

ROMAN MICHAŁOWSKI

<https://orcid.org/0000-0002-5443-589X>

Instytut Historii im. Tadeusza Manteuffla

Polska Akademia Nauk, Warszawa

GENEALOGIE KINGI I INNYCH ŚWIĘTYCH WŁADCZYŃ W ŚREDNIOWIECZU. STUDIUM HAGIOGRAFICZNE

Abstrakt: Celem niniejszego artykułu jest określenie celu, jakiemu służyły genealogie w żywotach świętych władczyń. W centrum analizy znajduje się Żywot św. Kingi, córki króla Węgier Beli IV i żony księcia krakowskiego Bolesława Wstydlivego, zmarłej w 1292 r. Autor korzysta także z innych źródeł hagiograficznych pochodzących z całego średniowiecza i z różnych krajów Europy. Genealogie te służyły wykazaniu, że zadatki na świętość bohaterka utworu odziedziczyła po przodkach.

Słowa kluczowe: święty, władczynie, genealogia, hagiografia, *beata stirps*.

Abstract: The present article seeks to define the purpose of the genealogies included in the lives of saintly female rulers. The analysis centres around the Life of Saint Kinga, who died in 1292; she was the daughter of King Bela IV of Hungary and wife of Prince Bolesław V the Chaste of Cracow. The author also uses other hagiographic sources from the entire period of the Middle Ages and various parts of Europe. These genealogies were to demonstrate that the protagonist of the text inherited her potential to be a saint from her ancestors.

Keywords: Saint, queen, genealogy, hagiography, *beata stirps*.

I

Ludzie średniowiecza rzeczywistość społeczną chętnie ujmowali w kategoriach genealogicznych¹. Jedność rodzaju ludzkiego, ale jednocześnie jego zróżnicowanie objaśniano odwołaniem się do praojca Adama i jego

¹ B. Kellner, *Ursprung und Kontinuität. Studien zum genealogischen Wissen im Mittelalter*, München 2004.

potomków, znakomitość swojego narodu uzasadniano pochodzeniem na przykład od Trojan, a szlachetność jakiegoś rodu wyjątkowymi cnotami i osiągnięciami przodków². Miało to szczególne znaczenie polityczne wtedy, gdy owym rodem była dynastia panująca. Sposób ujmowania istoty rzeczy, o którym piszemy, dochodził do głosu także w dyskusjach teologicznych. Gdy roztrząsano prawdę o godności mesjańskiej Jezusa Chrystusa i Jego zbawczym dziele, wielkie znaczenie przywiązywano do tego, że był On „synem” króla Dawida.

Ten mentalny rys żyjących w średniowieczu społeczeństw zostawił ślad w źródłach w postaci opracowanych na piśmie zestawień genealogicznych, niekiedy wzbogaconych przedstawieniami ikonograficznymi³. Skoro bowiem było rzeczą ważną, kto jest czyim przodkiem, to tego rodzaju dane trzeba było ustalić, w takiej czy innej formie uwiecznić i przekazać zainteresowanym. Genealogie powstawały czasem jako osobne utwory, najczęściej jednak łączyły się z tekstami o charakterze historiograficznym. Działo się to na dwa sposoby. Z jednej strony kronikarze z powodów, o których pisaliśmy, chętnie w wykładzie umieszczali dane dotyczące powiązań rodzinnych, z drugiej genealogicy w sposób naturalny przechodzili do narracji historiograficznej w momencie, gdy chcieli bliżej scharakteryzować osoby występujące w przedstawianych w utworze rodowodach.

Genealogie do swoich tekstów wprowadzali także hagiografowie. I to właśnie zjawisko jest przedmiotem naszego zainteresowania. Uwagę skoncentrujemy na Żywocie św. Kingi, w którym poczesne miejsce zajmuje niezwykle rozbudowana genealogia księżnej krakowskiej⁴.

² Pozycja klasyczna K. Hauck, *Geblütsheiligkeit*, w: *Liber floridus. Mittellateinische Studien. Paul Lehmann zum 65. Geburtstag am 13. Juli 1949 gewidmet von Freunden, Kollegen und Schülern*, red. B. Bischoff, S. Brechter, St. Ottilien 1950, s. 187–240.

³ Na temat źródeł genealogicznych B. Kellner, op. cit., passim; poza tym przykładowo G. Duby, *Remarques sur la littérature généalogique en France aux XI^e et XII^e siècles*, „Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Comptes rendus des séances” 111, 1967, 2, s. 335–345; L. Genicot, *Les généalogies*, Turnhout 1975; G. Labuda, *Kroniki genealogiczne jako źródła do dziejów rozbicia i zjednoczenia monarchii w Polsce średniowiecznej*, St. Żr. 22, 1977, s. 41–60; M. Sot, *Historiographie épiscopale et modèle familial en Occident au IX^e siècle*, „Annales. Economies, Sociétés, Civilisations” 33, 1978, s. 433–449; G.M. Spiegel, *Genealogy. Form and Function in Medieval Historical Narrative*, „History and Theory” 22, 1983, s. 43–53; J. Banaszkiewicz, *Podanie o Piaście i Popielu. Studium porównawcze nad wczesnośredniowiecznymi tradycjami dynastycznymi*, Warszawa 1986; G. Althoff, *Genealogische und andere Fiktionen in mittelalterlicher Historiographie*, w: *Fälschungen im Mittelalter*, t. 1: *Kongressdaten und Festvorträge, Literatur und Fälschung*, MGH Schriften, t. 33, Hannover 1988, s. 417–441; *Idoneität — Genealogie — Legitimation. Begründung und Akzeptanz von dynastischer Herrschaft im Mittelalter*, red. C. Andenna, G. Melville, Köln 2015.

⁴ Na temat genealogii w polskiej i z Polską związanej hagiografii średniowiecznej H. Manikowska, D. Gacka, *Hagiografia a historyczność, czyli o historii w hagiografii*

Postawimy pytanie o funkcję, jaką rodowód pełni w tym utworze. Analizą obejmujemy także żywoty innych świętych władczyń. Chodzić będzie o ustalenie, czy i na ile struktura i funkcje rodowodu w Żywocie św. Kingi były zjawiskiem jednostkowym, na ile zaś powtarzalnym i odzwierciedlającym charakterystyczny dla hagiografów średniowiecznych sposób myślenia.

Obok Żywotu św. Kingi uwzględnimy następujące źródła: dwa najstarsze żywoty św. Radegundy, pierwszy Żywot św. Matyldy, Żywot św. Małgorzaty Szkockiej oraz św. Izabeli Aragońskiej królowej Portugalii. Wybór ten wymaga komentarza. Po pierwsze zwraca uwagę szeroki chronologiczny i geograficzny rozrzut tekstów. Przykłady czerpać będziemy z różnych krajów i niemal z całego średniowiecza, poczynając od epoki Merowingów, kończąc zaś na połowie XIV w. W zakończeniu spróbujemy wykazać celowość tego wyboru.

Po drugie wszystkie wymienione teksty są to żywoty władczyń. Odpowiada to tytułowi niniejszego artykułu, ale nie tylko o stronę formalną chodzi. Królowa miała w średniowieczu swoiste obowiązki i kierowano w stosunku do niej szczególne oczekiwania. Jest rzeczą oczywistą, że hagiografowie musieli brać je pod uwagę, kiedy kreślili sylwetkę władczyni. W rezultacie utwory hagiograficzne poświęcone królowym noszą cechy odrębne⁵.

Czytelnik łatwo dostrzeże, iż wśród wybranych utworów brak ważnych „królewskich” żywotów XIII w., powstałych pod wpływem, tak jak Żywot św. Kingi, duchowości mendykanckiej i z tego tytułu dostarczających interesującego materiału porównawczego. Rzecz jednak w tym, że owe „królewskie” żywoty świętych niewiast nie są żywotami władczyń. Izabela Francuska, siostra Ludwika IX była królową, a nie królową⁶. To samo dotyczy św. Małgorzaty Węgierskiej (Bibliotheca Hagiographica Latina [BHL] 5330 i kolejne) i św. Agnieszki Czeskiej (BHL 154 i kolejne). Z niejednoznacznością mamy do czynienia w przypadku św. Elżbiety z Turynii (BHL 2488 i kolejne). Powstaje wątpliwość, czy landgrafini pełniła rolę społeczną porównywalną z rolą królowej lub jej polskim wariantem — rolą

i hagiografii w służbie historii, w: *Przeszłość w kulturze średniowiecznej Polski*, t. 1, red. J. Banaszekiewicz, A. Dąbrówka, P. Węcowski, Warszawa 2018, s. 657–748, tutaj s. 695–701 (o genealogii Kingi s. 697).

⁵ Np. K.F. Werner, *Der Autor der Vita sanctae Chrothildis. Ein Beitrag zur Idee der „heiligen” Königin und des Römischen Reiches im X. Jahrhundert* [1 wyd. 1991], w: idem, *Einheit der Geschichte. Studien zur Historiographie*, Sigmaringen 1999, s. 157–191.

⁶ A.-H. Alliro, *Isabelle de France, sœur de saint Louis. La vierge savante. Une étude de la Vie d'Isabelle de France écrite par Agnès d'Harcourt*, „Médiévales” 48, 2005, s. 55–98 (gdzie także publikacja źródła).

księżnej piastowskiej z czasów rozbitcia dzielnicowego. Niejasność ta skłania nas do pominięcia tekstów dotyczących wspomnianej świętej.

Zachowały się polskie żywoty władczyń, stanowiące wraz z naszym utworem pewien korpus (żywoty Jadwigi, Salomei i Anny). Teksty te były w polskiej literaturze przedmiotu wielokrotnie porównywane⁷, toteż ich uwzględnienie w naszym artykule wydało nam się stosunkowo mało interesujące, a na pewno mniej pouczające niż analiza pochodzącego z tej samej epoki i powstałego także w środowisku franciszkańskim Żywotu św. Izabeli Aragońskiej, nieuwzględnianego dotąd w kontekście polskich źródeł. Autor pracy publikowanej w czasopiśmie musi dokonywać wyboru, nie cały dostępny materiał może być wykorzystany.

Zanim jednak omówimy wymienione źródła w porządku chronologicznym, przyjrzyjmy się genealogii z Żywotu św. Kingi⁸. Utwór ten, mający za bohaterkę królową węgierską, która wyszła za mąż za Bolesława Wstydlwego, powstał w latach dwudziestych XIV w. na zamówienie klarysek sądeckich⁹. Nieznany z imienia hagiograf był najprawdopodobniej franciszkaninem blisko z tymi zakonnicami związanym. Klasztor w Sączu ufundowała Kinga, tam też złożyła śluby zakonne i została pochowana po śmierci.

Autor o szlachetnym pochodzeniu świętej pisze już w prologu¹⁰. Nawiązując do przypowieści ewangelicznej o gospodarzu, który najmował robotników do pracy w winnicy (Mt 20,1), stwierdza, że swoją winnicę, to znaczy Kościół wojujący, założył Bóg i do jej uprawy powołał pracowników obojga płci należących do ludzkiego rodu. W najnowszych zaś czasach Pan, ponieważ chciał, aby Kościół ciągle obfitował w cuda i cnoty, zasadził winny krzew ze wspaniałego rodu, od króla Beli, pochodzący z cesarskiej rodziny, to znaczy św. Kingę. Wypuściła ona z siebie wiele pobożnych pędów, a i sama jako zakonnica reguły św. Klary,

⁷ Np. M. Michalski, *Kobiety i świętość w żywotach trzynastowiecznych księżnych polskich*, Poznań 2004.

⁸ O Kindze B. Kowalska, *Święta Kinga. Rzeczywistość i legenda. Studium źródłoznawcze*, Kraków 2008 (tam literatura przedmiotu).

⁹ [Vita], w: *Vita et Miracula sanctae Kyngae ducissae Cracoviensis*, wyd. W. Kętrzyński, MPH, t. 4, Lwów 1884, s. 662–731 (dalej: *Vita s. Kyngae*). Tłumaczenia na język polski: B. Przybyszewski, *Żywot świętej Kingi księżnej krakowskiej*, Tarnów 1997, s. 31–115; J.A. Wojtczak, *Średniowieczne życiorysy bł. Kingi i bł. Salomei*, Warszawa 1999, s. 125–188. Na temat krytyki zewnętrznej tego źródła, poza uwagami wydawcy, M.H. Witkowska, *Vita Sanctae Kyngae Ducissae Cracoviensis jako źródło hagiograficzne*, RHum 10, 1961, 2, s. 41–162; B. Przybyszewski, op. cit., s. 11–13; M. Michalski, op. cit., s. 48–53; H. Krzyżostaniak, *Trzynastowieczne święte kobiety kręgu franciszkańskiego Polski i Czech. Kształtowanie się i rozwój kultów w średniowieczu*, Poznań 2014, s. 139–141, 147–148, 151–152.

¹⁰ *Vita s. Kyngae*, prolog, s. 682–683.

zachowując niewinność, ofiarowała się Chrystusowi, nieśmiertelnemu Oblubieńcowi. Uwagę zwracają tutaj dwie sprawy: z jednej strony mocne podkreślenie szlacheckiego pochodzenia bohaterki, z drugiej — tendencja do ujmowania problemu w kategorii rodowości. Bo to nie jest tylko tak, że autor powołuje się na królewską i cesarską parantelę Kingi, on podkreśla także, iż Bóg robotników do swojej winnicy bierze z ludzkiego rodu.

Naszą szczególną uwagę skupimy na rozdziale pierwszym, noszącym tytuł „De eius genealogia et stirpis magnificentia”¹¹. Na samym początku hagiograf umieścił wpis dotyczący dziadka Kingi, króla Węgier Andrzeja II. Czytelnik dowiaduje się, którego dnia ów władca się koronował, jak długo panował i kiedy zmarł, ale najważniejsze są informacje ściśle genealogiczne: Andrzej ożenił się z siostrą św. Jadwigi i z tego związku miał synów Belę i Kolomana oraz córkę św. Elżbietę. Ów Bela — kontynuuje autor — został następcą Andrzeja na tronie królewskim. Ożenił się z Marią córką cesarza Greków, który z kolei pochodził z rodu cezara Nerona, natomiast cesarzowa wywodziła się z rodu Katarzyny, wielkiej świętej, dziewicy i męczennicy. I w tym miejscu hagiograf przechodzi do opisu koronacji Beli, którą charakteryzuje jako wspaniałą i pełną chwały. Miała ona miejsce w Alba Regia (Székesfehérvár) w kościele katedralnym, brat króla Koloman niósł u jego boku miecz, a Daniel, księżę Rusinów, prowadził za uzdę monarszego rumaka.

Z dalszego wywodu genealogicznego wynika, że Bela z żony Marii miał dwóch synów, Belę i Stefana, oraz sześć córek¹²: Anna wyszła za Rościszława, księcia „Krowacji”, Małgorzata została dominikanką w klasztorze na wyspie w Budzie, Kinga wyszła za Bolesława, księcia krakowskiego, Konstancja za Lwa, księcia Rusi; obecnie wokół jej ciała dzieją się we Lwowie liczne cuda. Jolantę z kolei wziął za żonę Bolesław, księżę wielkopolski, a Elżbietę Otto, księżę bawarski. Nie interesując się tym, jakie były losy tronu węgierskiego po śmierci Beli IV, autor informuje czytelnika, że wspomniany Stefan wydał córkę Marię za Karola, króla Sycylii, i że z tego małżeństwa narodził się św. Ludwik, „wnuk” (*filiaster*) szczęśliwej pani, czyli Kingi. Tekst genealogiczny kończy się informacjami na temat daty śmierci Beli oraz miejsca pochówku jego i jego żony. Wspomina się także o tym, że Koloman był królem Rusinów i że ożenił się z Salomeą, córką księcia krakowskiego Leszka i Grzymisławy¹³.

¹¹ Ibidem, cap. 1, s. 683–685.

¹² Na temat dzieci Beli IV P. Stefaniak, *Z dziejów polityki dynastycznej króla Węgier Béli IV*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 36, 2016, 2, s. 99–124.

¹³ W kwestii prawdziwości przedstawionych w *Żywocie* danych genealogicznych M.H. Witkowska, *Vita Sanctae Kyngae*, s. 119 z przyp. 264 na s. 119–120. Na temat źródeł, z jakich hagiograf korzystał przy opracowywaniu genealogii, ibidem, s. 88–91;

Hagiograf starał się wykazać, że jego bohaterka pochodziła ze wspa- niałego rodu. Przede wszystkim był to ród monarszy: siostry powychod- żyły za książąt, królami byli dziadek, ojciec i stryj, za króla wyszła bra- tanica. Krótki opis uroczystości koronacyjnych Beli IV miał dodatkowo pokreślić jego dostojność. Ale pochodzenie królewskie to było dla naszego autora za mało. W prologu pisał o *imperialis prosapia*, z której wywodziła się Kinga, i rzeczywiście w genealogii wymienia się nie tylko „cesarza Greków”, ale i ród „cezara Nerona”. Ten ostatni był co prawda w tradycji chrześcijańskiej oceniany surowo jako prześladowca chrze- ścijan, ale w omawianym spisie przodków reprezentuje autorytet impe- rium¹⁴. Neron był tutaj potrzebny, bo czy cesarz Greków to imperator w pełnym tego słowa znaczeniu albo – inaczej to ujmując – czy mógł symbolizować wielką i uniwersalną potęgę polityczną?

Autor scharakteryzował rodowód także z innego punktu widzenia, a mianowicie biorąc za podstawę świętość. Kinga pochodziła z rodu Katar- zyny Aleksandryjskiej, cieszącej się w późnym średniowieczu wielkim kultem¹⁵. Ciotką księżnej krakowskiej była Elżbieta z Turynгии, której sława jako świętej rozeszła się po całej Europie, znajdując szczególnie uznanie w kręgach dynastycznych¹⁶. Siostrą babki macierzystej była

R. Grzesik, *Jedna lub dwie zaginione kroniki polskie z wczesnego średniowiecza*, w: *Stilo et ani- mo. Prace historyczne ofiarowane Tomaszowi Jasińskiemu w 65. rocznicę urodzin*, red. M. Dorna, M. Matla, M. Sosnowski, E. Syska, Poznań 2016, s. 67–76.

¹⁴ Jako argument przemawiający za naszą interpretacją przytoczymy jeden z falsy- fikatów towarzyszących *Privilegium maius*, sporządzonych na polecenie Rudolfa IV księ- cia Austrii. Dokument ten, rzekomo cesarza Henryka IV i datowany na 4 października 1058 r., transumuje rzekomy dokument Nerona, nadający Austrii określone przywileje. Jest rzeczą oczywistą, że Neron symbolizuje tutaj nie prześladowcę chrześcijan, lecz po- wagę Cesarstwa Rzymskiego. Jeden z tytułów, jakie tu mu przypisano, brzmi *praeceptor potestatis Romanae*. Tekst przywileju Nerona: A. Lhotsky, *Privilegium maius. Die Geschichte einer Urkunde*, Wien 1957, s. 83. Inaczej postać tego cesarza w genealogii Kingi interpre- tuje B. Kowalska, op. cit., s. 323.

¹⁵ Dla Węgier: D. Uhrin, *The Cult of Saint Katherine of Alexandria in Medieval Upper Hungarian Towns*, „Hungarian Historical Review” 5, 2016, 3, s. 557–586 (z odniesieniem do otoczenia Gertrudy, babki Kingi oraz królów Karola Andegaweńskiego i Ludwika, s. 562–564). Dla Polski: P. Stępień, *Z literatury religijnej polskiego średniowiecza. Studia o czte- rech tekstach. Kazanie na dzień św. Katarzyny, Legenda o św. Aleksym, Lament świętokrzyski, Żołtaz Jezusow*, Warszawa 2003, s. 11–116; P. Pieńkowska-Wiederkehr, *Kult św. Katarzyny Aleksandryjskiej w Polsce do końca średniowiecza w świetle wezwań kościołów i kaplic publicz- nych*, w: *Kult świętych i ideał świętości w średniowieczu*, red. R. Michałowski, Warszawa 2011, s. 149–374. Powstała w tamtych czasach hagiografia chętnie uwypuklała różnego rodzaju związki, jakie łączyły święte niewiasty ze św. Katarzyną, zob. M. Goodich, *The Contours of Female Piety in Later Medieval Hagiography*, „Church History” 50, 1981, s. 20–32, tutaj s. 26.

¹⁶ K. Jasiński, *Kult świętej Elżbiety w dynastii piastowskiej*, w: *Europa Środkowa i Wschodnia w polityce Piastów. Materiały z sympozjum, Toruń 14–15 grudnia 1995 r.*, red.

z kolei św. Jadwiga, czczona przede wszystkim w Polsce¹⁷, dwie zaś siostry Kingi, Małgorzatę Węgierską i Konstancję, łączyły z Bogiem szczególne więzy: ta pierwsza była zakonnicą, dzięki tej drugiej działały się nawet cuda¹⁸. Do tego trzeba jeszcze dodać Ludwika z Tuluzy, „wnuka” księżnej krakowskiej, świętego w tamtych czasach słynnego¹⁹.

Na marginesie chciałoby się jednak postawić pytanie, dlaczego autor nie umieścił w genealogii świętych królów Węgier, Stefana i Władysława²⁰. Nasuwają się dwie odpowiedzi na to pytanie. Po pierwsze, można się zastanawiać, czy nie było tak, że hagiograf chciał wyakcentować cesarskie pochodzenie Kingi. Za bardziej prawdopodobną uznajemy jednak hipotezę, że w oczach hagiografa prawdziwa pobożność to była pobożność ascetyczna. Było zatem miejsce w genealogii dla świętych i świątobliwych dam oraz dla Ludwika z Tuluzy, przepojonego radykalnym duchem franciszkanizmu, nie było natomiast dla Stefana i Władysława. Stefan był otaczany kultem jako ewangelizator i prawodawca, natomiast Władysław jako rycerz.

Na wymowę ideową omawianej genealogii zwróciła uwagę już Maria Helena (Aleksandra) Witkowska. Uznała, że rodowód ten, zawierający

K. Zielińska-Melkowska, Toruń 1997, s. 197–212; G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, Cambridge 2002 (oryg. węg. 2000), s. 209–243; A.-H. Alliot, *Filles de roy de France. Princesses royales, mémoire de saint Louis et conscience dynastique (de 1270 à la fin du XIV^e siècle)*, Turnhout 2010, s. 259–260. Pozycje bibliograficzne można by mnożyć bez trudu; zob. też podane niżej informacje o kulcie św. Elżbiety w rodzinie Izabeli Aragońskiej.

¹⁷ K. Jasiński, *Franciszek Henryk z Breny propagatorem kultu św. Jadwigi*, w: *Księga Jadwiżańska. Międzynarodowe Sympozjum Naukowe Święta Jadwiga w dziejach i kulturze Śląska*, red. M. Kaczmarek, M.L. Wójcik, Wrocław 1995, s. 339–351; A. Karłowska-Kamzowa, *Święta Jadwiga patronka Królestwa Polskiego*, w: *ibidem*, s. 357–370.

¹⁸ W sprawie kultu jednej z tych niewiast, św. Małgorzaty w XIII–XIV w. G. Klaniczay, *Efforts at the Canonization of Margaret of Hungary in the Angevin Period*, „*Hungarian Historical Review*” 2, 2013, 2, s. 313–340; dla wczesnego okresu rozwoju kultu przede wszystkim *Legenda Vetus. Acta Processus Canonizationis et Miracula Sanctae Margaritae de Hungaria — The Oldest Legend, Acts of the Canonization Process and Miracles of Saint Margaret of Hungary*, wyd. I. Csepregi, G. Klaniczay, B. Péterfi, Budapest–New York 2018. Ale — zwracano na to uwagę w literaturze przedmiotu — o świętości Małgorzaty polski hagiograf milczy, pisze tylko, że była zakonnicą.

¹⁹ G. Klaniczay, *Holy Rulers*, s. 306–310.

