

ALEKSANDRA WITKOWSKA
(Lublin)

KSZTAŁTOWANIE SIĘ TRADYCJI PĄTNICZYCH W ŚREDNIOWIECZNYM KRAKOWIE

Dzieje rozwoju kultów pątnicznych w średniowiecznym Krakowie ukazują wyraźnie szansę ich powodzenia jedynie w powiązaniu z kultami rodzimych patronów. Sanctitas tworząca ośrodek pielgrzymkowy stawała się wówczas w sposób szczególny własnością społeczności, w której obrębie dane centrum kultu funkcjonowało. Przedmiot kultu stawał się bliższy i swojski, co nie pozostawało bez znaczenia dla świadomości religijnej szerszych kręgów tych, którzy ów kult akceptowali. Ale, jak wiadomo, na kultы własne, rodzime musiał Kraków poczekać aż do XIII stulecia.

Brak własnych świętych, decydujących o autorytecie i świetności biskupstwa, katedry, opactwa czy klasztoru spowodował wcześniej podjęcie w XII w. w Krakowie próby zasymilowania obcego kultu poprzez translację relikwii św. Floriana. Zbieżne czasowo translacje relikwii sprowadzonych z Zachodu w pozostałych dzielnicach Polski: św. Zygmunta do Płocka (1166 r.) czy św. Wincentego do Wrocławia (1145 r.) dowodzą pewnej prawidłowości w zaspokajaniu tą drogą potrzeby tworzenia lokalnych kultów we wczesnym okresie chrześcijaństwa w Polsce. Nie inaczej działo się i w innych państwach. Jak wiadomo, własny święty katedry stanowił liturgiczną podstawę dochodzenia praw metropolitalnych diecezji, a tym samym zapewniał jej pewną niezależność zwierzchnią i suwerenność. Przykład sąsiednich Czech, Niemiec i Rusi, a zwłaszcza rodzimego Gniezna, inspirował Kraków do podobnych zabiegów¹.

Znane są dzieje kultu sprowadzonych przez bp. Gedkę do katedry wawelskiej w 1184 r. relikwii św. Floriana, mało znanego świętego cieszącego się dotąd lokalną czcią w północnych Włoszech². Jak wiadomo, nowy patron diecezji krakowskiej nie zdobył sobie większej popularności, nie przemawiał do wyobraźni mas atrakcyjnym życiorysem, barwną legendą spełniającymi niebagatelną przecież rolę w rozpowszechnianiu się kultu. Z zasobu zachowanych źródeł trudno wnosić o rozwoju pątnictwa do relikwii Floriana, jakkolwiek dane odnoszące się do kultu liturgicznego i aktów czynności prawnych lub gospodarczych, dokonujących się u grobu świętego lub w dniu jego święta, każą przypuszczać, że ruch pątniczy istniał, a w katedrze wawelskiej po translacji relikwii powstało pierwsze krakowskie miejsce pielgrzymkowe³.

Niewątpliwie, poważną konkurencją dla kultu floriańskiego stały się nowe rodzime kultы krakowskie drugiej połowy XIII w., atrakcyjniejsze i bliższe szerokim kręgom społecznym. Powstałe w okresie ogólnego ożywienia rozwoju patronatów

¹ Choćby przypomnieć sprawę erygowania arcybiskupstwa magdeburgskiego po uzyskaniu relikwii św. Maurycego, Innocentego i towarzyszy, gnieźnieńskiego z racji posiadania relikwii św. Wojciecha, czy praskiego po wywiezieniu relikwii św. Wojciecha przez Brzetysława w 1038 r. do Czech, a także spór w XII w. na Rusi o prawo wyświęcenia metropolity. Zob. K. Dobrowolski, *Dzieje kultu św. Floriana w Polsce do połowy XVI w.*, Warszawa 1923, s. 26 nn.

² Jest to jeden z najlepiej opracowanych przez K. Dobrowolskiego (o.c.) kultów średniowiecznych rozwijających się na terenie Polski.

³ Ib. s. 46 nn.

lokalnych we wszystkich trzech dzielnicach Polski kultury św. Stanisława biskupa, Jacka dominikanina i Salomei księżnej — klaryski skupiły wokół siebie krakowski ruch pątniczny, tworząc na terenie miasta loca sacra o sporym zasięgu społecznym i geograficznym⁴. Należałoby widzieć w ich rozwoju chęć i przejaw umocnienia pozycji i prestiżu Kościoła krakowskiego, idące w parze z interesami dworu książęcego. W przypadku kultu Stanisława dochodziły do głosu roszczenia biskupa krakowskiego do tytułu metropolii oraz szczególna funkcja kultu rodzimego patrona w ramach polityki zjednoczeniowej książąt dzielnicowych⁵. Grób bp. Stanisława miał się stać czynnikiem konsolidującym i jednoczącym społeczeństwo i państwo żyjące w idealnej formie Regnum Poloniae. Przypomnijmy, że w monarchii Chrobrego podobną rolę pełnił grób św. Wojciecha, a we wczesnym okresie partykularyzmu Polski dzielnicowej jedność dzielnic krakowsko-sandomierskiej miał zapewnić patronat św. Floriana⁶. W utworzeniu kultu pątniczego w Krakowie w drugiej połowie XIII w. należałoby więc widzieć nową fazę długofalowych procesów, mających na celu rozwinięcie na gruncie Kościoła polskiego wartości własnych, obejmujących swym wpływem obszar dzielnicy, niekiedy całego kraju.

Istniało także pozapolityczne podłoże powstania loca sacra. Wiązało się ono z widoczną już wówczas w Krakowie koncentracją liczebną duchowieństwa zainteresowanego tworzeniem się lokalnych patronatów. Ważną okolicznością było znaczne rozwinięcie twórczych elementów rodzimych w Kościele polskim. Niewątpliwie środowiska najżywotniejsze reprezentowali mendiycanci. Nic też dziwnego, że wzięli czynny udział w propagowaniu kultów krakowskich⁷. Swoim programem duszpasterskim przyczynią się waleń do ożywienia religijnego zwłaszcza środowisk miejskich, w których dewocji kult świętych i praktyki pątnicze z nim związane, stanowiąc będą jeden z najbardziej charakterystycznych rysów w ciągu całego średniowiecza⁸.

Ale obok pobudek natury religijnej w tworzeniu krakowskich miejsc pielgrzymkowych występował, jak zawsze w analogicznych procesach, czynnik konkretny — materialna korzyść wynikająca z faktu posiadania relikwii własnego świętego. Ów „pożytek”, związany z powstaniem nowego święta, skupiającego w danym centrum kultu ożywiony ruch pątniczny, to wzbogacenie się kościoła czy klasztoru licznymi ofiarami, fundacjami, a także pośrednio ekonomiczny rozwój Krakowa, pełniącego, obok innych ważnych funkcji w strukturze państwowej i kościelnej, także rolę jednego z głównych ośrodków małopolskiego ruchu pątniczego na przełomie XIII/XIV w.⁹.

⁴ Zob. A. Witkowska, *Miracula małopolskie z XIII i XIV wieku. Studium źródłoznawcze*, „Roczniki Humanistyczne” 1971, nr 2, s. 61—6, 114—38 oraz mapa.

⁵ O „rywalizacji hagiograficznej” Wielkopolski, Małopolski i Śląska w procesie zjednoczenia kraju zob. ib. s. 61 oraz uwagi G. Labudy, *Św. Wojciech w literaturze i legendzie* [w:] *Św. Wojciech 997—1947*, Gniezno 1947, s. 102; J. Baszkiewicz, *Powstanie zjednoczonego państwa polskiego na przełomie XIII i XIV w.*, Warszawa 1954, s. 440 nn.

⁶ Znane są analogiczne przykłady politycznej funkcji rodzimych patronatów centralnych w umacnianiu jedności szeregu monarchii wczesnofeudalnych. Zob. A. Gieysztor, *Drzwi Gnieźnieńskie jako wyraz polskiej świadomości narodowościowej w XII wieku* [w:] *Drzwi Gnieźnieńskie*, Praca zbiorowa pod red. M. Walickiego, t. 1, Wrocław 1956, s. 8.

⁷ Witkowska, o.c. s. 64 nn.

⁸ Szerzej na ten temat E. Mâle, *L'art religieuse de XIII^e siècle en France*, Paris 1958, s. 270 nn.; J. Leclercq, F. Vandenbroucke, L. Bouyer, *La spiritualité du Moyen Age*, t. 2, Paris 1961, s. 311 nn.; É. Delaruelle, E. R. Labande, P. Ourilac, *L'Église au temps du Grande Schisme et de la crise conciliaire 1378—1449*, t. 2, Paris 1964 s. 796 nn.; F. Rapp, *L'Église et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Age*, Paris 1971, s. 149 nn.

⁹ Z tegoż okresu na terenie Małopolski mamy poza Krakowem źródłowo poświadczane loca sacra na Łyścu, w Mogile, w Starym Sączu. Być może pielgrzymowano już wówczas także do kościoła św. Leonarda w Kleciu nad Wisłokiem, o którym mamy ciekawą notatkę w J. Długossii, *Liber beneficiorum Cracoviensis*, wyd. A. Przeździecki, t. 2, Kraków 1863, s. 246 n.

Cztery, źródłowo poświadczone, krakowskie loca sacra nie wyczerpują wszystkich podejmowanych wówczas na terenie miasta inicjatyw. XIV-wieczne miracula Jacka Odrowąża, oparte w znacznej mierze na XIII-wiecznych protokołach sporządzanych w dominikańskim „biurze cudów”¹⁰, dostarczają wiadomości o praktykach pątnicznych spełnianych od 1269 r. także u grobu Wita, pierwszego biskupa misyjnego na Litwie, drugiego dominikanina zmarłego w tymże roku „in fama sanctitatis” w klasztorze św. Trójcy w Krakowie¹¹. Wspomina o tym także notatka zamieszczona w spisie klasztorów całego zakonu dominikańskiego z 1277 r. informująca o tym, że „w klasztorze krakowskim leży brat Jacek, mocen wskrzeszać zmarłych i Wit biskup, mocen cuda czynić”¹². Dzieje kultu tego ostatniego, w świetle zapisek wspomnianych miracula, a także całej późniejszej tradycji dominikańskiej, pozostają ściśle związane z kultem Jacka Odrowąża. Sprzyjało temu zapewne bliskie sąsiedztwo ich grobów umieszczonych pierwotnie w lewej nawie kościoła św. Trójcy, obok krużganków klasztornych, a więc w miejscu dostępnym dla pątników¹³. W zapiskach z l. 1269—89 obaj nazwani są „świętymi”¹⁴, razem proszeni są o wstawiennictwo i obu przypisuje się cudowną interwencję¹⁵, razem zjawiają się w wizjach¹⁶, oba ich groby wydają „cudowną woń”¹⁷ i do obu miejsc kultu odnosią się takie praktyki jak: całowanie grobu, przytykanie doń chorych członków ciała¹⁸, składanie wotów, ślubowanie lub odbywanie pielgrzymki¹⁹. Wczesny kult pątniczy związany z osobą Wita swym zasięgiem geograficznym wychodzi poza obszar miasta, co niewątpliwie przemawiałoby już za pewną jego popularnością²⁰. W drugiej połowie XIV w., w okolicznościach bliżej nie znanych, nastąpiło przeniesienie grobów Jacka i Wita do kaplicy Trzech Króli i umieszczenie ich we frontowej ścianie przy ołtarzu Matki Bożej Bolesnej. Świadectwem zaniku kultu pątniczego w następnych stuleciach byłby fakt całkowitego zapoznania tradycji o miejscu usytuowania obu grobów wśród samych dominikanów stwierdzony w pierwszej połowie XVI w. przy okazji wszczęcia nowych starań o kanonizację Jacka²¹.

Znacznie późniejsze — XVII-wieczne przekazy hagiograficzne wspominają ponadto „sławne w cuda” groby dwóch norbertanek na Zwierzyńcu krakowskim: Bronisławy (+1259) i Judyty (+1255)²² oraz trzech jeszcze braci dominikanów

¹⁰ *De vita et miraculis sancti Iacchonis (Hyacinthi) ordinis Fratrum Praedicatorum auctore Stanislao lectore cracoviensi eiusdem Ordinis*, (dalej: *Vita s. Iacchonis*), wyd. L. Cwikliński [w:] *MPH*, t. IV, Lwów 1884, s. 818—94. Próba rekonstrukcji pierwotnego zbioru miracula zob. Witkowska, o.c. s. 71 nn.

