the saints*, tł. D. Attwater, Londyn 1962 (oryginał francuski, 1905 (wersja elektroniczna tłumaczenia V. M. Crawforda z 1907 roku www.fordham.edu/halsall/basis/delehaye-legends.html);
- Delooz P., *Towards a sociological study of canonized sainthood in the Catholic Church*, w: *Saints and their cults. Studies in religious sociology, folklore and history*, red. S. Willson, Cambridge-Londyn-New York-New Rochelle-Melbourn-Sydney 1983, s. 191 – 216;
- Delumeau J., *Skrzydła anioła. Poczucie bezpieczeństwa w duchowości człowieka Zachodu w dawnych czasach*, tłum. A. Kuryś, Warszawa 1998;
- Deptuła Cz., *Niektóre aspekty stosunków Polski z Cesarstwem w wieku XII*, [w:] *Polska w Europie. Studia historyczne*, red. H. Zins, Lublin 1968;
O niektórych źródłach do historii zakonu premonstratenskiego w Polsce w XII i XIII wieku, „Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne” 22(1971), s. 187 – 222;
- Witkowska A., *Wzorce ideowe zachowań ludzkich w XII i XIII wieku*, [w:] *Polska dzielnicowa i zjednoczona. Państwo. Społeczeństwo. Kultura*, red. A. Gieysztor, Warszawa 1972, s. 119 – 158;
- Derwich M., *Monastycyzm benedyktyński w średniowiecznej Europie i Polsce. Wybrane problemy*, Wrocław 1998;
- Desprez V., *Początki monastycyzmu*, t. 1: *Dzieje monastycyzmu chrześcijańskiego do soboru efeskiego (431)*, tł. J. Dembińska, Kraków 1999;
- Dobosz J., *Działalność fundacyjna Kazimierza Sprawiedliwego*, Poznań 1995;
Monarchia i możni wobec Kościoła w Polsce do początku XIII wieku, Poznań 2002;

- Dola K., *Kanonizacja świętej Jadwigi na tle rozwoju kultu świętych w Europie XIII w.*, „Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne” 16(1984), s. 83 – 94;
- Domańska E., *Historia feminizmu i feministyczna historia*, „Odra” 34:7-8(1994), s. 22 – 28;
- Doroszewska A., *Otoczenie Henryka Brodatego i Jadwigi jako środowisko społeczne*, Wrocław 1978;
- Dronke P., *Women writers of the Middle Ages. A critical study of texts from Perpetua (+203) to Marguerite Porete (+1310)*, Cambridge 1984;
- Dubois J., Lemaître J.-L., *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*, Paryż 1993;
- Duby G., *Damy XII wieku*, tł. A. i K. Choiński, Warszawa 2000 (oryginał francuski 1995 – 1996);
Rycerz, kobieta i ksiądz. Małżeństwo w feudalnej Francji, tł. H. Geremek, Warszawa 1986;
Władza prywatna, władza publiczna, [w:] *Historia życia prywatnego*, t. 2: *Od Europy feudalnej do renesansu*, red. G. Duby, tł. W. Bieńkowska, W. Gilewski, K. Skawina, Wrocław-Warszawa-Kraków 1998, s. 19 – 44;
Women and power, w: *Cultures and power. Lordship, status, process in twelfth-century Europe*, red. T.N. Bisson, Philadelphia 1995, s. 69 – 85;
Życie w społeczności, [w:] *Historia życia prywatnego*, t. 2: *Od Europy feudalnej do renesansu*, red. G. Duby, tł. W. Bieńkowska, W. Gilewski, K. Skawina, Wrocław-Warszawa-Kraków 1998, s. 49 – 100;
- Dziechcińska H., *Ciało, strój i gest w czasach renesansu i baroku*, Warszawa 1996;
- Eckenstein L., *Women under monasticism: Chapters on Saint-Lore and convent life between A.D. 500 and A.D. 1500*, Nowy Jork 1963 (pierwsze wydanie, Cambridge 1896);
- Ehlert T., *Die Heilige Hedwig in der deutschen Literatur des Spätmittelalters und der früher Neuzeit*, [w:] *Księga Jadwiżańska*, s. 151 – 174;
- Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1: *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyjskich*, tł. S. Tokarski, wyd. 2, Warszawa 1997; t. 3: *Od Mahometa do wieku Reform*, tł. A. Kuryś, Warszawa 1995;
Sacrum i profanum. O istocie religijności, tł. R. Reszke, Warszawa 1999;
- Elizabeth, *Der Deutschen Orden und Kirche. Festschrift zur 700jährigen Wiederkehr der Weihe der Elisabethkirche, Marburg 1983*, red. U. Arnold, H. Liebing, Marburg 1983;
- Elliot D., *Dress as mediator between inner and outer self: The pious matron of the high and later Middle Ages*, „Medieval Studies” 53(1991), s. 279 – 308;
Spiritual marriage. Sexual abstinence in medieval wedlock, Princeton 1993;
Autorizing a life. The collaboration of Dorothea of Montau and John Marienwerder, [w:] *Gendered voices*, s. 168 – 191;
- Erlor M., Kowaleski M., *Introduction*, [w:] *Women and power in the Middle Ages*, red. M. Erlor, M. Kowaleski, Ateny-Londyn 1988, s. 1 – 17;
- Filipiak M., *Problem ascezy w Starym Testamencie*, [w:] *Asceza odczłowieczenie czy uczyłowieczenie*, red. W. Słomka, Lublin 1985, s. 87 – 95.

- Flandin J.-L., *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale (VIe-XIe siècle)*, Paryż 1983;
- Florkowski E., *Matka Boża w nauce Ojców Kościoła*, [w:] *Gratia plena. Studia teologiczne o Bogurodzicy*, red. B. Przybylski, Poznań-Warszawa-Lublin 1965, s. 59 – 77;
- Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tł. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990;
- Frantzen A.J., *When women aren't enough*, „*Speculum*” 68:2(1993), s. 445 – 471;
- Fros H., *Pamiętając o mieszkańcach nieba. Kult świętych w dziejach i liturgii*, Tarnów 1994;
- Sowa F., *Wprowadzenie*, [w:] *tychże, Twoje imię. Przewodnik onomastyczno-hagiograficzny*, wyd. 3, Kraków 1988;
- Gąsiorowska P., *Klaryski z dynastii Piastów*, „*Nasza Przeszołość*” 94(2000), s. 119 – 134;
- Średniowieczne klaryski w polskiej historiografii*, [w:] *Polska i jej sąsiedzi w późnym średniowieczu*, red. K. Ożog, S. Szczur, Kraków 2000, s. 363 – 393.
- Geary P., *Saints, scholars, and society: The elusive goal*, w: *Saints. Studies in hagiography*, red. S. Sticca, Binghamton-Nowy Jork, 1996, s. 1 – 22;
- Furta sacra. Thefts of relicts in the central Middle Ages*, wyd. 2, Princeton 1990;
- Geremek B., *Litość i szubienica. Dzieje nędzy i miłosierdzia*, Warszawa 1989;
- Exemplum i przekaz kultury*, [w:] *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, red. B. Geremek, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1978, s. 55 – 76;
- Fabula, konwencja i źródło. Utwór literacki w badaniu kultury średniowiecznej*, [w:] *Dzieło literackie jako źródło historyczne*, red. Z. Stefanowska, J. Sławiński, Warszawa 1978, s. 114 – 145;
- Gerl-Falkovitz H.-B., *Refleksje na temat diakonatu kobiet*, „*Communio*” 17:3(1997), s. 92 – 96;
- Gieysztor A., *Dobrowolne ubóstwo. Ucieczka od świata i średniowieczny kult św. Aleksego*, [w:] *Polska w świecie. Szkice z dziejów kultury polskiej*, Warszawa 1972, s. 21 – 40;
- Glasser M., *Marriage in medieval hagiography*, „*Studies in Medieval and Renaissance History*” n.s. 4(1981), s. 3 – 34;
- Goglin J.-L., *Nędzarze w średniowiecznej Europie*, tł. Z. Podgórska-Klawe, Warszawa 1998 (oryginał francuski, 1976);
- Gold P.S., *The marriage of Mary and Joseph in the twelfth-century ideology of marriage*, [w:] *Sexual practices and the Medieval Church*, red. V.L. Boulough, J. Brundage, Buffalo-Nowy Jork 1982, s. 102 – 117;
- Gontarczyk E., *Kobiecość i męskość jako kategorie społeczno-kulturowe w studiach feministycznych. Perspektywa socjologiczno-pedagogiczna*, Poznań 1995;
- Goodich M., *Childhood and adolescence among the thirteenth-century saints*, „*History of Childhood Quarterly: Journal of Psychohistory*” 1:2(1973), s. 285 – 309;

- Vita perfecta: The ideal of sainthood in the thirteenth century*, Stuttgart 1982;
- Goff J. Le, *Świat średniowiecznej wyobraźni*, tł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 1997;
- Gottschalk J., *Święty Ludwik*, tł. K. Marczevska, A. Kędzierzawka, B. Szczepańska, M. Czajka, Warszawa 2001 (oryginał francuski 1996);
St. Hedwig Herzogin von Schlesien, Köln-Graz 1964;
Das Geburtsjahr der hl. Hedwig ein Beitrag zur Chronologie der schlesischen Piasten im 13. Jahrhundert, „Archiv für Schlesische Kirchengeschichte” 19(1961), s. 25 – 52;
St. Hedwig und Zisterzienserorden, „Archiv für Schlesische Kirchengeschichte” 25(1967), s. 38 – 51;
- Graus F., *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Praga 1965;
- Grodecki R., *Anna*, [w:] *PSB*, t. 1, Kraków 1935, s. 117 – 119;
- Grundmann H., *Religious movements in the Middle Ages. The historical links between heresy, the mendicant orders, and the women's religious movement in the twelfth and thirteenth century, with the historical foundations of German mysticism*, tł. S. Rowan, Notre Dame-Londyn 1995 (oryginał niemiecki, 1935);
- Grzesik R., *Kronika węgiersko-polska. Z dziejów polsko-węgierskich kontaktów kulturalnych w średniowieczu*, Poznań 1999;
Szent Kinga krakkói hercengnő Élete és Csodái (Névtelen ferences szerző), w: *Legendák és csodák (13 – 16. század). Szentek a magyar közéletkorból*, t. 2, red. E. Mada, G. Klaniczay, Budapeszt 2001, s. 118 – 121;
Polska Piastów i Węgry Arpadów we wzajemnej opinii (do roku 1320), w druku;
Błogosławiona Salomea pierwsza klaryska polska. Życie między polityką a religią w XIII w., maszynopis;
Węgierskie książęne panie na polskim dworze rozwój nowej duchowości w XIII w., „Studia Archaeologica Slovaca Mediaevalia” 3 – 4(2000 – 2001), s. 219 – 230;
- Gumowski M., *Pieczenie śląskie do końca XIV wieku*, [w:] *Historia Śląska od najdawniejszych czasów do roku 1400*, red. W. Semkowicz, Kraków 1936;
- Guriewicz A., *Kultura i społeczeństwo średniowiecznej Europy. Exempla XIII wieku*, tł. Z. Dobrzyniecki, Warszawa 1997;
Problemy średniowiecznej kultury ludowej, tł. Z. Dobrzyniecki, Warszawa 1987;
- Harasimowicz J., *Kult świętej Jadwigi Śląskiej w okresie reformacji i odnowy trydenckiej Kościoła*, [w:] *Księga Jadwiżańska*, s. 387 – 413;
- Heffernan T.J., *Sacred biography. Saints and their biographers in the Middle Ages*, Nowy Jork-Oxford 1988;
- Herlihy D., *Medieval households*, Cambridge (USA)-Londyn 1985;
Did women have a renaissance? A reconsideration, w: tenże, *Women, family, and society in Medieval Europe. Historical essays 1978 – 1991* with introduction A. Molho, Oxford 1995, s. 33 – 56;