²⁰ W czasach, o których mówimy, kult świętych Stefana i Władysława cieszył się szeroką popularnością i miał duże znaczenie polityczne, zob. D.G. Năstăsoiu, *Political Aspects of the Mural Representations of „sancti reges Hungariae” in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, „*Annual of Medieval Studies at CEU*” 16, 2010, s. 93–119; M. Cepetić, *The Cult of St Ladislav in Continental Croatia — Its Political and Cultural Context*, w: *Slovakia and Croatia — Historical Parallels and Connections (until 1780)*, red. M. Homza, J. Lukačka, N. Budak, Bratislava–Zagreb 2013, s. 308–315.

zarówno władców, jak i świętych, był zapowiedzią świętości Kingi. Wystąpiła także z poglądem, iż w średniowieczu lud chętnie dopatrywał się znamion świętości u szlachetnie urodzonych pod wrażeniem heroizmu, z jakim ci wyrzekali się majątku i pozycji społecznej²¹. Uczona czerpała inspiracje z mediewistyki francuskiej, mało zainteresowanej wówczas tą problematyką, nie знаła natomiast badań niemieckich, w których jej intuicje znalazłyby potwierdzenie²². Badania te były zresztą w toku i niektóre ważne artykuły ukazały się dopiero w latach sześćdziesiątych²³. Warto też pamiętać, że jednoosobnego nurtu mediewistyki zachodniemieckiej (tzw. *Neue Verfassungsgeschichte*) nie dostrzegano w ówczesnej Polsce w ogóle.

Studia nad genealogiami z polskich żywotów XIII–XIV w. wiele zawdzięczają pracom francuskiego mediewisty André Vauchez²⁴. Badacz ten, wykorzystując doświadczenia wcześniejszej historiografii, przedstawił pogląd, który można w pewnym uproszczeniu streścić następująco: w średniowieczu uważano, że zachodzi związek między bogactwem i władzą a świętością, że ludzie majątni i potężni są bardziej predestynowani od innych, aby znaleźć się blisko Boga. Opinia ta, wynikająca z wielu przesłanek, opierała się m.in. na przekonaniu, że bogactwo i władza są darem niebios. Jest rzeczą zrozumiałą, że w świecie takich wyobrażeń i wartości święci wywodzili się głównie z arystokracji. Ale tak jak przynależność do tej warstwy była dziedziczna, tak też dziedziczna była świętość, a ściślej rzecz biorąc — predyspozycje do świętości.

Opisane poglądy dotyczyły także dynastii panujących, czyli rodów najbardziej arystokratycznych, górujących nad innymi szlachetnością pochodzenia, bogactwem i władzą. To w odniesieniu do nich Vauchez ukuł zaczerpnięty ze źródeł termin *beata stirps*, mając na myśli rody monarsze, w których wielu członków dostąpiło opinii świętości, a nawet zostało kanonizowanych. Wśród owych dynastii wymieniał Andechsów

²¹ M.H. Witkowska, *Vita Sanctae Kyngae*, s. 131–133.

²² K. Hauck, op. cit.

²³ K. Bosl, *Der Adelsheilige. Idealtypus und Wirklichkeit, Gesellschaft und Kultur im merowingerzeitlichen Bayern des VII. und VIII. Jahrhunderts*, w: *Speculum historiale. Geschichte im Spiegel von Geschichtsschreibung u. Geschichtsdeutung. Johannes Spörl aus Anlass seines 60. Geburtstages dargebracht von Weggenossen, Freunden u. Schülern*, red. C. Bauer, Freiburg im Breisgau 1965, s. 167–187; F. Prinz, *Heiligenkult und Adels Herrschaft im Spiegel merowingischer Hagiographie*, „Historische Zeitschrift” 204, 1967, s. 529–544.

²⁴ A. Vauchez, „Beata stirps”. *Sainteté et lignage en Occident aux XIII^e et XIV^e siècles*, w: *Famille et parenté dans l'Occident médiéval. Actes du Colloque de Paris (6–8 juin 1974) organisé par l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (VI^e Section) en collaboration avec le Collège de France et l'Ecole Française de Rome*, red. G. Duby, J. Le Goff, Roma 1977, s. 397–407; idem, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma–Paris 1981, s. 204–215, 256–272.

i Arpadów, zaznaczał jednak, że opisywany fenomen nie stanowił swoistości środkowoeuropejskiej. Występował także na Zachodzie: u Kapetyngów i u Andegawenów, przy czym ci ostatni podłączali się pod świętość Arpadów, z którymi byli spokrewnieni i których na Węgrzech byli sukcesorami. W swoich badaniach uczony ten uwzględniał, chociaż jedynie marginalnie, święte polskie, czyli Jadwigę jako jedną z Andechsów i Kingę Arpadównę.

Kompetentnego komentatora Vauchez znalazł w osobie Gábor Klaniczaya²⁵. Węgierski historyk z jednej strony dostarczył wielu nowych faktów ilustrujących tezę swego poprzednika, z drugiej wzbogacił charakterystykę zjawiska *beata stirps*. Zwrócił mianowicie uwagę na to, że członkowie takich rodzin czuli się w obowiązku naśladować pobożnym życiem świętych krewnych i powinowatych²⁶.

Ustalenia obu uczonych wykorzystał Maciej Michalski w pracy poświęconej żywotom polskich księżnych żyjących w XIII w. Odnosił się tam do zamieszczonych w owych tekstach genealogii, w tym także do rodowodu Kingi²⁷. Michalski doszedł do następujących konkluzji: autorzy omawianych genealogii przyjmowali, że „świętość bohaterki była uzupełniana, a być może i warunkowana przez szlacheckość krwi”²⁸. W odniesieniu zaś bezpośrednio do genealogii Kingi historyk stwierdził, że jej autor był przekonany o dziedziczeniu świętości, przy czym

polegało [ono] na rozprzestrzenianiu łaski świętości w rodzinie i najbliższym otoczeniu oraz przekazywaniu jej na następne pokolenia — niekoniecznie w linii prostej. Źródłem świętości są w tym wypadku: Katarzyna, męczennica, Elżbieta węgierska i Jadwiga śląska, a przejęta i skupiona została ona w osobie Kingi i jej siostry Konstancji. W żywocie można także dostrzec przykład dziedziczenia świętości po kądzieli, z jakim mamy do czynienia w wypadku Salomei, która pojawia się w tekście jako święta żona Kolomana²⁹.

II

Najstarszym żywotem świętej królowej, jaki został kiedykolwiek napisany, jest merowińska *Vita Rade Gundis*³⁰. Bohaterka tego utworu urodziła

²⁵ G. Klaniczay, *Holy Rulers*, s. 195–243, 295–394.

²⁶ *Ibidem*, s. 229.

²⁷ M. Michalski, *op. cit.*, s. 164–180.

²⁸ *Ibidem*, s. 174.

²⁹ *Ibidem*, s. 172.

³⁰ O hagiografii merowińskiej F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Praha 1965; J. Kreiner, *The Social Life of Hagiography in the Merovingian Kingdom*, Cambridge, UK — New York 2014.

się jako córka króla Turynków. Kiedy w 531 r. ich państwo zostało podbite przez Franków, w wieku około 10 lat dostała się do niewoli i jako łup przypadła królowi Chlotarowi I. Około 540 r. wyszła za niego za męża. Między 550 a 555 r. porzuciła męża i całkowicie oddała się ascezie. Między 552 a 557 r. założyła klasztor żeński w Poitiers (późniejsze Sainte-Croix), w którym jako zakonnica spędziła resztę życia³¹. Wspomniany Żywot powstał w jakiś czas po jej śmierci w 587 r.³² Wyszedł on spod pióra Wenancjusza Fortunata (ok. 530 — ok. 600), przyjaciela królowej, nad którym za życia sprawowała ekonomiczny i duchowy patronat. Był on pisarzem pochodzącym z Italii i wykształconym w Rawennie, ale już od 565 r. przebywał w państwie Franków. Za namową Rade-gundy przyjął święcenia kapłańskie i sprawował opiekę duszpasterską w jej klasztorze. W późniejszym czasie, już po śmierci królowej, został biskupem Poitiers³³.

O merowińskiej hagiografii poświęconej świętym niewiastom M. Cristiani, *La sainteté féminine du Haut Moyen Age*, w: *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle)*. Actes du colloque organisé par l'Ecole Française de Rome avec le concours de l'Université de Rome „La Sapienza”, Rome 1991, s. 385-434. O zjawisku świętych królowych we wczesnym średniowieczu C. Thielle, *Femmes, reines et saintes (V^e-XI^e siècles)*, Paris 2004; G. Pac, *Ograniczenia żeńskiej świętości królewskiej we wczesnym średniowieczu*, PH 109, 2018, s. 439-455; we wczesnym i pełnym średniowieczu R. Folz, *Les saintes reines du Moyen Age en Occident. VI^e-XIII^e siècles*, Bruxelles 1976.

³¹ W. Schlesinger, w: *Geschichte Thüringens*, t. 1, red. H. Patze, W. Schlesinger, Köln-Graz 1968, s. 320-324; G. Scheibelreiter, *Der Untergang des Thüringerreiches. Aus der Sicht des Frühmittelalters*, w: *Die Frühzeit der Thüringer. Archäologie, Sprache, Geschichte*, red. H. Castritius [i in.], Berlin-New York 2009, s. 171-199; E. Ewig, *Studien zur merowingischen Dynastie*, „Frühmittelalterliche Studien” 8, 1974, s. 15-59, tutaj s. 54-55; G. Huber-Rebenich, *Die thüringische Prinzessin Rade-gunde in der zeitgenössischen Überlieferung*, w: *Die Frühzeit der Thüringer*, s. 235-252.

³² *De Vita sanctae Rade-gundis Liber I*, wyd. B. Krusch, MGH Scriptorum rerum Merovingicarum, t. 2, Hannoverae 1888, s. 364-377 (dalej: *Vita Rade-gundis I*). Tłumaczenie polskie: Wenancjusz Fortunat, *Żywot świętej Rade-gundy*, w: T. Gacia, *Rade-gunda z Turyn-gii. Teksty źródłowe od VI do XII wieku. Tłumaczenie z języka łacińskiego, wstęp i objaśnienia*, Włoszczowa 2015, s. 23-46.

³³ Na temat Wenancjusza Fortunata T. Gacia, *Vernalia tempora mundo... Wenancjusz Fortunat i jego poezje liryczne*, Lublin 2014. Związęła, ale inspirującą charakterystykę twórczości Fortunata daje Luce Piétri, *Venance Fortunat et ses commanditaires. Un poète italien dans la société gallo-franque*, w: *Committenti e produzione artistico-letteraria nell'Alto Medioevo occidentale*, t. 2, Spoleto 1992, s. 729-754; o związkach Fortunata z Rade-gundą B. Brennan, *St Rade-gund and the Early Development of Her Cult at Poitiers*, „Journal of Religious History” 13, 1985, s. 340-354, zwłaszcza s. 341-343; o hagiografii Fortunata J. Kitchen, „The Image of Sanctity and the Depiction of Holy Women in the Prose Biographies of Venantius Fortunatus, the *Liber vitae patrum* of Gregory of Tours and the *Vita Sanctae Rade-gundis* of Baudonivia. A Comparative Study” Toronto 1995 (rozprawa doktorska w Centre for Medieval Studies, University of Toronto).

Wenancjusz Fortunat już na samym początku utworu, zaraz po prologu, pisze o pochodzeniu świętej³⁴. Oto Radegunda wywodziła się z narodu barbarzyńskiego osiadłego w Turynгии. Dziadem jej był król Bassinus, stryjem Hermanfryd, a ojcem król Bertar. Nie zadowolając się tymi danymi genealogicznymi, hagiograf podkreśla z naciskiem, za pomocą specjalnego zwrotu („regio de germine orta”), że wywodziła się ona z królewskiego rodu. Co więcej, zaznacza, że jak daleko sięga ludzka pamięć, Radegunda nie miała innych przodków niż królewskich³⁵. W zakończeniu zaś zdania pada charakterystyczne sformułowanie, że „choć była wielka pochodzeniem, o wiele większa była działaniem” („celsa licet origine, multo celsior actione”)³⁶.

Trzeba się bliżej przyjrzeć temu sformułowaniu. Odwołajmy się do tzw. *Epitaphium sanctae Paulae*. Jest to tekst hagiograficzny w formie listu i jednocześnie wspomnienie pośmiertne, które św. Hieronim skierował do Eustochium, córki Pauli, wkrótce po śmierci matki w 404 r.³⁷

³⁴ Na temat zawartości ideowej i duchowości obu merowińskich żywotów Radegundy (drugim jest omawiany niżej żywot pióra Baudoniwii) zob. m.in. E. Delaruelle, *Sainte Radegonde, son type de sainteté et la chrétienté de son temps*, w: *Études mérovingiennes. Actes des Journées de Poitiers, 1^{er}-3 mai 1952*, Poitiers 1953, s. 65-74; S.F. Wemple, *Female Spirituality and Mysticism in Frankish Monasticism. Radegund, Balthild and Aldegund*, w: *Medieval Religious Women, t. 2: Peaceweavers*, red. L.T. Shank, J.A. Nichols, Kalamazoo 1987, s. 39-53; F.A. Consolino, *Due agiografi per una regina. Radegonda di Turingia fra Fortunato e Baudovinia*, „Studi Storici” 29, 1988, s. 143-159; S. Gäbe, *Radegundis. Sancta, regina, ancilla. Zum Heiligkeitsideal der Radegundisviten von Fortunat und Baudonivia*, „Francia” 16, 1989, s. 1-30; S. Wittern, *Frauen, Heiligkeit und Macht. Lateinische Frauenviten aus dem 4. bis 7. Jahrhundert*, Stuttgart-Weimar 1994, s. 88-107; J. Kitchen, op. cit., passim; S. Coates, *Regendering Radegund? Fortunatus, Baudonivia and the Problem of Female Sanctity in Merovingian Gaul*, „Studies in Church History” 34, 1998, s. 37-50; J. Strzelczyk, *Pióro w wątych dłoniach. O twórczości kobiet w dawnych wiekach. Początki (od Safony do Hroswity)*, Warszawa 2007, s. 261-284; R. Dissertori, *Berichten Frauen anders? Die heilige Radegunde von Poitiers in den Viten des Venantius Fortunatus und der Baudonivia*, Saarbrücken 2008.

³⁵ *Vita Radegundis I*, cap. 2, s. 365. Na królewskie pochodzenie Radegundy Fortunat wskazywał także w utworach lirycznych, zob. T. Gacia, *Vernalia tempora mundo*, s. 130-131.

³⁶ Cały fragment: „Beatissima ergo Radegundis natione barbarara de regione Thoringa, avo rege Bessino, patruo Hermenfredo, patre rege Bertehardio, in quantum altitudo saeculi tangit, regio de germine orta, celsa licet origine, multo celsior actione”, *Vita Radegundis I*, cap. 2, s. 365; przekład polski T. Gacia, *Radegunda z Turynгии*, s. 24.

³⁷ Hieronim ze Strydonu, *Listy*, t. 3 (80-115), wydanie tekstu łacińskiego H. Pietras, oprac. tłumaczenia polskiego według przekładu J. Czuja M. Ożóg, Kraków 2011, nr 108, s. 159-188 (dalej: *Epitaphium sanctae Paulae*); zob. też inne tłumaczenie tego listu na polski: Św. Hieronim, *Listy do Eustochium. Listy 22, 31, 108*, przekład, wstęp i oprac. B. Degórski, Kraków 2004, s. 195-275. O związkach łączących Hieronima z arystokratkami rzymskimi w kontekście wyznawanych i propagowanych ideałów społecznych i religijnych

Charakterystykę swojej bohaterki Hieronim rozpoczyna od słów: „Nobilis genere, sed multo noblior sanctitate”³⁸, a więc posługując się wyrażeniem analogicznym do tego, którego użył Fortunat. To przeciwstawienie: szlachetny (-a) urodzeniem, szlachetniejszy (-a) świętością, wyrażane przy pomocy takich czy innych słów, stało się topossem często wstępującym w średniowiecznej hagiografii.

Ale jak właściwie to przeciwstawienie rozumieć? Jego sens należy badać z osobna dla każdego żywota, mógł się bowiem zmieniać i nabierać różnych barw i odcieni w zależności od poglądów hagiografa. W przypadku *Epitaphium sanctae Paulae* rzecz się przedstawia następująco.

Hieronim w kilku miejscach listu, i to z wielkim naciskiem, pisał o przynależności rodowej swojej bohaterki. Dowiadujemy się zatem, że jej matka wywodziła się od Grakchów i Scypionów³⁹, że ojciec należał do rodu króla Agamemnona⁴⁰, że wreszcie mąż za przodków miał Eneasza i Juliuszów⁴¹. Można by rzec — nic w tym szczególnego, skoro ówczesna rezydująca w Rzymie arystokracja senatorska w ten właśnie sposób, poprzez budowanie odległych, mniej lub bardziej fantastycznych genealogii, umacniała swoją pozycję społeczną⁴². Ciekawsza jest reakcja hagiografa. Z jednej strony nie podważał on tej rodowej „mitologii” z punktu widzenia faktograficznego, przeciwnie — wszystkie te powiązania genealogiczne z wielką sumiennością referował, z drugiej jednak strony nadawał owej „mitologii” znaczenie swoiste. Ilekroć pisał o pochodzeniu Pauli i jej rodziny, to zawsze w tym celu, żeby wartość tego od razu zakwestionować. Owszem, Paula była szlachetna urodzeniem, ale bogactwa zamieniła na ubóstwo Chrystusa, Rzym na Betlejem, a wspaniałe pałace na lepiankę z gliny⁴³. Owszem, za przodków miała Scypionów i Grakchów, a nawet Agamemnona, ale niech inni się tym fascynują, jeśli chcą; on — Hieronim — chwalić ją będzie tylko za to, że bogactwa i zaszczyty

zob. S. Rebenich, *Hieronimus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen*, Stuttgart 1992, s. 181–192; P. Laurence, *Jérôme et le nouveau modèle féminin. La conversion à la vie parfaite*, Paris 1997.

³⁸ Cały ten bardzo ważny fragment brzmi: „Nobilis genere, sed multo noblior sanctitate: potens quondam divitiis, sed nunc Christi paupertate insignior; Gracchorum stirps, soboles Scipionum, Pauli heres, cuius vocabulum trahit, Meciae Papyriae matris Africani vera et germana progenies, Romae praetulit Bethleem, et auro tecta fulgentia, informis luti vilitate mutavit”, *Epitaphium sanctae Paulae*, cap. 1, s. 159. W sprawie pojęcia szlachetności w tym utworze S. Wittern, op. cit., s. 25–30.

³⁹ *Epitaphium sanctae Paulae*, cap. 3, s. 160.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Ibidem, cap. 4, s. 161.

⁴² S. Rebenich, op. cit., s. 181–192.

⁴³ *Epitaphium sanctae Paulae*, cap. 1, s. 159.

porzuciła dla Chrystusa⁴⁴. Owszem, jej mąż był potomkiem Eneasza, ale przynależność rodowa godna jest podziwu nie u tych, którzy przywiązują do niej wagę, lecz jedynie u tych, którzy nią wzgardzili. I w tym momencie autor składa znamiennej deklarację: nie ceni tych, dla których ich ród jest wartością, sławi natomiast ludzi, którzy nie chcąc mieć z nim nic wspólnego, wyrzekli się go dla Chrystusa⁴⁵. Wniosek płynący stąd następujący: szlachetne urodzenie samo w sobie nie ma znaczenia, staje się rzeczą cenną jedynie wtedy, kiedy się z niego zrezygnuje. A może jednak szlachetne pochodzenie ma przynajmniej taką wartość, że przekazuje należącej do rodu jednostce zdolność do wyrzeczenia się świata? Nawet to nie. W komentowanym przed chwilą ustępie autor stwierdza, że nie interesuje go pochodzenie Pauli, lecz jedynie to, co jej jest właściwe i pochodzi z jej świętej myśli⁴⁶. Innymi słowy, owa niewiasta oddała Panu wszystko nie dlatego, że uzdolniona do tego była przez pochodzenie społeczne, lecz dlatego, że ona indywidualnie była święta.

Jak zatem należy rozumieć przeciwstawienie „*nobilis genere, sed multo nobilior sanctitate*”? Odpowiedź tkwi w gruncie rzeczy w tekście, który następuje zaraz po tych słowach. Być szlachetnym urodzeniem to znaczy być bogatym i potężnym, mieć znakomitych i sławnych przodków oraz mieszkać w Rzymie w błyszczącym od złota pałacu. Natomiast być szlachetnym świętością to znaczy być biednym przez wzgląd na Chrystusa i mieszkać w lepiancy, i to nie w Rzymie, lecz w Betlejem. Szlachetne urodzenie jest przeciwieństwem świętości i konstatacja ta w pełni koresponduje z wymową fragmentów utworu, które przed chwilą interpretowaliśmy. Z drugiej jednak strony autor bynajmniej nie stwierdził, że ten, kto porzucił swój ród, przestaje być szlachetny. Jest nim nadal, ale w oparciu o inną przyczynę: jest nią świętość.

Powróćmy teraz do utworu Fortunata. Jak pamiętamy, charakteryzując swoją bohaterkę, użył sformułowania „*celsa licet origine, multo*

⁴⁴ Ibidem, cap. 3, s. 160–161.

⁴⁵ Ibidem, cap. 4, s. 161.

⁴⁶ Zacytujmy to zdanie w pełnym kontekście: „*Alii altius repetant, et cunabulis eius, ipsisque, ut ita dicam crepundiis matrem Blaesillam, et Rogatum proferant patrem: quorum altera Scipionum, Graccorumque progenies est: alter per omnes fere Graecias usque hodie stemmatibus et divitiis, ac nobilitate Agamemnonis fertur sanguinem trahere, qui decennali Troiam obsidione delevit. Nos nihil laudabimus, nisi quod proprium est, et de purissimo sanctae mentis fonte profertur*”, *Epitaphium sanctae Paulae*, cap. 3, s. 160. Zob. też odnośny zwrot w liście dotyczącym Marcelli: „*Nihil in illa laudabo, nisi proprium est, et eo nobilius, quod, opibus et nobilitate contempta, facta est paupertate et humilitate nobilior*”, Hieronim ze Strydonu, *Listy*, t. 4 (116–130), wydanie tekstu łacińskiego H. Pietras, oprac. tłumaczenia polskiego według przekładu J. Czujka M. Ożóg, Kraków 2011, nr 127, cap. 1, s. 169.

celsior actione”. Wykładnia tego zwrotu natrafia na trudności mające swe źródło w tym, że w odróżnieniu od Hieronima hagiograf merowiński nie rozwinął swojej myśli. W rezultacie otwierają się przynajmniej dwa kierunki interpretacyjne. Można przyjąć, że Fortunat rozumował tak jak autor *Epitaphium sanctae Paulae*. Twierdził mianowicie, że Radegunda została świętą wbrew swojemu królewskiemu pochodzeniu. Ono samo stanowiło przeszkodę dla świętości (stąd to *licet*), a jedyna do niej droga wiodła poprzez jego odrzucenie. Ale przecież do pomyślenia jest też interpretacja inna. Może Fortunatowi chodziło o to, że jego bohaterka dostojeństwem życia przewyższyła dostojeństwo pochodzenia. Owo *licet* należałoby rozumieć w ten sposób, że chociaż była znakomita już z samej przynależności rodowej, to wysiłkiem ascetycznym wspięła się na jeszcze wyższy stopień znakomitości.

Aby ostrzygnąć tę wątpliwość, musimy się zapoznać z treścią Żywotu. Hagiograf nadaje swojej bohaterce profil skrajnie ascetyczny. Przyznaje oczywiście, że choć przymuszona, wyszła za króla Chlotara i wcale nie sugeruje, że pozostała dziewicą. Ale wymykała się z łoża małżeńskiego, gdy tylko mogła, i oddawała się modlitwie i umartwieniom. Zamiast uczestniczyć w królewskich biesiadach rozdawała jałmużnę i mimo że była królową i panią pałacu, służyła ubogim i chorym. Własnymi rękami wyrabiała świece dla kościoła. W pewnym momencie męża porzuciła, przywdziała habit mniszy i kazała się wyświęcić na diakonisę. Jej dotychczasowe formy pobożności nabrały większej intensywności i radykalizmu. Opatrywała biednym ich ropiejące rany, przyjmowała u siebie trędowatych, usługiwała im, a trędowate kobiety całowała. Nadal pracowała fizycznie: meła zboże na własne potrzeby i na wyrób hostii.

