

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XXXV (1998)

CZEŚĆ 1.

WYDANO PRZY POMOCY FINANSOWEJ
KOMITETU BADAŃ NAUKOWYCH

STUDIA WARMIŃSKIE

TOM XXXV (1998)

CZEŚĆ I.

WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE METROPOLII WARMIŃSKIEJ
„HOSIANUM”
OLSZTYN 1998

Redakcja STUDIA WARMIŃSKIE

Redaktor naczelny — Ks. Jan GUZOWSKI

ADRES REDAKCJI:
10-900 Olsztyn, ul. Kard. Śl. Hozjusza 15
tel. 523-89-84; fax 523-86-45

Nihil obstat:
Ks. Jan GUZOWSKI

Imprimatur:
Ks. bp dr Jacek JEZERSKI
WIKARIUSZ GENERALNY WARMIŃSKI

Kanclerz Kurii Metropolitalnej
Ks. Andrzej ZIELIŃSKI

Olsztyn, dnia 21.01.1998 roku
Nr 109/98

Redakcja techniczna, opracowanie skróconych:
Władysław A. SACHA

Opracowanie graficzne okładek:
Adam KARZEL

ISSN 0137-6624

VI COLLOQUIA MEDIAEVALIA
Olsztyn 13 IX 1997

VI COLLOQUIA MEDIAEVALIA W OLSZTYNIE 13 IX 1997

ŚWIĘTA KOBIETA

VI Colloquia Mediaevalia poświęcone tematyce kobiety świętej w Średniowieczu odbyły się w Olsztynie 13 września 1997 r. Organizował je Warmiński Instytut Teologiczny w Olsztynie oraz Instytut Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II, a miejscem obrad było gościnne Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej *Hosianum* w Olsztynie-Redykajnach.

Obrady rozpoczęły się Mszą św. w intencji Zmarłych Mediewistów w kościele seminaryjnym, której przewodniczył i homilię wygłosił J. E. Ks. Arcybiskup Metropolita Warmiński dr Edmund Piszczyński.

Słowo wstępne wygłosił J. E. Ks. Arcybiskup Metropolita Warmiński dr Edmund Piszczyński. Powitał obecnych i poprosił ks. prof. dr. hab. Alojzego Szorca, rektora Warmińskiego Instytutu Teologicznego w Olsztynie o dalsze prowadzenie.

Program *VI Colloquia Mediaevalia* w Olsztynie wypełniły referaty:

Ks. prof. dr hab. Marian BORZYSZKOWSKI:

Historyczne i teologiczne powiązania średniowiecznej rekluzji ze starożytnym anachoretyzmem na przykładach św. Wiborady ze St. Gallen i błogosławionej Doroty z Mąków.

Prof. dr hab. Zdzisława KRAŻYŃSKA, mgr Tomasz MIKA:

Święta Maria w *Rozmyślaniu Przemyskim*.

Prof. dr hab. Mieczysław MARKOWSKI:

Święta Jadwiga Królowa a Uniwersytet Krakowski.

Prof. dr hab. Aleksandra WITKOWSKA OSU:

Święte Średniowiecza w *patrocinach* kościelnych Metropolii Warmińskiej.

Ks. prof. dr hab. Ryszard KNAPIŃSKI:

Ikonografia patronek kościołów parafialnych Archidiecezji Warmińskiej.

Ks. biskup prof. dr hab. Julian WOJTKOWSKI:

Teologia świętości kobiecej w *Złotej Legendzie* Jakuba de Voragine OP.

Mgr Anna KOZŁOWSKA:

Kobieta w kolofonach rękopisów średniowiecznych.

Ks. prof. dr hab. Marek ZAHAJKIEWICZ:

Wzór świętej kobiety prezentowany w *Kronice* Jana Długosza.

Mgr Maciej MICHAŁSKI:

Między żoną a świętą. Jadwiga Śląska i jej związek z Henrykiem Brodatym.

Prof. dr hab. Alicja KARŁOWSKA-KAMZOWA, mgr Katarzyna KRZAK:

Wizerunki świętych kobiet w malarstwie europejskim od XIV do pierwszej połowy XVI w.

Mgr Karolina PRYMAS:

Ogród w malarstwie XV wieku symbolem niewiasty świętej i kobiety świeckiej.



Ks. prof. dr hab. Marian BORZYSZKOWSKI z Olsztyna w swoim wykładzie ukazał związki starożytnego anachoretyzmu ze średniowieczną rekluzją, która była końcowym etapem w życiu wielu świątobliwych niewiast, w konkretnym przypadku św. Wiborady ze St. Gallen i błogosławionej Doroty z Mątwów.

Pismo św. zarówno Starego, a jeszcze bardziej Nowego Testamentu, ze względu na podane tam rady ewangeliczne, było od dawna podstawą chrześcijańskiej ascezy. Jej zwolennicy rezygnowali z kontaktów międzyludzkich i osiedlali się w miejscach pustynnych, gdzie prowadzili życie nacechowane pracą, pokutą i modlitwą. Nazywano ich anachoretami. Pierwsze formy życia anachoreckiego dają się poświadczyć już w III wieku w Egipcie.

Wraz z rozwojem życia monastycznego od V w. na Zachodzie, głównie w Galii, upowszechniły się tam również przeniesione z Bliskiego Wschodu ideały anachoreckie. Jedną z form anachoretyzmu była rekluzja, polegająca na prowadzeniu życia ascetycznego i utrzymywaniu kontaktu z Bogiem w ścisłym odosobnieniu, najczęściej poprzez zamieszkanie w zamkniętej celi obok jakiegoś kościoła. Nowym elementem w rozwoju rekluzji był monastycyzm Iroszkotów, przeniesiony na kontynent europejski przez św. Kolumbana i jego uczniów, nacechowany silną ascezą. Wpływ Iroszkotów na rekluzję zaznaczył się poprzez powiązanie jej z pielgrzymowaniem do miejsc świętych, jak i w celach apostołskich, co poświadczają życiorysy św. Wiborady z St. Gallen († 2 V 926) i bł. Doroty z Mątwów († 25 VI 1394).

Mgr Tomasz MIKA z Poznania podjął się teologicznego i filozoficznego ujęcia postaci Najśw. Maryji Panny w *Rozmyśłaniu Przemyskim*. Posłużył się metodą wyliczania elementów. Doszedł do wniosku, iż Maryja to przede wszystkim Dziewica, a potem Matka. Maryję Dziewicę określają dalsze kręgi znaczeniowe, na

pierwszym miejscu błogosławiona, potem dostojna, wielebna, święta. Maryja jest Matką — głównie Jezusa, w dalszej kolejności wobec ludzi. Inne określenia to *królowna, gospodza, pani*. Zwyczajem średniowiecznym Maryja była ukazana w *Rozmyśłaniu Przemyskim* przez cechy, przeciwieństwa i przenikanie elementów. W pierwszych księgach *Rozmyślenia* pojawia się Maryja jako wywyższona w pełni człowieczeństwa, w dalszych jako niewiasta boleściwa.

Prof. dr hab. Mieczysław MARKOWSKI z Krakowa mówił o zasługach świętej Jadwigi Królowej wobec Uniwersytetu Krakowskiego, a zwłaszcza jego Wydziału Teologicznego. Królowa Jadwiga żywo interesowała się chrystianizacją Litwy i rozwojem Uniwersytetu Krakowskiego. Litwa potrzebowała wykształconego duchowieństwa. Mogło je zapewnić krakowskie Studium Generalne w Krakowie, dotychczas jednak bez Wydziału Teologicznego. Królowa Jadwiga wraz ze swym mężem Władysławem Jagiello występowała trzykrotnie z prośbą do Stolicy Apostolskiej o utworzenie Wydziału Teologicznego w Krakowie. Nastąpiło to 11 I 1397 r. poprzez bullę papieża Bonifacego IX. W dwa lata później królowa Jadwiga niespodziewanie zmarła. W swym testamencie przeznaczyła swe klejnoty na rzecz Uniwersytetu Krakowskiego. Ufundowano z nich *Collegium Maius*. Pamięć o Królowej Jadwidze, fundatorce Wydziału Teologicznego, pielęgnowano w Krakowie szczególnie w Średniowieczu, modląc się za nią i przekazując w wypowiedziach teologów krakowskich, świadectwa o jej świętości.

Prof. dr hab. Aleksandra WITKOWSKA OSU z Lublina opracowała święte kobiety, które występują w *patrocinach* kościelnych Metropolii Warmińskiej. Okazało się, iż na 317 wezwań hagiograficznych tylko 18,6% przypada na *patrocinia* kobiece. Najliczniej występują wezwania św. Anny, św. Katarzyny i św. Marii Magdaleny, rzadziej św. Rozalii i św. Urszuli, aż 57% wobec pozostałych. Pochodzą ze Średniowiecza. Do drugiej grupy współczesnej należą tytuły błogosławionych i świętych kobiet, wyniesionych na ołtarze Pańskie przez papieża Jana Pawła II, a więc są to tytuły kościołów dedykowane bł. Anieli Salawie, Bolesławie Lament, Faustynie Kowalskiej, Franciszce Siedliskiej, Karolinie Kózka, Teresie i Urszuli Ledóchowskim, Królowej Jadwidze.

Ks. prof. dr hab. Ryszard KNAPIŃSKI z Lublina przedstawił ikonografię patronek kościołów parafialnych Archidiecezji Warmińskiej. Średniowieczna ikonografia świętych kobiet w Archidiecezji Warmińskiej związana jest z kościołami parafialnymi pod ich wezwaniem. Przedstawiane są przede wszystkim na obrazach ołtarzowych, jednak bez większej wartości artystycznej. Chodzi tu o św. Annę w Barczewie, Radostowie i Babiaku, św. Marię Magdalę w Henrykowie, Wrzesini i Leginach, św. Małgorzatę w Kłębowie i Rogiedlach, św. Katarzynę w Braniewie, Brąszwaldzie, Cerkiewniku, Franknowie, Henrykowie, Kętrzynie, Lubominie i Płoskini, św. Barbarę w Boguchwałach i Rogożu, św. Rozalię w Kieźlinach i Rogiedlach oraz św. Elżbietę z Turynii w Kraszewie.

Ks. biskup prof. dr hab. Julian WOJTKOWSKI z Olsztyna mówił na temat teologii różnych odmian świętości kobiecej w *Złotej Legendzie* Jakuba de Voragine,

mianowicie Bogarodzicy, męczennic, dziewic, pokutnic, wdów. Doszedł do wniosku, iż według Jakuba de Voragine pełnię świętości posiada tylko Maryja. Inne święte niewiasty, szczególnie dziewice, cechuje czystość, a ponadto: męczennice — wiara, nadzieja, miłość i męstwo, pokutnice — skrucha, wdowy — wszystkie cnoty. W *Złotej Legendzie* daje się zauważyć liczne grono świętych dziewic, a brak świętych małżonek, co ma swoje podstawy w teologii św. Augustyna i jego nauce o pożądliwości jako istocie grzechu pierworodnego.

Mgr Anna KOZŁOWSKA z Krakowa omówiła wyniki swoich badań nad ujęciem kobiety w kolofonach rękopisów średniowiecznych. Kobiety pojawiają się w sześciu sytuacjach, mianowicie jako fundatorki lub przeorysze, na których zlecenie przepisywany bywał tekst, jako właścicielki rękopisu, kopistki, w zawołaniach i apostrofach skryby, we wzmiankach historycznych, jako autorki. Kobiety, a zwłaszcza zakonnice, odegrały znaczącą rolę w przepisywaniu średniowiecznych rękopisów.

Ks. prof. dr hab. Marek ZAHAJKIEWICZ z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego omówił wzór świętej kobiety prezentowany w *Kronice* Jana Długosza. Autor brał pod uwagę święte i błogosławione, przedstawione przez ks. Jana Długosza w jego *Kronice*, mianowicie: bł. Salomeę, bł. Kingę, bł. Jolantę, św. Jadwigę Śląską i jej synową bł. Annę, bł. Dorotę z Mątwów. Święta u Długosza to osoba rozmodlona, gorliwa w swych praktykach religijnych i ascetycznych. Życiu jej towarzyszą cuda. Na ukształtowanie średniowiecznego wzorca świętej niewiasty u Długosza wywarły wpływ zakony żebracze. Autor zwrócił uwagę na patriotyczny aspekt świętych niewiast u Długosza i ich powiązanie z dziejami Polski.

Mgr Maciej MICHAŁSKI z Poznania przedstawił postać Jadwigi Śląskiej, jako świętej i żony Henryka Brodatego. Był to wiek XIII. Związki małżeńskie kojarzyli rodzice, szczególnie w rodzinach arystokracji. W grę wchodziły sprawy finansowe, a niekiedy polityczne, gdyż chodziło o potomstwo. Jadwiga Śląska pochodziła z Andechs. Po przybyciu na Śląsk podjęła się działalności charytatywnej. Wspierała biednych i klasztory. W pożyciu małżeńskim z Henrykiem Brodatym zachowywała wstrzeźliwość.

Mgr Katarzyna KRZAK z Poznania mówiła na temat wizerunków świętych kobiet w malarstwie europejskim od XIV do pierwszej połowy XVI w. Autorka analizowała wizerunki ikonograficzne kobiet omawianego okresu. Pierwsza grupa to wizerunki kobiet towarzyszących Chrystusowi Panu. Najpopularniejsza jest tu Maria Magdalena. Obok niej często pojawiały się w malarstwie św. Anna, matka Maryi, św. Elżbieta, matka Jana Chrzciciela, św. Weronika. Druga grupa niewiast, to personifikacja cnót chrześcijańskich, mianowicie pobożności (św. Jadwiga Śląska, św. Katarzyna Sieneńska), męstwa (św. Barbara, św. Urszula), sprawiedliwości (św. Jadwiga Śląska), życia rodzinnego (św. Anna i św. Elżbieta).

Autorka opracowała tekst przy współpracy z prof. Alicją Karłowską-Kamzową, która ustaliła problematykę i dokonała wyboru obiektów.

Mgr Karolina PRYMAS z Poznania zajęła się ogrodem w malarstwie XV wieku jako symbolu niewiasty świętej i kobiety świeckiej. Ogród to zamknięty obszar zieleni. Uprawiano w nim w Średniowieczu kwiaty i zioła. Pozwalał na łączność z przyrodą, zaspokajał potrzeby duchowe, w tym estetyczne, i cielesne człowieka. Szczególnym rodzajem ogrodu był raj. Oznaczał zamkniętą przestrzeń i umożliwiał obcowanie człowieka z Bogiem. Początkowo był dostępny tylko Matce Boskiej, potem dla osób modlących się. Św. Hieronim i Ambroży przyrównują Matkę Boską do *hortus conclusus*. Rosnące tam kwiaty symbolizowały poszczególne cnoty Matki Boskiej. W malarstwie francuskim pojawiły się również obrazy ogrodu z symboliką świecką.



Temat kobiety w ostatnich latach bywa chętnie podejmowany na Zachodzie, często jednak ujmowany jest z akcentami współczesnej teologii feministycznej. W Polsce badania historyczne rozwijały się przede wszystkim nad znaczeniem i miejscem kobiety w zakonie, rzadziej w życiu publicznym.

VI Colloquia Mediaevalia w 1997 r. poświęcone były problematyce świętej kobiety w Średniowieczu. Temat wzbudził duże zainteresowanie. Zgłoszone prelekcje dotyczyły nie tylko kobiet w średniowiecznej Polsce, lecz wykraczały poza jej granice, sięgając głównie Europy Zachodniej, a nawet i Bliskiego Wschodu.

Prelegenci reprezentowali znakomite środowiska akademickie i naukowe, mianowicie: Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu, Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk w Warszawie. Nie zabrakło też referatów z Olsztyna.

Spotkanie mediewistów z różnych specjalności pozwoliło potraktować temat świętej kobiety w wielu aspektach. Nie tylko na płaszczyźnie ściśle pojętej teologii duchowości, również w historii nauki, w sztuce, liturgii i kulcie Kościoła katolickiego.

**HISTORYCZNE I TEOLOGICZNE POWIĄZANIA
ŚREDNIOWIECZNEJ REKLUZJI
ZE STAROŻYTNYM ANACHORETYZMEM
NA PRZYKŁADACH ŚW. WIBORADY ZE ST. GALLEN
I BŁOGOSŁAWIONEJ DOROTY Z MAŁÓW**

Człowiek żyjąc w świecie zdaje sobie sprawę ze swej przemijalności. Ma w sobie naturalne pragnienie życia, i to do życia wiecznego. Nie jest ono możliwe do zrealizowania na płaszczyźnie naturalnej, a tylko z pomocą Bożą poprzez śmierć, zbawienie i wiekiową chwałę. Człowiek łączy więc w sobie pragnienie życia wiecznego z dążeniem do doskonałości, której program podał Chrystus Pan.

Ewangelia głoszona przez Chrystusa Pana, a potem przez Apostołów, nosiła w sobie wyraźny program moralny, który przypominał ludziom, iż nie są z tego świata. Materia i otaczający świat były tylko środkiem do pozyskiwania zbawienia. Ewangelia Chrystusowa wzywała wszystkich ludzi do życia zgodnego z przykazaniami Bożymi, jako warunku pozyskania życia wiecznego. Dla tych zaś, którzy zamierzali wcześniej wejść na drogę doskonałości, były jeszcze rady ewangeliczne: *Jeśli chcesz być doskonały, idź sprzedaj co posiadasz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie. ... I każdy, kto dla mego imienia opuści dom, braci lub siostry, ojca lub matkę, dzieci lub pole, stokroć tyle otrzyma i życie wieczne odziedziczy* (Mt 19,21.29).

Te i inne teksty Ewangelii stanowiły podstawę chrześcijańskiej ascezy, szczególnie w okresie wczesnego chrześcijaństwa, w której dominowały wstrzemięźliwość wobec materii i świata. Można tu było zauważyć dwie orientacje. Jedna polegała na podejmowaniu wysiłków, aby materię i świat przewyciężyć i w ten sposób świat chrystianizować. Druga natomiast sprowadzała się do ucieczki od świata i prowadzenia życia pustelniczego w samotności, wstrzemięźliwości, ubóstwie, modlitwie i pokucie¹. Przykłady takiej właśnie postawy życiowej dostrzegano u Eliasza, Elizeusza i św. Jana Chrzciciela (3 Krl 17,5; 19,9; Łk 1,80).

Zwolennicy surowej ascezy, dla osiągnięcia pełni ideałów ewangelicznych, rezygnowali z kontaktów rodzinnych i międzyludzkich, osiedlali się w miejscach pustynnych i odludnych. Nazywano ich pustelnikami — anachoretami od greckiego *anachorejn*, co oznacza oddalić się na ubocze. Hasło „uciekaj od ludzi, a będziesz zbawiony” w wielu wypadkach wpływało na dobór miejsca pobytu. Wybierano okolice odludne, aby w samotności praktykować ideały życia chrześcijańskiego².

¹ Mönchtum, Orden, Klöster. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Ein Lexikon. Hgb. von Georg Schwiiger, München 1993, s. 9.

² Tamże, s. 49.

Celem anachoretów było przede wszystkim uświęcenie własne. Dochodziło się do niego poprzez modlitwę, pracę fizyczną (wyplatanie mat i koszy, uprawa ziemi), jak i przez wysiłek duchowy, który był najbardziej widoczny, a także poprzez dobrowolne duszpasterstwo i służbę miłosierdzia³.

J. Le Goff pisząc o kulturze duchowej Średniowiecza, zwraca uwagę na fascynację wobec ascetyzmu Wschodu i ludzi podejmujących wysiłek duchowego doskonalenia się.

Był to mianowicie ideał człowieka całkowicie oddanego Bogu (vir Dei), który porzucał uznane wartości swoich czasów (władzę bogactwo, pieniądze, życie miejskie), by przebywać w samotności i prowadzić życie wyłącznie religijne, to znaczy oddane pokucie i umartwieniom⁴.

Niekiedy ludzie szli na pustynię, zagrożeni prześladowaniami chrześcijan. Nie był to jednak zasadniczy motyw, gdyż anachoreci przejęli wartości i ideały życia chrześcijańskiego, jakie były udziałem męczenników⁵.

Anachoreckie formy życia chrześcijańskiego dają się poświadczyć już od III w. najpierw w Egipcie, potem w Małej Azji i Syrii. W Egipcie anachoreci żyli w okolicach Teb, na pustyniach Nitria, Kellia i Sketis (na południe od Aleksandrii i na zachód od delty Nilu). Z najbardziej znanych trzeba wymienić św. Pawła z Teb († 347), św. Antoniego Pustelnika († ok. 356); a ponadto Szenutę, Pachomiusza, Makarego z Aleksandrii, Ammoniusza, Pambo. Mieszkali w zupełnym odosobnieniu w szałasach, jaskiniach, grobowcach, cysternach, ruinach, w obmurowanych celach. Niektórzy bezustannie wędrowali po pustyni. Pokutnica Thais żyła przez 3 lata w zamkniętej celi. Inny z anachoretów egipskich Jan z Likopolis, żyjący w IV w., rozmawiał z korzystającymi z jego porad ludźmi przez okienko celi. W Palestynie żył zamurowany w celi Nilammon. W Syrii znani byli jako inkluzi: Marcejan, Roman, Arepsima⁶.

Na uwagę zasługuje tu przykład życia anachoreckiego św. Antoniego Pustelnika, który później stał się szczególnie wpływowy na Zachodzie Europy. Św. Antoni Pustelnik urodził się z rodziców koptyjskich około roku 251/252 w wiosce Kome nad Nilem. Rozdawał swą majątność. Utrzymywał kontakty z anachoretami. Aby „być na pustyni”, początkowo osiedlił się na skraju swej wsi i żył jako anachoreta. Później przeniósł się w bezludne okolice góry Pispir i zamieszkał w opuszczonych ruinach. Sława anachorety ściągała do niego ludzi po radę i naukę. Niektórzy osiedlali się w pobliżu. Kolejny raz przeniósł się św. Antoni w głąb pustyni w kierunku Morza Czerwonego. Osiedlił się na górze Kolzim. Św. Antoni prowadził życie w surowej ascezie. Modlił się w ustalonych porach dnia i nocy. Tu umarł w 356 r.

³ J. Seitz, Eremiten und Reklusen, Separatdruck aus der *Ostschweiz* 1946, s. 15, 23. — Mönchtum, jw., s. 10, 183, 236; K.S. Frank, Anachoreten, w: *Lexikon des Mittelalters*, Band I, München – Zürich 1980, kol. 566 n.

⁴ Człowiek Średniowiecza, pod red. J. Le Goffa, tłum. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa – Gdańsk 1996, s. 396.

⁵ J. Kłoczowski, Wspólnoty chrześcijańskie. Grupy życia wspólnego w chrześcijaństwie zachodnim od starożytności do XV wieku, Kraków 1964, s. 48.

⁶ Tamże, s. 59; Mönchtum, jw., s. 10.

Wprawdzie św. Antoni Pustelnik nie przekazał żadnej reguły monastycznej, jednak jego życiorys, napisany przez biskupa Atanazego z Aleksandrii († 373), wywarł duży wpływ na dalszy rozwój życia anachoreckiego, również na Zachodzie Europy. Jego ideały anachoreckie znalazły wielu naśladowców w Europie⁷.

Już jednak od V w. wokół sławnych anachoretów zaczęli się skupiać uczniowie, co niekiedy komplikowało życie i ascezę samych mistrzów, i sprawiało, że anachoreci łączyli się w grupy, dając w monastycyzmie początek nurtowi eremickiemu i cenobickiemu.

Termin ten pochodzi od słowa greckiego *eremos* — pustynia. Określał osoby, które podejmowały życie w samotności, najczęściej na pustyni, łącząc je z modlitwą, ubóstwem, pokutą, aby tą drogą dochodzić do coraz pełniejszego zjednoczenia z Bogiem. Ideały te podejmowali eremici pojedynczo, ale przede wszystkim zbiorowo. Swymi źródłami eremityzm sięgał do wydarzeń biblijnych, mianowicie do wędrówki Izraelitów przez pustynię w drodze do Ziemi Obiecanej, do pobytu na pustyni proroków, do postu, modlitwy i kuszenia Pana Jezusa na pustyni. Eremityzm przejawiał się w różnych formach, szczególnie w Średniowieczu, zarówno poprzez cenobityzm, jak i rekluzję.

Cenobityzm (od gr. *koinobion* — życie wspólne) oznaczał prowadzenie życia monastycznego we wspólnotach zakonnych pod kierownictwem przełożonego. Początek dał św. Pachomiusz († 347), opracowując regułę, w której podstawowymi zasadami były: wspólne życie i zamieszkanie, praca i zbiorowa modlitwa, przestrzeganie reguły i posłuszeństwo przełożonemu. Całe życie w klasztorze było określane przez przepisy odnośnie życia wspólnego. Dalszy rozwój życia cenobickiego przejawiał się w regułach zakonnych św. Bazylego i św. Benedykta⁸.

Jedną z rozwiniętych form eremityzmu była rekluzja, nawiązująca do form anachoretyzmu wschodniego, przede wszystkim w sposobie samotnego życia, praktyk pokutnych. Nazwa pochodzi od łacińskiego słowa *recludere* lub *includere* — zamykać. W słownictwie krajów Europy romańskiej używa się zamiennie *reclusio*, natomiast na terenie krajów germańskich *inclusio*⁹.

Była to specyficzna forma życia duchowego w odosobnieniu. Inkluzami lub rekluzami nazywano osoby, mężczyzn lub kobiety, które mając na celu lepsze służenie Bogu, prowadziły życie samotne w zamkniętej celi. W odróżnieniu od anachoretów, kierując się możliwością bliskiego kontaktu z Bogiem, wybierali na miejsce swego pobytu i zamknięcia nie pustynię, ale właśnie celę w pobliżu kościoła, również na terenie osiedli ludzkich.

Życie w rekluzji stanowiło w chrześcijaństwie dążenie do szczytu doskonałości i dlatego mogło być podejmowane tylko przez osoby będące już na jakimś etapie tej drogi¹⁰.

⁷ K.S. Frank, Antonius der Eremit, w: *Lexikon des Mittelalters*, Band I, München – Zürich 1980, kol. 731; P. Havel, *Zwischen Wüste und Welt. Das Mönchtum im Abendland*, München 1997, s. 29 nn.

⁸ *Mönchtum*, jw., s. 292 n.; P. Havel, jw., s. 28 nn.

⁹ Por. A. von Basedow, *Die Inklusen in Deutschland, vornehmlich in der Gegend des Niederrheins um die Wende des 12. und 13. Jahrhunderts. Unter besonderer Berücksichtigung des *Dialogus Miraculorum* des Caesarius von Heisterbach*, Heidelberg 1895, s. 6.

¹⁰ *Mönchtum*, jw., s. 236.

Zwyczaj ten upowszechnił się na Zachodzie Europy i w istocie rzeczy był powtórzeniem najstarszych form wschodniego anachoretyzmu przy dostosowaniu się do miejscowych uwarunkowań klimatycznych i stąd też asceza np. słupników w Kościele Zachodnim nie przyjęła się. Dla rekluzji europejskiej charakterystyczne jest zamknięcie się na okres życia. Dochodzą do tego ideały monastyczne, które przeszły ze Wschodu na Zachód.

Ideały anachoreckie upowszechniły się na Zachodzie Europy razem z rozwojem życia monastycznego. Przyczyniły się tu zapewne pisma św. Hieronima († 420), św. Augustyna († 430), Jana Kasjana († 435), którzy spopularyzowali wschodnie zwyczaje monastyczne. W jakiejś mierze do przeniesienia się ze Wschodu na Zachód obyczajów życia monastycznego dopomógł od IV w. ruch pielgrzymkowy do Ziemi Świętej.

W V w. pojawiły się w Galii pierwsze ośrodki życia monastycznego. F. Prinz i J. Strzelezyk przyjmują istnienie dwóch nurtów monastycznych w Galii, w okresie od V do VI w., a więc przed misją iroszkota św. Kolumbana, mianowicie nurt nadrodański i marciniański¹¹.

Pierwszy rozwijał się w Prowansji, nad Rodanem i w Burgundii. Tam powstały pierwsze w Galii ośrodki życia monastycznego.

Jeden z najbardziej znanych klasztorów istniał na wyspie Lerins u brzegów Morza Śródziemnego, w okolicach dzisiejszego Cannes. Założył go św. Honorat, który sam wcześniej praktykował życie anachoreckie na Wschodzie. Właśnie na wyspie Lerins istniał wpływowy ośrodek życia eremickiego i anachoreckiego. Przez pewien czas przełożonym był w nim Cezary z Arles. Z Lerins związane były okoliczne klasztory, mianowicie w Arelacie (Arles), Lyonie, Autun, Agaunum-Saint-Maurice.

Drugi ośrodek monastyczny powstał w 415 r. w Marsylii. Założył go Jan Kasjan. Pochodził on najprawdopodobniej z Europy południowo-wschodniej. Studiował teologię na Wschodzie. Był mnichem w Betlejem, a potem przebywał przez dziesięć lat wśród anachoretów w Egipcie, głównie na pustyni Sketis, gdzie zetknął się prawdopodobnie z Ewagriuszem. W około 400 r. otrzymał w Konstantynopolu z rąk św. Jana Chryzostoma święcenia diakonatu. W 405 r. przybył do Rzymu, a potem do Marsylii. Tu założył klasztor dla mężczyzn, późniejszy, wpływowy klasztor św. Wiktora, a także klasztor dla niewiast. Jego pisma *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis libri XII* i *Collationes Patrum* swymi źródłami sięgają do egipskiej tradycji anachoreckiej. Utrwały i przekazały do tradycji mniszey w Zachodniej Europie doświadczenia ascetyczne anachoretów i cenobitów Egiptu, a także praktykę modlitwy chórowej, opartej na Psalterzu.

Ośrodek na wyspie Lerins, jak i klasztory nad Rodanem oraz na terenie Jury, na północ od Jez. Genewskiego, w ówczesnym Królestwie Burgundii, wypracowały dla Średniowiecza formy organizacyjne życia monastycznego, szczególnie cenną w życiu zakonnym *stabilitas loci*, przejętą potem przez benedyktynów.

¹¹ J. Strzelezyk, *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, Warszawa 1987, s. 104 nn. F. Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinischen und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jh.)*, München – Wien 1965.

Czołowe postacie nadrodańskiego nurtu monastycznego to: Hilary z Arles, Eucheriusz z Lyonu, Wincenty z Lerinu, Salwian z Marsylii, Faustus i Maksymiusz z Riez, a zwłaszcza Cezary z Arles († 542), który jest czołowym reprezentantem monastycyzmu galijskiego w VI w. Opracował on obszerną regułę dla klasztorów żeńskich oraz krótszą dla zakonów męskich. Skorzystał tu z doświadczeń wschodnich Jana Kasjana i nawiązał do reguły monastycznej św. Augustyna, którą przejął w 525 r.

Drugi nurt monastyczny w Galii związany był z postacią i działalnością św. Marcina z Tours († 397). Pochodził z ówczesnej Panonii. Był synem rzymskiego legionisty. Chrześcijaństwo przyjął od św. Hilarego, biskupa Poitiers. Zmuszony przez Arian do emigracji, udał się do Mediolanu, a potem na wyspę Gallinaria (Albenga) koło Genui, gdzie żyło wielu eremitów. Po powrocie razem z biskupem Hilarym zamieszkał w pustelni Ligugé koło Poitiers. Dołączyli się do nich dalsi eremici. Gdy Marcin został w 371 r. obrany biskupem Tours, założył w pobliżu miasta kolejną pustelnię. Dała ona początek późniejszemu klasztorowi Benedyktynów Marmoutier. Obydwa ośrodki, założone przez św. Marcina, były połączeniem eremu z klasztorem, a więc życia pustelniczego i wspólnotowego. Każdy z żyjących tu braci eremitów mieszkał w małym domku lub w skalnej pieczarze. Wzorowano się na życiu św. Jana Chrzciciela. O środki niezbędne do życia dbał Kościół w Tours. Posiłki i pacierze były wspólne. Pozostałe zajęcia podejmowano indywidualnie. Starsi bracia poświęcali się głównie modlitwie i kontemplacji; młodszy zajmowali się również przepisywaniem ksiąg. Braciom przyświecał ideał św. Marcina, ascety i misjonarza, który w okolicy głosił Ewangelię.

Życie monastyczne, zapoczątkowane przez św. Marcina z Tours rozwijało się niezależnie od nurtu nadrodańskiego, głównie na terenie Akwitanii z przedłużeniem do Hiszpanii. Klasztory w zachodniej Galii, w Akwitanii, rozwijały w swej działalności bardziej ideały życia ascetycznego¹².

Nowym elementem był monastycyzm Iroszkotów, a właściwie chrześcijaństwo z silnym akcentem monastycznym, przeniesione z Irlandii do Szkocji i potem na kontynent do Galii, Hiszpanii, Italii. Rozwinęło się ono w celtyckiej Irlandii od V w., na której młodym chrześcijaństwie silne znamię wycisnęło życie zakonne. Klasztory w zasadzie troszczyły się o potrzeby wiernych i odgrywały tu większą rolę aniżeli biskupi i duchowieństwo diecezjalne. Monastycyzm iroszkocki nacechowany był mocną ascezą i pokutą, przypominającą życie anachoretów egipskich. Mnisi zbierali się sześć razy dziennie na wspólną modlitwę. Podejmowali nie tylko pracę fizyczną, lecz również studia, nauczanie, przepisywanie. U podstaw leżały ascetyczne ideały opuszczenia domu rodzinnego, pielgrzymowanie połączone z apostołstwem i ewangelizacją.

Znamienna jest tu postać św. Kolumbana. Pochodził z okolic Leinster w Irlandii, gdzie urodził się około 543 r. Uczył się w Bangor. W 591 r. razem z 12

¹² M. O l p h e - G a l l i a r d, Cassien (Jean), w: Dictionnaire de spiritualité, T. II, Paris 1953, s. 214; J. K l o c z o w s k i, jw., s. 72; K. K l e i n, Johannes Cassianus, w: Die deutsche Literatur des Mittelalters, Verfasserlexikon, Band 4, Berlin – New York 1983, s. 567; J. S t r z e l e z y k, jw., s. 104 n.; P. R i c h e, Edukacja i kultura w Europie Zachodniej (VI–VIII w.), przeł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 1995, s. 112 nn.; P. H a v e l, jw., s. 73 nn.

towarzyszami udał się z misją apostołską do Galii, gdzie korzystając z poparcia władcy Burgundii Childeberta II Merowinga, zakładał klasztory w Wogezach: Annegray, Luxeuil (Luxovium) i Fontaine. Głównym ośrodkiem iroszkockiego monastycyzmu stał się klasztor w Luxeuil w Burgundii. Dał początek kolejnym klasztorom w Besancon, Remiremont, Granfelden (Grandval), St. Ursitz.

Dla prawie 200 swoich zakonników św. Kolumban ułożył reguły zakonne, mianowicie: *Regula monachorum* i *Regula Patrum vel Regula coenobialis*, zwane potocznie *regulą św. Kolumbana*. Opracował także dwie księgi pokutne. Po opuszczeniu Galii, apostołował na terenie ówczesnej Alemanii i Frankonii, mianowicie w okolicach Zurychu, Tuggen, Arbon, późniejszej Szwajcarii. Założył klasztory w Bregencji nad jez. Bodeńskim i Bobbio koło Piacenzy, w Longobardii. Poprzez swego ucznia iroszkota św. Galla dał początek pustelni, a potem klasztorowi w St. Gallen w Szwajcarii. Stał się on potem sławny nie tylko przez rekluzę św. Wiboradę, ale i całe zastępy ludzi, prowadzących tam życie w rekluzji, mianowicie Perhterata (ok. 958–980), Rachildę (920–946), Euzebiusza, Hartkera (980–1011), Kerhildę. Św. Kolumban zmarł w Bobbio w północnej Italii 23 XI 615 r.

Monastycyzm iroszkocki związany z działalnością św. Kolumbana, doprowadził do wytworzenia się orientacji irogallijskiej, która jak uważa F. Prinz, nie tylko przeciwstawiała się monastycyzmowi z Lerins i Tours, ale stopniowo obydwa nurty reformowała i zastępowała¹³.

W wiekach od VI do VIII, w okresie rozwoju monastycyzmu iroszkockiego, stosowano różne reguły, Pachomiusza ze Wschodu, a ponadto regułę z Lerins, regułę św. Cezarego z Arles, św. Augustyna (zwaną regułą Mistrza), św. Kolumbana i św. Benedykta z Nursji. Reguła św. Kolumbana występowała w monastycyzmie iroszkockim na kontynencie europejskim początkowo obok reguły św. Benedykta. Później przyjęło się stosowanie reguły mieszanej kolumbańsko-benedyktyńskiej. Wreszcie reguła św. Benedykta wyparła regułę Kolumbana. W VII w. dotarła nawet do samego Lerins. Przyczyn należałoby doszukiwać się nie tyle w większej łagodności reguły benedyktyńskiej, co w poparciu reguły św. Benedykta przez papieża Grzegorza I Wielkiego i jego następców. Papieże dostrzegali w regule benedyktyńskiej większe przywiązanie do Kościoła na Zachodzie. Iroszkoci nie byli przeciw Rzymowi, jednak prezentowali wiele odrębności kultowych i religijnych, w tym również sporo sympatii dla Wschodu, kultury greckiej i monastycyzmu egipskiego, zbliżonego w swej surowości do nurtu iroszkockiego¹⁴.

Rozwojowi życia monastycznego w Galii towarzyszyła rekluzja. Św. Grzegorz z Tours wymienia szereg osób, mężczyzn i kobiet, którzy prowadzili już w VI wieku życie zamknięte jako rekluzi. I tak np. żyli Protazy w Combronde w Owernii, Junianus († 530) w Limoges, wdowa Monegundis w Tours, Leobardus († 583) w sławnym Marmoutier koło Tours, Hospicjusz w Vienne, dwunastoletni chłopiec Anatol z Bordeaux¹⁵.

¹³ H. Haupf, Columban, w: *Lexikon des Mittelalters*, Band I, München – Zürich 1986, kol. 65 n.; J. Strzelezyk, *iw.*, s. 123 n.; F. Prinz, *iw.*

¹⁴ J. Strzelezyk, *iw.*, s. 126 n.

¹⁵ O. Doerr, *Das Institut der Inclusen in Süddeutschland*, Münster 1934, s. 25 nn.

Czy instytucja rekluzji została przeniesiona wprost ze Wschodu do Galii, czy też drogą okrężną poprzez Irlandię i Szkocję, nie jest sprawą zupełnie jasną.

Zdaniem O. Doerra, biorąc pod uwagę praktyki pokutne, zwyczaje w zakresie karności kościelnej i liturgii, można wnioskować, iż instytucja rekluzji była przejęta ze Wschodu i rozwinęła się w Irlandii w oparciu o miejscowe elementy. Za pośrednictwem mnichów iroszkockich zwyczaj rekluzji przeszedł do Galii i Niemiec. Trzeba jednak mieć na uwadze, iż rekluzja pojawia się w Galii jeszcze przed misją św. Kolumbana na tym terenie. Wydaje się, iż towarzyszyła ona życiu monastycznemu i anachoreckiemu, nie tylko na Wschodzie, ale i na Zachodzie. W Galii swymi źródłami mogła sięgać zarówno rodzimego monastycyzmu gallijskiego, jak i do późniejszego iroszkockiego oraz irogalijskiego. Wpływ Iroszkotów na rekluzję zaznaczył się wyraźnie poprzez powiązanie jej z pielgrzymowaniem do miejsc świętych, jak i w celach apostolskich. Mnisi irlandzcy osiedlali się zazwyczaj w okolicy odludnej. Motywem była miłość Boga, aby mu służyć poprzez osobiste doskonalenie i ascezę, ale również przez szerzenie Ewangelii. Podejmując za przykładem Abrahama pielgrzymowanie, mieli na uwadze nie tylko dotarcie do określonego sanktuarium czy celu. Chodziło głównie o samą drogę, która była podporządkowana zadaniu misyjnemu. Decyzja o wstąpieniu do celi podejmowana była pod koniec żywota, jako uwieńczenie ziemskiej wędrówki, z nadzieją na obfitość nagrody w życiu wiecznym¹⁶.

Niewątpliwie rekluzja towarzyszyła działalności misjonarzy iroszkockich w Galii i Niemczech. Głównym ich celem było *peregrinatio pro Dei amore* — opuszczenie domu rodzinnego dla apostołstwa. Po dłuższej wędrówce misyjnej spędzali resztę życia jako pustelnicy lub rekluzi. Wieczna pielgrzymka pokutna kierowała ich w obce strony, gdzie przeważnie budowali sobie cele, w której żyli w samotności, pokucie i modlitwie. Warto tu wymienić Iroszkotów, żyjących jako inkluzy: Findan z Rheinau († 878), Animchad († 1043), Marian Szkot († 1082) w Fuldzie, Paternus († 1058) w Paderborn, Marian Mercherdach.

Niekiedy decyzja o pobycie w rekluzji była podejmowana w łączności z pielgrzymką, która miała zawsze wymiar ascetyczny. Wielu po odbyciu drogi pątniczej podejmowało dalsze życie w rekluzji. Na przykład Wilbirga po pielgrzymce do Composteli żyła w rekluzji koło St. Florian. Po pielgrzymce do Ziemi Św. kazali się zamknąć w celach Simeon w Trewirze, Bertrudis w Marienburgu (Engain), Judyta i Salome Niederaltaich.

Iroszkoci najwyżej cenili pielgrzymkę do Rzymu, jak Findan z Rheinau, Marian z Regensburg. Św. Wiborada po pielgrzymce do Rzymu postanowiła w ogóle wycofać się ze świata i zamknąć w celi.

Rekluzja rozwijała się niekiedy żywiołowo. Ze strony Kościoła ruch ten wymagał częstej interwencji, aby go utrzymać pod kontrolą. Wielu bowiem, którzy tę decyzję podjęli, przeliczyło się w możliwościach sił własnego ciała i narażało swe życie na niebezpieczeństwo. Władze kościelne zmuszone były do częstej ingerencji.

¹⁶ Tamże, s. 26; A. Augenendt, *Irische Mission*, LThK, t. 5, kol. 591. N. O h l e r, *Pilgerleben im Mittelalter. Zwischen Andacht und Abenteuer*, Freiburg im Breisgau 1994, s. 50.

Synod w 465 r. w Vannes zdecydował, iż mnisi mogą tylko za zgodą opata odchodzić od wspólnoty zakonnej i zamieszkiwać inną celę. Musi ona znajdować się w obrębie murów klasztornych i być pod nadzorem opata. Synody w Agde w 506 r. i Orleanie w 511 r. przypominały to rozporządzenie. Synod w Toledo w 646 r. wymagał, od pragnących zamknąć się w celi, uprzedniego pozwolenia od władz kościelnych, zwłaszcza jeżeli wcześniej nie praktykowali życia zakonnego. Niesolidni rekluzi musieli z powrotem wrócić do klasztoru. Synod w Trullo w 692 r. postanowił, iż przed zamknięciem się w celi, należało trzy lata prowadzić próbne życie zakonne w klasztorze. Ponadto jeżeli wstąpiło się do celi, nie wolno było jej później opuścić. Synod we Frankfurcie nad Menem postanowił w 794 r., iż nikt bez zgody opata lub biskupa diecezjalnego nie może wybrać sam rekluzji.

Arcybiskup Kolonii Brunon († 965) wprowadził w swej diecezji formalną organizację życia pustelniczego. Każdy musiał być związany z jakimś określonym kościołem, obok którego istniały jedna lub dwie oddzielne cele. Zamieszkujący te cele musieli przestrzegać określonych przepisów, rodzaju reguły. Arcybiskup troszczył się również o wyżywienie osób przebywających w rekluzji i kazał im we wszystkie święta Apostołów przekazywać podarunki¹⁷.

Oprócz instytucji pustelników zakonnych, rozwijała się instytucja rekluzji świeckich oraz duchownych diecezjalnych.

Rekluzi pochodzili przeważnie ze szlachty lub bogatego mieszczaństwa. Był to ruch wśród ludzi stosunkowo bogatych, którzy pragnęli odrzucić bogactwo i zewnętrzne uznanie i woleli być ubogimi¹⁸.

Nowy etap silnego rozwoju rekluzji, szczególnie ze strony kobiet, daje się zauważyć od początku wieku XII. Przyczyn tego stanu rzeczy należy dopatrywać się w odnowieniu religijnym XI w., u którego podstaw leżały reformy kościelne, skierowane ku obronie słabych, ubogich. Reformy te były przyjmowane życzliwie, szczególnie wśród kobiet, wśród których dominowały uczucia miłosierdzia i ludzkiej pomocy. Postawy te znajdowały oparcie w praktyce i stałym rozwoju życia wewnętrznego kobiet. Wiele z nich w XII i XIII w. pragnęło pogłębienia osobistego życia religijnego w życiu zakonnym, jednak ówczesne klasztory żeńskie nie były w stanie sprostać napływowi kobiet do klasztorów. Niektóre zakony stawiały wstępującym wysokie wymagania społeczne, materialne, które uniemożliwiały pójście za powołaniem zakonnym. Część kobiet szukała innych rozwiązań dla swych religijnych aspiracji. Niektóre wstępowały do wspólnot begińskich, inne wybierały rekluzję, aby tam poświęcić się pełni życia religijnego i zasłużyć na udział w życiu wiecznym¹⁹.

Jeżeli ktoś chciał żyć w rekluzorium, musiał wyszukać sobie odpowiednie miejsce. Najłatwiej było zakonnikom, którzy pragnęli poświęcić się życiu w samotności. Otrzymywali rekluzorium od swego klasztoru. Niekiedy musieli czekać aż cela będzie wolna przez śmierć zamieszkującego ją. Niektóre cele były zajmowane nieustannie bez przerwy, np. w St. Gallen, w St. Emmeram koło Ratzfzyny, przy kościele Szkoockim w Würzburgu. Czasem napływ do rekluzorium był tak duży, iż klasztor fundował nową celę na rekluzorium.

¹⁷ O. Doerr, *iw.*, s. 28 n.

¹⁸ Tamże, s. 36.

¹⁹ Tamże, s. 31.

Inni, spoza zakonu, zwracali się z prośbą o celę na rekluzję do biskupa lub opata. Jeżeli nie udało się znaleźć wolnej celi, musieli ją budować na własny koszt lub szukać pomocy na jej budowę. Liutbirga znalazła sobie odpowiednie miejsce i szukała pomocy, aby zbudować celę. Również od Wilbirgi wiemy, iż pozwoliła sobie przez swoją przyjaciółkę zbudować celę. Niekiedy budowa celi była efektem pobożnej fundacji albo powstawała poprzez darowizny i fundacje.

Prawie przy wszystkich męskich opactwach w Południowych Niemczech, Austrii i Szwajcarii istniały rekluzoria. Miały one wówczas zagwarantowaną opiekę duszpasterską. Sytuacja taka miała miejsce aż do czasu powstania zakonu Premonstratów, który m.in. zajął się duszpasterstwem kobiet. Ich klasztory przyciągnęły szczególnie liczną grupę świątobliwych kobiet pragnących żyć w rekluzji. Doprowadziło to z czasem do powstania mniszek premonstratorskich. Już jednak od początku XIII w. nie przyjmowano do rekluzji przy klasztorach męskich żadnych pustelnic. Kierowano je do klasztorów Norbertanek lub Cysterek, ale i tam polecano, aby pustelnicom nie dawać habitu. W końcu rekluzji zyskały poparcie ze strony Zakonu Krzyżackiego i zakonów żebraczych. Gdziekolwiek Dominikanie starali się brać je pod opiekę, np. w Bazylei, a zwłaszcza w Konstancji. Były również sytuacje, iż rekluzji nie były związane z żadnym klasztorom, a tylko z miejscowym kościołem parafialnym.

Przed wstąpieniem do celi najczęściej zapisywano swój majątek klasztorowi, przy którym zamierzali żyć w zamknięciu. Nie dysponowali własnym majątkiem, ani osobistymi dochodami. Ten zwyczaj później się zmienił. Ślub ubóstwa nie zawsze był przestrzegany. Biskup Konstancji Henryk III pozwolił w 1375 r. rekluzom swojej diecezji, aby w wypadku śmierci mogły dysponować swym majątkiem. Zdaniem O. Doerra dobra, które były darowane rekluzorium, nie przechodziły w posiadanie klasztoru, tylko w jego zarządzanie. Jeżeli z pustelni rozwinął się klasztor, wówczas przejmował jej dobra²⁰.

Początkowo rekluzoria nie miały żadnej reguły w sensie prawnokanonicznym. Przeważnie zachowywali regułę tego zakonu, z jakim byli związani. Na przełomie IX/X w. mnich Grimlaicus, pochodzący z Metz lub Reims, napisał *Regula solitariorum*. Składa się ona z 69 rozdziałów. Omawia różne typy rekluzji (1), ubóstwo (6–7), życie aktywne i kontemplacyjne (8–14), wstąpienie do celi (15), liczbę osób zamieszkujących rekluzję (17), życie w rekluzji (19), formację (20), potrzebę dawania świadectwa życia (21), życie duchowe (22–30), modlitwę brewiarzową (31–35), przyjmowanie Komunii św. i uczestnictwo we mszy św. (31–35), czytanie duchowne (38), pracę ręczną (48), posiłki (42–46), osobiste ubóstwo (37), chorobę i starość w rekluzji (48), ubiór (49), spanie (50), higienę ciała (51), stosunek do nowicjuszy (52–53), posty (54–55), przepisy odnośnie życia duchowego (56–68), klauzurę i powrót do świata (69)²¹.

W późniejszym okresie pojawiły się dalsze reguły m. in. Aelreda z Rieval z XII w., reguła z Baumburga.

Ponieważ rekluzi winni służyć Bogu, musieli tam mieszkać, gdzie mogli Bogu służyć najlepiej, a więc w bliskości kościoła. Cele rekluzji były najczęściej

²⁰ Tamże, s. 35.

²¹ Grimlaicus, *Regula solitariorum*, PL CIII, 573–664.

budowane przy kościołach i powiązane z nimi przez okienko, aby można było przez nie uczestniczyć w nabożeństwach i przyjmować sakramenty św.

Inwentarz celi ograniczał się do najważniejszych rzeczy, miski, garnka i czary. W niektórych jednak wypadkach był poszerzony o cały szereg przedmiotów, również niezbędnych.

Reguła Grimlaica na temat zamknięcia w celi (c. 15) bliska jest postanowieniom reguły św. Benedykta (c. 58) odnośnie przyjęcia brata do zakonu. Tylko po dłuższej próbie mogło nastąpić zamknięcie w celi. Było ono mistycznym pogrzebem i przypominał ceremoniał pogrzebowy. Na uroczyste zamknięcie w celi składało się kilka części: msza św., procesja, poświęcenie celi, wejście do celi i zamknięcie względnie zamurowanie wejścia. Wraz ze ślubem zachowania miejsca łączyło się umieranie z Chrystusem. Z tego względu rekluzi byli traktowani jako niewolnicy Chrystusa. Już Grimlaicus postulował obecność biskupa diecezjalnego przy zamykaniu w celi. Większość biografii rekluz potwierdza udział biskupa w ceremonii zamknięcia w celi. Niekiedy zamiast biskupa obecny był opat, albo też biskupa zastępował miejscowy proboszcz.

Wiborada była zamknięta w celi w St. Gallen w asyście samego biskupa, po tym jak przeszła kilkuletnią próbę. Podobnie Dorota z Mąków. Otwarcie celi było dozwolone tylko ze względu na potrzeby osobiste, dostarczenie pożywienia itp.

Z instytucją rekluzji była związana odrębna duchowość. U jej podstaw leżały nie społeczne, co religijne ideały dochodzenia do doskonałości. Istota odosobnienia nie polegała na zupełnym wyłączeniu się od kontaktu z otoczeniem, lecz na stałości miejsca pobytu, którego nie można było opuszczać. Ślub życia w inkluzji był składany wobec Kościoła, a więc tylko Kościół w nadzwyczajnych wypadkach mógł od tego ślubu zwalniać. Osoba zamieszkująca celę nie mogła pod groźbą ekskomuniki opuścić swej celi²².

Ruch pustelniczy w Europie średniowiecznej obejmował mężczyzn i kobiety. Wybierali oni jako miejsce osamotnienia niekiedy okolice odludne, niekiedy jednak osiedlali się w miastach przy kościołach. Część z nich, jak np. św. Lütbirga, Szymon z Trewiru żyli w miejscach odosobnionych, inni jednak jak św. Wiborada, czy bł. Dorota z Mąków, osiedlały się поблизу kościołów. Zwyczaj inkluzorium przetrwał do XV w. i wygasł zupełnie w XVII w.



Wiborada pochodziła z północnej Szwajcarii, według późniejszej tradycji z Klingen, z terenu dzisiejszego kantonu Thurgau. Rodzice byli pochodzenia alemańskiego. Opiekowała się nimi aż do ich śmierci. Z lat młodości wiadomo, iż przejawiała zamiłowanie do modlitwy, uczynków miłosierdzia, szczególnie wobec chorych i biednych. Od swego brata Hitto, który był księdzem, nauczyła się na pamięć 50 psalmów. Razem ze swym bratem Hitto odbyła pielgrzymkę do Rzymu. Po jej zakończeniu podjęła decyzję, aby zamknąć się w celi. Brata swego skłoniła, aby wstąpił jako mnich do Benedyktynów w St.

²² O. Doerr, *ju.*, s. 37 nn.

Gallen. Wiborada natomiast, z polecenia biskupa Salomona III (890–920), biskupa Konstancji, udała się najpierw do Konstancji, gdzie przez pewien czas prowadziła życie w klasztorze. Po pewnym czasie, towarzysząc biskupowi Salomonowi w drodze poprzez Jezioro Bodeńskie, przez Lindau, przybyła w 912 r. do St. Gallen i przez 4 lata prowadziła życie w celi przy kościele św. Jerzego. Był to okres próbny przed rekluzją, która rozpoczęła się w 916 r. w celi przy kościele św. Manga (Magnusa). Wiboradę przeprowadzono do nowej celi w kościelnej procesji prowadzonej przez biskupa Salomona III z udziałem mieszczan i zakonników klasztoru w St. Gallen.

Wokół kościoła św. Manga i celi Wiborady osiadły inne pobożne niewiasty, z których niejaka Rachilda również przeszła do rekluzji w 920 r., żyjąc w niej 26 lat, aż do 946 r. Wiborada kontaktowała się ze swej celi przez małe okienko. Wkrótce stała się Wiborada orędowniczką w modlitwie i doradczynią dla wielu ludzi. Jednym z nich był św. Ulyrk, wówczas uczeń szkoły klasztornej w St. Gallen. Przepowiedziała mu, iż nie zostanie zakonnikiem w St. Gallen, ani gdzie indziej, lecz będzie biskupem Augsburga. Przepowiedziała na rok wcześniej najazd Węgrów na St. Gallen w 926 r., swoją męczeńską śmierć, i doradziła Engelbertowi, opatowi Benedyktynów w St. Gallen, aby przeniósł i schronił bibliotekę klasztorną i kosztowności w bezpieczne miejsce. Opat Engelbert posłuchał rady i schronił się przed Węgrami wraz z zakonnikami i dobytkiem klasztoru w górach. Węgrzy, podpalając kościół św. Manga, w poszukiwaniu łupów dotarli do celi Wiborady. Wdarli się do niej przez dach i zadali Wiboradzie śmiertelne rany, po których zmarła następnego dnia, to jest 2 maja 926 r. Po spaleniu miasta Węgrzy ruszyli na Augsburg. Opat Engelbert i mnisi wrócili po tygodniu z ukrycia. Wiboradę pochowano w grobie jako męczenniczkę, która zginęła zamordowana przez pogan. Już w następnym roku opat Engelbert pozwolił ks. Hitto, bratu Wiborady, proboszczowi kościoła św. Manga, obchodzić uroczyste pamiątkę jej męczeństwa. Oficjalne wyniesienie św. Wiborady na ołtarze Pańskie miało miejsce w 1047 r. za papieża Klemensa II, dzięki staraniom cesarza Henryka III. Jej cела była aż do czasów reformacji zamieszkiwana przez rekluzji i beginki²³.



Dorota przyszła na świat 25 stycznia 1347 roku we wsi Mątowy Wielkie, położonej na Żuławach Malborskich. Dzieciństwo Doroty upłynęło w atmosferze pracowitości i religijności jej rodziców. Dorota nauczyła się od nich szacunku dla pracy. Przejęła też niektóre wzory ich religijności, zwłaszcza pielgrzymowanie do miejsc świętych oraz jałmużnę dla biednych.