- Hertel J., *Kobieta polska XIII wieku w świetle ówczesnej hagiografii*, „Prace Komisji Historii, Bydgoskie Towarzystwo Naukowe” 11(1975), s. 31 – 53;
- Janicka-Krzywda U., *Postać bł. Kingi w folklorze słownym Polski południowej*, „Nasza Przeszość” 88(1997), s. 33 – 57;
- Janów J., *Resztki biblioteki królowej Jadwigi?*, „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń Akademii Umiejętości na rok 1948” nr 7, s. 345 – 350
- Jasiński K., *Franciszkanin Henryk z Breny propagatorem kultu św. Jadwigi*, [w:] *Księga Jadwiżańska*, s. 339 – 350;
- Genealogia św. Jadwigi. Studium źródłoznawcze*, [w:] *Mente et litteris o kulturze i społeczeństwie wieków średnich*, Poznań 1984, s. 195 – 204;
- Kult świętej Elżbiety w dynastii piastowskiej*, [w:] *Europa Środkowa i Wschodnia w Polityce Piastów*, red. K. Zielińska-Melkowska, Toruń 1997, s. 197 – 212;
- Rodowód Piastów śląskich, t. 1: Piastowie wrocławscy i legnicko-brzescy*, Wrocław 1973;
- Jążdżewski K. K., *Ebgełberci czy Engelbert? W związku z autorem pierwszego żywota św. Jadwigi śląskiej (druga połowa XIII wieku)*, [w:] *Mente et litteris o kulturze i społeczeństwie wieków średnich*, Poznań 1984, s. 189 – 194;
- Jezierska E. J., *Instytucje diakonis i wdów w Kościele pierwszych wieków*, „Analecta Cracoviensia” 33(2001), s. 385 – 395;
- Johnson E. A., *Friends of God and prophets. A feminist theological reading of the communio sanctorum*, Londyn 1998;
- Jurow W., *Praktyka pisarska i literackie tradycje żywotów świętych polskich do końca wieku XVI*, „Przegląd Humanistyczny” 14(1970), s. 119 – 136;
- Kaczowski Z., *Kobieta w Polsce, t. 1 – 2*, Petersburg 1895;
- Karczmarek R., J. Witkowski, *Michała Łukasza Leopolda Willmanna trzebnicki cykl żywota i cudów św. Jadwigi*, [w:] *Księga Jadwiżańska*, s. 297 – 319;
- Kalka K., *Filozoficzne rozumienie kobiety według św. Tomasza z Akwinu, w: Partnerka, matka, opiekunka. Status kobiety w starożytności i średniowieczu*, red. J. Jundziłł, Bydgoszcz 1999, s. 270 – 281;
- Kanior M., *Proces kanonizacyjny bł. Salomei*, [w:] *Z przeszłości Krakowa*, red. J.M. Małecki, Warszawa 1989, s. 69 – 94;
- Zakon cysterek i jego rozwój w Europie Środkowej w XII – XVI wieku, w: Cystersi w społeczeństwie Europy środkowej. Materiały z konferencji naukowej odbytej w klasztorze OO. Cystersów w Krakowie Mogile z okazji 900 rocznicy powstania zakonu Ojców Cystersów. Poznań-Kraków-Mogila 5 – 10 października 1998*, red. A.M. Wyrwa, J. Dobosz, Poznań 2000, s. 109 – 122;
- Historia monastycyzmu chrześcijańskiego, t. 1: Starożytność (wiek III – VIII)*, Kraków 1993, t. 2: *Średniowiecze w Kościele zachodnim (od IX do XVI wieku)*, Kraków 2002;
- Kantak K., *Franciszkanie polscy, t. 1: 1237 – 1517*, Kraków 1937;
- Kantorowicz E. H., *Laudes Regiae. A study in liturgical acclamations and Mediaeval ruler worship*, Berkeley-Los Angeles 1946;

- Karłowska-Kamzowa A., *Fundacje artystyczne księcia Ludwika I Brzeskiego. Studia nad rozwojem świadomości historycznej na Śląsku XIV-XVIII w.*, Opole-Wrocław 1970;
Uwagi o legendzie obrazowej św. Jadwigi, „Biuletyn Historii Sztuki” 30(1968), s. 505 – 507;
- Karwot E., *Katalog magii Rudolfa. Źródło etnograficzne XIII wieku*, Wrocław 1995;
- Kętrzyński W., *Dodatek do Vita sanctae Salomeae reginae Haliciensis. Auctore Stanislao franciscano*, [w:] MPH, t. 5, s. 1014 – 1017;
Wstęp do Vita et miracula sanctae Kyngae, [w:] MPH, t. 4, s. 662 – 682;
Wstęp do Vita sanctae Salomeae, [w:] MPH, t. 4, s. 770 – 776;
Imitators of Christ: Sainthood in the Christian tradition, [w:] *Sainthood. Its manifestation in world religions*, red. R. Kieckhefer, G.D. Bond, Berkeley-Los Angeles-Londyn 1988, s. 1 – 42;
- Kielbasa A. *Święta Jadwiga śląska*, Warszawa 1990;
Święta Jadwiga Śląska jako wychowawczyni własnych dzieci i swoich wnuków, Trzebnica 1996;
- Kitchen J., *Saints lives and the rhetoric of gender. Male and female in Merovingian hagiography*, Nowy Jork-Oxford 1998
- Klaniczay G., *From sacral kingship to self-representation. Hungarian and European royal saints in the 11th-13th centuries*, [w:] *Continuity and change. Political institutions and literary monuments in the Middle Ages. A Symposium*, Odense 1986, s. 62 – 86;
Legend as life-strategies for aspirant saints in the later Middle Ages, [w:] tegoż, *The uses of supernatural power. The transformation of popular religion in Medieval an Early-Modern Europe*, tł. S. Singerman, red. K. Margolis, Cambridge 1990, s. 95 – 110;
Holy rulers and blessed princess. Dynastic cults in Medieval Central Europe, tł. É. Pálmai, Cambridge 2002;
- Klapisch-Zuber Ch., *Kobieta i rodzina*, w: *Człowiek średniowiecza*, red. J. Le Goff, tł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa-Gdańsk 1996, s. 354 – 387;
- Kleinberg A. M., *Prophets in their own country. Living saints and the making of sainthood in the later Middle Ages*, Chocago-Londyn 1992;
- Kłoczowski J., *Bracia Mniejsi w Polsce średniowiecznej*, [w:] *Franciszkanie w Polsce średniowiecznej*, t. 1, część 1: *Franciszkanie na ziemiach polskich*, Lublin 1982, s. 13 – 94;
Młodsza Europa. Europa Środkowo-Wschodnia w kręgu cywilizacji chrześcijańskiej średniowiecza, Warszawa 1998;
Wspólnoty chrześcijańskie. Grupy życia wspólnego w chrześcijaństwie zachodnim od starożytności do XV wieku, Kraków 1964;
Wspólnoty chrześcijańskie w tworzącej się Europie, Poznań 2003;
- Knoblich A., *Herzogin Anna von Schlesien. 1204 – 1265. Erinnerungsblätter zu ihrem sechshundert jährigen Todestage*, Wrocław 1865;
- Knowles M.D., Obolensky D., *Historia kościoła*, t. 2: 600 – 1500, tł. R. Turzyński, Warszawa 1988;

- Kołosowski T., *Lucilla z Kartaginy a geneza schizmy donatystycznej*, [w:] *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej. Materiały z sympozjum patrystycznego* 22. 10. 1998. ATK, Warszawa 1999, s. 53 – 63;
- Kostowski J., *Wrocławski tryptyk z „Legendą św. Jadwigi”*. *Pochodzenie i ikonografia*, [w:] *Księga Jadwiżańska*, s. 321 – 337;
- Kosznicki M., *Kobiety w życiu i twórczości św. Ambrożego*, [w:] *Partnerka, matka, opiekunka. Status kobiety w starożytności i średniowieczu*, red. J. Jundziłł, Bydgoszcz, 1999, s. 222 – 229;
- Kowalski J.W., *Historia kultu katolickiego w dobie średniowiecza*, w: *Katolicyzm średniowieczny*, red. J. Keller, Warszawa 1977, s. 339 – 374;
- Kowalski L., Fischer S., *Żywoł bl. Kingi i dzieje jej kultu*, Tarnów 1992;
- Kracik J., *Relikwie*, Kraków 2002;
- Krawiec A., *Seksualność w średniowiecznej Polsce*, Poznań 2000;
- Ksyk [Gąsiorowska] P.M., *Vita Annae ducissae Silesiae*, „*Nasza Przeszłość*” 78(1992), s. 127 – 149;
- Kulasówna D. A., *Kult i legenda o Kindze*, „*Fasciculi Historici Novi*” 2(1998), s. 59 – 70;
- Kumor B., *Fundacja starosądeckiego klasztoru i parafie na Sądecczyźnie fundowane przez pp. klaryski*, „*Tarnowskie Studia Teologiczne*” 10(1986), s. 157 – 164;
- Kürbis B., *Asceza chrześcijańska i jej interpretacje hagiograficzne. Polski model ascezy franciszkańskiej w XIII i XIV wieku*, [w:] *Franciszkanie w Polsce średniowiecznej*, t. 1, cz. 1. *Franciszkanie na ziemiach polskich*, Lublin 1982, s. 159 – 180;
- O życiu religijnym w Polsce X – XII wieku*, [w:] tejsze, *Na progach historii. Prace wybrane*, Poznań 1994, s. 374 – 416, [pierwodruk, 1989];
- Żywoł bl. Salomei jako źródło historyczne*, [w:] *Studia Historica. W 35-lecie pracy naukowej Henryka Łowmiańskiego*, Warszawa 1958, s. 145 – 154;
- Kusiak A., *O kobiecej historiografii*, „*Kwartalnik pedagogiczny*” 40:1-2(1995), s. 119 – 132;
- Kutrzeba S., *Ideal i życie kobiety w Polsce wieków średnich*, „*Ateneum Polskie*” 4 (październik-grudzień) 1908, s. 176 – 197;
- Kwiatkowski S., *Powstanie i kształtowanie się chrześcijańskiej mentalności religijnej w Polsce do końca XIII w.*, Warszawa-Poznań-Toruń 1980;
- Labuda G., *Święty Wojciech, biskup-męczennik, patron Polski, Czech i Węgier*, Wrocław 2000;
- Lambert M., *Herezje średniowieczne. Od reformy gregoriańskiej po reformację*, tł. W.J. Pomowski, Gdańsk-Warszawa 2002 (oryginał angielski 1977);
- Lapis B., *Rex utilis. Kryteria oceny władców germańskich we wczesnym średniowieczu (od połowy V do początku VIII wieku)*, Poznań 1986;
- Lapis D., Lapis B., *Beginki w Polsce w XIII – XV wieku*, „*Kwartalnik Historyczny*” 79:3(1972), s. 521 – 543;
- Leeuw van der G., *Fenomenologia religii*, tł. J. Prokopiuk, wyd. 2 popraw., Warszawa 1997 (oryginał niemiecki 1956);