Odkąd wstąpiła do klasztoru, Radegunda nie kontaktowała się już wprawdzie z ubogimi, ale nadal wcielała się w rolę służebnicy⁴⁷. Teraz służyła mniszkom, wypełniając najniższe obowiązki, takie jak sprzątanie ustępów. Szczególną gorliwość wykazywała w zadawaniu sobie fizycznego bólu, a sposoby, po które sięgała, odznaczały się wyrafinowaniem i nieznanym w hagiografii późnoantycznej i merowińskiej okrucieństwem. Przez pewien czas nosiła na swoim ciele obręcze i łańcuchy, które tak wrosły w ciało, że gdy je usunęła, trysnęła krew w wielkiej obfitości. Innym razem na swoje ciało rozsypała rozżarzone węgle. Na skutek tego w ciele powstały ubytki, a z ran wypływała butwiejąca krew. W ten sposób męczeństwo, do którego przez całe lata dążyła, oddając się najróżniejszym umartwieniom, ostatecznie się spełniło.

⁴⁷ *Vita Radegundis I*, cap. 21–26, s. 371–373.

Wrażenie skrajnie ascetycznego charakteru świętości Radegundy autor spotęgował poprzez zastosowanie bardzo prostego zabiegu literackiego, jakim jest przemilczenie. Hagiograf pominął całkowicie — zdumiewa, że aż do tego stopnia — jej zasługi dla królestwa, kraju i klasztoru. Czytelnik z utworu Fortunata nawet się nie dowie, że klasztor, do którego królowa wstąpiła, został przez nią ufundowany⁴⁸. W rezultacie jedyną podstawą jej świętości — a świadczą o niej choćby liczne cuda zdziałane *ante mortem* — jest porzucenie świata i okrutne samoumartwienie.

W tak naszkicowanym wizerunku Radegundy mniszki nie ma nic z królewskości, ona całkowicie z niej zrezygnowała. Nie jest przypadkiem, że autor, pisząc o tym okresie życia, nigdy nie używa słowa *regina*. W odniesieniu zaś do lat, kiedy była u boku męża, tytuł ten oczywiście się pojawia, ale niemal zawsze w kontekście jakby godność monarszą odrzucającym: Radegunda była królową, ale nie chciała nią być, a potem, gdy już nią została, unikała królewskiego przepychu⁴⁹; była królową, ale jednocześnie służebnicą⁵⁰; była królową, ale bardziej mniszką⁵¹; była królową, ale nosiła włosienicę⁵². Wniosek płynie stąd następujący: Radegunda była królową z urodzenia, Fortunat stwierdza to wyraźnie⁵³, ale od tego dziedzictwa najpierw się zdystansowała, a potem wyrzekła się go całkowicie i dzięki temu została świętą. Wydaje się, że Wenancjusz Fortunat myślał podobnie jak św. Hieronim. Moralna wartość królewskiego pochodzenia polegała tylko na tym, że można było go się wyrzec⁵⁴. I w tym duchu należy interpretować owo topiczne sformułowanie, które jest przedmiotem naszego zainteresowania.

Zachował się też drugi wczesny Żywot św. Radegundy, napisany przez Baudoniwię, wychowankę królowej i mniszkę u św. Krzyża w Poitiers. Pisany w pierwszej ćwierci VII w., powstał na zamówienie tamtejszej ksieni i konwentu⁵⁵. Baudoniwia traktowała swoje dziełko

⁴⁸ O początkach klasztoru Y. Labande-Mailfert, *Les débuts de Sainte-Croix*, w: *Histoire de l'Abbaye Sainte-Croix de Poitiers. Quatorze siècles de vie monastique*, red. E.-R. Labande, Poitiers 1986, s. 25–77.

⁴⁹ *Vita Radegundis I*, cap. 2, s. 366.

⁵⁰ *Ibidem*, cap. 4, s. 366.

⁵¹ *Ibidem*, cap. 5, s. 367.

⁵² *Ibidem*, cap. 6, s. 367.

⁵³ *Ibidem*, cap. 4, s. 366 („nata et nupta regina”).

⁵⁴ Zob. G. Pac, *Ograniczenia żeńskiej świętości królewskiej*, s. 444.

⁵⁵ *De Vita sanctae Radegundis Liber II*, wyd. B. Krusch, MGH *Scriptores rerum Merovingicarum*, t. 2, cap. 24, s. 377–395 (dalej: Baudoniwia); tłumaczenie polskie: Baudoniwia, *Żywot świętej Radegundy*, w: T. Gacia, *Radegunda z Turyngii*, s. 47–81; P. Santorelli, *La Vita Radegundis di Baudonivia*, Napoli 1999 (w książce tej obok łacińskiego tekstu żywotu i włoskiego przekładu obszerny wstęp i komentarze).

jako drugą księgę Żywotu napisanego przez Fortunata i do tego tekstu wprost się odwoływała⁵⁶. Nie przytoczyła rodowodu swojej bohaterki, zakładając, że czytelnicy go znają, zwróciła jedynie uwagę na jego znakomitość i płynące stąd konsekwencje, pisząc: „De regali progeniae nobile germen erupit, et quod sumpsit ex genere suo, plus ornavit ex fide”⁵⁷. Zawarta jest tutaj myśl, że z królewskiego (szlchetnego) rodu niejako z natury rzeczy rodzi się szlchetny potomek i że czyjaś świętość, w tym wypadku Radegundy, na tym właśnie się opiera. Tutaj nie ma śladu przeciwstawienia świętości szlchetnemu pochodzeniu, tutaj nie ma żadnego „pomimo”, tu jest „ponieważ”: ponieważ wywodziła się ze znakomitego rodu, została świętą. Tej myśli towarzyszy inna: owo odziedziczone szlchetne jądro samo w sobie nie wystarcza, trzeba je wzbogacić wiarą. W ten sposób Baudoniwia, nawiązując do hagiograficznego toposu mającego swe źródło u św. Hieronima i napotkanego u Fortunata oraz interpretując ten topos według swego uznania, usytuowała się w tym nurcie interpretowania świętości, który szlchetne pochodzenie uważał za jej warunek konieczny, choć oczywiście niewystarczający.

Baudoniwia również w wielu innych sprawach zajmowała odmienne stanowisko niż Fortunat. Przede wszystkim uwzględniła *vita activa* świętej, całkowicie pominiętą przez poprzednika w opisie lat spędzonych w klasztorze, jeśli nie liczyć niskich służebności, które przecież miały wydzźwięk przede wszystkim ascetyczny i z tego powodu wchodziły raczej w zakres *vita contemplativa*. Tymczasem w drugim Żywocie mowa o działaniach mniszki Radegundy obejmujących swym zasięgiem nie tylko królestwo Franków, lecz także Konstantynopol i Jerozolimę. Wspierana modlitwą przez swój konwent, czyniła wysiłki w celu zaprowadzenia pokoju w kraju, gromadziła relikwie, przede wszystkim pozyskała u cesarza Justyniana II drzewo Krzyża św. i sprowadziła do Poitiers w tym m.in. celu, aby zapewnić ojczyźnie pomyślność. Dało to autorce

⁵⁶ Baudoniwia, prolog, s. 378; cap. 1, s. 379.

⁵⁷ Baudoniwia, cap. 1, s. 380. Tadeusz Gacia (*Radegunda z Turynгии*, s. 52) przekłada: „Z królewskiego rodu wyrósł szlchetny pąk i to, co wzięła z pochodzenia, jeszcze bardziej przyozdobiła wiarą”. W podobnym duchu jak Baudoniwia o pochodzeniu świętego biskupa Albina wypowiedział się Fortunat: *Vita sancti Albini*, w: *Venanti Honori Clementiani Fortunati presbyteri Italici Opera pedestria*, wyd. B. Krusch, MGH Auctores Antiquissimi, t. 4, cz. 2, Berolini 1885, cap. 11, s. 29: „Igitur Albinus episcopus Veneticae regionis oceano Britannico confinis indigena, non exiguis parentibus oriundus, immo digni germen dignissima proles emergens, decus quod sumpsit ex genere felicitatis vitae meritis ampliavit”. Wiadomo, że Baudoniwia korzystała z żywotów prozą biskupów autorstwa Fortunata; zob. P. Santorelli, op. cit., s. 16.

sposobność do przyrównania Radegundy do cesarzowej Heleny⁵⁸. Bardzo wyraźnie są zarysowane związki, jakie łączyły świętą z klasztorem, do którego wstąpiła. A więc mowa jest o tym, że ona ten klasztor założyła, że starała się pozyskać opiekę królów i biskupów nad swoją fundacją, że kazała siostrze wybrać wyznaczoną przez siebie opatkę, że strzegła konwentu przed atakami złych mocy, że była matką i mistrzynią dla zakonnic. Nie znaczy to, że autorka nie poświęciła uwagi umartwieniom bohaterki. Owszem, z racji jej ćwiczeń ascetycznych, zwłaszcza postów graniczących z nieprzyjmowaniem pokarmów, pisała o długotrwałym męczeństwie Radegundy, trwającym do jej śmierci⁵⁹. Streściła to, co na temat umartwień bohaterki napisał Fortunat, ale brak u niej tych pełnych okrucieństwa scen, w jakich celował jej poprzednik.

Jest rzeczą oczywistą, że ktoś, kto w ten sposób rozumiał świętość, inaczej odpowiadał na pytanie o królewskość Radegundy. I rzeczywiście, autorka nazywa swoją bohaterkę królową w odniesieniu do wszystkich okresów jej życia, również we fragmentach opisujących lata spędzone w klasztorze⁶⁰; i to bez tego kontekstu deprecjonującego godność monarchszą, jak u Fortunata. Z pewnego zawartego w *Żywocie miraculum* dowiadujemy się nawet, że będąc zakonnicą, zasiadała na tronie⁶¹. A zatem również jako członkini zgromadzenia monastycznego Radegunda pozostała monarchinią⁶², więcej nawet — właśnie wtedy dostąpiła najwyższego możliwego dla chrześcijańskiej kobiety monarszego dostojenia, jakim było zrównanie z cesarzową Heleną. I generalnie aktywność tej mniszki — czy to sprowadzanie z całego świata relikwii, czy to troska o pokój w państwie — wpisywała się w to, czego oczekiwano od władczyni.

W opisie lat małżeńskich pojawia się jedno intrygujące sformułowanie: „Coniuncta nobili principi nobilis regina, caelestis plus quam terrena”⁶³. Pojęcie królowej niebieskiej — wynika to z dalszego ciągu tekstu⁶⁴ — znaczy tyle, co królowa służąca Chrystusowi. Władcę ziemskiego Radegunda w pewnym momencie porzuciła, ale Chrystusowi służyła do końca życia. Konsekwentne używanie w *Żywocie* terminu *regina* staje

⁵⁸ Baudoniwia, cap. 16, s. 388, v. 10; J.A. McNamara, *Imitatio Helenae: Sainthood as an Attribute of Queenship*, w: *Saints. Studies in Hagiography*, red. S. Sticca, Binghamton, NY 1996, s. 51–80, zwłaszcza s. 63–65.

⁵⁹ Baudoniwia, cap. 21, s. 392, v. 11.

⁶⁰ Np. ibidem, cap. 5, s. 381; cap. 7, s. 382; cap. 12, s. 385; cap. 14, s. 387.

⁶¹ Ibidem, cap. 12, s. 385.

⁶² S. Gäbe, op. cit., s. 30; P. Santorelli, op. cit., s. 36–37.

⁶³ Baudoniwia, cap. 1, s. 380. Zob. P. Santorelli, op. cit., s. 111–112.

⁶⁴ Brzmi on dalej: „sed in ipso coniunctionis brevi tempore ita se sub coniugis specie nupta tractavit, ut Christo plus devota serviret” i dalej rozwinięcie tej myśli.

się w tej sytuacji całkowicie zrozumiała. Użyte przez autorkę pojęcie *regina caelestis* jest niezwyklej sublimacją roli władczyni. Dystansująca się od monarchy i życia dworskiego, albo w ogóle żyjąca z dala od dworu, zamknięta w klauzurze i oddająca się modlitwie i ascezie, pozostawała na urzędzie i co więcej — z sukcesem wypełniała swoje obowiązki na rzecz królestwa i kraju. Przeciwwstawienie *terrenus* — *caelestis*, pochodzące z Nowego Testamentu (np. J 3,12; 1 Kor 15,47–49), w hagiografii stanowiło ideową podstawę porzucenia świata. Tak jest również u Baudoniwii⁶⁵. Ale w naszym wypadku porzucenie świata nie obejmuje urzędu królowej, ponieważ urząd ten należy do porządku niebieskiego.

W rozumieniu Baudoniwii genealogia wyjaśniała i w jakimś stopniu dowodziła świętości Radegundy. Pokazywała bowiem, że świętość ta miała podstawę w szlachetności, istotą zaś tej ostatniej jest królewskość, którą się dziedziczy po królewskich przodkach. Królewskość jest tak ważna dla świętości, że Radegunda pozostała królową po grób, czego wyrazem było pełnienie monarszych obowiązków po profesji, w czasie pobytu w klasztorze. Była to koncepcja obca Hieronimowi i — jak się zdaje — Fortunatowi. Baudoniwia swoim Żywotem rozpoczęła nową epokę.

III

Genealogię świętej królowej zawierają także dwa ottońskie żywoty Matyldy, żony Henryka I, zmarłej w 968 r.⁶⁶ Naszą uwagę skupimy na Żywocie Starszym. Powstał on wkrótce po zgonie Ottona I w 973 r. w ufundowanym przez królową Matyldę klasztorze żeńskim w Nordhausen. Jak wynika z listu dedykacyjnego, zleceniodawcą był cesarz Otto II. Anonimowy autor wykorzystał nadarzającą się okazję, aby przez odpowiedni dobór argumentów bronić żywotnych interesów konwentu, na zlecenie którego pisał⁶⁷. Śmierć Matyldy i w pięć lat potem Ottona I,

⁶⁵ „Quod si hoc rex vellet, ipsa ante optaret vitam finire, quam regi terreno iterum iungi, quia iam Regis caelestis copulabatur amplexus”, Baudoniwia, cap. 4, s. 381.

⁶⁶ *Vita Mathildis reginae antiquior*, w: *Lebensbeschreibungen der Königin Mathilde*, wyd. B. Schütte, MGH SrG in usum scholarum, t. 66, Hannover 1994, s. 107–142 (dalej: *Vita Mathildis antiquior*); *Vita Mathildis reginae posterior*, w: *ibidem*, s. 144–202 (dalej: *Vita Mathildis posterior*). Obszerny komentarz do obu żywotów daje Bernd Schütte, *Untersuchungen zu den Lebensbeschreibungen der Königin Mathilde*, Hannover 1992.

⁶⁷ G. Althoff, *Causa scribendi und Darstellungsabsicht. Die Lebensbeschreibungen der Königin Mathilde und andere Beispiele*, w: *Litterae Medii Aevi. Festschrift für Johanne Autenrieth zu ihrem 65. Geburtstag*, red. M. Borgolte, H. Spilling, Sigmaringen 1988, s. 117–133. Żywot ten w kontekst historiografii ottońskiej umieszcza: M. Giese, *Die Historiographie im*

który obiecał matce otoczyć opieką jej fundację, sprawiła, że mniszki mogły się niepokoić o swoją przyszłość. Trudno jednak wątpić, że hagiograf chętnie podjął się zadania również ze względów mniej doraźnych. Żywot propagował wiarę w świętość Matyldy i dzięki temu umacniał ideowe podstawy funkcjonowania klasztoru i podnosił jego prestiż.

Kult Matyldy nie rozwinął się w pełni⁶⁸, nie wyszedł poza opinie współczesnych i późniejszych hagiografów i kronikarzy. Nie obchodzono jej święta, nie dokonano elewacji jej relikwii, nie dedykowano jej kościołów i ołtarzy, a u jej grobu nie działy się cuda⁶⁹. Nie zmienia to faktu, że zarówno autor Żywotu Starszego, jak i piszący o pokolenie później kolega uważali żonę Henryka I za świętą, a napisanym przez siebie utworom nadali charakter hagiograficzny.

Omawiane dziełko jest żywotem Matyldy, ale jednocześnie jest historią jej rodziny⁷⁰. Świadczy o tym nie tylko treść dzieła, szeroko uwzględniająca losy krewnych królowej, ale także — i w większym jeszcze stopniu — deklaracja złożona w prologu: zadaniem utworu jest przedstawienie cesarzowi chwalebne go życia jego znakomitych krewnych jako przykładu do naśladowania⁷¹. A skoro tak, to liczą się cnoty nie tylko świętej niewiasty, nawet jeśli są najważniejsze, lecz także szerszego grona osób.

Hagiograf podkreśla znakomitość urodzenia Matyldy i argumentuje to przede wszystkim jej przynależnością do rodu Widukinda, którego nazywa księciem Sasów⁷². Charakterystyce tej postaci poświęca cały

Umfeld des ottonischen Hofes, w: *Die Hofgeschichtsschreibung im mittelalterlichen Europa. Projekte und Forschungsprobleme*, red. R. Schieffer, J. Wenta, Toruń 2006, s. 19–37; S. MacLean, *Ottoman Queenship*, Oxford 2017, s. 100–105. W sprawie ideowo-politycznej wymowy utworu L. Körntgen, *Königsherrschaft und Gottes Gnade. Zu Kontext und Funktion sakraler Vorstellungen in Historiographie und Bildzeugnissen der ottonisch-frühsalischen Zeit*, Berlin 2001, s. 101–115; o zawartości hagiograficznej A.C. Stinehart, „Renowned Queen Mother Mathilda”. *Ideals and Realities of Ottonian Queenship in the Vitae Mathildis reginae (Mathilda of Saxony, 895?–968)*, „Essays in History” 39, 1998, <http://www.essaysinhistory.com/renowned-queen-mother-mathilda-ideals-and-realities-of-ottonian-queenship-in-the-vitae-mathildis-reginae-mathilda-of-saxony-895-968/> (dostęp: 17 V 2020).

⁶⁸ P. Corbet, *Les Saints Ottoniens. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l’an Mil*, Sigmaringen 1986, s. 35–40.

⁶⁹ G. Pac, *Ograniczenia żeńskiej świętości królewskiej*, s. 446–447. W naszych rozważaniach pomijamy problem kultu św. Matyldy w czasach nowożytnych i najnowszych.

⁷⁰ L. Bornscheuer, *Miseriae regum. Untersuchungen zum Krisen- und Todesgedanken in den herrschaftstheologischen Vorstellungen der ottonisch-salischen Zeit*, Berlin 1968, s. 66–68; P. Corbet, op. cit., s. 124–128.

⁷¹ *Vita Mathildis antiquior*, prol., s. 109, w. 7–9.

⁷² W sprawie rodowodu Matyldy Sean Gilsdorf, w: *Queenship and Sanctity. The Lives of Mathilda and the Epitaph of Adelheid*, wyd. i przeł. na ang. S. Gilsdorf, Washington 2004, s. 147–153.

fragment⁷³. Dowiadujemy się, że Widukind był zrazu poganinem i że nawrócił się dzięki Karolowi Wielkiemu. Nastąpiło to na skutek wojny, którą cesarz wytoczył w obronie wiary. Obaj wodzowie zgodzili się, że o wyniku starcia zadecyduje pojedynek między nimi. Stawali przeciw sobie dzielnie, a walka trwała długo. Wreszcie Bóg, poruszony łzami chrześcijan, dał zwycięstwo swojemu wojownikowi, tak jak zasługiwała na to wiara. Wówczas u Widukinda nastąpiła wewnętrzna przemiana i wraz z całym pogańskim wojskiem poddał się królowi i wierze chrześcijańskiej. Otrzymał chrzest z rąk św. Bonifacego, a ojcem chrzestnym został Karol Wielki. Po przyjęciu nowej religii gorliwie w duchu pokuty zakładał klasztory i wyposażał je w relikwie i wszystkie inne potrzebne rzeczy.

Widukind — człowiek ponad wszelką wątpliwość istniejący — ubrany jest tutaj w fabułę, której celem jest jego heroizacja. Jest równy największemu cesarzowi, chrześcijaństwo przyjmuje z własnej woli wraz z całym ludem, a następnie poświęca się fundacjom kościelnym. Fundowanie kościołów należało do pierwszorzędných obowiązków chrześcijańskiego władcy. Tendencję do heroizacji widać nawet w takim szczególe, jakim jest osoba udzielająca chrztu. Święty Bonifacy, wielki misjonarz Germanii, w rzeczywistości zmarł na 31 lat przed konwersją Widukinda.

To co napisał anonimowy autor Żywotu, było owocem refleksji, jakiej oddawali się Sasi, próbując się zmierzyć ze swoją bolesną przeszłością⁷⁴. Ślad tych medytacji znaleźć można już w drugiej połowie poprzedniego stulecia. W Translacji św. Aleksandra, utworze napisanym na zlecenie Walberta, wnuka Widukinda, po raz pierwszy przedstawiono pogląd, jakoby wódz Sasów przyjął chrzest dobrowolnie. Zawarta jest tam też inna ważna myśl: pogańscy Sasi byli wspaniali, a do zupełnej doskonałości brakowało im tylko jednego — wiary⁷⁵. Tutaj mamy do czynienia z sytuacją podobną: Widukind był równym Karolowi wojownikiem,

⁷³ *Vita Mathildis antiquior*, cap. 1, s. 113–114.

⁷⁴ H. Beumann, *Die Hagiographie „bewältigt“. Unterwerfung und Christianisierung der Sachsen durch Karl den Großen*, w: *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo: Espansione e resistenza, 10–16 aprile 1980*, t. 1, Spoleto 1982, s. 129–163; por. też L. Bornscheuer, op. cit., s. 91.

⁷⁵ B. Krusch, *Die Übertragung des hl. Alexander von Rom nach Wildeshausen durch den Enkel Widukinds 851*, „Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse“ 1933, s. 405–436, tekst źródła s. 423–436, co do konwersji Widukinda cap. 3, s. 426–427. Zob. P. Depreux, *La sublimation de la soumission des Saxons au pouvoir franc et la translation de saint Alexandre de Rome à Wildeshausen (851)*, w: *Faire l'événement au Moyen Âge*, red. C. Carozzi, H. Taviani-Carozzi, Aix-en-Provence 2007, s. 219–234; nasz pogląd: R. Michałowski, *Chryścianizacja Saksonii*, w: *Chryścianizacja „Młodszej Europy”*, red. J. Dobosz, J. Strzelczyk, M. Matla, Poznań 2016, s. 19–39.

a przegrał tylko dlatego, że Bóg zmiłował się nad swoimi wyznawcami. Ale przecież od chwili chrztu księcia saskiego ta dysproporcja zniknęła i można go spokojnie postawić na jednym poziomie z wielkim cesarzem. Czytelnik do takiej konkluzji w każdym razie może dojść. Osobnego odnotowania wymaga wzmianka autora, że Widukind przyjął chrzest wraz całym pogańskim wojskiem, czyli — byśmy powiedzieli — z całym saskim narodem politycznym. Została w ten sposób podkreślona władcza pozycja przodka Matyldy, ale także to, że był władcą ewangelizatorem⁷⁶.

Autor Żywotu nie przeprowadził wywodu genealogicznego łączącego świętą królową z jej przodkiem. Być może nie miał do tego żadnych danych. Przecież kronikarz Widukind, który jako pierwszy ze znanych nam pisarzy wskazał na to powiązanie rodzinne, też nic bardziej konkretnego na ten temat nie napisał⁷⁷. Z przodków w linii męskiej twórca Żywotu wymienił jedynie ojca Matyldy, Teodoryka, podając przy tym interesujący szczegół: oto pochodził on od potomków Widukinda, urodzonych po tym, jak ten ostatni już się nawrócił⁷⁸. Jest to ważne, ponieważ czytelnik w tej chwili może być już pewien, iż Teodoryk, a zatem i jego córka, nie mają w sobie nic z pierwotnej pogańskości swojego znakomitego przodka.

