

Halina Manikowska, Dorota Gacka

Hagiografia a historyczność, czyli o historii w hagiografii i hagiografii w służbie historii

Swoistość hagiografii

Biografia świętego

W niewielkiej, chaotycznie zabudowanej miejscowości Powiśla Lubelskiego, Piotrawinie, wzrok i uwagę przyciąga okazały, starannie utrzymany, wzniesiony w latach 40. XV w. w stylu gotyckim ceglany gmach kościoła parafialnego pw. św. Stanisława. W głębi działki, za prezbiterium, stoi wybudowana w tym samym czasie, także ceglana, duża kaplica grobowa. Program założenia, zrealizowanego przez biskupa krakowskiego Zbigniewa Oleśnickiego, dopełniać miało jeszcze drzewo, jak czytamy na oficjalnej stronie internetowej parafii: „Biskup zerwał gałązkę lipy i wsadził ją wierzchołkiem w ziemię w pobliżu grobu, rzekł: »Rośnij na pamiątkę!« Lipa, która robiła wrażenie drzewa rosnącego korzeniami do góry, dotrwała do 1930 roku. Zniszczyła ją burza”. Nie potrzeba wykształcenia historycznego, by z oglądu kompleksu wysnuć wnioski o trzech okresach rozkwitu sanktuarium: w połowie XV w. nowy budynek, znacznie większy od poprzedniego drewnianego kościółka, służył obsłudze rosnącego napływu pielgrzymów, których przyciągał tu coraz powszechniej, znany dzięki kaznodziejstwu, cud wskrzeszenia rycerza Piotra przez biskupa Stanisława. W skromnym, położonym obok kościoła muzeum dominują eksponaty z XVII w.: obrazy wotywnie i paramenty z pierwszej połowy stulecia poświadczają nową falę cudów i znaczenie sanktuarium na mapie pielgrzymkowej, a relikwiarze z drugiej połowy stulecia – utrzymującą się jego popularność. Wreszcie ostatnie przedsięwzięcia remontowe i konserwatorskie oddają dzisiejszy renesans religijności pielgrzymkowo-odpustowej.

Początek historii tego sanktuarium wykreowany został w utworze znanym jako *Żywot mniejszy* św. Stanisława, napisanym niewiele lat po kanonizacji biskupa krakowskiego (1253). Jego nieprzerwane funkcjonowanie jest dobrą ilustracją siły i trwałości oddziaływania hagiografii, gdy była ona elementem kultu oficjalnego – biskup Stanisław był pierwszym wyniesionym na ołtarze Polakiem, co już w pierwszym zdaniu podkreślały jego żywoty („był z rodu Polakiem”) i rychło stał się patronem Polski. Obchody jego świąt (8 maja

i 27 września – święto translacji) z wysoką rangą liturgiczną święta obowiązkowego – *festum fori*, obudowane odpustami, szczególnie hojnymi w świątyniach i przy ołtarzach pod jego wezwaniem, zapewniały trwanie pamięci o nim i zdziałanych przez niego cudach, pamięci rokrocznie przywoływanej w kazaniach czy oficjach liturgicznych. Jeśli jednak jedynym nośnikiem tej pamięci, niewspartej przez oficjalnie uznaną świętość, pozostawał żywot, zdarzało się, że święty popadał w niepamięć. Żeński klasztor w Gandersheim, wielka fundacja Liudolfingów, kojarzy się dziś z wybitną poetką czasów ottońskich, Hroswitą, nie zaś z zapomnianą pierwszą opatką, Hathumodą, której żywot, spisany wkrótce po jej śmierci, świadczy, iż cieszyła się ona opinią świętości oraz że pojawiły się początki jej kultu¹. W sytuacji kultu nieoficjalnego ważniejsza od pamięci zapisanej w żywocie była pamięć podtrzymywana i rozwijana przez wspólnotę, która – bywało – uzyskiwała sukces w staraniach o uznanie jej świętego dopiero kilka stuleci po jego śmierci. Żywot św. Jacka, kanonizowanego w 1594 r., a więc 250 lat po śmierci, spisany został dopiero sto lat po niej, w połowie XIV w. Znacznie wcześniej doczekały się swoich żywotów księżne Salomea i Kinga, beatyfikowane w końcu XVII w. Kult obu księżnych podtrzymywany był przez „ich” klasztory i rozwijany w kilku miejscach. W Starym Sączu po ponad 130 latach zaczęto znowu spisywać cuda dziejące się za sprawą Kingi i odnotowywano je do 1471 r., jak wskazuje napisany przez Jana Długosza nowy żywot (pierwszą, pośmiertną rejestrację prowadzono do 1329 r.).

W czasach, gdy chrześcijaństwo wkraczało na tereny Polski, kult świętych, mający za sobą siedem wieków rozwoju, zaczął podlegać coraz większej kontroli papieża. Stwierdzenie świętości, wyniesienie na ołtarze przestało być sprawą lokalnego kultu i lokalnego kościoła. Dwieście lat później będzie ono możliwe tylko po inkwizycyjnym w naturze procesie kanonizacyjnym. To on sankcjonował cuda, które zdarzyły się za sprawą świętego jednostkom, i pieczętował wprzęgnięcie cudowności w historię będących pod opieką świętego wspólnot.

Oficjalne uznanie kultu, wyniesienie na ołtarze oznaczało przede wszystkim uznanie wybraństwa świętego – cechujące go cnoty, jego życie plasowały go w innych rejestrach niż zwykłego śmiertelnika:

Pierwszym aniołem był święty Stanisław, drugim święty Wojciech. Jak bowiem owi dwaj aniołowie swymi skrzydłami osłaniali arkę Pana, tak oni swą opieką, swą pomocą i swymi modlitwami chronią i osłaniają arkę Pana, czyli Kościół².

¹ Żywot i opis jej śmierci znane są tylko z XV-wiecznego rękopisu bamberskiego, zawierającego kolekcję żywotów świętych benedyktyńskich: *Catalogus sanctorum ordinis sancti Benedicti*. Autorem *Dialogus de morte Hathumodae* oraz *Vita et obitus Hathumodae primae abbatissae Gandersheimensis* był mnich z Corvey, brat Hathumody, Agius.

² Peregryn z Opola, *Kazania de tempore i de sanctis*, wyd. J. Wolny, tłum. J. Mrukówna, Kraków–Opole 2001, s. 437: Kazanie na dzień świętego Wojciecha biskupa i męczennika.

Wykład tego wybraństwa, zwłaszcza w kazaniu, mógł całkowicie lub niemal całkowicie przesłonić biografię, czyli przeszłość świętego. W kazaniu o św. Wojciechu Marcina Polaka (zm. 1278), autora niezwykle popularnej i rozpowszechnionej w Europie *Kroniki papieża i cesarza*, kazaniu poświęconym miłości do Boga, wątek biograficzny, bardzo rozbudowany w pierwszych żywotach biskupa praskiego, jest tak marginalny, że dopiero z końcowego, krótkiego akapitu dowiadujemy się, o kim jest mowa, pada imię świętego i wyliczenie bez bliższych opisów trzech przełomowych wydarzeń w jego życiu: rezygnacji z biskupstwa, opuszczenia Czech i wyruszenia do pogan, „gdzie ciało swoje wystawił na mękę”³. W bernardyńskim kazaniu o św. Stanisławie, z tematem: „Ja jestem dobrym pasterzem, dobry pasterz oddaje życie swoje” (J 10,11), biografia biskupa krakowskiego jest zupełnie rozmyta, dopiero w drugim tekście – na święto jego translacji – umiejscowienie historyczne świętego jest konkretniejsze dzięki rozwinięciu wątku śmierci męczeńskiej zadanej „przez najgrzeszniejszego, najbardziej tyrańskiego króla Bolesława, który był bardzo waleczny”, wzmiance o podbojach tegoż i jego okrucieństwie wobec własnych ludzi, a także dzięki uwzględnieniu cudu wskrzeszenia rycerza Piotra⁴. W utworach liturgicznych elementy biograficzne mogły być sprowadzone do kilku punktów – identyfikatorów. Tak jest w oficjum rymowanym o św. Zygmuncie, pochodzącym z antyfonarzy płockich: król, z rodu Burgund, chrystianizujący swój lud męczennik, zabity za wiarę przez tenże lud czczący idolków. Szczegóły dotyczą śmierci – jednego z ważniejszych „identyfikatorów” męczennika, o czym będzie jeszcze mowa. Zygmunt został ścięty, a jego ciało wrzucono do studni⁵.

Zadaniem hagiografii jest ukazanie człowieka historycznego jako świętego, mediatora, wcielenie na ziemi władzy transcendentnego Boga. Specyficzny status świętego nie odnosi się więc wyłącznie do przeszłości, do której należy jako śmiertelnik. Jako święty ma biografię niezamkniętą, nie przestaje być obecny we wspólnocie i w życiu osób, nad którymi sprawuje opiekę, a którzy

³ D. Wójcik, *Trzynastowieczne świadectwo kultu św. Wojciecha. Kazanie „De sancto Adalberto” z kolekcji Marcina Polaka OP (†1278)*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej” 50–51, 2000–2001, nr 1–2, s. 14.

⁴ BOss. 824, część (k. 179–242) obejmująca 17 długich kazań, opis pogromu wrocławskiego oraz opis spisku Stefana Porcarięgo przeciwko Mikołajowi V, skopiowane przez Piotra Bolesę z Sieradza w 1453 r. Trzeba jednak dodać, że kazanie o św. Wojciechu, a ściślej dołączona do kazania, zupełnie niebiograficznego, legenda jest jednym z wariantów legendy brewiarzowej *Sanctus Adalbertus natione Bohemus*, zob. niżej, s. 720. O tym kodeksie zob. J. Wiesiołowski, *Kolekcje historyczne w Polsce średniowiecznej XIV–XV wieku*, Wrocław 1967, s. 92 n.; O. Balzer, *Wstęp, w: Henrici Sbignei de Gora tractatulus contra cruciferos, regni Poloniae invasores*, wyd. O. Balzer, MPH, IV, Lwów 1884, s. 156–157.

⁵ P. Wiśniewski, *Oficjum rymowane o św. Zgumencie w antyfonarzach płockich z przełomu XV/XVI wieku. Studium historyczno-muzykologiczne*, Lublin 2006, s. 118–121.

mają wobec niego oczekiwania. Ich spełnianie jest też najwyższej wartości dowodem świętości, jak cud, którego za radą audytora drugiej komisji kanonizacyjnej św. Stanisława, kardynała Jana z Toledo, dokonał na osobie najbardziej wątpliwego kardynała Rinalda Contiego (późniejszego papieża Aleksandra IV) tenże św. Stanisław, przełamując skutecznie jego opór⁶. Cześć oddawana świętemu, jego patronat nad jednostkami i wspólnotami przynależą do teraźniejszości. Ten patronat wymaga trwania pamięci o świętym – najwyższej w sanktuarium z jego grobem czy tylko z relikwiami, w kościołach i przy ołtarzach pod jego wezwaniem.

Ukazywana w żywotach świętych i w innych traktujących o świętych utworach przeszłość z samej istoty hagiografii przesiąknięta jest cudownością, nadprzyrodzonymi interwencjami. Ale na tym nie koniec specyfiki gatunkowej. Przeszłość ta pozbawiona jest wyraźnych konturów i właściwości. Modele świętości, rzecz jasna, ewoluowały, ale w ich ukazywaniu autorzy żywotów i kazań operowali tymi samymi cytatami z Pisma Świętego i autorytetów, „kopiowali” zdarzenia, które miały mieć miejsce w życiu świętych dalekich od siebie pod względem geograficznym i chronologicznym. Chyba jeszcze silniej zacierała dystans czasowy, kulturową odmienność, czy wręcz inność, ikonografia świętych. Francuski badacz średniowiecznej konceptualizacji świętości André Vauchez ustawia w tym miejscu jeden z ważniejszych drogowskazów interpretacji hagiografii:

Wychodząc od żywotów, których ściśle określonym celem było zamazanie indywidualnych rysów poszczególnych jednostek i przekształcenie ich życia we fragmenty wieczności, trudno sobie wyobrazić, jaka była konkretna egzystencja tych bohaterów, sprowadzona często do serii stereotypów. Wszyscy święci – niezależnie od tego, czy byli postaciami historycznymi, czy nie – byli konstruktami. Hagiografia, a wraz z nią pewien nurt historiografii, przedstawiały świętych nie tylko jako istoty wyjątkowe, lecz przede wszystkim jako powielające się postacie, w których życiu jedynym zmieniającym się elementem były ramy czasowo-przestrzenne, w jakich działali⁷.

Te ostatnie wszakże, jeśli nie były dostatecznie mocną kreską pociągnięte, jak w kazaniu o św. Wojciechu Marcina Polaka, nie zawsze stanowiły „zmieniający się element”. Termin hagiografia, który jest konceptem nowożytnym, odniesiony do piśmiennictwa o świętych obejmuje utwory, które można by

⁶ Zob. niżej, s. 710. KDKK, I, Kraków 1874, nr 37, s. 47. Zdanie to jest w tym samym brzmieniu w *Żywocie większym św. Stanisława*: „Wasz święty musi zdziałać jeszcze jeden ostateczny cud, aby cudownie pogodzić kardynałów spierających się o jego cuda!”, *Średniowieczne żywoty i cuda patronów Polski*, tłum. J. Pleziowa, oprac. i wstęp M. Plezia, Warszawa 1987, III, 55, s. 327. Cały list przytoczył Długosz, oryginał jest nieznan.

⁷ A. Vauchez, *Święty*, w: *Człowiek średniowiecza*, red. J. Le Goff, tłum. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa–Gdańsk 1996, s. 392.

określić jako „historyczne” – opowiadające o faktach z przeszłości, z życia świętego, jego pośmiertnych losach i działaniach, oraz jako liturgiczne – powstałe na potrzeby liturgii. Tą pierwszą grupą obejmuje się sześć głównych gatunków: *vita*, *passio*, *inventio*, *translatio*, *visio*, *miracula*. Ich historyczność (rozumiana jako opis realnych zjawisk, osób i faktów), przynależność bądź przynajmniej podobieństwo do historiografii, wreszcie funkcja źródła historycznego są od XVII w., od czasów Heriberta Rosweyde’a i Jeana Bollandy, przedmiotem refleksji i dyskusji. Skoro hagiografia – utwory pisane ku zbudowaniu wiernych, dla udowodnienia świętości ich bohaterów, wykładu samej świętości itd., nasycone więc idealizacjami, zmyśleniami itp. – zmienia, kasuje lub ignoruje fakty historyczne, to czy tym samym sytuuje się w opozycji do historiografii? Czy mamy do czynienia z dystynkcją, jaką sformułował Izydor z Sewilli, pomiędzy *fabulae* a *historiae*? Konkluzje płynące z tej dyskusji, zależne przede wszystkim od tego, jak jej uczestnicy rozumieли „historię”, „rzeczywistość” („prawdę”) historyczną, jak traktowali samą historiografię, już to sytuowały hagiografię w grupie bajek, literatury fantastycznej, mogących służyć jako źródła w badaniach kultury (zwłaszcza literackiej) dawnych epok, już to polecały detaliczny podział dzieł poświęconych świętym na bardziej „historyczne” i bardziej hagiograficzne.

Niedostatek źródeł pisanych, dotkliwy zwłaszcza w krajach późnej chrystianizacji i słabego upiśmiennienia życia społecznego, a do takich należy Polska, wymuszał wprawdzie przychylniejsze stanowisko dla „legend” o świętych, ale długo traktowano je z takim samym pozytywistycznym rygoryzmem jak średniowieczną historiografię⁸. Wybitny badacz duchowości i kultury monastycznej Jean Leclercq OSB uznał tymczasem hagiografię za formę historiografii nie dlatego, że w żywotach znajdujemy weryfikowalne fakty historyczne, ale dlatego, że oba gatunki dostarczały przykładów, instrukcji, jak powinno się żyć i służyć zbudowaniu, naprowadzeniu czytelnika na właściwą drogę⁹. Zbieżność obu gatunków wynikała z tego przede wszystkim, że oba odpowiadały na pewien horyzont oczekiwania nie wiedzy, lecz wiary¹⁰. Ojciec historiografii frankijsko-francuskiej – Grzegorz z Tours – nie miał wcale zamiaru napisać dzieła historycznego:

⁸ Aż do czasów dzisiejszych charakteryzuje ono niemal wszystkich wydawców żywotów, pasji czy mirakulów. Por. np. krytykę zapisków cudów św. Jacka przez ich wydawcę, L. Ćwiklińskiego, *De vita et miraculis sancti Iacchonis (Hyacinthi) ordinis fratrum predicatorum. Auctore Stanislao lectore Cracoviensi eiusdem ordinis*, MPH, IV, s. 838 n.

⁹ J. Leclercq, *Miłość nauki a pragnienie Boga*, tłum. M. Borkowska, red. J.A. Spież, Tyniec 1997 (Źródła Monastyczne, 14), s. 204 nn.

¹⁰ É. Gaucher-Rémond, *Louis IX au regard de Joinville. Un saint, un monarque, un ami*, w: *Des saints et des rois. L'hagiographie au service de l'histoire*, red. F. Laurent, L. Mathey-Maille, M. Szkilnik, Paris 2014 (Colloques, congrès et conférences sur le Moyen Âge, 16), s. 209.

Ponieważ ciągle słyszałem, że takie i tym podobne rzeczy się opowiada, nie mogłem się powstrzymać od tego, by dla przypomnienia minionych zdarzeń i ich znajomości u przyszłych pokoleń, nie ukazać choćby tylko w nieuczonej i prostej mowie, zmagañ ludzi niecných i życia ludzi sprawiedliwych¹¹.

Był, w samej rzeczy, bardziej hagiografem niż kronikarzem, czemu dał dowód w innych swoich dziełach: *De gloria martyrum*, *In gloria confessorum*, *Septem libri miraculorum*, *Vitae patrum*. Prawie 700 lat później Mateusz Paris w *Prologu do Historii Anglików* przywoływał i Arystotelesa, i Psalmistę:

Człowiek bez kultury, który nie zna przeszłości, jest tylko głupim zwierzęciem; taki człowiek żyje, ale jego życie, w oczach naszych, jest tylko śmiercią. [...] Zważ na przekleństwo Psalmisty: „Niech On wykorzeni z ziemi pamięć o nim” (Ps 109), i na błogosławieństwo: „Sprawiedliwy będzie w wiecznej pamięci” (Ps 112) [...]. Mówmy więc o czynach złych ludzi, by uniknąć ich błędów, i o czynach ludzi dobrych, by starannie iść w ich ślady. [...] *Ecce fructus scripturarum, ecce speculum humanae conditionis*¹².

Współczesne badania nad symbolicznymi fundamentami monarchii i społeczeństw wczesnośredniowiecznych nie tylko zbliżyły do siebie – przynajmniej na biurku badacza – hagiografię i historiografię, ale i przyznały ważniejszą rolę tej pierwszej. Powstające i chrystianizujące się państwa-dynastie wymagały legitymizacji nadprzyrodzonej, nic tedy dziwnego, że najczęściej hagiografia wyprzedza historiografię, a aż do XII w. nie można mówić o jakiejś zasadniczej dystynkcji pomiędzy *historia gentium* a *historia divina*¹³. Negatywną konsekwencją nowych paradygmatów jest zredukowanie kultu świętych do jednej

¹¹ Grzegorz z Tours, *Historie. Historia Franków*, tłum. K. Liman, ks. T. Richter, Kraków 2002, s. 63.

¹² „Delatores enim dicunt, »Quid necesse est vitas vel mortes hominum diversosque mundi casus literis commendare, prodigia rerum diversarum scriptis impressa perpetuare?« Noverint quid dicat philosophus; »Omnis siquidem homo naturaliter scire desiderat«; et, »Homo sine literis, et præteritorum reminiscencia, in bestialem dilabitur stoliditatem, et ejus vita vivi hominis reputanda est sepultura. Et si tu mortuorum antiquorum et præteritorum contemnendo oblivisceris, quis tui reminiscetur?« Hæc est imprecatio psalmistæ dicentis, »Dispereat de terra memoria illius«. Et ejusdem adoptiva benedictio, »In memoria æterna erit justus, et cum benedictione evehet nomen ejus in æternum; injustus autem cum maledictione et ignominia recitabitur«. Ut igitur perversorum devitentur gressus, bonorum, quorum gesta describimus, vestigia sequamur pedetentim. Ecce fructus scripturarum, ecce speculum humanæ conditionis!», *Appendix ad Rogeri de Wendover Flores historiarum: in qua lectionum varietas additionesque, quibus chronicon istud ampliavit et instruxit Matthaëus Parisiensis*, Londini 1844, s. 1–2 (tłum. D.G.).

¹³ D. Janes, *The World and its Past as Christian Allegory in the Early Middle Ages*, w: *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, red. Y. Hen, M. Innes, Cambridge 2000, s. 102.

z głównych strategii władzy kościelnej i świeckiej, i traktowanie hagiografii jako nade wszystko instrumentu propagandy prestiżu¹⁴.

Była ona tymczasem i w pierwszym rzędzie – jako kazanie, legenda brewiarzowa, oficjum liturgiczne – częścią liturgii i potężnym narzędziem nauczania Kościoła, chrystianizacji i ewangelizacji. Wypełniające ją postaci, zdarzenia, zjawiska, obrazy, wpisane w czas rzeczywisty, składały się na najważniejszy co do zasięgu przekaz wiedzy i wyobrażeń o przeszłości. Przed czytającymi brewiarz duchownymi, głoszącymi kazania dominikanami, przed słuchającymi ich wiernymi przesuwiała się galeria portretów budujących i bez znaczenia było, czy były to postaci historyczne, czy legendarne. W późnym średniowieczu grono czytających legendy hagiograficzne zasilili, i to znacząco, ludzie świeccy. Obradujący w 1427 r. w Elblągu synod prowincjonalny zurbanizowanej archidiecezji ryskiej zalecił świeckim pobożną i budującą lekturę żywotów świętych, mimo świadomości niebezpieczeństwa takiej lektury, zwłaszcza u kobiet, u których czytanie tekstów teologicznych przetłumaczonych z łaciny rodzi, jak wiadomo, wiele błędów¹⁵. Rzecz jasna, kobiety z samych wyżyn społecznych z taką lekturą były zaznajomione od dawna. W bibliotece tekstów przetłumaczonych na język polski dla królowej Jadwigi miały znaleźć się – obok Pisma Świętego – m.in. żywoty ojców i pasje¹⁶. Księżna zaś wrocławska Anna, chcąc podkreślić wyjątkowość ascezy swej teściowej, św. Jadwigi (skądinąd modlącej się na książce), powołała się na swoją znajomość żywotów świętych ze słyszenia¹⁷.

Topika celów, intencji czy motywów pisania żywotów świętych rzadko jest identyczna z tą, którą znajdujemy w tekstach kronikarskich. Autorzy *vitae* chcieli inspirować, zbudować moralnie swoich czytelników, czasami dać świadectwo kultu, dostarczyć argumentów wspierających pozytywne zakończenie toczącego się procesu kanonizacyjnego. Z reguły nie pisali po to, by czyny (*res gestae*) ich bohaterów nie popadły w zapomnienie (co najwyżej, jak się przekonamy, na pochłaniającą przeszłość *oblivio* narzekali) i nie dlatego, że spisana, pamiętana i przypominana przeszłość legitymizowała teraźniejszość. To wszakże, co zbliża jeden typ tekstu do drugiego, to dystans czasowy –

¹⁴ Dobrej ilustracji dostarcza tu wspomniany wyżej tom *Des saints et des rois*, będący pokłosiem dwóch konferencji, odbytych w Clermont-Ferrand w 2010 r. i w Paryżu w 2011 r.; por. też A. Gieysztor, *Święci polityczni w Polsce i Czechach w okresie pełnego średniowiecza*, w: tenże, *Władza, symbole, rytuały*, Warszawa 2016, s. 189–211 (tłum. art. *Politische Heilige im hochmittelalterlichen Polen und Böhmen*, w: *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, red. J. Petersohn, Sigmaringen 1994, s. 325–341).

¹⁵ E. Potkowski, *Książka i pismo w średniowieczu. Studia z dziejów kultury piśmiennej i komunikacji społecznej*, Pułtusk 2006, s. 333.

¹⁶ *Ioannis Dlugossii Annales seu cronicae incliti Regni Poloniae* (dalej cyt. Długosz, *Annales*), ks. 10: 1370–1405, wyd. S. Gawęda, oprac. D. Turkowska, Z. Perzanowski, Varsaviae 1985, s. 232.

¹⁷ *Vita sanctae Hedwigis ducissae Silesiae*, wyd. A. Semkowicz, MPH, IV, s. 535.

raz niewielki, raz długi, ale zawsze istniejący. Kronikarz był jednym z ważniejszych kreatorów pamięci i selekcjonerów godnych zapamiętania wydarzeń, obrazów, memów z przeszłości. Hagiograf tę pracę wykonywał nieco inaczej.

Przeszłość skompilowana – legendarze i homiliarze

Burzliwy, niemający precedensu rozwój kaznodziejstwa w XIII w. spowodował, że także hagiografia znalazła się wówczas w nowej sytuacji.

Skoro wielu kapłanów nie posiada pasji i żywotów świętych, choć z obowiązku powinni je znać i głosić w kazaniach dla pobudzenia pobożności wiernych do świętych, tedy żywoty tych zwłaszcza, którzy są odnotowani w kalendarzach, zwięźle streszczamy (*succincte perstringimus*), tak aby ani rozmiar książeczki nie zniechęcał, ani kapłani parafialni nie mogli się tłumaczyć brakiem ksiąg. Jeśli zaś ktoś nie znajdzie tutaj żywotu swojego patrona, bez trudu poszuka go w całości gdzie indziej¹⁸.

Pierwsza dominikańska kolekcja legend, skompilowana na początku lat 40. przez Jana z Mailly, nie była w historii hagiografii czymś zupełnie nowym. Zbiory żywotów świętych, spisy i katalogi świętych: czyli martyrologia, legendarze, homiliarze, kalendarze, brewiarze, *vitae patrum* miały w XIII w. za sobą długą historię. Systematyzacja tych utworów, niezbędna w kalendarzu świąt kościelnych i liturgii godzin, wychodziła od samej istoty świętości i kultu świętych. Wspomniana wyżej *Gloria martyrum* Grzegorza z Tours jest, bo musi być, doskonale hierarchiczna: Chrystus, apostołowie, pomniejsi męczennicy z okresów heroiczych – prześladowań i chrystianizacji obszarów poza limesem. *Chwała wyznawców* jest natomiast uporządkowana geograficznie – biskupi wyznawcy merowińskiej Galii byli świętymi lokalnymi, geograficznie obramowanymi. Nawet jeśli ich relikwie ulegały rozproszeniu, to nie zdarzało się raczej, by ich kult osiągał rzeczywiście powszechny w skali Kościoła rzymskiego zasięg. Właściwość tę będą też posiadać ich odlegli w czasie następcy – święci biskupi i opaci, święci królowie i książęta, księżne i opatki.

Martyrologia spisywano od IV w., najpierw na Wschodzie; w średniowiecznym Kościele zachodnim szczególną popularnością cieszyło się *Martyrologium* skompilowane w IX w. przez mnicha z paryskiego klasztoru Saint-Germain-

¹⁸ Jean de Mailly, *Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum. Supplementum hagiographicum*, wyd. G.P. Maggioni, Firenze 2013, s. 3 (jeśli nie zaznaczono inaczej, tłumaczenia są dziełem autorki). Nieco inne tłumaczenie na j. pol. tego fragmentu w: S. Zonenberg, *Funkcja historii w zakonie dominikańskim oraz czynniki kształtujące pamięć historyczną dominikanina w średniowieczu*, „Sensus Historiae” 9, 2012/2014, s. 124, przyp. 17.

-des-Prés, Usuarda. W czasach bliższych kolekcji Jana z Mailly pewną popularność zdobył sześciotomowy *Liber de natalitiis*, krążący i kopiowany po klasztorach cysterskich między XII a XIV stuleciem¹⁹. Wyraźny cel pastorałny i kaznodziejski XIII-wiecznych *legendae novae, abbreviationes* przesądził o ich zwięzłości. Lektura zdecydowanej większości 177 „ściśniętych” przez dominikanina z Metz Jana z Mailly żywotów w jego pochodzącym z początku lat 40. XIII w. legendarzu zajmuje ledwie chwilę i tylko nieliczni spośród chóru świętych zasłużyli na nieco bardziej rozbudowaną biografię: Jan Chrzciciel, niektórzy apostołowie (Andrzej, Piotr, Paweł, Jan Ewangelista, Jakubowie Większy i Mniejszy, Tomasz), Maria Magdalena, papież Grzegorz Wielki i Klemens I, a także współcześni Jana: założyciel jego zakonu Dominik i księżna Elżbieta Turyńska²⁰.

W XIII w. – pierwszym stuleciu istnienia i od razu wielkiego rozwoju zakonu kaznodziejskiego (zatwierdzenie reguły w 1216 r.) – powstało więcej różnych rozmiarów kolekcji żywotów i kazań. Dzięki odniesionemu natychmiastowemu sukcesowi – rzeczywiście szerokiemu rozpowszechnieniu – znalazły się te kompilacje bardzo szybko w grupie najbardziej wpływowych tekstów: dominikanina Bartłomieja z Trydentu (autora żywotu św. Dominika) *Epilogus in gesta sanctorum* z ponad dwustu żywotami; będące częścią wielkiej encyklopedii *Speculum maius, Speculum historiale* Wincentego z Beauvais (oczywiście dominikanina); *De septem donis Spiritus Sancti*, inaczej *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*, nieco starszego dominikanina Stefana z Bourbon. *Speculum historiale* – historia świata do czasów Wincentemu współczesnych, której czwartą część wypełniają żywoty świętych i *miracula* – prawdopodobnie było rzadkim w polskich bibliotekach manuskrytem. Długosz, wyliczając łupy zdobyte w krzyżackim zamku w Brodnicy w czasie Wielkiej Wojny, nie pominął „wspaniałych ksiązek, a przede wszystkim pięć części *Zwierciadła* Wincentego”. Zdobywczy rękopis dostała katedra krakowska²¹.

Najbardziej znana z kolekcji żywotów świętych, do dziś wydawana w wielu językach, *Złota legenda* dominikanina Jakuba z Varazze (de Voragine), późniejszego arcybiskupa Genui, nie tylko nie była pierwsza chronologicznie, ale i sama czerpała wiele ze swoich wspomnianych wyżej poprzedniczek.

¹⁹ O nim i innych wczesnych legendarzach zob. H. Rochais, „*Liber de natalitiis*” et autres *légendiers du Moyen Âge*, t. 1–2, Rochefort 1975 (Documentation cistercienne, 15); rec.: F. Dolbeau, *Notes sur la genèse et sur la diffusion du Liber de natalitiis*, „Revue d’histoire de textes” 6, 1976 (1978), s. 143–195.

²⁰ Poświęcony jest jej obszerny żywot i w suplemencie jeden z najdłuższych fragmentów, głównie o cudach.

²¹ Długosz, *Annales*, ks. 10–11: 1404–1412, wyd. S. Gawęda, oprac. D. Turkowska, Z. Perzanowski, Varsaviae 1985, s. 134. Rękopisu tego nie udało się odnaleźć; zob. E. Potkowski, *Książka i pismo w średniowieczu*, s. 193.

Rezerwuarami gotowych do przejęcia fragmentów były też inne skróto-owe opracowania, zbiory i kompendia: Piotra Komestora szkolna adaptacja Biblii, używana m.in. w szkołach dominikańskich, czyli *Historia scholastica* (koniec XII w.) i ogromnie popularny *Dialogus miraculorum* cystersa Cezarego z Heisterbachu.

Legendarze, zbiory egzemplów, kolekcje kazań są w podwójnym znaczeniu i na dwóch płaszczyznach kompilacjami, by nie rzec wprost i według dzisiejszego konceptu – plagiatami: całego zbioru i poszczególnych kazań. Ich autorzy przejmowali całe fragmenty od swoich poprzedników i raczej z konieczności niż z potrzeby posiadania dobrego źródła sięgali np. do łatwo dostępnych martyrologiów, wczesnych apokryfów czy *vitae patrum*, także z nich już to przepisując całe żywoty, już to zapożyczając fragmenty nadające się do wykorzystania w żywotach innych świętych. Kolekcja żywotów świętych, z których w najbardziej uniwersalnych zbiorach większość stanowili męczennicy z okresów prześladowań, czyli pierwszych stuleci chrześcijaństwa, chcąc nie chcąc musiała się opierać na utworach pochodzących z tamtych czy nieco późniejszych czasów, a jeśli nawet na tekstach znacznie późniejszych, to w jakiejś przynajmniej mierze zależnych od pierwszych opracowań legendy świętego, a w każdym razie odwołujących się do uznanego w XIII stuleciu kanonu autorytetów. Wydawca Stefana z Bourbon doliczył się obok Biblii i (apokryficznych) *Ewangelií Nazarejczyków* oraz *Ewangelií Nikodema* prawie 90 tekstów ojców Kościoła, pogańskich pisarzy starożytnych i autorów średniowiecznych po współczesnych Stefanowi²². Regułą w tych kompilacjach było zestawianie obok siebie całych partii po prostu przejętych od różnych autorów z opracowaniami nieco bardziej samodzielnymi (redakcje skrócone bądź legenda skompilowana z kilku, a nawet kilkunastu źródeł), co w efekcie prowadziło do różnorodności redakcyjnej, stylistycznej i językowej²³.

W napisanej krótko przed śmiercią *Kronice genueńskiej* Jakub z Varazze chwalił się, że „żywoty świętych spisał w jednym tomie, wiele w nich dodając z *Historii kościelnej*, *Historii trzyczęściowej*, *Historii szkolnej* i z kronik różnych autorów”²⁴. Trwające od dawna, a w ostatnich latach, dzięki nowej edycji,

²² Etienne de Bourbon, *Anecdotes historique. Légendes et apologues tirés du recueil inédit*, wyd. A. Lecoy de la Marche, Paris 1877.

²³ G.P. Maggioni, *Dalla prima alla seconda redazione della „Legenda aurea”. Particolarità e anomalie nella tradizione manoscritta delle compilazioni medievali*, „Filologia Mediolatina” 2, 1995, s. 259–278; F. Coste, *Textes et contextes de la „Légende Dorée” de Jacques de Voragine*, „Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes. Journal of Medieval and Humanistic Studies” 14 (tom specjalny), 2007, s. 245–258.

²⁴ „Legendas sanctorum in uno volumine compilavit, multa adiciens in eisdem de Ystoria Ecclesiastica [Euzebiusza z Cezarei – H.M., D.G.], Ystoria Tripartita [Teodora Lektora – H.M., D.G.] et de Ystoria Scolastica [Piotra Komestora – H.M., D.G.] et de Cronicis diversorum auctorum”, Jacobus de Voragine, *Chronica Januensis*, w: *Iacopo da Varagine*

ponownie ożywione studia nad tym dziełem pozwalają na zawieszenie przy każdej z legend swego rodzaju „metryczki pochodzenia”²⁵. Podsumowująca te badania jeszcze przed ukazaniem się wydania SISMEL (1998 r.) Barbara Fleith wyodrębniła cztery typy/grupy zależności tych legend od źródeł (ponad 300 utworów, w tym 26 św. Augustyna): 1) przepisane słowo w słowo z pojedynczego źródła; 2) „żywoty komentowane”, a więc te, które w trakcie czasami wielowiekowego obiegu ulegały modyfikacjom (do nich zalicza się żywoty apostołów, ojców Kościoła itp.) i są kompilacją: część opowiadania pochodzi z innej kolekcji legend (np. Jana z Maily czy Wincentego z Beauvais), ale wzbogaca je dodatek, zaczerpnięty często z różnych źródeł patrystycznych lub są to streszczenia dawnych *vitae*; 3) „żywoty pierwotne” (męczenników, dziewic, ojców Pustyni), a więc te, które nie uległy większym zmianom, czasami jedynie wzbogacone o jakiś pojedynczy komentarz, a które zostały albo dosłownie, albo w skrócie przejęte z innych legendarzy; 4) cztery żywoty współczesnych świętych (Franciszka, Dominika, Elżbiety Turyńskiej i Piotra z Werony), każdy z nich skompilowany został na swój sposób. Żywy księżnej turyńskiej²⁶ np. jest zależny od „wyjściowej” hagiograficznej biografii księżnej: *Libellus de dictis quatuor ancillarum sanctae Elisabeth confectus*, z której przejęte fragmenty Jakub wzbogacił o partie zaczerpnięte z *miracula* księżnej, spisanych przez biskupa Hildesheim Konrada II i opata cysterskiego Hermanna von Georgenthal, oraz z *Summa vite* Konrada z Marburga²⁷.

Zasób, z którego czerpał autor *Złotej legendy*, mieścił więc obok siebie teksty należące do piśmiennictwa starożytnego, z jego bagażem i kontekstami kulturalnymi (ideologicznymi itd.), stworzonego bądź przekazanego w późnoantycznym wariacie łaciny klasycznej, i teksty mu współczesne, powstałe w innym otoczeniu kulturalnym (ideologicznym itd.) i w innym wariacie języka łacińskiego. W dziele kompilatora, w zestawieniu kolejnych legend i komponowaniu poszczególnych żywotów z kilku tekstów dokończyła się konieczna dla użyteczności i w konsekwencji sukcesu kolekcji

e la sua Cronaca di Genova dalle origini al MCCXCVII, t. 2, wyd. G. Monleone, Roma 1941, s. 100.

²⁵ Szczegółowy wykaz źródeł Jakuba zob. Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, t. 1–2, wyd. G.P. Maggioni, wyd. 2, Firenze 1998 (Indice delle fonti, 2), s. 1301–1337.

²⁶ Zob. tamże, t. 2, s. 1156–1179. Żywy został dopisany do pierwotnej redakcji ok. 20 lat później. A. Vauchez (*Jacques de Voragine et les saints du XIII^e siècle dans la „Légende dorée”*, w: *Legenda aurea. Sept siècles de diffusion. Actes du colloque [...] 11–13 May 1983*, red. B. Dunn-Lardreau, Montréal–Paris 1986, s. 41, 45–49) uważa, że żywy ten w *Złotej legendzie* jest autorstwa Jakuba z Varazze.

²⁷ B. Fleith, *The Patristic Sources of the Legenda Aurea. A Research Report*, w: *The Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists*, t. 1, red. I. Backus, Leiden–New York–Köln 1997, s. 231–288, tu: s. 282 (określenia *commentary legends* oraz *primary legends* zob. s. 238).

dekontekstualizacja wykorzystywanych źródeł: obrazy i informacje zawarte w legendzie, najczęściej mocno względem pierwowzoru zredukowane, znalazły się teraz w innym kontekście, stając się częścią innego, aktualnego dyskursu²⁸.

Tego rodzaju obcowanie ze sobą wytworów różnych czasów, odległej przeszłości i terażniejszości jest rysem charakterystycznym łacińskich zbiorów żywotów i kazań²⁹; zmieniało się ono jednak, gdy zbiory te przekładano na języki wernakularne, a także gdy legendarz stawał się podstawą dla opracowania zbioru kazań, o czym jeszcze będzie mowa. Z trzech miejsc, do których adresowane były te nowego typu dominikańskie legendarze: refektarz, biblioteki kaznodziejskie, szkoła wreszcie, każde wywarło nieco inny i o różnej sile wpływ na ich rozwój. Kaznodziejstwo wymagało dopasowania się pisarstwa hagiograficznego do jego ustnej i odbywającej się w językach wernakularnych transmisji. Selekcja informacji i treści wymagała oparcia się na pewnych, wiarygodnych źródłach, rezygnacji z opasłych z reguły legendarzy monastycznych starego typu, gromadzących żywoty świętych lokalnych (w zbyt dużej często liczbie) – odpowiednich do lektury refektarzowej, ale nieprzydatnych kaznodziejom pracującym w rytm kalendarza kościelnego. Wreszcie, i przede wszystkim, lektura żywotu i posłużenie się nim w kazaniu podporządkowane być musiało przekazowi nauczającemu i budującemu. Ten zaś wymagał nade wszystko akcentowania cnót, zasług i cudów świętego, ale w nieobojętnym kontekście wykładu dogmatów i pedagogiki świętości. *Złota legenda* z tego m.in. powodu bywa określana jako summa hagiograficzna czy też encyklopedia historii świętej i teologii³⁰.