Dorota uświadomiła sobie bardzo wcześnie swoje powołanie do świętości. Życie Doroty stało się pragnieniem Boga, drogą ku Niemu, ciągłym naśladowaniem

²³ O. Scheiwiller, *Die hl. Wiborada. Ein Frauenbild aus dem 9./10. Jahrhundert*. Einsiedeln [post 1954]; Ad. Fäb, *Die hl. Wiborada. Jungfrau und Märtyrin. II. Die Verehrung der Heiligen*, St. Fiden – St. Gallen 1926, s. 100 nn.; *Viborada*, w: *Biblioteca sanctorum*, Roma 1969, kol. 1072 n. E. Irbllich, *Die vitae sanctae Wiboradae. Ein Heiligen-Leben des 10. Jahrhunderts als Zeitbild*, Konstanz 1970; P. H a w e l, *ju.*, s. 218.

Go, a zarazem przejawem coraz głębszego miłowania Boga. Ten ideał towarzyszył jej przez całe życie.

W 1363 r. Dorota wyszła za mąż za starszego od siebie o lat dwadzieścia Alberta, płatnerza z Gdańska. Wkrótce potem Dorota zamieszkała w Gdańsku. Do obowiązków Doroty należało prowadzenie domu, z pewnością troska o wyżywienie nie tylko męża, lecz i czeladników, uczniów, służby. Małżeństwo Doroty z Albertem obdarzyło życiem dziewięcioro dzieci. Zmarły one na skutek zarazy w latach 1373 i 1382, z wyjątkiem najmłodszej córki Gertrudy, urodzonej w 1381 roku, która później wstąpiła do klasztoru w Chelmnie.

Liczne potomstwo przysparzało Dorocie obowiązków domowych. A trzeba pamiętać, że starała się ona godzić swoje pracochłonne zajęcia z intensywnym życiem religijnym. Potrafiła łączyć troskę o dom, o męża i dzieci, z codziennym uczestnictwem we Mszy św., z częstą Komunią św. Umiała znaleźć czas dla dzieci, ale także na modlitwę i rozmyślanie. Dorota korzystała w Gdańsku z kierownictwa swoich spowiedników kościołów Mariackiego i św. Katarzyny, zwłaszcza ks. Mikołaja z Pszczółek.

Dorota, jako żona i matka, starała się, aby płomień miłości Bożej zapalony w jej młodości jeszcze w Mątowach, nadal w niej wzrastał. Środki wiodące ją do tego celu prowadziły przez modlitwę, drogę krzyżową, surowe umartwienia, częste korzystanie z sakramentu pokuty i Eucharystii.

Swoją religijność przejawiała Dorota również poprzez piesze pielgrzymki do znanych wówczas sanktuariów. Pielgrzymowała do sanktuariów maryjnych w Piasiecznie i na Górze Chelmskiej w Koszalinie.

W roku 1384 Dorota wraz z mężem wybrała się w pieszą pielgrzymkę do Akwizgranu, sławnego sanktuarium w dalekiej Nadrenii. Z Gdańska wyszli 29 maja 1384 roku, do Akwizgranu doszli w połowie lipca i mogli tam 17 lipca uczestniczyć w uroczystej procesji z relikwiami.

Pielgrzymkę wypełniała Dorota modlitwami, czuwaniami, postami i praktykami pokutniczymi. Z Akwizgranu Dorota wraz z mężem udała się w dalszą pielgrzymkę do szwajcarskiego Vinsterwalde — Einsiedeln.

Droga z Akwizgranu do Einsiedeln wiodła wzdłuż Renu przez leżące po drodze miasta: Strasburg, Bazyleę, Konstancję, ośrodki znane z działalności wpływowych mistrzów duchowości Merswina Rulmana, Henryka Suza i Jana Taulera. Einsiedeln w Szwajcarii, ściągało do siebie wielu pątników, ale też i pustelników, pobożnych ludzi z kręgów Przyjaciół Bożych, jak i Beginek. Mistyka ludzi z tych kręgów wywarła duży wpływ na życie duchowe Doroty, co w sposób szczególny widać w jej dziele *Septililium*.

Einsiedeln znane jest przede wszystkim jako sanktuarium maryjne i ważny ośrodek benedyktyńskiego życia monastycznego. Początki sięgają IX w. Okolica ta, zwana w Średniowieczu Vinsterwalde, znana była z licznych pustelni eremickich. Jednym z pustelników był św. Meinrad, który tu poniósł śmierć męczeńską w 861 r. Sława świętości Meinrada, a potem kult Matki Boskiej w kościele w Einsiedeln sprawiły, iż w okolicy chętnie osiedlali się pustelnicy.

Przybywali tu najpierw jako pielgrzymi, a potem wybierali je jako miejsce stałego pobytu, decydując się na życie w klasztorze lub pustelnicze obok kościoła lub eremickie w okolicy.

Klasztor w Einsiedeln rozwijał się bardzo szybko. Wokół klasztoru powstało sporo pustelni, zamieszkałych przez średniowiecznych anachoretów, którzy nie związani regułą benedyktyńską prowadzili jednak życie według rad ewangelicznych. Niektórzy nawet za zgodą miejscowego biskupa w Konstancji i opata w Einsiedeln zamieszkiwali w zupełnie małych celach, przybudowanych bezpośrednio do kościoła klasztorowego. Jako inkluzy trwali w nich na modlitwie i postach aż do śmierci. Przez małe okienko w celi mogli spoglądać we wnętrze kościoła. W ten sposób uczestniczyli stale w nabożeństwach klasztornych i mogli przyjmować Najśw. Sakrament. Nazywano ich inkluzami lub rekluzami. Zachowały się cztery imiona takich osób z Einsiedeln: Adelmanna i Engelnieh oraz Gisla i Engila.

W Szwajcarii było ich więcej. Kościół w Szwajcarii wśród swoich świętych czci św. Findana z Rheinau († 878), św. Wiboradę z St. Gallen († 2 V 926), św. Iddę z Toggenburg († XII w.), którzy część życia swego spędzili zamknięci w celach przykościelnych.

Stopniowo jednak Kościół zaczął regulować ten zwyczaj i wprowadzać ograniczenia. Również w Einsiedeln zaprzestano tych praktyk, a osoby pragnące w szczególny sposób poświęcić się Bogu, osiedlały się albo we wsi przy klasztorze lub w pobliskich lasach, przebywały jednak codziennie długi czas w kościele i żyły z pracy rąk oraz z jałmużny. Osoby te zwano braćmi lub siostrami leśnymi. Bracia osiedlali się po wschodniej stronie klasztoru w rejonie wsi Willerzell, siostry natomiast po zachodniej stronie w dolinie Au.

Dorota czuła się w Einsiedeln bardzo dobrze. Decyzja o powrocie była dla niej bardzo trudna. Droga powrotna wiodła przez Kolonię. Na św. Marcina czyli 11 listopada wrócili do Gdańska. Cała pielgrzymka trwała cztery miesiące.

Pamięć o Vinsterwalden nie dawała Dorocie spokoju. Ponownie do Vinsterwalden wyruszyła Dorota z mężem 10 sierpnia 1385 roku. Tym razem również z córeczką. Dorota bowiem miała zamiar pozostać w Einsiedeln i tam się osiedlić, aby zupełnie poświęcić się modlitwie. Pielgrzymka ta obfitowała w wiele niebezpiecznych zdarzeń. Ograbieni przez złodziei, pobici przez opryszków, po odzyskaniu własności, po dziewięciu tygodniach pieszej pielgrzymki zawędrowali do Vinsterwalden. W Einsiedeln Dorota prowadziła życie bardzo surowe, pełne pokuty. Doświadczały ją i męża głód i zimno. Dorota pokonywała te przeszkody dzięki modlitwie. Przy tej okazji poznała wiele ludzi bliskich Bogu. W Einsiedeln przebywali tym razem półtora roku. Do Gdańska wrócili w lutym 1387 r.

Ogłoszony w 1390 roku przez papieża Urbana VI, a po jego śmierci obchodzony przez Bonifacego IX Rok Jubileuszowy skłonił Dorotę, aby pielgrzymować do Rzymu. Była to daleka i trudna droga. Dorocie towarzyszyła w pielgrzymce grupa niewiast z Gdańska i Pomorza. Mimo uciążliwości drogi, Dorota dzielnie znosiła wszelkie trudy, w czasie wędrówki odwiedzała mijane kościoły, noc spędzała często na modlitwie. Dotarła wreszcie do Rzymu w uroczystość św. Łukasza 18 X 1389 r. Przez osiem tygodni brała udział w uroczystościach jubileuszowych, uczestnicząc w nabożeństwach i odwiedzając kościoły Rzymu. Jednak trudy pieszej pielgrzymki, jak i liczne praktyki pokutne, podejmowane przez Dorotę, odbiły się na jej zdrowiu. W Rzymie długo chorowała i przez siedem tygodni przebywała tam w szpitalu. Była tak wycieńczona, iż nie mogła o własnych siłach dojść do kościoła św. Piotra, aby uczcić chustę św. Weroniki. Traciła pamięć

do tego stopnia, iż niektórych modlitw musiała uczyć się ponownie. Wiosną 1390 roku, gdy Dorota była jeszcze w Rzymie, zmarł w Gdańsku jej mąż. Śmierć Alberta wyczuła podczas modlitwy.

Dorota z Mątów, po otrzymaniu wiadomości o śmierci męża, planowała pozostać w Rzymie, aby na schodach katedry św. Piotra rozdawać biednym jałmużnę lub żyć jako rekluza, gdzie ten zwyczaj istniał przy kościele św. Piotra. Powróciła jednak do Gdańska 15 maja 1390 roku.

W Gdańsku ks. Mikołaj z Pszczółek skierował Dorotę do ks. Jana z Kwidzyna, aby u tego znakomitego teologa zasięgnęła porad duchowych. Dorota przybyła do Kwidzyna 22 maja 1391 roku i przystąpiła do sakramentu pokuty u ks. Jana z Kwidzyna. Znana jej była tylko droga do kościoła katedralnego, w którym — jeżeli nie opiekowała się chorymi — spędzała prawie cały dzień. Korzystała też ze światłych rad uczonego teologa Jana z Kwidzyna i przekazywała mu treść swoich prywatnych objawień, co do interpretacji których ks. Jan z Kwidzyna radził się kanoników Kapituły Pomezańskiej w Kwidzynie. Gdy wreszcie stwierdzono, że treść objawień Doroty nie jest sprzeczna z nauką Kościoła oraz że mogłyby one służyć pomocą wiernym na ich drodze ku zbawieniu, w połowie 1392 roku ks. Jan z Kwidzyna, z pomocą księdza Jana Rymana z Dzierzgonia, rozpoczął spisywanie przekazywanych mu w konfesjonale objawień Doroty. Dotyczyły one różnorodnych przejawów miłości Bożej.

Dorota z Mątów pragnęła jednak jeszcze głębszego oddania się Bogu poprzez zamknięcie się z celi. W Kwidzynie mieszkała najpierw u Mathei Quodemosse, z którą pielgrzymowała do Rzymu, a potem od wiosny 1392 r. u pobożnej wdowy Katarzyny Mulner, która po śmierci swego męża prowadziła życie jako pólśiostra Zakonu Krzyżackiego. Cella Doroty znajdowała się przy prezbiterium katedry w Kwidzynie. Jej budowę fundowało dwoje dobroczyńców. Cella posiadała trzy okienka, dla uczenia tajemnicy Trójcy św. Pozwolenia na rekluzję Doroty udzielili: Biskup i Kapituła Pomezańska, Wielki Mistrz Krzyżacki. W dzień św. Elżbiety 2 maja 1393 r. nastąpiło uroczyste wprowadzenie Doroty do celi. Miało to miejsce po mszy św., w której ks. Jan z Kwidzyna głosił homilię do słów: *Panie, pokaż nam Ojca, a to nam wystarczy* (J 14,8). Do celi wprowadzono Dorotę w procesji, w której uczestniczyli: Biskup Pomezański Jan Mnich, kanonicy Kapituły, wierni. Drzwi do celi zostały zamurowane. Pobyt w celi wypełniała Dorota kontemplacją oraz intensywną modlitwą. Mimo odosobnienia kontaktowała się przez zakratowane okienko swej celi ze spowiednikami i innymi ludźmi. Biskup pomezański Jan Mnich, miejscowi kanonicy, jak i wierni zwracali się do niej z prośbą o modlitwę, m. in. za rozbity schizmą zachodnią Kościół. Dorota, jak wiele innych świątobliwych kobiet Średniowiecza, pielgrzymując po Europie, poznała aktualną sytuację Kościoła, z racji rezydowania przez papieży w Awinionie i wyboru antypapieża. Dorota wypowiadała się za prawowitym papieżem Bonifacym IX a przeciw antypapieżowi Klemensowi VIII. Wielkiego Mistrza Krzyżackiego Konrada Wallenroda w swojej wizji widziała w piekle.

Do Kwidzyna, jeszcze za życia błogosławionej Doroty, przybywało wielu pątników, aby korzystać z jej zbawiennych rad i modlitewnego wsparcia.

Jan z Kwidzyna, który podczas studiów w Pradze zapoznał się z ruchem na rzecz częstego przyjmowania Eucharystii, pozwolił Dorocie w Kwidzynie na

komunikowanie codzienne. On zatroszczył się również, aby Dorota mogła przez okienko w celi patrzeć na wystawiony na tronie w kościele katedralnym Najświętszy Sakrament i oddawać cześć Panu Jezusowi.

Tu, w celi, zawsze rozmodlona, oczekująca na Pana w Komunii św., zmarła w opinii świętości 25 czerwca 1394 roku.

Dorota spotkała się ze zwyczajem rekluzji podczas swego pielgrzymowania po Niemczech i Szwajcarii. W samym Einsiedeln znani byli inkluzi przy kościele klasztorным. Mając za sobą różne formy życia mistycznego we wspólnotach begińskich, w domach eremickich, po powrocie do domu wybrała ten właśnie sposób oddania się Bogu, aby w samotnej celi-oddać się Bogu i rozmowie z nim przez modlitwę²⁴.



Życie anachoreckie i w rekluzji miało wspólną płaszczyznę teologiczną. Celem był Bóg, jako pełnia doskonałości. Dążenie do szczytu doskonałości, realizowane było przez człowieka w odosobnieniu i samotności. Środki, służące temu celowi to modlitwa, rozważanie tajemnic wiary, umartwienia, szczególnie post, pokuta. Pozwalały one na ograniczenie wpływów ciała i wyzwolenie ducha, aby w ten sposób przechodzić na bliższą płaszczyznę kontaktu z samym Bogiem.

Rekluzja średniowieczna różniła się od starożytnego anachoretyzmu przede wszystkim miejscem odosobnienia. U anachoretów była to pustynia. W teologii Ojców Kościoła zajmowała ona szczególne miejsce. Przyrównywano pustynię do duchowej postawy człowieka, który odrywa się od świata i kieruje się ku prawdom życia wiecznego. Pustynia była nie tylko miejscem odosobnienia, lecz pozwalała anachoretom prowadzić bez przeszkód życie naznaczone modlitwą, rozważaniem słowa Bożego. Uważano, iż pobyt na pustyni pozwalał na pogłębione rozważanie tajemnic związanych z życiem i przeznaczeniem człowieka. W średniowiecznej rekluzji celi przy kościele lub pustelnia, zajęła miejsce pustyni z czasów wczesnego chrześcijaństwa. Bliskość i sąsiedztwo kościoła, dostęp do sakramentów św., zbliżał człowieka do źródła łaski, istotnej dla niego w dochodzeniu do doskonałości.

Znamienny jest ślad iroszkocki na średniowiecznej rekluzji, mianowicie połączenie jej z pielgrzymowaniem czy to w celach apostoelskich, czy też do jakiegoś sławnego sanktuarium, jak świadczą omawiane życiorysy św. Wiborady i bł. Doroty.

Jeżeli chodzi o stosunek do Kościoła, to jakiegoś oddzielenia od kościelnej wspólnoty, czy też nastawienia antykościelnego wśród anachoretów nie było. Podziw dla liturgii i indywidualne uczestnictwo w niej w samotności oraz walka przeciw heretykom, świadczą o ścisłym związku anachoretów z Kościołem.

Rekluzja była instytucją kościelną. Była włączona w życie i prawodawstwo Kościoła. Miała swój określony obrzęd liturgiczny, w którym uczestniczyło

²⁴ G.J. Lewis, *Bibliographie zur deutschen Frauennystik des Mittelalters*, Berlin 1989, s. 263-275.

duchowieństwo i wierni. Osoby w rekluzji dawały modlitwne wsparcie Kościołowi. Korzystając z tego charyzmatu i pomocy Bożej, ostrzegały Kościół przed niebezpieczeństwami i wypowiadały się negatywnie o przejawach zła w świecie.

Anachoretyzm, jak i monastycyzm wczesnego chrześcijaństwa był naznaczony tendencją do przewyciężania świata poprzez ucieczkę od niego na pustynię, odludzie. Zmiany w teologii duchowości zaczęły następować dopiero od końca starożytności. W pełnej formie ujawniły się dopiero w Średniowieczu w Europie zachodniej, kiedy monastycyzm i związane z nim różne formy eremityzmu oraz rekluzji, szukały nie tylko dróg chrystianizacji świata poprzez przewyciężenie jego słabości, ale i oddziaływania na innych. Stąd rekluzja przy kościołach w miastach, kontaktowanie się z ludnością poprzez okienko w celi.

Inne były w starożytności i średniowieczu koncepcje świętości człowieka i roli człowieka świętego w Kościele. U anachoretów starożytnych chodziło przede wszystkim o zbawienie osobiste, własne. W Średniowieczu również, ale są już pewne akcenty pomocy, współdziałania i pośrednictwa w zbawianiu innych.

W tym sensie rekluzja, sama zmierzająca do świętości, uosabiała kontakt między ziemią i niebem, między ludźmi i Bogiem. Umiejscowienie rekluzji przy kościele i przeważnie w centrum miasta, umożliwiało wiernym zwracanie się z prośbami i radami do przebywających w rekluzji. Widać to wyraźnie na przykładach św. Wiborady i bł. Doroty. Rekluzja w tym wypadku była nie tylko miejscem kontaktu człowieka z Bogiem, ale również religijnego oraz moralnego oddziaływania na otoczenie.

Rola kobiety w kształtowaniu nowego wzorca świętości pod koniec Średniowiecza, co widać szczególnie na przykładzie bł. Doroty, była tu bardzo znamieną. Kobiety właśnie reprezentowały w chrześcijaństwie Średniowiecza silny mistycyzm, połączony z elementami profetyzmu. Nie mając możliwości dostępu do służby liturgicznej w Kościele, do posługi słowa, zajęły w Kościele czołowe miejsce poprzez głoszoną Ewangelię ducha i uprawiany mistycyzm. Oddziaływały skutecznie przez swoich spowiedników, pątników, a także przez osoby proszące o modlitwę i kontaktujące się z nimi przez okienko w celi.

HISTORISCHE UND THEOLOGISCHE VERBINDUNGEN
DER MITTELALTERLICHEN KLAUSE MIT DEM ALTERÜMLICHEN
ANACHORETISMUS AN BEISPIELEN DER HL. WIBORAD AUS ST. GALLEN
UND DER SELIGEN DOROTHEA VON MONTAU / MATOWY

ZUSAMMENFASSUNG

Die Heilige Schrift, sowohl des Alten Testaments, als auch des Neuen, war seit jeher, wegen der darin enthaltenen evangelischen Belehrungen, die Grundlage christlicher Askese. Ihre Anhänger verzichteten auf Kontakte zu anderen Menschen und siedelten sich in abgelegenen Plätzen an, wo sie ein Leben führten, dessen Merkmale Arbeit, Buße und Gebet waren. Sie wurden Anachoreten genannt.

Die ersten Gestalten einer solchen Lebensweise sind schon im 3. Jahrhundert in Ägypten nachzuweisen. Zugleich mit der Entwicklung des monastischen Lebens seit dem 5. Jahrhundert verbreiteten sich im Westen, hauptsächlich in Gallien, die aus dem Nahen Osten übernommenen anachoretischen Ideale. Eine Form des Anachoretismus war die Klausur, eine asketische Lebensform, die auf dem Kontakt mit Gott in völliger Abgeschlossenheit beruhte, öfter durch Bewohnung einer geschlossenen Zelle neben einer Kirche. Ein neues Element in der Entwicklung der Klausur war das Mönchsleben der Ireschotten, das vom hl. Kolumban und seinen Schülern auf den europäischen Kontinent übertragen worden ist, charakteristisch durch eine starke Askese. Der Einfluß der Ireschotten auf die Klausur zeichnete sich durch ihre Verbindung mit den Pilgern zu heiligen Stätten und in apostolischen Zwecken aus. Dies bestätigen die Lebensbeschreibungen der hl. Wiborad von St. Gallen († 2.5.926) und der seligen Dorothea von Montau (25.6.1394).

MARYJA W ROZMYŚLANIU PRZEMYSKIM

Ksiądz Profesor Julian Wojtkowski, kończąc artykuł o kulcie Matki Boskiej w polskim piśmiennictwie średniowiecznym, pisał przed laty: *Dotarcie przez te wszystkie osłony do elementu w kulcie istotnego, czyli do jego motywów, rzuciło światło nie tylko na charakter kultu maryjnego w Polsce średniowiecznej, ale pośrednio także na stojącą u jego podstaw wiarę wszystkich, nawet nie mających łacińskiego wykształcenia, warstw narodu polskiego. Taką bowiem była ich cześć, jaką była ich wiara w Maryję*¹. Kontynuując ten wątek, chcemy skupić uwagę na istotnych elementach konstruowania wizerunku Maryi w największym polskim apokryfie — *Rozmyślaniu przemyskim*. Tekst ten jest najważniejszą, przyswojoną językowi polskiemu *summą*, jest to — jak pisze pierwszy jego wydawca Aleksander Brückner — *żywot Chrystusów i Matki jego, zbiór wszystkiego, co ewangelie i apokryfy o nich przekazały*². Ksiądz Prof. Wojtkowski podkreśla, że jest to dzieło, [...] *napisane źródłowo a nawet w pewnym znaczeniu metodycznie i krytycznie. Podstawa źródłowa według wyraźnych odsyłaczy autora przedstawia się imponująco, gdyż składają się na nią księgi Pisma św. Starego i Nowego Testamentu, Pisma Ojców Kościoła i starożytnych pisarzy kościelnych, pisma średniowiecznych autorów chrześcijańskich, apokryfy i legendy*³. Jak wynika z badań ks. Profesora, jest to jedyny tekst, w którym znalazły się wszystkie racje średniowiecznego kultu maryjnego. Fakt ten motywowany jest z jednej strony obszernością dzieła (żaden inny tekst średniowieczny nie dorównuje mu pod tym względem), z drugiej późnym czasem jego powstania. Ważne jest także i to, że *W parze z mnożeniem racji kultu szło także ich pogłębienie teologiczne: późniejsze sformułowania odznaczają się większą precyzją, szerszymi powiązaniem z innymi prawdami teologicznymi*⁴.

W artykule przede wszystkim chcemy najpierw zwrócić uwagę na zakres ujęcia postaci Maryi, a w części drugiej wskazać, jakimi słowami nazywa się i określa Maryję. W kreśleniu wizerunku Maryi najistotniejszą zasadą, która przejawia się na różnych poziomach treściowych i formalnych, jest dążenie do pełni. Osiąga się to

¹ J. Wojtkowski, Kult Matki Boskiej w polskim piśmiennictwie do końca XV w., *SW* 3(1966), s. 299; por. też przypis 42, na tej stronie.

² A. Brückner, *Apokryfy średniowieczne*, r. XXVIII, s. 276.

³ J. Wojtkowski, s. 270–271.

⁴ Tamże, s. 298.

— najogólniej rzecz ujmując — na dwa sposoby: pierwszy, przez sporządzanie rejestru wyczerpująco dobranych cech, drugi, przez zestawianie cech przeciwnych, które mają reprezentować dwa bieguny całości. Istotna jest ponadto zasada przenikania, co wiąże się między innymi z uprzedzającym wprowadzaniem elementów, których znaczenie eksponuje się później. W ten sposób tworzy się swoistą osnowę łączącą wyodrębnione i — zdawałoby się — nie mające z sobą nic wspólnego elementy. Pełnia postaci Maryi przejawia się przede wszystkim w podwójnym jej wymiarze: boskim i ludzkim.

W księgach pierwszych ustala się metafizyczną pozycję Maryi. Rekapitulację rozważań zawiera czczenie (czytanie) ostatnie z powtarzającym się rozkaznikiem *Wesel się!* Księgi obejmują wydarzenia do zwiastowania. W księgach drugich mówi się o Maryi matce (od zwiastowania do śmierci Józefa i pozwania Maryi o dom). Zamyka je — podobnie jak księgi pierwsze — czczenie podsumowujące. Jest to rozmowa Maryi z Jezusem o jego posłannictwie. Maryja zadaje pytania dotyczące najważniejszych przeszłych i przyszłych spraw związanych z Jezusem, na które otrzymuje od Syna odpowiedzi. Miejsce to stanowi najistotniejszy, choć nie jedyny, zwornik, w którym zapowiada się przyszłe wydarzenia. W księgach trzecich — odmiennie niż w dwóch pierwszych — Maryja jest obecna tylko w dwóch miejscach. Pierwszy raz pojawia się na krótko, kiedy Jezus czyni cud w Kanie. Po raz drugi obecna jest niezwykle długo, towarzysząc pojmaniu i męce Syna.

Okazywana w kolejnych księgach Maryja to: Maryja święta, Maryja święta matka, Maryja człowiek. Pełnię postaci, ujętej przez przeciwieństwa, tworzy się przez konsekwentnie budowaną odmienną Maryi z ksiąg pierwszych i drugich względem Maryi z ksiąg trzecich. W księgach drugich — zgodnie z średniowieczną zasadą konstruowania tekstu — znajdują się już pewne elementy, które gdy idzie o postać Maryi, uprzedzająco zapowiadają to, co będzie głównym tematem ksiąg trzecich.

Jakie elementy składają się na wizerunek Maryi z ksiąg pierwszych i drugich? Okazuje się, że jest ich bardzo dużo. Dotyczą wymiaru boskiego postaci, jej umysłu i przymiotów, wykonywanych czynności oraz wyglądu. Przy czym, co bardzo istotne, na wizerunek Maryi składają się nie tylko cechy najbardziej pozytywne, ale także nadzwyczajne, wynikające z transcendencji sfery ziemskiej.

W odniesieniu do sfery najwyższej — boskiej — tekst podejmuje następujące wątki: służbę Bogu, modlitwę, ofiarowanie się Bogu, współuczestnictwo w dziele zbawienia, kontakt z aniołami, widzenia.

Zadziwia pełnia osoby Maryi zarysowana w tekście (prawie wszystkie informacje mieszczą się w księgach pierwszych).

• Sfera duchowa

Maryja wyróżnia się nie tylko licznymi **cnotami**:

— *była wielmi śmierna, cicha i pokorna* 12,

— *nie była podług obyczaja dziecinnego nieustawiczna albo płocha, nigdy w proźności albo w lekości serca nie przystąpiła, ale zawżdy w służbie bożej swe serce miała* 15,

— *widziała się wszzech [sc. panien] naśmierniejsza i nanaboźniejsza* 18,

— *była cicha, mądra, roztropna, śmierna, lubieżna, posłuszna i utulna i innemi wszemi cnotami okraszona, [...] wielmi umowna 'lagodna, affabilis', [...] święta, [...] wielika nieprzyjaciółka wszem grzechom, miłości wszytkiej była pełna* 18,

ale także wszechstronnymi **zdolnościami**:

— *k czemu myśl przyłożyła, barzo rychło się nauczyła, bo była barzo silno myśliwa a dobrego przyrodzenia* 17,

— *ku wszemu myśl miała* 17.

Charakteryzują ją:

wzorowe **zachowanie**:

— *błogosławione dzieciątko rzadko kiedy by płakało albo podług dziecinnego obyczaja krzyczala* 12,

— *dziewica Maryja słysząc napominanie swych starszych miłościwie posłuszna była i miłowała i chowała wszystko przykazanie ojca swego, słuchając rady matki swej milej* 14–15,

— *będąc z temi dostojnymi dziewicami we wszem dobrem zgadzała się z nimi, iże wszystkim tem dziewicam była miła* 17,

— *wszech swych towarzyszek czyniła się niszą, każde czyniła <część> i ukazywała służbę podług swej mocy* 18,

— *chcąc ona zawždy popelnić ułożenie szwego świata, aby nigdy próżnia nie była* 19,

rozmaite, nie tylko niewieście **umiejętności**:

— *nawykla wszystko działo od nich, ktoreż przyslucha ku niewieściemu działu, lnianna płotna, od wiełny, jedwabiem szyć, pawłoki tkać albo perlami ściegać* 17,

— *przezpiecznie cześć umiała i rozumiała, co czyła* 17,

— *wszytki [sc. księgi] rozumiała rozumem duchownym i też obyczajny dobrze umiała* 17,

duża **wiedza**:

— *nauczala się w krotkim czasie Mojżeszowego zakonu i świętych prorokow barzo w krotkiej chwili nawykła, [...] Księgi Salomonowy, Job, Księgi Judyt, Krolewskie Księgi, Pienie krola Dawidowo, Psalmy będąc jeszcze w młodości wielmi pamiętliwie umiała* 17,

oraz **uwaga i pamięć**:

— *[księgi, które umiała na pamięć] dzie<r>zała w tajemnicy swego serca* 17,

— *reakcja na chwałę oddawaną dzieciątku: Maryja to baczyła a wszytki ty słowa chowała w swym sercu barzo pamiętliwie* 69,

— *po odnalezieniu Jezusa w świątyni i słowach Jezusa: matka jego to baczyła a dzierzala w swem sercu* 144.

• Wygląd

Obdarzona jest odpowiednią do zalet urodą. Jedno całe czcienie poświęcone jest charakterystyce ciała Maryi. Opisane są kolejno następujące jego części:

ciało, **oblicze**, wzrost, pleć, oczy, okrąg oczu około źrenice, źrenica, białość w oczu, powieki, włosy na powiekach, brwi, usta, wargi, zęby, podbródek, nos, nozdrze, czeluści 'szczeka wraz z policzkiem', lice, czoło, włosy, warkocz, **oblicze**, szyja, ręce, palce, paznokcie.

Skupienie opisu na twarzy (co zgodne jest z regulami średniowiecznej retoryki⁵) podkreśla — oprócz wielości wyodrębnionych w niej części — także podwójne użycie słowa *oblicze*. Pierwszy raz słowem tym wyodrębniono jedną z czterech ogólnie nazwanych części lub cech ciała (ciało, oblicze, wzrost, pleć). Użyte po raz drugi zamyka szczegółowy opis tej części. Poza twarzą w drugiej kolejności zwraca się uwagę na ręce, potem na włosy. Części ciała charakteryzuje się nie tylko przez opis ich wyglądu, ale także przez wskazanie właściwości funkcji (wejście, pojsście, ruszanie, postawienie, głos). Cechy fizyczne — wielkość, kształt, kolor — (*nos miała prosty, mało pochylony, ani długi ani barzo krotki* 21) przeplatają się z kwalifikacjami estetycznymi: (*usta jej rozkoszna była a barzo ucieszna a wsze słodkości i wsze chętności* <pełna> 21). Podkreśla się umiar, często przez zaprzeczenie zestawionych cech negatywnych: (*czeluści nie były mięsne, ani cienkie ani tłuste, ani chude, ale wielmi nadobne, białe, a między tym jakoby rozanego kwiatu barwa słączona* 21–22). Najczęściej powtarzające się cechy to krasa, nadobność i blask (*żrenicę miała czarną, ale przeświatłą* 21). Podstawowy kolor to rumiany (z *rumianości białej*), następnie biały i czarny, okrąg oczu około żrenicy jest zafirowy, włosy ruse albo żółte. Kolor często oddaje się przez porównanie do drogich kamieni, kwiatów i mleka (*okrąg jej oczu około żrenicy jakoby drogiego jacyńka, takiego kamienia barwa albo zafirowa* 21, *lice jej świeciło i było rumione jako róża z liliją* 22, *białość w oczu była jako mleko białe* 21). Doskonałość ciała Maryi — oprócz wskazanych cech — podkreśla przeniesiony tu ze sfery etycznej przymiotnik *święty* (*święte nogi* 20, *pleć jej ciała świętego* 20, *oczy jej święte* 20, *włosy jej święte* 22, *warkocz jej święty* 22, *jej święte oblicze* 22, *święte piersi* 76).

Maryja nie podlega właściwym ludziom procesom fizjologicznym:

— *kiedykolwiek w kolebce albo w pieluchach leżała, nigdy się nie skalala podług obyczaja dziecięcego, ale się zawždy czyście chowała* 12–13,

— *kiedykolwiek chciała pokarmienie swemu milemu synowi, tedy niebieskiem mlekiem jej święte piersi napelniony* 76.

Otoczona jest światłem:

— przy narodzeniu Maryi słońce świeci podwójnie, a w nocy jest jasno jak we dnie: *słońce tego dnia tyle dwojć świeciło niżli inego dnia, powieda<ję> narodzenie dziewicy Maryje* 12, *miesiąc tej noc<y> tako światło świecił, iżę swą światłością słońcu był podobny [...] było tako wielika światłość jako we dnie, bo pośród miesiąca ukazała się jakoby jedna gwiazda barzo światła* 12,

— *kapłan chciał ją obakać a użraw światłość wieliką około jej poszedł nie rzekąc żadnego słowa* 20,

— *kiedy jest poczęła naszego zbawiciela, Bog wszechmogący dał jej taką światłość, iżę z jej oczu pochodzi światle promienie, jż zarazil zrok każdemu, jen na nią wezrał* 57,

— w czasie narodzenia *natychmiast ogarniona światłością niebieską [...] użrzy w wielkie światłości anjely dzierżąc dzieciątko* 64.

Porównuje się ją ze światłem, kwiatami (róża, lilija), drogimi kamieniami i mlekiem:

⁵ P. Zumtor, *Retoryka średniowieczna, Pamiętnik Literacki* 1(1977), s. 230.

- *jako światłość między cieniem i jako gwiazda w nocy świci, tak światła dziewica Maryja między innymi pannami* 18,
- *jako róża między cierniem, tak kwitła <nade wszystkie> miła Maryja* 18,
- *jako się lilija zuści jaśnieje nad inne kwiecie, tak się zuściła dziewica Maryja między swymi wszystkimi towarzyszkami* 18,
- przy opisie ciała (*drogie kamienie, róża, lilija, mleko*),
- *narodzenie: jako promień słoneczny przechodzi szkło a ono się nie przelomi, także żywot dziewicy nie jest poruszony w urodzeniu jej płodu wielebnego* 65.

• Czynności

Pełnię tworzy także zakres aktywności Maryi.

Pracuje:

- *umiata kościół* 19,
- w domu ojca, czekając na poślubienie Jozefa: *Bogu nabożnie służyła [...] albo niektóre działo robiący* 40,
- przed zwiastowaniem: *jednego dnia dziewica Maryja siedziała sama w swej lożnicy, robiący swą robotę, sukala złoto na jedwab i pawłoki a pawłokę tkala* 48,
- w Egipcie: *Maryja tkala pawłoki i bisiorem oprawiała, bo w tym była dobrze umiejająca* 98,
- w czasie powrotu z Egiptu: *po drodze idący Maryja bardzo wiele robiła a rzadko kiedy wsiadła na osła, aby sobie odpoczynęła* 118.

Niezwykłością cudowną zwraca uwagę suknią utkana przez Maryję, która jest bez szwu i krajania, a która rośnie z Jezusem i jest zawsze nowa (Jezus opuścił ją wraz z ciałem): *Maryja Jesusowi uczyniła suknią tkanem dziełem, którą była utkala chytrze* 141.

Opiekuje się synem (pielęgnuje, troszczy się, przyucza do pracy, śle do szkoły):

- *wziąwszy je w swój płaszcz i przytuliła k sobie, a potem wzięwszy rąbek z głowy i obwinęła je i położyła w jaśli* 64,
- u zbójców w drodze do Egiptu: *taż [sc. wodą] Jesusa Maryja była skapała* 86,
- w drodze do Egiptu: *Maryja jęła zakrywać <dziecie> rąbki bojący się, aby jego słońce nie uraziło* 87,
- w Nazarecie: *Maryja dziewica nigdy słała miłego Jesusa na pole po ziele, które by się godziło warzyw* 122,
- w Nazarecie: [matka] *wzewawszy ji i posłała po ogień* 124,
- *Maryja wzięwszy syna swego i wiodła do szkoły i poleciała ji mistrzowi, aby ji pismu nauczył* 128,
- kiedy Jezus uśmierca Żyda, który zniszczył staw: *Maryja rzekła ku Jozefowi: pojdźmy a znajdziemy syna naszego, być jemu w ich gniewie nie uczynili niczego złego* 132; *Maryja pyta: Synku miły, gdzieś to był, kacieś działo z żydowskimi dziećmi czynił? Co jest to, co się stało o tem umarłem? Coż ci złego uczynił, synku miły, w czym cię rozgniewał, iżes taką pomstę nad nim udziałal, iżes ji nagłą <śmiercią> zaraził* 132–133.

Czyta i rozmyśla:

- przed zwiastowaniem: *robiła a między tą robotą czytała księgi Izaijasza proroka, gdzież tako mowi: <owa dziewica pocznie i porodzi syna, jegoż imię będzie*

Emanuel, s nami Bog na wieki>. Tedy błogosławiona dziewica o tem poczenie nasilnie myślić [...]. Tako wtem wielką myśl miała, bo wszystko swe serce i duch w niebiosa obrocila, a zatem wżwiałwszy i poczęła czyść ten psalm: <Błogosławileś, Gospodnie, ziemię twoję> 48.

Umie skutecznie i z godnością przemawiać:

— do kapłanów: *odnowila męża pojąć, przywodzący swój ślub, iże czystotę ślubila Bogu 24–26; reakcja kapłanów: poczęli się zumieć i barzo dziwować jej wielebnej mowie i jej mądrym słowam, i jej wielebnej ustawicznosci, iż pewnym rozumem i wielką mądrością wystowila 26,*

— odpowiedź na groźbę klątwy 27 i reakcja: *nie wiedząc popowie żydowszczy dalej, co odpowiedzieć błogosławionej dziewicy 27),*

— w księgach drugich zwraca się do biskupa i ludu po dowodzie niewinności: *īze nie poczęła złym żądaniem, ale Duchem Świętym 61.*

Prowadzi teologiczne rozmowy (z *Gabryjelem 49 i Jezusem 163*). W kończącej wtore księgi rozmowie z Jezusem Maryja zadaje 26 pytań.

Maryja z ksiąg trzecich **jest przeciwieństwem** tej idealnej, prześwieconej boskością postaci. Owładnięta jest strachem, targana emocjami, czuje się osamotniona. Mimo że wie, co się stanie z Synem i werbalnie to akceptuje (*ach me miłe dziecie, stań się podług wolej twojej, kiedy nie może pomoc prosba matki twojej 505*), jednak, kiedy dochodzi do urzeczywistnienia zapowiedzianych zdarzeń, zachowuje się tak, jakby o wszystkim zapomniała. Ból matki oddany jest niezwykle realistycznie. Przejawia się to w opisie zachowania: najpierw oczekuje Syna (w wielki czwartek: *stala doma czekajęcy z wielkim smętkiem swego syna milego 589*), ludzi się nadzieją, że najgorsze się nie stanie (*poczęła sama w sobie myślić z wielkim płaczem, ale z drugiej strony nadziewała sie niektorego ucieszenia [...] A potem poczęła myślić z drugiej strony [...] ale īze byla noc ciemna a pozdna godzina, przeto nie wiedziala, gdzie szukać swego syna milego 590–591*), a na wieść o pojmaniu, pragnie tylko jednego, ujrzeć Syna po raz ostatni, choć i pociesza się myślą, że sama spełni ofiarę, umierając za Niego (696–697).

Niepokoju Maryi towarzyszy ruch:

— na wieść o ujęciu: *nadziewacie się, abych ji jeszcze żywego nalazła, iżbych ale bieżala i użrala ji umirajęc 695,*

— poskoczyła z pannami [...] *czemum wczora nie naśladowala mego syna milego [...] czemu mieszkamy, podźmy rychlej 696,*

— słysząc głos trąb, budzi panie: *wstańcie, dziewczki jerosolimskie, wstańcie, jużci nie jest czas spania 741,*

— odpowiadając niewiastom: *idę i biegalam miasta i ulic szukajęcy tego, ktorego miluje dusza moja 747.*

Opis bólu — też wieloaspektowy i wielokrotnie kreślony — tworzą następujące elementy:

• Przejawy fizyczne:

płacz (*nasilnie poczęła płakać 494, poczęła gorzko płakać 523, z wielkim płaczem 505, 590, 695, 711, 741, z gorzkimi łzami 523, gorzkie łzy 523, z wielkim płaczem i z wielkim krzykiem lkajęc 696, płaczący 697, od wielkiego płaczu 711,*

wstawszy ze łzami poczęła gorzko płakać 738, poczęła więcej płakać 738, barzo gorzko płakała 739, płaczący 741, 747, żalobnie płaczący 747),

wzdychanie (wzdychający z wielkim płaczem 695),

omdlenie, któremu towarzyszy **padanie** (omdlawszy na śmierć 502, omdlawszy 505, padła dziewica Maryja ku nogom swego miłego syna rozciągnięta rękoma 524, omdlała nasilno i leżała barzo długo za martwe nie ruszający się 695, spadła z stołca na ziemię 695, wielokroć padając omdlała 698, padła omdlawszy za martwe 698, omdlawszy padła na ziemię za martwe 711, padła za martwe 745, omdlała 758, padła jako umarła 820–821),

zetchnienie (jakoby ze<t>chła — 'zeszła z tchu' 734),

uspokajanie się (ukoiliła się sama 523, przyszła k sobie 525, maluczko otrzeźwiawszy, wrociwszy się k swemu sercu 695, maluczko otrzeźwiawszy 699, 711, wstawszy z ziemi 746, otrzeźwiawszy 758, ocuciwszy się 821).

Zmieniony **wygląd**: (uczyniłam się czarna i śmiada 527, uźrąc dziewicę Maryją tako opuchłą i przemienioną 747).

Cierpiąca Maryja ukazywana jest przeważnie w **pozycji stojącej** (stała tu istne w wielkim udręczeniu 590–591, stała w wielkim zamęcie płaczący 697, na drodze stojący barzo gorzko płakała 739, stała żalosciwem sercem patrzący 820–821).

• Doznania psychiczne:

udręczenie (wielkie udręczenie miała 494, od wielkiego udręczenie 523, w żalostnem udręczeniu 527, stała w wielkim udręczeniu 591), **żalostć** (od wielkie żalostci 500, przed żalostcią 523, od silnego zamętu i silnej żalostci 758, patrząc na [...] żalostć jego matki 816), **smętek** (z wielkim smętkiem 589, tu się dopiro boleść nowa w jej sercu i smętek poczał 741), **tesnica** (tesnicę miała 589), **zamęt** (stała w wielkim zamęcie 697, od silnego zamętu i silnej żalostci 758), **gorzkość** (jestem gorzkości pełna 740, jest pełna gorzkości 747), **boleść** (tu się dopiro boleść nowa w jej sercu i smętek poczał 741, jeszcze więtszą boleść miała 747, barzo trudną boleść miała wnątrz 840–841), **lęk** (nasilnie się lękla 523, od wielkiego stracha wszytka ścirpnąwszy 590).

• Doznania ujmowane metonimicznie (przez ciało i duszę):

przez serce (me serce gorące strzala przeszła 504, uranione serce 523, me serce i dusza zdrza się 523, me serce zawždy smętno 527, żalostć serca 527, narzekając żalostciwym sercem 698, serce moje i ciało zemdlalo 736, tu się dopiro boleść nowa w jej sercu i smętek poczał 741, żalostciwem sercem patrzący 820, ku pırwemu razu jako sercem urażonem odwiedziiona jestem od rozumow 820–821, ostrzy miecz serce moje przeszyl 821), **przez żywot i ciało** (zemdlal żywot moj w boleści, serce moje i ciało zemdlalo 736, me ciało na mnie wszytko było ze<s>chło 820), **przez wnętrze** (poruszyło się w niej wnętrze wszytko 745) oraz **przez duszę** (me serce i dusza zdrza się 523).

• Rozłączanie ciała z rozumem i duszą:

rozum (ku pırwemu razu jako sercem urażonem odwiedziiona jestem od rozumow 820–821, zumiawszy się 840–841), **dusza** (moja dusza poostala mie 527).

• **Zachowania werbalne:**

niemożność mówienia (*jedwe od wielkie żalości przemowila 500, ledwo przemowila z wielkiem placzem 505, nie mogła przemowić długą chwilę ni słowa 758, nie mogła długo słowa przemowić 758, straciwszy mowę 820–821*) i... **możność mówienia** (*mogła wymawiać słowa 523*), a także **sposób mówienia** (*rzekła 695, poczęła narzekać 696, 711, narzekając 697, 738, narzekając żalościwym sercem 698, poczęła drżącym głosem namawiać 734, wołała rzekęcy 739, poczęła wołać 740, 741, ty słowa [...] narzekała 741, zawołała wielkim głosem jedno słowo 745, poczęła mówić 746*) oraz charakterystyczne **wypowiedzi** (*bieda mnie, bieda mnie nędznej [...] gorze mnie nędznej [...] biada mnie nędznej [...] biada mnie 696, ach, mnie nędznej biada 735, biada mnie 739, ach mnie nędznej 740, 746*).

• **Czas**

Natężenie bólu podkreśla **czas**, który jest długi (*leżala barzo długo za martwe 695, narzekała aże do dnia nie przestajęcy 741, nie mogła przemowić długą chwilę ni słowa 758, nie mogła długo słowa przemowić 758*).

• **Stosunek Maryi do Boga**

Po odejściu Jezusa Maryja nie modli się do Boga, lecz Go upomina, wreszcie modlitwę do Boga zastępuje prośba do niewiast o wspólny płacz (*poczęła upominać ojca niebieskiego 525; Ku komu sie ubogie matce uciec? Wszytko mie ucieszenie opuściło, niebieski ociec milczy, syn idzie na śmierć, anjeli ucichli, nie, kto się smilując nade mną i nad moją żalością. A rzekwszy to i obrocila się ku inem niewiastam świętem [...] A przeto placzcie se mną wszyscy 526–527*).

Transformację postaci Maryi utrwaloną w księgach trzecich przygotowuje się wcześniej. Znamienne są tu następujące szczegóły. Dominujący w księgach trzecich ból Maryi narasta stopniowo w księgach drugich. Oprócz wspomnianej sceny obrzezania Jezusa (*wieliką boleść miała w swem sercu [...] okropne płkanie s nim miała 75*) Maryja płacze także na pogrzebie Józefa (*dziewica Maryja z tego wieliki smętek miała [...] szła za nim na pogrzeb wielice płaczący a narzekając [...] <...> wieliki płacz i smętek, któryż miała o swego opiekadlnika 146*). Dodajmy, że obowiązuje tu ten sam schemat ujęcia zachowania, co w księgach trzecich, a mianowicie autor po opisie wzruszenia zawsze sygnalizuje powrót do stanu normalnego (*a gdyż było po śmierci Jozefa a już dziewica Maryja otążyła się po onym 146*). W czcieniu relacjonującym pozwanie Maryi i Jezusa o dom mówi się wprost, o odmiennym zachowaniu Maryi (*tako się Maryja silno pocznie smęcić jako niewieścia twarz 147*).

Przeciwnieństwa składające się na wizerunek Maryi eksponuje się także przez rozmaite szczegóły. Z ciekawszych warto wskazać na opozycję światło — ciemność. W księgach pierwszych i drugich (o czym była już mowa) Maryi towarzyszy światło, w trzecich natomiast noc (w wielki czwartek: *czekający z wielikim smętkiem swego syna milego, użrała noc barzo ciemną 589*). Ciemność przeniesiona na poziom psychiczny transformuje się w ból (*światłość oczu moich obrocila się w żalość serca mego 527*).

Nie ma zakończenia tekstu, więc nie wiemy, czy rozdarcie Maryi zostanie transcendowane. Uznawana za najpiękniejszą po *Bogurodzicy* pieśń *Posłuchajcie, bracia miła* sugeruje, że nie. Dlaczego tak wyraziście formułujemy ten wniosek? Bo *Lament świętokrzyski* jest poetyckim odpowiednikiem tego, co o Maryi mówi się w trzech księgach *Rozmyślenia przemyskiego*. Ksiądz Profesor J. Wojtkowski w swoim studium nie bez powodu podkreśla rozstęp między wartością artystyczną *Posłuchajcie, bracia miła* a właściwie brakiem w tekście treści odnoszących się do przedmiotów kultu Maryi. Jest tak, ponieważ Maryja została tu ujeta w izolacji, z jednej tylko, ziemskiej perspektywy. To dlatego główną treścią pieśni jest rozejście się światów — metafizycznego i ziemskiego i dlatego tak ważną rolę pełni w tekście przedrostek tę treść wyrażający (*rozkrwawione narodzenie, rozdział z matką rany, na krzyżu rozbitego*). Wydaje się, że trzeba tu podkreślić wagę owego momentu. Jesteśmy u progu nowej epoki, kiedy to rozdarty świat zacznie dominować. Rozmyślanie to *summa* średniowiecza, oderwana od pełni pieśń jako plankt pasywny funkcjonuje jeszcze we właściwym kontekście, ale gdy tylko pojawi się w izolacji, okaże swą — nie dostrzeganą, niestety — ułomność.

Na marginesie warto jeszcze zwrócić uwagę na to, że dla kompozycji tekstu bardzo charakterystyczne jest uprzednie zapowiadanie przyszłych wydarzeń ewangelijnych i przedmiotów kultu przez konkretne zdarzenia. *Przez materiał apokryficzny przebijają dogmatyczne motywy czci maryjnej* — pisze ksiądz Prof. J. Wojtkowski⁶. Uwypuklając ten problem, można dodać, że wątki apokryficzne nie pojawiają się przypadkowo, nie chodzi w nich o proste wypełnianie szczegółami opowiadanej historii, lecz podporządkowane są logice teologicznego wywodu — wprowadza się je z pełną świadomością celów, którym służą. Ksiądz Profesor J. Wojtkowski zwrócił uwagę na paralelę między nadzwyczajną czystością niemowlęcia (*kiedykolwiek w kolebce albo w pieluchach leżała, nigdy się nie skalata podług obyczaja dziecięcego, ale się zawsze czyście chowała* 12–13) a dziewictwem, którego jest ono zapowiedzią oraz na uprzednie informowanie o poświęceniu się Maryi służbie Bogu w scenie wyrwania się trzyletniego dzieciątka z rąk matki do kościoła. Momentów tych jest więcej. Pośrednictwo Maryi zapowiada się w scenie ofiarowania Jezusa w świątyni, kiedy Maryja podaje dzieciątka Annie prorokini (*Maryja uźrawszy jej wiarę ucieczyła ją [sc. Annę prorokinię] i podała jej swe miłe dziecię a ona poczęła jemu chwałę dawać* 79). Z kolei kierowanie próśb do Jezusa pokazują dwa wydarzenia w Egipcie. Pierwsze to śmierć dziecka, które spadło ze skały, a o którego śmierć obwiniany jest Jezus, drugie to uśmiercenie przez Jezusa Żyda, który zniszczył Jezusowy stawek. Warto zauważyć, że w obu wypadkach Maryja zwraca się do Syna inaczej. Za pierwszym razem delikatnie pyta (*Maryja wiedząc syna swego niewinnego, milcząc idzie do niego i imie k niemu mowić laskawie rzekąc: powiedz mi, synku miły, co mam uczynić i przeciw takiej potwarzy co mam odpowiedzieć* 126). Kiedy Jezus czyni cud i wskrzesza umarłego, za drugim razem Maryja prosi (*o miły synu, proszę ciebie, uczyni to prze mię, smiluj się nad nim, odpuści jemu winę, wskrzesi ji, aby się nikt nie pogorszył w twej niewinności a też by mnie wina nie dawana* 133). I tym razem Jezus czyni cud. Są to jednak jedyne dwie prośby Maryi, które zostają spełnione. Dalsze — uzdrowienie

⁶ J. Wojtkowski, *iw.*, s. 274.

Jozefa i oddalenie męki — w których spełnieniu Maryja jest osobiście zaangażowana, nie zostaną wysłuchane. Kilka scen poucza o narastającej chwale Maryi. Najbardziej interesujące jest czcienie opowiadające o księdzu Afrodosym. Dostarcza ono wzoru dla obrazu dziewicy trzymającej dzieciątko (*ksiądz Afrodosy [...] nalażł dziewicę Maryją siedząc a ona dierży dzieciątko na łonie* 94). Scena obrzezania Jezusa niesie wprost zapowiedź przyszłej męki (*uslyszawszy płacz swego miłego syna wielką boleść miała w swem sercu, a kiedy je podan jej miły syn płaczący, okropne płkanie s nim miała i z Jozefem, bo to było napirwe jego święte krwie przelanie za grzesznego człowieka a dziewicy Maryje napirwszy smętek o jej namilejszego syna* 75). Zanim Maria Magdalena zwróci się do Maryi z wezwaniem (*matko smętnych macior* 841), wcześniej Maria, pytając Piotra o Jezusa, nazwie go synem (*o Pietrze, synu moj, a kto to uczynił* 738).



Drugie zagadnienie, jak nazywa się i określa Maryję, podejmujemy po to, aby pokazać, jaki obraz Maryi utrwalił średniowieczny język. Problem jest tym bardziej interesujący, gdyż — jak się okazuje — tekst polski w znacznym stopniu, właśnie w zakresie grupy imiennej, odbiega od tego, co sugerowała łacińska podstawa (często np. określniki zaimkowe zastępuje się przymiotnikami czy imiesłowami, a na miejscu pojedynczych rzeczowników pojawiają się składniowe szeregi). Wszystko to świadczy, że wyboru określonych słów dokonywano na pewno nie w sposób przypadkowy. Tym bardziej więc interesujące staje się sprawdzenie, których nazw i określeń jest dużo, które sytuują się na marginesie, których zaś — z perspektywy współczesnego języka — jeszcze nie ma.

W *Rozmyślanii przemyskim* Maryję najczęściej określa się trzema rzeczownikami: *dziewica*, *Maryja* i *matka*. Dwa pierwsze występują mniej więcej tyle samo razy — około 300, ostatni o połowę rzadziej — około 150 razy. Dla późnego średniowiecza charakterystyczna jest tendencja do sumowania rozmaitych konstrukcji. W interesującej nas problematyce stan przedstawia się następująco. Wymienione trzy rzeczowniki funkcjonują samodzielnie albo się łączą, ale nie dowolnie. Przeważa konstrukcja *dziewica Maryja*, znacznie rzadziej operuje się połączeniem *Maryja matka*. Spotyka się wreszcie skupienie wszystkich trzech nazw, czyli *dziewica Maryja matka*. Oczywiście w konkretnych użyciach szyk zestawianych członów jest różny.

Bardzo interesujące wnioski wypływają, kiedy się zanalizuje określniki przyłączone do wskazanych nazw. Najbogatszy repertuar określeń charakteryzuje rzeczowniki *dziewica* i *matka*. Rzeczownik *Maryja* występujący samodzielnie (nie w konstrukcji *dziewica Maryja*) ma niewiele określeń, dość często też konstrukcja wcale nie jest rozbudowana. Co również ciekawe, określniki odnoszące się do rzeczowników *dziewica* i *matka* są wyraźnie zróżnicowane. A oto szczegóły.

Określniki rozwijające rzeczownik *dziewica* grupują się w kilka kręgów znaczeniowych.