¹¹ P. Kielar, *Wit* († ok. 1269) [w:] *Hagiografia polska, Słownik biobibliograficzny*, red. R. Gustaw t. 2, Poznań 1972, s. 540 nn.

¹² *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, wyd. J. Quéatif, J. Echard, t. I, Lutetiae Parisiorum 1719 s. I.

¹³ Najstarsze dane dotyczące lokalizacji grobu Jacka u Wincentego z Kielc w *Vita sancti Stanislai cracoviensis episcopi (Vita maior)* [w:] *MPH*, t. IV, s. 433.

¹⁴ *Vita s. Iacchonis* XXX, XXXIII, XXXVI, XXXVIII, XLVII.

¹⁵ *Ib.* XXX, XXXIII, XXXVIII, XLVII.

¹⁶ *Ib.* XXXVIII, XLVII.

¹⁷ *Ib.* XXXVI.

¹⁸ *Ib.* XXX.

¹⁹ *Ib.* XXX, XXXIII, XXXVI, XXXVIII, XLVII.

²⁰ Ślad znajomości Wita poza Polską w notatce Bernarda Guidonisa z 1277 r. Zob. Kielar, o.c. s. 551.

²¹ Odnalezienie obydwóch grobów miało miejsce w 1543 r. Bliższe szczegóły zob. Kielar, o.c. s. 551 nn.

²² *Katalog świętych i błogosławionych, obu płci męczenników i wyznawców, panien i pań, miasta Krakowa wyjęty z historią z Katalogu świętych patronów polskich* [w:] A. Gronowski, *Żywot bł. Melchiora Giedroycia xiążęcia litewskiego, zakonnika s. Rzędu Kanoników BB, Martyrum de Poenitentia*, Kraków 1615, s. I²; P. H. Pruszczyk, *Forteca duchowna Królestwa Polskiego*, Kraków 1662, s. 80.

Wiesława, Władysława i Wisława (+1262)²³. Przypisywane im cuda świadczyłyby pośrednio o pątnikach, ale zupełny brak pewniejszych dowodów wcześniejszego kultu każe sceptycznie odnieść się do tak późnej XVII-wiecznej tradycji.

Ostatecznie więc liczba krakowskich loca sacra, przejętych w spuściznie przez XV w., ogranicza się do pięciu miejsc pielgrzymkowych związanych z grobami i relikwiami św. Floriana i Stanisława bp. w katedrze wawelskiej i na Skalce, Jacka i Wita w kościele św. Trójcy, Salomei w kościele św. Franciszka.

Nasuwa się pytanie, w jakiej mierze fakt ich istnienia w Krakowie jako ośrodków pątnicznych tkwił w świadomości społecznej w XV w.

Źródła, które w tej sprawie powiedziałyby nam najwięcej — myślimy o zbiorach miracula — niestety nie zachowały się. Na kontynuację XIII-wiecznych zapisek o cudach Salomei natrafiamy dopiero w drugiej połowie XVII w. w związku z toczącym się wówczas procesem beatyfikacyjnym²⁴. Nie dochowały się, spisywane najprawdopodobniej po 1352 r. miracula Jacka Odrowąża, na których ślad nęprawdazaj wspomniane już wiadomości o staraniach wokół kanonizacji Jacka w XV w.²⁵ Nie znamy z tego okresu relacji o cudach Wita czy Floriana. Nie dysponujemy zatem materiałem powstającym w kręgu samych pielgrzymów, będącym stąd najlepszym świadectwem ich związku z loca sacra, dowodem żywotności kultu, odbiciem postaw i zachowań dewocyjnych pątników.

Wyjątek stanowi zbiór XV-wiecznych zapisek cudów św. Stanisława w redakcji Jana Długosza²⁶. W odróżnieniu od wcześniejszego zbioru cudów, rejestrujących ruch pielgrzymkowy do grobu Stanisława na Wawelu, cuda z l. 1430—78 z Długoszewego *Vita sanctissimi Stanislai* mówią wyraźnie o dwóch ośrodkach jego kultu istniejących w XV-wiecznym Krakowie: katedrze krakowskiej i kościele św. Michała i Stanisława na Skalce. Co więcej, Skałka jako ośrodek kultu pątniczego wyraźnie dominuje²⁷. Wydaje się, że spotykamy się tu z ciekawym zjawiskiem, nieodosobnionym w późnośredniowiecznym procesie rozwoju ośrodków pielgrzymkowych. Istniała wówczas wyraźna tendencja do sytuowania centrów pątnicznych poza kościołami katedralnymi, mającymi do spełnienia inne ważne zadania duszpasterskie w diecezji, a w których rozbudowana liturgia i stały porządek kalendarza kościelnego nie sprzyjały rozwojowi rytów pątnicznych rządzących się własnymi prawami, własnym rytmem, własną obrzędowością²⁸. Wysłunięcie Skałki na plan pierwszy wiąże się także ze zmianą charakteru kultu św. Stanisława w XV w. Kult na Skalce staje się coraz bardziej kultem ludowym, na którego zamówienie powstaje właśnie teraz legenda o istniejącym w pobliżu tamtejszego kościoła cudownym jeziorze-sadzawce. Po raz pierwszy zapisuje ją Długosz. Jest to opowieść o wrzuconym przez siepaczy do pobliskiego lacum palcu męczennika połkniętym przez rybę. Barwną legendę kończy Długosz wy tłumaczeniem cudownych właściwości wody, bowiem jak czytamy „lacus praedicti undis, ex contactu sacri corporis, singularis propitiatione divina

²³ *Katalog świętych ... s. I²*; Pruszcz. o.c. s. 91.

²⁴ *Sacra Rituum Congregatione. Cracoviensis. Acta et processus inquisitionis...AD. 1650* (mikr. ABMK 1049); *Sacra Rituum Congregatione. Cracoviensis. Beatificationis et canonisationis ...AD. 1651* (mikr. ABMK 1048).

²⁵ Zob. Z. Obertyński. *Dzieje kanonizacji św. Jacka*, „Prawo kanoniczne” 4, 1961, s. 88 nn.

²⁶ *Vita sanctissimi Stanislai Cracoviensis episcopi* (dalej: *MSt*) [w:] J. Długosi, *Opera omnia*, wyd. A. Przędziecki, t. 1 Kraków 1887, s. 1—181. „Tractatus tertius” żywotu zawiera m.in. zapisy 40 miracula z l. 1430—64 oraz dwa później dodane z 1475 i 1478 r.

²⁷ Na 42 relacje o pielgrzymkach aż 26 przypada na Skalkę: *MSt* 1, 3, 5, 9, 12—14, 16, 17, 19—23, 25—34, 37, 38, a tylko 5 na katedrę: *MSt* 2, 4, 5, 39, 40. Pozostałe są bliżej nieokreślone.

²⁸ Por. uwagi: H. Dünninger, *Processio peregrinationis. Volkskundliche Untersuchungen zu einer Geschichte des Wallfahrtswesens im Gebiete der heutigen Diözese Würzburg*, „Würzburger Diözesangeschichtsblätter” 23, 1961, s. 68; B. Neudorfer, *Zur Entstehung von Wallfahrten und Wallfahrtsprozessionen im mittelalterlichen Bistum Bamberg*, „Historischer Verein für die Pflege der Geschichte des ehemaligen Fürstbistums zu Bamberg” 99, 1963, s. 28 n.

ab eo tempore attributa est potestus, ut aegritudinum variarum sanent passiones, et si quando ad usus adhibeantur humanos, inficiunt illos potius, quam explent, declarantes se illis aptas de cetero non esse, et quodammodo naturam suam mutavisse”²⁹. W legendzie etiologicznej, uwiarogodnionej dodatkowo cudami³⁰, kult pątniczy na Skałce zyskuje walną podporę. Jest to jeden z klasycznych przykładów powiązania legendy z genezą powstania miejsca kultowego. W przypadku „cudownych” źródeł sięgano często po motyw biblijny Mojżesza wzbudzającego laską święte źródło ze skały powtarzając go w różnych wariantach: „święty wzbudzał źródło po to, by zaradzić suszy nękającej okolice, źródło wytrysnęło, by ugasić jego pragnienie w czasie wędrówki, powstało w miejscu jego męczeńskiej śmierci, w wodzie ukryty był cudowny obraz lub relikwie”³¹.

W wypadku Skałki na uwagę zasługuje fakt sakralizacji dawnego miejsca kultu pogańskiego. Sadzawka znajdująca się przy kościele św. Michała i Stanisława miała być według Długosza owym „niewielkim jeziorem, nad którym Polacy, niegdyś poganie, bałwanom swoim ofiary składali”³². Na to, by stary kult przekształcił się w kult chrześcijański trzeba było związać cudowne właściwości wody z osobą świętego. Temu właśnie służyła owa legenda o palcu Stanisława. Nie znaczy to, by patronizacja sadzawki likwidowała starą wiarę w leczniczą siłę wody. W kulcie źródeł i wody transformacja wyobrażeń pierwotnych części magicznych bywała znacznie trudniejsza aniżeli w innych formach kultu sił przyrody³³. Za wyraźnym odnowieniem w masach tradycji o najstarszym miejscu pochowania ciała Męczennika, właśnie na Skałce, przemawiają użyte przez Długosza wyrażenia: „ad sepulcrum”, „ad tumbam”³⁴. Zapiski miracula wspominają również o czczonych na Skałce relikwiach i szczególnym napływie pątników w piątki „qua scilicet sancti Stanislai in Rupella a populo visitantur”³⁵.

Kościół, do którego wówczas pielgrzymowano, uległ w tymże okresie gruntownej przebudowie gotyckiej i taki właśnie uwieczniony został na dwóch, zachowanych do dziś, tryptykach: sławnym tryptyku z Pławna i późnogotyckim tryptyku św. Stanisława z kościoła Mariackiego, przypisywanym Stanisławowi Stwoszowi³⁶. W obydwu przypadkach, jak widać, dobrze już rozpowszechniona legenda o cudow-

²⁹ J. Długosii, *Opera omnia*, t. 1, s. 73 n.

³⁰ *Ib.* s. 167 n.

³¹ Por. Dünninger, o.c. s. 70 n.

³² J. Długosii, *Opera omnia*, t. 1, s. 62.

³³ W kulcie drzew np. patronizacja miała większe szanse powodzenia. Przybierała ona pewną ustaloną w swym rycie formę: dokonywała się najczęściej poprzez zawieszenie na starym drzewie kultowym obrazu świętego lub wybudowanie przy nim kapliczki. Zawieszony obraz skupiał na sobie uwagę pątnika, odsuwając niejako na plan dalszy wiarę w moc sakralną drzewa. O kontynuowaniu dawnych, pogańskich tradycji kultu drzew i źródeł, a także pewnych szczególnych miejsc przestrzeni geograficznej takich jak: szczyty górskie, grotty, skały i powstawaniu na ich miejscu nowych chrześcijańskich miejsc kultu pątniczego zob. Neudorfer, o.c. s. 124; W. Brückner, *Zur Phänomenologie und Nomenklatur des Wallfahrtswesens und seiner Erforschung Wörter und Sachen in systematisch-semantischen Zusammenhang* [w:] *Volkskultur und Geschichte. Festgabe J. Dünninger*, Berlin 1970, s. 419 n.

³⁴ Tradycja przekazana przez Mistrza Wincentego, *Chronicon polonorum* [w:] *MPH*, t. II, s. 297; Wincentego z Kielca, *Vita minor* [w:] *MPH*, t. IV, s. 282 i *Vita maior* [w:] *ib.* s. 388 n., 393; Jana Długosza, *Catalogus episcoporum cracoviensium* [w:] *MPH*, n.s. X cz. 2, s. 147, wyraźnie mówi o grobie Stanisława na Skałce. W sprawie wysuwanej w historiografii tezy o lokalizacji grobu w kościele św. Michała na Wawelu zob. komentarz B. Kürbis do Mistrza Wincentego, *Kronika polska*, Warszawa 1974, s. 118, przyp. 115.

³⁵ *MSI* 13, 14, 23.

³⁶ O tryptyku z Pławna zob. T. Dobrzeński, *Tryptyk z Pławna*, Warszawa 1954, s. 17 nn. Tryptyk z kościoła Mariackiego powstał ok. 1504 r. Jedną ze scen na skrzydłach tryptyku przedstawiającą scenę strzeżenia zwłok Stanisława przez orły ma za tło widok Skałki z gotyckim kościołem i sadzawką. Zob. *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, t. 4, *Miasto Kraków*, cz. II, red. A. Bochnak, J. Samka, Warszawa 1971, s. 28, oraz reprodukcja fig. 565.

nej sadzawce inspirowała twórców i widok Skałki odtąd będzie z nią w ikonografii Krakowa na stałe związany. Niewątpliwie sprowadzenie w 1472 r. na Skałkę paulinów przyczyniło się znacznie do ożywienia kultu Stanisława, przeżywającego w XV w., właśnie in Rupella swój prawdziwy renesans.