Okolo 30 lat po napisaniu *Złotej legendy* rozpoczęło się jej kopiowanie w systemie pecji na Uniwersytecie Paryskim. Powstanie w ten sposób „wulgaty” *Złotej legendy* nie zahamowało jednak „naturalnego” dla tak popularnej literatury pastoralnej stałego procesu przerabiania, uzupełniania, aktualizowania w wielu miejscach i przez wielu użytkowników oraz kolejnych w łańcuchu przekazu kompilatorów. Tym bardziej że sam jej autor po napisaniu pierwszej redakcji swojego dzieła w latach 60. przerabiał je aż do ostatniego okresu swojego życia, jako arcybiskup Genui w latach 90. XIII w.³¹ Także w Polsce w zachowanych w bliżej nieustalonej liczbie (ponad 20) rękopisach

²⁸ F. Coste, *Textes et contextes*, s. 256.

²⁹ Por. XI- i XII-wieczne homiliarze w zbiorach AKKK: P. Polkowski, *Katalog rękopisów katedry krakowskiej*, „Archiwum do Dziejów Literatury i Oświaty w Polsce”, ser. I, t. 3, 1881, nr 141–144, s. 98–102. Kazania: Hieronima, Augustyna, Grzegorza Wielkiego, Bedy, Jana Biskupa (Johannes Episcopus, V, VI w. ?; przypisywano jego kazania Janowi Chryzostomowi).

³⁰ Zob. A. Boureau, *La légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine (1298)*, Paris 1984, s. 21, 41.

³¹ Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, t. 1, s. XIII. Wydanie to, oparte na redakcji finalnej, różni się od wydania „wulgaty” *Złotej legendy* Johanna Grässego (Lipsk 1850), w którym znalazło się nadto 61 żywotów „a quibusdam aliis superadditae”.

średniowiecznych „historii lombardzkich”, jak nazywano to dzieło, daje się wyróżnić cztery nieco odmienne redakcje³², biorąc pod uwagę tylko grupę polskich legend o św. Wojciechu, Stanisławie, Florianie, Jadwidze. Słaby stan rozpoznania zawartości tych rękopisów nie pozwala na pewne stwierdzenie, czy zawsze mamy do czynienia z którymś z wariantów *Złotej legendy*, czy raczej z którąś z redakcji innego zbioru Jakuba z Varazze, a mianowicie jego kolekcji tzw. kazań modelowych, skomponowanych według schematu *sermo modernus*. Skompilował je w latach po powstaniu pierwszej redakcji *Złotej legendy* w trzech zbiorach: *Sermones de sanctis et festis* (305 kazań), *Sermones de tempore*, *Sermones quadragesimales*. Zachowanych rękopisów z tymi kolekcjami jest około 1120. Część z rękopisów w zbiorach polskich uznawanych za *Złotą legendę* to owe kolekcje kazań. Choć kazania są bardzo mocno zależne od legend, zbiór *Sermones de sanctis* różni się znacząco od legendarza. Kazania są nieco inaczej skomponowane i z reguły uboższe w treści „historyczne”, brak w pełnej redakcji zbioru ponad 100 świętych, za to zawiera on od 2 do 9 modelowych tekstów na każde święto i dla każdego świętego³³. Udostępnienie ich w formie elektronicznej w bazie *Thesaurus sermonum* powinno ułatwić przeprowadzenie badań nad rękopisami w zbiorach polskich.

W każdym razie w średniowiecznych rękopiśmiennych legendarzach i homiliarzach w zbiorach polskich, obejmowanych wspólną nazwą *Złota legenda* i będących lokalną redakcją, daje się wyróżnić kilka jej wariantów, w zależności od tego, jakich świętych i jakie ich legendy zawiera. Dodajmy, że niektóre z żywotów polskich świętych występują wyłącznie w tej grupie rękopisów, jak *Vita minor* św. Stanisława bądź (najczęściej) legenda Wojciechowa, obejmowana wspólnym, od spotykanego incipitu, tytułem *In partibus Germaniae locus est opibus locuples*³⁴. Jej powstanie datuje się na drugą połowę lub koniec XIII w. W legendarzach i homiliarzach polskie uzupełnie-

³² Por. P. Węcowski, *Początki Polski w pamięci historycznej późnego średniowiecza*, Kraków 2014, s. 76, 77, *passim*; G. Klimecka, *Legenda o św. Stanisławie i dominikanie polscy*, „Przegląd Tomistyczny” 6–7, 1997, s. 27, 39, przyp. 23, pisze o rękopisach polskich od lat 80. XIII w., podając dwa rękopisy Biblioteki Uniwersyteckiej w Uppsali: C 281 i C 520. Ten pierwszy w katalogu rękopisów datowany jest na drugą połowę XIV w., drugi ze znakiem zapytania na XIV w.; oba pochodzą z katedry we Fromborku.

³³ Zidentyfikowano nieco ponad 300 rękopisów z kolekcją kazań *de sanctis*; zob. J.B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150–1350*, t. 3, Münster 1971, s. 266–268; T. Kaeppli OP, *Scriptores Ordinis praedicatorum Medii Aevi*, t. 2, Romae 1975, nr 2155, s. 359–361; t. 4, Romae 1993, s. 141.

³⁴ Ma on kilka wariantów, ale zasób rękopiśmienny tej prawdopodobnie najpopularniejszej legendy (występuje wraz z *miracula*) nie jest dobrze rozpoznany; zob. uwagi P. Węcowskiego, *Początki Polski*, s. 74. Nadto bywają mylone incipity sugerujące *Vita prior*, por.: „Est terra quedam in partibus Germanie dives opibus plena” (BOss. 1944, k. 394), „In partibus Germanie locus est locuples” (BOss. 2209, k. 25), „Est locus in partibus Germanie diues opibus [sic!], prepotens armis” (BOss. 2015, k. 19[37]).

nia dotyczą na pierwszym miejscu św. Stanisława i św. Wojciecha, nie zawsze natomiast uwzględniają św. Jadwigę i św. Floriana. Do grupy „polskich” świętych można też zaliczyć, co wyjaśni się niżej, św. Waclawa i św. Zygmunta³⁵. W rękopisie *Złotej legendy* z krakowskiego klasztoru Augustianów znalazły się aż dwie różne legendy św. Wojciecha, poza *In partibus Germaniae*, dodana na końcu kodeksu, zresztą w sąsiedztwie cudów świętego, *Historia sancti Adalberti*, zapewne w związku z wprowadzeniem przez Zbigniewa Oleśnickiego w 1436 r. mszy wotywnych ku czci św. Wojciecha³⁶. Legenda ta zyskała pewną popularność w kręgu Uniwersytetu Krakowskiego i jest dobrym przykładem wzajemnego oddziaływania hagiografii i historiografii, które w XV w. przybiera formę szkolnej, naukowej polemiki. Autor *Historii* korzystał z komentarza Jana z Dąbrówki do *Kroniki* Mistrza Wincentego, co pozwoliło mu z jednej strony wprowadzić do obrazu dziejów Polski Siemomysła, ślepotę Mieszka dziecięcia i Dąbrówkę czeską, urodziny w 967 r. Bolesława itd., z drugiej zaś korygować zawarty w innych żywotach i kazaniach przekaz o nawróceniu Polaków na chrześcijaństwo przez św. Wojciecha. Wpływ komentarza Jana z Dąbrówki, negującego apostołat św. Wojciecha w Polsce, znajdujemy także w innym włączonym do *Złotej legendy* żywocie biskupa praskiego: *Beatus Albertus ex gente Bohemica*³⁷.

Wyodrębniając blok polskich legend i kazań w opasłych homiliarzach i legendarzach, najczęściej *Złotej legendy*, nie powinniśmy tracić z oczu ani całości tych rękopisów, zwłaszcza z kazaniem, ani ich funkcjonowania w bibliotece klasztornej czy „podręcznej” bibliotece kaznodziei. Na taką bibliotekę wolno nam spojrzeć nie tylko jak na oczywistą kolekcję, ale także jak na kompilację. W niewielkiej bibliotece dominikanów łęczyckich, której zasoby lepiej znamy dopiero z XVII w. (spłonęła w 1331 r.), gdzie rękopisy z *sermones* stanowiły, co typowe, najpoważniejszy zbiór (25 kodeksów), a istotną jego częścią były kolekcje pochodzące ze średniowiecza, w tym najwięcej franciszkańskich, sąsiadowały obok siebie *Rosarium sermonum praedicabilium* franciszkanina Bernarda de Bustis (XV w.), postylle również franciszkanina, żyjącego w drugiej połowie XIII i pierwszej połowie XIV w. Mikołaja z Lyry, kazania węgierskiego minority po studiach w Krakowie Pelbarta z Temesvár (rum. Timișoara), wydane drukiem w 1498 r., postylle

³⁵ Por. I. Polkowski, *Katalog*, nr 147, s. 103: *Passionale de Sanctis*, XIV i XV w. z legendami św. Wojciecha, Stanisława, Cyryla i Metodego, Waclawa i Zygmunta; tamże, nr 157, s. 110: *Sermones et legendae sanctorum*, legendy św. Wojciecha, Floriana, Stanisława; tamże, nr 158, s. 111: *Sermones de Sanctis* – legendy św. Waclawa i Wojciecha; tamże, nr 159: *Sermones et legende de Sanctis* – na translację św. Wojciecha, Jadwigi, o św. Waclawie.

³⁶ BCzart. 2767; o tym rękopisie i samej legendzie zob. P. Węcowski, *Początki Polski*, s. 138.

³⁷ BCzart. 2357; zob. P. Węcowski, *Początki Polski*, s. 138. W rękopisie tym znajduje się legenda św. Stanisława: *Tradunt*.

żyjącego na przełomie XV i XVI w. franciszkanina Jana Freusa. Stała tam oczywiście *Złota legenda* oraz kazania Wincentego Ferrera itd.³⁸

Zachowane w zbiorach polskich rękopiśmienne i drukowane na przełomie XV i XVI w. legendarze i zbiory kazań skłaniają nas do oczywistej konstatacji: w średniowiecznej hagiografii polskiej, będącej częścią hagiografii Kościoła powszechnego w wariantcie zachodnim (łacińskim) i przez tę ostatnią oraz kult świętych Kościoła powszechnego niesionej, najbardziej lokalny zasięg miały kult i hagiografia św. Stanisława.

Kult świętych a hagiografia polska i w Polsce

Poczet świętych w Polsce

W wigilię Bożego Narodzenia 1511 r. spod prasy najważniejszego wówczas drukarza krakowskiego Jana Hallera wyszedł okazały druk zatytułowany *Vita beatissimi Stanislai Cracoviensis episcopi nec non legende sanctorum Polonie, Hungarie, Bohemie, Moravie, Prussie et Silesie patronorum in Lombardica historia non contente*. Drukowany legendarz, jak wskazywał tytuł, miał być koniecznym uzupełnieniem wydawanej od lat 80. XV w. *Złotej legendy* (czyli *Lombardica historia*)³⁹. Złożony jest z dwóch części: korpusu tekstów Długoszowych poświęconych św. Stanisławowi, uzupełnionych o nowe cuda (do f. 90r) i stosunkowo krótkich żywotów: Wojciecha, Floriana, Waclawa, Zygmunta, Antoniego Padewskiego, Władysława króla, pustelników i męczenników Świerada i Benedykta, Stefana króla, biskupa węgierskiego Gerarda i męczennika Demetriusza, Emeryka, Jadwigi oraz translacji św. Floriana, które to utwory dopełniają legenda NMP Śnieżnej i o Przemienieniu Pańskim. Druk Hallera jest w dużej części „przedrukiem” strasburskiego inkunabułu z lat 1484–1487, *Legende sanctorum regni Hungarie in lombardica historia non contente*, w innym jednak układzie i nie ze wszystkimi tekstami. Druk strasburski np. zawiera wprawdzie żywot św. Stanisława, ale nie jest to „korpus” Długoszowy, lecz legenda oparta na *vita minor*⁴⁰. Obok wyraźnego „bloku” węgierskiego daje się w druku krakowskim wyodrębnić także nieco rozproszoną

³⁸ Zob. T. Stolarczyk, *Biblioteka łączyckiego konwentu dominikańskiego i jej księgozbiór w początkach XVII wieku*, w: *Przestrzeń informacyjna książki*, red. J. Konieczna, S. Kurek-Kokocińska, H. Tadeusiewicz, Łódź 2009, s. 231–242.

³⁹ Reprodukowany w: polona.pl/item/35627276/6/; polona.pl/item/35627274/2/. Jest to przedruk wcześniejszych wydań.

⁴⁰ bildsuche.digitale-sammlungen.de/index.html?c=viewer&bandnummer=bsb00005904&page=00001&v=100&nav=&l=en (dostęp: 16 IV 2018). Różnice są w pewnym stopniu zrozumiałe: w druku strasburskim, „dla Węgrów”, jest żywot św. Elżbiety, nie ma św. Jadwigi, odwrotnie w druku Hallera.

grupę żywotów świętych „polskich”. Zaliczyć do nich trzeba, obok legendy biskupa praskiego Wojciecha, biskupa krakowskiego Stanisława oraz księżnej śląskiej Jadwigi, żywoty świętych, których sprowadzenie relikwii do Polski zaowocowało kultem i uczyniło z nich patronów przynajmniej na skalę lokalną: św. Zygmunta – króla Burgundów, patrona diecezji płockiej, św. Floriana – patrona diecezji krakowskiej oraz św. Waclawa – pierwszego patrona katedry krakowskiej, który był również i przede wszystkim patronem Czech. Z Czechami w Polsce dzielono jeszcze jeden kult, św. Zygmunta – jego relikwie uroczyscie sprowadzone do Pragi przez Karola IV spoczęły w katedrze praskiej św. Wita obok relikwii patronów czeskich. Nie dziwi brak w tym druku legendy Pięciu Braci, których relikwie, uwieszone z Gniezna ok. 1039 r. przez księcia Brzetysława, zostały uroczyscie złożone w katedrze praskiej. Ich kult w Polsce nie zdążył się na dobre rozwinąć i dopiero u schyłku epoki zdobył pewną popularność, a w pierwszych dekadach stulecia następnego zyskał potężnych promotorów i wysoką rangę⁴¹. To tłumaczy znacznie rzadsze występowanie ich żywotu w średniowiecznych legendarzach i homiliarzach.

Krótki poczet świętych polskich, którzy już w średniowieczu zyskali stosowną „pieczęć”, w encyklopedii *Hagiografia polska* i rozproszonej literaturze przedmiotu rozrasta się do całkiem długiej listy. W czasach początków chrześcijaństwa w Polsce autorzy umieszczają na niej obok wspomnianych Pięciu Braci dwóch pustelników – Andrzeja Świerada i jego ucznia Benedykta. Badacze skonstruowali im zgrabny, „naukowy” życiorys, przypisując pierwszemu nie tylko polskie (za napisanym w końcu XI w. przez biskupa Pécsu Maura żywotem obu eremitów), ale i chłopskie pochodzenie. Poświadczonemu w ostatnich stuleciach na pograniczu polsko-węgierskim kultowi przydał znaczenia już Długosz, który za *Legendą św. Stefana* uczynił także z Benedykta Polaka⁴².

Polska nie znalazła się w gronie tych krajów późnej chrystianizacji (X–XII w.), w których kult władców szczególnie dla chrystianizacji zasłużonych nie tylko wzmacniał sakralizację władzy monarszej, ale i stanowił fundament spistości wspólnoty i jej tożsamości. Czechy miały męczenników: św. Waclawa i jego babkę Ludmiłę, królestwa skandynawskie także swoich zamordowanych władców: Olafa norweskiego, Eryka szwedzkiego i Kanuta duńskiego⁴³.

⁴¹ Fundacja ołtarza w katedrach krakowskiej i poznańskiej. Promotorami kultu byli Lubrańscy (biskup poznański), wsparci przez króla Zygmunta Starego w udanych staraniach sprowadzenia relikwii z Czech; J. Mitkowski, *Pięciu Braci Polskich*, w: *Hagiografia polska. Słownik bio-bibliograficzny*, t. 2, red. R. Gustaw, Poznań 1972, s. 246; por. niżej, s. 689 n.

⁴² Długosz, *Annales*, ks. 1/2, wyd. J. Dąbrowski, red. W. Semkowicz-Zarębina, oprac. K. Pieardzka, Varsaviae 1964, ks. 2, s. 222 (pod 998 r.).

⁴³ Dwóch Kanutów cieszyło się kultem: król Kanut IV (zm. 1086) i jego bratanek Kanut Lavard, obaj uznani byli za męczenników.

Można by więc przypuszczać, że brak gwałtownego zgonu monarchy polskiego doby chrystianizacji był tu głównym winowajcą, gdyby nie skuteczne zabiegi o świętość dynastii węgierskich Arpadów – aż trzech z nich: Stefan, Emeryk i Władysław zostało uznanych przez papieży za świętych, mimo iż nie byli męczennikami.

Wszędzie w początkowej fazie instytucjonalizacji struktur chrześcijańskich, chrystianizacji samej władzy i monarchii, święci odgrywali absolutnie kluczową rolę – w Polsce konieczny był więc import kultów. Okazał się on natychmiastowym i mimo upadku struktur Kościoła i państwa w latach 30. XI w. trwałym sukcesem dzięki dwóm ważnym okolicznościom. Pierwszą było udane sprowadzenie z pogranicza z Prusami ciała męczennika i zbudowanie mu grobu w centrum państwa. Drugą okolicznością była polityka Ottona III i jego osobista admiracja dla szybko wyniesionego na ołtarze biskupa praskiego. Efektem zjazdu gnieźnieńskiego było wyniesienie tego grobu do rangi sakralnego fundamentu, na którym wznosiła się i monarchia, i nowa metropolia. Co więcej, na życzenie cesarza napisany został pierwszy żywot św. Wojciecha (*Vita prior*, tzw. redakcja ottońska), który w języku ówczesnej ideologii i w klasycyzującej metaforyce (głównie, choć nie wyłącznie, wergiliańskiej) umieszczał świętego i Polskę w centrum ówczesnego świata i relacji pomiędzy dwoma mieczami⁴⁴.

Aż do XIII stulecia jednak ani kult świętych, ani hagiografia i jej przekaz nie wyszły poza wąskie kręgi duchowieństwa i elit świeckich. Brak spisów cudów, brak ich przed XIII w. nawet dla św. Wojciecha, którego najcenniejsza relikwia – głowa – miała zostać odnaleziona w katedrze gnieźnieńskiej w 1127 r., jest najsilniejszym dowodem słabej recepcji kultu świętych w Polsce pierwszych stuleci chrystianizacji⁴⁵. Związane z grodami stołecznymi pierwsze nieliczne katedry mają wprawdzie wszystkie wezwania hagiograficzne: w Gnieźnie – św. Wojciecha, we Wrocławiu – św. Jana Chrzciciela, w Poznaniu –

⁴⁴ Kwestią tą zajął się ostatnio M. Sosnowski, *Tradycja klasyczna u wczesnych hagiografów św. Wojciecha – środki i cele*, w: *Stilo et animo. Prace historyczne ofiarowane Profesorowi Tomaszowi Jasińskiemu w 65. rocznicę urodzin*, Poznań 2016, s. 53–66, tam też krótkie zreferowanie badań i konstatacje z nowszej literatury przedmiotu; zob. też niżej, przyp. 88.

⁴⁵ R. Michałowski, *Le culte des saints du Haut Moyen-Âge en Pologne et en Europe occidentale*, w: *La Pologne et l'Europe occidentale du Moyen Âge à nos jours. Actes du colloque organisé par l'Université Paris VII-Denis Diderot, Paris, les 28 et 29 octobre 1999*, red. M.-L. Pelus-Kaplan, D. Tollet, Poznań–Paris 2004, zwł. s. 38–41. Jak się wydaje, także powstały dla ożywienia kultu żywot *Tempore illo* nie zyskał większej popularności, zachował się (być może) tylko w jednej kopii. Podsumowanie badań zob. P. Węcowski, *Początki Polski*, s. 73 n.; zob. też A. Gieysztor, *Saints d'implantation, et saints de souche dans les pays évangélisés de l'Europe de Centre-Est*, w: *Hagiographie, cultures et sociétés. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris, 2–5 mai 1979*, Paris 1981, s. 573–584.

św. Piotra, w Krakowie – św. Waclawa⁴⁶, ale ich oddziaływanie na szersze kręgi wiernych było dosyć ograniczone. Późne w większości potwierdzenia patrociniów kościołów, które pełniły w XI i XII w. funkcję kościołów parafialnych, nie dają pewnych przesłanek do dywagacji o głębszej percepcji przez ogół wiernych kultu świętych.

Jednym z „winowajców” tego stanu rzeczy był brak większej liczby własnych świętych, sanktuariów z ich grobami lub przynajmniej ważnymi relikwiami. Zniszczone i огоłocone z relikwii św. Wojciecha i Pięciu Braci Gniezno potrzebowało odbudowy oraz wzmocnienia państwa i polskiej prowincji kościelnej, by móc upomnieć się o swoją rolę, ogłaszając znalezienie ukrytych, a co za tym idzie niewywiezionych do Pragi świętości⁴⁷.

W warunkach polskiej chrystianizacji i odbudowy Kościoła po upadku monarchii w połowie XI stulecia, a także braku własnych świętych, rosła siła oddziaływania na *sanctoralia* polskich diecezji nie tylko powszechnego, rzymskiego katalogu świętych, ale i innych kultów. Kult św. Mikołaja – z niebywale atrakcyjną opowieścią, który w Niemczech zaszczepiła bizantyjska księżniczka Teofano, do Polski przywiozła jej wnuczka, Rycheza. Udana z kolei interwencja św. Idziego w (bez)płodność Władysława Hermana i Judyty przyniosła falę fundacji pod jego wezwaniem. Konieczne w pierwszych stuleciach ściąganie cudzoziemców na polskie stolce biskupie było również bardzo ważnym wehikułem zaszczepiania czci i wiedzy o świętych, zarówno cieszących się powszechnym kultem w Kościele zachodnim, jak i bardziej lokalnych. Przybysz z Walonii Aleksander z Malonne sprowadził do Płocka, gdzie otrzymał biskupstwo (w 1129 r.), relikwie i kult św. Zygmunta, króla Burgundów, męczennika. Jego brat Walter objął katedrę we Wrocławiu (w 1149 r.) i sprowadził relikwie i kult legionisty rzymskiego, św. Maurycego. Jeden z kościołów wzniesionych na Wzgórzu Wawelskim poświęcono innemu żołnierzowi z Legionu Tebańskiego, Gereonowi, czczonemu szczególnie w Kolonii. Instalujące się w kraju świeżej chrystianizacji zakony – w XII w. obok benedyktynów także cystersi, premonstratensi i kanonicy regularni – przynosiły swoje własne kultury patronalne, w niewielkim jednak stopniu wychodziły one poza mury klasztorne. Święci, czczeni często tylko gdzieś lokalnie, trafiali do Polski dzięki kupcom obsługującym szlaki handlowe i osiadającym w leżących na nich głównych ośrodkach wymiany. W XII w. handel futrami z Rusi prowadzony był na szlaku do Niemiec i dalej na Zachód przez Włocławek, Kruszwicę, Poznań, Brandenburg, Hildesheim. Przebieg tej drogi historycy wyznaczyli

⁴⁶ Pierwsze poświadczenia itd. tych patrociniów zob. A. Witkowska, *Titulus ecclesiae. Wezwania współczesnych kościołów katedralnych w Polsce*, Warszawa 1999.

⁴⁷ Potwierdził tę wiadomość współczesny wydarzeniom kanonik wyszehradzki, podając datę 23 II 1127 r.; *Kronikarze czeszy – Kanonik Wyszehradzki, Mnich Szawski*, tłum., wstęp i koment. M. Wojciechowska, Warszawa 1978, s. 42 n.

na podstawie wezwania św. Gotarda, biskupa Hildesheim (zm. w 1038, kanonizowany w 1131 r.), nadanego kościołom w tych ośrodkach⁴⁸.

Dopiero w XIII stuleciu, dzięki rozwojowi sieci parafialnej i wprowadzaniu przez mendykantów regularnego kaznodziejstwa, pojawiły się warunki do głębszej recepcji kultu świętych przez ogół wiernych. Kanonizacja św. Stanisława w 1253 r. nadała nowych i bardzo silnych impulsów trwającemu już czas jakiś rozwojowi jego kultu. Wzmocniła fundament duchowy, na którym funkcjonowała wspólnota polityczna i kościelna. Wcześniejsze oparcie w gnieźnieńskich, nie do końca pewnych relikwiach św. Wojciecha było niewystarczające i niewygodne dla pozycji i aspiracji Krakowa. Biskup krakowski Gedko już wcześniej podjął próbę wzmocnienia podstaw sakralnych swojego władztwa kościelnego i rosnącego znaczenia politycznego, sprowadzając do Krakowa relikwie św. Floriana (1184 r.). Potencjał tego kultu okazał się jednak początkowo skromny.

Sto lat później sytuacja wyglądała już zgoła inaczej. Dzięki kanonizacji św. Stanisława, kanonizacji 14 lat później Jadwigi Śląskiej (1267 r.), ożywającemu, by sprostać tej konkurencji, kultowi św. Wojciecha, w rozbitej na dzielnice książece Polsce każda z prowincji zyskała własnego patrona:

Drudzy [poza NMP – H.M., D.G.] święci mają kożden swoje państwo: Rzymem Piotr i Paweł się opiekata, Jadwiga Szlązaki wysłuchawa⁴⁹, za [Wielko-?]Polaki stawa Wojciech w Poznaniu, a za nami w Krakowie Stanisław, inszym świętym takież Pan Bóg dawa włodarstwo na kilkadziesiąt mil⁵⁰.

⁴⁸ O samym szlaku, roli, jaką odegrał w jego uruchomieniu Bolesław Krzywousty, który pielgrzymował do grobu św. Gotarda w 1135 r., zob. przede wszystkim W.H. Fritze, *Hildesheim – Brandenburg – Posen. Godehard-Kult und Fernhandelsverkehr im 12. Jahrhundert*, w: *Beiträge zur Entstehung und Entwicklung der Stadt Brandenburg im Mittelalter*, red. W. Schich, Berlin–New York 1993 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin, 84), s. 103–130. O kulcie biskupa w Polsce zob.: T. Tyc, *O kościółku św. Gotarda i kulcie tego świętego*, „Kronika Miasta Poznania” 2, 1924, s. 125–133; a zwł. M. Młynarska-Kaletynowa, *O kulcie św. Gotarda w Polsce w XII i XIII w.*, w: *Spółczesność Polski średniowiecznej. Zbiór studiów*, t. 6, red. S.K. Kuczyński, Warszawa 1994, s. 75–90.

⁴⁹ Rymowane oficjum ułożone w klasztorze Dominikanów wrocławskich prawdopodobnie w XIV w. zaczynało się od: „Gratuleris gaudio / Felix solum Slezia”; H. Kowalewicz, *Zasób, zasięg terytorialny i chronologia polsko-łacińskiej liryki średniowiecznej*, Poznań 1967, s. 212. Kult św. Jadwigi był zakorzeniony w diecezjach niemieckich (zwłaszcza wschodnich) i krzyżackich, w czeskich wielkim propagatorem jej kultu był Karol IV; J. Gottschalk, *Beiträge zur Hedwigsverehrung*, „Archiv für schlesische Kirchengeschichte” 12, 1954, s. 52–60.

⁵⁰ Przytaczając ten cytat w kontekście kazań kazimierskich augustianów, ks. Konstanty Czaykowski nie podał, z którego z kazań (a ściślej z marginaliów polskich w rękopisach z kazaniem, datowanymi przez niego na przełom XIV i XV w.) go zaczerpnął; tenże, *Staropolskie kazania augustiańskie*, „Przegląd Powszechny” 24 (93), 1907, s. 206.

Na następne wyniesienie na ołtarze polskiego świętego trzeba będzie poczekać ponad 300 lat, do kanonizacji w 1594 r. dominikanina Jacka. Nie udało się – mimo wyjątkowego zaangażowania kilku klasztorów i środowiska uniwersyteckiego w XV-wiecznym Krakowie, a w innych miastach nowego zakonu z rodziny franciszkańskiej, bernardynów – zyskać sankcji dla żadnego ze zmarłych w opinii świętości duchownych, których *miracula* dziejące się wokół ich grobów skrzętnie w tym czasie rejestrowano: biskupa Prędoty, profesora uniwersytetu i proboszcza kościoła św. Anny Jana z Kęt, bernardyna Szymona z Lipnicy i kanonika regularnego laterańskiego Stanisława Kazimierczyka⁵¹, a także, tym razem we Lwowie, bernardyna Jana z Dukli. Entuzjazm religijny, powiew profetyzmu i mistycyzmu, o herezjach nie wspominając, tak charakterystyczne dla ostatnich stuleci średniowiecza, również zdawały się zatrzymywać, a przynajmniej mocno słabnąć na granicach z Polską.

Ten skromny dorobek „oficjalnej świętości” wzbogacały, w ograniczonym jednak z oczywistych powodów stopniu, kultury nieoficjalne; o niektórych już tu wspomniano: księżnych Kingi i Salomei, być może także siostry Kingi, księżnej wielkopolskiej Jolenty, beatyfikowanej w XIX w.⁵², księżnej śląskiej Anny (jej nieoficjalny kult szerzył się tylko na Śląsku), pierwszych dominikanów Jacka i Czesława, dominikańskich męczenników sandomierskich (Sadok z towarzyszami) i biskupa płockiego Wenera.

Brak rodzimych kultów powinien był ułatwiać zasiedlającym polskie miasta i wsie kolonistom niemieckim wprowadzenie własnych świętych patronów, przeprowadzkę wraz z nimi na nowe obszary. Niewiele jednak o tym wiemy. Uchwycenie roli osadników niemieckich we wprowadzaniu na ziemiach polskich kultu świętych utrudniają z jednej strony późne i najczęściej niepełne potwierdzenia patrociniów kościołów, z drugiej zaś późniejszy od kolonizacji rozwój fundacji mieszczańskich – kościołów, kaplic i ich dekoracji. Możemy przypuszczać, że XIII- i XIV-wieczna fala urbanizacji i osadnictwa wiejskiego, której towarzyszyła budowa relatywnie gęstej sieci parafialnej i w efekcie głębsza ewangelizacja, przyniosła wprowadzenie do Polski popularnego na Zachodzie kultu (niektórych) świętych wspomoczeni, upowszechnienie kultu Jedenastu Tysięcy Dziewic, ugruntowanie i upowszechnienie kultu apostołów i ewangelistów⁵³, a także bohaterek bardziej apokryficznych niż ewangelicznych – świadków dzieciństwa Jezusa (św. Anna) oraz Jego Pasji (Maria Magdalena). Na przełomie lat 30. i 40. XVI w. powstały aż dwa przekłady na język polski *Clipeus spiritualis* (*Tarczy duchowej*) – zbioru modlitw

⁵¹ A. Witkowska, *Kulty pątnicze piętnastowiecznego Krakowa*, Lublin 1984, zwł. s. 40–55.

⁵² Nie znamy żadnego jej żywotu z epoki.

⁵³ W najstarszym kalendarzu w zbiorach Biblioteki Katedralnej Gnieźnieńskiej (Ms. 1), z ok. 800 r., znajduje się jeszcze starożytny kanon z 5 apostołami (Piotr, Paweł, Jakub Młodszy, Filip, Andrzej).

zawartych w modlitewniku Zygmunta Starego, w którym znajdowała się *Modlitwa ku piętnaście świętym pomocnikom*, wyliczająca ich imiona i przypominająca, że byli męczennikami:

A nad jine są wybrani,
Którzy ciężko mordowani,
Krew swoją rozlewając,
Swe[j] żywoty potępili,
A w boleściach stali byli,
Twój zakon potwierdzając⁵⁴.

U schyłku średniowiecza około trzech czwartych kościołów w Polsce miało wezwanie hagiograficzne⁵⁵. Najpopularniejsze patrocinia – Mikołaj, Jan Chrzciciel, Bartłomiej, Katarzyna⁵⁶, Stanisław, Wojciech, Piotr, Paweł, Marcin, Wawrzyniec, Jakub Większy⁵⁷, Andrzej – są w tym samym czasie najpopularniejszymi imionami⁵⁸. W kartotekach *Słownika staropolskich nazw osobowych* wśród 370 imion męskich z kalendarza Kościoła zachodniego cztery wydały najwięcej form potocznych: Jan (ok. 1500 zapisek odnoszących się do wszystkich form), Mikołaj (ok. 1000), Jakub (ok. 400), Piotr (ok. 400), a do najpopularniejszych nadawanych na chrzcie należały oprócz powyższych: Stanisław, Wojciech (Adalbert, Albert, Olbracht), Maciej, Bartłomiej, Paweł⁵⁹. W tymże *Słowniku* popularność imion kobiecych wywodzących się z kalendarza Kościoła rzymskiego przedstawia się następująco: Katarzyna, Małgorzata, Anna (Hanna), Elżbieta, Jadwiga, Dorota, Helena, Zofia, Barbara,

⁵⁴ „Dodatkowym” świętym był św. Sebastian. Starszy przekład znalazł się w Modlitewniku Olbrachta Gasztołda; zob. W. Wydra, W.R. Rzepka, *Chrestomatia staropolska. Teksty do roku 1543*, wyd. 2, Wrocław–Warszawa–Kraków 1995, s. 42–47; drugi, druk Floriana Unglera z ok. 1533 r., reprodukowany jest w Internecie: <http://jbc.bj.uj.edu.pl/dlibra/doccontent?id=143704> (dostęp: 11 V 2018).

⁵⁵ Stwierdzenie to wynika z danych zawartych w *libri beneficiorum* Jana Długosza i Jana Łaskiego.

⁵⁶ Por. P. Pieńkowska-Wiederkehr, *Kult św. Katarzyny Aleksandryjskiej w Polsce do końca średniowiecza w świetle wezwań kościołów i kaplic publicznych*, w: *Kult świętych i ideał świętości w średniowieczu*, red. R. Michałowski, Warszawa 2011, s. 149–374; P. Kołpak, *Recepcja i rozwój kultu św. Katarzyny aleksandryjskiej w średniowiecznej diecezji krakowskiej w świetle analizy patrociniów*, w: *Problem pogranicza w średniowieczu. Materiały z XI Ogólnopolskiej Studenckiej Sesji Mediewistycznej*, red. M. Jędrzejek, Kraków 2013, s. 9–24.

⁵⁷ Samo poświadczenie tych wezwań nie zawsze pozwala przesądzić, o którego Jakuba Apostoła chodzi. O problemach analizy patrociniów zob. H. Manikowska, *Badania nad kultem św. Jakuba na ziemiach polskich – problemy i perspektywy*, w: *Kult św. Jakuba Większego Apostoła w Europie Środkowo-Wschodniej*, red. R. Knapiński, Lublin 2002, s. 9–24.

⁵⁸ *Metryka Uniwersytetu Krakowskiego z lat 1400–1508. Biblioteka Jagiellońska rkps. 258*, wyd. A. Gąsiorowski, T. Jurek, I. Skierska, współpr. R. Grzesik, Kraków 2004, t. 2, tab. na s. 590 oraz indeks imion.

⁵⁹ M. Malec, *Imiona chrześcijańskie w średniowiecznej Polsce*, Warszawa 1994, *passim*, s. 391.

Magdalena, Gertruda, Klara⁶⁰. Księżna Kinga zachowywała wigilie świąt obu najpopularniejszych męczennic, zmuszając przy okazji do tego klaryski sądeczki⁶¹. Mieszczki poznańskie, którym w połowie XV w. zapisano wiana, nosiły imiona: Katarzyna (20%), Małgorzata (15%), Barbara (15%), Dorota (13%), Agnieszka (8%), Jadwiga, Elżbieta, Anna (po 7%; pozostałe 13 imion nosiło od 4 kobiet do jednej); w ostatniej dekadzie stulecia Małgorzata wyprzedziła w popularności Katarzynę⁶². Także i te zbiory pozwalają na ułożenie – niezależnie od diecezjalnych sanktoraliów i rangi świąt – katalogu najbardziej popularnych imion (patronów) świętych.

Ranking imion nie jest odległy od rankingu patrociniów hagiograficznych – *grosso modo* grupa najchętniej wybieranych dedykacji dla świątyń oraz imion dla synów i córek jest taka sama⁶³. Widoczną w metryce uniwersyteckiej ponad dwukrotnie większą popularność imienia Stanisław od rozpowszechnienia imienia Wojciech „równoważą” zgromadzone w kartotekach wspomnianego *Słownika nazw osobowych* zapiski obu imion, których jest ok. 500 w przypadku Stanisława, a 300 Wojciecha, ale aż ok. 700 dotyczących różnych wariantów Adalberta (Alberta, Olbrachta). *Słownik* potwierdza popularność imion Marcina (ok. 300 zapisek) i Jerzego (ok. 200). O ile jednak ranga święta tego pierwszego była w polskich diecezjach wysoka (*festum fori*), to w przypadku tego drugiego świętego poświęcony mu dzień najczęściej obchodzony był jako *festum chori*, nie było to również częste patrocinium kościołów. Żywość jego kultu potwierdza jednak średniowieczna ikonografia i wielka liczba ołtarzy pod jego wezwaniem. Równoległość popularności patrociniów i imion wzmocnia podobieństwo w obu przypadkach różnic regionalnych. W Wielkopolsce ranking imion otwiera, jak wszędzie, Jan (1516 wzmianek), dalej Mikołaj (1257), ale na trzecim miejscu jest Piotr (ok. 700 wzmianek), patron diecezji, następnie apostoł Andrzej i podobnie reprezentowany Wojciech (336), a dopiero na szóstym miejscu plasuje się Stanisław, zdecydowanie bardziej popularny w Małopolsce. Rzadkim imieniem jest natomiast – przynajmniej do połowy XV w. – Jerzy (41 wzmianek)⁶⁴.

Popularność wezwań kościołów i imion jest do pewnego stopnia odzwierciedleniem procesu tworzenia się i funkcjonowania kalendarzy świąt, a zwłaszcza wprowadzania do nich dni wspomnień świętych o różnej ran-

⁶⁰ Tamże, s. 392.

⁶¹ *Vita et miracula s. Kyngae ducissae Cracoviensis*, wyd. W. Kętrzyński, MPH, IV, s. 718.

⁶² J. Wiesiołowski, *Socjotopografia późnośredniowiecznego Poznania*, Warszawa–Poznań 1982, s. 105.

⁶³ Podobnie jest z imionami i wezwaniem żeńskimi: Anna, Katarzyna dominują, ale są tu i zdecydowane różnice, dotyczące przede wszystkim imienia Maria, w średniowieczu rzadkiego na ziemiach polskich.

⁶⁴ Obliczenia na podstawie *Kodeksu dyplomatycznego Wielkopolski*, t. 6–11, wyd. A. Gąsiorowski i in., Warszawa–Poznań 1982–1999.

dze liturgicznej i nakazanych bądź jako święto obowiązujące wszystkich wiernych w danej diecezji, bądź tylko duchowieństwo. Na przełomie XIII i XIV w. ustawodawstwo synodalne, czyli wprowadzenie partykularnych statutów w poszczególnych diecezjach, ustaliło na dłuższy czas *sanctoralia* polskich biskupstw, obok których funkcjonowały nieco się od nich różniące, bo wzbogacone o własnych patronów, *sanctoralia* zakonów mających w Polsce swoje klasztory. Badania językoznawcze potwierdzają pełną asymilację najpopularniejszych chrześcijańskich imion zachodnich w XIII–XIV w. Na początku XVI w. imiona rodzime ustąpiły już zupełnie pola imionom chrześcijańskim⁶⁵.