Na pierwsze miejsce wysuwa się przymiotnik *błogosławiona* (*bogostawiona*). Jest to najważniejsze i najwyższe określenie Maryi. Od imiesłowowy przymiotnik

blogosławiony ma znaczenie pełen chwały, uwielbiony, laudabilis, beatus⁷. Wyrażenie jego specyfikę znaczeniową ujawnia etymologia sprzyjać, żegnać, modlić się. Wyraz ten jest kalką z greckiego, a traktuje się go jako ślad liturgii słowiańskiej. Zapożyczony został z czeskiego *blahoslaviti*; stesł. *blagosloviti*⁸. A zatem *blogosławiona* to pełna chwały ze względu na to, że sprzyja jej, żegna ją Bóg. W tym znaczeniu wyraz nie ma innych odpowiedników. W *Rozmyślaniu przemyskim* przymiotnik *blogosławiona* ponad 60 razy występuje w połączeniu z rzeczownikiem *dziewica* (*blogosławiona dziewczica* 3). Sporadycznie przyłącza się go również do rzeczowników oznaczających Maryję w dzieciństwie (*blogosławione plemię* 3, *blogosławione dzieciątko* 10,12, *plod wielebny i blogosławiony* 10), co dodatkowo uwypukla wspomnianą paralelę między czystością niemowlęcia a dziewictwem Maryi. Jak pokazują inne teksty, najdawniejsze użycie przymiotnika ma charakter orzekający i pojawia się w konstrukcji wyrażającej wywyższenie Maryi *blogosławiona między niewiastami*⁹. Konteksty z końca XV w. — podobnie jak RP — pokazują już przymiotnik w roli określającej rzeczowniki. Najwcześniejsze zdanie: *proszę sobie na pomoc blogosławionej dziewicy, panny Maryjej*¹⁰ ma dwa rzeczowniki oznaczające dziewictwo (*dziewica, panna*). Później pojawia się innowacja: rzeczownikowi *panna* towarzyszy *matka* (*blogosławiona panna matka*)¹¹. Dwa użycia zawierają tylko rzeczownik *matka* (z prośbą ... *blogosławionej ... matki bożej*¹², *matko boża blogosława*<*wiona*>¹³). Pochodzące z 1500 r. zdanie mówi wprost o chwale panieństwa: *nablogosławieniej dziewicy Maryjej ... panieństwu ... b<qdź> ... chwala*¹⁴. Na podstawie świadectwa innych tekstów niż *Rozmyślanie...* można przypuszczać, że tak wyrażenie ujawniona w apokryfie tendencja do połączenia dziewictwa z *blogosławionością* ścierała się z drugą (słabszą), a mianowicie określenie najwyższej chwały odnoszono również do macierzyństwa.

Ani razu natomiast nie pojawia się w *Rozmyślaniu przemyskim* określenie Maryi *pełna łaski* (trzeba tu dodać, że rzeczownik *łaska* kilka razy w tekście występuje, między innymi odnosi się go do Józefa). Podczas zwiastowania Gabriel zwraca się do Maryi *zdrowa bądź, miłości pełna* 49. I tak samo jest w prawie wszystkich piętnastowiecznych przekazach *Pozdrowienia anielskiego*. Rzeczownik *łaska* po raz pierwszy spotykamy około połowy wieku, na dodatek w głosie *zdrowa, Maryja, miłości, gl. łaski, pełna*¹⁵. Rzeczownik ten przy Maryi znajdzie się potem dopiero w *Modlitwach Wacława (która jest matką bożą i łaski)*¹⁶. Jesteśmy więc u narodzin jednego z podstawowych polskich określeń Maryi, wcześniej (i tak właśnie w *Rozmyślaniu przemyskim*) odpowiednikiem łac. *gratia* była *miłość*¹⁷.

⁷ Słownik staropolski, t. 1, s. 112.

⁸ F. Sławski [red.], Słownik etymologiczny języka polskiego, t. 1, Kraków 1983, s. 37.

⁹ *Zdrow 1* [Lk 1,18]; Skróty podajemy za Słownikiem staropolskim.

¹⁰ *Spow 6*.

¹¹ *MW 46b*.

¹² *Msza VII, 65*.

¹³ *PF IV 750*.

¹⁴ Por. *Pamiętnik Literacki XXVIII*, s. 305.

¹⁵ *Zdrow 6*.

¹⁶ *MW 31a*.

¹⁷ Wyrażamy wdzięczność ks. Prof. Julianowi Wojtkowskiemu, który zwrócił nam uwagę, że u podstaw rozbieżności w tłumaczeniu łac. *gratia plena* przez *miłości pełna* lub *łaski pełna* leży

W kręgu drugim lokalizują się określenia o wspólnym znaczeniu 'godna czci'. Są to przymiotniki *dostojna* (9 prz.), *wielebna* (4 prz.), *święta* (3 prz.), *naświętsza* (1 prz.) i *przesławna* (1 prz.).

Przymiotnik *dostojny* znaczy 'czcigodny, szanowny, pełen chwały, wybrany, venerabilis, sacer, dignus, gloriosus, electus'¹⁸. Pochodzi od **dostojati* 'stojąc dosięgać > być wystarczającym, odpowiednim, godnym'¹⁹. W RP poza rzeczownikiem *dziewica* (także wchodzącym w różne połączenia) trafia się w pojedynczych przykładach przy innych rzeczownikach oznaczających Maryję (*dziewka* 34 i *krolewna* 554). Warto dodać, że najstarsze użycia tego słowa pokazują je w związku z rzeczownikami *panna* i *dziewica*: *spowiedam sie Bogu [...] dostojne pannie Maryje, dostojnej dziewicy*²⁰.

Przymiotnik *wielebny* niesie znaczenie godny czci, szacunku, zasługujący na podziw, pochwały, magnificus, illustris, nobilis, gloriosus. Etymologicznie wiąże się z przymiotnikiem *wielki*, a w kontekście indoeuropejskim ukazuje znaczenie posiadanie siły, mocy²¹. Maryję określa kilkanaście razy, ale zaledwie 4 razy łączy się z rzeczownikiem *dziewica* (3, 26, 34, 172). Podstawy, przy których pojawia się częściej to *plod* 3, *dziecię* 13, *dzieciątko* 4, *dziewka* 4. Rzeczowniki te nazywają Maryję we wczesnym dziecięctwie. Nawijając do wcześniejszych uwag o przymiotniku *blogostawiona*, widać wyraźnie odwrotną łączliwość obu słów: przymiotnik *blogostawiony* określa dziewczę, marginesowo dziecię Maryję, *wielebny* zaś dziecię, a marginesowo dziewczę. Ważne jest i to, że konstrukcja z przymiotnikiem *wielebny* — odmiennie niż *blogostawiony* — ani razu nie została użyta w wołacz. Przykłady z innych tekstów staropolskich, których również nie ma zbyt wiele, przede wszystkim pokazują przymiotnik *wielebny* przy rzeczowniku *matka* (np. *wielebnej matce Maryjej*²²), ale trafiają się też połączenia z rzeczownikiem *dziewica* (*od dziewice wielebnej*²³).

Przymiotnik *święty* występuje w tekście ponad 750 razy, ale do Maryi odnosi się zaledwie 9 razy, zaś w połączeniu z rzeczownikiem *dziewica* występuje 3 razy w stopniu równym i raz w najwyższym. Odpowiednie znaczenie (dotyczące ludzi) jest — jak wynika z materiału przedstawionego w *Słowniku staropolskim* — słabo wykrystalizowane. Słownik precyzuje je następująco: cnotliwy, postępujący zgodnie z nakazami moralnymi i religijnymi, także epitet nadawany na znak czci religijnej. Wyraźniej różnicę znaczeniową ujmuje słownik *Katolicyzm A-Z*. Z czterech podanych tam znaczeń interesują nas dwa: 1) wybitny poziom życia moralnego i religijnego (sens etyczno-religijny), 2) to, co wyłączone ze sfery świeckiej,

prawdopodobnie spór między dwoma szkołami teologicznymi: Jana Dunsza Szkota (*miłości pełna*) i św. Tomasza z Akwinu (*laski pełna*). Na temat różnicy między laską uświęcającą a miłością oraz opinii o tożsamości laski uświęcającej z miłością pisze m.in. ks. Wincenty Granat, por. W. Granat, O łasce Bożej udzielanej przez Chrystusa Odkupiciela, Lublin 1959, s. 253–256.

¹⁸ Słownik staropolski, t. 2, s. 154.

¹⁹ F. Sławski, jw., s. 157.

²⁰ Spow 6.

²¹ Por. A. Brückner, Słownik etymologiczny języka polskiego, Warszawa 1957, s. 616–617, M. Vasmer, Etimologičeskij slovar russkogo jazyka, t. 1, Moskwa 1964, s. 289.

²² ModJag 36.

²³ MPKJ V 431.

a związane z boskością (sens religioznawczy)²⁴. Wydaje się, że w RP bezpośrednio określający Maryję przymiotnik *święta* występuje przeważnie w znaczeniu pierwszym 'cnotliwy, reprezentujący wybitny poziom życia moralnego i religijnego', a nie 'związany z boskością'. Czytamy bowiem: też była *wielmi umowna i dostojna wszwe chwały, święta a wszystka się była wydala ku służbie Boga wszechmogącego* 18. Józef mówi: *nie jest podobno, aby<ch> tako rozkoszne, tako wielebne, tako święte dziewicy był oblubion* 34, *abych nie przymęcon tej świętej dziewicy poruszyć* 35. Anioł zwraca się do Maryi: *Maryja, dziewice święta, nie udrećzaj sie* 37, apostołowie do Jezusa: *wysłuchaj, Panie i mistrzu, głosu naświetszej matki swej* 506. Być może znaczenie drugie przekazane jest w słowach Jezusa: *tyś sie święta porodziła* 526. Zatem świętość Maryi ujmowana głównie z perspektywy etyczno-religijnej jest cechą podobną do tych, które określa się słowami *dostojny, wielebny*.

Użyty jeden raz przymiotnik *przesławna* 'bardzo sławna' odnosi się do odmiennej przestrzeni — nie metafizycznej, lecz świeckiej. Pojawia się w apostrofie skierowanej do Maryi przez Marię Magdalenę: *o dziewice przesławna, matko smętnych macior* 841.

Kolejny krąg stanowią określenia związane z dziewictwem: *czysta* (13 p.), *naczystsza* (1 p.), *niepokalana* (3 p.), *nieporuszona* (2 p.).

W trzech miejscach tekstu pojawiają się przymiotniki związane z miłością (*mila, miłościwa, słodka*), przy czym raz przymiotnik *miłościwa* wprowadza — przyłączony do rzeczownika *dziewica* — rzeczownik *matka* (*dziewica matka miłościwa* 506). W dwóch pozostałych kontekstach czytamy: *słotkiej a miłościwej dziewicy Maryjej* 172, *swojej matce milej dziewicy Maryjej* 522.

Dwa dalsze określniki mają walor raczej stylistyczny. Można mówić o harmonizowaniu przymiotnika z perspektywą komunikacyjną. Bóg, posyłając Gabryjela, używa przymiotnika *niebieska*: *to poselstwo od Świętej Trojce przyjąw, nieś ku niebieskie dziewicy* 47, a księża, podziwiając mowę Maryi, wyróżniają ją przymiotnikiem *nadobna* 'piękna': *o dziewice, o dziewice nadobna* 26.

Wspomniane uprzednio konstrukcje rozbudowane prowadzą się do następujących schematów. Przy rzeczowniku *dziewica* mogą być dwa określniki: *czysta i dostojna* 54, *czysta u niepokalana* 55, *czysta i nieporuszona* 51. Rzeczownik *dziewica* łączy się z innymi rzeczownikami i jednym lub dwoma określnikami, wyjątkowo przy formie wołacza bywa ich więcej, trzy a nawet cztery. Przeważnie jest to szereg *dziewica Maryja*, a z określnikami: *błogosławiona dziewica Maryja* (kilkanaście razy), *dziewica dostojna Maryja* 15, *błogosławiona i wielebna dziewica Maryja* 37, *święta dziewica Maryja* 42, *Maryja dziewica niepokalana* 97, *słotka a miłościwa dziewica Maryja* 172, *wielebna dziewica Maryja* 172, *wielebna a dostojna dziewica Maryja* 174. W wołacza: *o Maryja, wesieli się, szczęsna, błogosławiona i dostojna dziewico* 41, *o dostojna, o szczęsna, o błogosławiona, o niepokalana dziewica Maryja* 23. Z rzeczownikiem *matka* — oprócz przykładów cytowanych wyżej — występuje konstrukcja sumująca dwie podstawowe: *matka jego dziewica błogosławiona* 608, oraz kilka wariantów wyrażen zawierających trzy rzeczowniki podstawowe: *swej milej matce dziewice Maryjej* 121, *dziewica*

²⁴ Ks. Z. Pawlak [red.], *Katolicyzm A-Z*, Poznań 1989, s. 364–366.

Maryja matka jego 494, *błogosławiona dziewica matka Maryja* 695, *dziewica błogosławiona Maryja matka jego* 817. Kolejność składników może się zmieniać.

Bliskie rzeczownikowi *dziewica* są słowa *dziewczka* i *panna*. *Dziewica* to — wedle *Słownika staropolskiego*²⁵ — 'dziewczyna, panna, kobieta niezamężna, dziewica', *dziewczka* natomiast określana jest podobnie, ale z wyłączeniem ostatniego przymiotu, *dziewictwa*. W RP oba rzeczowniki w odniesieniu do Maryi są prawie synonimami. Maryję nazywa się *dziewczką* tylko w dziecięctwie (kilkanaście razy), przy czym jest też w dziecięctwie *dziewicą*; rzeczownik ten przyłącza podobne określniki jak *dziewica* (*wielebna* 3, *dostojna* 34, *czysta* 38), nigdy jednak nie wiąże przymiotnika *błogosławiona*.

O Maryi mówi się też *oblubienica boża*: *o dziewice, o dziewice nadobna, o wierna oblubieńco boża* 26. Podobnie — aby wyostrzyć kontrast — zwróci się Maryja w księgach trzecich do pań: *o wy, dziwki jerosolimskie, oblubienice miłe boże* 737 (zasada odwracania).

Bóg nadaje jej imię *porodicielka* 47. Rzeczownik ten pojawia się w tekście tylko jeden raz.

Funkcjonujące w izolacji od rzeczowników *dziewica* i *matka* imię *Maryja* niczego interesującego nie wnosi. Rzadko ma określniki (*wielebna* 15, *miła* 18); rzadko też łączy się z innymi rzeczownikami (*dzieciątko* 13, *pani* 746, 747).

Trzeci rzeczownik najczęściej nazywający Maryję (*matka*) charakteryzują przede wszystkim określniki przynależnościowe. Przeważnie są to dzierżawcze zaimki (w zależności od perspektywy komunikacyjnej: *jego, twoja, swoja, moja*), kilka razy przymiotnik *boża* (163), sporadycznie *Jesukrystusowa* (102), *Jesukrysta* (737), jeden raz *Maryja matka Boga wszechmogącego* 601. Warto w tym miejscu zacytować *Słownik: Pismo święte nie nazywa Maryi Matką Bożą, ale wyraźnie objawia, że jest ona Matką Jezusa* (J 2,1; Dz 2,14), *lub Jego Matką* (Mk 3,31; Mt 1,18; 2,13.20.21; Łk 2,34.48; J 2,5.12; 19,25)²⁶. I tak przeważnie jest w *Rozmyślaniu przemyskim*. Dogmat o macierzyństwie bożym (Sobór Efeski i Chalcedoński) odzwierciedla się w tekście o wiele słabiej.

Na przeciwstawnym biegunie — odnoszącym się do ludzi — Maryja nazwana jest najpierw przez anioła *matką udręczonych* 41, a w księgach drugich ustanowiona przez Boga *matką wszech na świecie będących* (*już Jewa nie będziesz zwana, ale matka wszech na świecie będących* 47).

Wyraźnie zaznacza się też krąg drugi, skupiający określniki z pola miłości (*miła, namilejsza, słodka*). Z wymienionych najczęściej występuje przymiotnik *miła* (ponad 20 razy). Charakterystyczne, że kilkanaście razy tak określa matkę Jezus. Wskazać też trzeba bardzo znamienne sformułowanie utożsamiające wprost matkę z miłością. Narrator, komentując zasadzenie Judasza między Jezusem a Maryją, mówi: *bo tu Krystus jest studnia wszwej prawdy z jedne krainy, z drugiej krainy jest matka Jesukrystusowa studnia wszwej miłości* 518.

Matka udręczonych występuje w księgach trzecich z odpowiadającymi tej treści określnikami, i co ciekawe, na cztery konteksty aż trzy to wypowiedzi Maryi

²⁵ Słownik staropolski, t. 2, s. 320.

²⁶ Ks. Z. Pawlak, *jw.*, s. 259.

o sobie (Maryja nazywa siebie *matką ubogą* 526, *zasmęconą* 697 i *żałosną* 697), jeden raz mówi o matce Jezus (*nad matką opuściłą wszwego wesela* 545).

Ważne jest też kolejne określenie, pojawiające się w kończącym pierwsze księgi czcieniu (*anioł: matka wszego miłosierdzia* 42).

Pozostałe kwalifikatory, rzadkie, nie są istotne (*święta* 601, *naświętsza* 506, *czysta i nieporuszona* 532, *śmierna* 590).

Na uwagę zasługuje operowanie zasadą odwrotności, która w odniesieniu do Maryi przejawia się w dwóch aspektach. Po pierwsze Maryja jako matka styka dwie przeciwstawne przestrzenie: niebo i ziemię. Matka Boga staje się *matką smętnych macior* 841. Aspekt drugi wydobywa skraje emocjonalne: wesele, szczęście — ból. Stan pierwszy charakteryzuje dziewicę — drugi matkę.

Powyższa analiza skłania do wniosku, że — przynajmniej w tym apokryfie — nieco inaczej niż mówi o tym konstytucja dogmatyczna *Lumen Gentium* Soboru Watykańskiego II układa się odpowiedniość między przedmiotami kultu maryjnego a odpowiadającymi im aktami. Dziewictwo jest uwielbiane i czczone (nie miłowane), natomiast macierzyństwo otoczone miłością (nie czecią).

Dalsze rzeczownikowe określenia Maryi to *krolewna*, *gospodza* oraz *pani*. Związki Maryi z królestwem wyjaśnia anioł w rozmowie z Józefem, wskazując dwie racje. Pierwsza ma na względzie sprawę ziemskie (*przez tę dziewicę królestwo żydowskie ma być poprawiono przez tę lud, żydowski będzie powyszon, przez tę będzie wszystek świat zbawion*), druga dotyczy świata niebieskiego (*przez tę królestwo niebieskie będzie powyszono*). Uzasadniają one anielskie polecenie, by *Józef służył Maryi jako swej krolownie* 36. W księgach trzecich Maryja wzywana jest jako *krolewna* kilka razy, przy czym interesujące jest to, że przywoływanie jej tym mianem rozpoczyna Gabryjel, łącząc z rzeczownikiem *krolewna* określenie *niebieska*, a kończą apostołowie, nazywając Maryję *krolewną wszego świata* 735. W szczególności tym po raz kolejny ujawnia się zasada odwrotności (ziemia — niebo; niebo — ziemia).

Podkreślmy, że w RP (także prawie we wszystkich innych tekstach średniowiecznych) nie mówi się o Maryi *królowa*. Maryja jest *królową*. *Królowa* występuje tylko w jednym przekazie *Salve Regina* i w *Modlitewniku Nawojki*.

Rzeczowniki *gospodza* i *pani* ujmują Maryję (w RP) z perspektywy wyłącznie ziemskiej (Judasz: *dobrze, gospodze miła* 517, apostołowie, przynosząc wieść o jęciu Jezusa: o Maryja, *nasza namilsza gospodze* 694; o Maryja, *nasza miłościwa gospodze* 694, święty Piotr: *o miła nasza gospodze* 699; panie: *o miła pani Maryja* 746, tłuszcze luda: *o pani Maryja* 747). Rzeczownik *gospodza* pojawia się w średniowiecznych tekstach zaledwie kilka razy i odnosi się wyłącznie do Maryi. Podobnie *gospodzin* (który jest częsty) nazywa prawie zawsze Boga; tylko jeden raz w lacińskim tekście z XIII wieku rzeczownik ten oznacza ziemskiego władcę²⁷. Stykamy się tu ze słownictwem nacechowanym stylistycznie, którego zasięg ograniczony jest tematyką religijną.

²⁷ MPH II 468 (Słownik staropolski, t. 2, s. 468–70).



Kończąc powiemy, że ogólny obraz Maryi w *Rozmyśłaniu przemyskim* ujęty jest zgodnie ze średniowieczną zasadą przez przeciwieństwa: wywyższona w księgach pierwszych i drugich do świata niebiańskiego, przemienia się w księgach trzecich w bolejącą niewieścią twarz. Te dwa skraje tworzą pełnię konturu postaci Maryi. Podobnie w sposób pełny charakteryzuje się poszczególne aspekty postaci Maryi, ale na tym poziomie opisu na plan pierwszy wysuwa się metoda wyliczania elementów. Z perspektywy współczesnej interesujące jest bogactwo aspektów postaci, na które zwraca się uwagę odbiorcy. Wszystko razem prowadzi do wniosku, że tak zarysowana postać Maryi jest figurą wywyższonej pełni człowieczeństwa.

W centrum języka są natomiast dwa rzeczowniki: *Maryja i dziewica*. Oba określa przede wszystkim przymiotnik *błogosławiona*. Na miejscu drugim sytuuje się rzeczownik *matka*, który najczęściej występuje w stosunku przynależności (czyja). Matka też jest *mila*. Rzadsze określniki Maryi oraz dziewicy to *dostojna, wielbna i święta*. Ani razu nie pojawia się w tekście określenie Maryja łaski pełna. Na uwagę zasługuje także to, że w średniowieczu niezwykle rzadko mówi się o Maryi nawiązując do rodzenia (w RP 1 raz *porodicielka*; nie omieszkamy w tym miejscu nawiązać do *Bogu rodzicy*, która na tym tle staje się jeszcze bardziej intrygująca), że nie nazywa się Maryi *królową*, lecz *królowną*, że rzeczowniki *gospodza i pani* ujmują w apokryfie przemyskim Maryję z perspektywy ziemskiej (*pani* nie jest synonimem *królowny*) i że pierwszy z nich odnosi się tylko do Maryi (podobnie jak *gospodzin* — używany częściej niż *gospodza* — nazywa Boga).

MARIA IN DER BETRACHTUNG VON PRZEMYŚL

ZUSAMMENFASSUNG

Die Betrachtung von Przemyśl ist der einzige Text, in dem alle Denkanstöße für einen mittelfalterlichen Marienkult gegeben sind. Maria wird über Gegensätze erfaßt, die die methaphysische und irdische Dimension ihrer Gestalt wiedergeben. Zuerst wird Maria als Heilige gezeigt, dann als heilige Mutter, und zuletzt als der Mensch Maria. Diese Gestalt ist eine Figur der erhöhten vollen Menschlichkeit.

Der Autor, der Maria nennt, benutzt dazu vor allem drei Substantive: *Maria, Jungfrau, Mutter*. Die beiden ersten werden vom Adjektiv *gesegnete* umschrieben, das Substantiv *Mutter* wird normalerweise durch die Zugehörigkeit (*wessen*) charakterisiert. Im Text fehlt der Terminus: *Maria, voller Gnaden*; es wird auch nicht unterstrichen, daß Maria gebärt. In *der Betrachtung von Przemyśl* wird die Verbindung zwischen den Gegenständen des Marienkults und den entsprechenden Akten anders dargestellt als in der dogmatischen Verfassung *Lumen Gentium* des II. Vatikanischen Konzils. Im Apokryph wird die Jungfräulichkeit gewürdigt und geehrt (nicht geliebt, wie es die Verfassung haben will), und die Mutterschaft ist von Liebe umringt (der Verfassung nach geehrt).

ŚWIĘTA JADWIGA KRÓLOWA A UNIWERSYTET KRAKOWSKI

Do grona świętych niewiast Kościoła katolickiego papież Jan Paweł II zaliczył oficjalnie dnia 8 czerwca 1997 roku także Jadwigę, królową Polski. Tym samym powiększył poczet świętych niewiast polskich. Do świętej Jadwigi śląskiej¹ bowiem doszła jeszcze święta Jadwiga andegaweńska. Po śląskiej księżnej z rodu Piastów odziedziczyła swoje słowiańskie imię². Jej święto obchodzi się w dniu jej śmierci, 17 lipca. Do oficjalnego wyniesienia na ołtarze nowej świętej Jadwigi trwało niemal sześćset lat. W tym okresie napisano o niej bardzo dużo już jako o królowej Polski, a jeszcze bardzo mało jako o świętej. O tym wypadnie dopiero pisać. Do tej pory cnoty św. Jadwigi królowej spisano najobszerniej w *Positio super virtutibus*³, którą opracowało wielu oddanych uczonych pod troskliwą opieką ks. prof. dra hab. Adama Kubisia, rektora Papieskiej Akademii Teologicznej⁴. Jej postać krótko scharakteryzował Ojciec Święty, Jan Paweł II w homilii wygłoszonej podczas kanonizacyjnej mszy św. na błoniach i w popołudniowym przemówieniu w kolegiacie Św. Anny w Krakowie do przedstawicieli krakowskiego świata nauki i do polskich rektorów szkół wyższych. W swoim wystąpieniu chciałbym się ograniczyć do bliższego wyświetlenia stosunku świętej Jadwigi do Uniwersytetu Krakowskiego w czasie jej kilkunastoletniego pobytu na Wawelu i do przedstawienia wdzięcznej pamięci krakowskiej społeczności uniwersyteckiej w wiekach średnich o zmarłej królowej.

Urodzona przypuszczalnie 18 lutego 1374 roku Jadwiga opuściła Węgry jako dziesięcioletnie dziewczę⁵. Na ziemi polskiej zjawiła się z końcem lata 1384 roku⁶. Już 16 października⁷ w katedrze na Wawelu nową koronę króla Polski na jej głowę

¹ B. Suchoniówna, Jadwiga (ok. 1178/80 — zm. 1243), księżna śląska, PSB X, s. 297.

² S. Nimano, Słowiańskie imię królowej Jadwigi, *Analecta Cracoviensia* XIX (1987), s. 143–155.

³ Cracovien. canonizationis b. Hedvigis, reginae Poloniae (1374–1399) *Positio super virtutibus*, Romae MCMXCV (Congregatio de causis sanctorum, prot. n. 650).

⁴ „Il lavoro è stato realizzato sotto l'alto patronato del prof. Adam Kubiś, Magnifico Rettore della Pontificia Accademia Teologica di Cracovia”, Tamże, s. XIX.

⁵ A. Strzelecka, Jadwiga Andegaweńska, Anjou (1374–1399), PSB X, s. 271–297.

⁶ B. Przybyszewski, Błogosławiona Jadwiga królowa zdobna w cnoty, Kraków 1996, s. 14–20.

⁷ J. Wyrozumski, W 600 rocznicę koronacji Jadwigi andegaweńskiej, w: *Dzieło Jadwigi i Jagielly. W sześćsetlecie chrztu Litwy i jej związków z Polską*, wybór i opracowanie W. Biliński, Warszawa 1989, s. 17–24.

włożył arcybiskup gnieźnieński Bodzanta w asyście biskupa krakowskiego, Jana z Radliczyc⁸. Przez akt namaszczenia Jadwiga stała się władczynią królestwa Polski, które odziedziczyła po ojcu. Została jego naturalną panią z racji bliskiego pokrewieństwa z ostatnim królem Piastem, Kazimierzem Wielkim, i jako wnuczka jego siostry Elżbiety Łokietkówny i księżniczki kujawsko-gniewzkowskiej Elżbiety, żony Stefana II Kotromaniča, bana Bośni. Obie babki Jadwigi wywodziły się z dynastii Piastów. Miała więc w swoich żyłach więcej krwi piastowskiej niż andegaweńskiej. Wypadło jej objąć rządy w czasach, kiedy na wirażu dziejów znajdowała się nie tylko zachodnia⁹, lecz i wschodnia Europa¹⁰, w tym także Korona Polski. Choć przez akt namaszczenia Jadwiga stała się równa innym królom i partnerką biskupów, a nawet i papieża, to jako dziesięcioletnie dziewczę nie była w stanie samodzielnie rządzić nowym i nieznanym krajem. W tej sytuacji w imieniu młodej królowej rządy sprawowali możnowładcy przeważnie małopolscy, którzy wynieśli ją na tron¹¹. Po ich myśli nie było jej przyszłe małżeństwo z księciem Styrii i Karyntii, Wilhelmem Habsburgiem. Wobec tego nakłonili oni matkę Jadwigi Elżbietę do zerwania zaręczyn z Wilhelmem. Jadwidze zaś wybrali na męża Jagiełłę¹², wielkiego księcia Litwy¹³. W ten sposób zrealizowali dawne plany polityczne królów Władysława Łokietka i Kazimierza Wielkiego, zmierzające do bliższego powiązania Polski z Litwą przeciw wspólnemu wrogowi, jakim było państwo krzyżackie¹⁴. Postanowiono Jagiełłę oddać rękę Jadwigi i powołać go na tron Polski pod warunkiem przyjęcia chrztu w obrządku rzymskokatolickim i ochrzczenia całej Litwy. Dla zdobycia młodej królowej i dziedziczki królestwa Jagiełło był gotów wiele zrobić, w tym także połączyć Litwę z Koroną Polski. Dla przepojonej od młodości głęboką pobożnością Jadwigi¹⁵ wielka sprawa otwierającej się perspektywy niesienia światła wiary katolickiej dla pozostającej jeszcze w mrokach ciemności pogańskiej ludności litewskiej i poszerzenia granic religii katolickiej na Wschodzie mogła w tym przypadku mieć znaczenie zasadnicze. Chrzt Litwy, ostatniego wielkiego kraju pogańskiego w średniowiecznej Europie, miał więc stać się pierwszym wielkim dziełem Jadwigi.

Gdy Jadwiga osiągnęła pełnoletność, czyli 12 lat, zjechał do Krakowa Jagiełło ze swoim orszakiem. Pojawił się na zamku królewskim na Wawelu dnia 12 lutego 1386 roku. Dalsze wypadki potoczyły się szybko. Dnia 15 tegoż miesiąca przyjął chrzt katolicki i imię Władysława. Jadwiga zerwała publicznie zaś swoje zaręczyny z Wilhelmem¹⁶. Dnia 18 lutego w katedrze na Wawelu odbył się już ślub

⁸ Tenże, *Królowa Jadwiga między epoką piastowską i jagiellońską*, Kraków 1997, s. 84.

⁹ H. Samsonowicz, *Tło dziejowe związku Polski z Litwą*, w: *Dzieło Jadwigi*, jw., s. 25–33.

¹⁰ T. Wasilewski, *Wokół związków Polski z Litwą*, w: *Dzieło Jadwigi*, jw., s. 34–40.

¹¹ S. Szczur, *Negocjatorzy unii Polski z Litwą i ich kariery*, *Analecta Cracoviensia* XIX (1987), s. 181–205.

¹² T. Wasilewski, *Prawosławne imiona Jagielly i Witolda*, *Analecta Cracoviensia* XIX (1987), s. 105–116.

¹³ Z. Kowalska-Urbaniakowa, *Unia Polski i Litwy w latach 1385–1413 w najnowszej historiografii polskiej*, *Analecta Cracoviensia* XIX (1987), s. 207–221.

¹⁴ O. Halecki, *Geneza układu krewskiego*, w: *Dzieło Jadwigi*, jw., s. 41–52.

¹⁵ R. Zawadzki, *Wartość i kształt. U źródeł przemian i wzrostu świętości królowej Jadwigi*, *Analecta Cracoviensia* XIX (1987), s. 117–141.

¹⁶ B. Przybyszewski, *Jadwiga i Wilhelm*, w: *Dzieło Jadwigi*, jw., s. 104–114.

dwunastoletniej Jadwigi z ponad dwadzieścia pięć lat starszym Władysławem Jagiellą, który znał przypuszczalnie cyrylicę ruską, a może też język grecki i niemiecki. Jego koronacja odbyła się 4 marca tegoż roku. Dzięki niemu doszło też do personalnej unii Korony Polski z Wielkim Księstwem Litwy, do zatrzymania Rusi przy Polsce i do położenia tamy przeciwko zaborczemu naporowi państwa krzyżackiego. W tak utworzonym układzie sił w Europie wschodniej połączona z Litwą Polska mogła współdecydować o wydarzeniach nawet w Europie. Zaczął się okres współrzędów dwóch pełnoprawnych królów Polski¹⁷, z których każdy miał własną kancelarię¹⁸, osobny dwór i zupełnie odmienne upodobania kulturalne. W okresie dzieciństwa Jadwigi nie miało to większego znaczenia. Jej mąż, będący wytrawnym i doświadczoneym politykiem, podejmował ważne decyzje dotyczące polskiej racji stanu. Jednak w latach późniejszych, zwłaszcza dziewięćdziesiątych XIV wieku, przyszło mu rządy sprawować już przy większym współudziale żony.

Jadwiga, córka dwóch starych dynastii królewskich, od dzieciństwa wychowywana na przyszłą królowę¹⁹, starannie wykształcona, spadkobierczyni wielkich tradycji Andegawenów, o ogromnej kulturze umysłu, w ojczyźnie piastowskich przodków wybijała się ogólnymi wiadomościami. Poza węgierskim władała językiem niemieckim i łacińskim. W nowym królestwie nauczyła się jeszcze mówić po polsku. Do szlachetności serca doszło głębokie przepełnienie zasadami chrześcijańskiej etyki i humanizmu, wielkie przejęcie się ideałami religijnymi i żarliwa pobożność. Podczas pobytu w Polsce z dziewczęciami wyrosła na dojrzałą niewiastę o niepospolitej urodzie i o ogromnym uroku osobistym. Była bowiem liczącą ponad 172 cm wzrostu blondynką o szlachetnych rysach twarzy²⁰. Nadzwyczajna piękność²¹, osobisty charyzmat, wielka kultura umysłowa i religijna oraz niebywały rozsądek przyszłej matki nowej dynastii Jagiellońskiej w Polsce nie tylko wprawiały w zachwyt jej otoczenie, lecz także silnie oddziaływały na nie i wzbudzały u niego należny szacunek²². Ze swojego krótkiego życia, piętnaście lat spędziła jako

¹⁷ J. Dąbrowski, Rządy Jadwigi i Jagielly, w: *Dzieło Jadwigi*, jw., s. 63.

¹⁸ A. Strzelecka, Jadwiga królowa, w: *Dzieło Jadwigi*, jw., s. 98.

¹⁹ J. Wyrozumski, Geneza sukcesji andegawenkiej w Polsce, *Studia Historyczne* XXV: 1982 nr 2, s. 185–197.

²⁰ P. Sikora, Badania antropologiczne szczątków kostnych królowej Polski Jadwigi, w: J. Wyrozumski, *Królowa Jadwiga*, jw., s. 152–153.

²¹ Jagiello „na widok niezwykłej urody [Jadwigi] (jeśli bowiem chodzi o urodę, to uważano, że na całym świecie nie miała sobie równej) przejęty podziwem, następnego dnia posyła jej przez książąt Witolda [...], Borysa, i Świdrygiellę wielkiej wartości dary w postaci złota, srebra, klejnotów, szat”. — Jan Długosz, *Dziejów polskich ksiąg XII*, przekład K. Mecherzyńskiego, III, s. 430; por. Z. Perzanowski, Kanonik krakowski ks. Jan Długosz o królowej Jadwidze, *Analecta Cracoviensia* XII (1980), s. 232.

²² „Widzieli też, że natura obdarzyła ją rzadko spotykaną, niezwykłą urodą. Była ponadto wykształcona i zaprawiona w dobrym postępowaniu, a zaszczytne miejsce zapewniało jej nie tyle znakomite pochodzenie, ile kobieca godność. Skromna z natury, odznaczała się również wrodzoną wstydlivością. Otrzymała też z niebiańskiego daru bardzo wielką i rzucającą się w oczy urodę, jakiej nigdy nie widziano. Cechowała ją wstydlivość, jedyna chluba i ozdoba kobiet. Mówiono o niej, że wszystkie zalety wyssała w koleczce z mlekiem matki. Wyszędzszy z lat dziecinnych zaczęła tak dojrzałe i tak poważnie rozmawiać, że cokolwiek mówiła i czyniła, zdawało się wypływać z powagi, która zwykła cechować sędziwy wiek”. — Jan Długosz, *Dziejów polskich ksiąg XII*, III, s. 430; por. Z. Perzanowski, jw., s. 223–224.

królowa Polski na prastarym Wawelu²³, prowadząc bogate życie aktywne. Rozwój jej wspaniałej osobowości wraz z nabyciem oglady w ówczesnych obyczajach zaczął się od wczesnych lat dziecięcych w otoczeniu dworu królewskiego w Budzie. W Krakowie do hartujących ciało ćwiczeń cielesnych doszło dalsze utwierdzenie w wierze katolickiej, wychowanie w cnotach moralnych, niezbędnych dla wizerunku kobiety i potrzebnych dla godności królewskiej jako pomazańca Bożego. Z biegiem lat była coraz bardziej świadoma swojej drogi życiowej. Jadwiga, jeżeli nie sama z racji wyniesionego z domu wychowania religijnego, to pod wpływem swoich doradców skryzalizowała swoje ideały misyjne i doszła do słusznego wniosku, że chociaż od chrztu Polski upłynęły cztery wieki, to jej duchowieństwo nie było należycie przygotowane do niesienia światła Ewangelii na rozległe ziemie wschodnie do ludności jeszcze pogańskiej i schizmatyckiej. Zrozumiała też, że ufundowanie w 1387 roku biskupstwa w Wilnie i finansowe wspomaganie przy zakładaniu kościołów nie są wystarczające. Chcąc wzmocnić akcję misyjną na ziemiach litewskich, trzeba zadbać o teologiczne wykształcenie księży. To zaś mogło nastąpić przez odnowienie podupadłego w Krakowie uniwersytetu. Myśl taką młodej królowej mógł podsunąć biskup krakowski Jan z Radliczyc († 12.01.1392), który asystował przy jej ślubie. Ponieważ stopień bakałarza teologii uzyskał na Uniwersytecie Paryskim, zaproponował paryski model uniwersytetu pod władzą kanclerza, którym zwykle bywał miejscowy biskup lub mianowany przez niego zastępca.

Pod wpływem doradców z inicjatywą odnowienia podupadłego uniwersytetu fundacji Kazimierzowskiej i założenia na nim jeszcze wydziału teologii wystąpiła wnet naturalna dziedziczka tronu Korony Królestwa Polski. Na ten temat nie zachowały się wprawdzie dokumenty urzędowe, ale jest wszakże wiarygodna relacja profesora teologii i wicekanclerza uniwersyteckiego, Franciszka z Brzegu († 16.10.1432)²⁴. Wynika z niej, że to właśnie dzięki prośbom i argumentom królowej Jadwigi Władysław Jagiello II zgodził się na rozpoczęcie starań o uruchomienie pełnoprawnego uniwersytetu. Ten fakt potwierdza także historyk Jan Długosz († 1480), według którego królowa Jadwiga za swojego życia wielkimi prośbami przyczyniła się do ponownego ufundowania Studium Generalnego od jego podstaw²⁵. Z prośbą o zgodę na założenie wydziału teologii w Krakowie królowie polscy wystąpili już za pontyfikatu Urbana VI (1378–1389), który wydał wiele zezwoleń na ufundowanie takich fakultetów. Nastąpiło to więc jeszcze przed 15 października 1389 roku. Mimo iż Jan z Radliczyc otrzymał sakrę biskupią od

²³ J. Wyrozumski, *Królowa Jadwiga*, jw., s. 91–121; R. Zawadzki, *Fundacje i darowizny kościelne królowej Jadwigi*, *Analecta Cracoviensia* XXVII (1995), s. 679–700.

²⁴ „Ad cuius preces et motiva, Domina Regina bene memorie plurimum mota, movit Dominum Regem ad prosequendum illam Universitatem que antea temporis Domini Regis Cazimiri erat inchoata, sed per mortem eius interrupta, tandem invocacione Universitatis facta”. — Franciszek z Brzegu, *Sermo de mortuis*, Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka (= BU), rkp. I Q 381, k. 144; cyt. M. Gębarowicz, *Psalterz floriański i jego geneza*, Wrocław 1965, s. 45; M. Markowski, *Jagiellońska fundacja Wydziału Teologicznego w Krakowie*, *Analecta Cracoviensia* XXI–XXII (1989/90), s. 428.

²⁵ „Ona odnowiła Uniwersytet założony w mieście Kazimierzu przez króla polskiego Kazimierza II”. — Jan Długosz, *Dziejów polskich ksiąg XII, III*, s. 499; por. Z. Perzanowski, jw., s. 257.

tego papieża i chociaż w tym czasie nie brakło w Polsce już doktora teologii w osobie Mateusza z Krakowa († 5.03.1410), papież nie uwzględnił prośby królewskiej. Przymuszczać musiał liczyć się z silnym sprzeciwem dyplomacji krzyżackiej, habsburskiej i luksemburskiej.

Według relacji magistra Bartłomieja z Jasła († przed 1407) w jesieni 1309 roku Uniwersytet Krakowski zaczął powoli już rozwijać się²⁶. Po Urbanie VI papieżem został Bonifacy IX (1389–1404). Te okoliczności dały nową okazję królowej Jadwidze do ponownego wystąpienia z prośbą o papieską erekcję wydziału teologii w Krakowie. W latach 1390 i 1391 starania o założenie tego fakultetu były jeszcze staranniej przygotowane. W nich brała bowiem udział przebywająca w Krakowie inteligencja pragnąca wybić się w hierarchii społecznej. Rada Miejska reprezentująca bogacące się i zdradzające coraz większe aspiracje kulturalne mieszczaństwo krakowskie wezwała w 1390 roku nawet Mateusza z Krakowa do przybycia z Pragi do swego rodzinnego miasta i go dobrze opłacała. W następnym roku przy tych zabiegach był obecny także kasztelan krakowski i zaufany doradca królowej Jadwigi, Jan z Tęczyna († 1405), który reprezentował interesy możnych rodów Polski z dalekosiężnym programem politycznym i wpływowego rycerstwa. Nie brakło oczywiście świątłych dygnitarzy kościelnych. Poza wspomnianym już biskupem krakowskim, bakałarzem teologii i doktorem medycyny Janem z Radliczyc był obecny doktor obojga praw Piotr Wysz z Radolina († 31.05.1414), który wówczas przebywał w otoczeniu króla Władysława i od wiosny 1391 roku był przypuszczalnie kanclerzem królowej Jadwigi, oraz prowincjał dominikanów z klasztoru Św. Trójcy, którym wtedy mógł być albo Piotr Wasserrabe, albo Franciszek Oczko, absolwent Studium Generalnego w Cambridge²⁷. Przez dłuższy czas obecny był w Krakowie też profesor teologii Mateusz, który już wówczas cieszył się międzynarodową sławą. To miało świadczyć, że w stolicy Polski są wystarczające i dogodne warunki także do założenia wydziału teologii. Przy tym pod uwagę brano nie tylko podniesienie poziomu umysłowego duchowieństwa i moralnego społeczeństwa, lecz także ambitne plany misyjne na rozległych obszarach północno-wschodnich Europy. W tym czasie również niesprzyjające okoliczności zewnętrzne przypuszczalnie zaważyły na tym, że Bonifacy IX jeszcze nie erygował wydziału teologii w Krakowie.

Gdy na prośbę królowej Jadwigi Bonifacy IX dnia 4 grudnia 1392 roku mianował Piotra Wysza z Radolina biskupem krakowskim, to ten energiczny Wielkopolanin zajął się wnet kierowaniem spraw nie tylko kościelnych, lecz także kulturalnych. Był także gorącym zwolennikiem oficjalnego Jagiellońskiego odnowienia uniwersytetu i założenia na nim wydziału teologii. Z żalobnej mowy Franciszka z Brzegu wynika, że to on zjednał królowę Jadwigę do dalszych starań o zrealizowanie tego celu. Będąc w bliskich kontaktach z jej zaufanym doradcą kasztelanem krakowskim Janem z Tęczyna, z Radą Miejską Krakowa, z działającymi na Uniwersytecie Krakowskim magistrami i doktorami, ujął w swoje ręce dalsze

²⁶ M. Kowalczyk, Bartłomiej z Jasła a próba odnowienia Uniwersytetu Krakowskiego, Sprawozdania z Posiedzeń Komisji Oddziału PAN w Krakowie (1973), s. 130–134; Z. Kozłowska-Budkowska, Odnowienie Jagiellońskie Uniwersytetu Krakowskiego (1390–1414), w: Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364–1764, I. Kraków 1964, s. 37 n.

²⁷ M. Gębarowicz, jw., s. 50 n.

starania o założenie wydziału teologii. Gdy w 1396 roku polityczne warunki zewnętrzne polepszyły się, królowie Władysław i Jadwiga ponowili po raz trzeci w kurii rzymskiej swoje uprzednie prośby o papieskie założenie wydziału teologii w już działającym Studium Generalnym w Krakowie. Z bulli papieskiej wynika bowiem, że prośby te przedstawiono niedawno. Odniosły one pozytywny skutek 11 stycznia 1397 roku, gdy papież Bonifacy IX wydał bullę erygującą Wydział Teologii na Uniwersytecie Krakowskim. Było to tym samym ustanowieniem pełnoprawnego uniwersytetu ze strony kościelnej, który prawnie dorównywał innym wyższym uczelniom europejskim. Dawało to też dobre podstawy do uprawiania teologii na poziomie wyższym w Polsce. Oczekiwana niemal od dziesięciu lat bulla była skierowana do króla i królowej Polski²⁸. W ten sposób Najjaśniejsza Pani Wawelska stała się współfundatorką Wydziału Teologii w Krakowie, który miał służyć podniesieniu wykształcenia teologicznego i szerzeniu czci imienia Bożego i wiary katolickiej.

Nie dosyć wyraźnie określone kanclerstwo uniwersyteckie w bulli papieskiej wywołało ostry konflikt między urzędnikami królewskimi a biskupem krakowskim. Tę wiadomość o zakulisowych i napawających nawet obrzydzeniem rozgrywkach przy kładzeniu podwalin odradzającego się pełnoprawnego Uniwersytetu Krakowskiego przekazał potomności wspomniany już teolog śląski, Franciszek z Brzegu²⁹. Spór o kanclerstwo uniwersyteckie w Krakowie przybrał niespodziewany obrót, gdy doradcy królewscy, korzystając z pomocy wymownego kaznodzieji nadwornego Jana Szekny († 20.04.1407), zdolali królów polskich nie tylko odwieść od wprowadzenia w życie papieskiego założenia wydziału teologii, lecz także przekonać do ufundowania nowego dobrze uposażonego kolegium dla Litwinów w Pradze. Takie posunięcie, za którym niezwłocznie poszły poważne nakłady pieniężne, mogło pogrzczać uruchomienie Wydziału Teologii w Krakowie na długie lata. W praktyce zaś oznaczało dalszą kulturalną zależność od Uniwersytetu Praskiego. Biskup Piotr Wysz jednak nie załamał się. Mając moralne wsparcie u wykładowców prawa i filozofii i chcąc uruchomić zajęcia dydaktyczne na nowo założonym fakultecie, zavezwał do pomocy swojego przyjaciela, Mateusza z Krakowa, wybitnego profesora teologii na Uniwersytecie Heideberskim, który rzucił nawet heideberskie berło rektorskie oraz stanowisko książecego kapelana i pośpieszył do swego rodzinnego miasta, aby w nim zorganizować nauczanie teologii na poziomie wyższym. Chociaż prowadzone przez niego wykłady były przypuszczalnie nieregularne i tylko dla nielicznych studentów teologii, sprawiły one, że nowo założony wydział zaczął pełnić funkcję dydaktyczną. Co najważniejsze, królowa Jadwiga wstrzymała dalsze finansowanie kolegium dla Litwinów w Pradze. Mateusz

²⁸ „Bonifacy biskup, sługa sług Bożych. Na wieczną rzeczy pamiątkę. NIEZWYKLEGO PRZYWIĄZANIA UCZUCIE, jakie najdroższy w Chrystusie syn nasz Władysław król i najdroższa w Chrystusie córka nasza Jadwiga, królowa Polski, najjaśniejsi, okazują nam i Kościołowi Rzymskiemu, zasługują na to, abyśmy się przychylnie odnieśli do ich życzeń, a zwłaszcza do tych, przez które rozszerza się cześć imienia Bożego i wiary katolickiej, utrzymuje się sprawiedliwość, z korzyścią toczą się sprawy państwowe i prywatne, pomnaża się sprawiedliwość”. — Bulla papieża Bonifacego IX erygująca Wydział Teologiczny na Uniwersytecie Krakowskim, *Analecta Cracoviensia* IX (1977), s. 8; por. M. Markowski, Jagiellońska fundacja, jw., s. 421-440.

²⁹ „Non sine magnis fastidiis”, Wrocław, BU, rkp. I Q 381, k. 144; M. Gębarowicz, jw., s. 45.

pozostał na Uniwersytecie Krakowskim aż do wypromowania Jana Isnera († 25.05.1411) na doktora teologii.

W 1397 roku³⁰ na Wydziale Teologii tej uczelni pojawił się też profesor teologii, śląski dominikanin Henryk Bitterfeld z Brzegu³¹. Jadwidze poświęcił on swoje dzieło *De contemplatione et vita activa*. Przedstawiając biblijne postacie Marii i Marty, zalecał on królowej Jadwidze życie kontemplacyjne i czynne³². Uważał jednak, że dla godności królewskiej ważniejsze jest życie aktywne³³. Było to zgodne z ideałem duchowości drugiej połowy XIV wieku³⁴. Życie czynne podbudowane kontemplacją stało się życiową dewizą w dziejowym posłannictwie królowej Jadwigi i znalazło swój wizualny wyraz symboliczny w gotyckiej plecionce dwóch liter „MM” umieszczonych w malowidłach nawet na ścianach pokoju mieszkalnego w Kurzej Stopie na Wawelu i w winietach dla niej sporządzonego *Psalterza floriańskiego*. Traktat *O kontemplacji i życiu czynnym* przedstawiał też portret idealnego władcy, wyróżniającego się troską o poddanych, zwłaszcza o ubogich, nieszczęśliwych, uciśnionych i miłujących sprawiedliwość i czystość³⁵.

Niespodziewana śmierć młodej królowej Jadwigi w dniu 17 lipca 1399 roku³⁶ nie tylko zaniepokoiła wykładawców odradzającego się powoli Uniwersytetu Krakowskiego, ale nawet zachwiała podstawami potężnego państwa, opartego na unii polsko-litewskiej. Jednak świętość zmarłej królowej Jadwigi — jak zauważył Jan Długosz³⁷ — ukazała się nawet po śmierci, która bynajmniej nie zaprzepaściła

³⁰ Z. Mazur, Henryk z Brzegu, List dedykacyjny do królowej bł. Jadwigi, w: *Dzieło Jadwigi i Jagielly*, jw., s. 266.

³¹ M. Markowski, Dzieje Wydziału Teologii Uniwersytetu Krakowskiego w latach 1397–1525, Kraków 1996, s. 69–70.

³² „Nie można zatem postawy kontemplacyjnej oddzielić od aktywnej, ponieważ są to dwie siostry: Marta działająca i Maria uprawiająca kontemplację”. — Henryk z Brzegu, List dedykacyjny, jw.; Z. Mazur, Henryk z Brzegu, List dedykacyjny, jw., s. 272.

³³ „A nie sądzę też, iżby Wam lektura na ten temat dlatego mniej była potrzebna, że godność królewska powinna zadania swe wypełniać nade wszystko w życiu aktywnym. Ta godność mianowicie tylu biedakom musi w niedolach ich codziennie ulgę przynosić, tyle spraw spornych rozstrzygać, tylu grożącym niebezpieczeństwem się przeciwstawiać, o tak wielkie królestwo umiejętnie się troszczyć, że już nie pozostaje nawet najmniejsza chwilka na ucieczkę w kontemplację. Bo gdyby się kiedy w kontemplacji obróciła ku Bogu, mogłoby się zdawać, że zaniedbuje miłość bliźniego i własny naród gubi, a bez tej miłości Bóg ani nie chce być kochany, ani nie przyjmuje ofiary”. — Tamże, s. 271–272.

³⁴ R. Znaudzki, Wartość i kształt, jw., s. 123.

³⁵ „Pochwalam królową odwiedzającą ubogich, wspierającą nieszczęśliwych, wyzwalającą uciśnionych, kierującą sługami, zajęta każdą pojedynczą sprawą, lecz nie mniej pochwalam królową błagającą w modlitwach Boga, odpoczywającą w sypialni, wszystko odnoszącą do Boga, dla Jego chwały biorącą na swe barki ciężkie trudy, żarliwie miłującą sprawiedliwość, szanującą umiłowanie czystości. Wszystko to bowiem od Boga wychodzi, gdy jest objęte należytyim porządkiem i zmierza do szlachetnego celu, gdy poszczególne czynności kończą się albo pożytkiem bliźniego, albo chwałą Bożą”. — Tamże, s. 272.

³⁶ „W dniu dzisiejszym zmarła w południe Najjaśniejsza Pani Jadwiga królowa Polski i dziedziczka Węgier, niestrudzona szerzycielka chwały Bożej, obrończyni Kościoła — sługa sprawiedliwości, wzór wszelkich cnót, pokorna i laskawa matka sierot, której podobnego człowieka z królewskiego rodu nie widziano na całym obszarze święta”. — Kalendarz katedry krakowskiej, wyd. Z. Kozłowska-Budkowska, MPH n. V.

³⁷ „W całym świecie chrześcijańskim z powodu swych chwalebnych obyczajów cieszyła się taką sympatią i sławą, że wszyscy czcili ją jako wzór świętobliwego życia”. — Jan Długosz, *Dziejów polskich ksiąg XII, III*, s. 501; por. Z. Peřzanoski, *Kanonik krakowski*, jw., s. 258.

tej wielkiej zdobyczy i tego epokowego sukcesu w historii szkolnictwa polskiego. Jej ostatnia wola zalecająca poddanym zachować wierność wobec króla, a jemu nakazująca uruchomić oficjalnie czterowydziałowy Uniwersytet Krakowski nabrała doniosłego znaczenia w tych tragicznych chwilach, w których ważyły się przyszłe losy bytu narodu polskiego i jego oświaty. Pozostawiona przez Jadwigę część klejnotów pozwoliła królowi Władysławowi na kupno domu znajdującego się na rogu obecnych ulic Św. Anny i Jagiellońskiej³⁸. Mimo niezalatwionej sprawy kancelerstwa uniwersyteckiego dnia 22 lipca 1400 roku Władysław Jagiełło ustanowił uroczyste pierwsze kolegium uniwersyteckie Studium Generalnego, zwane najpierw Kolegium Królewskim, a od 1449 roku Kolegium Większym. W nim ukonstytuowała się korporacja magistrów i scholarów. Przez swój testament królowa Jadwiga stała się więc faktyczną fundatorką pełnoprawnego Uniwersytetu Krakowskiego. Król Władysław, wykonując ostatnią wolę swojej zmarłej żony, potwierdził to wydaniem w dniu 26 lipca 1400 roku specjalnego przywileju erekcyjnego. Przez podkreślenie, że powołany Wydział Teologii będzie służył całkowitej chrystianizacji Litwy³⁹, spełnił zaś najgłębsze pragnienia życiowe świętobliwej Jadwigi. Ten akt króla Władysława jak i bulla papieża Bonifacego IX, wydane z mocą prawną na wieki, nie straciły zatem swojego znaczenia do dnia dzisiejszego.

Pierwsi wykładowcy i profesorowie Uniwersytetu Krakowskiego pozostawili niemało pięknych przykładów zaangażowanej służby królowi-wykonawcy testamentu, a zwłaszcza wiele wdzięcznych wspomnień o świetlanej postaci królowej Jadwigi-fundatorki, dzięki której darom można było zacząć oficjalną i w pełnym tego słowa znaczeniu działalność dydaktyczną. Wychwalali jej sławne czyny i pamięci godne zasługi w swoich mowach. Korporacja nauczających i uczących się Uniwersytetu Krakowskiego modliła się za spokój jej duszy w ciągu XV wieku w wypominkach za zmarłych w Mszach św., a zwłaszcza w czasie aniwersarzy. Niechaj kilka przykładów z tego okresu zilustruje ich wdzięczną pamięć o zmarłej w opinii świętości dwudziestopięcioletniej Jadwigi, królowej Polski i dziedziczki Węgier.

³⁸ „Aby zaś doktorowie, mistrze, liceneyaci, bakalarze i studenci rzezonogo uniwersytetu krakowskiego, swoje wykłady, ćwiczenia i czynności naukowe swobodniej i wygodniej mogli i zdolali odbywać, na mieszkaniu mistrzów, i na codzienne i powszechne zbieranie się studentów i scholarów dom nasz [...] postanowiliśmy wyznaczyć [...]; a dom ten uniwersytetowi rzezonemu oddajemy na własność, do niego wcielamy i przyłączamy na zawsze i na wieki, nic w nim prawa i dziedzictwa sobie i następcom naszym nie zastrzegając”. — S. K r z y ż a n o w s k i, Poselstwo Kazimierza Wielkiego do Awinionu i pierwsze uniwersyteckie przywileje, Kraków 1900, s. 109–110; por. *Codex diplomaticus Universitatis Studii Generalis Cracoviensis [...]*, I, ed. Ż. P a u l i, Cracoviae 1870, s. 28.

