

Maciej Michalski

*Vita perfecta*  
Wzorce świętości  
w żywotach trzynastowiecznych księżnych polskich

Praca doktorska  
powstała w Zakładzie Historii Kultury Instytutu Historii  
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
pod kierunkiem prof. dra hab. Bohdana Lapisa

Instytut Historii UAM  
Poznań 2001

Motto:

*Zagadka świętości kusi, ale często i rujnuje historyków*  
T. Merton

## Spis treści

Wstęp	5
<b>Rozdział I</b>	
Święci i świętość w świecie chrześcijańskim	22
1. Pojęcie świętości – uwagi ogólne	22
2. Geneza chrześcijańskiego kultu świętych	24
3. Procedura uznawania świętości	28
4. Święci – próba systematyki	33
a) Męczennicy ( <i>martyres</i> )	34
b) Wyznawcy ( <i>confessores</i> )	39
c) Duchowni: biskupi i mnisi	40
d) Święci władcy	42
5. Kobiety i świętość do XIII wieku	44
6. Kościół w dobie reform (XI-XIII wiek) i miejsce w nim kobiet	51
7. Nowy typ świętych – naśladowcy Chrystusa	61
8. Święci w Polsce – drogi przenikania kultu	69
a) Liturgia	70
b) Wezwania kościołów i translacje relikwii	72
c) W kręgu katedralnym	76
d) Obieg zakonny	76
e) Obieg państwowy, kultu dynastyczne	78
9. Rodzimi święci i ich kult	82
<b>Rozdział II</b>	
Źródła i ich bohaterki	87
1. Hagiografia i historia	88
2. Hagiografia w Polsce	96
3. Żywoty świętych księżnych	99
a) <i>Vita sanctae Hedwigis</i>	99
b) <i>Vita sanctae Kyngae ducissae Cracoviensis</i>	105
c) <i>Vita sanctae Salomeae reginae Haliciensis</i>	107
d) <i>Vita Annae ducissae Silesiae</i>	110
4. Bohaterki żywotów	112
a) Święta Jadwiga śląska	112

b) Święta Kinga	117
c) Błogosławiona Salomea	121
d) Anna	123
Rozdział III	
<i>Vita perfecta</i> księżnych polskich	126
1. Dziedziczenie świętości – środkowoeuropejski krąg dworski	126
2. Narodziny świętości	138
3. Moment przełomowy pierwszy – zawarcie małżeństwa	145
a) Zawarcie małżeństwa	147
b) Wstrzeźliwość seksualna i dziewictwo	157
c) Pożycie małżeńskie	169
4. Moment przełomowy drugi – śmierć męża/ /wejście do klasztoru	174
5. Akty ascezy	179
a) Dobrowolne ubóstwo	183
b) Ubiór	192
c) Pożywienie	203
d) Ciało umęczone	221
6. Moment przełomowy trzeci – śmierć księżnych	231
Zakończenie	240
Bibliografia	253

## Wstęp

Przedmiotem analizy w niniejszej pracy będą powstałe do połowy XIV wieku żywoty świętych księżnych polskich, żyjących w trzynastowiecznej Polsce. Obserwowane w nich działania bohaterek – Jadwigi śląskiej, Kingi, Salomei i Anny śląskiej – wpisują się w szeroki ruch uaktywnienia świeckich w Kościele obserwowany w Europie od XII wieku, a na gruncie polskim stanowią zjawisko wyjątkowe, nie występujące ani wcześniej, ani później. Analiza tych żywotów prowadzi do wyodrębnienia obecnych w nich wzorców świętości, popularnych i propagowanych na przełomie XIII i XIV wieku, jest próbą skonstruowania obrazu świętości, jaki się z nich wyłania.

Temat „*Vita perfecta*: wzorce świętości w żywotach trzynastowiecznych księżnych polskich” wymaga szeregu uściśleń, wyjaśniających wątpliwości, jakie może rodzić. Pierwsze dotyczy samego terminu świętość, który najogólniej mówiąc ma teologiczne i historyczne wypełnienie. Na poziomie teologicznym – którym nie będę się bliżej zajmował – świętym w sensie absolutnym może być tylko sam Bóg. Może on obdarzyć łaską osobę, przedmiot, miejsce, przez co stają się one świętymi i są za takie uznawane; w ten sposób, jak mówił Mircea Eliade „świętość się przejawia”<sup>1</sup>. Osoba obdarzona łaską – święty – zawsze jest postacią wyjątkową, która ma kontakt z Bogiem, potrafi, w razie potrzeby, uzyskać od niego wsparcie, a w ostateczności sprawić cud. Takie rozumienie świętości jest rozumieniem podstawowym i wspólnym wielu religiom<sup>2</sup>. Z kolei historyczny wymiar

---

<sup>1</sup> Zob. M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, tł. R. Reszke, Warszawa 1999, s. 7-9.

<sup>2</sup> Nawet tak ściśle monoteistyczne religie, jak Judaizm, czy Islam posiadają swoich świętych. Por. np. kult Mahometa, czy kult chasydzkich cadyków (Elimelech z Leżajska). Inne religie, jak Buddyzm, czy Hinduizm czczą niektórych swoich wiernych jako świętych. Zob. *Saint*, w: *Britannica CD 2000*©, 1994-2000, Encyclopaedia Britannica, Inc.

świętości wprowadza kontekst zmienności, stąd postać czczona jako święta u schyłku Cesarstwa Rzymskiego jest zupełnie różna od tej, obdarzanej kultem u schyłku średniowiecza, czy też w czasach współczesnych, mimo iż w teologicznym sensie mają one ciągle ten sam wymiar. Owa zmienność nie dotyczy wyłącznie różnych typów osób, które są uznawane za święte, ale także podkreślenia i wysuwania na plan pierwszy tych cech dawnych świętych, które w danym momencie znajdują zrozumienie i są cenione. W każdym jednakże wypadku, niezależnie od czasu, w którym święty jest czczony, jest nade wszystko postacią, która stanowi przykład dla wiernych, zarówno za życia, kiedy jest obserwowana przez otoczenie, jak i po śmierci, kiedy opowieści na temat jej czynów krążą w formie oficjalnych biografii<sup>3</sup>, jak i popularnych modlitw i pieśni<sup>4</sup>.

Zagadnienie to wprowadza jeszcze jedno istotne rozróżnienie terminu – mam na myśli świętość instytucjonalną oraz popularną. Ta pierwsza związana jest z instytucjonalnym Kościołem, którego głowa – papież – od połowy XIII wieku decyduje o uznaniu świętości wiernych; ta druga szerzy się zwykle w postaci spontanicznego kultu, który może, ale nie musi być uznany przez oficjalny Kościół<sup>5</sup>. Obie te formy przenikają się wzajemnie, podobnie, jak było to w wypadku świętości teologicznej i historycznej. W początkowym okresie funkcjonowania religii chrześcijańskiej można mówić wyłącznie o popularnej formie świętości, gdyż instytucjonalna ograniczała się najwyżej do uznania za obowiązujące kultów ludowych. W późniejszym

---

<sup>3</sup> Stosowane w niniejszej pracy wymienne określenia żywot, *vita* i biografia są przez nie 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.

<sup>4</sup> 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, Ithaca-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.

<sup>5</sup> 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.

czasie oficjalne uznanie świętości nabierało coraz większego znaczenia, by od połowy XIII wieku, po utrwaleniu się procedury kanonizacyjnej, wyprzeć z kolei na margines świętość popularną<sup>6</sup>. Owa zmiana miała daleko idące konsekwencje dla motywacji powstawania żywotów świętych, gdyż procedura kanonizacyjna zinstytucjonalizowała tworzenie *vita*, 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 kultu.

Badania nad zjawiskiem świętości są ściśle powiązane ze sposobem traktowania przez historyków żywotów świętych, czy szerzej źródeł hagiograficznych. Najogólniej mówiąc kolejne stanowiska można streścić jako przechodzące od krytycznego wydawania i komentowania tekstów hagiograficznych przez uznanie ich literackiej wartości, do przyznania im pełnoprawnego statusu źródeł do badań nad historią religii, historią społeczną, czy szerzej tak zwaną historią mentalności. Pierwsze z tych podejść ma swoje źródło w początkach XVII wieku, kiedy to belgijscy jezuita, najpierw z inicjatywy Heriberta Rosweyde (1569-1629), a po jego śmierci pod kierunkiem Jeana Bollandy (1596-1665), rozpoczęli pracę gromadzenia i weryfikowania tekstów dotyczących świętych. Pierwszy tom serii *Acta sanctorum* został opublikowany w 1643 roku, a praca ta kontynuowana jest do dnia dzisiejszego<sup>7</sup>. Edytorzy tej serii wypracowali określone podejście do tekstów hagiograficznych, a przez to także zdeterminowali pierwotny stosunek historyków do kwestii świętości. Najogólniej mówiąc polega ono na krytycznym opracowywaniu i wydawaniu tekstów (między innymi żywotów, zbiorów cudów, bulli kanonizacyjnych), zbieraniu i gromadzeniu informacji o kościołach, których patronami są poszczególni święci oraz o innych przejawach kultu przy jednoczesnym bezlitosnym rozprawianiu się z

---

<sup>6</sup> O tym procesie w dalszej części pracy.

<sup>7</sup> 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

nieścisłościami i fałszerstwami zauważonymi w poszczególnych źródłach<sup>8</sup>. 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 mistycznych przeżyć bohaterów tekstów o świętych. Temu zapewne należy przypisać fakt, że teksty hagiograficzne dość długo nie cieszyły się zbyt wielką estymą historyków. Wprawdzie początek tego wieku przyniósł ciągle aktualną w wielu kwestiach pracę jednego z kontynuatorów Jana Bollandy – Hipolita Delehaye *Les légendes hagiographiques*, wydaną po raz pierwszy w Brukseli w 1905<sup>9</sup> roku, która zarysowała możliwości krytycznego czerpania z tekstów hagiograficznych, ale jednocześnie wskazała ona na wyraźną różnicę między nimi, a tekstami historycznymi<sup>10</sup>. Pół wieku później inny członek Towarzystwa Bollandystów, René Aigrain raz jeszcze zbudował teoretyczne podstawy korzystania ze źródeł hagiograficznych, wykazując, że hagiografia ma swoje własne źródła i metody badań<sup>11</sup>.

Badania nad świętością na inną płaszczyznę wprowadził František Graus, w pracy poświęconej modelom świętości w okresie Merowingów<sup>12</sup>. Nowe spojrzenie, jakie zaproponował czeski uczyony dotyczyło użycia hagiografii jako źródła nie tylko do badania religii, ale także społeczeństwa oraz wskazania na literacką proveniencję hagiografii poprzez uznanie tekstów hagiograficznych za określony gatunek literacki<sup>13</sup>. Tą drogą poszedł

---

<sup>8</sup> To krytyczne podejście spowodowało szereg kłopotów bollandystów. Na przykład w 1695 roku inkwizycja hiszpańska potępiła dotychczas opublikowane tomy *Acta sanctorum* na wniosek zakonu karmelitów. Bollandyści obalili bowiem tradycję zakonu, wiążącą jego powstanie z prorokiem Eliaszem. Zob. M. Daniluk, *Bollandyści*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1995, kol. 767.

<sup>9</sup> W niniejszej pracy korzystam z angielskiego tłumaczenia tej pracy: *The Legends of the Saints*, tł. D. Attwater, Londyn 1962.

<sup>10</sup> Szerzej na ten temat w dalszej części pracy.

<sup>11</sup> R. Aigrain, *L'hagiographie. Ses sources - ses méthodes - son histoire*, Paryż 1953.

<sup>12</sup> F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Praga 1965.

<sup>13</sup> Zob. ważny artykuł Patricka Gaery'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.

też André Vauchez w pracy poświęconej procedurze kanonizacyjnej<sup>14</sup>. Jak podkreślił w swej recenzji Tomas Head od F. Grausa, a szczególnie od A. Vaucheza nie można już rozpatrywać świętości w oderwaniu od rozważań społecznych, gdyż poprzez ich prace stała się ona konstrukcją społeczną. A. Vauchez ukazał proces, który zachodził w oficjalnym uznawaniu kandydata za świętego, a w zmianach i przekształceniach owego procesu uwidocznili wyraźnie brak ostatecznego ideału świętości. Stąd można przyjąć, że jeśli nawet teologicznie idea świętości znajdowała swoją definicję, to historycznie była ona zmienna. Według takiego podejścia **„średniowieczna chrześcijańska hagiografia nie jest niczym mniej, ani niczym więcej, jak tylko konstruowaniem wzorca świętości”**<sup>15</sup> [podkreślenie M.M.].

Wprowadzenie problematyki społecznej do badań nad hagiografią i świętością pozwoliło zaistnieć na tym polu nurtowi zwanemu historią kobiet<sup>16</sup>, który zarysował nowe płaszczyzny badawcze poprzez spojrzenie na teksty hagiograficzne z odmiennej perspektywy. Zderzenie historii kobiet i problematyki świętości zaowocowało nowymi perspektywami zarówno dla jednego, jak i drugiego przedmiotu badań. Hagiografia dostarczyła licznych tekstów, w których bohaterkami są kobiety, a niekiedy i pisanych przez kobiety, zaś historia kobiet wprowadziła do badań nad świętością wcześniej nieobecne problemy. Zaliczyć można do nich na przykład kwestię tożsamości kobiet, problematykę różnic w podejściu do bohatera żywota w wypadku autora mężczyzny i kobiety, czy też całej gamy zagadnień z problematyki tak zwanej historii życia prywatnego, która jest szeroko obecna w żywotach świętych<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> A. Vauchez, *Sainthood in the Later Middle Ages*, tł. J. Birrel, Cambridge 1997.

<sup>15</sup> Zob. Recenzja T. Head'a z pracy A. Vaucheza w: *The Medieval Review* ([www.hti.umich.edu/t/tmr/](http://www.hti.umich.edu/t/tmr/)).

<sup>16</sup> 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, tł. F. Pheasant, Oxford (UK)-Cambridge (USA) 1992, s. VIII.

<sup>17</sup> 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 (w niniejszej pracy korzystam z angielskiego tłumaczenia *Religious*

Wprowadzenie problematyki związanej z kobietami do badań nad świętością spowodowało też zastosowanie w niej kategorii *sex* i *gender* wraz z całym bagażem dyskusji o relacjach pomiędzy nimi. W teoriach tych odróżnia się termin *sex* jako określenie biologicznych cech płci, a *gender*, jako wyróżnik cech wytworzonych kulturowo. W języku polskim rozróżnienie takie nie istnieje – oba oddaje się terminem płeć z uszczegółowieniami: biologiczna, albo kulturowa, lub też terminami płeć i rodzaj<sup>18</sup>. Coraz częściej jednak rozumienie różnicy między płcią biologiczną i kulturową wykracza poza te ramy. Ta druga jest w takim kontekście odnosi się do wszelkich społecznych wyróżników, które odróżniają męskie od kobiecego, przy czym określa ona również na przykład różnice w ciele męskim i kobiecym, bowiem ich postrzeganie jest także wytworem społecznym<sup>19</sup>.

Przenosząc te ustalenia na badania nad wzorcami świętości należy uznać, że nie istnieją zdeterminowane płciowo wartości, które są przekazywane w żywotach, ponieważ rozumienie różnicy pomiędzy płciami, a szczególnie jej roli społecznej jest wypadkową określonego stanu, czy kształtu kultury. Tak więc, na przykład szerokie funkcjonowanie w

---

*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), a przede wszystkim C. W. Bynum, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley-Los Angeles-Londyn 1987. 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.

<sup>18</sup> Zob. E. Pakszys, *Między naturą a kulturą: kategoria płci/rodzaju w poznaniu. Studium epistemologii naturalizowanej w perspektywie feministycznej*, Poznań 2000; o zastosowaniu kategorii płeć i rodzaj w naukach historycznych zob. tamże, s. 67-68.

<sup>19</sup> 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 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.

tradycji hagiograficznej średniowiecza wzorców *sancta mater*<sup>20</sup>, czy świętej zakonnicy nie jest w takim rozumieniu funkcją uniwersalnej definicji kobiecości i macierzyństwa, ale wynika między innymi z miejsca, jakie ówczesne społeczeństwo przeznaczało dla kobiet. Te oczywiste, wydawałoby się stwierdzenia w kontekście kategorii płci kulturowej nabierają konkretnego sensu, którego konsekwencją jest uznanie, że definiowanie i wyraźne oddzielenie „kobiecego” w opozycji do „męskiego” ogranicza i zawęża pole obserwacji. Świadomie zatem unikam przyjęcia jakiegokolwiek „uniwersalnej” definicji męskości i kobiecości (jeżeli jej skonstruowanie jest w ogóle możliwe) wybierając raczej kategorię formalną: kobiece w wypadku mojej pracy oznaczać będzie przede wszystkim **zawarte w żywotach kobiet**. Kobiece nie znaczy w mojej pracy także przeciwne do męskich, znaczy raczej niekiedy odmienne od męskich.

Ostatnim z wymagających uściślenia tytułowych terminów jest kategoria wzorca. Szukając w znanych mi polskich pracach historycznych tematyki wzorców osobowych dotarłem zaledwie do kilku opracowań, które omawiają wzorzec władcy, rycerza, świętego i możnowładcy. Teoretyczne omówienie kwestii wzorca osobowego w kontekście opracowań historycznych znajduje się właściwie w trzech pracach. Są nimi artykuł Ewy Nowickiej *Wzór osobowy świętego w średniowieczu*, Aleksandry Witkowskiej i Czesława Deptuły *Wzorce ideowe zachowań ludzkich w XII i XIII wieku* oraz fragmenty pracy Marii Ossowskiej, *Ethos rycerski i jego odmiany*<sup>21</sup>. Ujęcie wzorca w tych pracach jest jednak z gruntu odmienne.

A. Witkowska i Cz. Deptuła widzą wzorce osobowe jako elementy niosące i krzewiące nowe treści ideologiczne, stąd łańcuch zdarzeń wygląda

---

<sup>20</sup> 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.

<sup>21</sup> 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 osobowy świętego w średniowieczu*, w: *Moralność i społeczeństwo. Księga pamiątkowa dla Marii Ossowskiej*, Warszawa 1969, s. 265-285; M. Ossowska, *Ethos rycerski i jego odmiany*, wyd. 3, Warszawa 2000, szczególnie rozdział pt. „Pojęcie wzoru i pojęcie naśladownictwa”, s. 9-21. Inne prace w zasadzie opierają się na ustaleniach poczynionych przez tę trójkę autorów, zob. np. T. Dunin-Wąsowicz, *Wzór świętego w Polsce wczesnośredniowiecznej*, w: *Człowiek i społeczeństwo*, Warszawa 1997, s. 97-108.

w ich ujęciu następująco. Istnieje określony typ kultury, regulowany określonymi prawami i ideami. Zachodzi zmiana, która okazuje się zmianą w dobrym kierunku. Wtedy pojawiają się twórcy wzorców, którzy za pomocą literatury i innych narzędzi oddziaływania upowszechniają nowy typ kultury powstały po owej zmianie<sup>22</sup>. Autorzy wyraźnie wskazują na linearny charakter zachodzących przemian i swego rodzaju ciąg przyczynowo-skutkowy widoczny w całym procesie.

Ewa Nowicka wychodzi od definicji wzorca podobnej do tej, zaprezentowanej w późniejszych latach przez M. Ossowską<sup>23</sup>. W swojej analizie modeli świętości zawartych w *Złotej legendzie* Jakuba de Voragine przeprowadza ich typologię, a także odtwarza przedstawiony w legendach system wartości. Wyróżnia ona następujące typy świętych: męczennicy, pustelnicy, mnisi-asceci, misjonarze, święci dobroczyńcy i ludzie świątobliwi, a następnie analizuje systemy wartości, które przyświecają poszczególnym typom, grupując je w następujące kategorie wartości: moralne, perfekcjonistyczne, estetyczne i felicytologiczne<sup>24</sup>.

M. Ossowska wskazuje raczej na normatywne działanie wzorca. Jest on w jej ujęciu czymś doskonałym w sensie abstrakcyjnym, czymś, do czego się dąży, do czego porównuje się swoje poczynania, czy poczynania innych. „Ściślej, wzorem osobowym dla danej jednostki, czy danej grupy jest postać ludzka, która powinna być lub jest faktycznie dla tej jednostki lub tej grupy przedmiotem aspiracji”<sup>25</sup>. Wzorzec w ujęciu M. Ossowskiej jest konkretną postacią, która daje przykład i służy jako miernik. Pełni zatem wzór funkcję regulacyjną, mówi co dobre i mieści się w normie, a co od niej odstaje i jest złe lub wymaga korekty. Wzorce takie rodzą się w łonie samej kultury,

---

<sup>22</sup> A. Witkowska, Cz. Deptuła, *Wzorce osobowe*, s. 119-121.

<sup>23</sup> E. Nowicka, *Wzór osobowy świętego*, s. 265: „Wzór osobowy ... to upersonifikowany ideał – typ jednostki realizującej poprzez swe postępowanie zespół wartości uznany przez określony społeczny krąg ludzi”.

<sup>24</sup> Zob. E. Nowicka, *Wzór osobowy świętego*, s. 266-276. Najciekawsze wydają się zaproponowane przez E. Nowicką kierunki badań mających za podstawę tak skonstruowany system typów świętych i wartości. Uważa ona, że mogą one służyć do analizowania zarówno ruchu reformy Kościoła w XIII wieku, którego reprezentantami były zakony mendykanckie, jak i problemu kryzysu Kościoła w kontekście pojawiających się szeroko ruchów heretyckich, ale też jako punkt wyjścia do badań nad mentalnością religijną okresu pełnego i późnego średniowiecza (tamże, s. 277).

<sup>25</sup> M. Ossowska, *Ethos rycerski*, s. 11.

funkcjonują w niej, jako niejawne regulatory, które stanowią o jej istocie. Badanie wzorców osobowych jest o tyle istotne, że – znów odwołując się do słów M. Ossowskiej – „niepodobna przeniknąć jakiejś kultury bez wiedzy o tym, jakie wzory leżą u podstaw jej zabiegów wychowawczych”<sup>26</sup>. W niniejszej pracy wzorce świętości będą traktowane jako szczególne przypadki wzorca osobowego, w ujęciu zaproponowanym przez M. Ossowską.

Biorąc powyższe rozważania pod uwagę należy podkreślić, że świętość w niniejszej pracy 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 świętych kobiet żyjących w trzynastowiecznej Polsce, powstałych między schyłkiem XIII, a połową XIV wieku<sup>27</sup>. Kobiety te to księżna 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), księżnę kaliską, siostrę Kingi, żonę Bolesława Pobożnego, jednakże jej średniowieczny żywot nie zachował się<sup>28</sup>.

Świętość w niniejszej pracy interesuje mnie w swoim wymiarze popularnym, gdyż kult nie wszystkich władczyń uznawanych za święte doczekał się instytucjonalnej oprawy. Tylko Jadwiga została kanonizowana, krótko po swojej śmierci, w 1267 roku, Jolenta i Kinga zostały beatyfikowane odpowiednio 1827 i 1690 roku, a ta ostatnia kanonizowana w 1997 roku. Salomea nie została oficjalnie beatyfikowana, jednakże od 1673 roku dzień jej

---

<sup>26</sup> Tamże, s. 15.

<sup>27</sup> 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 Kindze, 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. Przezdziecki, Kraków 1887, s. 183-336.

<sup>28</sup> Najstarszy znany żywot księżnej kaliskiej Jolenty pochodzi z początku XVII wieku i jest autorstwa Marcina Baroniusza, polskiego hagiografa. Wydanie tekstu wraz z tłumaczeniem polskim zob. Kronika Miasta Poznania, 2(1995): *Nasi Piastowie*, s. 177-181.

poświęcony mógł być obchodzony na terenie Polski i w całym zakonie franciszkańskim. Anna nie została nigdy wyniesiona na ołtarze. Bez względu jednak na wynik starań o oficjalne uznanie świętości żywoty księżnych powstały właśnie z myślą o kanonizacji, stąd świętość w niniejszej pracy ma również wymiar instytucjonalny, a obecne w owych żywotach modele świętości są w pierwszym rzędzie modelami propagowanymi i uznawanymi za obowiązujące w ówczesnym Kościele.

Teksty żywotów, które będą przedmiotem analizy w niniejszej pracy to *Vita sanctae Hedwigis* powstałe w 1300 roku, *Vita sanctae Kyngae ducissae cracoviensis*, spisane w latach 1320-1329, *Vita sanctae Salomeae reginae haliciensis*, z około 1290 roku, oraz najkrótsze *Vita Annae ducissae Silesiae*, napisane po 1265 i zapewne przed 1278 tokiem. Wszystkie te teksty wyszły spod pióra autorów franciszkańskich i należą do kręgu hagiografii propagowanej przez ten zakon. Elementy etosu mendykanckiego i duchowości franciszkańskiej są bardzo silnie obecne i czytelne w tych 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.

Chciałbym w oparciu o wymienione żywoty czterech polskich księżnych z XIII wieku scharakteryzować kobiece wzorce świętości, propagowane w Polsce w schyłku XIII i pierwszej połowie XIV wieku. Przyjęta cezura czasowa wynika z okresu, w jakim żyły księżne i z czasu powstania tekstów, z których będę czerpał. Wszystkie księżne zmarły przed końcem wieku XIII, jednakże ich żywoty powstawały od lat siedemdziesiątych wieku XIII do trzydziestych następnego stulecia.

Skonstruowany obraz będzie ze zrozumiałych względów ograniczony, gdyż źródła, jakimi dysponuję, pozwalają szeroko analizować jedynie najwyższe warstwy społeczne. Przeniknięcie do warstw niższych, nie

mówiąc już o kręgu chłopskim, wydaje się dla tego okresu niemożliwe. Reprezentowany w żywotach krąg dworów polskich zdaje się jednakże zakreślać szersze pole, które obejmowało także dwory węgierski i czeski, lecz tamte ze względu na rozległość tematu pozostaną poza obszarem szczegółowej analizy. Jednakże samo zainteresowanie żywotów świętymi kobietami pochodzącymi z rodów dynastycznych skłania do skonstruowania tezy o specyficznych dworskich cechach świętości kobiet w tej części Europy.

Istniejące w tekstach wzorce świętości chciałbym przedstawić 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 wzorów świętości rozpocznę zatem od wyodrębnienia poszczególnych składowych z tekstu, by następnie spróbować z tych elementów zbudować konkretne wzorce. Przedstawiana analiza nie będzie rzecz jasna obejmowała wszystkich wątków znajdujących się w żywotach, wyróżnię tylko te, które w istotny sposób charakteryzują obecne w nich modele świętości. Chciałbym przedstawić, jaki komunikat mogli usłyszeć odbiorcy, słuchający, czy czytający te teksty, czyli inaczej mówiąc, jaki obraz świętej kobiety był promowany w Kościele i przez Kościół między połową XIII, a połową XIV wieku.

Przedstawione wyżej założenia przyczyniły się do podzielenia nagromadzonego materiału na trzy zasadnicze rozdziały, dopełnione wstępem i zakończeniem. We wstępie, obok ogólnych założeń pracy, przedstawiłem krótko zarys badań nad świętością i hagiografią oraz literaturę dotyczącą świętych księżnych i ich żywotów. Rozdział pierwszy omawia problematykę kultu świętych w chrześcijaństwie, ewolucję poszczególnych typów czczonych świętych oraz miejsce w niej kobiet. W części tej zostały także nakreślone zmiany, które zaszły w Kościele od XI do XIII wieku oraz ich konsekwencje dla religijności kobiet i zmian w postrzeganiu świętości. Końcowa część rozdziału pierwszego poświęcona

jest drogą przenikania kultu świętych na ziemię polską oraz sposobom ich rozpowszechniania. Zostały w niej także krótko omówione poszczególne postaci rodzimych świętych czczone do połowy XIII wieku.

Rozdział drugi odnoszący się bezpośrednio do źródeł wykorzystanych w pracy, omawia problematykę wiarygodności relacji tekstów hagiograficznych, a szczególnie *vita* oraz przedstawia podstawowe cechy żywotów, jako gatunku literackiego. W części tej zostały także omówione *vita* dotyczące rodzimych świętych do XIII wieku, a następnie szczegółowo żywoty wykorzystane w analizie. Dopelnieniem relacji między hagiografią i historią są krótkie biografie bohaterów żywotów.

Zasadniczą część pracy, rozdział trzeci, jest poświęcony analizie żywotów książęcych polskich w oparciu o wyróżnione trzy „momenty przełomowe”, którymi są zamążpójście, śmierć męża lub wstąpienie do klasztoru i śmierć samych świętych. Dzielą one relacjonowane w żywotach życie książęcych na wyraźne części, charakteryzujące się odmiennym postrzeganiem bohaterów i różnorodnymi relacjami z otoczeniem. Wprowadzeniem do takiego podziału są części omawiające akcentowane w żywotach środowisko rodzinne książęcych oraz „atmosferę świętości”, która je otaczała. Oddzielna część – wpleciona między momenty przełomowe drugi i trzeci – poświęcona jest analizie praktyk ascetycznych książęcych. Poprzez ich wyróżnienie zostały wskazane te elementy religijności bohaterów, które najwyraźniej charakteryzują je jako święte.

Wypełnieniu zarysowanego wyżej schematu badawczego służą, tradycyjnie u historyka, źródła i narosła wokół nich literatura. Pierwszym poświęcam osobny rozdział, a na literaturę przedmiotu zwrócę uwagę w tym miejscu. Jak wskazałem wyżej zasadniczym przełomem, który wprowadził badania na temat świętości na nowe tory były lata sześćdziesiąte, kiedy 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 kult dla nich są traktowane jako przejawy określonej – zmiennej w czasie – religijności oraz służą analizowaniu zjawisk wykraczających poza sferę religijną. Literatura hagiograficzna – jako produkt skierowany do masowego odbiorcy – jest w takim podejściu traktowana jako wyrażająca pełniej klimat religijny epoki niż na przykład uczone, skierowane do elity traktaty teologiczne, czy filozoficzne. Wśród prac z tego nurtu, które będę wykorzystywał w mojej analizie (obok wspomnianej już książki A. Vauchez, *Sainthood in Later Middle Ages*) należą przede wszystkim teksty Caroline Walker Bynum. Szczególnie ważna jest jej praca *Holy Feast and Holy Fast*<sup>29</sup>, 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. Równie często przywoływaną rozprawą będzie tekst Dyan Elliot dotyczący wstrzeźliwości i czystości seksualnej w małżeństwie<sup>30</sup> oparty w dużej mierze na analizie relacji między małżonkami zawartych w żywotach świętych. Bardziej kompleksowe ujęcia świętości w pełnym i późnym średniowieczu obecne są w pracach Michaela Goodicha oraz Donalda Weinsteina i Rudolpha M. Bella, którzy zastosowali analizę statystyczną do zbadania tego zagadnienia<sup>31</sup>. Z kolei interesujące mnie podejście do badań nad hagiografią jako gatunkiem literackim ujął w swej pracy Thomas J. Heffernan<sup>32</sup> a ogólne tendencje w duchowości epoki zarysował A. Vauchez, *Duchowość średniowiecza*<sup>33</sup>.

Święte księżne polskie XIII wieku nie były jak dotąd przedmiotem całościowego, odrębnego studium, jednakże ich postaci pojawiały się często

---

<sup>29</sup> C. W. Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*.

<sup>30</sup> D. Elliot, *Spiritual Marriage. Sexual Abstinence in Medieval Wedlock*, Princeton 1993.

<sup>31</sup> 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.

<sup>32</sup> T. J. Heffernan, *Sacred Biography. Saints and Their Biographers in the Middle Ages*, Nowy Jork-Oxford 1988.

<sup>33</sup> A. Vauchez, *Duchowość średniowiecza*, tł. H. Zaremska, Gdańsk 1996.

na kartach opracowań naukowych<sup>34</sup>. Na czoło wysuwa się tutaj osoba świętej Jadwigi śląskiej, będąca przedmiotem badań zarówno polskich, jak i niemieckich historyków. Mniejsze zainteresowanie wzbudzały zaś osoby Kingi, Salomei i Anny. Anna i Jadwiga były bohaterkami oddzielnych prac monograficznych, analizujących szczegółowo aspekty ich życia, jednakże ich świętość była w tych pracach traktowana jako jeden z elementów biograficznych<sup>35</sup>. Życie świętych całościowo omawia także szereg prac o charakterze popularnonaukowym<sup>36</sup>. Na ich tle bardzo interesująco prezentują się publikacje Jadwigi Żylińskiej oraz Ewy Maleczyńskiej o kobietach na dworach Piastów<sup>37</sup>.

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, załączając różnego rodzaju modlitwy, pieśni i hymny do świętych<sup>38</sup>.

Szczegółowo zostały opracowane same żywoty świętych księżnych<sup>39</sup>. Na czoło wysuwa się w tej grupie praca Marii Heleny Witkowskiej na temat

---

<sup>34</sup> 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.

<sup>35</sup> A. Knoblich, *Herzogin Anna von Schlesien. 1204-1265. Erinnerungsblätter zu ihrem sechshundert jährigen Todestage*, Wrocław 1865; J. Gottschalk, *St. Hedwig Herzogin von Schlesien*, Köln-Graz 1964; B. Suchoń, *Święta Jadwiga, księżna śląska*, *Nasza Przeszość*, 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, *Żywot bł. Kingi i dzieje jej kultu*, Tarnów 1992, jednakże mimo zebrania bogatej literatury i oparcia w źródłach tekst jest niejednokrotnie kontrowersyjny.

<sup>36</sup> Zob. np. C. Niezgodna, *Błogosławiona Salomea Piastówna*, Kraków 1996; tenże, *Święta Kinga. Żywot hagiograficzny*, Stary Sącz 1999; W. Nigg, *Święta Jadwiga śląska*, Opole 1991; A. Kiełbasa, *Święta Jadwiga śląska*, Warszawa 1990.

<sup>37</sup> 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.

<sup>38</sup> Jako przykład niech posłużą prezentujące wysoki poziom naukowy *Błogosławiona Kinga. Życiorys, zbiór modlitw*, oprac. J. R. Bar, wyd. 2, Warszawa 1989; *Błogosławiona Salomea. Życiorys, modlitwy, pieśni*, oprac. J. R. Bar, Warszawa 1985.

<sup>39</sup> O żywocie Kingi zob. M.H. Witkowska, "Vita sanctae Kyngae ducissae cracoviensis" jako źródło hagiograficzne, *Roczniki Humanistyczne*, 10:2(1961), s. 41-162; o żywocie Salomei B. Kürbisówna, *Żywot bł. Salomei jako źródło historyczne*, w: *Studia Historica. W 35-lecie pracy naukowej Henryka Łowmiańskiego*, Warszawa 1958, s. 145-154; o żywocie Jadwigi 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*

żywota Kingi<sup>40</sup>, w której autorka szeroko analizuje nie tylko kwestie tekstu, ale także prezentowanego w żywocie typu religijności. Obok tej pracy wypada wymienić artykuł Brygidy Kürbis o żywocie Salomei<sup>41</sup>, a także Patrycji Magdaleny Ksyk o żywocie Anny<sup>42</sup>, choć ten ostatni nie wyczerpuje tematu. Na tym tle odczuwalny jest brak szczegółowego opracowania żywota Jadwigi, gdyż praca Józefa Patera porusza tylko nieliczne problemy biografii księżnej śląskiej<sup>43</sup>. Lukę tę częściowo wypełnia opracowanie z zakresu historii sztuki, w którym analizowany był tzw. kodeks ostrowski (brzeski) z 1353 roku, zawierający szereg barwnych obrazów, będących ilustracjami do scen z legendy większej<sup>44</sup>. Poszczególne teksty zostały wydane w czwartym tomie *Monumenta Poloniae Historica*, a edycja żywota Jadwigi, wraz z towarzyszącymi jej tekstami dotyczącymi kanonizacji, również w wydawnictwach niemieckich<sup>45</sup>.

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 ziemi sądeckiej przez Kingę<sup>46</sup> po otrzymaniu jej od Bolesława Wstydlivego i ufundowaniu tam klaszotu<sup>47</sup> oraz publikacje na temat powstania klasztoru klarysek w Zawichoście – Skale – Krakowie<sup>48</sup> i

---

września 1993 roku, Wrocław 1995, s. 177-186; o żywocie Anny P. M. Ksyk, *Vita Annae ducissae Silesiae*, *Nasza Przeszłość*, 78(1992), s. 127-149.

<sup>40</sup> M. H. Witkowska, *Vita sanctae Kyngae ducissae Cracoviensis*, s. 41-164.

<sup>41</sup> B. Kürbisówna, *Żywot bł. Salomei*, s. 145-154.

<sup>42</sup> P. M. Ksyk, *Vita Annae ducissae Silesiae*, s. 127-149.

<sup>43</sup> J. Pater, *Wartości historyczne*, s. 177-186.

<sup>44</sup> 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. Braunfels, 2 tomy, Berlin 1972.

<sup>45</sup> Szczegółowe dane zob. rozdział II.

<sup>46</sup> M. Barański, *Dominium sądeckie. Od książęcego okręgu grodowego do majątku klarysek sądeckich*, Warszawa 1992, szczególnie s. 96-180.

<sup>47</sup> B. Kumor, *Fundacja starosądeckiego klasztoru i parafie na sądecczyźnie fundowane przez pp. klaryski*, Tarnowskie Studia Teologiczne, 10(1986), s. 157-164.

<sup>48</sup> 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*,

cysterek w Trzebnicy<sup>49</sup>. Brak natomiast oddzielnego opracowania dotyczącego klasztoru klarysek we Wrocławiu<sup>50</sup>. Z działalnością fundacyjną wiąże się kwestia pojawienia się na ziemiach polskich zakonu cysterek i klarysek, do czego przyczyniły się księżne Jadwiga i Salomea<sup>51</sup>.

Oddzielnym nurtem piśmiennictwa poświęconemu świętym księżnym są publikacje próbujące skonstruować na podstawie ich żywotów obraz życia kobiety w trzynastowiecznej Polsce. Traktują one opisy zawarte w biografiami księżnych jako reprezentatywny obraz pozycji kobiety w społeczeństwie i Kościele, co prowadzi niejednokrotnie do zbyt daleko idących wniosków<sup>52</sup>.

Ważnym nurtem w pisarstwie poświęconym religijności Polski średniowiecznej są prace przedstawiające obraz duchowości ówczesnej epoki oraz rekonstruujące modele postaw popularnych w ówczesnym społeczeństwie. Problematyka ta była przedmiotem zainteresowań historyków w Polsce głównie w kontekście badań nad postaciami św. Wojciecha i pięciu braci męczenników. Badania dotyczące późniejszych świętych stanowią w całej grupie zdecydowanie mniejszy udział. Na czoło wysuwa się tutaj wspomniany już artykuł Cz. Deptuły i A. Witkowskiej na

---

25(1961), s. 92-126. O klasztorze w Skale zob. ciekawą rozprawę M. Rokosza, *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. Zob. także B. Włodarski, *Salomea królowa halicka (Karta z dziejów wprowadzenia zakonu klarysek do Polski)*, Nasza Przeszłość, 5(1957), s. 61-81.

<sup>49</sup> K. Bobowski, *Podstawy bytu konwentu trzebnickiego*, w: *Księga Jadwiżańska*, s. 61-82; J. Rozpędowski, *Opactwo pań cysterek w Trzebnicy*, w: *Historia i kultura cystersów w dawnej Polsce i ich europejskie związki*, Poznań 1987, s. 263-280;

<sup>50</sup> 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. C. Baran, *Sprawy narodowościowe u franciszkanów śląskich w XIII w.*, Warszawa 1954, s. 23-25, 67-68.

<sup>51</sup> 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 Mogiła z okazji 900 rocznicy powstania Zakonu Ojców Cystersów. Poznań-Kraków-Mogiła 5-1- października 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. Gašiorowska, *Średniowieczne klaryski w polskiej historiografii*, w: *Polska i jej sąsiedzi w późnym średniowieczu*, red. K. Ożóg, S. Szczur, Kraków 2000, s. 363-393.

<sup>52</sup> J. Hertel, *Kobieta polska XIII wieku w świetle ówczesnej historiografii*, Bydgoskie Towarzystwo Naukowe. Prace Komisji Historii, 11(1975), s. 31-53; J. Wyrozumski, *Świętość kobiet*

temat wzorców ideowych postaw ludzkich w XII i XIII wieku. Bardziej przekrojową analizę stanowi artykuł E. Nowickiej dotyczący wzorców świętości zawartych w *Złotej legendzie* Jakuba de Voragine, jednakże jego słabą stroną jest oparcie się wyłącznie na fragmencie tekstu, który został wydany w polskojęzycznej edycji. Jeden z elementów wzorców świętości, a mianowicie asceza była przedmiotem badań Jana Ptaśnika w jego rozważaniach nad kulturą Polski średniowiecznej<sup>53</sup>. To samo zagadnienie badała B. Kürbis<sup>54</sup>. Na tym gruncie szczególnie interesujące się wydają się ustalenia, jakie poczynił Stefan Kwiatkowski w swojej pracy o mentalności religijnej do końca XIII wieku, w której podjął on próbę zestawienia katalogu cnót, jakie są widoczne w żywotach polskich księżnych<sup>55</sup>. Ciekawą propozycją są też rozważania Marii Heleny Witkowskiej o *miraculach* małopolskich, gdzie sporo miejsca zostało poświęcone cudom Kingi<sup>56</sup>.

---

w małżeństwie w Polsce XIII wieku w świetle źródeł hagiograficznych, *Saeculum Christianum*, 3:1(1996), s. 21-31.

<sup>53</sup> J. Ptaśnik, *Kultura wieków średnich. Życie religijne i społeczne*, Warszawa 1959, s. 93-122.

<sup>54</sup> 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: tamże, s. 183-184.

<sup>55</sup> S. Kwiatkowski, *Powstanie i kształtowanie się chrześcijańskiej mentalności religijnej w Polsce do końca XIII w.*, Warszawa-Poznań-Toruń 1980, s. 80-93.

<sup>56</sup> 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.

## Rozdział I

### Świętość i święci w świecie chrześcijańskim

#### 1. Pojęcie świętości – uwagi ogólne

Chrześcijanie przejęli koncepcję świętości obecną w *Starym Testamencie*. Jest to ściśle – teologiczne – określenie *sacrum*, które przynależy do boskich atrybutów. Tylko Bóg jest źródłem i nośnikiem świętości, tylko On jest świętością<sup>57</sup>. Dla chrześcijanina świętym w ścisłym tego słowa znaczeniu jest zatem starotestamentowy Bóg, który sam siebie tak opisuje, 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”<sup>58</sup> [Oz 11,9]. Określenie jakiejś osoby lub miejsca, czy rzeczy jako święte oznacza nie świętość samą w sobie, ale obecność w nich Boga lub obdarzenie ich łaską. Hebrajski termin *qādôš* i odpowiadające mu grecki *hagios* oraz łaciński *sanctus*, a lepiej *sacer* określają tego, który został uświęcony i „wyrażają 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)<sup>59</sup>. W *Nowym Testamencie* Jezus w swoich naukach uznał i przyjął starotestamentową wykładnię rozumienia świętości, ale też poprzez poświęcenie samego siebie wskazał drogę do uświęcenia dla innych.

---

<sup>57</sup> Zob. G. Wainwright, *Świętość*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, Warszawa 1997 s. 752-753.

<sup>58</sup> Wszystkie cytaty z *Pisma Świętego* według *Biblia tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, wyd. 3, Poznań 1991.

To teologiczne 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”<sup>60</sup>. Z kolei Mircea Eliade odwołując się do swojego poprzednika Rudolfa Otto<sup>61</sup>, stwierdził, że wprawdzie jego studia nad istotą świętości są aktualne, ale nie obejmują one całości samego zjawiska. Rumuński uczony wskazał na najważniejszą z punktu widzenia rozważań nad świętością cechę, a mianowicie, że świętość „jest przeciwstawieniem tego, co stanowi *profanum*”<sup>62</sup> (łac. *pro* – poza, przed; *fanum* – świątynia)<sup>63</sup>. To banalne na pierwszy rzut oka stwierdzenie otwiera jednakże 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 i 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 element w ziemskim świecie, byli obecnością Boga na ziemi. Właśnie ów boski pierwiastek stanowił przedmiotem kultu świętych, co nie zawsze było jasne dla obserwatorów, a zapewne i dla samych wiernych. To nieostre rozróżnienie między kultem świętych i bałwochwalstwem tłumaczył święty

---

<sup>59</sup> Zob. X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, tł. K. Romaniuk, wyd. 2, 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.

<sup>60</sup> G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tł. J. Prokopiuk, Warszawa 1978, s. 57.

<sup>61</sup> 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 włącznie badać (tamże s. 5-11).

<sup>62</sup> M. Eliade, *Sacrum i profanum*, s. 6.

<sup>63</sup> Zob. X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, s. 614.

Augustyn: „My jednakże (chrześcijanie – M.M.) dla męczenników tych nie budujemy świątyń, nie zakładamy kolegiów kapłańskich, nie urządzamy obrzędów świętych i ofiar, ponieważ nie oni, lecz **ich Bóg jest Bogiem naszym**”<sup>64</sup> (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 prawdziwego *sacrum*.

Kult świętych nie był i nie jest cechą charakterystyczną tylko dla chrześcijaństwa, a 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 wyjątkowe<sup>65</sup>. Franciszek Sowa i Henryk Fros w przedmowie do słownika *Twoje imię* napisali, że kult świętych wywodzi się z „ogólnej tendencji, dzięki której społeczeństwo jako takie dąży do podtrzymania i rozwijania czci oddawanej swoim znakomitym przodkom. W czci tej dopatruje się bowiem cennej więzi, ułatwiającej mu podtrzymanie obyczajowo-kulturowej jedności oraz czynnik o doniosłym znaczeniu moralnym i wychowawczym”<sup>66</sup>.

## 2. Geneza chrześcijańskiego kultu świętych

Geneza idei chrześcijańskiego kultu świętych nie jest jasna. Badacze są zgodni, że początki kultu związane są z czcią, jaką cieszyli się w gminach

---

<sup>64</sup> Św. Augustyn, *Państwo boże*, tł. W. Kubicki, Kęty 1998, ks. VIII, rozdz. XXVII, s. 325. Podobnie św. Hieronim, „Honoramus autem reliquias martyrum, ut eum cuius sunt martyres, adoremus” (Epistola CIX, w: PL 22, kol. 907).

<sup>65</sup> O świętych w poszczególnych religiach.

<sup>66</sup> H. Fros, F. Sowa, *Wprowadzenie*, w: tychże, *Twoje imię. Przewodnik onomastyczno-hagiograficzny*, wyd. III, Kraków 1988, s. 20.

chrześcijańskich Cesarstwa Rzymskiego męczennicy za wiarę<sup>67</sup>. Jednakże sama idea kultu oraz forma, jaką on przybrał sięga głębiej do wierzeń i obyczajów rzymskich. H. Delehaye wskazał na powiązania między kultem świętych w chrześcijaństwie a greckim (przejętym później przez Rzymian) kultem herosów-bohaterów<sup>68</sup>. Innym elementem, który zapewne wpłynął na chrześcijański kult świętych było według H. Delehaye utożsamienie szeregu rzymskich świąt z rocznicami śmierci niektórych męczenników, stąd obchody świąt pogańskich stały się manifestacjami kultu świętych chrześcijańskich<sup>69</sup>. H. Fros i F. 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 grobach w rocznicę śmierci<sup>70</sup>. Na taką genezę wskazuje też M. Simon<sup>71</sup>, który podkreślił, że taka forma oddawania czci przodkom jest bardzo bliska religijności ludowej. Wreszcie ostatnia z intuicji wskazuje, że kult świętych w chrześcijaństwie jest kontynuacją czczonych w judaizmie grobów proroków uważanych za opiekunów narodu żydowskiego oraz że wywodzi się z poszanowania tradycji, która jest widoczna w *Nowym Testamencie*<sup>72</sup>.

Wydaje się, że kult świętych chrześcijańskich jako postaci wyrażających w doskonały sposób idee ważne dla danej społeczności był

---

<sup>67</sup> Por. np. A. Vauchez, *Sainthood*, s. 13; tenże, *Święty*, [w:] *Człowiek średniowiecza*, red. J. Le Goff, tłum. 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.

<sup>68</sup> H. Delehaye, *The Legends of the Saints*, 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*, s. 22-23.

<sup>69</sup> H. Delehaye, *The Legends of the Saints*, s. 138-143.

<sup>70</sup> Zob. H. Fros, F. Sowa, *Wprowadzenie*, s. 23.

<sup>71</sup> M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa. I-IV w.*, tłum. E. Bąkowska, wyd. 3, Warszawa 1992, s. 302.

<sup>72</sup> 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, 12; 17, 10; 18-21).

zatem z jednej strony bliski antycznemu pojęciu herosa, a z drugiej, w swojej formie był zbliżony do rzymskiej obrzędowości sepulkralnej, zaś ideologiczne, czy teologiczne uzasadnienie czerpał z *Pisma świętego*, gdzie silnie zaznaczona jest cześć dla starotestamentowych proroków.

Rozważając kwestię greckich, a później rzymskich bohaterów, warto zauważyć, że termin heros określa człowieka doskonałego, który może być nośnikiem różnych wartości, w zależności od społeczności, która czci jego pamięć<sup>73</sup>. Bohater może być, na przykład wojownikiem, założycielem miasta, czy rodu, uzdrowicielem, założycielem grupy zawodowej, czy sekty religijnej<sup>74</sup>. We wszystkich tych postaciach stanowił on uosobienie 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, często kilku bogów i ludzi, przez co posiadali nadludzkie cechy<sup>75</sup>. W przeciwieństwie jednakże do świętych tracili je po śmierci<sup>76</sup>. Wynika z tego, że najważniejszymi momentami w życiu herosa były narodziny i śmierć. Narodziny nadawały mu cechy boskie, zaś śmierć zrywała kontakt z bogami, jednakże często była to śmierć niezwykła, dzięki której stawali się sławni i na powrót silni w swoich pozostawionych na ziemi ciałach<sup>77</sup>. Ich groby i relikwie, 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

---

<sup>73</sup> Zob. S. Czarnowski, *Kult bohaterów i jego społeczne podłoże. Święty Patryk, bohater narodowy Irlandii*, Warszawa 1956, s. 14. O relacjach między kultem herosów a męczenników chrześcijańskich zob. P. Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981, s. 5-6.

<sup>74</sup> Zob. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1: *Od epoki kamiennej do misterium eleuzyjskich*, tł. S. Tokarski, wyd. 2, Warszawa 1997, s. 186; S. Czarnowski, *Kult bohaterów i jego społeczne podłoże*, s. 18.

<sup>75</sup> Zob. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, s. 185.

<sup>76</sup> Zob. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, 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.

<sup>77</sup> Zob. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, s. 187; t. 3, s. 39.

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 jakby najważniejszymi obywatelami miast, wiecznie trwałymi opiekunami<sup>78</sup>. Miejsca te stanowiły również centrum kultu religijnego herosów, gdzie składano im ofiary i odprawiano obrzędy<sup>79</sup>.

Jak z tego pobieżnego opisu wynika kult herosów miał wiele cech wspólnych w późniejszym kultem świętych, a szczególnie z kultem męczenników (o którym za chwilę). Obok niego, jednakże drugim elementem, który wpłynął na chrześcijański kult świętych były rzymskie zwyczaje sepulkralne. Mam na myśli przede wszystkim kult przodków, który był wyrazem rozprzestrzeniających się w Imperium religijnego przekonania o nieśmiertelności duszy i życiu pozagrobowym oraz konieczności wspomnienia jej w dalszym życiu. Obok obrzędów odprawianych w domach rzymianie również w określone dni (z reguły w rocznicę śmierci) udawali się na groby zmarłych, gdzie spożywano lub tylko wystawiano ofiarną ucztę. 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 zmarłymi<sup>80</sup>.

Wreszcie trzecie wskazane źródło kultu świętych, czyli cześć dla proroków *Starego Testamentu* widoczna i w *Nowym*. Szczególnie wskazać należy tu na odwoływanie się samego Jezusa do tradycji, przypominanie imion proroków, jako tych, którzy mieli łączność z Bogiem<sup>81</sup>. Również cały

---

<sup>78</sup> Zob. S. Czarnowski, *Kult bohaterów i jego społeczne podłoże*, s. 17, 25-26.

<sup>79</sup> Zob. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, s. 187.

<sup>80</sup> Zob. M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, s. 303.

<sup>81</sup> 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

11 rozdział listu św. Pawła do Hebrajczyków poświęcony jest wymienianiu nakazów wiary dla chrześcijan zawartych w Starym Testamencie<sup>82</sup>. Z kolei sami apostołowie z czasem byli przyrównywani do proroków, jako ich następcy i słudzy Chrystusa, przez co zasługiwali na cześć<sup>83</sup>. Dopełnieniem takiego wykładu było nauczanie św. Pawła o wspólnotcie świętych w Chrystusie zawarta 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 Chrystusie<sup>84</sup>.

Tak więc w kulcie świętych zlały się, jak się wydaje, te 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.

### 3. Procedura uznawania świętości

Kult świętych był początkowo 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, przywódcy lokalnych gmin, wyłącznie nim administrowali, dbając między innymi o odpowiednie zapisy w listach męczenników, czy organizowanie liturgii nad grobem świętego w rocznicę jego śmierci<sup>85</sup>.

---

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 bylibyśmy ich współnikami w zabójstwie proroków’. Przez to sami przyznajecie, że jesteście potomkami tych, którzy mordowali proroków” [Mt 23,29-31].

<sup>82</sup> Zob. H. Fros, *Pamiętając o mieszkańcach nieba*, Tarnów 1994, s. 37-38.

<sup>83</sup> Zob. H. Fros, *Pamiętając o mieszkańcach nieba*, s. 35-36.

<sup>84</sup> Zob. tamże, s. 37.

<sup>85</sup> 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 jest sporna, zob. tamże, s. 229.

Początkowe 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*)<sup>86</sup>. Taki proces prowadził jednakże do dwutorowości w kulcie świętych, gdzie z jednej strony funkcjonowała jego oficjalna forma (zaaprobowana przez biskupa), a z drugiej utrzymywała się tradycja ludowa ogłaszania świętymi osób uznanych za tego godne. Nie oznacza to jednak, że były to nurty przeciwstawne sobie, gdyż spontaniczne uznawanie świętości nie zostało w gruncie rzeczy zakwestionowane, ale jedynie poddane weryfikacji. Szczególnie widoczne jest w wypadku odnajdywania relikwii (*inwentio*) oraz ich translacji. Były to sytuacje, które dawały sposobność do badania cudów świętego, a z czasem i jego życia<sup>87</sup>.

Przełomem w uznawaniu świętości było wykształcenie się praktyki zwracania się biskupów do papieży w celu zatwierdzenia decyzji o translacji<sup>88</sup>, 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 Augsburga<sup>89</sup>. Akt ten jest uznany za artykulację roszczeń Stolicy Apostolskiej do kontroli nad powoływaniem i uznawaniem kultu świętych. A. Vauchez jednak twierdzi, że kanonizacja św. Udalryka była aktem jednostkowym, który nie miał nic wspólnego z programem kontroli papieżstwa nad kultem świętych. Nie miał on też

---

<sup>86</sup> 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.

<sup>87</sup> Zagadnienia te omawiają A. Vauchez, *Sainthood*, s. 13-21; J. Lisowski, *Kanonizacja św. Stanisława*, s. 83-89.

<sup>88</sup> 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.

<sup>89</sup> Zob. A. Vauchez, *Sainthood*, s. 22; H. Fros, *Pamiętając o mieszkańcach nieba*, s. 93.

znaczenia dla późniejszego wykształcenia się procedury kanonizacyjnej<sup>90</sup>. A Stankiewicz zauważył też, że dokument papieski wydany z tej okazji nie był bullą kanonizacyjną, a jedynie przywilejem wydanym wyjątkowo<sup>91</sup>.

Aż do pontyfikatu Grzegorza VII (1073-1085) papieżstwo nie precyzowało swojej postawy, co do kultu świętych, czyniło, co najwyżej pewne kroki w kierunku zatwierdzania translacji. Początek zawłaszczania przez Rzym decyzji o ogłaszaniu kultu A. Vauchez stawia właśnie na czas pontyfikatu Grzegorza VII, który w *Dictatus papae* w punkcie 23 pisał *Romanus pontifex indubitanter efficitur sanctus*. Podobną rolę odegrał list owego papieża do biskupa Hermana z Metz<sup>92</sup>.

Dla rozwoju procedury kanonizacyjnej najważniejszy jest wiek XII. W pierwszej jego połowie przyjęła się tradycja, że papież może ogłaszać nowych świętych poza soborem, radząc się tylko kolegium kardynalskiego<sup>93</sup>, zaś w drugiej połowie tego wieku przejął on częściowo kompetencje biskupów dotyczące translacji relikwii<sup>94</sup>. Proces ten był inicjowany nie tylko ze strony Stolicy Apostolskiej, ale i biskupów, którzy starali się potwierdzać swe decyzje autorytetem papieża. Aż do czasu pontyfikatu Aleksandra III, biskupi Rzymu zwykle zlecali przeprowadzenie procedury kanonizacyjnej albo odpowiednim biskupom, albo swoim legatom, jednakże decyzja była podejmowana przez samego papieża.

W literaturze omawiającej proces rezerwoania przez Stolicę Apostolską procedury kanonizacyjnej obok wspomnianej już kanonizacji Udalryka z Augsburga wskazuje się także na listu Aleksandra III z 1171 lub 1172 roku *Aeterna et incommutabilis*, do Kanuta, króla Szwecji, w którym w akapicie zawierającym słowo *audivimus*<sup>95</sup>, zakazał kultu osób, które zmarły pijane, do czasu aż stolica apostolska nań nie zezwoli. Historycy, którzy nie

---

<sup>90</sup> Ciekawe, że sam termin kanonizacja pojawia się po raz pierwszy w liście papieża Benedykta VIII do hrabiego Mantui i nie jest powszechnie używany aż do połowy XII wieku. Por. A. Vauchez, *Sainthood*, s. 22.

<sup>91</sup> A. Stankiewicz, *Uprawnienia biskupów*, s. 245.

<sup>92</sup> A. Vauchez, *Sainthood*, s. 23, gdzie też dyskusja o znaczeniu owego dokumentu.

<sup>93</sup> Zob. J. Lisowski, *Kanonizacja św. Stanisława*, s. 107-108.

<sup>94</sup> Zob. A. Vauchez, *Sainthood*, s. 24-25.

<sup>95</sup> PL, 200, kol. 1261.

uznają znaczenia tego listu, podkreślają, że aż po pierwszą połowę 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. Biskup Rzymu interweniował tylko wtedy, kiedy lokalna kanonizacja wykraczała poza ogólnie przyjęte ramy (pijany święty)<sup>96</sup>. Następnym krokiem do przejścia procedury kanonizacyjnej przez papieżstwo był kanon 62 soboru laterańskiego IV (1215 rok). Powtarzał on ustalenia kapituły królestwa Franków w Moguncji z 813 roku, które zostały również zawarte w *Dekretach* Gracjana. Przepisy te rezerwowały prawo ogłaszania nowego kultu dla *princepsa*. A. Vauchez podkreśla, że w 1215 roku mianem takim w Kościele określano wyłącznie papieża<sup>97</sup>.

Proces prawnego uznania pretensji papieża do ogłaszania kultu zamknął się w 1234 roku, kiedy to ogłoszono *Dekrety* papieża Grzegorza IX (1227-1241), zawierające fragment *Audivimus* listu Aleksandra III oraz szereg drobniejszych aktów prawnych mówiących o zwierzchności papieskiej na kulcie świętych<sup>98</sup>. Dopiero ten moment należy uznać za zamknięcie procesu przejmowania przez Stolicę Apostolską ogłaszania kultu nowych świętych. Ostatnią znaną biskupią kanonizacją jest akt z około 1230 roku, kiedy to synod w Nidoros w Norwegii uznał arcybiskupa Aysteina Erlendsona świętym<sup>99</sup>.

Równoległe z rezerwowaniem dla Stolicy Apostolskiej prawa do ogłaszania nowych świętych przebiegał także proces kształtowanie się klasycznej postaci procesu kanonizacyjnego. Pierwszym elementem, o którym można mówić, że jest częścią procesu kanonizacyjnego była rewizja cudów, co wymagano przedstawienia świadków, którzy cuda potwierdzali.

---

<sup>96</sup> Dyskusja o liście Aleksandra III patrz A. Vauchez, *Sainthood*, s. 25-26.

<sup>97</sup> Zob. A. Vauchez, *Sainthood*, s. 29; o postanowieniach synodu w Moguncji zob. A. Stankiewicz, *Uprawnienia biskupów*, s. 242-243.

<sup>98</sup> Zob. H. Misztal, *Kanonizacja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, kol. 608; o dekretach Grzegorza IX zob. A. Vetulani, *Corpus Iuris Canonici*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, kol. 598-599.

<sup>99</sup> Zob. A. Vauchez, *Sainthood*, s. 34.

Dla całego procesu znamieny był pontyfikat Innocentego III (1198-1216), który wymagał, aby świadków cudów przepytali sędziowie papiescy. Zdefiniował on też warunki uznania kogoś za świętego. Są to: wartości moralne i prawda znaków, co oznaczało pobożność w życiu i cuda po śmierci<sup>100</sup>. Był to swego rodzaju przełom, bowiem pobożne życie i moralne uczynki zostały zrównane z cudami, które stanowiły podstawę do uznania świętości w poprzednich epokach. Za pontyfikatu Innocentego III przyjął się też zwyczaj powoływania sędziów, którzy mieli egzaminować zaprzysięgłych świadków. Jednakże stolica apostolska nie próbowała rezerwować dla siebie prawa rozpoznawania świętości – tego dokonywał lud – papież tylko sprawdzał i aprobował. Z czasem za klasyczny uznano proces kanonizacyjny Filipa z Bourges (w latach 1265-66), który został uznany za wzorcowy i był następnie stosowany przez całe późne średniowiecze<sup>101</sup>.

Warto również zwrócić uwagę, że aż do połowy XIII wieku w źródłach nie istnieje wyraźne rozróżnienie na świętych (*sancti*) i błogosławionych (*beati*). Od tego momentu następuje stopniowe rozejście się znaczeń, zarówno na płaszczyźnie językowej, jak i obrazowej. Święci, to stopniowo tylko ci, którzy cieszą się papieską kanonizacją, mogą też na obrazach nosić aureolę. *Beati*, to ci, którzy cieszą się kultem, ale nie zostali formalnie kanonizowani, a ich głowy otaczają promienie. W połowie XIV wieku mamy do czynienia z dalszym uszczegółowieniem tego rozróżnienia. Błogosławieni, to ci, którzy cieszą się kultem tylko za zgodą biskupa. Ostatecznego, prawnego rozróżnienia dokonał w 1625 roku papież Urban VIII<sup>102</sup>.

Kanonizacja, procedura instytucjonalizująca kult świętych w gruncie rzeczy tylko weryfikuje cześć oddawaną przez wiernych, ona jej nie kreuje.

---

<sup>100</sup> Zob. J. Lisowski, *Kanonizacja św. Stanisława*, s. 119 oraz fragment bulli kanonizacyjnej Homobonusa w: A. Vauchez, *Sainthood*, s. 36.

<sup>101</sup> O tym procesie zob. szeroko A. Vauchez, *Sainthood*, s. 33-50.

<sup>102</sup> Zob. A. Vauchez, *Sainthood*, s. 85, 89, przyp. 16; J. Zubka, *Beatyfikacja – proces beatyfikacyjny*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, kol. 164-165; H. Misztal, *Kanonizacja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, kol. 607-608.

Jednakże należy bardzo mocno podkreślić wagę, jaką sformalizowanie procedury kanonizacyjnej miało dla kultu świętych. Można stwierdzić, że fakt ten jest częścią zakrojonej na szeroką skalę akcji centralizacji władzy papieża nad Kościołem, ale można też na niego patrzeć, jak na próbę uporządkowania chaosu kultu świętych. Religia w swojej ortodoksyjnej postaci potrzebuje ścisłych zasad w celu wyróżnienia tego, co jest herezją, stąd fałszywi święci musieli zostać zdemaskowani i usunięci z pocztu, a nowym fałszywym postaciom nie pozwolono wejść do niego. Stąd na przykład nigdy nie uznano kanonizacji cesarza Karola Wielkiego, dokonana przez antypapieża Paschalisa III, na żądanie cesarza Fryderyka Barbarossy. Warto też wskazać, że formalna procedura kanonizacyjna doprowadziła do wykreowania klasycznej postaci żywota świętego, którego celem było oprócz obecnych i wcześniej elementów dydaktycznych i dokumentujących także udowodnienie heroicznego życia religijnego kandydatów.

#### 4. Święci – próba systematyki

W *Starym Testamencie* – jak wspomniałem – tytuł „święty” zarezerwowany był wyłącznie dla Boga, jednakże uświęceni byli także między innymi aniołowie oraz ludzie, na przykład kapłani i prorocy czy cały lud Izraela, a także miejsca, na przykład świątynie. W *Nowym Testamencie* „świętym Bożym” [Mk 1,24; Łk 4,34] jest natomiast Chrystus. Grupowo jako świętych oznaczano także wszystkich wyznawców Chrystusa. *Dzieje apostołskie* w taki właśnie sposób opisują członków chrześcijańskiej gminy w Jerozolimie [Dz 9,13]<sup>103</sup>. 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. zachowane do dziś w tytulaturze papieży, czy

patriarchów), jak i liturgiczne, dla oznaczenia uświęcenia osoby przez Boga<sup>104</sup>. Późniejsza ewolucja terminu *sanctus* doprowadziła do nadawania tego miana męczennikom za wiarę i wyznawcom. W tym rozumieniu termin święty ma trzy znaczenia: 1) moralne – dla osób prowadzących życie 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; oraz 3) liturgiczne – dla osób, które zostały uznane za święte dzięki swoim zasługom i są przedmiotem czci w kościele<sup>105</sup>. Dla dalszych rozważań podjętych w tej pracy istotne będzie tylko znaczenie pierwsze i trzecie. Moralne, gdyż święci i ich sposób życia stanowili wzór do naśladowania oraz liturgiczne, gdyż byli przedmiotem kultu w Kościele.

#### a) Męczennicy (*martyres*)

W początkowym okresie rozwoju kultu świętych jedynymi osobami mogącymi stać się przedmiotami kultu byli męczennicy. M. Simon wskazał, że męczeństwo było u pierwszych chrześcijan nieodzownym elementem świętości i wywiódł je z kultu, jakim cieszyli się żydowscy męczennicy, bracia Machabeusze<sup>106</sup>. A. 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 – ich umęczone ciała miały kontakt z *sacrum*, co przenosiło je w inny wymiar i dawało im konkretną moc czynienia cudów.

---

<sup>103</sup> L. L. Coon, *Sacred Fictions*, 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.

<sup>104</sup> Zob. H. Fros, *Pamiętając o mieszkańcach nieba*, s. 25.

<sup>105</sup> 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.

<sup>106</sup> M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, s. 301-302. 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 Machabeuszów za swoich świętych (tamże). O prześladowaniach zob. tamże, s. 192-217.

Właśnie kult ciała męczennika jako relikwii i cuda z nimi związane stały się w ten sposób nierozdzieloną częścią czci oddawanej świętym<sup>107</sup>.

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 Polikarpa męczeństwo pojawiło się w znaczeniu świadectwa wiary dawanego własną śmiercią<sup>108</sup>. 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 roku). 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 była traktowane za wyraz skrajnej nietolerancji i próby wprowadzenia chaosu w państwie. W II wieku prześladowania dotykały chrześcijan sporadycznie, w przeważającej liczbie wypadków z indywidualnego oskarżenia, rzadziej z powodu żądań tłumu domagającego się ukarania wyznawców Chrystusa za nieszczęścia dotykające lokalne społeczności<sup>109</sup>. W wieku III prześladowania występowały sporadycznie i lokalnie za panowania Septymiusza Sewera (193-211) i Maksymina Traka (235-238)<sup>110</sup>. Pierwsze szerokie prześladowania miały miejsce za Decjusza (249-251), który widział we wzmocnieniu dawnych wierzeń ratunek dla pogrążonego w kryzysie państwa. Prześladowania rozpoczęły się około 250 roku i trwały do około 267. Po około 40 latach pokoju wybuchły ponownie za panowania Dioklecjana (284-305), Galeriusza (293-311) i Maksymina Gai

---

<sup>107</sup> M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 3, s. 38-39.