Niewielkie grono świętych rodzimych, stosunkowo szczupły katalog świętych „adoptowanych” jako patronów większych wspólnot, bardzo skromna wreszcie liczba sanktuariów pielgrzymkowych, zakładanych w bliskości grobu (relikwii) świętego, a także moment przyjęcia chrześcijaństwa przesądziły o bardzo rzymskim charakterze sanktoraliów polskich diecezji. Pomińmy tu święta prawie wszystkich apostołów i ewangelistów, nakazane w całym Kościele powszechnym⁶⁶, Jana Chrzciciela, Marii Magdaleny i św. Szczepana, pamiętając wszelako, że poświęcone im kazania i czytania oparte były na Dziejach Apostolskich i apokryfach oraz że przywoływały przeszłość ewangelicznych i apostolskich początków chrześcijaństwa. Grupa innych świętych powszechnych, z którymi dzięki randze liturgicznej święta nakazanego wierni w Polsce spotykali się bliżej, nie jest zanedo liczna: Agnieszka, Małgorzata, Katarzyna Aleksandryjska, Wawrzyniec, Mikołaj, Elżbieta Turyńska. W diecezji krakowskiej i gnieźnieńskiej utrzymała się wysoka ranga święta św. Wacława, pierwszego patrona katedry krakowskiej, w diecezji płockiej i wrocławskiej (a także w miastach pruskich) celebrowano jako święto nakazane także drugiego świętego z 23 kwietnia, Jerzego, oraz Jedenastu Tysięcy Dziewic (diecezje gnieźnieńska, płocka, chełmska). Razem z apostołami, ewangelistami itd. święci męczennicy początków chrześcijaństwa i ery prześladowań zdominowali *sanctoralia* polskie. Nie trafili do polskich kalendarzy święci karolińscy i ottonscy – mniej czy bardziej związani z władzą świecką – byli oni także w zasadzie nieobecni w najpopularniejszym legendarzu, *Złotej legendzie*.

W konsekwencji także polska hagiografia średniowieczna była ilościowo zdominowana przez świętych czasów narodzin chrześcijaństwa i prześladowań oraz przez kazania modelowe, stanowiące materiał dla kaznodziei żywoty

⁶⁵ M. Malec, *Imiona chrześcijańskie*, s. 398 n.

⁶⁶ Niższą rangę miały w niektórych diecezjach polskich m.in. święta ewangelistów Marka i Łukasza oraz Barnaby Apostoła. Uwagi poniższe oparte są w pierwszym rzędzie na studium I. Skierskiej, „*Sabbatha sanctifices*”. *Dzień święty w średniowiecznej Polsce*, Warszawa 2008, zwł. tab. na s. 220–225.

„skrócone” czy wreszcie przez jeszcze bardziej związane legendy brewiarzowe. W tych utworach zindywidualizowane biografie, opowieść o życiu świętego nie były specjalnie ważne. Nawet w legendach całkowicie zależnych od starożytnych żywotów, strzegących chronologicznego i topicznego układu biografii według modelu klasycznego elogium, jeśli nie były one po prostu przepisane (co ze względu na długość pierwowzoru zdarzało się jednak rzadko), późni kompilatorzy (głównie dominikańscy) podporządkowywali materię narracyjną wykładowi prowadzonemu według cnót i zasług. Dobrym przykładem jest tu żywot św. Marcina w *Złotej legendzie*, dla którego źródłem była *vita* napisana przez Sulpicjusza Sewera⁶⁷.

Święci „polscy” nie w każdej diecezji czczeni byli obowiązującym wszystkich wiernych świętem. Jadwiga Śląska nie figuruje w XVI-wiecznych statutach wileńskich (1528, 1582 r.) ani w rubryceli przemyskiej z 1415 r.⁶⁸, a w statutach krakowskich z 1396 r. jej święto obowiązywało tylko duchownych. Cześć dla św. Floriana, zapisana w statutach krakowskich jako święto obowiązkowe, była – przynajmniej w końcu XIV w. – okazywana uroczystie tylko w Krakowie⁶⁹. Celebrować uczestnictwem w nabożeństwie wspomnienie św. Zygmunta musieli wierni tylko w diecezji płockiej. Tylko dwóch „rodzimych” świętych można uznać w późnym średniowieczu za rzeczywistych patronów całego kraju, których święta celebrować musieli wszyscy wierni i na obszarze wszystkich diecezji: św. Wojciecha (23 kwietnia) i św. Stanisława (8 maja)⁷⁰.

Statuty diecezjalne i kalendarze nie odzwierciedlają w pełni popularności niektórych kultów świętych i celebracji świąt na poziomie lokalnym. Względnie późna chrystianizacja Polski spowodowała, że na tym terenie wznoszono kościoły już w sytuacji wysokiej rangi liturgicznej obrzędu dedykacji i ustalonego jego związku z kultem relikwii⁷¹. Rozwój sieci kościelnej, bardzo silnie związany z urbanizacją i osadnictwem na prawie niemieckim, służył więc budowaniu tożsamości wspólnot lokalnych wokół kultu świętego patrona⁷². Nawet w miejscowości, której patron nie miał w diecezji

⁶⁷ Por. analizę, w której A. Boureau, *La légende dorée, passim*, porównuje opracowania przez Jakuba z Varazze żywotów dwóch bohaterów: starożytnego – św. Marcina i współczesnego – św. Dominika.

⁶⁸ Figuruje jednak w statutach Trąby i Łaskiego. Trzeba wszakże zauważyć, że w statutach wileńskich nie figuruje również jako obowiązkowe święto dzień św. Wojciecha.

⁶⁹ I. Skierska, „*Sabbatha sanctifices*”, s. 149.

⁷⁰ Jego święto 8 maja nie figuruje w statutach płockich z przełomu XIV i XV w., jest tam natomiast święto translacji św. Stanisława.

⁷¹ Podstawowa jest tu rozprawa P. Szczanieckiego, „*Sacramentum dedicationis*”. *Obrzęd poświęcenia kościoła i jego znaczenie w dziedziny religijnej, obyczajowej i kulturalnej na podstawie źródeł polskich z XII w.*, „*Studia Kościelno-Historyczne*” 3, 1979, s. 5–137.

⁷² Por. syntetyzujące uwagi: A. Witkowska, *Titulus ecclesiae*, s. 49–58; też, *Przestrzeń sakralna późnośredniowiecznego Krakowa*, w: *Ecclesia et civitas. Kościół i życie religijne w mieście*

święta o randze *festum fori*, celebracji święta dedykacji kościoła towarzyszył odpust, odbywał się jarmark doroczny, było ono ważną, corocznie powracającą datą w kalendarzu życia publicznego, do której, bywało, dostosowywał się król w swojej wędrówce po kraju⁷³. Święty patron, jego żywot, modlitwy do niego były częścią wyposażenia kulturalnego wspólnoty, nad którą sprawował opiekę; 40 km dalej mógł być mało znanym, jednym z wielu, świętym Pańskim. To święty patron personifikował wspólnotową tożsamość, czego najbardziej wyrazistym i jednym z najbardziej znanych przykładów jest symbol Wenecji – lew św. Marka, wśród bliższych geograficznie zaś widniejąca od końca XIII w. na pieczęci wrocławskiej głowa św. Jana Chrzciciela. Wśród przetrwałych w Polsce, od średniowiecza do dziś, celebracji święta patronalnego najsłynniejsza odbywa się w Gdańsku. Znana jako jarmark dominikański (dziś trwający trzy tygodnie), rozpoczyna się w ostatnią sobotę lipca mszą świętą ku czci patrona i z kazaniem o nim w kościele Dominikanów; w niedzielę udzielany jest wiernym odpust.

Wezwania ołtarzy fundowanych przez osoby (rodziny) prywatne w kościołach parafialnych największych miast wskazują na znacznie większą różnorodność patrociniów, niż wynikałoby to z popularności wezwań kościołów, kalendarza kościelnego i imion. W kościele Mariackim w Krakowie XIV-wieczni prywatni fundatorzy ołtarzy wybrali na ich patronów – obok św. Jana Chrzciciela – apostołów Piotra i Pawła, Andrzeja, Tomasza, Jana Ewangelistę, świętych Longina, Aleksego, Antoniego Pustelnika, Grzegorza (papieża), Hieronima, Ambrożego, Klemensa, Zygmunta, Wojciecha i Stanisława, Wacława, Dionizego i Maurycego, Kosmę i Damiana, Jodoka⁷⁴, Wawrzyńca, Wincentego, Erazma, Walentego, Jerzego, Błażeja, Trzech Króli. Patronkami stały się najpopularniejsze święte: Maria Magdalena, Małgorzata, Barbara, Dorota, Katarzyna, Agnieszka⁷⁵. W XV w. ten katalog wzbogacił się jeszcze o Martę i Łazarza (drugie ministerium przy ołtarzu Męki Pańskiej), Benedykta, połączonych przez *bifesta* męczenników Fabiana i Sebastiana oraz Jana

średniowiecznym, red. H. Manikowska, H. Zaremska, Warszawa 2002, s. 37–48. Pozwalamy też sobie odesłać do artykułu H. Manikowskiej, *Le culte des saints patrons de villes dans l'archidiocèse de Gniezno au bas moyen âge*, w: *Fonctions sociales et politiques du culte des saints dans les sociétés de rite grec et latin au Moyen Âge et à l'époque moderne. Approche comparative*, red. M. Derwich, M. Dmitriev, Wrocław 1999, s. 161–181.

⁷³ K. Jasiński, *Kult św. Aleksego w średniowiecznej Łęczycy*, „Roczniki Historyczne” 62, 1996, s. 7–20.

⁷⁴ Fundacja Jana Głeczersa, altarysty w Pilźnie.

⁷⁵ E. Piwowarczyk, *Fundacje XIV-wiecznych ołtarzy w kościele Mariackim w Krakowie i ich uposażenie do roku 1529*, w: *Charakteria Tito Górski oblata*, red. S. Stabryła, R.M. Zawadzki, Kraków 2003, s. 199–217; też, *Fundacje XV-wiecznych ołtarzy w kościele Mariackim w Krakowie i ich uposażenie do roku 1529*, „Folia Historica Cracoviensia” 10, 2004, s. 305–326.

i Pawła, apostołów Szymona i Judę, dalej o Tomasza z Akwinu i Tomasza kantauryjskiego, Piotra z Werony, Leonarda, Bernarda, Chryzostoma, Augustyna, ewangelistów Marka i Łukasza, św. Stefana. Pojawiło się bardzo rzymskie, być może związane z pielgrzymkami jubileuszowymi, wezwanie św. Petroneli⁷⁶. Czy także z Włoch przywędrował popularny tam kult męczennic kartagińskich, Perpetui i Felicjy? Katalizatorami oddziaływania Rzymu w późnym średniowieczu były nie tylko pielgrzymki, ale i kapituły generalne zakonów.

Analiza okazji odpustowych przynosi użyteczny wskaźnik powszechności i rzeczywistego znaczenia kultu danego świętego w realizowanym na poziomie lokalnym kalendarzu kościelnym. Przyznawanie świątynom w polskiej prowincji odpustów zaczęło się na dobre i najpóźniej w początkach XIII w.⁷⁷, w dopiero rozbudowującej się sieci parafialnej. W stuleciu tym listy odpustowe wydano dla kościołów w 34 miejscowościach, a prym w uzyskiwaniu przywileju udzielania indulgencji wiodły kościoły klasztorne, w tym zakonów nowych, jak mendykanckie, zakładających w Polsce swoje placówki i m.in. odpustami mocno wspomagających tę budowę. Nadania odpustów związane też były z ówczesnymi kanonizacjami. Do klasztornych świątyni Wrocławia trafiło ich w tym stuleciu aż 49, Krakowa – 17, a 15 do kościoła Cysterek w Trzebnicy. Ale w Krakowie prawo udzielania odpustów uzyskały wówczas tylko 3 świątynie: katedra (z odpustami na święta Stanisławowe), dominikanie (8 nadań) i podmiejski, należący do benedyktynów z Tyńca kościółek św. Mikołaja. Dwa stulecia później o ofertę odpustową wystarało się znacznie więcej kościołów i bractw aglomeracji krakowskiej: na 113 nadań kościół Mariacki otrzymał 23, katedra – 21, dominikanie – 20, franciszkanie – 23, ponadto klaryski, kościół pw. Wszystkich Świętych, kościół św. Michała na Wawelu, szpital i kościół pw. Świętego Ducha, kościół św. Wojciecha, otrzymały je nadto bractwa, uniwersytet i kapituła.

W XV w., gdy udzielanie odpustów z okazji świąt, także patronalnych, stało się powszechną praktyką pastoralną i dewocyjną (ponad 700 nadań), wyłaniający się z bulli i listów odpustowych ranking świętych nie jest odległy od tych, które ustaliliśmy na podstawie patrociniów i imion. W czołówce uplasowały się święte męczennice z czasów prześladowań: Katarzyna Aleksandryjska (49 nadań), Dorota (36), Barbara (32), Małgorzata (27), wyprzedzając one nawet Marię Magdalenę (24). Nieco mniej nadań dotyczyło

⁷⁶ W późnym średniowieczu zdobywa pewną popularność wezwanie Matki Boskiej Śnieżnej – święta (5 sierpnia) i ikony *Salus Populi Romani* utrwalających legendę początków bazyliki Santa Maria Maggiore.

⁷⁷ Pominąć tu wypadnie odpusty powszechne, udzielone ogólnie wiernym Kościoła powszechnego; poniżej prezentowane obliczenia na podstawie tabel i Aneksu I, W. Szyborski, *Odpusty w Polsce średniowiecznej*, Kraków 2011.

świąt ugruntowanych w kalendarzu powszednim⁷⁸, jak św. Agnieszki (18) i św. Anny (15), Jedenastu Tysięcy Dziewic (21), dodatkowo jeszcze czterokrotnie święto św. Urszuli. Stosunkowo wysoką pozycję utrzymała św. Jadwiga (17), mimo że jej kult w późnym średniowieczu nabierał coraz wyraźniejszego charakteru regionalnego. Natomiast święta popularnych w XIV w. jako patronek „odpustowych” św. Łucji (23 nadania) i Agaty (18) w XV w. rzadko występują w nadaniach odpustowych (odpowiednio 8 i 6 nadań).

Nieco bardziej zróżnicowana była popularność świętych mężów, wśród których w XV w. prym wiodli apostołowie Piotr i Paweł, złączeni wspólnym świętem należącym do głównych świąt roku (69 nadań). Na drugim miejscu uplasował się archanioł Michał (59), który wyprzedził Jana Chrzyciela (54). Wyjątkowe znaczenie św. Stanisława jako patrona dopiero w tym stuleciu ma swoje odzwierciedlenie: na główne święto (8 maja), nazajutrz oraz uroczystość translacji kościoły w Polsce otrzymały łącznie 48 nadań. Wprawdzie prawie 1/3 tych nadań dotyczy kościołów w aglomeracji krakowskiej (głównie mendo-kanckich), 4 otrzymała katedra wileńska pw. św. Stanisława, a po 3 także klasztor Paulinów na Jasnej Górze i kościół parafialny pw. św. Stanisława w Chlewiskach, ale – m.in. dzięki zaangażowaniu dominikanów prowincji polskiej w propagowanie tego kultu – święto patrona Polski obudowano odpustami także w Wielkopolsce czy w mazowieckiej wsi (w diecezji poznańskiej) – Rozniszewie. Drugi z patronów Polski, św. Wojciech, mimo tej samej rangi święta i patronatu nad całą Polską, w XV w. zdecydowanie ustąpił pola biskupowi krakowskiemu (26 nadań). W tym gronie św. Florian z 8 nadaniami cieszył się znacznie mniejszą popularnością (4 z tych nadań dotyczyły kościołów krakowskich). Znacznie lepiej wypadł w tym zestawieniu promowany przez kolejnych biskupów krakowskich kult pierwszego patrona ich katedry, św. Wacława (18 nadań).

Wśród świętych „obcych” dają się zauważyć w tym stuleciu charakterystyczne zmiany: nie ma nowych nadań na uroczystość św. Stefana króla, którego kult zaszczebiał w Polsce, a ściślej w Krakowie, w latach decydowania się sukcesji andegaweńskiej (1383–1384), legat papieski, arcybiskup ostrzyhomski Dymitr (5 nadań). Trwalszy, ale też nie imponujący sukces odniósł on w przypadku kultu św. Emeryka (do którego jeszcze wrócimy⁷⁹), syna św. Stefana – o odpusty na jego święto wystarczyło się opactwo łysogórskie, strzegące relikwii Krzyża Świętego i legendy o jej pozyskaniu, w czym ważną rolę odegrał węgierski książę. Z kolei aktywność pastoralna dominikanów i znaczenie w niej odpustów znajduje odzwierciedlenie w liczbie nadań na święta patronów tego zakonu: założyciela św. Dominika (27 wobec jednego

⁷⁸ Dni wspomnień świętych, które były w powszechnym użyciu jako określenie daty dziennej.

⁷⁹ Zob. H. Manikowska, *Przeszłość pod ochroną: relikwie* w t. 2.

nadania w XIV w.), św. Piotra z Werony (10) oraz Tomasza z Akwinu (14 wobec 11 nadań na dzień św. Tomasza Apostoła). Franciszkanie mieli tu mniejsze osiągnięcia – wiele z ówczesnych nadań na dzień św. Franciszka (16) związane było z zakładaniem klasztorów nowej gałęzi zakonu – bernardynów, a także (3 nadania) z udanymi staraniami klasztoru jasnogórskiego o odpusty na wiele świąt i dni wspomnień świętych (w sumie 16 nadań odpustowych). Dni poświęcone pozostałym świętym z panteonu franciszkańskiego znacznie rzadziej obdarowywano odpustami, nawet patronki klarysek, św. Klary (4). Trzeba jednak zauważyć, że ich święta zostały objęte nadaniami odpustowymi (odpustów wieczystych) już w XIII w., w okresie instalowania się franciszkanów i klarysek w miastach polskich⁸⁰. Największą niespodzianką zdaje się być pomijanie w okazjach odpustowych św. Mikołaja, którego święto w XIV stuleciu 36 razy obdarowano nadaniami odpustowymi (9 razy w XIII w.) – w XV w. wymieniono jego uroczystość tylko w 12 nadaniach. Atrakcyjne fabuły, jakie zawierały legendy zarówno św. Mikołaja, jak i innego tracącego w tym odpustowym „rankingu” św. Marcina (35 nadań w XIV w., 23 w XV w.), jak widać nie wystarczały w sytuacji, gdy ranga liturgiczna święta nie była najwyższa. Ogromnie za to rosła popularność „bożonarodzeniowych” Trzech Magów (Króli), których kult niosło święto należące do najważniejszych w roku – Objawienia Pańskiego (107 nadań), a w XV w. także do najbardziej liturgicznie rozbudowanych. W tym też stuleciu powstał polski przekład najbardziej w późnym średniowieczu rozpowszechnionej wersji legendy o Trzech Królach, autorstwa Jana z Hildesheim⁸¹.

Przegląd najpopularniejszych wezwań, imion i okazji odpustowych pozwolił nam ustalić wykraczający nieco poza listę świąt nakazanych katalog świętych o najpowszechniejszym w późnośredniowiecznej Polsce kulcie i podkreślić znaczenie różnic lokalnych i regionalnych. Oprawa kaznodziejska i liturgiczna tych kultów wskazuje, jaki zasób hagiograficzny był faktycznie w obiegu i jak szeroki był to obieg. Hagiografia polska, choć tak szczupła, a przez to i eksponująca nieproporcjonalnie kilka ledwie kanonizacji rodzimych, nie była, podobnie jak działo się to w innych krajach, nośnikiem tej samej „przeszłości hagiograficznej” we wszystkich częściach polskiej prowincji kościelnej. Różnicowały ją dodatkowo *sanctoralia* i brewiarze zakonne, z własnymi świętymi patronami i własnymi tradycjami piśmiennictwa hagiograficznego. W pochodzącym z początku XVI w. rękopisie znanym jako *Liber mortuorum* dominikanów lwowskich znalazła się kopia bardzo

⁸⁰ 15 nadań na dzień św. Klary przy 19 na dzień św. Franciszka w XIII w. Jeszcze w XIV w. nadano 9 odpustów na dzień św. Klary, a tylko 3 na św. Franciszka.

⁸¹ Tłumaczenie zachowało się w napisanym w 1544 r. rękopisie, zawierającym dwa inne teksty: *Sprawa chędogo o Męce Pana Chrystusowej*, tzw. *Ewangelia Nikodema*. Dostępne w Internecie: polona.pl/item/1158756/4/ (dostęp: 11 V 2018).

rozpowszechnionego w średniowieczu, wspomnianego już *martyrologium* Usuarda (koniec IX w.). Krążył on po klasztorach w różnych redakcjach, aktualizowanych poprzez dodanie lokalnych świętych (co zresztą ułatwia dziś badanie nad proveniencją i redakcją licznych jego kopii). Wprowadzono do tej redakcji również zapiski „polskie”: o święcie Jadwigi Śląskiej i jego randze liturgicznej (*totum duplex*, pod datą 15 października), o święcie w Gnieźnie św. Wojciecha (*totum duplex*, 23 kwietnia). Nie ma jednak zapiski o św. Florianie, a dopiski o św. Stanisławie i św. Jacku zostały wprowadzone na marginesach poza tekstem głównym i inną ręką. Znalazła się natomiast informacja o celebrowaniu wspomnienia o św. Wincentym, biskupie Chieti (?), którego relikwie Piotr Włostowic sprowadził do fundowanego przez niego klasztoru na wrocławskim Ołbinie. Wyraźnie śląski hagiograficzny pozwala przypuszczać, że ta część kodeksu została napisana jednak nie w klasztorze lwowskim, ale w którymś z konwentów śląskich (legnickim bądź wrocławskim)⁸².

Miejsce świętego w *sanctorale*, charakter danego *sanctorale* i jego odniesienie do innych elementów (np. przestrzennych) kultu świętych, ranga (liturgiczna) danego kultu determinowały intensywność i obszerność (treściową) narracji o świętym. Od tego miejsca zależało, czy święto było nakazane, z wigilią i oktawą, obudowane własnymi modlitwami przypominającymi z reguły tylko samo imię: kolektą, sekretą, antyfoną, a przede wszystkim kazaniem przywołującym *vita*, czy miało związek ze świętym osadzonym we wspólnocie przez własne życie oraz/lub przez relikwie i *miracula*, przez apokryfy, a także legendę. Czy – w rezultacie – było to święto „hagiotwórcze”, albo inaczej – czy święty, którego wspomnienie, a przede wszystkim patronat celebrowano, miał nie tylko swoją legendę, ale legendę stale odnawianą, aktualizowaną. Z najpopularniejszej sekwencji na święto Jadwigi Śląskiej (ponad 150 przekazów), zaczynającej się od słów *Consurge iubilans*, napisanej przypuszczalnie na Śląsku być może wkrótce po kanonizacji, jej wykonawcy i słuchacze nie dowiadywali się niczego bliższego ani o życiu księżnej, ani o jej epoce, nie ma w niej nawet wzmianki o Polsce i Śląsku. Różni to ją znacznie od późniejszego anonimowego utworu, znanego wszakże tylko z jednej kopii w sekwencjarzu tarnowskim, skompilowanym w 1526 r. Szczegóły i objaśnienia faktów z biografii Jadwigi wypełniają tu każdą zwrotkę. Znalazło się nawet miejsce dla klasztoru w Kitzingen, gdzie spędziła dzieciństwo⁸³.

⁸² J. Kaliszuk, *Liber mortuorum dominikanów lwowskich – analiza kodykologiczna*, „Studia Źródłoznawcze” 44, 2006, s. 95–108, tu s. 102 n.

⁸³ „In Kithrzingo iuventutem / Castitatis per virtutem / Decorasti ob salutem / Clara in Francia”, *Cantica Medii Aevi Polono-Latina*, t. 1: *Sequentiae*, wyd. H. Kowalewicz, Varsoviae 1964, poz. 87, s. 101; M. Liebeskind, *Sekwencjarz tarnowski (XVI w.)*, „Muzyka” 7, 1930, nr 6, s. 354–359.

Przeszłość w hagiografii

Hagiografia a historia

Liturgia była najważniejszą i najbardziej powszechną płaszczyzną włączenia Polski w kulturę łacińsko-chrześcijańską, a jej rama heortologiczna wraz ze swoją częścią hagiograficzną była narzędziem włączania do chrześcijańskiego rozumienia czasu. W najbardziej poczytnym od mniej więcej końca XIII w. po dziś legendarzu, czyli *Złotej legendzie* Jakuba z Varazze, czytamy:

Całość czasów życia doczesnego dzieli się na cztery czasy, a mianowicie: czas zbłądzenia, odnowy czy wezwania, pojednania i pielgrzymowania⁸⁴. Czas zbłądzenia trwał od Adama, gdy ten odstąpił od Boga, aż do Mojżesza; czas odnowy – od Mojżesza do narodzenia Chrystusa, czas pojednania, to czas od Zmartwychwstania do Zesłania Ducha Świętego⁸⁵. [...] Czas pielgrzymowania to czas ziemski (*presentis vite*), w którym jesteście pielgrzymami i [skazanymi] na walkę.

W czasie odnowy Jakub umieścił legendy na Adwent oraz dni św. św. Andrzeja, Mikołaja, Łucji i Tomasza Apostoła (21 grudnia). Czasem pojednania określił dwa okresy roku kościelnego; w pierwszym, nazwanym także czasem pielgrzymowania („tempus reconciliationis et peregrinationis”), znalazły się wykłady na okres od Bożego Narodzenia do dnia św. Juliana (biskupa Le Mans, 27 stycznia), a w drugim – od Zmartwychwstania Pańskiego do dnia św. Pankracego (12 maja). Czas zbłądzenia to okres Wielkiego Postu, od Siedemdziesiątnicy do Męki Pańskiej. Wreszcie czas pielgrzymowania, w którym pomieścił najwięcej legend (107) – otwiera żywot św. Urbana papieża (23 maja). Rozumienie nawet chronologii doczesnej nie było zatem możliwe bez lektury alegorycznej i typologicznej.

Czytelnik legendarza Jakubowego, przemierzając wzrokiem kolejne karty, poruszał się w dwóch wymiarach czasu doczesnego: 1) czasu percypowanego z dystansu trzech historycznych, zamkniętych już okresów i jednego, wprawdzie trwającego, ale w *Złotej legendzie* występującego tylko w swojej przeszłości; 2) cyklicznie powracającego w kalendarzu kościelnym, uobecnianego w anamnezie liturgicznej świąt Pańskich, czasu obecności Boga Wcielonego

⁸⁴ „Universum tempus presentis vite in quatuor distinguitur, scilicet in tempus deviationis, renovationis sive revocationis, reconciliationis et peregrinationis”. Jest to zdanie rozpoczynające *Prolog*, Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, t. 1, s. 3. Podział ten znany był co najmniej od Honoriusza Augustodunensis, wprowadza go także w swoim *Epilogus in gesta sanctorum* (mocno eksploatowanym w *Złotej legendzie*) Bartłomiej z Trydentu; zob. F. Coste, *Textes et contextes*, s. 252. Jakub traktuje go także jako metaforę, odnosząc do czterech pór roku oraz czterech części dnia (s. 4).

⁸⁵ „[...] in quo per Christum sumus reconciliati”, Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, t. 1, s. 3.

na ziemi. Oba te wymiary czasu doczesnego mają nad sobą plan Boży, perspektywę końca czasów – Sądu Ostatecznego, której poświęcony jest pierwszy rozdział *Złotej legendy*, mówiący o Adwencie – ponownym przyjściu Chrystusa i poprzedzającym go apokaliptycznym końcu doczesności. Od pierwszego, otwierającego legendarz zdania czytelnik wkraczał więc w układ i porządek czasu, któremu *Złota legenda* została podporządkowana, a który wypełniły żywoty wybranych świętych. Przeszłość służyła duchowej edukacji w terażniejszości i przygotowaniu się na przyszłość.

Perspektywa czasowa tego czy innego legendarza, tej czy innej kolekcji kazań, w praktyce korzystania z nich wyglądała jednak nieco inaczej. Zwłaszcza słuchacz kazań tracił ją niemal całkowicie, mając jedynie dostęp do fragmentów kalendarza kościelnego, którego rytm obowiązkowych nabożeństw wyznaczały nie dni wspomnień świętych, lecz niedziele i święta Pańskie, kilka świąt maryjnych (4–6), kilkanaście świąt apostołów i ewangelistów oraz co ważniejszych świętych Kościoła powszechnego i lokalnego.

Wspólny dla wszystkich krajów, diecezji, zakonów rzymskiej obediencji hagiograficzny kanon świętych Kościoła powszechnego, do którego w średniowieczu włączono niewielu nowych świętych, był jednocześnie najbardziej trwałym, opornym na aktualizacje przekazem wiedzy i obrazów przeszłości. To hagiografia rodzima, świętych lokalnych – pierwszych biskupów czy opatów, reformatorów, fundatorów – okazała się podatna na wzbogacanie i przerabianie legendy, manipulowanie „historią” i przeszłością. Umyka naszej obserwacji niestety jej przekaz najbardziej żywotny – ustny: opowieść głoszona, śpiewana, recytowana i słuchana (czasem także oglądana).

Pierwsze związane z Polską żywoty świętych – dwa żywoty św. Wojciecha, żywot Pięciu Braci, tzw. *Pasja z Tegernsee* – należą do hagiografii monastycznej przełomu tysiącleci, charakteryzującej się dużym ładunkiem historyczności. *Vita prior*, znana z trzech redakcji, *Vita altera* oraz żywot pustelników zwanych Pięcioma Braciami Polskimi – oba ostatnie utwory benedyktyna, misjonarza i męczennika Brunona z Kwerfurtu – choć były dziełami „obcymi”, należą do pierwszego okresu twórczości hagiograficznej w średniowiecznej Polsce. Okres drugi – od połowy XIII do połowy XIV w. – związany jest z pierwszym stuleciem działalności zakonów zebrzących, dominikanów i franciszkanów. To oni byli autorami napisanych wówczas żywotów świętych „polskich”, zarówno kanonizowanych: biskupa krakowskiego Stanisława i księżnej śląskiej Jadwigi, jak i tych, których kult nie uzyskał wówczas oficjalnego stempla: dominikanina, założyciela pierwszego w Polsce konwentu tego zakonu w Krakowie, Jacka, księżnej krakowskiej Kingi, jej szwagierki Salomei, synowej Jadwigi Śląskiej – Anny Przemyślidówny.

Ten drugi okres przyniósł w całej europejskiej hagiografii prawdziwy przewrót, będący skutkiem rewolucji pastoralnej, zadekretowanej ostatecznie

na soborze laterańskim IV, a zrealizowanej przez mendykantów, na pierwszym miejscu – z zakonu braci kaznodziejów. Była ona możliwa nawet na dalekich krańcach chrześcijaństwa zachodniego, gdzie od XIII w. szybka urbanizacja, kolonizacja i reorganizacja społeczno-osadnicza wsi szły w parze z budową sieci parafialnej, koniecznej do ewangelizacji ludności. Dopiero wówczas w Polsce możemy mówić o szerzeniu się kultu świętych we wszystkich warstwach społecznych i docieraniu do nich, jeszcze stopniowym, wcześniej i częściej w miastach, twórczości hagiograficznej w postaci kazań, a także – bądźmy tu jednak ostrożni – czytań i śpiewu liturgicznego. U progu XIII w., w dopiero kształtującej się sieci parafialnej w diecezji krakowskiej było już 250 kościołów, na Śląsku ponad 100, a w całej Polsce szacuje się, że 800–1000. Na początku XIV w. liczbę tę szacuje się na 2900–3500 (w całej metropolii, łącznie z Pomorzem)⁸⁶.

Na trzeci okres, XV – początek XVI w., przypada ogromny ilościowy przyrost tekstów, także tłumaczeń na język polski, zarówno kazań i legend, jak i utworów liturgicznych, poświadczający powszechną i głębszą chrystianizację, w której kult świętych był jednym z najważniejszych elementów. To także drugi okres, w którym pojawiają się nowe rodzime kultury, wszystkie pątnicze, rozwijające się głównie wokół grobów krakowskich duchownych. Sam schyłek średniowiecza przyniósł ugruntowanie się w Polsce pozycji zakonów religijnych jako promotorów i strażników kultów świętych, szczególnie zaś kultów pątnicznych⁸⁷. Żaden z tych kultów jednak nie doczekał się wówczas oficjalnego uznania, nie powiodła się też próba usankcjonowania kultu królowej Jadwigi.

Pierwsze dwa stulecia rozwoju hagiografii „polskiej” od przełomu X i XI w. do przełomu XII i XIII w. przyniosły mało obfity pod względem ilościowym plon. Był to jednak plon o wielkim ciężarze. Wypełnione szczegółami biograficznymi żywoty, zwłaszcza św. Wojciecha od momentu powołania go na praskie biskupstwo, opis jego misji i męczeństwa oraz sprowadzenia ciała do Gniezna, uzupełniały skąpe przekazy kronikarskie. Najstarsze żywoty św. Wojciecha wyszły spod pióra autorów, którzy pisali o swoim bohaterze z niewielkiego dystansu czasowego, znali go osobiście lub opierali się na relacjach towarzyszy biskupa praskiego (w tym brata, św. Gaudentego)⁸⁸.

⁸⁶ E. Wiśniowski, *Rozwój organizacji parafialnej w Polsce do czasów reformacji*, w: *Kościół w Polsce. Studia nad historią kościoła katolickiego w Polsce*, t. 1: *Średniowiecze*, red. J. Kłoczowski, Kraków 1966, s. 253–259; 271.

⁸⁷ Por. H. Manikowska, *Przeszłość pod ochroną: relikwie* w t. 2.

⁸⁸ Większość badaczy upatrywała w nim mnicha z benedyktyńskiego klasztoru na Awentynie Jana Kanapariusza. Zagadnienie autorstwa i kolejności redakcji nie zostało ostatecznie rozwiązane, ostatnie krytyczne prezentacje badań są autorstwa M. Sosnowskiego: *Hagiografia doby chrystianizacji w nowej odsłonie*, „Kwartalnik Historyczny” 122, 2015, nr 4 s. 877–901; *Studia nad wczesnymi żywotami św. Wojciecha. Tradycja rękopiśmienna i polemika środowisk*,

Weryfikowalność autorów i bardzo niewiele innych źródeł pisanych do początków Polski przesądziły o wysokiej ocenie wiarygodności tych utworów jako źródeł do rekonstrukcji faktów historycznych, wystawionej zarówno przez dawnych historyków pozytywistów, jak i przeciwstawiających się ich rozumieniu historyczności dzisiejszych badaczy⁸⁹. Zbieżność faktów, konstrukcji wydarzeń, nawet struktury opisów uważane są za wiarygodne odbicie zdarzeń. Przekonanie to nie jest wynikiem wyłącznie naukowej analizy.

Najwcześniejsze żywoty św. Wojciecha dostarczyły paradygmatów tak mocnych, że nie tylko weszły one do późniejszych żywotów i kronik, ale i niesione przez nie – do nowożytnych konceptualizacji początków państwa i Kościoła w Polsce oraz misji chrystianizacyjnej w tej części Europy. To wczesna hagiografia (i teksty od niej się wywodzące) tworzyła zgrab historii ojczystej, którą określano własną tożsamość, przynależność do wspólnoty, także w środowiskach duchowieństwa, którym trzeba przypisać co najmniej podwójną tożsamość i przynależność. Dzięki temu hagiografia Wojciechowa i jego kult, mimo niewątpliwego osłabienia po zniszczeniu Gniezna i wywiezieniu relikwii przez księcia czeskiego Brzetysława, przetrwały i mogły nabrać impetu ok. XIII stulecia.

Mniej szczęścia miał słabiej uplasowany w opowieściach o początkach Polski, niemający materialnego miejsca zaczepienia i nieobudowany historycznymi zdarzeniami na miarę zjazdu gnieźnieńskiego kult Pięciu Braci. Gdy i ich relikwie wywiózł Brzetysław, pamięć o nich się zatarła. Napisana przez Brunona z Kwerfurtu wkrótce po ich zabójstwie i zniszczeniu eremu *Vita vel passio Benedicti et Iohannis sociorumque suorum* kopiowana była w krajach ościennych, nie w Polsce, żywot św. Romualda, w którym wspomina się o Benedykcie i Janie, dzieło wpływowego Piotra Damianiego, mógł być znany co najwyżej w bardzo wąskim kręgu wyższego duchowieństwa i benedyktyńskiego środowiska reformatorskiego⁹⁰. Kult zaczął się ponownie rozwijać w Polsce w XIV w., na bazie głównie legend czeskich, w XV stuleciu Długosz opracował na nowo ich żywot, korzystając m.in. z kroniki Kosmasa, którego

Poznań 2013. Istniejące trzy redakcje (w dodatku także w różnych wersjach) tego żywotu powodują, rzecz jasna, że obok pierwszego autora było jeszcze co najmniej dwóch innych „redaktorów”.

⁸⁹ Por. J. Banaszekiewicz, *Dwie sceny z żywotów i z życia św. Wojciecha: misjonarz i wiec Prusów, martyrium biskupa*, w: *Ludzie, Kościół, wierzenia. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa Europy Środkowej (średniowiecze – wczesna epoka nowożytna)*, red. W. Iwańczak, S.K. Kuczyński, Warszawa 2001, s. 80, 82. Rzecz jasna, poza relacjami naocznych świadków na Brunona (i innych autorów żywotów) oddziaływała konwencja pisarska, bieżące „potrzeby polityczno-ideologiczne”, poprzednie wersje żywotu.

⁹⁰ Zob. K. Jasiński, *Pięciu Braci Męczenników. Kwestie chronologiczne*, w: *Kultura średniowieczna i staropolska*, Warszawa 1991, s. 355 n.; A. Witkowska, *Tradycje kultu Pięciu Braci Męczenników*, w: *Sancti, miracula, peregrinationes*, Lublin 2009, s. 35.

opowieść – odległa od pierwszego, Brunonowego żywotu – do dziś budzi spory o jej źródła i wiarygodność⁹¹. Długosz wykorzystał sugestie czeskiego kronikarza i już bez wahania połączył pustelników z biografią św. Wojciecha. Obu kultom przydał mocne zaczepienie topograficzne: św. Wojciech głosić miał kazania w Krakowie, po Pięciu Braciach pozostały w Kazimierzu (Biskupim) pod Koninem kapliczki pustelników. Materialne zakotwiczenie obu kultów okazało się niezwykle skuteczne. Jeszcze w XX w. renomowani historycy wczesnego średniowiecza wytyczali drogę, jaką Wojciech pokonywał, zmierzając do Krakowa i do dziś toczą spory o to, gdzie założył „swój” klasztor⁹². Kazimierski erem zaś w początkach XVI w. zaczął współtworzyć właściciel tamtejszych dóbr i zarazem biskup poznański – Jan Lubrański. Sprowadził tam, by dbali o nowo-stary kult, bernardynów, pozyskał też relikwie Pięciu Braci⁹³. Legenda Długoszowa miała swój dalszy żywot tekstowy – przejął ją zarówno Miechowita, jak i polska *Historia godna pamięci o Pięci Braciej Kazimierskiej*⁹⁴.

Z naszej perspektywy istotne wydaje się jeszcze coś innego. Wszystkie trzy (a jeszcze więcej ich wariantów) najstarsze żywoty św. Wojciecha – *Pasja z Tegernsee* uznawana jest za streszczenie (skrót) jakiegoś nieznanego nam utworu – powstały w niewielkich od siebie odstępach czasu i jako odpowiedź na poprzedni żywot⁹⁵. Opisana bowiem przeszłość i wymowa skonstruowanego jej obrazu zostały uznane przez kolejnego autora za nie do zaakceptowania. Już autor redakcji C żywotu pierwszego, jak się przypuszcza – mnich z Monte Cassino, mocno stępił panegiryczny obraz Ottona III z redakcji A, określanej niekiedy jako cesarska (ottońska). Brunon z Kwerfurtu poszedł znacznie dalej, wielkiemu Ottonowi I przeciwstawiając dziecinnego Ottona III⁹⁶. Brunonowy opis męczeństwa zawarty w żywocie Wojciecha, rezygnujący z obrazu rytualnego zabójstwa obecnego w redakcjach żywotu pierwszego, wchodzi tym samym z nimi w polemikę⁹⁷. Brunon inaczej przedstawił nie tylko męczeństwo,

⁹¹ M. Matla, *Opowieść Kosmasa o Pięciu Braciach Męczennikach i jej potencjalne źródła – krótki przyczynek do dyskusji*, „Historia Slavorum Occidentis” 2 (7), 2014, s. 13–38.

⁹² K. Potkański, *Święty Wojciech*, w: *Święty Wojciech w polskiej tradycji historiograficznej. Antologia tekstów*, red. G. Labuda, Warszawa 1997, s. 28 (artykuł opublikowany w 1904 r.); T. Jurek, *Ad mestrīs locum. Gdzie znajdował się klasztor założony przez św. Wojciecha?*, „Roczniki Historyczne” 75, 2009, s. 7–23.

⁹³ Większość tych relikwii spoczęła w katedrze poznańskiej; A. Witkowska, *Tradycje kultu*, s. 39.

⁹⁴ K. Nizio, *Nieznany przekaz Historii Pięciu Braci Męczenników w rękopisie BK 1624*, „Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej” 23, 1993, nr 3–4, s. 15–60.