Wzrost popularności locus sacer na Skałce nie oznacza jednak zaniku kultu Stanisława w katedrze krakowskiej. Nazwany w statucie bp. Jana Grota z 1328 r. „patronus noster celeberrimus”³⁷, w XV w. współpatronuje Stanisław katedrze i diecezji wraz z św. Wojciechem, Florianem i Wacławem³⁸. Znana jest wysoka ranga obu poświęconych mu uroczystości: święta majowego (8 V) i wrześnieowego (27 IX), należących do najwyższej wówczas kategorii świąt „festa duplicia”, wprowadzonych statutem Nankera w 1320 r.³⁹. W odbiorze społecznym treść rubryki oznaczała przede wszystkim dzień wolny od pracy i obowiązek uczestniczenia w liturgii mszalnej ku czci świętego.

Bogatej oprawie liturgicznej, towarzyszącej uroczystościom kościelnym obchodzonym w katedrze, sprzyjało niewątpliwie usytuowanie pokanonizacyjnego grobu Stanisława w miejscu najbardziej eksponowanym, w pośrodku kościoła. Zapisy miracula w l. 1435—64, mówiące o pielgrzymowaniu „ad sepulcrum” Stanisława „in maiorem Ecclesiam” odnoszą się do tego właśnie miejsca, na które przeniesiono w 1254 r. szczątki Stanisława spoczywające po translacji ze Skałki w 1088 r. w bocznej kaplicy św. Piotra i Pawła⁴⁰. Nie był to jednak ów pierwszy pokanonizacyjny grób, uwieczniony na pieczęci Leszka Czarnego z 1286 r.⁴¹. W XV w. relikwie Stanisława znajdowały się na ołtarzu w nowej trumnie — relikwiarz ufundowany przez Elżbietę Łokietkównę, znanym z późniejszych jego opisów w wizytacjach bp. Maciejowskiego z 1602 r. i Trzebieckiego z 1670 r. Umieszczenie relikwii na ołtarzu utrudniało wcześniej praktykowane u grobu Stanisława zwyczaje pątnicze, takie jak całowanie, dotykanie grobu, czy kładzenia nań chorych. Być może, pojawienie się wówczas zwyczaju, odnotowanego przez Długosza i współczesne mu miracula Prandoty⁴², wystawiania w dni świąteczne, w miejscu pierwotnego grobu Stanisława, relikwiarza z ramieniem świętego miało zadośćczynić chęci nawiązania bliższego kontaktu z sacrum poprzez dotknięcie, ucałowanie czy samo tylko zobaczenie relikwii. Niemniej, charakter kościoła katedralnego sprzyjał utrwaleniu się już wówczas tradycji Wawelu jako centrum przede wszystkim oficjalnego kultu św. Stanisława, związanego z jego ogólnonarodowym patronatem. Natomiast ludowe formy kultu w XV w. znalazły na Skałce korzystniejsze warunki rozwoju.

Podobną sytuację daje się zaobserwować w tym samym czasie w kulcie św. Floriana. Fakt pojawienia się dopiero wówczas rodzimej redakcji *Translatio sancti Floriani* niejako legitymuje analogiczne przeniesienie kultu ludowego z katedry,

³⁷ *Starodawne prawa polskiego pomniki*, wyd. A. Z. Helcel, t. 4, Kraków 1875, s. 114.

³⁸ Statut Zbigniewa Oleśnickiego z 1436 r. ustala czterech głównych patronów „ordinamus prenominatam gloriosum martyrem et patronum nostrum par totam nostram dioecesim inter ceteros regni huius patronos insignes, videlicet Adalbertum, Stanislaum, Wenceslaum martyres pari devocione in horis canonicis et officiis divinis attollendum, colendum et venerandum” — ib. s. 92. zob. także S. Zachorowski, *Statuty synodalne krakowskie Zbigniewa Oleśnickiego 1436, 1446*, Kraków 1915, s. 47.

³⁹ *Starodawne prawa...* s. 12 n.

⁴⁰ Por. J. Polkowski, *Grób i trumna św. Stanisława biskupa i męczennika na Wawelu. Studium archeologiczno-historyczne*, „Sprawozdania Komisji do Badania Historii Sztuki w Polsce” 3, 1888, s. 26 n.

⁴¹ Reprodukacja pieczęci T. Żebrowski, *O pieczęciach dawnej Polski i Litwy*, Kraków 1865, s. 27, tab. 4, nr 14.

⁴² *Catalogus episcoporum cracoviensium*, s. 177; *Miracula venerabilis patris Prandothe episcopi cracoviensis* (dalej: MP) wyd. W. Kętrzyński, [w:] MPH, t. IV, s. 446.

mieszczącej grób drugiego patrona diecezji, do kościoła na Kleparzu⁴³. Upowszechnia się bowiem legenda o genezie miejsca kultowego przekazana w końcowym epizodzie *Transaltio*. Locus sacer powstaje tym razem z „wyboru” samego świętego. W relacji hagiografa, wiozący relikwie Floriana „gdy przybyli na błonia u bram Krakowa, dalej w żaden sposób nie mogli ich powieźć”, ponieważ Florian wybrał sobie północną część miasta za swą siedzibę, której pragnął bronić przed Prusami. A zatem „książe Kazimierz i biskup Gedko wystawili w tym miejscu ku czci świętego męczennika Floriana okazały kościół za murami Krakowa... W nim pozostawili jedno ramię relikwii... resztę zaś relikwii złożyli na zamku krakowskim pośrodku kościoła katedralnego w okazałej skrzynce marmurowej...”⁴⁴. Najprawdopodobniej w ciągu XV w. ustala się zwyczaj uroczystej procesji 4 maja z katedry do kościoła św. Floriana na Kleparzu, której szczegółowe przepisy liturgiczne podaje po raz pierwszy *Missale Cracoviense* z 1509 r.⁴⁵. Spełniała ona niewątpliwie ważną rolę społeczną w propagandzie kultu. Być może, już wówczas przenoszono procesjonalnie srebrny relikwiarz głowy Floriana, ufundowany przez Oleśnickiego⁴⁶, a w kolegiacie kleparskiej utrwaliła się praktyka wystawiania srebrnego relikwiarza z ręką jej patrona w poniedziałki na wielkim ołtarzu, praktyka analogiczna do zwyczaju związanego z relikwiami św. Stanisława w katedrze⁴⁷. Pojawienie się wiaderka czy skopca z lejącą się wodą, wyraźnie określającego rodzaj patronatu świętego — obrońcy od ognia, legitymuje się zapewne ludową proveniencją. Zagrożonym niebezpieczeństwem niszczącego żywiołu, zwłaszcza w gęsto zabudowanym mieście, potrzebny był patron bliski i skuteczny.

Niewątpliwie, wyraźne ożywienie obu głównych patronalnych kultów krakowskich w interesującym nas okresie dokonało się w atmosferze ogólnego zainteresowania ze strony Kościoła krakowskiego i społeczeństwa rozwojem kultów lokalnych. Pomijając źródłowo poświadczone zasługi zwłaszcza bp. Oleśnickiego w uporządkowaniu kalendarza krakowskiego i w staraniach wokół nowych kultów, wydaje się, że XV w. był świadkiem szczególnego rozwoju praktyk pątnicznych związanych z lokalnymi kultami na terenie Krakowa. Fala nowych inicjatyw, mających na celu rozbudzenie kultu wokół nowych krakowskich loca sacra, nie wydaje się być konkurencyjna w stosunku do istniejących na terenie miasta dawniejszych ośrodków pątnicznych. Raczej należałoby widzieć w niej jeden z charakterystycznych przejawów ogólnego ożywienia religijnego, przypadającego i u nas na przełom XIV/XV stulecia.

Jednym z efemerycznych kultów krakowskich pierwszej połowy XV w. był niewątpliwie kult zmarłej 17 VII 1399 królowej Jadwigi. Powstanie nowego locus sacer w katedrze krakowskiej jest tym ciekawsze, że od początku współdziałały tu ze sobą dwa czynniki kultowotwórcze. Wyjątkowo bowiem wcześniej, bo już w 1426 r., dochodzi do głosu inicjatywa oficjalnych czynników kościelnych, zmierzająca do wyniesienia Jadwigi na ołtarze. Równocześnie, niejako oddolnie, rosło wśród wiernych przeświadczenie o pozyskaniu w zmarłej królowej nowej, moźnej protektorki ludzkich bied.

⁴³ Tekst źródła wydany przez W. Kętrzyńskiego w *MPH*, t. IV, s. 755—62. Szczegółową jego analizę przeprowadził Dobrowolski, o.c. s. 101—11.

⁴⁴ *MPH*, t. IV, s. 760. Tłumaczenie J. Pleziowej w: Jakub de Voragine, *Złota legenda. Wybór*, Warszawa 1955, s. 257 n.

⁴⁵ Opis procesji na podstawie rubryk z 1509 r. podaje Dobrowolski, o.c. s. 116.

⁴⁶ O relikwiarzu Oleśnickiego zob. I. Polkowski, *Skarbiec katedralny na Wawelu*, Kraków 1882 (bez paginacji). O tradycjach przenoszenia w procesji relikwiarza w drugiej połowie XIX w. u J. Lępkowskiego, *Przegląd krakowskich tradycji, legend, nabożeństw, zwyczajów, przysłów, właściwości*, Kraków 1866, s. 29. Por. także Dobrowolski, o.c. s. 116.

⁴⁷ Zwyczaj odnotowany w XVII w. przez P. H. Pruszcza, *Stołecznego miasta Krakowa Kościoły i Klejnoty, co w nich jest widzenia godnego i zacnego...*, Kraków 1647, s. 73.

Grób Jadwigi, którą jak podaje Długosz, pochowano „in Cracoviensi ecclesia ad partem laevam altaris maioris, de prope sacrarium”⁴⁸ przyciągał od dnia jej pogrzebu tłumy i stał się wkrótce miejscem licznych uzdrowień „super quibus et fama publica et personarum exceptione maiorum essent notabilia documenta”⁴⁹. Niewątpliwie, jednym ze śladów rozwijającego się kultu były składane u grobu wota w formie świec i bliżej nieokreślonych znaków⁵⁰.

Rozgłoszono cudach, jakie wydarzyły się miały wkrótce po śmierci Jadwigi, skłoniły bp. Zbigniewa Oleśnickiego do podjęcia energicznych starań o kanonizację, o której z nadzieją mówił już w 1399 r. w kazaniu wygłoszonym podczas egzekwii w katedrze wawelskiej ostatni spowiednik Jadwigi Stanisław ze Skalbmierza⁵¹. Pozyskany dla sprawy prymas bp Wojciech Jastrzębiec powołał specjalną komisję inkwizycyjną do badania, w całej prowincji gnieźnieńskiej, świadectw o życiu i cudach Jadwigi⁵². Przypuszczać należy, że oprócz zbioru miracula myślano o przygotowaniu *vita*, nieodzownego dla przedstawienia sprawy w Rzymie. Niestety nie zachowały się żadne ślady twórczości hagiograficznej poświęconej Jadwidze. Nietrudno byłoby upatrywać jako autorów domniemanego żywotu Jadwigi zarówno Jana Długosza skrzętnie zbierającego w swoich *Annales* materiał biograficzny dotyczący Jadwigi, jak i Stanisława ze Skalbmierza, jednego z bliskich jej powierników, autora poświęconego Jadwidze *Soliloquium*⁵³.

O dalszych losach starań Oleśnickiego dowiadujemy się z listu Długosza, pisanego do biskupa w lutym 1450 r.: „Nie wiele mam nadziei co do kanonizacji, bo w próżni rękoma wywijamy. Nie masz bowiem pewności, aby pieniądze uzbierane poszły na ten użytek, gdyż już większa ich część została roztrwoniona. Spodziewam się jednak, że Wasza Ojcowiska Miłość uzyska, co zamierza, jeśli zacznie usilnie o tę rzecz zabiegać”⁵⁴. Jeśli istniały już zebrane na kanonizację fundusze, to bez wątpienia kult Jadwigi, propagowany w kręgach duchowieństwa katedralnego, musiał być i wśród wiernych żywy. Niewątpliwie do jego rozwoju przyczyniały się także urzędy zarządzane przez Akademię krakowską w ciągu całego XV w. w katedrze na Wawelu anniwersaria poświęcone Jadwidze, w których brał udział również dwór królewski.