<sup>108</sup> Zob. H. Fros, *Pamiętając o mieszkańcach nieba*, s. 26-27.

<sup>109</sup> 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.

<sup>110</sup> Zob. M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, s. 202-204.

(286-305), kiedy to osiągnęły swoje największe rozmiary<sup>111</sup>. Trwały od 303 do 311 roku. Po przejściu pełni władzy przez Konstantyna (306-337) w 312 roku prześladowania ustały; cesarz ten w 313 roku w edyktie wydanym w Mediolanie zezwolił chrześcijanom na swobodne praktykowanie kultu.

Moment zaprzestania prześladowań i wydania edyktu tolerancyjnego był przełomowym z punktu widzenia kultu męczenników. Wprawdzie już wcześniej cieszyli się oni czią wśród wiernych, ale dopiero pokój Konstantyna przyniósł pełną wolność kultu, który stał się również swego rodzaju wyrazem postawy w stosunku do państwa. Początkowo jednakże spotykał się on z rezerwą bardziej wykształconych członków Kościoła. Na przykład św. Augustyn nie aprobował kultu relikwii i potępiał tych, którzy oddawali im cześć, dopiero cuda, które wydarzyły się za pośrednictwem sprowadzonych do Hippony relikwii św. Szczepana (425 rok) przekonały go do zmiany zdania<sup>112</sup>. Podobnie Ambroży, biskup Mediolanu zabronił praktykowania uczt na grobach męczenników<sup>113</sup>. Jednakże, mimo tych sprzeciwów, groby męczenników były w wielu miejscach jednym z najważniejszych centrów praktykowania religii, pozostawiając niejednokrotnie w cieniu same świątynie.

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 zamieszkiwała<sup>114</sup>. Rzymskie przepisy zakazywały grzebania zmarłych w obrębie murów miejskich, co było przyczyną budowania w późniejszym czasie (od początku IV wieku) świątyń nad grobami męczenników, właśnie poza miastem. Były to tzw. martyria, odróżniające się od zwykłych kościołów charakterystyczną

---

<sup>111</sup> Zob. M. Cary, H. H. Scullard, *Dzieje Rzymu*, t. 2, s. 418-20; M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, s. 205-213.

<sup>112</sup> Zob. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 3, s. 38.

<sup>113</sup> Zob. J. Daniélou, H. I. Marrou, *Historia Kościoła*, t. 1: *Od początków do roku 600*, tł. M. Tarnowska, Warszawa 1984, s. 239-240.

<sup>114</sup> O znaczeniu grobu świętego i aspektach z nim związanych zob. szczegółowo P. Brown, *The Cult of the Saints*, s. 1-49.

kopułą<sup>115</sup>. Tradycja rzymska zakazywała także naruszania grobów, jednakże już od połowy IV wieku przyjął się zwyczaj najpierw przenoszenia ciał męczenników, a następnie ich podziału. Dalszym krokiem było sprowadzenie męczenników w obręb miast i stawianie świątyń, w których przechowywane były ich relikwie. Świątynie te z czasem stały się także miejscem pochówku wiernych<sup>116</sup>. Pisarze wczesnochrześcijańscy wspominają o miastach za murami, które wyrosły w oparciu o istniejące tam groby męczenników.

Ciało męczennika miało dla jego współwyznawców ogromne znaczenie. W liście opisującym męczeństwo św. Polikarpa członkowie gminy chrześcijańskiej ze Smyrny pisali: „Później mogliśmy zabrać jego kości, cenniejsze od złota i drogich kamieni, oraz złożyć je w odpowiednim miejscu. Za łaską bożą będziemy się tam w miarę możliwości stale gromadzić w dzień jego męczeńskich narodzin (dla nieba) i z radością obchodzić je uroczyście”<sup>117</sup>. W opisie tym znajdują się dwa elementy 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 chrześcijan był powszechny w całym Imperium. W późniejszym czasie groby te będą celem licznych pielgrzymek wiernych<sup>118</sup>. Najważniejszym dla chrześcijanina celem peregrynacji była rzecz jasna Jerozolima z grobem Jezusa<sup>119</sup>, a na zachodzie

---

<sup>115</sup> Zob. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 3, s. 39.

<sup>116</sup> O procesie „wprowadzania” grobów świętych do miast zob. Ph. Ariès, *Człowiek i śmierć*, tł. E. Bąkowska, Warszawa 1989, s. 42-52.

<sup>117</sup> *Męczeństwo świętego Polikarpa*, w: *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, tł. M. Michalski, Warszawa 1975, 18, 2-3. 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 apostołskich*, gdzie (7, 54-60) znajduje się historia śmierci św. Szczepana.

<sup>118</sup> 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.

<sup>119</sup> Zob. J. Chélini, H. Branthomme, *Drogi boże. Historia pielgrzymek chrześcijańskich*, tł. E. Sieradzińska, M. Stafiej-Wróblewska, Warszawa 1996, s. 43-44. Do innych ważnych miejsc na Wschodzie, w których znajdowały się groby świętych zaliczyć wypada przede wszystkim

Rzym z grobem świętego Piotra i niezliczoną liczbą innych ciał męczenników<sup>120</sup>.

Kult męczenników miał początkowo charakter lokalny, a w jego rozprzestrzenianiu najistotniejszą rolę odegrał proces jego instytucjonalizacji<sup>121</sup>. M. Simon podkreślił, że kult męczenników, jaki stopniowo rozwijał się w Cesarstwie Rzymskim był tworem ludowym, który został bez większych modyfikacji zaaprobowany przez władze kościelne<sup>122</sup>. 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 lokalne<sup>123</sup>. W czasie „wędrowki” owych spisów do listy dopisywano nowe postacie, przez co akta męczenników się rozszerzały i zawierały coraz więcej osób z różnych diecezji. Do najstarszych zachowanych tego typu zabytków należy *Despositio 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 okolicach<sup>124</sup>. 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 świętych<sup>125</sup>. Kalendarze i martyrologia stanowiły fundament liturgicznego kultu świętych, który był początkowo jedyną formą czci oddawanej świętym na terenach nowoschrystianizowanych.

---

Konstantynopol, Efez w Azji Mniejszej z grobem św. Jana Apostoła, Chalcedon (św. Eufemia), Izauria (św. Tekla), Myra (św. Mikołaj), Antiochia (z grobem żydowskich męczenników braci Machabeuszów i św. Szymona Słupnika Starszego), Edessa (św. Tomasz Apostoł), Patras w Grecji (św. Andrzej Apostoł), Saloniki (św. Demetriusz).

<sup>120</sup> Zob. J. Chélini, H. Branthomme, *Drogi boże*, s. 61-63. Na Zachodzie obok Rzymu wymienić wypada głównie Tours z grobem św. Marcina, Compostellę (św. Jakub).

<sup>121</sup> 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

<sup>122</sup> M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, s. 301.

<sup>123</sup> Zob. A. Witkowska, *Hagiografia*, w: J. M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 518.

<sup>124</sup> Zob. A. Bazielich, *Depositio martyrum*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1995, kol. 1180-1181; K. Rulka, *Chronograf z roku 354*, w: tamże, kol. 281-282.

Zezwolenie na swobodne praktykowanie chrześcijaństwa na terenie Imperium rzymskiego (313 rok), a następnie uznanie przez Teodozjusza chrześcijaństwa za jedyną dopuszczalną religię w państwie (392 rok) teoretycznie zamknęło listy męczenników. W następnych okresach śmierć za wiarę spotykała głównie apostołów chrześcijaństwa, którzy ewangelizowali ludy pogańskie. Obok tych „klasycznych” męczenników z czasem wyłoniła się także tradycja uznawania za takich wszystkich, którzy zmarli nagłą śmiercią – na przykład władców zamordowani przez przeciwników politycznych oraz ludzi Kościoła zamordowanych przez przedstawicieli władzy świeckiej. Z czasem też za specyficzną formę męczeństwa będzie uznawane życie ascetyczne, tzw. białe męczeństwo.

#### **b) Wyznawcy (*confessores*)**

Wyznawcy jako kategoria świętych początkowo byli tożsami z męczennikami. 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 niekiedy przelali za nią krew. Różnicowanie świętych na męczenników i wyznawców rozpoczęło się już pod koniec II wieku, jednakże pełne rozdzielanie tych kategorii nastąpiło dopiero w początkach IV wieku po edykcie mediolańskim<sup>126</sup>. W ścisłym tego słowa znaczeniu święci dzielą 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 opierało się już na kryterium funkcjonalnym – zależnym od sposobu życia (np. dziewice, asceci, mnisi) i zajmowanej pozycji w hierarchii społecznej (np. święci władcy) lub kościelnej (np. święci papieże, biskupi i opaci). Rozróżnienie to dało też początek odmiennym modelom świętości na

---

<sup>125</sup> Zob. B. Nadolski, *Liturgika*, t. 2: *Liturgia i czas*, Poznań 1991, s. 175.

<sup>126</sup> 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.

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 duch monastyczny, który w końcu IV wieku przeniknął na Zachód. W obydwu częściach Imperium czczono zaś świętych biskupów, którzy jednakże na Wschodzie byli z reguły subtelnymi intelektualistami (Ojcowie Kościoła), a na Zachodzie sprawnymi organizatorami i administratorami diecezji.

### **c) Duchowni: biskupi i mnisi**

Idee monastyczne, które przeniknęły na Zachód po początkowej fascynacji przykładem wschodnim zmieniły swą postać wchodząc w związki instytucjonalne najpierw z Kościołem, a następnie władzą świecką. Na przykład święty Marcin (317-397) – mnich w założonym przez siebie klasztorze w Ligugé, a następnie Marmoutier i jednocześnie biskup Tours, który aktywnie walczył z pogaństwem i herezją – nie był postacią jednoznacznie związaną z monastycyzmem, czy instytucjonalnym Kościołem<sup>127</sup>. W V wieku biskupi, tacy jak Marcin, stali się głównymi świętymi Zachodu. Wśród wymienianych przez piszących u schyłku VI wieku Grzegorza z Tours (538-594) oraz papieża Grzegorza I Wielkiego (ok. 540-604) świętych przeważali biskupi. Wywodzili się oni z dawnej arystokracji rzymskiej, która przejmując urzędy Kościelne stała się elitą nowego świata. Do takich postaci należeli na przykład German, biskup Auxerre (ok. 380-ok. 448), budujący liczne klasztory i kościoły w swojej diecezji, a następnie ugruntowujący chrześcijaństwo na wyspach brytyjskich, czy Anian, biskup Orleanu (358-453), który kierował obroną miasta przed Hunami.

Obok biskupów niezwykle popularnymi postaciami świętych na Zachodzie byli mnisi. Ideały ascetyczne, z których wywodził się ruch monastyczny zostały w Galii i Italii zmodyfikowane i przybrały formę reguły

autorstwa Benedykta z Nursji (ok. 480-547)<sup>128</sup>, którego żywot, niezwykle później popularny zamieścił papież Grzegorz I Wielki w drugiej księdze swoich *Dialogów*<sup>129</sup>. Podobnie, jak w wypadku duchownych świeckich, świętymi byli głównie biskupi, tak w wypadku mnichów jako świętych czczono przeważnie opatów. Było tak, na przykład w Cluny, z którego to klasztoru szereg pierwszych opatów został uznany za świętych: Odon (879-942), Majol (ok. 906-994), Odylon (ok. 962-1048), Hugon (1024-1109).

Z biskupami i mnichami łączy się także wątek apostołski kultu świętych<sup>130</sup>. W wielu żywotach silnie zarysowana została tematyka nawracania pogan na chrześcijaństwo. Wątek ten jest obecny na przykład w żywocie św. Marcina (apostoł Galii), ale i wielu innych świętych pomiędzy IV i X wiekiem, a także występuje później<sup>131</sup>.

Święci mnisi i biskupi dali początek dominacji duchownych, a bardziej generalnie ludzi Kościoła w kulcie świętych. Połączenie to stanowiło wyraźną cechę świętości aż po XII-XIII wiek, kiedy znacznie wzrósł procentowy udział świeckich w ogólnej liczbie osób uznanych za święte. Również zrodzona we wczesnym średniowieczu łączność między świętością a szlacheckim urodzeniem była jedną z podstawowych cech kultu świętych tego czasu. Jednakże w przeciwieństwie do świeckich, którzy jakiś procent wśród ogólnej liczby świętych, ludzi niskiego stanu nie spotyka się wśród czczonych aż po koniec X wieku. Przełamanie zasady łączności 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.

---

<sup>127</sup> Zob. M. Satrowieyski, *Wstęp*, w: Sulpicjusz Sewer, *Pisma o św. Marcinie z Tours. Żywot. Listy. Dialogi*, tł. P. J. Nowak, Kraków 1995, s. 20-22.

<sup>128</sup> Zob. Święty Benedykt z Nursji, *Reguła*, tł. A. Świderkówna, Kraków 1994.

<sup>129</sup> Zob. Grzegorz Wielki, *Dialogi*, tł. E. Czerny, A. Świderkówna, Kraków 2000, ks. II, s. 127-193.

<sup>130</sup> Zob. S. Wilson, *Introduction*, s. 3-4.

<sup>131</sup> Ich przegląd, nie tylko świętych, przedstawił ostatnio J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, Warszawa 1997.

#### d) Święci władcy

Szczególnym przykładem tego połączenia byli wynoszeni na ołtarze władcy. Łączność między świętością i szlachebnym urodzeniem od początku wieku VII stała się regułą, która przez długi czas wywierała decydujące piętno na kształt świętości. Przejawami owej fuzji było przede wszystkim uznanie za świętych członków panujących dynastii z poszczególnych królestw. Szczególnie widoczne to jest w okresie od VII do X wieku, a także dla wieku XII<sup>132</sup>, jednakże na terenach nowoschrystianizowanej Europy środkowo-wschodniej przetrwało właściwie do wieku XVI. Okres ten, do X wieku charakteryzujący się „fuzją ołtarza i tronu”, to tzw. okres hagiokracji, kiedy Kościół powszechny funkcjonował w formie tzw. kościołów państwowych, a świętość władców miała wymiar utylitarny<sup>133</sup>. Z jednej bowiem strony czczeni święci dostarczali wzorców zachowań religijnych, ale z drugiej służyli władzy świeckiej do wzmocnienia jej pozycji i prestiżu.

Wynoszenie na ołtarze królów wiązało się w dużej mierze ze sferą magiczną, do której przynależało sprawowanie władzy. Najczęściej wiąże się ją z mocą magiczną, którą tradycyjnie posiadali władcy germańscy<sup>134</sup>. Sięgając głębiej można też wskazać na rzymski kult cesarzy i ich rodzin<sup>135</sup>, albo ogólniej na sakralny charakter władzy królewskiej jako taki<sup>136</sup>. Władcy chrześcijańscy musieli wyrzec się sprawowanych wcześniej funkcji kapłańskich, jednakże łączność między *sacrum* a sprawowaną władzą jeszcze na długo pozostała utrzymana. Z jednej strony widoczne to jest 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 pochodzenie<sup>137</sup>. Na ten skomplikowany

---

<sup>132</sup> 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.

<sup>133</sup> 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.

<sup>134</sup> Zob. tamże, s. 126-128.

<sup>135</sup> Zob. M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, s. 90-92.

<sup>136</sup> Zob. J.-P. Roux, *Król. Mity i symbole*, tł. K. Marczevska, Warszawa 1998, s. 75-108; G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, s. 153-170.

<sup>137</sup> Zob. J.-P. Roux, *Król. Mity i symbole*, 227-231; J. Baszkiewicz, *Myśl polityczna wieków średnich*, Poznań 1998, s. 85-99.

konglomerat przekonań nakładało się dodatkowo germańskie przekonanie o magicznych cechach króla, która w pewien zasadniczy sposób konstruowała jego władzę. Miało to wyraz na przykład w przekonaniu o mocy tkwiącej w długich włosach członków dynastii Merowingów<sup>138</sup>, czy w późniejszym rytuale leczenia określonych chorób przez królów francuskich i angielskich<sup>139</sup>. Również sam rytuał namaszczenia władcy czynił z niego osobę sakralną, a pozostałe elementy rytu koronacji stawiały go poza zwykłymi śmiertelnikami<sup>140</sup>. 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 doświadczał<sup>141</sup>, jednakże z czasem tylko nieliczni zostali uznani za godnych czci jako święci. Wiązało się to już z ich indywidualnymi cechami, jednakże 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.

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

---

<sup>138</sup> W żywocie Karola Wielkiego opisano sposób, w jaki pozbawiono 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, przez co stał się zwykłym śmiertelnikiem oraz wykluczono go ze społeczności świeckich przez co stał się „umarłym dla świata”. Zob. Einhard, *Życie Karola Wielkiego*, tł. J. Parandowski, Wrocław 1950, s. 13.

<sup>139</sup> 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.

<sup>140</sup> 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, szczególnie zaś w następnym rozdziale: „potem baronowie odwieźli go z powrotem do jego pałacu Lwia Paszcza, a następnie posadzili na tron Konstantyna. Wówczas, kiedy zasiadł na tronie Konstantyna, wszyscy zwracali się doń jak do cesarza i wszyscy Grecy, którzy tam byli poklinali się przed nim, jak przed świętym cesarzem”, tamże XCVII, s. 89-90. Oznaczeniu magicznym znaczeniu tronu zob. też W. Maisel, *Archeologia prawna Europy*, Warszawa-Poznań 1989, s. 190-193, szczególnie o krześle koronacyjnym królów Anglii i tzw. Kamieniu Przeznaczenia.

<sup>141</sup> Zob. np. E. H. Kantorowicz, *Ludes Regiae. A study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship*, Berkeley-Los Angeles 1946.

Burgundów (+523), czy Dagoberta II króla Franków (+680), Edwin i Oswald (ok. 605-642) i Oswin (+651), królowie Northumbrii, Sigberta i Anny, królów East Anglii, Sigberta II, króla Essexu, Etelberta (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 Waclaw (ok. 907-929), księżę czeski<sup>142</sup>. 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, króla Węgier (ok. 975-1038) Inni z kolei wyróżniali się niezwykle pobożnym życiem, jak na przykład Edward Wyznawca (ok. 1004-1161) w Anglii, cesarz Henryk II (973-1024), Władysław (1040-1095) na Węgrzech, Ludwik IX Święty (1214-1270) we Francji<sup>143</sup>, czy w Polsce Kazimierz Jagiellończyk (1458-1484). Na tle tak powszechnego kultu władców wybija się brak takowych we wczesnośredniowiecznej Polsce. Przyczyny takiego stanu rzeczy będą analizowane w dalszej części pracy.

## 5. Kobiety i świętość do XIII wieku

W opracowaniach dotyczących kobiet w średniowieczu przewija się twierdzenie, mówiące, że ich udział w ogólnej liczbie osób uznanych za święte jest odbiciem pozycji kobiety w Kościele, a bardziej generalnie w całym społeczeństwie<sup>144</sup>. Znajduje to swoje odbicie w wynikach badań statystycznych, przeprowadzonych między innymi przez D. Weinsteina i R. M. Bella, a także J. T. Schulenburg i D. Herlihy. Całościowe badania statystyczne nad problematyką świętości w średniowieczu skłaniają

---

<sup>142</sup> A. Vauchez, *Sainthood*, s. 159-160. Autor rozdziałowi poświęconemu świętym władcom nadał podtytuł „The holy suffers” (tamże, s. 158). Por. też tenże, *Święty*, s. 401.

<sup>143</sup> Zob. J. Pysiak, *Ludwik święty: portret hagiograficzny idealnego władcy*, *Kwartalnik Historyczny*, 103:4(1996), s. 57-85.

<sup>144</sup> Zob. np. J. T. Schulenburg, *Sexism and the Celestial Gynaecium – from 500-1200*, *Journal of Medieval History*, 4:2(1978), s. 118.

jednakże do pytań o rolę płci w tym zjawisku. D. Herlihy przedstawił stosunek świętych mężczyzn do świętych kobiet w poszczególnych okresach średniowiecza z uwzględnieniem także okresu późnoantycznego<sup>145</sup>. Podobne badania dla okresu od roku 500 do 1200 przeprowadziła J. T. Schulenburg<sup>146</sup>, a ich zestawienie przedstawiłem poniżej.

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

Lata	Mężczyźni	Kobiety	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
850-999	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.

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

Lata	Mężczyźni	Kobiety	Procent kobiet
500-49	213	23	9,7
550-99	281	23	7,6
600-49	180	21	10,4
650-99	292	73	20,0
700-49	176	54	23,5
750-99	157	37	19,1
800-49	109	19	14,8
850-99	132	19	12,6
900-49	49	15	23,4
950-99	88	17	16,2
1000-49	117	15	11,4
1050-99	148	16	9,8
1100-49	163	24	12,8
1150-99	191	28	12,8

Źródło: J. T. Schulenburg, *Sexism and the Celestial Gynaecium*, s. 122; teźże, *Female Sanctity*, s. 104.

Z kolei Donald Weinstein i Rudolph M. Bell wzięli pod uwagę kultury 864 świętych czczonych między rokiem 1000 a 1700. Według ich ustaleń procentowy udział kobiet w stosunku do mężczyzn osiągał w całym

<sup>145</sup> Ustalenia statystyczne i ich analizę 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.

<sup>146</sup> Zob. J. T. Schulenburg, *Sexism and the Celestial Gynaecium – from 500-1200*, *Journal of Medieval History*, 4:2(1978), s. 117-133; teźże, *Female Sanctity, Female Sanctity: Public and Private*

badanych 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%<sup>147</sup>. M. Goodich badający kult świętych w XIII wieku wykazał, że kobiety stanowiły w nim około 25% liczby wszystkich świętych<sup>148</sup>.

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 są wynikiem przyjęcia za podstawę obliczeń odmiennych list świętych. D. Herlihy oparł się w swoich badaniach na liście zawartej w *Bibliotheca hagiographica latina*<sup>149</sup>, zaś J. T. Schulenburg na encyklopedycznym kompendium *Bibliotheca sanctorum*<sup>150</sup>. 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<sup>151</sup>. Już to pobieżne zestawienie wskazuje, że trudno rozpatrywać problematykę proporcji świętych kobiet do świętych mężczyzn ze względu na brak jednolitej listy czczonych świętych. Wnioski, jakie się jednakże nasuwają pozwalają wskazać na okres panowania Merowingów, jako na czas, kiedy proporcjonalnie najwięcej kobiet zostawało świętymi. J. T. Schulenburg uściśla je do okresu 650-750, który nazywa „złotą erą” świętych kobiet<sup>152</sup>. Jednakże największe rozbieżności między poszczególnymi obliczeniami są widoczne przy analizowaniu okresu od XI

---

*Roles, ca. 500-1100*, w: *Women and Power in the Middle Ages*, red. M. Erler, M. Kowaleski, Athens-Londyn 1988, s. s. 102-125.

<sup>147</sup> D. Weinstein, R.M. Mell, *Saints & Society*, s. 220.

<sup>148</sup> M. Goodich, *Vita Perfecta*, s. 173.

<sup>149</sup> *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis*, red Towarzystwo Bollandystów, t. 1-2, Bruksela 1898-99. Po ukazaniu się artykułu D. Herlihy ukazał się suplement *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis. Novum supplementum*, red. H. Fros, Bruksela 1986.

<sup>150</sup> *Bibliotheca sanctorum*, t. 1-14, Rzym 1960-1971. Obecnie encyklopedia ta posiada jeden tom suplementu, *Prima Appendice*, Rzym 1986.

<sup>151</sup> 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.

<sup>152</sup> Zob. J. T. Schulenburg, *Female Sanctity*, s. 103-104.

do XIII wieku. Wydaje się jednak, że obliczenia wykonane przez autorów pracy *Saints and Society* ze względu na przyjęcie szerszej podstawy obliczeń wydają się bardziej wiarygodne. Potwierdzają je także ustalenia D. Herlihy i M. Goodicha.

Ewolucja typów świętych kobiet przebiegała podobnie, jak mężczyzn. W pierwszym okresie kultu świętych obok męczenników spotyka się szereg kobiet, które także ginęły za wiarę. Wśród nich najbardziej znane są Perpetua i Felicyta, których pasja (zredagowana przez nieznanego z imienia autora) z początku III wieku, a szczególnie fragmenty będące autobiograficznymi zapisami Perpetuy, doczekała się szeregu analiz<sup>153</sup>. Wiele kobiet czczonych jako męczennice to postaci, których apokryficzne opisy męczeństwa powstały dopiero w VI-VII wieku. Do takich zalicza się między innymi Agatę, Agnieszkę, Cecylię, Eulalię, Eufemię, Katarzynę, Małgorzatę, Pelagię pokutnicę, czy Teklę. Wcześniej kobiety ginące męczeńską śmiercią nie były wspomniane 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 było tylko 15 kobiet<sup>154</sup>. Podobnie, jak w wypadku męczenników, dla kobiet ginących za wiarę budowano martyria, które były równie znane i odwiedzane. Do najbardziej znanych należały grób Eulalii w Meridzie, Kryspiny w Tebessie, a szczególnie Eufemii w Chalcedonie.

Męczennice po pokoju Konstancyja zastąpiły ascetki, jak na przykład Makryna (ok. 327-379)<sup>155</sup>, czy szereg kobiet wymienionych w *Historia Lausiaca* autorstwa Palladiusza (363-420/431) powstałej około 420 roku<sup>156</sup>. W

---

<sup>153</sup> 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, a także T. J. Heffernan, *Sacred Biography*, s. 192-230.

<sup>154</sup> Zob. Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, tł. A. Lisiecki, Poznań 1924 (Pisma Ojców Kościoła, t. III).

<sup>155</sup> Zob. P. Ranft, *Women and the Religious Life in Premodern Europe*, Nowy Jork 1998, s. 11-12; Św. Grzegorz z Nyssy, *Życie św. Makryny*, tł. W. Kania, *Analecta Cracoviensia*, 2(1972), s. 387-404.

<sup>156</sup> Zob. Palladiusz, *Opowiadania dla Lausosa (Historia Lausiaca)*, tł. S. Kalinkowski, Kraków 1996; P. Ranft, *Women and the Religious Life*, s. 2.

rozdziale zatytułowanym *Święte 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 dziewicami i wdowami”. 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 niejednokrotnie wspomina on o licznych klasztorach żeńskich, w których niejednokrotnie mieszkało od kilkudziesięciu do kilkuset kobiet<sup>157</sup>. Wśród wielu kobiet wymienionych przez Palladiusza wybijają się Melania Starsza (342-ok. 409), towarzyszka Hieronima Paula (347-404) i Melania Młodsza (ok. 383-439).

Z ustaleń, jakie poczyniła Jane Tibbetts Schulenburg wynika, że w okresie przed reformą karolińską najbardziej popularnymi typami świętych kobiet były królowe, opatki, zakonnice oraz pustelnice i rekluzy<sup>158</sup>. W okresie wczesnego średniowiecza święte kobiety, podobnie jak mężczyźni, pochodziły wyłącznie z wyższych warstw społecznych, co było zgodne ze wspomnianą wcześniej zasadą łączącą szlachetne urodzenie i świętość. W wypadku kobiet unia ta miała też dodatkową wymowę, gdyż drugą zasadą, która obowiązywała w tym okresie było połączenie świętości i aktywności publicznej. Święte kobiety tego czasu nie były zatem wyłączone ze sfery publicznej – uczestniczyły w niej aktywnie w różnej formie. Królowe nie były wyłącznie żonami królów, ale również skłaniały mężów do przyjęcia religii katolickiej<sup>159</sup>, były często regentkami podczas małoletniości następców tronu, albo podczas nieobecności mężów zarządzały państwem.

Święte królowe odznaczały się również na polu fundowania różnego rodzaju instytucji kościelnych, a także rozwijały kult innych świętych kobiet. Na przykład Klotylda (ok. 474-545), późniejsza święta, żona Chlodwiga

---

<sup>157</sup> Zob. Palladiusz, *Opowiadania dla Lausosa*, s. 158, 227.

<sup>158</sup> Zob. J. T. Schulenburg, *Female Sanctity*, s. 105.

<sup>159</sup> Np. Klotylda i Chlodwik, Clodoswina z Albainem, królem Longobardów, Berta z Aethelbertem, królem Kentu, czy Ethelberga z Edwinem, królem Northumbrii. Zob. J. T. Schulenburg, *Sexism and the Celestial Gynaecium*, s. 120.

rozwijala kult Genowefy (ok. 420-ok. 500), obrończyni Paryża (późniejszej patronki miasta) z czasów najazdów Hunów i Franków. Inna święta królowa, Radegunda (518-587), sprowadziła do Poitiers relikwie Krzyża świętego, a także ufundowała tam klasztor, do którego później wstąpiła<sup>160</sup>. Święte królowe były postaciami najbardziej znanymi, ale najliczniejszą grupę świętych kobiet w tym okresie stanowiły mniszki. Wczesne średniowiecze, a szczególnie okres VII i VIII wieku charakteryzuje się dużym dynamizmem w zakładaniu klasztorów dla kobiet, które stanowiły z reguły fundacje rodowe<sup>161</sup>. Na ich czele stały najczęściej przedstawicielki fundatorów, które dbały o administrowanie powierzonego Kościołowi majątku. Często klasztory te stanowiły także fundacje samych kobiet, które zakładały je w swoich dobrach, posiadanych jako posagi. Często fundacje te były klasztorami podwójnymi, w których mniszki i mnisi przebywali razem, nierzadko pod rządami opatki<sup>162</sup>. Opatki tych klasztorów były sprawnymi organizatorkami i zarządczyniami swoich wspólnot. Żywoty podkreślały ich biegłość w administrowaniu majątkiem oraz dbałość o zapewnienie jak największej liczby miejsc w klasztorach. Ważna była także ich aktywność budowlana – podkreśla się zasługi poszczególnych opatek w wystawieniu i ozdobieniu kościołów i domów klasztornych. Opatki te jako kobiety posiadające wysoką godność w hierarchii kościelnej i pochodzące z rodzin królewskich i arystokratycznych brały również udział w życiu publicznym. Na przykład kolokwium w Whitby (663-664) odbywało się w podwójnym klasztorze zarządzanym przez św. Hildę (614-680). Niektóre z opatek brały czynny udział w soborach kościelnych.

Przełom nastąpił w IX i X wieku, na skutek zmian, jakie zaszły w ówczesnym społeczeństwie po upadku imperium karolingów. Z jednej strony na skutek wzmocnienia pozycji rodów kobiety zyskały większą

---

<sup>160</sup> Ogólnie o roli królowych w okresie Merowingów zob. L. L. Coon, *Sacred Fictions*, s. 120-122.

<sup>161</sup> J. T. Schulenburg zauważyła zbieżność pomiędzy liczbą zakładanych klasztorów kobiecych a liczbą świętych kobiet. Zob. J. T. Schulenburg, *Female Sanctity*, s. 107-108.

<sup>162</sup> Zob. R. W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, Londyn 1993, s. 228-230; P. Ranft, *Women and the Religious Life*, s. 24-29.

władzę polityczną, ale z drugiej strony w Kościele pojawiły się również tendencje do poddania ich ścisłej klauzurze i segregacji od mężczyzn<sup>163</sup>. Począwszy od tego okresu nadal świętymi zostawały głównie zakonnice-opatki, przy czym poddane zostały ścisłej klauzurze i segregacji od mężczyzn. Od IX wieku obok żony króla, opatki i zakonnicy pojawił się też nowy typ świętej, którą była kobieta realizująca się w wykonywaniu ciężących na niej obowiązkach domowych. Święta gospodyni często obok zarządzania i administrowania domem dbała również o budynek kościoła, który sprzątała i ozdabiała. Ostatnie lata życia kobieta taka spędzała albo w klasztorze, albo jako rekluza, zamknięta w celi przy kościele. W niektórych rejonach Europy, na przykład w Szkocji, Anglii i Niemczech jednakże nadal popularne były stare wzorce świętych kobiet, wśród których wymienić trzeba przede wszystkim święte królowe. Do takich zaliczyć można królową Matyldę (ok. 895-968), drugą żonę króla Henryka I i matkę cesarza Ottona I, Edytę (zm. 946), pierwszą żonę cesarza Ottona I, czy Małgorzatę (1046-1093), królową Szkocji<sup>164</sup>. Kobiety te jednakże były często oficjalnie uznawane za święte dopiero po latach, jak na przykład w wypadku Małgorzaty, królowej Szkocji, a kanonizowanej dopiero około 1249 roku. Również Kunegunda (ok. 978-1033), żona cesarza Henryka II, została kanonizowana w 1200 roku.

Zaznaczony wcześniej przełom pogłębił się jeszcze w czasie przeobrażeń w obrębie monastycyzmu, które dokonywały się pod wpływem kongregacji w Cluny, a następnie w czasie reformy gregoriańskiej. Od momentu powstania klasztoru w Cluny, około 909 roku po koniec XII wieku do kongregacji tej należały setki klasztorów męskich i tylko jeden żeński, założony w 1055 roku przez opata Hugona z Cluny w Marciny w diecezji Autun. Miejsc w klasztorze było 99 (zostały wypełnione w XII wieku) i były

---

<sup>163</sup> Zob. S. F. Wemple, *Women from the Fifth to the Tenth Century*, w: *A History of Women in the West*, t. 2: *Silences in the Middle Ages*, red. Ch. Klapisch-Zuber, Cambridge (USA)-Londyn (GB) 1992, 183-194.

<sup>164</sup> O świętych gospodyniach zob. J. T. Schulenburg, *Female Sanctity*, s. 116-120; O królowej Matyldzie zob. P. Corbet, *Les saints ottoniens. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté feminine autour de l'an Mil*, Sigmaringen 1986, s. 30-40; o cesarzowej Edycie, tamże, s. 46-50.

przeznaczone dla żon wstępujących do Cluny mnichów<sup>165</sup>. W tym czasie również były likwidowane lub przejmowane przez mężczyzn istniejące we wcześniejszym okresie domy podwójne. Wiele klasztorów, zarówno męskich, jak i żeńskich upadło w czasie najazdów Saracenów, Normanów i Węgrów. R. W. Southern tak scharakteryzował ten okres w kontekście pozycji kobiet: „In the great period of the monastic foundation from the early tenth to the early twelfth century the position of women in the monastic life suffered a sharp decline. The institution of double monasteries, and more specially the dominant position of the women in them, came under attack ... The double monasteries therefore disappeared”<sup>166</sup> Sytuacja ta nie sprzyjała ogłaszaniu kobiet świętymi, gdyż w znacznym stopniu został ograniczony ich dostęp do wyższych godności kościelnych. Jednakże jednocześnie problemy te sprzyjały poszukiwaniu przez kobiety nowych form wyrażania religijnej ekspresji.

Zmiany, które zaszły od początku XII wieku wprowadziły do grona świętych szereg kobiet świeckich (obok funkcjonujących już władczyń), które w zasadniczy sposób zmieniły całościowy wizerunek świętej kobiety. Sytuacja kobiet w wiekach XII-XIII wymaga jednakże przedstawienia bliżej szerszego kontekstu przemian, jakie można obserwować w Europie od końca XI, a szczególnie w XII wieku, których wynikiem było pojawienie się tak dużej liczby świętych kobiet w wiekach następnych.

## 6. Kościół w dobie reform (XI-XIII wiek) i miejsce w nim kobiet

Zmiany, które określa się mianem „renesansu XII wieku”<sup>167</sup> rozpoczęły się znacznie wcześniej, w schyłku wieku XI. Podkreśla się ich

---

<sup>165</sup> Zob. J. T. Schulenburg, *Sexism and the Celestial Gynaecium*, s. 124-125. 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.

<sup>166</sup> R. W. Southern, *Western Society*, s. 310.

<sup>167</sup> 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*

łącność z wcześniejszymi „odrodzeniami” kultury, które miały miejsce w epoce Karola Wielkiego w państwie Franków, a następnie w okresie Ottońskim w Niemczech, a z drugiej strony z renesansem włoskim drugiej połowy XIV wieku oraz Odrodzeniem XV wieku. Zmiany, które zaszły w umownym wieku XII objęły swym zasięgiem wszystkie dziedziny życia. Trudno nawet wymienić wszystkie najważniejsze aspekty, z którymi łączy się termin „renesans XII wieku”. Wśród charakterystycznych cech tego okresu wyróżnia się przede wszystkim nawiązanie do antyku poprzez recepcję greckiej myśli filozoficznej (szczególnie Arystotelesa) i nauki. Prądy filozoficzne, które rozwinęły się w XII wieku zrywały z autorytetem dawnych mistrzów, posuwając się nawet do zakwestionowania niektórych fragmentów *Pisma Świętego* (Abelard). Równie interesujące są dokonania szkoły filozoficznej z Chartres, która grupowała „filozofów przyrody”. Nie były one przyjmowane bez oporów – wiele wypowiedzi i dzieł było wycofywanych, a spór „starych” filozofów z „nowymi” jest jedną z charakterystycznych cech filozofii tego okresu.

Obok przemian na gruncie intelektualnym wspomina się także o istotnych zmianach w wielu innych obszarach życia. Zalicza się do nich przede wszystkim, na gruncie gospodarki, podniesienie poziomu upraw rolnych, co zaowocowało wzrostem wydajności plonów. W tej samej grupie wymienić należy także rozpowszechnienie się pieniężnego obrotu towarowego, co z kolei spowodowało wzrost wymiany handlowej, rozwój targów i miast. Te ostatnie wytworzyły oddzielną, nieobecną we wcześniejszych okresach grupę mieszczańską, która z czasem rozsadziła trójdzielny schemat społeczeństwa średniowiecznego. Ogólne polepszenie poziomu życia spowodowało także wzrost liczby ludności w Europie.

W dalszych rozważaniach istotne jednakże będą zmiany, które zaszły w tym okresie w Kościele, a szerzej w religijności ludzi XII wieku. Miały one swoje źródła najpierw w ruchu kluniackim, a następnie w reformie

---

*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”.

gregoriańskiej. Obydwa 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, wśród których sporą grupę stanowiły kobiety<sup>168</sup>.

Szczególnie istotna jest w tym kontekście reforma gregoriańska, która od końca XI wieku 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 reforma gregoriańska pozostawiła na uboczu świeckich, którzy w XII wieku rozpoczęli (często właśnie z inicjatywy kleru), poszukiwania własnych form religijności<sup>169</sup>. Nieprzypadkowo w XI i początku XII wieku widoczny jest właśnie największy procentowy spadek liczby świętych kobiet. Ruch reformy nie tyle wpłynął na ograniczenie roli kobiet, 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 reformę tę spoglądać jako na źródło kryzysu w Kościele, który reformując kler spowodował pęknięcie między hierarchią a wiernymi<sup>170</sup>. Ci ostatni rozpoczęli poszukiwanie sposobów zaspokojenia swoich potrzeb religijnych na własną rękę, co niejednokrotnie prowadziło do odejścia od Kościoła i powstania szeregu

---

<sup>168</sup> O uaktywnieniu się świeckich i miejscu w nim kobiet zob. A. Vauchez, *Duchowość średniowiecza*, s. 74-100

<sup>169</sup> 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; C. W. Bynum, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles-Londyn 1982, s. 11-14.

<sup>170</sup> Takie ujęcie zob. B. M. Bolton, *Medieval Reformation*, s. 17-19.

odłamów uznanych za heretyckie. Pod koniec XII wieku i na początku XIII papieże rozpoczęli akcję włączania odszczepieńców na powrót w nurt oficjalnego Kościoła. Próby te powiodły się na przykład w wypadku waldensów i humiliatów, a nie udały się natomiast w wypadku katarów<sup>171</sup>. Pomimo dużej różnorodności ruchów świeckich tego czasu łączy je jedna cecha, którą można określić jako dążenie do *vita apostolica*. Było ono rozumiane w najróżniejszy sposób, jednakże można wskazać na pewne cechy powtarzalne. Jedną z nich było chęć powrotu do harmonii, w jakiej żyły pierwsze gminy chrześcijańskie, a szczególnie opisani w *Ewangeliach* i *Dziejach apostołskich* uczniowie i naśladowcy Chrystusa. Wyrażało się to w dążeniu do życia w grupach, przenoszeniu się z jednego miejsca w inne i głoszeniu *Ewangelii*. Drugą cechą wspólną było głoszenie haseł oraz stosowanie w praktyce ideałów dobrowolnego ubóstwa, które miało naśladować ubóstwo Chrystusa. W ideach tych wyrażała się potrzeba sprzeciwu wobec zrodzonych w XII wieku nierówności majątkowych oraz widocznego bogacenia się Kościoła. Niekiedy grupy tego typu głosiły hasła bardziej radykalne, jak odrzucenia Kościoła, czy budowania alternatywnej organizacji kościelnej. Te jednakże nie miały szans na uznanie w późniejszym czasie przez Stolicę Apostolską.

Jednym z ruchów świeckich dążących do znalezienia własnej drogi w wyrażaniu potrzeb religijnych, a jednocześnie głoszących hasła *vita apostolica* był ruch wędrownych kaznodziejów, wśród których Norbert z Xanten (1081-1134) i Robert z Arbrissel (1060-1116) stanowili najbardziej znane postaci. Kaznodzieje ci gromadzili wokół siebie rzesze zwolenników, wśród których sporą grupę stanowiły kobiety<sup>172</sup>. Akces kobiet do ruchów wędrownego

---

<sup>171</sup> O zagadnieniu herezji w XII wieku i walce z nią zob. M. Lambert, *Medieval Heresy. Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation*, wyd. 2, Oxford (UK)-Cambridge (USA) 1992, s. 35-104; C. Morris, *The Papal Monarchy. The Western Church from 1050-1250*, Oxford 1989, s. 442-447.

<sup>172</sup> 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, *Narodziny*

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 form życia religijnego zmusiły liderów ruchów kaznodziejskich do stworzenia organizacji zakonnych, obejmujących zwolenników ruchów ewangelicznych. Charakterystyczne jest to, że kobiety odgrywały ważną rolę w początkowym okresie organizowania się ruchów kaznodziejskich w formy zakonne. Jednakże wprowadzenie kobiet w nowe formy życia klasztorne 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”<sup>173</sup>. Kobiety jednak z powodzeniem adoptowały najpierw regułę benedyktyńską, a następnie zwyczaje cysterskie. Nowymi wzorcami, które powstały w XII wieku była reguła wspólnoty w Fontevraux<sup>174</sup> i późniejsza reguła dla norbertanek (w Anglii powstała też reguła zakonu gilbertynek<sup>175</sup>).

Klasztor w Fontevrault został założony około 1100 przez Roberta z Arbrissel. Choć przebywali tam także mnisi był on głównie przeznaczony

---

herezji. *Wyznawcy dobrowolnego ubóstwa w średniowieczu*, Warszawa 1963, s. 37-46; M. Lambert, *Medieval Heresy*, s. 39-43.

<sup>173</sup> A. Vauchez, *Duchowość średniowiecza*, s. 83.

<sup>174</sup> 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.

<sup>175</sup> Zob. B. Bolton, *The Medieval Reformation*, s. 84-85; M. Daniluk, *Gilbertynki*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 1075-1076. Wspólnotę tę założył około 1131 roku Gilbert z Sempringham w Lincolnshire. Bracia i siostry zakonne były zorganizowane według reguły św. 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).

dla kobiet, jednakże całej wspólnocie przewodziła opatka. Z czasem klasztor zaczął przyjmować kobiety wyłącznie z grupy arystokracji i bogatego rycerstwa, tracąc w ten sposób swój początkowy egalitarny charakter<sup>176</sup>. Podobnie Norbert z Xanten zinstytucjonalizował swoich zwolenników w formie zakonu, przyjmując w 1121 roku w Prémontré w Pikardii zmodyfikowaną regułę kanoniczną św. Augustyna, zatwierdzoną następnie przez papieża Honoriusza II w 1126 roku. Pierwsze domy premonstratensów były, podobnie jak w Fontevraut, wspólnotami podwójnymi, w których zamieszkiwali mężczyźni i kobiety<sup>177</sup>.

Wszystkie wymienione zakony kontrolowały przede wszystkim mobilność kobiet, nakazując im ścisłą klauzurę. Zgromadzenia te, podobnie zresztą jak powstałe wcześniej domy zakonne benedyktynek i cysterek, pomimo wprowadzania takich ograniczeń były nadal atrakcyjne dla kobiet, gdyż dawały im możliwość znalezienia swojego miejsca w życiu religijnym. Funkcjonowanie kobiecych klasztorów wymagało jednakże od ich męskich odpowiedników określonej opieki, przede wszystkim duszpasterskiej, którą byli zobowiązani spełniać. Te kwestie oraz coraz liczniej powstające klasztory kobiece spowodowały coraz silniejsze trendy ograniczające ich napływ<sup>178</sup>.

---

<sup>176</sup> O klasztorze w Fontevraut zob. m.in. Por. 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, *Fontevraut*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, kol. 383-384.

<sup>177</sup> Zob. P. Ranft, *Women and the Religious Life*, s. 50-52.

<sup>178</sup> 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 roku zakazano powstawania nowych domów podwójnych, rozdzielając też już istniejące, a w 1198 papież Innocenty III zakazał przyjmowania kobiet do zakonu. 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*, s. 77. Podobnie cystersi od 1228 roku zakazali afiliowania nowych klasztorów kobiecych do reguły cysterskiej. Zob. np. C. Morris, *The Papal Monarchy*, s. 467; B. M. Bolton, *Mulieres sanctae*, s. 78; R. W. Southern, *Western Society*, s. 315-318. Jednakże jak wykazały badania owe zarządzenia nie spowodowały osłabienia kobiecego akcesu do poszczególnych zakonów, a na terenach peryferyjnych, jak np. w Hiszpanii i w Europie Wschodniej były martwym przepisem. Zob. C. W. Bynum, *Holy Feast*, s. 16. Na terenie Polski być może klasztor norbertanek na Zwierzyńcu w Krakowie był początkowo domem podwójnym. Kwestia ta jest dyskutowana w literaturze przedmiotu. Zob. min. 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,

Równoległe z tym procesem w początkach XIII wieku w miastach niderlandzkich i północnowłoskich zaczęły powstawać i rozwijać się ruchy świeckich, które podobnie jak w wypadku ruchów wędrownego kaznodziejstwa wynikające z ich aktywizacji religijnej, które w następnym okresie wpłynęły na kształt ówczesnego życia zakonnego. Cechą początkowych faz tych ruchów było to, że znajdowały one 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.

Beginki<sup>179</sup> zaczęły tworzyć swoje pierwsze grupy w Niderlandach, północnych Niemczech i Francji w drugiej połowie 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. Mieszczańskie 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

---

22(1971), s. 192-196; J. Rajman, *Klasztor Norbertanek na Zwierzyńcu w wiekach średnich*, Kraków 1993, s. 66-76.

<sup>179</sup> 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 Brunswick-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 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*, 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.

widzieli szansę na znalezienie ujścia dla kobiecej aktywności, a także na walkę z herezjami, głównie z odstępstwem katarów. Wśród nich był na przykład Jakub z Vitry wielki promotor tego ruchu i autor żywota jednej z begińskich świętych, Marii z Oignies<sup>180</sup>.

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 w schyłku XIII wieku poddane ścisłej kontroli Kościoła, ale 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 oskarżono je także o szerzenie herezji wolnego ducha. W dwóch konstytucjach soborowych nakazano rozwiązanie beginiaży i włączenie mieszkających w nich kobiet do innych zakonów. Z czasem postanowienia te złagodził papież Jan XXII (1318 rok), jednakże rozwój ruchu został załamany, a na beginki – niezależnie od głoszonych przez nie poglądów – padło podejrzenie o szerzenie herezji<sup>181</sup>.

Inaczej było z ruchem franciszkańskim, który szybko rozpowszechnił się w Europie w formie zinstytucjonalizowanej, jako zakon potrójny, przeznaczony dla związanych ślubami mężczyzn (od 1208 roku) i kobiet (od 1212 roku) oraz świeckich (od 1221 roku), którzy przyjmowali ideały franciszkańskie, jednakże nie składali ślubów. Początkowo Franciszek (1181-1226) i jego zwolennicy działali podobnie, jak inne grupy praktykujących

---

<sup>180</sup> 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 beginiek 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.

<sup>181</sup> 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. Wyrozumski, *Beginki i begardzi*, s. 9.

ubóstwo czy szerzej życie ewangeliczne, czyli odrzucili bogactwo swych rodzin i głosili kazania wśród wiernych, jednakże z czasem zostali zmuszeni do sformalizowania swojego ruchu<sup>182</sup>. Powstające kolejne reguły franciszkanów (1221 i 1223 rok) ukształtowały coraz bardziej ścisłą organizację zakonną, z obowiązkowym nowicjatem, podziałem terytorialnym zakonu na prowincje oraz jego wewnętrzną hierarchią<sup>183</sup>.

Obok zakonu męskiego, bardzo wcześnie, bo już około 1212 roku zaczął wykształcać się zakon żeński. Jednakże, podobnie jak w wypadku poprzednich struktur zakonnych dla kobiet, zostały one poddane ścisłej klauzurze i regule wzorowanej nie na franciszkańskiej, ale benedyktyńskiej. „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”<sup>184</sup>. Klara (1194-1253), która uchodzi za założycielkę ruchu kobiecego wewnątrz franciszkanów po złożeniu ślubów na ręce Franciszka została przez niego umieszczona w klasztorach benedyktyńskich San Paolo, a następnie Sant’ Angelino di Pazo okolicach Asyżu<sup>185</sup>; dopiero z czasem przeznaczono dla niej i jej towarzyszek klasztor św. Damiana, gdzie przebywały poddawane czterem kolejnym regułom. Początkowo była to tzw. *formula vitae* napisana dla Klary przez Franciszka (1215); był to zbiór ogólnych zaleceń, które nie miały charakteru reguły. Pierwszą pełną regułę otrzymały klaryski w 1218 roku od kardynała Hogolina Segni (późniejszego papieża Grzegorza IX), którzy był wizytatorem zakonu z ramienia papieża Honoriusza III. Tekst postanowień był wzorowany na regule św. Benedykta i był sprzeczny z postanowieniami tzw. *Przywileju ubóstwa* który otrzymała Klara od Innocentego III w 1215 albo 1216 roku. Podobna w wymowie była reguła z

---

<sup>182</sup> Zob. J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie. Grupy życia wspólnego w chrześcijaństwie zachodnim od starożytności do XV wieku*, Kraków 1964, s. 290-293.

<sup>183</sup> Zob. J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie*, s. 297-298

<sup>184</sup> M. D. Knowles, D. Obolensky, *Historia kościoła*, t. 2, s. 263.

<sup>185</sup> Zob. C. Niezgoda, *Święta Klara z Asyżu w świetle Poverella*, Kraków 1993, s. 66-67, 69-

1247 roku nadana przez papieża Innocentego IV, jednakże starania Klary doprowadziły do zatwierdzenia napisanego przez nią tekstu reguły, wzorowanej na franciszkańskiej z 1223 roku, w której zawarła także wcześniejsze zalecenia Franciszka. Tekst reguły został zatwierdzony w 1253 roku, a bulla papieska dotarła do Klary na łożu śmierci. Sukces był jednakże połowiczny, gdyż papież zgodził się zatwierdzić tekst tylko dla klasztoru św. Damiana, podczas gdy inne miały obserwować wcześniejszą regułę z 1247 roku. Już po śmierci Klary, papież Urban IV zatwierdził ostateczny tekst reguły, uporządkowując tym samym kwestie prawne w zakonie, Jednakże niektóre klasztory pozostały przy wcześniejszych postanowieniach z 1247 roku<sup>186</sup>.

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 wysuwa się tutaj przede wszystkim dobrowolne ubóstwo oraz działalność apostołska w tych środowiskach, z którymi tradycyjne zakony nie miały kontaktu. *Ewangelia* jako przewodnik życia oraz zakon połączony jedynie wspólnotą braterstwa stanowiły element franciszkańskiej utopii, jednakże szereg wątków, które Franciszek zawarł w swoim nauczaniu stało się z czasem wyznacznikami minorytów. Było nią wspomniane już ubóstwo, a także pełna pokory postawa, zaś z dziedziny liturgii kult dla człowieczeństwa Chrystusa i jego Matki.

O sukcesie franciszkanów zdecydowała jednakże nie tylko to, że potrafili oni wprowadzić do konwentalnie skonstruowanego zakonu elementy obecne w nauczaniu Franciszka, ale przede wszystkim to, że przemawiali do wiernych ich językiem. Mam na myśli nie tylko *lingua vulgata*, w której głosili kazania, ale także prostotę ich przesłania,

---

<sup>186</sup> O regułach zob. C. Niezgoda, w: *Wczesne źródła franciszkańskie*, t. 2, s. 299-300. O regule Innocentego IV zob. C. Niezgoda, *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 i reguły Urbana IV, tamże, s. 414-430. Zob też E. A. Petroff, *A Medieval Woman's Utopian Vision: The Rule of St. Clare of Assisi*, w: tejsze, *Body and Soul*, Nowy Jork-Oxford, 1994, s. 66-79.

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 pobieżnego przeglądu, w XIII wieku pojawiło się szereg możliwości, które wykorzystywali wierni, a wśród nich kobiety do uczestniczenia w życiu religijnym. Podkreślić należy, że ruch beginek był pierwszym w dziejach Kościoła, który angażował wyłącznie kobiety i był wyłącznie dla nich przeznaczony. Tzw. begardzi mieli zupełnie inne korzenie i z ruchem beginek mieli raczej luźne kontakty<sup>187</sup>. Podobnie klaryski były pierwszym zakonem przeznaczonym wyłącznie dla kobiet, który posiadał 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, albo 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-beginażach<sup>188</sup>. Z kolei pierwsze domy klarysek powstawały w Polsce w połowie XIII wieku z fundacji książąt, w których czynny udział brały ich święte małżonki.

## 7. Nowy typ świętych – naśladowcy Chrystusa

Opisane powyżej 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

---

<sup>187</sup> Zob. S. Bylina, *Wizje społeczne w herezjach średniowiecznych. Humiliaci, begini, begardzi*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1974, s. 128-129.

<sup>188</sup> Zob. D. Lapis, B. Lapis, *Beginki w Polsce*, s. 525-527.

Ewangelii, dobrowolne ubóstwo, umiłowanie bliźniego oraz osobista, głęboka religijność. Rozszerzyła się także grupa społeczna, z której rekrutowani byli kandydaci do świętości.

W tym czasie można także obserwować zaostrenie ze strony Kościoła weryfikacji wobec nowych świętych. Zarezerwowanie procedury kanonizacyjnej dla Stolicy Apostolskiej stało się hamulcem dla formalnego szerzenia się kultów, których Kościół nie aprobował. Aklamacja wiernych i decyzje biskupów, jedyne formy kanonizacji, które dotąd obowiązywały zostały stopniowo wyparte przez żmudną prawną procedurę w formie procesu prowadzoną przez wykształconych prawników-teologów w imieniu papieża. Ingerencja papieska w ogłaszanie nowych kultów jest interesująco przedstawiona w wypowiedzi papieża Aleksandra III zawartej w liście *Aeterna et incommutabilis*, skierowanym do Kanuta, króla Szwecji (z 1171 lub 1172 roku) dotyczącym kultu jego zamordowanego poprzednika Eryka. Zgodnie z wcześniejszymi kryteriami jako władcy i męczennikowi przysługiwał mu tytuł świętego, jednakże Aleksander III uznał, że jego życie nie było przepelnione w wystarczającym stopniu religijnością, a szalę decyzji papieskiej ostatecznie przechyliła informacja o tym, że był pijany w momencie zamordowania<sup>189</sup>. Ingerencja Stolicy Apostolskiej w procedurę ogłaszania nowych kultów spowodowała, że kult świętych rozwijał się odtąd dwutorowo. Z jednej strony pojawiali się święci oficjalnie czczeni z aprobatą papieską, a z drugiej tacy, których kult rozwijał się spontanicznie, bez zgody Stolicy apostolskiej, ale niekiedy za aprobatą biskupa, czy opata. Pomiędzy końcem XII wieku a połową XIV odbyło się 71 procesów kanonizacyjnych, z czego pozytywnie zakończyło się 35<sup>190</sup>.

Jak wspomniałem wcześniej wśród świętych w XIII wieku przeważali tzw. naśladowcy Chrystusa. Postawa religijna, jaką prezentowali wyrastała z i cechowała się przestrzeganiem norm życia ewangelicznego popularnych

---

<sup>189</sup> Tekst listu zob. PL, 200, 1259-1261, fragment *audivimus*, kol. 1261.

<sup>190</sup> Zob. A Vauchez, *Sainthood*, s. 61.

wcześniej wśród wędrownych kaznodziejów, a często i w ruchach o charakterze heretyckim, a później w zakonach żebraczych. Religijność ta charakteryzowała się określonymi cechami, wśród których wymienia się przede wszystkim kult człowieczeństwa Chrystusa oraz kult Maryi.

Cześć dla ciała Chrystusa była szerzona szczególnie silnie przez beginki, które w adorowały Ukrzyżowanego, wczuwały się w sytuację Marii, która cierpiała z powodu straty syna, a także przejmowały rolę mistycznych oblubienic eucharystycznego Chrystusa. Ich kult do ciała Chrystusa znalazł wyraz w święcie, które rozpropagowała jedna z członkiniek ruchu beginek Juliana z Cornillon. W 1264 roku papież Urban IV zatwierdził je jako *corpus Christi* i uznał jako obowiązujące w całym Kościele<sup>191</sup>. Obok beginek kult ciała Chrystusa był również bardzo istotny dla duchowości franciszkańskiej. Franciszek uzyskał stygmaty, a także był autorem oficjum o pasji Jezusa. Również Klara adorowała Krzyż i przeżywała mękę Pańską<sup>192</sup>. Jak podkreślał A. Vauchez „kontemplacja cierpiącego człowieczeństwa Zbawcy prowadzi duszę do kontemplacji boskości Chrystusa”<sup>193</sup>. Było to więc nie tylko zwykłe nabożeństwo, ale swego rodzaju sposób na dotarcie do, czy też na spotkanie z Chrystusem.

Na odrodzenie się kultu Chrystusa, który można obserwować już w początkach XII wieku wpłynęło przede wszystkim odwołanie 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 należeć 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

---

<sup>191</sup> Zob. B. Nadolski, *Liturgika*, t. 2, s. 118-119.

<sup>192</sup> Zob. C. Niezgoda, *Święta Klara*, s. 97-100.

<sup>193</sup> A. Vauchez, *Duchowość średniowiecza*, s. 115-116.

czcili Boga w postaci cierpiącego Chrystusa. Jednakże to 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 ciało. 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 Orygenesusa, który aby uwolnić się od pożądliwości cielesnej dokonał samokastracji. Inni, szczególnie autorzy antiocheńscy (Cyryl Jerozolimski, Jan 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 i Pachomiusza, którzy odrzucali 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 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 i karcenie ciała są wyrazem panowania woli nad ciałem. W religijności wczesnego średniowiecza mamy do czynienia z równoważnym znaczeniem duszy i ciała. Posty i umartwienia w takim przekonaniu posilają

ciało w dążeniu do duszy, zaś sakramenty są pokarmem dla niej w dążeniu do Boga. Przełomem w filozoficznym postrzeganiu cielesności były dopiero poglądy Tomasza z Akwinu, który zaadoptował w swojej koncepcji osoby ludzkiej arystotelesowski podział na formę i materię oraz platońską koncepcję substancji<sup>194</sup>. W myśli Tomasza osoba ludzka jest substancją, która składa się z materii i formy. Ciało w takim rozumieniu stanowiło byt, w którym materia i forma się jednoczą<sup>195</sup>. Jednakże ta intelektualna koncepcja nie znajdowała szerokiego oddźwięku. Powszechne było przekonanie o ciele i duszy jako dwóch różnych stanach, z których dusza była formą wyższą i rządziła ciałem, które ją jednakże ograniczało.

Takie filozoficzne postrzeżenie relacji ciało-dusza jednakże nie niwelowało negatywnego postrzegania cielesności, które było aktualne przez całe średniowiecze. W przekonaniu ludzi średniowiecza ciało było powiązane z grzechem, a szczególnie z grzechem seksualnym, pełne żądz, rozwiązłości i prowadziło człowieka do nierzędu. Choroby ciała świadczyły o chorobie duszy, która trapiła człowieka, a zewnętrzne ułomności postrzegane jako oznaka niedoskonałości duszy. Szczególnie negatywnie postrzegane było ciało kobiece, które obok przynależnych każdemu człowiekowi przypadłości odpowiedzialne było także za grzech pierworodny, powszechnie identyfikowany w średniowieczu z seksualnością<sup>196</sup>. Na takie widzenie cielesności kobiecej nakładało się społeczne postrzeżenie roli kobiety i mężczyzny, w której ta pierwsza podlegała drugiemu<sup>197</sup>. Opozycja ciało-dusza miała swój odpowiednik w parze kobieta-mężczyznacy szerzej natura/kultura, emocje/intelekt. W

---

<sup>194</sup> Zob. K. Kalka, *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.

<sup>195</sup> O relacji ciało-dusza zob. szeroko hasła *Ciało ludzkie*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, kol. 440-448; *Dusza ludzka*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, kol. 378-385, gdzie również bibliografia.

<sup>196</sup> Zob. J. Le Goff, *Świat średniowiecznej wyobraźni*, tł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 1997, s. 127-129, 140-144.

<sup>197</sup> 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

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 C. 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 formą żeńską; doktryna o niepokalanym poczęciu oraz wstąpieniu ducha świętego w Maryję. W ten sposób Jezus, jako zrodzony z dziewicy nie miał ziemskiego ojca, stąd jego ciało składało się wyłącznie z ciała matki, Maryi. Jego ojcem był Duch Święty-Bóg, utożsamiany z męskością. Wreszcie wyobrażenia Chrystusa jako karmiącego krwią z boku, jak kobieta z piersi oraz utożsamienie Eucharystii z pokarmem pozyskiwanym z ciała; kobieta również karmi dziecko swoim ciałem, najpierw w łonie, a następnie mlekiem z piersi. Wszystkie te „łączniki” są dobrze udokumentowane w literaturze teologicznej i historycznej. 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 części<sup>198</sup>.

Takie utożsamienie kobiet przez społeczeństwo oraz przez nie same w ludzką postać Chrystusa wpłynęło na jego kult, który szczególnie silnie był obecny w kulcie 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 są próbą jego wyniesienia, nadania mu znaczeń<sup>199</sup>. Wynikają one z potrzeby wejścia w łączność z cierpiącym Chrystusem, zbliżenia się do

---

się płci jak i nadrzędności mężczyzny nad kobietą, zaś po recepcji Arystotelesa wyłącznie tę ostatnią (tamże s. 251).

<sup>198</sup> 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*, red. M. Fehler, R. Naddaff, N. Tazi, t. 1, Nowy Jork-Cambridge 1989, s. 176-188; teźże, *Holy Feast and Holy Fast*, s. 261-276.

<sup>199</sup> Zob. C. W. Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, s. 208.

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 Chrystusem<sup>200</sup>. 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 silnie od XIII wieku w religijności oraz w żywotach świętych naśladowczyń Chrystusa wydaje się spełniać kluczową rolę w budowaniu religijnej tożsamości.

Drugim jej charakterystycznym rysem, a także żywotów świętych naśladowców Chrystusa stanowił kult dziewicy Marii. Jej postać była przedmiotem refleksji Ojców Kościoła, rozważających świętość Maryi, jej dziewictwo, a także jej odniesienie do Ewy<sup>201</sup>. Choć postać Maryi była bez przerwy obecna w nauczaniu Kościoła, jej kult szczególnie dynamicznie rozwijał się od połowy XII wieku, 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-Maria<sup>202</sup> po długiej przerwie powróciła do nauczania teologów o powinnościach kobiety, gdzie Ewa była przedstawiana jako negatywny przykład wszystkiego, co kobieta niesie ze sobą złego – symbolizowała przede wszystkim kobiecą seksualność, zaś Maria była czystą, 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

---

<sup>200</sup> Zob. C. W. Bynum, *Women Mystics and Eucharistic Devotion in the Thirteenth Century*, w: tejsze, *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, Nowy Jork 1991, s. 131, 145-146; tejsze, *Holy Feast and Holy Fast*, s. 256-257.

<sup>201</sup> Zob. S. Pieszczoł, *Mariologia*, w: J. M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 559-568.

<sup>202</sup> 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 kościelna*, t. 4, kol. 1370-1372.

obdarzał matkę Jezusa<sup>203</sup>. Również franciszkanie uznali Marię i jej dziewictwo jako jedną z podstaw swojej duchowości; przybrała ona specyficznie kaznodziejsko-komiksową formę w postaci szopki bożonarodzeniowej<sup>204</sup>. Te dwa elementy – kult cielesności Chrystusa i jego matki, Maryi – były obecne w większości żywotów świętych powstających w XIII wieku, jednakże w wypadku świętych kobiet stanowiły one częściej centralną oś, wokół której zbudowana była opowieść o życiu świętej<sup>205</sup>. Będę o tym szerzej pisał w dalszej części pracy.

Równie silnie widoczny w żywotach świętych tego czasu 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<sup>206</sup>, matkami, ewentualnie pod koniec życia, po śmierci męża przystępowały do którejś ze wspólnot zakonnych, z reguły minoryckich, jednakże były często z nimi związane jako tercjarki, które nie składały ślubów. 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 samym XIII wieku procent kobiet wśród procesów kanonizacyjnych świeckich wynosił 50<sup>207</sup>.

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. Jednakże ustalenia te dotyczą raczej świętych pochodzących z obszaru śródziemnomorskiego, a szczególnie z Italii. Północna Europa, mimo że przyjęła ewangeliczny

---

<sup>203</sup> Zob. M. D. Knowles, D. Obolensky, *Historia Kościoła*, t. 2, s. 198.

<sup>204</sup> Zob. A. Vauchez, *Duchowość średniowiecza*, s. 116.

<sup>205</sup> 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.

<sup>206</sup> O wzroście liczby świętych kobiet, które były zamężne zob. M. Glasser, *Marriage in Hagiography*, *Studies in Medieval and Renaissance History*, n. s. 4(1981), s. 32, przyp. 58.

<sup>207</sup> A. Vauchez, *Sainthood*, s. 267-269.

wzorzec naśladowcy Chrystusa pozostała przy połączeniu szlacheckiego urodzenia i świętości (nawet im je implikowała)<sup>208</sup>. Pierwszym świętym nieszlacheckiego pochodzenia był Homobonus (zm. 1197 roku), kupiec z Kremony, kanonizowany w 1199 roku<sup>209</sup>, jednakże dopiero w XIII wieku pochodzenie społeczne kandydata do świętości przestało pełnić rolę determinującą<sup>210</sup>.

Przedstawiona powyżej ewolucja typów świętych, powiązana ze zmianami w Kościele była charakterystyczna dla obszarów, które zostały wcześniej schyzjanizowane. Na terenie Italii, Galii, Irlandii, Wysp Brytyjskich i Germanii zjawisko kultu świętych stanowiło jeden z elementów religijności, który ewoluował w zależności między innymi od zmian społecznych i religijnych na tych obszarach. Tereny Europy Środkowej zetknęły się z nim już w formie ukształtowanej w momencie przyjęcia chrześcijaństwa; dalsza ewolucja kultów przebiegała już łącznie.

## 8. Święci w Polsce – drogi przenikania kultu

Zjawisko kultu świętych pojawiło się w Polsce zapewne wraz z przyjęciem chrześcijaństwa w końcu X wieku. Do Polski, jak i do innych państw tzw. nowego chrześcijaństwa kult świętych dotarł więc już w formie zorganizowanej i rozpowszechniał się kilkoma drogami. Do takich zaliczyć należy przede wszystkim samą liturgię, która odwoływała się do wydarzeń z życia Chrystusa, czczonych w ciągu roku liturgicznego, albo do świętych, patronów poszczególnych dni w roku. Święci pojawiali się także jako opiekunowie, powstających kościołów, które nierzadko wyposażane były w relikwie swoich patronów. Również powstające na ziemiach polskich

---

<sup>208</sup> Szczegółowo o typach świętości ze względu na podział geograficzny (Europa północna i krąg śródziemnomorski) zob. A. Vauchez, *Sainthood*, s. 158.

<sup>209</sup> Zob. tamże, s. 36.

<sup>210</sup> 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.

klasztory i sprowadzane zakony były promotorami kultów szczególnie przed nich czczonych świętych. Wreszcie należy wskazać na polityczny i rodzinny-dynastyczny obieg kultu świętych czczonych w osobach członków danej dynastii. Drogi przenikania kultu świętych na ziemię polską były też jednocześnie sposobami ich rozpowszechniania na terenie państwa. Proces ten dotyczył równocześnie świętych obcych, jak i rodzimych pochodzących z ziem polskich lub z nimi związanych.