⁹⁵ Na tę polemikę między środowiskami, w których żywoty te (i ich redakcje) powstały, zwracał ostatnio uwagę M. Sosnowski w kilku swoich studiach, m.in. *Tradycja klasyczna*, s. 53 n., gdzie nowsza literatura przedmiotu.

⁹⁶ Ch. Wickham, *Rethinking Otto III – or Not*, „History Today” 61, 2011, z. 2, s. 72.

⁹⁷ Zob. przede wszystkim M. Sosnowski, *Studia nad wczesnymi żywotami*, s. 94 nn.; inaczej J. Banaszekwicz, *Dwie sceny*, s. 81, 94.

ale i decyzję oddalenia się od Prusów, ponieważ inna była jego wizja świętości. *Pasja z Tegernsee* przypisywana ostatnio (być może tylko pośrednio, jako zapożyczenie i streszczenie) bratu Wojciecha – Radzimowi-Gaudentemu lub komuś z kręgu pierwszego arcybiskupa gnieźnieńskiego⁹⁸, wprowadza istotną zmianę do „stałego” w legendach Wojciechowych elementu – opuszczenie biskupstwa praskiego przez pasterza miało nastąpić nie w akcie niezgody na nieczne czyny i niechrześcijańską postawę owieczek, lecz z racji niezwyklej pokory świętego. Rysuje w ten sposób głęboko odmienny portret Wojciecha jako biskupa, bo przecież porzucenie diecezji zawsze było czynem kontrowersyjnym⁹⁹. Tym bardziej że zarówno w *Vita prior*, jak i w żywocie napisanym przez św. Brunona najbardziej winnymi decyzji o opuszczeniu Pragi byli źle prowadzący się duchowni. *Pasja z Tegernsee* odrzucała więc w istocie nieakceptowalną radykalną eklezjologię autorów dwóch pierwszych żywotów, zapewne wyznawaną przez św. Wojciecha, w której zadaniem biskupa było na pierwszym miejscu skuteczne nauczanie, prowadzące do poprawy obyczajów wszystkich wiernych. Nacisk na splendor kultu Bożego charakteryzował zaś drugą, znacznie powszechniejszą w hagiografii przełomu X i XI w. wizję urzędu biskupiego¹⁰⁰.

To tylko kilka przykładów manipulowania przekazem współczesnym świętemu, by zmienić i dostosować wymowę „faktów” do własnych przekonań: ideologicznych, politycznych, eklezjologicznych, teologicznych itd.

W późnym średniowieczu wczesne *adalbertiana* zostały wyparte z obiegu przez nowe opracowania. *Vita prior* zachowała się tylko w trzech (dzisiaj już tylko dwóch) polskich kopiach, żywoty napisane przez św. Brunona prawdopodobnie w ogóle nie były znane w Polsce, późniejsza legenda, *Tempore illo*, zachowała się w jednej kopii. Nowe utwory, napisane na potrzeby liturgii i kaznodziejstwa, powstały nie bez wpływu najpierw żywotów św. Stanisława,

⁹⁸ Pierwotwór miał powstać przynajmniej w otoczeniu Gaudentego; G. Labuda, *Droga życiowa Radzima-Gaudentego do arcybiskupstwa gnieźnieńskiego*, w: *O rzeczach minionych. Scripta rerum historicarum Annæ Rutkowska-Płachcińska oblata*, red. M. Młynarska-Kaletynowa, J. Kruppé, Warszawa 2006, s. 186 n.; zob. też P. Wiszewski, *Domus Bolesłai. W poszukiwaniu tradycji dynastycznej Piastów (do około 1138 roku)*, Wrocław 2008, s. 58–59; wyd. tekstu łac. i tłum. pol.: M. Sosnowski, *Anonimowa Passio s. Adalperti martiris (BHL 40) oraz Wiperta Historia de predicatione episcopi Brunonis (BHL 1471b) – komentarz, edycja, przekład*, „Rocznik Biblioteki Narodowej” 43, 2012, s. 5–74; ten ostatni uważa, że *Pasja* powstała w klasztorze w Międzyrzeczu, przyjmując (s. 41 n.) ostatnio wyrażone stanowisko T. Jurka co do fundacji tego monasteru przez św. Wojciecha; T. Jurek, *Ad mestrīs locum*.

⁹⁹ M. Sosnowski, *Anonimowa Passio*, s. 39.

¹⁰⁰ Por. R. Michałowski, *Duszpasterstwo, duchowość i eklezjologia. Działalność biskupa Wojciecha w Pradze na tle hagiografii ottońskiej*, „Przegląd Historyczny” 106, 2015, nr 2, s. 217–248; tenże, *Święty Wojciech – biskup reformator w Europie X wieku*, w: *Granica wschodnia cywilizacji zachodniej w średniowieczu*, red. Z. Dalewski, Warszawa 2014, s. 169–210.

a następnie rywalizacji między regionami w dobie tzw. zjednoczenia Polski. Każda z prowincji miała już wówczas „swojego” świętego-patrona, zgodnie zresztą z „prawami” rządzącymi patronatem świętych. Rywalizacja między Wielkopolską a Małopolską przetrwała burzliwy okres wychodzenia z rozbięcia dzielnicowego i utrzymywała się w późniejszym okresie, głównie z racji upośledzenia pozycji Wielkopolan i Gniezna w zjednoczonej monarchii.

Uchwycenie znaczenia konkretnych tekstów hagiograficznych w kreowaniu obrazu przeszłości, w tym dziejów Polski, wymaga uwzględnienia liczby zachowanych kopii, daty pierwszych edycji drukiem, „przekładu” tekstu na inne formy przekazu treści, a także „bytu kodykologicznego”, czyli sąsiedztwa i kontekstu innych tekstów w danym rękopisie. Wpisanie tej samej krótkiej legendy do brewiarza, na marginaliach mszału, do kolekcji kazań, legendarza bądź jakiegoś zbioru tekstów historycznych przynosi takiemu utworowi zróżnicowane funkcjonowanie i odmienny odbiór treści. Wpleciona w wybrakowaną kopię kroniki Galla legenda św. Stanisława, skomponowana ok. 1320 r. i znana jako żywot *Tradunt*, stała się, a ściślej jej ekscerpty, częścią tej kroniki, zmieniając przy okazji enigmatyczną treść rozdziału 27 księgi 1, opowiadającego o tym, „jak doszło do wypędzenia króla Bolesława z Polski”¹⁰¹. Ekscerpty te amplifikowano o daty. Nie był to odosobniony przypadek. W napisanym w końcu XIV w. kodeksie, znanym jako rękopis Zamoyskich lub kodeks Łaskich, ta sama legenda *Tradunt* także zaistniała w sąsiedztwie wybrakowanej kroniki Galla, chociaż niebezpośrednio po jej tekście – wpisano ją pomiędzy tzw. *Spominki krakowskie* a *Rocznik Traski*¹⁰². Rękopis Zamoyskich został skopiowany w latach 30. XV w. do kolekcji historycznej, a właściwie całej biblioteki historycznej, znanej dziś pod nazwą kodeksu Sędziwoja. W tym rękopisie legendę św. Stanisława kopista wpisał bezpośrednio po kronice Galla¹⁰³.

Z kolei korpus tekstów jadvizańskich, skompilowane ok. 1300 r. dzieło prawdopodobnie jednego autora z wrocławskiego klasztoru braci mniejszych (będzie o nim jeszcze mowa), składające się z żywotu większego i mniejszego oraz obszernej genealogii św. Jadwigi, miał na Śląsku dobry obieg

¹⁰¹ BN, 8006, znany jako kodeks Szamotulskiego lub heilsberski; opis rękopisu ostatnio zob. W. Drelicharz, *Annalistyka małopolska XIII–XV wieku. Kierunki rozwoju wielkich roczników kompilowanych*, Kraków 2003, s. 94 n. Kodeks powstał w Trzemesznie na zamówienie kasztelana poznańskiego Piotra Szamotulskiego w latach 1469–1471, ale jest odpisem rękopisu powstałego w tamtejszym klasztorze w latach 1426–1427 i zawiera w sobie m.in. powstałą w Krakowie po połowie lat 20. XIV w. przeróbkę kroniki Galla. Kwestię powstania tej redakcji kroniki Galla (z fragmentem przejętym z legendy *Tradunt*) wprowadzenia jej do kodeksu Szamotulskiego i zależności tegoż od kodeksu Zamoyskich wyjaśnił ostatnio, polemizując z J. Wiesiołowskim, W. Drelicharz; tamże, s. 98–107.

¹⁰² BN, rkps BOZ Cim. 28, f. 55–74v.

¹⁰³ BCzart. 1310, f. 307–327.

jako odrębna całość, niepodporządkowana układowi czy to legendarza, czy jakiegoś homiliarza. Nieco inaczej powstał zbiorek tekstów Wojciechowych, *novum passionale*, które kanonik krakowski Gerald złożył w 1341 r. z *Vita prior* i późniejszej legendy *Hoc autem de beati Adalberti corpore*, wpisywanej do rękopisów ze *Złotą legendą*¹⁰⁴.

Wspomniany Długoszowy korpus tekstów poświęconych św. Stanisławowi, wydrukowany razem z innymi żywotami świętych polskich i węgierskich, obejmował: *Prefatio in vitam beatissimi Stanislai*, w formie zaadresowanego do Sędziwoja z Czechła listu; *Prologus in vitam beati Stanislai*; obszerny *Tractatus primus in vitam beatissimi Stanislai*; nieco bardziej zwięzły *Tractatus secundus* i podobnych rozmiarów *Tractatus tercius in canonisationem beati Stanislai*, omawiający problemy piętrzące się w trakcie procesu kanonizacyjnego; *Epistola responsiva*, czyli odpowiedź Sędziwoja z Czechła na list Długosza, najnowsze (lata 70. XV w.) cuda św. Stanisława: *Miraculum de novo beati Stanislai additum*, następne *Miraculum de novo additum* oraz *Aliud miraculum*. Całość w druku zajmowała prawie 90 kart. Edycja Hallera wskazywać może na funkcjonowanie tej kolekcji jako osobnej całości, być może w różnych wariantach. Dla znajomości i upowszechnienia się legendy Stanisławowej już w czasach nowożytnych miało to znaczenie podobne jak obieg w Europie średniowiecznej od XII w. korpusu tekstów Jakubowych¹⁰⁵. Zbiór Długoszowy był w tym wypadku ograniczony do hagiografii; legenda *Tradunt*, jak mogliśmy się przekonać, weszła natomiast w skład kolekcji historiograficznych. Te dwa różne obiegi legendy hagiograficznej nie wyczerpywały rzecz jasna wszystkich wariantów funkcjonowania tekstu hagiograficznego w kontekście niezwiązanym z liturgią i generalnie nauczaniem Kościoła.

Studiujący w latach 40. XV w. na Sorbonie wspomniany wyżej kanonik gnieźnieński Sędziwój z Czechła podarował kolegium nawarskiemu kodeks będący swego rodzaju wizytówką jego polskości. Powstał on przez złożenie kilku tekstów obudowujących niedawno napisane i od razu bardzo popularne *Roseum memoriale divinorum eloquiorum* przeora benedyktyńskiego klasztoru w Melku, Piotra z Rosenheim – osiągnięcie ówczesnej mnemotechniki w służbie pamięciowego opanowania treści Pisma Świętego¹⁰⁶. Na początku klocka,

¹⁰⁴ BN, rkps BOZ 135, f. 360v kolofon: „Hoc novum passionale comparavit dominus Geraldus canonicus Cracoviensis sub anno Domini MCCCCLXI”; zob. J. Karwasińska, *Studia krytyczne nad żywotami św. Wojciecha, biskupa praskiego. Vita I*, „Studia Źródłoznawcze” 2, 1958, s. 66 n.; P. Węcowski, *Początki Polski*, s. 72.

¹⁰⁵ B. Gicquel, *La légende de Compostelle. Le livre de saint Jacques*, Paris 2003, zwł. rozdz. IV i V; D. Péricard-Méa, *Compostelle et cultes de saint Jacques au Moyen Âge*, Paris 2000, rozdz. XVIII.

¹⁰⁶ Każdy rozdział Pisma Świętego (poza Psalmami) streszczony jest w dystychu łacińskim (w sumie tylko 1194 wersy). Każdy kolejny pierwszy wiersz dystychu zaczyna się od kolejnej litery alfabetu (powtarzanie *da capo al fine*). Podtytuł dzieła: *Noui videlicet ac Veteris*

przed *Roseum*, wszyta została anonimowa i bardzo zwięzła *Descriptio Poloniae*, za poematem natomiast znana wówczas także na Zachodzie wykładnia stanowiska Uniwersytetu Krakowskiego na sobór w Bazylei, opracowana przez Tomasza Strzemińskiego, następnie rymowane oficjum o św. Wojciechu („Incipit historia et officium de sancto Adalberto, martire glorioso et pontifice, regnorum Polonie et Hungarie patrono”), zatytułowane od incipitu antyfony *Benedic regem cunctorum conversa gens Vandalorum*, legenda św. Wojciecha *In partibus Germanie locus est opibus locuples* oraz połączone z nią *Miracula sancti Adalberti*. Całość zamyka kazanie Sędziwoja wygłoszone na Uniwersytecie Paryskim („Cecus quidam sedebat secus viam mendicans, Luc. XVIII”)107. Żaden z tekstów o św. Wojciechu nie należał do grupy najstarszych, poświęconych mu utworów hagiograficznych. Nie wiemy, dlaczego w подарowanej kolegium nawarskiemu składance tekstów o Polsce znalazły się te, a nie inne utwory. Sędziwój, który jako kanonik gnieźnieński był kustoszem pamięci o św. Wojciechu, mógł nie mieć dostępu do *Vita prior*, choć nie jest to pewne108. W każdym razie skopiowana przez niego, znacznie bardziej rozpowszechniona, pochodząca z drugiej połowy XIII w., może nawet z ostatnich dekad tego stulecia legenda *In partibus Germanie locus est opibus locuples* (wraz z *miracula*) miała niezaprzeczalny walor dla kogoś, kto chciał przedstawić cudzoziemcom wielkość i wystarczająco dawną chrześcijańskość swojego kraju – opowiadała obszernie o pośmiertnych, a więc z Polską związanych losach świętego, dobrze znanego na Zachodzie w kręgach wykształconego duchowieństwa, a przede wszystkim o zjeździe gnieźnieńskim i dokonanej na nim koronacji Bolesława Chrobrego109. Oficjum *Benedic regem cunctorum*, także powstałe w końcu XIII w., polonizowało w nie mniejszym stopniu życiorys biskupa praskiego110.

testamenti compendiose contentium: singulorum totius Bible principales materias capitulorum copiose per carmina expressans...

107 K. Dobrowolski, *Z dziejów książki polskiej na obczyźnie*, „Przegląd Biblioteczny” 3, 1929, s. 21–31.

108 Jedna z trzech zachowanych w Polsce kopii tego żywotu, tzw. rękopis ryński, powstała prawdopodobnie w Gnieźnie, jak sądziła wydawczyni *Vita*, J. Karwasińska, a mający jeszcze kontakt z tym rękopisem W. Kętrzyński, że w Wielkopolsce i nazwał go kodeksem Sędziwoja z Czechła. Sędziwój jest twórcą jednego z najważniejszych w ogóle polskich rękopisów średniowiecznych – całej biblioteki historycznej – i potrafił zbierać rozproszone teksty. Rękopis ryński jest datowany na drugą połowę XV w., czyli już po powstaniu kodeksu nawarskiego, ale musiała istnieć wcześniejsza kopia *Vita prior*; zob. P. Węcowski, *Początki Polski*, s. 72 n.

109 Legenda nie jest wydana, nie są też w pełni rozpoznane liczne rękopisy, w których jest zachowana. Informacje o tej legendzie i kodykologiczne o niektórych rękopisach zob. P. Węcowski, *Początki Polski*, s. 74–82; analiza treści zob. W. Drelicharz, *Idea zjednoczenia królestwa w średniowiecznym dziejopisarstwie polskim*, Kraków 2012, s. 243–256.

110 Por. w tym tomie J. Kubieniec, „*Commemoratio*”: *sposoby prezentacji i wykorzystania przeszłości w liturgii*.

Topika biografii świętego

Święty Stanisław tedy, jak wspominają roczniki książąt polskich i pisane dzieje, był z rodu Polakiem i pochodził z Ziemi Krakowskiej. O jego rodzicach i o ich imionach dlatego nie znajdzie się wzmianki w tym dziele, ponieważ dawność tych czasów, karmicielka niedbałości, a matka niewdzięczności, pogrążyła je w zapomnieniu¹¹¹.

Z *Żywotu pierwszego św. Wojciecha*, napisanego ledwie kilka lat po śmierci biskupa praskiego, dowiadujemy się, że ojcem urodzonego w Sklawonii Wojciecha był potężny Sławnik, który wziął sobie za żonę (bezimienną) kobietę równą mu stanem. Piszący kolejną *vita* Brunon z Kwerfurtu doprecyzował kraj pochodzenia: „Bohemicis terris”, ale rodziców pozostawił bezimiennych, dodając tyle tylko, że ojciec Wojciecha był „Henrico regi [...] proximus nepos”. Kolejny autor – tzw. *Pasji z Tegernsee*, a ściślej domniemanego obszerniejszego pierwowzoru, którego niektórzy badacze, jak była już o tym mowa, widzą w Radzimie-Gaudentym lub przynajmniej w jego otoczeniu, a więc znakomicie poinformowany – ograniczył wywód dotyczący pochodzenia biskupa praskiego do krótkiego zdania, że święty „po raz pierwszy narodził się u Słowian, poczęty z ojca Sławnika i matki Adilburgi”¹¹². Wszyscy autorzy pierwszych żywotów św. Wojciecha byli więc w sytuacji, o której marzył brat Wincenty z krakowskiego konwentu Dominikanów. Jeśli ich wywód genealogii Wojciecha był tak oszczędny, to znaczy, że na przełomie X i XI w. prezentacja pochodzenia i rodziny świętego nie była ważnym elementem biografii świętego. Dopiero Kosmas podał imię słowiańskiej matki Wojciecha: Strzeżysława, pisząc o jej śmierci w 987 r.

Inaczej traktowali genealogię swoich bohaterów późniejsi hagiografowie polscy. Długosz nie pozwolił sobie na pozostawienie luki w miejscu, w którym zatrzymał się brat Wincenty; nazwał rodziców biskupa krakowskiego Wielisławem i Bogną. Nie mieli natomiast żadnych trudności w zebraniu wszystkich potrzebnych danych do rozbudowanych opowieści o pochodzeniu swoich bohaterów piszący w końcu XIII i początkach XIV w. autorzy żywotów księżnych Jadwigi Śląskiej i jej synowej Anny, księżnej krakowskiej Kingi i jej szwagierki, królowej halickiej Salomei. Nie tylko żyli jeszcze świadkowie ich życia, dostępna była przechowywana w Trzebnicy dokumentacja z procesu kanonizacyjnego Jadwigi¹¹³, prawdopodobnie jakieś przynajmniej zapiski biograficzne towarzyszące protokołom cudów Kingi, a także zapiski

¹¹¹ Wincenty z Kielczy, *Żywot mniejszy św. Stanisława* (dalej cyt. *Żywot mniejszy*), w: *Średniowieczne żywoty i cuda*, s. 111.

¹¹² Tłum.: M. Sosnowski, *Anonimowa Passio*, s. 57.

¹¹³ „Que scripta [uprzednio przez komisję kanonizacyjną przedstawione papieżowi – H.M., D.G.] in Trebnicensi cenobio reservata, dum studiosius relegissem”, *Vita sanctae Hedwigis*, s. 511.

rocznikarskie i kronikarskie (o dokumentach nie wspominając), w końcu chodziło wszak o córki i żony władców.

Szczególnie drobiazgowo przedstawiona jest w żywocie rodzina Jadwigi Śląskiej, a ściślej tytulatura nawet dalszych przodków i rodzeństwa: ojciec, wielmożny *princeps* Bertold – margrabia Badonii, hrabia Tyrolu, książę na Meranie; matka – Agnieszka, córka Dedona, margrabiego Marchii Wschodniej i hrabiego Rochlitz, syna Konrada margrabiego Miśni i Łużyc; niewymienione z imienia trzy siostry: jedna (Agnieszka) poślubiona Filipowi (Augustowi) królowi Francji (Innocenty III nigdy nie uznał tego małżeństwa), druga (Gertruda) – królowi Węgier Andrzejowi (zamordowana przez wrogie jej stronnictwo), z niej to zrodzona została „nunc gloriosa in celis” św. Elżbieta, ladgrafini Turynii; trzecia zaś (Matylda) była opatką benedyktynek w Kitzingen. Czterej bracia wymienieni podług godności to: Bertold, który został patriarchą Akwilei, Ekbert – biskup Bambergu, Otto i Henryk, którzy objęli sukcesję po ojcu. Echo takiego podejścia do genealogii świętej znajdujemy w kazaniu Klemensa IV na jej kanonizację. Znakomite pochodzenie Jadwigi, godności kościelne jej braci, wysokie zamążpójścia jej sióstr, wreszcie wcześniejsza kanonizacja Elżbiety Turyńskiej są mocno wyeksponowane. Chodzi wyraźnie o *natalium claritas*, z której wynika powołanie do godności i świętości.

Raczej wyjątkowy w żywotach i bullach czy kazaniach kanonizacyjnych, a w dodatku obszerny wtręt genealogiczny ma swój dokładny odpowiednik w dołączonym do żywotu opracowaniu, równie wyjątkowo towarzyszącemu *vitae*: „Tractatus sive speculum genealoye sancte Hedwigis quondam ducisse Slesie”¹¹⁴. Zaopatrzony ponadto w tablicę genealogiczną „traktat”, zdaniem badaczy, napisany został w tym samym czasie, ok. 1300 r., i przez tego samego autora co oba żywoty (większy i mniejszy) św. Jadwigi. Po topicznych narzekaniach na brak *scripta aut doctores*, co uniemożliwia autorowi powiedzenie czegoś więcej o dalszych przodkach świętej, rozpoczyna się wywód sięgający protoplasty dynastii, Wettyna Dedona (zamordowanego w 1009 r.). Hagiograficzna genealogia, mająca na celu wykazanie „de qua radice processerit stirps generosa”, nie tylko daje się wyrazić na tablicy następstwa pokoleń, ale rysuje prawdziwe, mocno rozgałęzione drzewo (obejmujące niektórych Piastów, Przemyślidów i Staufów) i jeszcze jedną „tablicę”, znacznie jednak skromniejszą – następstwa zasług w postaci kolejnych kościelnych fundacji. Ale to nie cele hagiograficzne, których moglibyśmy się domyślać, zdeterminowały treść dołączonej do żywotów genealogii. Wysokość i rozłożystość wyrysowanego drzewa genealogicznego okazały się zależne w stopniu największym od dostępnych autorowi źródeł informacji. Badacze zgodnie identyfikują go jako franciszkanina z klasztoru wrocławskiego, którego

¹¹⁴ Tamże, s. 642–655. Fragment dotyczący rodzeństwa Jadwigi w obu tekstach jest identyczny.

współbratem w konwencji był bliski krewny (w trzecim stopniu) Jadwigi, Henryk z Breny, Wettyn, syn Dytryka z Breny i Eudoksjii, córki Konrada Mazowieckiego. Wiedział „wszystko” o wiążącym Jadwigę z Wettynami jej pochodzeniu po kądzieli, znacznie mniej potrafił powiedzieć o przodkach jej ojca. To jego pamięć i wyraźnie genealogiczne zainteresowania, możliwe sięgnięcie do *Genealogia Wettinensis*, dziełka z pierwszej ćwierci XIII w., zaowocowały tekstem uznawanym za najcenniejsze źródło do genealogii Piastów śląskich w XIII i XIV w.¹¹⁵

Rozwlekły, powołujący się na „kroniki węgierskie” wywód genealogiczny w żywocie św. Kingi, zatytułowany zresztą „O jej genealogii i wspaniałości rodu”, eksponował wysokie urodzenie Kingi w innym celu, a mianowicie dowiedzenia wybraństwa do świętości ostatnich Arpadów i ich świeżych spadkobierców Andegawenów¹¹⁶. W tym pokoleniowym łańcuchu genealogicznym środkowym ogniwem okazuje się Kinga. Żywot przenosi czytelnika najpierw do dziadka księżnej – Andrzeja II, żonatego z rodzoną siostrą św. Jadwigi, ojca św. Elżbiety. Autor uznał za celowe podać (przepisać) nawet dokładne daty (takżeienne) koronacji Andrzeja II i jego śmierci („rządził 30 lat, 3 miesiące, 25 dni”), czego nie uczynił już był w odniesieniu do ojca Kingi, Beli IV, choć opisał jego koronację w katedrze w Alba Regia (Székesfehérvár). Zatrzymał się za to na matce Kingi, Marii: córce cesarza „Greków”¹¹⁷, który to cesarz był z rodu cesarza Nerona, cesarzowa zaś¹¹⁸ „z drzewa św. Katarzyny dziewicy i męczennicy”. Poświęca też uwagę pięciu siostram Kingi, podając (nie zawsze ściśle) przy każdej, za wyjątkiem dominikanki Małgorzaty, jej zamążpójście. Pisząc natomiast o bracie Kingi, Stefanie (V) nie wspomina, że ten objął najpierw współrządy, a po śmierci Beli IV całą władzę nad Węgrami; zdecydowanie ważniejsze dla franciszkańskiego autora okazało się bowiem to, że Stefan jako ojciec Marii, żony Karola II, króla Sycylii, był dziadkiem św. Ludwika – franciszkanina i biskupa Tuluzy, świeżo (1317 r.) wypromowanego na jednego z najważniejszych (po św. św. Franciszku, Antonim z Padwy i Klarze) patronów zakonu. Kinga miała więc za cioteczną babkę św. Jadwigę, za ciotkę (stryjenkę) św. Elżbietę, sama zaś była cioteczną babką św. Ludwika.

¹¹⁵ K. Jasiński, *Genealogia św. Jadwigi. Studium źródłoznawcze*, w: *Mente et litteris. O kulturze i społeczeństwie wieków średnich*, Poznań 1984, s. 195–204.

¹¹⁶ Powstanie żywotu datowane jest na lata 1317 (data kanonizacji św. Ludwika z Tuluzy) – 1329 (druga redakcja mirakulów spisanych w latach 1307–1312); szerzej zob. A. Witkowska, *Miracula małopolskie z XIII i XIV w. Studium źródłoznawcze*, „Roczniki Humanistyczne” 19, 1971, nr 2, s. 29–161; G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, Cambridge 2002.

¹¹⁷ Maria urodziła się już po zdobyciu Grecji i Konstantynopola przez krzyżowców, w 1206 r. Teodor I Laskarys był władcą Nicei (Cesarstwo Nicejskie).

¹¹⁸ Matką Marii była Anna, córka Aleksego III Angelosa.

W żywocie Salomei znajdujemy jeszcze jeden element wyvodu genealogicznego, który przy takiej szczegółowości opisu pochodzenia wydawać się mógłby zbyteczny:

Ta bowiem święta Salomea była [Polką¹¹⁹], córką wielmożnego księcia krakowskiego i sandomierskiego o imieniu Leszek; jej matką zaś była Grzymisława, Rusinka. Jej brat Bolesław miał za żonę Kingę, córkę sławetnego księcia Beli, z łaski Bożej króla Węgier.

Podkreślenie „nacji” w krótkiej prezentacji pochodzenia księżnej nie było chyba podyktowane cechą swoistą narodzin potomków monarchów z rodziców różnej narodowości. Było raczej wynikiem zastosowania bardziej uniwersalnego schematu w sytuacji, gdy świętość domu panującego była trudna do wykazania, a tym samym nie można było wywieść świętości księżnej *ex stirpe, ex sanguinitate*. Pełniejsza genealogia Salomei nie mogła więc mieć takiego znaczenia, jakie znalazło odbicie w żywotach Jadwigi i Kingi, krewnych św. Elżbiety.

Określenie pochodzenia świętego przez podanie jego narodowości (*nacio*) znajdujemy zarówno w starszych, jak i późniejszych legendach Wojciecha, w żywotach św. Stanisława i napisanym w połowie XIV w. żywocie św. Jacka. Autor tego ostatniego, Stanisław, lektor w dominikańskim konwencie Świętej Trójcy w Krakowie, prezentując sylwetkę twórcy swojego klasztoru, zaakcentował najpierw (*in prohemio*) misyjny charakter jego działalności i świętości („posłany do Polski przez św. Dominika”, by nawrócić Polaków). O jego pochodzeniu miał jednak całkiem sporo, jak na upływ czasu, do powiedzenia: „nacione Polonus” urodził się we wsi Kamień¹²⁰, w rodzie szlacheckim, był krewnym biskupa krakowskiego i swojego mentora, Iwona Odrowąża¹²¹. Lektor Stanisław opierał się na pamięci klasztornej oraz zapiskach rocznikarskich i kronikarskich, nie znalazł w nich widać żadnych informacji o rodzicach i rodzinie Jacka. W tej kwestii autorzy żywotów świętych księżnych mieli wyraźną przewagę.

Monarsze pochodzenie księżnych odgrywało w legendach jeszcze jedną i to zasadniczą rolę – na nim wznosił się gmach ich świętości. Jedynymi żyjącymi w XIII w. w Polsce, Czechach, na Węgrzech otoczonymi kultem kobietami (spisany żywot, rejestrowane *miracula*) były córki panujących tu królów i księżąt. Pierwszeństwo chronologiczne co do momentu powstania kultu i żywotu oraz pierwszeństwo typologiczne przypada tu św. Elżbiecie Turyńskiej (zwanej także węgierską), w której kulcie królewskie pochodzenie

¹¹⁹ „Hec enim Salomea nacione fuit [Polona]”, *Vita sanctae Salomeae reginae Halicensis. Auctore Stanislao Franciscano*, wyd. W. Kętrzyński, MPH, IV, s. 776.

¹²⁰ Koło Opola, w diecezji wrocławskiej.

¹²¹ *De vita et miraculis sancti Iacchonis*, s. 843.

było mocno eksponowane. Z pewnością dwie tego były przyczyny: interes polityczno-ideologiczny z jednej strony, a siła ideałów dobrowolnego ubóstwa z drugiej. Zaangażowanie cesarza Fryderyka II w wypromowanie nowej świętej na znacznie szerszą niż lokalna skalę przypomina nam nieco sceny gnieźnieńskie z udziałem Ottona III: po kanonizacji cesarz przybył do Marburga, gdzie Elżbieta spędziła wdowie lata i gdzie zmarła, tu dokonał uroczystej elewacji (1 maja 1236 r.)¹²². Nową świętą lansowali nie mniej aktywnie Ludowingowie: jej syn i landgraf Turyngii Herman II oraz szwagier Henryk Raspe, wybrany na antykróla po detronizacji Fryderyka na soborze lyońskim. Dla domów panujących wyrosłych na dynastycznych i terytorialnych przetasowaniach, jakie dokonywały się w Rzeszy w burzliwym okresie panowania Fryderyka II i w czasach bezkrólewia po jego śmierci – a takimi byli zarówno Ludowingowie, jak i ród Jadwigi Śląskiej, Andechsowie – wyniesieni na ołtarze ich członkowie byli wyjątkowej wagi atutem¹²³. Ich świętość stawała się dobrem rodowym (dynastycznym), w którym się uczestniczyło i które się dziedziczyło, co tak sugestywnie w *stricte* genealogicznym wywodzie wykazał autor żywotu Kingi.

Wpływ św. Elżbiety i jej radykalnej realizacji ideału dobrowolnego ubóstwa na bliższe i dalsze krewne składa się na drugi powód wyeksponowania w żywotach księżnych ich monarszego pochodzenia, ale go nie wyczerpuje. Przy całym podobieństwie odmalowanego w ich żywotach wzorca świętej wdowy – kończącej żywot w klasztorze własnej fundacji (czego jednak nie zrobiła Elżbieta) jako zakonnica lub rezydentka, umartwiającej się do granic wytrzymałości fizycznej, gardzącej właściwym dla jej stanu strojem, opiekunki ubogich i chorych, na czele z trędowatymi, zatopionej w kradnących sen modlitwach – istotną różnicą między modelem, nazwijmy go, „turyńsko-śląskim” a „węgiersko-małopolskim” było rozumienie i znaczenie przypisywane cielesnej czystości. W tym pierwszym „święta rewolta” wobec dworskich powinności i konwenansów polegała „tylko” na skrajnie dosłownym naśladowaniu Chrystusa w jego ubóstwie i wywyższeniu ubogich oraz na równie dosłownym naśladownictwie rozpowszechnionego w klasztorach cysterskich i premonstrateńskich umartwiania ciała. W tym drugim modelu doszło jeszcze zanegowanie najważniejszej powinności żony władcy – wydania na świat (najlepiej męskiego) potomka.

¹²² *Die Schriften über die heilige Elisabeth von Thüringen*, wyd. A. Huyskens, w: *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach*, wyd. A. Hilka, Bonn 1937, s. 387.

¹²³ Kultem cieszył się także mąż Elżbiety, zmarły na wyprawie krzyżowej landgraf Ludwik IV zwany Świętym. Por. szerzej o tym w odniesieniu do „naszych świętych” monarchiń G. Klaniczay, *Holy Rulers*; A. Vauchez, „*Beata stirps*”, *sainteté et lignage en Occident aux XIII^e et XIV^e siècles*, w: *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*, red. G. Duby, J. Le Goff, Rome 1977, s. 397–406.

W żywocie Kingi zachowanie przez nią dziewictwa w stanie małżeńskim sytuuje się w samym centrum opowieści, gęstej w tym punkcie od *topoi*. Wprawdzie święta przebiegłość pozwalała księżnej skłaniać corocznie Bolesława do odłożenia o kolejny rok *consummatio matrimonii*, ale nie ominęły jej – zgodnie z toposem tej sytuacji – podejrzania o relacje miłosne ze spowiednikiem. Jej dziewictwo wymagało mocnych świadectw, wśród których znalazło się również zeznanie Łokietka, dziś mogące budzić poważne i nieprzystojne podejrzenie:

Władysław, król całej Polski wraz z Jadwigą swoją małżonką w obecności możnych królestwa solennie zeznali, że wedle ich wiedzy Kinga przez całe swoje życie zachowała nienaruszony kwiat dziewictwa. Tenże król bowiem będąc w wieku chłopięcym często wchodził do komnaty¹²⁴ szczęśliwej pani i po licznych najpewniejszych znakach i zdarzeniach mógł dowieść jej dziewictwa¹²⁵.

Selekcja zdarzeń z przeszłości, niepodważalne świadectwo – z racji autorytetu przysługującego ważnej osobie będącej naocznym świadkiem – wszystko to służy dowiedzeniu świętości w punktach najbardziej wrażliwych, dowiedzeniu zawsze trudniejszemu w przypadku wyznawcy.

Święci „polscy”, poczynając od św. Wojciecha, nie mieli w swoich biografjach okresów życia i zdarzeń, których opis wymykałby się konwencji gatunku i jego utrwalonej topice, wymagając stworzenia nowych *topoi*. W XIII w. przed takim zadaniem stanęli kolejni autorzy żywotów św. Franciszka (jak wiemy, ocenzurowanych), prawdziwego wyrotowca, ale także św. Elżbiety Turyńskiej, której radykalizm w praktykowaniu dobrowolnego ubóstwa wpisywał się niebezpiecznie w coraz częściej od śmierci Franciszka (1226 r.) i coraz mocniej kontestowane i spychane na margines herezji żebractwo z wyboru. Wybraństwo do świętości „polskich” świętych jest w ich żywotach z góry przesądzone. Autorzy posłużyli się tu dwoma różnymi toposami – interwencją Opatrzności w bieg spraw i/bądź często stosowanym i pozwalającym nieco uchylić zasłonę zapomnienia *puer (puella) senex*. Ten pierwszy topos znajdujemy w *Vita prior* i w zasadzie we wszystkich późniejszych legendach Wojciechowych: zesłana we wczesnym dzieciństwie na syna Sławnika ciężka choroba i złożony wówczas przez jego rodziców ślub oddania syna Kościołowi przesądziły o losie wybranego do świętości Wojciecha. Matka Kingi niezwykajność dziecka i jego losu mogła odczuć już w ciąży – zaniepokojona ogromnym ciężarem brzucha usłyszała w kościele

¹²⁴ Użyte wyrażenie *thalamum intrabat* może oznaczać również „wchodził do łóża małżeńskiego” Kingi. Łokietek, wcześniej osierocony przez ojca, wychowywał się na dworze Bolesława Wstydliwego.

¹²⁵ *Vita et miracula s. Kyngae*, s. 723.

nadprzyrodzoną pociechę: głos Opatrzności oznajmił jej, że urodzi dziewczynę „sobie na pociechę i licznym duszom do pomocy”¹²⁶. Drugi zaś topos, nad wiek dojrzałego dziecka, występuje prawie we wszystkich pozostałych żywotach. Dominikanie krakowscy, Wincenty z Kielczy i kilkadziesiąt lat później lektor Stanisław posłużyli się nim, ponieważ nic im nie było wiadomo o dzieciństwie św. Stanisława czy św. Jacka. Wincenty z Kielczy „ratował się” przy tym, jak się sądzi, zapożyczeniami z żywotu św. Dominika napisanego w drugiej połowie lat 30. przez hiszpańskiego dominikanina Pedra Ferrandiego¹²⁷. Obraz dzieciństwa Kingi, przyszej księżnej krakowskiej i klaryski, podobnie jak pozostałych świętych księżnych polskich, wprawdzie wykorzystuje topos *puella senex* w wersji popularnej w XIII stuleciu, ale wprowadzono doń barwny szczegół, któremu niżej poświęcimy chwilę uwagi.

Uwikłanie w historię

Z listu Beli IV do Innocentego IV (11 listopada 1254 r.) wiemy, że uważał on (przynajmniej z perspektywy kilkunastu lat i w obliczu kolejnego zagrożenia tatarskiego) wydanie dwóch córek za ksiąząt ruskich – Konstancja poślubiła Lwa halickiego, Anna Rościsława Michajłowicza – i Kingi za księcia polskiego za uwłaczające majestatowi królewskiemu („maiestatem regiam humiliando”)¹²⁸. Przymusowy sojusz hagiograf ubrał w barwną opowieść o dobrze znanej strukturze i akcji. Siostra Bolesława Wstydlwego i bratowa Beli, Salomea, dostrzegła w pięcioletniej Kindze świetną partię dla brata. Sekretnie powiadomiła swoją matkę, Grzymisławę, o swoim planie uprowadzenia dziewczyny: Grzymisława miała przysłać z Polski oddział rycerzy, by wywiózł potajemnie Kingę w przygotowanej przez Salomeę specjalnej skrzyni. Dowieziony bezpiecznie skarb księżna krakowska odebrała w Wojniczu. Finał całej afery – przybycie królowny do Polski – jest wyjątkowo dobrze oświetlony zapiskami, nie tylko kronikarskimi. Księżna Grzymisława bowiem w dokumencie potwierdzającym sprzedaż przez komesa Pakosława wsi zamieściła nawiązującą do sytuacji formułę datacyjną: „Actum est in Woynicz cum apportata esset filia Belle regis Hungarie nostro filio Boleslao in uxorem, Anno incarnationis domini M^oCC^oXXXIX^o”¹²⁹.

¹²⁶ Tamże, s. 686.

¹²⁷ D. Borawska, *Z dziejów jednej legendy. W sprawie genezy kultu św. Stanisława Biskupa*, Warszawa 1950, s. 39–40.

¹²⁸ *Vetera Monumenta historica Hungariam sacram illustrantia*, t. 1, wyd. A. Theiner, Romae 1859, nr CCCCXL, s. 231; por. też A. Witkowska, *Bł. Kinga w średniowiecznych przekazach hagiograficznych*, w: *taż, Sancti, miracula, peregrinationes*, s. 43–54.

¹²⁹ *Kodeks dyplomatyczny Małopolski*, t. 1: 1178–1386, wyd. F. Piekosiński, Kraków 1876, nr XXIV, s. 30; zob. A. Witkowska, *Bł. Kinga*, s. 45, gdzie dalsze przykłady zapisków rocznikarskich.