- Lisowski J., *Kanonizacja św. Stanisława w świetle procedury kanonizacyjnej Kościoła dzisiaj i dawniej*, Rzym 1953;
- Lohfink G., *Weibliche Diakone im Neuen Testament*, [w:] *Die Frau im Christentum*, red. G. Danzenberg, H. Merklein, K. Müller, Freiburg 1983, s. 320 – 338;
- Longosz S., *Pisma przeciw synezyktom*, „Vox Patrum” 13 – 15(1993 – 1995), z. 24 – 29, s. 337 – 365;
- Łapiński J., *Stanowisko prawne zakonu klarysek w Polsce do soboru trydencckiego*, „Prawo Kanoniczne” 32:1 – 2(1989), s. 173 – 222;
- Machilek F., *Elizabeth von Thüringen, Hedwig von Schlesien und der Dießen-Andechs-Himmel*, [w:] *Die Andechs-Meranier in Franken. Europäisches Fürstentum im Hochmittelalter. Anstellung im Bamberg vom 19. 6. bis 30. 9. 1998.*, Moguncja 1998, s. 93 – 102;
- Majkowski T. J., *Psychologia religijnej legendy w katolicyzmie*, „Roczniki Filozoficzne” 5:1(1955 – 1957), s. 5 – 25;
- Maleczyńska E., *Wrocławskie panie piastowskie i ich partnerzy*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1966;
- Mandziuk J., *Kult św. Elżbiety węgierskiej na Śląsku*, „Nasza Przeszłość” 55(1981), s. 25 – 44;
- Manikowska H., *Kilka uwag do artykułu prof. dr Brygidy Kürbis*, [w:] *Franciszkanie w Polsce średniowiecznej*, t. 1, część 1. *Franciszkanie na ziemiach polskich*, Lublin 1982, s. 183 – 184;
- Manikowska H., *Kilka uwag do artykułu prof. dr Brygidy Kürbis*, [w:] *Franciszkanie w Polsce średniowiecznej*, cz. 1: *Franciszkanie na ziemiach polskich*, Lublin 1983, s. 183 – 184;
- Legenda św. Jadwigi – obieg i transformacja*, [w:] *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, red. B. Geremek, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1978, s. 157 – 171;
- Manteuffel T., *Ideologie dobrowolnego ubóstwa*, [w:] *tenże, Kultura Europy średniowiecznej*, Warszawa 1974, s. 202 – 329;
- Narodziny herezji. Wyznawcy dobrowolnego ubóstwa w średniowieczu*, Warszawa 1963;
- Marzec A., „*Domina terrae sandecensis*” *Rola polityczna królowej Jadwigi Łokietkowej w kontekście jej związków z dostojnikami małopolskimi (1305 – 1339)*, „Kartalnik Historyczny” 107:1(2000), s. 3 – 23;
- McDonnell E., *The beguines and beghards in medieval culture with special emphasis on the Belgian scene*, New Brunswick-New Jersey 1952;
- McGlynn M., Moll R.J., *Chaste marriage in the Middle Ages*, [w:] *Handbook of Medieval sexuality*, red. V.L. Bullough, J.A. Brundage, Nowy Jork-Londyn 1996, s. 103 – 121;
- McNamara, J.A., *Chaste marriage and clerical celibacy*, w: *Sexual practices & the Medieval Church*, red. V.L. Bullough, J. Brundage, Buffalo-Nowy Jork, 1982, s. 22 – 33;
- ‘Imitatio Helenae’ – Sainthood as an attribute of queenship*, [w:] *Saints. Studies in hagiography*, red. S. Sticca, Binghamton-Nowy Jork 1996, s. 60 – 80;

- Radegund, queen of the Fraks and Abbes of Poitiets (ca. 525 – 587)*, [w:] *Sainted women of the dark ages*, red. i tł. J.A. McNamara, J. E. Halborg, E.G. Whately, Durham-Londyn 1992, s. 60 – 65;
- Miazek J., *Msza święta pierwszych chrześcijan*, [w:] *Eucharystia pierwszych chrześcijan. Ojcowie Kościoła nauczają o Eucharystii*, oprac. M. Starowieyski, Kraków 1987, s. 31 – 51,
- Michałowska T., *Średniowiecze*, Warszawa 1997
- Misztal H., *Procedura kanonizacyjna pierwszego tysiąclecia*, [w:] *Kanonizacja św. Wojciecha i dziedzictwo jego kultu*, red. J. Strzelczyk, Cz. Pest, W. Polak, Lublin 2001, s. 18 – 31;
- Młynarska-Kaletynowa M., *Wrocław w XII – XIII wieku. Przemiany społeczne i osadnicze*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Lódź 1986;
- Monasticon Cisterciense Poloniae*, t. 2: *Katalog męskich klasztorów cysterskich na ziemiach polskich i dawnej Rzeczypospolitej*, red. A.M. Wyrwa, J. Strzelczyk, K. Kaczmarek, Poznań 1999
- Morris C., *A critique of popular religion: Guibert of Nogent 'On the relicts of the saints'* [w:] *Popular belief and practice. Paper read at the ninth summer meeting and the tenth winter meeting of the Ecclesiastical History Society*, red. G.J. Cuming, D. Baker, Cambridge, 1972, s. 55 – 60;
- Morris C., *The papal monarchy. The Western Church from 1050 – 1250*, Oxford 1989;
- Mooney C. M., *Voice, gender, and the portrayal of sanctity*, [w:] *Gendered voices*, s. 1 – 15;
- Moore H. L., *Understanding sex and gender*, w: *Companion encyclopedia of anthropology*, red. T. Ingold, Londyn-Nowy Jork 1994, s. 813 – 830;
- Morris C., *The papal monarchy. The western Church from 1050 – 1250*, Oxford 1989;
- Mrozowicz W., *Św. Jadwiga jej żywot i kult (wraz z uwagami na temat rękopisu IV F 192 Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu)*, [w:] *Legenda o św. Jadwidze*, Wrocław 2000, s. 597 – 620;
- Mulder-Bakker A. B., Madou M., *Introduction*, [w:] *Sanctity and motherhood. Essays in holy mothers in the Middle Ages*, red. A.B. Mulder-Bakker, Nowy Jork-Londyn 1995;
- Myszor W., *Rola kobiet w chrześcijaństwie II i III wieku: wdowy, dziewice i diakonisy*, w: *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej. Materiały z sympozjum patrystycznego 22. 10. 1998. ATK*, Warszawa 1999, s. 12 – 19;
- Nadolski B., *Liturgika*, t. 2: *Liturgia i czas*, Poznań 1991,
- Naumowicz J., *Wstęp*, [w:] *Pierwsze pisma greckie o dziewictwie*, oprac. J. Naumowicz, tł. S. Kalinkowski, W. Kania, J. Naumowicz, Kraków 1997, s. 9 – 74;
- Newman B., *Hildegard and her hagiographers. The remaking of female sainthood*, [w:] *Gendered voices*, s. 16 – 34
- Nicholson L., *Interpreting gender*, „Signs: Journal of Women in Culture and Society” 20:1(1994), s. 79 – 105
- Niezgoda C., *Błogostawiona Salomea Piastówna*, Kraków 1996;
Święta Kinga. Żywot hagiograficzny, Stary Sącz 1999;

- Święta Klara z Asyżu w świetle Poverella, Kraków 1993;
- Nigg W., *Święta Jadwiga śląska*, tł. E. Frycz, wyd. 2, Opole 1991 (oryginał niemiecki 1991);
- Nolte C., *Conversio und Christianitas. Frauen in der Christianisierung vom 5. bis 8. Jahrhundert*, Stuttgart 1995;
- Nowicka E., *Wzór świętego w średniowieczu*, w: *Moralność i społeczeństwo. Księga jubileuszowa dla Marii Ossowskiej*, Warszawa 1969, s. 265 – 285;
- Nowiński J., *Ars eucharistica. Idee, miejsca i formy towarzyszące przechowywaniu eucharystii w sztuce wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej*, Warszawa 2000;
- Oexle O. G., *Ubóstwo i opieka nad ubogimi około 1200 roku. Przyczynek do zrozumienia dobrowolnego ubóstwa Elżbiety z Turynii*, tł. R. Czaja, [w:] tenże, *Społeczeństwo średniowiecza. Mentalność grupy społecznej formy życia*, Toruń 2000, s. 147 – 179 (oryginał niemiecki 1991);
- Ostrowska D., *Wizerunek kobiety w pismach Ojców Kościoła*, [w:] *Od kobiety do mężczyzny i z powrotem. Rozważania o płci w kulturze*, red. J. Brach-Czaina, Białystok 1997, s. 53 – 75;
- Otto R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tł. B. Kupis, Warszawa 1999;
- Pakszys E., *Między naturą a kulturą: kategoria płci/rodzaju w poznaniu. Studium epistemologii naturalizowanej w perspektywie feministycznej*, Poznań 2000
- Parisse M., *Zakony w XII wieku: między czynem i kontemplacją*, [w:] *Historia chrześcijaństwa. Religia, kultura, sztuka*, t. 5: *Ekspansja Kościoła rzymskiego, 1054 – 1274*, red. A. Vauchez, Warszawa 2001, s. 315 – 350;
- Pater J., *Wartości historyczne „Żywota większego świętej Jadwigi”* [w:] *Księga Jadwiżańska*. s. 177 – 186;
Wprowadzenie, [w:] *Legenda świętej Jadwigi*, tł. A. Jochelson, Wrocław 1993, s. 11 – 24;
- Pernoud R., *Kobieta w czasach katedr*, tł. I. Badowska, Warszawa 1990;
- Perrot M., *Twenty years of women's history in France: Preface to the English edition*, [w:] *Writing women's history*, red. M. Perrot, tł. F. Pheasant, Oxford (UK)-Cambridge (USA), 1992, s. VIII-XI;
- Petroff E.A., *A Medieval woman's utopian vision: The rule of St. Clare of Assisi*, w: tenże, *Body and soul*, Nowy Jork-Oxford, 1994, s. 66 – 79;
- Pieszczoł S., *Mariologia*, [w:] J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 559 – 568;
- Piponnier F., Mane P., *Dress in the Middle Ages*, tłum. C. Beamish, New Haven-Londyn 1997;
- Plezia M., *Wstęp*, do: *Jakub de Voragine, Złota legenda. Wybór*, tł. J. Pleziowa, Warszawa 1983, s. 7 – 56;
- Poirel D., *Miłość boska, miłość ludzka Hugo ze św. Wiktora i sakrament małżeństwa*, „Communio” 18:1(1998), s. 61 – 70;
- Polejowski K., *Geneza i rola kultu św. Elżbiety węgierskiej w posiadłościach francuskich Zakonu Krzyżackiego*, „Zapiski Historyczne” 63:1(1998), s. 7 – 15;