³⁹ „Ku temu szczególnie, starannie obmyślane zamiary i przedsięwzięcia nasze kierujemy i troskliwie wewnętrzną czujność naszą zwracamy, aby mieszkańców i poddanych ziem naszych litewskich, tych zwłaszcza, którzy w zastarzałym pozostając błędzie byli naszymi towarzyszami ciemności, a których przyjęciem świętej wiary katolickiej do łona świętej matki Kościoła przywiedliśmy z woli tego, [...] na synów światła nawrócić z pomocą i współdziałaniem tych, których umysły mądrości i nauki pełność ozdobiła, to jest ludzi w podstawach i tajnikach pisma biegłych, których radą tron królewski się umacnia, a cnotliwymi czynami rzeczpospolita stale w zdrowie i siły wzrasta”. — S. K r z y ż a n o w s k i, Poselstwo, jw., s. 105; por. M. M a r k o w s k i, Programowe założenia uniwersyteckiego nauczania w Jagiellońskiej odnowie krakowskiego Studium Generale, *Analecta Cracoviensia* XIX (1987), s. 232–233.

Jej spowiednikiem był Stanisław ze Skarbimierza⁴⁰, który uchodził wtedy za największego polskiego prawnika i teologa⁴¹ i który we wzruszającym do lez *Monologu o umieraniu Jadwigi, królowej Polski w czasie choroby przez wzgląd na ubogich, słabych i chromych, ociemniałych i głuchych*⁴² błagał Boga, aby nie umarła ta królewska latorośl, ze świętej rodziny pochodząca, przesławna królowa Jadwiga, matka ubogich, ucieczka nieszczęśliwych, obrończyni sierot, ostoja słabych, orędowniczka wszystkich poddanych, ozdoba Kościoła, klejnot świątyni, purpura ścian, podpora ołtarzy⁴³. W wygłoszonym w dniu 19 lipca 1399 roku przepojonym żalem kazaniu na uroczystościach pogrzebowych ten wybitny mówca uniwersytecki i zaufany współpracownik biskupa Piotra Wysza scharakteryzował zmarłą Jadwigę jako *ozdobę Królestwa Polskiego, ostoję ładu państwowego, ten klejnot niezwykły, to ukojenie wdów, tę pociechę nędzarzy, to wspomnienie uciśnionych, poszanowanie dostojników Kościoła, tę ucieczkę kapłanów, to umocnienie pokoju, świadectwo i ostoję prawa Bożego*⁴⁴. Zdaniem tego znakomitego kaznodziei ona również była *matką duchownych, dobrodziejką wdów, pocieszycielką sierot, tarczą ubogich, ucieczką pokrzywdzonych, orędowniczką odsuniętych przed oblicza naszego króla*⁴⁵. Scharakteryzował jej sylwetkę i troskę o potęgę Korony Polskiej: *Widzieliśmy, jak roztropną była w radzie, jak przewidującą w przedsięwzięciach, z jaką gorliwością starała się zachować wszystko, co umacniało potęgę Korony Polskiej*⁴⁶. Wspomniał także o dziełach pobożnych królowej Jadwigi: *Widzieliśmy, jak wznosiła kościoły, jak jedne ołtarze ozdabiała, inne stawiała*⁴⁷. Przepuszczalnie w 1401 roku w kazaniu na egzekwacjach Jadwigi wyraził się, że korporacja krakowskiego Studium Generalnego *obchodzi pamiętkę śmierci śp. Jadwigi, matki i fundatorki swojej (matris et fundatricis suae)*⁴⁸. Z zachowanych świadectw wynika, że Stanisław ze Skarbimierza po raz pierwszy nazwał królowę Jadwigę matką i fundatorką Uniwersytetu Krakowskiego. Wiele innych źródeł zaraz po śmierci nazywało ją błogosławioną, a nawet świętą.

W kształtowaniu bogatej osobowości królowej Jadwigi jeszcze większą rolę odegrało kaznodziejstwo dworskie. Andrzej z Kokorzyna z okazji uzyskania stopnia bakałarza biblijnego w 1413 roku powiedział: *Polecam wam chwalebnej pamięci królową Jadwigę, krzewicielką słowa Bożego i zwierciadło wszelkiej pokory oraz zachętę do wszystkich obyczajnych działań. Ona bowiem przewyższyła*

⁴⁰ B. Chmielowska, Stanisława ze Skarbimierza rozmyślenia o umieraniu królowej Jadwigi, w: *Dzieło Jadwigi*, jw., s. 280.

⁴¹ *Kalendarz katedry krakowskiej*, jw., s. 111.

⁴² Stanisław ze Skarbimierza, *Monolog o umieraniu Jadwigi, królowej Polski*, przeł. B. Chmielowska, w: *Dzieło Jadwigi*, jw., s. 288.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Stanisław ze Skarbimierza, *Kazanie przed królem i jego dostojnikami o śmierci i życiu królowej Jadwigi*, w: *Kazanie Stanisława ze Skarbimierza o śmierci i życiu królowej Jadwigi*, tłum. R. Zawadzki, w: *Dzieło Jadwigi i Jagielly*, jw., s. 297.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Stanisław ze Skarbimierza, *Kazanie łacińskie na egzekwacjach Jadwigi królowej Polski*, w: J. Wołny, R.M. Zawadzki, *Królowa Jadwiga w tradycji kaznodziejskiej XV wieku*, *Analecta Cracoviensia VII* (1975), s. 77.

wszystkie księżniczki i królowe żarliwością, którą miała dla słowa Bożego, dla którego rozpowszechniania wzywała z różnych stron świata do siebie kaznodziejów, u których stóp pierwsza i ostatnia, najpokorniejsza zasiadała dla słuchania słowa Bożego⁴⁹. Wspomniany Wielkopolanin Andrzej z Kokorzyna, uważany w pierwszej połowie XV wieku za największego polskiego filozofa, dodał jeszcze, że królowa Jadwiga pozostawiła środki do utworzenia tego życiodajnego uniwersytetu w postaci nietrwających dóbr, które potem wyraźnie posłużyły do urzeczywistnienia zaplanowanego dzieła⁵⁰. Z tego świadectwa wynika, że Jadwiga przez swój zapis testamentowy stała się faktycznie Jagiellońską fundatorką Uniwersytetu Krakowskiego.

W latach dwudziestych XV wieku profesor Wydziału Teologii i wicekanclerz Uniwersytetu Krakowskiego, Franciszek z Brzegu właśnie Jadwidzie przypisał zasługę Jagiellońskiego założenia Uniwersytetu Krakowskiego i wytrwale starania o ufundowanie na nim jeszcze Wydziału Teologii: *Nie bez wielu trudności uzyskała wzniesienie Uniwersytetu przed swoją śmiercią, zanosząc nieustannie prośby zarówno do papieża Urbana w sprawie wydziału teologicznego, na który nie było jeszcze zezwolenia, jak również do najjaśniejszego władcy i pana, naszego pana i króla, swego małżonka oraz do całej jego rady*⁵¹. Tenże Ślązak przypomniał, że *Pani ta przez swą wspaniałomyślność stała się niezwykłą dobrodziejką i opiekunką tego Kościoła oraz inicjatorką i fundatorką naszego Uniwersytetu (nostrae Universitatis instigatrix et fundatrix)*⁵². Dodał, że z największym szacunkiem odnosiła się do magistrów, doktorów i osób wykształconych, a już najbardziej, że była fundatorką tego sławnego Uniwersytetu i Studium Generalnego (*fundatrix huius almae Universitatis et Studii Generalis*), na którego wzniesienie i uposażenie, jak mi wiadomo, ofiarowała w testamencie swoje szaty i inne klejnoty i do jego wykonania wyznaczała prawnych egzekutorów, mężów przestawnych i dobrze znanych⁵³. Już w tym czasie Franciszek z Brzegu wołał do całej krakowskiej korporacji nauczającej i uczącej się: *Ty, Najjaśniejsza Pani, jesteś chwałą Krakowa, chlubą Polski, dumą twego narodu*⁵⁴.

Nieznany z imienia kaznodzieja, może był to Mikołaj z Błonia⁵⁵, podczas obchodzonej w latach 1422–1426 rocznicy śmierci królowej Jadwigi dobitnie podkreślił: *Bo to ona była przyczyną założenia i ufundowania świętego Uniwersytetu Krakowskiego i zaiste niczego wspanialszego nie mogła uczynić. Wysoko bowiem podniosła światło nauki, napelniając swym blaskiem całe królestwo i w ogóle całe chrześcijaństwo prowadząc ku cnotom. Któż potrafi wyliczyć, ilu doktorów, ilu magistrów, pisarzy, osób duchownych i świętych wydał ten Uniwesy-*

⁴⁹ M. Markowski, Wykład wstępny Andrzeja z Kokorzyna, *Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej II* (1962), s. 50–51; tenże, Od katechezy misyjnej do fakultetu (966–1397), w: Wydział Teologiczny w Krakowie, 1397–1997. Księga jubileuszowa pod redakcją S. Piecha, Kraków 1997, s. 35.

⁵⁰ M. Markowski, Wykład wstępny, jw., s. 51; tenże, Od katechezy, jw., s. 36.

⁵¹ Franciszek z Brzegu, Kazanie w rocznicę śmierci Jadwigi, królowej Polski, w: J. Wołny, R.M. Zawadzki, *Królowa Jadwiga*, jw., s. 69.

⁵² Tamże, s. 51.

⁵³ Tamże, s. 69.

⁵⁴ Tamże, s. 71.

⁵⁵ J. Wołny, R.M. Zawadzki, *Królowa Jadwiga*, jw., s. 49.

tet, a ilu jeszcze, z łaski Boga, wyda w przyszłości? Ona zaś sama jest po części sprawczynią tych wszystkich dobrodziejstw, jakie za sprawą owych [uczonych] dzieją się i, jak widzimy, nie są zwyczajne⁵⁶.

Około 1428 roku, w rocznicę śmierci królowej Jadwigi, Ślązak, słynny doktor prawa kanonicznego i rektor Uniwersytetu Krakowskiego w latach 1427, 1437 i 1438 Jan z Łgoty († 1452) tak scharakteryzował jej postać: *Była bowiem matką ubogich, opiekunką sierot, założycielką studiów, ucieczką uciśnionych i prawdziwą pocieszycielką strapionych*⁵⁷.

Doktor prawa kanonicznego Paweł z Zatora († 1463), który był także zastępcą w sprawach duchowych (*vicarius in spiritualibus*) biskupa Zbigniewa Oleśnickiego, w wygłoszonej około 1430 roku homilii niedzielnej wspominał też królowę Jadwigę jako dobrodziejkę magistrów i fundatorkę studiów⁵⁸.

Wychowanek Uniwersytetu Krakowskiego w latach 1428–1431, Jan Długosz († 1480) stwierdził, że o założenie Uniwersytetu Krakowskiego zabiegała bardzo gorliwie królowa Jadwiga za swego życia⁵⁹. Tenże historiograf polski dodał: *Ona [Jadwiga] utrzymywała wielu utalentowanych młodzieńców odbywających naukę w szkołach średnich. Wszystkie swoje klejnoty, szaty, pieniądze i całą królewską spuszczoną poleciła wyznaczonym przez siebie wykonawcom swego testamentu, mianowicie biskupowi krakowskiemu Piotrowi i kasztelanowi krakowskiemu Jaśkowi z Tęczyna wydać na wsparcie dla osób nieszczęśliwych i na fundację Uniwersytetu Krakowskiego*⁶⁰.

⁵⁶ „Ipsa fuit causa erectionis et foundationis huius sanctae Universitatis Cracoviensis nec maius bonum facere potuit. Lumen enim erexit, quo totum regnum, immo tota christianitas illustratur, docetur et ad virtutes inducitur. Quod doctores, quot magistri, quot viri litterati, homines religiosi et sancti iam de hac Universitate creverunt et dante Domino in futuro crescent — quis enarrare poterit? Ipsa enim est omnium bonorum particeps, quaecumque per illos bona aguntur, quae non sunt modica, ut videmus”. — Sermo in anniversario venerandae Hedvigis, reginae Poloniae, ipsa die beati Alexii confessoris, Gniezno, Archiwum Archidiecezjalne, rkp. 381, k. 45v–46r; Sandomierz, Biblioteka Seminarium Diecezjalnego, rkp. C, k. 63ra; J. Wołny, R.M. Zawadzki, *Królowa Jadwiga*, jw., s. 42–43.

⁵⁷ „Mater enim fuit pauperum, tutrix orphanorum, fundatrix studiorum, refugium oppressorum et vera merentium consolatrix”. — Joannes Elgot, Sermo „Locutus verbum Domini ad hanc alman congregationem in commemoratione colende memorie Hedvigis regine olim Poloniae nunc adunatam...”, Kraków, BJ, rkp. 2091, k. 67, 72; wyd. M. Szafarkiewicz, *Jana Elgota mowa w rocznicę śmierci królowej Jadwigi*, w: *Acta mediaevalia*, I, Lublin 1973, s. 107–133; J. Wołny, R.M. Zawadzki, *Królowa Jadwiga*, jw., s. 81.

⁵⁸ „Hec operose in cordis tabula olim serenissima princeps annotavit et ideo velut stella matutina accionum bonorum varietate velud quibusdam radiis micantibus in conspectu singulorum fulgurabat. Erat enim reverencia pontificum, incursus sacerdotum, benefatrix magistrorum, fundatrix studiorum, alatrix viduarum, consolatrix orphanorum, clipeus pauperum, refugium oppressorum, interventrix expulsorum, pia Martha infirmorum et Magdalena contemplatorum. Hoc ipsum et figure ceree supra tumultum eius dependentes liquide demonstrant et velud signa effectum vite eius pristinae indicant sanctitatem”. — Kraków, BJ, rkp. 1272, k. 100r; Positio, jw., s. 626.

⁵⁹ „Król polski Władysław zabiegając o rozwój wiary i religii chrześcijańskiej, o chwałę Bożą i Jego kult oraz o pomyślność narodu polskiego i litewskiego, wznosi i zakłada w poniedziałek po świętym Jakubie Apostole w królewskim mieście Krakowie, stolicy i głównym mieście Polaków, uniwersytet, o którego założenie królowa Jadwiga, jak długo żyła, zabiegała bardzo gorliwie, z największymi prośbami”. — *Roczniki czyli kroniki sławnego Królestwa Polskiego*, przekład J. Mrukówna, VI, Warszawa 1981, s. 312; por. Z. Perzanowski, *Kanonik krakowski*, jw., s. 265.

⁶⁰ Jan Długosz, *Dziejów polskich ksiąg XII*, III, s. 501; por. Z. Perzanowski, *Kanonik krakowski*, jw., s. 258.

Doktor medycyny i wielokrotny rektor Maciej z Miechowa († 1523), który studiował na uniwersytetach w Krakowie i Bolonii, w *Kronice Polaków* podkreślił, że dzięki wstawiennictwu i troskliwym zabiegom królowej Jadwigi doszło nie tylko do odnowienia Generalnego Gimnazjum fundacji Kazimierzowskiej, lecz także do jego upelnoprawnienia jako uczelni wyższej⁶¹.

Bernard Wapowski († 1535), student krakowski i boloński, sekretarz królewski w napisanych *Dziejach Korony Polski i Wielkiego Księstwa Litewskiego* nadmienił, że król Władysław za przekazane przez królową Jadwigę w testamencie klejnoty i pieniądze zbudował Akademię Krakowską⁶².

Przytoczone dane o wspaniałej osobowości świętej Jadwigi pochodzą z okazjonalnych świadectw magistrów filozofii, doktorów dekretów i profesorów teologii z okresu średniowiecza. Pierwsi z nich mieli możliwość ją poznać jeszcze za życia. Pozostali opierali się na niedawnej tradycji. Z przytoczonych tekstów można wnioskować, że Najjaśniejsza Pani na Wawelu i spadkobierczyni wielkiej kultury europejskiej niemal od pierwszych lat zasiadania na królewskim tronie aż do śmiertelnej choroby na łożu boleści służyła jej podnoszeniu w Polsce i Litwie. Trzy razy wraz ze swoim małżonkiem występowała do dwóch papieży z prośbą o ufundowanie Wydziału Teologii w Krakowie. Przez to stała się współfundatorką tego fakultetu. Pani Rzeczypospolitej trzech narodów nie zapomniała też o wzniesłej myśli uniwersyteckiego wykształcenia jej ludności nawet w ostatnich chwilach swojego ziemskiego życia, kiedy zaznała pociechy macierzyństwa przez wydanie na świat córki królewskiej i kiedy przekazała w testamencie swoje dobra materialne w postaci kosztownych klejnotów i drogocennych sukien królewskich na rzecz założenia pełnoprawnego uniwersytetu w prastarym Krakowie. Przez ten wzniosły akt otworzyła epokę w dziejach szkolnictwa uniwersyteckiego w Polsce. To wspaniałe dziedzictwo wielkiej Królowej żyje do dnia dzisiejszego. Pamięć o nim szczególnie żywa była jednak w okresie średniowiecza. O tym bowiem mówili nie tylko małopolscy, lecz także pochodzący z innych dzielnic Polski profesorowie Uniwersytetu Krakowskiego. Stąd po śmierci królowej Jadwigi cała korporacja uniwersytecka pielęgnowała pamięć swojej wielkiej fundatorki w różny sposób, dziękując przede wszystkim za założenie pełnoprawnego uniwersytetu fundacji Jagiellońskiej. W rocznicę śmierci swojej Fundatorki profesorowie teologii, doktorzy prawa i magistrzy filozofii nie tylko wygłaszali kazania żałobne, lecz także

⁶¹ „Hæc sua instantia et cura regem Wladislaum, ad conficiendum collegium psalteristarum in ecclesia Cracoviensi induxit, psalmos cantantium et ad instaurandum atque complendum generale gymnasium, per Kazimirum secundum, olim regem Poloniae, inceptum”. — Maciej z Miechowa, *Chronica Polonorum*, Cracoviae 1519, s. 275; por. Positio, jw., s. 646.

⁶² „Budując wzory niewinności życia tej królowej przytaczano, pobożność jej wielką, ciałem częstymi postami trapiła, liczne kościoły, klasztory i zamki w Królestwie i Litwie pozakładała i stałym dochodem opatrzyła, nadto świętymi naczyniami, ornatami ozdobnymi w perły i klejnoty wzbogaciła i na zbudowanie Akademii Krakowskiej, co wkrótce potem Władysław Jagiello niemniej chwalebnie jak pożytecznie dokonał, wielkie pieniądze testamentem odkażała; gdy więc królowa Jadwiga tyło cnotę dała dowody, zwłoki jej poczytywane są za święte i wstawiły się cudownie, co z wielu rozmaitych ślubów przy jej grobie zawieszonych widzieć można”. — *Dzieje Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego od 1380 do 1535 przez Bernarda Radochoniec Wapowskiego*, wyd. M. Małinowski, Wilno 1847, s. 142.

wszyscy zanosili modły o spokój jej duszy w wypominkach uniwersyteckich⁶³, które wywierały poważny wpływ na formowanie świadomości całej korporacji krakowskiego Studium Generalnego⁶⁴. Społeczność uniwersytecka modliła się nie tylko za zmarłych członków, lecz także za swoich dobrodziejów. Do tych ostatnich należała zmarła królowa Jadwiga. W najstarszym znanym *Modus petendi pro benefactoribus Universitatis* z 1408 roku społeczność nauczających i uczących się modliła się za nią jako odnowicielkę i dobrodziejkę Uniwersytetu Krakowskiego⁶⁵. W późniejszych latach, np. w 1431/32⁶⁶, 1453⁶⁷ i 1458⁶⁸ roku modlono się za zmarłą królową jako za fundatorkę wyższej uczelni w Krakowie.

Ci magistry, doktorzy i profesorowie, którzy mieli możliwość poznać swoją Fundatorkę, byli przekonani o jej świętości. Przypuszczalnie z tych kół wyszła inicjatywa o wszczęcie procesu informacyjnego o jej kanonizację. Przekonanie o świętości Królowej publicznie wypowiedział jej spowiednik Stanisław ze Skarbmierza już w mowie pogrzebowej i w kazaniu rocznicowym w 1401 roku. Gdy w 1419 roku był zastępcą w sprawach duchowych (*vicarius in spiritualibus*) biskupa diecezji krakowskiej, zbierał wiadomości o cudach dokonanych za wstawiennictwem królowej Jadwigi⁶⁹. W powołanej w 1426 roku przez arcybiskupa Wojciecha Jastrzębca komisji do zbadania autentyczności tych cudów został jej członkiem⁷⁰. Wieloletni profesor teologii, Franciszek z Brzegu był przeświadczony, że wyniesienie królowej Jadwigi na ołtarze niebawem nastąpi i że przez to stanie się chwałą całego świata⁷¹. Dyplomata królewski i dziekan kapituły krakowskiej,

⁶³ P. Sezaniecki, Wypominki jako jeden z postulatów ruchu liturgicznego, *AK* 67 (1964), s. 367–377.

⁶⁴ M. Kowalczyk, Wypominki Uniwersytetu Krakowskiego z lat 1431/1432, 1453 i 1458, *SW* IX (1972), s. 253.

⁶⁵ „Nota modum et ordinem petendi pro benefactoribus Universitatis: primo pro spiritualibus viventibus, 2^o pro secularibus, 3^o pro defunctis [...] Item pro domina regina pie memorie huius Universitatis renovatrice et benefactrice”. — Kraków, BJ, rkp. 258, s. 2a–2b; *Album studiosorum Universitatis Cracoviensis*, ed. Ż. Pauli, I, Cracoviae 1887, s. 8–9; Z. Kozłowska-Budkowska, Odnowienie Jagiellońskie Uniwersytetu Krakowskiego (1390–1414) w: *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364–1764*, I, Kraków 1964, s. 88–89.

⁶⁶ „Demum inter mortuos recomendo vobis serenissimam dominam dominam Hedwigim olim reginam Polonie fundatricem huius Universitatis”. — Kraków, Uniwersytet Jagielloński, Zakład Nauk Pomocniczych Historii, b.s.; M. Kowalczyk, Wypominki, jw., s. 528.

⁶⁷ „Similiter pro defunctorum animabus oremus [...] Singulariter tamen pro anima serenissime domine Hedvigis olim regine Polonie fundatricis huius Universitatis”. — Kraków, BJ, rkp. 2302, k. 284v; M. Kowalczyk, Wypominki, jw., s. 530.

⁶⁸ „Similiter pro defunctorum animabus oremus [...] Singulariter tamen pro anima serenissime domine Hedvigis olim regine Polonie, fundatricis huius Universitatis”. — Kraków, BJ, rkp. 2302, k. 287r; M. Kowalczyk, Wypominki, jw., s. 533.

⁶⁹ L. Rydel, Narastanie kultu błogosławionej Jadwigi, w: *Dzieło Jadwigi*, jw., s. 123–124.

⁷⁰ *Miracula beatae Hedvigis reginae Poloniae* z zapisów z 1419 r. sporządziła komisja w 1426 r., Kraków, Archiwum kapituły katedry krakowskiej, dok. a. 273. Wydał je najpierw H.R. Zeissberg, *Kleinere Geschichtsquellen Polens im Mittelalter*, Wien 1877, s. 15–18; niezależnie od tego wydania ich nową edycję sporządził F. Piekoskiński, w: *Kodeks dyplomatyczny katedry krakowskiej*, II, Kraków 1833, s. 448–450; przedrukował je W. Kętrzyński, *MPH*, IV, s. 763–769; por. M. Markowski, *Dzieje*, jw., s. 75.

⁷¹ „Skoro tak ogromny splendor spowił nasze królestwo dzięki temu niezwykłemu i wspaniałemu darowi, przeto nie bez racji mogę o niej powiedzieć, że sama jest chwałą tego królestwa i wkrótce z przyzwolenia Bożego stanie się przez swą kanonizację chwałą całego świata, do czego zachęcają różne

Mikołaj Lasocki, wygłaszając mowę dnia 5 listopada 1434 roku na soborze powszechnym w Bazylei, nie tylko rozwodził się nad zasługami niedawno zmarłego Władysława Jagiełły, lecz także wspomniął o jego pobożnej i świątobliwej żonie, królowej Jadwidze⁷², o której kanonizację zabiegano wtedy w Rzymie. Przebywający w Stolicy Apostolskiej Jań Długosz, doniósł jednak w liście z dnia 15 lutego 1450 roku kardynałowi Zbigniewowi Oleśnickiemu, że *co do kanonizacji bł. Jadwigi królowej nikłą żywią nadzieję, bo też na próżno się trudzimy. Nie ma bowiem nadziei dlatego, że pieniądze z poboru przeznaczone na ten cel, zostały już po większej części roztrwonione*⁷³. Na tym skończyły się średniowieczne starania o kanonizację królowej Jadwigi. Na pomyślenie zakończenie postępowania kanonizacyjnego musiała jednak długo czekać, bo aż prawie sześćset lat.

DIE HEILIGE HEDWIG KÖNIGIN UND DIE KRAKAUER UNIVERSITÄT

ZUSAMMENFASSUNG

Am 8. Juni 1997 wurde die Königin Hedwig (Jadwiga) vom Papst Johannes Paul II. heiliggesprochen. Neben der schlesischen Herzogin wird jetzt noch eine zweite Hedwig als Heilige verehrt. Obwohl sie im Ruf einer Heiligen starb, müßte sie auf die Kanonisation fast 600 Jahre warten. Hedwig als Königin von Polen hat auch großen Verdienst um das polnische Universitätsleben. Dank ihrer unermüdlichen Bemühungen gründete Papst Bonifaz IX. am 11. Januar 1397 in Krakau die theologische Fakultät. Dadurch wurde Königin Hedwig Mitgründerin dieser Fakultät. Als sie am 17. Juli 1399 starb, vermachte sie testamentarisch ihre Kostbarkeiten für die Gründung einer vollen Universität in Krakau. Dafür konnte der König Wladislaus Jagiello ein Haus kaufen, das als Kollegium für die Universität diente. Dies ermöglichte ihm den letzten Wunsch seiner Frau zu erfüllen und am 26. Juli 1400 die Universität mit vier Fakultäten in Krakau offiziell zu eröffnen. Aus diesem Grunde galt Königin Jadwiga in der mittelalterlichen Tradition als Gründerin der Krakauer Universität. Dieser Ansicht waren u.a. Stanislaus von Skarbimierz, Andreas von Kokorzyn, Franciscus von Brieg, Nikolaus von Blonie, Johannes von Lgota, Paulus von Zator, Johannes Długosz, Matthias von Miechów und Bernhard Wapowski.

znaki, jakimi przedziwnie jaśnieje bez przerwy". — Franciszek z Brzegu, Kazanie w rocznicę śmierci Jadwigi, królowej Polski, w: J. Wolny, R.M. Zawadzki, Królowa Jadwiga, jw., s. 71.

⁷² „Cum enim mulier ipsa devotissima et mirae sanctitatis esset, nihil aliud sibi tantae curae fuit, quam et ea, quae ad animae viri et aliorum salutem atque ad ipsorum in bonis moribus eruditionem pertinerent, procuraret". — Oratio facta per venerabilem dominum Nicolaum [Lasocki], praepositum cracoviensem oratorem Regis Poloniae, facta in generali congregatione Sacri Concilii Basiliensis, por. K. Grodziska, Mikołaja Lasockiego pochwała Władysława Jagiełły i królowej Jadwigi na soborze bazylejskim, *Analecta Cracoviensia* XX (1988), s. 390; por. też Positio super virtutibus, jw., s. LXXVIII, 193.

⁷³ List Jana Długosza do kardynała Zbigniewa Oleśnickiego, cyt. Z. Perzanowski, *Kanonik krakowski*, jw., s. 267.

ŚWIĘTE ŚREDNIOWIECZA W PATROCINIACH KOŚCIELNYCH METROPOLII WARMIŃSKIEJ

W ramach tematu kolejnego szóstego kolokwium, poświęconego tym razem roli świętych kobiet w średniowiecznej kulturze religijnej, nie można pominąć świadectwa ich kultu mającego swe odbicie w wezwaniach dedykowanych im kościołów¹.

Zapisana w patrociniach recepcja kultów świętych uważana jest za jeden z ważnych składników procesów chrystianizacyjnych, zwłaszcza we wczesnym okresie powstania i rozwoju Kościołów lokalnych w średniowiecznej Europie².

Zakorzenie się łacińskiego chrześcijaństwa na ziemiach polskich to między innymi fundacje coraz liczniejszych świątyń, będących czytelnym znakiem obecności nowej religii. Akt konsekracji kościoła i związany z nim obrzęd dedykacji inaugurował w terenie kult liturgiczny wybranego patrona³. W przypadku wezwań trynitarnych, chrystologicznych i maryjnych patrocinium kościelne przypominało i upowszechniało określone prawdy wiary.

¹ Podejmowane ostatnio badania nad miejscem kobiety w kulturze średniowiecznej i jej świętością zaowocowały szeregiem ciekawych publikacji. Zob. m.in. La femme dans les civilisations des X^e-XIII^e siècles. Actes du colloque tenu à Poitiers les 23-25 septembre 1976. Poitiers 1977, *Cahiers de civilisation médiévale* 20: 1977 fasc. 2-3; E. Ennen, *Frauen im Mittelalter*, München 1984; *Frauenmystik im Mittelalter*, hrsg. von P. Ditzelbacher, D.R. Bauer, Ostfildern 1984; P. Corbet, *Les saints ottoniens. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine* autor de l' an mil, Sigmaringen 1986; *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, T. 6. Au temps du renouveau évangélique 1054-1274, éd. A. Vauchez, Paris 1986; *Women and Power in the Middle Ages*, a cura di M. Erler, M. Kowaleski, Athens - London 1988; *La femme au moyen âge*, Maubeuge 1990; R. Foltz, *Les saintes reines du moyen âge (VI^e-XIII^e siècles)*, Bruxelles 1992; G. Duby, M. Perrot, *Storia delle donne in Occidente. Il Medioevo*, a cura di Ch. Klapisch-Zuber, Bari 1995; *Kobieta w kulturze średniowiecznej Europy*, red. A. Gąsiorowski, Poznań 1995; H. Leyser, *Medieval Women. A social History of Women in England 450-1500*, London 1995; F. Beer, *Kobiety i doświadczenie mistyczne w średniowieczu*, Kraków 1996.

² Badania w tym zakresie zwłaszcza w Niemczech — zob. J. Dörn, Beiträge zur Patrozinienforschung, *Archiv für Kulturgeschichte* 13: 1917, s. 9-49, 220-255; G. Zimmermann, Patrozinienwahl und Frömmigkeitswandel im Mittelalter, *Würzburger Diözesangesichtsblätter* 20: 1958, s. 24-126; 21: 1959, s. 5-124 z obszerną bibliografią; H. Tukay, Oberschlesien im Spannungsfeld zwischen Deutschland, Polen und Böhmen-Mähren. Eine Untersuchung der Kirchenpatrozinien im mittelalterlichen Archidiakonats Opperln. Köln - Wien 1976. Także J. Wyrozumski, O potrzebie badania najstarszych patrociniów, *Kwartalnik historyczny* 100:1993 z. 4, s. 63-72.

³ Przeniesieniem na grunt polski norm prawnych związanych z liturgią konsekracji i obrzędem dedykacji kościoła zajął się P. Sezaniecki, *Sacramentum dedicationis, Obrzęd poświęcenia kościoła i jego znaczenie w dziedzinie religijnej, obyczajowej i kulturalnej na podstawie źródeł polskich z XII wieku*, Lublin 1979 (*Studia kościelno-historyczne*, t. 3).

Konsekracja świątyni, do schyłku XII wieku podnoszona niekiedy do rangi sakramentu — *sacramentum dedicationis*, w obszarze liturgii wpisywała się na stałe w kalendarz lokalny coroczną uroczystością dedykacyjną⁴. Z czasem została ona zastąpiona przez święto patronalne ubogacone odpustami, połączone często z wydarzeniami społeczno-kulturowo ważnymi, takimi jak tradycyjnie w tym dniu odbywające się zjazdy, jarmarki, targi, zabawy⁵. Tak więc patrocinium kościoła, wraz ze związanym z nim kultem, było po czasie nowożytnie ważnym elementem więzi międzyludzkich, sąsiedzkich, parafialnych. Co więcej, tytuł nadany kościołowi niekiedy rozszerzał się na związaną z nim miejscowość, dzielnicę czy ulicę miasta. Przykładem choćby wspomnieć wsie: Święty Krzyż, Święta Katarzyna w Kieleckiem, Świętopietrze koło Przemętu, Wszechświęte koło Opatowa, Góra Świętej Anny na Opolszczyźnie, Wojciechów w Lubelskiem czy dzielnice dzisiejszego Poznania — Święty Roch, Święty Jan, Święty Marcin, Gdańska — Święty Wojciech, krakowski Salwator — będące wcześniej samoistnymi osadami⁶.

Z wyborem patrocinium bywało w ciągu wieków rozmaicie. W początkowym okresie misyjnym biskup lub jego zastępca posiadał w tym względzie pełną swobodę. Nierzadko nadawano tytuł kościoła macierzystego, podejmującego dzieło misyjne, zaznaczając tym samym wzajemne więzi. W schrytianizowanym już kraju prawo wyboru wezwania przeszło w zasadzie na osobę jego fundatora. Często dedykował on wzniesioną przez siebie świątynię swemu chrzestnemu patronowi. Podobny wybór ze strony władzy kościelnej był niekiedy wyrazem wdzięczności za dokonaną fundację. W czasach późniejszych motywacje bywały bardziej zróżnicowane i na ogół są dziś trudne do ustalenia. Niektórych można się jedynie domyślać. Na wybór patrociniów wpływały bowiem względy religijne, określone trendy w zakresie kultów, ich tradycji lub mody, nierzadko racje polityczne, społeczne, prestiżowe⁷.

Wiemy, iż Kościół polski przejmując tradycje chrześcijaństwa łacińskiego uczestniczył w początkowym okresie w ogólnych tendencjach w zakresie patrociniów Kościoła zachodniego. Najstarsze znane wezwania naszych kościołów

⁴ Wcześniej kwalifikacja ta występuje u Piotra Damianiego († 1072) w *Sermo in dedicatione ecclesiae* (PL CXLIV s. 900) w którym mowa o dwunastu sakramentach, uobecnianych dwunastoma znakami krzyża zaznaczanymi na ścianach świątyni podczas jej konsekracji (zacheuski). Wśród nich: *Sextum est sacramentum dedicationis ecclesiae*. Zob. P. Sezaniecki, jw., s. 12. Podobne słownictwo stosuje Mszał rzymski (Paryż 1968 s. 51; Bruges 1956, s. 1026) w formularzu z uroczystości dedykacyjnej nazywając świątynię sakramentem (gradual): *Locus iste a Deo factus est inaestimabile sacramentum* — znak Bożej obecności, tajemnica.

⁵ W XIII w. pojawił się nurt nowej pobożności, mniej liturgicznej, której propagatorami stały się zakony mendykankie. Liturgia dedykacji przeredagowana w nowych pontyfikalach już nie odgrywała większej roli w zakresie prawnym i obyczajowym. Zob. P. Sezaniecki, jw., s. 105 nn.

⁶ Hagiotoponimia (onomastyka — topomastyka) ukazuje związki nazw miejscowości z kultem świętych. Zwyczaj ten, występujący już w IV–V w. na Bałkanach, przyjął się na Zachodzie. W samej Francji rejestruje się ok. 30 tys. takich nazw — zob. H. Leclercq, *Lieu, noms de*, w: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, ed. F. Cabrol, H. Leclercq, t. 9, Paris 1930, kol. 656–983. Duża ich popularność także w na terenie Włoch (10% nazw miejscowości) i Niemiec. W Polsce zwyczaj ten występuje rzadziej z racji późniejszego przyjęcia chrześcijaństwa i istnienia wcześniejszego już nazewnictwa. Por. J. Haličzer, *Słownik geograficzny. Pochodzenie i znaczenie nazw*, Tarnopol 1935, s. 245.

⁷ P. Sezaniecki (jw., s. 91, 120 n.) podaje szereg przykładów wyboru patrocinium.

z XI–XII wieku należą do grupy patrociniów charakterystycznych dla całego regionu Europy środkowo-wschodniej⁸. Średniowieczna recepcja określonych kultów w Kościele polskim uchwytnych poprzez patrocinia kościelne jest ważnym obszarem badawczym, pozwalającym dotrzeć do korzeni naszego dziedzictwa duchowego. Słusznie zauważono w odniesieniu do najstarszych patrociniów kościelnych, iż kryją w sobie kilka istotnych w tym względzie informacji. Ukazują wpływy kręgów kulturowych, rodzaj przyjętych kultów i związanych z nimi wzorców osobowych, ich akceptację widoczną w upowszechnieniu patronatów lub ich zaniku⁹.

Sprawom tym przyjrzymy się bliżej przez pryzmat szczególnego typu wezwań, jakimi są tytuły kościołów parafialnych dedykowanych patronkom, występujące na terenie obecnej, powstałej w 1992 roku, metropolii warmińskiej¹⁰.

Granicami swymi obejmuje ona po części dawne terytoria powstałych w 1243 roku diecezji chełmińskiej, pomezkańskiej, sambijskiej i warmińskiej¹¹. Możliwość ustalenia najstarszych patrociniów kościołów parafialnych występujących na tym terenie ograniczona jest niedoborem i fragmentarycznością źródeł, zwłaszcza dla wschodniej części metropolii, obecnej diecezji ełckiej.

Zastosowanie metody retrogresywnej, w której dzisiejsze wezwania stanowiłyby podstawę odtworzenia dawniejszego ich stanu, o tyle wydaje się zabiegiem mniej ryzykownym, że istnieje możliwość weryfikacji sporej liczby patrociniów w oparciu o wcześniejszy materiał źródłowy¹². Mamy na uwadze zwłaszcza wezwania z archidiecezji warmińskiej, częściowo diecezji ełbskiej. Średniowieczna sieć parafialna i stosunki osadnicze tych terenów posiadają dobre opracowania¹³.

⁸ G. Karolewicz, Z badań nad wezwaniami kościołów, *Roczniki Humanistyczne* 22: 1974 z. 2, s. 229 nn.; też, Komunikat o mapach wezwań kościołów w Polsce w końcu XV w., *Roczniki Humanistyczne* 16: 1968 z. 2, s. 138–140; D. Szymański, Wezwania kościołów parafialnych w diecezji krakowskiej w końcu XVI w., *Roczniki Humanistyczne* 41: 1993 z. 2, s. 132 nn.; J. Nowacki, Archidiecezja poznańska w granicach historycznych i jej ustrój, t. 2, Poznań 1964, s. 348.

⁹ Zob. J. Wyrozumski, *iw.*, s. 63.

¹⁰ Ostatnie zmiany struktury organizacyjnej Kościoła w Polsce wprowadzone zostały na mocy bulli Jana Pawła II *Totus Tuus Poloniae populus* z 25 marca 1992 roku — AAS 84: 1992, s. 1099–1112. Metropolia warmińska jest jedną z trzynastu utworzonych metropolii polskich i posiada dwie nowopowstałe diecezje sufragalne ełbską i ełcką — tamże, s. 1007.

¹¹ B. Kumor, Granice metropolii i diecezji polskich (968–1939), *ABMK* 19: 1969, s. 330–334; 20: 1970, s. 266–278. W skład diecezji ełckiej weszła część parafii diecezji łomżyńskiej w okolicach Augustowa, Grajewa, Sejny i Suwałk. Zob. AAS 84: 1992, s. 1107.

¹² W badaniach nad patrociniami ostrożnie zastosowana metoda retrogresywna pozwala niekiedy uzupełnić braki nawet dla X i XI wieku. Przykładem: badania wezwań kościołów grodowych diecezji krakowskiej przeprowadzone na seminarium A. Gieysztor, Zob. rozprawa M. Miłaszewskiej-Pura, *Patrocinia kościelne w grodach małopolskich do końca XII wieku*, Warszawa 1964 mps UW.

¹³ M. in. H. E. o m i a ń s k i, *Polityka ludnościowa zakonu niemieckiego w Prusach i na Pomorzu, Gdańsk – Bydgoszcz – Szczecin 1947*; B. Leśnodorski, *Dominium Warmińskie (1243.1569)*, Poznań 1949; G. Matern, *Die kirchlichen Verhältnisse in Ermland während des späten Mittelalters*, Paderborn 1953; M. Pollakówna, *Osadnictwo Warmii w okresie krzyżackim*, Poznań 1953; A. Ołczyk, *Sieć parafialna biskupstwa warmińskiego do roku 1525*, Lublin 1961; A. Szołc, *Dominium warmińskie 1243–1772. Przywilej i prawo chełmińskie na tle ustroju Warmii*, Olsztyn 1990; A. Kopiczko, *Ustrój i organizacja diecezji warmińskiej w latach 1525–1772*, Olsztyn 1993.

Najstarsze patrocinia kościołów parafialnych dominium warmińskiego dają się odtworzyć na podstawie źródeł wykorzystanych w pracy Anieli Olezyk¹⁴. Wezwaniom kościelnym występującym w tym samym czasie na obszarze państwa krzyżackiego poświęcono osobną rozprawę¹⁵.

Dodatkowym uzasadnieniem zastosowania retrogresji w badaniach nad patrociniami jest ich trwałość w ciągu wieków¹⁶. Z reguły dedykacje kościołów nie zmieniały się, częściej uzupełniane bywały kolejnym wezwaniem, zwłaszcza gdy pojawiał się kult bardziej popularny lub ważny z racji kościelno-politycznych. W czasach nowożytnych częstsze zmiany tytułu kościoła związane były bądź to z przeniesieniem praw parafialnych do innego kościoła w obrębie tej samej parafii, bądź to z przebudową lub wystawieniem nowej świątyni¹⁷. Na interesującym nas terenie zmiany patrociniów wystąpiły zwłaszcza w okresie rekatolizacji sekularyzowanych w 1525 roku ziem państwa krzyżackiego oraz rozbudowy sieci parafialnej po II wojnie światowej.

Porównanie wezwań wykazuje zarówno trwałość jak i fluktuację kultów. By nie wystąpić ze zbyt pośpieszными wnioskami co do pierwotności danego patrocinium należałoby przeprowadzić analizę źródeł bardziej rozwarstwowaną. Dokumentacja jaką dysponujemy, podkreślmy wyraźnie, pozwala w niektórych tylko przypadkach wnosić jedynie o prawdopodobnym występowaniu tytułu od początku fundacji kościoła.

Sporządzony, w oparciu o wydane ostatnio schematyzmy arcybiskupstwa warmińskiego i dwóch sufragalnych diecezji elbląskiej i ełckiej¹⁸ oraz *Wykaz parafii w Polsce w 1996 roku*¹⁹, katalog 553 wezwań 518 kościołów parafialnych metropolii warmińskiej daje się usystematyzować w obrębie pięciu podstawowych typów²⁰.

¹⁴ Z wymienionych przez autorkę (A. Olezyk, jw., s. 8) źródeł najprzydatniejsze dla nas okazały się: wykaz kościołów z XV w. — *Sedes archipresbyterales dioecesis Warmiensis cum suis mansis et lastis decimarum*, ed. J.M. Saage, C.P. Woelky, w: *Scriptores Rerum Warmiensium*, T. 1, Braunsberg 1866 (cyt. dalej: SA) oraz akta wizytacji z XVI w. (cyt. dalej: Acta Vis.) z Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie.

¹⁵ E. Tiedick, Beiträge zur Geschichte der Kirchen-Patrozinien im Deutschordenslande Preussen bis 1525, ZGAE 22: 1926, s. 343-464.

¹⁶ Późniejszą weryfikację wezwań z terenu diecezji warmińskiej i chełmińskiej daje się przeprowadzić dla ok. 1772 roku na podstawie materiałów wizytacyjnych zestawionych przez Stanisława Litaka, Kościół łaciński w Rzeczypospolitej około 1772 roku, Lublin 1996, s. 157-166; 409-415.

¹⁷ B. Kumor, Powstanie i rozwój sieci parafialnej w Małopolsce południowej do końca XVI w., *Prawo Kanoniczne* 6: 1963 nr 1-4, s. 515 n.

¹⁸ Rocznik Archidiecezji Warmińskiej, Olsztyn 1995 (cyt. dalej RAW); Spis duchowieństwa i podział administracyjny diecezji elbląskiej. Schematyzm — rok 1996, Elbląg 1996 (cyt. dalej SDE); Schematyzm diecezji ełckiej 1995, Elk 1995 (cyt. dalej SDE).

¹⁹ (Według diecezji). Stan na 31.12.1996 r. Warszawa 1998.

²⁰ Skrót: T — trynitarne; Ch — chryzologiczne; M — maryjne; A — anielskie; H — hagiograficzne.



Ryc. 1. Św. Anna Samotrzec, I. poł. XVIII w.,
Radostowo



Ryc. 2. Św. Anna Samotrzec; 1500 r., Babiak.



Ryc. 3. Św. Maria Magdalena; 1722 r.,
Wrzesina.



Ryc. 4. Św. Maria Magdalena; XVII w.,
Henrykowo.



Ryc. 5. Św. Małgorzata; XVIII w., Kłębowo.



Ryc. 6. Św. Katarzyna; XVII w., Henrykowo.



Ryc. 7. Św. Barbara; XVIII w., Rogóż.



Ryc. 8. Św. Rozalia; kopia obrazu z 1631 r. wykonana w 1995 r., przywieziona z Niemiec.



Ryc. 9. Św. Elżbieta; 1800 r., Kraszewo.

Tab. 1. Typologia wezwań kościołów parafialnych metropolii warmińskiej w 1996 r.

L.p.	Struktura metropolii	L. koś. parafialnych	Wezwanie T		Wezwanie Ch		Wezwanie M		Wezwanie A		Wezwanie H		Ogółem Lo. %
			Lo.	%	Lo.	%	Lo.	%	Lo.	%	Lo.	%	
1	Archidiecezja warmińska	231	7	2,8	29	11,6	46	18,3	2	0,8	167	66,5	251 45,4
2	Diecezja ełbąska	146	7	4,7	24	16,0	32	21,3	2	1,3	85	56,7	150 27,1
3	Diecezja ełcka	141	11	7,2	21	13,8	54	35,5	1	0,7	65	42,8	152 27,5
	Ogółem	518	25	4,5	74	13,4	132	23,9	5	0,9	317	57,3	553 100

Wszystkie one, poza znacznie większą liczbą wezwań maryjnych w diecezji ełckiej, w poszczególnych diecezjach występują w podobnych proporcjach, bez większego zróżnicowania. Dla całej metropolii charakterystyczny jest znaczny procent (57,3%) kościołów dedykowanych świętym, przewyższający wszystkie pozostałe typy wezwań (42,7%). Najliczniej, bo w ponad 66% wezwania hagiograficzne występują w archidiecezji warmińskiej²¹.

Wśród 317 wezwań hagiograficznych tylko 18,6 % przypada na patrocinia kobiece. Sytuuje to metropolię warmińską z 59 kościołami dedykowanymi świętym patronkom na dalekim dziesiątym miejscu wśród pozostałych metropolii polskich.

Tab. 2 Patrocinia kobiece kościołów parafialnych w metropoliach polskich w 1996 r.

L.p.	Metropolia	Ilość wezwań
1	2	3
1	katowicka	119
2	krakowska	108
3	częstochowska	87
4	warszawska	78
5	gdańska	76
6	wrocławska	72
7	gnieźnieńska	71
8	poznańska	70
9	lubelska	67
10	warmińska	59

²¹ Zob. Tab. 1.

1	2	3
11	przemyska	56
12	szczecińsko-kamieńska	43
13	białostocka	26
	archidiecezja łódzka	25
	Ogółem	957

Katalog osiemnastu warmińskich patronek kościołów parafialnych w porównaniu z listą 52 świętych patronów, występujących w 258 wezwaniach²², przedstawia się skromnie. Tylko w 41% reprezentowane są w nim święte patronujące kościołom parafialnym wszystkich metropolii polskich²³.

Tab. 3. Patronki kościołów parafialnych w metropolii warmińskiej w 1996 r.

L.p.	Patrocinium	elb.	elc.	warm.	l.o.	%
1	2	3	4	5	6	7
1	Anna	3	3	6	12	20,3
2	Katarzyna	3		9	12	20,3
3	Maria Magdalena	1	1	8	10	16,9
4	Barbara	2		2	4	6,8
5	Jadwiga królowa	2	1		3	5,1
6	Elżbieta	1		1	2	3,4
7	Franciszka Siedliska	1		1	2	3,4
8	Karolina Kózka		1	1	2	3,4
9	Małgorzata			2	2	3,4
10	Rozalia	1		1	2	3,4
11	Aniela Salawa		1			1,7
12	Bolesława Lament			1		1,7
13	Dorota z Mątów	1				1,7
14	Faustyna Kowalska			1	1	1,7
15	Teresa od Jezusa		1			1,7
16	Teresa Ledóchowska			1	1	1,7
17	Urszula	1				1,7

²² Wśród nich 39 świętych Kościoła powszechnego i 13 świętych polskich.

²³ Pełna lista patronek kościołów parafialnych obejmuje 44 imiona świętych, w tym 33 święte Kościoła powszechnego i 11 naszych rodzimych świętych i błogosławionych. Spośród tych ostatnich w metropolii warmińskiej brak Jadwigi Śląskiej i Jolenty.

1	2	3	4	5	6	7
18	Urszula Ledóchowska	1			1	1,7
	Ogółem	17	8	34	59	100
	L. koś. parafialnych	146	141	231	518	
	L. o. wezwań	150	152	251	553	
	% w stosunku do wezwań	11,3	5,3	13,5	10,7	

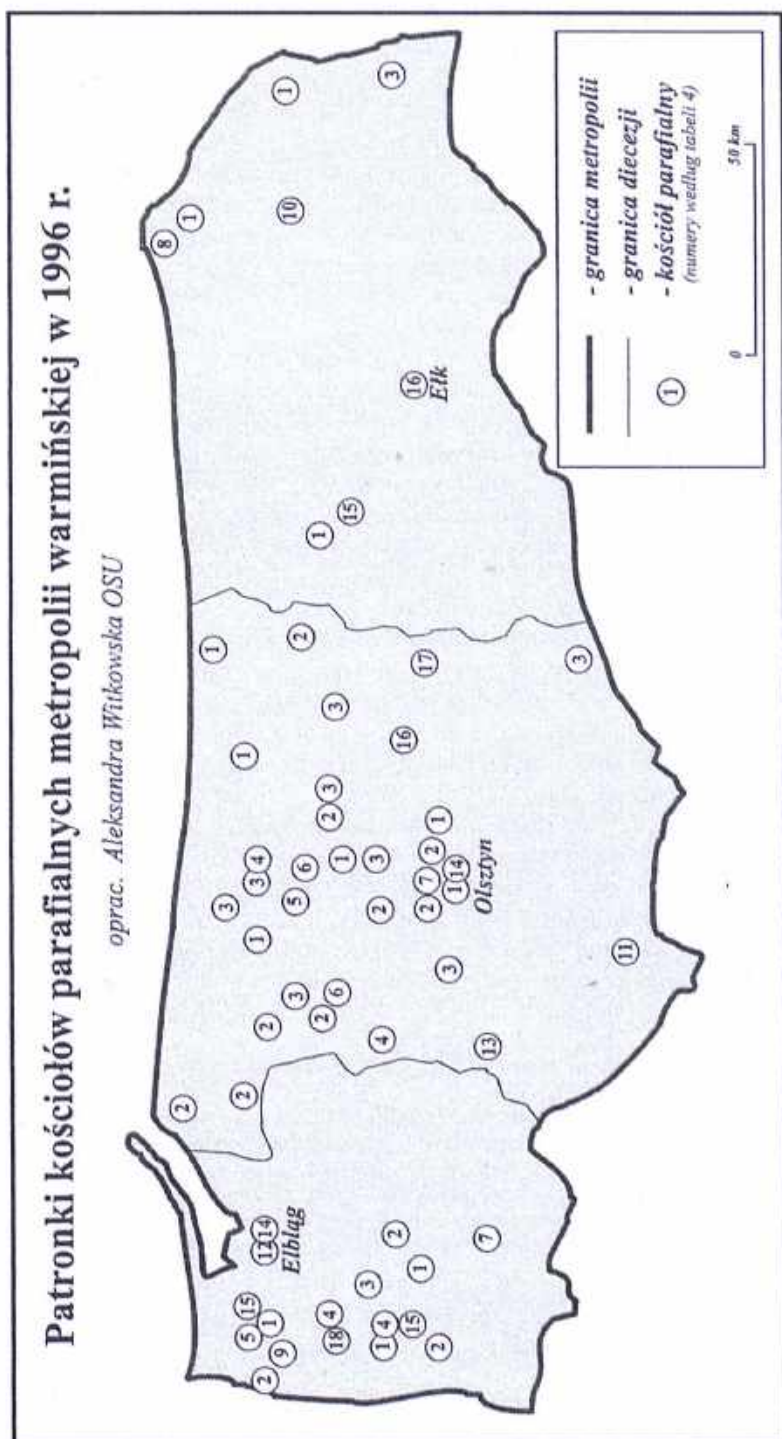
Występowanie ich patrociników w metropolii jest zróżnicowane, procentowo zbliżone w archidiecezji warmińskiej (13,5%) i diecezji elbląskiej (11,3%), znacznie natomiast rzadsze w diecezji elckiej (5,3%). Dwanaście razy spotykamy ich tytuły w patrociniach rozszerzonych o dodatkowe wezwanie.

Tab. 4. Kościoły parafialne dedykowane patronkom w metropolii warmińskiej w 1996 r.

L.p	Patrocinium	Archidiecezja warm. RAW 1995	Diecezja elbląska SDE 1996	Diecezja elcka SDEI 1995
1	2	3	4	5
1	Anna	Babiak ^a (221) ²⁴ Barczewo ^b (175) Moltajny (255) Olsztyn (145) Radostowo ^c (242) Sokolica (347)	Krasna Łąka (52) Marynowy (102) Sztum ^b (126)	Giby (62) Giżycko (62) Smolniki (75)
2	Katarzyna	Braniewo (202) Barczewko ^d (173) Brąswald (141) Cerkiewnik (211) Franknowo ^e (119) Henrykowo (319) Ketrzyn (254) Lubomino (293) Płoskinia (205)	Boręty (105) Dzierżgoń ^f (51) Straszewo ^g (126)	
3	Maria Magdalena	Bieniewo (291) Frączki (214) Leginy (194)	Kałwa (81)	Mikaszówka (68)

²⁴ Dodatkowe wezwanie: a † Augustyn; b † Szczepan; c † Jerzy; d † Wawrzyniec; e † Stanisław; f † Barbara; g † Maria Magdalena; h † Barbara; i † Trójca Przenajświętsza; j † Józef; k † Anna; l † M. B. Szkaplerzna.

1	2	3	4	5
		Lutry (240)		
		Rogóż ¹ (267)		
		Rozogi (340)		
		Wrzesina (159)		
		Pieszkowo (225)		
4	Barbara	Boguchwały (210)	Stare Pole (84)	
		Rogóż ² (267)	Sztum ³ (126)	
5	Elżbieta	Kraszewo (262)	Lubieszewo ¹ (102)	
6	Małgorzata	Kłębowo (261)		
		Rogiedle (218)		
7	Rozalia	Kieźliny (143)	Susz (121)	
8	Teresa od Jezusa			Wiżajny (82)
9	Urszula		Lichnowy (106)	
10	Aniela Salawa			Suwałki (76)
11	Bolesława Lament	Nidzica (283)		
12	Dorota z Matów		Elbląg (64)	
13	Faustyna Kowalska	Ostróda (302)		
14	Franciszka Siedliska	Olsztyn (162)	Elbląg (65)	
15	Jadwiga królowa		Czermin (122)	Bystry (58)
			Kmiccin (101)	
16	Karolina Kózka	Biskupiec Reszel. (190)		Elk (59)
17	Teresa Ledóchowska	Grabowo (270)		
18	Urszula Ledóchowska		Malbork (84)	
	Ogółem	34	17	8



Tworzą wyraźnie dwie grupy wezwań. Do pierwszej liczniejszej (76,3%), legitymujących się metryką średniowieczną, należą patrocinia świętej Anny, Barbary, Elżbiety, Katarzyny, Małgorzaty, Marii Magdaleny, Rozalii i Urszuli.