Gwałtowny od XIII w. przyrost źródeł pisanych: dokumentów, roczników, kronik itd. niewątpliwie zmniejszył znaczenie późnośredniowiecznej hagiografii jako źródła historycznego służącego rekonstruowaniu historii politycznej czy ogólniej faktografii, ale nie spowodował jednak odesłania jej całkiem na półkę z literaturą piękną czy wręcz fantastyczną, przydatną „co najwyżej” do badania kultury religijnej i mentalności. Przesądził o tym zarówno stosunkowo krótki dystans czasowy oddzielający skomponowanie żywotów od życia ich bohaterów, jak i polityczny, na skalę krajową i narodową, kontekst ich życia.

Uznawane za historyczne osoby, miejsca i zdarzenia przywoływane są na kartach tych żywotów w obrazach przeszłości w nierównym stopniu podporządkowanych poetyce gatunku. Hugo od św. Wiktora w dłuższym wywodzie historiozoficznym, zatytułowanym *De archa Noe*¹³⁰, z którego zaczerpnijemy tu kilka tylko stwierdzeń, pisał:

A zatem dziełami naprawy jest to wszystko, co od początku świata aż do jego końca zdarzyło się już lub dopiero ma się zdarzyć [...]. W dziełach naprawy na trzy sposoby rozpatrywać trzeba ich porządek: wedle miejsca, wedle czasu, wedle godności [...]. Wedle godności – co jest niższej, a co wyższej rangi. W tej ostatniej kategorii zachodzą wielorakie podziały: na święte i bardziej święte, pożyteczne i pożyteczniejsze, szlachetne i szlachetniejsze, piękne i piękniejsze, godne podziwu i bardziej godne podziwu, rzadkie i rzadsze, trudne i trudniejsze, wiarygodne i wiarygodniejsze¹³¹.

Hagiografia, jak dobrze wiemy, zajmowała się dziełami naprawy tylko najwyższej rangi, co wyznaczało i skalę obecności w niej „historii świeckiej”, i jej ostatnie miejsce w całości narracji.

W jednym z najbardziej obszernych żywotów drugiego okresu rozwoju polskiej hagiografii, *Vita maior sanctae Hedwigis*, podporządkowanie świeckiej historii modelowej biografii świętej jest uderzające, zważywszy nie tylko na wagę opisywanych wydarzeń i trwałą o nich pamięć, ale i dostatek źródeł, po które mógłby sięgnąć autor żywotu. Są to w kolejności chronologicznej – wyprawa Jadwigi do Płocka, by uzyskać uwolnienie więzionego od początku 1229 r. przez Konrada Mazowieckiego i, jak się dowiedziała, poważnie ranego męża (Henryk Pobożny szykował już wówczas wyprawę zbrojną), dalej – śmierć Henryka Brodatego pod ekskomuniką (za wojnę o dziesięciny z biskupem wrocławskim Tomaszem I) oraz śmierć i zbezczeszczenie zwłok Henryka Pobożnego w bitwie legnickiej. Śmiała w latach bratobójczych wojen

¹³⁰ *Hugonis de Sancto Victore De archa Noe: libellus de formatione arche*, wyd. P. Sicard, Turnhout 2001 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 176, 176A).

¹³¹ Tłum.: J. Domański, *Pomocnica nauk i teologii. Kilka wątków metanaukowej refleksji nad historią w XII wieku*, „Przegląd Tomistyczny” 9, 2003, s. 79 n.

o Kraków decyzja o osobistym spotkaniu z Konradem służy w rozdziale poświęconym cierpliwości Jadwigi ilustracji jej ufności w Bogu i przekonaniu, że zechce On interweniować, jeśli zapobiegnie się rozlewowi krwi¹³². O nałożonej w późniejszych latach na Henryka ekskomunice autor żywotu nie wspomina, nie wprowadza zatem do sceny oplakiwania przez zakonnice trzebnickie śmierci Brodatego dodatkowego napięcia i niepokoju. Ich żalobę kontrastuje ze spokojem wdowy poddającej się bez oporu, *siccis oculis* woli Bożej i nie okazującej żalu, by dać przykład cierpliwości i wytrwałości¹³³. Bitwa legnicka i śmierć Henryka Pobożnego nie zostały w żywocie opisane, nie znaczy to jednak, że autor zupełnie je zignorował. O księciu napomyka on kilka razy i, poza jedną topiczną anegdotą o cudownym obuciu chodzącej boso księżnej, zawsze w związku z jego śmiercią. Po raz pierwszy, gdy przedstawia potomstwo Jadwigi – święte gałęzie ze świętego pnia i dobry owoc z dobrego drzewa¹³⁴. Dodaje na koniec tej krótkiej charakterystyki, ukazującej księcia jako następcę ojca i pobożnego męża, że był rycerzem Chrystusa, który w obronie ludu Bożego przeciwstawił się Tatarom i przelawszy krew, poległ 9 kwietnia 1241 r. To jedna z ledwie trzech dat (zresztą powtórzona) figurujących w utworze – obok daty rocznej śmierci Henryka Brodatego (z roczną pomyłką) i dokładnej daty śmierci Jadwigi. Drugi raz wspomina o Henryku Pobożnym po opisie zachowania Jadwigi na wieść o śmierci męża:

Podobnie, gdy usłyszała, że jej syn książę Henryk został zabity w bitwie z Tatarami, ani nie zapłakała, ani innych oznak bólu nie okazała, za to pocieszała córkę swoją, opatkę w Trzebnicy i swoją synową, żonę zabitego syna, obie płaczące i prawie umierające z rozpacz, mówiąc: „to jest wola Boża i nam powinno się podobać to, czego chce Bóg i co podoba się Panu naszemu”.

Trzeci, krótki ekskurs o Henryku opowiada w kontekście umartwień Jadwigi o jego braku wpływu na matkę¹³⁵. Pozostałe wzmianki to jej przepowiednie o zabiciu Henryka: pierwsza poprzedzająca kilka lat najazd tatarski i druga, której opis sugeruje wizję śmierci w czasie najazdu; jej prawdziwość potwierdził po trzech dniach posłaniec z tragiczną wieścią.

Długosza, który przejął z żywotu zarówno opowieść o przepowiedni tragicznego finału starcia z Tatarami, jak i opis reakcji księżnej na wieść o śmierci, nie zadowalała ich narracyjna zdawkowość i psychologiczny schematyzm. Nie wykorzystał jednak legendy śląskiej, którą znamy w wersji

¹³² *Vita sanctae Hedwigis*, s. 524.

¹³³ Tamże, s. 525.

¹³⁴ „De tam sancta ergo radice et sancti sunt rami progressi, de bona quoque arbore bonus factus est fructus”, tamże, s. 515.

¹³⁵ Tamże, s. 533.

niemieckiej z pierwszego drukowanego wydania żywotu w 1504 r., a w której właśnie te wątki rozbudowano i wzbogacono o opowieść o wizycie cesarzowej tatarskiej na Śląsku. Widząc jej bogactwa, mieszczanie średzcy zdecydowali się ją i członków jej orszaku zabić. Uniknęły tej rzezi dwie dwórki, którym udało się szczęśliwie powrócić do domu i złożyć relację cesarzowi. Powodem najazdu na Węgry i Polskę była więc chęć pomszczenia zbrodni. Długosz nie znał, jak się zdaje, tej legendy. W jego opowieści matka wiedziała, co się stanie z jej synem i z jego wojskiem, ale – kierując się wolą Boga, zwodząc syna wyrazem twarzy – zachęcała go do prowadzenia wojny. Krótkie zdanie Jadwigi wyrażające poddanie się decyzjom Opatrzności rozbudował Długosz do dłuższego monologu. Co ważniejsze jednak, wzbogacił swoje opowiadanie o bitwie legnickiej, która w jego kronice zajmuje rzecz jasna nieporównanie ważniejsze miejsce, o kwestię rozpoznania na pobojowisku pozbawionych głowy zwłok księcia. Decydująca miała być wskazówka księżnej Anny o sześciu palcach u lewej stopy – co, skądinąd, potwierdziła ekshumacja przeprowadzona w 1832 r.¹³⁶

Autor żywotu św. Kingi, który także wplata „tło historyczne” w wykład cnót, umartwień, dobrych uczynków księżnej i obdarza ją zdolnościami mistycznymi, doznawania wizji – w obu *vitae* to jeden z dowodów na wpływ hagiografii franciszkańskiej – miał chyba większą niż wrocławski franciszkanin predylekcję do konstruowania scen nadprzyrodzonej interwencji z użyciem żywych kolorów i suspensu. Oto wyprawy zbrojne Bolesława – wspomina się o nich ogólnie, jako o walkach z Tatarami i schizmatykami – księżna wspiera gorliwymi modlitwami. Pewnego razu w czasie takich modłów usłyszała głos: „My, na usilne twoje prośby, posłani jesteśmy do twojej dyspozycji”. Gerwazy i Protazy – bo oni to byli – zjawili się w białych szatach w wojskach księcia, urządzili rzeź jego wrogom, nikt zaś z wojów Bolesława nie poległ¹³⁷. Długosz zidentyfikował tę wojenną sytuację – była to zwycięska dla Bolesława bitwa z wojskami księcia halickiego Szwarna, stoczona w 1266 r. W napisanym przez niego żywocie Kingi raz po raz do głosu dochodzi historyk, wyraźnie dominujący nad hagiografem. Konkretnie miejsca i czasu jest dla niego znacznie ważniejszy niż dla piszącego 150 lat przed nim franciszkanina, nie znaczy to jednak, że pozbawia swój żywot aury cudowności i w opisie zdarzeń rezygnuje z nadprzyrodzonych interwencji¹³⁸. Jeden z pobytów

¹³⁶ Inną wersję zawiera wspomniana wyżej rozbudowana niemiecka wersja legendy jadwiżańskiej – rozpoznano księcia po otrzymanym od matki pasku przytroczonym do szaty; por. B. Zientara, *Cesarzowa tatarska na Śląsku – geneza i funkcjonowanie legendy*, w: *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, red. B. Geremek, Warszawa 1978, s. 175.

¹³⁷ *Vita et miracula s. Kyngae*, s. 694 n.

¹³⁸ Opracowany przez niego przed 1474 r. żywot zawiera też cuda spisane w latach 1405–1471.

doroślejsz już Kingi na dworze ojca wykorzystał, aby przypisać jej odwagę i stanowczość, przypominające zachowanie Elżbiety Łokietkówny w scenie zamachu na Karola Roberta. Nie bez jednak zasadniczej różnicy. Kinga udaremniła zamach na ojca (rozbrajając zaskoczonych spiskowców) tylko dzięki wizji – pogrążoną w modlitwie księżnę ostrzegł Pan Bóg, dając jej znać, co grozi królowi.

Obrazowanie wydarzeń historycznych w zależności od tego, czy były one przełomowym momentem w biografii świętego, dobrze ilustruje porównanie opisów śmierci i pochówków Henryka Brodatego i Bolesława Wstydliwego. W życiu Jadwigi śmierć męża niewiele zmieniała: żyła od lat w separacji z Henrykiem, w otoczeniu zakonnic trzebnickich, w uroczyscie ślubowanej czystości. Stąd moment przejścia do stanu wdowiego nie jest w ogóle przez autora żywotu wydobyty – okazuje się jeszcze jedną dobrą okazją, by pokazać siłę cierpliwości Jadwigi i jej całkowite posłuszeństwo wyrokowi Bożemu. W życiu Kingi śmierć Bolesława zmieniła wszystko. Księżna porzuciła Kraków, zajęła się fundacją klasztoru Klarysek w Sączu i wreszcie wstąpiła do zakonu. Badacze odrzucają jako wiarygodną podaną w żywocie kolejność wydarzeń: 7 grudnia 1279 r. umiera książę, jeszcze w trakcie egzekwii – „funere ducis in feretro existente” – 10 grudnia, w dniu św. Melchisedesa księżna włożyła habit reguły św. Franciszka. Przejściu z jednego stanu do drugiego, tu dodatkowo skomplikowanemu, ponieważ Kinga zostaje jednocześnie wdową i zakonnicą, towarzyszą gesty i decyzje dziejące się równoległe, „ściśnięte” w czasie. Księżna odrzuca prośby o zastąpienie księcia u władzy, demonstracyjnie (zresztą wraz ze swoją owdowiałą kilka miesięcy wcześniej siostrą Jolentą), ku rozpaczycy zgromadzonych w krakowskim kościele Franciszkanów na uroczystościach pogrzebowych¹³⁹ okazuje swój nowy stan, jej całonocne we łzach czuwanie przy zwłokach wyłobilo głębokie zmarszczki na jej policzkach i zabarwiło je od mokrych od płaczu szat na zielono.

Cechą swoistą hagiografii, a zwłaszcza żywotów i ewentualnie pochodnych od nich krótszych legend jest – podobnie jak w każdym panegiryku – zaborczość biografii świętego. Okazuje się on być głównym sprawcą jednoznacznie pozytywnego, owocnego zdarzenia, bez względu na to, czy odegrał w nim jakąkolwiek rolę. Niezłe zachowana i jak na epokę słabego jeszcze w Polsce upiśmiennienia działań prawnych i dotyczących własności bogata dokumentacja ufundowania klasztoru Cysterek w Trzebnicy jako jedynego fundatora wymienia Henryka Brodatego. W żywocie św. Jadwigi to księżna okazuje się *spiritus movens* całego przedsięwzięcia – mąż jest wykonawcą jej planów. Czytelnik epatowany wysokimi kosztami fundacji, czyli inaczej mówiąc

¹³⁹ „Biada, biada nam, ponieważ obydwójce książąt dziś tracimy, księcia przez śmierć, a księżną przez wstąpienie do zakonu”, *Vita et miracula s. Kyngae*, s. 699.

nadzwyczajną hojnością zachęconego do niej księcia – „koszty tej budowy [...] doszły do prawie 30 tysięcy grzywien”, uposażenie klasztoru „wystarczyłoby na zaspokojenie wszystkich potrzeb tysiąca osób” – dowiadyuje się, że Jadwiga nie ograniczyła się do wywierania wpływu, dołożyła się z osobistego majątku, ofiarując cysterkom wieś z przyległościami („ok. 400 łanów najbardziej urodzajnej ziemi”). Długosz w ks. 6 *Roczników* pod rokiem 1203, w rozdziale zatytułowanym „Fundatio monasterii Trzebnicensis per Henricum ducem Wratislaviensem et Hedwigim ducissam”, bez wahań przejmuje z *Vita maior* sugestywny obraz fundacji i przekazuje go dalszym pokoleniom¹⁴⁰, ale jak na „inwentaryzatora” dóbr kościelnych przystało uzupełnia wywód o uposażeniu klasztoru, wymieniając z nazwy miasto Trzebnicę i 10 wsi.

W żywocie św. Kingi to ona jest sprawczynią kanonizacji św. Stanisława, której poświęcony jest zresztą osobny akapit. Najpierw zdręczała męża, by stosowne poselstwo wysłał do Rzymu (wraz z *thesauro copioso*), a następnie, gdy biskupa krakowskiego ogłoszono świętym, uczestniczyła, a odnosi się wrażenie, że wręcz kierowała kolejnymi etapami uroczystości: własnymi rękami dopełniła rytuału elewacji, łzami oblewając podnoszone kości. Autor żywotu odsyła czytelników do „kroniki krakowskiej”, czyli żywotu większego św. Stanisława, z którego zaczerpnął najważniejszą dla Bolesława Wstydlivego konkluzję:

A tego także nie należy pominąć milczeniem, że tak jak za prześladowania króla Bolesława, syna Kazimierza, św. Stanisław biskup krakowski poniósł błogosławioną śmierć męczeńską w roku 1079 po Narodzeniu Pańskim, tak również za czasów Bolesława, syna Leszka, również księcia krakowskiego, ów święty męczennik i biskup Stanisław opromieniony sławą rozlicznych cudów kanonizowany został przez papieża Innocentego IV w roku łaski Pana naszego Jezusa Chrystusa 1253¹⁴¹.

Wincenty z Kielczy wszakże, który szczegółowo opisał kanonizację w Asyżu i wcześniejsze o ok. 10 lat, przeprowadzone przez biskupa Prędotę *elevatio*, pokanonizacyjne uroczystości krakowskie z udziałem Kingi przemilczał. Długosz, który w żywocie Kingi przytoczył opowieść z jej pierwszego żywotu, w napisanej ok. 10 lat wcześniej *Vita sancti Stanislai* wspomina jedynie o podniesieniu kości świętego i obmyciu ich winem przez uczestniczących w uroczystości biskupów.

¹⁴⁰ *Vita sanctae Hedwigis*, s. 544 n. Bodaj największym triumfem autora *vita maior* Jadwigi jest narzucenie odmalowanego w niej żywotu i portretu księżnej dwóm najwybitniejszym w XX w. badaczom jej biografii: ks. J. Gottschalkowi i B. Zientarze.

¹⁴¹ *Vita et miracula s. Kyngae*, s. 711; Wincenty z Kielczy, *Żywot większy św. Stanisława* (dalej cyt. *Żywot większy*), w: *Średniowieczne żywoty i cuda*, s. 330.

Warsztat hagiografa

Przeszłość pod sądem

W 1252 r. papież Innocenty IV powołał pod przewodnictwem franciszkanina Jakuba z Velletri komisję do zbadania świętości niegdysiejszego biskupa Krakowa Stanisława, uważanego w Polsce za męczennika i zgłoszonego do kanonizacji. Kardynałem audytorem został wyznaczony cysters Jan z Toledo, kardynał tytułu San Lorenzo in Lucina. Była to już druga w krótkim czasie papiejska komisja; pierwsza, kierowana przez arcybiskupa gnieźnieńskiego Pelkę, z udziałem biskupa wrocławskiego Tomasza i Henryka opata lubiąskiego, działała od maja do lipca 1250 r. Jej raport, zawieszony do Rzymu w następnym roku przez dwóch kanoników, Jakuba ze Skaryszewa i Geralda, stał się podstawą do dalszego procedowania, czyli powołania nowej komisji, mającej za zadanie skontrolowanie poprzedniej i ewentualne potwierdzenie jej ustaleń¹⁴². Nie była to sytuacja nadzwyczajna, a sam proces za tego i kilku następnych pontyfikatów należał raczej do krócej trwających. Rozpoczęty za Urbana IV, na prośbę arcybiskupa gnieźnieńskiego Janusza, opatki trzebnickiej Gertrudy (córci Jadwigi) i książąt śląskich, proces Jadwigi Śląskiej zakończył się po pięciu latach za Klemensa IV, także i w tym bowiem przypadku pierwsze wyniki działań komisarzy, biskupa Włocławka Wolimira oraz prowincjała dominikańskiego Szymona, uznano za niewystarczające¹⁴³.

Kanonizacja Stanisława była jedną z czterech ogłoszonych za pontyfikatu Innocentego IV – trzech biskupów (zm. w 1240 r. abpa Canterbury Edmunda z Abington, zm. w 1234 r. Wilhelma Pinchona, bpa Saint Briec) oraz błyskawicznie wyniesionego na ołtarze dominikanina Piotra z Werony, zamordowanego w 1252 r. przez heretyków niespełna rok przed kanonizacją.

¹⁴² Sam proces kanonizacyjny, choć ze względu na brak naocznych świadków przebiegający nieco inaczej niż typowe dla tych czasów postępowanie, wzbudził wielkie zainteresowanie i emocje; podobnie zresztą kanonizacja. W rezultacie dysponujemy sporą liczbą zapisów (i szczegółowym opisem w *Vita maior*), także „pośrednich”. Tzw. *Rocznik Krasińskich*, odnotowujący również m.in. kanonizację księżnej Elżbiety Turyńskiej, zawiera dwie zapiski dotyczące kanonizacji, w tym samego początku procesu: pod rokiem 1249 – wysłanie trzech posłów (dwóch kanoników i wiceprzeora dominikanów krakowskich) oraz trzy noty dotyczące relikwii świętego (MPH, III, Lwów 1878, s. 132). Szczegółowa rekonstrukcja procesu (pod względem prawnym): ks. J. Lisowski, *Kanonizacja św. Stanisława w świetle procedury kanonizacyjnej kościoła dzisiaj i dawniej*, Rzym 1953; analiza źródłoznawcza: A. Witkowska, *Miracula małopolskie*; rekonstrukcja działalności komisji Jakuba z Velletri: taż, *Trzynastowieczne miracula św. Stanisława biskupa krakowskiego*, w: taż, *Sancti, miracula, peregrinationes*, s. 212–225; ostatnio, z uwzględnieniem wszystkich źródeł i literatury przedmiotu: O. Krafft, *Papsturkunde und Heiligsprechung. Die päpstlichen Kanonisationen vom Mittelalter bis zur Reformation. Ein Handbuch*, Köln–Weimar 2005, s. 500–517.

¹⁴³ O. Krafft, *Papsturkunde und Heiligsprechung*, s. 588–609.

W tym gronie jedynie Stanisław był osobą z odległej przeszłości i nie było naocznych świadków jego życia i świętości. Procedura przesłuchania świadków w takich przypadkach skupiać się mogła tylko na jednym uchwytnym dowodzie świętości – cudach, potrzebne zaś dane o życiu wydobywano z archiwów i starych tekstów, a także zeznań osób znających tradycję o świętym¹⁴⁴. Nie inaczej postępowały obie działające w Krakowie komisje. W liście do Jakuba z Velletri Innocenty IV polecał mu sprawdzenie dostarczonych do kurii danych prowadzonego przez poprzedników procesu, mimo, jak pisze, uznania za wiarygodne dowodów, że Bóg dał zasłynąć biskupowi krakowskiemu cudami, co dowodzi jego świętości. Dla większej jednak pewności („ipsorum [poprzedniej komisji – H.M., D.G.] actorum exempla ad maiorem certitudinem portes”) miał w pierwszym rzędzie przesłuchać dwóch świadków – stulatków (a przynajmniej jednego z nich), jeśli byliby jeszcze przy życiu. Oni to bowiem mieli wiedzę od ludzi, którzy znali świętego i słyszeli o jego jasnym i godnym życiu (*conversatio*). Jednym z nich był zmarły w 1254 r. rycerz Gedko, który nie tylko *fideliter* opowiedział o licznych cudach prepozytowi kieleckiemu Piotrowi, ale także o czynach Polaków, słynnych rycerzy!¹⁴⁵

Na drugim miejscu w instrukcji Innocentego IV znalazło się sprawdzenie powszechnej opinii (*fama communis*) co do męczeństwa, przyczyny męczeństwa i świętości biskupa krakowskiego. *Fama communis* (także *fama publica*), czyli to, co się publicznie mówi, była jednym z ważniejszych dowodów w procesie inkwizycyjnym, ale jej stwierdzenie wymagało przesłuchania stosownej liczby potwierdzających ją świadków¹⁴⁶. Że tak się stało i zeznania w różnym stopniu uwiarygodniały poprzedni protokół, świadczą liczne adnotacje komisarzy: od „mówi to samo ze wszystkimi szczegółami”, przez „zeznaje co do sensu jak w rubryce i więcej jeszcze, ale nie dosłownie”, aż do niepotwierdzenia części zeznania: „Potwierdzają innymi słowami treść rubryki i pielgrzymkę do grobu, ale nie ślub”¹⁴⁷.

Na trzecim miejscu Innocenty we wspomnianym liście delegacyjnym wymienia księgi należące do kapituły: „Ad hec librum cronicorum quo ad Capitulum pertinens ad negotium memoratum ex Archiuo [...] Ducis Polonie

¹⁴⁴ A. Vauchez, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome 1988 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 241), s. 54 n.

¹⁴⁵ *Rocznik kapituły krakowskiej*, wyd. Z. Kozłowska-Budkowa, w: *Najdawniejsze roczniki krakowskie i kalendarz*, MPH s.n., V, Warszawa 1978, s. 85.

¹⁴⁶ Niektóre autorytety prawne uważały, że powinno ich być co najmniej sześciu. Jedno z najnowszych badawczych spojrzeń na problematykę „opinii” nie tylko w kontekście prawnym, na podstawie studiów dot. różnych regionów Europy, zob. *Fama. The Politics of Talk Reputation in Medieval Europe*, red. T. Fenster, D.L. Smail, Ithaca-London 2003.

¹⁴⁷ *Cuda św. Stanisława*, w: *Średniowieczne żywoty i cuda*, s. 174–212.

editum et etiam librum annalium et Epitaphium considera diligenter”¹⁴⁸. Domyślamy się, że ów *liber cronicorum* to kronika Mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem, a *liber annalium* to zapewne rocznik kapituły katedralnej, w którym zapisana jest, wprowadzona jednak później, data śmierci Stanisława (11 kwietnia 1079 r.¹⁴⁹).

Kolejność wymienionych w liście Innocentego świadectw nie jest przypadkowa. Świadek naoczny, ten, który widział i – jeśli nie był nim piszący – ten, który przekazał swoją opowieść – naoczne świadectwo, był najbardziej wiarygodny, a jego świadectwo nie podlegało kwestionowaniu. Ludzie średniowiecza dzielali to przeświadczenie starożytnych Greków.

U starożytnych bowiem – pisał Izydor z Sewilli – nikt nie pisał historii prócz tego, kto był pośród wydarzeń, które by miał opisać, i widział je na własne oczy. Lepiej bowiem odbieramy zdarzenia za pomocą oczu niż odtwarzając je ze słyszenia. To mianowicie, co się widzi, przekazuje się bez kłamstwa¹⁵⁰.

Najwyższą wartość przypisywano więc świadkom *ex visu* – wśród takowych bywali też autorzy żywotów; następnie *ex auditu* – posiadający znajomość sprawy od ludzi, którzy sami znali ją bezpośrednio. Identyczne dowodzenie wiarygodności obowiązywało ówczesnych hagiografów:

Ja, brat Wincenty z Zakonu Kaznodziejskiego, na prośbę wielbnego pana Prędoty, biskupa krakowskiego, i jego kapituły postarałem się pokrótce i prosto opisać [...] jak tylko potrafiłem, to wszystko, czego dowiedziałem się z opowiadań ludzi godnych wiary, którzy zasłyszeli to od poprzedników swoich, którzy osobiście (*facie ad faciem*) stykali się ze św. Stanisławem i będąc mu bliscy znali jego dzieje – a także to, co sam oczyma moimi widziałem, oraz inne łaski Boże, które otrzymał on od Boga dzięki ludzkim zabiegom i upływowi czasu, podobnie jak i my sami¹⁵¹.

Podobnie, choć w odwróconej kolejności, 100 lat później napisze brat Stanisław z tego samego klasztoru Świętej Trójcy, autor żywotu św. Jacka:

A dla zbudowania ludu starałem się pokrótce i prosto wspomnieć to, co znalazłem w pismach i czego dowiedziałem się z opowiadań ojców godnych wiary, którzy

¹⁴⁸ Tekst jest tu niekompletnie wydany: KDCK, I, nr 33, s. 41 n., list z 26 V 1252 r.

¹⁴⁹ Zob. w tym tomie J. Banaszkiewicz, *Prolog do „Rocznika kapituły krakowskiej” św. Stanisław i czas historyczny*.

¹⁵⁰ *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive originum libri XX*, wyd. W.M. Lindsay, Oxonii 1911, ks. 41, [1] „Apud veteres enim nemo conscribat historiam, nisi is, qui interfuisset, et ea, quae conscribenda essent, vidisset. Melius enim oculis, quae fiunt, deprehendimus, quam quae auditione colligimus. [2] Quae enim videntur, sine mendacio proferuntur”, tłum. za: J. Domański, *Pomocnica nauk i teologii*, s. 73.

¹⁵¹ *Żywot większy*, s. 250.

[zasłyszeli] to od poprzedników swoich, którzy osobiście znali św. Jacka i stykali się z nim¹⁵².

Rezultatem prac komisji Jakuba z Velletri był spis zweryfikowanych cudów z lat 1242–1252, powtarzający raport poprzedniej komisji i oddający, w układzie i wyborze treści zeznania, formularz procesowy. Badanie życia świętego miało znaczenie równorzędne wobec badania cudów, ale w przypadku ludzi, którzy zmarli dawno temu, zajmowało w całym *dossier* miejsce z konieczności niewielkie, ustępując pierwszeństwa cudom, najlepiej świeżym, nie z przeszłości. Kardynał Jan z Toledo w napisanym mniej więcej rok po kanonizacji liście do biskupa Prędoty przypominał o trudnościach, jakie napotkała kanonizacja i własne słowa skierowane wówczas do komisarza Jakuba: aby usunąć wszelkie kontrowersje święty musi uczynić jeszcze jeden cud¹⁵³. Jak wiadomo, Bóg zesłał wtedy na głównego opozycjonistę wyniesienia Stanisława na ołtarze, kardynała Rinalda Contiego, późniejszego papieża Aleksandra IV, ciężką chorobę, z której uleczył go – zjawiając się przed nim w odpowiednio wyrazistej wizji – biskup krakowski¹⁵⁴.

Cuda, które w staraniach o kanonizację, a potem w czasie procesu były dowodem na świętość, protokołowano zgodnie z formularzem zapiski sądowej. Zachowane polskie protokoły nie mają jednakowej formuły notarialnej. Są to: rotulus sporządzony przez drugą komisję kanonizacyjną św. Stanisława, protokół cudów Prędoty oraz, zachowany tylko we fragmencie, protokół cudów królowej Jadwigi¹⁵⁵.

Wincenty z Kielczy w żywocie większym św. Stanisława, po rozdziale o kanonizacji, zamieszcza cuda, które poprzedza krótką uwagą:

Te zaś są cuda, które zostały podane do wiadomości Stolicy Apostolskiej i całego Kościoła rzymskiego, świadectwem wiarygodnych świadków poparte i wtedy przez wszystkich wspólnie zatwierdzone.

Redakcja Wincentego pomija jednak cały zapis czynności procesowych, w tym zeznania świadków – skoro zostały zatwierdzone przez stosowną komisję, nie ma powodu czynić tego raz jeszcze. Nie wszystkie ponadto cuda skopiował (na 42 widniejące w rotulusie krakowskim zamieścił 36), dodał za to 21 innych, zarówno z okresu przed kanonizacją, jak i po 1253 r.

¹⁵² *De vita et miraculis sancti Iacchonis*, s. 842.

¹⁵³ Zob. przyp. 6.

¹⁵⁴ *Vita sancti Stanislai Cracoviensis episcopi (Vita maior)*, wyd. W. Kętrzyński, MPH, IV, s. 434–435.

¹⁵⁵ Kolejno: MPH IV, s. 285–318; tamże, s. 439–500; tamże, s. 763–769; zawarte w *De vita et miraculis sancti Iacchonis* (s. 850–862, 867–894) cuda zachowują do pewnego stopnia charakter świadectwa sądowego.

Miraculum, nieposiadające metryczki autentyczności, jaką dawała aprobatą papieską cudów w trakcie procesu kanonizacyjnego, nie zawsze wymagało jakiegoś odrębnego, specjalnego uwiarygodnienia. Sam fakt kanonizacji, wyniesienia na ołtarze był wystarczającym argumentem za wiarygodnością wszelkich działań świętego. W *Żywocie mniejszym* św. Stanisława spotykamy po raz pierwszy opowieść o jedynym cudzie, jakiego dokonał biskup krakowski za swojego życia dla udowodnienia praw Kościoła do wsi Piotrawin, a mianowicie o wskrzeszeniu jej dawnego właściciela, rycerza Piotra, po ponad dwu latach od jego śmierci. Cud ten miał się stać nie tylko najśłynniejszym ze wszystkich, które dokonały się za sprawą św. Stanisława, ale i jednym z kilku atrybutów w ikonografii świętego (obok męczeństwa z rozczłonkowaniem ciała). Już w latach 30. XIV w. w kaplicy św. Stanisława w dolnym kościele w Asyżu prawdopodobnie Puccio Capanna, uczeń Giotto, namalował freski przedstawiające ten właśnie cud obok sceny męczeństwa¹⁵⁶. Oddziaływanie legendy miało taką siłę, że Władysław Łokietek, wspierający się na niesionych przez żywoty św. Stanisława treściach zjednoczeniowych, podarował w 1310 r. kościołowi krakowskiemu (kapitulę) sporną wieś. Opowieść o zatargu o wieś, procesie sądowym i o wskrzeszeniu byłego właściciela, którego zeznanie okazało się konieczne w świecie bez dokumentu pisanego, jest najdłuższym, ciągniętym się przez pięć akapitów (11–16) fragmentem *Żywotu mniejszego*. Cud wskrzeszenia niezbyt już świeżego trupa nie należał jednak do „banalnego” arsenału nadprzyrodzonych możliwości jakiegokolwiek bądź świętego. Nadto nie było o nim mowy w trakcie procesu. Wobec oczywistego po niemal 200 latach braku świadków naocznych brat Wincenty uznał za konieczne uwiarygodnić go przez dosyć prosty zabieg – posłużył się znanymi i przekonującymi analogiami: wskrzeszeniem św. Materna przez św. Piotra¹⁵⁷ i, z powołaniem się na *Historię kościelną* Euzebiusza z Cezarei, wskrzeszeniem córki św. Spirydiona¹⁵⁸.

W polskiej hagiografii najwięcej zapisów cudów zachowało się w formie włączonych lub dołączonych do żywotu opowieści o nadprzyrodzonej mocy świętego. Ich stylistyka nie zawsze zdradza, czy zaczerpnięte zostały z zapisów o bardziej formalnym charakterze, sporządzonych przez mniej lub bardziej

¹⁵⁶ M. Kochanowska-Reiche, *Ikonografia kanonizacyjna św. Stanisława biskupa*, „Biuletyn Historii Sztuki” 49, 1987, z. 1–2, s. 78–83. Autorstwo fresków, wykonanych na zamówienie rodziny Soldani, jest przypisywane w literaturze przedmiotu także innym malarzom: Maso di Banco, Stefano Fiorentino, Giottino.

¹⁵⁷ Opowieść o tym wskrzeszeniu znajduje się w legendzie św. Piotra Jakuba z Varazze (t. 1, s. 561). Zauważyła tę zbieżność, nie przesądzając, czy można mówić o zapożyczeniu, G. Klimecka, *Legenda o św. Stanisławie*, s. 29 n.

¹⁵⁸ Podstawą opowieści Wincentego była jednak łacińska przeróbka i kontynuacja *Historii kościelnej* Rufina z Akwilei.

oficjalne i umocowane „biura cudów”¹⁵⁹. Bez względu jednak na formę literacką i wprowadzane w każdej kolejnej redakcji „aktualizacje”, umiejscowienie *miracula* itd., ich specyficzny obieg miał konsekwencje dla sposobu przywoływania przeszłości i jej treści. Zapisane po łacinie cuda, zarówno w przypadku udanych kanonizacji Stanisława czy Jadwigi Śląskiej, jak i znacznie późniejszego wyniesienia na ołtarze w pozostałych przypadkach polskich świętych, były przede wszystkim ważnym materiałem propagandowym ośrodka pielgrzymkowego. Trafiały one do szerszego obiegu za pośrednictwem przekazu ustnego, a więc przekładu, o którym niewiele wiemy. Czy tak jak zdarzało się w egzemplach – znikają z tego przekazu konkretne osoby i sytuacje, a nawet miejsca i czas zastępowane enigmatycznym przymiotnikiem „pewien/pewna” itd.? W takim przekazie dystans czasowy, chronologia zdarzenia stają się nieistotne, chodzi o zachowanie w pamięci widomych znaków wszechmocy Boga i świętości jego pośredników¹⁶⁰.

Żywoty pełnego i późnego średniowiecza wprowadzają osobę świadka także do działań świętego niemających charakteru nadnaturalnego. Są to utrzymane często w poetyce *exemplum* opowiastki ilustrujące cnoty i heroizm dewocyjny. Mowa o świętych i uznawanych za świętych, cieszących się kultem wyznawców. Dowód ich świętości był zawsze trudniejszy do przeprowadzenia. By to uczynić, żywociarze korzystali z jednej strony z arsenału hagiograficznych *topoi*, z drugiej wprowadzali świadectwa uczestników bądź tylko obserwatorów zdarzenia, jeszcze lepiej, gdy mogli je zaczerpnąć z akt procesu kanonizacyjnego. Wszystkie nadzwyczajne akty umartwień i dobrych czynków Jadwigi Śląskiej, nawet ukrywane, dokonywane w sekrecie, mają świadków. W ich gronie są Henryk Brodaty, córka Gertruda (opatka w Trzebnicy), synowa księżna Anna, kolejni spowiednicy, cysterki z klasztoru trzebnickiego, ministeriałowie i służki księżnej.

Zdarzało się często, że te oznaki świętości [krwawienie z ran umartwianego ciała – H.M., D.G.], chociaż starała się gorliwie je ukrywać, mogły podziwiać służki, gdy podawały jej wodę do umycia rąk. Nie mogło być bowiem dłużej skrywane przed wszystkimi to, co Bóg zechciał, aby stało się ostatecznie jawne dla jej chwały¹⁶¹.

¹⁵⁹ A. Witkowska, *Miracula małopolskie*, s. 66 n.; zob. też J. Wiesiołowski, *Funkcjonowanie poznańskiego kultu pątniczego w kościele Bożego Ciała (kon. XV – pocz. XVII wieku)*, „Kronika Miasta Poznania” 1992, nr 3–4: *Legenda Bożego Ciała*, s. 128–159, zwł. s. 145.

¹⁶⁰ *Miracula beati patris Simonis Lypnycensis*, cyt. za: A. Witkowska, *Miracula średniowieczne. Funkcje przekazu ustnego i zapisu literackiego*, w: taż, *Sancti, miracula, peregrinationes*, s. 199, przyp. 24.

¹⁶¹ *Vita sanctae Hedwigis*, s. 532.

Gdy brakło zeznań i opowieści świadków życia, hagiografowi pozostawały kroniki i inne pisma, które były przedmiotem badania także komisji kanonizacyjnych: „Święty Stanisław tedy, jak wspominają roczniki książąt polskich i pisane dzieje, był z rodu Polakiem i pochodził z Ziemi Krakowskiej”¹⁶². W innym miejscu „kronika ta” posłużyła Wincentemu za źródło informacji o dobrym przygotowaniu Stanisława do pełnienia godności biskupiej, dopełniając ustną o tym tradycję: w młodzieńczym wieku

pospieszył – jak mówią – godnie tam, gdzie wówczas znajdował się uniwersytet, i niemało czasu spędził na wydziale sztuk wyzwolonych. Widocznie studiował też prawo kanoniczne i Boskie, skoro w teże kronice polskiej czytamy, że był mężem wykształconym i posiadającym głęboką znajomość spraw Bożych¹⁶³.

Ludzie, miejsca, czas

Jeden z najważniejszych w XII w. i najbardziej wpływowych systematyków wiedzy, Hugo od św. Wiktora, adresowany do uczniów podręcznik historii zatytułował wymownie: *De tribus maximis circumstantiis gestorum, id est personis, locis, temporibus*¹⁶⁴. Składa się on z prologu w poetyce wykładu nauczycielskiego, skierowanego wprost do młodych uczniów („Fili, ...”), oraz ze spisów osób, miejsc i dat przeznaczonych do zapamiętania. Hugo nazwał w nim historię (czyli metodę egzegezy Pisma Świętego) „jakby pierwszą podstawą wszelkiej nauki, którą trzeba umieścić w pamięci”¹⁶⁵. To „zbieranie w pamięci” – zgodnie ze starożytną sztuką pamięci – dokonywało się poprzez zapamiętanie trzech najważniejszych danych historycznych: osób (*personae*), miejsc (*loca*), dat (*tempora*), bardzo jednak zwięzłe ujętych, tak by umysł mógł je łatwo ogarnąć. Pominięte przez niego zdarzenia (*negotia*) stanowiły wprawdzie niezbędny element narracji historycznej¹⁶⁶ – „quid gestum sit, a quibus gestum sit, et ubi gestum sit” – ale nie zostały ujęte w jego listach danych do zapamiętania.

Krótką, możliwą do zapamiętania, zbudowaną z wyróżnionych, wkładanych do pamięci elementów historia świecka, która miała być fundamen-

¹⁶² *Żywot mniejszy*, s. 111.

¹⁶³ Tamże, s. 113.

¹⁶⁴ W.M. Green, *Hugo of St. Victor*, „*De tribus maximis circumstantiis gestorum*”, „*Speculum*” 18, 1943, s. 485–493, cyt. ze s. 485; zob. zwł. G.A. Zinn, *Hugh of Saint Victor and the Art of Memory*, „*Viator*” 5, 1974, s. 211–234.

¹⁶⁵ „[...] fundamentum omnis doctrinae primum in memoria collocandum”, tamże, s. 490, tłum. za: J. Domański, *Pomocnica nauk i teologii*, s. 98.