Obok imienia ojca podano także imię matki. Była to najszlachetniejsza Reinhilda, pochodząca z narodu Fryzów i Duńczyków⁷⁹. W tekście pojawia się także matka Teodoryka, bez podania imienia, ale z krótką charakterystyką: we wdowieństwie tak bardzo oddawała się dobrym uczynom, że została ksienią żeńskiego klasztoru w Herford⁸⁰. W tak naszkicowanej genealogii występuje niewiele postaci: daleki przodek, ojciec, matka oraz matka ojca. Kronikarz Widukind wymienia z imienia braci świętej, w tym Reginberna, który — jak powiada — uratował Saksonię przed niszczącymi najazdami Normanów⁸¹. Czy hagiograf czytał to dzieło historiograficzne, jest przedmiotem dyskusji⁸², ale przecież autorowi Żywotu, piszącemu w kilka lat po śmierci Matyldy, musiały to być

⁷⁶ O znaczeniu opowieści o Widukindzie dla historii rodziny Ottonów P. Corbet, op. cit., s. 124–125.

⁷⁷ *Widukindi monachi Corbeiensis Rerum Gestarum Saxonicarum libri tres*, wyd. P. Hirsch, H.-E. Lohmann, MGH SrG in usum scholarum, t. 60, Hannoverae 1935 (dalej: Widukind), lib. I, cap. 31, s. 44.

⁷⁸ *Vita Mathildis antiquior*, cap. 1, s. 114, v. 8–10.

⁷⁹ Ibidem, v. 10–12.

⁸⁰ Ibidem, v. 15–18.

⁸¹ Widukind, lib. I, cap. 31, s. 44.

⁸² Por. przeciwstawne poglądy: B. Schütte, op. cit., s. 17; S. Gilsdorf, w: *Queenship and Sanctity*, s. 17–19.

fakty znane. Był najwidoczniej zdania, że to, co podał, wystarczy, żeby wykazać znakomitość pochodzenia swojej bohaterki.

Po co mu to było potrzebne, wychodzi na jaw w tekście zaraz po tym, jak kończy się wykład genealogii. Pada tam stwierdzenie, że Matylda odznaczała się szlachetnością i prawością, i jednocześnie wyjaśnienie, jakie były źródła tych przymiotów: były one odbłaskiem cnoty, jaką odznaczyli się ojcowie i dziadowie. Natrafiamy tutaj na znany nam już pogląd, w myśl którego ludzkie cechy, a w szczególności cechy pozytywne, są dziedziczne. Jakie to mogły być przymioty, hagiograf wyjaśnia, charakteryzując młodzieńcze lata Matyldy: miała piękne oblicze i uprzejme obejście, zręcznie wykonywała prace domowe, była skromna, pokorna, szczodra, ponad wszystko zaś oddana wielbieniu Boga⁸³. Do opisu przymiotów bohaterki autor powracał jeszcze kilkakrotnie i czynił to obszerniej; najpierw, gdy kreślił piórem życie Matyldy jako królowej i żony, potem jako wdowy i królowej matki, wreszcie kiedy przedmiotem jego rozważań były ostatnie dni jej życia⁸⁴.

Żywoć św. Matyldy zawiera dwie genealogie: obok genealogii świętej jest także rodowód jej męża Henryka I i on w utworze występuje na pierwszym miejscu. Jest bardzo krótki i zawiera minimalną liczbę imion⁸⁵. Wymienia ojca Ottona i matkę Hadewigę, przy czym osobę ojca opatruje następującą charakterystyką: był najpotężniejszym księciem w Germanii, pochodził z bardzo szlachetnego rodu, był bogaty, a ponieważ był obdarzony cnotami, przewyższał wszystkich dostojęństwem. O matce wspomina jedynie, że mężowi była równa obyczajami. Autor pisze, że ze związku Ottona i Hadewigi narodziło się sześcioro dzieci: trzy córki i trzech synów, nie wymieniając jednak imion, poza jednym Henrykiem, późniejszym królem. Ich wszystkich rodzice wychowywali w duchu własnej szlachetności, ale Boża Opatrzność sprawiła, że Henryk osiągnął wyższy stopień doskonałości. I tutaj następują opisy jego cnót: podkreśla się jego miłość do innych, życzliwość i pokorę oraz miłosierdzie, z lekkim nawet wydzwiękiem hagiograficznym. O jego sukcesach politycznych i podbojach — uzależnił od siebie wiele ludów, nad którymi Saksonia nigdy nie panowała — mowa jest w dalszej części Żywotu. Tam też podano przyczynę tych wielkich triumfów: własnym sumptem naprawiał kościoły. Autor podkreśla jednocześnie

⁸³ *Vita Mathildis antiquior*, cap. 1, s. 114–115. Zob. G. Pac, *Obraz małżeństwa w wybranych niemieckich źródłach hagiograficznych X i XI w.*, w: *Kult świętych i ideał świętości*, s. 7–147, tutaj s. 129–133.

⁸⁴ O cnotach i pobożności bohaterki *Vita Mathildis antiquior* L. Bornscheuer, op. cit., s. 68–73; P. Corbet, op. cit., s. 129–151.

⁸⁵ *Vita Mathildis antiquior*, cap. 1, s. 111.

jego hojność na rzecz ubogich i rycerzy, a także troskę, z jaką opiekował się uciemiężonymi⁸⁶.

Charakterystyce Henryka towarzyszy w tym fragmencie charakterystyka Matyldy, łączącej w sobie cechy ascetki i idealnej królowej. W wyraźnym nawiązaniu do Żywotu św. Radegundy Wenancjusza Fortunata⁸⁷ mowa jest o żonie, która wymyka się z małżeńskiego łoża, aby noc spędzić na modlitwie, w odróżnieniu jednak od merowińskiego pierwowzoru hagiograf nie twierdził, że zamążpójście spotkało się u dziewczyny z oporem. Przeciwnie, *felix nupta*, napisał o niej autor⁸⁸. Mowa jest także o zasługach w życiu czynnym: królowa ratowała od śmierci skazańców.

Po śmierci Henryka I doszło do ostrego konfliktu między świętą a Ottonem I⁸⁹. Musiała wyjechać w rodzinne strony, została pozbawiona majątku, położono rękę na oprawie wdowiej. Zmuszano ją nawet do wstąpienia do klasztoru. Wszystkie te szykany i upokorzenia przyjmowała z pokorą. Tymczasem króla zaczęły spotykać w polityce niepowodzenia: o ile dotąd odnosił triumfy, o tyle teraz ponosił same klęski. Upomniany przez żonę Edytę, zrozumiał, że zawinił przeciw matce i że tu tkwi przyczyna jego niepowodzeń. Pojednał się zatem z Matyldą, zwrócił oprawę wdowią, wraz z nią fundował kościoły i klasztory, umacniał pokój, sprawiedliwie sądził, we wszystkim naśladowując ojcowską pobożność. Zaraz potem w tekście następuje opis sukcesów króla: zwycięstwa nad Berengarem, małżeństwa z Adelajdą i ich wspólnych pomyślnych rządów. Mowa jest także o narodzinach dzieci, w tym Ottona młodszego, „sławniejszego od innych”⁹⁰. Czytelnik odnosi wrażenie, że te chwalebne wydarzenia były skutkiem pojednania syna z matką, a także powrotu do religijnych cnót, jakimi odznaczał się Henryk I.

Przyczyna niepowodzeń Ottona leżała jednak głębiej niż mogłoby się wydawać. Nie chodziło tylko o to, że syn był okrutny i niesprawiedliwy względem matki, ale także o to, że — jak hagiograf podkreśla — spoczywała na niej łaska Ducha Świętego i Chrystus ją wielce miłował⁹¹. Odrzucenie Matyldy było równoznaczne z odrzuceniem Boga. Jawi się ona tutaj jako człowiek napełniony Bożą mocą, od którego zależy pomyślność króla i królestwa. Czytelnik ma w pamięci wcześniejsze rozdziały opisujące wielkie sukcesy Henryka I, który żył w pełnej harmonii ze swą świętą małżonką. Również panowanie Ottona I do czasu przebiegało pomyślnie.

⁸⁶ Ibidem, cap. 3, s. 117–118.

⁸⁷ Zob. m.in. L. Bornscheuer, op. cit., s. 68–73.

⁸⁸ *Vita Mathildis antiquior*, cap. 3, s. 118, v. 1.

⁸⁹ Ibidem, cap. 5–6, s. 123–125.

⁹⁰ Ibidem, cap. 7, s. 125–126.

⁹¹ Ibidem, cap. 5, s. 124, v. 4–5.

Interpretacja ta znajduje potwierdzenie w kolejnych rozdziałach, gdzie mowa o wyprawie króla do Włoch i jego koronacji cesarskiej. Matylda, niespokojna o syna, nieustannie zanosila modlitwy do Boga. W tej też intencji ufundowała klasztor w Nordhausen. W czasie spotkania, do którego doszło po powrocie z Italii, Otto I wyraził wdzięczność królowej matce. Wiedział, że zwyciężył dzięki jej zasługom⁹².

W charakterystyce duchowości z okresu wdowieństwa, obok cnoty pokory, z jaką znosiła prześladowanie ze strony syna, na czoło wybija się działalność fundacyjna. Autor pisze o tym z naciskiem, wymieniając kilka założonych przez królową klasztorów. Mowa jest o jałmużnie, jeden z dwóch cudów przypisywanych świętej związany był właśnie z aktem szczodrobliwości na rzecz ubogich⁹³. Wspomina się także o jej ascezie i o tym, że dla królowej ważniejsza była służba Bogu niż chwała tego świata⁹⁴. Również w opisie praktyk ascetycznych hagiograf inspirował się Żywotem św. Radegundy pióra Fortunata, ale oczywiście umartwienia królowej niemieckiej są jedynie bladym odzwierciedleniem okrutnych karni, jakim się poddawała jej merowińska poprzedniczka. Mimo to czytamy o nocnych modlitwach, o własnoręcznym kąpaniu ubogich kobiet (ale przecież nie o pielęgnowaniu trędowatych), o pracach domowych, o włosiennicy, choć to dopiero na łożu śmierci. Hagiograf miał nawet odwagę wystąpić z poglądem, iż Matylda prawie że zasłużyła na palmę dziewictwa⁹⁵. Wyróżnione miejsce zajmuje modlitwa, w której święta nie ustawała. Z jednej strony wielbiła Boga, z drugiej zanosila prośby do niebios w intencji żywych i umarłych⁹⁶.

Postawiliśmy wyżej tezę — i rzeczywiście w Żywocie jest dowód przemawiający za jej prawdziwością — że moralne dostojeństwo Matyldy miało swoje źródło w znakomitości antenatów. Powstaje pytanie, czy to samo da się stwierdzić w odniesieniu do rodzaju cnót i zasług. Z pewnością z przodkiem Widukindem łączyła ją pobożność, a nawet jej pewien przejaw — fundacje kościelne. Można także przeprowadzić paralelę między rolą polityczną wodza Sasów a Matyldą. On był wielkim wojownikiem, mającym siły stawić czoła samemu Karolowi Wielkiemu, ale przecież Matylda również była gwarantką militarnego zwycięstwa, jak to widać na przykładzie triumfów Ottona I we Włoszech. Oczywiście, była to rola polityczna pojęta swoiście, tak jak wymagało tego duchowe powołanie świętej i w zgodzie z zadaniami, które społeczeństwo saskie wyznaczało

⁹² Ibidem, cap. 11, s. 132–133, 134, v. 7.

⁹³ Ibidem, cap. 10, s. 130–131.

⁹⁴ Ibidem, cap. 3, s. 118; cap. 5, s. 121; cap. 8–9, s. 127–130; cap. 14, s. 138–139.

⁹⁵ Ibidem, cap. 9, s. 129, v. 16–17.

⁹⁶ Ibidem, cap. 13, s. 138, v. 7–10.

kobietom: mężczyzna walczy z bronią w rękę, matka, żona lub córka za niego się modli⁹⁷. Ponadto, a może przede wszystkim, Matylda odziedziczyła po Widukindzie godność królewską. Nigdy nie próbowała się od niej dystansować, a z jej obowiązków sumiennie się wywiązywała: rodziła dzieci i troszczyła się o nie, ratowała złoczyńców skazanych na śmierć, wreszcie świętością swoją chroniła króla i królestwo.

Ale przecież to powielanie cnót Widukinda widoczne jest także u królów: u Henryka I, choć nie był on jego potomkiem, i u Ottona I. Obok triumfów politycznych i militarnych obaj mogli się pochwalić cnotami religijnymi. W odniesieniu do Henryka już je wymienialiśmy. O jego synu natomiast autor napisał, że był cichy i skromnych obyczajów⁹⁸ i że nawet największe triumfy nie mogły go odwieść od służenia Chrystusowi⁹⁹; mowa też jest o wspieraniu inicjatyw fundacyjnych matki. Okazuje się zatem, że wszyscy członkowie rodu mają swój udział w cnotach protoplasty, z tym że w przypadku Matyldy zachodzi sytuacja swoista. Królowa była nie tylko pełna cnót, ale jako jedyna w rodzie była uznawana za świętą. Jest to konstatacja ważna, ponieważ, jak się okazuje, dziedziczne przymioty rodu mogły, choć przecież nie musiały, zaowocować świętością jednego ze swoich członków. Znakomitość rodu mogła się zatem przejawiać na różne sposoby: z jednej strony potęgą polityczną i zwycięstwami militarnymi, z drugiej strony intymnymi związkami z Bogiem, interpretowanymi w kategoriach hagiograficznych.

Na osobną uwagę zasługuje rozdział trzeci. Wypowiadając się całkiem w duchu kronikarza Widukinda¹⁰⁰, a może nawet czerpiąc od niego inspirację, autor wyraża radość z triumfu, jaki za jego czasów przeżywa Germania, która – niegdyś poddana innym narodom – teraz dostąpiła cesarskich zaszczytów. Wzywa zatem, aby we wszystkim wspierała króla, czyli Ottona II. Germania musi też baczyć, żeby nie zabrakło władcy z panującego obecnie rodu, gdyż w innym wypadku może znów popaść w niewolę¹⁰¹. Teza tego hagiograficznego dziełka jest więc na wskroś polityczna, politycznego też sensu nabiera przedstawiona w Żywocie genealogia.

Bo właściwie dlaczego powołanie kogoś na tron spoza panującej dynastii musiałyby doprowadzić do katastrofy? Dlatego, że gwarancją pomyślności panowania stanowią przodkowie, a ściślej rzecz biorąc – ich

⁹⁷ K.J. Leyser, *Rule and Conflict in an Early Medieval Society. Ottonian Saxony*, London 1979, s. 75–107; G. Pac, *Obraz małżeństwa*, s. 98–100; P.G. Justice, *Imperial Ladies of the Ottonian Dynasty. Women and Rule in Tenth-Century Germany*, New York 2018, s. 132–146.

⁹⁸ *Vita Mathildis antiquior*, cap. 4, s. 119, v. 4.

⁹⁹ *Ibidem*, cap. 15, s. 140, v. 3.

¹⁰⁰ Widukind, lib. I, cap. 34, s. 48, v. 13–15.

¹⁰¹ *Vita Mathildis antiquior*, cap. 3, s. 117.

cnoty. Ktoś spoza panującej dynastii nie miałby tak znakomitych antenatów, toteż jego rządy przyniosłyby narodowi same szkody.

Na genealogię zawartą w omawianym utworze należy spoglądać z trzech punktów widzenia. Po pierwsze, jest to Żywot świętej i wymienienie oraz scharakteryzowanie antenatów służy wyjaśnieniu i udowodnieniu jej świętości. W jakimś sensie służą temu także strony poświęcone potomkom, gdyż w ich życiu odzwierciedlał się blask cnót Matyldy¹⁰². Po drugie, hagiograf przedstawił galerię przodków Ottona II, tak aby dostarczyć mu przykładów do naśladowania. Na koniec trzeba przypomnieć, że jest to dziełko zaangażowane politycznie, pisane z myślą o ideowym wzmocnieniu dynastii ottońskiej. Również temu służy genealogia, na czele której stoi wielki wojownik i ewangelizator, otoczony nimbem herosa, ale także Henryk I, wyniesiony ponad swoją rodzinę specjalną łaską Bożą¹⁰³. Szczególnie miejsce w tym rodowodzie zajmuje Matylda, osoba obdarzona Bożą mocą i dzięki temu będąca gwarantką pomyślności dynastii i państwa.

IV

Królowa Małgorzata, zmarła w 1093 r. i kanonizowana w 1250 r., była żoną króla Szkocji Malcolm III¹⁰⁴. Przedmiotem naszego zainteresowania jest jej Żywot napisany w latach 1100–1107¹⁰⁵. Wyszedł on spod pióra Turgota, mnicha benedyktyńskiego i przeora konwentu benedyktyńskiego przy katedrze w Durham. Turgot przez pewien czas był biskupem St Andrews w Szkocji¹⁰⁶. Małgorzatę znał osobiście i pełnił przy niej rolę mistrza duchowego. Uważał ją za świętą¹⁰⁷. Żywot powstał na zlecenie córki Małgorzaty, Edyty-Matyldy, królowej Anglii i żony Henryka I.

Utwór rozpoczynają dwa odpowiadające sobie treścią rozdziały: w pierwszym autor snuje rozważania nad religijnym i moralnym znaczeniem imienia „Małgorzata” (łac. *margarita* = perła), w drugim prezentuje rodowód bohaterki. Powołując się na nowotestamentowe przykłady, występuje z poglądem, że w imieniu odzwierciedla się jakość umysłu, a to po prostu dlatego, że imię odpowiada łasce, jakiej Chrystus udzielił

¹⁰² Zob. G. Pac, *Obraz małżeństwa*, s. 78–79.

¹⁰³ *Vita Mathildis antiquior*, cap. 1, s. 111, v. 11–s. 112, v. 4.

¹⁰⁴ C. Keene, *Saint Margaret, Queen of the Scots. A Life in Perspective*, New York 2013.

¹⁰⁵ Brak krytycznej edycji tego źródła. Korzystamy z wydania: *Vita s. Margaretae Scotorum Reginae*, w: *Symeonis Dunelmensis Opera et Collectanea*, wyd. J. Hodgson Hinde, t. 1, Edinburgh 1868, s. 234–254.

¹⁰⁶ C. Keene, op. cit., s. 6–7.

¹⁰⁷ Zob. zwłaszcza *Vita s. Margaretae*, cap. 11, s. 249–250.

człowiekowi, który je nosi¹⁰⁸. Tak też jest w przypadku Małgorzaty, która przed obliczem Boga jest jak drogocenna perła.

O ile w rozdziale pierwszym autor pisze o szlachetności umysłu — szlachetności, jaką święta jaśniała w oczach Chrystusa — o tyle w rozdziale drugim chce pokazać, jaką szlachetnością cieszyła się w świecie. W tym celu prezentuje jej genealogię¹⁰⁹. Oto dziadem Małgorzaty był król Edmund, tak waleczny i niezwyciężony, że znalazło to wyraz w jego imieniu: nazywał się Żelazny Bok. Miał brata, choć z innej matki, Edwarda — króla najpobożniejszego i najłagodniejszego, prawdziwego ojca ojczyzny, władcę wystrzegającego się gniewu, chciwości i pychy. Stawał on w obronie królestwa, ale jak drugi Salomon posługiwał się w tym celu raczej środkami pokojowymi niż orężem. Zaraz potem czytelnik dowiaduje się, że jednym dziadkiem Edwarda był król Anglików Edgar, drugim zaś hrabia Normanów Ryszard. Odznaczeni się oni nie tylko szlachetnością, lecz i nadzwyczajną pobożnością. Edgara autor nazywa królem pokoju i sprawiedliwości, predestynowanym do tego przez same niebiosa. Świadczy o tym wizja, jakiej doznał arcybiskup Dunstan. Gdy przyszedł władca się urodził, święty arcybiskup usłyszał głos radujących się aniołów, którzy wiedzieli, że jak długo Edgar będzie rządził, tak długo trwać będzie pokój i pomyślność Kościoła angielskiego. O Ryszardzie Turgot z kolei pisze, że w swoim hrabstwie panował szczęśliwiej niż jego przodkowie i że przewyższał ich pobożnością. Był niezwykle bogaty, ale jednocześnie na wzór Dawida ubogi duchem; z jednej strony pan wielu ludów, z drugiej — najpokorniejszy sługa sług Chrystusa. Ufundował klasztor w Fécamp i tam z mnichami przestawał i osobiście im służywał.

Rodowód Małgorzaty w przedstawionej przez Turgota postaci skłania do kilku uwag. Po pierwsze, rzuca się w oczy niemal całkowity brak kobiet (inaczej niż np. w Żywocie Matyldy). Jest co prawda wzmianka o Emmie, była tu ona jednak konieczna, gdyż bez niej nie można by było wykażać związku pokrewieństwa między Edwardem Wyznawcą a Ryszardem. Ważne jest także co innego: mężczyźni są na ogół opatrzeni dłuższą lub krótszą charakterystyką, natomiast w przypadku Emmy podane jest tylko imię. A przecież była to niewiasta, która odegrała pewną rolę w historii Anglii¹¹⁰. Nie wszystkiego się jednak dowiadujemy o mężczyznach,

¹⁰⁸ Ibidem, cap. 1, s. 236.

¹⁰⁹ Ibidem, cap. 2, s. 237–238. W sprawie interpretacji tej genealogii J. Huntington, *St Margaret of Scotland. Conspicuous Consumption, Genealogical Inheritance, and Post-Conquest Authority*, „Journal of Scottish Historical Studies” 33, 2013, 2, s. 149–164.

¹¹⁰ R. Borysławski, *Hlæfdige and Hlaford. Gendered Power and Images of Continuity in Encomium Emmae Reginae*, w: *Aspects of Royal Power in Medieval Scandinavia*, red. J. Morawiec, R. Borysławski, Katowice 2018, s. 99–112.

czego moglibyśmy oczekiwać. Autor nie podaje, kto był ojcem Edmunda i Edwarda Wyznawcy i jakie było imię ojca Małgorzaty, o którym w ogóle nic pisze poza tym, że był synem Edmunda. Są to opustki równie znamienne co zrozumiałe. Aethelred, ojciec Edmunda i Edwarda nie cieszył się u potomności dobrą sławą¹¹¹, a Edward, ojciec bohaterki utworu, na dobrą sprawę nie odegrał żadnej roli. Niemal całe swe dorosłe życie spędził na wygnaniu, a przywołany przez stryja z powrotem do Anglii, wkrótce po wylądowaniu na wyspie umarł¹¹². Nie było zatem kim ani czym się chwalić. Ale są jeszcze inne opustki warte nie tylko odnotowania, ale szczególnego podkreślenia. Turgot nie umieścił w genealogii żadnego świętego, choć mógł to uczynić bez najmniejszego trudu. Chodzi o dzieci króla Edgara: św. Edytę, mniszkę w Wilton, oraz św. Edwarda Męczennika¹¹³. W obu wypadkach kult powstał wkrótce po śmierci świętego (świętej) i szybko nabrał wymiaru ponadlokalnego. Po podbiciu Anglii przez Wilhelma Zdobywcę przeżywał nawet renesans. Trudno przyjąć, że Turgot nic o tych kultach nie wiedział.