### a) Liturgia

Księgi liturgiczne, jakie prawdopodobnie dotarły na ziemię polską wraz z pierwszymi duchownymi zawierały zapewne imiona czczonych wówczas powszechnie świętych, z których większość stanowili rzymscy męczennicy oraz postacie występujące w *Ewangeliach* i *Dziejach apostołskich*. Choć najstarsze, obecnie znane kalendarze poszczególnych diecezji różnią się listami czczonych świętych, to część z nich powtarza się we wszystkich diecezjach. Nic nie wiadomo na temat znajomości biografii owych świętych, czy chociażby ich krótkiej charakterystyki. Kalendarze liturgiczne diecezji polskich zestawiał B. Włodarski w redagowanej przez siebie *Chronologii polskiej*, gdzie znalazły się także najstarsze kalendarze, które dotarły na ziemię polską<sup>211</sup>. Na przykład pochodzący z połowy XIII wieku kalendarz katedry krakowskiej ma prawie wszystkie dni w roku wypełnione przez święta kościelne lub świętych patronów (jednego lub więcej). Razem, w całym roku wymieniono 430 świąt. Jak zauważyła Z. Kozłowska-Budkowa występuje pomiędzy nimi rozróżnienie, zaznaczone kolorem tekstu. Wyróżnionych, szczególnie ważnych świąt było w kalendarzu 106, a wśród nich przede wszystkim te poświęcone Chrystusowi i Maryi, a także apostołom oraz kilku innym postaciom z *Nowego testamentu* (m.in. Janowi Chrzcicielowi i Szczepanowi). Dalej za ważne święta uznawano przede wszystkim dni poświęcone męczennikom, biskupom, Ojcom Kościoła (m.in.

---

<sup>211</sup> Zob. *Chronologia polska*, red. B. Włodarski, Warszawa 1957. Kalendarze diecezjalne, s. 134-200; najstarsze kalendarze: zawarty w kodeksie Gertrudy z 2 połowy XI wieku, sacramentarium tyńieckiego oraz kalendarz zawarty w *Missale antiquissimum*, s. 201-217.

Agnieszce, Wawrzyńcowi, Marcinowi, Mikołajowi, Augustynowi). Wśród świętych lokalnych wyróżniono Wojciecha, Stanisława, Waclawa, Floriana oraz pośrednio (tylko przez podkreślenie) Władysława, króla Węgier. Ciekawe w kontekście rozpowszechniania się kultów wydaje się porównanie najstarszego kalendarza krakowskiego z 2 połowy XI wieku, zawartego w kodeksie Gertrudy z pochodzącym z połowy XIII wieku. Obok świętych kanonizowanych w pomiędzy powstaniem obu kalendarzy, w spisie trzynastowiecznym pojawili się święci, którzy często wypierali wcześniej obecne imiona lub degradowali je w hierarchii świąt. Do świętych, którzy nie pojawili się w nowym kalendarzu należy dzień Pięciu Braci Męczenników, Gertrudy i Ludmiły, zaś do „zdegradowanych” należy zaliczyć na przykład Petronellę, biskupa Bonifacego, czy apostoła Barnabę, Gereona. Do nowych świętych, którzy pojawili się w kalendarzu należą na przykład Maria Egipcjanka, Katarzyna Aleksandryjska oraz współcześnie kanonizowani Tomasz Becket, Dominik, Franciszek, Antoni z Padwy, Prokop. W nowym kalendarzu krakowskim zdarzali się także święci podniesieni w hierarchii w stosunku do wcześniejszego zestawienia. Do takich zalicza się na przykład Maria Magdalena<sup>212</sup>. Takie porównanie pozwala zauważyć, że kult świętych – także na nowoschrystianizowanych obszarach – nie był zjawiskiem stałym, ale podlegał zmianom, które wynikały z jednej strony z ogłaszania nowych świętych, ale także z odnowienia czci dla osób wcześniej uznanych za święte.

Wydaje się, że rozwojowi kultowi świętych sprzyjała również praktyka prowadzenia zapisek nekrologicznych, zawierających danych o zmarłych w danym dniu osobach. Powiązanie śmierci osoby ważnej dla danego środowiska, często członka rodu, z patronem danego dnia zapewne wytwarzało szczególną łączność. Nieprzypadkowo też zapewne kalendarze były często łączone z nekrologami, co zapewne miało w pierwszym rzędzie cele praktyczne, ale wprowadzało też związek między dniem śmierci wymienionej w nekrologu osoby, a dniem poświęconym świętemu. Na

---

<sup>212</sup> Zob. Z. Kozłowska-Budkowa, *Wstęp, do Najstarsze roczniki krakowskie i kalendarz*, w: MPH, s. n. ,t. V, Warszawa 1978, s. XXIII-XXVI. *Kalendarz*, tamże, s. 107-195.

przykład w omawianym wyżej kalendarzu krakowskim prowadzono także zapiski nekrologiczne kapituły krakowskiej, przy czym przepisano część zapisek ze starszego kalendarza-nekrologu zachowując tym samym pamięć o wcześniejszych postaciach.

Do liturgicznego rozpowszechniania kultu świętych przyczyniały się również kazania. Wprawdzie z ziem polskich nie zachowały się żadne sprzed schyłku XIII wieku, jednakże można przypuszczać, że praktyka włączania wątków z legend o świętych była i wcześniej obecna. B. Kürbis przypuszcza, że znajomość wątków z historii świętych była jednym z elementów edukacji duchownych, stąd zapewne obecność w skarbcu katedry krakowskiej dzieła Grzegorza Wielkiego<sup>213</sup>. Kazanie stało się podstawowym narzędziem pracy duszpasterskiej prowadzonej przez mendykantów. Nieprzypadkowo też przedstawiciele tych zakonów byli autorami tzw. legend skróconych, które ogłaszano w zbiorach obejmujących świętych czczonych danego dnia roku. Do najpopularniejszych należała wymieniana wielokrotnie *Złota Legenda* Jakuba de Voragine, która dotarła do Polski pod koniec XIII wieku.

### **b) Wezwania kościołów i translacje relikwii**

Inną formą przenikania zjawiska kultu świętych i jego rozprzestrzeniania się były patrocinia kościołów. Wezwania najstarszych kościołów w Polsce wskazują na popularność podstawowego kanonu świętych postaci chrześcijaństwa<sup>214</sup>. Siedziba biskupstwa misyjnego

---

<sup>213</sup> Zob. B. Kürbis, *O życiu religijnym w Polsce X-XII wieku*, w: tejsze, *Na progach historii. Prace wybrane*, Poznań 1994, s. 382.

<sup>214</sup> W literaturze przedmiotu opracowano kultu tylko kilku obcych świętych, czczonych w Polsce średniowiecznej. Zob. K. Dobrowolski, *Kult św. Floriana w Polsce do połowy XVI w.*, Warszawa 1923; J. Kłoczowski, *Kult św. Michała Archanioła w Polsce średniowiecznej*, Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 14:4(1971), s. 19-27; T. Dunin-Wąsowicz, *Saint Gilles a Polska we wczesnym średniowieczu*, *Archeologia Polski*, 16(1971), s. 651-664, szczególnie s. 659-664; G. Karolewicz, *Kult św. Marcina w Polsce do schyłku XVI w.*, *Studia Theologica Varsaviensia*, 8:1(1970), s. 421-446; A. Rojewski, *Zarys kultu liturgicznego św. Zygmunta w Polsce w okresie przedtrydenckim*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 14:4(1967), s. 113-122; J. Swastek, *Przedtrydencki kult św. Jerzego Kapadockiego w diecezji krakowskiej w świetle wezwań kościołów*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 14:4(1967), s. 7-26; T. Łaś, *Przedtrydencki kult św. Klemensa Rzymskiego w diecezji krakowskiej w świetle wezwań kościołów*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 14:4(1967), s. 39-52; O św. Udalryku, Lambercie i Waławie zob. T. Dunin-Wąsowicz, *Kulty*

otrzymała apostołskie wezwanie św. Piotra, kościółki grodowe i pierwsze kościoły parafialne wezwania św. Jerzego, Mikołaja, Jana Chrzciciela, Marcina, Andrzeja, Idziego, Maurycego, czy Najświętszej Maryi Panny. Katedra krakowska, będąca kiedyś kościołem biskupstwa praskiego była pod wezwaniem czeskiego świętego, księcia Waclawa, a kościół gnieźnieński, zapewne od początku swojego istnienia nosił wezwanie św. Wojciecha. Jak wskazał Paweł Szczaniecki trudno wskazać na jakieś ogólniejsze tendencje przy analizowaniu tego zagadnienia, gdyż na terenie Polski wezwania kościołów nie odbiegały od przyjmowanych gdzie indziej, zaś nieliczni rodzimi święci nie reprezentowali konkretnego kręgu odbiorców. Z wezwaniami kościołów wiąże się jednakże inny element, który wpływał zapewne na rozpowszechnianie kultów, a mianowicie uroczystość dedykacji i obchodzone wtedy święto połączone często z pielgrzymkami i odpustami. Święto takie dawało możliwość do propagowania kultu świętego poprzez przypomnienie jego legendy i zasług dla Kościoła<sup>215</sup>.

Świątynie pod wezwaniem konkretnego świętego były tym elementem kultu, który obok liturgii oraz sławy relikwii wpływał w największym stopniu na jego rozprzestrzenianie i rozpowszechnianie wśród wiernych. Szczególnie w krajach nowoschrystianizowanych taki element propagandowy silnie oddziaływał. Zapewne nie wszystkie nowopowstające kościoły posiadały relikwie świętych patronów, ale samo wezwanie już przyczyniało się do rozszerzania ich kultu. Wprawdzie postanowienia soboru w Nicei z 787 roku nakazywały posiadanie relikwii ołtarzowych<sup>216</sup>, jednakże trudno przypuszczać, aby każdy nowozakładany kościółek grodowy takowe posiadał. Pierwszą potwierdzoną źródłowo translacją relikwii do Polski było przywiezienie przez cesarza Ottona III kopii tzw.

---

*świętych w Polsce w X w., Polska w świecie. Szkice z dziejów kultury polskiej*, Warszawa 1972, s. 62-76.

<sup>215</sup> Zob. P. Szczaniecki, *Sacramentum dedicationis. Obrzęd poświęcenia kościoła i jego znaczenie w dziedzinie religijnej, obyczajowej i kulturalnej na podstawie źródeł polskich z XII wieku*, *Studia Kościelno-Historyczne*, 3(1979), s. 113-123. Niektóre wezwania kościołów dla początku XVI wieku zestawiał J. Kłoczowski, *Kult św. Michała*, s. 23, przyp. 18. Wymienia tam m.in. wezwania Mikołaja (59), Katarzyny (38), Marcina (34), Jakuba (28), Piotra (27), Marii Magdaleny (24).

<sup>216</sup> S. Wilson, *Introduction*, s. 4.

włóczy św. Maurycego na zjazd gnieźnieński w 1000 roku, co spowodowało rozpowszechnienie się kultu tego świętego na ziemiach polskie<sup>217</sup>. Następne translacje poświadczane źródłowo oraz próby zaszczepienia na tej podstawie kultu świętych pochodzą z drugiej połowy XII wieku, kiedy to najprawdopodobniej sprowadzono fragmenty szczątków św. Henryka II, cesarza oraz św. Zygmunta, króla Burgundów. Ich relikwie przywiózł ze swojej podróży do Akwizgranu na uroczystość kanonizacji Karola Wielkiego w 1165 roku biskup płocki Werner, jednakże kultury te nie przyjęły się na ziemiach polskich przed połową XIV wiekiem<sup>218</sup>. Inaczej było w wypadku translacji relikwii św. Floriana męczennika w 1184 roku. W tym wypadku można obserwować szeroką i dobrze zorganizowaną akcję, której promotorami byli książę Kazimierz Sprawiedliwy i biskup krakowski Gedko. Pozyskanie relikwii z Modeny, ich sprowadzenie, a następnie rozpowszechnienie na ich podstawie kultu św. Floriana w Polsce zakończyło się sukcesem, co można przypisać zgodnej współpracy kapituły i dworu. Bez wątplenia wpływ miała także neutralna politycznie wymowa kultu św. Floriana i jej czysto religijne wątki oraz powstały wkrótce po całym wydarzeniu tekst, którego świadectwem jest powstała dużo później *Translatio sancti Floriani*<sup>219</sup>. Nie można wykluczyć, że jakieś relikwie trafiły do Polski innymi drogami, jednakże przykład relikwii św. Floriana pokazuje, w jaki sposób taki fakt mógł wpłynąć na popularność kultu świętego w Polsce.

W kontekście rodzimych świętych wspomnieć należy przede wszystkim o translacji ciała św. Stanisława ze Skalki do katedry krakowskiej „w 10 lat po śmierci biskupa”. Wydaje się, że jest to jedna z pierwszych informacji o istnieniu kultu tego świętego w Krakowie, a święto *translatio*

---

<sup>217</sup> Anonim tzw. Gall, *Kronika polska*, tł. R. Grodecki, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1989, ks. I, rozdz. 6, s. 21.

<sup>218</sup> O kontekście ideologicznym translacji relikwii tych dwóch świętych zob. Cz. Deptuła, *Niektóre aspekty*, s. 63-75.

<sup>219</sup> O translacji relikwii św. Floriana, współpracy księcia i biskupa oraz rozprzestrzenianiu kultu zob. ze starszej literatury K. Dobrowolski, *Dzieje kultu św. Floriana*, z nowszej zaś S. Kwiatkowski, *Powstanie i kształtowanie się*, s. 65-68 oraz ostatnio J. Dobosz, *Działalność fundacyjna Kazimierza Sprawiedliwego*, Poznań 1995, s. 37-39, 86-90.

*sanci Stanislai* było traktowane na równi z dniem jego śmierci<sup>220</sup>. Szczególnie liczne translacje można obserwować w wypadku kultu św. Wojciecha. Poczynając od sprowadzenia jego ciała z Prus, przez podział relikwii w czasie zjazdu gnieźnieńskiego, przez „przymusową translację” ciała do Pragi, wreszcie po odnalezienie głowy świętego. Szczególnie istotne wydaje się w tym kontekście święto *translatio s. Adalberti* obchodzone 20 października na pamiątkę sprowadzenia relikwii do Gniezna<sup>221</sup>.

Obok tych znanych, zapisanych w źródłach informacjach o translacjach odbywały się zapewne i mniej oficjalne. Świadczą o tym choćby zapiski o istnieniu relikwii, czy relikwiarzy konkretnych świętych bez informacji skąd i kto je sprowadził. Na przykład w inwentarzu skarbcu katedry krakowskiej z 1110 roku znajduje się zapiska, która obok szat i sprzętów liturgicznych oraz ksiąg wymienia także *scriniola IIII argento tecta cum reliquiis unum corneum et unum ligneum*<sup>222</sup>. Niestety relikwiarze te są bezimienne, spisane zapewne jako cenne przedmioty znajdujące się w skarbcu. Z kolei Jan Długosz w *Liber beneficiorum* wymienił, że skarbcu katedry znajdują się między innymi relikwie Witalisa, Krzysztofa, Tomasza Becketa oraz wiele innych<sup>223</sup>. Z. Kozłowska-Budkowa przypuszczała, że właśnie z tego powodu dni poświęcone tym świętym zostały wyróżnione jako ważne<sup>224</sup>.

---

<sup>220</sup> O translacji relikwii biskupa krakowskiego i początku jego kultu zob. G. Labuda, *Święty Stanisław. Biskup krakowski, patron Polski. Śladami zabójstwa – męczeństwa – kanonizacji*, Poznań 2000, s. 134-138, gdzie literatura.

<sup>221</sup> W sprawie translacji ciała Wojciecha z Prus do Gniezna toczy się dyskusja na temat roli Trzemeszna. Zob. H. Likowski, *Geneza święta 'translatio s. Adalberti' w Kościele polskim. Rozwiązanie sprawy o relikwie św. Wojciecha*, w: *Święty Wojciech w polskiej tradycji historiograficznej*, wybór G. Labuda, Warszawa 1997, s. 131-151; G. Labuda, *Święty Wojciech, biskup-męczennik, patron Polski, Czech i Węgier*, Wrocław 2000, s. 282-284. O innych translacjach i rozprzestrzenianiu się kultu świętego zob. tamże, s. 258-274.

<sup>222</sup> M. Plezia, *Księgozbiór katedry krakowskiej wedle inwentarza z r. 1110*, *Silva Rerum. Series Nova*, Kraków 1981, s. 19.

<sup>223</sup> Jan Długosz, *Liber beneficiorum dioecesis cracoviensis*, w: tenże, *Opera omnia*, t. 7, wyd. A. Przędziecki, Kraków 1863, s. 3-4. Obok nich J. Długosz wymienia: gwóźdź Krzyża Św., palec św. Filipa, szczękę Jana Chrzyciciela, ramię św. Bartłomieja, fragment czaszki św. Wawrzyńca, ząb św. Pawła, ramię św. Stefana, ramię św. Brykcyjusza, głowy Maurycego, Korduli oraz kości wielu innych świętych.

<sup>224</sup> Zob. Z. Kozłowska-Budkowa, *Wstęp*, s. XXVI.

### c) W kręgu katedralnym

Również środowiska związane z kapitułami katedralnymi były aktywnymi promotorami kultów świętych. Najbardziej wyraziste przykłady pochodzą z kapituły krakowskiej, której środowisko było propagatorem kultu dawnego biskupa Krakowa, Stanisława, zamordowanego z rozkazu Bolesława Śmiałego w 1079 roku<sup>225</sup>. Podobna aktywność obserwowana jest w wypadku kapituły płockiej promującej kult biskupa Wenera, zamordowanego w 1170 roku przez Prusów. Wydaje się jednak, że promotorzy kultu biskupa płockiego działali pod wpływem impulsu, jakim była kanonizacja Stanisława i starali się wykreować kult Wenera nieprzystający do funkcjonujących w drugiej połowie XIII wieku wzorców osobowych, co przekreśliło możliwości jego rozpowszechnienia. Z kolei hagiograficzna sylwetka Stanisława, mimo, że dotyczyła osoby żyjącej 150 lat wcześniej została wykreowana według obowiązujących w XIII wieku wzorców i, co nie mniej ważne, była rozpowszechniana w oparciu o zakony kaznodziejskie. Dodatkowym impulsem popularności kultu było jego upolitycznienie i wypromowanie go jako patrona ośrodka krakowskiego, a następnie zjednoczonego królestwa polskiego<sup>226</sup>.

### d) Obieg zakonny

Analogicznie do środowisk kapitulnych, także i zakony promowały kulty szczególnie popularnych w ich kręgu świętych. O czczonych postaciach wprowadzonych do Polski przez zakon benedyktynów trudno powiedzieć coś bliższego. Jednym z nielicznych świadectw jest wspomniany już egzemplarz *Dialogów Grzegorza*, znajdujący się w spisie księgozbioru katedry krakowskiej z 1110 roku. M. Plezia wysunął przypuszczenie, że forma pojedyncza użyta przy opisie tej księgi może wskazywać, że był to najbardziej poczytny dialog drugi, zawierający żywot Benedekta z Nursji.

---

<sup>225</sup> Zob. S. Kwiatkowski, *Kształtowanie się*, s. 68-69; Z. Sułowski, Z. Wiktorzak, *Stanisław ze Szczepanowa*, w: *Hagiografia polska*, t. 2, s. 426-433.

<sup>226</sup> Zob. S. Kwiatkowski, *Powstanie i kształtowanie się*, s. 74-79; Cz. Deptuła, *Werner*, w: *Hagiografia polska*, t. 2, s. 519-521.

Jednakże żadnych bliższych informacji na temat udziału benedyktynów w rozprzestrzenianiu kultów świętych na ziemiach polskich nie posiadamy.

Podobnie ogólne informacje posiadamy o zakonie cystersów sprowadzonym do Polski w połowie XII wieku. Jedną z przesłanek, na podstawie której można wyciągać wnioski jest rolę, którą w duchowości cysterskiej odgrywała cześć dla Najświętszej Maryi Panny. Nyła ona na przykład tradycyjnie jedną z patronek cysterskich kościołów przyklasztornych. Również poświęcone Maryi dni w roku liturgicznym były szczególnie świętowane, stąd można zakładać pewien wpływ w rozpowszechnieniu jej kultu wśród wiernych<sup>227</sup>.

Prawdziwym przełomem w udziale zakonów w promowaniu kultu świętych było pojawienie się na ziemiach polskich w początku lat trzydziestych XIII wieku zakonów mendykanckich, najpierw dominikanów, później franciszkanów. Z jednej strony promowały one kult swoich założycieli (Franciszka, Klary, Dominika), a następnie wybitnych przedstawicieli zakonu (Bonawentury, Antoniego, Tomasza z Akwinu) a z drugiej korzystały z żywotów świętych, czy później skróconych legend podczas działalności kaznodziejskiej. Krótkie fragmenty z żywotów często pojawiały się w formie *exemplów* w kazaniach franciszkanów i dominikanów, a ci ostatni, jak wspomniałem wcześniej byli autorami zbiorów skróconych legend, wśród których najpopularniejszą, także w Polsce była *Legenda aurea*<sup>228</sup>.

---

<sup>227</sup> Zob. A. M. Wyrwa, *Cystersi. Geneza, duchowość, organizacja życia w zakonie (do VI wieku) i początki fundacji na ziemiach polskich*, w: *Cystersi w Polsce. W 850-lecie fundacji opactwa jędrzejowskiego*, red. D. Olszewski, Kielce 1990, s. 18.

<sup>228</sup> Ogólnie o zakonach mendykanckich w Polsce zob. J. Kłoczowski, *Zakony na ziemiach polskich w wiekach średnich*, w: *Kościół w Polsce*, t. 1: *Średniowiecze*, Kraków 1966, s. 458-480. O sprowadzeniu franciszkanów na ziemie polskie zob. tenże, *Bracia Mniejsi w Polsce średniowiecznej*, w: *Franciszkanie w Polsce średniowiecznej*, t. 1, s. 13-33; ze starszej literatury zob. K. Kantak, *Franciszkanie polscy*, t. 1, s. 13-23. O *exemplach* zob. B. Geremek, *Exemplum i przekaz kultury*, w: *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, red. B. Geremek, Wrocław-Warszawa-kraków-Gdańsk 1978, s. 53-76; ogólnie T. Szostek, *Exemplum w polskim średniowieczu*, Warszawa 1997, szczególnie 169-172; K. Panuś, *Exemplum w historii kaznodziejstwa*, *Analecta Cracoviensia*, 29(1997), s. 299-317. O kazaniu zob. Urban B.J., *Kazanie franciszkańskie – słowo boże XIII wieku*, W Nurcie Franciszkańskim, 1(1987), s. 290-311. O *Złotej legendzie* na gruncie polskim zob. Plezia M., *Wstęp*, w: Jakub de Voragine, *Złota legenda. Wybór*, tł. J. Pleziowa, Warszawa: Pax, 1983, s. 47-50.

Na gruncie polskim mendykanci rozszerzyli grupę czczonych świętych o grupę postaci rodzimego pochodzenia. Obok świętych księżnych wymienić tutaj należy przede wszystkim Jacka Odrowąza, Cesława i Bronisławę.

#### **e) Obieg państwowy, kultury dynastyczne**

Przejmowanie przez państwo kultów świętych jest praktyką znaną już z wczesnego średniowiecza, na przykład z terenu Francji<sup>229</sup>. Polityczna rola kultu świętych jest wyraźnie widoczna w odniesieniu do omówionego wcześniej kultu świętych władców. Uświęcenie rządzących stanowiło, według Jana Baszkiewicza wzmocnienie idei władzy królewskiej, jako pochodzącej z woli bożej (*rex dei gratia*), ale także wspierało konkretnego władcę, a następnie dynastię, z której pochodził. Potrzeba takiego wzmocnienia widoczna jest szczególnie w momencie zachwiał na szczytach władzy, na przykład zmiany dynastii czy zabójstwa króla. Nowa władza szukała wtedy zwykle poparcia nie tylko u ziemskich stronników, ale także u świętych. Z kolei w wypadku obszarów tzw. nowego chrześcijaństwa, czyli Europy środkowej i wschodniej, uświęcenie tego, kto przyjął chrzest ułatwiało wprowadzenie nowej religii wśród poddanych, którzy widzieli w takim władcy przede wszystkim osobę posiadającą moc magiczną<sup>230</sup>. Patronami państw w Europie nowego chrześcijaństwa byli z reguły władcy, którzy wstawili się wprowadzeniem chrześcijaństwa lub też byli organizatorami państwa albo Kościoła. Tak było w wypadku św. Wacława w Czechach, św. Stefana na Węgrzech, czy św. Olafa w Norwegii.

W kontekście popularności świętych władców, którą można obserwować w Europie środkowej i wschodniej około roku 1000, zdziwienie historyków budził brak takiego świętego w dynastii Piastowskiej. Poszukując przyczyn takiego stanu rzeczy Krarol Górski wskazał na niechęć, jaką koła kościelne okazywały dynastii, co między innymi miało się wyrażać

---

<sup>229</sup> O uznaniu Marcina patronem Francji zob. M. Starowieyski, *Wstęp*, w: Sulpicjusz Sewer, *Pisma o świętym Marcynie z Tours*, s. 36-37.

<sup>230</sup> Zob. J. Baszkiewicz, *Mysł polityczna*, s. 98.

brakiem starań o kanonizację władcy<sup>231</sup>. Podobnie wypowiedziała się T. Dunin-Wąsowicz, która dodatkowo wskazała, że Kościół nie chciał zbyt wzmocnić dynastii przez kanonizację jej przedstawiciela. Jednakże w dalszych rozważaniach wskazała także na politykę Piastów, którzy spośród swoich członków nie kreowali postaci, która mogłaby stanowić przedmiot czci<sup>232</sup>. Podobnie argumentował J. Baszkiewicz, który stwierdził, że w oficjalnych pismach dworskich, a takim była na przykład *Kronika Anonima*, zwanego Gallem trudno doszukać się tematyki religijnej, związanej z władcą, co miałyby świadczyć o braku zainteresowania kanonizacją ze strony dworu<sup>233</sup>. Warto jednakże wskazać na fakt, że państwa Europy środkowej i wschodniej kanonizując swoich władców, uświęcając dynastię przede wszystkim poszukiwały patronów dla własnych metropolii kościelnych, którzy byliby związani z państwem. Tak było w wypadku św. Wacława i św. Stefana, którzy stali się opiekunami zarówno państwa, jak i Kościoła w tym państwie. Polska Bolesława Chrobrego już taką postać posiadała, był nią św. Wojciech. Śmierć biskupa Pragi była dla księcia Polski „szczęśliwym trafem”, który ten skwapliwie wykorzystał<sup>234</sup>. Św. Wojciech, mimo że nie był związany z dynastią, miał związki z państwem polskim. Biskupstwo praskie w chwili śmierci Wojciecha obejmowało częściowo ziemie, które znajdowały się w granicach państwa Bolesława<sup>235</sup>, a dodatkowo, w czasie, kiedy młody książę miał wyznaczoną przez Mieszka I dzielnicę na południu państwa właśnie Wojciech był jego biskupem zwierzchnim na terenie Śląska, stąd zapewne mógł być traktowany za osobę związaną z państwem polskim.

Druga kwestia, która być może wpłynęła na brak inicjatywy ze strony dworu w uświęcaniu dynastii Piastowskiej był brak zagrożenia ze strony innych rodów plemiennych. W źródłach nie znajdują się informacje,

---

<sup>231</sup> Zob. K. Górski, *La naissance des Etats et le 'roi-saint'. Problème de l'idéologie féodale*, w: *L'Europe aux IXe – XIe siècles. Aux origines des États nationaux*, Warszawa 1968, s. 430-431

<sup>232</sup> Zob. T. Dunin-Wąsowicz, *Kulty świętych w Polsce*, s. 62.

<sup>233</sup> Zob. J. Baszkiewicz, *Mysł polityczna*, s. 98.

<sup>234</sup> Zob. np. Z. Mikołajko, *Żywoty świętych poprawione*, Warszawa 2000, s. 29, gdzie porównuje śmierć Wojciecha do mordu założycielskiego. Zob. też G. Labuda, *Święty Wojciech*, s. 250-257.

<sup>235</sup> Zob. G. Labuda, *Święty Wojciech*, s. 238.

wskazujące na jakąkolwiek walkę Piastów o władzę z innymi rodami, zaś przejęcie przez nich rządów po Popielidach nastąpiło przed czterema pokoleniami i dotyczyło zapewne wyłącznie terytorium gnieźnieńskiego<sup>236</sup>. Późniejsze przyłączanie poszczególnych ziem plemiennych nie znalazło prawie żadnego oddźwięku w źródłach, podczas gdy na przykład walka Przemyślidów ze Sławnikowicami o panowanie nad Czechami jest wyraźnie opisana<sup>237</sup>. Jedynym śladem jakiegoś oporu może być powstałe na Mazowszu po upadku władzy centralnej po śmierci Mieszka II państwo Masława, jednakże nie ma pewności, co do tego, kim ów Masław był; czy potomkiem dawnej arystokracji plemiennej, czy też tylko zbuntowanym cześnikiem z czasów Mieszka II.

Biorąc pod uwagę czysto utylitarny charakter kultu świętych władców wśród państw nowego chrześcijaństwa należy stwierdzić, że w Polsce nie odczuwano potrzeby kreowania takiej postaci. Po pierwsze św. Wojciech dawał się doskonale wpisać w rolę opiekuna państwa, dynastii i Kościoła, a po drugie sami Piastowie nie musieli sięgać do uświęcania członków swojego dynastii, aby wykazać wstawiennictwo Boga popierającego ród, gdyż nie mieli konkurencji wśród innych rodów, mogących rościć sobie pretensje do władzy zwierzchniej.

Kult św. Wojciecha przybrał zatem od samego początku formę kultu państwowego, związanego przede wszystkim z ośrodkiem gnieźnieńskim. Utrata relikwii biskupa Pragi w czasie najazdu Brzetysława<sup>238</sup> oraz emancypacja Krakowa od XII wieku spowodowała spadek znaczenia kultu wojciechowego, a jednocześnie potrzebę znalezienia patrona dla ośrodka na południu. Datujące się na schyłek XII wieku próby rozpropagowania kultu św. Wojciecha za pomocą obrazowej i brewiarzowej wersji legendy są

---

<sup>236</sup> Samo przejęcie władzy po Popielu nastąpiło w sposób cudowny, poprzez przeniesienie jada z dworu księcia do chaty Piasta. Podkreślenie tego faktu w *Kronice* Anonima, tzw. Galla (ks. I, rozdz. 2) było elementem zaznaczenia pogańskiego „uświęcenia” dynastii, wybrania jej przez bogów i wyniesienia ponad inne rody.

<sup>237</sup> O tym zagadnieniu zob. ostatnio Zob. G. Labuda, *Święty Wojciech*, s. 60-77, 113-116, 144-146, gdzie literatura.

<sup>238</sup> Zob. G. Labuda, *Święty Wojciech*, s. 262-270.

zapewne jedną z prób przybliżenia elitarnego dotąd kultu państwowego wiernym<sup>239</sup>.

Inny charakter ma obieg kultu wewnątrz dynastii, jaki można obserwować w XIII wieku. Badacze zajmujący się kultem świętych w Europie w tym czasie podkreślają element przenikania kultów wewnątrz rodów arystokratycznych i dynastii. Zjawisko to jest szczególnie charakterystyczne dla obszarów Europy środkowej oraz, w mniejszym stopniu, dla krajów skandynawskich, gdzie było raczej cechą późniejszych czasów. Zjawisko świętych rodów i dynastii łączy się nierozdzielnie ze wskazaną już cechą kultu świętych, łączącej szlachetne urodzenie i związane z tym przekonanie o doskonałości obdarzonych szlachetną krwią osób oraz świętości religijnej, która charakteryzuje się doskonałością duchową. O trwałości takiego przekonania świadczy chociażby fragment żywota św. Stanisława, gdzie Wincenty z Kielczy mówi, że wprawdzie nie wiemy nic o rodzinie świętego biskupa, ale można przypuszczać, że tak rodzicami tak sławnego męża mogli być tylko ludzie o szlachetnym rodowodzie<sup>240</sup>. Na gruncie polskim cecha ta szczególnie silnie widoczna jest w wypadku kultu świętych książęcych. Będę o tym szerzej pisał w dalszej części, w tej chwili wystarczy wspomnieć, że żywoty świętych władczyń polskich XIII wieku skrzętnie wyliczają książęce i królewskie genealogie, mające świadczyć o predestynacji do świętości, a z drugiej strony wymieniają świętych członków rodu i dynastii. W ich wypadku jednakże nie obserwuje się zjawiska „upaństwowienia” kultów, stanowi to raczej sposób na wskazywanie uświęcenia danej linii piastowskiej, czy też rodu, do którego należą.

---

<sup>239</sup> Zob. tamże, s. 274-281.

<sup>240</sup> Zob. *Vita s. Stanislai episcopi Cracoviensi (Vita minor)*, wyd. W. Kętrzyński, w: MPH, t. 4, rozdz. 1, s. 254. Podobnie *Vita sancti Stanislai Cracoviensis episcopi (Vita maior)*, wyd. W. Kętrzyński, w: MPH, t. 4, rozdz. 4, s. 366-367.

## 9. Rodzimi święci i ich kult

Szczególne miejsce w początkowym okresie istnienia państwa i Kościoła polskiego przypisuje się kultowi świętego Wojciecha. Biskup Pragi, który zginął męczeńską śmiercią w czasie misji chrystianizacyjnej do Prus stał się pierwszym rodzimym świętym, mimo że nie był ściśle związany z Polską. W literaturze podkreśla się trudne do przecenienia korzyści jakie śmierć świętego przyniosła dla kształtowania się odrębności politycznej i kościelnej państwa polskiego są wynikiem działań, jakie podjął Bolesław Chrobry. Najpierw wykupił ciało Wojciecha z rąk Prusów, a następnie z jego inicjatywy podjęto szeroką akcję zmierzającą do uznania biskupa praskiego świętym oraz zbudowania w oparciu o jego kult i relikwie samodzielnej organizacji kościelnej. Powodzenie tej akcji było możliwe, gdyż zaangażowała się w nią z jednej strony władza świecka, w osobie księcia Polski, a z drugiej strony duchowni, w osobach brata przyszłego świętego Radzima-Gaudentego i mnichów z klasztoru na Awentynie. O szybkim doprowadzeniu do uznania Wojciecha świętym, a następnie ustanowienia pod jego patronatem metropolii w Gnieźnie zapewne przesądził też fakt, że Wojciech był postacią znaną w ówczesnej Europie – był arystokratą z jednego z czeskich rodów, osobiście znał zarówno papieża, jak i cesarza. Jednakże kanonizacja, ustanowienie metropolii i innych biskupstw w Polsce była faktem w dużej mierze z dziedziny polityki. Niewiele wskazuje na to, że postać świętego Wojciecha cieszyła się szczególną popularnością wśród wiernych. Dopiero na przełomie wieków XII i XIII, kiedy legenda świętego Wojciecha została rozpropagowana w formie obrazowej na drzwiach gnieźnieńskich i w postaci brewiarzowej (*Tempore illo*) można mówić o próbie rozpowszechnienia wśród wiernych postaci świętego. Ten sam cel przyświecał też zapewne zarządzeniu arcybiskupa gnieźnieńskiego z połowy XIII wieku nakazującemu, aby wszystkie kościoły diecezji posiadające wezwanie św. Wojciecha posiadały jego legendę.

Postać świętego Wojciecha we wczesnych żywotach jest przedstawiona dość wszechstronnie, jednakże kluczową rolę w uznaniu świętości biskupa Pragi odgrywała jego męczeńska śmierć i to ona stała się powodem sławy Wojciecha. Mimo więc tego, że żywoty opisują działalność Wojciecha, jako biskupa oraz jego powołanie do życia mniszego wątki te zostały dopełnione przez zamordowanie biskupa podczas wyprawy apostolskiej. Był on typowym przykładem męczennika, który oddał życie za wiarę i jako taki stał się przedmiotem kultu.

W tym samym nurcie działań apostolskich mieści się też założenie przez Bolesława Chrobrego klasztoru dla eremitów z Pereum we Włoszech, w które zaangażowany był też cesarz Otton III. Początkowo do Polski przybyło dwóch mnichów, Benedykt i Jan, a następnie trzeci, oraz dwaj uczniowie, zapewne Polacy, Izaak i Mateusz oraz jeden sługa Krystyn<sup>241</sup>. Powstały klasztor cieszył się opieką i hojnością Bolesława Chrobrego i to zapewne ściągnęło na niego uwagę rabusiów, którzy w 1003 roku napadli na klasztor i go ograbili, zabijając przy tym eremitów. Do dnia dzisiejszego toczy się dyskusja na temat miejsca, w którym powstał erem. Brane są pod uwagę Międzyrzecz i Kazimierz Biskupi, jednakże żadna z tych lokalizacji nie jest dostatecznie udokumentowana w źródłach. Po zabójstwie eremitów pochowano w miejscowym kościele, Krystyna jako sługę poza nim, jednakże z czasem i jego zwłoki stały się przedmiotem kultu. Jako męczennicy zakonnicy zostali zaliczeni w poczet świętych, oraz przeniesieni do jednego z kościołów gnieźnieńskich (być może do katedry). Ich kult był bardzo żywy do momentu wywiezienia relikwii do Pragi przez Brzetysława w 1038 roku, kiedy zanikł. Odrodził się ponownie w pod koniec XIV wieku. Postaci pięciu braci męczenników obok Wojciecha zalicza się do męczenników założycielskich Kościoła polskiego, jednakże ich sława i znaczenie było zdecydowanie mniejsze<sup>242</sup>.

---

<sup>241</sup> Zob. D. Zydorek, *Dzieje życia i męczeństwa pięciu braci męczenników*, w: *Pięciu braci męczenników. Z dziejów religijności Polski XI wieku*, red. D. Zydorek, Gorzów Wielkopolski 1997, s. 62-63.

<sup>242</sup> Zob. tamże, s. 65-68 oraz J. Mitkowski, *Pięciu braci męczenników*, w: *Hagiografia polska*, t. 2, s. 234-247, gdzie na s. 247-250 bibliografia zebrana przez R. Gustawa.

Również do męczeństwa odwołuje się kult świętego Stanisława, biskupa krakowskiego. Postać tego świętego zawiera jednakże szereg innych wątków, które stały się podstawą popularności Stanisława. Szczególne miejsce zajmuje w nich dbałość o wiernych, których bronił przed nadużyciami władzy świeckiej. To właśnie jego opiekuńcza postawa stała się podstawą popularności postaci świętego Stanisława. Stanisław jest więc typowym świętym biskupem, który dba o oddanych pod jego opiekę wiernych.

Postać Stanisława<sup>243</sup>, biskupa zamordowanego na rozkaz Bolesława Śmiałego w 1079 roku, stała na pograniczu między kultami państwowymi, których najlepszym przykładem jest męczennik św. Wojciech, a nowymi, promowanymi przez zakony mendykanckie. S. Kwiatkowski badając narodziny kultu Stanisława wskazał, że postać biskupa nie znajdowała zainteresowania dopóki był on przedstawiany, podobnie jak św. Wojciech, jako męczennik. Dopiero pojawienie się w jego legendzie odmiennych wątków, które można określa jako typ świętego wyznawcy spowodowało rozszerzenie się jego kultu<sup>244</sup>. Przełom ten związany był z wprowadzeniem do Polski nowych wzorców hagiograficznych przyniesionych przez zakony mendykanckie. Żywoty św. Stanisława napisane przed dominikanina, Wincentego z Kielczy, odniosły sukces i stały się podstawą do rozwoju jego kultu. Przedstawiały one postać Stanisława jako dzierżącego funkcję kościelną, którą wypełnia z myślą o dobru swoich podopiecznych. Ta naczelną zasadą stała się według autora żywota podstawą konfliktu z władzą świecką, a męczeńska śmierć biskupa nie była już śmiercią za wiarę, ale w imię zgodnego z zasadami sprawowania swojej funkcji.

Kult świętego Stanisława promowany był szczególnie w środowisku kapituły krakowskiej, dla której stanowił on zapewne wzór idealnego biskupa. Sukcesu jego kultu należy upatrywać również w tym, że

---

<sup>243</sup> O św. Stanisławie zob. przede wszystkim Labuda G., *Święty Stanisław, biskup krakowski, patron Polski. Śladami zabójstwa – męczeństwa – kanonizacji*, Poznań 2000; M. Plezia, *Dookoła sprawy św. Stanisława. Studium źródłowe*, Bydgoszcz 2000.

<sup>244</sup> S. Kwiatkowski, *Powstanie i kształtowanie się*, s. 70-71.

zaangażowała się w jego promocję władza świecka. Bolesław Wstydlivy wraz ze swoją żoną Kingą aktywnie wspierali starania o kanonizację i uczestniczyli w uroczystości podniesienia jego relikwii<sup>245</sup>. O skuteczności współpracy świeckich i duchownych w promowaniu kultu niech świadczy to, że tam gdzie w akcję rozwijania kultu świętego angażowała się tylko jedna ze stron, z reguły duchowni, kult taki z czasem zamierał. Tak było w wypadku sprowadzenia relikwii św. Zygmunta i Henryka do Płocka oraz w wypadku kultu biskupa Wenera na Mazowszu. Natomiast taka współpraca władzy świeckiej i kościelnej przyniosła skutek na przykład podczas kanonizacji Jadwigi śląskiej, którą wspierali arcybiskup gnieźnieński, biskup wrocławski, ale również książęta i królowie z Przemysłem Ottokarem II, królem Czech na czele.

Trzeba jednakże podkreślić, że skuteczność promocji kultu w kurii rzymskiej nie przesądzała jeszcze o popularności danego świętego wśród wiernych. Jak zauważył S. Kwiatkowski osoby świętych przed XIII wiekiem, nawet jeżeli mowa o świętych miejscowych, jakimi byli przecież Wojciech i Stanisław, były postaciami abstrakcyjnymi. Ich żywoty niewiele mówiły o praktykach religijnych, skupiając się na zmaganiach ewangelizacyjnych, czy sporach z władzą świecką. Postaci te, choćby ze względu na swój stan kapłański, mogły stanowić wzorzec wyłącznie dla duchownych, w szczególności biskupów. Wierni, o ile znali ich postawy i działania, odbierali je jako równie abstrakcyjne, jak postaci starożytnych męczenników. Przełomem w tym obrazie było propagowanie przez zakony kaznodziejskie świętych, którzy swoją postawą religijną byli bliscy wiernym. S. Kwiatkowski zauważył, że wczesne kultury świętych w Polsce miały charakter państwowy, a podstawową ich funkcją było wspieranie celów politycznych zarówno państwa, jak i dynastii oraz Kościoła. „Dopiero w XIII w. uzyskały pewną autonomię w zakresie reprezentowanego przez siebie programu ideowego. Zarazem doszło do przemian w hierarchii niesionych przez nie

---

<sup>245</sup> Zob. B. Przybyszewski, *Błogosławiona Kunegunda a kanonizacja św. Stanisława*, Tarnowskie Studia Teologiczne, 10(1986), s. 285-287, 294-295. O uczestnictwie Kingi w podniesieniu kości świętego zob. *Vita sanctae Kyngae*, XXXV, s. 710-711.

wartości społeczno-moralnych”<sup>246</sup>. Do takich postaci należą dominikańscy święci Jacek i Czesław i Bronisława<sup>247</sup>, a także święte księżne związane z ruchem franciszkańskim, będące bohaterkami mojej pracy.

---

<sup>246</sup> S. Kwiatkowski, *Powstanie i kształtowanie się*, s. 60.

<sup>247</sup> Zob. J. Kłoczowski, *Jacek*, w: *Hagiografia polska*, t. 1, s. 432-448, gdzie, s. 448-456 bibliografia zebrana przez R. Gustawa; tenże, *Czesław*, w: tamże, s. 282-287, bibliografia, s. 287-290; B. Przybyszewski, *Bronisława*, w: tamże, s. 203-215, bibliografia, s. 215-218.

## Rozdział II

### Źródła i ich bohaterki

Analizowane w dalszej części pracy żywoty świętych księżnych należą do gatunku pisarstwa zwanego hagiografią. Już sama etymologia terminu „hagiografia” (z greki *hagios* – święty; *grafein* – pisać) oddaje doskonale przedmiot swojego zainteresowania. W podstawowym rozumieniu są to pisma zajmujące się „historią życia i dziejami kultu świętych”<sup>248</sup>. Istnieje jednakże i szersze rozumienie tego terminu, obejmujące również krytyczne opracowania dotyczące owych pism. Niekiedy ten sposób rozumienia hagiografii określa się mianem hagiografii krytycznej<sup>249</sup>. Dziedzina ta związana jest nierozdzielnie z działalnością Societas Bollandiana, powstałym w połowie XVII wieku ośrodkiem, zajmującym się krytycznym opracowaniem tekstów hagiograficznych<sup>250</sup>. W swoim podstawowym znaczeniu hagiografia rozwijała się wraz z kultem świętych, którego była produktem, ale i narzędziem. Rozwinęła się w szereg gatunków, do których zalicza się kalendarze i martyrologia, akta oficjalne

---

<sup>248</sup> A. Witkowska, *Hagiografia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, kol. 475.

<sup>249</sup> 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*, 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. hasło *Hagiographie*, w: *Lexicon des Mittelalters*, t. 4, kol. 1840-1862, gdzie omówienie pisarstwa 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. Zob. też hasła dotyczące poszczególnych żywotów, w tym św. Wojciecha i pięciu braci męczenników, s. 292-328. Zob. też H. Fros, *Pamiętając o mieszkańcach nieba*, s. 61-107, gdzie rozwój hagiografii jako gatunku literackiego został przedstawiony równoległe z ewolucją kultu świętych. Na gruncie polskim 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 bio-bibliograficzny*, red. R. Gustaw, t. 1, Poznań-Warszawa-Lublin 1971, s. 11-21.

<sup>250</sup> Zob. M. Daniluk, *Bollandyści*, kol. 766-767. Strona internetowa Towarzystwa Bollandystów <http://www.kbr.be/~socboll/>

Kościół związane z procesami kanonizacyjnymi, dokumenty specjalnie ważne przy badaniu rozwoju kultury; źródła czysto narracyjne: korespondencje, wspomnienia, autobiografie, panegiriki i wreszcie biografie: *acta, vita, passio*<sup>251</sup>. Z punktu widzenia tematu pracy istotne będą głównie żywoty (biografie), choć będę również sięgał do dokumentów kościelnych (bulla kanonizacyjna), czy innych źródeł (kroniki, dyplomy) mające związek z życiem świętych księżnych polskich XIII wieku

## 1. Hagiografia i historia

Teksty hagiograficzne, a wśród nich żywoty, nie cieszyły się zbyt wielkim poważaniem wśród historyków. Historia polityczna, ów „kręgosłup” nauki historycznej – jak określił ją J. LeGoff<sup>252</sup>, nie znajdowała 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 informacji. Ostatnie kilkadziesiąt lat ukazało jednakże ogromną przydatność tego typu tekstów do badań nad historią religijności, mentalnością religijną, a także, w ostatnich latach, do analiz relacji między płciami czy postaw wobec cielesności i seksualności.

Wprawdzie polskie badania historyczne z jednej strony nie potwierdzają tezy o nieprzydatności żywotów świętych w badaniach historycznych. Jest tak dlatego, że teksty o świętych Wojciechu i o pięciu braciach męczennikach 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 skupiona głównie na żywotach wymienionych świętych, w mniejszym stopniu na żywocie pięciu braci

---

<sup>251</sup> Zob. R. Aigrain, *L'hagiographie*, s. 107.

męczenników, zaś biografie świętych kobiet znajdowały się na marginesie zainteresowań historyków. Przede wszystkim, 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 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”<sup>253</sup>. Wydawca żywota Jadwigi śląskiej, stawiając wyraźną granicę między żywotami a źródłami historycznymi, wypowiedział opinię, którą 20 lat później powtórzył jeden z najsłynniejszych po J. Bollandzie edytorów tekstów hagiograficznych H. Delehaye, który stwierdził, że pisma hagiograficzne mogą być uznane za źródła historyczne, ale niekiedy jest to niemożliwe, gdyż istnieje szereg pism hagiograficznych, które nie mają nic wspólnego z realiami faktów historycznych. Wskazał on również na to, że teksty hagiograficzne odróżniają się od historycznych tym, że pisane były z motywacji religijnej, w celu utrwalenia i rozszerzenia kultu świętych<sup>254</sup>.

Rozróżnienie to (na teksty hagiograficzne i źródła historyczne) nie wytrzymuje dziś krytyki, gdyż z jednej strony rozszerzyło się znacznie pole obserwacji historyków, z drugiej zaś 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<sup>255</sup>” oraz koncepcję podziału źródeł na potencjalne i efektywne, można stwierdzić, że niektóre teksty

---

<sup>252</sup> Zob. J. Le Goff, *Świat średniowiecznej wyobraźni*, s. 319-333.

<sup>253</sup> A. Semkowicz, *Wstęp do: Vita sanctae Hedwigis*, w: MPH, t. 4, s. 501.

<sup>254</sup> H. Delehaye, *The Legends of the Saints*, s. 3-4.

<sup>255</sup> J. Topolski, *Metodologia historii*, wyd. 3, Warszawa 1984, s. 324.

hagiograficzne znajdowały się na pozycji źródeł potencjalnych, czekając na zainteresowanie historyków zawartymi w nich informacjami.

Z punktu widzenia rozwoju literatury hagiograficznej najstarszymi źródłami są powstające od II wieku spisy męczenników i biskupów (*depositio martyrum* i *depositio episcoporum*). Równocześnie w gminach chrześcijańskich tworzone zapiski komemoratywne, które z czasem przerodziły się w kalendarze i martyrologia<sup>256</sup>. Obok tych form, również od II wieku, powstawały tak zwane *acta martyrum* (*acta proconsularia*). Są to urzędowe protokoły z procesów chrześcijan, toczących się przed sądami rzymskimi. W III wieku, po przeróbkach przybrały one literacką formę *martyrum* i *passiones*, wśród których sztandarowym przykładem jest *Męczeństwo św. św. Perpetuy i Felicyty*<sup>257</sup>.

*Vita*, które jako gatunek literacki stanowią główne źródła niniejszej pracy, zaczęły powstawać zapewne w połowie III wieku. Za pierwszą biografię świętego uznaje się żywot św. Cypriana (z połowy III wieku) napisaną przez Poncjusza w formie zapisek rocznikarskich<sup>258</sup>. Jednak prawdziwym przełomem był dopiero żywot św. Antoniego Pustelnika, napisany około 360 roku przez św. Atanazego (około 296-373)<sup>259</sup>. Posłużył on następnie za wzór dla wielu tekstów biograficznych, opisujących życie świętych mężów na Wschodzie. Został również przetłumaczony na łacinę i w ten sposób oddziaływał także na hagiografię zachodnią. Na Zachodzie jednym z pierwszych pisarzy żywotów był św. Hieronim, spod którego pióra wyszły biografie mnichów Pawła, Malchusa i Hilariona (wszystkie w 2

---

<sup>256</sup> Najstarszymi zachowanymi spisami tego typu są *Martyrologium syriacum* (ok. 411 rok), oraz tzw. *Martyrologium Hieronymianum* (poł. V wieku) (PL 30, 435-486), mylnie przypisywane św. Hieronimowi. Zob. J. Dubois, *Martyrologium Hieronymianum*, w: *Lexicon des Mittelalters*, t. 6, kol. 360-361.

<sup>257</sup> Por. A. Witkowska, *Wprowadzenie*, w: *Nasi święci. Polski słownik hagiograficzny*, red. A. Witkowska, Poznań 1995, s. 7-9.

<sup>258</sup> Tekst zob. PL 3, 1481-198.

<sup>259</sup> Polski przekład żywota św. Antoniego w: *Św. Antoni Pustelnik Pisma*, 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.

połowie IV wieku)<sup>260</sup>. Jednakże prawdziwie zachodnią produkcję stanowił dopiero żywot św. Marcina z Tours napisany w 397 roku przez Sulpicjusza Sewera (ok. 363-420)<sup>261</sup>. Było to jedno z najbardziej popularnych dzieł, niejednokrotnie nazywane swego rodzaju bestsellerem średniowiecza<sup>262</sup>.

Autorzy tacy jak Paulin z Noli, Wenancjusz Fortunat, Grzegorz z Tours, czy Grzegorz Wielki ukształtowali kanon średniowiecznej literatury hagiograficznej. Nie tworzyli oni wyłącznie żywotów, ale także między innymi opisy męczeństwa i spisy cudów. Te ostatnie – *miracula* – stanowiły opisy cudownych wydarzeń, które zdarzyły się za wstawiennictwem świętego. Powstawały one od IV wieku na Wschodzie i od V na Zachodzie. Jednym z inicjatorów zbierania opisów cudów był św. Augustyn, które w postaci tzw. *libella* stanowią jeden z pierwszych tego typu zabytków na Zachodzie Imperium<sup>263</sup>. W późniejszym czasie opisy cudów stały się nieodłączną częścią żywotów, niekiedy wyłączanych w oddzielne spisy.

Pojawiające się od połowy III wieku biografie świętych nie były nową formą wypowiedzi literackiej. Chrześcijańscy autorzy czerpali z bogatej tradycji literackiej biografii antycznej, 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

---

<sup>260</sup> Św. Hieronim, *Żywoty mnichów Pawła, Hilariona, Malchusa*, tł. i oprac. B. Degórski, Kraków 1995.

<sup>261</sup> Tekst, Sulpicii Severii, *De vita beati Martini*, w: PL, 20, kol. 159-176.

<sup>262</sup> Zob. M. Starowieyski, *Wstęp*, w: Sulpicjusz Sewer, *Pisma o św. Marcinie z Tours. Żywot, listy, dialogi*, tłum. P. J. Nowak, wstęp, kom. i oprac. M. Starowieyski, Kraków 1995, s. 11-39. Sulpicjusz Sewer otworzył swą biografią Marcina cykl żywotów świętych biskupów, do których wypada też zaliczyć żywot św. św. Ambrożego, napisany w 422 roku przez Paulina z Noli (353-431) oraz żywot św. Augustyna, napisany w 432 roku przez Possydyusza z Kalamy. Ważnymi twórcami żywotów byli także Wenancjusz Fortunat (ok. 540-ok. 601), a przede wszystkim Grzegorz z Tours (538-594) i papież Grzegorz I Wielki. Wenancjusz napisał ważny żywot św. Radegundy (PL 72, 651-664) – uzupełniony następnie przez Baudonivię (PL, 72, 664-680) – a także nowy żywot św. Marcina. Grzegorz z Tours jest z kolei autorem innej wersji czynów św. 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 św. 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 jest z kolei autorem dzieła *Dialogi de vita et miraculis patrum italicorum* (PL 77, 147-430), który to tekst w księdze drugiej zawiera znany żywot Benedykta z Nursji.

<sup>263</sup> Zob. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 3, s. 38.

przekształcony w świętego męża-ascetę<sup>264</sup>. Na antyczne korzenie chrześcijańskich żywotów świętych wskazał między innymi Włodzimierz Jurow, który schemat *vita* odnalazł w zaleceniach podanych przez Prisciana dla twórców panegiryków<sup>265</sup>. 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 literacko pogłębiało jeszcze tę łączność.

Różnica między tradycyjną biografią starożytną, a żywotami świętych tkwi jak się wydaje w celach, jakie przyświecały autorom poszczególnych grup utworów. Podstawowy stanowiła chęć zachowania w pamięci portretowanej postaci, jednakże autorom *vita* przyświecał jeszcze cel dodatkowy, jakim było ukazanie wzoru do naśladowania. Początek żywota św. Antoniego pustelnika doskonale oddaje tę potrzebę. Kiedy święty Atanazy opowiada o motywach podjęcia pracy pisze: „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 pójść śladem jego postanowienia, bo życie Antoniego jest odpowiednią formą ascezy dla mnichów”<sup>266</sup>. Jednakże, jak zauważył R. Wiśniewski, portretowany bohater był zawsze wzorcem niedoścignionym, gdyż asceza, którą praktykował, czy też duchowa doskonałość, którą osiągał jako wynik działania łaski bożej nie były możliwe do ścisłego naśladowania. W potocznym rozumieniu dokładne naśladowanie działań świętego było wręcz niebezpieczne<sup>267</sup>. Podobne ostrzeżenia znajdują się w żywotach średniowiecznych, wskazujących te elementy z życia

---

<sup>264</sup> Zob. E. Wipszycka, R. Wiśniewski, *Hagiografia późnoantyczna*, w: *Vademecum historia starożytnej Grecji i Rzymu*, t. 3: *Źródłoznawstwo czasów późnego antyku*, red. E. Wipszycka, Warszawa 1999, s. 226-227.

<sup>265</sup> W. Jurow, *Praktyka pisarska i literackie tradycje żywotów świętych polskich do końca wieku XVI*, *Przegląd Humanistyczny*, 14:6(1970), s. 119-120.

<sup>266</sup> Św. Atanazy Aleksandryjski, *Żywot świętego Antoniego*, s. 55.

<sup>267</sup> Zob. E. Wipszycka, R. Wiśniewski, *Hagiografia późnoantyczna*, s. 228.

świętego, które można naśladować dosłownie i te, które mogą przynieść szkodę<sup>268</sup>.

H. Delehaye wskazał na jeszcze jedną motywację, która przyświecała autorom żywotów świętych chrześcijańskich – była nią motywacja religijna. Twierdził on, że *vita* miały być pisane przede wszystkim na chwałę Boga, który obdarzył swoją łaską świętego. Religijna motywacja miałaby być, według tego uczonego, podstawą odróżniania hagiografii od „zwykłych” tekstów historycznych<sup>269</sup>. Tak więc, nawet jeśli żywoty świętych pod względem formy literackiej są bliskie biografiiom antycznym różni je przede wszystkim osoba bohatera oraz cele, które przyświecały powstaniu dzieła.

Przypomnienie literackiej proveniencji żywotów świętych wprowadziło do obiegu naukowego pogląd, że należy owe teksty uznać i traktować jak teksty literackie, z całym bagażem dyskusji na temat fikcji i historyczności zawartych w nich treści. F. Graus we wstępie do swojej pracy o hagiografii merowińskiej Galii napisał, że teksty hagiograficzne są przede wszystkim tekstami literackimi, a dodatkowo stanowią one literaturę propagandową, gdyż mają promować kult danego świętego<sup>270</sup>. 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 religijna z jednej strony oraz konieczność wypełnienia określonego schematu literackiego z drugiej powodowały bowiem, 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 *vita* z ich

---

<sup>268</sup> Zob. Jakub z Vitry, *Vita B. Mariae Oigniacensi*, ks. 1, rozdz. 1,12. w: AS, t. 25, Paryż 1867, s. 550 D: „Quod ergo quosdam Sanctos ex familiari consilio Spiritus Sancti fecisse legimus, admiremur potius quam imitemur”.

<sup>269</sup> Zob. H. Delehaye, *The Legends of the Saints*, s. 3-4.

<sup>270</sup> Zob. F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger*, s. 39.

problemów z tzw. 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 prześladowania: 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”<sup>271</sup>.

Wydaje się, że w tym kontekście kwestią zasadniczą jest problem wydzielenia w tekstach hagiograficznych kilku warstw. Powszechnie przyjmuje się, że struktura żywotów świętych składa się z warstwy dydaktycznej, która ma uczyć i dawać przykład 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. Jednakże należy pamiętać, że również znane fakty z życia świętego były często przedstawiane w formie toposów obecnych także w innych żywotach<sup>272</sup>. Stosunkowo najłatwiej wydzielić warstwę drugą, która jest wyraźna i czytelna na pierwszy rzut oka, o wiele trudniej oddzielić sferę toposów.

Podobnie uważa P. Geary, który twierdzi, że tekst hagiograficzny znajduje się na przecięciu trzech elementów, jakimi są gatunek literacki, cała tradycja i produkcja literacka oraz warunki historyczne, w jakich tekst powstaje. Uważa on, że pełne uwzględnienie tych elementów jest warunkiem zrozumienia tekstu hagiograficznego<sup>273</sup>. Owa trójwarstwowość tekstów hagiograficznych jest również podkreślona przez Michaela Goodicha w jego pracy o trzynastowiecznych świętych. Podział ten widzi on

---

<sup>271</sup> Cyt. za T. J. Majkowski, *Psychologia religijnej legendy w katolicyzmie*, Roczniki Filozoficzne, 5:1(1955-1957), s. 11.

<sup>272</sup> Zob. M. Plezia, *Wstęp*, w: Jakub de Voragine, *Złota legenda*, s. 8-9. A. Guriewicz uważa, że powtarzalność motywów, klisz hagiograficznych była czynnikiem sprzyjającym percepcję treści przez wiernych, a paradoksalnie świadczyła też o „prawdziwości” opowieści (tenże, *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, tł. Z. Dobrzyński, Warszawa 1987, s. 94-95).

<sup>273</sup> Zob. P. Geary, *Saints, Scholars, and Society*, s.16

jednakże nieco odmiennie, a mianowicie twierdzi, że w źródłach hagiograficznych można wyróżnić warstwę aktywności świętego, warstwę opisu owej aktywności w postaci relacji świadków działań jego cudów oraz warstwę tradycji hagiograficznej, w postaci stylizacji i 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 płaszczyzny<sup>274</sup>.

Wydaje się jednak, że ściśle wydzielenie wymienionych warstw jest w końcowym rezultacie zabiegiem nie przynoszącym nowych treści, a raczej zacierającym podstawowe znaczenie tekstu hagiograficznego. Za o wiele bardziej konstruktywne uważa się zaproponowane przez J. Heffernana traktowanie żywotów jako narracyjnych całości, w których najważniejszym analizowanym elementem jest tekst i to, co ze sobą niesie, a nie wydzielenie „prawdziwych” 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 powstania<sup>275</sup>.

Zrozumienie i docenienie literatury hagiograficznej, a w przypadku niniejszej pracy żywotów świętych 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 na innych obszarach. Te ostatnie bowiem w kontekście rozważań na temat 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”<sup>276</sup>, można stwierdzić, że istotne jest nie

---

<sup>274</sup> Zob. M. Goodich, *Vita perfecta*, s. 5.

<sup>275</sup> T. J. Heffernan, *Sacred Biography*, s. 16.

<sup>276</sup> 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.

prawdopodobieństwo zajścia wydarzenia, czy też historyczność przekazanych informacji, ale fakt, że dany konglomerat zdarzeń i obrazów został zebrany w danym tekście.

Analizowane przeze mnie 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.

## 2. Hagiografia w Polsce

Na gruncie polskim europejska literatura hagiograficzna była znana zapewne fragmentarycznie. W spisie ksiąg znajdujących się w katedrze krakowskiej według inwentarza z 1110 roku znajdował się między innymi *Dialogus gregorii*<sup>277</sup>. Również w bibliotece biskupa krakowskiego Iwona Odrowąża skompletowanej do 1217 roku znajdowały się dwa dzieła hagiograficzne, a mianowicie *Miraculis Karoli* i *Miracula S. Thomae*<sup>278</sup>. T. Michałowska podkreśliła, że w najstarszych zabytkach polskiej historiografii znajdują się liczne wątki, świadczące o znajomości europejskiej literatury hagiograficznej<sup>279</sup>. O dobrej znajomości tego gatunku literackiego można jednakże dopiero mówić w XIII wieku, kiedy to zakony kaznodziejskie używały *exemplów* hagiograficznych podczas szerzenia wiary. Także

---

<sup>277</sup> Zob. M. Plezia, *Księgozbiór katedry krakowskiej*, s. 20.

<sup>278</sup> Zob. Z. Budkowa, *Księgozbiór polskiego uczonego z XII/XIII wieku*, *Studia Źródłoznawcze*, 1(1957), s. 110. *Miracula Karoli* to zapewne część cudów Karola Wielkiego spisanych z okazji kanonizacji w 1166 roku, a *Miracula S. Thome*, to zapewne jedno z dzieł o św. Tomaszu Beckecie, autorstwa Benedykta z St. Peterborough, tamże s. 113-114.

<sup>279</sup> Zob. T. Michałowska, *Średniowiecze*, Warszawa 1997, s. 76.

legendariusze, a szczególnie *Złota legenda* były wtedy istotnym sposobem popularyzowania literatury hagiograficznej.

Literatura hagiograficzna dotyczących rodzimych świętych pojawiła się na ziemiach polskich wkrótce po przyjęciu chrześcijaństwa. Biskup praski Wojciech<sup>280</sup> był się pierwszą postacią, która stała inspiracją dla pisarzy. Jego wykupione, a następnie złożone w Gnieźnie przez Bolesława Chrobrego ciało uważane było za bezcenną relikwię, która wymagała odpowiedniej oprawy hagiograficznej. *Żywot pierwszy (Vita prior)*<sup>281</sup> św. Wojciecha powstał w latach 998-999, a jego autorem był Włoch, mnich z klasztoru św. Bonifacego i św. Aleksego na Awentynie, Jan Kanapariusz. Jest to klasyczny żywot i opis męczeństwa (*passio*), w którym, jak stwierdziła T. Michałowska „wartość rzetelnego źródła biograficzno-historycznego [...] przenika się z typową dla hagiografii konwencjonalnością...”<sup>282</sup>. Autorem drugiego żywota świętego (*Vita altera*)<sup>283</sup>, powstałego około 1004 roku był zasłużony dla kultury polskiej mnich Brunon z Kwerfurtu. To on zapewne napisał także zaginioną pasję św. Wojciecha, której ślady znajdują się w *Kronice* Anonima zwanego Gallem. Z tego samego czasu i pochodzi zapewne (około 1005-1006) *Żywot pięciu braci męczenników (Vita quinque fratrum martyrum)*<sup>284</sup>, opisujący życie, męczeńską śmierć i cuda pięciu braci eremitów, zamordowanych w 1003 roku. Jednakże to nie męczeństwo eremitów stało się podstawą do rozwoju hagiografii polskiej, ale właśnie kult św. Wojciecha.

---

<sup>280</sup> Z ogromnej literatury na temat św. Wojciecha i jego żywotów zob. przede wszystkim J. Karwasińska, *Studia krytyczne nad żywotami św. Wojciecha biskupa praskiego. Vita I, I: Stan badań, II: Podstawa rękopiśmienna, Studia Źródłoznawcze*, 2(1958), s. 41-79; tejsze, *Studia krytyczne...*, III: *Redakcje 'Vita I'*, tamże, 4(1959), s. 9-32; tejsze, *Studia krytyczne...*, IV: *Miejsce 'Versus de passione s. Adalberti' w szeregu żywotów*, tamże, 9(1964), s. 15-45; tejsze *Studia krytyczne...*, V: *Moguncja czy Werona miejscem inwestytury?*, tamże, 11(1966), s. 67-78; tejsze, *Studia krytyczne...*, VI: *Przekaz akwizgrański*, tamże, 18(1973), s. 38-44; a także pracę *Święty Wojciech w polskiej tradycji historiograficznej*, wybór G. Labuda, Warszawa 1997. Sumarycznie T. Michałowska, *Średniowiecze*, s. 76-94.

<sup>281</sup> *Św. Wojciecha, biskupa i męczennika, Żywot pierwszy*, wyd. J. Karwasińska, w: MPH, sn, t. IV, cz.1, Warszawa 1962.

<sup>282</sup> T. Michałowska, *Średniowiecze*, s. 78.

<sup>283</sup> *Św. Wojciecha, biskupa i męczennika, Żywot drugi napisany przez Brunona z Kwerfurtu*, wyd. J. Karwasińska, w: MPH, s. n., t. IV, cz. 3, Warszawa 1973.

<sup>284</sup> *Vita quinque fratrum martyrum*, wyd. W. Kętrzyński, w: MPH, t. 6, Lwów 1998, s. 388-428; oraz wyd. J. Karwasińska, w: MPH, s. n., t. 4, z. 3, Warszawa 1973, s. 27-84.

Przypuszcza się, że już w pierwszej połowie XI wieku<sup>285</sup> powstał pierwszy rodzimy utwór poświęcony temu świętemu. Jest to pierwowzór tzw. *Pasji z Tagernsee*, która stanowi jego skrót sporządzony zapewne w XI wieku. O wiek późniejszy (najprawdopodobniej z lat 1170-1180) jest żywot określany *Tempore illo*<sup>286</sup>.