Fakt cudów mających miejsce u grobu Jadwigi, źródłowo poświadczonych w 1419 r. i w latach dwudziestych XV w.⁵⁵, znajduje w *Annales* Długosza potwierdzenie dalszej ich kontynuacji: „sanctitas post mortem et cineres apud nos declarata et monstrata est, et in eam declaratur diem”⁵⁶. Niestety, wydaje się, że wraz ze śmiercią Oleśnickiego starania o kanonizację uległy w drugiej połowie XV w. całkowitemu zahamowaniu, choć istnienie żywego nadal kultu poświadczają kronikarze XVI stulecia, m. in. Bernard Wapowski i Marcin Bielski⁵⁷.

⁴⁸ J. Długossii, *Historiae polonicae*, t. XII, wyd. J. Ż. Pauli, t. X, Kraków 1873, s. 532. Dalsze osy grobowca zob. A. Bochnak, *Groby królowej Jadwigi i królewicza Kazimierza Jagiellończyka w katedrze wawelskiej* [w:] *Studia do dziejów Wawelu*, t. 3. Kraków 1968, s. 149 nn.

⁴⁹ *MPH*, t. IV, s. 764.

⁵⁰ *Ib.* s. 764 „in signum salutationis et salutis ipsorum inter signa solita cerea videlicet et alterius generis, quam plurima circumcirca ipsius sepulcrum apposita essent et iugiter apponuntur”.

⁵¹ Tekst kazania z rkps. BJ nr 191 wydany przez M. Wiszniewskiego, *Historia literatury polskiej*, t. 5, Kraków 1843, s. 47—52.

⁵² *MPH*, t. IV, s. 764 n.

⁵³ Por. *Rozbiór krytyczny Annalium Poloniae Jana Długosza z l. 1385—1444*, red. J. Dąbrowski, K. Pieradzka, t. 1, Wrocław 1961, s. 56. *Soliloquium de transitu Hedvigs reginae Poloniae* w rkps. BJ nr 191.

⁵⁴ J. Długossii, *Opera omnia*, t. 1, s. 611.

⁵⁵ *Miracula beatae Hedwigis reginae Poloniae*, wyd. W. Kętrzyński [w:] *MPH*, t. IV, s. 763—9.

⁵⁶ J. Długossii, *Historiae polonicae*... t. X, s. 534.

⁵⁷ B. Wapowski, *Dzieje Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego*, przekł. M. Malinowski, t. 1, Wilno 1847, s. 142; M. Bielski, *Kronika wszystkiego świata*, Kraków 1564, s. 383 (przedr. fotooffset. Warszawa 1976); idem, *Kronika polska*, wyd. K. J. Turowski, t. 1, Sanok 1856, s. 498 n.

Co było przyczyną zaniechania starań w Rzymie trudno ustalić. W historiografii wysunięto celne, jak się wydaje, przypuszczenie, że być może doprowadzona wówczas do skutku, dzięki staraniom Zygmunta I, kanonizacja królewicza Kazimierza Jagiellończyka (bullą kanonizacyjną z 1521 r.) zaspokoilią chęć posiadania wśród patronów Polski także reprezentanta Litwy, schrystianizowanej przez związek z Koroną. Na ten sam moment zapewne zwracano uwagę w pierwotnych staraniach o kanonizację Jadwigi⁵⁸. Nie bez znaczenia pozostawała także sytuacja polityczna państwa, zajętego w drugiej połowie XV w. wojnami z Zakonem o odzyskanie Pomorza. Być może, że właśnie na ten cel „roztrwoniono” nie znane bliżej sumy pieniężne, przeznaczone na kanonizację królowej, o których wspomina w wyżej wspomnianym liście Długosz.

W tym samym kręgu duchowieństwa katedralnego i pod tym samym protektoratem bp. Oleśnickiego powstał, a może raczej został wskrzeszony na nowo kult bp. Prandoty z Białaczewa († 1266). Rozgłos, jaki towarzyszył wydarzeniu w katedrze krakowskiej 4 VI 1454 „dum in eadem capella s. Petri pavementum instaurari deberet[...] eo quod iam nimis declivum et visiosum fuit, quidam certi laboratores numero bene quatuor, sepulcrum predicti patris Prandothe casu detexerunt, in quo omnia ossa ipsius studio humano et diligencia, ut apparebat, dudum de pulvero recollecta et in capsula lignea pulchre et ordinate deposita, sunt inventa...”⁵⁹ świadczyły o tym, że grób Prandoty w 188 lat po jego śmierci był miejscem zgoła nieznanym i zapomnianym. Pewne dane, mówiące de fama sanctitatis tworzącej się wokół postaci Prandoty, przekazała tradycja historiograficzna podkreślając jego zasługi w rozwoju kultu Stanisława biskupa i doprowadzeniu do skutku jego kanonizacji. Zapiskę nekrologiczną *Kalendarza krakowskiego*, dotyczącą Prandoty „sub quo sanctus Stanislaus de tumulo, canonizatur, et katalogo sanctorum asscribitur...” powtórzą w wersji rozszerzonej niektóre roczniki i katalogi biskupów krakowskich⁶⁰.

Ta sama tradycja przekazała także wiadomość o złożeniu ciała Prandoty „in capella, ubi post translationem corpus beati Stanislai fuit repositum requiescit”⁶¹, co może także oznaczać pochowanie Prandoty w dawnym, przedkanonizacyjnym grobie św. Stanisława. *Miracula Prandoty i Katalog Długosza* uzupełniają informację ciekawą wzmianką, według której grób znajdował się „in medio capelle sancti Petri ex qua manus sancti Stanislai osculanda exponitur sepultus”⁶². Z jednej strony mówi nam ona o wspomnianym już zwyczaju związanym z pokanonizacyjnym kultem relikwii Stanisława, z drugiej pozwala przypuszczać, że takie usytuowanie grobu Prandoty niejako skłaniało pielgrzymów przybywających do grobu Stanisława do oddania czci także temu, któremu Kraków zawdzięczał swego możnego patrona.

Krótkotrwały kult Prandoty, źródłowo poświadczony zbiorem *miracula* z l. 1454—65⁶³, okazał się w swych początkach na tyle dynamiczny, że zdołał pobudzić środowisko kapituły krakowskiej do szybkich i ważkich decyzji. W ciągu dwunastu dni od znalezienia grobu, któremu towarzyszyły dziwne znaki „tantam odoris

⁵⁸ A. Strzelecka, *Jadwiga królowa* [w:] *Hagiografia polska*, t. 1, Poznań 1971, s. 508.

⁵⁹ *MPH*, t. IV, s. 443 n.

⁶⁰ *MPH*, t. II, s. 932. Powtarza *Rocznik kapitulny krakowski*, ib. s. 808; *Rocznik Sędziwoja*, ib. s. 877; *Katalog biskupów krakowskich. Redakcja IV świętokrzyska* [w:] *MPH*, n.s.t.X, cz. 2, s. 62; *Redakcja V dominikańska*, ib. s. 94; *Redakcja lubelska*, ib. s. 113; *Catalogus episcoporum cracoviensium*, ib. s. 177 n.

⁶¹ *Katalogi biskupów krakowskich, Redakcja IV*, ib. s. 64; *Redakcja V*, ib. s. 94; *Redakcja lubelska*, ib. s. 113; *Catalogus episcoporum cracoviensium*, ib. s. 177; *MPH*, t. IV, s. 442.

⁶² *MP II i III; Catalogus episcoporum cracoviensium*, s. 177.

⁶³ W ciągu 11 lat notariusz Maciej z Milejowa, wikariusz i altarysta kościoła katedralnego sporządził osobiście 55 protokołów zeznań. Zbiór uzupełniają trzy inne protokoły zredagowane przez notariuszy Dzierżysława z Karnic, kleryka poznańskiego i Macieja z Grodzca, wikariusza katedralnego.

emanasse et redolerisse fraganciam ipsorumque omnium sensum olfactus mira et novella suavitate perfudisse et replexisse senserunt” i ku któremu zbiegał się „populi cocursus ad videndum ossa predicta”, przy których wydarzyły się pierwsze cuda⁶⁴, z polecenia Oleśnickiego i Kapituły powstaje formalne „biuro cudów”. Komisja weryfikująca świadectwa zeznających, powołana została z wyraźną myślą o przyszłej kanonizacji⁶⁵.

Poważne zainteresowanie Oleśnickiego, faktyczne funkcjonowanie komisji inkwizycyjnej, złożonej z ludzi poważnych, cieszących się autorytetem można by uważać w pewnej mierze za nieoficjalną ze strony Kościoła aprobatę rozwijającego się pątnictwa do grobu Prandoty. Jak długo po 1465 r. przetrwały jego tradycje źródła milczą. Pewien ślad fama de miraculis inspirującej pielgrzymki odnajdujemy w zamieszczonej przez Długosza wzmiance o Prandocie w prologu do powstałej w 1478 r. *Vita beatae Kunegundis*: „celebri memoria potitus etiam magna miraculorum sublimitate refulget, quae ad sui nominis invocationem clementia divina, bustum suum in ecclesia Cracoviensi consistens, adeuntium, in hanc usque diem operator”⁶⁶. Wszystko natomiast wskazuje, że dalsze starania zmierzające do oficjalnego zatwierdzenia kultu spotkał los podobny do wspomnianej inicjatywy bp. Oleśnickiego w sprawie kanonizacji Jadwigi⁶⁷.

W dziejach kultów krakowskich druga połowa XV w. zapisała się przede wszystkim powstałą wówczas tradycją hagiograficzną związaną z sześcioma znanymi w mieście świątobliwymi mężami: Izajaszem Bonerem augustianinem (†1471), Janem z Kęt profesorem Akademii (†1473), Szymonem z Lipnicy bernardynem (†1482), Michałem Giedroyciem zakonnikiem z klasztoru św. Marka (†1485), Stanisławem Kazimierczykiem kanonikiem regularnym z Konwentu przy kościele Bożego Ciała (†1489) i Świętosławem zwanym Milczącym, mansonarzem z kościoła Mariackiego (†1489).

Legenda łączyła ich węzłem bliskiej przyjaźni, uniwersytet krakowski chciał w nich widzieć swoich uczniów i profesorów. Powszechna fama sanctitatis za życia i po śmierci, wywołująca spontaniczny ich kult, stworzyła mit „szczęśliwego wieku Krakowa”, w którym żyli i w którym umarli. „Faelicissimum erat illud saeculum, quod tot Viros sanctitatis expertae Urbi Cracoviensi dedit, quorum suffragiis hucus que felicitate optabili securitatis perfruitur, utinamque diu ipsis devota perfruatur” — napisze w 1544 r. Jan z Trzciany, podając w żywocie Michała Giedroycia pierwszą „listę świątobliwych przyjaciół”⁶⁸. W dołączonym do żywotu *Katalogu świętych i błogosławionych... miasta Krakowa* występują z przydomkiem „błogosławiony”, co stanowi niewątpliwie wyraz ustalonej już o nich opinii⁶⁹. Opowieść o „felix saeculum Cracoviae” i grupie związanych z nim krakowskich świętych, rozpowszechniła wszystkie późniejsze XVII—XVIII-wieczne ich żywoty i poświęcone im poematy, począwszy od Baroniuszowych *Vita, gesta et miracula* Izasza Bonera i Stanisława Kazimierczyka czy *Żywotu i cudów* Jana z Kęt pióra Adama Opatowiusza⁷⁰. Tradycja ta znajdzie swe odbicie także w ikonografii XVI—XVII w.,

⁶⁴ MPH, t. IV, s. 443; MP I i II z 8 i 11 VI 1454.

⁶⁵ MPH, t. IV, s. 444.

⁶⁶ J. Długosii, *Vita beatae Kunegundis* [w:] *Opera omnia*, t. 1, s. 188.

⁶⁷ W latach późniejszych źle zrozumiany dekret z 1639 r. w sprawie kultu świętych być może spowodował upadek kultu Prandoty, choć pewne jego przejawy m.in. utrzymujący się do dziś tytuł „błogosławiony” trwały nadal. Por. J. Mitkowski, *Jan Prandota z Białaczewa* [w:] *Hagiografia polska*, t. 1, s. 573.

⁶⁸ Cyt. za A. L. Sutorem, *Catalogus scriptorum et historicorum qui de Beato Isaia Bonero... egerunt*. Cracoviae 1883, s. 7.

⁶⁹ *Katalog świętych*, s. I—I³.