Nie ulega wątpliwości, że hagiografowi zależało na podkreśleniu i scharakteryzowaniu cnót i zasług ludzi umieszczonych w genealogii. W ostatecznym rachunku chodziło przecież o to, żeby wyjaśnić i uzasadnić świętość Małgorzaty. Są miejsca w tekście, z których wynika, że przymioty człowieka nie są jego sprawą indywidualną, lecz całego rodzinnego kręgu. Próbując podać powód, dla którego Edward Wyznawca wzniósł się na szczyty doskonałości, autor stwierdza, że król szlachetność życia osiągnął niejako prawem dziedziczenia, po czym następuje dłuższy wywód o dziadkach, królu Edgarze i hrabim Ryszardzie. Później Turgot znowu powraca do sprawy, gdy pisze, że Edward, mając za przodków tak znakomitych mężów, swojemu pochodzeniu w niczym się nie sprzeniewierzył. I zaraz potem przypomina, że jego bratem był Edmund, z syna zaś tego ostatniego zrodziła się Małgorzata. Wygląda to tak, jakby Edward odziedziczoną po dziadach znakomitość przekazał Edmundowi, ten zaś za pośrednictwem syna — wnuczce, o której przecież się pisze, że sławą zasług ozdabiała sławnych przodków. Innymi słowy — szlachetnością ich przewyższała.

Hagiograf był zatem zdania, że cnoty przekazywane są w obrębie rodziny, ale nie znaczy to, że ich jedynym wehikułem są więzy krwi. Nie

¹¹¹ Por. jednak C. Konshuh, *Anraed in their Unraed. The Æthelredian Annals (983-1016) and their Presentation of King and Advisors*, „English Studies” 97, 2016, 2, s. 140-162.

¹¹² C. Keene, *Saint Margaret*, s. 19-26.

¹¹³ S.J. Ridyard, *The Royal Saints of Anglo-Saxon England. A Study of West Saxon and East Anglian Cults*, Cambridge 1988, s. 140-175.

było bowiem żadnego pokrewieństwa między Edmundem i Małgorzatą a Ryszardem, a przecież ten ostatni w omawianym rodowodzie zajmuje wybitne miejsce¹¹⁴. Mamy tutaj do czynienia ze swego rodzaju „promieniowaniem”, którego mechanizm działania był być może nie do końca zracjonalizowany.

Jak już wspominaliśmy, hagiograf wprowadził dwa pojęcia: szlachetność umysłu (*mentis nobilitas*) oraz szlachetność według zasad tego świata (*nobilitas secundum saeculum*). W myśl omawianej koncepcji miernikiem tej drugiej jest genealogia. Ród Małgorzaty jest szlachetny, a więc i ona sama jest szlachetna. Rzecz jest jednak o tyle godna uwagi, że miernikiem znakomitości według zasad świata są nie tylko walory świeckie, lecz także jak najbardziej religijne: Edmund był nieustraszonym wojownikiem, ale Ryszard prócz tego, że świetnie rządził swoim hrabstwem, ufundował klasztor i odznaczał się niezwykłą pokorą w stosunku do swoich mnichów. Edward Wyznawca bronił ojczyzny, jednocześnie jednak odznaczał się pobożnością i innymi cnotami moralnymi.

A jak się rzeczy przedstawiały w przypadku Małgorzaty? Jej duchowy wizerunek czytelnik znajdzie na dalszych kartach Żywotu¹¹⁵. Wystarczy nawet pobieżna lektura, aby się przekonać, iż dwoistość, o której mówimy, występuje również tutaj. Ponieważ — powiada Turgot — królowa troszczyła się przede wszystkim o królestwo Boga i Jego sprawiedliwość, łaska niebios z wielką hojnością obdarowywała ją zaszczytami i bogactwem. Wszyscy wypełniali jej rozkazy, za jej radą ustanawiano prawa, dzięki jej staraniom rozwijała się religia, a lud radował się obfitością wszelakich dóbr¹¹⁶. Łatwo zauważyć, że wartości świeckie i religijne są tutaj wymieszane. I tak też się rzeczy mają w dalszej części utworu. Małgorzata ufundowała kościół w miejscu swojego ślubu z Malcolmem III¹¹⁷, odznaczała się także wielką hojnością względem innych domów Bożych¹¹⁸. Aby wyposażyć je w paramenty liturgiczne, zorganizowała nawet coś w rodzaju manufaktury, w której pracowały niewiasty szlachetnego rodu i skromnych obyczajów. W tym wypadku działalności gospodarczej można by ze względu na cel przypisać charakter religijny, inaczej się jednak rzeczy mają z przedsięwzięciami cywilizacyjno-ekonomicznymi

¹¹⁴ Zob. J. Huntington, op. cit., s. 160.

¹¹⁵ C. Keene, op. cit., s. 80–93.

¹¹⁶ *Vita s. Margaretae*, cap. 3, s. 238.

¹¹⁷ Małgorzata założyła tam klasztor benedyktyński, który stał się miejscem jej pośmiertnej sepultury, zob. L. SangDong, *Recreating the Devotional Space of Dunfermline Abbey between ca. 1124–1180*, „Comitatus. A Journal of Medieval and Renaissance Studies” 46, 2015, s. 31–56.

¹¹⁸ *Vita s. Margaretae*, cap. 4, s. 238–239.

świętej królowej, o których mowa w innym fragmencie utworu. Kazała mianowicie kupcom, którzy przybywali z różnych stron świata, przywozić towary dotąd w Szkocji nieznanne i przymuszała swoich poddanych, aby je kupowali. Dzięki temu mieszkańcy kraju, odziani w najróżniejsze ubrania, chodzili w takim majestacie, jakby zostali odnowieni. W ten sposób Małgorzata wspaniałość króla uczyniła jeszcze wspanialszą, wszystkim zaś możliwym królestwa i ich sługom przysporzyła chwały i dostojęstwa¹¹⁹.

Osobliwy to ustęp, mało przystający do naszych wyobrażeń o utworach hagiograficznych, pisanych przecież po to, aby promować wartości ascetyczne. Fragmentów o podobnym wydźwięku jest w *Żywocie* więcej. Jednocześnie nie brak w tekście faktów unaoczniających zaangażowanie królowej w działalność ukierunkowaną społecznie i politycznie o charakterze jednoznacznie religijnym. Oto zwoływała synody, aby wykrznieć z Kościoła szkockiego złe zwyczaje, przewodniczyła ich obradom i doprowadzała do uchwał, które odpowiadały jej intencjom. Stanowi to dla autora świetną okazję, aby Małgorzatę przyrównać do Heleny: jak cesarzowa nawracała Żydów, tak królowa szkocka wyprowadzała błądzących na właściwą drogę¹²⁰. To zaangażowanie społeczno-religijne widoczne jest również w życiu rodzinnym, kiedy święta uczyła dzieci bojaźni i miłości Chrystusa¹²¹; albo gdy do pobożnych dzieł i sprawiedliwości nakłaniała męża z troski o jego zbawienie¹²². Obok tych cnót i zasług, które można by zaliczyć do *vita activa*, hagiograf uwzględnił także *vita contemplativa*. Mowa jest o wyczerpujących, zagrażających zdrowiu i wywołujących silny ból żołądka postach — tak surowych, że kierownik duchowy Małgorzaty, czyli Turgot, musiał ją napominać; mowa o modlitwach, szczególnie intensywnych w okresie adwentu i wielkiego postu, o jałmużnie i karmieniu ubogich¹²³.

Zachodzi zatem odpowiedniość między profilem moralnym królowej i jej rodu. W obu wypadkach obejmował on wartości świeckie i religijne, różnica polega jedynie na tym, że u Małgorzaty osiągnęły one szczególnie wysoki poziom. Warto zwrócić specjalną uwagę na to, że w spuściźnie przejęła ona godność królewską, od której się bynajmniej nie chciała dystansować. Przeciwnie, obowiązki monarchini wypełniała z takim oddaniem, że na dobrą sprawę wchodziła w rolę króla,

¹¹⁹ Ibidem, cap. 7, s. 241–242; ważny komentarz J. Huntington, op. cit., passim.

¹²⁰ *Vita s. Margaretae*, cap. 8, s. 243. O roli Małgorzaty na synodach C. Keene, op. cit., s. 62–64.

¹²¹ *Vita s. Margaretae*, cap. 5, s. 240.

¹²² Ibidem, cap. 6, s. 241.

¹²³ Ibidem, cap. 9–10, s. 245–249.

na przykład wtedy, kiedy – rzecz chyba bez analogii – przewodniczyła synodom¹²⁴.

Jeżeli zatem postawimy pytanie o funkcję, jaką genealogia pełni w Żywocie, to odpowiedź będzie następująca: rodowód wyjaśnia, dlaczego bohaterka osiągnęła świętość i dlaczego na świętość tę składały się określone wartości. Musimy oczywiście zdawać sobie sprawę z tego, że przynależność rodowa nie była jedyną przyczyną świętości królowej. Drugą, a co do ważności bez wątpienia pierwszą, była łaska Chrystusa, która odzwierciedliła się w imieniu Małgorzata.

Na genealogię królowej Szkocji należy spojrzeć także z punktu widzenia *causa scribendi* Żywotu¹²⁵. Pamiętamy, że powstał on na zlecenie królowej Matyldy, córki Małgorzaty. Jeżeli spojrzymy na sprawę z tej perspektywy, to się okaże, iż przedstawionym w utworze rodowodem mogła być osobiście zainteresowana Matylda, ponieważ był to przecież także jej rodowód. Umacniał jej prestiż i pozycję na angielskim dworze, i to nie tylko dlatego, że czynił ją spadkobiercą cnót znakomitych przodków, lecz również z tego względu, że unaocznił jej związki rodzinne z Edwardem Wyznawcą. A pamiętać trzeba, że poczynając od Wilhelma Zdobywcy, królowie z dynastii normandzkiej swoje prawo do angielskiego tronu uzasadniali, odwołując się do powiązań z owym świątobliwym monarchą. Z tego samego powodu genealogią św. Małgorzaty musiał być zainteresowany sam Henryk I. Zwracaliśmy uwagę na wyróżnioną pozycję, jaką w rodowodzie zajmuje hrabia Ryszard. To również miało znaczenie na anglonormandzkim dworze, czyniło bowiem królową łatwiej akceptowalną dla normandzkich możnych. Powstaje zatem pytanie, czy to wyakcentowanie Edwarda Wyznawcy i hrabiego Ryszarda nie wynikało z politycznego interesu pary królewskiej.

V

Kolejnym źródłem, któremu poświęćmy uwagę, jest napisany po portugalsku Żywot św. Izabeli Aragońskiej¹²⁶. Urodziła się około 1270 r. jako

¹²⁴ O roli króla na synodzie zob. np. nasze uwagi: R. Michałowski, *Post dziewięcioletniowy w Polsce Chrobrego. Studium z dziejów polityki religijnej pierwszych Piastów*, KH 109, 2002, 1, s. 5–40, tu 28–32.

¹²⁵ J. Huntington, op. cit., s. 161–163; także L.L. Huneycutt, *The Idea of the Perfect Princess. The Life of St Margaret in the Reign of Matilda II (1100–1118)*, w: *Anglo-Norman Studies, XII. Proceedings of the Battle Conference 1989*, red. M. Chibnall, Woodbridge 1990, s. 81–97.

¹²⁶ *Vida e milagres de Dona Isabel, rainha de Portugal. Texto do século XIV, restituído á sua presumível forma primitivae acompanhado de notas explicativas*, wyd. J.J. Nunes, Coimbra

córka Piotra III króla Aragonii i królowej Konstancji z Hohenstaufów. W 1281 r. wyszła za mąż za Dionizego (Dinisa) króla Portugalii (1279–1325), zmarła zaś w 1336 r. w opinii świętości i została pochowana w ufundowanym przez siebie klasztorze klarysek w Coimbrze. Od śmierci męża chodziła w habicie, ale ślubów zakonnych nie złożyła. Anonimowy *Żywot*, który jest przedmiotem naszego zainteresowania, powstał około 1340 r. i jest przypisywany franciszkaninowi Salvado Martinsowi biskupowi Lamego, egzekutorowi testamentu królowej, albo jej wychowance, ksieni wspomnianego klasztoru, Isabel da Cardona. Autor bohaterkę swojego dziełka uważał za świętą, dowodzą tego m.in. *miracula post mortem*, zamieszczone na samym końcu utworu.

Osobliwością tego *Żywotu* jest to, że hagiograf trzykrotnie omawia genealogię królowej. Po raz pierwszy temat ten podejmuje na samym początku, zaraz po prologu¹²⁷. Stwierdziwszy, że Izabela pochodziła z domu aragońskiego, wymienia jej ojca, króla Piotra, dziada, króla Jakuba i babkę ojczystą, królową Jolantę, córkę króla Węgier. Nadmienia też, że matką bohaterki była królowa Konstancja, córka króla Manfreda, który z kolei był synem cesarza Fryderyka. Listę krewnych uzupełnia rodzeństwo Izabeli, a mianowicie Alfons, po śmierci ojca król Aragonii, Jakub, najpierw król Sycylii, a potem Aragonii, Fryderyk, król Sycylii, a także Piotr oraz Jolanta, żona króla Roberta, który — jak autor zaznacza — był bratem św. Ludwika biskupa Tuluzy.

Do tematyki genealogicznej autor powraca przy końcu utworu i czyni to w dość niezwykłym kontekście¹²⁸. Oto Izabela, stojąc już u kresu życia, rozpamiętywała dobrodziejstwa, jakich doznała od Boga. Za szczególne dobrodziejstwo uznała to, że na własne oczy widziała swój ród sławny dzięki tylu królom i królowym, czego nie doświadczył żaden panujący ani panująca. Miała bowiem szczęście poznać osobiście swojego dziadka, króla Aragonii, ojca Piotra, króla Aragonii, stryja Jakuba, króla Majoriki, męża Dionizego, króla Portugalii, ciotecznego brata i zięcia Sancho, króla Kastylii, brata Jakuba, króla Aragonii, swojego syna Alfonsa, króla Portugalii, kuzyna i zięcia Ferdynanda, króla Kastylii, wnuka Alfonsa, króla Kastylii i Leonu. Autor wymienia także pięć królowych, które Izabela spotkała, z zaznaczeniem stopnia pokrewieństwa. Zauważa też, że było wielu królów i królowych spokrewnionych z Izabelą, których osobiście nie

1921 (odbitka). Łacińskie tłumaczenie bollandystów: *De sancta Elisabetha Lusitaniae regina, vidua tertii ordinis s. Francisci*, w: *Acta Sanctorum*, Julii t. 2, Parisiis–Romae 1867, s. 169–213. Na temat Izabeli Aragońskiej i jej *Żywotu* I. McCleery, *Isabel of Aragon (d. 1336). Model Queen or Model Saint?*, „*Journal of Ecclesiastical History*” 57, 2006, s. 668–692.

¹²⁷ *Vida e milagres*, cap. 1, s. 17–19; *De sancta Elisabetha*, n. 2–3, s. 173–174.

¹²⁸ *Vida e milagres*, cap. 32, s. 64–67; *De sancta Elisabetha*, n. 92–96, s. 189–190.

poznała, ale z którymi utrzymywała stosunki za pośrednictwem posłów i korespondencji. Hagiograf rozwija myśl dalej w tym samym duchu, wyliczając władców, których monarchini co prawda widziały, ale zanim wstąpili na tron, a także zestawiając królów, jacy panowali w poszczególnych krajach za jej życia. W końcu stwierdza, że nie było takiego chrześcijańskiego władcy w tamtych czasach, który by nie był połączony z Izabelą związkami rodzinnymi. Wśród wymienionych tutaj monarchów znalazł się król Francji Filip oraz bliżej nieokreślony król Anglii.

Po raz trzeci o powiązaniach rodzinnych mówi się przy opisie śmierci świętej. Gdy umierała — powiada autor — Izabela miała następujących wnuków i prawnuków: króla Kastylii, Piotra, dziedzica Portugalii, Marię, królową Kastylii, Eleonorę, królową Aragonii, Eleonorę Aragońską, córkę króla Portugalii, Piotra, dziedzica Portugalii oraz Ferdynanda i Jana, synów króla Alfonsa i królowej Eleonory Aragońskiej¹²⁹.

Streszczone zestawienia genealogiczne skłaniają do pewnych uwag. Przede wszystkim, jeśli pominąć św. Ludwika z Tuluzy, rzuca się w oczy całkowity brak świętych. Co prawda we fragmencie następującym po pierwszym rodowodzie mowa jest o tym, że bohaterka Żywotu otrzymała imię po św. Elźbiecie, ponieważ była z nią spokrewniona (babka Izabeli, Jolanta, była jej siostrą)¹³⁰. Ale w samym wywodzie genealogicznym landgrafini Turynгии nie występuje. Hagiograf mógł też z powodzeniem umieścić w tekście Sanchę, zmarłą w opinii świętości córkę Jakuba I, dziada bohaterki¹³¹, św. Teresę, siostrę babki króla Dionizego, cysterkę, czy św. Ludwika, króla Francji, który był bliskim kuzynem Alfonsa III, teścia Izabeli¹³², a nie uczynił tego.

Brak też jakichkolwiek odniesień do działalności religijnej i sfery duchowej członków rodu, nie ma ani słowa o fundacjach kościelnych — działalności królewskiej *par excellence*, a przecież wymienieni w genealogii monarchowie zakładali klasztory i budowali kościoły¹³³. Chętnie oczy-

¹²⁹ *Vida e milagres*, cap. 35, s. 73; *De sancta Elisabetha*, n. 105, s. 192.

¹³⁰ *Vida e milagres*, cap. 1, s. 19; *De sancta Elisabetha*, n. 4, s. 173. O kulcie św. Elźbiety w dynastii aragońskiej poczynając już od Jakuba I N. Jaspert, *Heresy and Holiness in a Mediterranean Dynasty. The House of Barcelona in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, w: *Across the Mediterranean Frontiers. Trade, Politics and Religion, 650-1450*, red. D.A. Agius, I.R. Netton, Turnhout 1997, s. 105-135, tutaj s. 115-121.

¹³¹ N. Jaspert, op. cit., passim.

¹³² I. McCleery, op. cit., s. 677-678. O św. Teresie B. Lackner, *A Cistercian of Royal Blood. Blessed Teresa of Portugal*, „Vox Benedictina” 6, 1989, s. 100-119.

¹³³ O fundacjach kościelnych Jakuba I i jego żony Jolanty ku czci św. Elźbiety z Turynгии N. Jaspert, op. cit., s. 119 z przyp. 39, gdzie obszerna literatura przedmiotu. Warto zaznaczyć, że jedną z tych fundacji był klasztor klarysek w Walencji, co franciszkańskiego autora Żywotu powinno było zainteresować.

wiecie przyznamy, że hagiograf był bardzo skąpy w charakteryzowaniu członków rodu, ale wpis dotyczący dziada Izabeli podaje informacje o dużej wymowie. W krótkich słowach autor opisuje imponujące zdobycze Jakuba I: Majorkę, Minorkę, królestwo Walencji oraz Murcję¹³⁴. Informacja ta tak jakby kreowała wspomnianego władcę na założyciela dynastii. Niezależnie jednak od tego, czy jest to trafna obserwacja, nie ulega wątpliwości, że autora Żywotu w genealogiach interesowała tylko jedna sfera wartości: władza. Do niej odnoszą się tytuły królewskie krewnych Izabeli oraz oczywiście wpis dotyczący Jakuba I.

Na osobną analizę zasługuje druga genealogia. W sposób niezwykle podkreślono w niej królewskość rodu Izabeli i jej samej. Wszyscy królowie chrześcijańscy tamtych czasów byli z nią spokrewnieni, ale — co więcej — wielu z nich znała osobiście. To tak jakby spoglądając na nich, przyswajała sobie ich królewskość¹³⁵. Hagiograf w tych związkach widział skutek błogosławieństwa idącego z niebios. Trzeba postawić pytanie, dlaczego monarszy charakter świętej był czymś tak ważnym w oczach Boga. Ponieważ mamy tutaj do czynienia z utworem hagiograficznym, odpowiedź może być tylko jedna: królewskość była wehikułem świętości czy też może raczej predyspozycji do niej¹³⁶.

Do konkluzji zbieżnych z tym wnioskiem prowadzi analiza typu hagiograficznego świętej wykreowanego przez autora¹³⁷. Przede wszystkim trzeba zwrócić uwagę na to, że umartwienia Izabeli nie zajmują w tekście wiele miejsca. Owszem, pisze się o surowych postach, jakim się poddawała. Nie ma jednak ani słowa o biczowaniu, włosiennicy i ranieniu ciała, sprawa wstrzemięźliwości małżeńskiej w ogóle nie stała się przedmiotem refleksji. Jest oczywiste, że Izabela nie zachowała dziewictwa; była matką, jak wynika z samego tekstu. Zresztą w całej średniowiecznej hagiografii postać świętej królowej dziewicy należała do rzadkich wyjątków. Ale brak też aluzji do wstrzemięźliwości, jaką małżonkowie mieliby okresowo lub od pewnego momentu zachowywać. Nie ma jakiegokolwiek

¹³⁴ *Vida e milagres*, cap. 1, s. 18; *De sancta Elisabetha*, n. 2, s. 173. Osiągnięcia polityczne i militarne Jakuba I rzeczywiście były imponujące, zob. *The New Cambridge Medieval History*, t. 5, red. D. Abulafia, Cambridge 1999, s. 646–660 (rozdział pióra D. Abulafii).

¹³⁵ Tą królewskością rodziny bohaterki hagiograf fascynował się również wtedy, gdy wspominał o pogrzebie Jakuba I. Oto w kondukcie szło dwóch królów jego synów i trzy wymienione przez autora królowe (*Vida e milagres*, cap. 2, s. 20; *De sancta Elisabetha*, n. 6, s. 171).

¹³⁶ Por. I. McCleery, op. cit., s. 678.

¹³⁷ Na temat czternastowiecznej hagiografii, z minimalnym jednak tylko odniesieniem do Żywotu św. Izabeli, R. Kieckhefer, *Unquiet Souls. Fourteenth Century Saints and Their Religious Milieu*, Chicago 1984.

sugestii, że władczyni odnosiła się do pożycia małżeńskiego z pewnym dystansem, na przykład przez wprowadzenie motywu królowej opuszczającej po kryjomu łóżce, gdy król już spał – topos, z którym się już zetknęliśmy. Można z całym przekonaniem stwierdzić, że w omawianym utworze element samoumartwienia został słabo wyakcentowany, przynajmniej jak na żywotopisarstwo XIV w.¹³⁸ Jednocześnie pojawia się motyw „cierpliwości”, *patientia*, ważny element ówczesnej duchowości, który można uznać za jeden z aspektów ascezy¹³⁹. *Patientia* polegała na przyjmowaniu z pokorą przeciwności losu. Postępując w myśl tej zasady, Izabela w milczeniu znosiła miłostki męża i z życzliwością odnosiła się do jego pozamałżeńskich dzieci¹⁴⁰.

Duży nacisk położony jest na życie modlitewne Izabeli, z oznaczeniem pensum modlitw, które zwiększyło się w okresie wdowieństwa. Wiele się pisze o jałmużnie i dziełach miłosierdzia, których beneficjentami byli nie tylko ubodzy w klasycznym tego słowa znaczeniu, lecz także kobiety z bogatych, ale teraz podupadłych rodzin. Mowa jest o fundacjach kościelnych, przede wszystkim o założeniu klasztoru św. Klary w Coimbrze. Tutaj zaangażowanie królowej szło tak daleko, że osobiście kierowała pracami budowlanymi, dysponując w tym zakresie dużymi kompetencjami.

Uwagę czytelnika zwraca wybitne miejsce, jakie w Żywocie zajmuje działalność publiczna Izabeli. Przede wszystkim stała ona na straży pokoju¹⁴¹. Kiedy wybuchał spór między poddanymi z powodu zabójstwa lub jakiejś szkody, nakłaniała strony do zgody; gdy trzeba było, z własnego majątku za szkody te płaciła¹⁴². Pewnego razu zapośredniczyła pokój między królem Kastylii a królem Aragonii, zaniepokojona tym, że wojna między nimi spowodowałaby śmierć wielu ludzi i zachęciłaby Maurów do podjęcia ofensywy przeciw chrześcijanom¹⁴³. Skutecznie też interweniowała w konflikty między mężem a synem. Pewnego razu narażała nawet swoje życie, kiedy, aby dotrzeć do króla z interwencją, samotnie podążała między walczącymi oddziałami. Bóg ją jednak ochraniał¹⁴⁴. Pokoju chciała bronić tuż przed śmiercią, kiedy groziła wojna

¹³⁸ O ascezie w ówczesnej hagiografii ibidem, *passim*.