- Pomian K., *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*, Warszawa 1992;
- Prinz F., *Frühes Mönchtum im Frankreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrhundert)*, Monachium-Wiedeń 1965;
- Przybylski R., *Pustelnicy i demony*, Kraków 1994;
- Przybyszewski B., *Błogosławiona Kunegunda a kanonizacja św. Stanisława*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 10(1986), s. 283 – 296;
- Ptaśnik J., *Kultura wieków średnich. Życie religijne i społeczne*, Warszawa 1959;
- Rajman J., *Klasztor Norbertanek na Zwierzyńcu w wiekach średnich*, Kraków 1993;
- Ranft, P., *Women and the religious life in premodern Europe*, Nowy Jork 1998;
- Reber O., *Die Gestaltung des Kulten weiblicher Heiliger im Spätmittelalter. Die Verehrung der Heiligen Elizabeth, Klara, Hedwig und Birgitta*, Hersbruck 1963;
- Rok B., *Św. Jadwiga w polskim piśmiennictwie religijnym czasów nowożytnych*, w: *Księga Jadwiżańska*, s. 251 – 260;
- Rokosz M., *Grodzisko skalskie nad Prądnikiem albo tzw. pustelnia błogosławionej Salomei w XIII wieku*, „Prądnik. Prace i Materiały Muzeum im. prof. Władysława Szafera” 10(1995), s. 19 – 43;
- Rousseau Ph., *‘Learned women and the development of a Christian culture in Latin Antiquity*, „Symbolae Osloenses” 70(1995), s. 116 – 147;
- Roux J.-P., *Król. Mity i symbole*, tł. K. Marczevska, Warszawa 1998 (oryginał francuski 1995);
- Rozpędowski J., *Opactwo pań cysterek w Trzebnicy*, [w:] *Historia i kultura cystersów w dawnej Polsce i ich europejskie związki*, red. J. Strzelczyk, Poznań 1987, s. 263 – 280;
- Rubin M., *Charity and community in medieval Cambridge*, Cambridge 1987;
Corpus Christi. The Eucharist in Late Middle Ages, Cambridge-Nowy Jork-Port Chester 1991,
- Samsonowicz H., „*Historia opowiadana*” w polskim średniowieczu, „Przegląd Historyczny” 83:3(1992), s. 389 – 404.
- Sankt Elizabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige. Aufsätze, Dokumentation, Katalog*, Sigmaringen 1981;
- Schulenburg J.T., *Female sanctity: Public and private roles, ca. 500 – 1100*, [w:] *Women and power in the Middle Ages*, red. M. Erler, M. Kowaleski, Athens-Londyn 1988, s. 102 – 125;
Forgetful of their sex. Female sanctity and society, ca. 500 – 1100, Chicago-Londyn 1998;
Saints’ lives as a source for the history of women, 500 – 1100, [w:] *Medieval women and the source of Medieval history*, red. J.L. Rosenthal, Athens (USA)–Londyn 1990;
Sexism and the celestial gynaeceum from 500 – 1200, „Journal of Medieval History” 4:2(1978), s. 117 – 133;
Women’s monastic communities, 500 – 1100: Patterns of expansion and decline, „Signs: Journal of Women I Culture and Society” 14:2(1989), s. 261 – 292;

- Schütz A., *Die Andechs-Meranier in Franken und ihre Rolle in der europäischen Politik des Hochmittelalters*, [w:] *Die Andechs-Meranier in Franken. Europäisches Fürstentum im Hochmittelalter. Anstellung im Bamberg vom 19. 6. bis 30. 9. 1998.*, Moguncja 1998, s. 3 – 48;
Rodzina świętej Jadwigi. Bawarski ród Andechs-Meranier, [w:] *Jadwiga z Andechs polsko-niemiecka święta*, Monachium 1992, s. 5 – 13;
- Scott J. W., *Gender: A useful category of historical analysis*, [w:] *Feminism and history*, red. J. W. Scott, Oxford-Nowy Jork 1996, s. 152 – 180;
- Selejdał R., *Diakonat stały w świetle Biblii i historii Kościoła*, Częstochowa 2002;
- Semkowicz A., [Wstęp] do: *Vita Annae ducissae Silesiae*, [w:] *MPH*, t. 4, s. 656 – 657;
Wstęp do: Vita sanctae Hedwigis, [w:] *MPH*, t. 4, s. 501 – 510;
- Silnicki, T., *Dzieje i ustrój Kościoła katolickiego na Śląsku do końca w. XIV*, Warszawa 1953;
- Simon M., *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa. I – IV w.*, tłum. E. Bąkowska, wyd. 3, Warszawa 1992 (oryginał francuski 1972);
- Siuchniński M., *Pochodzenie i pierwotna przynależność zakonna konwentu klasztoru cysterek w Trzebnicy*, „Roczniki Historyczne” 12(1936), s. 187 – 197;
- Skibiński E., *Modląca się księżna Gertruda władczyni między światem i Bogiem*, [w:] *Duchowość i religijność kobiet dawniej i dziś*, red. E. Pakszys, L. Sikorska, Poznań 2000.
- Skibiński T., *Mniszki i egzegetyki kobieta i Pismo Święte w świetle korespondencji świętego Hieronima*, [w:] *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej. Materiały z sympozjum patrystycznego 22. 10. 1998. ATK*, Warszawa 1999, s. 83 – 91;
- Ślōń M., *Szpitala średniowiecznego Wrocławia*, Warszawa 2000;
- Smith J. M. *The problem of female sanctity in Carolingian Europe. C. 780 – 920*, „Past and Present” 146, February (1995), s. 1 – 37;
- Smith J., *Robert of Arbrissel: ‘Procurator mulierum’* [w:] *Medieval women*, red. D. Baker, Oxford 1978, s. 175 – 184;
- Southern R.W., *Western society and the Church in the Middle Ages*, Londyn 1990 (pierwsze wydanie 1970);
- Stankiewicz A., *Uprawnienia biskupów przy kanonizacji świętych przed XIII w.*, „Prawo Kanoniczne” 9:3 – 4(1966), s. 225 – 254;
- Starowieyski M., *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, [w:] *Eucharystia pierwszych chrześcijan. Ojcowie Kościoła nauczają o Eucharystii*, oprac. M. Starowieyski, Kraków 1987, s. 9 – 30;
Wstęp, [w:] Sulpicjusz Sewer, *Pisma o św. Marcinie z Tours. Żywot. Listy. Dialogi*, tł. P. J. Nowak, Kraków 1995, s. 11 – 39;
Kobieta w starożytności chrześcijańskiej, w: *Kobieta w kulturze średniowiecznej Europy. Prace ofiarowane Profesor Alicji Karłowskiej-Kamzowej*, wyd. 2, Poznań 1999, s. 23 – 39;
- Strękowski S., *Maryna Młodsza mistrzyni życia duchowego według św. Grzegorza z Nyssy*, [w:] *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej. Materiały z sympozjum patrystycznego 22. 10. 1998. ATK*, Warszawa 1999, s. 43 – 52;

- Stępniewska A., *Wychowanie rodzinne dziewcząt w pedagogice św. Hieronima*, „Vox Patrum” 8 9(1985), s. 151 175;
- Stoksik J., *Powstanie i późniejszy rozwój uposażenia klasztoru klarysek w Krakowie w XIII i XIV wieku*, „Rocznik Krakowski” 25(1961), s. 91 128;
- Strzelczyk J., *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, Warszawa 1987·
Apostołowie Europy, Warszawa 1997·
Poprzednik świętego Wojciecha w świętości — Udalryk z Augsburga i problem jego kanonizacji, [w:] *Kanonizacja św. Wojciecha i dziedzictwo jego kultu*, red. J. Strzelczyk, Cz. Pest, W. Polak, Lublin 2001, s. 32 – 48;
- Suchoń B., *Jadwiga śląska*, [w:] *Hagiografia polska. Słownik bio- bibliograficzny*, red. R. Gustaw, t. 1, Poznań-Warszawa-Lublin, 1972, s. 457 475 (bibliografia: oprac. R. Gustaw, s. 475 485);
Jadwiga, [w:] *PSB*, t. 10, Wrocław-Warszawa-Kraków, s. 297 299;
Święta Jadwiga, księżna śląska, „*Nasza Przeszłość*” 53(1980), s. 5 132;
Św. Jadwiga księżna śląska, „*Sprawozdania Towarzystwa Naukowego we Lwowie*” 13:2(1933), s. 71 – 77;
- Swastek J., *Duchowość świętej Elżbiety węgierskiej i zarys jej kultu w Polsce*, „*Homo Dei*” 50:3(1981), s. 216 223;
Rodzina świętej Jadwigi, w: *Księga Jadwiżańska*, s. 43 58;
- Szűcs J., *Trzy Europy*, tł. J.M. Kłoczowski, Lublin 1995;
- Thiébaux M., *The writings of medieval women: an anthology*, wyd. 2, Nowy Jork 1994;
- Topolski J., *Metodologia historii*, wyd. 3, Warszawa 1984;
Od Achillesa do Béatrice de Planissolles. Zarys historii historiografii, Warszawa 1998;
- Trawkowski S., *Między herezją a ortodoksją. Rola społeczna premonstratensów w XII wieku*, Warszawa 1964;
- Tyszkiewicz J., *Ludzie i przyroda w Polsce średniowiecznej*, Warszawa, 1983;
- Ulanowski B., *O założeniu klasztoru św. Andrzeja w Krakowie i jego najdawniejszych przywilejach*, „*Pamiętnik Akademii Umiejętności w Krakowie, Wydział Filologiczny i Historyczno-Filozoficzny*” 6(1887), s. 1 – 41,
Szkice historyczne z wieku XIII, „*Rozprawy i Sprawozdania z Posiedzeń Wydziału Historyczno-Filozoficznego Akademii Umiejętności*” 20(1887), s. 67 113;
- Vauchez A., «*Beata stirps*»: *sainteté et lignage en Occident aux XIIIe et XIVe siècles*, [w:] *Familie et patent dans l'Occident médiéval*, red. G. Duby, J. LeGoff, Rzym 1977, s. 397 406;
Duchowość średniowiecza, tł. H. Zaremska, Gdańsk 1996 (oryginał francuski, 1975);
Lay people's sanctity in Western Europe: Evolution of a pattern (twelfth and thirteenth centuries), [w:] *Images of sainthood in medieval Europe*, red. R. Blumenfeld-Kosinski, T. Szell, Ithaca-Londyn 1991, s. 21 – 32;

- Sainthood in the later Middle Ages*, tł. J. Birrell, Cambridge 1997 (oryginał francuski, 1988);
- „Święty, [w:] *Człowiek średniowiecza*, red. J. Le Goff, tł. M. Radożycka-Paletti, Warszawa-Gdańsk 1996, s. 389–430;
- Wejście świeckich w życie religijne*, w: *Historia chrześcijaństwa. Religia, kultura, sztuka*, t. 5: *Ekspansja Kościoła rzymskiego, 1054–1274*, red. A. Vauchez, Warszawa 2001, s. 696–716;
- Na zachodzie: od kontestacji po herezję*, [w:] *Historia chrześcijaństwa. Religia, kultura, sztuka*, t. 5: *Ekspansja Kościoła rzymskiego, 1054–1274*, red. A. Vauchez, Warszawa 2001, s. 391–401,
- Zwrot duszpasterski w Kościele na Zachodzie*, [w:] *Historia chrześcijaństwa. Religia, kultura, polityka*, t. 5: *Ekspansja Kościoła rzymskiego. 1054–1274*, red. A. Vauchez, Warszawa 2001, s. 611–634;
- Vecchio S., *The good wife*, w: *A history of women in the West*, t. 2: *Silences of the Middle Ages*, red. Ch. Klapisch-Zuber, Cambridge (USA)-Londyn 1992, s. 105–135;
- Verdon J., *Przyjemności średniowiecza*, tł. J.M. Kłoczowski, Warszawa 1998 (oryginał francuski, 1996);
- Vitz E. B., *From the oral to the written in Medieval and Renaissance saints' lives*, [w:] *Image of sainthood in Medieval Europe*, red. R. Blumenfeld-Kosinski, T. Szell, Ithaca-Londyn 1991, s. 97–114;
- Wachowski K., *Kult św. Jadwigi trzebnickiej w średniowieczu w świetle nowszych źródeł*, „*Archaeologica Historica Polona*” 7(1998), s. 71–77;
- Walter W., *Der Franziskanische Einfluss auf die Religiosität der Heiligen Hedwig*, „*Wissenschaft und Weisheit*” 40(1977), s. 146–157.
- Franziskanische Armutsbewegung in Schlesien. War die Herzogin Anna (†1265), die Schwiegertochter der hl. Hedwig, eine Terziarin des Franziskanerordens?* „*Archiv für Schlesische Kirchengeschichte*” 40(1982), s. 207–221,
- Wasylewski S., *Klasztor i kobieta. Studium z dziejów kultury polskiej w średniowieczu*, Lwów-Poznań 1923;
- Wąsowicz T., *Legenda Śląska*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1967;
- Weinstein D., Bell R.M., *Saints & society. The two worlds of Western Christendom, 1000–1700*, Chicago-Londyn 1982;
- Wemple S.F., *Women from the fifth to the tenth century*, [w:] *A history of women in the West*, t. 2: *Silences of the Middle Ages*, red. Ch. Klapisch-Zuber, Cambridge (USA)-Londyn 1992, s. 169–201,
- Werner M., *Mater Hessiae Flos Ungariae Gloria Teutoniae. Politik und Heiligenverehrung im Nachleben der hl. Elisabeth von Thüringen*, [w:] *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, red. J. Petersohn, Sigmaringen 1994, s. 449–540
- Węclawski T., *Wielkie kryzysy w tradycji chrześcijańskiej*, Poznań 1999;
- Wilson S., *Intriduction*, [w:] *Saints and their cults. Studies in religious sociology, folklore, and history*, red. S. Wilson, Cambridge-Nowy Jork-New Rochelle-Melbourn-Sydney, 1983, s. 1–53;