¹⁶⁶ Wymienia je na drugim miejscu za *persona*, a przed *tempus et locus* w *Didascalicon de studio legendi*, ks. 6, rozdz. 3, wyd. PL, CLXXVI, Paris 1854, col. 799C.

tem systemu alegorycznego, ostatecznie nie awansowała w scholastycznej hierarchii nauk¹⁶⁷, ale dydaktyczne rozwiązania wiktoryna znalazły naśladowców w następnym stuleciu w osobach dominikanów, których twórczość pastoralna i kaznodziejska zaowocowała całą biblioteką użytecznych dla duchowieństwa i uczniów kompendiów, encyklopedii, kolekcji.

O legendarzach jako efekcie XIII-wiecznej dominikańskiej systematyzacji hagiografii była już mowa. Dokonaniem jej było również wprowadzenie różnych pomocniczych katalogów, ułatwiających orientację chronologiczną i umiejscowienie świętego w konkretnym momencie dziejów. W paryskim rękopisie przypisywanej Janowi z Mailly *Chronica universalis Mettensis* znalazł się sporządzony w układzie chronologicznym katalog 590 świętych, złożony z trzech części poświęconych kolejno: męczennikom, wyznawcom i kanonizowanym kobietom, zaopatrzonej w odpowiednie spisy cesarzy od Tyberiusza do bezkrólewia po Fryderyku II (dla męczenników, wśród których inna ręka dopisała kanonizowanego w 1253 r. dominikanina, Piotra z Werony) oraz od Nerona do Fryderyka II (dla pozostałych); na odrębnej liście figurują święci, których daty życia nie zostały ustalone¹⁶⁸.

Już dawno zauważono, że uderzającą cechą hagiografii jest zdecydowanie większa obecność w niej odwołań topograficznych niż temporalnych. Szczegółową chronologię, bywa że w ogóle chronologię, oraz precyzyjną datację spotykamy, o czym była już mowa, w protokołach rejestracji cudów na potrzeby procesu kanonizacyjnego, w żywotach natomiast była ona długo wielką rzadkością. Hugo wprawdzie utrzymywał, że historia ma zorganizowane następstwo, czyli jest chronologicznie uporządkowana, datacja i zmienność czasów mają więc swoje znaczenie: co najpierw, a co potem zostało uczynione, zdarzyło się, jak wiele wcześniej, ile później, w jakich latach, miesiącach, dniach to a to się zdarzyło, a tamto i owo nastąpiło potem¹⁶⁹. Rzecz jednak w tym, że jego podążające za myślą Augustyna rozważania dotyczyły historii świętej, historii jako metody egzegezy Pisma, koniecznej i poprzedzającej egzegezę alegoryczną, w czym idzie w sumie za wielkim poprzednikiem. Augustyn pisał przecież:

¹⁶⁷ Zob. zwł. M.-D. Chenu, *La théologie au XII^e siècle*, Paris 1957 (Études de philosophie médiévale, 45) s. 66.

¹⁶⁸ G.P. Maggioni, *Wstęp*, w: Jean de Mailly, *Abbreviatio*. Katalog jest prawdopodobnie związany ze *Speculum historiale* Wincentego z Beauvais, w którym jest lista prawie 600 świętych.

¹⁶⁹ W.M. Green, *Hugo of St. Victor*, s. 490: „sequitur discretio temporis, hoc est, quid prius, quid posterius factum sit, quantum prius et quantum posterius, quot annis, quot mensibus, quot diebus hoc illud praecedat et aliud istud subsequatur”. Warto jednak jeszcze dla wsparcia pamięcii uwzględnić inne jakości czasu: coś zdarzyło się za dnia, coś w nocy, owo w lecie, tamto w zimie, a nawet: „aliud sub nubilo, aliud sub sereno gestum fuisse reminiscimur”.

Nieraz bowiem dociekamy różnych szczegółów posługując się olimpiadami lub imionami konsulów, a niewiedza, za czyjego konsulatu narodził się i umęczony był Chrystus, zmusiła niektórych do błędnego mniemania, że umęczony został mając lat czterdzieści sześć, albowiem Żydzi twierdzili, że przez tyle lat budowano świątynię, ona zaś była obrazem Jego ciała¹⁷⁰.

Czyli historia świecka jest ważna o tyle tylko, o ile dostarczy wartościowej, wiarygodnej wiedzy biblijnej egzegezie – danych chronologicznych i rzeczowych. Im jednak było bliżej schyłku średniowiecza, tym bardziej odczuwano potrzebę dokładnej chronologii.

Pragnąc wiedzieć, w jakich czasach jakiś święty żył na ziemi, przeczytałem gorliwie wiele różnych kronik i niektóre z nich streściłem na własny użytek w języku dziecięcym i z obliczonymi w cyfrach arabskich latami od początku świata aż do roku łąski 1290. Gdy zatem w kazaniach mówiłem do ludu: „dzisiaj jest tyle a tyle lat od czasu, kiedy ten święty odszedł do Niebios”, poruszeni bracia i kler domagali się ode mnie kopii wraz z obliczonymi w cyfrach rzymskich latami¹⁷¹.

W rezultacie napisana przez autora tych słów tabelaryczna kronika (według panowań cesarzy, pontyfikatów papieży, lista niemieckich królów rzymskich) służyła za narzędzie pomocnicze w operowaniu *Złotą legendą*. Podobna, ale na znacznie większą skalę rola była udziałem słynnej *Kroniki* Marcina Polaka, o czym świadczy 419 zachowanych rękopisów średniowiecznych, przechowywanych w bibliotekach całej Europy¹⁷².

Cytowany powyżej szwabski minorityta, autor *Flores temporum*, zapisał w swoim dziełku, że „opat Joachim [z Fiore, zm. 1202 – H.M., D.G.] nazwał owe zakony [dominikanów i franciszkanów – H.M., D.G.], wyodrębnił ich habity i ukazał w obrazie namalowanym na ścianie”¹⁷³. Oczywiście wspomniany Joachim nie mógł tego uczynić, ponieważ zmarł wcześniej niż te zakony zostały założone. Bartłomiej z Pizy, działający w drugiej połowie

¹⁷⁰ Cyt. za: J. Domański, *Pomocnica nauk i teologii*, s. 62.

¹⁷¹ *Flores temporum auctore fratre ord. minorum*, wyd. O. Holder-Egger, MGH SS, XXIV, Hannoverae 1879, s. 230: „Scire desiderans, quibus temporibus quilibet sanctus vixerit super terram, cronicas diversas et multas studiose perlegi. Ex quibus omnibus ab initio seculi usque ad annum gracie M^oCC^oXC^o michi soli aliqua breviavi verbis puerilibus et numero algorismi in margine et usuali in textu signavi. Cum ergo in predicacionibus populo dicerem: »hodie tot anni sunt, quod iste sanctus migravit ad celos«, admirantes fratres et clerici pertinaciter exegerunt a me copiam exemplaris in numero usuali”, cyt. skorygowany na podstawie: V. Rose, *Verzeichniss der lateinischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, t. 2, Berlin 1905, nr 869, s. 1024.

¹⁷² Na podstawie: T. Kaeppli, *Scriptores Ordinis praedicatorum*, s. 118–123; przede wszystkim A.-D. von den Brincken, *Zu Herkunft und Gestalt der Martins-Chroniken*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters” 37, 1981, s. 694–735.

¹⁷³ *Flores temporum*, s. 239.

XIV w. franciszkanin, wie już o takim obrazie w weneckiej bazylice św. Marka, a kilkadziesiąt lat później Bernardyn ze Sieny uzupełni tę opowieść, precyzyjnie obliczając, że proroczy obraz (z przedstawieniem stygmatów u Franciszka) sprawiony został 100 lat „ante adventum s. Francisci”¹⁷⁴.

Brat Wincenty z klasztoru Świętej Trójcy datę męczeństwa św. Stanisława i jego kanonizacji obudował całym arsenałem mnemotechnicznym:

Po jego [biskupa Lamberta – H.M., D.G.] śmierci w roku 1072 nastąpił po nim Stanisław, a w ósmym roku swych rządów biskupich osiągnął palmę męczeńską 11 kwietnia, w szósty dzień miesiąca księżycowego, w czwartek po oktawie Wielkiej Nocy, kiedy śpiewa się (w Introicie) *Wstał dobry pasterz* – za papieża Grzegorza VII¹⁷⁵. – Zaś – [...] za czasów Bolesława, syna Leszka, również księcia krakowskiego, ów święty męczennik [...] kanonizowany został przez papieża Innocentego IV w roku łaski Pana naszego Jezusa Chrystusa 1253¹⁷⁶.

Brat Stanisław, jak pamiętamy, niewiele potrafił powiedzieć o dzieciństwie i młodości św. Jacka, ale do żywotu wprowadził kilka ważnych dat rocznych: w 1216 r. biskup Iwo Odrowąż miał się wyprawić wraz z Jackiem do Rzymu; to tam spotkali św. Dominika, „w czasie, kiedy ten wskrzesił neposa kardynała”. Najsłynniejszy bodaj cud św. Dominika wskrzeszenia młodzieńczego Napoleona Orsiniego (spadł z konia), wielokrotnie wizualizowany przez najwybitniejszych artystów włoskich – na grobowcu św. Dominika w Bolonii scenę tę wyrzeźbił Nicola Pisano – jak widać posłużył bratu Stanisławowi zarówno do lokalizacji spotkania ze św. Jackiem i biskupem krakowskim (cud miał miejsce w Rzymie), jak i wsparcia (błędnej) datacji rocznej. Druga data roczna pojawia się znowu w związku ze św. Dominikiem – w 1217 r. miał on po mniej więcej rocznym nowicjacie Jacka wysłać go wraz z bratem Czesławem do Polski. W tym samym też roku miał zostać wzniesiony klasztor Świętej Trójcy w Krakowie. Ta pierwsza grupa „dokładnych” dat ma jasny cel – początki konwentu krakowskiego są należycie obudowane chronologią wykazującą ich pochodzenie wprost od założyciela-ojca zakonu. Chronologiczna precyzja towarzyszy również dalszym losom Jacka – dominikanina i misjonarza: w 1222 r. miał wyruszyć do Kijowa, brat Czesław zaś do Pragi; zmarł w 1257 r., w dzień Wniebowzięcia NMP, o godzinie prawie 9.

¹⁷⁴ Cyt. za: M. Boriosi, *Ré-inventer saint François. Les réécritures en langue vulgaire des légendes de saint François dans les milieux franciscains réformateurs italiens (fin XIV^e–fin XV^e siècles)*, w: *Le passé à l'épreuve du présent. Appropriations et usages du Moyen Âge à la Renaissance*, red. P. Chastang, Paris 2008, s. 359–374, tu: s. 366.

¹⁷⁵ *Żywot większy*, s. 272; zob. też H. Manikowska (współpr. A. Kozak), *Przeszłość wywołana – zeznania przed sądem* w t. 2.

¹⁷⁶ *Żywot większy*, s. 330; zob. też niżej o trzech Bolesławach wprowadzonych do *Żywotu większego*.

Daty, wreszcie, pojawiają się w rozdziałach opowiadających o cudach św. Jacka, zarówno dokonanych za życia, jak i po śmierci, ujętych w stylistyce protokołu zeznań: opis cudu, świadkowie, dokładna data (dzienna i roczna). Annalistyczne podejście brata Stanisława należy już do nowej epoki w polskiej hagiografii, którą kilkadziesiąt lat wcześniej zapowiadał, a właściwie otwierał, rozdział 14 części II *Żywotu większego*, niemający odpowiednika w *Żywocie mniejszym*.

Z tego to rozdziału, najeżonego wręcz datami rocznymi (aż cztery w krótkim passusie), pochodzi zacytowana wyżej data męczeństwa św. Stanisława. Zatytułowany „O arcybiskupstwie Kościoła krakowskiego”, włączony pomiędzy opowieść o powrocie księcia Kazimierza do Polski a charakterystykę Bolesława Szczodrego, jest bardzo skrótowym odpowiednikiem katalogu (arcy)biskupów, udowadniającym powołanie w Kolonii przez papieża Benedykta arcybiskupstwa krakowskiego. Wincenty tworzy w tym miejscu szczegółową sekwencję chronologiczną zdarzeń: w 1046 r. Kazimierz powołał benedyktyna tynieckiego Aarona na arcybiskupa; powołanie to zatwierdził papież Benedykt, wyświęcając go na arcybiskupa (stosowna wzmianka o paliuszu) i ustanawiając zwierzchnictwo metropolitalne Krakowa nad pozostałymi biskupstwami w Polsce; w 1058 r. umarł król Kazimierz i nastąpił na tronie jego syn Bolesław; w 1059 r. umarł Aaron i nastąpił po nim Lambert, który nie zechciał ubiegać się o godność arcybiskupią, w 1072 r. biskupem więc (a nie arcybiskupem) został Stanisław. Ta sekwencja zaspokaja, jak widzimy, wymagania Hugona od św. Wiktora co do chronologicznego ujęcia historii świeckiej. Nie udało się dotąd ustalić z całą pewnością, skąd Wincenty zaczerpnął datę ordynacji Aarona¹⁷⁷, pozostałe natomiast miał znaleźć w *Roczniku kapituły krakowskiej*. Rzecz w tym, że pomiędzy żywotami Wincentego z Kielczy a tymże rocznikiem istnieją brzemienne współzależności. Rozpatruje je w tym tomie Jacek Banaszek, w tym miejscu zatem wymieńmy jak najkrócej tylko najważniejsze dla naszych rozważań. Najstarsza zachowana redakcja *Rocznika* powstała w latach 1257–1266, jest więc współczesna twórczości hagiograficznej Wincentego z Kielczy¹⁷⁸; pierwsza kontynuacja – w latach

¹⁷⁷ J. Szymański, powołując się na A. Gieysztorę (*O kilku biskupach polskich XI wieku, w: Europa – Słowiańszczyzna – Polska. Studia ku uczczeniu Profesora Kazimierza Tymienieckiego*, Poznań 1970, s. 315), pisze we wstępie do wydania katalogów krakowskich, że nie ulega wątpliwości, iż Aaron zjawił się w Polsce w 1046 r. G. Labuda (*Zapiski rocznikarskie w Żywotach świętego Stanisława Wincentego z Kielczy, w: Cultura et societas christiana. Księga pamiątkowa ku czci Profesora Jerzego Kłoczowskiego, „Roczniki Humanistyczne. Historia” 34, 1986, z. 2, s. 324*) sądził, że przynajmniej zapiska o śmierci abpa Aarona zarówno w *Żywocie większym św. Stanisława*, jak i w rocznikach małopolskich pochodzi z *Annales regni Polonorum deperditi*.

¹⁷⁸ Wprawdzie nie ma zgody wśród badaczy co do datowania powstania starszego *Żywotu mniejszego*, przeważa jednak opinia, że został on napisany już po kanonizacji.

1267–1271¹⁷⁹; w tym samym rękopisie wraz z pierwszą redakcją *Rocznika* wpisany jest najstarszy katalog biskupów krakowskich. Pod rokiem 1076 w *Roczniku* wpisano datę koronacji Bolesława II, „który zabił świętego Stanisława”, a pod rokiem 1079 streszczenie *Żywotu*, w którym znalazł się i cud wskrzeszenia rycerza Piotra z Piotrawina, i męczeńska śmierć biskupa¹⁸⁰ – pierwsza z tych zapisek powstała więc już po kanonizacji, druga zaś jest przejęta z *Żywotu większego*. Czy nie zostały z niego przejęte również daty?

Upowszechnienie się, wraz z upiśmiennieniem i formalizacją relacji społecznych, datacji rocznej i rachuby lat jako elementu uwiarygodniającego zapis teraźniejszości i jako narzędzia orientacji w przeszłości było zasadniczą zmianą kulturową, która dotyczyła całej Europy, nie w tej samej skali jednak i nie w tym samym czasie. W późnośredniowiecznej Polsce niemal wszyscy zeznający przed sądami, nawet duchowni, w określaniu czasu zdarzenia operują liczbą lat, które od niego upłynęły, a nie posługują się datacją roczną¹⁸¹. Odnajdujemy też znaczącą różnicę w podejściu do chronologicznej, precyzyjnej datacji pomiędzy starszym Jakubem z Varazze, człowiekiem „zbiurokratyzowanej” jak na warunki średniowieczne cywilizacji komun włoskich, gdzie te zmiany dokonały się bardzo wcześnie i nałożyły się na rzymską tradycję datacji, a młodszym o pokolenie Peregrynem z Opola, nieprzykładającym takiego znaczenia do dat. Jeszcze w połowie XIV w. lektor Stanisław, który posługuje się datami, by zarysować oś chronologiczną opowieści o życiu św. Jacka, obudowuje je innymi wydarzeniami – właściwymi drogowskazami orientacji w przeszłości.

Wróćmy na moment do Hugona. Szczególna waga przywiązywana przez niego do miejsc – co bywa interpretowane jako wynikające z lektury i egzegezy Pisma Świętego w sensie historycznym – jako przeszłości zlokalizowanej i rzeczywistej¹⁸², nie była jednak czymś wyróżniającym uczonego wiktoryna. Za Peterem Brownem wypadnie tu powtórzyć, że narodziny chrześcijańskich miejsc świętych nie podporządkowują się Eliadowskiej tautologii (każda religia wytwarza święte miejsca), lecz wynikły z ogromnego, przejętego z judaizmu znaczenia w tej religii historii. Sakralizacja przestrzeni była materializacją –

¹⁷⁹ AKKK, rkps 209 (wg *Katalogu I. Polkowskiego*, zob. wyżej, przyp. 29); opis: Z. Kozłowska-Budkowa, *Najdawniejsze roczniki krakowskie*, s. XVI nn. Niezależny, z drobnymi odmianami opis (jako MS 71 AKKK – według sygn. podanej pod nr. 209 w *Katalogu I. Polkowskiego*) ostatnio W. Drelicharz, *Annalistyka małopolska*, s. 16 nn.

¹⁸⁰ Literatura przedmiotu za T. Wojciechowskim przyjęła i rozwinęła jego tezę o zależności tego fragmentu od *Żywotu mniejszego*, w którym jednak nie ma podanej daty śmierci biskupa.

¹⁸¹ Por. też H. Manikowska (współpr. A. Kozak), *Przeszłość wywołana – zeznania przed sądem* w t. 2.

¹⁸² L. Giard, *Logique et système du savoir selon Hugues de Saint-Victor*, „Thales” 16, 1979–1981, s. 10.

w określonych punktach – uświęconego czasu (historii świętej, heroizmu męczenników) i zarazem memorializacją tej przestrzeni (co szczególnie było zasługą monastycyzmu, który zredefiniował pojęcie przestrzeni). Procesy te są znakomicie widoczne w miastach świętych: Jerozolimie i Rzymie, w całej Ziemi Świętej, ale dają się także odnaleźć wszędzie w świecie chrześcijańskim, gdzie służyły kultowi świętych i były zarazem jego produktem.

Rozwijająca się od XIX w. archeologia Ziemi Świętej zniweczyła ewangeliczno-apokryficzną, budowaną przez wiele stuleci topografię miejsc świętych, prowadząc szybko do konkluzji, że Jezus nie pozostawił po sobie żadnych śladów na ziemi. Ten brak śladów był od początku najważniejszym bodaj katalizatorem konstruowania topografii, którą Maurice Halbwachs szczęśliwie nazwał legendarną topografią Ewangelii¹⁸³. Rozwijająca i utwardzająca tę topografię liturgia stacyjna, oparta na ewangeliach i apokryfach, nieznacznie wyprzedziła w tym dziele konstruowanie od IV w. (Konstantyńska zabudowa Golgoty) miejsc i obiektów-świadców. Przeniesienie z Ziemi Świętej i zaadaptowanie liturgii stacyjnej w Rzymie, oparcie jej tam na miejscach-świadcach męczeństwa i grobach herosów z początków chrześcijaństwa, zafiksowanych i wyniesionych w topografii poprzez budowle świątynne, zapoczątkowało możliwą do zastosowania także gdzie indziej metodę memorializacji historii, nadprzyrodzonej obecności, interwencji itd. Okazały kościół czy tylko kapliczka, z przypominającym tę obecność wezwaniem, kodowały w tak upamiętnionym miejscu przywoływaną tu nieustannie przeszłość.

Była już tu mowa o kościele pw. św. Wojciecha na rynku krakowskim, wystawionym w miejscu rzekomego nauczania przez biskupa praskiego. Pierwszy patron Polski miał miejsc tak upamiętniających jego obecność wyjątkowo dużo. Niektóre z nich do dziś determinują, a przynajmniej wywierają wpływ na formułowane przez historyków hipotezy, m.in. dotyczące miejsca męczeństwa św. Wojciecha. W *Pasji z Tegernsee*, która – przypomnijmy – powstać miała w kręgu brata św. Wojciecha, Radzima-Gaudentego, i opierać się na pamięci naocznych świadków męczeństwa, obok opisu miejsca śmierci pojawia się również nazwa miasta – Cholinum, którą przenosi się na leżące pomiędzy Świętym Gajem (nazwa ta ma mieć związek ze śmiercią biskupa praskiego) a Kwietniewem grodzisko Cholin. Ślady (re)konstrukcji miejsca pamięci gdzieś w tych okolicach dają się uchwycić w początkach XIII w. Oto przebywający na tym terenie cystersi z klasztoru w Łeknie zostali uwięzieni przez pogan. Uwolniła ich skuteczna interwencja ich opata,

¹⁸³ Zob. pionierską i do dziś inspirującą książkę M. Halbwachsa, *La topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte*, Paris 1941; a także z okazji 60. rocznicy wydania tej pracy: D. Iogna-Prat, *Halbwachs ou la mnémotopie. „Textes topographiques” et inscription spatiale de la mémoire*, „Annales. Histoire, Sciences Sociales” 66, 2011, z. 3, s. 821–837.

Gotfryda, u tamtejszego *dominus terre*, który ponadto pokazał opatowi „grób św. Wojciecha”. Wiedzę o tym wydarzeniu i miejscu zawieziono do Rzymu¹⁸⁴. W 1249 r. zawierający z zakonem pokój Prusowie (traktat dzierzgoński) zobowiązali się do wzniesienia kościoła „in Chomor sancti Adalberti”. Kościół ten funkcjonował do XVI w.¹⁸⁵ Współczesny badacz potrafił zbudować cały łańcuch powiązań, nadający temu miejscu charakter materialnej „kotwicy” dla wiarygodnej pamięci: klasztor cysterski w Łeknie ufundował w połowie XII w. możny Zbylut z rodu Pałuków, którzy wywodzili swoje pochodzenie od Sobiesława, brata św. Wojciecha. Nie dziwi więc, że zakonnicy z tamtejszego klasztoru czcili szczególnie św. Wojciecha i pielgrzymowali do jego pierwszego grobu; członkowie rodu czynić to musieli już dużo wcześniej, w XI w.¹⁸⁶ Na tej pierwszej wzmiance o grobie i na hipotetycznej lokalizacji kościoła wspiera się do dziś tzw. koncepcja pomezkańska – męczeństwa św. Wojciecha w Pomezanii. I podobne, choć późniejsze materialne podstawy ma druga z hipotez, tzw. koncepcja sambijska¹⁸⁷, lokalizująca śmierć misjonarza w Sambii. W latach 20. XV w. w pobliżu położonej na Mierzei Wiślanej miejscowości Tenkitten wzniesiono kaplicę pw. św. Wojciecha. Męczeństwo biskupa praskiego umiejscawiano w Sambii już wcześniej; miałyby o tym świadczyć dość enigmatyczna wzmianka w XI-wiecznej *Kronice biskupów hamburskich* Adama z Bremy czy nadanie katedrze królewieckiej (sambijskiej), a ściślej poprzedzającemu ją małemu kościółkowi wezwania Wojciechowego (1302 r.). Pełny kształt tradycja ta zyskała jednak dopiero w drugiej połowie XV w. w legendzie *Sanctus Adalbertus natione Bohemus*¹⁸⁸.

W późnym średniowieczu przybywało także miejsc strzegących pamięci o św. Stanisławie. Do opowieści Wincentego z Kielczy o cudzie wskrzeszenia przez biskupa krakowskiego rycerza Piotra we wsi Piotrawin Długosz dorzuca fabułę o próbie poświęcenia przez św. Stanisława kościoła w Brzeźnicy koło Dębicy. Pojawia się w niej miejscowy rycerz, właściciel wsi, Jan z Brzeźnicy.

¹⁸⁴ Tak bulla Innocentego III z 1206 r., *Preussisches Urkundenbuch*, t. 1, Königsberg–Marburg 1882, cz. 1, nr 4, s. 3.

¹⁸⁵ Ostatnio: S. Szczepański, *Traktat dzierzgoński (1249 r.) a początki organizacji parafialnej w Pomezanii*, w: *Parafie w państwie Zakonu Krzyżackiego w Prusach*, red. R. Biskup, A. Radziwiński, Toruń 2015, s. 256–259.

¹⁸⁶ G. Labuda, *Święty Wojciech w działaniu, w tradycji i w legendzie*, w: *Święty Wojciech w polskiej tradycji historiograficznej*, s. 403–405, 421 (przyp. 30). Labuda nie przedyskutował kwestii, że to miejscowy władca, który pokazał opatowi „grób św. Wojciecha”, wydaje się być kustoszem tej pamięci.

¹⁸⁷ O obydwu zob. przede wszystkim S. Mielczarski, *Misja pruska świętego Wojciecha*, Gdańsk 1967; tenże, *Wokół miejsca śmierci św. Wojciecha*, w: *Święty Wojciech w tradycji i kulturze europejskiej*, red. K. Śmigiel, Gniezno 1992, s. 143–158.

¹⁸⁸ Wydał ją, także w tłum. na j. pol., J. Wyzumski, *Legenda pruska o św. Wojciechu*, Kraków 1997.

To on przepędził biskupa, a łąka, na której św. Stanisław spędził noc, stała się miejscem „pamięci”, świadectwem, miejscem kultu. Zbigniew Oleśnicki konsekruje więc kościół nie tylko w Piotrawinie, ale i w Brzeźnicy, wypełnia obowiązek strażnika pamięci i kultu świętego poprzednika. Jest jego następcą nie tylko z racji zasiadania na tym samym stolcu biskupim, ale i z racji obrony praw i własności Kościoła. Cud w Piotrawinie posłużyć miał Oleśnickiemu jako argument w wystąpieniu przeciwko czwartemu artykułowi kompaktów, „de temporalitate bonorum ab Ecclesia rescindenda” – św. Stanisław, by przeciwdziałać zajęciu wsi [kościelnej], wskrzesił zmarłego przed trzema laty i doprowadził na świadka, i wraz ze swoimi rzecznikami obalił ów zgubny dogmat¹⁸⁹.

Retoryka przeszłościowa a dyskurs profetyczny Wincentego z Kielczy

Św. Stanisław tedy, jak wspominają roczniki książąt polskich i pisane dzieje, był z rodu Polakiem i pochodził z Ziemi Krakowskiej. O jego rodzicach i o ich imionach dlatego nie znajduje się wzmianki w tym dziele, ponieważ dawność tych czasów, karmicielka niedbałości, matka niewdzięczności, pogrążyła je w zapomnieniu. Żyją jednak do dziś w Rabie i w Szczepanowie rycerze szlacheckiego rodu, którzy twierdzą, że są dziedzicami i prawowitymi następcami św. Stanisława i przodków jego. A we wspomnianej wsi Szczepanowie nasypy ziemne i dobrze widoczne fundamenty wciąż jeszcze wskazują, gdzie wznosił się ongiś dom św. Stanisława. Był tam też kościół drewniany, który on sam kazał zbudować ku czci św. Marii Magdaleny i osobiście go poświęcił, ale kościół ten nie tak dawno, przed niewielu laty zawałił się ze starości¹⁹⁰.

Ten krótki fragment, poprzedzający właściwy opis życia biskupa Stanisława, przesycony jest retoryką przeszłościową i zawiera wiele charakterystycznych dla niej elementów. O części z nich była już mowa: powołanie się na wcześniejsze pisane dzieje – jedyne w pełni wiarygodne – na „dawność czasów”, która niknie w mroku zapomnienia, na świadectwa mówione i w ogóle tradycję oralną, a także na artefakty materialne.

Miejsz, gdzie Wincenty z Kielczy odwołuje się do starych kronik, roczników i *gesta* jest, jak widzieliśmy, w obu żywotach więcej, a katalog wykorzystanych przez niego tego rodzaju tekstów nie ogranicza się do historiografii polskiej (kronik Galla i Mistrza Wincentego, *Rocznika kapituły krakowskiej* i *Katalogu biskupów krakowskich*), być może przywiezionej z Halicza do Polski

¹⁸⁹ J. Długosz, *Vita s. Stanislai*, w: tenże, *Opera omnia*, t. 1, wyd. I. Polkowski, Ż. Pauli, Cracoviae 1887, s. 22.

¹⁹⁰ *Żywot mniejszy*, s. 111.

przez Salomeę *Kroniki polsko-węgierskiej*¹⁹¹ czy do klasyki powszechnej (*Historia kościelna* Euzebiusza z Cezarei). Odkryte przez badaczy, nieujawnione przez autora zapożyczenia – prawdopodobnie z żywotu św. Dominika, napisanego przez Piotra Ferrandiego bądź z *vita* zawartej w *Złotej legendzie*¹⁹² oraz z bulli kanonizacyjnej św. Piotra z Werony – wskazują na potrzebę dalszego prowadzenia „śledztwa” i uzupełnienia listy utworów wykorzystanych.

Powstała na początku XIII w. *Nowa poetyka* Godfryda z Vinsauf zalecała ówczesnym autorom poszerzanie materii literackiej poprzez stosowanie figury retorycznej zwanej *digressio*:

Jeśli linia traktatu chciałaby zmierzać dalej, wyjdź poza granice materii i oddal się trochę, a pióro poprowadź innym torem; lecz nie odchodź daleko, aby nie było ciężko zawrócić krok: ten sposób wydłużania dzieła wymaga rozważki, aby boczna ścieżka nie była dłuższa, niż jest to słuszne. Jest także pewien rodzaj dygresji, gdy rzeczy bliskie pomijam i odwróciwszy porządek najpierw przedstawiam to, co jest dalekie. Albowiem ilekroć zamierzam postąpić naprzód, zostawiam środek i przelatuję nad nim jakby jakimś skokiem; następnie wracam, skąd pierwiej odszedłem¹⁹³.

Na owe zalecenia nie pozostał głuchy, jak się wydaje, również Wincenty z Kielcy. Dygresji bowiem w jego dziele nie brakuje, co więcej, ich przedmiotem jest przeszłość, którą możemy określić jako kontekst historyczny biografii świętego. Zasadniczo dygresje te można podzielić na dwie grupy: zaczerpnięte z wcześniejszego polskiego piśmiennictwa historiograficznego i ewentualnie tradycji ustnej oraz zaczerpnięte z żywotów świętych i historiografii kościelnej. Do tej pierwszej należą dygresje: o Bolesławie Chrobrym (*Żywołt mniejszy*, 19–20; *Żywołt więkwszy*, I, 1–3), o Kazimierzu Odnowicielu (*Żywołt mniejszy*, końcowy fragment 20–24, *Żywołt więkwszy*, II, 9–13), o szczodrości i czynach wojennych Bolesława Śmiałego (*Żywołt mniejszy*, 25–29; *Żywołt więkwszy*, II, 15). Ponieważ od początku krytycznych badań nad obydwoma żywotami ten swoisty, autorski wykład dziejów Polski jest przedmiotem wnikliwych analiz i gorących dyskusji, ostatnio podjętych na nowo i podsumowanych przez Wojciecha Drelicharza, nie będziemy się nimi bliżej zajmować¹⁹⁴.

¹⁹¹ Taką hipotezę przedstawił R. Grzesik, *Kronika węgiersko-polska. Z dziejów polsko-węgierskich kontaktów kulturalnych w średniowieczu*, Poznań 1999; tenże, *Obraz stosunków polsko-węgierskich w czasach piastowskich w rocznikach polskich*, „Studia Źródłoznawcze” 41, 2003, s. 16.

¹⁹² Problemem w tym wypadku jest datacja *Vita minor*; inspiracje zaczerpnięte z dzieła Jakuba z Varazze wymagają przesunięcia daty napisania żywotu na lata 60.

¹⁹³ Godfryd z Vinsauf (*De Vino Salvo*), *Nowa poetyka (Poetria nova)*, tłum i oprac. D. Gacka, Warszawa 2007, s. 45. *Poetria nova* była czytana w Polsce od XIV w., musimy jednak brać pod uwagę, że Wincenty z Kielcy był członkiem zakonu, który od początku położył nacisk na wykształcenie braci. Na zagranicznych studiach mógł więc Wincenty spotkać się z *Poetrią*.

¹⁹⁴ W. Drelicharz, *Idea zjednoczenia*, s. 112–198, *passim*.

Wypada tylko podkreślić, że różne usytuowanie tych dygresji w strukturze obu żywotów, mimo ich najczęściej bardzo bliskiego brzmienia, nie tylko przynosi inną wykładnię dziejów Polski w obu, ale czyni wręcz z *Żywotu większego* w pierwszych dwóch częściach (część III wypełniają *miracula* i opis kanonizacji) dzieło, w którym wykład dziejów dominuje nad wykładem świętości. O dygresjach zaczerpniętych z tradycji hagiograficznej i historii Kościoła była już mowa, posłużyły one bowiem Wincentemu do uwiarygodnienia legendy o wskrzeszeniu przez biskupa Stanisława rycerza Piotra z Piotrawina.

Charakterystyczną cechą retoryki przeszłościowej jest nawiązywanie w opisie bohatera bądź zdarzeń do dzieł uświęconych tradycją: Biblii, pism ojców Kościoła, żywotów świętych, choćby przez proste porównania. Powołanie Stanisława na biskupstwo, jeden z momentów przełomowych w biografii świętego, opatrzone jest komentarzem: „Opatrzność postawiła go jak lampę na świeczniku”¹⁹⁵, zaczerpniętym z Kazania na Górze („Nie zapala się też światła, by je schować pod korzec, lecz stawia się je na świeczniku [...]. Tak niech świeci wasze światło przed ludźmi, aby widzieli dobre wasze uczynki”; Mt 5,5), by podkreślić apostolski charakter misji biskupa (w tymże kazaniu Jezus zwrócił się do uczniów: „Wy jesteście światłem świata”). Czytelne i wyraziste porównania wzbogacają ledwie napomknięty w części I, poświęconej opisowi sylwetki biskupa, jego konflikt z królem: Stanisław wzywał Bolesława do pokuty „jakby syna marnotrawnego”¹⁹⁶ i płakał nad nim „jak gdyby Samuel nad drugim Saulem”¹⁹⁷. Na płaszczyźnie wąsko-egzegetycznej rozumienie tej metafory nie nastęrcza trudności. Stanisław-Samuel jako biskup-prorok Boży powinien być, i był, sumieniem króla, taką rolę pełnił Samuel wobec Saula. Król zaś powinien słuchać napomnień proroka, ale Bolesław tego nie czynił, tkwiąc w zatwardziałości serca niczym faraon (o czym jeszcze niżej). Brak tego porównania we wcześniejszym *Żywocie mniejszym* zwrócił jednak uwagę na jego znaczenie, wykraczające poza zabieg i walor czysto retoryczny¹⁹⁸. Ma ono bowiem głęboki sens jako zapowiedź i zarazem dopełniająca wyjaśnienie do historiozoficznych rozważań, jakie rozwinął Wincenty w części II *Żywotu większego* o upadku Bolesława, utracie korony i wskrzeszeniu dzięki zasługom św. Stanisława zjednoczonego królestwa. Bolesław jest drugim Saulem, pogwałcił prawo Boże i tym samym utracił królestwo i koronę (dla siebie i swoich potomnych). Jest też „zaslepiiony jak drugi faraon”¹⁹⁹, skoro pomimo nałożonej nań przez biskupa ekskomuniki, jak tamten, niereagujący

¹⁹⁵ *Żywot mniejszy*, s. 114.

¹⁹⁶ Tamże, s. 114; *Żywot większy*, s. 257.

¹⁹⁷ *Żywot większy*, s. 257.

¹⁹⁸ Por. W. Drelicharz, *Idea zjednoczenia*, s. 163 n.

¹⁹⁹ *Żywot większy*, s. 276.

na zsyłane mu przez Jahwe za pośrednictwem Aarona i Mojżesza plagi, tkwi w „zatwardziałości serca”.

W rozdziale 18 części II *Żywotu większego* „O kanonicznym upomnieniu”, z którego pochodzi porównanie do faraona, wywód Wincentego jest rozwinięciem krótkiej kwestii biskupa Mateusza z kroniki Mistrza Wincentego:

A gdy prześwięty biskup krakowski Stanisław nie mógł odwieść go od tego okrucieństwa, najpierw grozi mu zagładą królestwa, wreszcie wyciąga ku niemu miecz klątwy. Atoli on, jak był zwrócony w stronę nieprawości, w dzikszemu popada szaleństwo, bo pogięte drzewa łatwiej złamać można niż naprostować²⁰⁰.

Kwestia ta w *Żywocie mniejszym* jest zdaniem otwierającym opis męki (rozd. 32), powtórzony w drugim żywocie i także podążający za retoryką Mistrza Wincentego. Dominikanin krakowski wprowadza do niej wszelako znamienne uzupełnienie:

Wincenty z Kielczy

Następnie rzucił się jak Idumenejczyk Doeg i podniósłszy zbrodniczą rękę na pomazańca Bożego, oderwał oblubieńca od łona oblubienicy, pasterza od trzody, zabił ojca w uścisku córki, a syna niemal we wnętrznościach matki²⁰¹.

Mistrz Wincenty

Wszak tyran, lżąc ich [niezdarnych siepaczy – H.M., D.G.] z wielkim oburzeniem, sam podnosi świętokradzkie ręce, sam odrywa oblubieńca od łona oblubienicy, pasterza od owczarni. Sam zabija ojca w objęciach córki i syna w matki wnętrznościach²⁰².

Mistrz Wincenty pisał w stylistyce trudnej ozdobności (*ornatus difficilis*). Ta zaś zakładała mówienie „nie wprost” i stosowanie wyszukanych figur myśli i słów. Dlatego we fragmencie tym zamiast samej rzeczy mamy ukazane

²⁰⁰ Mistrz Wincenty (tzw. Kadłubek), *Kronika polska*, tłum. i oprac. B. Kürbis, Wrocław 2008, s. 75 (w oryg. MPH, II, Lwów 1872, s. 296).

²⁰¹ *Żywot mniejszy*, s. 136 (w oryg. MPH, IV, s. 280: „Deinde irruens, ut Dohec Ydumeus in Christum dominum, manus iniecit violentas. Ipse sponsum a gremio sponse, pastorem ab ovili abstrahit, ipse patrem inter filie amplexus et filium in maternis pene obruncat visceribus”); *Żywot większy*, s. 277 (w oryg. MPH, IV, s. 387, po: *Deinde irruens* dodaje jeszcze *ad aram* [na ołtarz], dalej tekst podąża tak samo jak w *Żywocie mniejszym*). W edycjach tych powinna być nieco inna interpunkcja, a mianowicie: „Deinde irruens ut Dohec Ydumeus, in Christum dominum manus iniecit violentas”, lub należy przyjąć poprawkę, którą wprowadziła w przekładzie Pleziowa, dając „pomazańca Bożego”, czyli *Christi dominum*, a nie *Christum dominum*.

²⁰² W. Kadłubek, *Kronika polska* (2008), s. 75 (w oryg. MPH, II, s. 296: „Quos tyrannus indignantissime obiurgans, ipse manus iniicit sacrilegas, ipse sponsum e gremio sponsae, pastorem ab ovili abstrahit, ipse patrem in filiae amplexibus et filium in maternis paene visceribus obruncat”).

jej własności, oddane jest nie to, co oznaczone, lecz rzeczy je oznaczające. Autor ukrywa rzeczywisty sens znaków pod osłoną znaków umownych, stosując metafory, tworzy jak gdyby dwupoziomowość semantyczną²⁰³. Stąd nie mówi „zabił”, lecz „oderwał”, i nie „biskupa”, lecz „oblubieńca” i „pasterza”, nawiązując tym samym do biblijnych obrazów z Pieśni nad pieśniami i Ewangelii św. Jana (J 10). Gdy pada słowo „zabił”, dopełnieniem do niego w dalszym ciągu nie jest Stanisław, lecz „ojciec w uścisku córki” i „syn [...] we wnętrzościach matki”. Jednak nie wszystko w tym fragmencie jest od Mistrza Wincentego, sam początek, zestawiający króla Bolesława z Edomitą Doegiem, pochodzi od Wincentego z Kielczy. Odsyła on nas do biblijnej relacji o tym, jak Doeg na rozkaz Saula, króla Izraela, który utracił łaskę Jahwe, zabił 85 kapłanów z miasta Nob. Powodem zbrodni były kontakty wspomnianych kapłanów z Dawidem, potajemnie namaszczonego na króla Izraela przez proroka Samuela²⁰⁴. „Tyran” *episcopocida* Mistrza Wincentego przybiera tu konkretny kształt biblijnego kapłanobójcy.