¹³⁹ Ibidem, s. 50–88.

¹⁴⁰ *Vida e milagres*, cap. 10, s. 29–30; *De sancta Elisabetha*, n. 24–26, s. 177–178.

¹⁴¹ O królowej jako pośredniczce pokoju w późnym średniowieczu angielsko-francuskim (zwłaszcza w pierwszej połowie XIV w.) A.-H. Allriot, *Filles de roy de France*, s. 374–395.

¹⁴² *Vida e milagres*, cap. 11, s. 31; *De sancta Elisabetha*, n. 28, s. 178.

¹⁴³ *Vida e milagres*, cap. 12, s. 31–33; *De sancta Elisabetha*, n. 29–33, s. 178.

¹⁴⁴ *Vida e milagres*, cap. 15–16, s. 38–40; *De sancta Elisabetha*, n. 43–47, s. 178.

między synem, królem Portugalii, a wnukiem, królem Kastylii. Wyruszyła w drogę, aby interweniować, ale złożona chorobą, nie zdołała już do nich dotrzeć¹⁴⁵. Była to działalność prawdziwie królewska.

Znaczenie polityczne Izabeli ujawniło się już w dzieciństwie. Ojciec, król Piotr, nie chciał wydać jej za mąż mimo ofert matrymonialnych składanych przez różne dwory. Był bowiem przekonany, że dzięki jej dobroci nadspodziewanie dobrze mu się wiedzie zarówno w sprawach krajowych, jak i zagranicznych, że ponieważ dziewczynka przebywa w jego domu, otrzymuje on od Boga wielkie dobrodziejstwa. Dopiero pod naciskiem możnych zgodził się na małżeństwo córki z królem Portugalii. Hagiograf wspomina też o pobożności królowy: już w tak młodziutkim wieku — powiada — służyła Bogu modlitwą, postem i jałmużną i nagrodą za tę służbę było to, że została królową Portugalii¹⁴⁶.

VI

Jeżeli z Żywotem św. Izabeli porównamy Żywot św. Kingi, to okaże się, iż w tym drugim o wiele więcej miejsca zajmują wartości ascetyczne¹⁴⁷, spośród których na czoło wysuwa się dziewictwo¹⁴⁸. Hagiograf dołożył wielu starań, aby skupić na nim uwagę czytelników i przekonać ich

¹⁴⁵ *Vida e milagres*, cap. 34, s. 69–71; *De sancta Elisabetha*, n. 99–102, s. 191.

¹⁴⁶ *Vida e milagres*, cap. 2–4, s. 20–23; *De sancta Elisabetha*, n. 7–11, s. 171–172.

¹⁴⁷ Charakterystyka hagiograficzna Kingi i innych polskich księżnych z XIII w. M.H. Witkowska, *Vita Sanctae Kyngae*, s. 130–162; H. Manikowska, *Zwischen Askesis und Modestia. Buß- und Armutsideale in polnischen, böhmischen und ungarischen Hofkreisen im 13. Jahrhundert*, APH 47, 1983, s. 33–53; B. Kürbis, *Asceza chrześcijańska i jej interpretacje hagiograficzne. Polski model ascezy franciszkańskiej w XIII i XIV wieku* [1 wyd. 1983], w: eadem, *Na progach historii. Prace wybrane*, Poznań 1994, s. 277–298, zwłaszcza od s. 291; M. Michalski, op. cit., s. 181–288; K. Łeńska-Bąk, *Powinności władzy, czyli o etykiecie dworskiej na przykładzie poszcząjących księżnych w XI–XIII wieku*, w: *Sztuka życia, zasady dobrego zachowania, etykieta. O zmienności obyczaju w kulturze*, red. eadem, M. Sztandara, Opole 2008, s. 89–101; G. Pac, *Kobiety, asceza i władza nad ciałem w późniejszym średniowieczu*, PH 100, 2009, s. 525–545. O ascezie średniowiecznej, ze szczególnym uwzględnieniem późnego średniowiecza G. Constable, *Attitudes toward Self-inflicted Suffering in the Middle Ages*, Brookline, MA 1982; R. Kieckhefer, op. cit., passim; C.W. Bynum, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley 1987.

¹⁴⁸ Ogólnie o dziewictwie w hagiografii średniowiecznej M. Renner, *Möglichkeiten, Formen und Wandlungen weiblicher Heiligkeit. Jungfrauen, Ehefrauen, Witwen*, „Hagiographica” 22, 2015, s. 1–35, zwłaszcza do s. 10. O znaczeniu dziewictwa w duchowości kobiecej w czasach Kingi S.L. Field, *Isabelle of France. Capetian Sanctity and Franciscan Identity in the Thirteenth Century*, Notre Dame 2006, s. 37–59; o znaczeniu dziewictwa księżnej krakowskiej H. Manikowska, D. Gacka, op. cit., s. 699–700.

o jego wielkiej wartości. Wystąpił z poglądem, że dozgonna dziewiczość Kingi leżała w planach Bożych¹⁴⁹, święta zaś, która już jako mała dziewczynka modliła się o zachowanie czystości¹⁵⁰, z wielką konsekwencją cel swój realizowała, czerpiąc siły ze wsparcia ze strony niebios¹⁵¹. Problem polegał jednak na tym, że nie została ona przez rodziców przeznaczona do klasztoru. We wczesnym dzieciństwie wysłano ją na dwór małopolski jako oblubienicę księcia Bolesława, z którym zawarła ślub w kilka lat później. Powstała zatem sytuacja wyjątkowa – władczyni chciała zachować dziewictwo, gdy tymczasem rycerze oczekiwali, że da im następcę tronu¹⁵². Gdy zaś chodzi o męża, to wcale nie było tak, że od razu pogodził się on z myślą o białym małżeństwie. Kiedy w trzecim roku po ślubie żona nadal odmawiała współżycia, Bolesław chciał, aby przyprowadzono mu inną kobietę. Nie doszło do tego dzięki modlitwom księżnej, intercesja zaś św. Jana Chrzciciela sprawiła, że władca pogodził się z myślą o dozgonnej wstrzemięźliwości¹⁵³. Hagiograf zwrócił też uwagę na rygorystyczny sposób, w jaki Kinga rozumiała czystość: nie chciała widzieć obnażonej, nawet najdrobniejszej części ciała swojego małżonka¹⁵⁴. Aż do śmierci chlubiła się tym, że widziała tylko jego twarz i ręce¹⁵⁵.

Tak skonstruowane opowiadanie, przedstawiające sytuację niezwykle i dramatyczną, nadawało heroiczny wymiar dziewictwu Kingi. Efekt ten wzmacniało kilkakrotnie stawiane pytanie, czy prawdą jest, iż księżna dochowała czystości. Autor odpowiadał twierdząco i przedstawiał na to dowody¹⁵⁶.

Nie brak w Żywocie informacji o innych przejawach ascetycznego życia księżnej i jeżeli nawet nie wszystkie znalazły szersze omówienie, to w sumie dają obraz świętej prowadzącej życie w skrajnym umartwieeniu¹⁵⁷. Autor pisał o wdrażaniu się w karność w piątki i soboty przy pomocy żelaznego bicia z węzłami, o włosiennicy, którą Kinga nosiła jako dziewczynka, o pokrwawionych stopach księżnej, która bosymi nogami spieszyła na przełaj do kościoła w celu modlitwy, o unikaniu spożywania mięsa. Po śmierci Bolesława nie jadła go już w ogóle. W wigilie świąt

¹⁴⁹ *Vita s. Kyngae*, cap. 4, s. 688, v. 14–18.

¹⁵⁰ *Ibidem*, s. 689, v. 26–27.

¹⁵¹ *Ibidem*, cap. 4, s. 688, v. 14–18; cap. 8, s. 694.

¹⁵² *Ibidem*, cap. 8, s. 694, v. 16–18.

¹⁵³ *Ibidem*, s. 693–694.

¹⁵⁴ *Ibidem*, s. 694, v. 11–15.

¹⁵⁵ *Ibidem*, cap. 55, s. 723.

¹⁵⁶ *Ibidem*, cap. 55–58, s. 723–724.

¹⁵⁷ *Ibidem*, cap. 5–15, s. 690–698; cap. 43, s. 718.

Chrystusa i niektórych innych do posiłku siadała dopiero wieczorem, piątki zaś spędzała o chlebie i wodzie. Troska o chorych też miała wymiar ascetyczny: Kinga chodziła do domów trędowatych, osobiście opatrywała rany i ich całowała. Ludzie odnosili się do niej z tego powodu ze wstrętem, ale ona niewiele sobie z tego robiła. Zaniepokojona tym, że podziwiano jej urodę, kiereszowała twarz. Niektóre praktyki były — chciałyby się rzec — wyrafinowane. Dla umartwienia powonienia kazała palić cuchnące szmaty. Uwieńczeniem życia ascetycznego były śluby zakonne złożone jeszcze za życia męża¹⁵⁸.

Autor pisał o szczodropliwości swojej bohaterki, zarówno na rzecz ubogich, jak i Kościoła, szeroki ustęp poświęcił założeniu przez księżnę klasztoru w Sączu¹⁵⁹. Stosunki, jakie łączyły Kingę z konwentem, przybrały pod piórem hagiografa wieloraki charakter. Z jednej strony wykonywała na rzecz zgromadzenia najcięższe i najbardziej poniżające prace służebne, potrafiła też wykazać się pokorą w stosunku do siostr¹⁶⁰. Z drugiej strony występowała jako ich nauczycielka w sprawach religii i moralności, nie szczędząc, gdy trzeba było, słów nagany¹⁶¹. Uważała się również za matkę zakonnic i obiecywała, że będzie się za nie modlić po śmierci¹⁶², dawała gwarancję, że nie popadną w grzech cielesny¹⁶³. Swój klasztor otaczała opieką przed wrogami zewnętrznymi: Tatarami¹⁶⁴, Leszkiem Czarnym¹⁶⁵ i Niemcami¹⁶⁶. Jako zakonnica odmawiała z siostrami oficjum, które uzupełniała dewocją prywatną: własnymi nabożeństwami i wielogodzinnym nocnym czuwaniem.

Zwraca uwagę publiczna aktywność Kingi, dobrze widoczna za życia męża. Zaangażowanie to znajduje odzwierciedlenie w szczególności w trzech fragmentach Żywotu. W pierwszym mówi się o Kindze, że zarządzała księstwem wraz z księciem, przy czym należy, jak się zdaje, rozumieć, że chodzi tutaj o księstwo sądeckie¹⁶⁷. W dalszej części omawianego

¹⁵⁸ Ibidem, cap. 11, s. 697.

¹⁵⁹ Ibidem, cap. 16, s. 699–702. O fundacji sądeckiej ostatnio A.A. Dryblak, *Oryginalne czy wtórne? Fundacje klarysek małopolskich a ideał klariański u ich zarania*, w: *Oryginalność czy wtórność? Studia poświęcone polskiej kulturze politycznej i religijnej (X–XIII wiek)*, red. R. Michałowski, G. Pac, Warszawa 2020, s. 654–723, tutaj s. 702–722.

¹⁶⁰ *Vita s. Kyngae*, cap. 16, s. 702.

¹⁶¹ Ibidem, cap. 21, s. 705.

¹⁶² Ibidem, cap. 62, s. 725.

¹⁶³ Ibidem, cap. 63, s. 728, v. 1–7.

¹⁶⁴ Ibidem, cap. 34, s. 710.

¹⁶⁵ Ibidem, cap. 41, s. 717.

¹⁶⁶ Ibidem, cap. 59, s. 724.

¹⁶⁷ Ibidem, cap. 17, s. 702–703. „Tempore autem illo, quo ducatum cum duce suo gubernabat [–]” (s. 702). Na temat dominium sądeckiego A. Rutkowska-Płachcińska,

ustępu mowa o staraniach księżnej o moralność poddanych i o obronie krzywdzonej przez męża kobiety. Kinga występuje tutaj jako władczyni w pełnym tego słowa znaczeniu, jako ta, która ma obowiązek stać na straży prawa, w tym także zasad religijnych i ten obowiązek spełnia.

W drugim fragmencie pisze się o kanonizacji św. Stanisława, która miała miejsce wówczas, kiedy książę Bolesław rządził księstwem krakowskim i sandomierskim wraz z żoną Kingą¹⁶⁸. Hagiograf przypisuje jej dużą rolę w przeprowadzeniu tej kanonizacji, a także osobisty udział w elewacji ciała biskupa męczennika. Korzystając z apostolskiego zezwolenia, własnymi rękami podniosła święte szczątki, obmyła je i kazała dokonać ich depozycji, którą przeprowadzili biskup i kanonicy. Kinga zatem panowała i wykonywała związane z tym obowiązki, do których należała troska o kult Boży. Historyk z uwagą czyta o jej udziale, co prawda za pośrednictwem duchownych, w złożeniu relikwii. Była to bowiem czynność monarsza *par excellence*¹⁶⁹. Można nawet powiedzieć, że ona tutaj weszła w rolę swego męża księcia. Pomiędzy pytanie o prawdziwość tej informacji, ważna jest dokonana przez hagiografa stylizacja.

Trzeci interesujący nas fragment ma inny charakter. Oto Kinga niepokoiła się o swojego męża, kiedy ten toczył wojnę z Tatarami i schizmatykami, i gorliwie się za niego modliła¹⁷⁰. Wówczas na jej służbę zostali posłani święci Gerwazy i Protazy, którzy ukazując się w białych szatach, dokonali rzezi na wrogich wojskach. Księżna jawi się tutaj jako osoba broniąca władcy i kraju, i to broniąca niezwykle skutecznie. W tym epizodzie nie wyszła ze swej roli. Mamy raczej do czynienia z sytuacją klasyczną: władca walczy na polu bitwy, władczyni się za niego modli.

Ostatni z omawianych epizodów poucza, że księżna krakowska, wykonując swoje władcze obowiązki, korzystała z sakralnej mocy. Użyty tu motyw schryścianizowanych Dioskurów¹⁷¹, bardzo odległy od

Sądcezyzna w XIII i XIV wieku. *Przemiany gospodarcze i społeczne*, Wrocław 1961; M. Barański, *Dominium sądeckie. Od książęcego okręgu grodowego do majątku klasztoru klarysek sądeckich*, Warszawa 1992.

¹⁶⁸ *Vita s. Kyngae*, cap. 35, s. 710–711. „Tempore autem eo, quo gloriosus princeps Boleslaus ducatum Cracovie et Sandomirie cum sponsa sua devotissima, domina Kynga, strenue gubernabat [–]”, s. 710, zob. też dalszy ciąg tekstu na s. 711.

¹⁶⁹ R. Michałowski, *Depozycja ciała św. Wojciecha w roku 1000. Przyczynek do dziejów Zjazdu Gnieźnieńskiego*, w: *Świat pogranicza*, red. M. Nagielski, A. Rachuba, S. Górzyński, Warszawa 2003, s. 45–56. O historiograficznych echach udziału księżnej w kanonizacji św. Stanisława B. Kowalska, op. cit., s. 211–214, co do samego faktu s. 238.

¹⁷⁰ *Vita s. Kyngae*, cap. 8, s. 694–695.

¹⁷¹ O „polskich” Dioskurach J. Banaszkiwicz, „Gerwazy groźny ręką, językiem Protazy”. *Wzorzec bohaterów-dioskurów w „Panu Tadeuszu” Adama Mickiewicza i we wcześniejszej tradycji*, „Przegląd Humanistyczny” 31, 1987, 4, s. 51–80 (o komentowanym przez nas

pojawiających się w takich wypadkach określeń topicznych, świadczy, że dla hagiografa wprowadzenie do narracji czynnika sakralnego miało duże znaczenie. Odwołanie do sił wyższych w analogicznym kontekście występuje również w pierwszym epizodzie¹⁷².

Dotykamy tu o wiele szerszego zjawiska. Cuda dokonywane przez Kingę i za jej pośrednictwem wypełniają szczelnie karty utworu, rozkładając się na wszystkie etapy życia bohaterki¹⁷³. Pierwszy nastąpił w dniu, w którym przysła na świat¹⁷⁴. Chciałoby się powiedzieć, że możliwości, jakie dawał topos *puer senex*, zostały wykorzystane tutaj maksymalnie¹⁷⁵. To „iskwienie” nadzwyczajnymi wydarzeniami towarzyszy jej w najróżniejszych rolach, na przykład jako fundatorce klasztoru, broniącej swojego zgromadzenia przed wrogami zewnętrznymi¹⁷⁶ czy też w cudowny sposób uzdrawiającej zakonnicę¹⁷⁷. Była napełniona jakąś świętą mocą, co widoczne jest w przypisanym bohaterce przekonaniu, że nikt nie będzie potępiony, kto jest jej chrzestnym dzieckiem¹⁷⁸; a może jeszcze bardziej w słowach, które Salomea skierowała do swojej matki Grzymisławy. Należy — mówiła — ożenić Bolesława z Kingą, ponieważ z przybycia i obecności tej dziewczynki wyniknie wiele różnorodnego dobra dla Grzymisławy, jej syna i całego narodu polskiego¹⁷⁹. Przywodzi to na myśl sakralną moc Izabeli Aragońskiej, która jako dziecko samą swoją obecnością na dworze ojca zapewniała królestwu pomyślność.

Nasze obserwacje dotyczące roli, jaką Kinga za życia męża pełniła w życiu publicznym, są ważne również z następującego powodu. W średniowieczu powszechnie przyjmowano, że podstawowym obowiązkiem królowej jest dać dziedzica. Tymczasem Kinga pozostała dziewicą. Mogło zatem powstać pytanie, czy była ona władczynią w pełnym tego słowa znaczeniu. Odpowiedź brzmi: oczywiście tak, skoro spełniała akty i funkcje władcze.

fragmentie *Żywotu św. Kingi*, s. 65–66); K. Modzelewski, *Kto postrzygł Siemowita? Słowiańscy Dioskurowie w micie dynastycznym Piastów*, KH 124, 2017, 4, s. 661–675 (w tej ostatniej pozycji bez odwołania się do *Żywotu św. Kingi*).

¹⁷² *Vita s. Kyngae*, cap. 17, s. 703, v. 5–8.

¹⁷³ O cudach w *Żywocie św. Kingi* M.H. Witkowska, *Vita Sanctae Kyngae*, s. 141–146.

¹⁷⁴ *Vita s. Kyngae*, cap. 4, s. 687, v. 15–16.

¹⁷⁵ Na temat tego pojęcia T.C. Carp, *Puer senex in Roman and Medieval Thought*, „*Latomus*” 39, 1980, s. 736–739.

¹⁷⁶ Np. *Vita s. Kyngae*, cap. 41, s. 717.

¹⁷⁷ *Ibidem*, cap. 28, s. 708.

¹⁷⁸ *Ibidem*, cap. 42, s. 717, v. 26–28.

¹⁷⁹ *Ibidem*, cap. 2, s. 685, v. 13–15.

VII

Nie wszystkie żywoty świętych władczyń mają rozbudowane genealogie. Żywot św. Anny, żony Henryka Pobożnego, właściwie nie ma jej w ogóle. Tylko przy okazji, aby podkreślić pokorę, z jaką bohaterka odnosiła się do innych, hagiograf wspomina, że była córką króla, bez podania jednak jego imienia i nazwy kraju, w którym panował¹⁸⁰. Co więcej, w całym utworze nie wymienia z imienia nikogo z jej rodziny poza jedną tylko św. Jadwigą. Mniej wstrzemięźliwy był autor Żywotu św. Salomei, ale i on podał imiona jedynie najbliższych krewnych i powinowatych: ojca Leszka, księcia krakowskiego i sandomierskiego, matkę Grzymisławę, z pochodzenia Rusinkę, brata Bolesława i jego żonę Kingę, córkę króla węgierskiego Beli. Zaraz potem czytelnik dowiaduje się, że Salomea wyszła za mąż za Kolomana, syna króla węgierskiego Andrzeja¹⁸¹. Nie jest to mało, ale przecież rodowód ten wypada skromniej niż większość tych, które analizowaliśmy. Nie było więc tak, że rozbudowana czy w ogóle jakakolwiek genealogia była elementem koniecznym żywotu świętej władczyńi.

Tam jednak, gdzie występowała, pełniła ważną funkcję: wskazywała na przyczynę, a może raczej jedną z przyczyn świętości bohaterki. Udało nam się to wykazać dla Żywotu św. Radegundy pióra Baudoniwii oraz żywotów Matyldy, Małgorzaty i Izabeli (W odniesieniu do Żywotu św. Kingi dowodu dostarczymy za chwilę). Tą przyczyną była szlachetność, znakomitość, królewskość rodu albo — inaczej rzecz ujmując — pewnego rodzaju cnota przekazywana w jego ramach z pokolenia w pokolenie. Niektórzy hagiografowie zwracali jednak uwagę na to, że zachodziła pewnego rodzaju różnica poziomu: Radegunda do odziedziczonych przymiotów dodała coś ważnego od siebie (tak w ocenie Baudoniwii), z kolei Izabela wyróżniała się znakomitością spośród wszystkich niewiast z jej rodu, i to już jako dziewczynka.

W genealogiach obok imion, tytułów i informacji na temat powiązań rodzinnych często są zamieszczane dodatkowe dane, bliżej charakteryzujące występujące w rodowodzie postacie. Dzięki temu wiedza czytelnika na temat tego, czym dana dynastia tak naprawdę była, stawała się głębsza. Na przykład z epickim rozmachem skreślone dzieje Widukinda — wielkiego wojownika, ewangelizatora i fundatora kościołów — stanowiły zapowiedź i przyczynę cnót, którymi wyróżniali się jego potomkowie. Z jednej strony byli oni wielkimi zdobywcami, z drugiej odznaczeni się

¹⁸⁰ *Vita Annae ducissae Silesiae*, wyd. A. Semkowicz, MPH, t. 4, s. 657.

¹⁸¹ *Vita sanctae Salomeae reginae Haliciensis*, wyd. W. Kętrzyński, MPH, t. 4, cap. 1, s. 776–777.

pobożnością; największą zaś — św. Matyllda, która modlitwą i zasługami do tych triumfów i wiktorii się przyczyniała. Całą paletę przymiotów, cnót i zasług reprezentowali wspólnie członkowie rodu św. Małgorzaty: waleczność i niezwyciężoność, umiłowanie pokoju, szczęście w panowaniu, fundowanie klasztorów, pobożność i pokorę. Efektem tej wielorakości było święte życie Małgorzaty, łączące już nie tylko *vita activa* i *vita contemplativa*, ale obok czynności i zasług religijnych osiągnięcia na polu świeckim. One też należały do obowiązków królowej, a gorliwie wypełniane, prowadziły wraz z innymi dziełami do zbawienia.

Mogło być też inaczej. Rodowód Izabeli Aragońskiej obracał się wyłącznie w obrębie wartości politycznych, a mimo to królowa dostąpiła niebieskiej chwały. Wygląda na to, że źródło świętości w ostatecznym rachunku tkwiło w królewskości. Jednocześnie jednak nie przypadkiem w hagiograficznym profilu Izabeli dominuje właśnie rola polityczna. Święta pełniła ją już w dzieciństwie i później jako królowa z pełnym oddaniem aż do śmierci. Trudno się oprzeć wrażeniu, że charakter rodowodu i profil hagiograficzny świętej są tu odpowiednio dobrane.

Powstaje pytanie, jak na tle innych genealogii świętych królowych wypada rodowód Kingi. Odnotujmy najpierw, że jedynie tutaj występują parantele legendarne, sięgające starożytności. Pozostałe genealogie, nawet jeśli są rozgałęzione, trzymają się jednak twardych faktów. Co prawda trudno przeprowadzić wywód genealogiczny między Widukindem a Matylldą, ale samego faktu pokrewieństwa między tymi osobami historycy nie podważają. Druga różnica polega na tym, że w Żywocie św. Kingi obok serii władców jest seria postaci świętych i świątobliwych. Są to zresztą niemal wyłącznie niewiasty. Ważne jest też to, że wszyscy oni reprezentowali ideały ascetyczne. Otóż w innych rodowodach święci występują jedynie wyjątkowo i nie widać tendencji do wprowadzania ich na większą skalę, nawet w sytuacji, gdy można było to zrobić bez fałszowania i naginania faktów. Jest to uderzające w przypadku Żywotu św. Małgorzaty i Żywotu św. Izabeli Aragońskiej.