- Wipszycka E., „*Vita Antonii*” *Problemy źródłoznawcze*, [w:] *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, red. T. Derda, E. Wipszycka, Warszawa 1997, s. 155–227;
- „*Historia Lausiaca Palladiusza*, [w:] *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, red. T. Derda, E. Wipszycka, Warszawa 1997 s. 229–279;
- Ascetyzm kobiety w Egipcie późnoantycznym: problemy źródłoznawcze i rzeczywistość*, [w:] *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności*, t. 3, red. T. Derda, E. Wipszycka, Kraków 2000, s. 245–291,
- Wiśniewski R., *Hagiografia późnoantyczna*, [w:] *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu*, t. 3: *Źródłoznawstwo czasów późnego antyku*, red. E. Wipszycka, Warszawa 1999, s. 221–333;
- Witkowska A., *Bl. Kinga w średniowiecznych przekazach hagiograficznych*, „*Tarnowskie Studia Teologiczne*” 10(1986), s. 274–281,
- „*Hagiografia*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 1: *Średniowiecze*, red. M. Rechowicz, Lublin 1974, s. 337–356;
- Hagiografia*, [w:] J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 518–523;
- Miracula małopolskie z XIII i XIV wieku*, „*Roczniki Humanistyczne*” 19:2(1971), s. 28–161,
- Miracula średniowieczne. Forma przekazu i możliwości badawcze*, „*Studia Źródłoznawcze*” 22(1977), s. 83–87
- Miracula średniowieczne funkcje przekazu ustnego i zapisu literackiego*, [w:] *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, red. B. Geremek, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1978, s. 181–187;
- Wprowadzenie*, [w:] *Nasi święci. Polski słownik hagiograficzny*, red. A. Witkowska, Poznań 1995, s. 7–36;
- Witkowska M.H., *Kinga, Kunegunda*, [w:] *Hagiografia polska. Słownik bibliograficzny*, red. R. Gustaw, t. 1, Poznań-Warszawa-Lublin, 1972, s. 757–772 (bibliografia: oprac. R. Gustaw, s. 772–779).
- „*Vita sanctae Kyngae ducissae cracoviensis*” jako źródło hagiograficzne, „*Roczniki Humanistyczne*” 10:2(1961), s. 41–162;
- Wstęp*, [w:] *Hagiografia polska. Słownik bio-bibliograficzny*, red. R. Gustaw, t. 1, Poznań-Warszawa-Lublin 1971, s. 11–48;
- Zagadnienia mentalności religijnej w świetle „miracula” z XIII/XIV wieku*, [w:] *Kościół w Polsce*, t. 1. *Średniowiecze*, red. J. Kłoczowski, Kraków 1966, s. 583–630;
- Włodarski B., *Polityczna rola biskupów krakowskich w XIII wieku*, „*Nasza Przeszość*” 27(1967), s. 29–62;
- Polska i Ruś. 1194–1340*, Warszawa 1966;
- Salomea*, [w:] *Hagiografia polska. Słownik bio-bibliograficzny*, red. R. Gustaw, t. 2, Poznań 1972;
- „*Salomea królowa halicka (Karta z dziejów wprowadzenia zakonu klarysek do Polski)*, „*Nasza Przeszość*” 5(1957), s. 61–81

- Wyobrażenia śmierci w polskiej poezji średniowiecznej*, [w:] *Wyobrażenia średniowieczna*, red. T. Michałowska, Warszawa 1996, s. 259–272;
- Wójcik M. L., *Problem proveniencji kancelaryjnej dokumentu księżnej Jadwigi dla cysterek trzebnickich z datą 24 VIII 1242*, [w:] *Księga Jadwiżyńska*, s. 223–231,
- Beginki głubczyckie*, w: *Klasztor w mieście średniowiecznym i nowożytnym. Materiały z międzynarodowej konferencji naukowej zorganizowanej w Turawie w dniach 6–8 V 1999 r. przez Instytut Historyczny Uniwersytetu Opolskiego i Instytut Historyczny Uniwersytetu Wrocławskiego*, Wrocław-Opole 2000, s. 584–590;
- Wojtczak J.A., *Średniowieczne życiorysy bl. Kingi i bl. Salomei*, Warszawa 1999;
- Wójtowicz H., *Asceza w hellenizmie*, [w:] *Asceza odczłowieczenie czy uczłowieczenie*, red. W. Słomka, Lublin 1985, s. 59–68.
- Wolnik F., *Liturgia śląskich cystersów w średniowieczu*, Opole 2002;
- Wyrobisz A., *Staropolski wzorce rodziny i kobiety – żony i matki*, „Przegląd Historyczny” 83:3(1992), s. 405–421,
- Wyrozumski J., *Beginki i begardzi w Polsce*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Historia” 35(1971), s. 7–22;
- , *Salomea*, w: *PSB*, t. 36, Wrocław-Warszawa-Kraków 1992, s. 365–368;
- Świętość kobiet w małżeństwie w Polsce XIII wieku w świetle źródeł hagiograficznych*, „Saeculum Christianum” 3:1(1996), s. 21–31,
- Zeissberg H., *Dziejopisarstwo polskie wieków średnich*, t. 1, Warszawa 1877.
- Zielińska-Melkowska K., *Opat byszewsko-koronowski Engelbert i jego żywot św. Jadwigi śląskiej*, „Nasza Przeszłość” 96(2001), s. 33–62;
- Zientara B., *Henryk Brodaty i jego czasy*, wyd. 2, Warszawa 1997;
- Świętość i upadek możnego rodu, czyli dramatyczne dzieje księżat Meraunii*, „Mówią Wieki” 16:3(1973), s. 5–8, 16:4(1973), s. 1–4;
- Zubka J., *Proces beatyfikacyjny i kanonizacyjny*, Warszawa 1969;
- Żmudzki P., *Powiązania polityczne w Europie Środkowej w drugiej połowie XIII wieku i ich wpływ na wyobrażenie świata*, „Przegląd Historyczny” 90:3(1999), s. 273–284;
- , *Studium podzielonego królestwa. Książę Leszek Czarny*, Warszawa 2000;
- Żylińska J., *Piastówny i żony Piastów*, Warszawa 1975.

Indeks imion i nazwisk*

- Abou-el-Haj B.*, 295
Abraham W., 202
Adamiak E., 103
Adamska A., 293
Adelajda, córka Bolesława Wysokiego, 77
Adelajda, św., żona Ottona I, 125
Affeldt W., 106
Agata, św., dziewica, męczennica, 189
Agilulf, król Wizygotów, 123
Agnieszka praska, św., córka Przemysła Ottokara I, 77, 78, 79, 175, 177, 178, 180, 185, 251, 300, 301, 304
Agnieszka, córka Bertolda IV, 62, 192
Agnieszka, córka Henryka I Brodatego, 65
Agnieszka, córka Henryka I Pobożnego, 58, 186
Agnieszka, św., dziewica, męczennica, 189
Agnieszka, żona Bertolda IV, 62, 167
Aigrain R., 24
Albert z Lowanium, św., 64
Alboin, król Longobardów, 123
Aleksander III, papież, 155, 156, 193, 205
Alexandre M., 102, 103, 223
Allen P., 100, 159
Ambroży z Mediolanu, św. biskup, 28, 118, 119
Anastazja, św., 191,
Andrzej Apostoł, 96
Andrzej II, król Węgier, 62, 70, 74, 165, 166, 167, 168, 171, 199, 211, 212
Andrzej III, król Węgier, 69
Andrzej, syn Stefana V, 184
Anna, córka Béli IV, 69, 168
Anna, córka Bolesława Rogatki, 58
Anonim tzw. Gall, kronikarz, 97, 124, 220
Antioch IV Epifanes, 87
Antoni Padewski, św. 56
Antoni Pustelnik, św., 27, 29, 230
Ariès Ph., 183, 187 210
Arystoteles, 159
Atanazy Aleksandryjski, św. 27, 29, 30, 117
Augustyn, św., 82, 90, 92, 131, 140, 145, 158, 190, 207, 209, 212, 213
Aurea, św., opatka, 134
Aystein Erlendson, św., arcybiskup, 156
Baldwin, hrabia Flandrii, 121
Balzer O., 55, 58, 74
Baran Cz. C., 20
Barański M., 19, 71, 72, 242
Barciak A., 179
Baszkievicz J., 120
Bator J., 11
Baudoniwia, zakonnica, 28, 35, 36
Bazielich A., 94
Bazyli Wielki, św., biskup, doktor Kościoła, 119, 158, 230
Beatrycze, królowa Kastylii, 177
Beatrycze, wnuczka Fryderyka I Barbarossy, 63
Beggia, św., opatka, 134
Béla III, król Węgier, 77
Béla IV, król Węgier, 69, 71, 75, 166, 167, 168, 172, 174, 178, 198, 270, 300
Bell R.M., 16, 107, 108, 109, 163, 182, 183, 184, 188, 203, 231, 257

* W indeksie pomięto imiona Jadwigi, Kingi, Salomei, Anny i Jolenty.

- Benedykt VIII, papież, 154
 Benedykt z Nursji, św., 28, 132, 133, 150, 230
Benson R.L., 139
 Bernard z Clairvaux, św., 182, 267
Berschin W., 17, 23, 24, 30, 112
 Berta, św., żona Aethelbertha, 123
 Bertechar, król Turyngów, 125
 Berthgita, zakonnica, 131
 Bertold IV, ojciec Jadwigi, 62, 63, 167, 168
 Bertold V, syn Bertolda IV, 62
Bitel L.M., 133, 136, 137
 Blandyna, św., męczennica, 110, 111, 113
Bloch M., 121
Bober A., 131
Bobowski K., 20, 65
Bogdan F., 204
 Boguchwał, spowiednik Kingi, 50, 53, 210
 Bolesław, syn Henryka I Brodatego, 65
 Bolesław (II), syn Henryka I Brodatego, 65
 Bolesław I Chrobry, król Polski, 220
 Bolesław I Wysoki, książę Śląska, 196
 Bolesław II Pobożny, książę Śląska, 12, 69, 70, 172, 300
 Bolesław III Krzywousty, książę Polski, 97
 Bolesław V Wstydlivy, książę krakowski, 19, 68, 69, 70, 71, 73, 75, 167, 179, 196, 197, 198, 200, 201, 214, 215, 216, 221, 222, 224, 225, 241, 266, 299, 300
 Bolesław Rogatka, książę Śląska, 58, 78, 79
Bolton B. M., 141, 144, 145, 146, 147
 Bonawentura, św., 41, 56, 234
 Bonifacy, św., apostoł Germanii, zob. Winfryd
 Borkowski U., 147, 148
Bouchard C. B., 140
Braidotti R., 11
Branthomme H., 96
Brook CH.N.L., 192, 193
Browe P., 274
Brown M., 147
Brown P., 83, 91 93
Brundage J.A., 192, 193, 207, 208
 Brunhilda, królowa Austrazji, 124
 Brunon z Kwerfurtu, św., 184
 Brygida szwedzka, św., 166, 191
 Brygida z Kildare, św., 129
 Brzetysław, książę Czech, 98
Buchowski M., 197
 Budka, zakonnica, 291
Budkowa Z., 68, 179
Bugge J., 222
Bulas R., 129
Burke C., 190
Buško C., 68
Buxakowsky J., 161
Bylina S., 152
Bynum C.W., 10, 14, 16, 142, 146, 159, 160, 256, 257, 260, 267, 269, 270, 271 274, 276, 277 287, 302
Callam D., 260
Carlson C. L., 223
Cary M., 88
Cetwiński M., 18, 19, 59, 60
 Cezaria, św., siostra Cezarego z Arles, 127, 132
 Cezary z Arles, św., biskup, 125, 132
Charewiczowa Ł., 12
Chélini J., 96
 Chłodozynda, św., żona Alboina, 123
 Chlodwig, król Franków, 123, 124, 130
 Chlodwig II, król Franków, 130
 Chlotar I, król Franków, 125
 Chlotylda, św., żona Amalaryka, 124
 Chlotylda, św., żona Chlodwiga, 123, 124, 130
Chomętowski W., 12
 Chunihilda, zakonnica, 131
Clark A.L., 37
Clasen S., 41