W podążającym za kroniką Kadłubka, ale znacznie rozbudowanym, komentarzu do mordu na biskupie Wincenty z Kielczy raz jeszcze sięga po biblijne porównania:

Tak sprawiedliwy ginie z rąk bezbożnika, tak dobry pasterz oddaje życie za trzodę swoją, tak ziarno zboża rzucone w ziemię wzrasta w bujny kłos i po odrzuceniu słomy dostaje się do spichlerza Pańskiego, tak żołnierz Chrystusa, zapaśnik Pański, walczył za sprawiedliwość, zaiste jak Nabot umiera na swej roli, aby winnica nie stała się ogrodem warzywnym. Głos krwi wylanej woła do nieba, ziemia wilgotna od krwawej rosy nie milczy, a sam miecz zabójcy zboczony krwią męczennika domaga się pomsty na sprawcy dokonanej zbrodni²⁰⁵.

Metafory, którymi posłużył się krakowski dominikanin, są wszystkie dużego kalibru! Odsyłają do Janowego Jezusa, prowadzącego swój lud pasterza-Boga, który zapowiada swoją męczeńską śmierć i zmartwychwstanie²⁰⁶; do, znowu, Janowej sceny wjazdu Jezusa do Jerozolimy, odpowiedzi, jaką Jezus udzielił swoim uczniom Andrzejowi i Filipowi:

Nadeszła godzina, aby został uwielbiony Syn Człowieczy. Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Jeżeli ziarno pszenicy wpadłszy w ziemię nie obumrze, zostanie tylko samo, ale jeżeli obumrze, przynosi plon obfity (J 10,23–24);

²⁰³ T. Michałowska, *Literatura polskiego średniowiecza. Leksykon*, Warszawa 2011, s. 461. Więcej o poetyce trudnej ozdoności zob. też, *Literatura polskiego średniowiecza wobec poetyki europejskiej* („*Ornatus difficilis*”), Warszawa 2008, s. 46–65.

²⁰⁴ 1 Sam 21,2–21, 10 i 22,6–22,18.

²⁰⁵ *Żywot większy*, s. 277; *Żywot mniejszy*, s. 136.

²⁰⁶ J 10,11–21, sam cyt.: 24.

wreszcie do zapowiedzianego przez Jana Chrzciciela Mesjasza-Sędziogo: „Ma On wiejadło w rękę i oczyści swój omłot: pszenicę zbierze do spichlerza, a plewy spali w ogniu nieugaszonym” i następującej zaraz potem (w Ewangelii św. Mateusza) teofanii (Mt 3,12 i Łk 3,17). Na tym nie koniec. Wprawdzie porównanie Stanisława do „żołnierza Chrystusowego” i „zapaśnika Pańskiego” to typowy motyw utworów hagiograficznych, który wyrósł na glebie bujnych rozważań o męczeństwie w pismach ojców Kościoła²⁰⁷, ale wprowadzenie doń historii Nabota z Jizreel zmienia zasadniczo jej ciężar²⁰⁸. niesprawiedliwe ukamienowanie Nabota, właściciela winnicy, której nie chciał odsprzedać królowi Achabowi, wywołuje gniew Jahwe na właściwych sprawców nikczemnego oskarżenia człowieka niewinnego: na Achaba właśnie i na jego żonę Izebel. Wysłany przez Pana do Achaba prorok Eliasz zapowiada najbardziej wiarogłomnej parze królewskiej zemstę:

„Tak mówi Pan: Czyż nie dokonałeś mordu, a nadto zagrabiłeś [winnicę]?” Potem powiesz mu: „Tak mówi Pan: Tam, gdzie psy wylizały krew Nabota, będą lizały psy również i twoją krew”. Achab odpowiedział na to Eliaszowi: „Już znalazłeś mnie, mój wrogu?” Wówczas [Eliasz] rzekł: „Znalazłem, bo zaprzedałeś się, żeby czynić to, co jest złe w oczach Pana, <aby Go obrażać>. Oto Ja sprowadzę na ciebie nieszczęście, gdyż wymiotę i wytępię z domu Achaba nawet chłopca, niewolnika i wolnego w Izraelu, i postąpię z twoim rodem, jak z rodem Jeroboama, syna Nebata, i jak z rodem Baszy, syna Achiasza, za to, że Mnie do gniewu pobudziłeś i ponadto doprowadziłeś do grzechu Izraela. Również i o Izebel tak mówi Pan: Psy będą żarły Izebel pod murem Jizreel. Zmarłego z rodu Achaba w mieście będą żarły psy, a zmarłego w polu będą żarły ptaki powietrzne” (1 Krl 21,17–24).

Achab się jednak ukorzył, a Jahwe zapowiedział: „dlatego że upokorzył się przede Mną, nie dopuszczę nieszczęścia za jego życia. Nieszczęście dopuszczę na jego ród za życia jego syna”. Naszpikowany odesłaniami do Pisma, komentarz do opisu męczeństwa Stanisława zawiera więc również zapowiedź i wyjaśnienie dalszych wydarzeń – nieszczęść, które spadną na samego sprawcę mordu, Bolesława i na jego syna:

Mieszko zaś, syn jego, wygnany wraz z nim na obczyznę, w kwiecie młodości zmarł od trucizny i w ten sposób zginął cały dom Bolesława, ponosząc słuszną karę za męczeństwo Stanisława²⁰⁹.

²⁰⁷ Zob. D. Gacka, *Korzenie średniowiecznej metaforyki męczeństwa*, w: *Mediewistyka literacka w Polsce*, red. T. Michałowska, Warszawa 2003 (Studia Staropolskie. Series Nova, 5/61), s. 202–206.

²⁰⁸ 1 Krl 21.

²⁰⁹ *Żywot większy*, s. 281; *Żywot mniejszy*, s. 138 n.

To kolejny fragment przynależny do wieńczącego część II dyskursu profetycznego. Umieszczona w tym komentarzu fraza o „krwi wołającej do nieba” jest oczywistą aluzją do mordu na Ablu (Rdz 4,1–11) i padającego w Księdze Rodzaju sformułowania określającego czyn domagający się pomsty Nieba. Nie tylko jednak Wulgata była w średniowieczu nośnikiem tej metafory, występuje ona również w *Eklodze* Teodula, która weszła do kanonu dydaktycznego *sex auctores* (XII–XIII w.), a później do *auctores octo* (XIV–XV w.)²¹⁰. Do narracji o Kainie i Ablu Wincenty odwoła się jeszcze raz, by odmalować obraz króla-banity: „błądził [Bolesław – H.M., D.G.] jak Kain wygnany i porażony pomstą Bożą”²¹¹.

Tak hojne czerpanie przez Wincentego z metaforyki biblijnej i przypowieści ewangelicznej²¹² wyjmowało obraz opisywanych przez niego wydarzeń z ram przeszłości historycznej i czyniło z nich materię z jednej strony moralitetu, z drugiej dyskursu profetycznego. Ten ostatni, w dziele Wincentego z Kielczy najpełniej wyrażony w *Vita maior*, znakomicie odsłania swój średniowieczny charakter: narzędzia politycznego i ideologicznego pod postacią Bożego objawienia. Zażyła relacja pomiędzy Kościołem i państwem została tu wyrażona w wymownej i nośnej, w połowie XIII w. permanentnie obecnej w dyskursie polityczno-teologicznym m.in. – i przede wszystkim – dominikanów (Tomasz z Akwinu), metaforze ciała (*corpus*) – rozczłonkowanego męczennika i podzielonej monarchii polskiej²¹³. Wincenty buduje tu najpierw tragiczną paralełę:

²¹⁰ A. Dąbrówka, *Średniowiecze. Korzenie*, Warszawa 2005, s. 130–132; Teodulus, *Ekloga*, tłum. i oprac. D. Gacka, Warszawa 2014 (Bibliotheca Litterarum Medii Aevi. Artes – Opera, 1), s. 27. „Kain składa przed Bogiem ofiarę z ziaren zboża; / Lecz to zacny brat Abel dał dar, który został przyjęty, / Bo z własnej woli zaniósł baranka – taka ofiara przystoi Chrystusowi; / Pada od miecza brata; krew jego woła z grobu”. W oryginale metafora Teodula jest jednak inaczej wyrażona i nie zawiera słowa krew: „ense cadit fratris, loquitur post funera mortis”, Teodulo, *Ecloga*, wyd. F. Mosetti Casaretto, Firenze 1997, s. 4; Theodulus, *Ecloca*, w. 60, http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0800-0900,_Theodulus,_Ecloca,_LT.pdf (dostęp: 16 IV 2018). W różnych edycjach, w tym także D. Gackiej, a także w rękopisie BJ 1955 zamiast *mortis* jest *sanguis*. I jest to lekcja logiczniejsza, bo zgodna z tradycją biblijną.

²¹¹ *Żywot mniejszy*, s. 138.

²¹² K. Ożóg, *Die biblische Kultur der polnischen Geschichtsschreiber im Mittelalter. Ein Forschungsproblem*, w: *Die Geschichtsschreibung in Mitteleuropa. Projekte und Forschungsprobleme*, red. J. Wenta, Toruń 1998, s. 244 n.

²¹³ Kwestia ideologii zjednoczeniowej i pionierskiego dla niej znaczenia *Żywotu większego* jest od lat przedmiotem badań i dyskusji. Wymienić tu wypada z nowszych prac przede wszystkim J. Banaszkiewicz, *Sicut corpus sancti Stanislai Deus reintegravit...*, „Novum” 1979, z. 4–5, s. 207–221; W. Drelicharz, *Idea zjednoczenia*, s. 162, 165 nn. (tam też cała znacząca literatura przedmiotu, omówiona krytycznie).

I tak jak on [Bolesław Szczodry – H.M., D.G.] posiekał ciało męczennika na wiele części („*corpus martiris in multas partes secuit*”) i rozrzucił na wszystkie strony, tak Pan podzielił jego królestwo i dopuścił, aby wielu książąt w nim rządziło [...] i wydał to królestwo samo w sobie podzielone na podeptanie i zniszczenie przez okolicznych grabieżców

– by następnie przejść do przepowiedni powrotu monarchii, dzięki zasługom św. Stanisława, do dawnego stanu –

tak jak moc Boża uczyniła święte ciało biskupa i męczennika takim, jakim było [...] tak też w przyszłości [...] przywróci do dawnego stanu podzielone królestwo (II, 26).

W następnym, kończącym tę część rozdziale (II, 27) dorzuca Wincenty kilka szczegółów zapowiedzianego przez anioła odrodzenia królestwa, odwołując się po raz kolejny do biblijnego porównania: w skarbcu katedry w Krakowie, „który jest stolicą i siedzibą królewską”, czekają insygnia królewskie – korona, berło i włócznia, „aż przyjdzie ten, który powołany jest przez Boga tak jak Aaron i dla którego one są odłożone”. Metafora ta okazała się najbardziej zagadkową i trudną do wyjaśnienia – badacze spierają się po dziś dzień o to, „co autor miał na myśli”, kim miał być nowy Aaron, który zjednoczy *regnum divisum*. Ostatnie rozwiązanie pasjonującego sporu, zaproponowane przez Wojciecha Drelicharza, przekonuje siłą argumentu, jakiego dostarczyła analiza zastosowania Wincentyńskiej frazy w bulli Bonifacego VIII adresowanej do Wacława II po jego koronacji na króla Polski. Koronował się on z własnej woli, bez wiedzy i zgody papieża, nie został „powołany przez Boga tak jak Aaron”²¹⁴. Nowy król, powołany „przez Boga tak jak Aaron”, przyniesie Polsce zjednoczenie, pokój wewnętrzny, ustanie wojen i rywalizacji pomiędzy Piastami; zostanie on powołany – tak jak Aaron – spośród tychże książąt; rolę decydującą w tym powołaniu odegra namiestnik Chrystusa na ziemi – papież²¹⁵.

Dopiero zrozumienie całej profecji zawartej w *Żywocie większym* pozwala dostrzec przemyślaną selekcję postaci i zdarzeń z dziejów Polski, a retoryczną rozbudowę opisów tychże umieścić w dyskursie profetycznym. Dygresja o koronacji Bolesława Chrobrego była konieczna, by na końcu ponownie pojawiły się insygnia koronacyjne, starannie przechowywane we właściwej katedrze i niezbędne w odrodzeniu królestwa. Rozpięta w kilku rozdziałach obu żywotów opowieść o Kazimierzu Mnichu jest niezbędna nie tylko dla ukazania ciągłości dziejów i ciągłości dynastii, ale i szczególnego związku Polski z papieżem, po Bolesławie Chrobrym i po załamaniu się monarchii

²¹⁴ W. Drelicharz, *Idea zjednoczenia*, s. 194 n.

²¹⁵ Tamże, s. 179 n.; cały wywód: s. 171–199.

jedynym szafarzem władzy i korony w Polsce. To papież uwolnił Kazimierza od ślubów zakonnych, nakazując jednocześnie Polakom wieczną o tym pamięć przez noszenie, tak jak duchowni, tonsury i płacenie świętopietrza. To papież odmówił niegdyś korony Mieszkowi (I), ale anioł w jego widzeniu zapowiedział mu, że Pan zlituje się nad „owym ludem i opromieni go chwałą królestwa” (II, 27). Zapewne przez swojego namiestnika na ziemi, jakim jest papież. I on to właśnie wyrazi zgodę na koronację tego, który odrodzi królestwo.

Wspólna przeszłość chrześcijan: kazania modelowe Peregryna z Opola

Kazania oparte na *Złotej legendzie* i (bądź) innych XIII-wiecznych wielkich i popularnych kolekcjach – legendarzach i *sermones de sanctis* – były bodaj najważniejszym wehikułem (choć nie najpowszechniejszym, o czym niżej) fabuł wspólnych i podstawowych w chrześcijaństwie, nie tylko zachodnim. Były też obok tekstów służących liturgii, zwłaszcza liturgii godzin, najważniejszym „podręcznikiem” wiedzy o czasach, w których żyli pierwsi święci: uczniowie i męczennicy(e).

Dzieje polskich zbiorów kazań – skomponowanych przez polskich bądź przynajmniej działających w Polsce autorów – otwiera dominikanin Marcin Polak²¹⁶ (zm. 1278), zdomowiony w kurii rzymskiej najpóźniej od przełomu lat 50. i 60. penitencjarz, poseł, dyplomata, wreszcie kapelan papieski, znany przede wszystkim jako autor bardzo szybko i niezwykle popularnej, pomyślanej jako tekst szkolny *Kroniki papieży i cesarzy*²¹⁷. Jego napisanych w latach 60. prawie 180 kazań na niedziele i święta Pańskie (*sermones de tempore*) oraz prawie 150 na dni wspomnień świętych (*de sanctis*), w tym święta

²¹⁶ Przydomek Marcina, zwanego także „z Opawy”, oznacza przynależność dominikanina do prowincji zakonnej polsko-czeskiej. Przynależność etniczna (narodowa) Marcina była bardzo długo przedmiotem nierozstrzygniętego sporu pomiędzy niektórymi historykami polskimi, czeski i niemieckimi. Marcin otrzymał prowizję na arcybiskupstwo gnieźnieńskie, w drodze do Polski zmarł w Bolonii, gdzie został pochowany u tamtejszych dominikanów (obok św. Dominika).

²¹⁷ Zidentyfikowano ponad 400 rękopisów z tekstem łacińskim oraz bardzo wczesne tłumaczenia na języki niemiecki, włoski, francuski, czeski, grecki (znany jest fragment sprzed 1300 r.), ormiański; zob. szerzej A.-D. von den Brincken, *Martin von Troppau, Chronicon Pontificum et Imperatorum*, „Einleitung”, <http://www.mgh.de/ext/epub/mt/einleitung.htm> (dostęp: 16 IV 2018). Najlepsze opracowanie w literaturze polskiej, wnoszące wiele cennych uściśleń i sprostowań, zwłaszcza do kolekcji kazań, zob. D. Wójcik, *Dominikanin Marcin Polak – autor kolekcji kazań „De tempore et de sanctis”*, „Przegląd Tomistyczny” 9, 2003, s. 255–278. Spis kazań na podstawie wydania drukiem z 1484 r. w: J.B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones*, t. 4, Münster 1972, s. 124–149.

maryjne, cieszyło się pewnym powodzeniem, skoro udało się zidentyfikować 67 rękopisów, wśród których 8 zawierało pełną kolekcję²¹⁸. Co równie ważne, od lat 80. XV w. wydawano je drukiem.

Nie jest to jednak kolekcja, którą moglibyśmy określić jako „polską”. Kazania napisane w większości, jak się wydaje, w Rzymie, przeznaczone dla współbraci zakonnych, dziś powiedzielibyśmy, profesjonalnych kaznodziejów, nie wydają się być nawet jakoś bardziej adresowane do wiernych w Polsce. O wyjętym z polskiej perspektywy kazaniu na dzień św. Wojciecha była już mowa, jeszcze bardziej wymowny jest brak kazania o św. Stanisławie²¹⁹. O ile bowiem brak kazania o św. Jadwidze, której kanonizacją Marcin się zresztą co najmniej interesował, może tłumaczyć ukończenie dzieła być może tuż przed tym faktem (w marcu 1267 r.), o tyle nieuwzględnienie biskupa krakowskiego, męczennika, którego kanonizacja była przecież niedawnym wydarzeniem, świadczyć zdaje się o oddaleniu od spraw polskich.

Zwrócimy się więc ku kolejnej chronologicznie polskiej kolekcji kazań, z przełomu XIII i XIV w., także dominikanina, Peregryna z Opola. Urodzony między 1260 a 1270 r., wstąpił do konwentu Dominikanów w Raciborzu, by najpierw skończyć tu szkołę, a potem, po studiach odbytych być może w Pradze, przewodzić braciom kaznodziejom w tym klasztorze, następnie w głównym klasztorze śląskim we Wrocławiu, wreszcie w całej prowincji polskiej. Kaznodzieja, inkwizytor, spowiednik księcia raciborskiego i jego rodziny, gdzieś między końcem lat 90. XIII w. a pierwszymi latami stulecia następnego skompilował zbiór 65 kazań z cyklu *de tempore* i 63 *de sanctis*²²⁰, które do dziś zachowały się (w różnych wariantach) w ok. 300 rękopisach. Ze wszystkich „polskich” średniowiecznych kolekcji *sermones* jej to udziałem był największy w zakresie rozpowszechnienia sukces.

Podobnie jak zbiór Marcina Polaka, są to kazania modelowe, przeznaczone dla kaznodziejów. Kolekcja Peregryna jest zależna w największym stopniu od kompilacji Jakuba z Varazze, *Złotej legendy* i jego kazań, ale jest mniejsza, znacząco zwłaszcza od tej pierwszej (178 legend), i skromniejsza jeśli chodzi o długość i zawartość opowieści o świętych. Między zbiorami kazań

²¹⁸ D. Wójcik nie wyklucza zmiany tej liczby po dokładniejszym zbadaniu dzieła Marcina; por. też, *Trzynastowieczne świadectwo*, s. 6.

²¹⁹ Znajdujące się w XIV-wiecznym rękopisie z biblioteki kanoników regularnych św. Floriana w Passawie, zawierającym kolekcję kazań Marcina, kazanie o św. Stanisławie jest dopisane i jest anonimowego autorstwa; zob. S. Kuzmová, *Preaching Saint Stanislaus: Medieval Sermons on Saint Stanislaus of Cracow and Their Role in the Construction of His Image and Cult*, Budapest 2010, Appendix, s. 62, www.etd.ceu.hu/2011/mphkus01.pdf (dostęp: 11 V 2018; wydanie książkowe rozszerzone pod tym samym tytułem, Warszawa 2013).

²²⁰ Liczba kazań nie jest do końca ustalona, podana tu odpowiada figurującym w wydaniu tego zbioru: *Peregrini de Opole, Sermones de tempore et de sanctis*, wyd. R. Tatarzyński, Warszawa 1997 (zob. przyp. 3).

zachowującymi podział na *sermones de tempore* i *de sanctis* a legendarzem Jakuba czy *Abbreviatio* Jana z Mailly istnieje jeszcze jedna zasadnicza różnica – te ostatnie, łącząc w ciągu chronologicznym kalendarza kościelnego legendy przynależne do obu porządków, prezentowały jeden cykl świętości.

Znacznie skromniejszy niż w *Złotej legendzie* orszak świętych, których żywoty Peregryn opracował – pominął żywoty aż 105 świętych, o których pisał Jakub z Varazze, jest wynikiem podobnego zabiegu, jaki tenże Jakub wykonał, opracowując swoje kolekcje kazań. Przypomnijmy, w jego kolekcji *de sanctis et festis* także „zabrakło” ponad 100 świętych, o których pisał we wcześniejszym legendarzu. W kaznodziejskim zbiorze polskiego dominikanina jest wyraźna równowaga pomiędzy częścią *de tempore* a tą poświęconą świętym, w której znalazły się też święta maryjne i oba święta Krzyża Świętego: Znalezienia i Podwyższenia. W stosunku do *Złotej legendy* w grupie pominiętych przez Peregryna świętych znaleźli się przede wszystkim ci, którzy nie figurują w polskich kalendarzach jako patroni dni ustanowionych świętami obowiązkowymi. Z kolei brak kazań o innych świętych, których w Polsce czczono dniem świątecznym, mógł wynikać z niezamieszczenia ich legend w autorskich redakcjach *Złotej legendy* (Dorota, Zygmunt, Florian, Erazm, Barbara)²²¹. Brak pewności wynika z tego, że zarówno zbiór Peregryna, jak i kolekcje legend i kazań Jakuba z Varazze występowały w różnych wariantach.

W stosunku do dzieła Jakuba z Varazze (i innych kompilacji), mniej czy bardziej oryginalne przeróbki żywotów na kazania owocowały z reguły opowiadaniem znacząco uboższymi w konkrety biograficzne. Te zaś w legendarzach sytuowały wywód teologiczny, moralny i dydaktyczny w określonej historycznie przeszłości. O skali redukcji „konkretów” przekonuje natychmiast, chociaż powierzchownie, porównanie indeksów w nowych wydaniach obu zbiorów. Ot choćby o apostołe Jakubie (Większym) nie dowie się czytelnik, że był synem Zebedeuszowym, a z obszernego żywotu św. Franciszka Peregryn tak bardzo usunął detale biograficzne, że nie tylko towarzyszący mu w przedstawieniach plastycznych Innocenty III zniknął, ale i miasto jego urodzenia i umiejscowienia słynnej (choć gwołi dokładności podmiejskiej) Porcjunkuli – Asyż. O ile jednak każdy duchowny wiedział, a dzięki liturgii także co bardziej uważni wierni dowiadywali się, czymi synami byli w gronie apostołskim obaj Jakubowie, Zebedeuszowy i Alfeuszowy, a nadto że i Jan Ewangelista

²²¹ Jedynym rzeczywiście nieuwzględnionym przez Peregryna wydaje się być św. Hieronim, którego żywot mógł zaczerpnąć ze *Złotej legendy*, ale dzień jego wspomnienia miał różną rangę świąteczną w prowincji polskiej: jako *festum fori* (w rycie *duplex*) figuruje w statutach krakowskich z 1320 r., by w następnych spaść już do rangi święta obowiązującego tylko duchowieństwo, w statutach Trąby i Łaskiego był zaś świętem „połówkowym” – z obowiązkiem mszalnym przed południem, ale należącym do dnia powszedniego po południu; zob. I. Skierska, „*Sabbatha sanctifices*”, s. 222.

był synem Zebedeusza, o tyle poza miastami z klasztorem franciszkańskim, gdzie nawet jeśli nie świętowano dnia wspomnienia św. Franciszka, to zawsze można było postarać się o odpust, w mniejszych miejscowościach nawet kapłan nie musiał być obznajmiony z biogramem Biedaczyny. To pierwsze z brzegu porównanie uczuła na różnice co do zasobu wiedzy, jaki w pozornie takich samych opowieściach o świętych trafiał do kaznodziejów i dalej do wiernych.

W poświęconym świętym zbiorze Peregryna z Opola uderza nas także znikoma, niemal niezauważalna obecność papieży. To nie oni, nie ich pontyfikaty tworzą oś chronologiczną dziejów Kościoła. Kilkakrotnie pojawia się św. Piotr jako pierwsza głowa Kościoła, ale znacznie częściej występuje on jako punkt odniesienia, przykład, służy do porównań, obrazowania cnót czy łask. Pamiętając, że wczesne *libri pontificales* wprowadziły prawie wszystkich kolejnych papieży do zastępów świętych i że w Rzymie byli oni szczególnie czczeni i dobrze usadowieni w „wiecznej” pamięci, tu znajdziemy jedną z przyczyn sporej różnicy między liczbą świętych w *Złotej legendzie* a w kolekcji Peregryna. W tym nadzwyczaj skromnym pocście papieży (dziesięciu²²²), którzy przewijają się przez *sermones de sanctis* Peregryna, tylko dwóch ma sobie poświęcone kazania: Grzegorz Wielki i Sylwester [I] (bez numeru). Pelagiusz [II] – poprzednik Grzegorza Wielkiego (występuje w kazaniu o tym świętym papieżu oraz o święcie Piotra w Okowach), ustanawiający święto Oczyszczenia NMP papież Sergiusz [I], nieznaną skądinąd papież Cyriak (legenda o św. Urszuli), Sykstus [II] w legendzie o św. Wawrzyńcu czy, wreszcie, występujący jako biskup Urban [I] w legendzie o św. Cecylii raczej nie ułatwiali orientacji chronologicznej i osadzenia w czasie historycznym zdarzeń słyszanych w opowieści. Jedynie pontyfikaty Innocentego [IV], który kanonizował św. Piotra z Werony (kazanie jemu poświęcone) – pierwszego męczennika braci kaznodziejów, a drugiego po założycielu zakonu świętego dominikanina – żył w czasach niedawnych i był jednym z najhojniejszych „odpustodawców” dla kościołów w Polsce, a szczególnie dla nowych w XIII w. świątyni mendikańckich, dalej Bonifacego [IV] w czasach cesarza Fokasa (kazanie na Wszystkich Świętych), od którego dostał na świątynię Panteon rzymski, a zwłaszcza Aleksandra I, o którym powiedziano, że był szóstym papieżem po św. Piotrze (kazanie na dzień św. Piotra w Okowach), mogły, choć z trudem, służyć za chronologiczne odniesienia dla życia świętego, któremu kazanie było poświęcone. Bez względu na to jednak, jak i po co papieży znaleźli się w legendach i kazaniach, ich przywołanie nie służyło w ogóle,

²²² W *sermones de tempore* pojawia się jeszcze Zozym, o którym nie powiada się jednak jako o papieżu, a o autorytecie: „Zozym pisze o pewnej niewieście” (kazanie na niedzielę po Wniebowstąpieniu). Być może więc nie papież jest tu przywoływany, lecz Zosimos, historyk grecki z V w., autor *Nowej historii* (wyd. pol. w tłum. H. Cichockiej i oprac. E. Wipszyckiej, Warszawa 1993).

albo nie przede wszystkim, umiejscowieniu w czasie postaci świętego, zdarzeń związanych z jego życiem i śmiercią czy sprawionych przez niego cudów. Ich imiona najczęściej po prostu uwiarygodniają pobyt świętego czy jakies wydarzenie w Rzymie. Jeszcze do tego wrócimy.

Nieco tylko bogaciej przedstawia się poczet cesarzy rzymskich. Najczęściej są oni sprawcami męczeństwa: Neron, Dioklecjan (kazanie o św. św. Wiccie i Modeście, Fabianie i Sebastianie), Maksymian (legenda o św. św. Fabianie i Sebastianie), Filip [I Arab] i jego syn Filip (legenda o św. Wawrzyńcu oraz św. św. Fabianie i Sebastianie), Decjusz, który z zaufanego cesarza i jego mordercy sam staje się cesarzem (legenda o św. Wawrzyńcu), Domicjan – prześladowca św. Jana Ewangelisty w Rzymie (gotowanie we wrzącym oleju przed Bramą Łacińską), Oktawian, Julian Apostata w związku z losami ciała św. Jana Chrzciciela²²³. Ale nie wszyscy należeli do prześladowców chrześcijan. W legendzie o św. Sylwestrze papieżu pojawia się, rzecz jasna, cesarz Konstantyn i jego matka św. Helena. W legendzie o św. Katarzynie cesarz Maksencjusz zjawia się, by zasilić wraz ze swoją bezimienną żoną sporą grupę nawróconych przez nią w Aleksandrii. Cesarz Trajan dzięki Grzegorzowi Wielkiemu opuścił piekło, Konstancjusz występuje już to jako ojciec pozytywnie przedstawionej w kazaniu o św. Agnieszce Konstancji, już to jako ten, który miał wizję Krzyża Świętego (przed jego znalezieniem w Jerozolimie), Teodozjusz zaś jako ojciec opętanej, z której złego ducha wypędził św. Szczepan²²⁴. Wreszcie Henryk II i jego żona Kunegunda służą za przykład małżonków zachowujących przez wiele lat seksualną wstrzeźliwość.

Imiona cesarzy, godności i imiona urzędników rzymskich, podobnie jak geograficzne czy topograficzne detale, nie służyły chronologicznemu umiejscowieniu świętego, jego życia i męczeństwa tak jak je rozumiemy dzisiaj, na osi czasu. To były raczej chronologiczne „zaczepy”, identyczne jak te zastosowane w prawdziwym bestsellerze późnego średniowiecza, opowiastkach *Gesta Romanorum* (skądinąd dzieła pomocnego w układaniu i głoszeniu kazań), których akcja działa się pod panowaniem już to Teodozjusza, już to „pewnego” cesarza, czyli w czasie nieokreślonym.

W kazaniu Peregryna na dzień św. Piotra w Okowach, poświęconym wytłumaczeniu, „dlaczego ustanowiono to święto” przynoszące wyzwolenie, pojawia się aż dwóch papieży (pomijamy tu samego Piotra), trzech cesarzy i dodatkowo jeszcze urzędnicy cesarscy. To zresztą jedno z najbardziej nasyconych ludźmi mającymi historyczną tożsamość kazanie: najpierw za Dziejami Apostolskimi Herod Agryppa, sprawca śmierci św. Jakuba i wtrącenia

²²³ Na jego rozkaz „poganie wydobyli z grobu kości jego i spaliwszy je w ogniu zamienili w proch i rozsypali po polach”, Peregryn z Opoli, *Kazania*, s. 539.

²²⁴ Tytus i Wespazjan występują tylko w kazaniu na X Niedzielę po Zesłaniu Ducha Świętego.

do więzienia św. Piotra, i Neron, za czasów którego Piotr był więziony, dalej – papież Aleksander, szósty po św. Piotrze, twórca święta, sprawujący za jego czasów swój urząd trybun Kwiryn i jego chorująca na wole córka Balbina, prefekt Hermes, zarazem ojciec uzdrowionego przez Aleksandra syna, wreszcie Oktawian, którego po śmierci czczono niczym boga. Dla logiki opowiadania o trzeciej przyczynie ustanowienia tego święta (wyzwolenie z okowów pogaństwa) i o cudownym scaleniu rozproszonej relikwii – ogniwi krępującego św. Piotra więziennego łańcucha – Oktawian okazuje się niezbędnym. Przenosimy się oto „w długi czas potem”, w czasy pontyfikatu Pelagiusza (bez numeru), kiedy to z pielgrzymki do Jerozolimy i z relikwią: dwoma ogniwami łańcuchów św. Piotra, wraca Eudoksja, „córka pewnego cesarza”. Tę do żywego dotknęły właśnie odbywające się obchody na cześć Oktawiana, pogańskiego cesarza, człowieka potępionego. Dochodzi do jej spotkania z Pelagiuszem, który ma zaradzić temu bluźnierstwu. Papież przynosi ogniwa łańcucha przechowywane w Rzymie – obie części relikwii natychmiast cudownie się połączyły. Pomińmy już dodaną do tego jeszcze opowieść o śmierci pewnego lekkomyślnego mnicha z klasztoru św. Piotra w Kolonii, którego od piekła (przy okazji przywracając go do żywych) wybawił św. Piotr (czwarta przyczyna ustanowienia święta).

Nagromadzenie postaci historycznych wydaje się tu duże, ale służy ono – przy odrobinie wysiłku ze strony odbiorcy opowiadki – chronologicznemu uporządkowaniu zdarzeń, które doprowadziły do ustanowienia święta. Nic to jednak w porównaniu do tłumu postaci, które wprowadza do legendy o święcie Piotra w Okowach Jakub z Varazze. Powołując się na *Historia scholastica* (Peregryn z Opola powołuje się na Dzieje Apostolskie), czyni z Heroda Agryppy przyjaciela Gajusza (Kaliguli), syna cesarza Tyberiusza, który wtrąca Heroda do więzienia. Po śmierci Tyberiusza Gajusz obejmuje władzę, uwalnia Heroda, czyni zeń króla Judei. Tu obie opowieści się zbiegają: Herod Agryppa jest winien śmierci Jakuba i uwięzienia Piotra.

Drugi argument za ustanowieniem święta – uwolnienie papieża Aleksandra – Peregryn streścił bez większych ubytków. Trzeci – uwolnienie od święta ku czci pogańskiego Oktawiana – jest w *Złotej legendzie* znacznie bardziej osadzone w „historii”. Oto według Bedy (Czcigodnego), Oktawian i (Marek) Antoniusz podzielili między siebie ziemie cesarstwa: Oktawian panował na Zachodzie: w Italii, Galii i Hiszpanii, Antoniusz zaś na Wschodzie: w Azji, nad Morzem Czarnym (Pontus) i Afryce. Antoniusz, który był żonaty z siostrą Oktawiana, oddalił żonę i wziął sobie za nową małżonkę Kleopatę, królową Egiptu. To doprowadziło do wojny między obydwojma, którą wygrał Oktawian, Antoniusz zaś wraz z Kleopatą uciekli, a z bólu nawzajem się zabili. Zwycięzca zniszczył królestwo Egiptu i uczynił z niego prowincję rzymską. Złupienie Aleksandrii niebywale wzbogaciło miasto Rzym, o którym –

zniszczonym mocno w czasie wojny domowej – mógł teraz Oktawian powiedzieć: „zastałem ceglane, zostawiam marmurowe” („Inueni latericium, relinquo marmoream”). Stąd został nazwany Augustem i po nim cesarze tak się zwać będą (tak jak po jego wuju Juliuszu Cezarze zwali się następcy cezarami). I tak też miesiąc, który najpierw zwał się *Sextilis*, bowiem od marca był szósty, lud nazwał jego imieniem *Augustus*. A na pamiątkę i dla uczczenia jego zwycięstwa pierwszy dzień tego miesiąca świętowano w Rzymie aż do czasów Teodozjusza, który rozpoczął swoje rządy w roku pańskim 426. I tak doszliśmy do momentu, w którym Eudoksja, córka Teodozjusza [II] i żona Walentyniana [III] – informacje, których poskąpił Peregryn – wraca do Rzymu 1 sierpnia, kiedy trwają owe uroczystości. W tym fragmencie oba warianty opowieści zbytnio się nie różnią. Jakub wzmacnia jednak wiarygodność i rzetelność swojego przekazu: „Hec Beda, idem dicit Sigebertus”.

Następna sytuacja tłumacząca zasadność obchodów tego święta także ma swój ściśle określony moment „historyczny”. Oto roku Pańskiego 964 diabeł na oczach wszystkich zaatakował pewnego komesa i krewnego (*propinquum*) cesarza Ottona [I] tak gwałtownie, że rozszarpał go zębami. Z rozkazu cesarza zaniesiono komesa do papieża Jana, by okowa św. Piotra założyć mu dookoła szyi. Pomińmy tu dalsze szczegóły skutecznego uwolnienia z zębów diabła, bo oto pojawia się jeszcze jedna postać, jak najbardziej historyczny biskup Metz Teodoryk, który po skutecznej interwencji sił nadprzyrodzonych nie zamierzał oddawać tak cennej i skutecznej relikwii. Ostatecznie kłótnię z papieżem rozstrzygnął cesarz – papież musiał oddać jedno ogniwo (*anulum*) biskupowi. Opowieści tej nie znajdujemy u Peregryna, nie ma też następnej, o pojawieniu się w Epirze potężnego smoka, jak to „narrat Miletus in chronica”, a nadto „hystoria tripartita”²²⁵, czyli dzieła historiograficzne z VI w.: Hezychiusza z Miletu i Teodora Lektora, autora historii Kościoła od czasów Konstantyna. Ostatnie egzemplum Peregryna, o mnichu kolońskim, jest, podobnie jak w *Złotej legendzie*, „historycznie” nieokreślone.

W *Złotej legendzie*, zawierającej miejscami spekulatywne traktaty, świadczące o wysokiej kulturze scholastycznej autora, mamy do czynienia z legendami obejmującymi biografie świętych, które – choć podporządkowane wykładowi świętości – odsłaniają warsztat (re)konstruktora wydarzeń. Kośćcem opowieści są daty lub w inny sposób określony moment historyczny, posadowieni na osi chronologicznej władcy, papieże, protagoniści opowieści i osoby tła. Liczba przywołanych tekstów i autorów historiograficznych, autorytetów jest długa. Na dzieła Augustyna (w tym jego listy i kazania) Jakub z Varazze powołuje się ponad 80 razy (znajdziemy go również wśród najważniejszych

²²⁵ Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, t. 2, s. 707. Na „kronikę” Mileta powołuje się jeszcze w legendzie o znalezieniu Krzyża Świętego; tamże, t. 1, s. 459.

autorytetów Peregryna), a ponad 110, jeśli uwzględnimy poświęconą biskupowi Hippony osobną długą legendę; na dzieła Ambrożego ponad 60 razy (poza tekstem jego własnej legendy), podobnie Bernarda z Clairvaux, a nieco rzadziej Hieronima, Jana Chryzostoma czy Bedy Czcigodnego. Konstrukcję chronologiczną wspiera wyraźne, precyzyjne lokowanie akcji i postaci. Legendarz obejmujący w największej liczbie żywoty męczenników zawiera opowieści, które rozgrywają się najczęściej w Rzymie, dwuipółkrotnie rzadziej w Jerozolimie, prawie czterokrotnie rzadziej w Mediolanie. Ale horyzont geograficzny narodzin chrześcijaństwa, dziejów apostołskich, ojców Pustyni, rozprzestrzeniania się nowej religii w pierwszych stuleciach jest dobrze odzwierciedlony w tych legendach: Egipt z Aleksandrią, Antiochia, Armenia, Konstantynopol, Efez, Galia i Italia, Hiszpania.