W tym miejscu wypadnie powrócić do wprowadzonego przez Vaucheza pojęcia *beata stirps*. Należy rozróżnić dwie sytuacje. Z jednej strony istniało przekonanie, że cnota, na której wyrasta świętość, jest dziedziczna. Pogląd ten odnosił się zarówno do rodów arystokratycznych, jak i królewskich. Dlatego w żywotach świętych mężczyzn i kobiet wspomina się o znakomitym pochodzeniu bohatera i często zamieszcza się krótszą lub dłuższą genealogię. Świętych w rodowodzie nie ma lub występują pojedynczo. To jest przypadek wszystkich omówionych tutaj genealogii poza rodowodem Kingi (pomijamy tutaj utwór Fortunata jako niemieszczący się w ogóle w tej klasyfikacji).

Otóż genealogia Kingi i tylko ona odzwierciedla ideę *beata stirps*, gdyż tylko w niej występuje wielość świętych¹⁸². Vauchez wystąpił z poglądem, że idea ta powstała dopiero w późnym średniowieczu¹⁸³. Dawny charyzmat związany z wysokim urodzeniem zszedł na drugi plan, natomiast na czoło wysunął się sakralny charakter niektórych dynastii, oparty na wielości świętych w rodzie.

Żywot św. Kingi zdaje się należeć do tego nowego, późnośredniowiecznego typu czy też odzwierciedlać ów nowy sposób myślenia. Mamy jednak wątpliwości, czy charyzmat związany z urodzeniem staje się tutaj mniej ważny. Jeżeli bowiem odnotowujemy z takim naciskiem obecność osób świętych i świątobliwych w genealogii Kingi, to jednocześnie jesteśmy skłonni uważać, iż źródłem cnót i łask księżnej krakowskiej była królewskość rodu, z którego pochodziła. Przemawiają za tym dwie wzmianki źródłowe, jedna z Żywotu św. Kingi, druga — z jej spisu cudów. W pewnym miejscu Żywotu hagiograf stwierdza, że księżna odnosiła się do wszystkich z niezwykłym miłosierdziem i czyniła to „*ex innata regia pietate*”¹⁸⁴. Czyli źródłem tej podstawowej cnoty chrześcijan, jaką jest miłosierdzie, jest w wypadku Kingi królewska pobożność, ta zaś jest wrodzona. Za tym kryje się następująca myśl: przyczyną świętości księżnej jest jej przynależność do rodu królów. O świętych hagiograf tutaj nie wspomina, choć przecież wiedział, że tacy w rodzie byli. Notabene jest to dowód, jeżeli dowodu jeszcze trzeba, że przedstawiony w Żywocie rodowód służy wyjaśnieniu świętości bohaterki.

W *Miracula sanctae Kyngae*, utworze spisanim na zamówienie klasztoru sądeckiego w 1329 r. na podstawie wcześniejszych zapisek¹⁸⁵, widnieje relacja z następującego wydarzenia: niejaka Małgorzata z Nowego Sącza w czasie, gdy zbierała poziomki, ciężko zachorowała, doznając utraty władz umysłowych i mowy. Po dwóch tygodniach ukazała się jej święta pani i powiedziała, że pochodzi z królewskiego rodu narodu węgierskiego

¹⁸² Wbrew niekiedy wypowiedianym poglądom traktat genealogiczny św. Jadwigi nie przedstawia rodowodu świętej jako *beata stirps* — *Tractatus sive speculum genealoye sancte Hedwigis quondam ducisse Silesie*, wyd. A. Semkowicz, MPH, t. 4, s. 642–651. Genealogia z Żywotu Większego stanowi przypadek specjalny i bardziej skomplikowany (*Vita sanctae Hedwigis*, wyd. A. Semkowicz, MPH, t. 4, s. 510–632, zwłaszcza cap. 1, s. 511–517). Zagadnieniom tym poświęcimy w najbliższym czasie osobne opracowanie.

¹⁸³ A. Vauchez, *La sainteté en Occident*, s. 215.

¹⁸⁴ *Vita s. Kyngae*, cap. 39, s. 713, v. 8.

¹⁸⁵ *Miracula sanctae Kyngae*, wyd. W. Kętrzyński, MPH, t. 4, s. 732–744. O tym źródle uwagi wydawcy, s. 662–682 oraz: A. Witkowska, *Miracula małopolskie z XIII i XIV wieku — Studium źródłoznawcze*, RHum 19, 1971, 2, s. 29–161, zwłaszcza s. 39–41, 55–57, 77–78, 110–111; J. Starnawski, *Drogi rozwojowe hagiografii polskiej i łacińskiej w wiekach średnich*, Kraków 1993, s. 76–77.

i ma na imię Kinga; i że ten, kto sądzi o niej inaczej, na próżno będzie wzywał ją w potrzebie do pomocy. Kazała też kobiecie udać się na swój grób. I nagle Małgorzata zaczęła wymawiać imię Kingi, którego dotąd nie знаła, i wypowiadać się zupełnie świadomie¹⁸⁶. Udała się także do Sącza, gdzie złożyła odpowiednie zeznanie.

Trudno znaleźć analogię do tego *miraculum*. Warunkiem cudu, obok pielgrzymki na miejsce pochówku, wcale nie jest wiara w świętość Kingi czy w taumaturgiczne właściwości księżnej, lecz wiara w jej królewskie pochodzenie. Nigdy oczywiście nie ustalimy, jaki zachodził stosunek między relacją Małgorzaty a zapisem jej słów, ale nawet jeśli zanotowano je wiernie, to musiały one być echem dyskusji, którą toczono w sądeckim klasztorze. Dotyczyła ona pytania o źródła świętości fundatorki, a odpowiedź, do której doprowadziła, brzmiała: tkwiły one w przynależności do królewskiego rodu. O świętych też się nie mówi, mimo że był to ród świętych.

Dlaczego zatem jest ich tyle w genealogii, nawet żyjąca przed wiekami Katarzyna Aleksandryjska? W rodowodzie występuje pewna dwoistość — z jednej strony świętość, z drugiej i na pierwszym miejscu władza; obok Katarzyny występuje Neron. Nie można oprzeć się wrażeniu, że owa dwoistość znalazła swój odpowiednik w sposobie przedstawienia życia św. Kingi. Wiemy już, że profil ascetyczny bohaterki jest tam mocno wyakcentowany. Spośród przykładów, które omawialiśmy, jako analogia nasuwają się żywoty św. Radegundy, z ich ideologią porzucenia świata. W interpretacji Baudoniwii porzucenie świata nie pociągało za sobą ignorowania jego potrzeb. Przeciwnie, Radegunda czyniła starania, aby zapewnić pomyślność krajowi i swojemu klasztorowi. Podobnie Kinga — troszczyła się o dobro Kościoła, księcia, poddanych i klasztoru sądeckiego czynem i modlitwą. Radegunda i Kinga działały jako władczynie, ale jednocześnie jako ascetki i z tego drugiego tytułu znajdowały posłuch u Boga, który nie odmawiał im wsparcia w spełnianiu monarszych obowiązków.

Rzeczywistość, która się kryje za tą wizją, jest rozpostarta między królewskością a ascetyczną świętością i to rozpostarcie jest widoczne w rodowodzie Kingi. Oba elementy składają się na jej genealogię — obok władców występują tam święci — i oba znajdują odzwierciedlenie w życiu

¹⁸⁶ *Miracula sanctae Kyngae*, cap. 9, s. 734–735. Najważniejszy dla nas fragment: „Tandem sancta domina apparuit ei dicens, se esse de stirpe regia gentis Ungarice nomine Kinga et [quod] omnes, qui de ipsa aliud sentirent, incassum ipsam in necessatibus suis invocando laborarent” (s. 734). Zapiszę tę komentuję w artykule: R. Michałowski, *Wizja Kingi, księżnej krakowskiej. Przyczynek do historii świętych rodzin w średniowieczu*, w: *Księga. Teksty o świecie średniowiecznym ofiarowane Hannie Zaremskiej*, red. H. Manikowska, Warszawa 2018, s. 201–216.

księżnej. Oczywiście, pozostali hagiografowie również doceniali ascezę, ale przecież umartwienia Matyldy, Małgorzaty i Izabeli surowością w żaden sposób nie dorównywały praktykom opisanym przez polskiego franciszkanina. Żadna z tych dam nie biczowała się, nie całowała trędotowych, nie chodziła boso z okrwawionymi nogami do kościoła, nie kiereszowała sobie twarzy i nie złożyła profesji zakonnej. Żadna z nich nie była też dziewicą. Co prawda w średniowieczu niektórzy twórcy koncepcji teologiczno-ideologicznych zrównywali żyjące w czystości małżeńskiej królowe z dziewicami¹⁸⁷ — coś podobnego widoczne jest również w starszym Żywocie Matyldy — należy jednak wątpić, czy traktowano to całkiem dosłownie.

Rysuje się zatem następująca hipoteza, która — co oczywiste — jest tylko przypuszczeniem wymagającym weryfikacji. Otóż w świecie nowej ascetycznej duchowości, która jakoś wiązała się z zakwestionowaniem naturalnego porządku, należało wykazać, iż władza mimo wszystko jest wehikułem świętości, i to świętości ascetycznej, która teraz liczyła się najbardziej.

Powróćmy do pytania, które postawiliśmy na początku artykułu: co zyskujemy poprzez porównanie tekstów pochodzących z różnych okresów średniowiecza i z różnych, leżących po przeciwległych stronach Europy łacińskiej krajów? Otóż zyskujemy niemało. Okazuje się mianowicie, że podstawowe funkcje genealogii władczyń pozostają te same przez całe średniowiecze, bez względu na czas i miejsce. Chodzi mianowicie o to, że rodowód wyjaśnia i uzasadnia świętość bohaterki, nie w tym oczywiście sensie, że wszyscy członkowie rodziny automatycznie są świętymi, ale w tym, że przynależność do niej zapewnia jednostce pewne właściwości sprzyjające wzrastaniu w świętości. Jest to w obrębie średniowiecza pewien *constans*. To prawda, komentowani przez nas hagiografowie żyli i pisali w atmosferze naznaczonej różną duchowością — i wczesnośredniowieczną, i franciszkańską — nie miało to jednak znaczenia dla poglądów w interesującej nas sprawie. Poza pozostałymi tekstami znajduje się utwór Wenancjusza Fortunata, który inaczej ujmował relację między genealogią a świętością i w konsekwencji wyłamuje się z ustalonej prawidłowości. Ale ten wybitny pisarz należał jeszcze do świata kończącego się antyku, gdy tymczasem Baudoniwia — można by to wykazać bez trudu — była już średniowieczną mniszką.

Dokonując porównania między tekstami, zyskujemy jeszcze jedną ważną konstatację, wydobywamy mianowicie istotną cechę oryginalną

¹⁸⁷ G. Pac, *Święte dziewictwo, Królowa dziewic i władza w ottońskiej Rzeszy*, KH 125, 2018, 4, s. 815–859, tutaj s. 836–841.

Żywotu św. Kingi. To mianowicie, że genealogia zawarta w tym utworze i tylko ona wyraża ideę *beata stirps*. Potwierdza to tezę Vaucheza, który w *beata stirps* widzi zjawisko późnośredniowieczne. I jeżelibyśmy się zastanawiali nad znaczeniem, jakie miała zmiana określonej duchowości dla kształtu i funkcji genealogii władczyń, to w tym przypadku jest ona uchwytna. Ascetyczny charakter religijności Kingi i środowiska sądeckiego sprawił, że rodowód z Żywotu św. Kingi przybrał charakter świętej rodziny, nie tracąc przy tym nic z charakteru cesarskiego i królewskiego.

I ostatnie pytanie: czy można mówić o bezpośrednim wpływie między tekstami będącymi przedmiotem naszej uwagi? Nic nie wiadomo o tym, żeby autorzy Żywotu św. Małgorzaty, Żywotu św. Izabeli Aragońskiej i Żywotu św. Kingi znali którykolwiek z pozostałych utworów. Wiemy natomiast na pewno, że Baudoniwia i hagiograf św. Matyldy czytali utwór Fortunata. Już dawno temu stwierdzono wpływ topiki starszego Żywotu św. Radegundy na dziełko ottońskie. Ale przejmując pewne motywy od merowińskiego autora, hagiograf saski stworzył jednocześnie wizję świętości w wielu punktach inną niż zaprezentowana w pierwowzorze. Baudoniwia napisała jakby aneks do dziełka Fortunata. Ale dodatek ten jest w gruncie rzeczy polemiką z Fortunatem, nawet jeśli nie taka była intencja tej skromnej przecież zakonnicy. Nauka płynie stąd podwójna: z jednej strony wyznawanie podobnych poglądów niekoniecznie musiało być skutkiem bezpośrednich wpływów literackich, z drugiej strony wpływy literackie nie musiały unifikować przekonań. Nie ma w tym zresztą niczego odkrywczego.

Streszczenie

Zadaniem niniejszego artykułu jest określenie celu jakiemu służyły genealogie w żywotach świętych władczyń. W centrum analizy znajduje się Żywot św. Kingi, córki króla Węgier Beli IV i żony Bolesława Wstydliwego, księcia krakowskiego, zmarłej w 1292 r. Autor korzysta także z innych źródeł hagiograficznych: obu merowińskich żywotów św. Radegundy (jednego pióra Wenancjusza Fortunata i drugiego napisanego przez Baudoniwię), starszego Żywotu św. Matyldy, królowej Niemiec, Żywotu św. Małgorzaty, królowej Szkocji, autorstwa Turgota oraz Żywotu św. Izabeli Aragońskiej, królowej Portugalii.

W niektórych wypadkach rodowody te, pomijając oczywiście imiona i powiązania rodzinne, wymieniały głównie sprawowane przez członków rodu urzędy, część jednak podawała bogatsze informacje: wspominały o godnych pamięci

osiągnięciach natury politycznej, niekiedy umieszczając na ten temat osobne historyjki, podkreślały działalność fundacyjną czy też osobistą pobożność.

Zawarte w analizowanych tekstach genealogie miały na celu wykazanie, że zadatki na świętość bohaterka utworu odziedziczyła po przodkach. Trzeba zauważyć, że w większości genealogii wśród owych przodków nie ma świętych. Tym zatem, co predestynowało do świętości, była władza sprawowana przez krewnych, niekiedy także ich pobożność.

Na tle pozostałych żywotów genealogia z Żywotu św. Kingi wyróżnia się dwiema cechami. Po pierwsze wprowadza legendarne powiązania rodzinne: Kinga z jednej strony pochodziła z rodu św. Katarzyny Aleksandryjskiej, z drugiej zaś z rodu cesarza Nerona. Po drugie umieszcza kilkoro świętych. Spośród wszystkich tutaj omówionych tylko ona reprezentuje ideę *beata stirps*. Ale i w tym wypadku przyczyną świętości bohaterki była cesarska i królewska władza przodków.

Genealogies of Kinga and Other Saintly Female Rulers in the Middle Ages. A Hagiographic Study

The present article seeks to define the purpose of the genealogies included in the lives of saintly female rulers. The analysis centres around the Life of Saint Kinga, who died in 1292, and was the daughter of King Bela IV of Hungary and wife of Prince Boleslaw V the Chaste of Cracow. The author also uses other medieval hagiographic sources: both Merovingian lives of St Rade Gund (one by Venantius Fortunatus, and the other by Baudonivia), the older *Life of St Matilda Queen of Germany*, the *Life of St Margaret Queen of Scotland* by Bishop Turgot, and the *Life of St Elisabeth Queen of Portugal*.

In some cases, these genealogies mentioned mainly, apart from the names and family relations, offices held by family members. Still, in some cases they offered more information about the saint — they mentioned her memorable achievements of a political nature, occasionally quoting separate tales about them, and emphasized her foundational activity or personal holiness. The genealogies included in the analysed texts were to demonstrate that their protagonist inherited her potential to be a saint from her ancestors. It should be noted that in a majority of these genealogies, there were no saints among the ancestors. Therefore, what predestined the heroine to holiness was the power wielded by her relatives, but occasionally also her piety.

Juxtaposed with other lives, the genealogy included in the *Life of St Kinga* is distinguished by its two features. First, it introduces legendary family ties: Kinga descended from the family of St Catherine of Alexandria, and, on the other hand, from the House of Nero Julius Caesar. Second, it includes several saints. Of all those discussed here, only she represents the idea of *beata stirps*. But also in this case, the protagonist's sanctity resulted from the imperial and royal power of her ancestors.

Bibliografia

- Allirot Anne-Hélène, *Filles de roy de France. Princesses royales, mémoire de saint Louis et conscience dynastique (de 1270 à la fin du XIV^e siècle)*, Brepols, Turnhout 2010 (Culture et société médiévales, 20).
- Allirot Anne-Hélène, *Isabelle de France, sœur de saint Louis. La vierge savante. Une étude de la Vie d'Isabelle de France écrite par Agnès d'Harcourt*, „Médiévales” 48, 2005, s. 55–98.
- Althoff Gerd, *Causa scribendi und Darstellungsabsicht. Die Lebensbeschreibungen der Königin Mathilde und andere Beispiele*, w: *Litterae Medii Aevi. Festschrift für Johanne Autenrieth zu ihrem 65. Geburtstag*, red. Michael Borgolte, Herrad Spilling, Thorbecke, Sigmaringen 1988, s. 117–133.
- Althoff Gerd, *Genealogische und andere Fiktionen in mittelalterlicher Historiographie*, w: *Fälschungen im Mittelalter*, t. 1: *Kongressdaten und Festvorträge, Literatur und Fälschung*, Hahn, MGH Schriften, t. 33, Hannover 1988, s. 417–441.
- Banaszkiewicz Jacek, „Gerwazy groźny ręką, językiem Protazy”. Wzorzec bohaterów-dioskurów w „Panu Tadeuszu” Adama Mickiewicza i we wcześniejszej tradycji, „Przegląd Humanistyczny” 31, 1987, 4, s. 51–80.
- Banaszkiewicz Jacek, *Podanie o Piaście i Popielu. Studium porównawcze nad wczesnośredniowiecznymi tradycjami dynastycznymi*, PWN, Warszawa 1986.
- Barański Marek, *Dominium sądeckie. Od książęcego okręgu grodowego do majątku klasztoru klarysek sądeckich*, UW. Wydział Historyczny, Warszawa 1992.
- Beumann Helmut, *Die Hagiographie „bewältigt”. Unterwerfung und Christianisierung der Sachsen durch Karl den Großen*, w: *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo. Espansione e resistenze, 10–16 aprile 1980*, t. 1, Il Centro, Spoleto 1982 (Settimane del Centro Italiano di studi sull'alto medioevo, 28), s. 129–163.
- Bornscheuer Lothar, *Miseriae regum. Untersuchungen zum Krisen- und Todesgedanken in den herrschaftstheologischen Vorstellungen der ottonisch-salischen Zeit*, de Gruyter, Berlin 1968 (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung, 4).
- Borysławski Rafał, *Hlæfdige and Hlaford. Gendered Power and Images of Continuity in Encomium Emmae Reginae*, w: *Aspects of Royal Power in Medieval Scandinavia*, red. Jakub Morawiec, Rafał Borysławski, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2018 (Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach nr 3760, seria Historia), s. 99–112.
- Bosl Karl, *Der Adelsheilige. Idealtypus und Wirklichkeit, Gesellschaft und Kultur im merowingerzeitlichen Bayern des VII. und VIII. Jahrhunderts*, w: *Speculum historiale. Geschichte im Spiegel von Geschichtsschreibung u. Geschichtsdeutung. Johannes Spörl aus Anlass seines 60. Geburtstages dargebracht von Weggenossen, Freunden u. Schülern*, red. Clemens Bauer, Alber, Freiburg im Breisgau 1965, s. 167–187.
- Brennan Brian, *St Radegund and the Early Development of Her Cult at Poitiers*, „Journal of Religious History” 13, 1985, s. 340–354.
- Bynum Caroline Walker, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, University of California Press, Berkeley 1987.
- Carp Teresa C., *Puer senex in Roman and Medieval Thought*, „Latomus” 39, 1980, s. 736–739.

- Cepetić Maja, *The Cult of St Ladislav in Continental Croatia – Its Political and Cultural Context*, w: *Slovakia and Croatia – Historical Parallels and Connections (until 1780)*, red. Martin Homza, Ján Lukačka, Neven Budak, Comenius University, Bratislava–Zagreb 2013, s. 308–315.
- Coates Simon, *Regendering Radegund? Fortunatus, Baudonivia and the Problem of Female Sanctity in Merovingian Gaul*, „*Studies in Church History*” 34, 1998, s. 37–50.
- Consolino Franca Ela, *Due agiografi per una regina. Radegonda di Turingia fra Fortunato e Baudovina*, „*Studi Storici*” 29, 1988, s. 143–159.
- Constable Giles, *Attitudes toward Self-inflicted Suffering in the Middle Ages*, Hellenic College Press, Brookline, MA 1982 (The Ninth Stephen J. Brademas, Sr., Lecture).
- Corbet Patrick, *Les Saints Ottoniens. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l’an Mil*, Thorbecke, Sigmaringen 1986 (Beihefte der Francia, 15).
- Cristiani Marta, *La sainteté féminine du Haut Moyen Age*, w: *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e–XIII^e siècle). Actes du colloque organisé par l’Ecole Française de Rome avec le concours de l’Université de Rome „La Sapienza”*, École française de Rome, Rome 1991 (Collection de l’Ecole française de Rome, 149), s. 385–434.
- De sancta Elisabetha Lusitaniae regina, vidua tertii ordinis s. Francisci*, w: *Acta Sanctorum, Julii t. 2*, Parisiis–Romae 1867, s. 169–213.
- De Vita sanctae Radegundis Liber I*, wyd. Bruno Krusch, MGH Scriptores rerum Merovingicarum, t. 2, Hannoverae 1888.
- De Vita sanctae Radegundis Liber II*, wyd. Bruno Krusch, MGH Scriptores rerum Merovingicarum, t. 2, Hannoverae 1888.
- Delaruelle Étienne, *Sainte Radegonde, son type de sainteté et la chrétienté de son temps*, w: *Études mérovingiennes. Actes des Journées de Poitiers, 1^{er}–3 mai 1952*, Picard, Poitiers 1953, s. 65–74.
- Depreux Philippe, *La sublimation de la soumission des Saxons au pouvoir franc et la translation de saint Alexandre de Rome à Wildeshausen (851)*, w: *Faire l’événement au Moyen Âge*, red. Claude Carozzi, Huguette Taviani-Carozzi, Publications de l’Université de Provence, Aix-en-Provence 2007, s. 219–234.
- Dissertori Renate, *Berichten Frauen anders? Die heilige Radegunde von Poitiers in den Viten des Venantius Fortunatus und der Baudonivia*, VDM Verlag Dr. Müller, Saarbrücken 2008.
- Dryblak Anna A., *Oryginalne czy wtórne? Fundacje klarysek małopolskich a ideał klaryski u ich zarania*, w: *Oryginalność czy wtórność? Studia poświęcone polskiej kulturze politycznej i religijnej (X–XIII wiek)*, red. Roman Michałowski, Grzegorz Pac, Wydawnictwa UW, Warszawa 2020, s. 654–723.
- Duby Georges, *Remarques sur la littérature généalogique en France aux XI^e et XII^e siècles*, „*Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Comptes rendus des séances*” 111, 1967, 2, s. 335–345.
- Ewig Eugen, *Studien zur merowingischen Dynastie*, „*Frühmittelalterliche Studien*” 8, 1974, s. 15–59.
- Field Sean L., *Isabelle of France. Capetian Sanctity and Franciscan Identity in the Thirteenth Century*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2006.
- Folz Robert, *Les saintes reines du Moyen Age en Occident. VI^e–XIII^e siècles*, Société des Bollandistes, Bruxelles 1976 (Subsidia hagiographica, 76).