- Conkin G.*, 192
Constable G., 139
Coon L. L., 10, 35, 36, 85
Corbet P., 125, 138
Cosman M. P., 249
 Cyprian, św. 27
 Cyryl Jerozolimski, św., 157
Czarnowski S., 83, 84
- Dagobert II, król Franków, 121
Dalarun J., 161
Daniélou J., 96
Daniluk M., 8, 24, 144
 Darerca (Monina), św., opatka, 129
Day E., 89
Dąbrowski J., 48, 51, 57
 Decjusz, cesarz rzymski, 88
 Dedon V, margrabia Miśni, dziadek
 Jadwigi, 62
Delehaye H., 24, 26, 30, 31 83, 84,
 93
Delooz P., 111
Delumeau J., 97
 Demetriusz, św., 96
 Demunda, *domina*, 278, 286
Deptuła Cz. 20, 21, 120
Derwich M., 126
Desprez V., 115
 Dioklecjan, cesarz rzymski, 88
 Dionizy, św., 99
Dobosz J., 240
 Dobrawa, żona Mieszka I, 124
Dola K., 67
Domańska E., 9
 Dominik, św., 182
 Donat z Besançon, autor reguły, 132
Doroszevska A., 61
 Dorota z Mątowów, św., 36
 Drogo of Sint-Winoksbergen, zakon-
 nik, 191
Dronke P., 34, 112
Dubois J., 7, 27, 109
Duby G., 100, 192, 193, 207, 215,
 223, 256, 257, 258, 265
Dziechcińska H., 248
- Eanswitha, św., zakonnica, 129
Eckenstein L., 131
 Edward II, król Anglii, 121
 Edward Wyznawca, św., król Anglii,
 121
 Edwin, św., król Northumbrii, 121
 Edyta, św., żona Ottona I, 138
Ehlert T., 68
 Einhard, autor żywota Karola Wiel-
 kiego, 121
 Ekbert, brat Elżbiety z Schönaui, 36
 Ekbert, syn Bertolda IV, 62, 63, 64,
 168, 265, 266
Eliade M., 5, 81, 83, 84, 87, 90, 91 92
Elliot D., 16, 37, 190, 204, 205, 207,
 209, 211, 214, 215, 246, 248, 249,
 252, 254
 Elżbieta Töss, św., córka Andrzeja III,
 69
 Elżbieta węgierska, św., langrafina
 Turyngii, 67, 69, 74, 126, 162,
 165, 168, 171, 172, 174, 175,
 176, 177, 178, 180, 186, 191,
 224, 235, 251, 294, 299, 300, 308
 Elżbieta z Schönaui, św., 36
 Elżbieta, córka Béli IV, 69
 Elżbieta, córka Henryka I Pobożnego,
 186
 Elżbieta, żona Henryka V Brzuchate-
 go, 46
 Elżbieta, żona Przemysła I, 58
 Emeryk, św., syn Stefana I, 69
 Engelbert, opat, 42, 43, 44, 45, 46, 57
Erler M., 309
 Eryk, św., król Szwecji, 121
 Etselbert, św., król Kentu, 121
 Ethelberga, św., królowa Northumbrii,
 129
 Eufemia, św., męczennica, 96
 Eufemia, św., opatka, 64
 Eufrozyna, córka Przemysła I, 58
 Eustochium, św., córka Pauli, 118, 190
 Euzebiusz z Cezarei, biskup, 110,
 111, 113
 Ewagriusz z Pontu, teolog, 115

- Fabia, matka Donata z Besançon, 132
 Feba, diakonisa, 103, 104
 Felicyna, św., męczennica, 27, 111, 112
 Filip II August, król Francji, 62, 168, 192
 Filip Szwabski, król Niemiec, 63
Filipiak M., 229
Fischer S., 17
Flandin J.-L., 205
 Florentyna, św., opatka, siostra Leandra z Sewilli, 132
Florkowski E., 161
Forstner D., 279, 281, 282
 Franciszek z Asyżu, św., 56, 95, 148, 149, 150, 151, 232, 234, 279, 290, 303
Frantzen A.J., 10
Fros H., 23, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89
 Fryderyk I Barbarossa, cesarz niemiecki, 63
 Fryderyk II Hohenstauff, cesarz niemiecki, 63, 64
- Galeriusz, cesarz rzymski, 88
Gąsiorowska P., 20, 46, 308
 Gaudenty, arcybiskup Gniezna, 295
Geary P. J., 8, 32, 89, 93
Geremek B., 33, 233, 234
 Gerhorch z Reichersbachu, 234, 241, 244
Gerl-Falkovitz H.-B., 103
 Gertruda, córka Bertolda IV, żona Andrzeja II, 62, 67, 178
 Gertruda, córka Henryka I Brodatego, ksieni, 65, 67, 176, 177, 184, 205, 209, 227, 282, 286, 294
 Gertruda, córka Mieszka II, 236
Gięsztor A., 21
 Gilbert z Sempringham, św., założyciel zakonu, 144
Glasser M., 162, 189, 191, 219, 302
 Godeliwa, św., 191
Goff J. Le., 25, 122, 159, 208, 213
Goglin J.-L., 233, 239
- Gold P.S.*, 193, 215
Gontarczyk E., 11
Goodich M., 16, 17, 32, 108, 109, 182, 185, 188
 Gotlinda, zakonnica, 57, 59, 60
Gottschalk J., 17, 42, 43, 45, 62, 63, 64, 66, 67, 173, 174, 244, 245
 Gracjan, kanonista, 155, 193
Graus F., 8, 15, 31
Grodecki R., 77, 78, 177, 219
Grundmann H., 9, 146, 149, 150
 Gryfina, żona Leszka Czarnego, 72, 242
 Grzegorz I Wielki, św., papież, 28
 Grzegorz VII, św., papież, 154, 155
 Grzegorz X, papież, 268
 Grzegorz IX, papież, 147, 150, 155, 156, 177
 Grzegorz z Nyssy, św., 119
 Grzegorz z Tours, św., biskup, 28, 36, 123, 129, 296
Grzesik R., 51, 73, 74, 75
 Grzymisława, żona Leszka Białego, 70, 73, 75, 167, 185, 196, 198, 201, 224
 Guibert z Nogent, mnich, 295
Gumowski M., 245
Guriewicz A., 100, 218, 296
- Hadeloga, św., opatka, 134
Harasimowicz J., 68
Haskins C.H., 139
Head T., 9
Heffernan T.J., 17, 30, 33, 112
 Helena, św., cesarzowa, 122
 Henryk, książę Bawarii, 69
 Henryk I, król Niemiec, 125, 138
 Henryk II, cesarz Niemiec, 122, 125, 138, 214
 Henryk VI, cesarz Niemiec, 63
 Henryk I Brodaty, książę Śląska, 63, 64, 65, 66, 77, 78, 176, 179, 194, 196, 200, 205, 208, 209, 210, 218, 219, 220, 221, 226, 237, 247, 250, 252, 266, 299, 300

- Henryk II Pobożny, książę Śląska, 45, 59, 65, 75, 77, 78, 79, 173, 179, 184, 186, 300
- Henryk III Biały, książę wrocławski, 78, 212
- Henryk IV, syn Bertolda IV, 62, 64, 168
- Henryk V Brzuchaty, książę wrocławski, 39, 46
- Henryk Mnich, kaznodzieja, 143
- Henryk z Breny, franciszkanin, 42, 48
- Herbord, spowiednik Jadwigi i Anny, 58, 59, 280
- Heribert Rosweyde, jezuita, 7
- Herlihy D.*, 107, 109, 193
- Herman z Metz, biskup, 155
- Herman, magister, 242
- Hermanegild, król Wizygotów, 124
- Hertel J.*, 20
- Hieronim, św., 27, 82, 117, 118, 185, 189, 190, 216
- Hilarion, mnich, 28
- Hilda, św., opatka, 130
- Hildegarda z Binden, św., opatka, 36, 135
- Hinkmar z Reims, biskup, 192
- Homobonus z Kremony, św., 163
- Honorat z Arles, opat, 127
- Honoriusz II, papież, 145
- Hugon od św. Wiktora, teolog, 193, 203, 215
- Hugon, opat premonstratensów, 145
- Hugon, św., opat Cluny, 140, 182
- Ingeborga, żona Filipa II Augusta, 192
- Ingunda, córka Sigeberta I, 124
- Ingwar, książę Łucka, 73
- Innocenty III, papież, 150
- Innocenty IV, papież, 150
- Ita, św., opatka, 129
- Iwo Odrowąż, biskup, 224
- Izydor z Sewilli, św., biskup, 132
- Jadwiga, żona Władysława Łokietka, 242
- Jakub de Voragine, autor *Złotej legendy*, 6, 32, 113, 175
- Jakub z Vitry, kardynał, 30, 147, 307
- Jan XV, papież, 154
- Jan XXII, papież, 148
- Jan III Sobieski, król Polski, 73
- Jan Apostoł, 96
- Jan Chryzostom, św., 104, 118, 157, 158, 230
- Jan Chrzyciel, 290
- Jan Długosz, kronikarz, 12, 50, 73
- Jan Ewangelista, 290
- Jan Kanapariusz, 184
- Jan Kasjan, opat, 127
- Jan z Kwidzyna, 36
- Janicka-Krzywdą U.*, 73
- Janina Aza, matka św. Dominika, 182
- Janów J.*, 176
- Janowski P.*, 100
- Jasiński K.*, 41, 42, 46, 48, 61, 64, 65, 78, 166, 173, 175, 176, 177, 178,, 186, 205
- Jażdżewski K.K.*, 42, 43
- Jean Bolland, jezuita, 7, 24
- Jezierska E.J.*, 103, 104, 105
- Johnson E.A.*, 86
- Jolanta de Courtney, żona Andrzeja II, 211
- Juliana z Cornillon, św., beginka, 156, 269
- Julianna, mniszka, 286
- Jurow W.*, 29
- Justynian, cesarz, 193
- Juta, mniszka, 286
- Kaczkowski Z.*, 12
- Kaczmarek R.*, 68
- Kalka K.*, 158
- Kanior M.*, 20, 66, 77, 117, 118, 130, 131, 132, 133, 140, 146
- Kantak K.*, 20, 79
- Kantorowicz E.H.*, 121
- Kanut II, król Szwecji, 155
- Karłowska-Kamzowa A.*, 19, 47, 61
- Karol Wielki, cesarz Franków, 121