Do następnego, XIII wieku należy kolejny cykl utworów poświęconych innemu polskiemu świętemu Stanisławowi, biskupowi krakowskiemu, zamordowanemu z wyroku Bolesława Śmiałego w 1079 roku. Jego żywoty wyszły – około 150 lat później – spod pióra dominikanina Wincentego z Kielczy, związanego z biskupami krakowskimi Iwonem Odrowążem i Prandotą. Dwa utwory poświęcone św. Stanisławowi – *Legenda s. Stanislai (Vita minor)* i *Vita s. Stanislai (Vita maior)* – powstały około połowy XIII wieku<sup>287</sup>; przypuszcza się, że jeden z nich był żywotem spisany na potrzeby kanonizacji (która miała miejsce w 1253 roku), drugi zaś powstał nieco później.

Tak przedstawia się twórczość hagiograficzna związana z Polską do połowy XIII wieku. Schyłek drugiej jego połowy i pierwsza połowa wieku następnego przyniosły szereg żywotów powstałych w kręgu zakonów mendykanckich, a mianowicie żywot św. Jacka Odrowąża<sup>288</sup> oraz szereg tekstów poświęconych świętym kobietom – żonom i córkom panujących Piastów. Te ostatnie przedstawię nieco dokładniej, gdyż są one przedmiotem niniejszej pracy.

---

<sup>285</sup> Zob. T. Michałowska, *Średniowiecze*, s. 91; G. Labuda, *Święty Wojciech*, s. 19-22.

<sup>286</sup> Zob. G. Labuda, *Święty Wojciech*, s. 31-34.

<sup>287</sup> Zob. M. Plezia, *Dookoła sprawy św. Stanisława*, s. 138-150.

<sup>288</sup> *De vita et miraculis sancti Jacchonis (Hyacinthi) ordinis fratrum praedicatorum*, wyd. L. Cwikliński, w: MPH, t. 4, Lwów 1884, s. 841-894.

### 3. Żywoty świętych księżnych

#### a) *Vita sanctae Hedwigis*<sup>289</sup>

Taki tytuł nadał wydawca Aleksander Semkowicz trzem tekstom: tzw. *Vita maior*, *Vita minor*, oraz *Tractatus genealogiae sancta Hedwigis*. W średniowiecznych kodeksach za traktatem genealogicznym znajdowała się jeszcze bulla kanonizacyjna św. Jadwigi.

*Vita maior*, jest najbardziej obszernym tekstem hagiograficznym powstałym na terenie Polski do końca XIV wieku<sup>290</sup>. *Vita minor* jest, jak się wydaje, jego streszczeniem, zaś traktat genealogiczny dodatkiem, opisującym pochodzenie świętej po kądzieli, oraz jej potomstwo aż do Władysława, syna Henryka V Brzuchatego, urodzonego w 1296 roku. Przyjmuje się, że wszystkie trzy teksty wyszły z pod pióra jednego autora, który ukończył je w 1300 roku, na co wskazuje tekst w zakończeniu *Explicit legenda maior et minor de sancta Hedwigi anno domini millesimo CCC consummata*<sup>291</sup>, oraz fakt, że w genealogii nie ma wymienionych żadnych faktów z XIV wieku<sup>292</sup>. Bardziej dyskusyjne jest określenie czasu rozpoczęcia pracy nad tekstem. A. Semkowicz wysunął przypuszczenie, że należy je datować na okres tuż po kanonizacji (1267 rok), gdyż z zakończenia obydwu żywotów wynika, że autor chciał odwdziżyć się świętej Jadwidze za doznane dobrodziejstwa<sup>293</sup>, stąd wydawca uważał, że nie mógł on czekać zbyt długo po kanonizacji<sup>294</sup>. Z kolei Józef Pater podał, bez bliższej argumentacji, że rozpoczęcie pisania należy datować na ostatnie 20 lat XIII wieku, choć dodał, że mogło to nastąpić dopiero po 1296 roku<sup>295</sup>. Wydaje się jednak mało prawdopodobne, aby tak obszerny tekst mógł powstać w ciągu czterech lat (został ukończony w 1300 roku), a poza tym datę 1296 rok należy

---

<sup>289</sup> *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).

<sup>290</sup> Zob. wyliczenia A. Witkowskiej w: *Vita sanctae Kyngae ducissae cracoviensis*, przyp. 57.

<sup>291</sup> MPH, t. 4, s. 641.

<sup>292</sup> Zob. A. Semkowicz, *Wstęp*, do: *Vita sanctae Hedwigis*, s. 503.

<sup>293</sup> „Pro perceptis beneficiis gracıarum actionis untiq̄ue debitorem”, MPH, t. 4, s. 641.

<sup>294</sup> A. Semkowicz, *Wstęp*, do: *Vita sanctae Hedwigis*, s. 503.

<sup>295</sup> J. Pater, *Wartości historyczne*, s. 184.

łączyć raczej z samym *Traktatem genealogicznym*, a nie z *Żywotami*. Te, jak wynika z tekstu, zostały ukończone w 1300 roku, a *Traktat* jest umieszczony za tekstami *Żywotów*. Wydaje się, że poprzez krytyczny rozbiór samego tekstu nie uda się określić daty rozpoczęcia pracy.

Co do osoby autora tekstów o św. Jadwidze wydaje się pewne, że był nim franciszkanin z konwentu przy kościele św. Jakuba we Wrocławiu. Takie przypuszczenie wyraził już A. Semkowicz<sup>296</sup> i zostało ono przyjęta bez zastrzeżeń w nauce polskiej. Dyskusja nad identyfikacją autora *Żywotów świętej Jadwigi* rozgrywała się głównie w środowisku badaczy niemieckich. Bardzo istotny jest w niej głos S. Clasena<sup>297</sup>, który ustalił, bez wątpliwości, że *Żywot większy św. Jadwigi* jest wzorowany na *Żywocie większym św. Franciszka* autorstwa św. Bonawentury. Na tej podstawie wnioskował on o franciszkańskiej proveniencji autora opowieści o Jadwidze. Dodatkowego argumentu dostarcza sam tekst, który w zakończeniu zawiera zdanie *ego pauper et modicus, collegio pauperum aggregatus*<sup>298</sup>, co badacze zgodnie przyjmują za potwierdzenie franciszkańskiego pochodzenia autora<sup>299</sup>. Niektórzy niemieccy badacze poszli o krok dalej poszukując konkretnej osoby dla zidentyfikowania anonimowego franciszkanina z konwentu św. Jakuba we Wrocławiu. Zwrócono uwagę na Henryka z Breny, spokrewnionego zarówno z Piastami, jak i z Wettynami (matka Jadwigi pochodziła z tego rodu), o którym bardzo szczegółowo informuje *Genealogia świętej Jadwigi*<sup>300</sup>. Tezę tę skrytykował, choć całkowicie jej nie odrzucił, Kazimierz Jasiński, który szeroko przeanalizował możliwe powiązania

---

<sup>296</sup> Zob. A. Semkowicz, *Wstęp*, do: *Vita sanctae Hedwigis*, s. 502.

<sup>297</sup> Przedstawiony w artykule S. Clasen, *Bonawentura als Erneuerer der hagiographischen Tradition. Eine Anregung zur Erforschung hochmittelalterlicher Heiligenlegende*, *Wissenschaft und Weisheit, Zeitschrift für augustinish-franziskanische Theologie und Philosophie in der Gegenwart*, 37(1974). Poglądy Clasena za K. Jasiński, *Genealogia św. Jadwigi. Studium źródłoznawcze*, w: *Mente et Litteris. O kulturze i społeczeństwie wieków średnich*, Poznań 1984, s. 197-198.

<sup>298</sup> VH, s. 641.

<sup>299</sup> Zob. A. Semkowicz, *Wstęp*, do: *Vita sanctae Hedwigis*, s. 502, który jako pierwszy postawił tezę o franciszkańskiej proveniencji autora, identyfikując termin *pauper* jako franciszkanin. Za nim poszli następni: J. Pater, *Wartości historyczne*, s. 182-183.

<sup>300</sup> 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, *Franciszek Henryk z Breny propagatorem kultu św. Jadwigi*, w: *Księga Jadwiżańska*, s. 340. Podobnie J. Pater, *Wartości historyczne*, s. 183.

Henryka z Breny z tekstem *Żywota* i stwierdził, że można go raczej uznać za informatora, głównie części genealogicznej, a w najlepszym razie inspiratora napisania fragmentu tekstu<sup>301</sup>. Kwestia konkretnej identyfikacji autora pozostaje zatem nadal otwarta, podobnie jak zagadnienie jego narodowości. A. Semkowicz na podstawie dobrej znajomości imion słowiańskich zapisanych w *Żywocie* wysunął przypuszczenie, że był on Polakiem<sup>302</sup>. K. Jasiński uważa jednak, iż bardziej prawdopodobne jest to, że był on Niemcem, gdyż w skład ówczesnego wrocławskiego konwentu franciszkanów wchodził prawie sami zakonnicy tej narodowości. Uważał on też, iż znajomość języka polskiego była zapewne powszechna wśród zakonników, stąd umiejętność poprawnego zapisu imion słowiańskich nie powinna dziwić. Zastrzegł jednak, że nie wyklucza, iż wśród franciszkanów wrocławskich na przełomie XIII i XIV wieku był jakiś Polak<sup>303</sup>. Biorąc jednakże pod uwagę proveniencję wrocławskich franciszkanów można przypuszczać, że autor mógł być też Czechem, co też tłumaczyłoby poprawny zapis imion słowiańskich.

Innym problemem, który poruszał badaczy kodeksów Jadwiżańskich była kwestia wcześniejszych żywotów świętej. Jakiś żywot musiał być sporządzony na potrzeby kanonizacji, gdyż takie były wymogi proceduralne. Istnieją informacje, mówiące o tym, że podczas mszy kanonizacyjnej czytany był jakiś żywot Jadwigi<sup>304</sup>. Franciszkański autor wspomniał wyraźnie, że czerpał z wcześniejszego tekstu autorstwa cysterskiego mnicha Engelberta<sup>305</sup>. Z kolei szesnastowieczna tradycja, przechowana w o wiek późniejszej informacji, mówi o pewnym Szymonie, który miał być autorem historii o życiu Jadwigi<sup>306</sup>. Przed powstaniem tekstu franciszkańskiego istniały więc

---

<sup>301</sup> Zob. K. Jasiński, *Genealogia św. Jadwigi. Studium źródłoznawcze*, w: *Mente et litteris o kulturze i społeczeństwie wieków średnich*, Poznań 1984, s. 198-201; tenże, *Franciszek Henryk z Breny*, s. 340-345.

<sup>302</sup> Zob. A. Semkowicz, *Wstęp*, do: *Vita sanctae Hedwigis*, s. 502.

<sup>303</sup> Zob. K. Jasiński, *Genealogia świętej Jadwigi*, s. 201.

<sup>304</sup> J. Pater, *Wartości historyczne*, s. 182 podaje jako źródło tej informacji kronikę cesarzy i papieży Marcina Polaka.

<sup>305</sup> MPH, t. 4, s. 511: „Frater Engelbertus, ordinis Cystersiensis, in sua compilatione...”.

<sup>306</sup> Zob. A. Semkowicz, *Wstęp* do: *Vita sanctae Hedwigis*, s. 502, gdzie cytat z zapisek dominikańskich: „Frater Simon soc. theolog. Magister, provincialis Polonie de vita et miraculis s.

dwie albo i trzy wersje żywota księżnej śląskiej. Przypuszcza się, że żywot czytany podczas kanonizacji mógł być tym samym, który napisał mnich Engelbert<sup>307</sup>. Konstanty Klemens Jażdżewski podaje za J. Gotschalkiem, że dzieło cystersa mogło powstać w początkach 1262 roku i to właśnie ono stanowiło część dokumentacji kanonizacyjnej. Żywot Engelberta był podobno przechowywany w klasztorze lubiąskim do czasu jego kasaty w 1810 roku a później zaginął<sup>308</sup>. Identyfikacji owego Engelberta dokonał również K. K. Jażdżewski, podając, że był on mnichem w cysterskim Lubiążu, z którym to klasztorem księżna utrzymywała bliskie kontakty. W 1283 roku został opatem w Mogile, a w 1288 roku w Byszewie; zmarł zaś w klasztorze łądzkim<sup>309</sup>. Niestety nie można z obecnie istniejącego tekstu *Żywota* odtworzyć, jak wyglądało dzieło Engelberta. Jedynymi śladami wcześniejszych biografii Jadwigi są fragmenty bulli kanonizacyjnej oraz mowy z okazji kanonizacji<sup>310</sup>. Czy były one wzorowane na tekście Engelberta, czy też wcześniejszej pracy, której autorem był być może ów tajemniczy Szymon nie sposób rozstrzygnąć. Wydaje się jednak, że teza o dwóch żywotach Jadwigi: Engelberta i anonimowym franciszkańskim jest bardziej prawdopodobna, gdyż o żywocie owego Szymona dowiadujemy się z bardzo późnej tradycji, a raczej nie zostałby pominięty w skrupulatnym wyliczeniu źródeł, z jakich korzystał franciszkański autor.

Wypada jeszcze zastanowić się nad inspiratorami, czy też raczej fundatorami powstania tekstów o św. Jadwidze. Badacze zgodnie podkreślają, że najprawdopodobniej są 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

---

Hedwigis ex processu, quem commissarium agens apostolicum pro eiusdem canonizacione formavit, conscripsit, incipit : Splendoris eterni genitor”.

<sup>307</sup> Przeciwnego zdania jest J. Pater, *Wartości historyczne*, s. 182 oraz T. Dunin-Wąsowicz, *Hedwig von Schlesien*, w: *Lexicon des Mittelalters*, t. 4, Monachium-Zurych 1989, kol. 1985-1986.

<sup>308</sup> K. K. Jażdżewski, *Ebgelberci czy Engelbert? W związku z autorem pierwszego żywota św. Jadwigi śląskiej (druga połowa XIII wieku)*, w: *Mente et litteris*, s. 191.

<sup>309</sup> Tamże, s. 192-194.

<sup>310</sup> *Bulla, quam Clemens papa quartus ad laudem lancte Hedwigis composuit*, w: *Der Hedwigs-Codex von 1353*, t. 2, s. 167-175; *Sermo Clementis pape quarti de canonizacione beate Hedwigis*, w: tamże, s. 177-181. Omówienie tych tekstów zob. J. Gotschalk, *St. Hedwig*, s. 11-13.

córek zostało klaryskami<sup>311</sup>. Prawdopodobne jest też zainteresowanie powstaniem tekstu ze strony franciszkanów wrocławskich, a przede wszystkim samego konwentu w Trzebnicy.

Co do źródeł swojej wiedzy na temat świętej Jadwigi, franciszkański autor *Żywota* wylicza je skrupulatnie w prologu. Są to: znajdujące się w klasztorze trzebnickim akta procesu kanonizacyjnego, które sporządzili legaci papiescy, również tam przechowywane niesprecyzowane bliżej wcześniejsze dokumenty. Trzecim wreszcie źródłem był wspomniany już tekst Engelberta<sup>312</sup>. Z akt procesu kanonizacyjne dochowały się do naszych czasów tylko bulla kanonizacyjna oraz mowa papieska z okazji kanonizacji<sup>313</sup>. Zapisy cudów i zeznania świadków zaginęły. Jednakże można przypuszczać, że szereg cudownych uzdrowień, które miały miejsce za sprawą świętej i znalazły swoje miejsce w *Żywocie* są przepisane z akt procesu.

*Żywot świętej Jadwigi* był jednym z bardziej popularnych tekstów na terenie średniowiecznego Śląska. Znamy kilka jego redakcji, doczekał się ilustrowanej wersji w postaci kodeksowej z 1353 roku (Kodeks Ostrowski-Kodeks lubiński)<sup>314</sup>, a także licznych przedstawień freskowych i ołtarzowych<sup>315</sup>. Tekst ten bardzo wcześnie został przetłumaczony na język niemiecki i wydany jako jedna z pierwszych ksiąg we Wrocławiu<sup>316</sup>. Poza

---

<sup>311</sup> J. Pater, *Wartości historyczne*, s. 183; K. Jasiński, *Franciszek Henryk z Breny*, s. 345; tenże, *Genealogia świętej Jadwigi*, s. 201-202. O córkach księcia Henryka V, które wstąpiły do klarysek zob. P. Gąsiorowska, *Klaryski z dynastii Piastów*, *Nasza Przeszłość*, 94(2000), s. 129.

<sup>312</sup> *Vita sanctae Hedwigis*, s. 510-511.

<sup>313</sup> Zob. przyp 309.

<sup>314</sup> Pierwszego polskiego wydaniem przerysu legendy obrazowej dokonał Stronczyński K., *Legenda obrazowa o świętej Jadwidze księżnie szląskiej według rękopisu z r. 1353 przedstawiona i z późniejszymi tejże 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*, s. 14-34.

<sup>315</sup> Najśłynniejszy jest tryptyk ołtarzowy z ok. 1400 roku, pierwotnie znajdujący się 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.

<sup>316</sup> Wydanie wrocławskie w 1504 roku.

tym pieśni, hymny i modlitwy powstałe na jego podstawie były bardzo popularne na terenie całej Polski, południowych Niemczech i części Czech<sup>317</sup>.

*Żywot większy* świętej Jadwigi składa się z prologu i 12 rozdziałów, omawiających w kolejności: dzieciństwo, małżeństwo i wstrzemięźliwość seksualną (*de conversacione eius in etate puerili et tempore matrimonii et amore castitatis et continencie*); pokorę (*de humilitate*); cierpliwość (*de paciencia*); skromny styl życia (*de austeritate et eius penitencia*); modlitwy i umiłowanie Boga (*de oracione et devocione*); miłosierdzie i umiłowanie bliźnich (*de misericordie et pietate ad proximum*). Dalej następują rozdziały wyliczające szereg cudów świętej, które wydarzyły się za życia Jadwigi (*de miraculis ... in vita sua*); omawiające jej dar proroczy (*de spiritu prophecie*); cuda, które wydarzyły się w czasie śmierci księżnej (*de transitu et de miraculis que contigerunt tempore mors eius*); oraz cuda po śmierci (*de miraculis...post mortem*). Ostatnie dwa rozdziały poświęcone są zabiegom o kanonizację i związanych z nią cudom (*de canonizacione et de miraculis*) oraz translacji relikwii i cudach z nią związanych (*de translacione et de sollempnis et miraculis*).

*Żywot mniejszy* jest, jak się wydaje, skrótem *Vita maior*, przeznaczonym do szybkiego zapoznania się z faktami z życia świętej, zorientowania się w treści *Żywota*, a także zapewne do czytania podczas liturgii poświęconej Jadwidze lub w klasztorze<sup>318</sup>. Składa się on z siedmiu rozdziałów (*De humilitate ipsius; De paciencia; De austeritate vite; De devocione; De operibus pietatis; De operibus miraculosis; De egritudine et transitu eius*), poprzedzonych nie zatytułowanym wstępem.

Trzecia część tekstów Jadwiżańskich, czyli *Tractatus sive speculum genealogie sancte Hedwigis*, jest nie podzieloną na wyraźne części całością, opisującą przodków po kądzieli oraz potomstwo świętej Jadwigi. W rękopisie część ta zaopatrzona jest w rozrysowane drzewo genealogiczne, nie wiadomo, czy tego samego autorstwa. K. Jasiński, autor *Rodowodu Piastów*

---

<sup>317</sup> 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.

<sup>318</sup> Zob. J. Dąbrowski, *Dawne dziejopisarstwo polskie (do roku 1480)*, Ossolineum 1964, s. 93.

śląskich bardzo wysoko oceniał wartość źródłową informacji zawartych w tekście<sup>319</sup>. 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 posiadać rozległą wiedza genealogiczną pomocną w powstawaniu tekstu<sup>320</sup>. Ważny dla naszych ustaleń jest fakt, że powstanie *Genealogii* należy uznać za wyraz dynastycznego kultu świętej Jadwigi wśród Piastów i Wettynów

#### b) *Vita sanctae Kyngae ducissae Cracoviensis*<sup>321</sup>

W porównaniu z *Żywotem* św. Jadwigi jest to utwór znacznie mniej rozbudowany. Również jego kompozycja nie jest tak przejrzysta jak wcześniej omawianego tekstu. Powstanie dzieła Wojciech Kętrzyński, wydawca tekstu (opublikowanego wraz z *Miracula sanctae Kyngae*) określał z dużym prawdopodobieństwem na lata pomiędzy 1317 a 1329 rokiem<sup>322</sup>. Uważał on, że *Żywot* istniał już w czasie spisywania cudów (ukończonych w 1329 roku), gdyż autor wydaje się znać ten tekst. Według W. Kętrzyńskiego autor korzystał zapewne z informacji osób, które pamiętały i dobrze znały księżnę krakowską (zmarłą w 1292 roku), gdyż podaje bardzo dokładne szczegóły z jej życia. Świadczy to według wydawcy, że czas, który upłynął od śmierci Kingi do spisania jej biografii nie mógł być zbyt długi. Autor zaczął pisać zaś po 1317 roku, gdyż w tym właśnie roku został kanonizowany Ludwik<sup>323</sup>, biskup Tuluzy (+1297), o którym autor wspomina w pierwszym rozdziale *Żywota* jako o świętym. Z kolei w rozdziale LVI został wspomniany Władysław Łokietek jako król całej Polski, co wskazywałoby na czas po 1320 roku. Wydaje się, że przekonującym argumentem, podanym przez W. Kętrzyńskiego jest ten mówiący o znajomości przez autora zbioru cudów

<sup>319</sup> Zob. K. Jasiński, *Rodowód Piastów śląskich*, t. 1, s. 16.

<sup>320</sup> O licznych koligacjach dynastycznych Henryka patrz K. Jasiński, *Franciszek Henryk z Breny*, s. 343-344.

<sup>321</sup> *Vita et miracula sanctae Kyngae ducissae cracoviensis*, wyd. W. Kętrzyński, w: MPH, t. 4, s. 662-744 (*Vita*, s. 682-731).

<sup>322</sup> W. Kętrzyński, *Wstęp*, do: *Vita et miracula sanctae Kyngae ducissae cracoviensis*, w: MPH IV, s. 677. Cuda spisano w roku 1329.

<sup>323</sup> Syn Marii, córki Stefana V, króla Węgier, brata Kingi.

istniejącego już *Żywota św. Kingi*. Fakt, że nie włączył on do spisu tych cudów, które wydarzyły się za życia księżnej jest przekonującym dowodem na to, że nie musiał tego robić, gdyż były one już spisane. Trudniej zgodzić się z argumentacją mówiącą o czasie rozpoczęcia pisania, gdyż fakt nazwania Ludwika, biskupa Tuluzy świętym nie przesądza o tym, że był on już wtedy kanonizowany. Tytułowanie osoby świętą było praktykowane w wypadku postaci uznanych powszechnie za święte, stąd można by przypuszczać, że i w wypadku Ludwika tak było. Autor *Żywota* używa takiej tytułatury w wypadku Kingi, która przecież świętą z punktu widzenia prawa kościelnego nie była. Wydaje się, że określenie Łokietka królem całej Polski jest wyraźną wskazówką, wokół której należałoby zatrzymać dalsze spekulacje. Przyjmę więc, że *Żywot świętej Kingi* powstał w latach 1320-1329, przy czym przedział ten nie daje się w tej chwili w żaden sposób zawęzić.

Źródła, z których czerpał autor *Żywota* zostały wymienione w poszczególnych częściach tekstu. Są to: kronika węgierska<sup>324</sup> i kronika krakowska, zidentyfikowana jako *vita minor* św. Stanisława. Pozostałe źródła można ustalić już wyłącznie pośrednio. Według W. Kętrzyńskiego stanowiły je zapiski komemoratywne poszczególnych kościołów, protokoły kapituł generalnych i prowincjonalnych zakonu franciszkanów<sup>325</sup>. H. Zeissberg wyszczególnił jeszcze dokument fundacyjny klasztoru starosądeckiego<sup>326</sup>.

Osoba autora tekstu jest nieznana. Zapewne był to franciszkanin, być może spowiednik, albo kapelan klarysek sądeckich, gdyż wspomina on, że pisał na prośbę zakonnic, musiał więc mieć z nimi bliski kontakt<sup>327</sup>.

*Żywot Kingi* składa się z prologu i 68 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 nie wplecione zostały rozdziały o cudach działywanych

---

<sup>324</sup> Najprawdopodobniej jest to przeróbka pierwotnej, zaginionej kroniki węgierskiej, dokonana przez magistra Ákosa około 1270 roku. Zob. R. Grzesik, *Kronika węgiersko-polska. Z dziejów polsko-węgierskich kontaktów kulturalnych w średniowieczu*, Poznań 1999, s. 54.

<sup>325</sup> O źródłach autora *Żywota* patrz W. Kętrzyński, *Wstęp*, do: *Vita et miracula sanctae Kyngae*, s. 678-680.

<sup>326</sup> Zob. H. Zeissberg, *Dziejopisarstwo polskie wieków średnich*, t. 1, Warszawa 1877, s. 126.

<sup>327</sup> W. Kętrzyński, *Wstęp*, do: *Vita et miracula sanctae Kyngae*, s. 681.

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 I, II i III zachowują ciągłość, jednakże rozdział IV wraca z powrotem do momentu narodzin Kingi. Podobnie treść rozdziału II została w zmienionej formie powtórzona w części XXVI. Różnica w opisie tych samych faktów nasuwa myśl o istnieniu dwóch wersji żywota, które zostały następnie skomponowane w jedną całość (rozwiązanie tej kwestii wykracza jednakże poza tematykę tej pracy). W Kętrzyński uważał, że część *Żywota* pochodzi od innego, późniejszego autora, którego rozróżnia na podstawie pisowni imion Kinga i Boguchwał<sup>328</sup>. Jego dopiski znajdują się we fragmentach trzech rozdziałów. Nie były one znane Janowi Długoszowi, stąd wydawca wnosił, że znalazły się one w rękopisie w jednej z późniejszych kopii<sup>329</sup>.

Poszczególne części tekstu łączą się niekiedy w pewne wątki tematyczne. I tak na przykład pierwsze osiem rozdziałów poświęconych jest głównie rodowodowi Kingi i zachowaniu dziewictwa po ślubie. Łączą się z nimi rozdziały LV-LVIII, w których zostały przytoczone dowody na zachowanie dozgonnego dziewictwa. Części XVII i XVIII poświęcone są grzechowi cudzołóstwa, XXXI i XXXII spowiednikowi Boguchwałowi, a XXIII-XXV czci dla Chrystusa, podobnie jak XLVII i XLVIII. A Witkowska w tej dość luźnej konstrukcji całości *Żywota* dopatrzyła się sensu, który miałby polegać na dydaktycznym charakterze tekstu, którego wiążącą postacią jest księżna krakowska<sup>330</sup>.

### c) *Vita sanctae Salomeae reginae Haliciensis*<sup>331</sup>

Jest to kolejny rozpatrywany przeze mnie tekst. Mimo, że jego pierwotna postać powstała zapewne stosunkowo wcześniej w porównaniu z innymi rozpatrywanymi tutaj żywotami, to jednak późniejsze redakcje

---

<sup>328</sup> Tamże, s. 680-681.

<sup>329</sup> Zob. też. M. H. Witkowska, *Vita sanctae Kyngae*, s. 53.

<sup>330</sup> Zob. tamże, s. 62-65.

<sup>331</sup> *Vita sanctae Salomeae reginae haliciensis, auctore Stanislao Franciscano*, wyd. W. Kętrzyński, w: MPH, t. 4, s. 770-796 (*Vita*, s. 776-796).

zatarły pierwotną kompozycję dzieła. W. Kętrzyński, uważał, że wydany przez niego tekst stanowi utwór jednorodny autorstwa niejakiego Stanisława, franciszkanina, który powstał w ostatnich latach XIII wieku, zapewne około 1290 roku<sup>332</sup>. Podał on, że ów Stanisław był spowiednikiem klarysek skalskich w latach 1272-73, jednakże sam *Żywot* powstał później. Ważnym faktem dla ustalenia czasu pisania tekstu była data najazdu Tatarów na Polskę – 1287 rok – kiedy to jak podaje autor *Żywota* została w Sandomierzu spalona włosiennica Salomei. Stanisław także pisze o księżnej Kindze, jako o żywej, a ta zmarła w 1292 roku. Na pewno zaś tekst ten nie powstał po 1320-1330 roku, gdyż Stanisław nie znał *Żywota św. Kingi*, który podaje kilka informacji o Salomei nie zamieszczonych w jej biografii. Ostateczna data napisania utworu, podana przez W. Kętrzyńskiego waha się około 1290 roku<sup>333</sup>.

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 tekstu<sup>334</sup>. Późniejsze badania wykazały jednakże, że w wypadku *Żywota* Salomei doskonałego wydawcę i erudyte zmyliła intuicja. Jak się wydaje, zwiodła go pozorna nieudolność autora w konstruowaniu tekstu i przekazywaniu informacji bibliograficznych.

Bolesław Ulanowski w swoich *Szkicach historycznych z wieku XIII* podważył interpretacje W. Kętrzyńskiego<sup>335</sup>, jednakże jak wykazała Brygida Kürbis jego krytyka była zbyt daleko posunięta<sup>336</sup>. Jednakże należy zwrócić podkreślić, że B. Ulanowski słusznie wskazał na dwa elementy tekstu, z których składa się *Żywot* Salomei. Jednym jest spis cudów, którego powstanie uczony datował na lata tuż po śmierci księżnej, a drugim sam żywot, który uznał za

---

<sup>332</sup> W Kętrzyński, *Wstęp*, do: *Vita sanctae Salomeae*, s. 770-776.

<sup>333</sup> Tamże s. 774.

<sup>334</sup> Tamże, s. 774-775.

<sup>335</sup> Zob. B. Ulanowski, *Szkice historyczne z wieku XIII*, *Rozprawy i Sprawozdania z Posiedzeń Wydziału Historyczno-Filozoficznego Akademii Umiejętności*, 20(1887), s. 91-104.

<sup>336</sup> B. Kürbis, *Żywot bł. Salomei*, s. 148-149.

późny, najprawdopodobniej powstały między 1309 a 1401, przychylając się jednocześnie do tej drugiej daty<sup>337</sup>. Za punktu wyjścia dalszych rozważań przyjmę ustalenia B. Kürbis, która rozważając tekst samego *Żywota* stwierdziła, 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, która właściwie nie stanowiła odrębnego tekstu, ale poprzez nowe zredagowanie zniekształciła pierwotny kształt *Żywota* i jego konstrukcję, wprowadzając znaczne skróty i opuszczenia i zapewne zmieniając także stylistykę<sup>338</sup>. Pierwsze *Vita* powstały zdaniem B. Kürbis w drugiej połowie XIII wieku, raczej bliżej czasu powstania spisu cudów niż roku 1290<sup>339</sup>. Czas powstania legendy trudno jednoznacznie ustalić, jednakże być może trafny jest pogląd B. Ulanowskiego, datujący tę redakcję na połowę XIV wieku<sup>340</sup>.

B. Kürbis zwróciła uwagę na retorykę prologu, która skłoniła ją do postawienia tezy z gruntu przeciwnej poglądom W. Kętrzyńskiego dotyczących biografów. Otóż uważa ona, że franciszkański autor pierwotnego *Żywota* był człowiekiem wykształconym, obytym z aktualnymi trendami filozoficznymi panującymi w ówczesnej Europie, a szczególnie z iluminizmem św. Bonawentury i jego augustyńską orientacją. Uważa ona, że konstrukcja pierwotnego *Żywota*, jak można sądzić z nielicznie zachowanych fragmentów była przemyślana, a język, jakim posługiwał się autor (Stanisław) wyszukany<sup>341</sup>. Także opublikowane ostatnio wyniki badań Jerzego Andrzeja Wojtczaka pozwalają stwierdzić, że zarówno autor żywota

---

<sup>337</sup> B. Ulanowski, *Szkice historyczne z wieku XIII*, s. 93, 103.

<sup>338</sup> B. Kürbis, *Żywot bł. Salomei*, s. 147, 153.

<sup>339</sup> Podobnego zdania jest G. Labuda w swej krótkiej recenzji pracy B. Włodarskiego, *Salomea królowa halicka*, zamieszczonej w *Studiach Źródłoznawczych*, 3(1958), s. 284.

<sup>340</sup> 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.

<sup>341</sup> B. Kürbis, *Żywot bł. Salomei*, s. 152-153.

Kingi, jak i Salomei byli osobami wykształconymi i zasób ich słownictwa oraz umiejętności stylistycznych był na stosunkowo wysokim poziomie<sup>342</sup>.

*Żywot* Salomei składa się z 7 rozdziałów poprzedzonych prologiem; Poszczególne rozdziały dotyczą: *De successione in regnum*; *De inceptione infirmitas eius*; *De morte ipsius*; *De miraculis nondum post sepulturam* (wymienia 5 cudów); *De litigacione pro corpore*; *De miraculis* (wymienia 37 cudów).

#### d) *Vita Annae ducissae Silesiae*<sup>343</sup>

Jest to najkrótszy z wykorzystywanych przeze mnie żywotów – posiada zaledwie 135 wierszy druku. Tekst zachował się w czternastowiecznym kodeksie, należącym pierwotnie do klarysek wrocławskich, składającym się również z dwu żywotów św. Franciszka z Asyżu, żywota św. Antoniego, żywota św. Klary, tekstu pt. *Historia de corpore Christi*, po którym bez tytułu następuje żywot Anny, po nim spisane są zapiski klarysek wrocławskich<sup>344</sup>.

Tekst został spisany w formie luźnych notatek, często niepowiązanych ze sobą zdań, mających zachować pamięć o najważniejszych z punktu widzenia religijności tego czasu zachowaniach księżnej<sup>345</sup>. Według Patrycji Magdaleny Ksyk autor żywota korzystał przy pisaniu tekstu z cysterskiej wersji *Vita* św. Jadwigi śląskiej pióra Engelberta oraz licznych pism, określonych przez badaczkę jako „dokumenty, kroniki, akta kapituł generalnych i prowincjonalnych, księgi kościelne i zapiski klasztorne”, a także „niektórych dokumentów fundacyjnych”<sup>346</sup>. Wszystkie te teksty podane są jednakże wyłącznie, jako hipotetyczne źródła służące autorowi do sporządzenia *Vita*. Jedyne pewne są wymienione w tekście *Żywota* relacje naocznych świadków, wśród których wymienione są z imienia trzy siostry:

---

<sup>342</sup> J. A. Wojtczak, *Średniowieczne życiorysy bł. Kingi i bł. Salomei*, Warszawa, 1999, s. 120-124.

<sup>343</sup> *Vita Annae ducissae Silesiae*, wyd. A. Semkowicz, w: MPH, t. 4, s. 656-661.

<sup>344</sup> Zob. A. Semkowicz, [Wstęp], do: *Vita Annae ducissae Silesiae*, w: MPH, IV, s. 656; P.M. Ksysk, *Vita Annae ducissae Silesiae*, s. 129.

<sup>345</sup> P. M. Ksyk, *Vita Annae*, s. 130-137.

<sup>346</sup> Tamże, s. 137.

Gotlindia, Krystyna i Metza oraz spowiednik księżnej brat Herbort<sup>347</sup>. Badaczka wysunęła również przypuszczenie, że autor osobiście znał księżnę i jego wspomnienia są również zawarte w relacji *Vita*<sup>348</sup>. 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 nieznane mu są inne kraje poza Śląskiem. Nie posiadał zapewne zbyt wykształcony, ale znał trendy panujące w trzynastowiecznej hagiografii.

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 powstał po 1265 roku. Wydawca A. Semkowicz datował go bez dokładniejszego uściślenia na wiek XIII. P.M. Ksyk próbuje też wskazać rok 1267, datę kanonizacji Jadwigi, o której żywot Anny opowiada jako o świętej, jednakże argument ten należy odrzucić, z podobnych powodów, jak w wypadku wspomnianego wcześniej w wypadku *Żywota* Kingi św. Ludwika, biskupa Tuluzy. O Annie autor tekstu również wypowiada się jako o świętej, mimo że nie była kanonizowana. *Terminus ad quem* P.M. Ksyk ustaliła w oparciu o informację zawartą w *Żywocie* o córkach księżnej Anny, które wstąpiły do zakonów. *Duas filias tradidit religioni, unam ordini sancte Clare cum duabus nepotibus, et aliam ordini griseorum cum una nepote*<sup>349</sup>. Autorka uważa, że ową córką, która wstąpiła do cysterek jest Agnieszka<sup>350</sup>, która wstąpiła do klasztoru w Trzebnicy w 1248 i zrezygnowała w 1278, stąd wysuwa wniosek, że żywot powstał przed 1278 roku.

Zachowane żywoty księżnych polskich z XIII wieku nie są, jak wynika z tego krótkiego przeglądu, tekstami jednorodnymi. Najbardziej obszerny i zarazem najbardziej bogaty w szczegóły jest żywot Jadwigi, z którego będą najczęściej korzystał. Żywoty Kingi i Salomei są również bardzo bogatym

---

<sup>347</sup> MPH, t. 4, s. 661: „Ista omnia, que supra scripta sunt, testatur soror Gotlindis, et soror Christiana et soror Metza”. „Ista narravit confessori suo fratri Herbordo”.

<sup>348</sup> P.M. Ksyk, *Vita Annae*, s. 138.

<sup>349</sup> MPH, t. 4, s. 659.

<sup>350</sup> O Agnieszce zob. K. Jasiński, *Rodowód Piastów śląskich*, t. 1, s. 125-129.

źródłem informacji, choć ten ostatni jest w swojej większej części spisem cudów. *Vita* księżnej Anny nie jest w ścisłym tego słowa znaczeniu żywotem. Jest jakby szkicem do jego spisania. Zawiera luźno ze sobą powiązane zdania, które podają podstawowe fakty z życia księżnej i jej zwyczaje nie podając przy tym ich motywacji, ani uzasadnienia. W mojej analizie będzie on najrzadziej przytaczanym źródłem.

#### 4. Bohaterki żywotów

##### a) Święta Jadwiga śląska

Większość faktów z życia Jadwigi przed przybyciem na Śląsk jest niejasna. Od momentu jej pojawienia 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 najczęściej obecne w zachowanych źródłach. Działania, które podejmowała, jeśli wierzyć *Żywotowi*, mieściły się w sferze w nich nieobecnej. Akcje charytatywne, dbałość o biednych i cierpiących, jej ingerencje w intencje podejmowanych przez polityków decyzji wymykają się tradycyjnym źródłom, które historyk wykorzystuje opracowując biogram postaci. Jesteśmy więc zdani głównie na relacje *Vita*. Relację, którą łatwo obalić (niepisana zasada sprawdzalności faktu w niezależnym, zewnętrznym źródle), ale i łatwo zaakceptować, przyznając określony status opowieści hagiograficznej.

Jadwiga<sup>351</sup> wywodziła się z rodu hrabiów Diessen-Andechs (Bawaria), od 1173 roku margrabiów Istrii, a od 1180 tytularnych książąt Meranii (w

---

<sup>351</sup> 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 biografia, zestawiona przez R. Gustawę (s. 475-485). Tej samej autorki, *Jadwiga*, w: *PSB*, t. 10, s. 297-299; też, *Święta Jadwiga księżna śląska*, *Nasza Przeszłość*, 53(1980), s. 5-132; A. Witkowska, *Jadwiga śląska*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 7, 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. J. Swastek, *Rodzina świętej Jadwigi*, w: *Księga Jadwiżańska*, s. 43-58;

Istrii)<sup>352</sup>. Jej ojcem był Bertold IV (III, VI), władający dobrami rodziny od 1188 roku (zm. 1204), a matką Agnieszka, córka margrabiego Miśni Dedona V z Rochlitz (spokrewniona z Wettynami), druga żona (po 1176 roku) Bertolda. Obok Jadwigi małżonkowie mieli 3 synów i 3 córki: najstarszy Otton (+1234), księżę Meranii, po śmierci Bertolda stanął na czele rodu (ożeniony z Beatrycze, wnuczką Fryderyka I Barbarossy, siostrzenicą Filipa Szwabskiego, króla Niemiec); Henryk (+1228) był margrabią Istrii; Bertold (+1251) był początkowo kanonikiem katedry w Bambergu, następnie arcybiskupem Kolocsa na Węgrzech, a od 1218 roku patriarchą Akwilei. Jadwiga miała jeszcze jednego brata przyrodniego, syna Bertolda z poprzedniego małżeństwa o imieniu Ekbert (+1237), który od 1203 był biskupem Bambergu. Jej siostry to: Agnieszka (+1201), trzecia żona króla Francji Filipa II Augusta; Gertruda od 1203 roku żona króla Węgier Andrzeja II, w 1213 roku zamordowana przez panów węgierskich; Mechtylda (+1254), opatka w klasztorze benedyktynek w Kitzingen<sup>353</sup>. 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 najstarsza (kolejna) z córek księcia Meranu, czy też chodzi w tym wypadku o nie wymienioną z imienia Jadwigę. J. Gottschalk uważa, że była to nieznaną z imienia siostra Jadwigi<sup>354</sup>, B. Suchoń, że Jadwiga<sup>355</sup>.

Ród Andechs, którego początki sięgają XI wieku należał do starych rodzin niemieckich. Miał swoją główną siedzibę w Diessen, nad jeziorem Ammer (Ammersee). 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

---

dwór Jadwigi rekonstruowała A. Doroszevska, *Otoczenie Henryka Brodatego i Jadwigi jako środowisko społeczne*, Warszawa 1078, s. 29-33. Przede wszystkim jednak zob. J. Gottschalk, *St. Hedwig Herzogin von Schlesien*, Köln-Graz, 1964.

<sup>352</sup> O rodzie Andechs zob. J. Gottschalk, *St. Hedwig*, s. 24-31.

<sup>353</sup> O rodzeństwie Jadwigi zob. J. Gottschalk, *St. Hedwig*, s. 32-42.

<sup>354</sup> Zob. J. Gottschalk, *St. Hedwig*, s. 39-40.

<sup>355</sup> Zob. B. Suchoń, *Święta Jadwiga*, s. 11-12.

swym obszarem majątki współczesnych im rodzin hrabiowskich. Wyrazem wzrastającej potęgi rodu była fundacja klasztoru benedyktyńskiego w Diessen, która została 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 członkowie rodu Andechs dbali także o pomnażanie swojego majątku (byli założycielami następujących miast: Innsbruck, Kulmbach, Bayreuth, Lichtenfels i Schesslitz). 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 Fryderyka Barbarossy doszło do zabójstwa Filipa Szwabskiego. Morderstwo miało miejsce w pałacu biskupa bamberskiego Ekberta, a dokonał go Otto Wittelsbach, wtedy narzeczony Gertrudy, córki Jadwigi i Henryka Brodatego. Otton Wittelsbach został wkrótce zabity, a bracia Jadwigi w 1209 roku podczas sejmiku Rzeszy uznani za winnych udziału w spisku. Ich dobra skonfiskowano, a oni sami pozbawieni godności schronili się na Węgrzech. W 1211 roku udało się Ekbertowi uzyskać wyrok zmazujący rzucone na niego podejrzenia, jednak potęga rodu Andechs już nie została odbudowana. Biskup bamberski powrócił do łask wraz z przejęciem władzy przez Fryderyka II Hohenstauffa. Brał czynny udział w jego polityce w Austrii i Styrii. Jego największym dziełem było jednak doprowadzenie do odbudowania katedry w Bambergu, poświęconej świętemu Henrykowi II i jego żonie św. Kunegundzie. 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 roku<sup>356</sup>.

Przedstawiciele rodu Andechs dzierżyli często wysokie godności kościelne. 22 członków rodziny było biskupami, 1 opatem, 6 kobiet piastowało godność ksieni. Największą chlubą rodu byli jednak święci: św. Rasso (+ok. 1050), bł. Rathard z Diessen i bł. Mechrylda z Diessen (+1160), opatka w Edelstetten, bł. Eufemia opatka Altmünser (+1180), św. Albert z Lowanium (+1192).

Większość faktów związanych z życiem Jadwigi zebrał K. Jasiński w biografii Henryka Brodatego<sup>357</sup>. Nie wiemy dokładnie kiedy się urodziła. Późna, siedemnastowieczna tradycja mówiła, że w 1174 roku. Jak podał K. Jasiński data ta „nigdy nie doczekała się dokładniejszego uzasadnienia”. Historiografia niemiecka, głównie J. Gottschalk podjął próbę ustalenia daty urodzin Jadwigi w oparciu o analizę tablic dynastycznych rodów Piastów i Andechs; przyjął on przedział 1174-1178 jako najbardziej<sup>358</sup>. Jej małżeństwo musiałoby zatem przypadać na lata 1186-1190, gdyż *Żywot* podaje, że poślubiła Henryka Brodatego mając 12 lat<sup>359</sup>. Inaczej twierdzi polska badaczka życia Jadwigi B. Suchoniówna, która uznała, że Jadwiga urodziła się w 1180 roku, a przybyła do Polski w 1192<sup>360</sup>. Ustalenia te przyjął z pewnymi zastrzeżeniami K. Jasiński<sup>361</sup>. Książęca para miała zapewne co najmniej sześcioro dzieci. Autor *Rodowodu Piastów śląskich* przyjął jednak, że było ich siedmioro<sup>362</sup>. Nie ma niestety pewności co do ich starszeństwa. Synami Jadwigi byli Bolesław (+1206-1208), Konrad (+1213), Henryk (+1241) oraz nieznan z imienia syn, urodzony w 1208 roku, a zmarły między 1214-

<sup>356</sup> O upadku rodu zob. J. Gottschalk, *St. Hedwig*, s. 70-71.

<sup>357</sup> Zob. K. Jasiński, *Rodowód Piastów śląskich*, t. 1, s. 76-77.

<sup>358</sup> Zob. J. Gottschalk, *St. Hedwig*, s. 91.

<sup>359</sup> *Hedwigis, habens etatis annos duodecim... matrimonialiter iungebatut*, MPH, t. 4, s. 514.

<sup>360</sup> Zob. B. Suchoń, *Św. Jadwiga księżna śląska*, Sprawozdania Towarzystwa Naukowego we Lwowie, 13:2(1933), s. 72-73, gdzie podaje datę 1190/92 (urodziny Jadwigi przypadałyby na 1178/80 rok), jako czas przybycia Jadwigi na Śląsk, jednakże podkreśla, że bardziej prawdopodobny jest 1192. W późniejszej pracy, *Święta Jadwiga księżna śląska*, s. 12 wskazuje już bardziej zdecydowanie na 1180 rok.

<sup>361</sup> Zob. K. Jasiński, *Rodowód Piastów śląskich*, t. 1, s. 76-77.

<sup>362</sup> O dzieciach Jadwigi zob. K. Jasiński, *Rodowód Piastów śląskich*, t. 1, s. 88-105, B. Suchoń, *Święta Jadwiga*, s. 36-45.

1217; córkami były Agnieszka (+przed 1214), Zofia (+przed 1214), Gertruda (ok. 1200-ok. 1268). Sama Jadwiga zmarła w 1243 roku w klasztorze w Trzebnicy 14 (nie, jak podaje żywot 15) października. Została pochowana 16 lub 17 października. Kult księżnej śląskiej rodził się już za jej życia. Żywot podaje informacje o cudach, która działała jeszcze przed śmiercią oraz licznych *miracula* po śmierci. Księżna została kanonizowana 26 marca 1267 roku przez papieża Klemensa IV. Translacji relikwii dokonano 17 sierpnia tego samego roku, zaś przeniesienia do nowej kaplicy 25 sierpnia 1269 roku.

Bardzo często podkreślany jest fakt, że Jadwiga nie angażowała się w działalność polityczną, związaną ze staraniami jej męża, Henryka Brodatego o tron krakowski, a następnie z rządzeniem księstwem. Występuje wprawdzie kilkakrotnie w dokumentach, ale poza tymi wzmiankami nie wiemy wiele o jej poczynaniach. Jednym z faktów znanych z *Żywota* i poświadczonych gdzie indziej jest interwencja u Konrada mazowieckiego w sprawie uwolnienia Henryka Brodatego. Żywot przedstawia jej udział, albo inicjatywę w fundacji klasztoru w Trzebnicy, ale w dokumencie fundacyjnym dla tej instytucji nie ma o niej mowy. *Żywot* poświadcza jej bliskie związki z klasztorem w Trzebnicy. Relacja ta 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 zapewne resztę życia po śmierci Henryka brodatego (+1238), ale być może była częstym gościem już wcześniej – od czasu złożenia ślubów czystości – 1208(?). Kilka innych fundacji kościelnych także mieni się w tradycji założonymi przez Jadwigę, jednak źródła o nich milczą. 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 posiadała pieczęć i dwór, które czemuś musiały służyć. Może wytłumaczenie tej kwestii leży w charakterze jej duchowości, który był raczej skryty, nieoficjalny, nie nastawiony na publikę.

Jej ascetyczne akcje podejmowane były w tajemnicy albo z aciznu prywatności, tylko nieliczni mieli do niej dostęp i tylko nieliczni mogli zeznać potem, co się działo w klasztorze za życia księżnej. Trudno wykazać, czy te działania księżnej były podejmowane od samego początku je bytności na Śląsku, czy też stały się codziennością po jakimś czasie, pod wpływem jakiegoś wydarzenia, czy ciągu wydarzeń.

Podsumowując można stwierdzić, że podstawowym źródłem do biografii Jadwigi jest jej żywot, którego relacja w większości wypadków jest niepotwierdzona przez inne źródła. Nie przesądza to jednak, jak wskazałem wyżej o jego niewiarygodności. Jesteśmy tylko skazani na jednowymiarowy obraz.

#### **b) Święta Kinga**

Zupełnym przeciwieństwem Jadwigi w sposobie uczestniczenia w życiu publicznym była Kinga, żona Bolesława V Wstydlivego, księcia krakowskiego. Jej biografię znamy dzięki wystawianym przez nią dokumentom, niezależnie od *Żywota*<sup>363</sup>. Urodziła się 5 marca 1234 roku na Węgrzech. Jej rodzicami byli Bela IV, król Węgier z rodzimej dynastii Arpadówi i Maria, córka Teodora Laskarisa, cesarza Nicei. Miała siedmioro rodzeństwa, dwóch braci Belę (+1269) i Stefana (przyszłego króla w latach 1270-72) oraz pięć sióstr: Annę (+ 1264), żonę Rościsława, księcia Halicza, Małgorzatę (+ 1270), dominikanke, Konstancję, żonę Lwa, księcia Halicza, Jolentę (+ 1297), żonę Bolesława Pobożnego i Elżbietę (+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. *Żywot* 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 z Kolomanem na Węgrzech. W jednym z dokumentów Bolesława

Wstydlivego znajduje się informacja o politycznym tle małżeństwa, które miało zostać zawarte za radą biskupa krakowskiego Wisława i możnych małopolskich<sup>364</sup>. Związek między przyszłym księciem krakowskim, Bolesławem a królową węgierską był kontynuacją polityki Leszka Białego, 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 w oparciu o sojusz z silnym królestwem węgierskim była przeciwdziałaniem wpływowi czeskiemu, silnie obecnemu na Śląsku (a przejściowo i w Małopolsce).

Kinga po przyjeździe do Polski zapewne wychowywała się na dworze Grzymisławy i Bolesława. Nie wiemy kiedy dokładnie odbyły się zaślubiny młodej pary książęcej, zapewne około 1247 roku, kiedy Kinga miała 12 lat. Bardzo charakterystyczna jest silna pozycja, którą księżna zajmowała u boku swojego męża. Znane jest wiele dokumentów, które wystawiała razem z nim, a także szereg takich, w których wymieniona jest jako udzielająca rady, czy konsensusu<sup>365</sup>. 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 – przypuszcza się, że ich majątki były niezależne. Wiadomo, że Bolesław pożyczył od żony znaczną sumę pieniędzy z jej posagu na usuwanie skutków najazdu Tatarów. Wiadomo też, że ze względu na niemożność spłacenia pożyczki przekazał Kindze ziemię sądecką (1257 rok)<sup>366</sup>. Tego rodzaju uzależnienie materialnie mogło pociągnąć za sobą

---

<sup>363</sup> Podstawowe opracowania: Z. Budkowa, *Kunegunda*, w: PSB, t. 16, s. 186-189; M. H. Witkowska, *Kinga, Kunegunda*, w: *Hagiografia polska*, t. 1, s. 757-772.

<sup>364</sup> *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 optimatum nostrorum ac baronum, adiutorio Die preuio, coniunximus nobis copula maritali generosissimam dominam, dominam Kunegundim, illustrissimi regis Hungarie domini Bele filiam”.

<sup>365</sup> Zob. np. KDM, t. 1, nr 42, 44, 60, 75, 77, 78, 81, 94; KDM, t. 2, nr 431, 446, 447, 449, 476, 481.

<sup>366</sup> KDM, t. 2, nr 457.

wpływ na politykę. Być może też, jak podkreślają niektórzy, Bolesław był księciem mało aktywnym i na jego tle Kinga wypada nadzwyczaj korzystnie. Znane są jej działania zmierzające do utrzymania sojuszu z Węgrami, co związane było zapewne z rywalizacją jej ojca Beli IV z Przemysłem Otokarem II, królem Czech o austriacki spadek po Babenbergach. Widoczna jest też jej aktywność na węgierskim dworze, która znamionowałoby raczej nieprzeciętny autorytet Kingi (uratowanie Beli podczas wizyty na Węgrzech). Wiadomo, że brała udział w zjazdach monarchów węgierskich, potomków Beli IV.

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 pańszczyzny na czynsz (1268)<sup>367</sup> oraz aktywna polityka kolonizacyjna ziemi sądeckiej (wspieranie sołtysów w akcji osiedleńczej). Jej aktywność i zmysł polityczny ujawniły się jednak w pełni dopiero po śmierci Bolesława Wstydliwego (grudzień 1279 roku). Tron krakowski przejął wtedy Leszek Czarny, siostrzeniec Bolesława. Kinga, tytułująca się odtąd jako *domina de Sandecz* jak podaje *Żywot*, już na pogrzebie wystąpiła w habicie klaryski, 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<sup>368</sup> (miasto Sącz i 28 wsi), 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 monarsze 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 Sądecczyzny<sup>369</sup>. Wkrótce pani sądecka wystarała się u

---

<sup>367</sup> KDM, t. 2, nr 474.

<sup>368</sup> KDM, t. 2, nr 487.

<sup>369</sup> Zob. B. Włodarski, *Polityczna rola biskupów krakowskich w XIII wieku*, *Nasza Przeszłość*, 27(1967), s. 53-55.

papieża potwierdzenie swoich praw, a u prowincjała franciszkanów o zgodę na przeniesienie części zakonnicy ze Skały do Sącza. Treść ugody między Leszkiem Czarnym, a Kingą nie jest znana, ale najprawdopodobniej pani sędzicka musiała zrzec się pretensji do części posiadanych przez siebie dóbr oraz, co jest już tylko przypuszczeniem, zgodzić się na traktowanie części dominium sędzickiego jako swego rodzaju oprawy wdowiej przyszłych małopolskich księżnych.

W 1289 roku, po śmierci Leszka Czarnego, do Sącza przybyła Gryfina, wdowa po nim. Od tego momentu zmienił się status Kingi. Tytuł pani sędzickiej przysługiwał Gryfinie, podczas gdy Kinga określana jest 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 sędzickim oraz wydzielonym z niego majątkiem klasztornym. Gryfina przebywała tam do czasu, kiedy Wacław II nie poprosił jej o pomoc w wychowaniu jej nieletniej żony Ryksy w Pradze. Kinga zaś zmarła 24 lipca 1292 roku i została pochowana w swoim klasztorze.

Jej Kingi zrodził się wkrótce po śmierci. Pierwsze cuda spisano w 1307 roku zapewne z inicjatywy Jadwigi Łokietkowej, kolejnej po Gryfinie pani sędzickiej. Po 1320 roku spisano żywot, następnie przeredagowany. Część dla Kingi rozprzestrzeniła się szybko na teren całej Małopolski, powstało szereg ludowych podań i legend dotyczących jej osoby. W XV wieku obszerny żywot księżnej krakowskiej spisał Jan Długosz (1471-1473) i dzieło to zostało w początkach XVII wieku przełożone na język polski, przyczyniając się do rozprzestrzenienia kultu. Mimo tego oficjalne procedury kanonizacyjne ciągnęły się bardzo długo. Beatyfikacji dokonano dopiero w 1683 roku, zaś kanonizacji w 1997.

### c) Błogosławiona Salomea

Salomea była córką księcia krakowskiego, Leszka Białego i Grzymisławy, córki Ingwara, księcia Łucka<sup>370</sup>, 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, że najbardziej prawdopodobny jest 1211/1212 rok, gdyż na jesieni 1214 roku Leszek zawarł z Andrzejem II, królem Węgier tzw. układ spiski, którego gwarancją miałyby być właśnie małżeństwo Salomei z Kolomanem; najprawdopodobniej została ona wysłana na Węgry wiosną 1215 roku. B. Włodarski jednak twierdzi, że fakt ten nie miał 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 układu spiskiego dotrzymywać, więc przypuszczalnie nie wysłałby swojej córki na dwór węgierski<sup>371</sup>. Pierwszy argument wydaje się niezbyt przekonujący, gdyż w latach trzydziestych pięcioletnia Kinga przyjedzie do Polski z Węgier. 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 obiecanej układem w 1214 roku pomocy, królowi węgierskiemu. 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 roku<sup>372</sup>. Wtedy też Salomea udała się do Kolomana i wspólna wyprawa węgiersko-polska osadziła ich w Haliczu. Wtedy to zapewne odbył się ich ślub. W 1221 roku Koloman z Salomeą

---

<sup>370</sup> Podstawowe informacje zob. J. Wyrozumski, *Salomea*, w: PSB, t. 34, s. 365-368; B. Włodarski, *Salomea*, w: *Hagiografia polska*, t. 2, s. 300-309; C. Niezgoda, *Błogosławiona Salomea Piastówna*, Kraków 1996.

<sup>371</sup> Zob. B. Włodarski, *Salomea*, s. 300-302; tenże, *Salomea, królowa halicka*, s. 65-70.

<sup>372</sup> Jednakże B. Włodarski nie wypowiada się w kwestii, czy należałoby w związku z takimi ustaleniami przesunąć datę urodzin Salomei.

dostali się do niewoli Mściława, w której małżonkowie przebywali krótko, bowiem już w 1222 roku są na Węgrzech, gdzie Salomea przebywała do śmierci Kolomana w 1241 roku (zginął w bitwie z Tatarami nad rzeką Sojo).

Po śmierci męża owdowiała Salomea wróciła do Polski, gdzie początkowo przebywała na dworze swojej matki Grzymisławy i brata Bolesława Wstydlwego, 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 procesu uległa przesunięciu. Ostatecznie klaryski przybyły na Śląsk, do Wrocławia dopiero w 1257 roku z Pragi.

Salomea krótko po swoim powrocie do Polski, bo w 1245 roku przyjęła habit klaryski podczas kapituły prowincjonalnej franciszkanów w Sandomierzu. Zapewne już wtedy Bolesław Wstydlwy miał zamiar za jej namową i zapewne też dla niej ufundować nowy klasztor w Zawichoście. 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 Wstydlwy ufundował klaryskom zawichojskim szpital pod wezwaniem św. Franciszka, który hojnie uposażył. W 1257 roku w wyniku licznych próśb Salomei papież zgodził się na posiadanie przez klasztor w Zawichoście określonego wyposażenia. Jednakże wkrótce okazało się, że sama fundacja nie jest zbyt dobrze usytuowana, gdyż sąsiedztwo granicy litewskiej, ruskiej, czy wreszcie tatarskiej naraża siostry na niebezpieczeństwo. Stąd zrodził się pomysł przeniesienia klasztoru w głąb kraju do Skały. Dokonało się ono w 1257 roku i było połączone z nowymi nadaniami dla klasztoru. Klasztor w Skale był w późniejszych czasach hojnie

obdarzana przez książąt, biskupów i szarych rycerzy<sup>373</sup>. Zapewne wiele zdziałała w tym względzie sama Salomea, osoba bardzo energiczna i umiejąca funkcjonować w układach władzy.

Salomea nigdy nie piastowała godności ksieni w klasztorze skalskim zapewne ze względu na swoje pochodzenie i zasługi dla założenia i uposażenia klasztoru była traktowana szczególnie Salomea 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 Salomei. Spór wygrali franciszkanie i do translacji doszło 22 maja lub 21 czerwca następnego roku.

Kult Salomei rozwijał się bardzo żywo wśród klarysek skalskich, a następnie po przeniesieniu klasztoru, krakowskich. Pierwsze cuda notowane są jeszcze za życia księżnej, a pośmiertne od 1269 roku. Pod koniec XIII wieku spisano jej żywot zapewne w celu zabezpieczenia dokumentacji kanonizacyjnej, który został następnie przeredagowywany. Do wyniesienia Salomei na ołtarze jednak nie doszło. Nawet pochodząca z drugiej połowy XVII wieku zgoda papieska na cześć oddawaną Salomei jako błogosławionej jest pozbawiona formalnej bulli beatyfikacyjnej<sup>374</sup>.

#### **d) Anna**

Anna<sup>375</sup> była córką Przemysła Ottokara I, króla Czech z rodu Przemyślidów i Konstancji, córki Beli III, króla Węgier. Urodziła się między 1201 a 1204 rokiem. Była siostrą przyszłego króla Czech Wacława, a także Agnieszki, późniejszej świętej założycielki pierwszego w Czechach klasztoru franciszkanów i klarysek, znanej jako adresatka czterech listów św. Klary,

---

<sup>373</sup> O fundacji i uposażeniu klasztoru w Zawichoście-Sakale zob. J. Stoksik, *Powstanie i późniejszy rozwój uposażenia*, s. 94-97; B. Włodarskiego, *Salomea królowa halicka*, s. 73-81.

<sup>374</sup> Zob. rozważania M. Kanióra, *Proces beatyfikacyjny bł. Salomei*, w: *Z przeszłości Krakowa*, red. J. M. Małecki, Warszawa-Kraków: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1989, s. 69-94.

<sup>375</sup> Podstawowe informacje biograficzne o Annie zob. R. Grodecki, *Anna*, w: PSB, t. 1, s. 117-119; A. Knoblich, *Herzogin Anna*.

założycielki zakonu<sup>376</sup>. Pomiędzy 1214-1220 rokiem doszło do małżeństwa Anny z synem Henryka Brodatego i Jadwigi, Henrykiem<sup>377</sup>. Polityczne konteksty małżeństwa między Piastem śląskim, a Przemysłodówną 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 narosłe wokół konfliktu o Dypoldowiczów napięcie między Śląskiem, a Czechami. Ze związku tego urodziło się co najmniej dwanaścioro dzieci, w tym Bolesław Rogatka, następca na wrocławskim księstwie<sup>378</sup>. Na dworze śląskim Anna zapewne przebywała głównie w otoczeniu Jadwigi, gdyż żywot tej ostatniej wymienia ją bardzo często. Jest tam przedstawiona jako wychowanica teściowej, adresatka jej nauk i naśladowczyni. Nie wiadomo nic o szczególnie aktywnym udziale Anny w życiu politycznym przed śmiercią Henryka w 1241 roku. Jest wymieniona w kilku dokumentach jako młodsza księżna Śląska. Po 1241 roku przez rok sprawowała regencję w księstwie nad swoim małoletnim jeszcze synem Bolesławem. W 1248 roku doszło do podziału Śląska między synów Anny, po którym osiadła we Wrocławiu przy Henryku III Białym, w którego dokumentach występuje. Z czasem zamieszkała we dworze w mieście, utrzymując nadal własnych urzędników.

Najbardziej znana jest 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 planował sprowadzenie klarysek do Wrocławia, jednakże śmierć w bitwie pod Legnicą pokrzyżowała te plany. Powróciła do nich Anna w latach pięćdziesiątych, sprowadzając z synami najpierw krzyżowców z czerwoną gwiazdą (1253 rok) i osadzając ich w szpitalu pod wezwaniem św. Elżbiety, a

---

<sup>376</sup> Listy Klary w tłum. C. Niezgody zob. *Wczesne źródła franciszkańskie*, t. 2, s. 325-332.

<sup>377</sup> O dacie urodzin i małżeństwa Anny zob. K. Jasiński, *Rodowód Piastów śląskich*, t. 1, s. 95-97.

<sup>378</sup> O dzieciach Anny i Henryka zob. K. Jasiński, *Rodowód Piastów śląskich*, t. 1, s. 106-136.

następnie, po długich perturbacjach spowodowanych sprzeciwem franciszkanów, klaryski (1257 rok). Przybyły one, podobnie jak bracia, z Pragi z klasztoru założonego przez siostrę Anny, Agnieszkę. Około 1260 powstał z fundacji księżnej ich klasztor<sup>379</sup>.

O kult Anny dbały przede wszystkim klaryski wrocławskie. 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.

---

<sup>379</sup> O sprowadzeniu klarysek do Wrocławia zob. K. Katak, *Franciszkanie polscy*, t. 1, s. 22-25.

## Rozdział III

### *Vita perfecta* książęcych polskich

#### 1. Dziedziczenie świętości – środkowoeuropejski krąg dworski

Jak wspomniałem wcześniej jedną z cech kultu świętych przed XIII wiekiem było łączenie wysokiego, często królewskiego czy arystokratycznego urodzenia kandydatów z prerogatywami do 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 się „demokratyzuje”. Na ołtarze byli wynoszeni przedstawiciele mieszczaństwa, którzy nie mogli poszczycić się szlacheckimi koligacjami rodzinnymi. Jednakże w wielu rejonach Europy, głównie na północ od Alp łączność między świętością a wysokim urodzeniem nie została zerwana. Szczególnie jest to widoczne w Europie środkowo-wschodniej, gdzie świętymi zostawali nadal głównie możni i dynaści<sup>380</sup>. Wiązało się to zapewne z późniejszym przyjęciem chrześcijaństwa i z opóźnieniem w przenikaniu wzorców powstających w rejonie śródziemnomorskim, ale przede wszystkim ze słabszym rozwojem miast w porównaniu z na przykład 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 tym północnowłoskim, ale wykształciły już klasę bogatego

---

<sup>380</sup> Zob. A. Vauchez, *Sainthood*, s. 158, 173-177, 183; tenże, *Święty*, s. 407-408; tenże, *Lay People's Sanctity*, s. 27, który rozdziela typy świętych powstające od XIII wieku pod względem geograficznym, na tych występujących na północ od Alp (cechujących się nadal arystokratycznym

mieszczństwa, z której głównie rekrutowali się święci niearystokratycznego pochodzenia. Reszta terenów Europy, to znaczy większość Niemiec i Francji, Anglia, Skandynawia i Europa środkowa pozostawała przy starej tradycji łączącej szlachetne urodzenie ze świętością<sup>381</sup>.

W bliskiej łączności z tą cechą pozostawało zjawisko dziedziczenia świętości, które przejawiało się w wynoszeniu na ołtarze członków określonych rodów, tak jakby prerogatywa świętości była przypisana konkretnym familiom<sup>382</sup>. Wyjątkowym przykładem z terenu Niemiec jest ród Andechs, który w kresie od 1150 do 1500 wydał co najmniej 21 świętych i błogosławionych<sup>383</sup>. Nie mniej interesującym przykładem jest dynastia Arpadów, która od samego początku swojego panowania na Węgrzech opierała się na charyzmacie świętości<sup>384</sup>. Podobne zjawisko, na mniejszą skalę można obserwować w Czechach, a w późniejszym czasie również w Skandynawii.

Świętość dziedziczona rozwijała się w dwóch odmianach: po pierwsze, albo łaska była przekazywana z rodziców na dzieci; albo też, po drugie, osoba święta oddziaływała na swoje otoczenie, na rodzeństwo, współmałżonków i dalszych krewnych, nierzadko też przekazując łaskę w następne pokolenie, ale nie zawsze w linii prostej<sup>385</sup>. Przykładem pierwszego typu jest Brygida szwedzka (1303-1373) i jej córka Katarzyna (1331-1381), zaś

---

pochodzeniem) i tych z kręgu śródziemnomorskiego (wywodzących się częściej z warstwy mieszczkańskiej).

<sup>381</sup> O takim połączeniu nich świadczy choćby wstęp do żywotów św. Stanisława, autorstwa Wincentego z Kileczy, 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, s. 254. Podobnie *Vita sancti Stanislai Cracoviensis episcopi (Vita maior)*, rozdz. 4, s. 366-367.