Silna redukcja także i tych elementów struktury opowieści w zbiorze kazań Peregryna zmienia operowanie przeszłością, jej funkcję i percepcję. Generalnie rzecz ujmując, silnie dydaktyczne opowieści śląskiego dominikanina są znacznie bardziej osadzone w świecie podstawowych odwołań do Starego Testamentu: proroków, królów, matek, żon i córek biblijnych, prefiguracji, alegorii, egzemplów. W *Złotej legendzie* Salomon pojawia się rzadko (w czterech opowieściach), w kazaniach Peregryna spotykamy go znacznie częściej, także dlatego, że dominikanin raciborski przywołuje jego słowa, podobnie jak jeszcze częściej cytowanych Dawida czy Jozuego i Jeremiasza. Poczynając od Adama i Ewy, Abła i Kaina na kartach *sermones de sanctis* Peregryna przewijają się przed oczyma – a za kaznodzieją być może i trafiły do uszu – postaci-„kolosy”: Mojżesz i Aaron, Abraham, Elizeusz, Eliasz, Izajasz, Abdiasz, Daniel, Tobiasz, Zachariasz, Jakub z Izaakiem lub bez, Ezaw, Samuel, Lot, Nabuchodonozor – przydatny dla negatywnych porównań, a dla pozytywnych Juda Machabejski. Pojawia się i wielka triada królewska: Saul, Dawid, Salomon, z reguły jednak rozłącznie; nie zabrakło też Absaloma, syna Dawidowego, ani nawet Roboama, syna Salomonowego i króla Judy. Nie zabrakło i Aleksandra Wielkiego (kazanie na dzień św. Mikołaja), którego szczodrość odpowiadała wprost jego szlachetności i wymuszona była jego wielkością²²⁶. Dobrze znane biblijne pary – Judyta i Holofernes, Estera i Aswerus – powracają raz po raz w opowieściach Peregryna, służąc mu m.in. za egzemplifikacje. Mniej swojska i zapewne nienasuująca gotowych obrazów i skojarzeń Hagar z synem Izmaelem przywołana jest tylko raz. Z Dziejów Apostołskich i apokryfów trafiły do opowieści o heroicznym okresie chrześcijaństwa pary zarówno głoszących razem Dobrą Nowinę apostołów, jak

²²⁶ „Tak też kiedy Aleksander pewnemu ubogiemu proszącemu o denara dał miasto, a tamten powiedział, że nie godzi mu się tego wziąć, Aleksander odpowiedział: »Nie zastanawiam się nad tym, co się tobie godzi wziąć, ale nad tym, co mnie przystoi dać«, Peregryn z Opola, *Kazania*, s. 341. Aleksander Wielki pojawia się nadto w kazaniach *de tempore*.

i osób wspomagających ich bądź im przeszkadzających. Etiopscy czarownicy Zaroes i Arfaksat są więc w kazaniach Peregryna związani ze św. Mateuszem ewangelistą i apostołami Szymonem i Judą, a Ananiasz i Safira, także występujący w dwóch kazaniach, ze św. św. Piotrem i Pawłem. Powtarzające się pary imion ułatwiały zapamiętanie postaci, ich działalności (przewin) i kontekstów, w jakich o nich mówiono. Widocznej dominacji postaci biblijnych z apokryficzną św. Anną i ich funkcji normatywnej w kazaniach Peregryna odpowiada odmienny od wyłaniającego się ze *Złotej legendy* horyzont geograficzny. Jerozolima, która jest miejscem akcji bądź porównań trzykrotnie częściej niż Rzym, Sodomia (przywołana skądinąd czterokrotnie częściej niż Gomora), Morze Czerwone, Jordan, Judea, Samaria, Emaus (tylko w cyklu *de tempore*) stają się geograficznymi „kotwicami” pamięci o początkach religii Starego Zakonu i Dobrej Nowiny.

Trzy kazania o „polskich” świętych odsłaniają jeszcze jedną zasadniczą różnicę pomiędzy traktowaniem przeszłości i (zwłaszcza) historii (*res gestae*) w *sermones* a w *vitae* i *legendae*. Pierwsze żywoty najwcześniejszych świętych polskich, a także późniejsze ich przeróbki są wręcz naładowane treściami historycznymi. We wszystkich w zasadzie tych tekstach opisane przez hagiografów zdarzenia i postacie tworzyły coś więcej niż kontekst faktograficzny działalności świętego. Podsuwały czytelnikowi obrazy dziejów Polski i Polaków w momentach przełomowych – wychodzenia z pogaństwa, szczytowej potęgi, ale i upadku – które, zaopatrzone w komentarz, służyły jednocześnie wykładni historiozoficznej. W kazaniach „polskich” Peregryna tylko opowieść o św. Wojciechu, osnuta wokół jego anielskości²²⁷ i Bożego posłannictwa, przynosi wraz z opisem działań biskupa szerszy kontekst historyczny i podporządkowana jest chronologii mocno „ściśniętych” i zredukowanych zdarzeń: rezygnacja z biskupstwa w Pradze po niepowodzeniach w nawróceniu powierzono jego pieczy ludu na drogę cnoty, pobyt w klasztorze na Monte Cassino, powrót do Pragi i dramatycznie zakończony pontyfikat (wypędzenie Wojciecha i rzeź jego krewnych), dalej – misyjna działalność na Węgrzech i w Polsce (za późniejszymi legendami mówiącymi o nawróceniu przezeń Bolesława na chrześcijaństwo), męczeńska śmierć w Prusach. Ostatnia część kazania poświęcona jest dokonaniem przez niego cudom.

Historyczny kontekst „biografii” św. Stanisława sprowadza się do złej relacji biskupa z królem i w konsekwencji mordu dokonanego w trakcie odprawianej przez niego mszy świętej. Świętość Stanisława ukazał Peregryn, wychodząc od siódmego rozdziału Listu do Hebrajczyków (7,26), poświęconego

²²⁷ „[...] anioł posiada przymioty, ze względu na które Wojciech jest porównywany do niego. Po pierwsze natura anioła jest nieskazitelnie czysta [...]. Po wtóre zadaniem anioła jest sprawowanie poselstwa [...]. Te dwa przymioty możemy zauważyć u Wojciecha i dlatego słusznie jest on nazywany aniołem”, tamże, s. 437.

Melchizedekowi: „Przystało bowiem, abyśmy mieli takiego najwyższego kapłana: świętego, niewinnego [...], wyniesionego nad niebiosy”, i prowadząc swój wywód wokół godności biskupiej. To z niej i jej wzorcowego sprawowania wynikł nieunikniony konflikt z Bolesławem, władcą-tyranem, z dramatycznym aktem końcowym, który uczynił z króla biskupobójcę. Świętość łatwiej było udowodnić hagiografowi, mógł bowiem odwołać się do cudów, szczególnie przytoczonych w żywotach.

W obu pierwszych żywotach św. Stanisława sprzęgnięte z losami Polski życie św. Stanisława czyni przestrzeń dla wprowadzenia w nich dłuższego i nieznanego z wcześniejszych niż *Żywot mniejszy* tekstów ekskursu o ślubach zakonnych i pobycie Kazimierza Odnowiciela w Cluny. Oddaleniu od Polski i spraw świeckich księcia, jedyne go dziedzica, odpowiada stan apokaliptycznej klęski, jaką zawsze przynoszą czasy bezrządów:

każdy wtedy robił, co uważał za słuszne. Dookoła jakby drapieżne wilki podnieśli się królowie i książęta i poczęli niszczyć królestwo polskie: palono klasztory i kościoły, mordowano mnichów i księży, od miecza ginęli starcy i młodzież, a dziewczęta, wdowy i kobiety zamężne gwałcono i uprowadzano w haniebną niewolę. [...] Pożary i niespodziewane napady pogan zniszczyły niemal całą Polskę, a znikąd nie było pomocy²²⁸.

Przerwać ten upadek może tylko rezygnacja Kazimierza ze ślubów zakonnych i powrót na tron. Peregryn nie podjął tego wątku, na karty kazania wprowadził jedynie postać Bolesława, uogólnioną w zacerpniętym z żywotów Stanisława portrecie tyrańca i bestii:

gdziekolwiek w swoim kraju podróżował i wedle polskiego obyczaju czynił postój, tam siłą zabierał ubogim zboże i wszystko, co mieli, burzył ich domy, palił zagrody, a szlachetnie urodzonych bez przyczyny kazał ścinać. Bardziej kochał psy niż ludzi i szczenięta dawał do karmienia niewiastom, odrzucając ich dzieci²²⁹.

Jeszcze uboższe w historyczną scenerię jest kazanie o św. Jadwidze. Peregryn ogranicza się do „lokalizacji” świętej wdowy: była księżną Śląska, Krakowa i całej Polski. Fragmenty przejęte z żywotu większego służą tu wyłącznie opisowi jej nadzwyczajnej miłości do ubogich, więźniów i trędowatych oraz jej wielkiej pobożności – zachowaniu przez 30 lat małżeństwa wstrzeźliwości seksualnej (czytelnik czy słuchacz nie dowie się, że wcześniej urodziła siedmioro dzieci), zapałowi w modlitwie i umartwieniom.

Kazania Peregryna (i nie tylko) odbijają z całą mocą cechę tego gatunku hagiografii, o której była już mowa: brak lub podrzędność indywidualnej

²²⁸ *Żywot mniejszy*, s. 126 n.

²²⁹ Peregryn z Opola, *Kazania*, s. 464.

biografii. Marcin Polak na końcu wzmiankowanego wyżej kazania poświęconego św. Wojciechowi dodaje: „Można poszukać innych kazań: na święto św. Wawrzyńca – niżej pod nr CXCXV, i na św. Wincentego, wyżej nr CLIIII”.

W przypadku żywotów męczenników do najbardziej zindywidualizowanych fragmentów i elementów żywotu należy opis zadanych mąk i śmierci, który w przedstawieniach plastycznych zostaje zsyntetyzowany w atrybut świętego. W jego zapamiętaniu i trwałym skojarzeniu z konkretnym świętym pomagały przejęte za pośrednictwem wczesnochrześcijańskiej literatury figury retoryczne. W żywocie św. Wawrzyńca czytamy, że gdy położono go na rozpalonym ruszcie, wdał się w dialog ze swoim oprawcą, Decjuszem:

„Wiedz, nieszczęśniku, że ten żar przynosi mi ochłodę, tobie zaś karę wieczną”. I uśmiechnąwszy się dodał: „Oto nieszczęsny, przypiekleś jedną stronę, obróć na drugą i zjedz”²³⁰.

Humor grozy nie był wymysłem XIII-wiecznych kaznodziejów czy autorów podręczników spowiedniczych, poszukujących retoryki służącej mędykanckiej dydaktyce.

„Obróć tę stronę już ciała,
Dosyć pieczoną bez przerwy,
I zbadaj dobrze, co zdołał
Zdziałać twój wulkan ognisty!”
Prefekt go każe obrócić.
On na to: „Jedz! Upieczone!
Spróbuj, czy lepsze surowe,
Czy też smaczniejsze pieczone!”²³¹

Ernst R. Curtius podkreślał, że autor tych słów, wielki Prudencjusz, w nasyconych makabrycznym humorem opisach tortur zadanych świętym męczennikom: Wincentemu, Eulalii czy Wawrzyńcowi, nie był oryginalny – przekładał poetycko wcześniejsze pasje, czerpiące pełną garścią z możliwości, jakie oferowała literatura rzymska²³². Prudencjusz ma więc tu inną zasługę – jego kolekcja 14 utworów celebrujących świętych (męczenników), *Peristephanon* (jak i jego hymny codzienne i na różne okoliczności religijne, *Cathemerinon* oraz epos *Psychomachia*), przetrwała przełom dwóch epok

²³⁰ Tamże, s. 521.

²³¹ Aureliusz Prudencjusz Klemens, *Hymn na cześć męczeństwa błogosławionego męczennika św. Wawrzyńca*, w: tenże, *Wieńce męczeńskie (Peristephanon) oraz przedślowie, epilog*, tłum. M. Brożek, wstęp i oprac. M. Starowieyski, Kraków 2006, s. 156–182.

²³² E.R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, Kraków 1997, s. 437 n.

i trafiła to lektur szkolnych, zapewniając przy okazji (a w każdym razie przyczyniając się do tego) bohaterom wieczną i barwną pamięć²³³.

Niezaczepiona na solidnej osi chronologicznej, umiejscowiona w zdecydowanej większości w czasie bardzo odległym od słuchacza przeszłość jest w kazaniach Peregryna czasem życia, męki i pośmiertnej aktywności (cuda) świętego, otoczonego postaciami przywołanymi dla porównania, uwypuklenia i obrazowania cnót i zasług bohatera kazania. Tożsamość tym postaciom nadaje najczęściej samo imię, ewentualne pokrewieństwo z inną postacią, rola społeczna. Daty nie są tu potrzebne. Niewiele z tych imion, choć są obce słowiańskiej mowie, brzmi rzeczywiście egzotycznie. Ich ograniczona liczba wynika po części z posługiwania się przez autorów kolekcji modelowych *sermones* listą od dawna oswojoną, regularnie powtarzaną w cyklu czytań i kazań roku kościelnego, mającą swój odpowiednik w powielanej w kościołach zachodniego chrześcijaństwa wizualnej galerii świętych. Podporządkowanie biografii świętego nauczaniu i wykładni moralnej, uderzający w większości kazań jej schematyzm i ubóstwo treści (święci bez życiorysu lub z życiorysem sprowadzonym do momentów przełomowych), którego nie wypełniały nawet od dawna przecież w hagiografii zadomowione *topoi* w rodzaju *puer senex*, ułatwiały raczej niż utrudniały kojarzenie tekstu i wyrosłej na nim legendy ustnej z przedstawieniem plastycznym. Kazanie o św. Bartłomieju przenosi nas do Indii, gdzie apostoł zwycięża bożków (kolejna para) Astarota i Beryta, rozbija posąg bożka i wypędza szatana; gdzie król Polemiesz prosi świętego o uzdrowienie jego córki z lunatyzmu, a gdy to się dokonało, nawraca się wraz z żoną i całym ludem, i gdzie brat królewski, Astrages, wyznawca Baldacha, skazuje Bartłomieja na okrutną śmierć: zatłuczenie kijami i obdarcie ze skóry. Cała ta opowieść znalazła się bez większych uszczupień na tryptyku w kościele św. Bartłomieja w Niedzicy (1452 r.), przedstawiającym: uzdrowienie lunatyczki, rozbicie posążka bóstwa, nawrócenie króla, królowej i ludu, przesłuchanie Bartłomieja przez Astragesa, biczowanie powieszzonego na krzyżu i niesienie na kiju jego skóry. Świadcujące pobytowi świętego na ziemi czasy i miejsca obrazowanej w *sermones de sanctis* przeszłości nie podlegają – przekonuje kaznodzieja – prawom ziemskiej fizyki. Skoro święty – za życia, ale przede wszystkim po śmierci – jest pośrednikiem w kontakcie między niebem a ziemią, to obecność i interwencje sił i bytów nadprzyrodzonych są na porządku dziennym. Pewne jest także, że szatan, złe duchy, czarownicy są na z góry przegranej pozycji.

Nie znaczy to jednak, że ta bezkonturowa, mgliście sytuowana w chronologii dziejów przeszłość nie była używana do komentowania aktualności

²³³ A.-M. Palmer, *Prudentius on the Martyrs*, Oxford 1989; zwł. S.L. Wailes, *The Sacred Stories in Verse*, w: *A Companion to Hrotsvit of Gandersheim* (fl. 960). *Contextual and Interpretive Approaches*, red. P.R. Brown, S.L. Wailes, Leiden–Boston 2013, s. 92 nn.

i to nawet w tak modelowym zbiorze jak ten Peregryna z Opolą. Najbardziej zasłużony badacz śląskiego dominikanina i jego zbioru kazań, ksiądz Jan Wolny, dopatrywał się w kazaniu o św. Tomaszu Beckecie wyraźnego i bliskiego echa wojny o dziesięciny pomiędzy księciem Henrykiem Probusem a biskupem wrocławskim Tomaszem II, która toczyła się w latach 80. XIII w. i dotknęła nie tylko kler katedralny, ale i dominikanów z wrocławskiego klasztoru św. Wojciecha (franciszkanie poparli księcia). Ostatnim akordem tego konfliktu, który wybrzmiał już po jego zakończeniu i śmierci księcia, było erygowanie przez biskupa przy kaplicy zamkowej w Raciborzu (książe raciborski wsparł biskupa) kolegiaty pod wezwaniem św. Tomasza kantauryjskiego – patrona uciskanego przez władzę kleru²³⁴. Peregryn, którego *sermo*²³⁵ jest być może zapisem wygłoszonego przezeń kazania w kolegiacie raciborskiej już po śmierci także drugiego aktora konfliktu, biskupa, nie tylko podkreślił wyższość władzy arcybiskupa nad wszystkimi książętami i królami, ale też zaczął od przypomnienia, że „Stary Zakon nakazywał, aby z chwilą śmierci najwyższego kapłana następowało pojednanie. Mianowicie, aby wszyscy wygnańcy i zbiegowie, uzyskawszy łaskę przebaczenia, bezpiecznie wracali do ojczyzny”²³⁶. W tekście zapisanym nie pada jednak nazwa, która wskazywałaby, że mowa o zamordowanym przez króla arcybiskupie Canterbury²³⁷. Nie pozostawiają wszakże co do tego wątpliwości ani tytuł kazania, przeznaczonego na *festum sancti Thome episcopi et martyris*, ani dwa wypunktowane w jego skądinąd mało treściwie zarysowanej biografii momenty – potraktowane rozwlekłe, jak na stosunkowo krótki tekst, siedmioletnie wygnanie oraz śmierć w świątyni od miecza królewskich siepaczy. Brak w opisie wygnania szczegółów dotyczących miejsca i czasu pozwolił przenieść losy wygnańca na innych, niedawnych egzultów – biskupa wrocławskiego i wytrwały przy nim kler, w tym dominikanów wrocławskich.

Horror i pamięć męczeństwa: polskie pieśni o św. św. Dorocie i Katarzynie

Jednym z proberzy miejsca zajmowanego w poczcie czczonych przez wiernych świętych są utwory religijne w języku wernakularnym. Do najwyższej w liturgii uplasowanych dziewic-męczennic i najpopularniejszych w Polsce hagiotoponimów należały, przypomnijmy, Małgorzata (Antiocheńska), Katarzyna

²³⁴ J. Wolny, *Wprowadzenie*, w: *Peregryn z Opolą, Kazania*, s. 29.

²³⁵ *Peregrini de Opole, Sermones*, s. 344.

²³⁶ *Peregryn z Opolą, Kazania*, s. 368.

²³⁷ W legendzie o św. Tomaszu, *De sancto Thoma Cantuariensi*, Jakub z Varazze nie pozostawia wątpliwości, gdzie jesteśmy: „dum in curia regis Anglie”; tenże, *Legenda aurea*, t. I, s. 103–107.

(Aleksandryjska) i Dorota (z Cezarei Kapadockiej). Potwierdzeniem ich kultu w Polsce jest również duża częstotliwość okazji odpustowych, a także relatywnie duża liczba zachowanych (niekiedy tylko w małej części) przedstawień plastycznych, powstałych pomiędzy drugą połową XIV a początkiem XVI w. Wersom ułożonym w języku polskim na cześć św. św. Doroty i Katarzyny przyjrzymy się teraz bliżej²³⁸.

Żywoty i kazania o świętych dziewicach-męczennicach z heroicznego okresu prześladowań chrześcijan dotarły do Polski głównie w większych zbiorach legendarzy i homiliarzy. W XV w. w obiegu były poświęcone im pieśni w języku polskim. Pierwszą z nich, o św. Dorocie, jej odkrywca Aleksander Brückner datował na ok. 1420 r., a więc czasy rozkwitu tego kultu w Polsce. Jedyna średniowieczna polska sekwencja poświęcona św. Dorocie *Clara claris / sata prodit parentibus* datowana jest przed 1425 r. i wiązana z Krakowem²³⁹. Kult św. Doroty i innych świętych dziewic-męczennic był w tym mieście żywy od XIII w., ale zachowane w zabytkach sztuki jego ślady wskazują właśnie na przełom pierwszej i drugiej ćwierci XV w. jako na okres szczególnego rozkwitu czci dla kapadockiej męczennicy. W niezwykle bogatym programie ikonograficznym witraży wypełniających okna kościoła Mariackiego znalazło się dla niej miejsce już w drugiej połowie XIV w. (obok innych występujących często razem dziewic: Barbary, Katarzyny i Małgorzaty), dopiero jednak w latach 1420–1430 uwzględniono ją na witrażach dominikańskiego kościoła Świętej Trójcy (pierwsze dekoracje wypełniające okna zawisły tam już w końcu XIII w.) i świeżo oddanego kanonikom regularnym kościoła Bożego Ciała na Kazimierzu. Dominikański witraż ze św. Dorotą zdobi dziś okno dawnej kaplicy św. Małgorzaty na zamku wawelskim²⁴⁰. W katedrze wawelskiej św. Dorota wraz ze swoimi trzema ikonograficznymi towarzyszkami otacza Trójcę Świętą na namalowanym w 1467 r. tryptyku *Trójcy Świętej*, przeznaczonym do kaplicy pod tym wezwaniem. Ponad 60 lat później w południowej nawie katedry włoscy rzeźbiarze wzniesli w stylu renesansowym kamienne retabulum poświęcone kapadockiej męczennicy²⁴¹. W kościele św. Mikołaja na ustawionym tam w początkach XVI w. poliptyku *Koronacja Marii* św. Dorota ukazana jest w jeszcze jednej często stosowanej

²³⁸ W polskiej średniowiecznej poezji religijnej – w językach łacińskim i polskim – zachowały się utwory poświęcone jeszcze dwóm świętym męczennicom, których dni wspomnień miały wysoką rangę liturgiczną: św. Agnieszce Rzymskiej (dwie sekwencje) oraz Małgorzacie Antiocheńskiej (trzy hymny).

²³⁹ *Cantica Medii Aevi*, t. 1: *Sequentiae*, s. 63 (poz. 45).

²⁴⁰ *Malarstwo gotyckie w Polsce*, t. 2: *Katalog*, red. A.S. Labuda, K. Secomska, Warszawa 2004.

²⁴¹ I. Trybowski, O. Zagórowski, *Retabulum renesansowe z katedry krakowskiej*, „*Studia do Dziejów Wawelu*” 2, 1961, s. 450–454; scena główna przedstawia Matkę Boską z Dzieciątkiem w otoczeniu św. św. Małgorzaty i Doroty; ta ostatnia jest bardziej wyeksponowana.

konfiguracji – z Najświętszą Marią Panną. Wreszcie świadectwem wielkiej popularności tego kultu w Krakowie w pierwszych dziesięcioleciach XV w. jest, należące do niezwyklej rzadkości, malowidło z domu mieszkalnego (przy ul. Mikołajskiej), przedstawiające Marię z Dzieciątkiem pomiędzy św. Dorotą a św. Mikołajem oraz trójosobowe *Ukrzyżowanie*²⁴².

Pieśń *Dorote<j>a cna, dziewko czysta*, dopisana na ostatniej karcie rękopisu ze *Złotą legendą*²⁴³, jest przeróbką czeskiej legendy. Obejmuje ona 132 wersy zapisane w języku wykazującym tak cechy polskie, jak i czeskie²⁴⁴. Przepuszczalnie jest to zapis z pamięci utworu czeskiego będącego w ustnym obiegu w środowisku polskim. Z tego względu autora tej przeróbki czy raczej zapisu upatruje się gdzieś na śląsko-czeskim pograniczu.

Oparta na legendzie pieśń – której odległym źródłem jest *Passio* św. Doroty²⁴⁵ – jest opowieścią o męczennicy z królewskiego rodu; modlitwa do świętej została umieszczona jedynie w pierwszym responsorium i w ostatnich wersach. Wypełniona biograficznymi detalami, wyczerpującymi wymagania dobrego żywotu, dostarcza wykonawcom i słuchaczom solidnej dawki obrazów i informacji o świętej. W kolejnych strofach pieśni dowiadujemy się o etymologii jej imienia (od ojca Doro i matki Teodory) i królewskim pochodzeniu z Cezarei Kapadockiej, o odrzuconych przez dziewczynę staraniach króla Fabrycjusza²⁴⁶ o jej rękę, o skazaniu na tortury (biczowanie na obnażone ciało, rozszarpywanie hakami ciała rozpiętego na drabinie, przypiekanie,

²⁴² A. Karłowska-Kamzowa, *Malarstwo ścienne w Małopolsce*, w: *Malarstwo gotyckie w Polsce*, t. 1: *Synteza*, red. A.S. Labuda, K. Secomska, Warszawa 2004, s. 99.

²⁴³ Kodeks spłonął w 1944 r., zachowała się jednak fotografia samej pieśni; *Polskie wierszowane legendy średniowieczne*, wyd. S. Wierczyński, W. Kuraszkiewicz, współpr. A. Sławska, Wrocław 1962, s. 160. Tekst ten wydawali jeszcze: M. Korolko, *Średniowieczna pieśń religijna polska*, wyd. 2 zm., Wrocław 1980 (Biblioteka Narodowa, ser. I, 65), s. 202–213; W. Wydra, W.R. Rzepka, *Chrestomatia staropolska*, s. 257–260.

²⁴⁴ Zob. J. Woronczak, „Skarga umierającego”. *Najstarsze przekazy i obce wzory*, „Pamiętnik Literacki” 39, 1950, s. 151–170; K. Borowiec, M. Kuźmicki, D. Masłej, *Kontakty polsko-czeskie na tle literatury psalterzowo-biblijnej*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Językoznawcza” 22 (42), 2015, z. 1, s. 35–53. Kult św. Doroty był silny we Wrocławiu od czasów fundacji przez Karola IV klasztoru i kościoła Augustianów Eremitów pod tym wezwaniem; jej relikwie posiadała kaplica ratuszowa, od pierwszej połowy XV w. w pięknym hermowym relikwiarzu. Zachowane zabytki wskazują na Górny Śląsk (obok Krakowa i ziemi krakowskiej) jako na region wyraźnej obecności kultu św. Doroty. Drugim takim obszarem były ziemie krzyżackie i pokrzyżackie (m.in. Gdańsk, Toruń, Malbork, Lidzbark Warmiński).

²⁴⁵ BHL, I, Bruxelles 1898, nr 2321–2325, s. 349. Najstarsza zachowana czeska legenda znajdowała się w pasjonale z połowy XIV w., wydrukowanym w 1495 r. Zaginiona jest także datowana na połowę XIV w. tzw. legenda lwowska – inny utwór czeski (z rękopisu Biblioteki Uniwersyteckiej we Lwowie, MS 4).

²⁴⁶ W wywodzącej się z *Martyrologium* Hieronima tradycji chodzi o rzymskiego namiestnika prowincji Saprycjusza, który miał od niej żądać złożenia ofiary bogom.

zamknięcie w lochu) i pomimo tortur cudownie dobrym stanie fizycznym, o odrzuconym nakazie złożenia ofiary, wyroku ścięcia. Śledzimy jej drogę na miejsce kaźni i spotkanie z pisarzem ziemskim Teofilem²⁴⁷, który pod adresem prowadzonej na śmierć dziewicy kieruje szyderczą prośbą o posłanie mu owoców z ogrodu jej Oblubieńca, dowiadujemy się wreszcie o cudzie, który dzieje się już na miejscu kaźni, a mianowicie o pojawieniu się ślicznego, odzianego w purpurę chłopięcia z koszem, w którym były trzy jabłka i trzy róże (w lutym!). To odpowiedź na szyderstwo, odpowiedź, która sprawi nawrócenie się Teofila.

Opowieści o strasznych mękach zadanych „cnej dziewicy” nie da się umiejscowić w jakimś konkretnym momencie uporządkowanej chronologicznie historii chrześcijaństwa. Nie znaczy to, że dzieje się ona w egzotycznej krainie i baśniowym mieście, w odległych, mgłą niepamięci zasnutych czasach. Dzięki czytaniom w liturgii mszy świętej i kazaniom, a także apokryfom i na nich bazującym misteriom wielkanocnym (z Cezarei pochodził św. Longin) Kapadocja i Cezarea były oswojone, a nawet jakoś zadomowione w wyobraźni religijnej i fabularnej mieszkańców późnośredniowiecznej Polski. Święci epoki wczesnochrześcijańskiej, których kult do nich dotarł, byli niemal bez wyjątku męczennikami i to ich imiona, postacie – często w towarzystwie mniej lub bardziej historycznych władców i urzędników rzymskich – i ich zawsze okrutna, ale przecież niejednakowa śmierć, a nie zaopatrzona w daty faktografia, tworzyły obraz heroicznego okresu Nowego Przymierza i początków Kościoła. Umiejscowienie w Kapadocji i wprowadzenie do biografii św. Doroty, zapewne nieco enigmatycznie brzmiących, imion rodziców i króla jest tym elementem struktury narracyjnej, który lokuje opowiadanie w znanej przeszłości i zarazem przez tę przeszłość je uwiarygodnia.

Rozwlekłe, w siedmiu zwrotkach oddane sceny horroru męki i jeszcze dłuższe spotkanie z Teofilem (dialog z szydercą i finał z niosącym niewiercy jabłka i róże dzieciątkiem) wypełniają dwie trzecie pieśni. To one są właściwymi identyfikatorami postaci świętej, odsyłającymi (i objaśniającymi przy okazji) do jej atrybutu – naczynia/koszyka z różami i/lub jabłkami. *Nota bene* dzięki nadaniu imienia funkcjonariuszowi władzy, pełniącemu w legendzie topiczną rolę szydercy, który kpi z prowadzonego na miejsce kaźni męczennika i który po nadprzyrodzonej interwencji się nawraca, Teofil zyskał pewną autonomię²⁴⁸. Gdańskie bractwo kapłańskie i notariuszy sprawiło sobie

²⁴⁷ W innych wariantach legendy młodzieniec itd., ale zawsze o imieniu Teofil.

²⁴⁸ Najstarsza wzmianka o Teofilu – współtowarzyszu męczeństwa Doroty – jest już w *Martyrologium Hieronymianum*, natomiast o Teofilu nawróconym szydercy w rozbudowanej wersji legendy w *De laudibus virginittatis* Aldhelma (koniec VII w.). Największe rozpowszechnienie tej wersji przyniosła już poautorska redakcja *Złotej legendy*; zob. *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 3, wyd. 3, Freiburg im Breisgau 1995, s. 346–347.

ok. 1440 r. do swojej kaplicy w kościele Mariackim pw. św. Doroty poliptyk przedstawiający sceny męczeństwa świętej patronki. W kwaterze zewnętrznej umieszczona jest scena z Teofilem ukazanym jako notariusz²⁴⁹.

Druga pieśń, *O świętej Katarzynie*, poświęcona jest najlepiej bodaj znanej w średniowieczu i najbardziej popularnej dziewicy-męczennicy. Jej przedstawienia malowane i rzeźbione – czy to samej postaci z najczęstszym atrybutem, kołem (do tortur), czy całych cykli – już w średniowieczu zapełniły kościoły we wszystkich diecezjach Polski. W pierwszej połowie XIV w. w kościele pod jej wezwaniem w Świerzawie, która leży między Jelenią Górą a Złotoryją, namalowano legendę o św. Katarzynie Aleksandryjskiej w 16 scenach (!). To malowidło daje wyobrażenie o nasyceniu postaciami i wydarzeniami będącej w obiegu biografii świętej. Co ciekawe, legenda obrazowa wprowadza wiernych najpierw dosyć drobiazgowo w sytuację, jaka panowała wśród chrystianizującej się ludności Aleksandrii pod panowaniem Maksencjusza: „Cesarz Maksencjusz nakazuje przybyć poddanym do Aleksandrii i złożyć ofiary bóstwom; Tłum ciągnący do świątyni pod przywództwem cesarza; Oddawanie pokłonu bałwanom z dobrej woli; Oddawanie pokłonu bałwanom pod przymusem i w rozpacz”²⁵⁰. Ten wątek, mocno tu rozbudowany, występuje często w różnych wariantach legendy i kazania o św. Katarzynie, jest obecny również w kazaniu Peregryna z Opola. Dopiero w piątej scenie pojawia się święta: *Katarzyna zwraca się do tłumu* i wraz z tym rozpoczyna się jej historia: *Katarzyna przed cesarzem Maksencjuszem*, *Katarzyna prowadzona do więzienia*, *Anioł odwiedza Katarzynę w więzieniu*, *Maksencjusz nakazuje uczonym i retorom przybycie do Aleksandrii*, *Mędrzy i mówcy gromadzą się i dowiadują, po co zostali wezwani*, *Dysputa Katarzyny z uczonymi w obecności cesarza*, *Spalenie uczonych na stosie*, *Obnażenie i torturowanie Katarzyny*, *Uniesienie Katarzyny do raju*. W stosunku do pełnej wersji legendy (a także np. kazania Peregryna) pominięte są dwa wątki: nawrócenie młodzianki Katarzyny przez pustelnika i wizyta, którą w czasie nieobecności Maksencjusza w Aleksandrii złożyła w więzieniu torturowanej głodem dziewczynie cesarzowa w towarzystwie dowódcy wojsk, Porfiriusza; obydwójce nawracają się na chrześcijaństwo.

Polska *Pieśń o św. Katarzynie*, zachowana w całości dopiero w przekazie XVII-wiecznym, datowana na drugą połowę wieku XV²⁵¹, zdaje się odwoływać w kilku miejscach do powszechnej i dobrej znajomości legendy. Ma ona podobną strukturę w części „biograficznej” jak omówiona wyżej *Legenda o św. Dorocie*. Narracja zatrzymuje się na momentach przełomowych:

²⁴⁹ *Malarstwo gotyckie w Polsce*, t. 2, s. 166.

²⁵⁰ Tytuły scen za: tamże, s. 97.

²⁵¹ *Polskie wierszowane legendy*, s. 275–284.

przyjęcie wiary chrześcijańskiej w pogańskim świecie i zaślubiny Katarzyny z Chrystusem; zwołana przez cesarza i wygrana debata z uczonymi z wyliczanką siedmiu sztuk wyzwolonych i konwersją uczonych, którzy spaleni później na „rynku” otrzymali koronę męczeństwa; obietnica cesarza wzięcia Katarzyny na dwór w zamian za powrót do wiary pogańskiej i jej odmowa, skazanie na męki: biczowanie, loch; modlitwa Katarzyny na podmiejskim miejscu kaźni, ścięcie mieczem i oznaki świętości – mleko tryskające z szyi, które znamionuje dziewictwo; uniesienie przez anioły jej ciała i złożenie na Synaju; cudowny olej, który wypływać będzie z jej relikwii aż do dnia sądnego, na koniec laudacja świętej. Także i w tej pieśni pominięto wizytę cesarzowej i Porfiriusza w więzieniu.

Pieśń o św. Katarzynie nie jest jedynym znanym nam średniowiecznym utworem w języku polskim poświęconym męczennicy z Aleksandrii. W szczątkowo zachowanych XIV-wiecznych *Kazaniach świętokrzyskich*, z ledwie fragmentami sześciu kazań, kazanie na dzień św. Katarzyny przetrwało niemal w całości²⁵² i jest najbardziej „okazałym” pośród najstarszych zabytków prozy polskiej. Zbudowane wokół zaczerpniętego z Pieśni nad pieśniami tematu „Surge, propera, amica mea, et veni” („Wstań, prawi, pośpiesz się, miluczka m<oj>a, i pojździ!”), wyklada wezwanie, jakie kieruje Bóg do grzeszników czworakiego rodzaju: 1) siedzących, 2) leżących, 3) śpiących, 4) umarłych. Biografia św. Katarzyny nie jest w tym kazaniu osią wykładu. Pokawałkowana, ale zachowując chronologiczny porządek męczeństwa, jest tylko punktem odniesienia, dostarcza egzemplów do przeciwstawienia grzesznikom postawy świętości. Wszystkie te „biograficzne” fragmenty: wezwanie poddanych do Aleksandrii, nawrócenie pięćdziesięciu mędrców i ich śmierć w ogniu, wizyta „królowej” i Porfiriusza w więzieniu, śmierć św. Katarzyny i zanieśenie przez aniołów jej ciała na Górę Synaj, a także rychła śmierć prześladowcy, cesarza Maksencjusza, należą do łacińskiej warstwy tego kazania. Jego autor pozostawiał więc kaznodziei swobodę nie tylko przekładu, ale i – jak możemy przypuszczać – operowania legendą św. Katarzyny. Odsyła do niej bowiem w każdym z czterech punktów swojej argumentacji: „Nota in vita sua in principio” (Zauważ w żywocie jej na początku), „Nota de quinquaginta sapientibus” (Zauważ [we fragmencie] o pięćdziesięciu

²⁵² Zob. *Kazania świętokrzyskie: nowa edycja, nowe propozycje badawcze*, red. P. Stępień, współpr. H. Tchórzewska-Kabata, I. Winiarska-Górska, Warszawa 2009, a zwł. artykuły: M. Skwara, *Struktura i sposób argumentacji w Kazaniu na dzień św. Katarzyny*. *Wybrane zagadnienia*, s. 153–166; P. Stępień, *Kazania świętokrzyskie w trzech odsłonach. O problemach rekonstrukcji tekstu, o pewnej omyłce autora, o źródłach Kazania na dzień św. Katarzyny*, s. 109–152; zob. też tenże, *Z literatury religijnej polskiego średniowiecza. Studia o czterech tekstach. Kazanie na dzień św. Katarzyny, Legenda o św. Aleksym, Lament świętokrzyski, Żołtaz Jezusow*, Warszawa 2003, s. 11–116.

mędrkach) itd.²⁵³ Zapis pieśni kodyfikował jej treść w stopniu znacznie większym niż zapis kazania. W obiegu ustnym percepcja zawartej w pieśni legendy św. Katarzyny – pozornie łatwiejsza, oparta bowiem na chronologicznie uporządkowanym przebiegu męczeństwa, przejrzyste wpisane w kontekst wydarzeń i moment w biografii świętej – mogła więc ustępować sile przekazu kaznodziei, jeśli ten przekaz był nie mniej zborny.

Porównanie natomiast obu pieśni – o św. Dorocie i o św. Katarzynie – ujawnia kilka ważnych dla naszego tematu różnic pomiędzy nimi. Po pierwsze, zwracają naszą uwagę obecne w *Pieśni o św. Katarzynie* całkiem liczne „kotwice” chronologiczne i wprowadzenie do zawiązania akcji nie tylko nazwy Aleksandrii, ale i jej opisu :

Miasto wielmi sławne było,
On Agier swoje imię miało,
Aleksander w nim panował,
Walecznych rycerzów obfitość miał.
Maksintus cesarz potym
Trzymał je z wielkim dostatkiem;
Przemienił mu pierwsze imię,
Kazał je zwać Aleksandryją.

Z pewnością jednym z rządców późnośredniowiecznej wyobraźni o dawnych czasach starożytnych i ówczesnych wielkich, wspaniałych miastach był Aleksander Wielki i cykl opowieści o nim, znakomicie uzupełniający przekaz biblijny. W *Złotej legendzie* Aleksander jest wprawdzie tylko raz przywołany, ale nie może to dziwić, ponieważ nie w jego to czasach dzieją się opowieści o świętych i wydarzenia ewangeliczne. Aleksandria natomiast jest miejscem wydarzeń aż w 13 legendach.

Druga różnica, losy pośmiertne ciał-relikwii, jest wynikiem siły oddziaływania w całym chrześcijaństwie miejsca kultu św. Katarzyny na Synaju. Od około X w. łączyło ono starożytne, powstałe najpóźniej w IV w. sanktuarium, rozbudowane w klasztor w czasach Justyniana, wzniesione w miejscu, w którym lokalizowano objawienie się Boga Mojżeszowi w krzewie gorejącym, z legendą zanieśienia przez aniołów ciała świętej na Synaj. Według tradycji z końca X w. ok. 800 r. mnisi z tego klasztoru znaleźć je mieli na wznoszącej się nad ich monasterem górze (nazwanej potem św. Katarzyny, Dżabal Katrina), gdzie w niewielkiej kaplicy pozostawały aż do schyłku XII w., przeniesione następnie do klasztoru. Odkrycie relikwii (raczej w drugiej połowie lub końcu X w. niż wcześniej) zbiegło się w czasie z upowszechnieniem się *Pasji* św. Katarzyny, m.in. dzięki błyskawicznej i wielkiej popularności

²⁵³ Każdy z tych fragmentów analizuje P. Stępień w cyt. pracy *Z literatury religijnej, passim*.

greckiej (bizantyjskiej) kompilacji żywotów świętych, *Menologion* Szymona Metafrasty, skomponowanej właśnie w drugiej połowie X w.²⁵⁴ Pielgrzymki do Ziemi Świętej w wariantcie rozszerzonym już od starożytności obejmowały też Synaj. Bardziej rozproszone relikwie św. Doroty nie mogły posłużyć za wehikuł powszechności jej kultu i jego osadzenia w przeszłości.

Obie pieśni łączy natomiast rozwlekłość, drobiazgowość i emfaza w opisie męczeństwa, któremu w istocie te utwory są poświęcone. To zadane męki i rodzaj śmierci są najważniejszymi wyróżnikami tożsamości i przeszłości bohaterek heroicznych początków chrześcijaństwa. I to dzięki nim nie tylko rozpoznawano je bez trudności na obrazach, ale potrafiono też umieścić w kontekście „historycznym” i geograficznym, tyle że pozbawionym czasowej precyzji. Ta zagości w kulturach europejskich na dobre dopiero wtedy, kiedy w szkołach, i to powszechnych w obydwu znaczeniach (elementarnej i masowej edukacji), zaczęła być uczona historia podporządkowana chronologii.

²⁵⁴ Ch. Walsh, *The Cult of St Katherine of Alexandria in Early Medieval Europe*, Burlington 2007, s. 39 nn.