⁷⁰ Najważniejsze teksty odnotowane w *Hagiografii polskiej*, t. 1, s. 300 n. oraz w bibliografii dołączonej tamże do poszczególnych biografów.

w postaci licznych obrazów zatytułowanych „Felix Saeculum Cracoviae” — przedstawiających sześciu krakowskich błogosławionych.

Związane z ich kultem nowe krakowskie loca sacra zlokalizowały ruch pątniczy w nowych punktach miasta.

Świetność kościoła św. Anny, położonego w dzielnicy uniwersyteckiej, wynikająca z istnienia w nim grobu Jana z Kęt — cudotwórcy, zapisała się wyraźnie w pamięci współczesnych. W *Liber beneficiorum* Długosza czytamy: „Inter parochiales ecclesias urbis Cracoviensis una est versus occidentem sita, et collegio artistarum propinqua, corpore quoque magistri Johannis de Kanthy sacrae theologiae professoris, multa prodigiorum sublimitate refulgentis, nobilitata...”⁷¹. W opisie Krakowa z 1493 r. sporządzonym przez Hartmana Schedla, kościół św. Anny jest bliżej charakteryzowany przez fakt dokonujących się u grobu Kantego cudów⁷². Na te ostatnie wskazują także dwa epigramy humanistyczne z końca XV i początku XVI w. — Mikołaja Tauchena i Piotra Lubarta Aurifabera⁷³. W XVI w. mnożą się o nich świadectwa. Wyraźnie wspominają o kulcie pątniczym Maciej z Miechowa⁷⁴, Jan z Trzciany⁷⁵ i wcześniejszy, anonimowy poemat *Vita sancti Johannis Cantii* przypisywany Stanisławowi z Łowicza⁷⁶.

Mówią o pielgrzymkach przede wszystkim miracula spisywane już od 1475 r. u grobu Kantego. Wprawdzie kult krakowskiego teologa, zmarłego 24 XII 1473 w powszechnej opinii świętości, wokół której narosła szybko lokalna legenda, zrodził się spontanicznie nazajutrz po jego śmierci, ślad pierwszych źródłowo poświadczonych dowodów tegoż kultu mamy dopiero po upływie blisko dwóch lat.

Rozpoczęta wówczas przez Macieja z Kościana, proboszcza kościoła św. Anny akcja spisywania cudów miała służyć konkretnemu celowi: propagandzie kultu. W prologu do sporządzanych przez siebie zapisów podaje Maciej, oprócz zwykłych w podobnych przypadkach występujących topoi tłumaczących powstanie zbioru istotny powód podjęcia pracy: „...decevi pro memoriali terminare et pro futuris consignare presentibusque revelare ea mira misericordie divine...petitus ut ea publice in sermone ad populum vulgare... revelarem”⁷⁷. Podkreślenie momentu publicznej promulgacji miraculów w kościele, w którym znajdował się grób świętego, przy braku wyraźnych śladów oficjalnych starań o beatyfikację Jana z Kęt w ciągu XV i XVI w., wskazuje na stare sposoby podtrzymywania i rozwijania kultu praktykowane przez jego propagatorów. Wywodzili się oni przede wszystkim ze środowiska kleru związanego z kościołem św. Anny i Akademią krakowską. Z kręgów tych pochodzą wymienieni w miracula notariusze przysięgli a także w dużej mierze osoby świadków. Główna rola przypadła niewątpliwie kolejnym proboszczom św. Anny, a więc po Macieju z Kościana w l. 1487—1518 Bartłomiejowi z Sienna, doktorowi prawa i Piotrowi Lubartowi z Krakowa, doktorowi Pisma św.

Na pewien ślad zainteresowania kultem także ze strony kurii krakowskiej natrafiamy w początku XVI w. Wbrew ubolewaniom Miechowity nad zaniedbaniem wszelkich starań zmierzających do beatyfikacji Jana z Kęt, myślał o niej w 1514 r. prymas Jan Łaski. Zabiegając w Rzymie, podczas soboru Laterańskiego V, o beaty-

⁷¹ J. Długosii, *Liber beneficiorum*, t. 2, s. 12.

⁷² *Liber cronicarum*, Norymberga 1493, f. 268. Cyt. także w ASS Octobris VIII, s. 1042.

⁷³ Zob. *Historia nauki polskiej*, red. B. Suchodolski, t. 6, Wrocław 1974, s. 693. Epigram Mikołaja Tauchena, zob. W. Wisłocki, *Incunabula typographica Bibliothecae Universitatis Jagiellonicae Cracoviensis*, Cracovia 1900, s. 129 n.

⁷⁴ *Chronica Polonorum*, Cracoviae 1521, s. 337.

⁷⁵ *Vita b. Michaeli ordinis s. Mariae de Metro de Penitentia Beatorum Martyrum Conventualis s. Marci Crac.*, Cracoviae 1605, prolog.

⁷⁶ Jest to krótki utwór panegiryczny, wydany w 1520 r. na końcu dzieła *Modus epistolandi* Jana z Oświęcimia (Sacranusa).

⁷⁷ *Miracula s. Iohannis Cantii*, wyd. W. Kętrzyński [w:] MPH, t. VI, Kraków 1893, s. 484.

fikację Kazimierza Jagiellończyka, wystąpił w petycji do króla i senatu o podjęcie analogicznych starań w stosunku do pozostałych czczonych w Polsce patronów: Kingi, Jana z Kąt, Jacka i Szymona z Lipnicy⁷⁸. Niestety, źródła milczą czy apel Łaskiego spotkał się z aprobatą i podjęciem konkretnych starań ze strony Zygmunta I i synodów polskich.

Wydaje się, że energiczniejsze inicjatywy ze strony bernardynów towarzyszyły powstaniu locus sacer przy grobie Szymona z Lipnicy na Stradomiu. Zmarły 18 VII 1482 w klasztorze krakowskim bernardyn, długie lata pełniący urząd kaznodziei w katedrze wawelskiej, był postacią znaną w ówczesnym Krakowie, cieszącą się już za życia opinią cudotwórcy⁷⁹. Ze względu na szalejącą w mieście epidemię został przez współbraci pochowany w „samym jeszcze dniu swej śmierci” w chórze kościoła klasztornego pod wielkim ołtarzem. Już nazajutrz, jak podają źródła, grób Szymona staje się miejscem czczonym przez krakowian, a pierwsze cudowne uzdrowienie skłania ówczesnego gwardiana o. Leonarda z Sącza do wszczęcia akcji spisywania zeznań de miraculis⁸⁰. W ciągu l. 1482—1520 zapisują bernardyni stradomscy zeznania odnoszące się do aktualnych, bieżących wydarzeń. W prologu zbioru miracula określono wyraźnie cel, jaki przyświecał bernardynom w redagowaniu zapisów cudów. Miały one przede wszystkim wpłynąć na „rozbudzenie pobożnej czci u tych, którzy będą to słuchać lub czytać”, miały „poruszyć słabych do gorliwszej czci Boga i mocniejszej miłości”⁸¹. Dodajmy także: cuda czytane lub opowiadane były najlepszym sposobem propagowania nowego kultu.

Rozwijający się na Stradomiu kult pątniczy już po dwóch latach spowodował konieczność przeniesienia grobu Szymona w dogodniejsze dla pątników miejsce. Wielki napływ ludzi gromadzących się w chórze zakonnym u grobu Szymona zakłócał porządek odmawianych przez zakonników godzin kanonicznych⁸². Początkowe starania bernardynów w krakowskiej kurii biskupiej o pozwolenie na elewację ciała Szymona spotkały się w 1487 r. ze zdecydowanym sprzeciwem członków kapituły. Akta kapituły odnotowują w tymże roku uchwałę zabraniającą wręcz bernardynom elewacji⁸³. Nieujawnionym motywem odmowy była zapewne obawa przed rozwojem konkurencyjnego w stosunku do kultów katedralnych, nowego ośrodka kultu pozostającego pod opieką zakonników.

Ci ostatni nie zrezygnowali jednak ze swych zamierzeń. Wykorzystując wyjazd delegatów na kapitułę generalną Zakonu odbywającą się latem 1487 r. w Asyżu, zlecili im załatwienie sprawy w kurii rzymskiej. Przychylając się do prośby bernardynów polskich, Innocenty VII wydał specjalne breve z datą 12 VII 1487. *Sacre vestre religionis*⁸⁴ zezwalające na przeniesienie ciała Szymona podkreślając wyraźnie powód translacji: „ut corpus fratris vestri P. Simonis Lipnicii, miraculis coruscantis, in choro ecclesiae conventus vestri sepultum, propter quod concurrente multitudine Christi fidelium utriusque sexus ad dictam ecclesiam, pro iplorandis divinis auxiliis intercessione praedicti Patris sepulti, de diversis partibus confluentium, in horis Canonicis recitandis non modicum sicut accepimus, recipitis detrimentum,

⁷⁸ Petycja Łaskiego zachowała się w rękopisie Archiwum klarysek w Krakowie, nr 307, s. 249—53.

⁷⁹ Pierwsze wiadomości o Szymonie w najstarszym zachowanym Vita zamieszczonym we wstępie do zbioru jego *Miracula* na ff. 1 r. — 2v. — rkps APB I-e-1 *Miracula beati patris Simonis Lupnycensis* (dalej: MSL”).

⁸⁰ MSL 1.

⁸¹ *Ib.* f. 1r.

⁸² Zob. Jan z Komorowa, *Memoriale ordinis fratrum minorum*, wyd. X. Liske, A. Lorkiewicz [w:] *MPH* t. V, Lwów 1888, s. 234.

⁸³ Rkps Archiwum Kapituły Krakowskiej: „Acta actorum. Acta Capitularia Ecclesiae Cracoviensis 1463—1523”, t. 2, f. 188v.

⁸⁴ ASS. Julii IV (1858) s. 526 n. Rkps. Bibl. Kórnicka nr 97144.

et devotiones vestrae minuuntur...transferre...elargimur". Podano także warunki, w jakich miano dokonać elewacji, zastrzegając wyraźnie, by odbyła się „de choro ecclesiae...ad aliorum locum eclesiae eiusdem...noctis tempore vel alias clandestine” bez obawy popadnięcia w cenzury lokalnych władz kościelnych przeciwnych translacji⁸⁵. Określenie nowego miejsca grobu Szymona jako miejsca „docentius convenientius” jakkolwiek nie oznaczało oficjalnego potwierdzenia kultu, to jednak stwarzało dogodniejsze warunki dalszego jego rozwoju.

Zgoda papieska dotarła do Polski w czasie odbywającej się w 1487 r. kapituły w Warszawie. Akt translacji nastąpił rok później 12 VIII 1488, podczas trwającej kapituły w Krakowie, której przewodniczył ówczesny prowincjał Władysław z Gielniowa⁸⁶. Jak podają źródła, ciało Szymona przeniesiono do kamiennego grobu usytuowanego po lewej stronie kościoła.

Przeniesienie relikwii wywołało oburzenie kapituły. Przeciwna elewacji, nie poinformowana o staraniach bernardynów na terenie kurii rzymskiej, uważała fakt przeniesienia grobu Szymona za akt samowoli zakonników. Dopiero interwencja obecnego wówczas w Krakowie komisarza generalnego i wizytatora prowincji o. Ludwika de la Torre oraz przedstawienie członkom kapituły breve papieskiego załagodziły ostry konflikt⁸⁷.

Czy już wówczas polska prowincja Zakonu przygotowywała starania o wyniesienie Szymona na ołtarze, nie wiadomo. Wydaje się, że sprawa musiała być w jakiejś mierze aktualna i być może komunikowana wiernym. Świadczyły o tym bardzo wczesny, pochodzący już z 1484 r. zapis Barbary Czyżowskiej, kasztelanowej krakowskiej, ofiarującej 100 florenów „pro canonisacionis”⁸⁸. Pierwszym natomiast oficjalnym świadectwem była wspomniana wyżej petycja Jana Łaskiego z 1514 r. w sprawie patronów polskich, wśród których wymieniono także brata Szymona z Lipnicy.

Ze zbioru Szymonowych miracula daje się uchwycić szczególną aktywność bernardynów krakowskich w gromadzeniu świadectw kultu w ciągu pierwszych sześciu lat po śmierci Szymona aż do chwili elewacji i przeniesienia ciała do nowego grobu w 1488 r. Jest w tym pewna prawidłowość dająca się zaobserwować w początkowej fazie rozwoju szeregu kultów. Zebranie jak największej liczby relacji de miraculis sankcjonowało bowiem podjęcie starań u władz kościelnych o wyrażenie zgody na podniesienie relikwii. Akt ten z kolei był niejako pierwszym krokiem zmierzającym do oficjalnej promulgacji kultu i sprzyjał w pełni rozwojowi loca sacra. Bernardynom krakowskim, pomimo wspomnianych trudności, udało się sprawę translacji przeprowadzić nader szybko.