<sup>382</sup> Zob. A. Vauchez, *Sainthood*, s. 177-182.

<sup>383</sup> Zob. J. Gottchalk, *St. Hedwig*, s. 52-60. Autor zalicza do rodu Andechs wszystkich tych, którzy byli z nim spokrewnieni zarówno w linii męskiej, jak i po kądzieli (np. św. Elżbietę węgierską oraz Kingę), co znacznie rozszerzyło krąg świętych i błogosławionych. Do wygaśnięcia rodu w linii męskiej w 1248 roku, świętych i błogosławionych zaliczonych do rodu Andechs po mieczu było pięcioro.

<sup>384</sup> Świętymi z dynastii Arpadów do końca XIII wieku byli Stefan (ok. 975-1038), Emeryk (ok. 1007-1031) Władysław (1040-1095), Elżbieta (1207-1231), Małgorzata (1242-1270) oraz Kinga i Jolenta. Zob. też 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.

<sup>385</sup> Zob. A. Vauchez, *Sainthood*, s. 179.

drugiego rodzaju Andechs, z której pochodziła Jadwiga śląska oraz dynastia Arpadów w pokoleniu Andrzeja II i Beli IV. Idea dziedziczenia świętości została najpełniej rozwinięta w koncepcji *beata stirps*, linii genealogicznej, która w każdym pokoleniu wydawała świętych, którzy byli przedmiotem kultu dynastycznego. Taką dynastią byli na przykład Andegaweni neapolitańscy<sup>386</sup>.

W żywotach księżnych polskich są obecne obydwie wspomniane elementy, zarówno łączność świętości i szlacheckiego urodzenia, jak i dziedziczenia świętości wewnątrz dynastii, są one jednakże silnie splecione ze sobą. W żywocie Jadwigi wątek urodzenia w arystokratycznym rodzie pojawił się na samym wstępie tekstu. Autor biografii księżnej wskazał, że: *pulcritudo graciarum et donorum sibi superinfusa divinitus, magnificabant in ipsa altitudine generis, et natalium ipsius magnificencia graciousionem reddebat in ea sublimatam virtutibus nobilitatem atque pulcritudinem mentis*<sup>387</sup>, a także: *non solum pro dignitate seculi, qua pollebat, sed amplius pro virtutis merito, quo fulgebat, habebatur venerabilis*<sup>388</sup>. Fragment żywota Jadwigi poświęcony jej genealogii jest rozbity na dwie części opisem dzieciństwa świętej; pierwsza przedstawia przodków Jadwigi (szerzej linię matki)<sup>389</sup>, a dalsza część powiada o jej rodzeństwie. W tym drugim fragmencie na pierwszy plan wybijają się wyliczenia małżeństw poszczególnych sióstr świętej, a także godności piastowanych przez jej braci. Autor znał trzy siostry Jadwigi, jednakże 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 ksienią w klasztorze w Kitzingen. Bezimienna w żywocie siostra, małżonka króla Węgier była

---

<sup>386</sup> Przykłady *beta stirps* zob. A Vauchez, *Sainthood*, s. 182. Zob. też. K. Jasiński, *Franciszek Henryk z Breny*, s. 344.

<sup>387</sup> *Vita sanctae Hedwigis*, dalej VH, s. 511-512.

<sup>388</sup> VH, s. 518.

<sup>389</sup> VH, s. 512: „Hec utique magnifici principis Bertoldi, marchionis Badensis, comitis Tyrolensis atque ducis Meranie filia, matrem habebat nomine Agnetem, non mius secundum dignitatem seculi nobilem, utpote de marchionum orientalium prosapia prodeuntem, filiam scilicet Orientalis marchionis et comitis de Rochlethz Dedonis, filii Conradi Mynsensis et de Landesberch ac Lusacie marchionis”.

matką św. Elżbiety węgierskiej. Dalej wymienione są imiona i funkcje braci Jadwigi, Bertolda, patriarchy Akwilei, Ekberta, biskupa bamberskiego oraz Ottona i Henryka, którzy odziedziczyli księstwa<sup>390</sup>. Wymienione w żywocie Jadwigi w opisie genealogicznym osoby oraz powiązania między nimi zostały przedstawione w tablicy 1 w formie drzewa genealogicznego.

Z kolei autor żywota Kingi poświęcił pochodzeniu bohaterki cały rozdział, w którym tytuły królewskie zostały przemieszane z oznakami świętości<sup>391</sup>. Wymieniony został dziadek Kingi, król Andrzej II, jej ojciec, Bela 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 Nerona (*imperator vero ipse de stirpe Neronis cesaris*<sup>392</sup>). Królewskość rodu jest także podkreślona w krótkim opisie koronacji Beli IV, gdzie w symboliczny sposób przedstawiona została podległość królestwu węgierskiemu części Rusi halickiej<sup>393</sup>. W dalszej części wymienione są koligacje córek Beli, w tym Kingi. Podane są imiona kobiet oraz imiona i godności ich mężów. Podobnie, jak w wypadku żywota Jadwigi zestawiałem je w formie drzewa genealogicznego (tablica 2).

Żywot Salomei nie podaje jej rozbudowanej genealogii. Wymienieni są tylko rodzice: Leszek Biały i Grzymisława oraz brat, Bolesław Wstydlawy z Kingą. Leszek jest tytułowany jako *magnificus dux*, zaś przy Kindze autor podał, że jej ojcem był król węgierski Bela<sup>394</sup>. W żywocie Anny podano wyłącznie, że *licet familia regit fuerit*<sup>395</sup> oraz że jej teściową była święta Jadwiga, bez wskazania bliższych szczegółów.

Jak wspominałem, w analizowanych żywotach wątek charakteryzujący wysokie urodzenie bohaterek jest silnie powiązany z kwestią dziedziczenia prerogatyw do świętości. Bardzo ciekawie zostało to

---

<sup>390</sup> VH, s. 513-514. Tok narracji przedstawia się następująco: „...tres vero sorores germanas habebat, quarum una Phylippo regi Francie nupsit, altera”; „Quatuor germanos ... habebat ... unus fratrum eius, Bertoldus nomine, Aquilegiensis patriarcha extitit, alter vero, Ekebertus scilicet...”.

<sup>391</sup> *Vita sanctae Kyngae*, dalej VK, I, s. 683-685.

<sup>392</sup> VK, I, s. 684.

<sup>393</sup> VK, I, s. 684: „Daniele voro duce Ruthenorum equum suum ante ipsum summa cum reverencia ducente”.

<sup>394</sup> *Vita sanctae Salomeae*, dalej VS, I, s. 776.

<sup>395</sup> VA, s. 657.

rozwiązane w żywocie Kingi. Tekst sugeruje w tym wypadku głębsze niż kilkupokoleniowe pokrewieństwo. Autor biografii Kingi powołał się na wiadomości zaczerpnięte z „kronik węgierskich”, że matka Kingi, Maria Laskaris wywodziła się ze strony matki z rodu św. Katarzyny, dziewicy i męczennicy (*imperatrix ... de genealogia sancte Catharine virginis et martiris*<sup>396</sup>). W tym samym miejscu wspomniane zostało też pochodzenie ojca Kingi z rodu Nerona (patrz wyżej), co sugeruje, że najdoskonalsza szlachetność krwi cesarza rzymskich złączyła się w osobie Kingi z najdoskonalszą szlachetnością ducha męczennicy za wiarę.

Aura świętości roztacza się także w rodzinie kinge ze strony ojca. Już pierwszym zdaniu rozdziału genealogicznego pojawia się powiązanie jej dziadka z Jadwigą śląską oraz Elżbietą węgierską (*Andreas accepta uxore uterina sorore beate Hedvigis generavit ex ea ... unam filiam sanctam scilicet Elisabeth*<sup>397</sup>). Wśród rodzeństwa Kingi jako święta wymieniona jest tylko Konstancja, żona Leona halickiego (*que coruscat miraculis in civitate Lwovensī*<sup>398</sup>), a obok niej również Salomea, żona Kolomana, która w dalszej części żywota (na początku następnego rozdziału) obdarzona została mianem *sancta* (*ad instanciam sancte Salomee consortis regis Colomani*<sup>399</sup>). Wśród świętych potomków Kingi wymieniony jest jej siostrzeniec, św. Ludwik, syn Karola II, króla Sycylii<sup>400</sup>. 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, a poza tym autor chyba niewiele o niej wiedział, gdyż nie wspomniał nawet jej franciszkańskiego powołania. Małgorzata jednak była powszechnie znaną świętą, której nieudany proces kanonizacyjny toczył w latach 1271-76. Być może należy złożyć to na karb rywalizacji między zakonami franciszkanów i dominikanów, gdyż była ona pierwsza węgierską dominikanką, co w dużej mierze przesądziło o początkowej przewadze tego zakonu na Węgrzech oraz

---

<sup>396</sup> VK, I, s. 684.

<sup>397</sup> VK, I, s. 683.

<sup>398</sup> VK, I, s. 684.

<sup>399</sup> VK, II, s. 685.

<sup>400</sup> Wszystkie wiadomości w VK, I, s. 683-685.

na dworze królewskim. Może to być także świadectwo późniejszej niechęci do dominikanów na dworze węgierskim, która była związana z odmową opuszczenia przez Małgorzatę klasztoru po wybraniu jej męża (najpierw w 1249 roku Leona, księcia halickiego, następnie w 1255 roku jednego z książąt polskich, być może Bolesława Pobożnego a ostatecznie w 1261 roku przemysła Ottokara II, króla Czech). Spowodowało to odwrócenie się Beli IV od zakonu kaznodziejskiego i faworyzowanie franciszkanów<sup>401</sup>.

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 i przekazywaniu jej w następne pokolenia – niekoniecznie w linii prostej. Źródłem świętości są w tym wypadku św. Katarzyna, męczennica, Elżbieta węgierska i Jadwiga śląska, a przejęta i skupiona została ona w osobie Kingi, jej siostry, Konstancji. W żywocie znajduje się również 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. Najważniejsze odwołanie znajduje się w nawiązaniu do św. Elżbiety węgierskiej, której matką była jedna z sióstr księżnej. Pewnego rodzaju przekazanie łaski w dalsze pokolenia odnaleźć można także we fragmencie żywota, w którym księżna została przyrównana do owocu pochodzącego ze szlachetnego drzewa, który następnie również rodził żyzne owoce<sup>402</sup>. 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 następnych pokoleń jest dołączony do żywota Jadwigi *Traktat genealogiczny*<sup>403</sup>, w którym znajduje się opis rodziny Jadwigi oraz jej potomków na dworze Piastów śląskich. Przedstawienie genealogii, w której centralną postacią jest właśnie księżna Jadwiga skłoniło niektórych

---

<sup>401</sup> Zob. G. Klaniczay, *Legends as Life-Strategies*, s. 97-98.

<sup>402</sup> VH, s. 512.

<sup>403</sup> MPH IV, s. 642-651.

autorów do scharakteryzowania zarysowanej linii jako *beata stirps*, czyli rodu, który dzięki przymiotom księżnej Śląska miał cieszyć się szczególnymi względami. Pomijając wartość poznawczą samego tekstu z punktu widzenia genealogii<sup>404</sup>, należy wskazać na wymiar ideologiczny traktatu, gdzie świętość „założycielki” linii ma wpływać na pozycję i pomyślność rodu w przyszłości<sup>405</sup>. Traktat przedstawia przodków księżnej Jadwigi ze strony matki, wśród których było wielu zasłużonych dla Kościoła. Jadwiga została przedstawiona jako dziedziczka owych przodków nie tylko w sensie materialnym, ale przede wszystkim duchowym. Z kolei potomkowie księżnej są wymienieni aż do końca XIII wieku. Przeprowadzona przez J. Gottschalka analiza genealogiczna potomków Jadwigi wykazała, że miała ona wpływ na postawy religijne osób nawet daleko z nią spokrewnionych<sup>406</sup>.

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 arystokratyczne pokrewieństwo, które jest bardzo silnie podkreślone w opisie koligacji rodzinnych siostr Jadwigi, gdzie ich imiona nie mają znaczenia, zaś wyróżnione zostało dynastyczne – królewskie i książęce – pochodzenie ich mężów. Żywot Kingi zaś kładzie nacisk na cesarskie pochodzenie jej matki oraz koligacje rodowe siostr Kingi. Autor żywota księżnej krakowskiej poprzez staranne wyliczenie powiązań genealogicznych między córkami króla Beli IV podkreślił znaczenie i rozległość wpływu jego rodu. Ciekawe jednak, że z innych źródeł wynika, iż sam król węgierski uważał te koligacje za konieczność polityczną i traktował je jako znak upadku rodu. Dla autora żywota sytuacja ta nie miała jednakże

---

<sup>404</sup> O tym zagadnieniu zob. T. Jasiński, *Genealogia św. Jadwigi*, s. 195, 202-203; tegoż, *Rodowód Piastów śląskich*, t. 1, s. 16.

<sup>405</sup> Zob. K. Jasiński, *Franciszkanin Henryk z Breny propagatorem kultu św. Jadwigi*, w: *Księga Jadwiżańska*, s. 344-345.

<sup>406</sup> Zob. J. Gottschalk, *St. Hedwig*, s. 259-270.

znaczenia, gdyż liczyło się sam fakt pochodzenia z królewskiego rodu i szerokie koligacje w dynastiach książęcych.

W kontekście związków dynastycznych i dziedziczenia prerogatyw do świętości duże znaczenie ma wyróżnienie – we wszystkich żywotach – powiązań ze św. Elżbietą węgierską. Autorzy dokładnie określili stopień pokrewieństwa pomiędzy księżnymi a świętą, pomijając szczegóły dotyczące jej małżonka (jego imię i tytuł), które w kontekście świętości Elżbiety nie miały znaczenia<sup>407</sup>. Żywot Jadwigi podał, że święta była landgrafinią Turyngii oraz że jej grób znajduje się w Marburgu<sup>408</sup>, co z kolei było ważne z punktu widzenia organizowania ewentualnych pielgrzymek. Postać św. Elżbiety jest szczególnie ważna jako swego rodzaju zwornik pomiędzy dworami środkowoeuropejskimi: Arpadów<sup>409</sup>, Piastów, a w mniejszym stopniu i Przemyślidów; była ona, rzecz jasna, również czczona dworze Turyngii oraz przez Zakon Krzyżacki<sup>410</sup>. Jak ustalili B. Kürbis i K. 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-państwowego<sup>411</sup>. Postać św. Elżbiety i kult dla niej rozprzestrzeniał się dzięki zakonowi franciszkanów, ale również i cystersi bardzo wcześnie umieścili ją w swoim kalendarzu<sup>412</sup>. Warto

---

<sup>407</sup> 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 miał znaczenia.

<sup>408</sup> VH, s. 513: „de qua (altera soror) nata est ilia laudabilis et nunc gloriosa in celis, beata Elyzabeth, lantgravia Thuringie, cuius in Marchburch corpus sanctissimum requiescit”.

<sup>409</sup> Zob. M. Werner, *Mater Hassiae – 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. 519-530.

<sup>410</sup> Zob. K. Polejowski, *Geneza i rola kultu św. Elżbiety węgierskiej w posiadłościach francuskich Zakonu Krzyżackiego*, *Zapiski Historyczne*, 63:1(1998), s. 7-10; M. Werner, *Mater Hassiae*, s. 484-518.

<sup>411</sup> Zob. B. Kürbis, *Asceza chrześcijańska*, s. 177-179; K. Jasiński, *Kult świętej Elżbiety*, s. 211-212. Ciekawym świadectwem wskazującym na rozpowszechnienie kultu św. 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. O badaniach nad *Katalogiem* zob. K. Bracha, *Katalog magii Rudolfa (Na marginesie dotychczasowych badań)*, w: *Cystersi w społeczeństwie Europy Środkowej. Materiały z konferencji naukowej odbytej w klasztorze oo. Cystersów w Krakowie Mogile z okazji 900 rocznicy powstania Zakonu Cystersów. Poznań-Kraków-Mogila 5-10 października 1998*, red. A. M. Wyrwa, J. Dobosz, Poznań 2000, s. 807-808.

<sup>412</sup> Zob. K. Jasiński, *Kult świętej Elżbiety*, s. 203.

również wskazać, że żywot św. Elżbiety był jednym z nielicznych współczesnych biografii włączonych przez Jakuba de Voragine do zbioru *Złotej legendy*, który trafił na ziemie polskie zapewne za pośrednictwem dominikanów pod koniec XIII wieku<sup>413</sup>. Trudno wskazać czy kult Elżbiety dotarł do Polski najpierw poprzez kontakty dynastyczne, czy też został przyniesiony wraz z pojawieniem się franciszkanów. Bezspornie wydaje się tylko to, że najwcześniej pojawił się na Śląsku<sup>414</sup>, na dworze Henryka Brodatego, a następnie w Małopolsce i Wielkopolsce. W późniejszym czasie, w początkach XIV wieku Elżbieta była czczona również w kujawskiej linii Piastów<sup>415</sup>.

Żywot Jadwigi wspomina także o innych przejawach kultu Elżbiety. Księżna śląska posiadała welon swojej siostrzenicy, który jak podaje żywot *in magna reverencia habuit i ob eiusque amorem* (tzn. do św. Elżbiety) *ipsum studiosius censeravit*<sup>416</sup>. Ciało księżnej po śmierci ubrano właśnie w ów welon, jednakże jej córka, Gertruda nakazała, aby zdjęła go z głowy zmarłej i założyła na jego miejsce inny. Autor żywota postępowanie ksieni Gertrudy argumentuje następująco: *et matris et matertere memoriam in illo velamine confoveret ac iuge dilectionis memoriale non amitteret, dictum velamen voluit reservare*<sup>417</sup>. Welon świętej Elżbiety stał się więc pamiątką przechodzącą z pokolenia na pokolenie, ale jednocześnie stał się też relikwią, gdyż w momencie uchylenia zasłony przez jedną z sióstr okazało się, że ciało Jadwigi pod welonem uległo przemianom. Księżna leżała z otwartymi ustami, z których unosił się cudowny zapach, a ciało, które kiedyś było białe jak mleko teraz jaśniało doskonałym blaskiem (*candore perfesum*<sup>418</sup>). Dzieje welonu św. Elżbiety ukazują również obieg jej kultu wewnątrz rodu Andechs, a

---

<sup>413</sup> Zob. M. Plezia, *Wstęp*, w: Jakub de Voragine, *Złota legenda*, 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.

<sup>414</sup> 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.

<sup>415</sup> Zob. K. Jasiński, *Kult świętej Elżbiety*, s. 208-209.

<sup>416</sup> VH, s. 582.

<sup>417</sup> VH, s. 582; postanowiła ów welon zachować dla siebie, aby w tym welonie pielęgnować pamięć po matce i kuzynce i aby nie tracić trwałej pamiątki ich miłości.

<sup>418</sup> VH, s. 582-583.

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 on 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 Przemyślidów był ośrodkiem jej czci. Wiadomo, że siostra Anny, Agnieszka, wzorowała się na sposobie życia i religijności Elżbiety<sup>419</sup>. Z kolei autor żywota Anny wśród darów, które księżna przekazała różnym kościołom i klasztorom, wymienia ornat dla szpitala pod wezwaniem św. Elżbiety w Marburgu (*ad sanctam Elizabet in Marchburg dedit ... casulam*), a także relikwię świętej, którą otrzymał klasztor w Trzebnicy (*in Trebnitz dedit ... costum sancte Elizabet*)<sup>420</sup>. Księżna Anna była także wraz z dziećmi fundatorką szpitala we Wrocławiu pod wezwaniem św. Elżbiety, przeznaczanego dla krzyżowców z czerwoną gwiazdą, który powstał przed 1248 rokiem, a ostateczny dokument fundacyjny uzyskał w 1253 roku<sup>421</sup>.

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 beate Elyzabet*<sup>422</sup>. K. Jasiński przekonująco utożsamił ową *domina de Kalys* z Jolentą księżną Kaliską, żoną Bolesława Pobożnego<sup>423</sup>.

Święta Elżbieta wyłania się z tych opisów jako zwornik dworów Arpadów, Przemyślidów i Piastów, funkcjonująca w tej roli dzięki

---

<sup>419</sup> K. Jasiński wspomina o liście papieża Grzegorza IX do Beatryczy, królowej kastylijskiej. Zob. tegoż, *Kult świętej Elżbiety*, s. 203.

<sup>420</sup> VA, s. 659.

<sup>421</sup> Zob. M. Młynarska-Kaletynowa, *Wrocław w XII-XIII wieku. Przemiany społeczne i osadnicze*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Lódź 1986, s. 147-151; R. Grodecki, *Anna*, s. 118.

<sup>422</sup> *Preußisches Urkundenbuch*, t. 1, z. 2, wyd. A. Seraphim, królewiec 1909, nr 593, s. 371-372.

<sup>423</sup> Zob. K. Jasiński, *Kult świętej Elżbiety*, s. 205-207.

pokrewieństwu pomiędzy członkami poszczególnych dynastii. Przyjrzyjmy się najpierw powiązaniom rodzinnym pomiędzy księżnymi. Wynika z nich, że wiodącym rodem, który zaszczerpił świętość na grunt Europy Środkowej, był ród Andechs. Jedna z córek Bertolda została świętą księżną na Śląsku, druga, Gertruda, królową na Węgrzech, wprawdzie 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. Siostra Anny, synowej Jadwigi, była świętą w Pradze.

Oparty na tych powiązaniach dynastycznych przepływał ideał, wzorców religijnych, czy wreszcie kultu świętych pomiędzy ośrodkami był zapewne intensywny. Żywot Kingi opisuje wizyty, jakie księżna krakowska i sandomierska odbywała na dworze swojego ojca Beli IV<sup>424</sup>. Potwierdzają je również źródła poza hagiograficzne, na przykład w 1266 roku Kinga uczestniczyła w zjeździe córek i wnuczek Beli IV w Budzie, gdzie radzono nad konfliktem między królem z synem Stefanem<sup>425</sup>, a w dokumencie z 1268 roku określającym ciężary ludności na sądecczyźnie wskazała na przynależne jej przewody w czasie przejazdu na Węgry<sup>426</sup>. Mąż Kingi Bolesław Wstydlawy był przez długie lata głównym zwornikiem stronnictwa węgierskiego wśród książąt polskich<sup>427</sup>.

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

---

<sup>424</sup> VK, X, s. 696-697.

<sup>425</sup> Zob. B. Włodarski, *Polska i Czechy w drugiej połowie XIII i początkach XIV wieku (1250-1306)*, Lwów 1931, s. 44

<sup>426</sup> Zob. Z. Kozłowska-Budkowa, *Kunegunda*, s. 187.

<sup>427</sup> 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.

dynastycznymi (małżeństwo Anny i Henryka II) poświadczona jest pomoc Przemysła Ottokara II w staraniach o kanonizację Jadwigi oraz jego udział w translacji relikwii księżnej śląskiej<sup>428</sup>.

Obok intensywnych kontaktów dynastycznych pomiędzy dworami śląskim i czeskim obserwować można także kontakty na płaszczyźnie kościelnej. Szczególnie widoczne to jest w wypadku męskiego i żeńskiego odłamu franciszkanów, których konwenty zostały sprowadzone do Wrocławia z Pragi, a czescy i polscy franciszkanie od 1239 należeli do wspólnej prowincji zakonnej<sup>429</sup>. Na płaszczyźnie kościelnej kontakty te obejmowały również kler diecezjalny, a co najważniejsze kult świętych. Kanonizacja najpierw św. Stanisława, a następnie św. Jadwigi odbiła się szerokim echem w Czechach, gdzie powstały kościoły pod ich wezwaniem<sup>430</sup>.

Podsumowując tę część wypadu stwierdzić, że kwestia królewskiego i książęcego pochodzenia świętych władczyń była istotnym wątkiem dla autorów zwotów. Podkreślenie ich licznych koligacji dynastycznych, wskazanie na powiązania z innymi rodami służyło podkreśleniu tego wątku.

Z kolei problematykę „dziedziczenia” świętości można interpretować jako przekaz idei między dworami Adechsów, Arpadów i Piastów, a częściowo i Przemyślidów. Centralną postacią tego kręgu jest św. Elżbieta, a dla późniejszych księżnych także i Jadwiga śląska. Przepływ wzorców religijnych był rzecz jasna oparty i kontakty dynastyczne, polityczne kościelne, nie mniej wspólne cechy prezentowane przez święte księżne w tym kręgu nie nawiązują do popularnych w tym czasie wzorów królowych, jakimi były na przykład cesarzowa Kunegunda, czy Małgorzata szkocka, ale właśnie do św. Elżbiety. Jak wskazał G. Klaniczay kobiety z dworów

---

<sup>428</sup> VH, s. 631.

<sup>429</sup> O prowincji polsko-czeskiej franciszkanów zob. J. Kłoczowski, *Bracia mniejsi w Polsce średniowiecznej*, s. 34-56.

<sup>430</sup> 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.

środkowoeuropejskich tworzyły matrylinearną linię świętości opartą o niebiański dwór, którego reguły wyznaczała święta Elżbieta<sup>431</sup>.

## 2. Narodziny świętości

Wskazane wcześniej prerogatywy do świętości ukazane poprzez przynależność do określonej grupy społecznej oraz rodu zostały w żywotach uzupełnione o swego rodzaju predestynację do świętości. Wybraństwo boże było cechą obecną na przykład w żywocie Kingi, gdzie świętość przyszłej księżnej krakowskiej ujawniła się jeszcze w łonie jej matki, Marii Laskaris. Ta zaniepokojona niezwykle ciężarem dziecka, po modlitwie została uspokojona przez samą Maryję: *Noli timere, Maria* – przemawiała słowami archanioła Matka Jezusa – *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*<sup>432</sup>. Niepokojąca się niezwykle objawami ciąży matka pocieszenia szukała u Najświętszej Maryi Panny, bo któż 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, została przeznaczona do rzeczy niezwykłych. Łaska, która predestynuje do świętości, nie jest więc w takim kontekście rzeczą nabytą podczas świątobliwego i pełnego religijnych uniesień życia, ale jest łaską nadaną i ukazaną od samego poczęcia. Niezwykłość Kingi została następnie potwierdzona w czasie porodu, kiedy wbrew bożemu przekleństwu, które dotknęło Ewę podczas wypędzania z

---

<sup>431</sup> Zob. G. Klaniczay, *Legend as Life-Strategies*, s. 102-110.

<sup>432</sup> VK, IV, s. 686.

Raju<sup>433</sup>, Maria Laskaris urodziła córkę bez bólów, a nadto nowonarodzona dziewczynka była czysta i nie wymagała kąpieli, gdyż sama obmyła się łzami<sup>434</sup>. Bezbolesny poród Marii Laskaris był znakiem świętości samego dziecka oraz wstawiennictwa dziewicy Maryi. Sama Kinga również potwierdziła jej udział w szczęśliwym porodzie, wypowiadając dorosłym głosem pochwalne słowa modlitwy *Ave regina celorum, [mater regis] angelorum etc.*<sup>435</sup>.

Jak wykazali D. Weinstein i R. M. Bell oraz M. 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 św. Dominika, Ortolana, matka św. Klary, czy też matki św. Hugona, opata z Cluny, św. Bernarda z Clairvaux czy św. Tomasza z Akwinu<sup>436</sup>. Nawiązanie do zwiastowania Maryi nasuwa też szersze porównanie sytuacji, w których znajdowały się Maryja i matki przyszłych świętych. W relacjach ewangelicznych i żywotów świętych pominięta została rola ojca, który nie występuje w opowieści<sup>437</sup>; kobiety zostały pozostawione same, musiały zatem uciec się do pomocy Najświętszej Maryi Panny i innych świętych.

Kobiety, jak widać z przykładu matki Kingi, oddawały się w opiekę i szukały pociechy u Maryi a także Chrystusa, ale znajdowały je zapewne również u innych świętych kobiet. Wskazuje na to zainteresowanie, jakim owe święte obdarzały przyszłe matki i kobiety w położach. Jadwiga, która jako jedyna spośród interesujących mnie świętych posiadała dzieci,

---

<sup>433</sup> Rd 3,16: „Do niewiasty powiedział [Bóg]: ‘Obarczę cię niezmiernie wielkim trudem twej brzemienności, w bólu będziesz rodziła dzieci...’”.

<sup>434</sup> VK, IV, s. 687.

<sup>435</sup> VK, IV, s. 687.

<sup>436</sup> Zob. D. Weinstein, R. M. Bell, *Saints & Society*, s. 23; M. Goodich, *Vita perfecta*, 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*, I, 2, s. 379.

<sup>437</sup> 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*, s. 127-130.

odwiedzała i pielęgnowała kobiety w położu<sup>438</sup>, czyniła także cuda, które miały pomóc w powikłaniach ciąży<sup>439</sup>. Salomea w cudowny sposób pomagała przy narodzinach dzieci. W jej żywocie znajdują się opisy komplikacji porodowych, które zostały rozwiązane dzięki wstawiennictwu świętej<sup>440</sup>. Znajdujemy tutaj opis swego rodzaju wspólnoty kobiet, która wpływa nawet na odwrócenie bożego przekleństwa rzuconego na kobietę podczas wypędzania z Raju. Świętość kobiet w pewnym sensie zmazuje w tych opowieściach grzech pierworodny, którego przyczyną była słabość Ewy, a który może zostać zmazuwany przez wstawiennictwo Maryi Dziewicy<sup>441</sup>. W żywotach zawiązuje się swego rodzaju łączność między grzeszną Ewą oraz jej potomkiniami, a świętymi kobietami i Najświętszą Maryją Panną, które mają 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 Ariès’a, który uznał dzieciństwo za „odkrycie” świata nowożytnego<sup>442</sup>, jest ono w pełni zauważalnym etapem w życiu człowieka średniowiecznego i jest uznawane za odrębny okres rozwoju człowieka. Podobnie w średniowiecznych żywotach znajduje się cały szereg obrazów dzieci, które cechuje różnorodność i duża dynamika<sup>443</sup>. Jednakże w analizowanych w pracy żywotach opisy dotyczące okresu poprzedzającego zamążpójście księżnych są bardzo ogólne i schematyczne. Również stosunki między Jadwigą (jedyną posiadającą potomstwo), a jej dziećmi są prawie nieobecne w żywocie księżnej śląskiej. Stosunki z Gertrudą, księżną trzebnicką są jedynie zarysowane i pozostają na płaszczyźnie oficjalnej, a reakcja Jadwigi na wiadomość o śmierci Henryka Pobożnego pod Legnicą jest pełna rezerwy i pogodzenia się losem<sup>444</sup>. Jedynym fragmentem, który

---

<sup>438</sup> VH, s. 547: „Feminas iacentes in puerperio, precipue pauperes, visitabat, dum hoc aliquo modo facere poterat, ipsisque necessaria ministrabat”.

<sup>439</sup> VH, s. 619-620. [XVIII, cud 2].

<sup>440</sup> VS, VII, 5, s. 785; VII, 6, s. 786; VII, 26, s. 793; VII, 32, s. 794-795.

<sup>441</sup> Zob. D. Weinstein, R. M. Bell, *Saints & Society*, s. 24.

<sup>442</sup> Zob. Ph. Ariès, *Historia dzieciństwa. Dziecko i rodzina w dawnych czasach*, tł. M. Ochab, Gdańsk 1995, s. 15, 43-44, 58, 235-236.

<sup>443</sup> D. Weinstein, R. M. Bell, *Saints & Society*, s. 19.

<sup>444</sup> VH, s. 525-526, 559-570.

przedstawia poruszenie bohaterki w stosunku do losu dzieci, jest reakcja Kingi na wiadomość o śmierci jej młodszego brata Andrzeja, utopionego przez wysłanników Stefana V. Kinga na moment wskrzesiła zmarłego brata, jednakże na jego życzenie zaniechała dalszych starań i Andrzej umarł ponownie<sup>445</sup>.

Charakterystyczne jest to, że w żywotach, w opisach dzieciństwa świętych poza nielicznymi scenami nie występują rodzice. O przodkach Jadwigi autor żywota wspominał wyłącznie w części genealogicznej, rodzice Salomei i Kingi pojawili się jako bohaterowie scen o tematyce politycznej, mających wyjaśnić dalsze elementy żywota. Rodzice nie zostali ukazani natomiast jako wychowawcy dzieci, na przykład autor żywota Jadwigi wspominał jedynie o wychowywanych przez księżną dwórkach i innych dziewczętach, które przebywały w klasztorze trzebnickim<sup>446</sup>, zaś dzieci księżnej nie zostały nawet wszystkie wymienione z imienia. Obraz taki jest zapewne związany z wczesnym wstąpieniem do klasztoru albo wysłaniem na dwór przyszłego męża. Wtedy kontakty z rodzicami zanikały, a zastąpiły je relacje z wychowawczyniami, jak w wypadku Jadwigi i Petrisy, albo z teściowymi, jak w wypadku Kingi i Grzymisawy czy Salomei i Marii Laskaris<sup>447</sup>.

Dzieciństwo samych bohaterek jak wspominałem zostało dość enigmatycznie przedstawione. Jadwiga przebywała i zdobywała wykształcenie w rodowym klasztorze Andechsów w Kitzingen<sup>448</sup>. Klasztor rodowy ufundowany w należących do rodziny dobrach zarządzany był zwykle przez członka rodu i służył właśnie do tego, aby córki przebywały w nim z dala od niebezpieczeństw świata w oczekiwaniu na małżeństwo. Instytucje takie powstały 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

---

<sup>445</sup> VK, XX, s. 704-705.

<sup>446</sup> VH, s. 543, 548.

<sup>447</sup> O braku rodziców w żywotach świętych XIII wieku zob. M. Goodich, *Vita perfecta*, s. 92-93; tenże, *Childhood and Adolescence*, s. 286-287.

<sup>448</sup> VH, s. 512-513.

dziewcząt, które obejmowało naukę podstawowych modlitw, liturgii i czytania Pisma świętego, szczególnie psalterza<sup>449</sup>. W późniejszym czasie rolę taką obok konwentów benedyktyńskich i cysterskich spełniały klasztory klarysek. Jadwiga w Trzebnicy wychowywała między innymi Agnieszkę, córkę Przemysła Ottokara I, a w następnym pokoleniu Piastów śląskich w klasztorze do zamążpójścia przebywały także Elżbieta i Agnieszka, córki Henryka Pobożnego<sup>450</sup>.

Drugim modelem spędzania dzieciństwa przez kobiety było wysłanie do domu przyszłego męża. Taka forma dorastania była związana z politycznymi planami, jakie wiązano z przyszłą żoną. Dynastie porozumiewały się w sprawie przyszłych sojuszy politycznych, a gwarantem takiego sojuszu stawało się małżeństwo dzieci. Do kwestii związanych z taką formą małżeństwa jeszcze powrócę. W wypadku tego typu rozwiązania dziewczynka przenosiła się do domu przyszłego męża, gdzie się wychowywała, nierzadko w towarzystwie wybranego dla niej kandydata. Autorzy żywotów informują, że Salomea została wysłana na dwór węgierski w wieku 3 lat<sup>451</sup>, Kinga na dwór małopolski w wieku 5 lat<sup>452</sup>, stąd większa część ich dzieciństwa przypadała na pobyt 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, gdzie zostało ono scharakteryzowane w następujący sposób: *A sua namque puericia cor gerens senile sathagebat, levitates vitando, bonos assuescere mores et insolencias fugere iuveniles. Fovendo quoque innocetis 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*

---

<sup>449</sup> Zob. A. Stepniewska, *Wychowanie rodzinne dziewcząt w pedagogice św. Hieronima*, Vox Patrum, 8-9(1985), s. 151-175. Zob też list św. Hieronima do Lety w: PL, 22, kol. 867-878; tłumaczenie polskie zob. św. Hieronim, *Listy*, t. 2, tł. J. Czuj, Warszawa 1953, s. 400-414.

<sup>450</sup> Zob. K. Jasiński, *Rodowód Piastów śląskich*, t. 1, s. 99 (przyp. 15), 116, 126.

<sup>451</sup> VS, I, 1, s. 777: „Erat autem Salomea tercio anno sue etatis, cum ad curiam predicti regis Ungarie pro filio Colomano deportaretur”. Zob. wyżej, rozdział II, 4c.

*sanctum, qui an 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*<sup>453</sup> (podkreślenia M.M.). Jadwiga jest więc scharakteryzowana jako dziewczynka nad wiek poważna, pracowita i rozważna, jest pilną uczennicą, studiującą Pismo święte. Podobnie też Salomea komentowała bez przygotowania słowa Ewangelii<sup>454</sup>. Jednym z istotnych elementów podkreślanych przez autorów żywotów było unikanie przez dziewczynki zabaw. Nie tylko Jadwiga nie uczestniczyła w zabawach (*participem se prebebat*), ale prawdziwą mistrzynią była tutaj Kinga, która aby przywieść swoje koleżanki do Chrystusa, podstępem przyciągała je do zabawy w kaplicy<sup>455</sup>.

W tych opisach pojawia się kilka elementów, na które warto moim zdaniem zwrócić uwagę. Po pierwsze rzuca się w oczy obraz dziewczynki, która już jako dziecko przejawiała nadzwyczajną dojrzałość, cechę, która świadczyła o przyszłej świętości. Jest to dość powszechny obraz w świętych biografiach począwszy od początku XI wieku, który określa się jako *quasi senex*. Postawa taka jest przeciwna powszechnemu pojmowaniu stanu dzieciństwa jako zgodnego z naturą stanu niedojrzałości, z którego wychodzi się po osiągnięciu dorosłości<sup>456</sup>. Dziewczynki, a szczególnie Kinga, są też nadzwyczaj pobożne, kierowały się w swoich postępowaniach nakazami Ducha Świętego, oddawały część Maryi i Chrystusowi oraz głęboko przeżywały mszę świętą<sup>457</sup>. Jednakże w opisach dzieciństwa księżnych pojawia się też inny element, który wydaje się iść dalej, mianowicie unikanie

---

<sup>452</sup> VK, IV, s. 688: „In hiis ac similibus perfectionis operibus infra quinquennium a die natiuitatis sue in domo paterna sese melior existens”.

<sup>453</sup> VH, s. 512.

<sup>454</sup> VS, I, 2, s. 777.

<sup>455</sup> VK, IV, s. 688: „...beata infantula omnes suas consodales ad capelle ingressum sub pretextu puerilis solacii invitabat ipsaque ludos lasciuie evitans predictamque capellam ingrediens oracioni cum summa devocione vacabat solaue devocioni insistens sub specie solacii cunctas puellas nunc accitando, nunc ad genuflexiones, nunc ad neniaram prostaciones sollicite incitabat sic, ut videretur omnes actus suos ante racionis usum omnium directori ferventer commendare”.

<sup>456</sup> Zob. omówienie tego typu przedstawień u M. Goodicha, *Vita Perfecta*, s. 88-89; tenże, *Childhood and Adolescence*, s. 287; D. Weinstein, R. M. Bel, *Saints & Society*, s. 29.

<sup>457</sup> VK, IV, s. 689.

zabaw. Zgodnie z ustaleniami Ph. Ariès'a zabawa w średniowieczu nie była domeną dzieci, lecz raczej zajęciem uniwersalnym, nieprzypisanym do wieku. Jak dowiadujemy się z przyczynku do historii gier i zabaw, przyszłe gry i zajęcia, które zwykliśmy przypisywać dzieciom, stanowiły również zabawy dorosłych<sup>458</sup>. W tym świetle negatywną opinię o zajęciach tego typu można interpretować nie tylko jako potępienie gier i zabaw dziecięcych, ale jako sugerowanie niestosowności zabaw w ogóle.

Podsumowując, narodziny świętych, a następnie ich dzieciństwo są przedstawione jako niezwykle i wyjątkowe. Łaska świętości ujawniona w słowach Maryi Dziewicy wypowiedzianych do matki Kingi sugeruje boski pierwiastek w jej łonie. Świętym według autora żywota księżnej krakowskiej rodzi się, a nie staje się nim. Z kolei dzieciństwo przyszłych księżnych, spędzone z dala od domów rodzinnych – czy to w klasztorze, czy to na dworze przyszłego męża – jest przedstawione schematycznie i pozbawione szczegółów. Bogate jest zaś w figury często stosowane dla przedstawienia dzieciństwa świętych – nadzwyczajną dojrzałość, unikanie zabaw itp. W powstrzymaniu się od zabaw, nieprzystającej do wieku powadze i pobożności miała uwidaczniać się łaska świętości, jaką otrzymały dziewczynki. Ich zachowanie było determinowane zadaniami, jakie ich czekały przyszłym życiu; stanowiło figurę retoryczną mającą na celu nie tyle skłonienie do naśladowania świętych, ale przygotowywało przyszłe wydarzenia w ich życiu.

Życie przyszłych księżnych – mimo że zostało zarysowane czy zasugerowane przekonanie o ich świętości – toczyło się rytmem świeckim. Były one jednak córkami rodów i uczestniczyły w ich planach dynastycznych. Ich życie podlegało zatem określonym rytmom, a jego pierwszym ważnym momentem było zawarcie małżeństwa. Używam w tym wypadku określenia moment przełomowy, gdyż zamążpójście zmieniało w zasadniczy sposób zarówno samo życie bohaterki żywotów, na przykład w

---

<sup>458</sup> Zob. Ph. Ariès, *Historia dzieciństwa*, s. 69-103.

tak prozaicznej kwestii, jak zmiana środowiska, czy otoczenia, w którym żyły dotychczas, ale również ich status społeczny, postrzeganie ich przez otoczenie czy zakres władzy, jaki posiadały. Zmieniały się także reguły, które regulowały ich poczynania. Wszystkie te elementy zostały zarysowane w żywotach, które z chwilą zrelacjonowania zawarcia małżeństwa bohaterek stawały się bogatsze w szczegóły i barwniejsze w opisie.

### 3. 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 i wczesnego średniowiecza oraz późnego średniowiecza, przy czym momentem przełomowym jest początek XIII wieku. Wtedy to właśnie w żywotach pojawiły się echa dysput teologicznych dotyczących małżeństwa, jakie miały miejsce w Kościele w XI i XII wieku<sup>459</sup>, które zmodyfikowały obowiązujące do tej pory w hagiografii obrazy związków.

Wczesne teksty hagiograficzne prezentowały dwa zasadnicze typy małżeństw. Pierwszy, skrajnie negatywny, kiedy odmowa wyjścia za mąż przez kobiety była jednoznaczna z zachowaniem wiary, gdyż potencjalnym kandydatem na męża był poganin, wymagający od przyszłej żony wyrzeczenia się chrześcijaństwa. Kobiety takie były następnie z reguły poddawane torturom, a następnie ginęły w męczarniach z rąk swoich 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 bardzo silne piętno na późniejszych epokach. Wpłynęło także na

---

<sup>459</sup> Zob. M. Glasser, *Marriage in Medieval Hagiography*, s. 6.

utwierdzenie się hierarchii kobiecych stanów, definiowanych z punktu widzenia ich aktywności seksualnej; najwyżej ceniono dziewictwo, następnie wdowieństwo, a na końcu stan małżeński. Takie stanowisko miało swoje źródło przede wszystkim w pismach św. Hieronima, szczególnie w pierwszej księdze traktatu *Adversus Iovinianum*<sup>460</sup>, oraz w liście do Eustochium<sup>461</sup>, w których Ojciec Kościoła wynosił dziewictwo jako stan najwyższej doskonałości, jaki może człowiek osiągnąć na ziemi, potępiał zaś małżeństwo jako grzeszne i służące materii<sup>462</sup>. To silnie dualistyczne podejście spotkało się z krytyką już w momencie rozpowszechniania pism Hieronima. W odpowiedzi św. Augustyn napisał traktat pt. *De bono coniugali*<sup>463</sup>, w którym wskazał na trzy korzyści, 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 nierozzerwalności małżeństwa (*sacramentum*)<sup>464</sup>. 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 postać żony prezentowana była jako wypełniającej wolę rodziców i spełniającej swoje biologiczne powołanie do macierzyństwa kobiety. Małżeństwo było przedstawione w tych tekstach jako niewola, z którą kobiety muszą walczyć spełniając swoje obowiązki. Nakazy religii stały w sprzeczności z niektórymi prawami małżeństwa, ale podporządkowując się owym prawom, kobiety stały się

---

<sup>460</sup> Św. Hieronim, *Adversus Iovinianum libri duo*, w: PL, 23, kol. 221-354, szczególnie kol. 221-294.

<sup>461</sup> Św. Hieronim, *Listy*, t. 1, tł. J. Czuj, Warszawa 1952, s. 110-162; PL, 22, kol. 394-425.

<sup>462</sup> Zob. J. Naumowicz, *Wstęp*, w: *Pierwsze pisma greckie o dziewictwie*, s. 39-40, i przyp 115; D. Elliot, *Spiritual Marriage*, s. 44.

<sup>463</sup> św. Augustyn, *De bono coniugali liber unus*, w: PL, 40, kol. 373-396; zob. też polskie tłumaczenie Św. Augustyn, *Wartości małżeństwa*, tł. W. Eborowicz, Pelplin 1980.

<sup>464</sup> Zob. C. Burke, *Św. Augustyn o pożyciu małżeńskim*, *Communio*, 18:1(1998), s. 44.

męczennicami, cierpiącymi podobnie, jak ich starożytne poprzedniczki (Anastazja, Radegunda, Teodora)<sup>465</sup>.

Późnośredniowieczna hagiografia, nie zarzucając starych wątków, stworzyła jednakże nowe ich postaci i 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 dramatyzmu<sup>466</sup>. Przykładami tego nowego hagiograficznego wzorca, dotyczącego małżeństwa były na przykład Elżbieta węgierska i Brygida szwedzka – obie 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 zawarcia małżeństwa i jego trwałość, kwestie kontaktów seksualnych oraz szeroko rozumiana problematyka relacji łączących męża z żoną i wpływ, jaki mieli na siebie.

#### **a) Zawarcie małżeństwa**

Kiedy interesujące mnie święte księżne zawierały małżeństwa, kontrowersje między innymi wokół kwestii sposobu jego zawiązywania i ważności już ucichły. Spór, jaki toczył się w XI i XII wieku pomiędzy ludźmi Kościoła a świeckimi, dotyczący kwestii nierozzerwalności małżeństwa i zakresu stosunków kazirodnych został załagodzony na przełomie XII i XIII wieku oraz ostatecznie zamknięty podczas IV soboru laterańskiego<sup>467</sup>. Na

---

<sup>465</sup> Zob. M. Glasser, *Marriage in Medieval Hagiography*, s. 9-10.

<sup>466</sup> Zob. tamże, s. 19-20.

<sup>467</sup> Kościół rezerwował tam sobie prawo orzekania ważności małżeństwa, ale zezwalał też na zawiązywanie go pomiędzy krewnymi powyżej 4 stopnia pokrewieństwa. Kwestię tę omawia G. Duby, *Rycerz, kobieta i ksiądz*. Krytyka podejścia G. Dyby'ego patrz Ch. N. L. Brooke, *The Medieval Idea of Marriage*, Oxford 1989, s. 119-126, który argumentuje, że arystokracja, a tym bardziej kręgi dynastyczne podlegały w kwestii małżeństwa prawu kościelnemu od momentu wprowadzenia chrześcijaństwa i trudno na ich przykładzie rozważać tzw. świecki model małżeństwa.

ziemiach polskich spór ten nigdy nie przybrał tak barwnej formy, jaką miał na przykład. we Francji, jednakże zapewne był śledzony, choćby ze względu na rodzinne powiązania. Jedną z bohaterek nieporozumień związanych z uznawaniem ważności małżeństwa była Agnieszka, siostra św. Jadwigi śląskiej, która w latach 1196-1201 była żoną Filipa II Augusta, króla Francji, nie rozwiedzionego formalnie z Ingeborgą, księżniczką duńską<sup>468</sup>.

Podobnie zamknięty został już spór, jaki toczył się głównie w XII wieku między teologami, dotyczący kwestii tego, co decyduje o uznaniu ważności małżeństwa. Najogólniej mówiąc ścierały się w nim dwa stanowiska. Model włoski (zwany niekiedy teorią koitalną), zaprezentowany najpełniej przez Gracjana, zakładał że zawarcie małżeństwa jest aktem dwustopniowym. W pierwszym zostaje wypowiedziana zgoda na zawarcie małżeństwa, najczęściej podczas zaręczyn, a w drugim następuje *consummatio* przypieczętowanie małżeństwo, które staje się w ten sposób *matrimonium perfectum*. Stanowisko drugie – model francuski (zwany niekiedy teorią konsensualną), który najpełniej zaprezentowali Hugon od św. Wiktora oraz Piotr Lombard, zakładał, że prawdziwe małżeństwo zawiązuje się podczas wypowiedzenia zgody na małżeństwo oraz przysięgi<sup>469</sup>. Powstały w ten sposób związek dusz jest prawdziwym małżeństwem, zaś rola aktu seksualnego została w nim zminimalizowana do ewentualnego jego potwierdzenia. Według teologów paryskich kontakty seksualne nie były warunkiem koniecznym do uznania ważności związku, gdyż wypowiedzenie przysięgi małżeńskiej *verba de praesenti* wprowadzało ewentualnie jedynie ich obietnicę *de futuro*. W takim rozumieniu przysięga *de praesenti*, była prawomocnym sposobem zawiązania małżeństwa. Koncepcja ta po raz pierwszy pojawiła się w bullach papieskich około 1140 roku, w

---

<sup>468</sup> O kwestii małżeństwa na gruncie polskim zob. ostatnio A. Krawiec, *Seksualność w średniowiecznej Polsce*, Poznań 2000, s. 62-129, gdzie wcześniejsze pozycje w bibliografii. O sprawie Agnieszki z Meranu zob. G. DUBY, *Rycerz, kobieta*, s. 211-212.

<sup>469</sup> Za twórcę teorii koitalnej uważa się Hinkmara, biskupa Reims (845-882), który wypowiedział się, że bez kontaktów seksualnych (*coitus*) małżeństwo jest nieważne. Por. J. A. Brundage, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago-Londyn 1987, s. 136. Teoria koitalna swe źródło ma w prawie rzymskim, 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 Polsce średniowiecznej*, s. 36-40.

pełni zaś została zatwierdzona w szeregu dekretów Aleksandra III około 1160 roku. Odrębną kwestią, która wsparła koncepcję *de praesenti* było uznanie małżeństwa za sakrament, po raz pierwszy sformułowane przez Hugona od św. Wiktora, a następnie wsparte przez Piotra Lombarda, a ostatecznie skodyfikowane na wspomnianym już IV soborze laterańskim<sup>470</sup>. Wszystkie te rozważania były jednakże formułowane przez ludzi Kościoła, którzy patrzyli na małżeństwo – związek mężczyzny i kobiety – z jednej strony jako na sakramentalną unię dwóch dusz, ale też jako na związek dwóch ciał, w którym jest zawarty element grzechu.

Z kolei z punktu widzenia świeckich, przede wszystkim zaś dla przedstawicieli dynastii, w akcie zawarcia małżeństwa istotny był wymiar polityczny. Jak zaznaczyła Ch. Klapisch-Zuber, średniowieczne małżeństwo było nade wszystko porozumieniem dwóch rodzin (dynastii), które zawierały ze sobą pakt, który potwierdzała i gwarantowała wymiana kobiet; małżeństwo było zawarciem pokoju<sup>471</sup>. Właśnie taki sposób widzenia związku małżeńskiego widoczny jest w żywocie Jadwigi, gdzie czytamy: *Hedwigis, habens etatis annos duodecim, magnifico principi Henrico, duci Slesie et Polonie matrimonialiter iungebatur. Hunc utique nobilem 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*

---

<sup>470</sup> 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.

<sup>471</sup> Ch. Klapisch-Zuber, *Kobieta i rodzina*, w: *Człowiek średniowiecza*, red. J. Le Goff, tł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa-Gdańsk 1996, s. 385. Zob. np. opis potomstwa Mieszka III zawarty w *Kronice wielkopolskiej*, gdzie małżeństwa córek i synów księcia opisane są w kontekście zawartych sojuszy politycznych. „Nie brakło mu wojennych triumfów, a przewyższając wszelkie życzenia ludzi szczęśliwych towarzyszyło mu szczęśliwe pokolenie liczne go potomstwa obojga płci. ... Otóż przez wiązki powinowactwa tych [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?"; *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.

*notabili se continencie loro strinxit*<sup>472</sup>. Autor żywota wypowiedział w tym fragmencie opinię świeckich, która kazała w wypadku małżeństwa postępować zgodnie z wolą rodziców (rodu, dynastii), a nie kierować się własnymi opiniami. Wypowiadana zgodnie z normami prawa kościelnego zgoda była więc przede wszystkim zgodą rodziców, a nie najbardziej zainteresowanych. Jadwiga została więc do małżeństwa zmuszona, gdyż jak sugeruje biograf, wolała żyć we wstrzemięźliwości. Do tego wątku wrócę jeszcze w następnej części pracy.

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 doznawała kobieta 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 niższej<sup>473</sup>. 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 mówi 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 zasmucaj jej przez wszystkie dni twojego życia ... Od tej chwili jestem twoją matką, a Sara siostrą” [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 męża<sup>474</sup>. Jednakże najsilniej w opowieści podkreślone jest podporządkowanie i uprzedmiotowienie Sary. Przeniesienie w przestrzeni nie było równoznaczne z wyjściem spod podporządkowania, a raczej było

---

<sup>472</sup> VH, s. 514.

<sup>473</sup> Ch. Klapisch-Zuber, *Kobieta i rodzina*, s. 360.

<sup>474</sup> Zob. S. Vecchio, *The Good Wife*, w: *A History of Women in the West*, t. 2, s. 105-107.

równoznaczne 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 jest wyraźnie ukazane jako przemieszczenie. Przybywa ona na Śląsk z klasztoru, gdzie się wychowywała; traci opiekę rodziców i wychowawczyni Petrissy. 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 Polski<sup>475</sup>. Znajduje się tam również opis niechętnego traktowania Salomei przez matkę Kingi, Marię Laskaris i konfliktu powstałego na gruncie rzekomego uprowadzenia księżniczki węgierskiej do Polski<sup>476</sup>. Według autora żywota małżeństwo Kingi z Bolesławem zostało zaaranżowane w dość zagadkowy sposób. Fragment opisujący tę sytuację rozpoczyna się od słów *tandem ad instanciam sanctae Salomee*<sup>477</sup>, przy czym trudno ustalić, czy owo „wreszcie” jest kontynuacją poprzedniego rozdziału, czy też jest fragmentem innej, 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 Kingi nad zamkniętą skrzynią czyniła znaki błogosławieństwa, co obserwujący ją węgierscy dworzanie uznali za objaw skąpstwa, gdyż myśleli, że pozbywa się skarbu i rozpacza nad jego utratą. W rozdziale XXVI znajduje się zaś jeszcze jeden opis tego zdarzenia, w szczegółach różniący się od tego z rozdziału II, ale 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 oraz o oddziale wojska, dowiadujemy się jednak, że Salomea udała się wraz z

---

<sup>475</sup> VK, II, s. 685.

<sup>476</sup> VK, XXVI, s. 707.

<sup>477</sup> VK, II, s. 685.

Kingą do Polski, a następnie już zaręczoną przywiozła wraz z Bolesławem na Węgry. Z kolei matka Kingi obrażona na Salomeę zakazała oddawać jej honorów, jednakże później proszącej o przebaczenie Salomei okazała szacunek<sup>478</sup>.

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 została ukazana jako wypełniająca wolę Boga, który chce, by Kinga została żoną jej brata Bolesława. Być może również fragmenty te przedstawiają opis jakiegoś rytuału, który odbywał się w sytuacji wydania córki za mąż, 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. Dziecko zostało jej zabrane, a następnie – w nowej już roli – symbolicznie oddane w czasie wizyty wraz z Bolesławem 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 antropologicznej<sup>479</sup> 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 królewskim. Następnie następuje zniknięcie (porwanie, wyjście do dżungli) – Kinga została zamknięta w skrzyni, by po dokonaniu przejścia pojawić się ostatecznie w nowej roli i być obdarzoną nową jakością. W tej ostatniej fazie Kinga występowała na dworze polskim

---

<sup>478</sup> VK, XXVI, s. 707.

<sup>479</sup> Zob. omówienie zjawiska u M. Buchowskiego, *Magia i rytuał*, Warszawa 1993, s. 132-146.

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.

Ciekawe jest również to, że w całą sprawę zamieszane były wyłącznie kobiety. Ani ojciec Kingi, król Bela, ani sam Bolesław, ani jakikolwiek męski pośrednik nie pojawili się w opisie historii. Jedynymi mężczyznami są eskortujący żołnierze, którzy mogą symbolizować gwałt i przemoc. Kobiety w całej opowieści górują i ją zdominowały. Z jednej strony jest więc Maria Laskaris, matka Kingi, potem pośredniczka, Salomea i wreszcie ta, która odbiera przesyłkę Grzymisława; bohaterką całej historii jest również kobieta. Zadziwiające, 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 nawiązanie 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 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<sup>480</sup>. Tam ważyły się decyzje o zaistnieniu samego wydarzenia, zaś jego przeprowadzenie było w rękach kobiet, gdyż pod ich opieką przebywała wówczas Kinga.

Niezależnie jednakże od tego, w jakiej formie małżeństwo zostało zawarte był to bardzo ważny moment w życiu kobiet, była to chwila, która

---

<sup>480</sup> Zob. przedstawione w żywocie Salomei pertraktacje związane z wydaniem za mąż Salomei, kiedy Andrzej II zagroził Leszkowi Białemu wojną w wypadku, kiedy Salomea nie zostanie żoną Kolomana. VS, I, 1, s. 776-777.

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 jest zdecydowanie oddzielone, gdyż ich przemieszczenie się do domu teścia nastąpiło w zbyt młodym wieku, stąd pewne przemieszanie wątków, szczególnie widoczne w biografii Salomei. Opisane wcześniej przeniesienie Kingi z Węgier do Polski było w gruncie rzeczy nagłym przeniesieniem w dorosłość, stąd być może w żywocie odległość między jej powitaniem w Polsce, a wyjściem za mąż jest mierzona kilkuwierszowym rozdziałem o jej pobożności w okresie dzieciństwa<sup>481</sup>.

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 również Bolesław, kiedy zostały zawarte zaręczyny z Kingą, jednakże tamta miała wtedy tylko lat 5. Podobnie Salomea została wysłana na dwór przyszłego męża w wieku 3 lat. Niezdatne jeszcze do małżeństwa dziewczynki oczekiwały 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 zaręczonych odpowiedniego wieku winny zostać potwierdzone w formie *de praesenti*. W III rozdziale żywota Kingi znajduje się opis przyjęcia księżniczki węgierskiej na dworze Grzymisławy, zaczynający się od słów *Fitque nobilium concursus, advolant procerum agmina, congratulantur sponso procedenti de thalamo suo; glorificant sponsam ornatam monilibus suis*<sup>482</sup>. Zgromadzenie możnych wskazuje na to, że była to uroczystość świecka, państwowa o wymowie politycznej, wymagająca potwierdzenia obecnością świadków. Być może jest to właśnie opis zaręczyn czy małżeństwa w formie *de futuro*. Przybycie przyszłej żony było

---

<sup>481</sup> VK, V, s. 690.

potwierdzeniem sojuszu politycznego, który zostanie w przyszłości scementowany małżeństwem w formie *de praesenti*. Jedyna sugestia wskazująca na religijny charakter uroczystości znajduje się w opisie powitania Kingi w Polsce, kiedy Bolesław upiera się, że poślubi tylko tę kobietę, która uśmiechnie się do niego w kościele; w czasie mszy okazało się, że to właśnie Kinga jest tą, która zwróciła uwagę Bolesława<sup>483</sup>. Biograf nie podał zbyt wielu faktów z życia Kingi między przybyciem na dwór i zawarciem małżeństwa, wskazał jedynie, że Kinga stała się osobą bardzo religijną, pragnącą zachować dziewictwo na wzór św. Cecylii<sup>484</sup>. Z kolei w żywocie Salomei okres pomiędzy przybyciem na dwór węgierski a zamążpójściem został sprowadzony do epizodu opisującego jej wspólną z Kolomanem naukę<sup>485</sup>.

Epizody 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, który zaręczyny potwierdzone następnie skonsumowaniem związku uznawał za zawarcie pełnoprawnego małżeństwa. Najprawdopodobniej jednakże piszący w Polsce autor nie znał szczegółowo jej węgierskiego okresu życia, stąd został on jedynie zakreślony z wyjątkiem epizodu mającego uzasadnić i udowodnić dozgonne dziewictwo księżnej i króla Halicza (będzie o tym mowa w dalszej części).

Wracając jednakże do uroczystości ślubnych, jedyny opis dnia zaślubin, który znajduje się w żywotach księżnych jest znowu, jak w wypadku zaręczyn, opisem uroczystości świeckiej. Autor żywota Kingi pisał:

---

<sup>482</sup> VK, III, s. 686.

<sup>483</sup> VK, III, s. 686.

<sup>484</sup> VK, V, s. 690.

<sup>485</sup> VS, I, 2, s. 777.

*Venit ergo dies, in qua thalamus nupciarum collocatur cum magnificencia regii culminis; ad quas confluunt duces magnifici, principes incliti, archiepiscopi episcopique devoti ac patres reverendi, proceres Polonorum ac aliarum provinciarum atrennui, ducisse ac nobilium domine simul cum virginibus aliisque quam plurimis conglomeratis agminibus ad civitatem Cracoviensem conveniunt. Leticie variis ludis dant initium*<sup>486</sup>. Brak elementów religijnych w opisie małżeństwa może wynikać z kilku powodów. Po pierwsze wyróżnienie świeckiego (politycznego) charakteru uroczystości (szczegółowe 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 A. Krawca wynika, że obowiązek zawierania małżeństw w Polsce *in facie ecclesiae* był jedynym postulatem dotyczącym zawierania związków małżeńskich, które wypowiedzieli w kontekście legacji w Polsce wysłannicy Stolicy Apostolskiej<sup>487</sup>, jednakże zapewne pouczenia te nie dotyczyły kręgów dynastycznych, gdyż te jako pierwsze przejmowały nowe regulacje kościelne i się do nich stosowały. Brak religijnej oprawy w czasie zawarcia małżeństwa księcia w pierwszej połowie XIII wieku wydaje się nieprawdopodobny. Poza tym wśród gości weselnych wymienieni są arcybiskupi i biskupi, którzy na pewno zadbali 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<sup>488</sup>. Kontynuacją tego wątku jest dalsza część opisu, w którym młoda para udaje się do oddzielnego pomieszczenia (*clandestine igitur cum sponso seperata*), zapewne po to, aby odbyć obrzęd pokładzin<sup>489</sup>. Do skonsumowania związku jednak nie doszło, gdyż w odosobnieniu

---

<sup>486</sup> VK, VI, s. 690.

<sup>487</sup> Zob. A. Krawiec, *Seksualność w średniowiecznej Polsce*, s. 71-73.

<sup>488</sup> VK, VI, s. 690: „Quanto plus multiplicabantur trupidia convivarum, tanto magis in felici virgine augmentabantur insignia interne devocionis“.

<sup>489</sup> Zob. W. Abraham, *Zawarcie małżeństwa w pierwotnym prawie polskim*, Lwów 1925, s. 315-316.

małżonkowie ustalili warunki zachowania czystości przez jeden rok<sup>490</sup>. W sytuacji więc kiedy powinien nastąpić akt seksualny potwierdzony śladami krwi na koszuli panny młodej czy też prześcieradle, 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 drugorzędną. 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.

#### **b) Wstrzeźliwość seksualna i dziewictwo**

Jednym z najsilniej w żywotach zaznaczonych wątków dotyczących małżeńskiego życia świętych księżnych jest kwestia kontaktów seksualnych z mężem. Jak zauważyli D. Weinstein i R. M. Bell motywy wstrzeźliwości seksualnej i zachowania dziewictwa są jedną z podstawowych cech wyróżniających świętych od innych wiernych: *No other virtue – not humility, or poverty or charity – was so essential to either the performance or the perception of a holy life*<sup>491</sup>. Kwestia ta pojawia się właściwie w każdym żywocie i jest związana z generalnym podejściem Kościoła do kwestii seksualności, a kobiecej seksualności w szczególności.

Dziewictwo, wstrzeźliwość 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

---

<sup>490</sup> VK, VI, s. 690.

<sup>491</sup> D. Weinstein, R. M. Bell, *Saints & Society*, s. 73.

miejszem kobiety w społeczeństwie<sup>492</sup>. Oprócz tekstów 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 bardzo wcześnie przetłumaczone na języki narodowe, szczególnie niemiecki<sup>493</sup>.

Czystość seksualna w małżeństwie mogła być praktykowana na kilka sposobów, wśród których wymienia się synesaktyzm (agapetyzm), celibat i wstrzemięźliwość małżeńską<sup>494</sup>. Pierwsza forma nie będąca w pełnym tego słowa znaczeniu małżeństwem była praktykowana głównie przez starożytnych i wczesnośredniowiecznych anachoretów i pustelników, głównie na wschodzie. Polegała ona na wspólnym zamieszkiwaniu osób, które złożyły śluby czystości z tymi, którzy takich ślubów nie złożyli, ale pełnili rolę służby lub pomocy domowych. Forma ta jednakże przybrała zdeformowany kształt i została zakazana przez hierarchów<sup>495</sup>. Częściowo z synesaktyzmu, 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 narzędziem, dzięki któremu kryterium aktywności seksualnej pozwalało odróżnić ludzi

---

<sup>492</sup> O zainteresowaniu Ojców Kościoła tematyką dziewictwa niech świadczy chociażby ilość dzieł poświęconych temu zagadnieniu, nie mówiąc o pryncypialnych 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”.

<sup>493</sup> Zob. G. Roth, *Speculum virginum*, w: *Lexicon des Mittelalters*, t. 7, Monachium 1995, kol. 2090.

<sup>494</sup> 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.

<sup>495</sup> Zob. S. Longosz, *Pisma przeciw synezakom*, *Vox Patrum*, 13-15(1993-1995), z. 24-29, s. 337-365; F. Bogdan, *Geneza i rozwój klauzury zakonnej. Studium prawnohistoryczne*, Poznań 1954, s. 15-30.

świeckich od duchownych<sup>496</sup>. Fakt ten jest 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 nakłaniani<sup>497</sup>. Dalej idącą formą zachowywania wstrzemięźliwości seksualnej w małżeństwie była całkowita rezygnacja ze współżycia po urodzeniu dzieci. Często forma ta była współpraktykowana z pierwszą. Trzecią i ostatnią, najdalej posuniętą formą zachowania czystości 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 książęcej pary Jadwigi i Henryka, a szczególnie, jak podkreśla biograf, dla księżnej posiadanie dzieci było drogą do zbawienia<sup>498</sup>. Wiadomo że książęca para posiadała przynajmniej siedmioro dzieci, z których rodziców przeżyła tylko Gertruda<sup>499</sup>, Jadwiga przedstawiona w żywocie właśnie w posiadaniu dzieci znalazła swoje powołanie i w tej dziedzinie się realizowała, jednakże nie wykluczało życia w czystości, co wyraźnie podkreślał biograf. Książęca para przestrzegała 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

---

<sup>496</sup> Zob. D. Elliot, *Spiritual Marriage*, s. 94; A. Szafranski, W. Wójcik, *Celibat. Kościół zachodni*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, kol. 1399-1400, gdzie na kol. 1402-1403 bibliografia; 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.

<sup>497</sup> 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.

<sup>498</sup> VH, s. 514: „Per filiorum quippe generationem eternam salutem consequi sperans...”.

<sup>499</sup> O dzieciach Henryka i Jadwigi zob. K. Jasiński, *Rodowód Piastów śląskich*, s. 88-105.

Post – dwa najważniejsze okresy postu w chrześcijaństwie, następnie suche dni czterech pór roku, wigilie świętych oraz ich święta, soboty i niedziele<sup>500</sup>.

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 miała do tego możliwość średnio około 40 razy w ciągu roku<sup>501</sup>. Biograf Jadwigi podaje tylko, że książęca para nie współżyła niejednokrotnie przez okres od miesiąca do dwóch<sup>502</sup>. Ta forma powstrzymywania się od kontaktów seksualnych była przez biografę uznana za rzecz godną do naśladowania, gdyż jest to jeden z nielicznych w całym tekście fragmentów, kiedy nawołuje on wprost: *O quam felices sunt matrone matrimonialibus adhuc vinculis subiugate, si huius beate femine imitari conantur exemplum*<sup>503</sup> (podkreślenie M.M.). Zapał biografy jest interesujący z tego względu, że żywoty wskazywały jedynie ogólne cechy, które wierni winni pielęgnować, nie nawoływały zaś do dokładnego naśladowania działań świętych<sup>504</sup>. W tym konkretnym przypadku jest inaczej, stąd można wnioskować, że praktyki stosowane przez Jadwigę uznano za na tyle warte naśladowania, aby dodatkowo wzmocnić wymowę opisu bezpośrednim zwróceniem się do odbiorcy.