- Karwot E.*, 175
Katarzyna Odolani, ksieni, 50
Katarzyna szwedzka, św., córka Brygidy szwedzkiej, 166
Katarzyna, św., męczennica, 171
Katarzyna, św., męczennica, 189, 259, 290
Kętrzyński W., 12, 37, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 76
Kieckhefer R., 87, 92
Kielbasa A., 18, 61, 62, 184
King M. H., 23
Kitchen J., 10, 35, 36
Klaniczay G., 120, 122, 165, 171, 172, 173, 175, 180, 185, 219, 251, 254, 300, 308
Klapisch-Zuber Ch., 100, 194, 195
Klara, św. 37, 56, 77, 149, 150, 151, 156, 182, 225, 251, 270, 300
Kleinberg A. M., 112
Klemens Aleksandryjski, św., 157
Klemens IV, papież, 39, 42, 45
Klemens V, papież, 148
Kłoczowski J., 115, 127, 148, 149, 179, 235, 300, 301
Knoblich A., 17, 77
Knowles M.D., 141, 149, 161, 267, 269
Koloman, syn Andrzeja II, mąż Salomei, 69, 70, 74, 171, 178, 186, 199, 200, 212, 213, 225, 254, 284
Kolosowski T., 102
Kolumban, św., mnich Iroszkocki, 123, 132, 133
Konrad III, król Niemiec, 63
Konrad Kędzierzawy, syn Henryka I Brodatego, 65
Konrad mazowiecki, książę, 220, 224
Konrad von Feuchtwangen, wielki mistrz zakonu krzyżackiego, 177
Konstancja, córka Beli IV, 69, 77, 168, 171, 172
Konstantyn Wielki, cesarz, 88, 90, 112, 113, 123
Kosmas, kronikarz, 295
Kostowski J., 47, 68
Kosznicki M., 118
Kowaleski M., 309
Kowalski J. W., 269
Kowalski L., 17
Kozłowska-Budkowa Z., 68, 179
Kracik J., 85, 91, 92
Krawiec A., 190, 192, 193, 202, 220
Krystyna, zakonnica, 57, 59, 60
Ksyk [Gąsiorowska] P.M., 18, 19, 57, 58, 60
Kulasówna D.A., 73
Kumor B., 19
Kunegunda, św., żona Henryka II, 125, 138, 180, 214
Kürbis B., 18, 19, 21, 55, 56, 175, 228, 229, 230, 231, 301
Kusiak A., 9
Kutrzeba S., 12
Kuźmiak K., 132
Kwiatkowski S., 21
Labuda G., 55, 295
Lambert M., 141, 142, 143, 147, 235
Lapis B., 22, 120, 147, 148, 152
Lapis D., 147, 148, 152
Leander z Sewilli, św., biskup, 132
Leeuw van der G., 81, 120
Lemaitre J.-L., 7, 109
Leon, książę Halicki, 69, 171, 172
Léon-Dufour X., 80, 81
Leszek Biały, książę Krakowa, 70, 73, 74, 167, 199, 224
Leszek Czarny, książę Krakowa, 71, 72, 242, 243
Leta, adresatka listu św. Hieronima, 185
Lioba/Leoba, św., opatka, 131, 134
Lisowski J., 153, 154
Lohfink G., 103, 104
Longosz S., 204
Lotar Suplinburga, cesarz niemiecki, 63
Ludwik, św., biskup Tuluzy, 49, 58, 171
Ludwik IX, św., król Francji, 122

- Łapiński J.*, 20, 72, 75, 79, 151
Łucja, św., męczennica, 189
- Machabeusze, bracia, 87, 96
Machilek F., 175
Maciółka M., 161
Madou M., 11
Majkowski T.J., 31
 Makryna, św., ascetka, 119
 Maksyminus Daja, cesarz rzymski, 88
 Maksyminus Trak, cesarz rzymski, 88
 Malchus, św., mnich, 27
Maleczyńska E., 18
 Małgorzata, św., królowa Szkocji, 138, 162, 180
 Małgorzata, św., męczennica, 189, 259
 Małgorzata węgierska, św., dominikanka, córka Béli IV, 69, 165, 168, 171, 172, 175, 185, 251, 301, 304, 308
 Małgorzata z Kortony, św., mistyczka, 271
Mandziuk J., 176
Mane P., 250
Manikowska H., 21, 47, 68
Manteuffel T., 143, 235
 Marcela, patrycjuszka rzymska, 117, 118
 Marcelina, siostra Ambrożego z Mediolanu, 118
 Marcin Baroniusz, autor żywota Jolenty, 12
 Marcin z Tours, św. biskup, 28, 95, 126, 296
Marczewski M., 103
 Marek Gryfita, palatyn krakowski, 224
 Maria Egipcjanka, św., 113, 135
 Maria Magdalena, św., 113, 290
 Maria z Oignies, św., beginka, 147, 307
 Maria, mniszka, siostra Pachomiusza, 116
- Maria, żona Beli IV, 69, 167, 171, 181, 182, 185, 196, 198, 270
Marrou H.I., 96
Marzec A., 243
 Matylda, św., żona Henryka I niemieckiego, 125, 138
 Matylda, żona Chlodwiga II, 130
McDonnel E., 146
McGlynn M., 204
McNamara J.A., 123, 125, 132, 133, 205
 Mechtyla, św., córka Bertolda IV, opatka, 62, 64
 Melania Młodsza, św., 118
 Melania Starsza, św., 117, 118
 Metza, zakonnica, 57, 59, 60
Miazek J., 267
Michałowska T., 237
Michalski M., 193
 Mieszko I, książę Polski, 124
 Mieszko III Stary, książę Wielkopolski, 194
 Mikołaj, św., 96
 Mikul, wychowawca Kingi, 282
Misiurek J., 69
Misztal H., 154, 156
Młynarska-Kaletynowa M., 177
Moll R.J., 204
Mooney C.M., 35
Moore H. L., 10,
Morris C., 146
Mrozowicz W., 39, 47
 Mściśław, książę Nowogrodu, 74
Mulder-Bakker A.B., 11
Myszor W., 105
- Nadolski B.*, 94, 156
Naumowicz J., 190, 204
Nehring P., 132
 Neron, cesarz rzymski, 171
Newman B., 37
Nicholson L., 10
Niezgoda C., 17, 73, 149, 151, 156
Nigg W., 18
Niparko R., 230, 231

- Nolte C.*, 123
 Norbert z Xanten, kaznodzieja, arcybiskup, założyciel premonstratensów, 143, 145
Nowicka E., 21
- O'Connor T.R.*, 230
O'Niel C., 80, 86
Obolensky D., 141 149, 161 267
 Odilon z Cluny, św., opat, 125
Oexle O.G., 233, 235, 262, 263
 Olaf, św., król Norwegii, 121
 Olga, św., księżna Rusi, 124
 Olimpia, św., wdowa, 118
 Olimpiada, wychowawczyni Małgorzaty węgierskiej, 185
 Ortolana, matka św. Klary, 182
 Orygenes, 105, 157
Ostrowska D., 100
 Oswald, św., król Northumbrii, 121
 Oswin, św., król Northumbrii, 121
Otto R., 81
 Otton I, cesarz niemiecki, 138
 Otton VII, syn Bertolda IV, 62, 63, 64, 168
 Otton VIII, syn Ottona VII, 64
 Otton Wittelsbach, książę Bawarii, 63
 Otton z Bambergu, św., misjonarz, 25
 Ozeasz, prorok, 80
- Pachomiusz, pustelnik, 115, 230
Pakszys E., 10
 Palladiusz, 113, 114, 117, 118
Parisse M., 145
Pater J., 18, 19, 39, 42, 46
 Patryk, św., 129
 Paula, św., 118
 Paulin z Noli, św., biskup, 28
 Paweł Apostoł, św., 85, 86, 99, 101, 102, 103, 104, 217, 252
 Paweł z Przemankowa, biskup, 71
 Paweł z Samosaty, 104
 Paweł, św., mnich, 27
Pawlaczyk A., 167
Pernoud R., 123
- Perpetua, św., męczennica, 27, 111, 112
Perrot M., 9
 Petrysa, wychowawczyni Jadwigi, 185, 196, 241
Petroff E.A., 151
 Petronilla, opatka w Fontevrault, 144
Pieszczoch S., 161
 Piotr Lombart, biskup, 193, 203
 Piotr Skarga, jezuita, 43, 44
 Piotr z Brus, kaznodzieja, 143
 Piotr, biskup Aleksandrii, 117
Piponnier F., 250
Plezia M., 32, 113, 176
 Plutarch, 29
Poirel D., 193
 Polikarp św., biskup, 88, 91
Pomian K., 24
Porel D., 215
 Porfiriusz, 29
 Possydysz z Kalamy, 28
 Prandota, biskup krakowski, 225
Prinz F., 127
 Priscian, 29
 Pryncypia, św., dziewica, 117
 Przemysł I, książę Wielkopolski, 58, 300
 Przemysł Ottokar I, książę Czech, 77, 185, 300
 Przemysł Ottokar II, król Czech, 67, 71, 172, 179
Przybylski R., 230
Ptaśnik J., 21
- Raław, duchowny, 240
 Radegunda z Poitiers, św., królowa Franków, 28, 35, 36, 106, 125, 129, 132, 134, 191
Rajman J., 146
Ranfít P., 117, 118, 119, 125, 129, 130, 140, 143, 144, 145
 Rasso, św., 64
 Raymond z Peñafort, 246
Reber O., 17
 Riner, franciszkanin, 216

- Robert de Clari, kronikarz, 121
 Robert Grosseteste, biskup, filozof, 147
 Robert z Arbrissel, kaznodzieja, 143, 144
Rok B., 68
Rokosz M., 19, 76
 Romuald, prowincjał franciszkanów, 225
 Rościsław, książę Halicza, 69
Roth G., 204
Rousseau Ph., 116
Roux J.-P., 120
Rozpędowski J., 20
Rubin M., 156, 233, 238, 267, 268, 269, 270
 Rufin z Akwilei, mnich, 117

Samsonowicz H., 6, 22
 Sara, św., amma, 114
 Sara, żona Tobiasza, 195
Schulenburg J.T., 10, 14, 16, 25, 34, 107, 108, 109, 123, 124, 127, 129, 131, 134, 136 – 138, 140
Schütz A., 62
Scott J. W., 10.
Scullard H. H., 88
Sekula-Kwaśniewicz H., 11
Selejda R., 103
Semkowicz A., 25, 26, 38, 39 – 41, 47, 57, 58, 60
 Septymian Sewer, cesarz rzymski, 88
 Sexeburgia, św., opatka, 134
 Sigbert, św., król East Anglii, 121
 Sigebert I, król Austrazji, 124
 Sigbert II, św., król Essexu, 121
Silnicki T., 20
Simon M., 85, 87, 88, 93, 96, 120
Siuchniński M., 20
Skibiński E., 167, 236
Skibiński T., 117
Słoń M., 66, 79
Smith J.M., 137, 138, 143
Southern R.W., 134, 137, 140, 146, 147

Sowa F., 83, 84, 85
 Stanisław, autor żywota Salomei, 54
 Stanisław, św., biskup, 165, 179, 298
Stankiewicz A., 153, 154, 155
Starowiejski M., 23, 28, 91, 93, 100, 117, 161, 267
 Stefan I, św., król Węgier, 69, 99, 122
 Stefan V, król Węgier, 40, 51, 69, 178
Stępniewska A., 185
Stoksik J., 19, 75
Strękowski S., 119
Stronczyński K., 47
Strzelczyk J., 22, 23, 89, 129, 130, 133, 154
Suchoń B., 17, 40, 42, 47 61 68
 Sulpicjusz Sewer, 28
Swastek J., 62, 176
 Swetoniusz, 29
 Swoboda W., 23
 Synkletyka, św., amma, 114
 Szczepan, św. 88, 90
Szűcs J., 301
 Szymon Słupnik Starszy, św., 96
 Szymon, magister, dominikanin, 42, 44
Szymusiak J.M., 23, 93, 161