Podobnie potoczyły się sprawy związane z kultem Stanisława Kazimierczyka propagowanym z kolei przez kanoników regularnych a szerzącym się zwłaszcza w kręgu mieszczan kazimierskich. Zmarły 3 V 1489 w opinii świętobliwości Stanisław pochowany został przez współbraci w prezbiterium kościoła Bożego Ciała, u stopni ołtarza św. Magdaleny znajdującego się po stronie północnej w pobliżu zakrystii⁸⁹.

Odnotowane w miracula liczne nawiedzenia „grobu słynącego cudami” w ciągu pierwszego roku po śmierci Stanisława być może i w tym wypadku zdecydowały

⁸⁵ Ib. s. 527.

⁸⁶ Jan z Komorowa, o.c. s. 258. Por. Cz. Bogdalski, *Bl. Szymon z Lipnicy. Jego życie i cześć pośmiertna*, Kraków 1909, s. 112 nn.

⁸⁷ Jan z Komorowa, o.c. s. 258.

⁸⁸ MSL 244.

⁸⁹ K. Łoniewski, *Żywot, sprawy y cudowne boskie wslawienie pobożnego kapłana b. Stanisława Kazimierczyka...*, Kraków 1617, s. 14. Por. A. Blachut, *Nieznany czciciel Matki Bożej żyjący w wieku XV tzw. „Felix saeculum”*, „Kwartalnik teologiczny” 1902, z. 3/4, s. 56. Błędą datę śmierci Stanisława podaje M. Baroniusz, *Vita, gesta et miracula baeti Stanislai Poloni, Casimiria ad Cracoviam oriundi...*, Cracoviae 1609, s. 13.

o wczesnym podniesieniu relikwii i umieszczeniu ich w okazalszym grobie. Niestety, nie zachowały się żadne współczesne źródła pozwalające ustalić w sposób pewny datę elewacji i bliższe towarzyszące jej okoliczności. Najstarsze żywoty Stanisława bezpośrednio nie wspominają o samym fakcie. Zawierają jednak pewne wzmianki dość istotne w tej sprawie. Zarówno Baroniusz, jak i Łoniewski, dwaj najstarsi hagiografowie Stanisława z początku XVII w., przytaczają inskrypcję umieszczoną na nowym sarkofagu: „Hoc conclusa iacent Divi Patris ossa sepulchro Stanislai, hac Casimiria de gente creati. Cuius erunt meriti miranda trophaea”⁹⁰.

Ponadto, świadectwem istnienia nowego grobu jest podana przez Łoniewskiego wiadomość o ufundowaniu „tegoż roku” — tzn. w roku śmierci Stanisława — przez nie znanego bliżej członka rodziny Jordanów kamiennego otoczonego żelazną kratą grobu z postacią Kazimierczyka⁹¹. Informacja ta jest zgodna z późniejszą tradycją przekazaną na początku XVIII w. przez Gorczyńskiego. Autor *Żywego wzoru* po raz pierwszy określa w rozdziale XIX, *O podniesieniu relikwii B. Stanisława* datę elewacji pisząc, iż miała ona miejsce „tegoż samego roku za czasów Najwyższego Kościoła Rzymskiego Pasterza Leona X, Maksymiliana I Cesarza, Kazimierza III Króla polskiego, pod Fryderykiem S. R. E. Kardynałem, biskupem krakowskim i arcybiskupem gnieźnieńskim”⁹². Aktu miał dokonać „za дозвоleniem duchownej władzy“ szósty z kolei przełożony klasztoru Bożego Ciała Andrzej, a powodem byli pielgrzymi gromadzący się coraz liczniej u grobu Stanisława⁹³. O tym, że sprawa elewacji rzeczywiście stanowiła troskę propagatorów nowego locus sacer na Kazimierzu, dowodzi włączenie do miracula zapiski z charakterystycznym i częstym w takich wypadkach toposem „nakazu” ze strony świętego uświetnienia jego grobu. W jednym z cudów ukazujący się w wizji Stanisław nakazuje uzdrowionej udać się do grobu i „rzecz braciej mojej, aby nakryli grób mój kobiercem”⁹⁴. Podniesienie relikwii, uświetnienie locus jest niejako usankcjonowane wolą świętego, co dla kręgu jego czcicieli nabiera szczególnej wymowy.

Nie wiemy nic o ustosunkowaniu się władz kościelnych do samej sprawy elewacji budzącej, jak widzieliśmy, w wypadku Szymona tak zdecydowany opór. Hagiograf zaznaczył jedynie, że podniesienie relikwii odbyło się za zgodą czynników oficjalnych. Niemniej spoza jednej z zapisek miracula wyłania się opór duchowieństwa świeckiego wobec rozwoju nowego kultu. Kapłani z parafii uzdrowionego Bernata z Łobzowa wywierają nań nacisk, by nie zgłaszał „cudu” zakonnikom od Bożego Ciała, co więcej podważają w nim samym wiarę w cudowną interwencję Stanisława: „nie wierz, żebyś przez tego tam Ojca Stanisława był uzdrowion, aleć się to tak z przygody stało”⁹⁵. Być może, wzmianka wyraza z szerszego tła antagonizmu duchowieństwa parafialnego wobec nowych kultów i nowych form dewocji rozwijających się w mieście pod patronatem środowisk zakonnych.

O samym locus sacer u grobu Stanisława wiadomo, że wcześniej stał się głośny dzięki cudom, o których oprócz świadectwa S. Nakielskiego, Jana z Trzciany, G. Pennotusa i wielu innych⁹⁶, świadczą także wspomniane w napisie umieszczonym w sarkofagu „trofea” wskazujące na istnienie już wówczas wotów dziękczynnych składanych u grobu. Zbiór miracula Kazimierczyka przynosi o nich liczne wzmianki.

⁹⁰ Tekst inskrypcji wg Baroniusza, o.c. s. 14.

⁹¹ Łoniewski, o.c. s. 64. Zob. W. Łuszczkiewicz, *Kościół Bożego Ciała, jego dzieje i zabytki*, Kraków 1898, s. 35.

⁹² A. M. Gorczyński, *Żywy wzór apostołskiej doskonałości B. Stanisław Kazimierczyk...*, Kraków 1702, s. 35.

⁹³ *Ib.* s. 35.

⁹⁴ Łoniewski, o.c. s. 15. Podobny topos poprzedza elewację i translację relikwii św. Stanisława bp.

⁹⁵ Łoniewski, o.c. s. 61.

⁹⁶ Gorczyński, o.c. s. 38 nn.

Znacznie mniej wiadomo o trzech pozostałych loca sacra związanych z „felix saeculum Cracoviae”. Jedynie stare, dziś zaginione, spisy miracula świadczą pośrednio o kulcie pątniczym u grobu Izajasza Bonera w kościele św. Katarzyny i Michała Giedroycia w kościele św. Marka⁹⁷.

Grób pierwszego umieszczono w kaplicy św. Doroty, przy krużgankach klasztor-nych, i według relacji Augustyna Kulcjusza przykryto płytą kamienną z wyrytą postacią Izajasza i inskrypcją⁹⁸. O początkowej fazie kultu nic pewnego nie wiemy. Zamieszczono w najstarszym *Vita* Bonera informacje o świątłach widzianych u grobu w 1479 r. i dwóch wydarzeniach, w których moc świętego dekonspiruje kobiety lekkich obyczajów oraz nie dopuszcza do pogrzebania w sąsiedztwie jego grobu zmarłego prowincjała, zbyt przypominają literacki topos, by można w nich widzieć obiektywne świadectwo przekazane przez hagiografa.⁹⁹ Za takie można dopiero przyjąć pierwszą wiadomość o wotum zawieszonym u grobu Bonera z 1603 r. oraz najstarsze, zachowane w przekazie Baroniusza zapiski de miraculis z l. 1602—9¹⁰⁰.

Podobnie przedstawia się sprawa kultu Michała Giedroycia zmarłego 4 V 1485 i pochowanego w chórze kościoła św. Marka tuż obok wejścia do zakrystii. Według tradycji tajemniczo przygotowany grób miał wskazać współbraciom Michała bliski jego przyjaciel Świętosław Milczący. Mamy więc tym razem u genezy locus ulubiony przez hagiografów motyw szczególnego wyboru samego miejsca grobu przygotowanego przez aniołów, tak jak „działo się” to w przypadku grobu Mojżesza, Katarzyny, Klemensa, Bartłomieja, „ponieważ to nie nowina Aniołom Pańskim o pogrzebach, o grobach świętych Pańskich zawiadować”¹⁰¹. Oddzielając tego rodzaju wątki legendarne, występujące w przekazach hagiograficznych XVII—XVIII w., od zawartej w nich prawdy historycznej, możemy jedynie stwierdzić, że wszyscy późniejsi hagiografowie, powołując się na spalony podczas pożarów klasztoru najstarszy żywot Michała oraz zbiór spisanych cudów, wykorzystując dostępny im przekaz Jana z Trzciany z 1544 r., mówią o wczesnym kulcie Michała i cudach datujących się od dnia jego śmierci. Fakt oparcia się na świadectwie Jana z Trzciany przemawia za wiarygodnością tej tradycji. Jak wiadomo, podał on w *Vita* Giedroycia wiadomości uzyskane od wymienionych imiennie osób, posiadających z kolei dobre informacje od współczesnych Giedroyciowi, m.in. od jego spowiednika Jana ze Żmigrodu.

Stratą niepowetowaną, tak w przypadku Izajasza Bonera jak i Michała Giedroycia, pozostaną zniszczone przez pożary najstarsze zbiory ich miracula, stanowiące materiał dowodowy kultu.

Niemniej powstanie w ciągu XVII—XVIII w. bogatej twórczości hagiograficznej poświęconej grupie piętnastowiecznych świętych krakowskich, pozostającej w ścisłym związku z wyraźnym wówczas ożywieniem ich kultów, dowodzi żywotności tychże w poprzednim także okresie. Trudno bowiem byłoby wytłumaczyć podejmowane wówczas starania o beatyfikacje, uroczyste elewacje relikwii czy istnienie nawet tekstów liturgicznych, gdyby nie poprzedzała je wcześniejsza tradycja żywego kultu. Zbytni więc sceptycyzm wobec rozwoju kultów krakowskich w ciągu XV—XVI w. nie wydaje się uzasadniony.

⁹⁷ Zob. biogram Bonera i Giedroycia w *Hagiografii polskiej*, t. 1, s. 365—73 i 414—28.

⁹⁸ A. Kulsius, *Vita et miracula beati Esaiiae Poloni, Cracoviae 1610* przedr. A. L. Sutor, *Vita et miracula beati Esaiiae Boneri ex antiquissimis et gravissimis auctoribus et historiographis, Cracoviae 1885*, s. 23.

⁹⁹ M. Baronius, *Vita, gesta et miracula beati Esaiiae Poloni Cracoviensis...*, Cracoviae 1610, s. 15 n.

¹⁰⁰ Wotum Joachima Foxa z 9 lutego 1603 r. zob. ib. s. 16. Podaje także 23 zapiski de miraculis (s. 16—21).

¹⁰¹ G. Wiwiani, *Żywot pobożny, cuda znaczne y śmierć szczęśliwa B. Michała Giedroycia, xiążęcia Litewskiego...*, Kraków 1769, s. 94 nn.

Niewątpliwie środowiskom zakonnym patronującym nowo powstałym loca sacra zależało na podtrzymaniu aktualności i popularności danego kultu. Fakt legitymowania się własnymi świętymi podnosił w społeczeństwie prestiż nowej fundacji, co było sprawą niebagatelną dla pierwszych pokoleń krakowskich augustianów, bernardynów, kanoników od Bożego Ciała czy klasztoru św. Marka.

Co więcej, kulty lokalne zapewniały, ważną w odbiorze społecznym pewną atrakcyjność pozaparafialnych ośrodków duszpasterskich rozwijających się na terenie miasta. W analogicznej funkcji pozostawał inicjowany w kościołach klasztornych kult maryjny, przybierający charakterystyczną dla przełomu XIV/XV w. formę kultu cudownych obrazów. Ślad trzech najstarszych, źródłowo poświadczonych w XV w. kultów prowadzi do obrazu NMP u karmelitów na Piasku, u augustianów przy św. Katarzynie i kanoników przy Bożym Ciele — na Kazimierzu¹⁰².