Do drugiej współczesnej (23,7%), związanej z ostatnio przeprowadzonymi beatyfikacjami naszych rodzimych świętych, przynależą tytuły kościołów dedykowanych bł. Anieli Salawie, Bolesławie Lament, Faustynie Kowalskiej, Franciszce Siedliskiej, królowej Jadwidze, Karolinie Kózka, Teresie i Urszuli Ledóchowskim²⁵. Dodać do nich należy patrocinium bł. Doroty z Mątow nadane w 1986 roku jednemu z kościołów elbląskich w związku z wyraźnym ożywieniem kultu w okresie poprzedzającym jubileusz 600-lecia jej śmierci²⁶. Patrocinia te świadczą o tym, iż dzieło Jana Pawła II powiększenia panteonu polskich świętych zostało podjęte w programie duszpasterskim Kościoła Warmińskiego w próbie rozwoju tej formy kultu.

Poza tymi dwoma grupami wezwań pozostaje jeszcze z czasów nowożytnych patronat św. Teresy od Jezusa rzadko występujący w kościołach polskich²⁷.

Topografia patrociniów odpowiada dwóm głównym fazom rozwoju sieci parafialnej metropolii warmińskiej: najstarszej średniowiecznej i najmłodszej, współczesnej z lat 80. i 90.²⁸.

Z częstotliwości występowania wezwań wynika, że do najpopularniejszych należą trzy najstarsze związane z kultem św. Anny, Katarzyny i Marii Magdaleny. Przypada na nie ponad 57% tej grupy dedykacji. Przyjrzymy się im bliżej.

Wszystkie trzy święte mieszczą się w pierwszej dziesiątce najczęstszych patronów kościołów parafialnych metropolii warmińskiej. Aktualnie wyprzedzają je jedynie patrocinia Jana Chrzciciela (23), Józefa (20), Piotra (19), Pawła (16), Antoniego Padewskiego (16) i Mikołaja (12).

Pytanie — jak daleko sięga metryka związanych z nimi wezwań, z jakim kręgiem kościelno-kulturowym należałoby je wiązać, jakich treści były nośnikami?

Chronologię wezwań św. Anny, Katarzyny, Magdaleny daje się w niektórych przypadkach z pewnym prawdopodobieństwem ustalić. Kościoły dedykowane św. Katarzynie w Barczewku, Braniewie, Brąswaldzie, Cerkiewniku, Henrykowie, Lubominie i Płoskini znajdują się w wykazie parafii z końca XV wieku²⁹, kościół

²⁵ Poza beatyfikacją Teresy Ledóchowskiej przez Pawła VI w 1975 r. pozostałe beatyfikacje dokonał Jan Paweł II w latach 1983–1997.

²⁶ Zatwierdzenie kultu publicznego przyniósł dekret Kongregacji ds. Świętych Pańskich z dnia 9 stycznia 1976 r. Obchody jubileuszowe obchodzono szczególnie uroczyście w diecezji elbląskiej w 1994 roku. Zob. M. Borzyszkowski, Dorota z Mątowów, w: Nasi święci. Polski słownik hagiograficzny, red. A. Witkowska, Poznań 1995, s. 160.

²⁷ Poza kościołem w Wiżajnach wezwanie to występuje jedynie w czterech innych kościołach parafialnych w diecezji kieleckiej, przemyskiej, radomskiej i sandomierskiej. Zob. Wykaz parafii, jw., s. 92, 209, 219, 238.

²⁸ Zob. mapa.

²⁹ SA., s. 436, 409, 422, 418, 429, 438, 430. Wezwanie poświęcone: Barczewko — Acta Vis. 1565–1572 f. 45; Braniewo — Codex diplomaticus warmiensis, ed. C.P. Woelky, J.M. Saage V. Röhrich, F. Liedtke, H. Schmauch, t. 1, Mainz-Braunsberg-Leipzig 1860, s. 56 (cyt. dalej: CDW); Brąswald — Acta Vis. 1565–1572 f. 51; Cerkiewnik — Descriptio Episcopatus Varmiensis 1579–1589. B. A. Fr. B. Nr 1B f. 253; Franknowo — SA s. 397; Henrykovo — Acta Vis. 1581 f. 134; Lubomino — Acta Vis. 1565–1572 f. 110; Płoskinia — Acta Vis. 1581 f. 99. E. Tidićk, jw., s. 447.

we Franknowie wspomniany w przywileju lokacyjnym z 1346 roku³⁰ ma wezwanie potwierdzone w XV wieku³¹. Świątynie w Borętach i Dzierzgoniu pochodzą z XIII–XIV stulecia³².

Podobnie przedstawia się możliwość datowania wezwań św. Anny w Babiaku i Barczewie, Sztumie i Marynowy³³ oraz św. Magdaleny w Bieniewie, Leginach, Lutrach i Wrzesini³⁴. Kościół we Frączkach występuje w wykazie parafii jako filia Radostowa³⁵. Dla wszystkich tych kościołów powstałych w ciągu XIV–XV wieku można przyjąć pierwotność istniejącego dziś patrocinium.

Poza aktualnie istniejącymi wezwaniami św. Anny, Katarzyny i Magdaleny patronat ich sprzed 1525 roku mamy poświadczony dla kilku kościołów parafialnych zniesionych w czasach późniejszych. Są to z dawnej diecezji warmińskiej patrocinia św. Anny w Młynarach³⁶, św. Marii Magdaleny w Braniewie³⁷, św. Katarzyny w Garbnie, Ławkach, Przechmaru i Ramsowie³⁸, tej ostatniej także z diecezji pomezjańskiej w Piotrowicach, Różance i Wilczętach, z diecezji sambijskiej w Węgorzewie³⁹.

Z pozostałych patrociniów kobiecych, istniejących lub zaginionych, źródła sprzed 1525 roku wymieniają w diecezji warmińskiej wezwania św. Barbary w Rynie Reszelskim, od 1493 roku współistniejące ze św. Dorotą⁴⁰, w Boguchwałach w diecezji pomezjańskiej i Powodowie w diecezji sambijskiej⁴¹, kościół dedykowany św. Małgorzacie w Kłębowie, Pierzchałach i Rogiedlach⁴² oraz św. Elżbiecie w Kraszewie w diecezji warmińskiej⁴³.

W kilkunastu przypadkach uchwytna jest zmiana wezwania. Klasycznym przykładem powrotu do pierwotnego tytułu kościoła jest patrocinium w Rynie Reszelskim gdzie powróciła pierwotna dedykacja Narodzenia NMP zastąpiona w końcu XV wieku przez św. Barbarę i Dorotę⁴⁴. W Świerkach św. Anna ustąpiła św. Bartłomiejowi⁴⁵, w Nawiadach św. Barbara ustąpiła św. Józefowi⁴⁶, a w Bisztynku ok. 1400 roku św. Marta Maciejowi Apostołowi⁴⁷.

³⁰ CDW, t. 2, s. 75.

³¹ SA, s. 397.

³² E. Tidick, *ju.*, s. 447.

³³ SA., s. 432, 436; E. Tidick, *ju.*, s. 440. Wezwanie poświadczono: Babiak — SA, s. 423; Barczewo — Acta Vis. 1565–1578 f. 10.

³⁴ SA, s. 438, 403, 434, 422. Wezwanie poświadczono: Bieniewo — Acta Vis. 1581 f. 254; Leginy — Acta Vis. 1565–1572 f. 22; Lutry — SA, s. 434; Wrzesina — SA, s. 422.

³⁵ SA, s. 436.

³⁶ E. Tidick, *ju.*, s. 440.

³⁷ Od ok. 1426 r. — zob. A. Oleczyk, *ju.*, s. 69; E. Tidick, *ju.*, s. 420, 451.

³⁸ Tamże, s. 447, 448; A. Oleczyk, *ju.*, s. 84.

³⁹ E. Tidick, *ju.*, s. 447, 448.

⁴⁰ SA, s. 404.

⁴¹ E. Tidick, *ju.*, s. 441.

⁴² Tamże, s. 449. Kłębowo — CDW, t. 2, s. 106; Pierzchały — Descriptio, *ju.*, f. 397; Rogiedle — SA., s. 248.

⁴³ Acta Vis. 1565–1572 f. 213. Nie udało się zidentyfikować podanych przez E. Tidick kościołów św. Marii Magdaleny w Erdanen (s. 451) i Barbary w Rossendorf (s. 441).

⁴⁴ A. Oleczyk, *ju.*, s. 85; St. Litak, *ju.*, s. 415; RAW 1995, s. 195.

⁴⁵ E. Tidick, *ju.*, s. 440; St. Litak, *ju.*, s. 165; SDE 1996, s. 107.

⁴⁶ E. Tidick, *ju.*, s. 441; RAW 1995, s. 274.

⁴⁷ A. Oleczyk, *ju.*, s. 68. Ponadto zmiany w patrociniu występują w Bażynach (s. 67 — Katarzyna; RAW 1995, s. 290 — Mikołaj, Roch), Klewkach (s. 76 — Magdalena; RAW 1995, s. 169

O metryce wezwań pozostałych kościołów trudno cokolwiek powiedzieć. Dla kościołów w Kalwie, Krasnej Łące, Pieszkowie, Radostowie, Sokolicy, Straszewie, powstałych w XIV–XV wieku, można przyjąć pierwotność istniejących po dziś dzień patrociniów św. Anny, Katarzyny, Magdaleny.

Dla kilku kościołów z dawnej diecezji warmińskiej i chełmińskiej stare wezwania potwierdzają wizytacje z końca XVIII wieku⁴⁸.

Lokalizacja interesujących nas średniowiecznych patrociniów, tych do dziś istniejących i tych nie przetrwałych, wykazuje znaczne ich zagęszczenie zwłaszcza na obszarze dawnej diecezji warmińskiej⁴⁹. Trzeba liczyć się z pewnym skrzywieniem uzyskanego obrazu spowodowanym niedostatecznym jeszcze rozpoznaniem źródeł z terenu obecnej diecezji ełckiej.

Wracając do trzech najpopularniejszych wezwań warmińskich — Anny, Katarzyny i Magdaleny — zastanówmy się skąd przysły związane z nimi kultury. Wiadomo, iż patrocinia kościelne w swych początkach pozostają ściśle związane z lokalnym kalendarzem liturgicznym⁵⁰. W nim zatem szukać trzeba genezy ich powstania.

W gronie nielicznych świętych kobiet, których wspomnienie w kalendarzach liturgicznych interesujących nas diecezji miało rangę *festi fori* — dnia wolnego od pracy — znalazły się święte Katarzyna i Magdalena⁵¹. Obchód związany z ich świętem nakazany był w statutach wszystkich diecezji, w tym także diecezji warmińskiej z końca XIV wieku⁵². Ciekawe, że żaden ze zwodów prawa kościelnego nie wymienia wspomnienia św. Anny jako święta nakazanego⁵³.

W kulcie liturgicznym w diecezjach pruskich znalazły swe odbicie zarówno *ordo missalae*, wykazy dni świątecznych ustalone statutami zakonu krzyżackiego jak i uchwały synodalne dotyczące liturgii poszczególnych biskupstw⁵⁴. Wiadomo, że przed 1244 rokiem zakon przystosował do swych potrzeb liturgię dominikańską. Przepisy liturgiczne zawarte w *Notula dominorum Theutonicorum* z końca XIII wieku obowiązywały także w biskupstwach na terenie państwa krzyżackiego.

— Walenty Paluzach (s. 81 — Katarzyna; RAW 1995, s. 332 — Narodz. NMP), Ramsowie (s. 84 — Katarzyna; RAW 1995, s. 178 — Andrzej, Roch).

⁴⁸ Zob. materiał wizytacyjny podany przez St. Litaka (jw.) m.in. dla kościołów w Kalwie (s. 165), Krasnej Łące (s. 163), Lichnowy (s. 164), Lubieszewie (s. 165), Olsztynie (s. 413), Rogożu (s. 412), Straszewie (s. 165).

⁴⁹ Zob. mapa.

⁵⁰ Świętom kobiecym w średniowiecznym ustawodawstwie synodalnym, a te nas interesują, poświęciła ostatnio uwagę I. Skierska, Święta kobiece w polskim średniowiecznym ustawodawstwie synodalnym, w: *Kobieta w kulturze*, jw., s. 79–88.

⁵¹ Tamże, s. 83. Zob. kalendarze diecezjalne i krzyżackie B. Włodarski, *Chronologia polska*, Warszawa 1957.

⁵² *Constitutiones synodales Warmienses, Sambiensis, Pomesanienses, Culmensis necnon provinciales Rigenses*, ed. Hipler. Braunsberg 1899 kol. 5–8, 267–269, 270–281. Zob. I. Skierska, jw., s. 82.

⁵³ Tamże, s. 87.

⁵⁴ O liturgii zakonu zob. Krüger, *Der kirchliches Ritus in Preussen während der Herrschaft des Deutschen Orden*, *Zeitschrift des Westpreussischen Geschichtsvereins* 1880 H. 3, s. 694 nn.; H. Grotefend, *Zeitrechnung des deutschen Mittelalter und der Neuzeit*. Bd. 2, Hannover 1898, s. 27 nn.; B. Perlbach, *Statuten des Deutschen Ordens*, Halle 1890, s. 1–12 (kalendarz); dla liturgii biskupstw zob. *Constitutiones synodales*, jw. Por. E. Tidick, jw., s. 345 nn.

W przypadku tych ostatnich do końca XV stulecia prawie we wszystkich wykazach święt obowiązujących zniknęły odrębności⁵⁵.

Dla rozwoju kultów świętych na omawianym terenie nie bez znaczenia pozostawały procesy kolonizacyjne. Osadnicy, pochodzący zwłaszcza z terenu Dolnej Saksonii, Nadrenii, Frankonii i Śląska przynosili z sobą kultы bliskich im własnych patronów⁵⁶. Tak było w przypadku Anny, Katarzyny i Marii Magdaleny. Od XIII w. w kalendarzach zakonu krzyżackiego i biskupstw pruskich ich wspomnienie obchodzone było pod stałą datą.

Dies natalis św. Katarzyny — 25 listopada — zgodnie wymieniany jest w kalendarzach Kościoła wschodniego i zachodniego. Kult świętej, historycznie nieuchwytniej, mającej ponieść ok. 305 roku śmierć męczeńską w Aleksandrii, narodził się na Wschodzie. Powstały ok. 600 roku grecki opis jej męczeństwa, znany od VIII wieku w wersji łacińskiej, wzbogacony został z czasem w liczne wątki legendarne mówiące między innymi o cudownym przeniesieniu ciała Katarzyny na Górę Synaj i złożeniu go w klasztorze wzniesionym w VI wieku przez cesarza Justyniana na miejscu objawienia się Jahwe Mojżeszowi w postaci gorejącego krzewu⁵⁷.

Na Zachodzie kult pojawił się stosunkowo późno, z początkiem XI wieku, choć już Martyrologium rzymskie z V wieku wymienia ją wraz z Barbarą, Małgorzatą i Dorotą w gronie czterech głównych dziewic-męczenniczek. Kult Katarzyny, przeniesiony ze Wschodu w okresie wypraw krzyżowych wraz z kultem Małgorzaty i Doroty, po włączeniu Męczenniczki aleksandryjskiej do grona czternastu wspomóżycieli stał się jednym z najbardziej popularnych kultów średniowiecza⁵⁸. Czczono ją jako patronkę wielu instytucji i zawodów, między innymi uniwersytetów i filozofów. Głównymi centrami jej kultu na Zachodzie stały się klasztory benedyktyńskie: Monte Cassino, St. Gallen, Trinité-au-Mont koło Rouen⁵⁹. Kościoły dedykowane Katarzynie pojawiły się od XII w. w Alzacji, Niemczech, Czechach. Z tego samego czasu znane są najwcześniejsze ślady jej patrocinium na ziemiach polskich, choć ich rozwój przypada zwłaszcza na XIV wiek⁶⁰.

Kult św. Katarzyny na obszarze państwa krzyżackiego przejęty został z Kolonii, skąd zakon przejął formularz mszalny o czterech dziewicach-męczenniczkach wprowadzając ich imiona do Litani do Wszystkich Świętych⁶¹. Już w 1297 roku wielki mistrz Gotfryd von Hohenlohe nakazał obchodzić jej uroczystość z oktawą obdarzoną odpustami. Kult rozkwitł zwłaszcza po sprowadzeniu w 1379 roku relikwii Katarzyny na Warmię. Były one darem cesarza Karola IV dla komtura brandenburskiego Güntera von Hohensteina, który z kolei przekazał je biskupowi

⁵⁵ E. Tidick, jw., s. 347 n.

⁵⁶ Tamże, s. 348 n.

⁵⁷ D. Bolboni, Caterina di Alessandria, w: Bibliotheca Sanctorum, t. 2, Roma 1963, kol. 954-963; H. Fros, F. Sowa, Twoje imię. Przewodnik onomastyczno-hagiograficzny, Kraków 1982, s. 339 n.; LThK, t. 6 Freiburg 1986, kol. 60 n.; C. Jöckle, Das grosse Heiligen Lexikon. München 1995, s. 244-246.

⁵⁸ H. Wąsowicz, Kalendarz ksiąg liturgicznych Krakowa do połowy 16. wieku. Studium chronologiczno-typologiczne, Lublin 1995, s. 398 n.

⁵⁹ H. Tukay, jw., s. 91.

⁶⁰ B. Kumor, Powstanie i rozwój, jw., s. 463 n.

⁶¹ E. Tidick, jw., s. 409.

warmińskiemu Henrykowi III⁶². Część relikwii przechowywano w Malborku. Odtąd nastąpił wyraźny wzrost patrociniów Katarzyny, zwłaszcza w okręgu malborskim. We wszystkich diecezjach pruskich w XIV w. uroczystość św. Katarzyny znajdowała się w rzędzie największych świąt obchodzonych w rycie *festum fori*. Wyjątek stanowiła diecezja sambijska, w której uroczystość ta w wykazie świąt z 1427 roku posiada ryt *semi-duplex*. Jest to o tyle zaskakujące, iż właśnie na jej terenie w Ornowie (Arnau) nad Pregolą znajdował się jedyny kościół pielgrzymkowy związany z kultem św. Katarzyny. Co więcej, na pieczęci biskupa sambijskiego Mikołaja II występuje ona obok Matki Bożej⁶³. Nie ulega wątpliwości, że do rozpowszechnienia kultu w diecezjach pruskich przyczynili się koloniści z Nadrenii, którym kult ten był szczególnie bliski.

Podobnie rzecz się miała z kultem św. Marii Magdaleny, jednej z tych niewiast biblijnych, których kult został późno wprowadzony w Kościele rzymskim. Problem identyfikacji jej osoby, budzący sporo kontrowersji, został dobrze opracowany⁶⁴. Ostatecznie uważana jest za kobietę wspomnianą przez ewangelistę Łukasza (8,1–3), która oswobodzona przez Chrystusa z więzów szatańskich pierwsza dostąpiła spotkania z Nim po zmartwychwstaniu w poranek wielkanocny. Powierzone jej przez Pana posłanie dla apostołów uzasadnia przyznawany jej tytuł *apostola apostolorum* i wyznaczyło szczególne miejsce wśród świadków wiary⁶⁵.

Według tradycji greckiej ciało Marii Magdaleny w 899 roku przeniesiono z Efezu do Konstantynopola. Imię jej wspomniane jest pod datą 22 lipca w kolejnych Martyrologiach Florusa († ok. 860), Adona († 875) i Usuarda († 877) z IX wieku. Do kalendarza liturgicznego trafiło w połowie tegoż stulecia⁶⁶. Kult upowszechnił się w XI–XII wieku po odnalezieniu jej relikwii w Vézelay w południowej Francji i złożeniu w miejscowym opactwie benedyktyńskim. Odtąd benedyktyńscy misjonarze rozpowszechnili jej kult w Europie środkowo-wschodniej. Do szczególnego jego rozwoju przyczyniły się wyprawy krzyżowe. Stała się bohaterką popularnego cyklu legend prowansalskich według których miała wraz z Łazarzem i Marią dotrzeć morzem na Lazurowe Wybrzeże. W Prowansji powstało szereg miejsc pielgrzymkowych, takich jak Aix-en-Provence, Saint-Maximin, Vézelay, Sainte-Baume⁶⁷. W ciągu XI–XV wieku rozwinęły się liczne jej patrocinia w Alzacji, Lotaryngii, Francji, Nadrenii i w Czechach. Na ziemiach polskich pierwsze dedykowane jej fundacje kościelne pochodzą z XI–XII wieku, ale większość datuje się na trzy dalsze stulecia — wiek XIII–XV⁶⁸. W kulcie

⁶² Tamże, s. 410 n.

⁶³ Słabym kultem na terenie w diecezji sambijskiej tłumaczy się brak patrociniów Katarzyny w częściowo pokrywającej się terytorialnie obecnej diecezji ełckiej — zob. Tab. 4.

⁶⁴ Zob. F. Prat, *Jésus-Christ*, t. 2 Paris 1933, s. 501 nn.; M. Skrudlik, *Maria z Magdali w Ewangeliu, legendzie i sztuce*, Poznań 1937; V. Saxer, *Maria Maddalena*, w: *Bibliotheca Sanctorum*, t. 8 Roma 1967, kol. 1078–1104; H. Fros, F. Sowa, *ju.*, s. 382 n.; LThK, t. 7 Freiburg 1986, kol. 39–41.

⁶⁵ H. Fros, F. Sowa, *ju.*, s. 383.

⁶⁶ H. Wąsowicz, *ju.*, s. 384.

⁶⁷ Podstawowa praca o kulcie Magdaleny — V. Saxer, *Le cult de Marie-Madeleine en Occident*, t. 1–2 Paris 1959; zob. także W. Marschall, *Alte Kirchenpatrozinien des Archidiakonates Breslau*, Köln – Graz 1966, s. 152.

⁶⁸ B. Kumor, *Powstanie i rozwój*, *ju.*, s. 462 n.

liturgicznym od XIV wieku ustaliła się wysoka ranga święta *duplex* — *festum fori*, którą potwierdzają wszystkie przedtrydenckie kalendarze, w tym także kalendarz zakonu krzyżackiego⁶⁹.

Na podległym mu obszarze kult św. Magdaleny propagowany był między innymi przez przeniesione z Niemiec wspólnoty zakonne Magdalenek — Pokutnic, mających swe klasztory w Królewcu i Gdańsku. Nie bez znaczenia dla jego rozwoju w diecezjach pruskich był fakt, iż wraz z św. Katarzyną postać Marii Magdaleny — szczególnego świadka wiary — odpowiadała misyjnej idei Zakonu. Jako współpatronka kościoła parafialnego w Braniewie obrana została na patronkę miasta i być może patronat ten wraz z translacją katedry przeniesiony został do Fromborka⁷⁰.

Kult trzeciej z kolei warmińskiej patronki — św. Anny — rozwinął się zwłaszcza w XV stuleciu. Imię matki Bożej Rodzicielki znane jest jedynie z przekazów apokryficznych m.in. z *Protoewangelii św. Jakuba* (ok. 150 r.) i *Ewangelii Pseudo-Mateusza* (VI w.), według których Anna, żona Joachima, pochodziła z rodziny kapłańskiej z Betlejem⁷¹. Kult na Wschodzie początkami sięga VI wieku. Cesarz Justynian wznosił w 550 r. w Konstantynopolu kościół pod jej wezwaniem. W Europie ślady kultu znane są z VIII–IX w. Jego rozkwit przypadł na okres wypraw krzyżowych, upowszechnił się w XIII–XIV wieku, żywy był w środowiskach mendikańckich w okresie dysput o Niepokalanym Poczęciu NMP. Święto obchodzone na Wschodzie 9 grudnia i 25 lipca, w Kościele rzymskim przechodziło długą ewolucję. Najwcześniej w IX wieku znane było w Neapolu. W 1378 r. dekretem Urbana VI wprowadzone zostało w Anglii. Do mszału rzymskiego pod datą 26 lipca wprowadził je dopiero w 1474 roku papież Sykstus IV. Sto lat później, w 1570 roku, zniesione zostało przez Piusa V. Ostatecznie przywrócił je w 1584 roku Grzegorz XIII jako święto obowiązkowe w całym Kościele⁷². Św. Annie, patronce małżeństw, matek, wdów i żeglarzy, poświęcono liczne kościoły, bractwa, miejsca pielgrzymkowe cieszące się posiadaniem jej relikwii, takie jak Auray w Bretonii, Annaberg w Saksonii, w Styrii, Westfalii, Góra św. Anny na Śląsku Opolskim⁷³.

W Polsce, mimo iż kult św. Anny należał w XIV wieku do jednego z najpopularniejszych, wspomnienie jej w kalendarzach liturgicznych, poza diecezją wrocławską, pojawia się od końca tegoż stulecia jako święto nieobowiązkowe. Od końca XV wieku niektóre rubryki podnoszą stopień jego obchodu w rycie *festum fori*⁷⁴.

⁶⁹ E. Tidick, jw., s. 420, przyp. 2.

⁷⁰ Tamże, s. 420.

⁷¹ B. Kleinschmidt, *Die hl. Anna, ihre Verehrung in Geschichte, Kunst und Volkstum*, Düsseldorf 1930; G.D. Gordini, *Anna madre di Maria Vergine*, w: *Bibliotheca Sanctorum*, t. I Roma 1961, kol. 1270–1276; W. Danielski, S. Wójtowicz, *Anna*, w: *EK*, t. I Lublin 1973, kol. 624 n.; *LThK*, t. I Freiburg 1986, kol. 570–572.; H. Fros, F. Sowa, *Księga imion i świętych*, t. I A–C, Kraków 1997, kol. 196–198.

⁷² H. Fros, F. Sowa, *Twoje imię*, jw., s. 101 n. Od 1969 roku obchodzi się je łącznie ze św. Joachimem.

⁷³ W. Danielski, S. Wójtowicz, jw., s. 624.

⁷⁴ Z. Piechota, *Kult liturgiczny świętej Anny na Śląsku w świetle średniowiecznych rękopisów liturgicznych*, *Rocznik Teologiczny Śląska Opolskiego* 2: 1970, s. 99–130; H. Wasowicz, jw., s. 385 n.

Na ziemi północne Pomorza i Warmii kult przeniesiony został z Niemiec wraz z kolonistami i zakonem krzyżackim. Już w początkach XIV wieku wielki mistrz Werner von Orseln ustala 26 lipca świętem *semi-duplex*. W późniejszych, piętnastowiecznych kalendarzach krzyżackich wspomnienie św. Anny uzyskało rangę święta *duplex*⁷⁵. Zakon widział w niej patronkę szczęśliwej śmierci, obierając jej kaplicę na zamku malborskim często na miejsce pochówków swych wielkich mistrzów. Patrocinium św. Anny występuje licznie w okręgu malborskim, zwłaszcza w kaplicach szpitalnych. Uciekano się bowiem do niej podczas licznych epidemii. Dwa dedykowane jej kościoły w Garbnie i Młynarach na Warmii były szczególnie nawiedzane⁷⁶.

Cztery pozostałe święte — Barbara, Małgorzata, Urszula i Elżbieta — uzupełniają grono świętych szczególnie czczonych w kręgach krzyżackich. Zakon był w posiadaniu ich relikwii: Urszuli w Malborku, Barbary w Chełmnie, Małgorzaty w Elblągu⁷⁷.

Z Elżbietą, córką Andrzeja II króla Węgier, żoną landgrafa Turynii Ludwika, a po jego śmierci podczas wyprawy do Ziemi Świętej w 1227 roku wdową, zakon krzyżacki związany był szczególnie blisko poprzez osobę jej szwagra, wielkiego mistrza Konrada z Marburga. Był jej spowiednikiem i surowym kierownikiem duchowym. Po śmierci Elżbiety, zmarłej w 1231 r., stał się głównym propagatorem rychłej jej kanonizacji. Dokonał jej w cztery lata później papież Grzegorz IX⁷⁸. Trzeci zakon franciszkański, widząc w Elżbiecie, pierwszej niemieckiej terejare, wzór poświęcenia i miłosierdzia obrał ją na swą patronkę. W diecezjach pruskich patronowała przede wszystkim liczny kaplicom i kościołom szpitalnym⁷⁹.

Omówione patronaty kościelne ukazują marginalność kultów kobiet świętych w praktyce kultowej średniowiecznego Kościoła. Nie jest to czymś zaskakującym biorąc pod uwagę miejsce wyznaczone kobiecie w ówczesnym świecie. Ślady antifeministycznej tradycji judaistycznej przetrwały w chrześcijaństwie długo⁸⁰.

Dla metropolii warmińskiej obecność świętych patronek o tak starych tradycjach kultowych pozostaje dziś świadectwem przejętego dziedzictwa. U progu trzeciego tysiąclecia może warto ożywić społeczną o nich pamięć, odnowić znaczenie patrocinów kościołów lokalnych, zatroszczyć się o to by stały się czymś więcej niż tylko relikwiami przeszłości.

⁷⁵ B. Perlbach, jw., s. 147; E. Tidick, jw., s. 417.

⁷⁶ Tamże, s. 417 nn.

⁷⁷ Tamże, s. 412–414, 415–416, 393, 421. Zwraca się uwagę na wyraźne ustąpienie związanego z początkowym okresem misji krzyżackiej w Prusach kultu św. Barbary, na rzecz rozwijającego się w okresie rozkwitu zakon kultu św. Katarzyny.

⁷⁸ E. Pásztor, Elisabetta d'Ungheria, w: Bibliotheca Sanctorum, t. 4 Roma 1964, kol. 1110–1121; H. Fros, F. Sowa, Twoje imię, jw., s. 200 n.; J. S w a s t e k, Elżbieta Węgierska, w: EK, t. 4 1983, kol. 914–915.

⁷⁹ E. Tidick, jw., s. 443.

⁸⁰ F. Beer, jw., s. 8 nn.

DIE WEIBLICHEN HEILIGEN DES MITTELALTERS ALS SCHUTZHEILIGE DER KIRCHEN IM BISTUM ERMLAND

ZUSAMMENFASSUNG

Die Autorin präsentiert Zeugnisse des Kults heiliger Frauen, der seinen Niederschlag in den ihnen geweihten Gotteshäusern findet. Diese Frage bespricht sie am Beispiel der den heiligen Frauen geweihten Pfarrkirchen im Bistum Ermland. Unter den besprochenen Frauen gehören die hl. hl. Anna, Katharina und Magdalene zu den Populärsten. Diese Gruppe wird ergänzt von den hl. hl. Barbara, Margarete, Ursula und Elisabeth.

IKONOGRAFIA PATRONEK KOŚCIOŁÓW PARAFIALNYCH ARCHIDIECEZJI WARMIŃSKIEJ

Treść: — I. Św. Anna. — II. Św. Maria Magdalena. — III. Św. Małgorzata. — IV. Św. Katarzyna Aleksandryjska. — V. Św. Barbara. — VI. Św. Rozalia. — VII. Św. Elżbieta z Turyngii. — Zusammenfassung.

Zagadnienie związku patrociniów kościelnych metropolii warmińskiej z ich obrazowaniem w sztukach plastycznych nie było dotąd przedmiotem zainteresowania. Podejmując temat skupimy naszą uwagę jedynie na obiektach z terenu archidiecezji warmińskiej, pozostawiając poza obrębem badań materiał ikonograficzny z diecezji elbląskiej i ełckiej.

Z uwagi na problematykę *VI Colloquia Mediaevalia* — ŚWIĘTA KOBIETA — zajmiemy się jedynie świętymi cieszącymi się kultem w średniowieczu.

W wezwaniach kościołów parafialnych archidiecezji warmińskiej występuje 29 patrociniów kobiecych, związanych z 7 patronkami o średniowiecznym rodowodzie¹. Są to święte: Anna, Maria Magdalena, Barbara, Katarzyna, Małgorzata, Rozalia i Elżbieta Turyńska. Dwie z nich, św. Anna i św. Maria Magdalena, to postacie żyjące za czasów Jezusa Chrystusa. Spośród czterech dziewic z okresu starożytnego dziejów Kościoła, należących do tzw. „wielkich, albo silnych dziewic — *virgines fortes*” (Barbara, Małgorzata, Dorota, Katarzyna) w metropolii warmińskiej występują tylko trzy: Barbara, Katarzyna i Małgorzata. Brakuje św. Doroty. Pozostałe dwie święte: Rozalia i Elżbieta z Turyngii, należą do chrześcijańskiego dziedzictwa średniowiecza.

Większość wizerunków kultowych stanowią malowane obrazy. Rzeźby nie uzyskały tak powszechnej akceptacji i pojawiają się sporadycznie. Omawiane wizerunki są obrazami kultowymi i znajdują się w środkowym miejscu nastaw ołtarzowych, a w niektórych przypadkach w partii szczytowej zwieńczenia, stanowiąc element uzupełniający programu ikonograficznego ołtarza.

To, czy obraz uzyskuje znaczenie kultowe nie zależy w żadnej mierze od jego poziomu artystycznego. Dziwnym biegiem rzeczy, często nie dzieła sztuki stają się przedmiotami dewocji, a raczej obrazy miernej wartości. Wynika stąd, iż kultowy

¹ Niniejsze opracowanie w części odnoszącej się do patronek o średniowiecznym rodowodzie koreluje z publikowanym w niniejszym zbiorze artykułem: A. Witkowskiej, Święte średniowiecza w patrociniach kościelnych metropolii warmińskiej.

charakter wizerunku nie zależy od sposobu w jaki postać świętego jest przedstawiona. Zjawisko to, rozpatrywane fenomenologicznie, sugeruje przyjęcie jakiejś bliżej nie określonej siły nadprzyrodzonego oddziaływania wizerunku².

Nierzadko na jego popularność, a przede wszystkim na zasłynięcie cudownością, wpływ miały cuda szczególnie z gatunku uzdrowień oraz wizje. Wyrazem tego stały się legendy, rozpowszechnione najczęściej w kazaniach lub w pobożnych pismach ascetów. Na wzrost czci dla obrazu miały wpływ także bezpośrednie formy kultu, takie jak obnoszenie w procesji, odbywane pielgrzymki do sanktuarium, obdarzanie go na znak wdzięczności za uzyskane łaski pamiątkami *ex voto* i inne. W wielu przypadkach, gdy obraz połączony był z kultem relikwii przedstawionej na nim postaci, jego sława jako cudownego lub łaskami słynącego stawała się głośniejsza. Zagadnienie to ma różnorakie uwarunkowania psychologiczne i socjologiczne, ale na tym miejscu nie zamierzamy się nimi zajmować³.

² Zasygnalizowany tu problem posiada pokaźną literaturę. Przytaczamy w wyborze ważniejsze opracowania: Jugie, Immagini, Culto delle, w: *Enciclopedia Cattolica*, vol. 6, Roma 1951, k. 1663–1667; G. Schmidt, Patrozinium und Andachtsbild, w: *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung*, Bd. 64, Sonderdruck, Graz – Köln 1956, s. 276–290; G. Zimmermann, Patrozinienwahl und Frömmigkeitswandel im Mittelalter. Dargestellt am Beispielen aus dem alten Bistum Würzburg, *Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter* 20/21:1958/59; K. Ledergerber, Kunst und Religion in der Verwandlung, Köln 1961; S. de Lavergne, Art sacré et modernité. Le grandes annés de la revue «l'Art Sacré», Paris 1962; J.P. Ramszeyer, Le parole et l'image. Liturgie, Architecture et Art Sacré, Nœuchâtel 1963 [Collection de Taizé]; J. Popiel, Zagadnienie sakralnego wyrazu sztuki chrześcijańskiej, *Znak* 16: 1964, nr 12, s. 1427–1459; M.K. Strzelecka, Teologia sztuki sakralnej, *Studia Theologica Varsaviensia* 6: 1968, nr 2, s. 51–67; też, Sztuka sakralna w życiu Kościołów chrześcijańskich, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, red. B. Bejze, t. 4, Warszawa 1970, s. 191–225; A. Adam, Wo sich Gottes Volk versammelt. Gestalt und Symbolik des Kirchenbaus, Rom – Freiburg 1983; J. Lenssen, [Hrsg.] Liturgie und Kirchenraum. Anstöße zu einer Neubesinnung, Würzburg 1986; C. Dohmen, T. Sternberg, ... kein Bildnis machen. Kunst und Theologie im Gespräch, Würzburg 1987; J. Wohlmut, [Hrsg.] Streit um das Bild. Das Zweite Konzil von Nizia (787) in ökumenischer Perspektive, Bonn 1989; A. Stock, [Hrsg.] Wozu Bilder im Christentum? Beiträge zur theologischen Kunsttheorie, St. Ottilien 1990. Szerokim kontekstem sztuki religijnej w ramach tematu „Wyobraźnia religijna” został poświęcony numer specjalny periodyku *Communio* 10:1990, nr 2(56); D. Menozzi, Les Images L'Eglise et les arts visuels, Paris 1991; H. Appuhn, Einführung in die Ikonographie der mittelalterlichen Kunst in Deutschland, Darmstadt 1991; *Arte e Liturgia. L'arte sacra a trent'anni dal concilio* (pr. zb.), Cinisello Balsamo (Milano) 1993. Podobną tematykę podjęto na XII Seminarium Mediewistycznym w Poznaniu, z którego opublikowano materiały: *Obraz, słowo, gest i muzyka w kulturze średniowiecznej Europy*, *Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk. Sprawozdania Wydziału Nauk o Sztuce* nr 109 za r. 1991, Poznań 1993; *Kirche und Kunst. Die Kunst im Blickfeld der Papste und Heiligen*. Wien 1994; C. Schönborn, *Kunst und reale Gegenwart*, Wien 1994; F. Bisconti, Dentro e intorno all'iconografia martiriale Romana: dal „vuoto figurativo” all' „immaginario evocazionale”, w: *Martirium in multidisciplinary perspective. Memorial Louis Reekmans*, [Edit.] M. Lambergts, P. van Deun, Leuven 1995, s. 247–292; H. Dünninger, *Wallfahrt und Bilderkult*, *Gesammelte Schriften*, Würzburg 1995.

³ Zagadnienie dojrzało do poziomu teoretyzacji, czego dowodem pojawiająca się literatura specjalistyczna. Dla przykładu podajemy kilka tytułów: A. Speer, *Das Schöne als Ganzheit und Fülle. Zur Bedeutung des ästhetischen Ansatzes in der Theologie anhand von: Hans Urs von Balthasar, Herrlichkeit — Eine Theologische Ästhetik*, Bonn 1981, Diss. Der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität; H. Kraft, [Hrsg.] *Psychoanalyse, Kunst und Kreativität heute. Die Entwicklung der analytischen Kunstpsychologie seit Freud*, Köln 1984; W. Hütt, *Wir und die Kunst. Eine Einführung in Kunsbetrachtung und Kunstgeschichte*, Berlin 1988; M. Schuster, *Wodurch Bilder wirken. Psychologie der Kunst*, Köln 1992.

Prawie wszystkie analizowane przez nas obrazy z terenu archidiecezji warmińskiej nie przedstawiają większej wartości estetycznej, należą bowiem do gatunku malarstwa z pogranicza amatorszczyzny i sztuki ludowej. Omówimy je w następującej kolejności: św. Anna i św. Maria Magdalena, Małgorzata, Katarzyna Aleksandryjska, Barbara, Rozalia i Elżbieta z Turynii. Przedstawimy zasadnicze elementy ikonografii świętych, jakie wytworzyły się w sztuce powszechnej oraz postaramy się ukazać specyfikę ikonografii warmińskiej.

I. ŚW. ANNA

W hierarchii ważności na czoło wysuwa się postać św. Anny⁴. Należy ona do szeregu postaci tworzących genealogię Jezusa. Jako matka Maryi zyskała wysoką rangę w drzewie genealogicznym Zbawiciela. Ukazuje ono ludzką naturę Wcielnionego Syna Bożego oraz Jego miejsce wśród ziemskich przodków⁵.

Ewangelie nie wymieniają imienia Anny. Wiadomości o jej żywocie pochodzą z II w., a głównym ich źródłem jest apokryficzna *Protoewangelia Jakuba*, powstała ok. 150 r. Według legendy Anna była zaślubiona z Joachimem. Małżeństwo to pozostawało długo bezdzietne, co u Żydów uchodziło za dowód braku błogosławieństwa Bożego. Po dwudziestu latach życia niemalże pokutniczego i nieustannych modlitw o potomstwo Bóg obdarzył Joachima i Annę córką, której rodzice nadali imię Maryja. Ogarnięci wdzięcznością i przejęci zobowiązaniami, wynikłymi ze złożonego ślubu, Joachim i Anna oddali zaledwie trzyletnią Maryję do służby w świątyni jerozolimskiej. Pomijamy tu rozbudowaną fabułę apokryficznych opowieści, ponieważ nie ma ona odniesień do ikonografii warmińskich obrazów św. Anny⁶.

Po wcześniejszych fazach rozwoju kult św. Anny z różną intensywnością był obecny w Kościele. W czasach nowożytnych został przywrócony dopiero 1 maja

⁴ T. Seifert, *Heilige in Kunst und Legende*, Stuttgart 1964, s. 18, 224; E. Melchers, *Das Jahr der Heiligen. Geschichte und Legende*, München 1965, s. 460 n.; H. Frös, F. Sowa, *Twoje imię. Przewodnik onomastyczno-biograficzny*, Kraków 1975, s. 101 n.; tenże, *Księga imion świętych*, t. 1, Kraków 1997, k. 196 n.; E. und H. Melchers, C. Melchers, *Das grosse Buch der Heiligen. Geschichte und Legende im Jahreslauf*, München 1986, s. 461 n.; D. Attwater, C.R. John [przekł. T. Rybowski], *Dykcjonarz świętych*, Wrocław – Warszawa 1997, s. 220.

⁵ M. Lechner, *Anna Mutter Mariens*, w: *Lexikon der christlichen Ikonographie* (dalej: LCIk), t. 5 Rom – Freiburg – Basel – Wien 1975, k. 168–184. Ogólne wprowadzenie do ikonografii św. Anny zawiera hasło: K. Pitz, *Anna, hl., Mutter Marias, Gemahlin des hl. Joachim*, IV. *Ikonographie*, w: *Marienlexikon* (dalej: ML), Bd. 1, St. Ottilien 1988, s. 157 n.; F. Holböck, *Heilige Eheleute. Verheiratete Selige und Heilige aus allen Jahrhunderten*, Salzburg 1994, s. 28–31; V. Schaubert, H.M. Schindler, *Heilige und Namenspatrone im Jahreslauf*, Augsburg 1992, s. 383 n.; C. Jöckle, *Das große Heiligen Lexikon*, München 1995, s. 35 n.

⁶ L. Keller, *Reclams Lexikon der Heiligen und der biblischen Gestalten. Legende und Darstellung in der bildende Kunst*, Stuttgart 1975, s. 36 n.; J.H. Emminghaus, *Anna Selbdritt*, w: LCIk, t. 5 (1975), k. 185–190; J. Braun, *Tracht und Attribute der Heiligen in der deutschen Kunst*, Berlin 1988, k. 75–82; A. Reinle, E. v. Witzleben, *Anna Selbdritt*, w: *Anna, hl.*, IV, 2, ML, Bd. 1 (1988), s. 159 n.; G. Duchet-Suchaux, M. Pastoureau, *La Bible et les Saints. Guide iconographique*, Paris 1990, s. 26 n.; O. Wimmer, *Kennzeichen und Attribute Heiligen*, Innsbruck – Wien 1993, s. 75 n.

1558 r. przez papieża Grzegorza XIII. Odtąd notuje się wzrost czci oddawanej św. Annie w Kościele zachodnim. W głębszej warstwie treściowej jest ona związana z kultem Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, do rozwoju którego wyraźnie przyczynili się benedyktyni, augustianie, franciszkanie, karmelici i zakon krzyżacki⁷.

Jedną z bardziej popularnych form ikonografii, związanej z nauką Kościoła o Niepokalanym Poczęciu Maryi Panny, stało się przedstawienie ukazujące św. Annę z Maryją i Jezusem jednocześnie, nazywane *św. Anna Samotrzcę* i było ono interpretowane w jego kontekście. Takiego przedstawienia w połączeniu z ideą Niepokalanego Poczęcia nie przyjęli dominikanie⁸.

Na wzrost kultu św. Anny wywarły wpływ wyprawy krzyżowe. Wówczas wzniesiono w Jerozolimie, przy Sadzawce Owczej, kościół pod jej wezwaniem. Wraz z rozpowszechnianiem się w średniowieczu relikwii św. Anny, zaczęły powstawać w Europie liczne jej sanktuaria, które często były centrami peregrynacji wiernych.

Św. Anna jest czczona jako patronka ciężarnych, bądź bezdzietnych kobiet i wdów, ale równocześnie jest opiekunką małżeństw. Do niej uciekały się położne oraz osoby dotknięte chorobą w czasie zarazy. Ponadto za patronkę obierali ją flisacy na Łabie oraz górnicy. Jej opiece polecano gospodarstwa domowe i wszystkie ich koneksje (młynarstwo, włókniarstwo, tkactwo, krawiectwo itd.). Wszystkie te konteksty znajdowały odbicie w postaci specyficznej ikonografii, wynikającej z przyjętego przez daną społeczność patronatu św. Anny.

Ikonografia św. Anny posiada szereg wariantów. Oprócz pojedynczych obrazów, występują obrazy sceniczne, złożone z wielu wątków fabularnych. Są one oddzielnymi kompozycjami, lub układają się w cykle, ilustrujące apokryficzne opowiadania.

Wszystkie przedstawienia z terenu archidiecezji warmińskiej są pojedynczymi obrazami św. Anny i nie znane są nam kompozycje o charakterze cykli ikonograficznych. Obrazy warmińskie należą do dwóch typów ikonografii: *św. Anna nauczająca Maryję* oraz *św. Anna Samotrzcę*.

Kompozycja pierwsza przedstawia z reguły św. Annę jako matkę w podeszłym wieku, która z troską kieruje uwagę w stronę córki. Scena bywa komponowana w oparciu o schemat, w którym Anna jako matrona siedzi a Maryja, wpatrzona w oblicze matki, z uwagą wsłuchuje się w jej słowa. Znany jest też inny układ stojącej Anny z Maryją, tak jakby obie były w drodze lub na spacerze⁹. W takich obrazach niekiedy atrybutem, wskazującym na nauczanie, jest książka. Już na XIV-wiecznym obrazie tablicowym z Musée de Cluny św. Anna wskazuje na cytat z Pisma Św.: *AUDI FILIA, VIDE ET INCLINE AUREM TUAM QUIA CONCUSPISCET REX DECOREM TUAM*. Mamy tutaj przykład alegorycznego wykładu wersetów Ps. 45, 11–12, w których występująca postać królowej, córki narodu wybranego, została akomodowana do Maryi jako przyszłej Matki Mesjasza.

⁷ A. Karłowska-Kamzowa, Uwagi o genezie wyobrażenia Marii Niepokalanie Poczętej, Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie, 36:1992, s. 179–190.

⁸ M. Lechner, *iw.*, k. 169.

⁹ G. Nitz, *Anna unterweist Maria*, w: *Anna*, hl. IV. 3 ML, Bd. 1 (1988), s. 160 nn.

Kompozycja *św. Anny nauczającej Maryję* nie wywodzi się z apokryfów, lecz jest wynikiem spekulacji teologicznych nad kształtującym się dogmatem o Niepokalanym Poczęciu Maryi oraz o roli *św. Anny*, jaką odegrała w dziejach Zbawienia. Dysputy takie prowadzone były szczególnie intensywnie w okresie potrydenckim¹⁰. To tłumaczy dlaczego obrazy *św. Anny nauczającej Maryję* stały się popularne w okresie kontrreformacji i były nadzwyczaj rozpowszechnione w sztuce baroku (E. Murillo, P.P. Rubens, M. Carravaggio i jego naśladowcy). *Św. Anna* została ogłoszona patronką Bretanii ze względu na jej rolę jako wychowawczyni.

Według badań Eryki Tidick do 1525 roku na Warmii było 7 obiektów sakralnych dedykowanych *św. Annie*, w tym tylko dwa kościoły parafialne: Barczewo i Młynary¹¹. Obecnie przetrwały tylko dwa przedstawienia należące do typu ikonografii *św. Anny nauczającej Maryję*: pierwszym jest barokowy obraz olejny w Radostowie (ryc. 1), a drugim — neogotycka rzeźba w szafie środkowej tryptyku w Barczewie.

Dobrego pędzla obraz w ołtarzu bocznym kościoła parafialnego w Radostowie należy do barokowego malarstwa z pierwszej połowy XVIII w. Obfite suknie z drogich materiałów, nałożone na skronie korony oraz biżuteria w postaci granulowanych, złotych łańcuchów na szyi i nadgarstkach *św. Anny* i *Maryi* wskazują, że należą one do królewskiego rodu¹². Zgodnie z tradycją ikonograficzną, *św. Anna* ukazana jest w podeszłym wieku, podczas gdy *Maryja* jest tu kilkunastoletnią dziewczynką. Twarz ma zamyśloną, a oczy wpatrują się w nieokreśloną dal. Prawą rękę położyła na ramieniu *Maryi*, która dyskretnie tuli się do matki, spoglądając równocześnie w stronę widza. W prawym ręku trzyma otwartą książkę, która przypomina modlitewnik. Wydaje się, że właśnie obie zakończyły lekturę i akurat pogrążają się w medytacji *magnalia Dei*. Obie święte ukazane są na ciemnym, nieokreślonym tle z bukietem róż w wazonie. W górze fruną dwa putta, podtrzymujące nad głową *Maryi* wieniec z kwiatów i liści, zapowiedź późniejszego triumfu. Widoczny tu nieokreślony bliżej krajobraz znajduje odpowiedniki w innych dziełach, w których w krajobrazie widoczne są kopalnie i odlewnie brązu, wskazujące na patronat *św. Anny* nad tymi zawodami.

Rzeźbiona grupa z Barczewa to typowy przykład usztywnionych form neogotyckich, będących pod silnym oddziaływaniem sztuki niemieckiej z przełomu XIX/XX w. Na osi ołtarza, na cokole, ponad tronem do ekspozycji *Sanctissimum*, stoi figura *św. Anny nauczającej Maryję*. Wyraża to jej wskazujący w górę gest prawej ręki oraz lekkie pochylenie głowy i skierowanie oczu w dół, skąd, unosząc głowę w kierunku matki, patrzy *Maryja*, ukazana jako dziewczynka. Pod ręką trzyma zamkniętą książkę. Lektura została zakończona, ale edukacja jeszcze trwa, bowiem *Anna*, gestykulując, wyraźnie coś tłumaczy. Dopełnieniem kompozycji wewnątrz maswerkowego baldachimu są dwie figury mężów: po stronie *Anny* — *św. Joachima*, a po stronie *Maryi* — *św. Józefa*. Na otwartych skrzydłach

¹⁰ Tamże.

¹¹ E. T i d i c k, Beiträge zur Geschichte der Kirchenpatrozinien im Deutschordenslande Preußen bis 1525, ZGAE 22:1926, Heft 1–3 (66–68), s. 440.

¹² N.B. nieco atektonicznie zawieszona na ich głowach. Naśladują one korony, którymi bywały koronowane obrazy. Obraz w Radostowie nie jest koronowany koronami papieskimi.

tryptyku wymalowane zostały cztery sceny z *Dzieciństwa Jezusa*, nad nimi dwie pary muzykujących aniołów.

Również w tym samym kościele parafialnym, w Barczewie, znajduje się jeszcze jedno przedstawienie św. Anny należące do typu *Samotrzejcej*. Jest to obraz ozdobiony koronami, przeniesiony z dawnego ołtarza głównego. Obok siebie siedzą Maryja i Anna, która trzyma na rękach małego Jezusa. Obie niewiasty w pogodnym nastroju, zainteresowane Dzieciątkiem, ukazują je widzom. Nad trójgrupą (samo-trzeć) unosi się wśród obłoków i putt symbol Ducha św. w postaci gołębicy. W mrocznym krajobrazie igrają putta trzymające tarczę herbową. Obraz, pomimo widocznych przemalowań, wykazuje cechy prowincjonalnego barokowego malarstwa cechowego.

Zupełnie odmienną grupę *Samotrzejcej* reprezentuje późnogotycka rzeźba, z miejscowości Babiak (ryc. 2), datowana na rok 1500¹³. Na wspólnej ławie siedzą, Maryja i św. Anna, na tle ozdobionym rytowaną wicią stylizowanej winorośli. Figura Anny z głową okrytą przesadnie wielką drapowaną chustą i oczach, patrzących na wprost widza, jest nieznacznie większa od Maryi. Pomiedzy postaciami brakuje psychicznej relacji. Po środku, kierując się ku Annie, z wyciągniętymi ku niej rękami, stoi Dzieciątko Jezus. Anna, trzymając w ręku puchar z pokrywką, raczej odwraca się od Jezusa, niż podaje mu go do picia. Jest to niby scena rodzajowa z mieszczańskiego życia, jednak poza, jaką przybrały obie niewiasty jest oficjalna i wyraźnie usztywniona. Brakuje klasycznych atrybutów, takich jak książka i owoce, które mogły by wskazywać na symboliczne odniesienia. Jedyne złożone szaty i rytowane, złożone tło wskazywać mogą na mistyczny charakter kompozycji. Maryja została w niej wyróżniona dużą, liściastą koroną.

Według typologii przedstawień J. H. Emminghaus'a grupa z Babiaku przynależy do trzeciego typu ikonografii św. Anny *Samotrzejcej*, która oprócz wymienionych wyżej znamion teologicznego przesłania, charakteryzuje się dążeniem do realizmu¹⁴. Ujęcie takie było bardzo popularne w krajach zaalpejskich. Znane są także odmiany ikonograficzne tego tematu, wzbogacone o wyobrażenia pozostałych dwóch Osób Trójcy Św. lub o przodków św. Anny i dalszych członków rodziny Maryi.

II. ŚW. MARIA MAGDALENA

Z omawianych patrociniów archidiecezji, drugą świętą, której żywot wiąże się z ziemskim życiem Jezusa jest św. Maria Magdalena. Od czasów św. Augustyna pod imieniem Marii Magdaleny uznawane są trzy niewiasty, o których mówią Ewangelie. Jedną jest jawnochrzesznica, której Jezus przebaczył grzechy, drugą jest siostra Marty i Łazarza, a trzecią ta niewiasta, która wraz z Matką Jezusa stała pod krzyżem, i której Jezus ukazał się po swoim Zmartwychwstaniu pod postacią

¹³ Rzeźba jest po niedawnej, raczej rzemieślniczej, niż kunsztownej konserwacji.

¹⁴ J.H. Emminghaus, Anna Selbtritt, k. 188 n.

ogrodnika¹⁵. Po Wniebowstąpieniu Pana, według apokryfów, żyła ona na pustyni egipskiej, wiodąc żywot pokutnicy¹⁶.

Współczesna egzegeza biblijna prostuje zaistniałe pomieszanie postaci, stwierdzając, iż nie należy utożsamiać Marii Magdaleny ani z Marią z Betanii, ani z Jawnogrzesznicą¹⁷. Jednak cała spuścizna artystyczna, oprócz inspiracji Ewangelią, bazuje na wykładni św. Augustyna, dlatego ikonografia św. Marii Magdaleny jest bogata i urozmaicona. Obejmuje zarówno pojedyncze przedstawienia jak i całe cykle ikonograficzne. Postać świętej bywa przedstawiana rozmaicie pod względem kostiumologicznym i repertuaru atrybutów. Przedstawiana jest bądź to w bogatych szatach, bądź w odzieniu pustelnicy.

Pierwszy typ stroju ukazuje ją jako tę niewiastę, która podczas uczyty u Szymona faryzeusza Izami obmyła stopy Chrystusa i własnymi włosami je otarła. Jest ubrana w suknie antykizowane i stylizowane na czasy biblijne, jak w scenach związanych z życiem Jezusa, np. w scenie *Uczyty u Szymona faryzeusza*. Po nawróceniu towarzyszyła Jezusowi i była obecna pod krzyżem. Boleśnie przeżyła Mękę Pana Jezusa, którego nad życie pokochała, ponieważ odpuścił jej liczne grzechy. Ogarnięta spazmami płaczu kurezowo trzyma krzyż. Tak widzimy ją na nie jednym obrazie sceny z Golgoty.

Ale przede wszystkim w tej konwencji przedstawiana jest jako jedna z trzech *myrrophoroi* — jedna z trzech niewiast, idących do Grobu Chrystusa z alabastrowymi amforami, napelnionymi olejkami do namaszczenia¹⁸. Ponieważ po Zmartwychwstaniu Chrystus ukazał się jej jako pierwszej pod postacią ogrodnika (w sztuce typ ikonograficzny *Noli me tangere*) i polecił jej, aby o tym powiadomiła apostołów, dlatego zyskała miano *apostola apostolorum*. Przedstawienie Magdaleny z naczyniem alabastrowym inspirowane było średniowiecznymi misteriami pasyjnymi i wielkanocnymi *Visitatio Sepulchri Christi*. Odtwarzane w nich były m.in. sceny z żywota Marii Magdaleny. Wśród zabytków warmińskich w takiej konwencji Maria Magdalena przedstawiona jest w neogotyckim witrażu (XIX w.) kościoła we Frączkach¹⁹.