---

<sup>500</sup> VH, s. 514, „[Jadwiga] deo nichilominus castitatis amore placere desiderans, quantum pro tempore licuit, de mariti consensu se lege continencium vinciebat. Mox enim ut se concepisse sensisset, reverenter a viri thoro deinceps abstinuit et ab eius copula usque post complecionem puerperii seperata permansit”; s. 515: „[Jadwiga] non solum, ut predicatur, concepta sobole continenter de cetero vivere studuit, verum etiam salutaribus consiliis et exhortacionibus suum ad hoc generosum maritum inflexit, ut una secum voluntarie continenciam observaret singulis annis per totum adventum et per quadragesimam, omnibus quatuor temporum et sextis feriis, in sanctorum vigiliis ac sollempnitatibus eorumdem et in diebus dominicis”.

<sup>501</sup> 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, regularnym cyklu menstruacyjnym u kobiety.

<sup>502</sup> VH, s. 515: „Propterea ipsa cum consorte suo sepe per mensam et quandoque per sex, aliquando vero per octo ebdomadas, quamvis tempore suo uno simul iungerentur in lecto, a carnali copula penitus abstinebat”.

<sup>503</sup> VH, s. 515.

<sup>504</sup> Zob. D. Elliot, *Spiritual Marriage*, s. 258.

Wzorzec zachowania wstrzemięźliwości seksualnej przedstawiony w żywocie Jadwigi był zgodny z zasadami zawartymi we wspomnianym traktacie św. Augustyna *De bono coniugali*. Biskup Hippony uznawał, że kontakty seksualne są dopuszczalne, a co ważniejsze bezgrzeszne, kiedy prowadzą do poczęcia potomstwa<sup>505</sup>. Z kolei J.A. Brundage wykazał, że szeroki zakaz kontaktów seksualnych ma wczesnośredniowieczną tradycję, która została skodyfikowana w penitencjałach między VI a XI wiekiem. Dzielą one okresy zakazane na dwie główne grupy: jedna wiązała się z biologicznym cyklem kobiety, druga była powiązana z rokiem liturgicznym<sup>506</sup>. Do pierwszej grupy zaliczyć wypada obecną w żywocie Jadwigi praktykę wstrzymywania się od kontaktów seksualnych od momentu rozpoznania ciąży aż do porodu. Miała ona też oprócz teologicznych bardziej „przyziemne” uzasadnienie, oparte na powszechnym przekonaniu, że współżycie w czasie ciąży może zaszkodzić dziecku, które może zostać okaleczone lub zniekształcone<sup>507</sup>. 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)<sup>508</sup>. Ich podgrupę stanowią wigilie świętych i same ich święta. Autor żywota Jadwigi argumentował powstrzymywanie się od kontaktów seksualnych w tym czasie szczególną

---

<sup>505</sup> Zob. św. Augustyn, *De bono conjugali*, rozdz. 6, w: PL 40, kol. 377-378.

<sup>506</sup> Zob. J. A. Brundage, *Law, Sex, and Christian Society*, 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.

<sup>507</sup> Większość tego typu przekonań wynoszono z *Historii naturalnej* Pliniusza. Zob. J. A. Brundage, *Law, Sex, and Christian Society*, s. 156. Zob. także J. Le Goff, *Świat średniowiecznej wyobraźni*, s. 147-148. Do grupy ograniczeń kontaktów seksualnych związanych z biologicznym cyklem kobiety zaliczano także, nie wymieniony w żywocie, zakaz współżycia w czasie menstruacji.

<sup>508</sup> Zob. J. Le Goff, *Świat średniowiecznej wyobraźni*, s. 145-146; J. Verdon, *Przyjemności średniowiecza*, tł. J. M. Kłoczowski, Warszawa 1998, s. 60-65.

cją księżnej dla świętych, którym – według niej – wstrzemięźliwość cielesna była szczególnie miła<sup>509</sup>.

Pogłębieniem tak praktykowanej wstrzemięźliwości było po urodzeniu siedmiorga dzieci złożenie przed biskupem przez księżącą parę ślubu zachowania dozgonnej czystości seksualnej<sup>510</sup>. W przeciwieństwie do składanych w tajemnicy ślubów zachowania dziewictwa, o których będzie mowa niżej, te musiały być złożone publicznie<sup>511</sup>. 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 św. Augustyna, który radził, aby małżonkowie po urodzeniu dzieci pozostawali w związku i powstrzymywali się od kontaktów seksualnych, utrzymując jednakże więź sakramentalną<sup>512</sup>.

Bezwzględna czystość w rozumieniu Jadwigi nie ograniczała się jednakże wyłącznie do powstrzymywania się od kontaktów seksualnych, ale także obejmowała zakaz dzielenia wspólnego łóża. Autor żywota podał informację, że Jadwiga i Henryk żyli po złożeniu ślubów we wstrzemięźliwości około 30 lat<sup>513</sup>, 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: *Si oportet me humari in ecclesia, contestor te per deum et obsecro,*

---

<sup>509</sup> VH, s. 515: „Non enim reputabat gratam esse veneracionem sanctis exhibitam nec deo acceptum fore ieiunium, quod cum oblectamentis carnalibus celebratur”.

<sup>510</sup> VH, s. 516, „Et quia felices hii coniuges devota mente taliter virtuoso castimonie exercicio deo docente instabant continue et sanctificabant per vite mundiciam corpora sua, ad maiora tandem pervenire meruerunt divine gracie incrementa, ita ut uno animo parique consensu cum episcopali benedictione sollempni ad continenciam se perpetuam obligarent. Spiritu namque domini confortati circiter triginta annos a thoro tantum divisi duxerunt celibem vitam et castitatis pelcritudine mirabiliter exornatam”. 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*, Appendix 6.

<sup>511</sup> O naturze ślubów zachowania czystości zob. D. Elliot, *Spiritual Marriage*, s. 158-160.

<sup>512</sup> Zob. św. Augustyn, *De bono coniugali*, rozdz. 8, w: PL, 40, kol 379.

*filia, ut in tumulto patris tui, a cuius thoro pluribus annis disiuncta fui, non colloces corpus meum. Nolo enim coniungi mortuo mortua, a quo castitatis amore, quantum ad thorum, dum viverem, diu extiti separata*<sup>514</sup>. Autor żywota wyrażał (i obdarzył nim Jadwigę) głęboko zakorzenione w średniowiecznej mentalności przekonanie, że śmierć jest rodzajem snu, zaś leżenie w grobie jest rodzajem snu w oczekiwaniu na Sąd Ostateczny<sup>515</sup>, stąd wspólny z mężem pochówek byłby zerwaniem złożonych ślubów.

Księżna śląska traktowała jednakże 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 kobiet<sup>516</sup>. 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 też fragment żywota Kingi, która została przez franciszkanów posądzona o nierząd ze swoim spowiednikiem Boguchwałem<sup>517</sup>. Opisane sytuacje ukazują niepokój otoczenia na wieść, że kobieta i mężczyzna przebywają ze sobą bez świadków. Zrodzone na takiej podstawie plotki wyrażają przekonanie o naturze kobiety, która kusi i skłania mężczyzn do uległości. Grzech

---

<sup>513</sup> VH, s. 516: „Spiritu namque domini confortari circiter triginta anno a thoro tantum divisi duxerunt celibem vitam et castitatis pulcritudine mirabiliter exornatam”. Co – biorąc pod uwagę, że Henryk umarł w 1238 roku – wyznaczałoby datę ślubów na około 1208 rok.

<sup>514</sup> VH, s. 577-578.

<sup>515</sup> 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.

<sup>516</sup> VH, s. 516-517.

<sup>517</sup> VK, XXXIX, s. 713-714: „Demon, humane salutis inimicus, aliquos fratres ordinis concitavit, qui ipsam felicem Kingam cum fratre Bogufalo confessore suo de illicito opere scilicet fornicacionis fallaciter coram senioribus suis inculpaverunt, qui tamen fuit vir sancte conversacionis et fame honeste”.

pierworodny, który tutaj przychodzi na myśl, był zapewne ich inspiracją, ale powszechny stereotyp na temat zagrożenia ze strony kobiet chyba jest w tym fragmencie ważniejszy.

Z innym modelem małżeństwa zapoznają żywoty Kingi i Salomei. Księżne te po zawarciu ślubów, a ściślej po złożeniu przysięgi małżeństwa, złożyły również śluby zachowania dziewictwa<sup>518</sup>. Zaistniałe w ten sposób dziewicze małżeństwo było w sakramentalnym rozumieniu ważne i nierozzerwalne, jednakże nie spełniało swojego podstawowego zadania, jakim było przedłużenie dynastii, splodzenie i narodziny potomka, następcy tronu. Małżeństwa tego typu znajdowały wsparcie w Kościele, który jednoznacznie wypowiadał się w kwestii ważności takiego związku, znajdowało się ono jednakże w sprzeczności ze zwyczajami świeckimi i celami politycznymi, jakie stawiano przed małżeństwem. W tym wypadku jednakże prawo Kościelne zwyciężało, stając po stronie pary, która pragnęła zachować czystość.

Decyzja o zachowaniu dziewictwa po zawarciu małżeństwa nie była przypadkowa. Autorzy żywotów informowali, że dziewczynki 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 dotycząca negocjacji króla Andrzeja węgierskiego i księcia Leszka Białego, dotyczących wydania jej za mąż, gdzie jej ojciec odpowiada na prośby króla: *Filiam nostram Salomeam ... pro ... Colomano dare non possumus, quia votum fecit Deo*<sup>519</sup>. Z kolei w żywocie Kingi znajduje się opis jej modlitw, których intencją było przede wszystkim wytrwanie w dziewictwie<sup>520</sup>. Po takich wprowadzeniach

---

<sup>518</sup> O takim sposobie funkcjonowania małżeństwa zob. D. Elliot, *Spiritual marriage*, s. 266-296.

<sup>519</sup> VS, I,1, s. 777.

<sup>520</sup> VK, IV, s. 688: „...licet prima devotionis sue intencio fuerit pro bono statu et casta puritate, quam tam corpore quam mente usque ad finem vite sue tota cordis intencione observare satagebat”.

zachowanie czystości po zawarciu małżeństwa wydaje się jedyną możliwą konsekwencją.

Żywot Salomei wspomina najpierw ogólnikowo, że para władców Halicza żyła w dziewiczym małżeństwie<sup>521</sup>, jednakże z dalszych informacji wynika, że Salomea i Koloman złożyli ślub zachowania czystości. Najpierw biograf twierdzi, że Salomea nie odczuwała *desiderium carnale*, gdyż jako *sponsa Dei* oddawała całą swoją aktywność Bogu<sup>522</sup>. Być może jest to nawiązanie do poczynionych w dzieciństwie ślubów, na co wskazywałoby określenie jej jako „oblubienicy Boga”. Być może jednak wskazanie na brak pożądania jest elementem przyrównywania dziewictwa w małżeństwie do egzystencji rajskiej, która według Ojców Kościoła była pozbawiona elementu seksualnego<sup>523</sup>. Dalej jednak znajduje się scena, w której Salomea za podszeptem diabła i otoczenia *se ornatu muliebri, prout anima ipsius desiderabat*. Strój ten podkreślał jej kobiece wdzięki, jednakże Koloman nie uległ pokusie, mówiąc: *O Ihesu Christe, quam magna dimitto propter te*, a następnie do Salomei: *Nisi dimitterem propter Deum, commercia carnis exegissem*<sup>524</sup>. Scena ta będąca reminiscencją wydarzeń prowadzących do grzechu pierworodnego, wskazuje na jego seksualny charakter, przekonanie, które średniowiecznym towarzyszyło od czasów Augustyna<sup>525</sup>. O roli którą w tej scenie odgrywa założony przez Salomeę kostium, będzie jeszcze mowa, w tym miejscu wystarczy jeśli zaznaczę, że według autora żywota diabeł wcielił się w otoczenie Salomei, która uległa jego podszeptom i wystawiła mężczyznę na pokuszenie. Ten jednak 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 jest jednak istotne to, że

---

<sup>521</sup> VS, I, 2, s. 777: „Et succedente tempore, cum ambo ad annos pubertatis pervenissent, thoro coniunguntur nec per hoc in alterutro castitatis violatur”.

<sup>522</sup> VS, I, 2, s. 777.

<sup>523</sup> Zob. św. Augustyn, *De bono coniugali*, rozdz. 2, w: PL, 40, kol. 373-375, gdzie wytłumaczenie, w jaki sposób rozmnażali się pierwsi rodzice.

<sup>524</sup> VS, I, 3, s. 778.

<sup>525</sup> Zob. Le Goff, *Świat średniowiecznej wyobraźni*, s. 143.

Bolesław wspomniał o wyrzeczeniu się kontaktów seksualnych, które ślubował Jezusowi.

Podobną przysięgę 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 Kingi<sup>526</sup>. Jak wspomniałem wyżej, jest to uroczystość świecka, której finałem winien być rytuał pokładzin. Jedynym elementem religijnym obecnym na uczcie było narastające wewnętrzne przekonanie Kingi o konieczności zachowania dziewictwa<sup>527</sup>. Później, gdy młoda księżna i Koloman znaleźli się sam na sam, zapewne aby skonsumować małżeństwo, Kinga wyprosiła u swego małżonka zachowanie wstrzemięźliwości przez rok. Sytuacja ta powtórzyła się po roku, a także w następnym, śluby objęły więc okres trzyletni<sup>528</sup>. 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 upłynęły od pogrzebu do zmartwychwstania Jezusa. Ślub trzyletni jest w takim wypadku rozwinięciem tych trzydniowych. Najprawdopodobniej ich kontynuacją był dozgonny ślub zachowania czystości, uczyniony przez książęcą parę.

Według D. Elliot pomiędzy rokiem 1100 a 1500 małżeństw, które złożyły ślub zachowania dozgonnego dziewictwa było co najmniej 9, w tym dwa związane z Polską. W 7 przypadkach inicjatorkami złożenia ślubów były żony, w 1 mąż, a w 1 decyzja była obopólna<sup>529</sup>. Impulsem dla par żyjących w czystości w XIII wieku i później była zapewne kanonizacja

---

<sup>526</sup> VK, VI, s. 690: „Cantantibus igitur organis et nimiis multiplicatis solaciis, ipsa felix ancilla Christi soli Domino decantabat cantica letice interioris hominis”.

<sup>527</sup> VK, VI, s. 690: „Quanto plus multiplicabantur trupidia convivarum, tanto magis in felici virgine augmentabantur insignia interne devocionis. Corde enim devoto Christo commendabat virginitatis flosculum, quem mercescere timebat”.

<sup>528</sup> Pierwszy rok zachowania czystości poświęcili Bogu, drugi Maryi, trzeci Janowi Chrzcicielowi. VK, VI, s. 690: „uterque castitatis illibate puritatem creatori cunctorumque plasmatori uno anno devevant”; VII, s. 692: „tandem anno secundo ducem devotum verbis dulcifluis alloquitur dicens, ut ob reverenciam matris misericordie virginisque gloriose hunc annum secundum modo silili in omni puritate ab utroque esse observandum”; VIII, s. 693: „Completo igitur annis duobus pro continencia castitatis impetratis, duces humillime aggreditur, ut racione prosperitatis ob. devotionem sancti Ioannis baptiste tertium annum cum pudore castitatis custodirent”.

cesarzowej Kunegundy (1200 rok), w której żywocie został podkreślony dziewiczy związek z Henrykiem II (wcześniej kanonizowanym)<sup>530</sup>. Jednakże w wypadku pary cesarskiej można przypuszczać, że wykorzystano jej bezdzietność do promowania wzorca małżeńskich kontaktów seksualnych opartych na ślubach zachowania dozgonnej czystości, gdyż współczesne źródła nic o takowych nie wspominają<sup>531</sup>. Niemalą wpływ miała też zapewne dyskusja, jaka toczyła się w XII wieku na temat natury małżeństwa Maryi i Józefa. Szczególnie ważny był traktat Hugona od św. Wiktora *De b. Mariae virginitate*<sup>532</sup>, gdzie wyraźnie podkreślone zostało wieczne dziewictwo Maryi, a jednocześnie trwałość małżeństwa opartego na jedności dusz, a nie ciał<sup>533</sup>.

Podstawowym jednakże wzorcem, który przyświecał parom składającym takie śluby, była historia Cecylii i Waleriana, na którą powołał się też autor żywota Kingi. D. Elliot wskazała, że znajdują się w niej 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 tajemnicy<sup>534</sup>. 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 Salomei. W żywocie Kingi został ukazany niepokój otoczenia księżnej z

---

<sup>529</sup> Zob. Zestawienie par w: D. Elliot, *Spiritual Marriage*, Appendix 5.

<sup>530</sup> Zob. D. Elliot, *Spiritual Marriage*, s. 266.

<sup>531</sup> Zob. G. Duby, *Rycerz, kobieta i ksiądz*, s. 61-62; D. Elliot, *Spiritual Marriage*, s. 119.

<sup>532</sup> Hugo ze św. Wiktora, *De B. Mariae Virginitate*, w: PL, 176, kol. 857-876.

<sup>533</sup> Tamże, s. 860. Zob. D. Porel, *Miłość boska, miłość ludzka*, s. 63; P. S. Gold, *The Marriage of Mary and Joseph*, s. 107-110.

<sup>534</sup> D. Elliot, *Spiritual Marriage*, s. 64-65.

powodu braku potomstwa pary książęcej. Autor tekstu wprowadził do narracji opowieść o incydencie, jaki wydarzył się w sypialni książęcej pary, w którym księżna obudziła przypadkowo śpiącego męża, chcąc zakryć otwór (dziurę) w jego koszuli. Ten zbudził się i złął 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 księstwa<sup>535</sup>. Podobnie w żywocie Salomei znajduje się opis widzenia brata Rinera, który pytał świętą o ewentualne potomstwo Kingi i Bolesława, w którym ta odpowiedziała: *Forte habebunt prolem*<sup>536</sup>. Jej enigmatyczna odpowiedź wskazuje na niepewność otoczenia, a także na tajemnicę, jaką były otoczone śluby czystości książęcej pary. Zapewne właśnie kwestie polityczne powodowały, że małżeństwa tego typu nie były popularne wśród dynastów.

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. Św. Hieronim 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 aktualne w XIII wieku i to również – na co wskazuje odwołanie do słów Hieronima znajduje się w żywocie Jadwigi – w kręgach propagujących kult świętych księżnych polskich<sup>537</sup>. 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

---

<sup>535</sup> VK, VIII, s. 694: „Quadam vice cum inopinante corpore 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, turbatio exoritur ratione proles future, qua carere opinabantur”.

<sup>536</sup> VS, VII, 13, s. 788.

<sup>537</sup> VH, s. 517.

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 ...

### **c) Pożycie małżeńskie**

Kościół w późnym średniowieczu lansował tezę o równości dusz przed Bogiem (temu między innymi miała służyć wymagana z naciskiem dobrowolna zgoda kobiety na zawarcie małżeństwa), jednakże w szerokim odbiorze to mężczyźni decydowali o losie kobiety zarówno przed 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, dość rygorystycznie strzeżona przez współrodowców w celu zabezpieczenia czystości krwi. Jedynie *exempla* ukazują niekiedy obraz żony, która rządzi mężem, jednakże przykłady te miały wskazywać raczej na patologiczną sytuację<sup>538</sup>.

---

<sup>538</sup> Zob. A. Guriewicz, *Kultura i społeczeństwo średniowiecznej Europy. Exempla XIII wieku*, Warszawa 1997, s. 197-207.

Żywot Jadwigi podkreśla, że była ona *legitime subdita*<sup>539</sup> mężowi, jednakże już w następnej części zdania można przeczytać, że była mu *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 stosować<sup>540</sup>.

Wpływ Jadwigi na męża przejawiał się na wielu płaszczyznach. Najważniejszą dla autora żywota księżnej była sfera religijna. Portret Henryka zarysowany przez biografę księżnej przedstawia 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 przydomka<sup>541</sup>. Jadwiga uczyła go również modlitw, a co najważniejsze – skłoniła go do złożenia ślubów zachowania dozgonnej czystości seksualnej<sup>542</sup>. Przedstawione przykłady opisują sytuację, w której 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 podlega żonie, która obdarzona została potężniejszą władzą – niebiańską<sup>543</sup>. Często wpływ,

---

<sup>539</sup> VH, s. 519. W kilku innych miejscach można przeczytać, że Jadwiga czyniła coś za zgodą małżonka.

<sup>540</sup> VH, s. 530: „In principio, dum hec bona inciperet agere, non inmerito cum reverencia formidabat, metuens, ne forte bonum opus sibi prohiberet, primo humanum aliquid passus, quod postmodum ex assuefactione dissimularet in ea permitteret, factus deo magis devotus”.

<sup>541</sup> VH, s. 519.

<sup>542</sup> O modlitwach zob. VH, s. 543; o wstrzemięźliwości, s. 516.

<sup>543</sup> Zob. Glasser, *Marriage in Medieval Hagiography*, s. 24.

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 jest w żywocie *sancte femine ... non solum sanctitatis amator sed etiam vitutum imitator*<sup>544</sup>. Jadwiga jest zatem przedstawiona jako kobieta, która w wielu wypadkach przewyższa swojego męża, która przejmuje inicjatywę w ważnych dla niej kwestiach, która wreszcie podważa tradycyjne rozumienie roli żony w małżeństwie, jako uprzedmiotowanej 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 szafowali niesprawiedliwych wyroków, aby najbiedniejszym nie działa się krzywda z powodu zbyt wygórowanych podatków oraz aby więźniowie nie cierpieli nazbyt wielkiej niewygody<sup>545</sup>. W tej sferze Jadwiga wpisywała się w schemat dobrej żony, która łagodzi 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 Chrobrego<sup>546</sup>. Sylwetka łagodna żony był niezwykle popularna w literaturze średniowiecznej<sup>547</sup>, jednakże różne były sposoby postępowania żon. Bolesław został przekonany wdziękami swej małżonki, która podczas uczyty okazywała mu czułość i „ręką głaskając pieszczotliwie zacną pierś króla”. Jadwiga odwoływała się raczej do słów *Ewangelii*, wskazując na chrześcijański obowiązek miłosierdzia dla słabszych. Jednakże skutek działań zarówno żony Chrobrego, jak i Jadwigi jest ten sam – skazańcy zostali uwolnieni, a przynajmniej łagodniej potraktowani.

---

<sup>544</sup> VH, s. 519.

<sup>545</sup> O więźniach zob. VH, s. 547-548; o czynszach, s. 551-552.

<sup>546</sup> Anonim tzw. Gall, *Kronika polska*, tł. R. Grodecki, wyd. 6, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Lódź 1989, 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.

<sup>547</sup> Zob. A. Krawiec, *Seksualność w średniowiecznej Polsce*, s. 78.

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 męża<sup>548</sup>. Wpływ na decyzje polityczne jest w tej opowieści bardzo wyraźnie widoczny, jednakże biograf nie przedstawia całego epizodu w kontekście udziału Jadwigi w tym kontekście, a raczej omawia jej religijny autorytet, do którego się odwoływała i który świadomie wykorzystywała

Trzecią sferą, w której widać wpływ Jadwigi na Henryka, jest obszar działalności fundacyjnej, który zaliczam raczej do działalności jałmużniczej, która zostanie szerzej omówiona w dalszej części. W tym miejscu wypada wspomnieć, że wszystkie wymienione w żywocie fundacje Henryka zostały przez autora biografii księżnej przypisane Jadwidze<sup>549</sup>. Autor nie wspomniał o fundacji klasztoru cystersów w Henrykowie, która była wyraźnie mężowską inicjatywą, nie mającą nic wspólnego z ideami, jakie wyznawała Jadwiga<sup>550</sup>. Był to klasztor mniszy, który stanowił typową fundacją wotywną, mającą przynieść w przyszłym życiu zmazanie grzechów fundatora. Inaczej było w wypadku Trzebnicy oraz innych inicjatyw fundacyjnych księcia. Wpisują się one w krąg popularnej w tym czasie aktywności wspierania kobiet w Kościele poprzez fundacje klasztorów żeńskich, a przede wszystkim w szereg działań na rzecz ubogich i chorych, tak jak fundacje komandorii joannitów i szpitala dla trędowatych kobiet (na ten temat szerzej w dalszej części pracy).

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

---

<sup>548</sup> VH, s. 524.

<sup>549</sup> O fundacji Trzebnicy zob. VH, s. 543-544; o innych fundacjach, s. 545-546.

<sup>550</sup> 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.

inicjatorów, gdyż są aktami prawnymi, mającymi za zadanie stworzenie określonej sytuacji majątkowej, sprzyjającej osiedleniu się zakonników czy innej działalności charytatywnej, jednakże inicjatywa opisana w żywocie 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 jest jej 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 zagroził, że będzie *allis feminis familiaritatem ostensurum*, a nawet kazał przyprowadzić do siebie *quandam dominam nobilem*<sup>551</sup>, aby wymusić na żonie zgodę na skonsumowanie związku. Aby przekonać Kingę do uległości mężowi, został zaangażowany także jej spowiednik, który *modis variis angariat et ad obediendum ducis imperio ipsam multis exemplis inducit*<sup>552</sup>. Wszystkie te sposoby nie poskutkowały i z powodu cudu, jaki wydarzył się w za wstawiennictwem św. Jana Chrzciciela, kiedy doszło do zgody między małżonkami<sup>553</sup>.

Jak wspomniałem wcześniej, jedną z podstawowych zasad współżycia w małżeństwie wynikających między innymi z pism św. Pawła było podporządkowanie żony mężowi. Kinga wyraźnie złamała ten nakaz, sprzeciwiając się Bolesławowi oraz nakazowi spowiednika. Postawiła nawet na szali grzech cudzołóstwa. Wyjaśnienia takiej sytuacji należy zapewne szukać w wysokim statusie dziewictwa oraz w chęci dochowania złożonych ślubów. Troska o zachowanie dziewictwa usprawiedliwia nawet nieposłuszeństwo mężowi i spowiednikowi. Dziewica jako osoba

---

<sup>551</sup> VK, VIII, s. 693.

<sup>552</sup> VK, VIII, s. 693.

<sup>553</sup> VK, VIII, s. 694.

prowadząca anielską egzystencję na ziemi wymykała się w niektórych kwestiach ziemskim prawom<sup>554</sup>. Obrona dziewictwa była jedną z nielicznych, jeżeli nie jedyną sytuacją, w której kobieta mogła sprzeciwić się mężczyźnie, a wierna spowiednikowi i znajdowała w tym kroku wsparcie Kościoła. W opowieści o próbach zachowania dziewictwa przez Kingę powtarza się kwestia, którą zasygnalizowałem już w kontekście żywota Jadwigi. Święte księżne w swoich biografiach 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 jest aktywnym podmiotem, nie jest tylko i wyłącznie podporządkowaną istotą, podlegającą jego 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 żywota 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 partnerkę z mężczyzną.

#### **4. Moment przełomowy drugi – śmierć męża/wejście do klasztoru**

Podobnie jak wyjście za mąż stanowiło wyraźny przełom w życiu kobiety, tak też było w wypadku śmierci męża czy też wstąpienia 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.

---

<sup>554</sup> Uzasadnienie dziewictwa jako *vita angelica* zob. J. Bugge, *Virginitas: An Essay in the History of a Medieval Idea*, Haga 1975, s. 30-35.

Status wdowy ma w kulturze chrześcijańskiej bardzo długą tradycję. We wczesnym okresie funkcjonował swego rodzaju zakon wdów – kobiet, które nie wychodziły powtórnie za mąż, żyły często wspólnie i były doradczyniami młodych, niedoświadczonych kobiet<sup>555</sup>. Pozycja wdowy jako swego rodzaju instytucji utrzymała się częściowo i później – w średniowieczu, ale została mocno zachwiana przez germański model rodziny<sup>556</sup>. Kościół z kolei starał się chronić te kobiety, które sprzeciwiały się ponownemu wyjściu za mąż, oferując im ograniczoną liczbę miejsc w klasztorach, a także podtrzymując tradycję tzw. profesji wdów, czyli składania ślubów nie wychodzenia ponownie za mąż i życia w czystości<sup>557</sup>.

Rozróżnienie na życie przed i po śmierci męża wydaje się być w pełni uzasadnione w kontekście tego co wiadomo o statusie wdowy w pełnym i późnym średniowieczu. Zachowywała ona swój posag, 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 mąż albo do wstąpienia do klasztoru. W wypadku kobiet z rodów książęcych i królewskich, które posiadały jeszcze niesprawnych do rządzenia synów, przejmowały one często opiekę nad nimi, a pośrednio także nad księstwem. Tak było w wypadku Grzymisławy i Bolesława po śmierci Leszka Białego (1227 rok). Jednakże 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

---

<sup>555</sup> Zob. M. Alexander, *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 (GB) 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.

<sup>556</sup> Zob. G. Duby, *Damy XII wieku*, tł. A. i K. Choińscy, Warszawa 2000, s. 215-220.

<sup>557</sup> Zob. tamże, s. 220-222.

tronu pryncypackiego właśnie opiekę nad małoletnim Bolesławem. Taką sytuację opisuje także żywot Anny, gdzie autor oszczędnie poinformował tylko, że *post mortem mariti sui uno anno terre prefuit*<sup>558</sup>, jednakże jak dowiadujemy się z innych źródeł współrzędy z matką sprawował już wtedy Bolesław. 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 żywot Jadwigi zawiera informacje na ten temat.

Żywoty Salomei i Kingi stosują wyraźny podział na życie przed i po śmierci męża. Biograf księżnej Anny dwukrotnie rozpoczyna opis jej życia od zdania *post mortem mariti sui*<sup>559</sup>, a biograf księżnej halickiej przedstawił ów przełom następująco: *Quo rege Colomano mortuo, hec sancta Salomea pretendens voti castitatem, rediit ad natalem patriam regnate 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*<sup>560</sup>. 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 zakonny, zaś na samym pogrzebie wystąpiła już w habicie i welonie wdowim wykonanym z prześcieradła (*ducis linteamine*) męża. Ciekawe, że wraz z Kingą w takim samym stroju na pogrzebie Bolesława wystąpiła jej siostra Jolenta, która owdowiała w tym samym roku, krótko przed Kingą<sup>561</sup>. Wynika z tych opisów, że wstąpienie do zakonu było konsekwencją śmierci męża, która stanowiła przełom i otwierała nowy rozdział w życiu księżnych. W wypadku Kingi najpierw jest mowa o

---

<sup>558</sup> VA, s. 658.

<sup>559</sup> VA, s. 658

<sup>560</sup> VS, II, s. 779. Rocznik małopolski podaje pod 1245 rokiem: „frater Romualdus minister Poloniae capitulum tenuit in Sandomirciam et velat Salomeam sanctam”, w: MPH, t. 3, s. 168

<sup>561</sup> VK, XV, s. 698: „Tandem piissimo duce universe carnis ingresso, mox felix domina habitum ordinis beati Francisci non modica cum devotione assumpsit in die beati Melchiadis, funere ducis in feretro existente”; s. 699: „Ipsaque petitis induciis, ut in veste viduali inter eos appareret, domum cuiusdam religiose nomine Marthe ingressa ibique sum sorore sua nomine Iolenta maioris Polonie ducissa, accepto domini ducis linteamine per medium sciderunt et inde peplis humilibus factis capita sua velaverunt et sic velate per totum chorum fratrum minorum in Cracovia [transierunt]”.

przyjęciu habitu, być może symbolicznym, jeżeli weźmiemy pod uwagę, że książę nie został jeszcze pochowany oraz brak informacji o złożeniu ślubów. Zapewne było to wyłącznie przybranie habitu mające wskazywać chęć wstąpienia do zakonu, a dopiero później odbyła się faktyczna konsekracja.

Dalsze fragmenty żywotów dotyczące życia księżnych rozgrywają się w klasztorach. Religijny charakter tej egzystencji jest wyraźnie zaznaczony. Obfitują one w opisy religijności księżnych a także praktyk ascetycznych. W tym okresie również zaczynają pojawiać się coraz liczniej, wcześniej zaznaczone tylko nieznacznie, cuda, które działały się za wstawiennictwem świętych księżnych<sup>562</sup>.

Kwestia przełomu w życiu, jaką była śmierć męża i wstąpienie do klasztoru, jest nieco inaczej przedstawiona w żywocie Jadwigi, który nie ma konstrukcji chronologicznej. Księżna śląska zamieszkała w Trzebnicy jeszcze za życia swojego męża<sup>563</sup>. Stało się to zapewne wkrótce po złożeniu przez księżną parę ślubów zachowania dozgonnej czystości. Wiadomość o śmierci męża zastała ją wśród sióstr, które rozpaczały po zgonie księcia<sup>564</sup>, jednakże żywot w nielicznych tylko fragmentach wskazuje, że fakt ten miał znaczenie dla samej księżnej. W częściach, w których autor uznaje za stosowne podkreślić ów przełom i zaznaczyć na przykład zaostrenie określonych praktyk ascetycznych, używa sformułowania: „jeszcze za życia męża”. Wskazuje to prawdopodobnie na niestosowność niektórych praktyk religijnych księżnej w stosunku do ogólnie przyjętego obrazu małżonka, które po jego śmierci stawały się dopuszczalne. Zapewne przesadą byłoby stwierdzenie, że dla księżnej śmierć małżonka była swego rodzaju „wyzwoleniem” na jej religijnej drodze, jednakże stanowiła zapewne przełom, który dla niej samej, jak i dla otoczenia był wyraźnie odczuwalny. Wynika to między innymi z fragmentu żywota Jadwigi, w którym po śmierci

---

<sup>562</sup> Zob. np. VH, s. 521, 552-555; VK, XVI, s. 702, XIX, s. 703-704, XXI, s. 705, XXXIV, s. 709-710.

<sup>563</sup> VH, s. 518-519: „[Jadwiga] exiit extra castra et in Trebnicz cum pauca se familia transferens, ibidem iuxta claustrum dominarum Cysterkiensis ordinis serviebat domino, marito adhuc vivente sibi in hoc, sicut et in aliis bonis atibus, annuente et prebente consensum”.

<sup>564</sup> VH, s. 525.

księcia Gertruda namawia matkę do złożenia ślubów zakonnych<sup>565</sup>. 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 jednakże 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 symbolicznej śmierci, którą w jej wypadku było złożenie ślubów dozgonnego życia we wstrzemięźliwości. Autor żywota wspomniał także, że Jadwiga odgrodziła się od świata za zgodną i za życia męża; autor podkreślił w ten sposób wyjątkowość sytuacji, z jaką mamy do czynienia w wypadku Jadwigi. Znamienne jest też to, że Jadwiga nie złożyła nigdy ślubów zakonnych. Zamieszkanie w klasztorze było wystarczającym krokiem, zaś ograniczenie się ślubami zakonnymi byłoby zamknięciem drogi do szeroko zakrojonych aktów miłosierdzia, które praktykowała Jadwiga.

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 (Kinga), albo zostały one założone pod ich wpływem. Znamienne jest też to, 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 odtąd nie jako żony władców, ale wdowy i zakonnice. Jednakże z punktu widzenia swobody decydowania o własnym losie zyskiwały – jak się wydaje – 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

---

<sup>565</sup> VH, s. 520.

klasztory 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”<sup>566</sup>. W następnej części postaram się przedstawić charakterystyczne cechy religijności świętych księżnych polskich zgrupowane pod ogólnym tytułem – akty ascezy.

## 5. Akty ascezy

Źródłostów terminu asceza wywodzi się od greckiego *áskesis* – ćwiczenie lub też *askein* – obrabiać, kształtować, ćwiczyć<sup>567</sup>. 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 duchową<sup>568</sup>. Asceza stała się zatem sposobem „osiągnięcia zbawienia przez opanowywanie namiętności, samozaparcie, ograniczenie potrzeb życiowych, wyrzekanie się przyjemności i rezygnację z wygod”<sup>569</sup>. Grecki termin *ascēsis* 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 ducha<sup>570</sup>.

---

<sup>566</sup> A. Vauchez, *Duchowość średniowiecza*, s. 132.

<sup>567</sup> Zob. hasło *Asceza*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin (1973) 1995, kol. 978; Zob też szerokie omówienie znaczenia terminów *askein* i *áskesis* u H. Wójtowicza, *Asceza w hellenizmie*, w: *Asceza odczłowieczenie czy uczyłowieczenie*, red. W. Słomka, Lublin 1985, s. 59-63.

<sup>568</sup> Zob. B. Kürbis, *Asceza chrześcijańska*, s. 159.

<sup>569</sup> *Asceza*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, kol. 978.

<sup>570</sup> Zob. B. Kürbis, *Asceza chrześcijańska*, s. 160.

Asceza jest formą religijności, którą chrześcijaństwo przejęło z judaizmu, zmieniając jednak charakter poszczególnych działań<sup>571</sup>. 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, naśladujący Jezusa wierny.

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 tzw. „białym męczeństwie”, nazywając niektórych świętych męczennikami ascetyzmu, a z drugiej wskazuje na niebezpieczeństwa, jakie czyhają na praktykującego ascezę; są to dwaj wrogowie – zewnętrzny i wewnętrzny. Ci pierwsi to wszelkiego rodzaju heretycy i odszczepieńcy, ci, którzy źle rozumieją naukę Kościoła i odchodzą od niej. Wrogowie wewnętrzni są groźniejsi, bowiem czają się 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 przedstawia następująco: „chodziło w końcu o uzyskanie niezależności ducha od ciała, a osiągnięcie wolności woli (...), siły uczucia i ostrości myślenia w drodze przewycięzania naturalnych potrzeb fizycznych, materialnych i społecznych”<sup>572</sup>.

---

<sup>571</sup> W *Starym Testamencie* nie występuje terminu 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 uczłowieczenie*, s. 87-95.

<sup>572</sup> B. Kürbis, *Asceza chrześcijańska*, s. 163-164.

We wczesnym chrześcijaństwie asceza była identyfikowana z postem, męczeństwem oraz z ślubem zachowania dziewictwa<sup>573</sup>. W późniejszym czasie (III-V wiek) pojęcie to wiązało się z postacią mnicha i mniszki, którzy w oddaleniu od świata wiedli surowe, wstrzemięźliwe i pełne religijnych uniesień życie<sup>574</sup>. Wśród nich najbardziej popularnymi wzorcami byli przede wszystkim Antoni Pustelnik (ok. 251-356) oraz twórcy zasad życia monastycznego opartego na praktykach ascetycznych, Pachomiusz (ok. 292-po 387) i Bazyli Wielki (329-379). Wśród cech, które wiązały się na stałe z ascezą można wymienić przede wszystkim ubóstwo, celibat lub w określonych wypadkach wstrzemięźliwość seksualną oraz posłuszeństwo<sup>575</sup>. Elementy te przewijały się we wszystkich postaciach i szkołach ascetycznych, co nie wyklucza, że znalazły się wśród nich również i inne. Podstawy teologii ascetycznej zawarli w swoich pismach Bazyli Wielki i św. Jan Chryzostom (ok. 350-407), którzy zwracali uwagę raczej na doskonalenie duchowe niż cielesne, te drugie traktując raczej jako oczywistość. Ich postacie, jak wspomniałem, wiązały ascetyzm ze wschodnim kręgiem chrześcijaństwa, podczas gdy zachód rozwijał tradycje monastyczne według wzorców św. Benedykta z Nursji. Pozostawi on po sobie regułę, opartą na systemie nakazów i zakazów, co według Romualda Niparko doprowadziło do sformalizowania ascezy w zachodnim kręgu kulturowym<sup>576</sup>. 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 pracę, a kameduli i karmelici na życie indywidualne we wspólnocie<sup>577</sup>.

Zmiany, które zaszły w Kościele w wieku XI i XII, przeniosły w praktykach ascetycznych nacisk na ubóstwo. Stało się ono hasłem, pod

---

<sup>573</sup> Zob. T.R. O'Connor, *Asceticism (Early Christian)*, w: *New Catholic Encyclopedia*, t. 1, 1967, s. 936-937.

<sup>574</sup> Zob. R. Przybylski, *Pustelnicy i demony*, Kraków 1994, szczególnie pierwsze trzy eseje, s. 19-112.

<sup>575</sup> Zob. B. Kürbis, *Asceza chrześcijańska*, s. 162.

<sup>576</sup> R. Niparko, *Asceza w Kościele Katolickim*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, kol. 989.

<sup>577</sup> Tamże, kol. 989.

którym gromadzili się zainteresowani zmianami w ówczesnym Kościele. Asceza w tych różnorodnych ruchach przybierała najróżniejsze formy od skrajnie dualistycznych – w kościołach katarskich – do łagodnej 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*, których jednym z najistotniejszych elementów było tzw. dobrowolne ubóstwo<sup>578</sup>.

Badacze dość zgodnie podkreślają, że wyjątkowo surowa asceza jest cechą trzynastowiecznej i późniejszej religijności kobiecej<sup>579</sup>. Elementy ascetycznej aktywności są również rzecz jasna obecne w żywotach świętych mężczyzn, jednakże spełniają tam inną funkcję, a także nie stanowią 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, ma związek z ascetyczną aktywnością wczesnochrześcijańskich anachoretów. Popularność ascezy, jaką obserwuje się w tym czasie, jest 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 jednakże, że we wcześniejszych żywotach świętych nie spotyka się ascezy jako formy manifestowania religijności, przeciwnie, jest ona często obecna w tekstach hagiograficznych. Jednakże od XII-XIII wieku świętym nie można było zostać bez praktykowania ascezy, była ona nieodłącznym elementem świętości, gdyż świadczyła o postawie religijnej kandydata. Szczególnie widoczne jest to w żywotach kobiet, których jednym z podstawowych tematów są właśnie praktyki ascetyczne. Ich świętości nie

---

<sup>578</sup> Zob. B. Kürbis, *Asceza chrześcijańska*, s. 166.

<sup>579</sup> Zob. A. Vauchez, *Duchowość średniowiecza*, s. 131-132; D. Weinstein, R. M. Bell, *Saints & Society*, s. 233-236, szczególnie tabela 18.

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, pożywieniem, umartwianiem ciała biczowaniem, działalnością charytatywną. Wewnętrzne to te, które łączą 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.

#### **a) Dobrowolne ubóstwo**

Jednym z podstawowych elementów ascezy XII i XIII wieku było ubóstwo. Dosłowne jego rozumienie przez św. Franciszka wiązało się z przesłaniem fragmentu *Ewangelii*, w którym Jezus odpowiadał na pytanie bogatego młodzieńca, który wprowadził 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 trzosie. «Ale idźcie obuci w sandały i nie wdziejajcie dwóch sukien»” [Mk 6, 8-9]. Interpretacja dosłowna 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, jakie zaszły w ówczesnym społeczeństwie (XII-XIII wiek), które wraz z rozwojem gospodarki pieniężnej, powstawaniem miast zaczęło się szybko i wyraźnie różnicować. Jak zauważyła Miri Rubin,

problem biedy w społeczeństwie średniowiecznym nie istniał, dopóki rozwarstwienia społeczne nie były zbyt widoczne, a egzystowanie na krawędzi minimum było na porządku dziennym<sup>580</sup>. Podobnie uważał Bronisław Geremek, który twierdził, 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 bogatemu<sup>581</sup>.

Z punktu widzenia chrześcijaństwa tamtego czasu ubóstwo miało zdecydowanie pozytywną konotację, która wiązała się z przypisywaną mu wartością duchową. Owo duchowe ubóstwo, w oczach komentatorów *Pisma świętego* i pismach Ojców Kościoła możliwe było do osiągnięcia zarówno w warunkach materialnego bogactwa, jak i nędzy<sup>582</sup>. Rozróżnienie na ubóstwo duchowe i materialne doczekało się w XII wieku teoretycznego uzasadnienia. I tak w koncepcji Gerhorcha 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 św. 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 materialnych<sup>583</sup>. „Ubodzy św. Piotra” byli więc tymi, w czyich rękach znajdowała się administracja *caritas* dla „ubogich Łazarza”. W rozbudowanej koncepcji ubóstwa, którą wprowadzili franciszkanie, 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 św. Klarze* stawiała znak równości

---

<sup>580</sup> M. Rubin, *Charity and Community in Medieval Cambridge*, Cambridge 1987, s. 6-7.

<sup>581</sup> 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 Turyngii*, tł. R. Czaja, w: tenże, *Spółczesność średniowiecza. Mentalność – grupy społeczne – formy życia*, Toruń 2000, s. 156-158.

<sup>582</sup> 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. + Manteuffeu

<sup>583</sup> Zob. B. Geremek, *Litość i szubienica*, s. 32-33.

między pokorą a ubóstwem ducha<sup>584</sup>, podczas gdy tzw. *Przywilej ubóstwa* podkreślał prawo klarysek (ówczesnych damianitek) do nieposiadania niczego, nie przyjmowania darów i kierowania się wyłącznie ewangeliczną zasadą naśladowania Chrystusa w ubóstwie<sup>585</sup>. Warte podkreślenia jest to, że dla Klary bycie ubogim było przywilejem, prawem, które wywalczyła sobie w sporze zarówno z hierarchią Stolicy Apostolskiej, jak i samego zakonu franciszkańskiego<sup>586</sup>.

Relacje między ubóstwem duchowym i materialnym stanowiły również podstawowy przedmiot sporu między odłamami minorytów, który rozgorzał wkrótce po śmierci Franciszka. Frakcja spirytuałów zmagala 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) tzw. droga pośrednia tylko częściowo i na krótko załagodziła spór, który wybuchł na nowo kilkadziesiąt lat później. Skrajni spirytuałowicze nie mieli szans na uznanie ich zasad za obowiązujące w zinstytucjonalizowanym Kościele, z drugiej strony wierni regule konwentuałowicze mogli stracić kontakt z wiernymi poprzez upodobnienie się do innych zakonów, których krytyka stała się przecież jednym z zaczynów ruchu franciszkańskiego<sup>587</sup>.

Konflikt, który można obserwować w zakonie franciszkańskim dotyczący relacji między ubóstwem materialnym i duchowym był odbiciem generalnego podejścia do ubóstwa widocznego w XIII wieku. O. G. 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

---

<sup>584</sup> Tomasz z Celano, *Legenda o św. Klarze z Asyżu*, tł. C. T. Niezgoda, w: *Wczesne źródła franciszkańskie*, t. 2, Warszawa 1981, s. 385.

<sup>585</sup> *Przywilej ubóstwa*, tł. C. T. Niezgoda, w: *Wczesne źródła*, t. 2, s. 408.

<sup>586</sup> O poszczególnych formach reguły klarysek zob. wcześniej, rozdz. I, 6.

<sup>587</sup> Zob. T. Manteuffel, *Ideologie dobrowolnego ubóstwa*, w: tenże, *Kultura Europy średniowiecznej*, Warszawa 1974, s. 321-323; tenże, *Narodziny herezji*, s. 89-93; J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie*, s. 302-313.

ubogim. 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 należą księżne poprzez między innymi pozbawianie się bogatych strojów (o tym wątku w dalszej części pracy) czy otaczanie biedakami, którym usługiwały. Na przykład Kinga i Jadwiga są przedstawione jako usługujące siostrom w klasztorze<sup>588</sup>, Jadwiga podawała własnoręcznie jedzenie biedakom i pielęgnowała ich<sup>589</sup>, a Anna szyła własnoręcznie szaty dla kapłanów i wykonywała szereg posług w stosunku do ubogich, a także szyła suknie dla trędowatych<sup>590</sup>. Praktykowana w ten sposób pokora była szczególnie znacząca w kontekście stanu, z którego wywodziły się księżne. Arystokraci nie zajmowali się tak rozumianą pracą fizyczną, to oni byli obsługiwani. Posługi, które podejmowały księżne Jadwiga i Kinga 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 księżną śląską: *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 credebatur, mira quadam affectione amplexari non destitit devotioque ferventissima insequi non cessavit*<sup>591</sup>. Nasuwa się tutaj porównanie z modlitwami księżnej Gertrudy, która widziała siebie jako stale grzeszną i niedoskonałą. *Ego misera et*

---

<sup>588</sup> Autor żywota Jadwigi poświęcił jej pokorze cały rozdział, VH, s. 518-523; VK, XLIV, s. 719: „Deinde ab oratione descendens statim sorores infirmas visitabat et unicuique secundum exigenciam necessaria ministrabat, stubas calefaciens et alia quevis humilitatis officia cordialiter exhibens”.

<sup>589</sup> VH, s. 546, 547, 550.

<sup>590</sup> VA, s. 657, 660.

<sup>591</sup> VH, s. 520.

*peccatrix*, tak o sobie myślała pobożna księżna<sup>592</sup> i ten sposób widzenia siebie w kontekście 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 iść dalej na drodze do świętości.

Uzupełnieniem pokory jest cierpliwość (*patientia*), również cnota ducha silnie podkreślana w żywotach, nazywana *humilitatis comitem et amicam*<sup>593</sup>. Cierpliwość jest ukazana w żywotach jako cecha, która pozwala godzić się z przeciwnościami i nieszczęściami, które niesie los. Zarówno nieuważny sługa, który zgubił dzban<sup>594</sup>, jak śmierć męża<sup>595</sup>, a później syna<sup>596</sup> oraz pięciorga innych dzieci nie zasiały w umyśle Jadwigi myśli o niesprawiedliwym losie czy wątpliwości w Bożą łaskawość i miłość. Wydarzenia te były przez księżnę taktowane 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 mówi do nich: *quid turbamini? Numquid vos divine voluntati vultis contraria fieri? Hoc non expedit vobis, carissime, cum creator de sua creatura possit et dabeat absque nostro tedio agere, quod placuerit sue clemencie eiusque circa nos et de nobis operatio, nostra precipue debet esse consolatio, presentim ipsius cum simus factura*<sup>597</sup>. Dopiero takie przygotowanie i nastawienie duchowe może przynieść efekty w działaniach związanych z ubóstwem materialnym.

Na tak przygotowanym gruncie ujawniało się dopiero miłosierdzie (*caritas*), stanowiące 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

---

<sup>592</sup> 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, s. 24.

<sup>593</sup> VH, s. 523.

<sup>594</sup> VH, s. 524.

<sup>595</sup> VH, s. 525.

<sup>596</sup> VH, s. 525-526.

<sup>597</sup> VH, s. 525.

przychylność w przyszłym życiu<sup>598</sup>. W żywocie Jadwigi znajduje się fragment, który ukazuje hierarchię wartości uznawanych przez księżnę. Kiedy córka namawiała Jadwigę, by ta złożyła śluby zakonne, skoro i tak przebywa w klasztorze w Trzebnicy, księżna odpowiedziała: *num ignoras filia, quanti sit meriti elemosinas elargiri?*<sup>599</sup>. 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 trzebnickich<sup>600</sup>.

Działalność charytatywna księżnej przybierała szeroki zakres - w żywocie autor poświęcił jej cały rozdział, zatytułowany *de operibus misericordie beate Hedwigis et de pietate eius ad proximum*<sup>601</sup>. Czytamy w nim między innymi, że Jadwiga zawsze nosiła przy sobie trzos z pieniędzmi, które rozdawała żebrakom<sup>602</sup>. Jałmużnictwo było zapewne stałym elementem publicznego pojawiania się księżnej, gdyż autor wspomina o tłumach, które gromadziły się w otoczeniu Jadwigi w oczekiwaniu na datki. W żywocie znajduje się opis sytuacji, w której zgromadzony tłum głośno domagał się jałmużny, nawołując księżną i wytykając jej rzekomą nieczułość na problemy ubogich<sup>603</sup>. Być może stanowili oni stałą grupę nędzarzy, którzy przebywali w pobliżu dworu księżnej, będących na jej utrzymaniu i

---

<sup>598</sup> M. Rubin, *Charity and Community*, s. 1 twierdzi, że *caritas* nie może być zrozumiana jeśli traktuje się ją jako altruistyczną działalność, która nie ma przynosić korzyści tym, którzy dają jałmużnę.

<sup>599</sup> VH, s. 520.

<sup>600</sup> A. Knoblich *Diplomata saeculi XIII. 1203-1270*, nr 3, s. 4-6, w: tegoż, *Herzugin Anna von Schlesien*. O dokumencie księżnej zob. M. L. Wójcik, *Problem proveniencji kancelaryjnej dokumentu księżnej Jadwigi dla cysterek trzebnickich z datą 24 VIII 1242*, w: *Księga jadvizańska*, s. 223-231.

<sup>601</sup> VH, s. 543-552.

<sup>602</sup> VH, s. 548: „...semper enim in ecclesia coram ea iacebat cumulus denariorum, qui distribuebantur egenis et ipsa sepius eos manu propria pauperibus erogabat”.

<sup>603</sup> VH s. 548-549: „Die quendam dum ipsa coram altari, quod erectum in sua habuit camera, faceret moram orando, mendici foris more solito pro accipienda elemosima expectantes clamabant, dicentes: ‚hodie domina est a nobis abscondita, hodie consolatrix pauperum nobis non exhibuit vultum suum, qua nondum percepimus ipsius beneficium’. Quod ei mox una de familiaribus eius, ut audierat, recitavit. At alla statim narranti sibi dicebat: ‚vade velociter, accipe pixidem, in qua sunt pro pauperibus nummi repositi et da unicuique, prout tibi dominus inspirabit”.

regularnie zasilanych datkami<sup>604</sup>. 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. Stojący pod oknami księżnej biedacy stanowili zewnętrzne sumienie – chrześcijańskie superego – nakazujące postępowanie według nakazów Ewangelii. Zapewne zupełnie inną kategorię stanowiło 13 ubogich przebywających na dworze Jadwigi, którzy przemieszczali się razem z nią i którym ta regularnie usługiwała, a przede wszystkim obmywała im stopy w Wielki Czwartek<sup>605</sup>. Beneficjentami księżnej byli również ubodzy studenci, którzy na jej dworze mogli liczyć na wsparcie. Pewien kapłan imieniem Raclaw wspomina: *pauper scholaris eram, Wratislaviae studens, et auditis beneficiis, que pro dei amore indigentibus prestabat, dum viveret Christi 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*<sup>606</sup>. Również dotknięci przez los, na przykład przez klęskę głodu spowodowaną nieurodzajem, mogli liczyć na wsparcie księżnej<sup>607</sup>.

Wspieranie ubogich Łazarza stanowiło, jak wynika z przedstawionych przykładów, dość zróżnicowaną działalność. Nie ograniczało się do prostego dawania jałmużny, ale obejmowało różnorakie kategorie ubogich oraz różnorodne kategorie jałmużny – do pieniężnej po produkty naturalne (jak

---

<sup>604</sup> 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 księżną o jałmużnę wołali: „hodie...”, co sugeruje, że sytuacja powtarzała się być może codziennie.

<sup>605</sup> VH, s. 550: „Habebat quoque hec dei famula speciales in curia sua infirmos pauperes numero XIII, quos ob memoriam Christi et XII apostolorum eius, cum iret de loco ad locum, deduci iubebat in curibus et illis, dum pervenisset ad hospicium, primo providebat de commodo eosque semper coram se faciebat discumbere et antequam resideret ad mensam, illis transiens ministrabat, singulis preponens flexis genibus alimentum”.

<sup>606</sup> VH, s. 549. Podobnie Anna, VA, s. 660: „scolaribus pauperibus dabat denarios”.

<sup>607</sup> VH, s. 549-550.

zobaczymy później, obejmowało też między innymi rozdawnictwo pożywienia oraz zużytej odzieży).

Swego rodzaju jałmużną, tym razem na rzecz instytucji, były wszelkiego rodzaju fundacje na rzecz Kościoła czynione przez możnych. Motywy działalności fundacyjnej są złożone i nie ograniczają się wyłącznie do praktykowania ubóstwa<sup>608</sup>, jednakże w kontekście analizowanych żywotów świętych kobiet praktyki te podkreślają właśnie duchowe ubóstwo fundatorek. Kościół jest w tym kontekście utożsamiany z ubogim Chrystusem, potrzebującym pomocy biedakiem, którego wsparcie przyczynia się do zbawienia dusz. Jest ubogim św. Piotra, który administruje bożym majątkiem na ziemi, sam pozostając biednym. Każda z świętych księżnych XIII wieku była fundatorką lub wpłynęła na decyzję o fundacji przynajmniej jednej instytucji kościelnej: Jadwiga skłoniła męża do ufundowania klasztoru w Trzebnicy oraz uczynienia kilku pomniejszych fundacji na rzecz templariuszy i joannitów, 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 Wstydlivego do ufundowania klasztoru klarysek w Zawichoście, przeniesionego następnie do Skały, zaś Kinga ufundowała z własnych środków klasztor klarysek w Starym Sączu.

W wypadku Jadwigi jej udział w fundowaniu instytucji kościelnych został wyraźnie zaznaczony w żywocie. Autor biografii księżnej podał, że Jadwiga *maritum suis consiliis et hortacionibus suis induxit*<sup>609</sup> do ufundowania klasztoru w Trzebnicy. Dalsza narracja przypisuje już zasługi samej księżnej. [*Hedwigis*] *de Babenbergensi autem civitate et diocesi vocavit dominas irdinis Cysterciensis, quas locavit in clastro predicto. ... Prima quoque ibidem abbatissa fuit domina Petrissa, magistra puericie ipsium beate Hedwigis, quam cum prefati ordinis de Bebenberch advocaverat dominabus*<sup>610</sup>. Dalsze fundacje są również

---

<sup>608</sup> Por. J. Dobosz, *Działalność fundacyjna Kazimierza Sprawiedliwego*, Poznań 1995, s. 127-157.

<sup>609</sup> VH, s. 544.

<sup>610</sup> VH, s. 544-545.

przypisane wpływowi Jadwigi. Były to kanonia w Oleśnicy<sup>611</sup> oraz zaopatrzenie dla szpitala dla trędowatych kobiet w Środzie Śląskiej<sup>612</sup>. Pod koniec życia Jadwiga przekazała także cysterkom swoją włość Zawonia, która zapewne stanowiła jej oprawę wdowią.

Żywot Kingi opowiada szeroko o jej fundacji klasztoru w Sączu, gdyż księżna dokonała jej na przekazanych sobie przez Bolesława Wstydlivego włościach. Do żywota został nawet dołączony wystawiony przez Kingę dokument fundacyjny. W rozdziale opisującym fundację także podkreślono administracyjną aktywność księżnej, nadającej cła i młyny oraz inne dobra klasztorowi<sup>613</sup>. Klasztor sądecki stał się dziedzicznym miejscem przebywania wdów po książętach krakowskich. Przebywała w nim jeszcze za życia Kingi Gryfina<sup>614</sup>, wdowa po Leszku Czarnym, a następnie Jadwiga Łokietkowa<sup>615</sup>.

Anna z kolei w żywocie określona została jako fundatorka klasztoru klarysek we Wrocławiu, który początkowo miał swoją siedzibę w jej dworze<sup>616</sup>. Poza tym zostały jej przypisane fundacje wielu szpitali, ołtarzy oraz ofiary cennych przedmiotów dla kościołów<sup>617</sup>. Podobnie i Jadwiga oraz Kinga czynnie wspomagały inne instytucje kościelne, jak na przykład klasztor cystersów w Lubiążu czy klasztor kanoników regularnych na Ołbinie<sup>618</sup>. Działalność jałmużnicza księżnej Jadwigi została podsumowana przez jednego z kanoników głogowskich, Hermana, który zeznał, że

---

<sup>611</sup> VH, s. 545.

<sup>612</sup> VH, s. 546-547.

<sup>613</sup> VK, XV, s. 699-702. Podstawowa informacja została przekazana w zdaniu: „Cumque in Sandecz venissent, mox, quod ante in pectore suo gerebat, ad laudem Dei enititur et in palam facto deducit. Nam cum omni devocionis sue instantia claustrum sanctimonialium ordinis alme virginis Clare in ipsa civitate Sandecz construxit”.

<sup>614</sup> O obecności Gryfiny przy śmierci Kingi zob. VK, LXIII, s. 728.

<sup>615</sup> 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.

<sup>616</sup> VA, s. 659: „Monasterium pauperum dominarum in propria curia construxit”.

<sup>617</sup> VA, s. 658: „Hospitale etiam fecit, in quo infirmos collegit”, s. 659: „In Trebnitz dedit integrum ornatum altaris at pallam auro consulam et costum sancte Elizabet ornatam auro et argento et crucem bene ornatam lapidibus preciosis et alia plura et calicem. Ad sanctum Stanizlaum dedit calicem et casulam conutam 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...”

zatrzymywała ona dla siebie tylko setną część całości swoich dochodów, resztę oddawała biednym i Kościołowi<sup>619</sup>.

Przedstawiona w żywotach działalność fundacyjna księżnych wpisuje się w jednej strony w analizowany wcześniej problem wpływu na małżonka, a z drugiej w potrzebę dysponowania własnym majątkiem, jak w wypadku Kingi. Jej potyczki z Leszkiem Czarnym o dominium sądeckie<sup>620</sup> świadczą o próbach przejęcia posiadanej przez nią oprawy wdowiej. Jednakże ziemia sądecka stanowiła własność księżnej, którą otrzymała w zamian za wspomnienie męża pieniędzmi ze swojego posagu, co zmieniło jej sytuację prawną<sup>621</sup>.

Fundacje księżnych, szczególnie klasztory w Trzebnicy, Skale, Wrocławiu i Sączu należy uznać za najbardziej trwałe element ich działalności związanej z praktykowaniem duchowego ubóstwa

Opisane działania, stojące za takimi cechami dobrowolnego ubóstwa, jak pokora, cierpliwość i miłosierdzie nie wyczerpują wymienianych w żywocie praktyk podejmowanych przez święte księżne w kontekście dobrowolnego ubóstwa. Zaliczyć do nich należy również noszenie prostego stroju czy spożywanie niewyszukanych potraw i rozdawnictwo odzieży a także pożywienia. Działania te niosą ze sobą jednakże także szereg innych znaczeń, stąd wydzieliłem je w celu osobnego omówienia.

## **b) Ubiór**

Jedną z form ascezy praktykowaną przez święte kobiety było manifestowanie dobrowolnego ubóstwa poprzez strój. Wszystkie analizowane żywoty podkreślają determinację księżnych w używaniu prostego ubioru, często podartego i zużytego. Księżne już jako dziewczynki

---

<sup>618</sup> VH, s. 546: „Ad diversa insuper monasteria largas dabat et transmittebat elemosinas utpote in Lubes, Henrichow, Wratizlavie ad sanctum Vincencium, ad sanctam Mariam, minoribus et predicatoribus fratribus, multis quoque aliis hominibus”; VK, XXV, s. 706-707.

<sup>619</sup> VH, s. 549: „Magister Hermannus ... dicebat, ipsa de copiosis, quos habebat, redditibus vix centesimam partem pro sua sueque familie necessitate retinuit, reliqua omnia ad ecclesiarum utilitatem ac in usus pauperum erogavit”.

<sup>620</sup> VK, XLI, s. 717.

<sup>621</sup> VK, XV, s. 699. Autor żywota podaje, że Kinga po pogrzebie księcia udała się na ziemię sądecką, którą „pro dote sua a domino duce felicis memorie impetraverat”.

często nosiły skromne ubrania, jak na przykład Jadwiga, chociaż jak zostało też podkreślone ze względu na urodzenie należały się jej bogate stroje oraz kosztowne ozdoby<sup>622</sup>. Jak wskazałem wcześniej, motyw prostego stroju był elementem popularnego obrazu hagiograficznego tzw. „dorosłego dziecka”. Jego zadaniem było wprowadzenie tematów istotnych w następnych częściach opowieści. Nie inaczej było w wypadku żywotów Jadwigi czy Kingi, a częściowo także i Salomei, gdzie wątek stroju, obok dziewictwa i wyjątkowej pobożności znajdujący się w opisie dzieciństwa księżnych, został rozwinięty w dalszych fragmentach żywotów. Szczególnie widoczne jest to we fragmencie żywota Jadwigi, gdzie we wstępie do rozdziału drugiego autor zamieścił szerszy opis noszonych przez księżnę strojów. Rozpoczął od opisu ubioru, który nosiła jako dziewczynki, a następnie rozwinął go, podając szczegóły dotyczące dorosłego życia<sup>623</sup>.

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. W jednym z opisów na przykład Jadwiga nie chciała włożyć nowej sukni, zanim ta nie została wcześniej częściowo zniszczona przez inną kobietę. *Portabat eciam quandoque causa humilitatis tam diu aliquod indumentum, quod in eo, pre vetustate consumpto, fila evidencius prominebant. Unde quodam tempore soror quedam sibi*

---

<sup>622</sup> VH, s. 518: „Postquam vero aliquantulum in diebus suis processerat (...) omnem seculi ornatum contempnens vestes seculares et coloratas omnino deposuit et de panno griseo se vestivit, in sellem punitibus tamen induebatur de simplici camelino”, podobnie s. 529.

<sup>623</sup> VH, s. 518. W sprawie ubioru księżnej wypowiedział się J. Gottschalk, który wysunął hipotezę, że jej garderoba nie była tak uboga, jak opisuje to żywot. Wskazał on na wizerunek pieczętny, na którym księżna ubrana jest w obcisłą suknię z powłóczystymi rękawami, sięgającymi do ziemi (Zob. J. Gottschalk, *St. Hedwig*, s. 205, Tafel IV). J. Gottschalk wskazał, że być może autor żywota przerysował motywy związane z noszeniem przez księżnę 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 taktować 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 11936, s. 295). Zob. też wyjaśnienie B. Zientary, *Henryk Brodaty i jego czasy*, wyd. 2, Warszawa 1997, s. 344-345.

*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*<sup>624</sup>.

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. Po pierwsze zużytą odzież oddaje się biedakom i potrzebującym, tym, których nie stać na nowy ubiór, daje się ją tym, którzy noszą połatane i wytarte ubranie. O tym samym opowiada też fragment żywota Kingi, który opisuje, że księżna będąc jeszcze dzieckiem, specjalnie niszczyła suknie w czasie zabaw, aby mogły być oddane biedakom<sup>625</sup>. Jest to element jałmużny, o której wspominałem wcześniej, polegający na dysponowaniu przedmiotami codziennego użytku. Badaczka zależności między noszonym strojem a otoczeniem, Dyan Elliot, wskazała na fragment *Summy* spowiedniczej Raymonda z Peñafort (około 1234 roku), w którym wskazuje on, że zwykle kobietom nie pozwalano za życia męża dysponować jej posagiem, ale mogły swobodnie rozporządzać tzw. „peryferiami”, do których zaliczają się ubrania i ozdoby<sup>626</sup>. Przedstawione fragmenty żywotów Jadwigi i Kingi zwracają uwagę właśnie na 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 rozdawnictwo odzieży było stałym elementem obchodzenia świąt chrześcijańskich, kiedy to właśnie oddawano ubogim zużyte podczas roku ubrania. Autorzy żywotów uczynili więc z wypełniania rytuały cnotę, ale jednocześnie wskazali na postawę duchową księżnych, jaka wiązała się z tym aktem.

---

<sup>624</sup> VH, s. 520.

<sup>625</sup> VK, s. 689: „Si quando vero ludere licenciabatur, vestibis magis preciosis induebatur, quas ex intencione genuflexionibus variis modisque diversis destruebat, ut tali occasione posset eas facilius pauperibus erogare”.

<sup>626</sup> Zob. D. Elliot, *Dress as Mediator*, s. 290.

W cytowanym fragmencie poprzez noszenie zniszczonej przez inne kobiety odzieży Jadwiga (i inne księżne) sytuowała się po drugiej stronie – z tej, która daje, stała się tą, która potrzebuje, 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 rodzaju karnawałowe przebranie. Byłoby to chwilowe przyjęcie kostiumu, jak chwilowe jest na przykład obmywanie stóp ubogim w Wielki Czwartek, jednakże z tekstu wynika, że była to sytuacja permanentna. Jadwiga chciała sprowadzić się do roli 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 jest księżną. Sprowadzenie siebie do roli biedaka, jest w tym kontekście wyniesieniem go do roli księcia, w myśl zasady ostatni będą pierwszymi [Mt 19, 30]; w tym kontekście cześć dla żebraków i ubogich jest czią dla samego Chrystusa.