Na terenie XV-wiecznego Krakowa istniało więc siedemnaście miejsc kultowych, wokół których rozwinęło się pątnictwo o różnym zasięgu i swoistej dynamice rozwoju. Oczywiście, liczba ośrodków kultowych, dla których dysponujemy materiałem źródłowym, niekiedy nader znikomym i fragmentarycznym, nie przesądza o faktycznym stanie rzeczy. Niemniej uzyskany obraz powstawania krakowskich kultów pątnicznych prowadzi do pewnych ogólnych wniosków.

Przed wszystkim lokalizacja, wspomnianych wyżej, siedemnastu ośrodków kultu na planie miasta ukazuje ich powiązanie z jedenastoma kościołami krakowskimi.

Loca sacra w XV-wiecznym Krakowie

Lp.	Kościół	Typ kościoła	Kult
1.	Katedra św. Wacława	katedra	św. Florian św. Stanisław Jadwiga Prandota
2.	Kościół św. Franciszka	klasztorny	Salomea
3.	Kościół św. Trójcy	klasztorny	Jacek, Wit
4.	Kościół św. Marka	klasztorny	Michał Giedroyć
5.	Kościół św. Anny	parafialny	Jan z Kęt
6.	Kościół św. Floriana	parafialny	św. Florian
7.	Kościół Nawiedzenia NMP	klasztorny	NMP
8.	Kościół św. Bernardyna	klasztorny	Szymon z Lipniły
9.	Kościół św. Michała i św. Stanisława	parafialny- -klasztorny	św. Stanisław
10.	Kościół św. Katarzyny	klasztorny	Izajasz Boner, NMP
11.	Kościół Bożego Ciała	parafialny- -klasztorny	Stanisław Kazimierczyk, NMP

Poza katedrą w dwóch jedynie wypadkach kościoł przynależał do duchowieństwa świeckiego (św. Florian, św. Anna), osiem pozostałych było kościołami klasztornymi. Z jedenastu kościołów tylko cztery pełnią funkcję ośrodków parafialnych (św. Florian, św. Anna, śś. Michał i Stanisław, Boże Ciało), z których dwa obsługiwane były przez kler zakonny (śś. Michał i Stanisław — przez paulinów,

¹⁰² O kultach trzech wymienionych obrazów zob. J. Duracz, *Historia o dziwnie cudownym obrazie błogosławionej Panny Maryi...*, Kraków 1610; J. A. Biesiekiński, *Krótką nauka o czci i poszanowaniu obrazów świętych, przydane opisanie obrazu N. Panny Maryi w kaplicy kościoła Bożego Ciała...*, Kraków 1624; W. Łuszczkiewicz, *Kościół św. Katarzyny z klasztorem oo. augustianów*, Kraków 1898; ostatnio H. Zaremska, *Bractwa w średniowiecznym Krakowie. Studium form społecznej życia religijnego*, Wrocław 1977, s. 122 nn.

Boże Ciało — przez kanoników regularnych laterańskich). A zatem szczególna koncentracja krakowskich loca sacra w kościołach klasztornych potwierdza dającą się zaobserwować prawidłowość rozwoju centrów pątnicznych na ogół poza kościołami parafialnymi¹⁰³. Liturgia związana z Eucharystią, stanowiąc kult centralny organizujący całe życie religijne parafian, nie sprzyjała większemu rozwojowi innych form dewocji.

Na przykładzie kultów związanych z katedrą wawelską, kościołem macierzystym miasta i całej diecezji, a więc niejako predysponowanym najbardziej do roli wiodącego centrum kultowego, dało się zaobserwować ciekawe zjawisko przeniesienia kultów w momencie nadania im bardziej ludowego charakteru do innych ośrodków kościelnych (św. Florian — Kleparz, św. Stanisław — Skalka), lub nierozwinięcia ich na szerszą skalę (Jadwiga, Prandota).

Powiązanie krakowskich miejsc pielgrzymkowych z kościołami klasztornymi wskazuje także na pewną specyfikę funkcjonowania tychże ośrodków obok ośrodków parafialnych na terenie miasta. Nie ulega wątpliwości, że bliskie sąsiedztwo obu kategorii kościołów sprzyjało wytwarzaniu się atmosfery konkurencji w zakresie programów i środków pracy duszpasterskiej. Obok obrzędów liturgicznych i paraliturgicznych, misteriiów, procesji, kazań, pieśni, form modlitw i spowiedzi, wystroju wnętrz sakralnych, całych programów ikonograficznych, właśnie kult świętych wraz z praktykami pątnicznymi i licznymi odpustami skupiony głównie w kościołach klasztornych czynił z nich ośrodki szczególnie atrakcyjne, skupiające ludzi spoza granic parafii, miasta a niekiedy i kraju. Sytuację zaobserwowaną na przykładzie XV-wiecznego Krakowa potwierdzają w skali całego kraju choćby sprawowane w tym samym okresie patronaty paulinów nad najgłośniejszym miejscem pielgrzymkowym związanym z kultem jasnogórskiego obrazu, benedyktynów na św. Krzyżu i dominikanów lubelskich rozwijających kult drzewa Krzyża św., cystersów w Mogile i bożogrobców w Miechowie nad pątnictwem do cudownych wizerunków Ukrzyżowanego znajdujących się w ich kościołach, karmelitów nad miejscem kultu Hostii św. w kościele Bożego Ciała w Poznaniu, klarysek starosądeckich nad grobem Kingi, benedyktynów w Kleciu nad powstałym w tamtejszym kościele ludowym kultem św. Leonarda.

Niewątpliwie ruch pielgrzymkowy koncentrujący się w kościołach klasztornych stanowił poważne źródło dochodów dla konwentów. W ślad bowiem za rozwojem miejsca pielgrzymkowego szły pokaźne sumy pochodzące z ofiar pątników, będące nierzadko zapewne przedmiotem ostrych sporów biskupów i kleru świeckiego z konwentami¹⁰⁴. Konflikty dotyczyły nie tylko spraw materialnych. Obsługa i organizacja ruchu pątniczego dawała zakonnikom daleko idące uprawnienia w zakresie jurysdykcji kościelnej i szafarstwa sakramentów. Niejednokrotnie uprawnienia spowiedników obsługujących miejsca pielgrzymkowe naruszały kompetencje biskupa. Przykładem powstałego na tym tle sporu był głośny w początku XV w. zatarg biskupa poznańskiego z karmelitami klasztoru Bożego Ciała¹⁰⁵.

Możliwość zaspokajania potrzeb religijnych poza parafią nie tylko zmniejszała poważnie dochody parafii czy katedry, lecz stwarzała w pracy duszpasterskiej niebezpieczeństwo poważnej konkurencji ze strony lepiej przygotowanych kadr kleru zakonnego zwłaszcza w zakresie kaznodziejstwa ludowego i spowiednictwa indywi-

¹⁰³ Neudorfer, o.c. s. 128.

¹⁰⁴ Por. J. Kłoczowski, *Zakony na ziemiach polskich w wiekach średnich* [w:] *Kościół w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. 1, Kraków 1966, s. 566. Spory między mnichami a opatem o prawo do ofiar pielgrzymów zob. A. Halban, *Rozdział majątku klasztornego pomiędzy opata i mnichów w klasztorze św. Krzyża na Łysej Górze w 1427 r.*, „Kwart. Hist.” 9, 1895, s. 657—63.

¹⁰⁵ Zob. W. Kłapkowski, *Pierwsze dwa przywileje karmelitów trzewickowych klasztoru Bożego Ciała*, odb.b.m.r.

dualnego. Obecność przyklasztornych ośrodków kultu pątniczego na terenie Krakowa wnosila niewątpliwie w ustalony porządek życia parafialnego miasta element owej rywalizacji. Źródła krakowskie ukazują nieprzychylnie stanowisko kapituły katedralnej oraz jawną niechęć kleru parafialnego wobec nowo powstających kultów w konwentach krakowskich.

Można ponadto zastanowić się, czy w powstaniu prawie równocześnie nowych ośrodków pielgrzymkowych przy czterech klasztorach krakowskich moment konkurencji i rywalizacji patronujących im środowisk nie odegrał także pewnej roli. Zwróćmy uwagę, iż w roli propagatorów nowych kultów krakowskich występują przede wszystkim wspólnoty zakonne związane z ruchem reformatorskim i obserwanckim, żywym w Polsce u schyłku XIV i w ciągu XV w. Można i w tym dojrzeć przejaw narastającego zaangażowania tychże środowisk w działalność duszpasterską i jedną z płaszczyzn ich kontaktu ze społeczeństwem globalnym¹⁰⁶. Propaganda kultu własnych świętych, przedstawiciele pierwszej generacji nowo powstałych na terenie Krakowa konwentów, mogła być jednym ze sposobów przekazania szerszemu odbiorcy nowych wzorów etycznych, nowych modeli życia zakonnego wypracowanych w duchu aktualnych reform. Byłoby ważne przebadanie proponowanego w nowych kultach wzorca osobowego, o ile pozostawał on średniowieczny w swych założeniach ascetycznych, o ile przenikały go nowe tendencje, związane z nurtem religijnym *devotio moderna*.

Z drugiej strony rozwój krakowskich ośrodków pielgrzymkowych dokonujący się w ramach ustabilizowanego życia religijnego miasta stwarzał poważną szansę uintensywnienia religijności mas, rozwoju tych treści, które określamy mianem ludowego chrześcijaństwa. Kulty pątnicze w szczególny sposób odpowiadały dokonującemu się w ciągu XIV—XV w. procesowi rozbudzenia religijnego szerokich kręgów społecznych, szukających coraz intensywniej własnych rozwiązań i dróg bezpośrednich kontaktów z *sacrum*.

Typologia krakowskich *sanctitas loci*, jakkolwiek nie wykazuje jakichś szczególnych cech i odpowiada sytuacji typowej dla późnośredniowiecznych ośrodków pątnicznych, w pewnej jednak mierze specyfikuje pątnictwo krakowskie.

Obiektem kultu pozostają nadal grób i relikwie, odgrywające w wierze ludowej wciąż ważną rolę w sakralizacji miejsca pielgrzymkowego, niezależnie od zmiany wyobrażeń, dotyczących interwencji świętego¹⁰⁷.

W kultach krakowskich owe „limina” tylko w dwóch wypadkach dotyczyły świętych kanonizowanych (Florian — Stanisław). Pozostałe loca sacra z grobem jako celem pielgrzymek związane były z rozwojem kultu osób cieszących się jedynie pewnym autorytetem i „fama” świętości w środowisku inicjującym ich kult. Wczesna tradycja nadała im miano „świętych krakowskich”. Wydaje się, że właśnie kult świętych bliskich, mających rysy dobrze znane odpowiadał w pełni społecznemu zapotrzebowaniu. Wnosił bowiem w religijną wyobraźnię ludową pewne poczucie bezpieczeństwa i ufności, zapewniające wiarę wygodną i spokojną. XV-wieczne kultы pątnicze Krakowa stanowią więc przykład ruchu pielgrzymkowego związanego z nieoficjalnymi, spontanicznymi kultami lokalnymi, dając okazję uchwycenia „na żywo” ludowych, niezinstytucjonalizowanych praktyk pątnicznych. Wolno przypuszczać, iż w odbiorze społecznym ważniejsza od aktu kanonizacji pozostawała wieść o cudach skłaniająca do nawiedzenia grobu czy relikwii świętego.

¹⁰⁶ Z podobnych przyczyn dokonywał się wówczas proces przejmowania przez klasztory patronatu nad ośrodkami parafialnymi.

¹⁰⁷ Por. S. Beissel, *Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland während der zweiten Hälfte des Mittelalters*, Freiburg 1892 s. 112 nn.; R. Kriss, *Wallfahrtsorte Europas*, München 1950, s. 285 nn.; A. Dupront, *Pèlerinages et lieux sacrés* [w:] *Encyclopaedia universalis*, t. 12, Paris 1972, s. 730.

Natomiast krakowskie loca sacra związane z kultem maryjnym stanowią świadectwo rozpowszechnienia się i u nas na przełomie XIV/XV w. nowej formy pobożności ludowej; kultu cudownych obrazów¹⁰⁸. Ze względu na pewne niebezpieczeństwo idolatrii, związanej z magią obrazu, Kościół drugo bronił się przed wyrażeniem aprobaty dla tej formy praktyk kultowych. Treść prastarych wyobrażeń ludowych związanych z potrzebą widzialnego znaku sakralizującego miejsce kultu z trudem zdołano włączyć w harmonijną całość monoteistycznej doktryny chrześcijańskiej¹⁰⁹. Od XV w. obraz zyskał stopniowo znaczenie, jakie poprzednio posiadały relikwie: stał się personifikacją sacrum. W wypadku kultu maryjnego już wcześniej, bo od V w., wypełnił lukę wynikającą z braku posiadania grobu czy relikwii, zaspokajał głęboko odczuwalną potrzebę posiadania materialnego przedmiotu czci.