Podobnie ubrana jest w scenie odwiedzin Jezusa u Marii i Marty w domu Łazarza. Według podania była to rodzina dobrze sytuowana i dlatego przedstawiano Marię Magdalenę w wykwintnym stroju. *Legenda Aurea* mówi o tym, iż

¹⁵ Różne fragmenty tradycji wschodniej i średniowiecznej znalazł w jednej opowieści Jakub z Voragine w czytaniach *Legenda Aurea*, polskie wydania: Jakub de Voragine, *Złota Legenda*. Wybór, [tłumaczenie, wstęp i przypisy] J. Plezia, Warszawa 1955, s. 328–340; toż 1983, s. 273–282.

¹⁶ T. Seifert, jw., s. 154 n., 239 n.; E. Melchers, *Das Jahr der Heiligen*, jw., s. 450 nn.; H. Frois, F. Sowa, *Twoje imię*, jw., s. 382 n.; V. Schaubert, H.M. Schindler, jw., s. 371–373; C. Jöckle, jw., s. 305–309; J. Putz, *Maria v. Magdala*, w: *ML*, t. 4 (1992), s. 288n.

¹⁷ P.Cz. Bosak, *Słownik — Konkordancja osób Nowego Testamentu*, Poznań 1991, s. 286n; tenże, *Kobiety w Biblii. Słownik — Konkordancja*, Poznań 1995, s. 128 nn.

¹⁸ M. Ansett-Janssen, *Maria Magdalena*, w: *LClk*, t. 7 (1974), k. 516–541; L. Keller, jw., s. 361–364; J. Braun, jw., k. 495–499; G. Duchet-Suchaux, M. Pastourcau, jw., s. 221 nn.; O. Wimmer, jw., s. 208 n.; G. Wendtner, *Maria v. Magdala*, II. *Kunstgeschichte*, w: *ML*, t. 4 (1994), s. 289 n.

¹⁹ E. Tidiek (jw., s. 451) wymienia dwie miejscowości, w których św. Maria Magdalena występowała jako współpatronka, Braniewo (1426) i Henrykowo (1501).

Magdalena była już zaślubiona z Janem, ale Chrystus odwołał go z wesela do siebie i dołączył do grona uczniów. Oburzona i zbuntowana Magdalena miała się oddać rozpuście. *Ponieważ jednak nie godziło się, aby powołanie Jana stało się dla Magdaleny przyczyną potępienia, więc Chrystus miłosiernie nawrócił ją do pokuty.* Po nawróceniu udała się na pustynię, żyjąc jako pustelnica²⁰. Z biegiem czasu dołączono do tego inny wątek, z żywota Marii Egipcjanki, utożsamiając tym samym postacie obydwóch świętych.

Drugi typ przedstawień odnosi się do tej fazy życia Marii Magdaleny, kiedy podjąć miała życie pokutnicze. Przedstawia się ją w pół naga, albo całkowicie bez odzienia, z ciałem pokrytym obfitym owłosieniem, odzianą we własne, nadzwyczaj obfite i długie włosy, które Bóg jej dał, aby za dnia chroniły ją przed żarem słonecznym, a nocą przed chłodem. Dlatego stała się patronką przede wszystkim pokutujących niewiast, a także fryzjerów, ogrodników i winiarzy.

Istnieje jeszcze inna odmiana ikonograficzna Magdaleny — pustelnicy. Wiąże się ona ze średniowieczną legendą z południa Francji, powstałą pod wpływem mistyki franciszkańskiej XIII–XIV w. Występujące w niej wątki apokryficzne mówią o głoszeniu przez nią ewangelii w Prowansji, dokąd Magdalena miała udać się ze swym bratem Łazarzem i z pierwszymi chrześcijanami z Palestyny. Swym mądrym słowem i osobistą urodą miała wpłynąć na nawrócenie księcia Burgundii i jego poddanych. Nie chcąc popaść w próżność i pychę miała udać się do puszczy w okolicy St. Baume²¹. Jej brat Łazarz miał zostać pierwszym biskupem Marsylii.

Ikonomia Marii Magdaleny ukazuje ją jako wyjątkowej urody dojrzałą kobietę — pustelnicę, wśród skalnego pejzażu. W nawiązaniu do słów Mistrza z Nazaretu: *Maria lepszą część obrala* malarze przedstawiali ją wpatrzoną w trzymany w rękach krucyfiks, albo obejmującą duży stojący krzyż, jakby się na niego wspinała, jednocześnie wsłuchując się w słowa Jezusa. W tych wyobrażeniach, oprócz naczynia z wonnościami i trupiej czaszki, krzyż z Ukrzyżowanym stanowi atrybut rozpoznawczy Marii Magdaleny.

Przedstawionej fabule odpowiadają trzy XVII–XVIII-wieczne obrazy warmińskie: z Henrykowa (XVII w.) (ryc. 4), z Wrzesiny (dzieło Marcina Meyera, datowane na 1772 r.) (ryc. 3) i z Leginy (XVIII w.). W dwu ostatnich obrazach, namalowanych według tego samego schematu, możemy domyślać się sceny wizji, ponieważ w narożniku, na ciemnym tle widnieje monogram IHS otoczony świetlistymi promieniami nimbu. Na wizyjny charakter obrazu wskazuje umieszczona na dole inskrypcja, w której jest mowa o oplakiwaniu przed Ukrzyżowanym grzesznego życia: *MAGDALIS EFFUSO LUGET SUA CRIMINA FLETU IN CRUCE PENDENTEM CHRISTUM REVERENTEM ADORAT.* Jako atrybuty widoczne są: krzyż, naczynie na wonne olejki, sznur pereł oraz złoty łańcuch. Jako symbol *Vanitatis* widoczna jest czaszka.

Znane nam obrazy św. Marii Magdaleny z kościołów w Bieniewie (XIX w.), Frąckach (XX w.), w Lutrach (XX w.) oraz obraz z Rogoza (2 ćw. XIX w.) są słabego pędzla i oprócz przemałowań wykazują cechy prowincjonalnego malarstwa

²⁰ Jakub de Voragine, jw., s. 338 n.

²¹ Głównym ośrodkiem jej kultu stał się kościół pielgrzymkowy na szlaku do Composteli, w Vézelay, wzniesiony w latach 1120–1140.

amatorskiego. Jedyne obraz z Bieniewa odróżnia się wyższym poziomem artystycznym, ale i on nie jest dziełem oryginalnym, wykazując naśladownictwo nieokreślonego wzoru barokowego.

W naszym opracowaniu daliśmy precedencję dwu świętym o rodowodzie ewangelicznym, po nich następują patronki z późniejszych okresów w dziejach Kościoła. Spośród świętych z okresu wczesnego chrześcijaństwa na czołowym miejscu znajdują się trzy dziewice męczenniczki: Małgorzata, Barbara i Katarzyna. W średniowieczu zostały one zaliczone do grona czternastu świętych wspomóżycieli, których kult był rozpowszechniony w wielu krajach, zwłaszcza w pobożności ludowej.

III. ŚW. MAŁGORZATA

Za „najmocniejszą” wśród dziewic — wspomóżycielek uchodzi św. Małgorzata, ponieważ według legendy miała pokonać smoka. Jej postać całkowicie została ukształtowana przez legendę, według której miała ponieść śmierć męczeńską podczas prześladowań chrześcijan za Dioklecjana w roku 307. Miała być tą dziewczyną, którą św. Jerzy uwolnił od smoka²².

W sztukach plastycznych przedstawia się ją ze smokiem na smyczy, albo częściej jak godzi weń krzyżem, odnosząc w imię Chrystusa zwycięstwo nad potworem symbolizującym szatana. Dlatego smok i laska z krzyżem stały się jej głównymi atrybutami²³. Jej ikonografia w charakterze atrybutów zawiera jeszcze gołębicę, palmę męczeństwa i koronę chwały. Jako córka królewska przedstawiana jest w bogatej sukni damy dworskiej z diademem perłowym na głowie oraz narzędziami męki: pochodnią i żelaznym grzebieniem. Na niektórych obrazach anioł wręcza jej palmę i koronę zwycięstwa.

Kult św. Małgorzaty znany był na Zachodzie w XII w., a jej wspomnienie liturgiczne przypada na 20 lipca. Relikwie przechowywane są w Montefiascone koło Bolsena na północ od Rzymu.

Patronat św. Małgorzaty obejmuje: dziewczęta i kobiety zamężne, zwłaszcza ciężarne proszące o szczęśliwy poród. Była także patronką położnych. Ponieważ jej wspomnienie przypada w okresie żniw, chłopcy zwracali się do niej z prośbą o pogodę.

W archidiecezji warmińskiej św. Małgorzata występuje w patrocinium dwóch kościołów: w Kłębowie (1348) (ryc. 5) i w Rogiedlach, z których pochodzą znane nam przedstawienia²⁴.

Pomimo złego stanu zachowania urokiem technie portretowe ujęcie świętej Małgorzaty z kościoła w Kłębowie. W tym XVIII-wiecznym obrazie święta

²² T. Seifert, *iw.*, s. 150 n., 239 n.; E. Melchers, *Das Jahr der Heiligen*, *iw.*, s. 446nn; V. Schaubert, H.M. Schindler, *iw.*, s. 368 n.; C. Jöckle, *iw.*, s. 290–292.

²³ S. Kimpel, *Margareta (Marina) von Antiochien*, w: *LCIK*, t. 7 (1974), k. 494–500; L. Keller, *iw.*, s. 348; J. Braun, *iw.*, k. 489–493; G. Duchet-Suchaux, M. Pastoureau, *iw.*, s. 216 n.; O. Wimmer, *iw.*, s. 206.

²⁴ E. Tidick (*iw.*, s. 449) wymienia jeszcze św. Małgorzatę jako drugą patronkę kościoła filialnego w Pierzchałach (1343, Pettelkau).

ukazana jest w medalionie, otoczonym wieńcem laurowym, a jako atrybuty trzyma palmę męczeństwa i krzyż.

W Rogiedlu znajduje się plastyczne wyobrażenie św. Małgorzaty o cechach rzeźby ludowej. Jako atrybut święta trzyma krzyż laskowy, którym godzi w smoka, leżącego pod jej stopami. Cała postać znajduje się wewnątrz laurowego wieńca chwały.

IV. ŚW. KATARZYNA ALEKSANDRYJSKA

Za kolejną *virgo fortis* uważana jest św. Katarzyna, córka króla Kustosa z Aleksandrii, bogata, piękna i mądra. Również jej żywot upiększyła legenda, rozpowszechniona najpierw na Wschodzie, a w okresie wypraw krzyżowych przywędrowała na Zachód²⁵. Według legendy Katarzyna studiowała pisma filozofów starożytnych i prowadziła uczone dysputy, przez co zyskała sobie uznanie i autorytet. Świadoma swych walorów postanowiła wyjść za mąż jedynie za tego, kto przewyższy ją w urodzie, bogactwie i mądrości. Zatraskana o przyszłe losy córki, królowa matka zawiadła Katarzynę do pustelnika, który przebywał w okolicy, aby ją uwolnił od choroby, jaką w mniemaniu matki była duma, a może nawet i pycha córki. Starzec opowiedział przybyłym niewiastom o Chrystusie — Królu nad królami i Panu panujących, do którego należą wszystkie skarby świata. Zachwyt nad orędziem ewangelicznym o Królestwie Bożym i katecheza pustelnika doprowadziły do chrztu matkę i córkę.

Pewnej nocy we śnie miał się ukazać Katarzynie Chrystus, który włożył jej na palec pierścien zaręczynowy, wobec blasku którego straciły znaczenie wszystkie klejnoty, które posiadała. Były to tzw. mistyczne zaślubiny św. Katarzyny. Po tym widzeniu Katarzyna pozbyła się majątku, rozdając go ubogim. Porzuciła pisma filozofów i oddała się rozważaniu Ewangelii, przewyższającej wszelką ludzką mądrość. Miała wówczas przystąpić do wspólnoty chrześcijan, prowadząc skromne życie ubogich.

W tym czasie w Rzymie panował cesarz Maksencjusz, który nakazał składać ofiary przed swymi wizerunkami. Kiedy przybył do Aleksandrii, wielu chrześcijan ze strachu składało kadzidło przed jego figurą. Wówczas to Katarzyna, z odwagą powołując się na Pismo św., wygłosiła mowę przeciwko pogańskiemu kultowi bożków. Cesarz zwołał do siebie pięćdziesięciu uczonych mężów i polecił im, aby w dyskusji przekonali Katarzynę o słuszności pogańskich praktyk kultowych. Argumenty Katarzyny przekonały adwersarzy, którzy przeszli na jej stronę, ściągając na siebie gniew cesarza. Ponieśli śmierć wszyscy. Katarzynę poddano wyszukanym torturom. Podczas łamania kołem rozpadło się ono, w czym widziano interwencję nadprzyrodzoną. Ostatecznie została ścięta mieczem. Jej śmiałe wyznanie wiary oraz męczeństwo przyniosły Katarzynie sławę w całym świecie chrześcijańskim. Jej ciało miało być cudownie przeniesione na górę Synaj, gdzie mnisi pochowali ją w murach klasztoru.

²⁵ T. Seifert, *iw.*, s. 126 n., 236 n.; E. Melchers, *Das Jahr der Heiligen*, *iw.*, s. 762–765; V. Schaubert, H.M. Schindler, *iw.*, s. 607 n.; C. Jöckle, *iw.*, s. 244–246.

Pierwsze historyczne wzmianki o żywocie Katarzyny pochodzą od Euzebiusza z Cezarei i posłużyły za tworzywo do powstałej legendy, której autorstwo przypisuje się Metafrastowi²⁶. Jest to opowieść pełna dramatycznych wątków, które inspirowały pokolenia artystów w ciągu wieków.

W sztuce przedstawiano ją jako młodą, piękną dziewczynę królewskiego rodu²⁷. Tworzono cykle obrazów, opowiadających jej dramatyczne losy. W przedstawieniach pojedynczych najczęściej widzimy ją z dwoma atrybutami, rozbitym kołem zębatym i z mieczem. Dodatkowo jako atrybuty występują: palma męczeństwa i księga — symbol mądrości. Popularnymi stały się obrazy ilustrujące wizję mistycznych zaślubin, dysputę z uczonymi oraz scenę nawiedzin uwięzionej Katarzyny przez Chrystusa.

W archidiecezji warmińskiej Katarzyna występuje między innymi w ośmiu obrazach, odpowiadających patrociniom kościołów w następujących miejscowościach: Braniewo, Brąswałd, Cerkiewnik, Frankowo, Henrykowo, Kętrzyn, Lubomino i Płoskinia²⁸.

Dwa obrazy z Henrykowa (ryc. 6) i Płoskini (XVIII w.), ukazują apoteozę św. Katarzyny. Dzieciątko Jezus, trzymane na kolanach Maryi, nakłada na jej głowę wieniec chwały. Scena ta ma charakter metaforyczny i obrazuje zwycięstwo świętej nad pogańskimi filozofami oraz nad prześladowcami, do czego aluzję stanowią towarzyszące w tle sceny ukazujące męczeństwo świętej. Umieszczona w górnej części obrazów wizja otwartego nieba i koronacji Katarzyny dopełnia całości kompozycji.

Inny obraz z Płoskini o nieco wcześniejszej dacie (3 ćw. XVIII w.) ukazuje triumf św. Katarzyny nad cesarzem Maksencjuszem, którego święta deprecze jako symbol pogaństwa. Postać cesarza została zredukowana do rzędu atrybutu. Oprócz zwykłych atrybutów Katarzyna trzyma w ręku lilię, a wiszące w powietrzu putto podtrzymuje nad jej głową laurowy wieniec zwycięstwa. W kościele parafialnym w Płoskini znajdują się ponadto malowidła ścienne, w których św. Katarzyna występuje razem w grupie czterech mocnych dziewic w kompozycji rozbudowanej *deesis*, w obrazie Sądu Ostatecznego. Freski mają charakter malarstwa ludowego XVIII w.

Również XVIII-wieczny obraz, o cechach malarstwa prymitywnego, w nawie bocznej kościoła w Braniewie, przedstawia św. Katarzynę z palmą męczeństwa i z mieczem oraz popiersiem leżącego u jej stóp Maksencjusza. W głębi obrazu widoczne są epizody z żywota świętej oraz scena elewacji duszy Katarzyny, którą dwaj aniołowie wnoszą do nieba.

Silnie przemaalowany obraz z Brąswałdu nie odznacza się szczególnymi walorami. Natomiast XIX-wieczny obraz z Cerkiewnika, to przykład malarstwa usztywnionego i patetycznego, naśladowującego styl niemieckich nazareńczyków.

²⁶ H. Fros, F. Sowa, *Twoje imię*, jw., s. 340.

²⁷ P. Assion, *Kathrina (Aikaterine)*, w: *LClk*, t. 7 (1974), k. 289–297; L. Keller, jw., s. 309 n.; J. Braun, jw., k. 413–418; G. Duchet-Suchaux, M. Pastoureau, jw., s. 73 n.; O. Wimmer, jw., s. 184.

²⁸ E. Tidiek (jw., s. 408 nn.) omawia kult św. Katarzyny w państwie krzyżackim i wymienia średniowieczne zabytki z nią związane. Między innymi na pieczęci bpa Mikołaja II po prawej ręce Maryi była przedstawiona św. Katarzyna (s. 411).

V. ŚW. BARBARA

Kolejną ważną świętą z grupy *virgines fortes*, reprezentowaną wśród patronów archidiecezji warmińskiej jest św. Barbara. Jej patronalne obrazy znajdują się w Boguchwałach i w Rogożu (ryc. 7).

Legenda Barbary zawiera jakieś jądro prawdy²⁹. Miała żyć w III w., w okolicach Heliopolis, w Egipcie lub w Nikomedii. Na chrześcijaństwo została nawrócona przez Orygenesę. Ojciec jej, poganin Dioskurus, oddał ją pod sąd, który wydał wyrok śmierci. Egzekutorem był sam ojciec, za co spotkała go kara Boża, zginął od uderzenia pioruna. Legenda dostarczyła wielu tematów dla przedstawień ilustrujących żywot św. Barbary³⁰. Najpopularniejszym jest wątek o zamknięciu świętej w wieży i przyniesieniu jej Komunii św. przez anioła³¹.

Wieża o trzech oknach, dla uczczenia Trójcy Przenajświętszej i znak krzyża, to symbole wyznania wiary, jakie Barbara odważnie złożyła wbrew groźbom ojca. W ikonografii św. Barbary stały się one jej atrybutami. Zamknięta wieża symbolizuje niewolę i uwięzienie przez prześladowców. Natomiast otwarta wieża mówi o ratunku, jakiego Bóg udzielił Barbarze. Jest ona przykładem silnej wiary i patronką dla ludzi przeżywających trudności w wierze.

Jest także patronką umierających. Wierzono, że jej orędownictwo chroni przed nagłą śmiercią. Może dlatego została patronką niebezpiecznych zawodów, takich jak artylerzyści, górnicy i marynarze. Chłopi wzywają pomocy św. Barbary podczas burzy, aby zapewnić sobie ochronę przed piorunem i pożarem. Jest ponadto patronką górników i hutników, architektów i budowniczych oraz wielu innych zawodów, np. dzwonników, kapeluszników, grabarzy. Często przedstawia się ją razem z Katarzyną i Małgorzatą. Wszystkie trzy występują również jako patronki trzech szczególnych grup zawodowych, do których należą takie dziedziny jak obronność (Barbara), nauczanie (Katarzyna) i pożywienie (Małgorzata).

Od XII w. kult Barbary, przywieziony ze Wschodu, rozpowszechnił się w Kościele zachodnim, a wspomnienie liturgiczne przypada 4 grudnia.

W archidiecezji warmińskiej spotykamy dwa wizerunki św. Barbary w Rogożu i Boguchwałach³². Są nimi obraz XIX-wieczny i polichromia na ścianie (XVIII w.?). Obydwa wizerunki przedstawiają Świętą jako księżniczkę z nimbem, otaczającym głowę, stojącą na tle wieży z kielichem mszalnym i mieczem jako atrybutami. Dodatkowo trzyma w ręku palmę męczeństwa. Dla podkreślenia wiary w Trójcę Przenajświętszą, artysta namalował trzy gołębie siedzące w oknie wieży.

²⁹ T. Seifert, *iw.*, s. 34 n., 226 n.; E. Melchers, *Das Jahr der Heiligen*, *iw.*, s. 781–783; H. Fros, F. Sowa, *Twoje imię*, *iw.*, s. 123 n.; V. Schaubert, H.M. Schindler, *iw.*, s. 626 n.; C. Jöckle, *iw.*, s. 51 nn.

³⁰ L. Petzoldt, *Barbara*, w: *LCiK*, t. 5 (1973), k. 304–311; L. Keller, *iw.*, s. 59 n.; J. Braun, *iw.*, k. 113–118; G. Duchet-Suchaux, M. Pastoureaux, *iw.*, s. 56 n.; O. Wimmer, *iw.*, s. 83.

³¹ Obszernie na temat ikonografii św. Barbary pisał w monografii A.S. Labuda, *Wrocławski ołtarz św. Barbary i jego twórcy*, Poznań 1984.

³² Niestety, ten obraz nie był mi dostępny do badań.

VI. ŚW. ROZALIA

Inną postacią kobiecą związaną z patrocinium kościołów warmińskich jest św. Rozalia³³. Także jej żywot osnuty jest na legendzie, według której miała urodzić się, ok. 1150 r., w bogatej rodzinie w Palermo. Jej ojciec Sinibald, przez przodków spokrewniony z rodem Karolingów, był panem na Quisquini i w Rosa. Matka wprowadzała Rozalię w tajniki życia dworskiego, ale Bóg wybrał dla niej inną drogę. Rozalia przekonana o marności dóbr doczesnych i próżności dostatniego życia pałacowego w ciszy serca złożyła ślub ubóstwa i czystości, pragnąc służyć jedynie Chrystusowi. Potajemnie opuściła dom rodzinny udając się do pustelni w grocie na wzgórzach Quisquina koło Palermo. Dewiza jej życia została później wypisana nad wejściem do grotty: *JA ROZALIA CÓRKA SINIBALDA, PANA W MONREALE I W ROSES, POSTANOWIŁAM ŻYĆ W TEJ GROcie Z MIŁOŚCI DO ZBAWICIELA I PANA MOJEGO JEZUSA CHRYSUSA*.

Żyjąc na pustkowiu była nawiedzana pokusami, które im bardziej ją dręczyły, tym bardziej skłaniały do ascetycznego i pełnego umartwienia życia. Zmarła w grocie z krzyżem Chrystusa na piersi. Dopiero po czterech wiekach, 15 lipca 1624 r., znaleziono jej ciało, podczas zarazy, jaka dotknęła południowe Włochy. Lud spontanicznie zaczął darzyć ją kultem. Do pustelni przybywali coraz liczniej pielgrzymi. Góra, w której znajdowała się grotta, zyskała miano „Monte Pelleg-rino”. Kult św. Rozalii rozpropagowali jezuita. Jest uważana za patronkę za-dzumionych.

W sztuce przedstawia się św. Rozalię jako młodą dziewczynę z wiankiem różanym na głowie i z lilią w ręku³⁴. Dodatkowo dodawane są jeszcze inne atrybuty: książka-modlitewnik, krzyż, bicz i gwoździe, niekiedy czaszka oznaczająca rozpamiętywanie nad przemijalnością świata.

W archidiecezji warmińskiej św. Rozalia jest patronką kościoła w Kieźlinach (ryc. 8). Znajdujący się tam obraz jest kopią bliżej nieokreślonego niemieckiego oryginału z 1631 r., sporządzoną w 1995 r.³⁵ Ukazuje on Rozalię klęczącą w grocie z widokiem na zatokę. Ubrana jest w suknię pokutnicy, przewiązaną sznurem. Na głowie ma wianek z róż, a w rękach trzyma gwoździe krzyża — symbol umartwienia i książkę. Na skale przed wejściem do grotty leży lilia. Święta wydaje się być pochłonięta kontemplacją wizji, której przedmiotu nie widać na obrazie. Niestety, poziom artystyczny kopii jest mizerny.

O wiele bogatszy pod względem formalnym i zawartości ikonograficznej jest obraz z Rogiedli, być może pochodzący z XVIII w. (?) Św. Rozalia jest tu przedstawiona, podobnie jak w obrazie z Palermo, stojąc w bogatym stroju (płaszcz podbity gronostajami), unosząc w lewym ręku krzyż, w drugim trzymając różę jako

³³ E. Melchers, *Das Jahr der Heiligen*, jw., s. 565–567; H. Fros, F. Sowa, *Twoje imię*, jw., s. 470 n.; V. Schaubert, H.M. Schindler, jw., s. 361 n.

³⁴ F. Tschochner, *Rosalie von Palermo*, w: *LCIK*, t. 8(1976), k. 286–289; L. Keller, jw., s. 438 n.; J. Braun, jw., k. 634 n.; O. Wimmer, jw., s. 253 nn.

³⁵ W trakcie dyskusji podczas trwania VI COLLOQUIA MEDIEVALIA ks. prof. Marian Borzyszkowski wskazał na inny, cenniejszy pod względem artystycznym, witraż dedykowany patronce lokalnego kościoła. Niestety nie był mi dostępny materiał ikonograficzny tego obiektu.

atrybut onomatopieczny³⁶. Z ponurego nieba wylania się anielskie putto, wyciągające miecz z pochwy, symbol zarazy, rozumianej potocznie jako kara Boża. Na ziemi leżą konwulsyjnie poskręcane ciała, dotkniętych dżumą. Obraz ten wyraźnie wskazuje na protekcyjną rolę świętej, co zgadza się z rolą przypisaną jej przez propagatorów jej kultu, którymi byli emigranci sycylijscy.

VII. ŚW. ELŻBIETA Z TURYNII

Jedną z najbardziej popularnych świętych w średniowieczu była św. Elżbieta z Turynii, zwana także Węgierską³⁷. Dzięki pokrewieństwu z wieloma dworami oraz opiece duchowej franciszkanów i krzyżaków przetrwała bogata dokumentacja źródłowa odnośnie jej żywota i kultu³⁸. Na użytek kanonizacji w bardzo krótkim czasie spisano żywot i miracula św. Elżbiety: *Summa vitae* oraz *Libellus de dictis quattuor ancillarum sanctae Elisabeth confectus*, a także *Miracula felicis Elisabeth*. Autorem pism kanonizacyjnych był spowiednik i kierownik duchowy Elżbiety, surowy mistrz krzyżacki — Konrad z Marburga. Zachowała się również bulla kanonizacyjna (1235) i list translacyjny (1336). W tym samym czasie Cesarius von Heisterbach sporządził *Vita Sanctae Elisabeth*, zapożyczając wzory z *Biblii* oraz z żywota św. Marcina autorstwa Sulpicjusza Sewera. Jeszcze w XIII w. nieznanemu franciszkaninowi z Toskanii napisał jej żywot, w którym po raz pierwszy wymienia cud z różami³⁹. Swoisty renesans kult Elżbiety przeżył w okresie romantyzmu. Pisma Montalemberta (1836) wydobyły nie tylko zdarzenia historyczne z jej żywota, ale także szereg wzniosłych legend⁴⁰. Inaczej, niż w szeregu innych świętych, sztuka więcej czerpała inspiracji z dobrze udokumentowanego żywota, niż z legend⁴¹.

Elżbieta urodziła się w Bratysławie, w 1207 r. jako trzecia córka Andrzeja II króla Węgier. Kiedy miała zaledwie 4 lata przewieziono ją na dwór landgrafa Hermana w Turynii, który wybrał ją na żonę dla swego syna Ludwika. Ślub odbył się w 1221 r. W czasie zaledwie sześciu lat szczęśliwego małżeństwa Elżbieta wydała na świat troje dzieci. Owdowiała w 1237 r., kiedy to Ludwik zmarł w drodze na wyprawę krzyżową.

³⁶ Reprodukacja w: F. Tschöchner, *iw.*, k. 289.

³⁷ T. Seifert, *iw.*, s. 58 n., 228 n.; E. Melchers, *Das Jahr der Heiligen*, *iw.*, s. 748–750; D. Attwater, C.R. John, *iw.*, s. 116 n.; V. Schaubert, H.M. Schindler, *iw.*, s. 596 nn.; C. Jöckle, *iw.*, s. 118 nn.

³⁸ Kompleksowe opracowanie dotyczące epoki, w której żyła św. Elżbieta, jej działalności, wyniesienia na ołtarze i kultu zawiera praca zbiorowa: *Sankt Elisabeth Fürstin Dienerin Heilige. Aufsätze Dokumentation Katalog* (19. November 1981 – 6. Januar 1982), Siegmaringen 1981; L. Keller, *iw.*, s. 170 nn.; J. Braun, *iw.*, k. 208–218; G. Duchet-Suchaux, M. Pastoureau, *iw.*, s. 126 n.; O. Wimmer, *iw.*, s. 116 nn.

³⁹ P.G. Schmidt, *Die zeitgenössische Überlieferung zum Leben und zur Heiligsprechung der heiligen Elisabeth*, w: *Sankt Elisabeth*, *iw.*, s. 1–6.

⁴⁰ H. Fros, F. Sowa, *Twoje imię*, *iw.*, s. 200 n.

⁴¹ K. Hahn, F. Werner, *Elisabeth von Thüringen Landgräfin*, w: *LCik*, t. 6 (1974), k. 133–140; obszernie na ten temat pisze R. Kroos, *Zu frühen Schrift- und Bildniszeugnissen über die heilige Elisabeth als Quellen zur Kunst- und Kulturgeschichte*, w: *Sankt Elisabeth*, *iw.*, s. 180–239.

Będąc wdową, za radą Konrada z Marburga, opuściła zamek w Wartburgu. Początkowo osiadła w Eisenach, później, w myśl ugody rodzinnej udała się do Marburga, które to miasto należało do dóbr rodzinnych landgrafa. Pod wpływem Konrada przystąpiła w 1228 r. do trzeciego zakonu franciszkanów. Od św. Franciszka otrzymała, na życzenie papieża Grzegorza IX, habit tercjarski, stając się pierwszą tercjarką w Niemczech. W Marburgu założyła szpital pod wezwaniem św. Franciszka dla trędowatych, którą to chorobę przywlekli ze sobą krzyżowcy powracający z Ziemi Świętej. Całe jej życie nacechowane było uczynkami miłosierdzia wobec chorych, głodnych i bezdomnych. Zmarła 17 listopada 1231 r., a już w cztery lata później została kanonizowana. W 1236 r. dokonano translacji relikwii do dedykowanego jej kościoła w Marburgu. Kult św. Elżbiety był silnie wspierany przez krzyżaków, zapewne z racji więzi rodzinnych jej szwagra Konrada z Marburga⁴². Do rozwoju kultu przyczyniały się europejskie rody królewskie oraz licznie przybywający do Marburga pielgrzymi.

Ikonografia św. Elżbiety w sztuce europejskiej jest bardzo rozbudowana. Przedstawiano ją zarówno jako młodziankę księżniczkę (Simone Martini, Asyż, S. Francesco, 1325), jak i zamężną niewiastę, zatroskaną sprawami rodziny, a następnie jako wdowę oraz franciszkańską tercjarkę, w szarym habicie z paskiem i w białym welonie na głowie (Perugia, poliptyk Pierrò della Francesca, połowa XV w.). Figura w relikwiarzu w marburskim kościele przedstawia ją jako wdowę z charakterystycznym nakryciem głowy (1250).

Ikonografia przyznała jej rozmaite atrybuty: książkę, model kościoła, insygnia książęce, mitrę książęcą, która odznacza ją jako koronowaną służącą biednych (*animula*), a nawet trzy korony, które według Cesarego z Heisterbachu miały następujące znaczenia: jedna przynależała jej z tytułu rodzowego, druga z tytułu małżeństwa, a trzecia jako znak świętości. Od XIV w. zaczęto przedstawiać św. Elżbietę spełniającą uczynki miłosierdzia, głównie w formie rozdawania bochenków chleba głodnym i ubogim. Przedstawienie to rozbudowano później przez asocjację do Eucharystii i zaczęto przedstawiać Elżbietę podającą chleb i wino (Tillmann Riemenschneider, 1510). Rozdawanie ubrań miało symbolizować *vita activa*. Przedstawiano ją także jako rozdającą pieniądze. Często towarzyszy jej postać żebraka, chromego o kulach, jako atrybut osobowy.

W nawiązaniu do legendy tokańskiej przyjął się typ obrazu przedstawiający św. Elżbietę z fartuszkim pełnym róż. Sztuka romantyczna, szczególnie w wydaniu nazareńczyków niemieckich, spopularyzowała tę wersję legendy o św. Elżbiecie. Przedstawiano ją w panteonie świętych razem z krewnymi z rodów książęcych, m.in. ze św. Jadwigą Śląską. Tak widzimy ją w niebiańskiej apoteozie świętych na sklepieniu bazyliki w Andechs. Inne kompozycje przedstawiają ją ze szwagrem Konradem, wielkim mistrzem krzyżackim lub wujem biskupem Ekbertem z Merano.

Skromna ikonografia św. Elżbiety w archidiecezji warmińskiej nie daje podstaw do zgłębiania wątków ikonograficznych w sztuce, ani do wyliczania odmian jej przedstawień. Jedyne znany nam obraz z Kraszewa, pochodzący z początku XIX w., przedstawia ją w konwencji sztuki romantycznej, pozostającej pod wpływem

⁴² E. Tidick, jw., s. 421.

inspiracji legendą tokańską z fartuchem pełnym róż, w które zamienił się chleb, przeznaczony dla ubogich.

W obrazie z Kraszewa Elżbieta jest ukazana jako wdowa z diademem książęcym na głowie podająca chleb chromemu żebrakowi. Po przeciwnej stronie klęczy matka z dzieckiem, prosząca świętą o błogosławieństwo. Obraz z Kraszewa (ryc. 9) nie przedstawia wartości artystycznych i jest amatorskim naśladownictwem, powstałym pod wpływem sztuki nazareńczyków. Należy przypuszczać, iż w Kraszewie był wcześniej jakiś starszy obraz św. Elżbiety, który prawdopodobnie spłonął razem z kościołem w 1651 r., o którym wspomina E. Tidick⁴³.

Podsumowując opracowanie ikonografii patronek kościołów w archidiecezji warmińskiej nasuwa się następująca refleksja. Do dzisiaj przetrwało niewiele obrazów z dawnego wyposażenia kościołów na Warmii. Wiele wojen i grabieży uszczupliło ich stan. Przerwany, przez burzliwe dzieje tych ziem, mecenat artystyczny Kościoła, powoli odradza się w ostatnich dziesięcioleciach. Niektóre obrazy wraz z elementami wyposażenia wewnątrz kościelnych noszą charakter tymczasowy, żeby nie powiedzieć prowizoryczny. Wolno wyrazić życzenie, by po zaspokojeniu najpilniejszych potrzeb duszpasterskich i związanych z odbudową świątyń, podjąć przemyślane działania zmierzające do konserwacji obrazów i rzeźb, a także do nowego zaaranżowania wewnątrz w duchu naszych czasów, wprowadzając prawdziwą sztukę tam, gdzie panuje prowizorka. Niech i nasze czasy pozostawią ślad kultury artystycznej na miarę odradzającego się życia religijnego w metropolii warmińskiej.

IKONOGRAPHIE DER WEIBLICHEN SCHUTZHEILIGEN VON PFARRKIRCHEN DER ERLÄNDISCHEN ERZDIÖZESE

ZUSAMMENFASSUNG

Unter den Schutzheiligen der Pfarrkirchen im Erzbistum Ermland gibt es 29 Patroninnen, von denen 7 Patroninnen mittelalterlicher Herkunft verbunden sind. Dies sind die hl. hl. Anna, Maria Magdalene, Barbara, Katharina, Margarete, Rosalie und Elisabeth von Turin. Der größte Teil der Kultabbildungen besteht aus Gemälden. Im Beitrag wurden die wesentlichen Ikonographieelemente der Heiligen gezeigt, die in der damals allgemein gültigen Kunstrichtung entstanden sind, wobei die ermländische Ikonographie spezifisch berücksichtigt wurde.

⁴³ Tamże, 421 n., 443.

**TEOLOGIA ŚWIĘTOŚCI KOBIECEJ
W ŻŁOTEJ LEGENDZIE
JAKUBA DE VORAGINE'A OP**

Treść: Wstęp. — I. Główne postacie świętych kobiet. — II. Teologia różnych odmian świętości. 1. Bogarodzica. 2. Męczennice. 3. Dziewice. 4. Pokutnice. 5. Wdowy. Zakończenie. — Summarium.

WSTĘP

Za podstawę służy wydanie norymberskie z 1492 roku¹, jedno z ponad 90 wydań popularnych z lat 1470–1500, którego egzemplarz dotarł na Warmię² i był własnością Szymona Langa, proboszcza w Płoskini, od 1636 roku kanonika kolegiaty w Dobrym Mieście († 10 V 1669)³. Celowo wybrane zostało wydanie popularne, a nie krytyczne⁴, aby metodą historyczno-dogmatyczną ustalić, jaką teologią kobiecej świętości *Złota Legenda* wpływała na wiarę swych czytelników w XV wieku, nie wykluczając oczywiście dalszego jej wpływu w wiekach następnych.

W źródłach hagiograficznych należy wyróżnić dwie warstwy. Pierwszą jest wspólne wszystkim świętym naśladowanie Chrystusa Pana. Drugą zaś jest warstwa zdarzeniowa, własna każdemu świętemu z osobna. Teolog zajmuje się warstwą pierwszą, historyk drugą. Uświadomiły to swoim uczestnikom *IV Colloquia Mediaevalia*, z 1993 roku, pod mistrzowskim przewodnictwem Profesora Gerarda Labudy, poświęcone męczeństwu Świętego Wojciecha⁵.

Czego można spodziewać się po hagiografii XIII wieku ukazał w swych badaniach nad dziejami liturgii J. A. Jungmann SI⁶. Obrona przed pozostałościami

¹ Jacobus de Voragine, *Legenda aurea*, Nürnberg, Ant. Koberger, 6 XI 1492, 2^o C. 6457. IP.3007.

² Biblioteka Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej Hosianum w Olsztynie, Inc. 115.

³ Z. Hoppe, *Presbyteriologia Warmiensis*, AAWO, AB, H 295, s. 297.

⁴ Wydanie stanowiące podstawę niniejszego opracowania, rci się od błędów drukarskich, nie tylko wzrokowych, lecz także słuchowych, co wskazuje że składał pod dyktando. Te błędy zostały poprawione bez zaznaczania ich w przypisach.

⁵ J. Wojtkowski, *Misja Pruska Świętego Wojciecha w ognisku badań naukowych*, *SW XXX* (1993), s. 121–122.

⁶ J.A. Jungmann SI, *Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter*, *Zeitschrift für Katholische Theologie* 69 (1947), s. 36–99; tenże, *Die*

arianizmu, widoczna w Hiszpanii na III synodzie tolekańskim z czasów króla Reccareda (589)⁷, zatarła stopniowo w świadomości wiernych pośrednictwo Chrystusa Pana, jako Syna Bożego Wcielonego, między Bogiem Ojcem a ludźmi. Kult uwielbienia oddawany Synowi Bożemu Wcielonemu z Bogiem Ojcem i Duchem Świętym oraz unikanie wzywania pośrednictwa Chrystusa Pana, spowodowały iż w świadomości wiernych na miejsce *Jednego Pośrednika między Bogiem a ludźmi, Człowieka Chrystusa Jezusa* (1 Tm 2,5) weszła cała rzesza drugorzędnych pośredników: Świętych Pańskich ze Świętą Bogarodzicą Dziewicą na czele. Nabożeństwo do nich, zamiast naśladowania ich wzoru, stało się uczuciowym wzywaniem ich wstawiennictwa u Boga.

W świetle powyższych wywodów powstaje pytanie, czy teologia świętości kobiecej, zawarta w *Złotej Legendzie* Jakuba de Voragine'a jest teologią wzywania, czy teologią naśladowania Świętych Niewiast?

Aby uzyskać odpowiedź na to pytanie trzeba: I. — ustalić główne postaci świętych kobiet (pomijając występujące jako tło innych świętych); II. — ukazać teologię różnych odmian świętości kobiecej: § 1. Bogarodzica-Dziewica, § 2. męczenniczka, § 3. dziewica, § 4. pokutnica, § 5. wdowa; III. — dokonać ostatecznej oceny.

I. GŁÓWNE POSTACIE ŚWIĘTYCH KOBIEC

Poniższa tablica uwidoczni liczbę, imiona, odmianę świętości i dzień obchodu świętych kobiet ze *Złotej Legendy* Jakuba de Voragine.

L.p.	Imię	Odmiana świętości	Obchód	Karta
1	2	3	4	5
1.	Łucja	Męczennica-Dziewica	13.12.	VI verso
2.	Anastazja	Męczennica-Wdowa	25.12.	X verso
3.	Agnieszka	Męczennica-Dziewica	21.01.	XXIII
4.	Paula	Wdowa	26.01.	XXVIII verso
5.	Maria-Oczyszczenie	Bogarodzica-Dziewica	02.02.	XXXIII
6.	Agata	Męczennica-Dziewica	05.02.	XXXV verso
7.	Julianna	Męczennica-Dziewica- -Mężatka	16.02.	XXXVII
8.	Maria-Zwiastowanie	Bogarodzica-Dziewica	25.03.	XLV verso
9.	Maria Egipcjanka	Pokutnica	02.04.	LI verso

Stellung Christi im liturgischen Gebet, Münster 1925; t e n Ź e, Mittelalterliche Frömmigkeit. Ihr Werden unter der Nachwirkung der christologischen Kämpfe, *Geist und Leben* 41 (1968), s. 429-443.

⁷ H. Denzinger, A. Schönmetzer SI, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcinone – Friburgi Brisgoviae – Romae – Neo Eboraci 1963, p. 160, n. 470.

1	2	3	4	5
10.	[Antiochenka]	Dziewica-Męczennica	28/29.04?	LVII
11.	Petronela	Męczennica-Dziewica	31.05.	LXXI
12.	Maryna	Dziewica	17.07?	LXXXIII
13.	Teodora	Pokutnica	28.04?	LXXXII verso
14.	Małgorzata	Męczennica-Dziewica	20(13).07	LXXXIII verso
15.	Prakseda	Dziewica	21.07.	LXXXIV verso
16.	Maria Magdalena	Pokutnica	22.07.	LXXXIV verso
17.	Krystyna	Męczennica-Dziewica	24.07.	LXXXVII verso
18.	Marta	Dziewica	29.07.	XCII verso
19.	Maria-Wniebowzięcie	Bogarodzica-Dziewica	15.08.	CVI
20.	Sabina	Dziewica	29.08.	CXXI verso
21.	Maria-Narodzenie	Bogarodzica-Dziewica	08.09	CXXIII verso
22.	Eufemia	Męczennica-Dziewica	16.09.	CXXX verso
23.	Justyna	Męczennica-Dziewica	26.09.	CXXXIII
24.	Pelagia	Pokutnica	08.10.	CXLII
25.	Małgorzata (Pelagiusz)	Dziewica	08.10?	CXLII verso
26.	Tajda	Pokutnica	08.10.	CXLIII
27.	Urszula z Towarzyszkami	Męczennice-Dziewice	21.10.	CXLVIII
28.	Cecylia	Męczennica-Dziewica- -Męzatka	22.11.	CLIX verso
29.	Katarzyna	Męczennica-Dziewica	26.11.	CLXIII verso
30.	Elżbieta Węgierska	Wdowa	19.11.	CLXXVIII
31.	Maria-Poczęcie	Bogarodzica-Dziewica	08.12.	CLXXXVI
32.	Otylia	Dziewica	13.12.	CLXXXVI verso
33.	Scholastyka	Dziewica	10.02.	CLXXXVII
34.	Barbara	Męczennica	04.12.	CXCII
35.	Brygida Irlandzka	Dziewica	08.10.	CXCIII verso
36.	Afra	Pokutnica-Męczennica	05.08.	CXCIV
37.	Tekla	Wdowa	23.09.	CXCIV
38.	Kunegunda	Wdowa-Dziewica	03.03.	CXCIV verso
39.	Dorota	Męczennica-Dziewica	06.02.	CXCVI verso

Statystyczny obraz świętości kobiecej przedstawia się następująco:

W całej *Złotej Legendzie* na 230 świąt, przypada 190 Chrystusa Pana i świętych męskich (83%) a tylko 39 Maryi i świętych żeńskich (17%), a mianowicie: Maryja

— Bogarodzica Dziewica miała 5 świąt (13%), męczennice 15 świąt (38%), dziewice 9 świąt (23%), pokutnice 6 świąt (15%), wdowy 4 święta (10%).

Szczytem świętości jest oczywiście Maryja. Motywy kultu innych świętych układają się w stopniowanie⁸: dziewictwo (42%), męczeństwo (25%), macierzyństwo (13%), pokuta (9%), wdowieństwo (7%), małżeństwo (3%).

II. TEOLOGIA RÓŻNYCH ODMIAN ŚWIĘTOŚCI

Zgodnie z założeniem trzeba tu oderwać się od warstwy zdarzeniowej żywotów świętych kobiet, a skupić się na zawartej w legendach teologii.

1. Bogarodzica

Legenda na dzień *Poczęcia Maryi* (8 XII) opowiada o prywatnym objawieniu, jakie miał opat *Vlsinus* podczas burzy na morzu. Gdy marynarze dusze swoje Bogu polecali i *pobożnie wzywali Świętą Bogarodzącę, Ucieczkę grzeszników i Nadzieję zrozpaczonych*⁹, ujrzeli biskupa, wysłanego przez *Panią Bogarodzącę Maryję, którą tak słodko wzywali*. Biskup zażądał od opata, by dzień poczęcia *Matki Chrystusa* corocznie w dniu 8 grudnia uroczystie obchodził i innym zalecał, używając tekstów liturgii Narodzenia NMP, ze zmianą słowa Narodzenie, na Poczęcie. Opat wszystko przyrzekł, został uratowany i do klasztoru w Reims wprowadził uroczyste święto. Legendę kończy zachęta do świętowania *Poczęcia Bogarodzicy*¹⁰. — Teologia da się sprowadzić do godności Matki Boskiej, Pośredniczki, Świętej, Pani. Poczęcie jest tu pojmowane tylko dziejowo-zbawczo.

Obszerną legendę o *Narodzeniu Chwalebnej Dziewicy Maryi*¹¹ zaczyna twierdzenie, iż pochodziła z rodu Dawida: *Chrystus pochodził z rodu Dawida, a skoro zrodził się z samej Dziewicy, oczywiste jest, że i Dziewica z rodu Dawida pochodzi*¹². W obszernej opowieści apokryficznej o narodzeniu i życiu Maryi znajdują się dwa twierdzenia teologiczne: *Maryja z łona matki będzie pełna Ducha Świętego*, oraz: *z Niej narodzi się Syn Najwyższego*¹³. Legendę zaślubin kończy wzmianka o zwiastowaniu przez anioła Gabriela, że *z niej narodzi się Syn Boży*¹⁴. W legendzie Narodzenia Maryja nazywana jest *dziewicą*, natomiast w opowieści

⁸ Niektóre święte mają nie jeden, lecz dwa lub trzy motywy kultu.

⁹ Legenda aurea, jw., k. CLXXXVI b-vc: *beatam dei genitricem miserorum scilicet refugium et desperatorum spem...*

¹⁰ Tamże, k. CLXXXVI vc: *Scias inquit me ad te a Domina mea genitrice dei maria, quam tam dulciter reclamasti directum. [...] diem conceptionis matris christi solenniter annuatim celebrabis, et celebrandum predicabis. [...] si portum salutiferum volumus apprehendere, dei genitricis conceptionem congruis obsequiis celebremus, et ab eius filio digna mercede remuneremur.*

¹¹ Tamże, k. CXXXIII vc-CXXXV vc.

¹² Tamże, k. CXXXIII vc: *christus de semine dauid duxit originem. Cum igitur de sola virgine natus sit, manifestum est et solam virginem ex stirpe dauid natam esse.*

¹³ Tamże, k. CXXXIII a: *ex vtero matris sue spiritus sancto plena [...] ex ea altissimi filius generabitur.*

¹⁴ Tamże, k. CXXXIII vc: *de ea nasciturum dei filium nunciauit.*

o ustaleniu dnia narodzin, nazwana została także *Królową Niebios*¹⁵. — Teologia legendy Narodzenia obejmuje dziewictwo, pełnię Ducha Świętego, Boże Macierzyństwo i godność Królowej Niebios.

Legenda na *Zwiastowanie Pańskie* we wstępie wykazuje jego stosowność, najpierw w oparciu o antytezę Ewy i Maryi: *jak szatan skusił niewiastę aby zwątpiła, zgodziła się i upadła, tak anioł zwiastował Dziewicy, aby uwierzyła, zgodziła się i poczęła Syna Bożego*¹⁶. Następnie w oparciu o godność Bogarodzicy i Pani, której anioł obowiązany jest służyć¹⁷. Wreszcie wychodząc z założenia, że Wcielenie jest naprawą upadku ludzkiego i anielskiego, anioł zwiastował Wcielenie Maryi, a Zmartwychwstanie Magdalenic¹⁸. Dalej w oparciu o św. Bernarda legenda uzasadnia zaślubienie Maryi z Józefem: aby ukryć tajemnicę przed szatanem, aby małżonek potwierdził dziewictwo, aby ochronić godność dziewczyną, aby zdjąć hańbę z dziewic, małżonek i wdów, aby dać męską pomoc, aby wykazać dobro małżeństwa, aby wyprowadzić męską linię genealogiczną¹⁹. — Po uwagach wstępnych legenda wyjaśnia Ewangelię Zwiastowania.

Pozdrowienie *Zdrowaś Maryjo, łaski pełna* w duchu św. Bernarda wyjaśnia legenda moralnie o pośrednictwie Maryi: *w tonie łaska Bóstwa, w sercu łaska miłości, w ustach łaska uprzejmości, w rękach łaska miłosierdzia i szczodrości. I dalej: z Jej pełni czerpią wszyscy, niewolnicy wykupienie, smutni pocieszenie, grzesznicy przebaczenie, sprawiedliwi łaskę, aniołowie radość, cała Trójca uwielbienie, Syn Boży człowieczeństwo*. Duchowość Maryi cechowała *pokora, czystość, surowość i męczeństwo*²⁰.

Słowa: *Pan z tobą* wyjaśnia najpierw trynitarnie²¹, a następnie odnosi do darów nieba: *uświęcenie, anielskie pozdrowienie, Ducha Świętego zstąpienie, Syna Bożego Wcielenie*²².

¹⁵ Tamże: *voerunt regine celi*.

¹⁶ Tamże, k. XLV v: *Unde sicut diabolus temptauit mulierem vt eam pertraheret ad dubitationem, et per dubitationem ad consensum et per consensum ad lapsum, sic angelus nunciavit virgini, vt nunciando excitaret ad fidem, et per fidem ad consensum, et per consensum ad concipiendum dei filium.*

¹⁷ Tamże: *quia enim angelus est dei minister et seruus et beata virgo electa erat, vt esset dei mater congruum est ministrum domine famulari, conueniens fuit vt beate virgini annuntiatio per angelum fieret.*

¹⁸ Tamże: *Unde sicut sexus mulieris non excluditur a cognitione misterii incarnationis et resurrectionis, sic etiam nec angelicus nuncius. Immo deus vtrumque angelo mediante nunciat mulieri, scilicet incarnationem virgini marie, et resurrectionem magdalene.*

¹⁹ Tamże, k. XLV v: *quoniam per hoc misterium a demonibus absconditur, et a sponso virginitas comprobatur, et virginitas tam verecundie quam famae providetur. Quarta ratio est, vt ab omni gradu mulieris obprobrium tolleretur, scilicet, a coniugatis, virginibus et viduis...*

²⁰ Tamże: *In ventre gratia deitatis, in corde gratia caritatis, in ore gratia affabilitatis, in manibus gratia misericordie et largitatis. [...] de plenitudine eius capiunt vniuersi, captiui redemptionem, tristes consolationem, peccatores veniam, iusti gratiam, angeli leticiam, denique tota trinitas gloriam, filius hominis humane carnis substantiam, [...] Dicitur ergo gratia plena sicut dicit Bernardus propter quatuor que fulserunt in eius mente, que fuerunt devotio humilitatis reuerentia pudoris, magnitudo crudelitatis martyrium cordis.*

²¹ Tamże, k. XLV v: *Dominus tecum, dominus pater tecum qui genuit quem concipis, et dominus spiritussanctus de quo concipis, et dominus filius tecum quem carne tua induis,*

²² Tamże: *marie sanctificatio, angelica salutatio, spiritussancti superventio, filij dei incarnatio,*

Blagostawionaś ty między niewiastami odnosi do macierzyństwa Bożego Maryi²³, ukazując różnicę wobec pozostałych niewiast *Maryi płodnej w dziewictwie, świętej w poczęciu i bezbolesnej w porodzeniu, nadto: pierwszej w dziewictwie, nienaruszonej w płodności, bez ciężaru ciężarnej, rodzącej bez bólu*²⁴.

W zmieszaniu się Maryi legenda widzi *skromność, wstydlivość i roztropność*²⁵, w słowach anioła *znalazłaś łaskę u Boga* za św. Bernardem *łaskę pokoju Boga z ludźmi, zniszczenie śmierci i naprawę życia*²⁶. Słowa Maryi: *Jakże się to stanie i odpowiedź anioła Duch Święty zstąpi na ciebie* legenda wyjaśnia o dziewiczym poczęciu Syna Bożego²⁷.

Zgoda Maryi *niech mi się stanie według twego słowa* spowodowała, że Syn Boży natychmiast począł się w Jej łonie²⁸.

Złota Legenda dzień 25 marca uważa za dzień Zwiastowania i śmierci Chrystusa Pana, stworzenia i upadku Adama, śmierci Abla, ofiary Melchizedecha i Izaaka, ścięcia Jana Chrzciciela, uwolnienia Piotra, śmierci Jakuba, zbawienia Dobrego Łotra, zmartwychwstania sprawiedliwych. — Legenda na *Zwiastowanie* ukazuje świętość Maryi zarówno przedmiotową jak i podmiotową. Przedmiotowa polega na godności wieczystej Dziewicy Matki Boga, Pani, współdziałającej w Odkupieniu, Pośredniczki. Podmiotową wyraża antyteza Maryi wobec Ewy, przynależność i uświęcenie wszystkich trzech żeńskich stopni życiowych: dziewicy, oblubienicy, wdowy, bogactwo łask i cnót.

Święta *Bożego Narodzenia, Obrzezania i Objawienia Pańskiego, czyli Trzech Króli* zastępowały w średniowieczu współczesną uroczystość *Macierzyństwa Maryi*. — Ich treścią była tajemnica Wcielenia Syna Bożego z Maryi zawsze Dziewicy, a więc świętość przedmiotowa Maryi, polegająca na godności Bogarodzicy.

Oczyszczenie Maryi, miało w *Złotej Legendzie* trojaki charakter. Przede wszystkim czciło *pokorę i posłuszeństwo Maryi wobec Prawa, któremu jako Bogarodzica Dziewica nie podlegała*²⁹. Legenda na *Oczyszczenie* wyjaśnia czystość Maryi w duchu teologii dominikańskiej oczyszczeniem i uświęceniem Maryi

²³ Tamże: *Benedicta tu in mulieribus, id est super omnes mulieres, quia scilicet eris mater, virgo mater, et mater dei.*

²⁴ Tamże: *Triplici maledicto mulieres subiecte erant... Maledicto obprobrii quoad non concipientes... Maledicto peccati quoad concipientes... Maledicto supplicij quoad parturientes... Sola autem virgo maria benedicta est inter omnes mulieres, cuius virginitati fecunditas additur, et fecunditati in conceptu sanctitas, et sanctitati in partu iocunditas. ... fuit virginitatis primiceria, sine corruptione fecunda, sine grauedine grauida, et sine dolore puerpera.*

²⁵ Tamże: *In auditu laudatur modestia [...] In affectu verecundia [...] In cogitatu prudentia...*

²⁶ Tamże, k. XLV vd-XLVI a: *dei et hominum pacem, mortis destructionem vite reparationem.*

²⁷ Tamże, k. XLVI a: *Spiritussanctus superueniet in te, qui ipsum tuum conceptum efficiet.*

²⁸ Tamże, k. XLVI b: *Statimque filius dei in vtero illius conceptus est, perfectus deus, perfectus homo, et in ipsa prima die conceptionis tante sapientie ac potentie extitit, quante in XXX anno fuit.*

²⁹ Tamże, k. XXXIV vc: *Ideoquę sergius papa hanc consuetudinem in melius commutauit. Ut scilicet christiani ad honorem sanctę matris domini omni anno in hac die totum mundum cum accensis candelis et benedictis cercis illustrarent [...] Secundo propter ostendendam virginitatis puritatem. [...] Vere enim purificatione non indigebat que et non suscepto semine conceperat, et in matris vtero perfectissime mundata et sanctificata erat. [...] Sed etiam virtus sanctitatis et castitatis eius vsque ad alios extendebatur et transfundebatur ita quod in alijs omnes motus carnalis concupiscentie extinguebatur. Unde dicunt iudei quod cum maria pulcherrima fuerit a nullo tamen vnquam potuit concupisci.*

w łonie matki. Było ono tak doskonale i tak promieniowało na zewnątrz, że chociaż Maryja była bardzo piękna, nikt nie mógł na nią patrzeć pożądliwie. — Czystość, pokora i posłuszeństwo, składają się na zawarty tu obraz świętości Maryi.