- Gäbe Sabine, *Radegundis. Sancta, regina, ancilla. Zum Heiligkeitsideal der Radegundisviten von Fortunat und Baudonivia*, „Francia” 16, 1989, s. 1–30.
- Gacia Tadeusz, *Radegunda z Turyngii. Teksty źródłowe od VI do XII wieku. Tłumaczenie z języka łacińskiego, wstęp i objaśnienia*, [nakł. aut.], Włoszczowa 2015, s. 23–46.
- Gacia Tadeusz, *Vernalia tempora mundo... Wenancjusz Fortunat i jego poezje liryczne*, Jedność, Lublin 2014.
- Genicot Léopold, *Les généalogies*, Brepols, Turnhout 1975 (Typologie des sources du Moyen Age occidental, 15).
- Geschichte Thüringens*, t. 1, red. Hans Patze, Walter Schlesinger, Böhlau, Köln–Graz 1968.
- Giese Martina, *Die Historiographie im Umfeld des ottonischen Hofes*, w: *Die Hofgeschichtsschreibung im mittelalterlichen Europa. Projekte und Forschungsprobleme*, red. Rudolf Schieffer, Jarosław Wenta, Wydawnictwo UMK, Toruń 2006 (Subsidia Historiographica, 3), s. 19–37.
- Goodich Michael, *The Contours of Female Piety in Later Medieval Hagiography*, „Church History” 50, 1981, s. 20–32.
- Graus František, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Nakladatelství Československé akademie věd, Praha 1965.
- Grzesik Ryszard, *Jedna lub dwie zaginionie kroniki polskie z wczesnego średniowiecza*, w: *Stilo et animo. Prace historyczne ofiarowane Tomaszowi Jasińskiemu w 65. rocznicę urodzin*, red. Maciej Dorna, Marzena Matla, Miłosz Sosnowski, Ewa Syska, IH UAM, Poznań 2016, s. 67–76.
- Hauck Karl, *Geblütsheiligkeit*, w: *Liber floridus. Mittellateinische Studien. Paul Lehmann zum 65. Geburtstag am 13. Juli 1949 gewidmet von Freunden, Kollegen und Schülern*, red. Bernhard Bischoff, Suso Brechter, Eos-Verl., St. Ottilien 1950, s. 187–240.
- Hieronim ze Strydonu, *Listy*, t. 3 (80–115), wydanie tekstu łacińskiego Henryk Pietras, opracowanie tłumaczenia polskiego według przekładu Jana Czuja Monika Ożóg, WAM, Kraków 2011.
- Hieronim ze Strydonu, *Listy*, t. 4 (116–130), wydanie tekstu łacińskiego Henryk Pietras, opracowanie tłumaczenia polskiego według przekładu Jana Czuja Monika Ożóg, WAM, Kraków 2011.
- Huber-Rebenich Gerlinde, *Die thüringische Prinzessin Radegunde in der zeitgenössischen Überlieferung*, w: *Die Frühzeit der Thüringer. Archäologie, Sprache, Geschichte*, red. Helmut Castritius [i in.], de Gruyter, Berlin–New York 2009 (Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Ergänzungsband, 63), s. 235–252.
- Huneycutt Lois L., *The Idea of the Perfect Princess. The Life of St Margaret in the Reign of Matilda II (1100–1118)*, w: *Anglo-Norman Studies, XII. Proceedings of the Battle Conference 1989*, red. Marjorie Chibnall, Boydell Press, Woodbridge 1990, s. 81–97.
- Huntington Joanna, *St Margaret of Scotland. Conspicuous Consumption, Genealogical Inheritance, and Post-Conquest Authority*, „Journal of Scottish Historical Studies” 33, 2013, 2, s. 149–164.
- Idoneität – Genealogie – Legitimation. Begründung und Akzeptanz von dynastischer Herrschaft im Mittelalter*, red. Cristina Andenna, Gert Melville, Böhlau, Köln 2015 (Norm und Struktur. Studien zum sozialen Wandel im Mittelalter und früher Neuzeit, 43).

- Jasiński Kazimierz, *Franciszek Henryk z Breny propagatorem kultu św. Jadwigi*, w: *Księga Jadwiżańska. Międzynarodowe Sympozjum Naukowe Święta Jadwiga w dziejach i kulturze Śląska*, red. Michał Kaczmarek, Marek L. Wójcik, Wydawnictwo UWr, Wrocław 1995, s. 339–351.
- Jasiński Kazimierz, *Kult świętej Elżbiety w dynastii piastowskiej*, w: *Europa Środkowa i Wschodnia w polityce Piastów. Materiały z sympozjum, Toruń 14–15 grudnia 1995 r.*, red. Krystyna Zielińska-Melkowska, Wydawnictwo UMK, Toruń 1997, s. 197–212.
- Jaspert Nikolas, *Heresy and Holiness in a Mediterranean Dynasty. The House of Barcelona in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, w: *Across the Mediterranean Frontiers. Trade, Politics and Religion, 650–1450*, red. Dionisius A. Agius, Ian Richard Netton, Brepols, Turnhout 1997 (International Medieval Research, 1), s. 105–135.
- Jestice Phyllis G., *Imperial Ladies of the Ottonian Dynasty. Women and Rule in Tenth-Century Germany*, Nature America Inc., New York 2018.
- Karłowska-Kamzowa Alicja, *Święta Jadwiga patronka Królestwa Polskiego*, w: *Księga Jadwiżańska. Międzynarodowe Sympozjum Naukowe Święta Jadwiga w dziejach i kulturze Śląska*, red. Michał Kaczmarek, Marek L. Wójcik, Wydawnictwo UWr, Wrocław 1995, s. 357–370.
- Keene Catherine, *Saint Margaret, Queen of the Scots. A Life in Perspective*, Palgrave Macmillan, New York 2013.
- Kellner Beate, *Ursprung und Kontinuität. Studien zum genealogischen Wissen im Mittelalter*, Fink, München 2004.
- Kieckhefer Richard, *Unquiet Souls. Fourteenth Century Saints and Their Religious Milieu*, University of Chicago Press, Chicago 1984.
- Kitchen John, „The Image of Sanctity and the Depiction of Holy Women in the Prose Biographies of Venantius Fortunatus, the *Liber vitae patrum* of Gregory of Tours and the *Vita Sanctae Radegundis* of Baudonivia. A Comparative Study”, Toronto 1995 (rozprawa doktorska w Centre for Medieval Studies, University of Toronto).
- Klaniczay Gábor, *Efforts at the Canonization of Margaret of Hungary in the Angevin Period*, „Hungarian Historical Review” 2, 2013, 2, s. 313–340.
- Klaniczay Gábor, *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Konshuh Courtney, *Anraed in their Unraed. The Æthelredian Annals (983–1016) and their Presentation of King and Advisors*, „English Studies” 97, 2016, 2, s. 140–162.
- Körntgen Ludger, *Königsherrschaft und Gottes Gnade. Zu Kontext und Funktion sakraler Vorstellungen in Historiographie und Bildzeugnissen der ottonisch-frühsalischen Zeit*, Akad.-Verl., Berlin 2001 (Orbis mediaevalis. Vorstellungswelten des Mittelalters, 2).
- Kowalska Barbara, *Święta Kinga. Rzeczywistość i legenda. Studium źródłoznawcze*, Avalon, Kraków 2008.
- Kreiner Jamie, *The Social Life of Hagiography in the Merovingian Kingdom*, Cambridge University Press, Cambridge, UK — New York 2014 (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought. Fourth Series, 96).
- Krusch Bruno, *Die Übertragung des hl. Alexander von Rom nach Wildeshausen durch den Enkel Widukinds 851*, „Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse” 1933, s. 405–436.

- Krzyżostaniak Hanna, *Trzynastowieczne święte kobiety kręgu franciszkańskiego Polski i Czech. Kształtowanie się i rozwój kultów w średniowieczu*, Nauka i Innowacje, Poznań 2014.
- Kürbis Brygida, *Asceza chrześcijańska i jej interpretacje hagiograficzne. Polski model ascezy franciszkańskiej w XIII i XIV wieku* (I wydanie 1983), w: Brygida Kürbis, *Na progach historii. Prace wybrane*, Abos, Poznań 1994, s. 277–298.
- Labande-Mailfert Yvonne, *Les débuts de Sainte-Croix*, w: *Histoire de l'Abbaye Sainte-Croix de Poitiers. Quatorze siècles de vie monastique*, red. Edmond-René Labande, Société des antiquaires de l'Ouest, Poitiers 1986 (*Mémoires de la Société des Antiquaires de l'Ouest*, 4^e série, 19), s. 25–77.
- Labuda Gerard, *Kroniki genealogiczne jako źródła do dziejów rozbitcia i zjednoczenia monarchii w Polsce średniowiecznej*, „*Studia Źródłoznawcze*” 22, 1977, s. 41–60.
- Lackner Bede, *A Cistercian of Royal Blood. Blessed Teresa of Portugal*, „*Vox Benedictina*” 6, 1989, s. 100–119.
- Laurence Patrick, *Jérôme et le nouveau modèle féminin. La conversion à la vie parfaite*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1997 (*Collections des Etudes Augustiniennes. Série Antiquité*, 155).
- Lebensbeschreibungen der Königin Mathilde*, wyd. Bernd Schütte, MGH *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum*, t. 66, Hannover 1994.
- Legenda Vetus. Acta Processus Canonizationis et Miracula Sanctae Margaritae de Hungaria — The Oldest Legend, Acts of the Canonization Process and Miracles of Saint Margaret of Hungary*, wyd. Ildikó Csepregi, Gábor Klaniczay, Bence Péterfi, Central European University Press, Budapest–New York 2018 (*Central European Medieval Texts*, 8).
- Leyser Karl J., *Rule and Conflict in an Early Medieval Society. Ottonian Saxony*, E. Arnold, London 1979.
- Lhotsky Alphons, *Privilegium maius. Die Geschichte einer Urkunde*, Verlag für Geschichte und Politik, Wien 1957.
- Łeńska-Bąk Katarzyna, *Powinności władzy, czyli o etykietce dworskiej na przykładzie poszczących książynych w XI–XIII wieku*, w: *Sztuka życia, zasady dobrego zachowania, etykieta. O zmienności obyczaju w kulturze*, red. Katarzyna Łeńska-Bąk, Magdalena Sztandara, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2008 (*Stromata Anthropologica*, 4), s. 89–101.
- MacLean Simon, *Ottonian Queenship*, Oxford University Press, Oxford 2017.
- Manikowska Halina, Gacka Dorota, *Hagiografia a historyczność, czyli o historii w hagiografii i hagiografii w służbie historii*, w: *Przeszłość w kulturze średniowiecznej Polski*, t. 1, red. Jacek Banaszkiewicz, Andrzej Dąbrówka, Piotr Węcowski, IH PAN, Neriton, Warszawa 2018, s. 657–748.
- Manikowska Halina, *Zwischen Askesis und Modestia. Buß- und Armutsideale in polnischen, böhmischen und ungarischen Hofkreisen im 13. Jahrhundert*, „*Acta Poloniae Historica*” 47, 1983, s. 33–53.
- McCleery Iona, *Isabel of Aragon (d. 1336). Model Queen or Model Saint?*, „*Journal of Ecclesiastical History*” 57, 2006, s. 668–692.
- McNamara Jo Ann, *Imitatio Helenae: Sainthood as an Attribute of Queenship*, w: *Saints. Studies in Hagiography*, red. Sandro Sticca, *Medieval & Renaissance Texts &*

- Studies, Binghampton, NY 1996 (Medieval and Renaissance Texts and Studies, 141), s. 51–80.
- Michalski Maciej, *Kobiety i świętość w żywotach trzynastowiecznych księżnych polskich*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2004.
- Michałowski Roman, *Chryścianizacja Saksonii*, w: *Chryścianizacja „Młodszej Europy”*, red. Józef Dobosz, Jerzy Strzelczyk, Marzena Matla, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2016 (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Seria Historia, 228), s. 19–39.
- Michałowski Roman, *Depozycja ciała św. Wojciecha w roku 1000. Przyczynek do dziejów Zjazdu Gnieźnieńskiego*, w: *Świat pogranicza*, red. Mirosław Nagielski, Andrzej Rachuba, Sławomir Górczyński, DiG, Warszawa 2003, s. 45–56.
- Michałowski Roman, *Post dziewięciodniowy w Polsce Chrobrego. Studium z dziejów polityki religijnej pierwszych Piastów*, „Kwartalnik Historyczny” 109, 2002, 1, s. 5–40.
- Michałowski Roman, *Wizja Kingi, księżnej krakowskiej. Przyczynek do historii świętych rodzin w średniowieczu*, w: *Księga. Teksty o świecie średniowiecznym ofiarowane Hannie Zaremskiej*, red. Halina Manikowska, IH PAN, Warszawa 2018, s. 201–216.
- Miracula sanctae Kyngae*, wyd. Wojciech Kętrzyński, MPH, t. 4, Lwów 1884, s. 732–744.
- Modzelewski Karol, *Kto postrzygł Siemowita? Słowiańscy Dioskurowie w micie dynastycznym Piastów*, „Kwartalnik Historyczny” 124, 2017, 4, s. 661–675.
- Năstăsoiu Dragoș Gh., *Political Aspects of the Mural Representations of „sancti reges Hungariae” in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, „Annual of Medieval Studies at CEU” 16, 2010, s. 93–119.
- Pac Grzegorz, *Kobiety, asceza i władza nad ciałem w późniejszym średniowieczu*, „Przegląd Historyczny” 100, 2009, s. 525–545.
- Pac Grzegorz, *Obraz małżeństwa w wybranych niemieckich źródłach hagiograficznych X i XI w.*, w: *Kult świętych i ideał świętości w średniowieczu*, red. Roman Michałowski, DiG, IH UW, Warszawa 2011 (Fasciculi Historici Novi, 11), s. 7–147.
- Pac Grzegorz, *Ograniczenia żeńskiej świętości królewskiej we wczesnym średniowieczu*, „Przegląd Historyczny” 109, 2018, s. 439–455.
- Pac Grzegorz, *Święte dziewictwo, Królowa dziewic i władza w ottońskiej Rzeszy*, „Kwartalnik Historyczny” 125, 2018, 4, s. 815–859.
- Pieńkowska-Wiederkehr Patrycja, *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. Roman Michałowski, DiG, IH UW, Warszawa 2011 (Fasciculi Historici Novi, 11), s. 149–374.
- Piètri Luce, *Venance Fortunat et ses commanditaires. Un poète italien dans la société gallo-franque*, w: *Committenti e produzione artistico-letteraria nell’Alto Medioevo occidentale*, t. 2, Centro italiano di studi sull’alto Medioevo, Spoleto 1992 (Settimane del Centro Italiano di studi sull’alto medioevo, 39/2), s. 729–754.
- Prinz Friedrich, *Heiligenkult und Adels herrschaft im Spiegel merowingischer Hagiographie*, „Historische Zeitschrift” 204, 1967, s. 529–544.
- Przybyszewski Bolesław, *Żywo t świętej Kingi księżnej krakowskiej*, Biblos, Tarnów 1997. *Queenship and Sanctity. The Lives of Mathilda and the Epitaph of Adelheid*, wyd. i przeł. na ang. Sean Gilsdorf, Catholic University of America Press, Washington 2004.

- Rebenich Stefan, *Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen*, Steiner, Stuttgart 1992 (Historia. Einzelschriften, 72).
- Renner Monika, *Möglichkeiten, Formen und Wandlungen weiblicher Heiligkeit. Jungfrauen, Ehefrauen, Witwen*, „Hagiographica” 22, 2015, s. 1–35.
- Ridyard Susan Janet, *The Royal Saints of Anglo-Saxon England. A Study of West Saxon and East Anglian Cults*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, s. 140–175.
- Rutkowska-Płachcińska Anna, *Sądyczyna w XIII i XIV wieku. Przemiany gospodarcze i społeczne*, Ossolineum, Wrocław 1961.
- SangDong Lee, *Recreating the Devotional Space of Dunfermline Abbey between ca. 1124–1180*, „Comitatus. A Journal of Medieval and Renaissance Studies” 46, 2015, s. 31–56.
- Santorelli Paola, *La Vita Radegundis di Baudonivia*, M. D’Auria, Napoli 1999 (Koinonia. Collana di studi e testi a cura dell’Associazione di Studi Tardoantichi, 19).
- Scheibelreiter Georg, *Der Untergang des Thüringerreiches. Aus der Sicht des Frühmittelalters*, w: *Die Frühzeit der Thüringer. Archäologie, Sprache, Geschichte*, red. Helmut Castritius [i in.], de Gruyter, Berlin–New York 2009 (Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Ergänzungsband, 63), s. 171–199.
- Schütte Bernd, *Untersuchungen zu den Lebensbeschreibungen der Königin Mathilde*, Hahn, MGH Studien und Texte, t. 9, Hannover 1992.
- Sot Michel, *Historiographie épiscopale et modèle familial en Occident au IX^e siècle*, „Annales. Economies, Sociétés, Civilisations” 33, 1978, s. 433–449.
- Spiegel Gabrielle M., *Genealogy. Form and Function in Medieval Historical Narrative*, „History and Theory” 22, 1983, s. 43–53.
- Starnawski Jerzy, *Drogi rozwojowe hagiografii polskiej i łacińskiej w wiekach średnich*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1993 (Pontificia Academia Theologica Cracoviensis. Facultas Historica, 5).
- Stefaniak Piotr, *Z dziejów polityki dynastycznej króla Węgier Béli IV*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 36, 2016, 2, s. 99–124.
- Stępień Paweł, *Z literatury religijnej polskiego średniowiecza. Studia o czterech tekstach. Kazanie na dzień św. Katarzyny, Legenda o św. Aleksym, Lament świętokrzyski, Żołtarz Jezusow*, Wydział Polonistyki UW, Warszawa 2003.
- Stinehart Anne C., „Renowned Queen Mother Mathilda”. *Ideals and Realities of Ottonian Queenship in the Vitae Mathildis reginae (Mathilda of Saxony, 895?–968)*, „Essays in History” 39, 1998, <http://www.essaysinhistory.com/renowned-queen-mother-mathilda-ideals-and-realities-of-ottonian-queenship-in-the-vitae-mathildis-reginae-mathilda-of-saxony-895-968/> (dostęp: 17 V 2020).
- Strzelczyk Jerzy, *Pióro w wątłych dłoniach. O twórczości kobiet w dawnych wiekach. Początki (od Safony do Hroswity)*, DiG, Warszawa 2007.
- Św. Hieronim, *Listy do Eustochium*. Listy 22, 31, 108, przekład, wstęp i oprac. Bazyli Degórski, Tyniec Wydaw. Benedyktynów, Kraków 2004 (Źródła Monastyczne, 33).
- The New Cambridge Medieval History*, t. 5, red. David Abulafia, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Thiellet Claire, *Femmes, reines et saintes (V^e–XI^e siècles)*, Presses de l’Université Paris-Sorbonne, Paris 2004 (Cultures et civilisations médiévales, 28).
- Tractatus sive speculum genealoye sancte Hedwigis quondam ducisse Silesie*, wyd. Aleksander Semkowicz, MPH, t. 4, Lwów 1884, s. 642–651.

- Uhrin Dorottya, *The Cult of Saint Katherine of Alexandria in Medieval Upper Hungarian Towns*, „Hungarian Historical Review” 5, 2016, 3, s. 557–586.
- Vauchez André, „Beata stirps”. *Sainteté et lignage en Occident aux XIII^e et XIV^e siècles*, w: *Famille et parenté dans l’Occident médiéval. Actes du Colloque de Paris (6–8 juin 1974) organisé par l’Ecole Pratique des Hautes Etudes (VI^e Section) en collaboration avec le Collège de France et l’Ecole Française de Rome*, red. Georges Duby, Jacques Le Goff, École française de Rome, Roma 1977 (Collection de l’Ecole Française de Rome, 30), s. 397–407.
- Vauchez André, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age. D’après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Ecole française de Rome, Diffusion de Boccard, Roma–Paris 1981 (Bibliothèque des Ecoles françaises d’Athènes et de Rome, 241).
- Venanti Honori Clementiani Fortunati presbyteri Italici *Opera pedestria*, wyd. Bruno Krusch, MGH Auctores Antiquissimi, t. 4, cz. 2, Berolini 1885.
- Vida e milagres de Dona Isabel, rainha de Portugal. Texto do século XIV, restituído á sua presumível forma primitivae acompanhado de notas explicativas*, wyd. José Joaquim Nunes, Imprensa a Universidade, Coimbra 1921.
- Vita Annae ducissae Silesiae*, wyd. Aleksander Semkowicz, MPH, t. 4, Lwów 1884, s. 656–661.
- Vita et Miracula sanctae Kyngae ducissae Cracoviensis*, wyd. Wojciech Kętrzyński, MPH, t. 4, Lwów 1884, s. 662–731.
- Vita s. Margaretae Sctorum Reginae*, w: *Symeonis Dunelmensis Opera et Collectanea*, wyd. John Hodgson Hinde, t. 1, Edinburgh 1868 (Surtees Society, 51), s. 234–254.
- Vita sanctae Hedwigis*, wyd. Aleksander Semkowicz, MPH, t. 4, Lwów 1884, s. 510–632.
- Vita sanctae Salomeae reginae Haliciensis*, wyd. Wojciech Kętrzyński, MPH, t. 4, Lwów 1884, s. 770–796.
- Wemple Suzanne Fonay, *Female Spirituality and Mysticism in Frankish Monasticism. Rade Gund, Balthild and Aldegund*, w: *Medieval Religious Women*, t. 2: *Peaceweavers*, red. Lillian Thomas Shank, John A. Nichols, Cistercian Publications, Kalamazoo 1987 (Cistercian Studies Series, 72), s. 39–53.
- Werner Karl Ferdinand, *Der Autor der Vita sanctae Chrothildis. Ein Beitrag zur Idee der „heiligen” Königin und des Römischen Reiches im X. Jahrhundert* [1 wyd. 1991], w: Karl Ferdinand Werner, *Einheit der Geschichte. Studien zur Historiographie*, Thorbecke, Sigmaringen 1999 (Beihefte der Francia, 45), s. 157–191.
- Widukindi monachi Corbeiensis Rerum Gestarum Saxoniarum libri tres*, wyd. Paul Hirsch, Hans-Eberhard Lohmann, MGH Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum, t. 60, Hannoverae 1935.
- Witkowska Aleksandra, *Miracula małopolskie z XIII i XIV wieku — Studium źródłoznawcze*, „Roczniki Humanistyczne” 19, 1971, 2, s. 29–161.
- Witkowska Maria Helena, *Vita Sanctae Kyngae Ducissae Cracoviensis jako źródło hagiograficzne*, „Roczniki Humanistyczne” 10, 1961, 2, s. 41–162.
- Wittern Susanne, *Frauen, Heiligkeit und Macht. Lateinische Frauenviten aus dem 4. bis 7. Jahrhundert*, Metzler, Stuttgart–Weimar 1994 (Ergebnisse der Frauenforschung, 33).
- Wojtczak Jerzy Andrzej, *Średniowieczne życiorysy bł. Kingi i bł. Salomei*, Uniwersytet Warszawski. Wydział Polonistyki, Warszawa 1999.

Biogram: Roman Michałowski — prof. dr hab., profesor w Instytucie Historii PAN, profesor emeritus Uniwersytetu Warszawskiego. Obszar zainteresowań: wczesne i pełne średniowiecze w Polsce i Europie, hagiografia, kult świętych, misje i ewangelizacja pogan, biskupi, monastycyzm; kontakt: pantarei1949@gmail.com.

Author: Roman Michałowski — professor at the Tadeusz Manteuffel Institute of History, Polish Academy of Sciences, Warsaw; professor emeritus at the University of Warsaw. He is interested in: Poland and Europe in the Early and High Middle Ages, hagiography, cult of saints, missions and evangelization of pagans, bishops, monasticism. Contact: pantarei1949@gmail.com.