W ten sam schemat manipulacji związanych ze strojem wpisują się również zabiegi związane z nie noszeniem 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 element zgorszenia, jaki mogły wywoływać księżne chodzące *nudis pedibus*<sup>627</sup>. 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 nie noszenia butów stanął nawet sam Bóg, czyniąc cud, podczas którego obuł bosc stopy Jadwigi<sup>628</sup>. W tym kontekście 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

---

<sup>627</sup> VH, s. 530.

<sup>628</sup> VH, s. 530-531.

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 konwenansów epoki. Kiedy Henryk nachodził Jadwigę, by zbadać, czy nosi obuwie, chyba właśnie prestiż księstwa miał na uwadze. Sama księżna też niekiedy zwracała na to uwagę – niekiedy autor wspomina, że zakładała obuwie na oficjalne spotkania, aby nie gorszyć gości<sup>629</sup>. Byłoby więc to zachowanie, które deprecjonuje 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, bowiem kiedy księżna była już wycieńczona, zgadzała się nosić obuwie. Po czasie jednak spowiednik – na jej nalegania – zezwolił chodzić Jadwidze boso do końca życia<sup>630</sup>. Autor żywota wprowadził także do tekstu opowieść o tym, jak wyglądały stopy księżnej po długotrwałym chodzeniu boso. Jest to element zamykający ten wątek, w którym wyraźnie wyczuwalna jest fascynacja autora praktykami stosowanymi przez księżną. Również w żywocie Kingi pojawia się wątek chodzenia boso, któremu towarzyszy 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<sup>631</sup>.

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,

---

<sup>629</sup> VH, s. 530: „...tandummodo induit, cum venerabilibus personis occurere voluit; quibus abentibus, ipsos protinus deponerat”.

<sup>630</sup> VH, s. s. 531.

<sup>631</sup> VK, XIII-XIV, s. 698: „Et quoniam ex devocionis sue calciamento non utabatur et cum confessor suos ex compassione sui sibi preciperet, ut calceos deferret, ipsa predictos calceos subdeferebat. ... Quibus omnibus confessor cognitis, in terra ipsam sedere precepit calceos in collo tenentem soculisque in palio ante ipsam existentibus”.

czy to przed zimnem, czy też przed wzrokiem innych, kostium służył przesyłaniu konkretnych komunikatów, które w danej kulturze były czytelne<sup>632</sup>. Mówiąc z kolei słowami D. Elliot, ubiór jest podstawowym narzędziem semiotyki społecznej, który komunikuje światu zewnętrznemu status tego, kto go nosi, a więc „the way in which a saint chooses to dress is an expression of [...] discrepancy” między świętym a jego otoczeniem<sup>633</sup>. Noszony strój w takim kontekście jest zatem czytelnym komunikatem, dotyczącym nie tylko stanu majątkowego, ale także piastowanej godności oraz przynależności do określonej grupy społecznej.

Średniowiecze jest okresem, kiedy podziały społeczne wynikają przede wszystkim z różnic związanych z urodzeniem, czyli inaczej mówiąc, pochodzeniem społecznym. I nie są to tylko podziały tak zasadnicze, jak cytowany wielokrotnie trójpodział społeczeństwa średniowiecznego na *bellatores*, *oratores* i *laboratores*, ale zawierają całą gamę odcieni tych stanów, a dodatkowo również obejmują 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. mieszczanie), 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 otoczeniem<sup>634</sup>. Proporcje reakcji społecznej w stosunku do zmieniających kostiumy wyrażają obowiązującą hierarchię społeczną, na przykład ubranie kostiumu szlachcica przez mieszczanina było

---

<sup>632</sup> Zob. H. Dziechcińska, *Ciało, strój i gest w czasach renesansu i baroku*, Warszawa 1996, s. 83-96.

<sup>633</sup> 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. 279.

<sup>634</sup> Zob. M. P. Cosman, *Costume, Western European*, w: *Dictionary of the Middle Ages*, t. 3, Nowy Jork: Charles Scribner's Sons, 1983, s. 621: “Clothes were social signatures. At a glance clothing informed an observer of the wearer's class, religion, particular craft or profession (and rank within it), geographical locate, and thanks to coat of arms and heraldic devices, the ancestral heritage of self or employer”. Wyraźne rozróżnienie występowało również między płciami i podobnie jak w wypadku kostiumów komunikujących status społeczny nie mogło ulec podmianie bez konsekwencji.

uznawane za przestępstwo, ubranie stroju chłopca przez szlachcica za dziwactwo. Przepisy, które wskazywały, co i jak można nosić w zależności od zajmowanej pozycji w hierarchii społecznej, czy też w hierarchii urzędów pojawiały się i wcześniej, ale od XII wieku są prawem powszednim<sup>635</sup>. 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 jest, że Henryk jest *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 tonsurę<sup>636</sup>.

W kontekście tych ustaleń wybór określonego stroju czy też, ściślej mówiąc, rezygnacja z przysługującego prawa noszenia strojów bogatych jest gestem bardzo znaczącym; nie jest to zwykłe przebieranie się za nędzarzy, ale raczej gest, który komunikuje określone treści i niesie za sobą określone konsekwencje społeczne. Jest 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 biedakami, ale wynosiły ich symbolicznie do godności książęcej, ukazywały w stosunku do nich szacunek, a przede wszystkim przełamywały bariery społeczne, dzielące biednych i bogatych. Noszone pod pachą obuwię pełniło tę samą rolę co miecz u boku rycerza, manifestowało kondycję i duchową przynależność do danej grupy. Rezygnacja z bogatego stroju była

---

<sup>635</sup> 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 chłopcy nie mogą nosić ubrań uszytych z dwóch rodzajów tkanin.

<sup>636</sup> VH, s. 539.

także wizualną akceptacją treści, jakie przynosili ze sobą mendykanci, a szczególnie franciszkanie, które nakazywały cześć i szacunek dla ubogich, nakazywały 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 środkowo-europejskich 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 innym krewnym na dworze węgierskim, Małgorzacie, czy praskim, Agnieszce<sup>637</sup>.

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 – biorąc pod uwagę ten kontekst – w cytowanym wyżej fragmencie, dwórka uznała zachowanie Jadwigi za skandaliczne. Księżna nie powinna chodzić w dziurawym ubraniu, bo wpływa to na prestiż samego dworu i państwa oraz jej męża, a także źle świadczy o służbie, która być może nie potrafi zadbać o swoją panią. Jak zauważyła D. Elliot, „the average husband was by no means indifferent to his wife’s appeal since this was one of the most visible statements of his own social status”<sup>638</sup>. 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 wspomina o

---

<sup>637</sup> Zob. G. Klaniczay, *Legends as Life-Strategies*, s. 104.

<sup>638</sup> D. Elliot, *Dress as Mediator*, s. 279.

wyraźnym i jednoznacznym sprzeciwie Henryka w stosunku do noszonych przez nią szat, a wręcz przeciwnie. Księżę pod wpływem żony zaczął nosić 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 opiera się na pismach św. Pawła, przede wszystkim listach: pierwszym do Koryntian oraz liście do Efezjan [1 Kor 7; Ef 5,21-33]. Jadwiga więc 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 skrajne praktyki ascetyczne. Jedynym wyraźnym momentem przełomowym jest 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 kostiumu<sup>639</sup>, w ten sposób otoczenie zostało poinformowane o relacjach, jakie od chwili złożenia ślubów łączyły małżonków. Noszony kostium jest więc w wypadku Jadwigi i Henryka komunikatem także o ich seksualnych relacjach, a jego przyjęcie wskazuje na wagę, jaką one miały dla stosunków z otoczeniem. Jak już była mowa w części poświęconej dziewictwu i wstrzeźliwości 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

---

<sup>639</sup> Zob. D. Elliot, *Dress as Mediator*, s. 289; teźże, *Spiritual Marriage*, s. 232-233.

dziewiczych małżeństwach. W ich wypadku owym momentem przełomowym było zawarcie małżeństwa. Ślub zachowania dziewictwa, formalnie zachowywany w tajemnicy, był komunikowany noszonym strojem. Potwierdzeniem takiego statusu ubioru jest fragment żywota Salomei, w którym autor szeroko opisuje 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 pisze, że Salomea nie tylko zachowywała czystość ciała i ducha, *sed etiam obtenta castitate, exteriori amictu Deo clarius famularetur*<sup>640</sup> (podkreślenie M.M.). 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 niestosowne<sup>641</sup>. Właśnie ten strój, jak mówi autor, przez próżność i z podszeptu diabła porzuciła i zamieniła go na barwną suknię, która podkreślała jej kobiecość<sup>642</sup>. Gdyby Salomea nie była związana ślubami zachowania dziewictwa, jej postępowanie byłoby zgodne z ówczesnymi normami, nakazującymi kobiecie chronić mężów przed cudzołóstwem poprzez eksponowanie własnych wdzięków<sup>643</sup>, jednakże w sytuacji złożenia ślubów jej postępowanie było łamaniem przyjętych norm. Zachowanie Salomei zostało przedstawione jako działania nowej Ewy, która z podszeptu diabła chciała uwieść mężczyznę. Koloman jednakże okazał się mądrzejszy od Adama i przywołał złożoną przysięgę dziewictwa, niwecząc w ten sposób zamysł szatana i jego narzędzia, jakim stała się Salomea przybrana w bogatą suknię.

---

<sup>640</sup> VS, I, 3, s. 778, ale także zachowując czystość poprzez strój zewnętrzny w sposób bardziej widoczny Bogu usługiwała.

<sup>641</sup> VS, I, 3, s. 778: „quia in primevo etatis flore utebatur veste viduali et inculta; propter quod sepius hortabatur eam Colomanus, quod huiusmodi vestem non deferebat, cum vidua non esset ipso vivente”.

<sup>642</sup> VS, I, 3, s. 778: „Inteligens autem Salomea in hoc fuisse temptationem diaboli incitantis et misericordiam Dei liberantis, silimia de cetero noluit acceptare”.

<sup>643</sup> 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 opiera się na *Sumie teologicznej* Tomasza z Akwinu, 2-2.169.2 (zob. t. 22, tł. S. Belch, Londyn 1963)

W powyższym opisie została ukazana moc tkwiąca w noszonym stroju. Z jednej strony Salomea została przedstawiona jako nosząca wdowi strój. Jest to element otwierający i zamykający opowieść. Sprzeciw Kolomana w stosunku do takiego zachowania żony jest zrozumiały, gdyż ubiór Salomei przesyłał konkretny komunikat, który był zapewne źle rozumiany przez otoczenie księżnej. Wdowi strój w tym wypadku ma inny charakter od przybieranych przez Jadwigę i Kingę prostych sukien, ma wymiar czysto religijny. Oblubieńcem Salomei był Chrystus (*sponsa Dei*), 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 Chrystusa, który swoimi ostatnimi słowami na krzyżu potwierdził przyjęcie jej ofiary<sup>644</sup>. Pomiędzy tymi ramami znajduje się opis, przybrania przez Salomeę kostiumu, który nosiłaby zwykle, gdyby nie złożone śluby zachowania dziewictwa. Była to suknia, która podobała się jej, a co ważniejsze zrobiła wrażenie na Kolomanie. Siła tkwiąca w tym kostiumie polegała na tym, że był on skłonny zapomnieć o złożonych Bogu przyrzeczeniach, jednakże w ostatnim momencie odsunął się z „pola rażenia” grzechu i wyszedł z sypialni, miejsce gdzie rozgrywało się zdarzenie. Salomea, jako Ewa kusząca mężczyznę nie odniosła sukcesu, jednakże, jak wynika z dalszego opisu, robiła to wszystko nieświadoma konsekwencji. Przybrany przez nią kostium w gruncie rzeczy, a nie ona był zatem narzędziem szatana. Strój może mieć więc i pozytywne i negatywne znaczenie, w zależności od kontekstu, w jakim się pojawia. Raz jest to wdowi strój, czy skromna suknia Kingi i Jadwigi, który z punktu widzenia konwencji hagiograficznej ma dodatnią konotację, raz jest to suknia, podkreślająca kobiecie wdzięki i prowadząca mężczyzn do zguby i wtedy jest postrzegany negatywnie.

---

<sup>644</sup> VS, I, 4, s. 778: „Narravit etiam de ipsa, quod cum fatigata fuisset pre nimia instancia oracionum, quod quasi non posset, ecce sic ipsa vigilante et quiescente, venit vox ad ipsam de celo dicens: Consummatum est”.

### c) Pożywienie

Do jednych z najczęściej wymienianych w żywotach praktyk ascetycznych należy zaliczyć wszelkie działania związane z manipulowaniem pożywieniem. Wśród nich na pierwszy plan wybijają 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 były 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 Raju<sup>645</sup>.

Dla ludzi pełnego i późnego średniowiecza post był przede wszystkim umartwieniem. Stanowił też jeden z podstawowych wyróżników tych, którzy praktykowali chrześcijaństwo. Jak wskazała C. W. Bynum, „In the thirteenth and fourteenth centuries a Christian was, as minimal definition, someone who received yearly communion, fasted on Fridays and Lent, paid tithes, and had his or her children baptized”<sup>646</sup>. Nowymi wątkami w postrzeganiu postów były również pojawiające się od XII wieku w pismach teologicznych wątki symboliczne, które przenosiły ich znaczenie jako powstrzymywania 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 sumienia<sup>647</sup>. Szczególnie widoczne jest to w księgach pokutnych, gdzie post jest traktowany jako kara

---

<sup>645</sup> Zob. o znaczeniu postu od u pierwszych chrześcijan oraz we wczesnym średniowieczu w: C. W. Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, s. 33-36.

<sup>646</sup> C. W. Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, s. 40.

<sup>647</sup> Zob. C. W. Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, s. 42-45.

za grzechy, ale i jako element odkupienia win, które poprzez oczyszczenie ciała miało doprowadzić do uzdrowienia duszy<sup>648</sup>.

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 jest bardzo szeroki i obejmuje obok czci dla samej hostii kwestię *sacrum* kapłanów, a także problematykę naśladownictwa Chrystusa.

Z badań C.W. Bynum i B. Warda 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 kobiet<sup>649</sup>. C.W. Bynum uważa, iż jest to wynikiem tego, że kompetencje związane z przygotowywaniem pożywienia, jego serwowaniem i rozdawnictwem należały do domeny kobiet<sup>650</sup>. Obraz kobiety jako zajmującej się sferą zaopatrzeniową w domu wyłania się także z analiz przeprowadzanych na kartach *Historii życia prywatnego*, gdzie atrybutem kobiecej władzy jest klucz od komory, w której znajdują się zapasy żywności<sup>651</sup>. 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,

---

<sup>648</sup> Zob. na. post jako kara stosowan w *Decretum* Burcharda z Wormacji (G. Duby, *Rycerz, kobieta i ksiądz*, s. 71).

<sup>649</sup> Zob. C. W. Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, s. 73-112; R. M. Bell, *Holy Anorexia*, Chicago-Londyn 1985, który przebadał 261 przypadków świętych kobiet, praktykujących różne odmiany skrajnych postówy, żyjących w Italii od 1200 do czasów współczesnych.

<sup>650</sup> Nie jest to zjawisko wyjątkowe dla średniowiecznej Europy, a raczej jest ono wspólne wielu kulturom.

<sup>651</sup> Zob. G. Duby, *Życie w społeczności*, w: *Historia życia prywatnego*, t. 2: *Od Europy feudalnej do renesansu*, red. G. Duby, s. 85-86,

serwowanie i kontrolowanie dystrybucji pożywienia były podstawowymi narzędziami, dzięki którym mogła kontrolować swoją cielesność i otoczenie, w którym żyła. Mężczyźni dzierżący, jak wskazał G. Dyby, władzę miecza, obejmowali nią przede wszystkim sferę polityki, należącą do życia publicznego<sup>652</sup>. Stąd można wnosić, że w żywotach zaznaczenie różnych odmian ascetycznej aktywności związanej z pożywieniem jest odbiciem podziału ról, jakie przebiegały 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 nie przyjmowanie 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 wyjaśnia reguły postne stosowane przez księżnę<sup>653</sup>, które w gruncie rzeczy

---

<sup>652</sup> Zob. G. Dyby, *Women and Power*, w: *Cultures and Power. Lordship, Status, Process in Twelfth-century Europe*, ed. T. N. Bisson, Philadelphia 1995, s. 69.

<sup>653</sup> VH, s. 527-528: „Pro hac absque dubio causa sic primo in abstinendo dies ebdomade distinxerat et aptaverat pro se cibos, ut die dominico et tertia ac quinta feria piscibus ac lacticiniis, sabbato vero et secunda feria leguminibus aridis, quarta autem et sexta feria pane et aqua solummodo vesceretur. Hanc formam abstinendi dum per tempus aliquod observasset, in servicio domini postmodum effecta robustior spiritu, diebus singulis legumina tantum arida cum pane grosso siligineo comedebat, decoctam ac infrigidatam continue bibens aquam, exceptis diebus dominicis et quibusdam sollempnitatibus magnis, in quibus coacta per dyocesanum episcopum ac per confessores suos bis utebatur piscibus et lacticiniis et bibebat tunc cervisiam, quandoque tamen ad hoc vix inducta precibus secum commorantium dominarum. Multos dies in adventu domini et in quadragesima maiori

wprowadzają post stały. Dokonane na tej podstawie zestawienie tygodniowego jadłospisu księżnej wygląda następująco:

Niedziele, wtorki, czwartki	soboty, poniedziałki	środy i piątki
ryby, nabiał	surowe warzywa	chleb i woda

Do tego piła zwykle wodę z wyjątkiem niedziel, kiedy raczyła się piwem. Dodatkowo również ścisły post był stosowany przez Jadwigę 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 dziewic i męczennic Katarzyny i Małgorzaty. Pościła także czterdzieści dni od wszystkich świętych do św. Franciszka<sup>654</sup>. Anna praktykowała post zwyczajem franciszkańskim od wszystkich świętych do Bożego Narodzenia, jednakże autor żywota podał także, że pościła także często w innych okresach<sup>655</sup>.

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 *dies dominici*. Równie wcześnie został wprowadzony post przed Wielkanocą, jednakże jego rozciągnięcie do 40 dni datuje się dopiero na IV wiek. W tym samym mniej więcej czasie wprowadzono też post związany z Adwentem, poprzedzający Boże Narodzenie. W VII wieku pojawił się też zwyczaj

---

multorumque sanctorum et sanctarum et precipue sanctorum apostolorum vigillas ac feriam sextam semper in pane ieiunabat et aqua. Sed nec de eodem tenui alimento tunc suo debili corpusculo sufficienciam ministrabat, presertim cum tres morsellos solummodo sumeret panemque mixtum cinere predicta die sepius manducaret. Quod ieiunium strictissime observavit, donec notabiliter in ipsa cepit prevalere debilitas, ex tunc utendo leguminibus ac pultibus in cervisia decoctis hunc nimium rigorem abstinence temperavit”.

<sup>654</sup> VK, XLIII, s. 718: „Vigillas vero Christi, extraordinarias sicut beatarum virginum ac martirum Catharine, Margarethe ... abstinerent; feria quoque sexta in pane at aqua ... ieiunans tota die ... in oracione persistebat. Silimiliter dies sabbathi ob reverencian virginis gloriose faciebat. ... Vigillas eciam beate virginis Marie nichil comedens vel modicis oblates similiter corpus suum reficiebat Quadragesimam vero beati Francisci a festo omnium sanctorum summa cum devotione ieiunabat”.

<sup>655</sup> VA, s. 658: „A festivitate omnium sanctorum usque ad nativitatem domini secundum consuetudinem fratrum minorum ieiunare consueverat et aliis temporibus frequentissime ieiunabat”.

poszczenia w tzw. suche dni czterech pór roku (*quattuor tempora*), który na stałe został wprowadzony do liturgii dopiero w XI wieku<sup>656</sup>.

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: *Sergebat ergo a cibariis, corpore sepius vacua, sed mente spirituali gaudio plena et in deo iocunda*<sup>657</sup>. Sama zaś Jadwiga tak uzasadniała swoje surowe posty: *sancti sunt nobis necessarii et iscirco, ut nobis subveniant et in hora mortis occurrant, ipsos debemus merito venerari. Preterea constant, corporali ieiunio vicia comprimere, mentes ad celestia elevari virtutesque et eterna premia donari a deo, ideo etiam satis necessarium et utile reputo, carnem abstinentia macerari*<sup>658</sup>. W tym fragmencie podkreślona została podwójna motywacja, która skłaniała Jadwigę do stosowania tak szerokiego zakresu postów. Po pierwsze jest to konieczność uzyskania pomocy świętych, którą można między innymi uzyskać, czcąc wigilie ich świąt postami. Wskazany został tutaj strach przed śmiercią oraz rozstrzygnięć pośmiertnych, w których pomoc może opieka świętych. Druga argumentacja odnosi się do natury grzechu, którego siedliskiem jest ciało – umartwianie poprzez posty niweluje owe grzechy i uwalnia duszę, która może bez ograniczeń potrzeb cielesnych poznawać Boga.

Nawiązuje to do wcześniejszej wypowiedzi autora żywota, 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 potrzebuje<sup>659</sup>, a dalsze wyjaśnienia autora wskazują, że pokarm był przez księżną traktowany jak lekarstwo, czyli służył do

---

<sup>656</sup> 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 and Holy Fast*, s. 37.

<sup>657</sup> VH, s. 527.

<sup>658</sup> VH, s. 528.

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 duszy<sup>660</sup>.

Nawet tak skrajne podejście zostało z czasem zaostrzone do tego stopnia, że sam posiłek stał się dla Jadwigi nieprzyjemny ze względu na smak jedzenia<sup>661</sup>. Podobnie o Kindze wypowiedział się jej biograf, twierdząc, że nie znajdowała żadnej przyjemności w czasie spożywania posiłku<sup>662</sup>. 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 miejsca, w którym jedzenie było czymś niemiłym. Utrzymywanie ciała przy życiu stanowiło w takim kontekście swego rodzaju powinnością, która była konieczna, ale nie dawała przyjemności ani satysfakcji.

Panowanie nad sferą pożywienia nie oznaczało wyłącznie jego spożywanie 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 jego rozdawnictwa pożywienia: *Deinde ad refectorem se ponens, potum non sumpsit, nisi prius de suo eciam, in quibus sederant egeni, dum secrecius id fieri poterat, deosculando labiis tetigit, Cristumque sic in pauperibus, tamquam in suis amicis specialibus honoravit*<sup>663</sup>. Wspomnianych wcześniej trzynastu nędzarzy miało przy stole księżnej szczególne względy. Dostawali oni do picia najlepsze wino oraz najlepsze kęski potraw<sup>664</sup>. Również Kinga w momencie, kiedy przestała

---

<sup>659</sup> VH, s. 529: „quod michi sufficit, comedo”.

<sup>660</sup> O konieczności zachowania sprawnego ciała: VH, s. 527.

<sup>661</sup> VH, s. 543: „ut eam sapor cibi corporei minime delectare”.

<sup>662</sup> VK, XVIII, s. 718: „In cibo eciam nullam delectacionem habebat”.

<sup>663</sup> VH, s. 522.

<sup>664</sup> VH, s. 550.

odczuwać przyjemność z jedzenia, rozdawała wszystkie cenniejsze potrawy ubogim<sup>665</sup>.

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 mianowicie rozdać potrzebującym ze wsi Zawonia wszystko, czego potrzebowali. Jednakże nie była to jałmużna pieniężna, ale właśnie pomoc w postaci pożywienia. Opis rozdawnictwa przedstawia się następująco: *Congregatis ergo illic egens in non modico numero eis distribui fecit annonas, prout unicuique sufficebat 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 dedit*<sup>666</sup>. O. G. Oexle zauważył, że pomoc dla potrzebujących w okresie klęski głodu była jedną z podstawowych powinności możliwych. Jednakże bardzo łatwo ci, którzy pomagali, mogli stać się potrzebującymi pomocy, stąd zapewne zaznaczone później utyskiwania służby na niedostatek. Kategoria ubogich była bowiem w średniowieczu bardzo pojemna, a przede wszystkim względna, gdyż obejmowała wszystkich, którzy potrzebowali pomocy do zaspokojenia swoich potrzeb<sup>667</sup>. Poprzez rozdawnictwo pożywienia w czasie klęski głodu Jadwiga zaspokajała elementarne potrzeby ubogich, jednakże narażała tym samym swoje najbliższe otoczenie na degradację do statusu potrzebujących. 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: *noli timere, deus vobis bene poterit providere*<sup>668</sup>. Dopiero w ten sposób uzyskiwała pełnię władzy nad otoczeniem.

Do innej kategorii działań związanych z pożywieniem, które podejmowały święte kobiety, zaliczyć można cudowne rozmnożenie potraw.

---

<sup>665</sup> VK, XLIII, s. 718.

<sup>666</sup> VH, s. 550.

<sup>667</sup> O. G. Oexle, *Ubóstwo i opieka nad ubogimi*, s. 159, 163-164.

W żywocie Kingi znajduje się fragment opisujący sytuację klasztoru starosądeckiego po najeździe Tatarów w 1287 roku. Oddziały Mongołów spustoszyły okolicę oraz ograżyły z zapasów sam klasztor; kiedy więc Kinga wraz z siostrami wróciła z wygnania w Pieninach, nie zastała nic. *Ipsa vero invocato nomine nutritoris tocius creature sorores suas fere numero sepruaginta in vicu et amicu usque ad nova provide gubernabat*<sup>669</sup>. Opis ten nawiązuje do rozmnożenia chleba i ryb przez Jezusa; owo rozmnożenie żywności jest jednakże jeszcze jednym potwierdzeniem tego, że kobieta panuje nad sferą pożywienia i nie tylko potrafi ograniczać jego spożycie oraz używać jako narzędzia kontroli otoczenia poprzez rozdawnictwo, ale także rozmnażać, utrzymując tych, którzy zostali oddani pod jej opiekę. Zakonnice stanowią swego rodzaju klasztorną rodzinę, na czele której stoi matka, w tym wypadku Kinga, która w razie potrzeby sięgała do swoich prerogatyw związanych z rozdawnictwem pożywienia i potrafi je rozmnożyć.

Biograf przedstawił niektóre reakcje otoczenia, na takie działania księżnych. Z jednej strony przebijają w nich podziw, jak choćby w żywocie Jadwigi w zapytaniu archidiecezjalnego wrocławskiego Idziego, który zachwycony ścisłym przestrzeganiem przez księżnę postu zapytał, jak to możliwe, że jeszcze nie umarła z głodu<sup>670</sup>. Z drugiej jednakże strony większość reakcji jest negatywnych. Są to więc reakcje tych, którzy troszczą 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 piwa<sup>671</sup>; są też wreszcie zwykłe złośliwe uwagi młodych dworzan, którzy nie chcą słuchać rozkazów księżnej, żywiącej się tylko chlebem i wodą<sup>672</sup>. Wydaje się, że najbardziej znaczące reakcje prezentowali ci, którzy martwili się o nadszarpnięty wizerunek księżnej, spożywającej wyłącznie postne jedzenie. Wątek ten wprowadza także inną formę

---

<sup>668</sup> VH, s. 550.

<sup>669</sup> VK, XXXIV, s. 710.

<sup>670</sup> VH, s. 529.

<sup>671</sup> VH, s. 527, 528.

<sup>672</sup> VH, s. 528: „Iuvens quidam nobilium filii, in curia ipsius conversantes, quandoque dicebant: deus a tali domino custodiat, quale ista habet domina nostra, que tantum comedit de pane et aqua”.

manipulowania pożywieniem, a mianowicie stałe nieprzyjmowanie określonych pokarmów i cudowne zmiany jego smaku.

Autorzy żywotów świętych księżnych podali, że zarówno Jadwiga, jak i Kinga od pewnego okresu swego życia nie jadły mięsa. Księżna śląska powstrzymywała się od pokarmów mięsnych od czterdziestego roku życia, księżna krakowska i księżna Anna przestały przyjmować mięso po śmierci męża<sup>673</sup>. Z żywotów wynika też, że Jadwiga nie piła wina, zaś Kinga piła wyłącznie do posiłków wodę z małą ilością kiepskiego wina<sup>674</sup>. Podobnie jak w wypadku kostiumu, to co się nosi, komunikuje to, kim się jest, tak w wypadku pożywienia, to co się je, mówi o miejscu w hierarchii społecznej, które się zajmuje. Mięso i wino należą do tych potraw, które przynależą warstwie *bellatores*, a w wypadku księcia mamy także do czynienia z regaliami, które przypisują księciu prawo do danin w postaci bydła i świń, a także do polowania na zwierzynę w lasach<sup>675</sup>. Korzystanie z nich było nie tylko prawem, ale i obowiązkiem elity, gdyż w przeciwnym razie, znowu, jak w wypadku kostiumów, zakłócony zostałby porządek społeczny. Książę musiał wydawać ucztę, musiał gościć swoich poddanych i przyjezdnych, gdyż na zawiązanych w ten sposób więzach opierała się jego władza. Jak wspominał G. Duby, średniowieczna władza opiera się na bezpośrednich kontaktach z poddanymi w czasie uczt, które musiały być wystawne<sup>676</sup>. 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 przełamывała ten zwyczaj zjadania mięsa przy książęcym stole, powstrzymując się od jedzenia go także w czasie uczt. W żywocie znajduje się opis, w którym księżna podczas dni postnych, rozrzucała kawałki mięsa i wsuwała je pod talerz<sup>677</sup>.

---

<sup>673</sup> VH, s. 526; VK, XLIII, s. 718; VA, s. 658: „post mortem vero mariti sui ... a carnibus abstinuit”.

<sup>674</sup> VK, XLIII, s. 718; VH, s. 528.

<sup>675</sup> Zob. *Skarbowość*, w: *Słownik Starożytności Słowiańskich*, t. 5, Wpślawa-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1975, s. 206.

<sup>676</sup> Zob. *Historia życia prywatnego*, t. 2, s. 31-32; 88-90.

<sup>677</sup> VH, s. 527.

Obok kontekstu łączącego jedzenia mięsa i sprawowanie władzy w literaturze podkreśla się również wątek łączący pożywienie – szczególnie mięso – z seksualnością, a konkretnie z pożądaniem<sup>678</sup>. W takim kontekście 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.

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 spożycia mięsa. Ta jednakże stwierdziła, że jej umysłowi ciąży bardziej fakt zjedzenia 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 nabiału<sup>679</sup>. 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 wina<sup>680</sup>. Podobnie w innym miejscu mięso, które zjadała Kinga zmieniało smak, w ten sposób, że księżna czuła, że zjada rybę<sup>681</sup>. 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 wino<sup>682</sup>. Tak jak w wypadku odzieży księżna

---

<sup>678</sup> Zob. C. W. Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, s. 191.

<sup>679</sup> O interwencjach Ekberta: VH, s. 526; Wilhelma z Modeny: s. 527 i biskupa: s. 527-528.

<sup>680</sup> VK, XII, s. 697.

<sup>681</sup> VK, XIII, s. 698.

<sup>682</sup> VH, s. 528-529.

Jadwiga spotykała się ze sprzeciwem otoczenia, które nie akceptowało jej zwyczajów i jak w wypadku obuwia, kiedy interweniował sam Bóg, który za pomocą cudu wybawił ją z kłopotu, tak teraz zarówno Jadwiga, jak i Kinga znajdują 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.

Według C. W. Bynum, badającej w szerokim kontekście 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 Eucharystii. Szczególne jej znaczenie jako realnej obecności Chrystusa w postaci chleba i wina rozpowszechniło się od XII wieku. Ma ono jednakże o wiele starsze korzenie, gdyż już w II wieku poświadczono jest sprawowanie eucharystii podczas spotkań chrześcijan<sup>683</sup>. Ówczesni autorzy uważali obecność Chrystusa w chlebie i w winie za oczywistość, która nie wymaga jakiegokolwiek dowodzenia<sup>684</sup>.

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”<sup>685</sup>. 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

---

<sup>683</sup> Zob. J. Miazek, *Msza święta pierwszych chrześcijan*, w: *Ojcowie żywi*, t. 7: *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.

<sup>684</sup> Zob. M. Starowieyski, *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, w: *Ojcowie żywi*, t. 7, s. 9-10, na s. 13-27 o istocie Eucharystii w pierwszych wiekach Kościoła.

<sup>685</sup> Zob. M. D. Knowles, D. Obolensky, *Historia kościoła*, t. 2, s. 202.

o Eucharystii jest bardzo złożona i obejmuje jej substancjalną, realną i mistyczną formę<sup>686</sup>, jednakże z punktu widzenia 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...”<sup>687</sup> (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”<sup>688</sup>.

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. Często podniesieniu towarzyszył odgłos dzwonów i/lub światło specjalnych świec<sup>689</sup>. Zwyczaj ten rozpowszechnił się błyskawicznie w Europie. Z eucharystyczną obecnością Chrystusa w hostii były także związane adorowanie jej w „grobie pańskim” w czasie Wielkiego Tygodnia, oraz - w niektórych rejonach Europy - przenoszenie jej w procesji w czasie niedzieli palmowej<sup>690</sup>. Ścisłe eucharystycznym świętem było *corpus Christi*,

---

<sup>686</sup> Szczegółowe rozróżnienie zob. J. Tyrawa, *Eucharystia. Dzieje problematyki*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, kol. 1241-1246. Tamże szczegółowa bibliografia na kol. 1247-1250.

<sup>687</sup> Za: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa, I. Bieda, wyd. 3, Poznań 1980, s. 391-292.

<sup>688</sup> Za: *Breviarium fidei*, s. 637.

<sup>689</sup> Zob. C. W. Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, s. 54-55; E. McDonnell, *Beguines and Beghards*, s. 311; J. W. Kowalski, *Historia kultu katolickiego w dobie średniowiecza*, w: *Katolicyzm średniowieczny*, red. J. Keller, Warszawa 1977, s. 359.

<sup>690</sup> Zob. M. D. Knowles, D. Obolensky, *Historia kościoła*, t. 2, s. 202.

którego, co znaczące, pomysłodawczynią i propagatorką była, jak wspomniałem, beginka Juliana z Cornilon. 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 stała się sakramentem, który raczej był przedmiotem adoracji, podziwu, czci, czymś dalekim i niedostępnym<sup>691</sup>. Obrazem tego zjawiska było przekonanie, że komunię można przyjmować tylko wyjątkowo, jako wyraz najwyższego zaszczytu, a nawet że jest ona niedostępna dla świeckich<sup>692</sup>. Szczególnie wyraźnie podkreślane to było w stosunku do kobiet, które często musiały starać się o specjalne pozwolenie na częste przyjmowanie ciała Chrystusa. Inaczej jednakże sytuacja ta wyglądała w zakonach, gdzie reguła, czy też konkretne przepisy regulowały jej częstotliwość. Tak było na przykład w wypadku Kingi, kiedy autor żywota podkreśla, że przyjmowała ciało Chrystusa zgodnie z regułą trzynastą razy w roku<sup>693</sup>.

Na gruncie polskim, podobnie zresztą jak i na Zachodzie, msza święta była zapewne odbierana jako tajemnicza i magiczna ceremonia. Komunia była przyjmowana w postaci duchowej lub sakramentalnej<sup>694</sup>, przy czym ta pierwsza forma, kiedy kapłan w imieniu wiernych zjadał hostię, była zapewne bardziej rozpowszechnioną<sup>695</sup>.

Przedstawione powyżej wykładnie doktryny o przeistoczeniu i obecności Chrystusa w Eucharystii wywołują kontekst hostii jako

---

<sup>691</sup> Zob. C. W. Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, s. 53.

<sup>692</sup> Takiemu pojmowaniu eucharystii sprzeciwiały się ustawy soboru laterańskiego IV, które obliżowały wiernych do przyjmowania komunii przynajmniej raz w roku.

<sup>693</sup> VK, XXIII, s. 706: „comunicabat autem devotissime circa regulam communicaciones tredecim in anno”. 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 zakonu św. Klary*, VII, w: *Wczesne źródła*, t. 2, s. 419).

<sup>694</sup> Zob. M. Janocha, *Komunia święta w polskiej ikonografii*, Saeculum Christianum, 6:1(1999), s. 89.

<sup>695</sup> Np. pierwsza miniatura przedstawiająca przyjmowanie hostii przez wiernych pochodzi dopiero z 1446 roku. Zob. M. Janocha, *Komunia święta w polskiej ikonografii*, s. 87.

pożywienia, jako zjadanego ciała i pitej krwi Chrystusa, która miała miejsce podczas przyjmowania komunii<sup>696</sup>. 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 *ianua regni celestis eisdem infantulis pateret*<sup>697</sup> oraz wyjaśnił, że cała sytuacja nie była tylko zachowaniem zwyczaju panującego na dworze Beli IV, ale była Kinga *sacramenti sumpcionem figuraliter percepit*<sup>698</sup>. Tak jak pierwszym posiłkiem w życiu świętej była hostia i wino, tak też była i ostatnim. W opisie śmierci Kingi znajduje się informacja, że po namaszczeniu księżnej olejami podano jej Eucharystię. Zaznaczenie w ten sposób ram życia wydaje się bardzo znaczące w kontekście kultu ciała Chrystusa, jaki żywiły święte.

Kult Eucharystii był jednakże najsilniej widoczny 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 do powstania zwyczaju przyjmowania komunii przez kapłana w imieniu zgromadzonych. Wierni uczestniczący we mszy na mszy rzadko przyjmowali komunię. Kinga, która jak pisałem przystępowała do sakramentu 13 razy w roku, zgodnie z regułą klasztorną<sup>699</sup>. Jej praktyki stanowiły zapewne wyjątek, gdyż przepisy soboru laterańskiego IV nakazywały wiernym przyjmowanie sakramentu przynajmniej raz w roku. Niektórzy jednakże uważali, że kobiety powinny jak najrzadziej komunikować, gdyż nie potrafią zrozumieć istoty przemiany,

---

<sup>696</sup> Zob. c. W. Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, s. 51-52, 255-257.

<sup>697</sup> VK, IV, s. 687.

<sup>698</sup> VK, IV, s. 687.

<sup>699</sup> VK, XXIII, s. 706: „Communicabat autem devotissime cirga regulam comunicaciones tredecim in anno”.

która wtedy zachodzi<sup>700</sup>. Jedynie w wyjątkowych sytuacjach kobiety otrzymywały w czasie wizji pozwolenie na spożywanie hostii tak często, jak tego potrzebują, nawet codziennie<sup>701</sup>.

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 przeistoczeniach<sup>702</sup>. Autor żywota Jadwigi opisując jej religijność, podkreślił bardzo mocno potrzebę wysłuchiwania wielu mszy, do których odprawiania skłaniała przebywających na dworze kapłanów, a niejednokrotnie posyłała po nowych, gdy nie wystarczały jej nabożeństwa odprawiane przez obecnych<sup>703</sup>. Kinga i Jadwiga miały także zwyczaj uczestniczenia we mszy od rana do obiadu<sup>704</sup>. Taka postawa świadczy zapewne o potrzebie częstego adorowania ciała Chrystusa. Spowiednik Jadwigi tak określił jej kult dla sakramentu i mszy świętej: *quante devocionis beata Hedwigis et fidei fuerit circa officium misse atque ad altissimum sacramentu dominici corporis, nullus posset hominum enarrare*<sup>705</sup>.

W żywocie znajduje się również opis zachowania Jadwigi podczas przyjmowania ciała Chrystusa: *Ad sacramentum dominici corporis suscipiendum quando volebat accedere, tanto lacrimarum facies eius infundebatur profluvio et tantis oracionibus, genuflexionibus corporisque prostrationibus se tunc specialiter*

---

<sup>700</sup> Zob. C. W. Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, s. 57-58.

<sup>701</sup> Tak było np. w wypadku Małgorzaty z Kortony. Zob. C. W. Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, s. 58.

<sup>702</sup> Zob. C. W. Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, s. 55.

<sup>703</sup> VH, s. 539: „Quicumque ad eius curiam presbiteri veniebant, sive seculares essent, sive religiosi, vix umquam evadere poterant, quin eos coram ea missam legere oportet. Et si quandoque incuria presbiterorum numerositas defuit, undecumque haberi poterant, vocabantur ad suplendam paucitatem missarum, quam absque displicencia ipsa non poterat sustinere. Quemadmodum enim capellani et serviciales gravabantur de missarum multitudine, sic ipsa gravabatur pre tedio, si earum ei deficeret multitudo. Unde quidam clericus de ipsa composuit istos versus: In sola missa non est contenta ducissa, Quod sunt presbiteri, missas tot oportet haberi”.

<sup>704</sup> VK, XIV, s. 698: „Moris enim sibi erat a mane usque ad horam prandii missas audire ac oracionibus devotis instantissime insudare“; VH, s. 542: „Taliter omni die, ..., laudes continuavit divinas, ut ab hora matutina perseverat orans in ecclesia, donec post meridiem pedissequarum eam expectantium condoscendens tedio potius quam suo satisfaciens desiderio...”.

<sup>705</sup> VH, s. 540.

*exercebat, quod fervor devocionis ipsius ad devocionem non inmerito movebat efficaciter intuentes*<sup>706</sup>. Również jej zachowanie (a także Kingi) w czasie mszy świętej świadczy o głębokim jej przeżywaniu, na przykład kiedy w czasie podniesienia księżna krakowska zbyt mocno zatopiła się w ekstazie, co uniemożliwiało jej obserwowanie hostii, nakładała sobie pokutę<sup>707</sup>.

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 nieobecnością<sup>708</sup>. Płakała podczas przyjmowania komunii również Kinga; z tego powodu księżna krakowska nie przyjmowała hostii w czasie Wielkanocy, gdyż w jej przekonaniu zachowanie to obrażało cześć dla Trójcy Świętej, której poświęcała niedzielę<sup>709</sup>. Wydaje się, że owe modlitwy i uniesienia związane z przeżywaniem mszy świętej 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: *Dulcedo namque illius superni, cui tora mente inherebat, convivii adeo cordis ipsius immutaverant gustum, ut eam sapor cibi corporei minime delectaret*<sup>710</sup>.

Jak wspomniałem wcześniej, jednym ze sposobów przyjmowania Eucharystii był sakrament duchowy, kiedy kapłan w imieniu wiernych

---

<sup>706</sup> VH, s. 540.

<sup>707</sup> VK, XXIII, 706: „Quandoque autem quasi in extasi posita ob. Fervorem oracionis corpus Christi non videbar et ex tunc, cum hoc sibi contingeret, penitenciam maximam perferebat et pluribus afflictionibus corpus suum afficiebat...”.

<sup>708</sup> VH, s. 537: In ecclesiis quoque dum ipsam contigit interesse divinis, ab aliis se abscondit sub quibusdam pannorum velaminibus, orans et flens tam largiter, ut domina Anna ... cum ab ea infra missam deberet pacis accipere osculum, oculos eius quasi crudentalos pre lacrimis et faciem ipsius videret fletibus irrigatam Frequenter eciam videbat eam in oracione choruscantem vel niveo vel roseo vultu et quasi in angelicum mutatum aspectum pre iubilo, in quo erat. ... Vidit namque iam dicta domina Anna et frater Herbordus confessor eius eam frequenter ex devocione raptam in tantum mentis excessum, ut insensibilis esset”.

<sup>709</sup> VK, XXIII, s. 706: „in festo paschalis non communicabat, sed in die sabbathi, qua ob trinitatis reverenciam die dominica non flebat”.

<sup>710</sup> VH, s. 543.

przyjmował hostię. Taki sposób przyjmowania komunii powodował szczególne uświęcenie celebransa. Bardzo wyraźnie widoczne jest to w kontekście stosunku Jadwigi do osób duchownych. W jednym z fragmentów jej żywota czytamy: *Cinsiderans autem, presbiteros tante dignitatis esse, ut dominum celi et terre in sancramento tractarent altaris, quodque illa conferrent sacramenta cottidie, quibus assistente divina virtute fidelis sanctificatur et mundicie redditur anima, sacerdotes et omnem clerum, sive seculares esset sive religiosi, in magna reverencia habuit...*<sup>711</sup>. Jednakże nie wszyscy kapłani zasługiwali według Jadwigi na taki sam szacunek, szczególnie względy należały się tym, którzy w szczególnie pobożny sposób i sumiennie odprawiali msze<sup>712</sup>. 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 demaskowany<sup>713</sup>.

Kapłan jako człowiek poświęcony miał prawo dotykać i spożywać ciało Chrystusa. Sam sakrament powodował jednakże, 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 kulcie spożywanych przez duchownych posiłków i resztek, które z nich pozostawały. W żywocie Jadwigi znajduje się ciekawy fragment, informujący o tym zagadnieniu. *Et quia [Jadwiga] cibos religiosarum personarum reputabat ut angelorum escam sanctorum ... post refectionem religiosorum, quos coram se quandoque faciebat discumbere, panis peripsima collectur valuti sanctorum reliquias sibi pro cibo cum summa reverencia censervabat ... Pauperes omnes et precipue religiosos, quia reputabat dominos suos, non quidem diviciis sed sanctitate sibi prelatos, ideo de ipsorum delectabatur ciborum reliquiis*

---

<sup>711</sup> VH, s. 540.

<sup>712</sup> VH, s. 540: „speciali quondam dilectionis affectu movebatur ad illos, quos sciebat diligenter interesse missarum celebrationibus. Unde nec dubium est, quin eos diligenter amlius, qui parati erant ad ipsas sepe missas devocius celebransas”.

<sup>713</sup> 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 and Holy Fast*.

*manducare* ...<sup>714</sup>. Autor żywota podał informację, że Jadwiga traktowała te okruchy jak relikwie, czyli jak coś, co przynależy 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 w ten sposób pośrednikami między eucharystycznym Jezusem a światem realnym. Poprzez dotykanie hostii ich ręce zostały uświęcone. To przekonanie przebija w opisie nakładania rąk w czasie burzy przez kapłana na głowę księżnej. Tam znajduje się wyraźne wskazanie, że ręce kapłana są święte<sup>715</sup>. W wypadku okruchów pożywienia ten kontakt jest jeszcze bardziej bliski, bowiem nie przechodzą one tylko przez ręce kapłana, ale i przez jego usta, które są otworem, przez który do wnętrza kapłana wnika *sacrum* w postaci ciała Chrystusa. Dotknięcie ust osoby duchownej, która spożywa Eucharystię jest zatem równoznaczne z przejęciem jej mocy i przekazaniem jej dalej. Kawalki, okruchy, które spadły z ust kapłanów mają 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 jednakże również manipulowały zarówno swoim wizerunkiem, jak i otoczeniem. Ich postawy w tym zakresie były motywowane zarówno na płaszczyźnie religijnej (oczyszczenie ciała w celu uzdrowienia duszy, kult świętych), ale i społecznej (pomoc głodującym).

---

<sup>714</sup> VH, s. 522-523.

<sup>715</sup> VH, s. 540: „sacras manus pro scuto protectionis dominice”.

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. Wierni od XII-XIII wieku stawiali sobie ewangelicznego Chrystusa jako wzór do naśladowania. Szereg wątków w żywotach świętych księżnych polskich również nawiązuje do tej postawy. Szczególnie silnie została ona podkreślona w opisach samoudręczenia ciała, poprzez które kobiety te zbliżały się do Jezusa i łączyły się z nim poprzez cierpienie.

#### **d) Ciało umęczone**

Historycy zajmujący się dziejami kobiecej religijności w późnym średniowieczu podkreślają fakt zaostżenia negatywnych 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 wieku<sup>716</sup>. Należy też wyraźnie podkreślić, że zjawisko to znacznie wyprzedza ruchy (np. biczowników) zrodzone z niepokojów społecznych związanych z czternastowiecznymi klęskami, jakie dotknęły średniowieczne społeczeństwo i jako takie ma raczej niewiele wspólnego z elementami ekspiacyjnymi, obecnymi w tamtych ruchach. Trzynastowieczne postawy wobec ciała, z jakim mamy do czynienia w ówczesnych żywotach, wynikają, jak się wydaje, z dwóch przyczyn. Jedną z nich jest rozprzestrzenianie się od XII wieku ruchów ewangelicznych *imitatio Christi*, które w XIII wieku przybrały formę kultu dla cielesnej postaci Chrystusa, a przede wszystkim jego męki. 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 społeczeństwie. Ta wzmożona aktywność jest czymś wyjątkowym w

---

<sup>716</sup> Zob. C. W. Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, s. 210.

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 jest 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-mażeńskich<sup>717</sup>.

Nawiązanie do naśladowania męki Chrystusa znajduje się w jednym z opisów praktyk ascetycznych Jadwigi. Autor opowiada, że księżna codziennie sama się biczowała i leżała krzyżem, a następnie argumentuje, że czyniła tak dla miłości Chrystusa, który został zabity, jako ofiara ze względu na miłość do ludzi<sup>718</sup>. Księżna stawiała się więc na miejscu Jezusa i czyniła wszystko na jego pamiątkę, a raczej na pamiątkę miłości, jaką obdarował on ludzkość. Jej biczowanie jednakże jest także biczowaniem za karę (*penarum flagellis*), co znajduje potwierdzenie w dalszej narracji. *In carne enim sua trucidabat afflictionis gladio vicia, bestiales motus frenabat, domabat lasciviam sensuum exteriorum ad uberioresque gratias et profectum virtutum interiorem hominem disponebat*<sup>719</sup>. Chłosta, której Jadwiga poddawała się samodzielnie, była też uzupełniania biczowaniem przez służące. Żywot zawiera zeznania niejkiej Demundy oraz siostry Wiktorii, która opowiadała, że księżna kazała się chłostać do krwi. Częstotliwość tych zabiegów, podobnie, jak w wypadku postów i okresowej wstrzemięźliwości seksualnej wyznaczał rok liturgiczny; autor wymienia Wielki Post, wigilie świętych, suche dni czterech pór roku, a szczególnie podkreślone zostały noce z piątku na sobotę jako dni męki pańskiej<sup>720</sup>.

---

<sup>717</sup> O tych zagadnieniach zob. szeroko C. W. Bynum, *Women Mystics*; tejsze, *The Femal Body*.

<sup>718</sup> VH, s. 526, „Ut Cristo, qui pro omnibus mortuus est, vivere posset, beata Hedwigis membra sui corporis super terram continue mortificabat penerum flagellis crucem cottidiane castigationis accipiens, et post cristum virili gressu incedens non formidiabat pro ipsius amore sicut occisionis ovicula fieri, qui pro omnibus ex nimia dilectione voluit crucifigi”.

<sup>719</sup> VH, s. 526.

<sup>720</sup> 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, jednakże auto żywota nie podał motywacji tych praktyk. VA, s. 658: „disciplinas accipiebat a quadam pedissequa sua”.

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 Jadwigi bardzo istotna. Uważała ciało za osła duszy (*asinum anime, corpus suum videlicet*<sup>721</sup>), którego należy poskromić 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 duszę<sup>722</sup>. Osioł został w tym fragmencie przywołany jako zwierzę, na którym Chrystus wjechał do Jerozolimy 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 pożądliwości cielesnej<sup>723</sup>. W takim rozumieniu pojawia się ciało jako „brat osioł” w drugim żywocie św. Franciszka autorstwa Tomasza z Celano. Kiedy diabeł sprowadził na Franciszka „podniebę cielesną” ten zaczął się biczować i dręczyć przemawiając jednocześnie do ciała, jak do kogoś zewnętrznego i nazywając je właśnie bratem osłem<sup>724</sup>. W takim rozumieniu praktyki Jadwigi nabierają innego wymiaru - dręczenie ciała nie jest już tylko przystosowywaniem go do poleceń duszy, ale jest tłumieniem natury ludzkiej, która jest popędliwa i grzeszna. Przygaszona poprzez praktyki ascetyczne staje się posłuszna rozkazom duszy i zbliża się do doskonałości. Takie rozumienie relacji między ciałem i duszą z pozoru jest bliskie dualistycznym koncepcjom, które w interesującym mnie okresie były obecne we wspólnotach katarskich, jednakże w żywotach świętych kobiet mają one inny charakter. Nie ma w nich negacji materii i cielesności tak

---

<sup>721</sup> VH, s. 527.

<sup>722</sup> VH, s. 527.

<sup>723</sup> O symbolice osła w kulturze chrześcijańskiej zob. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tł. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990, s. 285-288.

<sup>724</sup> Tomasz z Celano, *Życiorys drugi świętego Franciszka z Asyżu*, w: *Wczesne źródła franciszkańskie*, t. 1, rozdz. LXXXII, 116, s. 147.

charakterystycznej dla dualistycznych podejść; ciało ma być raczej narzędziem w zadaniach wyznaczonych przez duszę, nie jest jego przeciwieństwem, ale służą. Poprzez kontrolowanie jego popędów można je łatwiej zmusić 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 *carnem suam crucifixerit cum viciis et concupiscenciis*<sup>725</sup>, 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. *...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*<sup>726</sup>, Kinga zaś nosiła pas z końskiego włosia na biodrach, który prawie każdej nocy powodował krwawienia<sup>727</sup>. O księżnej Annie wiadomo, że zakładała włosiennicę na gołe ciało<sup>728</sup>. 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 nowym egzemplarzem<sup>729</sup>. Otoczenie księżnej, podobnie jak w wypadku chodzenia boso, uważało noszenie włosiennicy za zwyczaj niezdrowy. Można to wnosić z faktu, że to jedyne wypadki, kiedy otoczenie, w tym wypadku księżna Anna, angażowało spowiednika Jadwigi, Herborda, do nakazania jej zaprzestania owego zwyczaju. Autor podaje przy

---

<sup>725</sup> VH, s. 535, krzyżowała swe ciało wraz z grzechami i pożądliwościami.

<sup>726</sup> VS, I, 5, s. 779.

<sup>727</sup> VK, V, s. 690: „...ipsa autem ... de pilis equinis veste asperrima coxas corporis tegebat, quod quasi omni nocte corpusculum suum tenerrimum cruentum reddebat”.

<sup>728</sup> VA, s. 658: „Fecit etiam funem fieri de capillis equorum, quem portabat sub vestimentis ad nudam carnem”.

<sup>729</sup> VH, s. 533.

tym, że wszystko te zabiegi podejmowane były w celu uchronienia zdrowia księżnej<sup>730</sup>.

Włosiennica jest uznana za szatę pokutną, za ubiór, który noszą grzesznicy chcący się oczyścić przed ważną decyzją lub też chcący zmazać grzechy z przeszłości. Pojawia się już w Biblii i była częstym elementem krajobrazu religijnego<sup>731</sup>. W wypadku świętych księżnych wydaje się być jednym z elementów mających poskromić cielesną naturę. Szczególnie owe opaski zdają się na to wskazywać. Miejsce ich założenia (biodra, lędźwie) są siedliskiem pożądliwości i grzeszności. Dręczenie tych fragmentów ciała zdaje się wskazywać na seksualny charakter tego typu zabiegów. Poskramianie swojej seksualności jest w wypadku kobiet szczególnie znaczące, gdyż wiąże się z poskramianiem zagrożenia, jakie kobieta niesie dla całej ludzkości. Poskramianie seksualności jest także ciągłym odkupianiem grzechu pierwородnego, który w średniowieczu był odczytywany z tej perspektywy.

Jednym z elementów zwracających uwagę w praktykach ascetycznych, takich jak chłosta, noszenie włosiennicy 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 opisuje jej nabożeństwo do ran Chrystusa, które polegało na ciągłym paleniu pięciu świec w komnacie<sup>732</sup>. 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 zimniej<sup>733</sup>. Podobnie Jadwiga nosiła zimą bardzo cienką suknię<sup>734</sup>. Kinga kazała także zimą zagrzewać wodę w kotłach, a następnie otoczona parą wychodziła na

---

<sup>730</sup> VH, s. 533.

<sup>731</sup> O symbolice włosiennicy zob. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 443.

<sup>732</sup> VK, XLVII, s. 721: „sancta ... Kynge ... quinque candelas in honorem quinque vunerum Christi semper in sua camerula cremabat”.

<sup>733</sup> VK, XLVIII, s. 721.

<sup>734</sup> VH, s. 529-530.

mróz, która ową parę zamrażał. Dodatkowo kazała ogrzewać brudne szmaty, które wydzielały niemiły zapach, którym się umartwiała<sup>735</sup>. Wszystkie te działania były podejmowane w imię czci dla męki Chrystusa. Jednakże, jak się wydaje, najbardziej widoczne jest to we wspomnianym już zwyczaju chodzenia boso, który praktykowały zarówno Jadwiga, jak i Kinga. Bardzo istotne w tym kontekście wydają się krwawe ślady, jakie zostawiały po sobie święte. Jadwiga zostawiała je – jak pisze biograf – na śniegu i trawie<sup>736</sup>, zaś Kinga odwiedzała boso kościoły specjalnie przechodząc przez ostre skały, ciernie i osty, aby poranić swoje nogi<sup>737</sup>. Jednym z bardziej wyrazistych jest opis, w którym niejaki Mikul, wychowawca Kingi odnalazł ją w kościele idąc po krwawych śladach stóp księżnej na śniegu<sup>738</sup>. Występujące w tym fragmencie ślady stóp są zapewne symbolem wędrówki, który prowadzi wiernego do Chrystusa-kościoła. Krwawe ślady stóp mogą w takim wypadku wskazywać na drogę, którą przebył Jezus, na jego mękę<sup>739</sup>. 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. Świadczyli podali, że skóra na stopach księżnej Jadwigi była twarda i pokryta bliznami, że znajdowały się w 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 rany<sup>740</sup>. Jednakże jednocześnie kontakt bosych stóp księżnej z posadzką kościoła wywoływał w jej ciele dziwne reakcje, które powodowały cudowne ocieplenie się podłoża, w ten sposób, że księżna nie czuła zimna<sup>741</sup>.

---

<sup>735</sup> VK, XLVIII, s. 721.

<sup>736</sup> VH, s. 532.

<sup>737</sup> VK, IX, s. 695-696.

<sup>738</sup> VK, VI, s. 691: „...ad ecclesiam, ubi sancta domina devotis oracionibus vacabat vestigiisque sanguineis iter respersum cruoris de pedibus e vestigio rubricato...”

<sup>739</sup> O symbolice śladów stóp zob. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 355-356.

<sup>740</sup> VH, s. 532.

<sup>741</sup> VH, s. 530: „Accidit enim quodam tempore hyemali, ut, dum diucius devocionis sue exercicio inhereret, una, que ipsam expectaba, famula nimium algefacta ei cogeret exprimere, quod illius, quam tunc senciebat, asperitatem frigoris non posset amplius sustinere. At illa cedens in partem

Jak się wydaje wszystkie te działania – chłosta, noszenie włosiennicy, chodzenie boso, wystawianie się na działanie mrozu – związane z poszukiwaniem bólu, który jednakże nie był, jeżeli można tak powiedzieć, nieprzyjemny, gdyż był bólem Chrystusa, bólem jego ciała w czasie męki, z którym poprzez jego odczuwanie jednoczyły się święte kobiety.

Warto wspomnieć jeszcze o innym sposobie kontrolowania cielesności praktykowanym przez księżne, a mianowicie powstrzymaniu się od snu. Wskazana w żywotach rezygnacja z wygodnego posłania była zapewne elementem odrzucenia luksusu i przyjęcia postawy dobrowolnego ubóstwa, ale też i zapewne wywoływaniem wskazanych wyżej nieprzyjemnych doświadczenie. Stąd Jadwiga *In lecto sibi secundum ducalem decenciam preparato ad quiescendum se non desposuit, sed aut super tabulas ligneas, aut super pavimentum scorio tectum, quando eam sopor opprimeret post longas oracionum in sero vigillas, 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*<sup>742</sup>. Fragment ten jest uzupełnieniem praktyk Jadwigi, w których odrzuciła ona należne jej ze względu na urodzenie luksusy, ale dalsze fragment żywota przedstawiają inne też aspekty związane ze snem księżnej. Jadwiga bowiem wstawiała zanim zadzwoniono na jutrznię, później zaś nie kładła się już do łóżka, tylko spędzała czas na modlitwie i czuwaniach<sup>743</sup>. Biograf wspomina, że w czasie owych medytacji sprawiała swojej duszy chłostę obficie płacząc, którą to uzupełniała fizyczną chłostą za pomocą bicia<sup>744</sup>. O nocnych modlitwach wspomina również biograf Salomei. Mówi on o fizycznym zmęczeniu, jakie odczuwała księżna halicka po modlitwie. Koloman, który niekiedy widział modlącą się w nocy żonę mówił do niej: *Amica mea, sufficiunt tibi labores iam pro domino Deo facti; desiste amodo, ne fatigata labore infirmitate preoccupiens*<sup>745</sup>.

---

eam, in eo, in quo ipsa nudis pedibus steterat, loco stare precepit. Quod dum fecisset pedissequa, statim eliminato intolerabili frigore, gracioso fuit relevata calore”.

<sup>742</sup> VH, s. 533-534.

<sup>743</sup> VH, s. 534.

<sup>744</sup> VH, s. 534.

<sup>745</sup> VS, I, 2, s. 778.

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 pracę. Stąd cysterskie *ora et labora* zwarło się jedno w religijności kobiecej.

Modlitwa w żywotach świętych kobiet była trudem, który Bóg. Biograf Jadwigi wspomina, że kiedy Salomea była bardzo zmęczona modlitwą, usłyszała głos mówiący z nieba *Consummatum est*<sup>746</sup>. 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 życia już umarła, podobnie jak Zbawiciel, i że dla Boga jej dusza znajduje się już w niebie<sup>747</sup>. 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 takie oddalone od ludzi miejsca, aby tam w spokoju i z dala od oczu obcych znajdować kontakt z Najwyższym<sup>748</sup>. Biograf wspomina, że całe jej życie było modlitwą, gdyż wszystko, co czyniła, czyniła z myślą o Bogu. Jej ciało nabierało w czasie

---

<sup>746</sup> VS, I, 4, s. 778, „narratur etiam, quod cum fatigata fuisset pre nimia instancia oracionum, quod quasi non posset, ecce sic ipsa vigilante et quiescente, venix vox ad ipsam de celo dicens: Consummatum est”.

<sup>747</sup> VS, I, 4, s. 778.

<sup>748</sup> VH, s. 536.

modlitwy nadzwyczajnych właściwości, które są określone jako skutek żarliwych czuwań i modlitw. W żywocie znajdują się opisy, jak ciało księżnej wydzielało rozprzestrzeniało się nadzwyczajne mimo otaczającego ją zimna, a także jak następnie emanowało i ogrzewało otoczenie<sup>749</sup>. Również nieziemska jasność biła z ciała Jadwigi, jasność tak niespotykana, że wprowadzała bojaźń w serca przypadkowych obserwatorów<sup>750</sup>. Najbardziej jednak niezwykle było to, że księżna podczas medytacji unosiła się nad ziemię i lewitowała w powietrzu w smudze światła<sup>751</sup>. Wszystkie te elementy wskazują, że podczas modlitw i czuwań księżna nawiązywała bezpośredni kontakt z Bogiem i że Chrystus wysłuchiwał jej modlitw i próśb.

Stałym elementem ascezy i kontaktów z Bogiem poprzez modlitwę jest w żywotach tajemnica, która otacza owe praktyki. Księżne nie chcą, by otoczenie dowiedziało się o tym, co dzieje się z ich ciałem, ma ono dostrzegać jedynie uczynki, które wypełniało posłuszne duszy ciało. Tak więc kiedy Jadwiga nosi włosiennicę, przykrywa ją rękawami płóciennymi, aby oszukać oczy postronnych<sup>752</sup>. Również Salomea rąbek jednej ze swoich sukni ukazała tylko na wyraźne polecenie spowiednika<sup>753</sup>. Owa tajemnica otacza również chłostę księżnej Jadwigi. Najpierw pani Demunda daje tylko do zrozumienia, że osobą, którą biczowała, to księżna Jadwiga, a następnie autor szeroko opowiada, jak w nocy odgłosy chłosty rozchodziły się po dworze<sup>754</sup>. 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 *Calcanei euius, 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...*<sup>755</sup>.

---

<sup>749</sup> VH, s. 529-530.

<sup>750</sup> VH, s. 537.

<sup>751</sup> VH, s. 538: „dum corpus eius luce clara circumdabat de terra videretur in aera sublevatum”.

<sup>752</sup> VH, s. 532.

<sup>753</sup> VS, I, 5, s. 690.

<sup>754</sup> VH, s. 534-535.

<sup>755</sup> VH, s. 531.

Rozważając praktyki ascetyczne świętych księżnych jako całość, na plan pierwszy wysuwa się, podkreślana wielokrotnie w tej pracy, 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, na którym i 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 natężyć 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 swojej cielesności 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 subtelności, traktująca przekaz *Ewangelii* dosłownie, bez filtra komentarza. Była to religijność, którą trudno skłonić do racjonalizacji

postaw, co widoczne jest choćby w zdecydowanym sprzeciwie wobec zdroworozsądkowych argumentów otoczenia i spowiedników. Poprzez tę prostotę była ona chyba łatwa 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 swojej 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.

## **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 jako *dies natalis* świętego 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 zmarłego. Sam proces z reguły nie był reprezentowany w żywotach, jednakże nieliczne z nich, które powstały po kanonizacji lub też, jak w wypadku żywota Jadwigi, są kompilacją *vita*, legendy, spisów cudów i translacji, zawierają z reguły informację o jego przebiegu. Sama procedura kanonizacyjna w wypadku Jadwigi odbywała się w dwu etapach, gdyż przerwała ją śmierć papieża Urbana IV w 1264 roku. Nowy zwierzchnik Kościoła, Klemens IV, zażądał cudu, który potwierdziłby świętość Jadwigi, a kiedy została uzdrowiona jego córka, wystawił bullę kanonizacyjną, w której, podobnie jak w specjalnej mowie wygłoszonej podczas mszy kanonizacyjnej, słał pobożne życie świętej księżnej<sup>756</sup>. Bulla została następnie przewieziona do Trzebnicy, gdzie dokonano translacji relikwii już oficjalnej świętej. Najpierw otwarto grób księżnej, a następnie podczas uroczystej mszy złożono ją w nowym sarkofagu. Otwarcie grobu odbywało się w zamkniętym gronie osób świeckich i duchownych, zaś złożenie ciała w nowym miejscu i uroczysta msza były ogólnodostępne. Autor żywota wymienia licznych gości, którzy przybyli na tę okazję, oraz barwnie opisuje samą uroczystość i dekorację kościoła<sup>757</sup>.

Wydaje się jednak, że otoczenie Jadwigi, jak i innych świętych księżnych nie potrzebowało oficjalnego potwierdzenia ich świętości. Całe życie księżnych, a następnie wszystko, co wydarzyło się krótko po ich śmierci, wskazywało na to, że posiadają one łaskę, a według biografa cuda za ich wstawiennictwem zdarzały się jeszcze za życia<sup>758</sup>. Ostatnie chwile świętych, opisane w żywotach zdają się takie przekonanie potwierdzać. Salomea i Kinga i Anna zmarły w czasie choroby, która stanowiła etap przejściowy między życiem ziemskim a niebieskim<sup>759</sup>. W żywotach w szerokich opisach choroby i śmierci księżnych został przedstawiony

---

<sup>756</sup> VH, s. 629-630.

<sup>757</sup> VH, s. 630-633.

<sup>758</sup> VH, s. 552-578.

<sup>759</sup> VK, LXIII, s. 726-730; VS, III-IV, s. 779-782; Choroba Anny była szczególnie dotkliwa i długa, gdyż zaniemogła już na pięć lat przed śmiercią, nie mogła chodzić, ale nadal wypełniała posługę 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, 575.

charakter świętych jako pośredników między *sacrum* i *profanum* – został on wyraźnie zaznaczony poprzez łączność świętych z niebem, która ujawniła się w czasie zbliżającego się końca, w samej chwili śmierci oraz krótko po niej. Można odnieść wrażenie, że w tym momencie uległy zatarciu wyraźnie granice oddzielające obydwie światy, jakby w chwili śmierci świętych otwierała się jakaś 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 słowa bożego z Ewangelii<sup>760</sup>. 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 podaje autor żywota, zapewne odwiedzały ją też inne święte, ale siostry nie były w stanie zapamiętać ich imion<sup>761</sup>. Do Kingi przybyli zaś Jan Chrzciciel, Jan Ewangelista oraz Salomea, a w następnym widzeniu św. Franciszek<sup>762</sup>. Pojawienie się Salomei 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. Księżna Anna zaś słuszała głosy, które odpuszczały jej grzechy popełnione za życia, co może wskazywać na element sądu ostatecznego<sup>763</sup>.