Legendę *Wniebowzięcia Błogosławionej Dziewicy Maryi* rozpoczyna opowieść apokryficzna, zawierająca następującą treść teologiczną: Bogarodzica Dziewica umarła, dusza jej została wzięta do nieba na prawicę Syna Bożego, ciało złożone w grobie i wskrzeszone chwalebne (przez ponowne połączenie z duszą) zostało także wzięte do nieba. Bezpośrednio po opowieści apokryficznej zapisana krytyka uznaje za rzeczywiste dziewięć wątków, a wśród nich *wniebowzięcie z duszą i ciałem*³⁰. Następują teologiczne dowody, że *cała, w duszy i ciele, została wzięta do nieba, jak pobożnie wierzy Kościół*³¹; św. Bernard powoływał się na brak czei ciała Maryi na ziemi, na wzór św. Piotra i św. Jakuba; św. Hieronim wskazywał sprawiedliwych zmartwychwstałych z Chrystusem i wniebowzięcie św. Jana Apostoła i Ewangelisty; św. Augustyn popierał jednością ciała Chrystusa i Maryi, godnością i dziewiczą nienaruszonością ciała Maryi. *Cuda* kończące legendę na Wniebowzięcie zawierają głęboką modlitwę maryjną typu *Gaude: Raduj się Bogarodzico Dziewico Niepokalana, na cześć macierzyństwa Bożego, wieczystego dziewictwa i pośrednictwa*. — Teologia świętości Maryi oparta na Bożym Macierzyństwie, wieczystym Dziewictwie i pośrednictwie, rozwinięta została w kierunku wniebowzięcia z duszą i ciałem.



Maryjna teologia świętości kobiecej opiera się bytowo na godności Bogarodzicy-Dziewicy, Pośredniczki Odkupienia i Pani, którą uzupełnia świętość moralna: pełnia Ducha Świętego, przeciwieństwo Ewy, doskonałość dziewicy, oblubienicy i wdowy, bogactwo łaski i cnoty, zwłaszcza czystości, pokory i posłuszeństwa, wreszcie nagroda wniebowzięcia z duszą i ciałem.

2. Męczennice

Św. Łucję według *etymologicznego* wykładu jej imienia na progu legendy cechowało: dziewictwo, miłość, dobra wola, wytrwałość³². W usta św. Łucji legenda wkłada wyjaśnienie: *Żyjący w czystości są świątynią Ducha Świętego*³³.

³⁰ Tamże, k. CVII a-b: Hoc autem quod predictum est totum illud apocriphum est. De quo ait Hieronymus in epistola siue sermone ad Paulam et Eustochium. Ille sane libellus vere apocriphus est censendus nisi quoad aliqua fide digna que videntur a sanctis approbata, quae sunt. IX. scilicet quod promissa sit et exhibita virgini omnimoda consolatio. apostolorum omnium congregatio. sine dolore consummatio. sepulture in valle iosaphat preparatio. exequalis christi deuotio et totius celestis curie obuiatio. iudeorum persecutio. miraculorum in omni causa concedente choruscatio. **in anima simul et corpore assumptio.**

³¹ Tamże, k. CVII b: assumpta est enim integre in anima et corpore sicut pie credit ecclesia.

³² Tamże, k. VII a: Lucia habuit decorem virginitatis sine aliqua corruptione. diffusionem charitatis sine aliqua immundo amore. rectum incessum intentionis in deum sine aliqua obliquitate. longissimam lineam diuturnae operationis sine negligentie tarditate.

³³ Tamże, k. VII b: Qui caste vivunt templum spiritussancti sunt.

W ostatnich swych słowach miała zapowiedzieć swe wstawiennictwo w Syrakuzach³⁴.

Św. Anastazja w etymologii *Złotej Legendy* stała w cnocie ponad wadami i grzechami. Dalej jest mowa o nawiedzaniu i wspieraniu uwięzionych chrześcijan³⁵.

Św. Agnieszka zgodnie z średniowieczną etymologią, była łagodna i pokorna, pobożna i miłosierna, prawdomówna. Czczona jest jako dziewica (oblubienica Chrystusa) i męczenniczka³⁶.

Św. Agata według rozmaitych prób etymologicznych *Złotej Legendy* to: święta Boża (dzięki czystości serca, obecności Ducha Świętego i obfitości dobrych uczynków); wolna od ziemskiej miłości; doskonale mówiąca; oddana wyższej posłudze; uroczyście pogrzebana. Odbiera cześć jako dziewica męczenniczka, zraniona i cudownie uleczona w swej ku macierzyństwu skierowanej kobiecości (obcięcie i przywrócenie gruczołu mlecznego)³⁷.

Św. Julianna według legendy poślubiona wyższemu urzędnikowi rzymskiemu odmawiała współżycia, dopóki się nie nawróci na chrześcijaństwo. Wiarę i apostołat przypłaciła śmiercią³⁸.

Św. Petronelę, męczenniczkę rzymską, legenda zrobiła dziewicą i córką św. Piotra Apostoła³⁹, który uzdrawiał ją z gorączki najpierw chwilowo, by mogła posługiwać uczniom, a dopiero wtedy gdy osiągnęła już doskonałą miłość Boga uzdrowił ją ostatecznie, świadomie wykorzystując cierpienie jako środek do osiągnięcia doskonałości⁴⁰. — Legenda o kierownictwie duchowym św. Piotra, głowy Kolegium Apostolskiego, wobec własnej córki, dziewicy, utożsamianej z rzymską męczennicą.

Św. Małgorzata według średniowiecznej etymologii imienia była *jaśniejąca dziewictwem, czysta pokorą, potężna w cudach*; była *stała w męczeństwie, zwycięska w pokusach, przekonująca w nawracaniu*⁴¹. Przed męczeństwem miała się

³⁴ Tamże, k. VII b–VII vc: et sicut civitati cathanensi soror mea agatha data est protectrix. sic et ego civitati siracusane concessa sum a deo interuentrix.

³⁵ Tamże, k. X vd: sursum stetit a vitijs et a peccatis ad virtutes. [...] audiens eam cum vna tantum ancilla in vili habitu christianorum carceres circuire et eis necessaria ministrare...

³⁶ Tamże, k. XXIV vc: Tunc aspasius in gutture eius gladium immergi precepit. et sic christus sponsus candidus et rubicundus ipsam sibi sponsam et martirem consecrauit.

³⁷ Tamże, k. XXXVI b: Tunc iratus quincianus iussit eius mamillam torqueri: et tortam diutissime iussit abscidi. Cui agatha. impie crudelis et dire tyranne. non es confusus amputare in femina: quod ipse in matre suxisti. [...] Et continuo petrus apostolus disparuit: et procidens beata Agatha gratias agens: inuenit se vndique sanata et mamillam suam pectori restituta.

³⁸ Tamże, k. XXVII b–vc: Iuliana dum eulogio prefecto nicomede desponsata esset et nollet sibi aliquatenus copulari nisi reciperet fidem christi... [...] Tunc iussit eam decollari.

³⁹ J.P. Kirsch, *Petronilla*, LThK, t. 8 (1936), k. 129–130.

⁴⁰ *Legenda aurea*, jw., k. LXXI b: Completo autem ministerio. dixit petrus. Petronella redi ad lectum tuum. que statim redijt et vt prius febribus laborare cepit at vbi in dei amore cepit esse perfecta, eam perfecte sanauit.

⁴¹ Tamże, k. LXXXIII vc: Sic beata margaretha fuit candida per virginitatem. pura per humilitatem. virtuosa per miraculorum operationem. [...] Sic beata margaretha habuit virtutem contra effusionem sui sanguinis per constantiam. quia in suo martyrio constantissima extitit. Contra cordis passionem. id est demonis temptationem per victoriam: quia ipsa dyabolum superauit. Ac spiritus confortationem per doctrinam. quia per suam doctrinam multorum animos confortauit. et ad fidem christi conuertit.

modlić za swych przyszłych czciciel⁴². Legendę kończy drugi opis cnót: *Święta Małgorzata była pełna bożej bojaźni, sprawiedliwa, religijna, pełna skruchy, chwalebnie uczciwa, wyjątkowo cierpliwa. Nie było w niej nic przeciwnego religii chrześcijańskiej, znenawidzona przez ojca, umiłowana przez Pana naszego Jezusa Chrystusa*⁴³.

Św. Krystyna. W etymologii *Złotej Legendy* imię to oznacza *dobroć postępowania, pobożność ducha i błogosławieństwo łaski*⁴⁴. Podobnie do św. Agaty legenda oddaje jej cześć jako dziewicy męczennicy, zranionej w swej ku macierzyństwu skierowanej kobiecości (obcięte gruczoły mleczne zamiast krwi, spłynęły mlekiem)⁴⁵.

Św. Eufemia według średniowiecznej etymologii to *dobra niewiasta, pożyteczna przez nawrócenie, uczciwa przez obyczajność, miła Bogu przez kontemplację; albo inaczej: dźwięczna głosem nauczania, uderzeniem dobrego działania, technieniem wewnętrznej pobożności*⁴⁶. Św. Ambroży tak ją miał ująć: *Dobrotliwa i zwycięska Dziewica Eufemia, zachowując wieniec dziewictwa, zasłużyła na koronę męczeństwa*⁴⁷.

Św. Justyna. *Złota Legenda* z imienia jej wysnuwa cnotę *sprawiedliwości: posłuszeństwo Bogu, poważanie przełożonemu, zgodę równemu, karność podwładnemu, cierpliwość wrogom, współczucie ubogim i strapionym, czynną świętość sobie*⁴⁸. Czei ją jako dziewicę i męczennicę.

Św. Urszula w *Złotej Legendzie* czczona jest jako dziewica męczennica, chrześcijańska królowna Anglii, która pogańskiemu królewiczowi Brytanii jako warunek ślubu postawiła trzyletni okres: na konsekrację swego dziewictwa a zapoznanie jego z wiarą⁴⁹. Królewicz Chrzest przyjął⁵⁰, a Urszula odbyła z 11000

⁴² Tamże, k. LXXXIII a: Illa autem impetrato orandi spacio pro se et suis persecutoribus. nec non et pro eius memoriam agentibus et se inuocantibus deuote orauit. Addens vt quecunque in partu periclitans se inuocaret illesam prolem emitteret. Factaque est autem vox de celo quod in suis se nouerit petitionibus exauditam.

⁴³ Tamże: beata margaretha fuit timoris dei plena. iusticia predita. religione comperta. compunctione perfusa. honestate laudabilis. patientia singularis. Nihilque in ea contrarium religioni christiane inueniebatur. odiosa patri suo dilecta domino nostro iesu christo.

⁴⁴ Tamże: k. LXXXVII vc: Christina quasi crismate vncta. Habuit enim balsamum boni odoris in conuersatione. et oleum deuotionis in mente et benedictionem gratie.

⁴⁵ Tamże, k. LXXXVIII a: tunc iulianus mamillas eius prescidi madauit. de quibus lac pro sanguine fluxit.

⁴⁶ Tamże k. CXXX vc-d: Eufemia dicitur ab eu quod est bonum et femina quasi bona femina. id est utilis honesta et delectabilis. quia hoc triplici modo dicitur bonum. Fuit enim utilis alijs per conuersionem. honesta sibi per morum compositionem delectabilis deo per celestem contemplationem. vel femina dicitur quasi euphonia quod est suavis sonoritas. suauis enim sonus fit tribus modis. scilicet uoce ut in cantu. pulsu ut in cithara. flatu ut in organo. sic beata eufemia fecit dulcem sonum cum uoce predicationis. cum pulsu bone operationis et cum flatu interne deuotionis.

⁴⁷ Tamże, k. CXXXI a: Uirgo alma triumphatrix eufemia uirginitatis retinens mitram passionis meruit uestiri corona.

⁴⁸ Tamże, k. CXXXIII b: Iustina a iusticia dicta. Ipsa enim per iusticiam vniciuique quod suum est reddidit. scilicet deo obedientiam. superiori prelato reuerentiam. pari concordiam. inferiori disciplinam inimicis patientiam miseris et afflictis compassionem operosam sibi sanctimoniam.

⁴⁹ Tamże k. CXLVIII a-b: Ipsa autem // diuinitus inspirata. patri suasit. vt predicto regi assensum preberet. ea tamen conditione proposita. vt ipse rex cum patre decem uirgines electissimas sibi ad solatium traderet. et tam sibi quam alijs mille uirgines assignaret. et comparatis triremibus inducias

dziewic pielgrzymkę do Rzymu⁵¹, z którymi w drodze powrotnej poniosła męczeństwo z rąk oblegających Kolonię Hunnów⁵². — Świętość misjonarki, dziewicy, męczennicy. Jednej, gdyż legendarna i symboliczna liczba towarzyszek, wprawdzie świadczą o wysokiej ocenie teologicznej męczeństwa, burzy jednak wszelką proporcję.

Św. Cecylia w średniowiecznej etymologii imienia to *Niebiańska lilia przez dziewiczą czystość, lub blask czystości, moc sumienia, dobrą sławę*. Była też: *Drogą niewidomych przez przykład, niebem przez kontemplację, Lią przez wytrwałe działanie*. Albo: *niebem, jako obrotna w gorliwym działaniu, okrągła w wytrwałości, płonąca miłością*. Była również *wolna od ślepoty przez blask mądrości, niebem ludu wpatrzonego by naśladować jej przezroczystą mądrość, wielkoduszną wiarę, różnorodną cnotę*⁵³. Legenda św. Cecylii mówi o jej zaślubinach i dziewiczym małżeństwie z Walerianem, którego nawróciła na chrześcijaństwo (a on z kolei swego brata Tyburejusza), oraz o męczeństwie poprzedzonym nawróceniem 400 liktorów. — Jej świętość pojmowana była jako dziewicza i małżeńska oraz misyjna zarazem. W nawróceniu liktorów sama była motywem wiarogodności Bóstwa Chrystusa Pana⁵⁴.

Św. Katarzyna w świetle średniowiecznej etymologii nosiła imię *oznaczające powszechny upadek szatańskich budowli: pychy przez pokorę, pożądlivości przez dziewictwo, żądzy światowej przez wzgardę świata*. Inne znaczenie to: *Łańcuszek dobrych czynów wiodący do nieba: niewinność działania, czystość ciała, wzgarda próżności, mówienie prawdy*⁵⁵. Legenda przypisuje jej pokonanie w dyskusji 50

trienij sibi daret. Ad dedicationem sue virginitatis et ipse iuuenis baptizatus in his tribus annis in fide instrueretur.

⁵⁰ Tamże, k. CXLVIII b: At iuuenis libenter conditione accepta apud patrem institit et protinus baptizatus accelerari cuncta que beata virgo preceperat imperauit.

⁵¹ Tamże, k. CXLVIII b–CXLVIII vc: Tandem cum vrsula omnes ad fidem virgines conuertisset. sub vnius diei spacio flante prospero vento. ad portum gallie qui tyella dicitur et inde coloniam deuenerunt. [...] Inde igitur ad angeli ad // monitionem romam tendentes ad vrhem basileam applicuerunt. et ibidem relictis nauibus romam pedestres venerunt. [...] In ipsa autem nocte pape diuinitus reuelatur. cum cum ipsis virginibus palmam martyrij percepturum. Quod apud se celans multas ex ipsis que adhuc baptizate non fuerunt baptizauit.

⁵² Tamże, k. CXLVIII vd: Omnes igitur virgines cum predictis episcopis coloniam redierunt. et ipsam iam ab hunis obsessam inuenerunt. Quas barbari videntes super eas cum clamore nimio irruerunt et quasi lupi scientes in oues: totam illam multitudinem occiderunt. Cum autem ad beatam vrsulam ceteris iugulatis venissent videns princeps eius miram pulchritudinem obstupuit. et consolans eam super necem virginum promisit quod eam sibi in coniugem copularet. Sed cum hoc illa penitus respuisset ille contemptum se videns directa sagitta eam transfixit. et sic martyrium consummauit.

⁵³ Tamże, k. CLIX vc: Cęcilia quasi celi lilia. vel cecis via vel a celo et lia. Uel cecilia quasi cecitate carens. Uel dicitur a celo et leos quod est populus. Fuit enim celeste lilium per virginitatis pudorem. Uel dicitur lilium quia habuit candorem mundicie virorem consciencie. odorem bone fame. Fuit et cecis via per exempli informationem celum per iugem contemplationem. lya per assiduam operationem. Uel dicitur celum. quia sicut dicit ysidorus Celum philosophi volubile rotundum et ardens esse dixerunt. Sic et ipsa fuit volubilis per operationem sollicitam. Rotunda per perseuerantiam. Ardens per charitatem succensam. Fuit cecitate carens per sapientie splendorem. fuit et celum populi quia in ipsam tanquam in celum spirituale populus ad imitandum intuetur celum. solem. lunam et stellas. id est sapientie perspicacitatem. fidei magnanimitatem. et virtutum varietatem.

⁵⁴ Tamże, k. CLX vc: Credimus christum verum esse deum. qui talem possidet famulam.

⁵⁵ Tamże, k. CLXIII vc: Katherina dicitur. a catha quod est uniuersum. et ruina quasi uniuersalis ruina. Omne enim edificium diaboli in ea uniuersaliter corrui. Nam in ea ruit edificium superbie. per

mędrców, nawrócenie ich i przygotowanie do męczeństwa prawdą o chrzcie krwi⁵⁶, następnie nawrócenie królowej oraz dowódcy Porfiriusza z 200 żołnierzami⁵⁷. Legenda wkłada w usta św. Katarzyny definicję męczeństwa: *ciało i krew moją ofiarować Chrystusowi, jak On za mnie siebie samego ofiarował*⁵⁸. Przed męczeństwem miała się modlić za swych przyszłych czcicieli⁵⁹. Po legendarnym żywocie i dwu legendarnych cudach, *Złota Legenda* zamieszcza kazanie o św. Katarzynie, osnute wokół pięciu jej przymiotów: *mądrości, wymowy, stałości, czystości i godności*⁶⁰: 1) *miała mądrość intelektualną w poznaniu spraw Bożych; mądrość matematyczną w pogardzie rzeczy ziemskich, ta bowiem wiedza według Boecjusza rozpatruje abstrakcyjnie formy bez materii, a Katarzyna duszę swą odrywała od wszelkiej miłości materialnej; miała mądrość etyczną, gdyż żyła obyczajnie; 2) miała słodką wymowę w pociąganiu do wiary; 3) miała stałość wobec gróźb, obietnic, męczarni; 4) miała czystość nienaruszoną wśród zagrożeń; 5) miała godność*⁶¹.

humilitatem quam habuit. Carnalis concupiscentie. per virginitatem quam seruauit. Cupiditatis mundane. quia omnia mundana despexit. Uel katherina quasi cathenula. Ipsa enim sibi per bona opera quamdam cathenam fecit. per quam vsque ad celum ascendit. que quidem cathena siue scala quatuor gradus habet qui sunt innocentia operis. mundicia corporis. despectio vanitatis locutio veritatis.

⁵⁶ Tamże, k. CLXIII b: Audiens hec tyrannus nimio furore succensus. omnes in medio ciuitatis concremari iussit. At virgo beata ipsos confortans. ad martyrium constantes effecit. et de fide diligenter instruxit. Et cum dolerent quod sine baptizmo decederent. virgo respondit. Ne timeatis. quia effusio vestri sanguinis vobis baptizmus reputabitur et corona.

⁵⁷ Tamże: Rege autem pro quibusdam causis instantibus. extra regionis confinia procedente. regina sancte katherine nimio amore succensa. cum principe militum nomine porphirio media nocte ad carcerem virginis properauit. Quo cum regina introisset vidit. carcerem inestimabili claritate fulgentem. et angelos plagas virginis perungentes. Incipiensque virgo eterna ei gaudia predicauit et ad fidem conuertens. martyrii coronam eidem predixit. Sicque ad mediam noctem sermonem protraxerunt. Que cum omnia porphirius audisset ad pedes virginis procidit et cum ducentis militibus fidem recepit.

⁵⁸ Tamże, k. CLXIII ve: Quecunq; tormenta potes cogitare ne differas. quia carnem et sanguinem meum christo offerre desidero sicut ipse pro me seipsum obtulit.

⁵⁹ Tamże, k. CLXIII vd: Que cum ad locum mortis deducta fuisset erectis in celum oculis orauit dicens. O spes et salus credentium. O decus et gloria virginum Hiesu rex bone obsecro te vt quicumq; passionis mee memoriam egerit. seu in exitu anime vel in quacunq; necessitate te per me inuocauerit. tue propiciationis consequatur effectum. Factaque est vox ad eam dicens. Ueni dilecta mea sponsa mea. ecce tibi celi ianua est aperta. Nam et his qui passionem tuam celebrauerint. optata presidia promitto de celis.

⁶⁰ Tamże, k. CLXV a: Notandum quod beata katherina mirabilis apparet in quinque. Primo in sapientia. Secundo in eloquentia. Tercio in constantia. Quarto in mundicia castitatis. Quinto in priuilegio dignitatis.

⁶¹ Tamże, k. CLXV a-b: Primo admirabilis apparet in sapientia. Habuit igitur beata katherina sapientiam intellectualem in cognitione diuinorum [...] mathematicam in contemptione terrenorum hec enim scientia secundum Boecium speculatur formas sine materia in abstractione. Hanc beata katherina habuit quando animum suum ab omni materiali amore abstraxit. [...] Practica autem dividitur in tres. scilicet ethicam. yconomicam. et publicam siue politicam. Prima docet mores informare. et se virtutibus exornare. et pertinet ad omnes. [...] Primam enim habuit cum se omni morum honestate composuit. [...] Secundo fuit mirabilis in eloquentia. habuit enim eloquentiam [...] Suauissimam in attrahendo... ad fidem... [...] Tertio in constantia. fuit enim constantissima in minis illatis... in donis oblatis... in supplicijs irrogatis... [...] Quarto in mundicia castitatis. seruauit enim castitatem inter ea inter que castitas periclitari solet... [...] Quinto in priuilegio dignitatis...

Św. Barbara według legendy odrzuciła bożków jako podobizny ludzi, którzy kiedyś narodzili się i umarli⁶². Własnym rozumowaniem z przygodności ziemi, nieba, powietrza i wody, składników natury ludzkiej, doszła do istnienia nieznanego Boga-Stwórcy⁶³. Dzięki Orygenesowi poznała następujące tajemnice: Trójjedynego Boga, Wcielenia, Odkupienia i Chrztu, który niezwłocznie przyjęła⁶⁴. Śmierć męczeńską uważała za ofiarę składaną Chrystusowi Panu jako Bogu⁶⁵. Na wzór św. Agaty i Krystyny odbiera cześć jako dziewica męczennica, zraniona w swej kobiecości skierowanej ku macierzyństwu (obcięcie obu gruczołów mlecznych)⁶⁶. Przed męczeństwem miała modlić się za swych przyszłych czcicieli⁶⁷.

Św. Dorota według legendy była także zraniona w swej dziewiczej kobiecości skierowanej ku macierzyństwu (palenie pochodniami obu gruczołów mlecznych), cudownie uleczona⁶⁸, łagodnie nawróciła dwie rodzone siostry, które w przesładowaniu zaparły się Chrystusa⁶⁹, dla którego jako Pana i Oblubieńca swego ona była gotowa na wszystko⁷⁰. Także Dorota przed śmiercią miała się modlić za swoich przyszłych czcicieli⁷¹.



Męczeńska teologia świętości kobiecej ma za podstawę ich godność. Przede wszystkim dziewiczą: 72% przy czym co czwarta była dręczona w swym skierowa-

⁶² Tamże, k. CXCII a: Si homines fuerunt dii nostri. ergo nati sunt vt homines mortui sunt vt homines. Si dij essent nec nati fuissent nec mortui. quia deitas vt mihi videtur. nec cepit nec desinit esse.

⁶³ Tamże: sed quia nec terra a se est. nec celum a se. nec aer a se. nec aqua a se. ex quibus quatuor elementis constat homo. sed creature sunt necesse est his esse creatorem.

⁶⁴ Tamże, k. CXCII b–CXCII vc: Scire debes quod vnus est verus deus in substantia. et trinus in personis. scilicet pater et filius et spiritussanctus. quicumque hec omnia credit omnino habet quo ad deum pertinere possit. [...] Cognito autem quomodo pater et filius et spiritussanctus sit solus deus et quomodo filius missus sit a patre. et per susceptam humanitatem hominem perditum reuocasset. captiuum redemisset. et per sacrum lauacrum eius peccata lauisset accelerauit ad baptizmi gratiam.

⁶⁵ Tamże, k. CXCII vd: Preses autem videns miram pulcritudinem eius dixit ei. Quid vis parce tibi ipsi et sacrificia dijs. aut acerrimis tormentis traderis. Cui illa. Ego habeo sacrificare deo meo ihesu christo qui fecit celum et terram et mare et omnia que in eis sunt.

⁶⁶ Tamże, k. CXCIII a: Tunc iussit impius preses gladio abscidi mamillas eius. que aspiciens in celum ait. Ne proiecias me a facie tua domine. et spiritum sanctum tuum ne auferas a me. Cum autem hanc plagam fortiter sustineret. iussit eam nudam circuire regionem illam. et plagis inferentibus flagellari.

⁶⁷ Tamże: Domine ihesu christe cui omnia obediunt. presta mihi hanc petitionem. vt si qui fuerit memor nominis tui. et famule tue faciens memoriam passionis mee. Domine ne memineris peccatorum eius in die iudicij. sed propitius esto ei. tu enim scis quia caro sumus. Et facta est vox de celo ad eam dicens. veni pulcherrima mea. requiesce in cubilibus patris mei qui est in celis. quod postulasti donatum est tibi.

⁶⁸ Tamże, k. CXCVI vc–vd: deinde ad mamillas virgineas facule ardentes applicate sunt. et ipsa semimortua vsque ad crastinum reclusa est. De mane producta nec vlla macula nec vlla lesio apparuit.

⁶⁹ Tamże, k. CXCVI vd: Dorothea autem leniter alloquens predictas sorores auferens ab eis cecitatem cordis eas ad christum conuertit.

⁷⁰ Tamże: Quicquid vis passura sum pro christo domino et sponso meo...

⁷¹ Tamże: Cum autem venit ad locum decollationis rogauit dominum pro omnibus qui ad honorem sui nominis sue memoriam passionis peragerent vt in omnibus saluarentur tribulationibus. et precipue a verecundia. paupertate et a falso crimine liberarentur et in fine vite contritionem et remissionem omnium peccatorum obtinerent. mulieres vero parientes nomen eius inuocantes celere sentiant in doloribus profectum. Et ecce vox de celo audita est veni electa mea omnia que petisti impetrasti.

niu do macierzyństwa, następnie małżeńską 17%, wreszcie wdowią 11%. Źródłem świętości jest chrzest sakramentalny, lub chrzest krwi, zwyciężający grzech, dający łaskę, przemieniający w świątynię Ducha Świętego. Wyrazem świętości jest bogactwo cnót. Wiara i związana z nią ewangelizacja; nadzieja czyli pewność nieba za męczeństwo; miłość przejawiająca się w ofierze siebie, mądrości i kontemplacji. Roztropność, a więc uczciwość, przewyciężenie grzechu, dobre sumienie. Sprawiedliwość w uczynkach miłosierdzia, pobożności, cnotach społecznych (posłuszeństwie przełożonym, zgodzie z równymi, karność wobec podwładnych), pokorze, skrusze. Wstrzemięźliwość czyli dziewictwo, czystość, wzgarda świata. Męstwo w wytrwałości i cierpliwości wobec męczarni. Narzędziem uświęcenia jest kierownictwo duchowe. Istotę męczeństwa stanowi ofiara samej ofiary Chrystusowi jako Bogu, który samego siebie jako Człowiek za nią ofiarował. Owocem męczeństwa jest wstawiennictwo świętych: Barbary, Małgorzaty i Katarzyny, należących do grona *Czternastu Wspomożycieli*⁷², oraz Lucji i Doroty spoza tego grona.

3. Dziewice

Prócz 13 męczennic, które zachowały dziewictwo (co zmienia opartą na tytułach statystykę) *Złota Legenda* opisuje jeszcze inne święte Dziewice.

Bezimienna dziewica z Antiochii podczas prześladowania miała otrzymać do wyboru: albo jako dziewica złożyć ofiarę pogańską, albo zostanie udostępniona w domu nierządu, uszła jednak w przebraniu żołnierza i razem z nim poniosła męczeństwo⁷³.

Św. Maryna według legendy wraz z ojcem wstąpiła do zakonu na brata. Oskarżona o współżycie z dziewczyną nie broniła się i wygnana z klasztoru żyła u furty z jałmużny, potem wychowywała przypisanego jej chłopca, wreszcie została przywrócona do najniższych posług. Niewinność ujawniła się po śmierci⁷⁴.

Św. Prakseda podczas prześladowania grzebała ciała chrześcijan, rozdała majątność ubogim i w końcu spokojnie według legendy umarła⁷⁵.

Św. Marta *gospodyni Chrystusa*, dziewica⁷⁶, doczekała według legendy wzaje-

⁷² A. Bazielich, *Czternastu Wspomożycieli*, EK t. 3 (1985) k. 925-926; J. Sauer, Nothelfer, LThK t. 7 (1935), k. 630-631.

⁷³ *Legenda aurea*, jw., k. LVII b-LVIII a: ...aut sacrificare virginem. aut lupanari prostitui iubent. [...] Quid plura mutato habitu euolat puella de laqueo. [...] Quid exspectatis. Duo contenderunt et ambo vicerunt, nec diuisa est corona sed addita. Ita sancti martyres inuicem sibi beneficia conferentes. altera principium martyrio dedit effectum.

⁷⁴ Tamże, k. LXXIII: MArina virgo vnica erat patri suo. Cum autem pater quoddam monasterium intrasset, mutauit habitum filie sue. vt non femina sed masculus videretur rogauitque abbatem et fratres vt filium suum vnicum reciperent. qui eius precibus annuentes in monachum est repertus et frater marinus ab omnibus appellatus.

⁷⁵ Tamże, k. LXXXIII vd: Praxedis virgo fuit beate potentiane soror quae fuerunt sorores sancti nouati et timothei qui ab apostolis in fide sunt eruditi. Qui cum persecutione seuiente multorum christianorum corpora sepefissent. et facultates suas pauperibus erogassent. tandem in pace quieuerunt.

⁷⁶ Tamże, k. XCI vd-XCII a: MArtha hospita christi... [...] Numquam ... legitur aut virum habuisse. aut hominum contubernium subijsse. [...] Erat ... valde facunda...

mnego zaproszenia do nieba z obietnicą wysłuchania tych, którzy ją będą wzywali⁷⁷.

Św. Sabina dziewica w poszukiwaniu przyrodniego brata miała dotrzeć na miejsce jego męczeństwa pod Troyes i tam umrzeć⁷⁸.

Św. Małgorzata zwana *Pelagiuszem*, to legendarny motyw dziewicy-brata zakonnego, niesłusznie oskarżonej i pokutującej za nierząd z siostrą zewnętrzną klasztoru żeńskiego⁷⁹.

Św. Otylia dziewica (ksieni), według legendy modlitwami sióstr wskrzeszona po śmierci przyjęła Komunię św. pod obu postaciami⁸⁰. Zasłużyła w niebie na bliskość św. Łucji, gdyż była męczennicą przez swą wolę i umartwienie⁸¹.

Św. Scholastyka dziewica, siostra św. Benedykta, co roku spotykała się z nim na chwalbie Bożej i rozmowach duchowych o niebiańskich radościach⁸².

Św. Brygida według legendy z umiłowania dziewictwa jako panna na wydaniu uprosiła sobie u Boga zeszczenie twarzy (utrata oka). Uwolniona od starających się przyjąć święty welon i prowadziła życie wspólne z innymi dziewczycami. Bóg już za życia na jej prośbę uczynił wiele cudów⁸³. Na przykład gdy młode siostry nie chciały na Wielkanoc umyć chorych sióstr, św. Brygida umyła je sama, uzdrawiając paralityczkę, opętaną i trędowatą⁸⁴.

⁷⁷ Tamże, k. XCIII b: Ueni dilecta hospita et vbi ego sum illic mecum eris, tu me suscepisti in hospitio tuo ego te recipiam in celo meo, et inuocantes te exaudiam amore meo.

⁷⁸ Tamże, k. CXXXII a-b: Domine qui me semper quoad in castitate seruasti, non permittas me amplius duris itineribus fatigari aut corpus meum de loco isto ulterius moueri, commendo tibi famulam meam que propter me tanta sustinuit fratremque meum quem hic videre non potui, fac vt in regno tuo videre merear. Finita // autem oratione migravit ad dominum. - Por. G. Allemang, Sabinian, hl. Martyrer zu Troyes, LThK t. 9 (1937), k. 55.

⁷⁹ Legenda aurea, jw., k. CXLIII a: Nobili orta genere margarita in seculo dicta fuit, que ut pelagus temptationum transiret, pelagius mihi ipsum nomen imposui, vir sum non pro deceptione mentita quod factis ostendi. De crimine virtutem obtinui, penitentiam egi innocens iam queso vt quam viri feminam nescierunt sancte sorores sepeliant et sit expiatio uiuentis, ostensio morientis vt femine virginem recognoscant, quam calumniatores adulteram iudicabant.

⁸⁰ Tamże, k. CLXXXVI vd: Redeuntes sorores cum vidrent matrem suam sine eucharistia defunctam, adeo instanter orauerunt quod de morte suscitata eis dixit, Cur me inquietastis lucie coniuncta fui et illud gaudium habui quod oculus non vidit nec auris audiuit, nec in cor hominis ascendit. Responderunt, Nobis fuisset confusio domina si absque communionem sacra obijsses. Tunc otilia calicem allatum in quo erat corpus et sanguis christi proprijs manibus contrectauit et communicauit.

⁸¹ Tamże, k. CLXXXVII a: Martyri lucie immo coniuncta fuit, quia ipsa otilia duobus modis martyr fuit voluntate et carnis maceratione.

⁸² Tamże, k. CLXXXVII b: Quadam vero die venit ex more atque ad eam cum discipulis venerabilis eius descendit frater qui totum diem in dei laudibus sacrisque eloquijs ducentes, incumbentibus iam noctis tenebris simul acceperunt cibos.

⁸³ Tamże, k. CXCIII vc: Sancta Brigida virgo religiosa videns sibi instare tempus desponsationis dominum rogauit vt aliquam deformitatem sibi immitteret, vt saltem hoc modo procerum instantiam vitaret. Tunc vnus oculus eius crepuit, et liquefactus est in capite suo. Accepto ergo sacro velamine brigida cum alijs virginibus sacrjs velatis et deo deuotis in opido medi extitit, vbi dominus eius oratione plurima dignatus est facere miracula.

⁸⁴ Tamże: Appropinquante die pasce dixit brigida puellis suis, que lauabit infirmas nostras sorores. Cumque ille vt pote iuuenule omnes recusarent brigida intrauit manibus illas lauans, et ab infirmitate sanauit, quarum vna erat paralytica, alia demoniaca, alia leprosa.



Dziewicza teologia świętości kobiecej jest dużo uboższa od maryjnej i męczeńskiej, co widać z wykazu cnót. Na pierwsze miejsce u wszystkich dziewięciu dziewic wybija się oczywiście cnota wstrzemięźliwości. Natomiast Wiara widoczna jest u Bezimiennej, która nie zaparła się, ponosząc męczeństwo; nadzieja w rozmowach św. Scholastyki o niebie; miłość Boża u św. Marty, gospodyni Chrystusa Pana, miłość siostrzana u św. Sabiny; sprawiedliwość w pokucie św. Maryny i Małgorzty oraz w dobrych uczynkach św. Praksedy; męstwo w śmierci Bezimiennej za wiarę a także duchowym męczeństwie św. Otylii. Kierownictwo duchowe spotkać można u św. Scholastyki, wiatyk u św. Otylii, wstawiennictwo u św. Marty i Brygidy.

4. Pokutnice

Św. Maria Egipcjanka zgodnie z legendą 17 lat grzeszyła w Aleksandrii, nawróciła się w Jerozolimie za pośrednictwem Maryi i 47 lat pokutowała na pustyni, 17 lat walcząc z pokusami cielesnymi, zanim odzyskała cnotę wstydlivosti. Podczas modlitwy unosiła się jeden łokieć nad ziemią⁸⁵. Zmarła przyjąwszy Komunię świętą⁸⁶.

Św. Teodora według *Złotej Legendy* była mężatką, popełniła grzech cudzołóstwa, który odpokutowała jako pokorny brat zakonny. Podobnie do św. Maryny oskarżona o nierząd z dziewczyną, wychowała jej syna, który został opatem klasztoru. Mąż po śmierci Teodory dokonał żywota w jej celi⁸⁷.

Św. Maria Magdalena ma w *Złotej Legendzie* wstęp poświęcony imieniu *Maria* w podwójnej etymologii średniowiecznej, mogącej stanowić podstawę dwu scholastycznych homilii.

1) *Gorzkie Morze, Oświecająca, Oświecona*, trzy cząstki najdoskonalsze, które obrała: cząstka pokuty, cząstka kontemplacji, cząstka niebieskiej chwały. Pierwsza nie będzie odebrana ze względu na cel, którym jest osiągnięcie szczęśliwości. Druga ze względu na ciągłość, bo kontemplacja w drodze ma dalszy ciąg w ojczyźnie. Trzecia ze względu na wieczność. Obierając najlepszą cząstkę pokuty nazywa się *Gorzkie Morze*, gdyż miała tu wiele goryczy (tyle łez wylała, że nogi Panu umyła). Obierając najlepszą cząstkę wewnętrznej kontemplacji nazywa się

⁸⁵ Tamże, k. LII a: Cumque illa extensis manibus oraret vidit eam quasi unius cubiti mensuram elevari a terra.

⁸⁶ Tamże, k. LI vd-LII: M^Aria egyptiaca que peccatrix appellatur. XLVII. annis in heremo. artissimam vitam duxit [...] Respiensque vidi ibi imaginem beate virginis marie. Tunc ipsam lacrimabiliter exorare cepi. vt peccatorum meorum veniam impetraret: et ad adorandam crucem sanctam me intrare permitteret. promittens me seculo abrenuntiatuam. et de cetero caste mansuram. [...] XVII annis in hoc deserto a tentationibus carnalibus molestata fui. sed nunc per dei gratiam omnes vici. [...] Tunc senex pro certo cognouit quod mox vt domini sacramentum accepit. et ad desertum redijt vitam finiuit.

⁸⁷ Tamże, k. LXXXIII b-ve: Vir autem eius cellam vxoris sue theodore accepit et ibidem permanens. tandem in domino obdormiuit. Puer autem theodore nutricem sequens omni morum honestate pollebat: ita quod mortuo abbate monasterij in abbatem ipse vnanimiter est electus.

Oświecająca, gdyż gorliwie czerpała to, co potem obficie rozlewała (zaczepnęła światła, którym potem innych oświeciła). Obierając najlepszą cząstkę niebieskiej chwały nazywa się *Oświecona*, gdyż jest oświecona w duszy światłością doskonałego poznania, a będzie oświecona światłością jasności na ciele⁸⁸. 2) *Winna, Obwarowana-Niezwyjęzona, Wielmożna*, co wskazuje jaka była przed nawróceniem, w nawróceniu i po nawróceniu. Przed nawróceniem była *Winna*, przez powinność kary wiecznej. W nawróceniu była *Obwarowana* lub *Niezwyjęzona*, przez broń pokuty (ile miała w sobie powabów, tyle znalazła całopaleń). Po nawróceniu *Wielmożna*, przez nadobfitość łaski (gdzie obfitował grzech, tam bardziej obfitowała łaska)⁸⁹.

Legenda idąc za św. Grzegorzem Wielkim utożsamia trzy ewangeliczne niewiasty: Marię z Betanii, Marię z Magdali oraz jawnogrzeznicę obmywającą łzami stopy Pana Jezusa u faryzeusza Szymona⁹⁰. Pan Jezus przebaczył jej grzechy⁹¹, wygnał z niej siedmiu szatanów i zapalił ją miłością Bożą⁹². Ona pierwsza czyniła pokutę w czasie łaski⁹³, ją Chrystus Pan uczynił apostołką Apostołów⁹⁴. Na wygnaniu w Marsylii nawracała pogan⁹⁵, potem tęskniąc za kontemplacją poszła na pustelnię, gdzie niebiańskim pokarmem żywiona, codziennie na siedem godzin kanonicznych była porywana do nieba⁹⁶. Podczas modlitwy

⁸⁸ Tamże, k. LXXXIII vd - LXXXV a: MARIa interpretatur amarum mare vel illuminatrix aut illuminata. Per hec tria intelliguntur tres partes optime quas elegit scilicet pars penitentie, pars contemplationis interne, et pars celestis glorie. De qua triplici parte intelligitur quod dicit dominus. Maria optimam partem elegit et cetera. Prima enim pars non auferetur ratione finis que est consecutio beatitudinis. Secunda ratione continuitatis, quia contemplatio vie continuatur cum contemplatione patrie. Tercia ratione sue eternitatis. In quantum igitur elegit optimam partem penitentie dicitur amarum mare: quia ibi multam // amaritudinem habuit, quod patet quia tot lacrimas fudit quod inde pedes domini lauit. In quantum elegit optimam partem contemplationis interne, dicitur illuminatrix quia ibi hausit auid quod postmodum effudit abunde: ibi lumen accepit quo postmodum ceteros illustrauit. In quantum elegit optimam partem celestis glorie, dicitur illuminata, quia nunc illuminata est et lumine perfecte cognitionis in mente, et illuminabitur lumine claritatis in corpore.

⁸⁹ Tamże, k. LXXXV a: Magdalena dicitur quasi manens rea, vel magdalena interpretatur munita, vel inuicta vel magnifica, per que insinuat qualis fuit ante conuersionem qualis in conuersione et qualis post conuersionem. Nam ante conuersionem fuit manens rea per obligationem ad penam eternam. In conuersione munita vel inuicta per penitentie armaturam. Optime enim omnibus armis penitentie se muniuit, quia quot in se habuit oblectamenta tot de se reperit holocausta. Post conuersionem magnifica per gratie superabundantiam, quia ubi abundauit delictum superabundauit et gratia.

⁹⁰ F. Kłonięcki, Maria Magdalena, w: E. Dąbrowski [red.], *Podręczna Encyklopedia Biblijna*, t. 2 (1959), s. 36-37.

⁹¹ *Legenda aurea*, jw.: k. LXXXV b: dominus illum de superba iustitia redarguit et mulieri omnia peccata dimisit.

⁹² Tamże: Nam ab ea septem demonia expulit, in suo amore eam totaliter accendit familiarissimam eam sibi constituit, hospitam suam fecit, et procuratricem suam eam in itinere habere uoluit, eam semper dulciter excusauit.

⁹³ Tamże: tempore gratie solennem penitentiam primo fecit.

⁹⁴ Tamże: cui christus resurgens primo apparuit, et apostolorum apostolam fecit.

⁹⁵ Tamże: Cum autem beata maria magdalena uiderat populum ad phanum confluere, ut ydolis immolaret, assurgens vultu placido facie serena, lingua diserta, eos ab ydolorum cultura reuocabat, et christum constantissime predicabat.

⁹⁶ Tamże, k. LXXXVI a-b: Interea beata maria magdalena super // ne contemplationis auida asperrimum heremum petiit et in loco angelicis manibus preparato per triginta annos incognita hominibus mansit. [...] Qualibet autem die septem horis canonicis ab angelis in ethera eleuabatur et celestium agminum gloriosos concentus etiam corporalibus auribus audiebat. Unde diebus singulis his

unosila się dwa łokcie nad ziemią⁹⁷, jej twarz jaśniała⁹⁸, przed śmiercią przyjęła Ciało i Krew Pańską⁹⁹.

Legenda przytacza i potępia pogląd, jakoby św. Maria Magdalena była oblubienicą św. Jana Ewangelisty, którego Pan Jezus odwołał z zaślubin, za co Magdalena rzuciła się w wir namiętności, a Pan Jezus nie tylko nawrócił ją, lecz w szczególny sposób napelnił miłością Bożą, podobnie jak szczególną przyjaźnią obdarzył Jana¹⁰⁰.

Św. Pelagia czyli **Małgorzata**, inaczej **Pelagiusz**, ma legendę jawnogrzeszniczy, która wyznała swe grzechy biskupowi, otrzymała za nie pokutę została ochrzczona, rozdała wszystko co posiadała i udała się z Antiochii na Górę Oliwną, aby w małej izdebce wieść żywot pustelnika aż do śmierci¹⁰¹.

Św. Taide, bogatą wszetecznicę miał nawrócić święty opat Pafnucy, tak iż spaliła swoje w grzechach pozyskane dobra i pozwoliła zamknąć się w małej celi, gdzie po trzech latach modlitwy o zmiłowanie, dostała przebaczenia i uwolniona po 15 dniach zmarła¹⁰². Przygotowanego dla niej miejsca w niebie strzegły aż trzy

suauissimis dapibus satiata et inde per eosdem angelos ad locum proprium reuocata corporalibus alimentis nullatenus indigebat.

⁹⁷ Tamże, k. LXXXVI v: *Erat autem in spatio duorum cubitorum eleuata a terra. stans in medio angelorum et extensis manibus deum exorans.*

⁹⁸ Tamże: *ita vultus domine ex continua et diuturna visione angelorum radiabat vt facilius solis radios quam faciem suam intueri quis posset.*

⁹⁹ Tamże: *Conuocato ergo vniuerso clero et sacerdote praedicto corpus et sanguinem domini ab episcopo beata maria magdalena cum multa lacrimarum inundatione suscepit. Deinde toto corpusculo ante altaris prostrata crepidinem sanctissima illa anima migravit ad dominum.*

¹⁰⁰ Tamże, k. LXXXVI v: *Aiunt quidam mariam magdalenam sponsam fuisse Johannis euangeliste quam duxerat tunc quando de nuptijs eum christus vocauit ex hoc ipsa indignata quod scilicet sponsum sibi abstulerat abijt et omni voluptati se dedit. Sed quia congruum non erat vt Johannis vocatio damnationis sibi occasio fieret dominus ad penitentiam ipsam misericorditer conuertit. Et quia a summa delectatione carnali eam remouit immo ipsam summa delectatione spirituali que est in dei amore pre ceteris eam impleuit. quod et de Johanne quidam fatentur quod immo dulcedine sue familiaritatis eum pre ceteris decorauit quia a predicta delectatione eum remouit. Hec autem falsa et friuola reputantur quia frater albertus in prohemio super euangelium Johannis ponit quod hec sponsa de cuius nuptijs vocatus fuerat idem Johannes in virginitate permansit et in societate beate marie virginis matris christi postmodum visa fuit et tandem fine bono quieuit.*

¹⁰¹ Tamże, k. CXLII b–CXLII v: *PElagia prima feminarum antiochie civitatis rebus et diuitiis plena. corpore pulcerrima. habitu ambitiosa et vana. animo et corpore impudica. [...] Ego sum pelagia. pelagus iniquitatis. exundans fluctibus peccatorum. ego sum perditionis abyssus. ego vorago et laqueus animarum multos deceptos decepi que nunc cuncta perhorui. ... Tunc episcopus elementer eam suscipiens. penitentiam ei salutarem iniunxit. et in dei amore diligenter instruxit et sacro baptizmate regenerauit. [...] Die tertio omnia que habebat preparauit et congregauit. et pauperibus tribuit. Post aliquot autem dies cunctis ignorantibus pelagia inde noctu aufugit et in montem oliueti deuenit. vbi habitum heremite accipiens in parua cella ibidem se collocauit.*

¹⁰² Tamże, k. CXLIII a–CXLIII v: *Thais meretrix (vt in vitaspatrium legitur) tante pulcritudinis extitit. vt multi propter eam substantiis venditis suis ad vltimam paupertatem deuenirent. [...] Illa vero hoc audiens prouoluta ad pedes abbatis paphnucij cum lacrimis exorabat dicens. Scio esse penitentiam pater. et confido remissionem te orante sortiri. tantum peto tribus horis inducias. et post hoc quo iusseris ibo et quecumque preceperis faciam. Cumque locum illi abbas constituisset vbi venire deberet. illa collectis omnibus quecumque ex peccato lucrata fuerat. perlatisque in mediam ciuitatem populo expectante igne combussit [...] Quam ille reperto virginum monasterio in cellulam paruum recludens. ostium cellule plumbo signauit. et paruum reliquit fenestram per quam ei victus modicus inferretur. Jussitque ei omnibus diebus parum panis et paululum aque a ceteris ministrari... Cumque iterum quomodo deum deberet adorare inquireret respondit. Non es digna nominare deum neque in labijs tuis*

symboliczne dziewice (*Bojaźń kary, Wstyd winy, Miłość sprawiedliwości*), zgodnie z ewangeliczną zasadą o większej radości w niebie z jednego nawróconego grzesznika niż z 99 sprawiedliwych, którzy nie potrzebują pokuty¹⁰³.

Św. Afra według legendy była pokutnicą i męczennicą zarazem, gdyż dała schronienie prześladowanemu biskupowi i nawrócona porzuciła nierząd, za co została żywcem spalona¹⁰⁴.



Pokutnicza teologia świętości kobiecej jest bogatsza od dziewiczej, w myśl wspomnianej wyżej zasady, że większa jest radość w niebie z 1 nawróconego grzesznika, niż z 99 sprawiedliwych, nie potrzebujących pokuty. Święte pokutnice łączy wspólny grzech nadużycia kobiecości wbrew przykazaniom Bożym, dalej wspólne jest im nawrócenie do czystości i pokuta za popełnione zło.

Wiara widoczna jest w życiu św. Marii Magdaleny, Apostołki Apostołów i legendarnej misjonarki okolic Marsylii. Sakramentalną Komunię miały przed śmiercią przyjąć św. Maria Egipcjanka i św. Maria Magdalena. Przykazanie VI łamały wszystkie, ale św. Maria Magdalena według przytoczonej i odrzuconej przez *Złotą Legendę* hipotezy uczyniła to buntując się przeciwko powołaniu na Apostoła jej oblubienicę (z Kany Galilejskiej?) św. Jana Ewangelisty. Pokornie, bo bez wznoszenia rąk do nieba i bez wymawiania Imion Bożych, modliła się św. Taida, szczyty kontemplacji osiągnęła św. Maria Magdalena.

Z cnót poza wiarą, o której była mowa wyżej, nadzieja występuje w legendzie św. Marii Magdaleny, już uwielbionej duchowo, a jeszcze czekającej na uwielbienie ciała. Miłość Boża u tej samej świętej, jako wynagrodzenie za powołanie na Apostoła jej oblubienicę, św. Jana Ewangelisty. Sprawiedliwość w pokucie wszystkich, w tym Teodory i Pelagii jako braci zakonnych, dalej w rozdaniu dóbr ubogim przez św. Pelagię, a spaleniach dochodów z nierządu przez św. Taidę. Wstrzeźliwość płciową po nawróceniu zachowały wszystkie pokutnice. Męstwem męczennicy zajaśniała pokutnica św. Afra.

Najbardziej rozbudowaną scholastyczną teologię świętości miała w *Złotej Legendzie* św. Maria Magdalena, w rozważaniach etymologicznych, stanowiących plan dla dwu odrębnych homilii.

nomen trinitatis adducere sed nec ad celum manus expandere. quoniam labia tua iniquitate plena sunt et manus tue sordibus inquinatae. Sed tantummodo incumbens contra orientem respice. hunc sermonem frequenter iterans. Qui plasmasti me miserere mei. [...] Cui abbas paphnucius dixit. Non propter penitentiam tuam remisit tibi deus peccata tua. sed quia hunc timorem semper habuisti in animo. Et cum illam inde eduxisset. XV diebus supervixit. et pausat in pace.

¹⁰³ Tamże, k. CXLIII v: Cum igitur incessanter orassent abbas paulus maior discipulus anthonij vidit subito in celo lectum. preciosis vestibus ornatum quem tres virgines clara facie custodiebant. Tres iste virgines fuerunt. timor pene future qui ipsam a malo retraxit. pudor culpe commissae qui ei veniam promeruit. amor iustitiae qui eam ad superna transuevit. Cumque paulus illi diceret gratiam illam tantam esse anthonij vox diuina respondit. Non est patris tui anthonij sed thais meretricis.

¹⁰⁴ Tamże, k. CXCI a: Affra pedibus episcopi aduoluitur. et statim convertitur. [...] affra vero cum solita exercere negligit. gayo iudici accusatur. ... lubetur in insula huius luminis cremari. mater autem et ancille dum eam sepelissent. ibidem comprehense in igne cremantur.

5. Wdowy

Św. Paula, matrona rzymska z pięciorgiem dzieci, zasłużyła na przytoczenie w *Złotej Legendzie* nekrologu pióra św. Hieronima. Była uboga i pokorna. Rodziła dzieci nie z obowiązku małżeńskiego, lecz z posłuszeństwa mężowi, aż urodził się upragniony przezeń syn. Gdy owdowiała, oddała się służbie Bożej, jakby tego czekała¹⁰⁵. Rozdała bogactwa ubogim, pozostawiła dzieci: małego synka oraz córkę na wydaniu i odpłynęła do Ziemi Świętej, gdzie ze czcią chodziła śladami Chrystusa Pana¹⁰⁶. Nosila się ubogo, nie jadła z żadnym mężczyzną, do kąpieli chodziła tylko w chorobie, sypiała na twardym barłogu¹⁰⁷. Była bardzo skruszona i czysta, pragnęła podobać się Chrystusowi Panu¹⁰⁸. Rozdawała swe dobra, pragnąc umrzeć uboga¹⁰⁹. Zachowywała surowy post¹¹⁰. Ufundowała klasztor męski i trzy żeńskie: dla panien wysokiego, średniego i niskiego rodu, które osobno jady i pracowały, a spotykały się na wspólnych modlitwach i psalmodii. Pokusy wieku dojrzewania łamała częstymi postami. Czystość ciała i habitu uważała za nieczystość duszy. Dla innych była łagodna, dla siebie surowa¹¹¹. W gorączce zachęcana przez lekarzy i św. biskupa Epifaniusza do picia wina, aby uniknąć wodnej puchliny, nie tylko odmówiła, lecz jeszcze starego biskupa omal nie przekonała, aby sam pić przestał¹¹². Była skłonna do płaczu, załamywała się śmiercią bliskich,

¹⁰⁵ Tamże, k. XXVIII vd: et Thoxotium post quem parere desijt, vt intelligeres eam non seruire voluisse officio coniugali; sed mariti desiderio, qui mares optabat liberos edidisse. Postquam vir mortuus est ita eum plaxit, vt prope et ipsa moreretur: ita se conuertit ad dei seruitium, vt mortem eius quasi videretur optasse.

¹⁰⁶ Tamże: Descendit ad portum fratre cognatis affinibus, et quod his maius est liberis prosequen-
tibus. Iam carbasa tendebantur et remorum ductu nauis in altum protrahebatur, paruus taxotius supplices
manus tendebat in littore. Ruffina iam nubilis, vt suas expectaret nuptias tacens fletibus obsecrabat, et
tamen siccos oculos tendebat ad celum, impietate in filios pietatem in domino sperans. [...] Cumque ad
loca terre sancte venisset... elegit humilem cellulam que cuncta loca christi vestigiorum tanto ardore, ac
studio circuibat, et nisi ad reliqua festinaret: a primis non posset abduci.