Formy kultu pątniczego w sanktuariach maryjnych związane zostały przede wszystkim z nawiedzeniem cudownego obrazu lub figury. O ich „cudowności” mogły zdecydować albo „cudowne znaki” ukazujące się w bezpośrednim otoczeniu obrazu czy figury (tajemnicze głosy, światła, dźwięki), albo nadzwyczajne ich przemiany, którym były poddane (np. łzawienie, krwawienia lub przeniesienia na inne miejsce). Tym, co jednak najczęściej stwarzało miejsce pielgrzymkowe i rozbudzało wokół niego kult pątniczy, była „cudowność” obrazu usankcjonowana przez cud przekazany tradycją i legendą. Zazwyczaj dotyczył on samego faktu odnalezienia obrazu lub figury w miejscu późniejszego ich kultu.¹¹⁰ Taka była zwłaszcza geneza licznych loca sacra związanych z maryjnym kultem pątniczym średniowiecza.

Trzy, źródłowo poświadczone, krakowskie ośrodki kultu związane z wizerunkiem Matki Bożej czczonym w kościele karmelitów na Piasku, augustianów i kanoników laterańskich na Kazimierzu, odpowiadały nowym nurtom pobożności maryjnej pogłębiającym ogólny proces humanizacji religii. Służył temu, jak wiadomo, upowszechniający się wówczas kult Maryi Współodkupicielki, Matki Bolesnej, Matki Miłosierdzia, Maryi Pośredniczki — otrzymujący w cudownym obrazie zmaterializowanie, ukonkretyzowanie wiary pątników w Jej macierzyńskie wszechmocne wstawiennictwo¹¹¹. Dla mentalności szukającej także w przeżyciu religijnym konkretu ważne było zaspokojenie w kulcie obrazu chęci „widzenia” i zaczepienia wyobraźni o przedmiot widzialny. Równocześnie jednak w tej właśnie formie kultu postawy religijne nader często mieszały się z bliskimi masom postawami magicznymi.

Brak bliższych danych niestety wyłącza pielgrzymki maryjne z obrazu pątnictwa krakowskiego późnego średniowiecza. Ważny jednak pozostaje sam fakt odnotowania ich obecności w życiu religijnym ówczesnego Krakowa.

Na uwagę zasługuje fakt, iż mimo spontaniczności inicjatyw oddolnych, leżących u genezy powstania krakowskich loca sacra, bardzo wcześniej rozwijają się one jednak w ramach już zorganizowanej akcji. Stanowią ją działające w nowych ośrodkach kultów „biura cudów”, angażujące czynniki oficjalne bardzo różnego stopnia.

¹⁰⁸ Kult obrazów, rozwijający się początkowo (V w.) zwłaszcza na Wschodzie, gdzie z czasem ikona usunie zdecydowanie w cień kult relikwii, stanowi ostatnie ogniwo w rozwoju podstawowych form kultu. Por. Kriss, o.c. s. 285; Dünninger, o.c. 24, 1962, s. 52 nn.

¹⁰⁹ Sobór Trydencki wobec pewnych przerosłów w kulcie obrazów wspomniany był przypomnieć brak jakiegokolwiek związku przyczynowego między obrazem „cudownym” i cudem, którego Bóg stanowi przyczynę sprawczą. Zob. Kriss, o.c. s. 286.

¹¹⁰ Odnalezienie miało zwykle miejsce w szczególnych okolicznościach, których kilka wariantów stworzyło trwałe wątki legendarne w tradycji ludowej. Należą do nich m.in.: cudowne przeniesienie obrazu przez aniołów, odnalezienie go w ziemi, na drzewie lub w dziupli, na dnie bagien lub w źródle, przepłynięcie obrazu morzem lub rzeką, uporczywy, najczęściej trzykrotny powrót obrazu na wybrane miejsce kultu. Por. Dünninger, o.c. 23, 1961, s. 71 nn; Dupront, o.c. s. 731.

¹¹¹ É. Delaruelle, *La vie religieuse dans les pays de langue française à la fin du XV^e siècle* [w:] idem, *La piété populaire au moyen âge*, Torino 1975, s. 450 nn.; idem, *Vie religieuse aux XV^e et XVI^e siècles* [w:] ib. s. 468 nn.; E. Wiśniowski, *Przemiany w życiu religijnym społeczeństwa zachodnioeuropejskiego w XIV—XV wieku*, „Znak” 1971, nr 205—6, s. 871 nn.

Niekiedy, jak widzieliśmy, wspierał je autorytet osoby arcybiskupa gnieźnieńskiego, biskupa krakowskiego, kapituły katedralnej czy przełożonych zakonnych, niekiedy jedynie ludzie z najbliższego kręgu inicjatorów kultu, kler skupiony przy danym ośrodku pątniczym.

Daje się także zauważyć wyraźną zmianę w układzie sił społecznych zainteresowanych rozwojem nowych krakowskich kultów. W porównaniu z kultami wcześniejszymi, bardziej elitarnymi, proponującymi wzorce hagiograficzne świętego biskupa czy świętobliwej księżnej adresowane przede wszystkim do środowisk możnowładczych świeckich i kościelnych a także kręgów rycerskich, nowe kulty demokratyzując model świętości (wzorzec kapłana, zakonnika) interesują coraz bardziej środowiska mieszczańskie i nowe formacje zakonne.

Ponadto powstanie ośrodków pątniczych związanych z kultami rodzimymi mogło nastąpić dopiero w momencie wyjścia chrześcijaństwa poza krąg wąskich elit i jego głębszej penetracji w masy. Krakowskie loca sacra są jednym z dowodów przemawiających za tym, że proces ten, z pewnym opóźnieniem w stosunku do Zachodu, dokonał się w Polsce właśnie na przełomie XIV/XV w.

Wytwarza się wówczas świadomość społeczna roli, jaką mają owe miejsca kultu do spełnienia w życiu miasta. Mamy dwa cenne tego świadectwa w najstarszych XV-wiecznych opisach Krakowa Jana Długosza i Hartmana Schedla. Dla obydwóch świetnych miasta związana jest ściśle z istnieniem w jego murach kościołów posiadających sławne relikwie.

W zamieszczonym w *Chorografii* Długosza opisie „sławniejszych miast i miasteczek Polski” podkreślenie tegoż momentu wydaje się być stałym wręcz kanonem literackim. Jak Kraków sławny jest „grobem świętych szczątków św. Stanisława męczennika i biskupa krakowskiego i bazyliką... obdarowaną czci godnymi kościołami, zwłokami i relikwiami wielu świętych, a co więcej gwoździem Pańskim, szcęgą błogosławionego Jana Chrzciciela i ciałem św. Floriana Męczennika”, tak Gniezno „najszczęśliwsze jest z przeniesienia z Prus do katedry szczątków św. Wojciecha Męczennika”, Wrocław sławny jest „znakomity relikwiami błogosławionych męczenników konińskich”, a Sandomierz „godny wymienienia z racji sławnych odpustów, które tu 2 lipca nawiedzane są przez bardzo wielkie tłumy ludzi”¹¹².

W relacji Schedla z 1493 r. prestiż Krakowa zostaje dodatkowo podkreślony wzmianką o spoczywających w pośrodku katedry szczątkach „clarissimus Christi miles Florianus” oraz Jacka, „który za życia trzech zmarłych wskrzesił” i Jana Kantego, „który był mężem uczonym i wiele cudów zdziałał, choć nie jest zaliczony w poczet świętych”¹¹³.

Przeszło sto lat później, pierwsze przewodniki po kościołach krakowskich, wydane z myślą o pątnikach przybywających do Krakowa z okazji Roku Jubileuszowego ogłoszonego w 1603 r., i licznych pielgrzymkach przechodzących przez Kraków w drodze „na miejsca Kalwaryjskie, Częstochowskie i Gidelskie tak z różnych prowincji Królestwa Polskiego, jako też z pogranicznych Królestw i Państw”¹¹⁴ utrwały obraz stołecznego Krakowa jako miasta uprzywilejowanego liczbą odpustów, grobów świętych, relikwii, cudownych obrazów. Piszący posłużyli się podwójnym literackim toposem: znakomitość loca sacra sprawia, że Kraków jest drugim Rzymem — „Możesz się godnie z tego szczyć Cny Krakowie, Żeś jest drugim Rzymem, tako masz przysłowie”; klejnotami miasta są święci i miejsca ich kultu — „Tych jak drogie kamienie no i Cna Korona, Przy której wespół tobie sława jest obroną”¹¹⁵.

¹¹² *Roczniki Królestwa Polskiego*, ks. I, Warszawa 1961, s. 169 nn.

¹¹³ Cyt. wg K. Pieradzka, *Kraków w relacjach cudzoziemców X—XVII wieku*, „Rocznik krakowski” 28, 1937, s. 6.

¹¹⁴ Pruszczyk, *Stołeczne miasta Krakowa...*, s. 5 nlb.

¹¹⁵ *Ib.*, s. 6 nlb. Oba cytaty pochodzą z wiersza zamieszczonego po *Przedmowie do...* nika.

Krakowskie loca sacra przynoszące miastu splendor i poczucie bezpieczeństwa, o których powie późniejszy hagiograf: „O szczęśliwy Krakowie, któryś się stał godnym przybytkiem ludzi tak pobożnych i świętych, któryś w murach swoich tak drogie perły zatrzymał i teraz zatrzymujesz deposita, ciała ich nieoszacowane... ile liczysz ciał ich, tyle masz baszt niedobytych i wszelką bronią na odstraszenie nieprzyjaciół opatrzonych...”¹¹⁶ w odbiorze współczesnych były niewątpliwie czynnikiem, który życiu religijnemu miasta nadawał nowy wyraz i nową jakość.

LA TRADITION DES PÈLERINAGES DANS CRACOVIE MÉDIÉVALE

Les recherches sur les pèlerinages dans Cracovie du bas Moyen Age prouvent que le développement de cette forme de piété n'avait de chances de succès que joint au culte des saints patrons locaux. La sanctitas du lieu de pèlerinage devenait alors la propriété de la communauté au centre de laquelle fonctionnait le lieu du culte.

Il existait au XV^e s. à Cracovie dix-sept lieux de culte qui attiraient des pèlerinages. Leur localisation sur le plan de la ville démonte qu'ils étaient liés avec onze églises cracoviennes. Par contre la concentration des loca sacra dans les églises des couvents confirme la règle selon laquelle les lieux de pèlerinage se développaient généralement en dehors des églises paroissiales. Cela témoigne également d'un certain spécifisme dans le fonctionnement des églises des couvents et des églises paroissiales. La présence des lieux de pèlerinage auprès des couvents était sans doute un élément de rivalité dans les fonctions pastorales.

Les communautés des couvents liés au mouvement réformateur et observantiste actif en Pologne à la fin du XIV^e et au cours du XV^e s., propageaient les nouveaux cultes cracoviens. On peut y voir une manifestation de leur engagement dans les fonctions pastorales et une des plates-formes de leurs rapports avec la société. Le mérite leur revient également de la nouvelle forme de piété répandue à la charnière des XIV/XV^e s., c'est-à-dire du culte des images miraculeuses et du nouveau courant de piété mariale qui approfondissaient le processus général d'humanisation de la religion.

Les recherches prouvent que le développement des lieux de pèlerinage qui s'effectuait à Cracovie dans le cadre d'une vie religieuse stabilisée, offrait la chance d'intensifier la religiosité des masses, de développer les contenus que nous appelons chrétienté populaire. Un net changement dans le système des forces sociales intéressées au développement des nouveaux cultes cracoviens, a été observé. En comparaison avec les cultes antérieurs adressés plutôt aux élites, en démocratisant le modèle de sainteté les nouveaux cultes intéressaient davantage les milieux urbains et les nouvelles formations religieuses.

Un si grand nombre de lieux de pèlerinage en rapport avec les cultes locaux ne pouvait apparaître qu'avec la sortie de la chrétienté en dehors des élites et avec sa pénétration dans les masses. Il semble que les loca sacra cracoviens témoignent en faveur du processus qui s'est effectué en Pologne à la charnière des XIV/XV^e s., avec un certain retard sur l'Occident.

¹¹⁶ Wiwiani, o.c. s. 65.