Dusze świętych wędrują prosto do nieba, gdzie mogą dostąpić obcowania z Bogiem-Chrystusem<sup>764</sup>. Jest to przywilej świętych, którzy nie muszą oczekiwać na sąd ostateczny i podlegać prawom zwykłych śmiertelników. Święci zostali obdarzeni łaską Boga, stąd w godzinie śmierci ten konsekwentnie przejmuje ich dusze. Dzieje się tak nie bezpośrednio poprzez interwencję boską, ale poprzez innych świętych, którzy stanowią wielką niebiańską rodzinę – *communio sanctorum*. W tym momencie, chyba

---

<sup>760</sup> VS, III, s. 779-780

<sup>761</sup> VH, s. 579.

<sup>762</sup> VK, LXIII, s. 726.

<sup>763</sup> VA, s. 661.

<sup>764</sup> VH, s. 579: „... deus ... animam ipsius sanctissimam de ergastulo carnis inabyssum eterne transiit claritatis, ubi regem supremum et dominum nostrum Ihesum Cristum, pro cuius amore regnum mundi et omnem ornatum seculi contempsit...”.

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. Bezpośrednimi pośrednikami przy śmierci księżnych byli święci znani z imienia, ale już w otwartych niebiosach czekały rzesze postaci, które były bezimienne, ale dostały chwały świętości<sup>765</sup>.

Wejście do nieba jest w wypadku świętych bardzo widowiskowe. Dusza Salomei wstępowała do nieba po dwóch kryształowych kolumnach, na których stało trzech mężów<sup>766</sup>, Kinga została odprowadzona do otwartego nieba przez św. Urszulę lub też została uniesiona przez dwóch świętych na tkaninie trzymanej w rękach<sup>767</sup>. Inna z kolei wersja opowiada, że dostała się na wysokości w kolumnie z chmur<sup>768</sup>. 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 nieba<sup>769</sup>. Wszystkie te obrazy zostały uzupełnione komentarzem w czasie widzenia siostry Budki, która usłyszała głos z nieba opisujący wejście Kingi do grona świętych, którzy wszyscy wyszli jej na spotkanie<sup>770</sup>. Powtarzającym się obrazem w żywotach Kingi i Salomei było przedstawienie duszy, jako gwiazdy unoszącej się z ust świętych kobiet i wędrującej do nieba<sup>771</sup>. Tak liczne przedstawienia 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, wspominając o wiecznej nagrodzie i przeniesieniu duszy do nieba<sup>772</sup>.

---

<sup>765</sup> VK, LXVI, s. 731: „Ecce appropinquant hora et nunc est, in quia omnis cetus beatorum et agmina angelorum in occursum veate Kunge progrediuntur”.

<sup>766</sup> VS, IV, 1, 2, s. 780-781.

<sup>767</sup> VK, LXIII, s. 729.

<sup>768</sup> VK, LXIII, s. 730.

<sup>769</sup> VK, LXVII, s. 731.

<sup>770</sup> VK, LXVI, s. 730-731

<sup>771</sup> VK, LXIII, 5, s. 729; VS, IV, 4, s. 781

<sup>772</sup> VH, s. 579.

Gwarancja wejścia do nieba, którą uzyskali wierni poprzez widzenia, była jednakże tylko początkiem prawdziwej ziemskiej „kariery” świętych. Pozostałe na ziemi martwe ciało stawało się relikwią, świętością. Było ono pozostałością, w której zachowała się łaska boża, nadająca mu moc czynienia cudów. Martwe ciało było jednakże jeszcze czymś więcej. Tak jak święty za życia stanowił byt pośredni, zawieszony między światem ziemskim i niebieskim, tak też 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 stanowiło świętego, było nim, było świętym, który przebywał jednocześnie w swoim ciele oraz w niebie. Także wszystko, co z owym ciałem się zetknęło nabierało sakralnego znaczenia. Jednakże utożsamienie ciała świętej z relikwią nie przebiegało w sposób prosty i jednoznaczny. 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: *Nam color corporis eius, qui ex frequenti ieiunio et castigatione continua pallidus erat seucroceus cutisque ipsius quibusdam superducta regacionibus totumque corpus eius, quod adustrum caumate ac algore penitencie declinabat ad nigredinem, in innium aspiciencium oculis veluti nix splendescere cepit licisque representare candorem. Insuper prius ex infirmitate glaucam, in morte vero albescentem faciem et genas rubore perfusas ac rutilancia labia intuentibus exhibens, quasi quedam pulcherrinma 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 tusionibus et pressuris iam esset ad stratum innocencie reformata securaque foret de stola immortalitatis etrnaliter possidenda*<sup>773</sup>. Najistotniejsze w tym opisie wydaje się zatarcie wszelkich zewnętrznych oznak ascezy, które posiadało ciało zmarłej księżnej. Zniknęły więc blizny po biczach, zniknął szary kolor, który skóra księżnej przybrała przez częste posty i chodzenie w lekkiej odzieży zimą,

---

<sup>773</sup> VH, s. 580.

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 niego<sup>774</sup>. Zmiana wyglądu ciała oraz roznoszący się cudowny zapach były widowym znakiem przemiany zwykłego ciała w relikwię. Również wszystko, czego dotyczyło ciało świętych po śmierci stawało się relikwią. Wspomniałem już o welonie św. Elżbiety, który córka Jadwigi, Gertruda zdjęła z głowy zmarłej. Również welon Salomei był uważany za relikwię<sup>775</sup>. Niekiedy same święte wskazywały na szczególnie cenne relikwie. Autor żywota księżnej halickiej opisał wydarzenie związane z poduszką, którą Salomea miała pod głową podczas oczekiwania na pogrzeb oraz chustką, która miała wtedy przykrytą twarz. Przeorysza Wisenega nakazała je uprać, czemu w widzeniu gwałtownie zaprotestowała podczas wizji sama święta, twierdząc, że są to relikwie i wymagają czci<sup>776</sup>.

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 występuje ona osobiście. Są 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 wiernych<sup>777</sup>. Salomea była zatem po śmierci ciągle obecna w społeczności, z której się wywodziła – wśród sióstr w Skale

---

<sup>774</sup> VH, s. 582-583, 631; VS, V, 1, s. 782. Zob. A. Adamska, *Zapach dobra i odór zła. Z zagadnień wyobraźni religijnej w średniowieczu*, Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 39:3-4(1996), s. 33-37.

<sup>775</sup> 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)

<sup>776</sup> VS, IV, 6, s. 782.

<sup>777</sup> VS, VII, 2, s. 784; 11, s. 787; 12, s. 788; 13, 788; 15, s. 789; 24, s. 792; 36, s. 796.

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 ośrodka<sup>778</sup>. Stąd często wytwarzała się swego rodzaju rywalizacja pomiędzy poszczególnymi instytucjami kościelnymi, czy ośrodkami w gromadzeniu relikwii świętych. Wiązało się to często z handlem relikwiami oraz z nie zawsze dobrowolnymi ich translacjami, inaczej mówiąc z kradzieżą relikwii<sup>779</sup>. Mnożyły się także relikwie fałszywe, które były rozpowszechniane szeroko w świecie zachodnim, szczególnie po roku 1000. 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 świętych<sup>780</sup>.

Również na gruncie polskim można obserwować tego typu zjawiska, jak na przykład w wypadku kradzieży ciała św. Wojciecha w 1038 roku. Relacja *Kroniki Czechów* Kosmasa uświadamia, jak ważne i cenne były ciała świętych. Kiedy opisuje on wprowadzenie orszaku Brzetysława po wyprawie na Polskę do Pragi, pochód w którym niesiono zdobycze otwierało właśnie ciało św. Wojciecha niesione przez księcia i biskupa Pragi, następnie prowadzono relikwie pięciu braci męczenników, niesionych przez opatów, dalej niesione były (przez archiprezbiterów) relikwie arcybiskupa Gaudentego. Za nimi dopiero Kosmas wymienił złote ozdoby zdarte z

---

<sup>778</sup> Zob. S. Wilson, *Introduction*, s. 26-27.

<sup>779</sup> Zob. B. Abou-el-Haj, *The Medieval Cult of Saints. Formations and Transformations*, Cambridge, s. 12-13; P. J. Geary, *Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, wyd. 2, Princeton 1990.

<sup>780</sup> Zob. szczególnie dzieło Guiberta z Nogent, *De Pignoribus sanctorum* (PL 156, 607-780), 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 Relics 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.

grobow świętych w Gnieźnie, a na końcu wozy z łupami z Polski<sup>781</sup>. Zabieg retoryczny, jaki zastosował Kosmas jest bardzo czytelny (im ważniejsze relikwie, tym wyższy urzędnik kościelny je niesie), jednakże nie zmienia to faktu, że relikwie św. Wojciecha były traktowane jako najbardziej znaczący łup z Polski.

W wypadku świętych księżnych, a konkretnie Salomei nie mamy wprowadzić do czynienia z kradzieżą jej ciała, ale sporem o miejsce pochówku świętej. Jednakże z punktu widzenia problematyki znaczenia relikwii dla ośrodka, w którym są one złożone, jest to analogiczna kwestia. Franciszkański autor żywota Salomei przekazał informację, jakoby księżna przed śmiercią wyraziła życzenie, aby być pochowaną w kościele franciszkanów w Krakowie<sup>782</sup>. 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 zostać święta pochowana<sup>783</sup>. Argumenty, które były wysuwane nie mają w tej chwili znaczenia. Ważne jest jednakże to, że autor zanotował incydent, jaki wydarzył się podczas owej translacji. W żywocie Salomei mamy do czynienia z motywem, kiedy ciało świętej nie chciało opuścić miejsca dotychczasowego pochówku. Wóz, na którym złożono relikwie świętej nie mogło uciągnąć nawet osiem wołów. Dopiero na wyraźny rozkaz spowiednika Salomea pozwoliła zawieźć się do Krakowa i tam pochować<sup>784</sup>.

Wydaje się, że jest to ciekawy wątek, kiedy spowiednik, który nie mógł zmusić świętych za życia do przestrzegania swoich nakazów, teraz, po śmierci wydaje im polecenia, które są realizowane. W ten symboliczny

---

<sup>781</sup> *Kosmasa kronika Czechów*, tł. M. Wojciechowska, Warszawa 1968, s. 217-218; zob. też G. Labuda, *Święty Wojciech*, s. 262-266.

<sup>782</sup> VS, III, s. 780: „Post mortem meam detur corpus meum fratribus, si ipsum habere voluerint, ad sepeliendum”.

<sup>783</sup> 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.

<sup>784</sup> VS, VI, s. 783-784.

sposób przejawiało się pełne zawłaszczenie świętej, jej 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 zmagił się z pogańskimi Prusami, żyjący z dala od świata eremici zostali zamordowani przez bandytów, 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 ponieśli śmierć męczeńską. Wpisywali się oni w krąg typów świętych – scharakteryzowanych w rozdziale pierwszym – dominujących w chrześcijaństwie zachodnim do XII wieku.

Zmiany w Kościele i społeczeństwie, które miały miejsce w XII i XIII wieku doprowadziły do zerwania z dotychczasową tradycją, podkreślając konieczność prezentowania przez świętych określonego typu religijności, który określa się mianem ewangelicznego, czy też naśladowczego Chrystusa. Promotorami takich postaw byli w XIII wieku głównie mendykanci, a na ziemiach polskich szczególnie aktywni franciszkanie. To zapewne ich aktywności przypisać można wprowadzenie nowej religijności i nowych typów świętych do Polski. Wskazane zmiany wpłynęły również na odmienne postrzeganie świętości, co zaowocowało pojawieniem się nowych ich typów, określonych mianem naśladowców Chrystusa. Właśnie do tej grupy należą święte księżne polskie.

Obok kręgu mendenkanckiego, który w sposób instytucjonalny rozpowszechniał ideały *imitatio Christi*, w rozprzestrzenianiu się nowych form świętości bardzo dużą rolę odegrał krąg dworów Piastów, Przemyślidów i Arpadów. Małżeństwo Jadwigi z rodu Andechs z Henrykiem, przyszłym 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 kierunek 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 Beli IV, Kingą. Z kolei dwór Przemyślidów związał się z książętami Śląska poprzez małżeństwo Anny, córki Przemysła Ottokara I z Henrykiem, dziedzicem Brodatego. Jej siostrą była utrzymująca bliskie kontakty z Klarą z Asyżu późniejsza święta, Agnieszka.

Wzorce świętości, które pojawiły się jako pierwsze w tym kręgu na dworze landgrafiny Turyngii Elżbiety, szybko rozprzestrzeniły się poprzez rodzinne kontakty, stając się bardzo popularne wśród kobiet z tego kręgu. Historyk węgierski G. Klaniczay posunął się nawet do określenia tego środowiska jako „niebiański dwór kobiet”, w którym idee życia ewangelicznego były obowiązującymi zasadami<sup>785</sup>.

Krąg dworski oparty głównie o Piastów, Przemyślidów i Arpadów wypadałoby poszerzyć w tym czasie o Ruś halicką i przynajmniej część terenów południowych Niemiec. Nawiązać tu można do koncepcji Jerzego Kłoczowskiego, który wskazywał na XIII wiek, jako na początek wykrystalizowywania się koncepcji tzw. 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

---

<sup>785</sup> Zob. G. Klaniczay, *Legends as Life-Strategies*, s. 99-103.

innych prądów kulturowych i podlegających innym procesom społecznym<sup>786</sup>. Zamknięty krąg świętych dworskich, do którego, obok księżnych polskich, należałoby dodać św. Agnieszkę czeską i św. 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 B. 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 wlała się szeroką strugą narracji biograficznej, do *vita*”<sup>787</sup>.

---

<sup>786</sup> Zob. J. Kłoczowski, *Młodsza Europa. Europa Środkowo-Wschodnia w kręgu cywilizacji chrześcijańskiej średniowiecza*, Warszawa 1998, s. 12-13, o XIII wieku, jako kluczowym dla procesu wydzielania się „młodszej Europy” tamże, s. 72-82. Zob. też pracę, stanowiącą podstawę koncepcji J. Kłoczowskiego, J. Schütz, *Trzy Europy*, tł. J. M. Kłoczowski, Lublin 1995, szczególnie s. 61-69.

<sup>787</sup> B. Kürbis, *Asceza chrześcijańska*, s. 172.

Żywoty świętych księżnych były bez wątpienia tekstami pisanymi przez ludzi wykształconych, członków nielicznej elity *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 był zrozumiały 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 wpływają na mężów i wiodą pobożne życie, oraz wdowieństwo, kiedy w zaciszu klasztornym, niejednokrotnie własnej fundacji wiodą życie zwykłych sióstr, czy patronek założonych przez siebie domów. *Vita* tego typu jednoczą w harmonijną całość trzy stany przypisywane zwykle kobietom w literaturze moralistycznej średniowiecza: dziewicy, żony i wdowy<sup>788</sup>. Do jednej z podstawowych cech żywotów świętych kobiet zaliczyć wypada ciągłość ich powołania religijnego. Jak w dużej liczbie żywotów świętych kobiet tego czasu<sup>789</sup>, tak i w biografjach świętych księżnych polskich świętość objawiała się już od dzieciństwa. Matka Kingi, jeszcze będąc w ciąży z córką, przeżyła zwiastowanie Najświętszej Maryi Panny, która przepowiedziała przyszłą świetność 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

---

<sup>788</sup> Zob. M. Glasser, *Marriage in Medieval Hagiography*, s. 25.

<sup>789</sup> Zob. C. W. Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, s. 24

przełomu, duchowej odnowy, która zaowocowałyby, jak to było na przykład u 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. Moment ten zmieniał zarówno ich status pod względem prawnym, ale przede wszystkim zmieniał ich podejście do cielesności a szczególnie seksualności. W traktowaniu kobiet przez rody dynastycznie bardzo wyraźnie widoczna jest ich uprzedmiotowienie; były narzędziem, które miało gwarantować sojusz polityczny i pokój między stronami. Kobiety stanowiły zdecydowaną większość wśród świętych, którzy zawarli związki małżeńskie. 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 zawartych 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 świętych kobiet. Praktykowanie drastycznych sposobów udręczenia 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 dla 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 wnoszą tam też całą swoją władzę. Stają się niekwestionowanymi przywódczyniami zgromadzeń zakonnych (choć formalnie nie piastowały żadnych funkcji), często toczącymi boje ze swoimi męskimi opiekunami duchowymi.

Ostatni 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 swojej cielesności wyższemu celom. Ciało świętych wracało do pierwotnej, nieskalanej, być może dziewiczej formy i stanowiło bezcenną relikwię, 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 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 nakłanianie i wpływanie 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 go 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 święte wzorowały się na przykładzie św. 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 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 unika powtórnego wyjścia za mąż i osiada w klasztorze, który nieraz sama ufundowała. Najbardziej charakterystyczne w tych obrazie jest wyrzeczenie się świeckiej godności i oddanie się pod kontrolę reguły. Jednakże pozycja świętych w zakonie jest bardzo wysoka, gdyż stanowią one wzór dla sióstr, a także dla swoich zwierzchniczek w klasztorze.

W żywotach można się również fragmentarycznie doszukać wzorca dobrego i pobożnego dziecka, która 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.

W ten sposób całe życie kobiety zostało w żywotach przypisane jakiemuś konkretnemu wzorcowi, przyporządkowane konkretnym cechom i wartościom. Owa niejednolitość 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. Zacierało 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 nie były przypisane określonemu stanowi społecznemu.

Jednakże 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 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, jednakże jest ona w żywocie raczej wynikiem nakazów zawartych w *Ewangelii* niż społecznej potrzeby. Podobnie w wypadku odwiedzania uwięzionych i obniżania czynszów poddanym. Święta księżna nie wplątuje się jednakże w polityczne działania małżonka, to nie jest jej sfera działania, robi 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 swoich następczyń i krewnych na tronach książęcych. To dla nich przeznaczone były pełne współczucia i poszanowania dla słabszych działania charytatywne, czy miłosierne księżnej.

Istnienie w żywotach wzorców świętości wywołuje też kwestię ich naśladowania. Nie był on sprowadzony 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 doktrynalne<sup>790</sup>. Jednakże inaczej kwestia ta była widziana w kontekście naśladownictwa określonych przykładów poczyznań świętych. W wypadku, kiedy autor uznawał, że czyny świętego 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

---

<sup>790</sup> Zob. np. propagowanie kościelnych rozwiązań dotyczących małżeństwa (żywoty księżnych polskich), czy kwestię walki z heretyckim dualizmem katarów w żywotach świętych beginek.

włosiennicy, czy biczowania się księżnych. Przy opisywaniu tych praktyk autorzy milczeli i pozostawiali kwestię naśladowania w zawieszeniu. W innych żywotach, na przykład w *vita* Marii z Oignies Jakub z Vitry wyraźnie wskazał *quod ergo quosdam sanctas ex familiari consilio spiritus sancti fecisse legimus, admiremus potius quam imitemus*<sup>791</sup>. Te fragmenty nadają się 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 wskazaniem 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 dwa argumenty. Po pierwsze wzorce propagowane w tych tekstach pojawiły się na polskich dworach przede wszystkim w oparciu o krąg rodzinny, do którego należała Elżbieta węgierska. 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 ziemię polskie w oparciu o powiązania dworskie (w przeciwieństwie do dominikanów) między Pragą, a 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. 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,

---

<sup>791</sup> Jakub z Vitry, *Vita B. Mariae Oigniacensi*, ks. I, rozdz. 1, 12 wyd. J. Carnandet, w: *Acta Sanctorum*, t. 25, Paryż-Rzym 1867, s. 550D.

pochodzących ze wszystkich gałęzi dynastii, które wstąpiły do klarysek, zakonu sprowadzonego do Polski i promowanego dzięki aktywności, ale i żywotom świętych księżnych<sup>792</sup>. 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.

Osobnym elementem, na który chciałbym zwrócić uwagę w podsumowaniu jest kwestia widocznej 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 bohatera, chciałbym skupić się na widocznej w *vita* kwestii odwracania panującego porządku społecznego opartego na dominacji mężczyzn nad kobietami. Przede wszystkim rzuca się w oczy niezwykła aktywność kobiet, które przełamują stereotyp kobiety biernej i milczącej. Szczególnie Jadwiga i Kinga są przedstawione jako osoby działające i mające spory wpływ na poczynania zarówno swojego otoczenia, jak i na wielką politykę. Poza bezpośrednimi akcjami 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 dzierżyli<sup>793</sup>. Kobiety odsunięte na drugi plan życia publicznego znajdowały jednakże 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

---

<sup>792</sup> Zob. P. Gąsiorowska, *Klaryski z dynastii Piastów*, s. 119-134.

<sup>793</sup> Zob. M. Erler, M. Kowaleski, *Introduction*, w: *Women and Power in the Middle Ages*, red. M. Erler, M. Kowaleski, Ateny-Londyn 1988, s. 2.

dziedzinie religijnej, a tam gdzie dopominają się o przysługujące im prawa ulegają 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 próbuje nakłonić je do zmiany zachowania. Święte nie mogąc odmówić swoim duchowym przewodnikom uciekały się jednakże do wybiegów, które niwelowały ich wpływ. Tak samo już w czasie pobytu w klasztorach konflikty księżnych z członkami męskich zakonów są przedstawione jako prześladowanie i niezrozumienie działań świętych, które zostały rozwiązane dzięki łasce, jaką posiadały święte 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 głównie poprzez surową i drastyczną ascezę. Widoczne to jest najpełniej w praktykach księżnych, które podejmują między innymi w związku z kontrolowaniem noszonego stroju, zjedanego lub nie pożywienia. Autorytet, jakim cieszyły się księżne jako święte blokował zaś skuteczne działania sprzeciwu wobec ich praktyk. Kontrola nad własnym ciałem i jego wizerunkiem, jaką uzyskiwały księżne poprzez liczne posty, odrzucanie określonych potraw, noszenie określonych 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 kobiet jawi się zatem jako swego rodzaju sojusznik, pozwalający osiągnąć niezależność. Święte kobiety stały nie tylko ponad wiernymi w ich kontaktach z Bogiem, przewyższały 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.

\*\*\*

Na zakończenie chciałbym wskazać na kilka postulatów badawczych, które nasunęły się w trakcie opracowywania tematu, a których rozwiązanie przekraczało zakres pracy. Podstawowy dotyczy nowej, naukowej edycji żywotów księżnych polskich, wraz z ich krytycznym opracowaniem. Nowe niemieckie wydanie kodeksu brzeskiego tylko w części wypełnia tę lukę, gdyż pozbawione jest ono naukowego opracowania krytycznego. Zwraca również uwagę brak nowszej refleksji nad tekstami żywotów Kingi i Anny, gdyż część dotychczasowych ustaleń wymaga, jak się wydaje, weryfikacji. Szczególnie interesujące na tym polu byłyby prace porównujące czternastowieczny tekst *vita* Kingi z wersją Jana Długosza.

Drugi postulat dotyczy opracowania nowych, naukowych biografii księżnych. Jak dotąd tylko Jadwiga i Anna były bohaterkami oddzielnych monografii, ta ostatnia przeszło sto lat temu. Postać Salomei, a szczególnie ciekawa sylwetka Kingi czekają ciągle na zainteresowanie. W tym kontekście otwiera się też szersze pole badawcze nad kobietami na szczytach władzy w Polsce średniowiecznej i ich wpływie na politykę oraz roli, którą spełniały w czasie rządów swoich mężów. Szczególnie zaś, jak się wydaje owocne mogłyby być ustalenia na temat okresów regecji księżnych-wdów, między innymi nad zakresem posiadanej przez nie władzy i możliwości podejmowania decyzji.

Inną grupę badań, których brak został zauważony, stanowią opracowania dotyczące wezwań kościołów oraz geografii kultu świętych w Polsce średniowiecznej. Istniejące prace przyczynkarskie są, jak się wydaje, na tym polu dobrym punktem wyjścia. Odczuwalna jest też bardziej generalna potrzeba opracowań dotyczących form rozprzestrzeniania się kultu świętych na ziemiach polskich.

Uzupełnienie tych i innych wskazanych wcześniej w tekście pracy luk wykraczało jednakże poza przyjęty zakres merytoryczny tematu. Jak się wydaje, mogą one stanowić punkt wyjścia do przyszłych badań.

## Bibliografia

### 1. Źródła podstawowe

- Der Hedwigs-Codex von 1353 sammlung Ludwig*, wyd. W. Braunfels, 2 tomy, Berlin: Gebr. Mann Verlag, 1972, w tomie 2 krytyczne wydanie teksów *Vita maior* i *minor* oraz bulli kanonizacyjnej (s. 167-175) i mowy papieskiej z okazji kanonizacji (s. 177-181) wraz z tłumaczeniem na język niemiecki;
- Stronczyński K., *Legenda obrazowa o świętej Jadwidze księżnie szlązkiej według rękopisu z r. 1353 przedstawiona i z późniejszymi tejsze treści obrazami porównana*, Kraków 1880;
- Wąsowicz T., *Legenda śląska*, Wrocław-Warszawa-Kraków : Ossolineum, 1967;
- Vita Annae ducissae Silesiae*, wyd. A. Semkowicz, w: *Monumenta Poloniae Historica*, [dalej MPH], t. 4, Lwów 1884, s. 656-661;
- Vita et miracula sancte Kyngae ducissae Cracoviensis*, wyd. W. Kętrzyński, w: MPH, t. 4, s. 662-744;
- Vita sanctae Hedvigis*, wyd. A. Semkowicz, w: MPH, t. 4, s. 501-655;
- Vita sanctae Salomeae reginae Haliciensis auctore Stanislao franciscano*, wyd. W. Kętrzyński, w: MPH, t. 4, s. 770-796 ;

### 2. Pozostałe źródła

- Anonima tzw. Galla *Kronika czyli dzieje książąt i władców polskich*, wyd. K. Maleczyński, w: MPH, s.n. t. 2, Kraków 1952, tłumaczenie olskie zob. Anonim tzw. Gall, *Kronika polska*, tł. R. Grodecki, wyd. 6, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1989, ks. I, 13, s. 33-35;
- Aleksander III, *Aeterna et incommutabilis*, w: *Patrologiae cursus completus... Series latina*, [dalej PL], wyd. J.-P. Migne, t. 200, Paryż 1855, kol. 1259-1261;
- Św. Atanazy Aleksandryjski, *Żywot świętego Antoniego Pustelnika*, tłum. Z. Brzostowska, wstęp i kom. E. Wipszycka, Warszawa: Pax, 1987, s. 55-111;
- Św. Augustyn, *De bono coniugali liber unus*, w: PL, t. 40, Paryż 1887, kol. 373-396; zob. też polskie tłumaczenie św. Augustyn, *Wartości małżeństwa*, tł. W. Eborowicz, Pelplin 1980;
- Św. Augustyn, *Państwo boże*, tł. W. Kubicki, Kęty: Wydawnictwo Antyk, 1998;
- Marcin Baroniusz, *Żywot błogostawionej Jelenty*, *Kronika Miasta Poznania*, 2(1995): *Nasi Piastowie*, s. 177-181;
- Brunon z Kwerfurtu, *Vita quinque fratrum martyrum*, wyd. W. Kętrzyński, w: MPH, t. 6, Lwów 1998, s. 388-428; oraz wyd. J. Karwasińska, w: MPH, s. n., t. 4, z. 3, Warszawa 1973, s. 27-84, tłumaczenie polskie K.

- Abgarowicza zob. *Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego*, Warszawa 1966, s. 155-246;
- De vita et miraculis sancti Jacchonis (Hyacinthi) ordinis fratrum praedicatorum*, wyd. L. Ćwikliński, w: MPH, t. 4, Lwów 1884, s. 841-894;
- Jan Długosz, *Vita beatae Kunegundis*, w: tegoż, *Opera omnia*, wyd. A. Przeddziecki, Kraków 1887, s. 183-336;
- Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, tł. A. Lisiecki, Poznań 1924 (Pisma Ojców Kóścioła, t. III);
- Św. Hieronim, *Adversus Iovinianum libri duo*, w: PL, 23, Paryż 1883, kol. 221-354;
- Św. Hieronim, *List do Eustochium*, w: PL, 22, Paryż 1854, kol. 394-425, zob. też tłumaczenie polskie św. Hieronim, *Listy*, t. 1, tł. J. Czuj, Warszawa 1952, s. 110-162;
- Św. Hieronim, *List do Lety*, w: PL, 22, kol. 867-878; zob. też tłumaczenie polskie św. Hieronim, *Listy*, t. 2, tł. J. Czuj, Warszawa 1953, s. 400-414;
- Kodeks dyplomatyczny Małopolski*, t. 1-2, wyd. F. Piekosiński, Kraków 1876-1886;
- Męczeństwo świętego Polikarpa*, w: *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, tł. M Michalski, Warszawa 1975, s. ??
- Modlitwy księżnej Gertrudy z Psalterza Egberta w Cividale*, tł. B. Kürbis, Kraków 1998;
- Najstarsze roczniki krakowskie i kalendarz*, wyd. Z. Kozłowska-Budkowa, w: MPH, s. n. t. 5, Warszawa 1978;
- Palladiusz, *Opowiadania dla Lausosa (Historia Lausiaca)*. tł. S. Kalinkowski, Kraków 1996;
- Robert de Clari, *Zdobycie Konstantynopola*, tł. Z. Pentek, Poznań 1997;
- Sulpicii Severii, *De vita beati Martini*, w: PL, 20, Paryż 1845, kol. 159-176, tłumaczenie polskie zob. Sulpicjusz Sewer, *Pisma o św. Marcinie z Tours. Żywot, listy, dialogi*, Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, 1995;
- Wczesne źródła franciszkańskie*, t. 1-2, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1981, szczególnie t. 2, gdzie na s. 297-430 teksty autorstwa oraz dotyczące świętej Klary w tł. C. Niezgody;
- Św. Wojciecha, biskupa i męczennika, *Żywot pierwszy*, wyd. J. Karwasińska, w: MPH, sn, t. IV, cz.1, Warszawa 1962, tłumaczenie polskie B. Kürbis, zob. *W kręgu żywotów św. Wojciecha*, red. J. A. Spież, Kraków 1997, s. 41-77;
- Św. Wojciecha, biskupa i męczennika, *Żywot drugi* napisany przez Brunona z Kwerfurtu, wyd. J. Karwasińska, w: MPH, s. n., t. IV, cz. 3, Warszawa 1973, tłumaczenie polskie B. Kürbis zob. *W kręgu żywotów św. Wojciecha*, s.87-134;
- Vita s. Stanislai episcopi Cracoviensi (Vita minor)*, wyd. W. Kętrzyński, w: MPH, t. 4, s. 238-285;
- Vita sancti Stanislai Cracoviensis episcopi (Vita maior)*, wyd. W. Kętrzyński, w: MPH, t. 4, s. 319-438.

### 3. Opracowania

- Abou-el-Haj B., *The Medieval Cult of Saints. Formations and Transformations*, Cambridge;
- Abraham W., *Zawarcie małżeństwa w pierwotnym prawie polskim*, Lwów 1925;
- 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;
- Aigrain R., *L'hagiographie. Ses sources - ses méthodes - son histoire*, Paris: Bloud&Gray, 1953 [w 2000 wydano przedruk edycji z 1953 roku];
- Alexander 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 (GB) 1992, s. 409-444;
- Allen P., *The Concept of Woman. The Aristotelian Revolution 750 BC-AD 1250*, Grand Rapids (USA)-Cambridge (GB): William B. Eerdmans Publishing Company, 1997 [pierwsze wydanie, 1985];
- Ariès Ph., *Historia dzieciństwa. Dziecko i rodzina w dawnych czasach*, tł. M. Ochab, Gdańsk: Wydawnictwo Marabut, 1995 [oryginał francuski, 1973];
- Baran Cz. C., *Sprawy narodowościowe u franciszkanów śląskich w XIII w.*, Warszawa 1954;
- Barański M., *Dominium sądeckie. Od księżęcego okręgu grodowego do majątku klarysek sądeckich*, Warszawa 1992;
- Barciak A., *Czechy a ziemie południowej Polski w XIII oraz w początkach XIV wieku. Polityczno-ideologiczne problemy ekspansji czeskiej na ziemie południowej Polski*, Katowice 1992 ;
- Barratt A., *The Virgin and the Visionary in the Revelation of St Elizabeth*, *Mystics Quarterly*, 17 (September 1991), s. 125-136.
- Baszkiewicz J., *Myśl polityczna wieków średnich*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 1998;
- Bazielich A., *Depositio martyrum*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin (1979) 1995, kol. 1180-1181;
- Beer F., *Kobiety i doświadczenie mistyczne w Średniowieczu*, tł. A. Branny, Kraków: Znak, 1996;
- Bell R.M., *Holy Anorexia*, Chicago-Londyn: The University of Chicago Press, 1985;
- Benson R. L., Constable G., *Introduction*, w: *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, red. R. L. Benson, G. Constable, Toronto: University of Toronto Press, 1991, s. XVII-XXX [pierwsze wydanie, Cambridge 1982];
- Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis*, red Towarzystwo Bollandystów, t. 1-2, Bruksela 1898-99;
- Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis. Novum supplementum*, red. H. Fros, Bruksela 1986;
- Bloch M., *Królowie cudotwórcy. Studium na temat nadprzyrodzonego charakteru przypisywanego władzy królewskiej zwłaszcza we Francji i w Anglii*, tł. J. M. Kłoczowski, Warszawa: Volumen, Bellona, 1998 [oryginał francuski, 1924];

- Błogostawiona Kinga. *Życiorys, zbiór modlitw*, oprac. J. R. Bar, wyd. 2, Warszawa 1989.
- Błogostawiona Salomea. *Życiorys, modlitwy, pieśni*, oprac. J. R. Bar, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1985.
- Bobowski K., *Podstawy bytu konwentu trzebnickiego*, w: *Księga Jadwiżańska. Międzynarodowe Sympozjum Naukowe „Święta Jadwiga w dziejach i kulturze Śląska” Wrocław-Trzebnica 21-23 września 1993 roku*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1995, s. 61-82;
- Bogdan F., *Geneza i rozwój klauzury zakonnej. Studium prawnohistoryczne*, 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: Basil Blackwell, 1973, s. 77-95;
- Bolton B., *The Medieval Reformation*, Londyn: Edward Arnold Ltd., 1983;
- Borkowska U., *Beginki i begardzi*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1995, kol. 177-181
- Bracha K., *Katalog magii Rudolfa (Na marginesie dotychczasowych badań)*, w: *Cystersi w społeczeństwie Europy Środkowej. Materiały z konferencji naukowej odbytej w klasztorze oo. Cystersów w Krakowie Mogile z okazji 900 rocznicy powstania Zakonu Cystersów. Poznań-Kraków-Mogiła 5-10 października 1998*, red. A. M. Wyrwa, J. Dobosz, Poznań 2000, s. 806-819;
- Braidotti R., *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Nowy Jork: Columbia University Press, 1994;
- Brook CH.N.L., *The Medieval Idea of Marriage*, Oxford: Oxford University Press, 1989;
- Brown P., *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Londyn: SMC Press Ltd, 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;
- Brundage J.A., *Sex and Canon Law*, w: *Handbook of Medieval Sexuality*, red. V.L. Bullough, J.A. Brundage, Nowy Jork-Londyn, 1996, s. 33-50;
- Buchowski M., *Magia i rytuał*, Warszawa 1993 ;
- Budkowa Z., *Księgozbiór polskiego uczonego z XII/XIII wieku*, *Studia Źródłoznawcze*, 1(1957), s. 109-118;
- Budkowa Z., *Kunegunda*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 16, s. 186-189;
- Bugge J., *Virginitas: An Essay in the History of a Medieval Ideal*, Haga: Martinus Nijhoff, 1975;
- Burke C. *Św. Augustyn o pożyciu małżeńskim*, *Communio*, 18:1(1998), s. 42-60;
- Bylina S., *Wizje społeczne w herezjach średniowiecznych. Humiliaci, begini, begardzi*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk: Ossolineum, 1974;

- Bynum C.W., *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley-Los Angeles-Londyn: University of California Press, 1987;
- Bynum C.W., *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles-Londyn: University of California Press, 1982;
- Bynum C.W., *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: Zone, Mit Press, 1989, s. 161-219;
- Bynum C.W., *Women Mystic and Eucharistic Devotion in the Thirteenth Century*, w: *teżże, Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, Nowy Jork 1991, s. 119-150;
- Callam D., *Fasting, Christians*, w: *Dictionary of the Middle Ages*, t. 5, Nowy Jork 1985, s. 18-19;
- Carlson C. L., Weisl A. J., *Introduction: Construction of Widowhood and Virginité*, w: *Construction of Widowhood and Virginité 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: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1992 [oryginał abgielski, 1975];
- Chélini J., Branthomme H., *Drogi boże. Historia pielgrzymek chrześcijańskich*, tł. E. Sieradzińska, M. Stafiej-Wróblewska, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1996 [oryginał francuski, 1982];
- Chronologia polska*, red. B. Włodarski, Warszawa 1957;
- 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 feminine autour de l'an Mil*, Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag, 1986;
- Cosman M. P., *Costume, Western European*, w: *Dictionary of the Middle Ages*, t. 3, Nowy Jork: Charles Scribner's Sons, 1983,
- Czarnowski S., *Kult bohaterów i jego społeczne podłoże. Święty Patryk, bohater narodowy Irlandii*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1956 [w: tegoż, *Dzieła*, t. 4; oryginał francuski, Paryż 1914];
- Daniélou J., Marrou H. I., *Historia Kościoła*, t. 1: *Od początków do roku 600*, tł. M. Tarnowska, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1984;
- Daniluk M., *Bollandyści*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin (1976) 1995, kol. 767-767;
- Daniluk M., *Gilbertynki*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 1075-1076;
- Daniluk M., *Fontevrault*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, kol. 383-384
- Day E., *Confessor*, w: *New Catholic Encyclopedia*, t. 4, Nowy Jork-St. Louis-San Francisco-Toronto-Londyn-Sydney: McGraw-Hill Book Company, 1967, s. 141-142;
- Delarun J., *The Clerical Gaze*, w: *A History of Women in the West*, t. 2: *Silences of the Middle Ages*, red. Ch. Klapisch-Zuber, The Belknap Press of Harvard University Press: Cambridge (USA)-Londyn (GB), 1992, s. 15-42;

- Delehaye H., *The Legends of the Saints*, tł. D. Attwater, Londyn: Geoffrey Chapman, 1962 [oryginał francuski, 1905];
- Deptuła Cz., *Niektóre aspekty stosunków Polski z Cesarstwem w wieku XII*, w: *Polska w Europie. Studia historyczne*, red. H. Zins, Lublin 1968, s. ??;
- Deptuła Cz., *O niektórych źródłach do historii zakonu premonstratorskiego w Polsce w XII i XIII wieku*, *Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne*, 22(1971), s. 187-222;
- Deptuła Cz., *Werner*, w: *Hagiografia polska*, t. 2, s. 519-521;
- Deptuła Cz., Witkowska A., *Wzorce ideowe zachowań ludzkich w XII i XIII wieku*, w: *Polska dzielnicowa i zjednoczona. Państwo. Społeczeństwo. Kultura*, red. A. Gieysztor, Warszawa: Wiedza Powszechna, 1972, s. 119-158;
- Dobosz J., *Działalność fundacyjna Kazimierza Sprawiedliwego*, Poznań: IH UAM, 1995;
- Dobrowolski K., *Kult św. Floriana w Polsce do połowy XVI w.*, Warszawa 1923;
- 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: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1978;
- Dronke P., *Women Writers of the Middle Ages. A critical Study of Texts from Perpetua (+203) to Marguerite Porete (+1310)*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984;
- Dubois J., Lemaitre J.-L., *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*, Paryż: Editions du Cerf, 1993 ;
- Duby G., *Damy XII wieku*, tł. A. I K. Choińscy, Warszawa: Czytelnik, 2000;
- Duby G., *Rycerz, kobieta i ksiądz. Małżeństwo w feudalnej Francji*, tł. H. Geremek, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1986;
- Duby G., *Women and Power*, w: *Cultures and Power. Lordship, Status, Process in Twelfth-Century Europe*, red. T.N. Bisson, Philadelphia 1995, s. 69-85;
- Dunin-Wąsowicz T., *Hedwig von Schlesien*, w: *Lexicon des Mittelalters*, t. 4, Monachium-Zurych 1989, kol. 1985-1986;
- Dunin-Wąsowicz T., *Kulty świętych w Polsce w X w.*, w: *Polska w świecie. Szkice z dziejów kultury polskiej*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1972, s. 61-77;
- Dunin-Wąsowicz T., *Saint Gilles a Polska we wczesnym średniowieczu*, *Archeologia Polski*, 16(1971), s. 651-664;
- Dunin-Wąsowicz T., *Wzór świętego w Polsce wczesnośredniowiecznej*, w: *Człowiek w społeczeństwie średniowiecznym*, Warszawa: Wydawnictwo DiG, 1997, s. 97-105;
- Dziechcińska H., *Ciało, strój i gest w czasach renesansu i baroku*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper, 1996;
- 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: Instytut Wydawniczy PAX, 1995;

- Eliade M., *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, tł. R. Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR, 1999;
- 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;
- Elliot D., *Spiritual Marriage. Sexual abstinence in Medieval Wedlock*, Princeton: Princeton University Press, 1993;
- Erlor M., Kowaleski M., *Introduction*, w: *Women and Power in the Middle Ages*, red. M. Erlor, M. Kowaleski, Ateny-Londyn 1988, s. 1-17;
- Fasten, -zeiten, -dispensen*, w: *Lexicon des Mittelalters*, t. 4, Monachium-Zurych 1989, kol. 304-307;
- Filipiak M., *Problem ascezy w Starym Testamencie*, w: *Asceza odczłowieczenie czy uczyłowieczenie*, red. W. Słomka, Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1985, s. 87-95.
- Flandin J.-L., *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale (VIe-XIe siècle)*, Paryż: Éditions du Seuil, 1983;
- 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: Biblos, 1994;
- Fros H., Sowa F., *Wprowadzenie*, w: *tychże, Twoje imię. Przewodnik onomastyczno-hagiograficzny*, wyd. 3, Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, 1988;
- Gąsiorowska P., *Klaryski z dynastii Piastów*, *Nasza Przeszłość*, 94(2000), s. 119-134;
- Gąsiorowska P., *Średniowieczne klaryski w polskiej historiografii*, w: *Polska i jej sąsiedzi w późnym średniowieczu*, red. K. Ożog, S. Szczur, Kraków: Towarzystwo Naukowe „Societas Vistulana”, 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;
- Geary P. J., *Cult of Saints*, w: *The Encyclopedia of Religion*, red. M. Eliade, t. 4, Nowy Jork-Londyn: MacMillan, 1987;
- Geary P. J., *Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, wyd. 2, Princeton 1990
- Geremek B., *Litość i szubienica. Dzieje nędzy i miłosierdzia*, Warszawa: Czytelnik, 1989;
- Geremek B., *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;
- Geremek B., *Fabula, konwencja i źródło. Utwór literacki w badaniu kultury średniowiecznej*, w: *Dzieło literackie jako źródło historyczne*, red. Z. Stefanowska, J. Sławiński, Warszawa: Czytelnik, 1978, s. 114-145;
- 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: Oficyna Wydawnicza Volumen, Dom Wydawniczy Bellona, 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. Bullough, J. Brundage, Buffalo-New York: Prometheus Books, 1982, s. 102-117;
- Gontarczyk E., *Kobiecość i męskość jako kategorie społeczno-kulturowe w studiach feministycznych: perspektywa socjologiczno-pedagogiczna*, Poznań: Eruditus, 1995;
- Goodich M., *Childhood and Adolescence among the Thirteenth-Century Saints*, *History of Childhood Quarterly: Journal of Psychohistory*, 1:2(1973), s. 285-309;
- Goodich M., *Vita Perfecta: The Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century*, Stuttgart: Anton Hiersemann, 1982;
- Górski K., *La naissance des états et le 'roi-sain'. Problème de l'idéologie féodale*, w: *L'Europe aux IXe-XIe siècles. Au origines des Etats nationaux*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1968, s. 425-432;
- Gottschalk J., *St. Hedwig Herzogin von Schlesien*, Köln-Graz: Böhlau Verlag, 1964;
- Graus F., *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Praga 1965;
- Grodecki R., *Anna*, w: PSB, t. 1, 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: University of Notre Dame Press, 1995 [oryginał niemiecki, 1935];
- Gumowski M., *Pieczęcie śląskie do końca XIV wieku*, w: *Historia Śląska od najdawniejszych czasów do roku 1400*, red. W. Semkowicz, Kraków 1936, s.
- Guriewicz A., *Kultura i społeczeństwo średniowiecznej Europy. Exempla XIII wieku*, tł. Z. Dobrzyński, Warszawa: Volumen, Bellona, 1997;
- Guriewicz A., *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, tł. Z. Dobrzyński, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1987;
- Heffernan T.J., *Sacred Biography. Saints and Their Biographers in the Middle Ages*, Nowy Jork-Oxford: Oxford University Press, 1988;
- Herlihy D., *Medieval Households*, Cambridge (USA)-Londyn (GB): Harvard University Press, 1985;
- Herlihy D., *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;
- Janocha M., *Komunia święta w polskiej ikonografii*, *Saeculum Christianum*, 6:1(1999), s. 87-103;
- Janów J., *Resztki biblioteki królowej Jadwigi?*, *Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń Akademii Umiejętności na rok 1948*, nr 7, s. 345-350
- Jasiński K., *Franciszek 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: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1995, s. 339-350;*
- Jasiński K., *Franciszkańskie pochówki Piastów*, w: *Franciszkanie w Polsce średniowiecznej*, t. 1, część 2 i 3: *Franciszkanie na ziemiach polskich*, Lublin 1982, s. 177-194;
- Jasiński K., *Genealogia św. Jadwigi. Studium źródłoznawcze*, w: *Mente et litteris o kulturze i społeczeństwie wieków średnich*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 1984, s. 195-204;
- Jasiński K., *Kult świętej Elżbiety w dynastii piastowskiej*, w: *Europa Środkowa i Wschodnia w Polityce Piastów*, red. K. Zielińska-Melkowska, Toruń 1997, s. 197-212;
- Jasiński K., *Rodowód Piastów śląskich*, t. 1: *Piastowie wrocławscy i legnicko-brzescy*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1973;
- Jażdżewski K. K., *Ebgelberci 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: Wydawnictwo Naukowe UAM, 1984, s. 189-194;
- Jurow W., *Praktyka pisarska i literackie tradycje żywotów świętych polskich do końca wieku XVI*, *Przegląd Humanistyczny*, 14(1970), s. 119-136;
- 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: PWN, 1989, s. 69-94;
- Kanior M., *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: Wydawnictwo Poznańskie, 2000, s. 109-122;
- Kantak K., *Franciszkanie polscy*, t. 1: 1237-1517, Kraków 1937;
- Karłowska-Kamzowa A., *Fundacje artystyczne księcia Ludwika I Brzeskiego. Studia nad rozwojem świadomości historycznej na Śląsku XIV-XVIII w.*, Opole-Wrocław: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1970;
- Karłowska-Kamzowa A., *Uwagi o legendzie obrazowej św. Jadwigi*, *Biuletyn Historii Sztuki*, 30(1968);
- Karolewicz G., *Kult św. Marcina w Polsce do schyłku XVI w.*, *Studia Theologica Varsaviensia*, 8:1(1970), s. 421-446;
- Kętrzyński W., *Wstęp do Vita et miracula sanctae Kyngae*, w: MPH, t. 4, s. 662-682;
- Kętrzyński W., *Wstęp do Vita sanctae Salomeae*, w: MPH, t. 4, s. 770-776;
- Kieckhefer R., *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: University of California Press, 1988, s. 1-42;

- Kiełbasa A., *Święta Jadwiga śląska*, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1990;
- King M. H., *Hagiography, Wester European*, w: *Dictionary of the Middle Ages*, t. 6, red. J. R. Strayer, Nowy Jork 1985, s. 64-71;
- 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 11<sup>th</sup>-13<sup>th</sup> Centuries*, w: *Continuity and Change. Political Institutions and Literary Monuments in the Middle Ages. A Symposium*, Odense: Odense University Press, 1986, s. 62-86;
- Klaniczay G., *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: Polity Press 1990, s. 95-110;
- Klapisch-Zuber Ch., *Kobieta i rodzina*, w: *Człowiek średniowiecza*, red. J. Le Goff, tł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa-Gdańsk: Volumen, Bellona, 1996, s. 354-387;
- Klapisch-Zuber Ch., *The Medievalist: Women and the Serial Approach*, w: *Writing Women's History*, red. M. Perrot, tł. F. Pheasant, Oxford (UK)-Cambridge (USA): Blackwell Publishers, 1992, s. 25-33;
- 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;
- Kłoczowski J., *Czesław*, w: *Hagiografia polska*, t. 1, s. 282-287;
- Kłoczowski J., *Jacek*, w: *Hagiografia polska*, t. 1, s. 432-448;
- Kłoczowski J., *Kult św. Michała Archanioła w Polsce średniowiecznej*, *Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, 14:4(1971), s. 19-27;
- Kłoczowski J., *Młodsza Europa. Europa Środkowo-Wschodnia w kręgu cywilizacji chrześcijańskiej średniowiecza*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1998;
- Kłoczowski J., *Wspólnoty chrześcijańskie. Grupy życia wspólnego w chrześcijaństwie zachodnim od starożytności do XV wieku*, Kraków: Wydawnictwo Znak, 1964;
- 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: Instytut Wydawniczy PAX, 1988;
- Kostowski J., *Wrocławski tryptyk z „Legendą św. Jadwigi”. Pochodzenie i ikonografia*, w: *Księga Jadwiżańska*, s. 321-337;
- Kowalski J. W., *Historia kultu katolickiego w dobie średniowiecza*, w: *Katolicyzm średniowieczny*, red. J. Keller, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1977, s. 339-374;
- Kowalski L., Fischer S., *Żywot bł. Kingi i dzieje jej kultu*, Tarnów: Tarnowskie Towarzystwo Kulturalne, 1992;
- Krawiec A., *Seksualność w średniowiecznej Polsce*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2000;

- Księga Jadwiżańska. Międzynarodowe Sympozjum Naukowe: święta Jadwiga w dziejach i kulturze Śląska, Wrocław-Trzebnica, 21-23 września 1993 roku*, red. nauk. M. Kaczmarek, M.L. Wójcik, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1995;
- Ksyk [Gąsiorowska] P.M., *Vita Annae ducissae Silesiae*, *Nasza Przeszość*, 78(1992), s. 127-149;
- 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, część 1: *Franciszkanie na ziemiach polskich*, Lublin 1982, s. 159-180;
- Kürbis B., *O życiu religijnym w Polsce X-XII wieku*, w: *tejże, Na progach historii. Prace wybrane*, Poznań: Abos, 1994, s. 374-416, [pierwodruk, 1989];
- Kürbisówna B., *Żywot bł. 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;
- Kwiatkowski S., *Powstanie i kształtowanie się chrześcijańskiej mentalności religijnej w Polsce do końca XIII w.*, Warszawa-Poznań-Toruń: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1980;
- Kwiatkowski S., *Moralne i społeczne innowacje etosu mendykanckiego w trzynastowiecznej Polsce. Etos cysterski a etos mendykancki*, w: *Franciszkanie na ziemiach polskich*, cz. 1, s. 185-193;
- Labuda G., *Święty Stanisław, biskup krakowski, patron Polski. Śladami zabójstwa – męczeństwa – kanonizacji*, Poznań: Instytut Historii UAM, 2000;
- Labuda G., *Święty Wojciech, biskup-męczennik, patron Polski, Czech i Węgier*, Wrocław: Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, 2000;
- Lambert M., *Medieval Heresy. Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation*, wyd. 2, Oxford (UK)-Cambridge (USA): Blackwell, 1992;
- Lapis B., *Rex utilis. Kryteria oceny władców germańskich we wczesnym średniowieczu (od połowy V do początku VIII wieku)*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 1986;
- Lapis D., Lapis B., *Beginki w Polsce w XIII-XV wieku*, *Kwartalnik Historyczny*, 79:3(1972), s. 521-543;
- Le Goff J., *Świat średniowiecznej wyobraźni*, tł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen, Dom Wydawniczy Bellona, 1997;
- Leeuw van der G., *Fenomenologia religii*, tł. J. Prokopiuk, Warszawa: Książka i Wiedza, 1978 [oryginał niemiecki, 1956];
- Likowski H., *Geneza święta 'translatio s. Adalberti' w Kościele polskim. Rozwiązanie sprawy o relikwie św. Wojciecha*, w: *Święty Wojciech w polskiej tradycji hagiograficznej*, wybór G. Labuda, Warszawa 1997, s. 131-151;

- Lipiński H.J., *Duchowość franciszkańska*, w: *Chrześcijańska duchowość*, red. B. Bejze, Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek, 1981, s. 378-405;
- Lisowski J., *Kanonizacja św. Stanisława w świetle procedury kanonizacyjnej Kościoła dzisiaj i dawniej*, Rzym: Hosianum, 1953;
- 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 trydenckiego*, *Prawo Kanoniczne*, 32:1-2(1989), s. 173-222;
- Łaszczyńska E., *Jolenta*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. ?, s. 264-265;
- Łaś T., *Przedtrydencki kult św. Klemensa Rzymskiego w diecezji krakowskiej w świetle wezwań kościołów*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 14:4(1967), s. 39-52;
- Maciołka M., *Ewa-Maryja*, w: *Encyklopedia kościelna*, t. 4, kol. 1370-1372
- 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*, Ossolineum: 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., *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: Wiedza Powszechna, 1974, s. 202-329;
- Manteuffel T., *Narodziny herezji. Wyznawcy dobrowolnego ubóstwa w średniowieczu*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 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: Rutgers UP, 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;
- Miazek J., *Msza święta pierwszych chrześcijan*, w: *Ojcowie żywi*, t. 7: *Eucharystia pierwszych chrześcijan. Ojcowie Kościoła uczą o Eucharystii*, oprac. M. Starowiejski, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 1987, s. 31-51;

- Michałowska T., *Średniowiecze*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1997;
- Mikołajko Z., *Żywoty świętych poprawione*, Warszawa: W.A.B., 2000;
- Misztal H., *Kanonizacja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 607-610;
- Mitkowski J., *Pięciu braci męczenników*, w: *Hagiografia polska*, t. 2, s. 234-247;
- Młynarska-Kaletynowa M., *Wrocław w XII-XIII wieku. Przemiany społeczne i osadnicze*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 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;
- Moore H. L., *Understanding Sex and Gender*, w: *Companion Encyclopedia of Anthropology*, red. T. Ingold, Londyn-New York 1994, s. 813-830;
- Morris C., *The Papal Monarchy. The Western Church from 1050-1250*, Oxford: Clarendon Press, 1989;
- Nadolski B., *Liturgika*, t. 2: *Liturgia i czas*, Poznań: Pallotinum, 1991;
- Naumowicz J., *Wstęp*, w: *Pierwsze pisma greckie o dziewictwie*, opr. J. Naumowicz, tł. S. Kalinkowski, W. Kania, J. Naumowicz, Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów TYNIEC, 1997, s. 9-74;
- Nicholson L., *Interpreting Gender, Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 20:1(1994), s. 79-105
- Niezgoda C., *Błogosławiona Salomea Piastówna*, Kraków: Bratni Zew, 1996;
- Niezgoda C., *Święta Kinga. Żywot hagiograficzny*, Stary Sącz: Bratni Zew, 1999;
- Niezgoda C. *Święta Klara z Asyżu w świetle Poverella*, Kraków 1993;
- Nigg W., *Święta Jadwiga śląska*, Opole 1991;
- Niparko R., *Asceza w Kościele Katolickim*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, kol. 988-992;
- Nowicka E., *Wzór świętego w średniowieczu*, w: *Moralność i społeczeństwo. Księga jubileuszowa dla Marii Ossowskiej*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1969, s. 265-285;
- Oexle O. G., *Ubóstwo i opieka nad ubogimi około 1200 roku. Przyczynek do zrozumienia dobrowolnego ubóstwa Elżbiety z Turyngii*, tł. R. Czaja, w: tenże, *Spółeczeństwo średniowiecza. Mentalność – grupy społeczne – formy życia*, Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2000, s. 147-179 [oryginał niemiecki, 1991];
- O'Connor T. R., *Asceticism (Early Christian)*, w: *New Catholic Encyclopedia*, t. 1, 1967, s. 936-937;
- O'Neill C., *Saint*, w: *New Catholic Encyclopedia*, t. 12, Nowy Jork-St. Louis-San Francisco-Toronto-Londyn-Sydney 1967, s. 852-853;
- Ossowska M., *Ethos rycerski i jego odmiany*, wyd. 3, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 2000 (wyd. 1, 1973);
- 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: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2000
- Panuś K., *Exemplum w historii kaznodziejstwa*, *Analecta Cracoviensia*, 29(1997), s. 299-317;
- Pater J., *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: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1995, s. 177-186;
- 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) : Blackwell, 1992, s. VIII-XI;
- Petroff E.A., *A Medieval Woman's Utopian Vision: The Rule of St. Clare of Assisi*, w: *tejsze, Body and Soul*, Nowy Jork-Oxford, 1994, s. 66-79;
- Pieszczoch 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: Yale University Press, 1997;
- Plezia M., *Dookoła sprawy św. Stanisława. Studium źródłoznawcze*, wyd. 2, Bydgoszcz 1999 (pierwsze wydanie, 1979);
- Plezia M., *Księgozbiór katedry krakowskiej wedle inwentarza z r. 1110*, *Silva Rerum. Series Nova*, Kraków 1981, s. 16-29;
- Plezia M., *Wstęp*, w: *Jakub de Voragine, Złota legenda. Wybór*, tł. J. Pleziowa, Warszawa: Pax, 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;
- Przybylski R., *Pustelnicy i demony*, Kraków: Znak, 1994;
- Przybyszewski B., *Błogosławiona Kunegunda a kanonizacja św. Stanisława*, *Tarnowskie Studia Teologiczne*, 10(1986), s. 283-296;
- Przybyszewski B., *Bronisława*, w: *Hagiografia polska*, t. 1, s. 203-215;
- Ptaśnik J., *Kultura wieków średnich. Życie religijne i społeczne*, Warszawa 1959;
- Pysiak J., *Ludwik święty: portret hagiograficzny idealnego władcy*, *Kwartalnik Historyczny*, 103:4(1996), s. 57-85;
- Rajman J., *Klasztor Norbertanek na Zwierzyńcu w wiekach średnich*, Kraków: Secesja, 1993;
- Ranft, P., *Women and the Religious Life in Premodern Europe*, St. Martins's Press: Nowy Jork, 1998;
- Rojewski A., *Zarys kultu liturgicznego św. Zygmunta w Polsce w okresie przedtrydenckim*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 14:4(1967), s. 113-122;
- 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;

- Roux J.-P., *Król. Mity i symbole*, tł. K. Marczevska, Warszawa: Volumen, Bellona, 1998 (oryginał francuski, 1995);
- Rozpędowski J., *Opactwo pań cysterek w Trzebnicy*, w: *Historia i kultura cystersów w dawnej Polsce i ich europejskie związki*, Poznań 1987, s. 263-280;
- Rubin M., *Charity and Community in Medieval Cambridge*, Cambridge 1987;
- Rulka K., *Chronograf z roku 354*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin (1979) 1995, kol. 281-282;
- Samsonowicz H., „*Historia opowiadana*” w polskim średniowieczu, *Przegląd Historyczny*, 83:3(1992), s. 389-404.
- 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;
- Schulenburg J. T., *Sexism and the Celestial Gynaecium – from 500-1200*, *Journal of Medieval History*, 4:2(1978), s. 117-133;
- 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;
- Sekula-Kwaśniewicz H., *Płeć*, w: *Encyklopedia socjologii*, t. 3: O-R, Warszawa 2000, s. 121-124;
- Semkowicz A., *Wstęp do: Vita sanctae Hedwigis*, w: MPH, t. 4, s. 656-657;
- Semkowicz A., *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: Wydawnictwo PAX, 1953;
- Simon M., *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa. I-IV w.*, tłum. E. Bąkowska, wyd. 3, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1992 [oryginał francuski, 1972];
- 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, s.
- Southern R.W., *Western Society and the Church in the Middle Ages*, Londyn: Penguin Books, 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: *Ojcowie żywi*, t. 7: *Eucharystia pierwszych chrześcijan. Ojcowie Kościoła nauczają o Eucharystii*, oprac. M. Starowieyski, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 1987, s. 9-30;
- Starowieyski M., *Wstęp*, w: *Sulpicjusz Sewer, Pisma o św. Marcinie z Tours. Żywot. Listy. Dialogi*, tł. P. J. Nowak, Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów TYNIEC, 1995, s. 11-39;
- Stępniewska A., *Wychowanie rodzinne dziewcząt w pedagogice św. Hieronima*, *Vox Patrum*, 8-9(1985), s. 151-175;
- Strzelczyk J., *Żywotopisarstwo (hagiografia)*, w: *Słownik starożytności Słowiańskich*, t. 7, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź: Ossolineum, 1982, s. 282-287;

- Stoksik J., *Powstanie i późniejszy rozwój uposażenia klasztoru klarysek w Krakowie w XIII i XIV wieku*, Rocznik Krakowski, 25(1961), s. 91-128;
- 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) ;
- Suchoń B., *Jadwiga*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 10, s. 297-299 ;
- Suchoń B., *Święta Jadwiga, księżna śląska*, *Nasza Przeszłość*, 53(1980), s. 5-132 ;
- Suchoniówna B., *Św. Jadwiga księżna śląska*, *Sprawozdania Towarzystwa Naukowego we Lwowie*, 13:2(1933), s. 71-77;
- Sułowski Z., Wiktorzak Z., *Stanisław ze Szczepanowa*, w: *Hagiografia polska*, t. 2, s. 426-433;
- Swastek J., *Duchowość świętej Elżbiety węgierskiej i zarys jej kultu w Polsce*, *Homo Dei*, 50:3(1981), s. 216-223;
- Swastek J., *Przedtrydencki kult św. Jerzego Kapadockiego w diecezji krakowskiej w świetle wezwań kościołów*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 14:4(1967), s. 7-26;
- Swastek J., *Rodzina świętej Jadwigi*, w: *Księga Jadwizańska. Międzynarodowe Sympozjum Naukowe „Święta Jadwiga w dziejach i kulturze Śląska” Wrocław-Trzebnica 21-23 września 1993 roku*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1995, s. 43-58;
- Szafrański A., Wójcik W., *Celibat. Kościół zachodni*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, kol. 1399-1403;
- Szczaniecki P., *Sacramentum dedicationis. Obrzęd poświęcenia kościoła i jego znaczenie w dziedzinie religijnej, obyczajowej i kulturalnej na podstawie źródeł polskich z XII wieku*, *Studia Kościelno-Historyczne*, 3(1979), s. 7-123;
- Szücs J., *Trzy Europy*, tł. J. M. Kłoczowski, Lublin: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, 1995;
- Topolski J., *Metodologia historii*, wyd. 3, Warszawa 1984
- Topolski J., *Od Achillesa do Béatrice de Planissolles. Zarys historii historiografii*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Rytm, 1998;
- Trawkowski S., *Między herezją a ortodoksją. Rola społeczna premonstratensów w XII wieku*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1964;
- Tyrawa J., *Eucharystia. Dzieje problematyki*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, kol. 1241-1250;
- 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;
- Ulanowski B., *Szkice historyczne z wieku XIII*, *Rozprawy i Sprawozdania z Posiedzeń Wydziału Historyczno-Filozoficznego Akademii Umiejętności*, 20(1887), s. 67-113;
- Urban B.J., *Kazanie franciszkańskie – słowo boże XIII wieku*, *W Nurcie Franciszkańskim*, 1(1987), s. 290-311;
- Vauchez A., *Duchowość średniowiecza*, tł. H. Zaremska, Gdańsk: Wydawnictwo Marabut, 1996;

- Vauchez A., *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;
- Vauchez A., *Sainthood in the Later Middle Ages*, tł. J. Birrell, Cambridge: Cambridge University Press, 1997 (oryginał francuski, 1988);
- Vauchez A., *Święty*, w: *Człowiek średniowiecza*, red. J. Le Goff, tł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa-Gdańsk: Volumen, Bellona, 1996, s. 389-430;
- 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 (GB) 1992, s. 105-135;
- Verdon J., *Przyjemności średniowiecza*, tł. J. M. Kłoczowski, Warszawa: Volumen, 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;
- Wainwright G., *Świętość*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red B. M Metzger, M. D. Coogan, Warszawa 1997 s. 752-753;
- Weinstein D., Bell R.M., *Saints & Society. The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700*, Chicago-Londyn: The University of Chicago Press, 1982;
- Werner M., *Mater Hassiae – Flos Ungariae – Gloria Teutoniae. Politik und Heiligenverehrung im Nachleben der hl. Elisabeth von Thüringen*, w: *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, red. J. Petersohn, Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag, 1994, s. 449-540
- 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. Syudia źródłoznawcze*, red. T. Derda, E. Wipszycka, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 1997, s. 155-227;
- Wipszycka E., 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., *Hagiografia*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 1: *Średniowiecze*, red. M. Rechowicz, Lublin 1974, s. 337-356;
- Witkowska A., *Hagiografia*, w: J. M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań: Księgarnia św. Wojciecha, 1971, s. 518-523;
- Witkowska A., *Hagiografia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 475-481;
- Witkowska A., *Jadwiga śląska*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 7, kol. 663-664;
- Witkowska A., *Miracula małopolskie z XIII i XIV wieku*, *Roczniki Humanistyczne*, 19:2(1971), s. ??

- Witkowska A., *Miracula średniowieczne. Forma przekazu i możliwości badawcze*, *Studia Źródłoznawcze*, 22(1977), s. 83-87;
- Witkowska A., *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: Ossolineum, 1978, s. 181-187;
- Witkowska A., *Wprowadzenie*, w: *Nasi święci. Polski słownik hagiograficzny*, red. A. Witkowska, Poznań 1995, s. 7-36;
- Witkowska M. H., *Kinga, Kunegunda*, w: *Hagiografia polska. Słownik bio-bibliograficzny*, red. R. Gustaw, t. 1, Poznań-Warszawa-Lublin, 1972, s. 757-772 (bibliografia: oprac. R. Gustaw, s. 772-779).
- Witkowska, M.H., "*Vita sanctae Kyngae ducissae cracoviensis*" jako źródło hagiograficzne, *Roczniki Humanistyczne*, 10:2(1961), s. 41-162 ;
- Witkowska M.H., *Wstęp*, w: *Hagiografia polska. Słownik bio-bibliograficzny*, red. R. Gustaw, t. 1, Poznań-Warszawa-Lublin 1971, s. 11-48;
- Witkowska M.H., *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;
- Włodarski B., *Polska i Ruś. 1194-1340*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1966;
- Włodarski B., *Salomea*, w: *Hagiografia polska. Słownik bio-bibliograficzny*, red. R. Gustaw, t. 2, Poznań 1972;
- Włodarski B., *Salomea królowa halicka (Karta z dziejów wprowadzenia zakonu klarysek do Polski)*, *Nasza Przeszość*, 5(1957), s. 61-81
- Włodarski M., *Wyobrażenia śmierci w polskiej poezji średniowiecznej*, [w:] *Wyobrażenia średniowieczna*, red. T. Michałowska, Warszawa: Instytut Badań Literackich, 1996, s. 259-272;
- Wojtczak J.A., *Średniowieczne życiorysy bł. Kingi i bł. Salomei*, Warszawa 1999;
- Wójtowicz H., *Asceza w hellenizmie*, w: *Asceza odczłowieczenie czy ucłowieczenie*, red. W. Słomka, Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1985, s. 59-68.
- 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 ;
- Wyrozumski J., *Salomea*, w: *PSB*, t. ??, s. 365-368;
- Wyrozumski J., *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;
- Zientara B., *Henryk Brodaty i jego czasy*, wyd. 2, Warszawa: Wydawnictwo TRIO, 1997;
- Zubka J., *Proces beatyfikacyjny i kanonizacyjny*, Warszawa 1969;
- Zubka J., *Beatyfikacja – proces beatyfikacyjny*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, kol. 164-165;

- Zwiercan A., *Franciszkanie w Krakowie*, W Nurcie Franciszkańskim, 1(1987), s. 15-48;
- Zydorek D., *Dzieje życia i męczeństwa pięciu braci męczenników*, w: *Pięciu braci męczenników. Z dziejów religijności Polski XI wieku*, red. D. Zydorek, Gorzów Wielkopolski 1997, s.61-70;
- Żmudzki P., *Powiązania polityczne w Europie Środkowej w drugiej połowie XIII wieku i ich wpływy na wyobrażenie świata*, *Przegląd Historyczny*, 90:3(1999), s. 273-284;
- Żylińska J., *Piastówny i żony Piastów*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1975.