 Tanchelm z Antwerpii, 143
 Tekla, św., męczennica, 89, 96, 189, 290
 Tekla, św., opatka, 131
 Teodelinda, św., żona Agilulfa, opatka, 123
 Teodor Laskaris, 69, 167
 Teodora, św., amma, 114, 191
 Testa, św., opatka, 134
Thiébaux M., 34, 112
 Tolien Tochu, żupan serbski, 62
 Tomasz Apostoł, 96
 Tomasz z Akwinu, św., 158, 182
 Tomasz z Celano, franciszkanin, 234, 279
Topolski J., 9, 26
Trawkowski S., 143, 146
Tyszkiewicz J., 97

- Udalryk (Ulryk), św., biskup Augsburga, 154, 155
Ulanowski B., 19, 55, 76
Ulpian, jurysta, 193
Urban IV, papież, 150, 151, 156, 270
Urban VIII, papież, 6
Urszula, św., męczennica, 290
- Vaucher A.*, 8, 9, 16, 83, 87, 90, 96, 97
120, 122, 139, 140, 143, 144, 153
157 161 162, 164 166, 173,
228, 231, 269
Vecchio S., 195
Vetulani A., 156
Vitz E.B., 6
- Wachowski K.*, 68
Wacław I, św., książę Czech, 99, 121
Wacław II, król Czech, 77
Wainwright G., 80
Walburga, św., opatka, 131
Waldelbert z Leuxeil, 133
Walter E., 67 79
Walter W., 42
Wąsowicz T., 19, 47
Wasylewski S., 12
Węclawski T., 142
Weinstein D., 16 – 17 107 108, 109,
163, 182 – 184, 188, 203, 231
Weisl A.J., 223
Wemple S.F., 136
Wenancjusz Fortunat, 28, 35, 36, 106
Werner M., 174
Wiktor, 278
Wilhelm z Modeny, legat, 264, 265,
266
Willibald, św., opat, 131
Wilson S., 83, 86, 94 – 99, 111, 296
Wincenty z Kielczy, 51, 165
Winfryd, św., apostoł Germanii, 130,
131
- Wipszycka E.*, 27, 29, 30, 91, 113 – 116
Wisniewski R., 29, 30
Wiśniewski R., 29, 30
Witkowska A., 6, 21, 23, 24, 27 39,
61, 68, 93
Witkowska M.H., 18, 22, 24, 50 – 52,
68
Witkowski J., 68
Władysław, syn Henryka V Brzuchatego, 39
Władysław I, św., król Węgier, 69,
122
Władysław Laskonogi, książę Wielkopolski, 224
Władysław Łokietek, król Polski, 49
Włodarski B., 20, 55, 71 75, 178,
210
Włodzimierz, św., książę Rusi Kijowskiej, 121
Wojciech, św., biskup, 25, 98, 298
Wójcik M.L., 147
Wojtczak J.A., 56, 166
Wójtowicz H., 228
Wolnik F., 68
Wyneibald, św., opat, 131
Wyrozumski J., 20, 73, 148
- Zaremska H.* 139
Zeissberg H., 50
Zielińska-Melkowska K., 43
Zientara B., 61, 62, 77, 219
Zofia, córka Henryka I Brodatego, 65
Zubka J., 6
Zygmunt, św., król Burgundii, 121
Zygmunt III Waza, król Polski, 73
- Żmudzki P.*, 70, 72, 179
Żylińska J., 18

Women and Sanctity in the Lives of the Thirteenth-century Polish Princesses

Summary

The main purpose of these texts is to analyse the *vitae* (the Lives) of Polish princesses who lived in the 13th century and were commonly recognised as saints. This is an attempt at constructing the models of sanctity that were described in the Lives of the saints. The second goal of the book is to create the gendered models of women who were presented in the Lives. It is the specific perception of social relations between sexes and especially the problem of the reversal of social order and the issue of the autonomy of the princesses.

The Lives are the part of the wider literary genre hagiography and as such have been used by historians from many years. This study treats these as sources not only for traditionally understood historical facts but also as a source for social and religious life. In this context the texts are treated as closed constructs, that content and form are the result of the conditions in that the *vitae* were created and the ideas that were propagated in them. The heroines of the Lives are women so the important part of the theoretical background are feminists theories, especially these parts of their that included the considerations about inter-gender relations, female identity and attitudes towards the body.

The book is divided into three parts. The first discusses the Lives as such, the relations between hagiography and historical sources and the strategies employed by historians in studying hagiography. The second is devoted to considerations about sanctity, genesis, forms and functions of the cult of saints, and finally, it presents the descriptions of female models of sanctity in the *vitae* that were written up until the end of the 12th century.

The main part of the text is the analysis of the selected fragment of the *vitae* of Polish princesses: Hedwig (Jadwiga 1178/80 – 1243) and Anna (1201/1204 – 1265) of Silesia (Śląsk), Salome (Salomea 1211/1212 – 1268) of Galicia (Halicz) and Cunegund (Kinga — 1234 – 1292) of Krakow. The analyzed texts are: *Vita maior sanctae Hedwigis dicissae Silesiae*, *Vita sanctae Kyngae ducissae Cracoviensis*, *Vita Salomeae reginae Haliciensis*, and finally *Vita Annae ducissae*

Silesiae, All the texts were products of anonymous authors who were the members of Franciscan Order.

The analysis is constructed according to the proposition of the 'breakthrough moments' in the course of the lives of the princesses. It assumes the division of the depicted women's lives into a few parts: the getting marriage, the death of their husbands and finally the death of the heroines themselves. The legal, social and religious position of the princesses was changed in the moment of passing such breakthrough points. This interned the manner in which the heroines were perceived by their milieu and also themselves.

The outcome of the analysis is the construction of popular and propagated by the Church patterns of sanctity that were commonplace at the moment of the writing of the Lives. The following were: a religious child, a virgin, a good wife, a virgin wife, a good ruler, a founder of the convents and other church institutions, a carer for the poor and sick and a few others. In the gender context of the analysis focuses a reversal of social order as presented in the Lives. The second matter is connected with the autonomy which the heroines gain after being recognised as saints what gave them a dominant position in their milieu and in social and political life.

Contents

Introduction	5
Part I	
The sources and their heroines.	23
Chapter 1. Hagiography as historical source	25
Chapter 2. The Lives of princesses as saints.	38
1) <i>Vita sanctae Hedwigis ducissae Silesiae.</i>	38
2) <i>Vita sanctae Kyngae ducissae Craciviensis.</i>	48
3) <i>Vita sanctae Salomeae reginae Haliciensis</i>	54
4) <i>Vita Annae ducissae Silesiae.</i>	56
Chapter 3. Heroines of the <i>Vitae</i>	61
1) Saint Hedwig	61
2) Saint Cunegund.	68
3) Blessed Salome	73
4) Anna (of Silesia)	77
Part II	
Women and sanctity until the 13th century	80
Chapter 1. Sanctity and saints in the Christian world.	80
1) Sanctity general remarks.	80
2) The origins of the Christian cult of saints	83
3) The forms and functions of the cult of saints	90
Chapter 2. Women in the Church	99
1) Women and offices in the Church	101
2) Sainted women until the end of the 12 th century	106
3) The reform of the Church (11 th – 13 th century) and women in it	139
4) The new pattern of sanctity ‘followers of Christ’	152

Part III	
<i>Vita perfecta</i> of Polish princesses.	164
Chapter 1. The inheritance of sanctity: the courts of the Central Europe	164
Chapter 2. The birth of sanctity	181
Chapter 3. The initial breakthrough moment: marriage	189
1) Marriage.	191
2) Sexual abstinence and virginity	203
3) Relations with husbands.	217
Chapter 4. The second breakthrough moment: the death of husband and entry to convent	223
Chapter 5. Asceticism or the saints in action.	228
1) Use of social status and property.	232
2) Use of dress	244
3) Use of food	255
4) Use of body	276
Chapter 6. The third breakthrough moment: the death of princesses	288
Conclusions	298
Appendix: <i>Vita Annae ducissae Silesiae</i> : the translation into Polish.	311
Bibliography	318
Index of names	341
Summary	351

Spis treści

Wstęp.	5
Część I	
Źródła i ich bohaterki	23
Rozdział 1. Hagiografia jako źródło historyczne	25
Rozdział 2. Żywoty świętych księżnych.	38
1) <i>Vita sanctae Hedwigis</i>	38
2) <i>Vita sanctae Kyngae ducissae Cracoviensis</i>	48
3) <i>Vita sanctae Salomeae reginae Haliciensis</i>	54
4) <i>Vita Annae ducissae Silesiae.</i>	56
Rozdział 3. Bohaterki żywotów	61
1) Święta Jadwiga śląska	61
2) Święta Kinga	68
3) Błogosławiona Salomea	73
4) Anna	77
Część II	
Kobiety i świętość do XIII wieku	80
Rozdział 1. Świętość i święci w świecie chrześcijańskim.	80
1) Pojęcie świętości uwagi ogólne	80
2) Geneza chrześcijańskiego kultu świętych	83
3) Formy i funkcje kultu świętych.	90
Rozdział 2. Kobiety w Kościele	99
1) Kobiety i urzędy w Kościele	101
2) Święte kobiety do końca XII wieku.	106
3) Kościół w dobie reform (XI – XIII wiek) i miejsce w nim kobiet	139
4) Nowy typ świętych naśladowcy Chrystusa	152

Część III		
<i>Vita perfecta</i> księżnych polskich		164
Rozdział 1. Dziedziczenie świętości	środkowoeuropejski	
krąg dworski		164
Rozdział 2. Narodziny świętości		181
Rozdział 3. Moment przełomowy pierwszy	zawarcie małżeństwa	189
1) Zawarcie małżeństwa		191
2) Wstrzemięźliwość seksualna i dziewictwo		203
3) Relacje z mężem		217
Rozdział 4. Moment przełomowy drugi	śmierć męża/wstąpienie do	
klasztoru.		223
Rozdział 5. Akty ascezy czyli święte w działaniu		228
1) Wykorzystanie pozycji społecznej i majątku		232
2) Wykorzystanie stroju		244
3) Wykorzystanie pożywienia		255
4) Ciało umęczone.		276
Rozdział 6. Moment przełomowy trzeci	śmierć księżnych	288
Zakończenie		298
Aneks: <i>Żywot Anny księżnej Śląska</i> , tłumaczył Edward Skibiński		311
Bibliografia.		318
Indeks imion i nazwisk		341
Summary		351
Contents		353

Autor włącza się w nurt badawczy bardzo żywy w mediewistyce światowej, a w Polsce uprawiany z powodzeniem przez m.in. B. Kürbis, A. Witkowską, S. Kwiatkowskiego. Istotną nowością pracy Macieja Michalskiego jest jednak połączenie wspomnianego nurtu badań nad intelektualnymi i społecznymi aspektami żywotów świętych z równie szybko rozwijającymi się w różnych krajach – w Polsce jednak tym razem znacznie oporniej – badaniami nad kobiecością i społecznymi funkcjami kobiet, tej „milczącej połowy” społeczeństwa w średniowieczu. Kobiety pojmowane są nie tradycyjnie, nie ciekawostkowo i nie z punktu widzenia „historii skandalizującej” także z dala od pokus nowoczesnego agresywnego feminizmu, lecz w ramach *gender studies*, tzn. badań nad historycznie zmiennym układem ról społecznych pomiędzy mężczyznami a kobietami.

Z recenzji prof. dr. hab. Jerzego Strzelczyka

ISBN 83-7177-369-2



cena 30 zł