¹⁰⁷ Tamże, k. XXIX a: Tanta se humilitate deiecit: vt qui eam vidisset et pro celebritate nominis
videre gessisset: ipsam esse non crederet, sed ancillarum vltimam. ... Numquam post viri mortem vsque
ad diem dormitionis sue cum vllo comedit viro. Quamvis eum sanctum et in pontificali culmine positum
sciret. Balnea nisi periclitans non adijt. Mollia etiam nisi in grauissima febre lectuli strata non habuit: sed
super durissimam humum stratis ciliciosis quiescebat.

¹⁰⁸ Tamże: Ita leuia peccata plangebat, vt illum grauissimorum criminum crederes esse ream. [...] Que viro et seculo placui: nunc christo placere desidero.

¹⁰⁹ Tamże, k. XXIX b: Multaque huiusmodi que illa mira verecundia et sermone parcissimo
soluebat, testem inuocans dominum se pro illius nomine cuncta facere et hoc habere voti vt mendicans
ipsa moreretur, vt vnum nummum filie non dimitteret, et funere suo aliena sindone inuolueretur.

¹¹⁰ Tamże: Exceptis festis diebus vix oleum in cibo accipiebat.

¹¹¹ Tamże: Post virorum monasterium quod viris tradiderat gubernandum plures virgines quas ex
diuersis prouintijs congregauerat, tam nobiles quam mediocres, et infimi generis: in tres turmas et in
monasteria diuisit, ita dumtaxat vt opere et cibo separate: psalmis et orationibus iungerentur. ...
lasciuientem adolescentularum carnem crebris et duplicatis frangebat ieiunijs: mallens ei stomachum
dolere quam mentem, dicens mundiciam corporis atque vestium anime esse immundiciam. ... quod in
alijs clementiam: in se duritiam commutabat.

¹¹² Tamże: Quid plura, cum beatus pontifex post multa hortamenta exisset foras querenti mihi quid
egisset, Respondit, Tantum profeci vt seni homini pene persuaserit, nec bibam vinum.

zwłaszcza swoich dzieci; ich zgon i męża zawsze odchorowywała¹¹³. Pismo św. znała na pamięć. Znała język hebrajski, w którym rozmawiała i śpiewała psalmy¹¹⁴. Zmarła spokojnie z wersetami psalmów na ustach¹¹⁵.

Św. Elżbieta ma najobszerniejszą, 17-kolumnową legendę, poprzedzoną rozważaniami etymologicznymi nad znaczeniem jej imienia. Znaczy ono: *Bóg mój poznał*, albo *Boga mego siódma*, albo *Boga mego nasycenie*. 1) *Bóg mój poznał*, bo swym upodobaniem zachował i potwierdził; albo wlał jej świadomość swego poznania. 2) *Boga mego siódma*, bo spełniała siedem uczynków miłosierdzia; albo wchodzi na siódmy stopień odpoczywających, a ma wejść na ósmy z martwych wstających; albo dla siedmiu stanów, w których była: I. dziewiczym, II. małżeńskim, III. wdowim, IV. czynnym, V. kontemplacyjnym, VI. zakonnym, VII. uwielbionym. Tych siedem stanów zawiera jej legenda. 3) *Boga mego nasycenie*, bo Bóg nasycił ją i nappełnił: blaskiem prawdy, wdziękiem słodkości, zapalem Trójcy Świętej¹¹⁶.

Legenda ukazuje św. Elżbietę jako królewnę, słynącą od najmłodszych lat z wiary i religijności, dobrego przykładu, cudów oraz łaski, wyniesioną przez Stwórcę ponad naturę¹¹⁷. Od dzieciństwa chętnie modliła się, wspomagała biedne dziewczęta, czciła Maryję, św. Jana Ewangelistę wybrała na stróża swej czystości, za pośrednictwem św. Piotra umiała wszystko wyjednać, ubierała się zawsze skromnie, z najgłębszą czcią uczestniczyła w obrzędach¹¹⁸. Małżeństwo zawarła nie z żądzy, lecz z posłuszeństwa ojcu, oraz żeby urodzić i religijnie wychować synów¹¹⁹. Ślubowała dozągoną czystość w razie wdowieństwa¹²⁰. Była we wszyst-

¹¹³ Tamże, k. XXIX b–XXIX vc: In luctu mitis erat et suorum mortibus frangebatur maxime liberorum. Nam et in viri et filiorum dormitione semper periclitata est.

¹¹⁴ Tamże, k. XIX vc: Scripturas sanctas tenebat memoriter. [...] Hebraeam linguam; ... discere voluit et consecuta est ita ut psalmos hebraice caneret et sermonem absque vlla latine lingue proprietate personaret. ... Quod quidem vsque hodie in sancta filia eius eustochio cernimus.

¹¹⁵ Tamże: Post hoc obmutuit et clausis oculis, quasi humana despiceret, vsque ad expirationem anime eosdem repetebat versiculos, ut vix audirem quid diceret.

¹¹⁶ Tamże, k. CLXXVIII a: ELizabeth interpretatur deus meus cognouit, vel dei mei septima, vel dei mei saturitas. Dicitur ergo primo elizabeth deus meus cognouit, quia deus eam cognouit, id est suo beneplacito obseruauit et probauit vel cognouit, id est noticiam sue cognitionis sibi infudit. Secundo dicitur elizabeth, id est dei mei septima ipsa enim habuit septimam dei, vel quia septem operibus misericordie se exercuit, vel quia nunc est in septima etate quiescentium peruentura et tandem in octaua resurgentium, vel propter septem status in quibus fuit. Ipsa namque fuit in statu virginali, secundo in statu coniugali, tercio in statu viduali, quarto in statu actiuo, quinto in statu contemplatiuo, sexto in statu religioso. Et nunc septimo in statu glorioso. Et isti septem status manifeste continentur in legenda sua... Tercio dicitur dei mei saturitas, deus enim modo satiauit eam et repleuit splendore veritatis, dulcedine suauitatis et vigore trinitatis.

¹¹⁷ Tamże: ELizabeth illustris regis vngarie filia genere nobilis sed fide ac religione nobilior stirpem tam nobilem nobilitauit exemplis, illustrauit miraculis et decorauit gratia sanctitatis. Quam autor nature supra naturam quodammodo extulit, dum puella regalibus nutrita delitijs omnia puerilia aut omnino contemneret aut ad dei obsequium manciparet, ut liquido clareat tenera eius infancie, quanta simplicitate vigit, quanta dulci deuotione inceptit.

¹¹⁸ Tamże, k. CLXXVIII b: Nam beatam virginem dei genitricem in sui patronam et aduocatam et beatum iohannem euangelistam in sue castitatis custodem elegit.

¹¹⁹ Tamże: Consensit igitur licet inuita in copulam coniugalem non ut libidini consentiret sed ne patris preceptum contemneret et ut filios educandos ad dei seruitium procrearet.

kim posłuszna Konradowi z Marburga, naśladowując Chrystusa Pana posłusznego aż do śmierci¹²¹. Często zażywała biczowania, aby odwdziżyć się Chrystusowi ubiczowanemu¹²². Surowo pościła¹²³, pragnęła odwzajemnić ubóstwo Chrystusa Pana¹²⁴, wszyscy nazywali ją matką ubogich¹²⁵, spełniała siedem uczynków miłosiernych, aby osiągnąć niebo, podróżnych i chorych gościła, pielęgnowała i do pokuty doprowadzała¹²⁶. Zachęcała męża, by udał się na wyprawę krzyżową do Ziemi Świętej, co skończyło się jej wdowieństwem, wygnaniem i upragnionym ubóstwem¹²⁷. Odmówiła powtórnego małżeństwa i żyła w czystości, posłuszeństwie i ubóstwie (płaszcz przedłużyła i tunikę połatała materiałem innego koloru)¹²⁸. Pragnąc całkowicie zatopić się w Bogu modliła się o wzgardę świata, wykorzenie z serca miłości do dzieci oraz o odporność na zniewagi¹²⁹. Kierownik duchowy

¹²⁰ Tamże, k. CLXXVIII v: manifeste constat quoniam in manibus Conradi votum emisit quod si viro suo superuivere contingeret continentiam perpetuam obseruaret.

¹²¹ Tamże: Accidit quoque ad sue humilitatis preconium quod ipsa... magistri Conradi pauperis et mendici... obediente adeo se subiecit vt quicquid precipere et ipsa cum reuerentia et multo gaudio adimpleret vt ex hoc et obedientie perciperet meritum et domini saluatoris qui factus est obediens vsque ad mortem imitaretur exemplum.

¹²² Tamże, k. CLXXVIII v: Sepe etiam per manus ancillarum faciebat se in cubiculo fortiter verberari vt saluatori flagellato vicem rependeret. et carcere carnem ab omni lasciuia coerceret.

¹²³ Tamże: Tantam autem in cibo et potu temperantiam exhibebat. vt in mensa mariti inter diuersa ferculorum genera interdum pane simplici esset contenta.

¹²⁴ Tamże: Statum quoque paupertatis in summa gloria sumopere affectabat vt et christo pauperi vicem redderet et mundus in ea nil proprium haberet.

¹²⁵ Tamże: omnibus adeo largissime subueniebat. vt omnes eam matrem pauperum acclamarent.

¹²⁶ Tamże, k. CLXXVIII v-CLXXIX a: Septem enim misericordie operibus tota vigilantia insudabat vt regnum perpetuum perpetuo regnatura perciperet et paternam benedictionem cum benedictis ad dexteram possideret. [...] Ipsa hospitio peregrinos et pauperes suscipiebat. domum enim maximam sub altissimo castro suo construxit in qua infirmorum magnam multitudinem refouebat. quos diebus singulis non obstante difficultate ascensus vel descensus visitans et omnia necessaria ministrabat. et verbis excitatorijs ad penitentiam inducebat. Et licet omnem corruptionem aeris semper egre portauerit infirmorum tamen corruptiones propter dei amorem etiam tempore estiuo non abhorruit sed remedia adhibuit. velo proprii capitis tersit et manibus proprijs contrectauit. licet ancille talia non tolerarent.

¹²⁷ Tamże, k. CLXXIX b: Cupiens vero beata Elizabeth vt vir suus in fidei defensionem potentie sue arma conuerteret ipsum salubri exhortatione induxit vt ad terram sanctam pergeret visitandam. vbi dum esset ipse lantravius princeps fidelis deuotus et inclitus fide integra et deuotione sincera deo reddidit spiritum suorum operum fructum recipiens gloriosum. et sic ipsa vidualem statum cum deuotione amplectitur. ne vidualis continentie premio fundaretur sed fructum sexagesimum perciperet. vtpote que decalogum preceptorum cum septem misericordie operibus obseruaret. Uerum cum mors viri sui per totam fuisset thuringiam diuulgata de patria ipsa tanquam dissipatrix et prodiga a quibusdam vasallis viri sui turpiter et totaliter ciecta vt ex hoc patientia claresceret et paupertatis diu conceptum desiderium obtineret.

¹²⁸ Tamże, k. CLXXIX v: Continentiam post mortem viri perpetuam seruans. obedientiam perfectam custodiens et voluntariam paupertatem amplectens. Fuit autem eius habitus tam despectus vt deferret pallium griseum panno coloris alterius prolongatum. Manicas etiam tunice ruptas alterius coloris panno habuit emendatas.

¹²⁹ Tamże, k. CLXXIX v: vt vero eius animus totus in deum transiret et intenta eius deuotio nullatenus impedimentum haberet rogauit dominum vt omnium temporalium contemptum sibi infunderet et filiorum dilectionem a suo corde auelleret et contra omnes contumelias contemptum et constantiam largiret. Fusa vero oratione audiuit dominum sibi dicentem. Exaudita est oratio tua. que dixit ancillis. Exaudiuit dominus vocem meam quia et omnia temporalia vt stercora reputo et de filijs meis plus quam de alijs proximis non curo et mei contemptum et obprobria paruipendo. nihilque aliud iam diligere videor nisi deum.

mistrz Konrad z Marburga łamiąc jej wolę, usuwał z jej otoczenia osoby, do których była przywiązana, karmił każdy czyn nieuzgodniony¹³⁰. Z pokory nie pozwalała służebnicom nazywać się panią i kazała im mówić do siebie w liczbie pojedynczej¹³¹. Miała łaskę kontemplacji i zapalania innych do miłości jak Maria¹³², ale pracowała jak Marta, pielęgnowując i nawracając chorych (nawet chłostą)¹³³. Surową karnością pociągnęła pięknowłosą dziewczynę do zakonu i posługi chorym¹³⁴. W ostatniej chorobie zachowała pogodę, umarła spokojnie, ciało jej wydzielalo miłą woń¹³⁵. Pan Bóg znakami po śmierci potwierdził jej niewinność, czystość, godność, miłosierdzie i moc wstawiennictwa¹³⁶, (następuje szereg legendarnych cudów św. Elżbiety).

Św. Tekla małżonka pogańska, nawrócona kazaniem św. Pawła o dziewictwie, skazana nie zmarła śmiercią męczeńską, owdowiała i była matką wielu dziewic¹³⁷.

Św. Kunegunda cesarzowa, żona św. Henryka II, według legendy żyła w dziewiczym małżeństwie, co udowodniła przechodząc zwycięsko próbę rozżarzonych węgli. Ufundowała z mężem biskupstwo w Bambergu, kilka klasztorów, łącznie z opactwem benedyktynek w Kaufungen, wiele kościołów i klasz-

¹³⁰ Tamże: Magister quoque conradus sepe sibi molesta et contraria imponebat. et quos amplius diligere videbatur ab eius consortio separabat adeo ut duas fideles ancillas et predilectas que a iuuentute sua secum fuerant enutrite ab ea remoueret multis effusis lacrimis hinc et inde. Hoc faciebat autem vir sanctus ut eius voluntatem frangeret et ut ipsa suum affectum ad deum totaliter erigeret et ne aliqua de ancillis pristinam gloriam ad ei memoriam reuocaret. ... Immo autem magistro conrado pauperi et mendico non alicui diuiti episcopo obedientiam facere voluit ut omnem occasionem temporalis consolationis penitus abdicaret. Quadam vice cum claustrum quorundam sanctimonialium ab eis obnixè rogata intrasset non habita licentia a suo magistro fecit eam tam grauius verberari ut post tres hebdomadas in ea vestigia verberum apparerent.

¹³¹ Tamże: Tante se humilitati deprimebat ut nullatenus pateretur quod ancille eam dominam appellarent sed singulari tantum ad eam numero loquerentur eo modo. scilicet quo inferioribus loqui solemus.

¹³² Tamże: sedule contemplationi vacabat. In qua quidem contemplatione specialem gratiam habuit lacrimas fundere. celestes visiones crebro videre et ad amorem alios inflammare.

¹³³ Tamże, k. CLXXX b: postquam religiosum habitum induit sedule pietatis operibus deseruiuit. ... Postquam autem hospitale construxerat. seruitijs pauperum sese tanquam ancillam humilem mancipauit. ... Ipsos autem infirmos ad confessionem et communicationem inducens vetulam penitus quandam rennuentem verberare castigatam induxit.

¹³⁴ Tamże, k. CLXXX vc: Interrogata vero puella a beata Elizabeth. Utrum aliquando salubris vite propositum concepisset. respondit quod iamdiu habitum religionis assumpsisset nisi tanta fuisset in illa dilectio in capillis. Et illa carius est mihi quod capillos perdideris quam si filius meus fuisset sublimatus. Continuo igitur puella habitum religionis induit et in hospitale cum beata Elizabeth degens laudabilem vitam duxit.

¹³⁵ Tamże: Appropinquante hora sui transitus ait. iam tempus instat in quo omnipotens deus eos qui amici sui sunt ad celestes nuptias euocauit. Post paululum vero anno domini MCCXVI ad extremam horam veniens dormiuit in pace Licet autem eius venerabile corpus inhumanatum quatuor diebus iacuisset. nullus tamen fetor ex eo prodibat sed quidam odor aromaticus cunctos reficiens exalabat.

¹³⁶ Tamże, k. CLXXX vd-CLXXXI a: Per hoc ergo intelligi datur quante fuerit castitatis... Manifestum est secundo quante fuerit mundicie et puritatis... Manifestum est tertio quante fuerit excellentie et dignitatis... Manifestum est quarto quante fuit misericordie et pietatis... // Manifestum est quinto quante sit apud deum potestatis et meriti et hoc multiplici miraculorum operatione.

¹³⁷ Tamże, k. CXCIH b-CXCIII vc: Teela sponsa tamiri sedens in fenestra sua audiuit Paulum qui yconium venerat de virginitate predicantem illi adhesit. [...] yconium // redijt: et sponsum mortuum repperit. mater eius in sua nequicia permansit. ipsa vero multarum virginum mater extitit et orans ad dominum migravit.

torów obdarowała, przyozdobiła, odbudowała lub rozbudowała, wielu ludzi wsparła. Małżeństwo jej nie żąda, lecz dobrą wolą było połączone¹³⁸. W dzień żyła jak Marta, w nocy jak Maria¹³⁹. W rocznicę śmierci męża przekazała opactwu benedyktynek relikwię Krzyża św. i po Ewangelii złożyła cesarską purpurę, przywdziała habit zakonny, obcięła włosy i z rąk biskupa przyjęła welon, nie jak matka współsióstr, lecz jak służebnica. Tak została poświęcona Chrystusowi Oblubieńcowi¹⁴⁰. W tym samym miejscu modliła się i odpoczywała, w tym samym habicie zawsze chodziła, ciała nie pielęgnowała, ciągle czytała, albo czytania słuchała, bardzo troszczyła się o współsiostry, często odwiedzała chorych, wzruszona pocieszała ubogich¹⁴¹. Wiele cudów wymodliła już za życia. Na przykład gdy po bezskutecznym upominaniu siostrzenicy, ksieni Juty, uderzyła ją w prawy policzek, ta ślad palców cudownie nosiła aż do śmierci dla zbudowania własnego i sióstr¹⁴². Zasłużona cnotami przeżyła w zakonie 15 lat i osłabiona postami oraz czuwaniem na modlitwie zaczęła słabnąć. Wzywała aniołów, którym dorównywała życiem, apostołów i wyznawców, których wiarę zachowała, dziewice, z którymi w małżeństwie szła w zawody¹⁴³. Kazała zabrać złote całuny cesarskie, poleciła złożyć ciało obok świętego męża i oddała duszę swemu Stwórcy¹⁴⁴.

¹³⁸ Tamże, k. CXCHIII vd: *O coniugium non voluptate sed bona voluntate copulatum. O sanctum matrimonium vbi vna fides inuolate castitatis. vbi vnus spiritus misericordie et veritatis. vbi idem velle in virtutibus. idemque nolle in vicijs. vbi nec primus nec alter discerni potuit dum alter quod primus voluit. vbi par animus in multipharijs operum effectibus pares in duobus ostendit affectus... Hec est generatio querentium dominum. qui viuentes in christo membra sua mortificantes propter christum super terram morientium. modo regnantes cum christo bona domini sui videt in regione viuientium.*

¹³⁹ Tamże, k. CXCX a: *die practicam cum martha, noctu contemplantiam cum maria vitam agere non cessabat.*

¹⁴⁰ Tamże, k. CXCX b: *at vbi lectio euangelii ... lecta fuit regalem purpuram exuens. tunicam fustioiem quam ipsa sibi manibus suis operata fuerat. sacerdotali benedictione data. vestem religionis induit et multis quidem pro se flentibus. pro illa autem gaudentibus que iam seculum damnasset in vestibus. capillis qui hucusque in eodem monasterio pro veneratione se tuantur precis. imposito sibi ab episcopo velo anulo fidei subarrata. gratulabunda succinnit... Ita sponso christo consecrata dum filiarum suarum se sanctissimo contubernio applicuisset. non vt mater filiarum se prefererat. sed omnibus inseruiens. seruillem personam se ostendebat.*

¹⁴¹ Tamże: *Idem ille orationis locus et quietis fuit. idem semper habitus incultum corpus. dum sciret reiiciendas defitias corporis. quod paulopost vermibus exarandum fuit. semper eam legere aut legentem audire vidisses. multa illi circa contubernales deuotio. frequens decubantium visitatio sollicita pauperum consolatio.*

¹⁴² Tamże, k. CXCX ve-d: *Aliud miraculum tam timendum quam mirandum huic placuit subscribere. in quo animi illius constantiam et rigoris seueritatem discere poteris. ... quadam die cum ipsa cum conuento crucem. nam dies dominicus erat. sequitur abbatissa defuit. quam illa inquirens et epulantem cum coeuis in conclaui reperiens. Zelo pietatis armata cum verbo correptionis dextram maxillam eius percussit. que quasi sigillum quoddam formam digitorum accepit. qua omni tempore vite sue non caruit. de quo nimirum factu constat. quia non tantum pro se sed aliorum emendatione hoc pertulit. vt huius visio alijs proficeret. et ad melioris vite statum a vitijs suis retorqueret.*

¹⁴³ Tamże, k. CXCX vd: *Omnium itaque capax erat meritorum que iudicem cunctorum meruit habere virtutum. Quindecim in sancto proposito superuixit annos. tam humilitatis gratia quam pro religionis reuerentia omnibus admiranda. Tandem pro nimia ciborum abstinentia orationis et vigiliarum incredibili perseuerantia cepit corpore languescere et ingrauescente morbo paulatim deficere ... Uocabat sanctos angelos quorum hic vita. illic nunc consortio fruitur. apostolos et confessores quorum fidem semper et confessionem tenuit interpellabat. virginum christi in suo exitu imitabat choros. quarum emulatione in carne dum preter carnem uiueret. immaculatum christi consecrauerat thorum.*

¹⁴⁴ Tamże, k. CXCX vd-CXCXVI a: *Interim ex more regales tamquam imperatrici. non vt*



Wdowią teologię świętości kobiecej można uporządkować według różnych zasad: a) przyczyna, b) cnota, c) religia, d) ideał.

Przyczyną sprawczą jest Bóg w Trójcy Św. Jedynej, a zwłaszcza II Osoba: Syn Boży, który stał się Człowiekiem i umarł na Krzyżu dla naszego zbawienia. Przyczyną sprawczą narzędną jest kierownictwo duchowe (św. Elżbieta była surowo prowadzona przez inkwizytora Konrada z Marburga). — Przyczyną materialną jest pleć żeńska, zdolna przyjąć różne rodzaje świętości. — Przyczyną formalną jest podniesienie ludzkiej natury do nadprzyrodzonej. — Przyczyną celową jest oddanie duszy Bogu Stwórcy i wstawiennictwo u Niego.

Przykładem wszystkich cnót była św. Elżbieta: wiara — Bóg nappełnił ją prawdą; nadzieja — nawracała chorych, wsparła powołanie zakonne, pogodnie umarła; miłość — miała zapal Trójcy Świętej, zapalała miłością, pielęgnowała chorych (św. Kunegunda troszczyła się też o współsiostry); sprawiedliwość — religijność i pokorne miłosierdzie (św. Paula pielgrzymowała po Ziemi Świętej, św. Kunegunda była fundatorką); wstrzemięźliwość — rodziła dzieci z posłuszeństwa (także św. Paula), surowo pościła (także św. Kunegunda i Paula, w dodatku abstynentka), zachowała czystość przed i po małżeństwie wraz z pozostałymi świętymi wdowami (św. Kunegunda żyła nadto w dziewiczym małżeństwie); męstwo — biczowała się dla odwzajemnienia Chrystusowi Panu.

Religia w życiu świętych wdów przejawiała się na wiele sposobów. — Wiare Apostołów i Wyznawców zachowała św. Kunegunda, która ciągle czytała, lub słuchała czytania; św. Paula znała Pismo św. na pamięć. — Do Sakramentu Pokuty przystępowała i do niego prowadziła św. Elżbieta, wszystkie żyły w małżeństwie, św. Kunegunda w dziewiczym, święte: Paula, Elżbieta i Tekla były matkami. — Dziesięć Bożych Przykazań zachowywały wszystkie. Św. Paula i Elżbieta heroicznie spełniały I Przykazanie, kosztem IV Przykazania, wyrzekając się miłości do dzieci, dla służby Jedynej Bogu. — Modliły się wszystkie. Św. Paula śpiewała psalmy po hebrajsku, w kontemplacji celowały św. Kunegunda i Elżbieta, przy czym ta ostatnia wyróżniała się nabożeństwem Maryjnym.

Ideał życia zakonnego w ubóstwie, czystości i posłuszeństwie urzeczywistniły święte Elżbieta i Kunegunda, św. Paula rozdawała wszystko, aby umrzeć w całkowitym ubóstwie.

ZAKOŃCZENIE

W świetle *Złotej Legendy*: 1) pełnię świętości bytowej i czynnościowej posiada Maryja, jako Bogarodzica-Dziewica-Wniebowzięta, pełna łaski i cnót wszystkich. Pozostałe święte cechują poszczególne cnoty: 2) męczennice — wiara, nadzieja,

paupercule debentur sorori parantur obsequie, aurea feretro obtendenda proferuntur velamina. Cum illa pallentes vultus quos ante vt sponso venienti letos videres ad os retorquere manu annuere. amictus iste ait non est meus auferte hinc. ... His iam dictis in manum domini spiritum commendans carnis sarcina abiecta ad suum anima reuolauit autorem et in antiquam possessionem diu peregrinata conscendit.

miłość oraz czystość i męstwo; 3) dziewice — czystość; 4) pokutnice — skrucha i czystość; 5) wdowy — wszystkie cnoty, a zwłaszcza czystość, spełniane w trzech kolejnych stanach, dziewiczym, małżeńskim i wdowim.

Mnogość świętych dziewic i brak świętych małżonek (w chwili śmierci musiały być już wdowami), niedocenienie miłości do dzieci (św. Paula i św. Elżbieta), mają podstawę w teologii św. Augustyna, który istotę grzechu pierworodnego widział w pożądliwości. Stąd wyniesienie dziewictwa, jako zwycięstwa nad pożądliwością, a niedocenienie małżeństwa, jakoby tylko środka zaradczego na pożądliwość. (Pojęcie małżeństwa jako znaku sprawiającego łaskę ustanowionego przez Chrystusa Pana w XIII wieku powoli wchodziło do teologii).

Zamiłowanie do świętych pokutnic jest ewangeliczne: większą radość ma niebo z 1 nawróconego, niż z 99 sprawiedliwych, którzy nawrócenia nie potrzebują. One przeszły trzy drogi: oczyszczającą, oświecającą i jednoczącą. W ich życiu ma znaczenie asceza i mistyka. One urzeczywistniły wzór Marty i Marii, życia czynnego i kontemplacyjnego.

Święte wyznawały wiarę i nawracały innych do wiary, spełniały przykazania, były ochrzczone i pragnęły przyjąć Eucharystię przed śmiercią, spowiadały się i innych prowadziły do spowiedzi, modliły się i pociągały do modlitwy.

Ideal świętości był ukazany w tak heroicznym wymiarze, że *Złota Legenda* nie dawała możliwości ich naśladowania, natomiast licznymi opowiadaniem cudami zachęcała do wzywania ich wstawiennictwa. Tego rodzaju nabożeństwo do świętych jest raczej chrysto-kształtne (chrystotypiczne) niż kościelno-kształtne (eklezjotypiczne). Jest to charakterystyczne dla średniowiecza pod wpływem reakcji anyariańskiej, która podkreślając Bóstwo Chrystusa Pana, mimo woli przyczyniła się do zastąpienia jedyne Pośrednika między Bogiem a ludźmi, Jezusa Chrystusa, licznymi pośrednikami drugorzędymi: Maryją i świętymi.

Złota Legenda jest zachodnia w soteriologicznym sposobie teologicznego myślenia, podczas gdy wschodnia myśl teologiczna jest inkarnacyjna. Święte według *Złotej Legendy* wyciągają ostateczne wnioski z tajemnicy Odkupienia: męczennice krwawym wyznaniem wiary, wyznawczynie osobistym umartwieniem.

Przyczyną sprawczą świętości jest Bóg Ojciec, przez Chrystusa Pana w Duchu Świętym, którego obecność najwyraźniejsza jest w życiu Maryi. Tworzywem świętości jest stworzona przez Boga natura ludzka, podatna w swej dziewczęcej i kobiecej wrażliwości. Kształt świętości nadaje łaska Boża nadprzyrodzona i cnoty. Celem jest powrót do Boga Stwórcy i wstawiennictwo u Niego.

Dzieje Zbawienia świętych kobiet naświetliła *Złota Legenda* scholastyczna teologią homiletyczną w legendach św. Marii Magdaleny, św. Katarzyny i św. Elżbiety.

THEOLOGIA SANCTITATIS MULIEBRIS
IN AUREA LEGENDA IACOBI DE VORAGINE

SUMMARIUM

Iacobi de Voragine *Legenda aurea* in Nürnberg, apud Antonium Koberger die 6 XI 1492 impressa (C. 6457; IP 3007), 230 festiuitates celebrantur, quarum 190 Christi Domini sanctorumque virorum (83%) et solummodo 39 Mariae et sanctorum feminarum (17%). Beata Virgo nempe 5 habet festiuitates (13%), martyres 15 festiuitates (38%), uirgines 9 festiuitates (23%), paenitentes 6 festiuitates (15%), tandem uiduae 4 festiuitates (10%).

Maria est Sanctissima. Motiua uenerationis ceterarum sanctorum sequente scala ostenduntur, praesupposito unam personam pluribus aliquando sanctiuitatis motiuis enituisse: uirginitas (42%), martyrium (25%), maternitas (13%), paenitentia (9%), uiduitas (7%), matrimonium (3%).

Sanctiuitatis muliebris theologia Mariana ontologicè dignitate Deiparae-Virginis, Redemptionis Mediatrix et Dominae innixa, sanctiuitate morali cumulatur: Spiritus Sancti plenitudine, Euae antithesi, perfectione uirginis, sponsae et uiduae, gratiae et uirtutum diuinitatis, praesertim castitatis, humilitatis et oboedientiae, tandem praemio assumptionis in anima et corpore.

Theologia sanctiuitatis mulierum martyrum dignitate nititur uirginali, sponsali uel uiduali. Sanctitas baptismo fluminis aut sanguinis mutuatur, uirtutum ope exprimitur, fide nempe, spe, caritate, prudentia, iustitia, temperantia et fortitudine, directione tandem spirituali instruitur. Martyrii essentia oblatione suiipsius Christo Deo consistit, cuius fructus est intercessio.

Virginalis sanctitas pauperior est duabus praecedentibus. Omnes quidem castitate, singulae autem uirtutibus theologicis, caritate proximi, iustitia, fortitudine, directione spirituali, uatico, intercessione post mortem coruscant.

Theologia mulierum paenitentium ditior est uirginali: peccatum contra VI decalogi praeeptum, conversio ad castitatem, paenitentia, praeterea fides, spes, caritas, humilitas, fortitudo, integra uia purgatiua, illuminatiua et unitiua, ascesis et mystica Christiana.

Uiduarum sanctiuitatis libet ostendere causam, uirtutem, religionem et exemplar. — Causa efficiens principalis Deus est, instrumentalis autem: directio spiritus. Causa materialis est sexus muliebris, diuersarum sanctiuitatis specierum susceptiua. Causa formalis eleuatio est naturae humanae ad statum supernaturalem. Causa finalis demum est suiipsius oblatio Deo et pro aliis intercessio. — Uirtutes praeseferunt praeter theologicas: iustitiam et temperantiam. — Religio fide uiva, sacramentali confessione, uita in matrimonio sacramentali, decalogi obseruantia, oratione deuotioneque Mariana consistit. — Exemplum est uita monastica in paupertate, castitate et oboedientia.

Theologia sanctiuitatis muliebris in *Legenda aurea* Iacobi de Voragine OP occidentalis est, trinitaria nempe, augustiniana et antiariana.

Trinitaria: Patrem per Filium in Spiritu Sancto naturam muliebrem gratia supernaturali in gloriam suam sanctificare asserit.

Augustiniana: uictoriam super concupiscentia uirginum, uiduarum et paenitentium exultat, martyrium mamillarum exponit, amorem coniugalem et maternum spernit.

Antiariana: loco unius Mediatoris Christi, plures mediatrices feminas inducit, quae propter heroicam non imitari, sed uocari tantum possunt.

KOBIETA JAKO INSTYTUCJA SPRAWCZA KSIĘGI RĘKOPIŚMIENNEJ W ŚREDNIOWIECZU

Umiejętność czytania i pisania, choć rzadka, nie była w średniowieczu dla kobiet nieosiągalna. Tomasz More uczył swoje córki greki i łaciny¹, a Clara Hätzlerin założyła w Augsburgu szkołę pisania zawodowego (*Schreibstube*), która działała w latach 1430–1476². Większe możliwości zdobycia wykształcenia niż świeckie miały kobiety deklarujące celibat. W miastach istniało niekiedy nawet po kilka klasztorów. W atmosferze spokoju kobietom dana tam była możliwość życia, pracy i modlitwy. Piastowały w nich najrozmaitsze funkcje: były przełożonymi, furtiankami, czuwały nad bielizną, opiekowały się spiżarnią, inne znów zajmowały się biblioteką, pracowały jako kopistki i profesorki. *Regula sanctorum virginum* Cezarego z Arles zawiera klauzulę, według której zakonnicą mogła zostać tylko kobieta umiejąca pisać i czytać. Podobne wymagania zawarte są w wielu regulach zakonnych. Siostry, które uczyły się opieszale, podobnie zresztą jak leniwi mnisi, otrzymywały różgi. Wykształcenie mnichów i mniszek — prócz nauki elementów czytania i pisania — ogranicza się, przynajmniej aż do IX wieku, do gruntownej, pogłębionej znajomości Biblii i tekstów Ojców Kościoła oraz dość pobieżnej znajomości prawa cywilnego i kanonicznego. Znana świętemu Bonifacemu wykształcona mniszka z klasztoru w Wimbome, potem opatka Tauberbischofsheim, Lioba, nie zadowalała się pracą w skryptorium i szkole klasztornej. Uczestniczyła w pracach kuchennych, umiała piec chleb i warzyć piwo, była dobrą ogrodniczką. Mając zdolność zapamiętywania tego, co czytała, prosiła współmniszki, aby jej czytały podczas snu. To ona zaniósła pogańskim Germanom w VII wieku oświatę, złagodzenie obyczajów i sztukę³. Ten sam św. Bonifacy posiadał rękopisy opatki z Thanet, Eadburge, która przepisała dla niego złotymi literami listy św. Piotra.

W międzynarodowych centrach handlowych, jak np. Flandria, szkoły miejskie były dostępne dla dziewcząt od XIII wieku. Późniejsza opatka klasztoru cysterek w Nazarecie z początku XIII wieku, Beatris de Tienen, pochodząca z możnego rodu, została zapisana do kolegium jako siedmioletnia dziewczynka, mając już wykształcenie otrzymane od swojej matki, która była kupcową. Znamy też imię innej późniejszej cysterki, Idy de Nivelles, która uczęszczała do kolegium wraz

¹ Ph. Mc Ginley, *Podpatrując świętych*, tłum. M. Klos-Gwizdalska, Warszawa 1997, s. 16.

² P. Dinzelsbacher (hrsg.), *Sachwörterbuch der Mediävistik*, s. 92 (Berufsschreiber).

³ Ph. Mc Ginley, *iw.*, s. 100.

z innymi dziewczętami i chłopcami. Szczególnie postępowy Paryż miał w końcu XIII wieku 21 nauczycielek prowadzących szkoły elementarne dla dziewcząt. Od XIV wieku zaczynają się szkoły koedukacyjne, które około połowy wieku ustępują powszechnej gdzie indziej separacji dziewcząt i chłopców. Wszędzie jednakże dzieci z wyższych sfer społecznych otrzymywały wykształcenie domowe. W niemieckim obszarze językowym szkoły publiczne rozpoczęły działalność w XIV wieku, to znaczy wówczas, gdy język niemiecki stał się językiem pisanym. Do szkoły nie tylko chodziły tu dziewczęta, również kobiety były tu profesorkami. Mogły to być beginki⁴ lub członkinie nowych zgromadzeń zakonnych, które chciały przełamać monopol wykształcenia pozostający w rękach zakonów, lub po prostu zarabiała w ten sposób na życie⁵.

Dowodów na to, że kobiety miały opanowaną sztukę pisania i czytania dostarcza również ikonografia. Rękopis British Library z 1470 r.⁶ przedstawia żonę chorego, która warzy w kociołku przy kominku lekarstwo według recepty czytanej z otwartej na kolanach książki. W Capraia di Sillico (Lucca), w kościele Santa Maria jest XV-wieczny obraz (Pietro da Talada?), na którym Maryja trzymając w lewej ręce mszał otwarty na tekście *Magnificat* uczy pisać małego Jezusa, przed którym leży gipsowa tabliczka z wypisanymi literami i sylabami rozpoczynającymi się od tej samej spółgłoski połączonej z różnymi samogłoskami — detal wskazujący na metodykę nauczania. W Bolonii, która była miastem uniwersyteckim, i z tego powodu kwitł tam handel książką, udało się odtworzyć listę kobiet — żon lub córek — również kaligrafek i miniaturzystek, począwszy od 1271 r., które pracowały ze swoimi mężami i ojcami i uczyły się od nich zawodu w XIII i XIV wieku. Zjawisko współpracy rodzinnej w zakresie iluminatorstwa i kopiowania zawodowego nie ograniczało się do Italii. Występuje również w Kolonii w XIII wieku, w Paryżu pod koniec XIII wieku. Najbardziej znana świecka pisarka, Christine de Pizan, będąc wdową potrafiła utrzymać z kopiowania swoją liczną rodzinę. Wiele miniatur ukazuje ją w trakcie pracy iluminatorskiej i pisarskiej. Boccaccio w swoim dziele *De claris mulieribus*, powstałym w latach 1360–1362, podał 104 życiorysy sławnych kobiet począwszy od biblijnej Ewy. Pośród różnego rodzaju zajęć autor zilustrował kobiety tkaczki, kobietę malarzkę fresków, kobietę kopistkę kolacjonującą przepisany tekst, rzeźbiarkę, a nawet malarzkę, której asystentem jest mężczyzna. W homiliarzu z nadreńskiego klasztoru pochodzącego z 2. połowy XII wieku⁷ w inicjał D(ominus) wpisana jest postać kobiety. Jest to autoportret kopistki i iluminatorki, która prawą ręką trzyma wolutę początkowej litery G z napisem: *Guda, peccatrix mulier, scripsit et pinxit hunc librum*, zaś prawą podnosi gestem świadka na znak potwierdzenia prawdziwości swoich słów. *Acta sanctorum* dają

⁴ Religijne stowarzyszenie kobiet, (początkowo niezamężnych) prowadzących wspólne życie i oddających się dobroczynności bez składania ślubów zakonnych, powstało we Flandrii w XII w. Zajmowały się m.in. nauczaniem, w 1311 r. oficjalnie zniesione z powodu ulegania nicortodoksyjnym poglądom religijnym.

⁵ G. Duby, M. Perrot, *Histoire des femmes. Le Moyen Âge*, sous la dir. de Ch. Klapisch-Zuber, s. 310–312; *Les femmes dans les stratégies familiales et sociales*, chap. 9 Claudia Opitz: *Contraintes et libertés (1250–1500) — Les femmes et le travail: Dans le système d'éducation et de soin*.

⁶ *Historia ecclesiastica* Jean de Ries. British Library, Ms Royal 15 D 1, f. 18.

⁷ Frankfurt, Stadt- u. Universitätsbibliothek, MS. lat. 13601, f. 2r.

w życiorysie Idy z Louvain⁸ przejmujący portret mniszki-kopistki, ze znanostwem i starannością przykładającej się do kopiowania ksiąg potrzebnych kościołowi, lub przeprowadzającej nużącą korektę opasłych woluminów⁹.

Zamierzeniem tego artykułu była u jego początków prezentacja konkretnych źródeł związanych z Polską, wykazujących związek średniowiecznej kobiety polskiej, lub w zaświadczonych źródłach polskich, z książką. Niestety na tym bogatym tle europejskim udział polskich kobiet w produkcji książek przedstawia się dosyć ubogo. Przebadanie źródeł rękopiśmiennych Biblioteki Jagiellońskiej pozwala na stwierdzenie, że kobiety w kolofonach (w pewnych wypadkach również w incipitach) pojawiają się w sześciu, jak daje się zauważyć, kontekstach, a mianowicie jako:

1) INSTYTUCJA SPRAWCZA, czyli FUNDATORKI a także często PRZEORYSZE, na których rozkaz zakonnice przepisują kodeksy,

2) WŁAŚCICIELKI ksiąg,

3) ich KOPISTKI,

4) W ZAWOŁANIACH, APOSTROFACH SKRYBY (niem. SCHREIBERVERS),

5) WE WZMIANKACH HISTORYCZNYCH,

6) niezwykle rzadko również jako AUTORKI.

Pomijam bardzo rozpowszechnione występowanie imion świętych kobiet w oznaczeniach dat i pobożnych zawołaniach (apostrofach), jako nie należące do tematu.

1. INSTYTUCJA SPRAWCZA

Kobieta z książką, jak wyżej wspomniano, to wcale nie rzadkie przedstawienie. Znamy scenę, gdy księżniczka Matylda Szwabska wręcza Mieszkowi II księgę kultową przedstawioną na iluminacji w zaginionym *Ordo Romanus* sprzed 1033 r. Istnieje ewangeliarz z ok. 1075 r.¹⁰, w którym na miniaturze widzimy u stóp Maryi dwie klęczące kobiety (opaska Swanhilda z Essen i kanoniczka Brygida). Według zwyczaju średniowiecznego takie przedstawienie wskazuje, że powinny one mieć związek z wykonaniem książki, a więc są to zapewne fundatorka i pisarka lub dwie fundatorki, a rękopis mógł powstać w ich klasztorze¹¹.

Zachowany w Archiwum Archidiecezjalnym w Poznaniu *Antyfonarz*¹² wykonany w Wielkopolsce w I połowie XIV wieku (datacja Z. Rozanow) ma dwa inicjały z przedstawieniami figuralnymi, na jednym z nich widzimy klęczącą kobietę z podpisem w górnym otoku: PRZECHNA — jest to zapewne jego fundatorka¹³.

⁸ Acta sanctorum Octobr., vol. XIII, p. 115.

⁹ G. D u b y, jw., s. 412–437: Traces et images de femmes, chap. 11 Chiara Frugoni: La femme imaginée — La femme sait lire: Le scriptorium familial.

¹⁰ Manchester, John-Ryland's-Library, Hs. 110, f. 17r.

¹¹ J. P r o c h n o, Das Schreiber- und Dedikationsbild in der deutschen Buchmalerei, 1. Teil bis zum Ende des 11. Jhs, t. 2 s. 62.

¹² Archiwum Archidiecezjalne w Poznaniu, rkp. 73.

¹³ A. K a r l o w s k a-K a m z o w a, L. W e t e s k o, J. W i e s i o ł o w s k i, Średniowieczna książka rękopiśmienna jako dzieło sztuki. Katalog wystawy zorganizowanej w dniach 12 IX–31 X 1991 przez

Wymienić należy trzy przykłady możnych fundatorek znanych w Polsce lub z Polską związanych rękopisów. Są to *Ewangeliarz Anastazji*¹⁴, *Psalterz Floriański* i *Biblia Królowej Zofii*¹⁵.

Na marginesie można wspomnieć, że bardzo dużo takich przykładów znajdujemy w benedyktyńskim repertorium kolofonów¹⁶.

2. WŁAŚCICIELKI

Tutaj można cytować wiele przykładów formuł własnościowych, wspomnę tylko o trzech znanych modlitewnikach kobiecych z XV wieku zawierających pieśni religijne w jęz. polskim: tzw. *Godzinki* Wacława (z Brodni zw. Ubogim 1476–1482), *Modlitewnik* Nawojki sporządzony z końcem XV wieku, rkp. zaginiony po r. 1836, oraz tzw. *Modlitewnik siostry Konstancji* pochodzenia klasztorowego; dalej z XVI w. Książeczka do spowiedzi królowy Jadwigi oraz obszerne kobiece modlitewniki zwane *Modlitewnikami* Ptaszyckiego.

Inne kolofony (łacińskie) w wielkiej ilości zgromadzili wspomniani wyżej Benedyktyni z Bouveret.

3. KOPISTKI

Działy w późnym średniowieczu pewne zgromadzenia zakonne — jak kanonicy z Windesheim czy Bractwo Wspólnego Życia — które zajmowały się zarobkowo kopiowaniem książek. Także niektóre klasztory żeńskie traktowały produkcję książek jako źródło dochodu. Nie ma jednak dotąd pewnych wiadomości o takiej działalności produkcyjnej klasztorów polskich.

Bernhardowi Bischoffowi zawdzięczamy informację, iż w klasztorze Chelles (nad Marną) kopistki pracowały dla Hildebalda, biskupa Kolonii¹⁷. Od czasu tego odkrycia powstaje coraz większa liczba publikacji o piszących kobietach.

Jestem przekonana, że w polskich rękopisach zakonnych znalazłyby się z pewnością takie, które zostały spisane przez mniszki. Nie prowadziłam tak gruntownych badań, utrudnia je również brak katalogów. Prof. Potkowski podaje w swojej książce opis nekrologu norbertanek z Żukowa koło Gdańska, napisanego na przełomie XVI/XVII wieku, w którym ręką z XVII wieku dokonany został zapis

Muzeum Początków Państwa Polskiego w Gnieźnie, przy współpracy Instytutu Historii Sztuki UAM w Poznaniu, Gniezno 1993, s. 102 i reprodukcja na s. 103.

¹⁴ Z połowy XII w.; Anastazja to może Wierzchosława, żona Bolesława Kędzierzawego (1122–1173)?

¹⁵ Biblia królowej Zofii (Sonki), czwartej żony Władysława Jagiełły (poślubionej 1422, zm. 1461), inaczej Biblia Szarospatacka, jedyny (znany nam dziś częściowo) całkowity przekład Starego Testamentu, wykonany na zlecenie królowej; cf. T. Michałowska, *Średniowiecze*, wyd. 2, Warszawa 1996, s. 569–574. Psalterz floriański, fundacja świętej królowej Jadwigi.

¹⁶ *Bénédictins du Bouveret, Colophons de manuscrits occidentaux des origines au XVI^e siècle*, t. 1–5, Fribourg 1965–1979. Spicilegii Friburgensis Subsidia, vol. 2–6.

¹⁷ B. Bischoff, *Die Kölner Nonnenhandschriften und das Skriptorium von Chelles*, w: *Mittelalterliche Studien*, vol. 1, Stuttgart 1966, p. 16–34.

o siostrach kopistkach w tym klasztorze: *Baua, Miloslawa et Margarita Zukovienses scriptores librorum*. Notatki nekrologów są jak wiadomo bez dat rocznych, nie jest więc wykluczone, że być może siostry te żyły i pisały w średniowieczu, bo zapisane z imion nie z nazwisk, a może w XVI wieku¹⁸.

Również prof. Potkowskiemu zawdzięczam informację o *Graduale* z klasztoru benedyktynek w Żarnowcu z 1458 r., w czterech tomach oznaczonych L1, L2, L3, L4, stanowiących dwa komplety, powstałym za przyczyną dwóch fundatorek, matki i córki. Tekst w tomie L2, k. 1r wskazuje na fundatorki i kopistkę: „Noch Cristi gebort in dem MCCCC unde LVIIIten Iare uolbrocht ist das Graduale, umme bequemeikeich in czwee bücher geteilt, welche bücher haben lassen schreiben **Gertrudis Koelers** von Elbinge unde **Magdalene** ire tochter den Got genade, der erwirdige iuncfruen Mariae zcu loube, den suestern zcu Zarnowic zcu nuteze, unde en zcu ewigen gedechnisse. Hirumme noch schuldig pflicht, so bittet den almechtigen Got en genedig zcu seyn, unde genade (?) sie zcu schreiben in das buch seyner auserwellen. Et requiescant in pace. Amen”, a spisany został przez kopistkę z tej samej rodziny cf. kolofon na k. 137v: „Orate pro sorore **Margaretha Koelers** de Elbing, cuius studio ac sollicitudine liber iste in duo divisus volumina est completus 1458”¹⁹.

Wśród rękopisów Biblioteki Jagiellońskiej jak się wydaje jest jedna kopistka, jest to rkp. 2602, k. 146r: „Explicit textus De distribucione et immobilitacione ... per manus **Hussehasse** etc.”. Kodeks z biblioteki Andrzeja Grzymaly z Poznania z pocz. XV wieku. Nie wiadomo jednak, czy to na pewno imię kobiece.

Bénédictins du Bouveret przytaczają ich o wiele więcej i to również w językach narodowych. Prawie wszystkie imiona kobiece przewijają się w tych kolofonach. Niemal kompletny kalendarz. Oto zaledwie kilka przykładów:

- 12 583 Finito libro referramus gratias domino Ihesu Christo,
qui scripsit scribat semper cum domino vivat,
vivat in celis soror **Lippa** nomine felix.
(Vaticano Ross. 279 f. 112v)
- 13 039 per manus **Marie Bruckerin**, monialis ordinis Penitencium ...
extra muros Argentinenses ... 1473 die dominico post Eustasii
abbatis.
(Strasbourg 306 f. 323)
- 18 097 a.d. 1470 fynitus est liber iste per me **Tristiam** feria 4 ante
dominicam Letare.
(Heidelberg Pal. Lat. 24 f. 267v)
- 18 330 Scripsit **Ursula de Braitenstain** professa in Kirchain.
(München Clm 8055 s. 15).

¹⁸ E. Potkowski, *Książka rękopiśmienna w kulturze Polski średniowiecznej*, Warszawa 1984, s. 117, ods. 236; Nekrolog wydał M. Perlbach, *Das Totenbuch des Prämonstratenserinnen-Klosters Zuckau bei Danzig*, Danzig 1906.

¹⁹ M. Borkowska, *Graduał żarnowiecki*, w: *Zbiory rozproszone*, Warszawa 1993, Z badań nad polskimi księgozbiorami historycznymi, t. 15, s. 173–182; przytoczone notatki na s. 175.

4. W ZAWOŁANIACH, APOSTROFACH SKRYBY (niem. SCHREIBERVERS)

Rkp. BJ 408, k. 87v pod tekstem *Bogurodzicy*: „Ach **myłosecz**, czosz my uczyniła esz esz me tak oślepiła esz esm sche ye na myłosecz podał jako bych nykogo na swecze znał”²⁰.

Rkp. BJ 783, k. 72r: Carmen de ponderibus medicinarum colophone lingua Polonica auctum

„Thocz thak gest konyecz, Ijsch **kurwij** szin Nijemyecz, ale ija thesch młodzyenyecz we szyrzoda wthora za popyeleczech przed obyadem pyszma dokonal, gloszem wyelkym zawolał, Chwala Bogu y gyego matcze; Bhilbich radh jako thatcheze mistrzewi, gdi przigijedzye, aza zdarem czo przywedzye, bo pyenyądzi nije sthalo, szycze bhi szyą moye szmyąło, gdi bhi yaky wążel pobrzanku wydzijalo pełn”²¹.

Rkp. BJ 1945, s. 18 (rubro): „**Pany** moya mijła”, 21 (rubro): „Ach moy namilscha **vczyecho**”; „Ach moye namilsche **veysrzenije**”, 22 (rubro): „Ach moy namyleyschy **quyecz**”, (ale s. 15 (rubro): „Ach moy namilschy bosze”).

Rkp. BJ 3407, k. 33r–34r: „Sub anno nativitatis ... 1506 in ecclesia fratrum Minorum ad s. virginem Mariam Visitationis extra Kalysz sita ... ego Iohannes de Kalysz auctoritate regali notarius publicus ... subscripsi et in publicam formam redegei. Proscze syostry za pyszarza boga mylego, Ysz by go wyrwał oth nyep-rzyaczyela kolyszdego. Amen”.

Rkp. BJ 4163, k. 121v: „Alhy begynnet daz buch von Lenrecht et cetera **kurwo** stara ... k. 150r: Explicit Lenhrecht per manus cuiusdam vrome lewte etc., Martinus nomine ... 1416”.

Edward Potkowski przytacza dwa takie zawołania z bibliotek Warszawy:

Rkp. BN 8071 „Debetur pro penna scriptori pulcra puella, specialiter Gezeke” Zbiór traktatów Uniw. Praskiego, pisarz prawdop. student praski z 1384 r.

Analogiczny kolofon występuje w rkp. BJ 339, f. 295v.

Rkp. BN 8060 „Et hic nihil deficit nisi una pulcra puella”. Albertus de Padua, Postilla, pisarz Piotr Malchyn 1456 r.

A Władysław Semkowicz w *Paleografii* podobne: „Scriptori pro penna dabitur pulchra puella”.

5. WE WZMIANKACH HISTORYCZNYCH

Rkp. BJ 2000, k. 317 v: „Expliciunt morum libri dicta Ethijcorum, Quatuor sanctorum die incoronatorum Martirum [8 XI], per Paulum anno tractata magistrum, Quo populorum extat natus rex Polonorum”²², Cuius subscriptum natalis quere

²⁰ Ed. Bogurodzica, oprac. J. Woronczak, Wrocław, Warszawa, Kraków 1962, s. 98, adn. 9.

²¹ Ed. W. Wisłocki, Katalog rękopisów Biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego, cz. 1–2, Kraków 1877–1881, s. 233; W. Wydrna, W.R. Rzepka, Chrestomatia staropolska. Teksty do roku 1543, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź 1984, s. 300–301; Catalogus codicum manuscritorum medii aevi Latinorum, qui in Bibliotheca Jagellonica Cracoviae asservantur, vol. 2 numeros continens inde a 332 usque ad 444 composuerunt M. Kowalczyk, M. Markowski, G. Zathay, M. Zwiercan, Wratislaviae 1982, s. 210.

²² Władysław Wameńczyk ur. 1424, a Kazimierz Jagiellończyk 1427.

tibi annum, Ubi descriptum eius reperies ortum: Quadragesimo anno millenoque quarto Hijs coadiuncto annis unicoque vigeno Omnium sanctorum rex vigilia Polonorum, Alwo de **Zophie** gaudia fert Cracovie, Natus in castro fulgenti iubaris astro, Cuius rex pius pater extat Wladislaus etc.”. Kodeks z r. 1425, Mikołaja, syna Jana Orzulana z Krakowa, potem Jana z Oświęcimia.

Rkp. BJ 2102, k. 234 r: „Explicunt Disputata XII librorum Methaphysice Aristotilis ... a.d. 1423 in Collegio serenissimi principis Wladislai regis Polonie; tamze rubro: Sub anno milleno trecenteno nonageno, hijs si iungantur nono, tempus complebitur illud, quo fuerat natus S. Al. de Murzinecz et eodem anno condidit regina Polonie die Alexy, nomine **Hedvigis**, vota”. (Liber Iacobi de Cissowo? Lissowo?)

6. AUTORKI

Co więcej, kopistki są również autorkami. Baudonivia redaguje drugą biografię św. Radegundy († 587), ta zaś podpisuje dwa zachowane poematy; dalej Cezaria z Arles, Aldegunda z Maubeuge i inne. W X wieku sławę zyskuje Hrotswitha z Gandersheim jako autorka dzieł zarówno prozaicznych jak i wierszowanych, świeckich jak i religijnych²³.

We wczesnym średniowieczu prócz duchownych i zakonników również niektóre kobiety otrzymywały stosunkowo wysokie wykształcenie. Były to jednak zawsze kobiety dobrze urodzone lub mniszki. Wśród tych pierwszych spotykamy Amalasantę, córkę Teodoryka Wielkiego, króla Ostrogotów († 526), który rządził w Italii. Tak jak jej ojciec, Amalasunta przejawiała ogromny respekt dla kultury, literatury i praw rzymskich. Znamy jej trzy listy, skierowane do Teodory, do Justyniana i do senatu rzymskiego.

Drugą dość znaną kobietą świecką była Eucheria, żona gubernatora Marsylii, autorka epigramatów uratowanych od zapomnienia przez św. Fortunata.

Trzecia uczona, której dzieła się zachowały, to Dhuoda, żona Bernarda de Septimania, która napisała dla swojego syna *Liber manualis* z kanonami praw duchowych, moralnych i feudalnych.

„Wykształcone i przeniknięte wpływem zachodniej kultury łacińskiej środowisko dworu Mieszka II (1025–1034) ukształtowało osobowość kobiety z dużym prawdopodobieństwem uchodzącej za pierwszą w dziejach naszego piśmiennictwa pisarkę. Gertruda (zm. 1108), córka Mieszka II i niemieckiej księżniczki Rychezy (zm. 1063) ... wydana ok. 1043–44? za ruskiego księcia Izaśława, zmarła 4 I 1108 r. Zbiór łacińskich modlitw, nazywany *Modlitewnikiem Gertrudy* mieści się w kodeksie określanym mianem *Codex Gertrudianus* stanowiącym własność Museo Archeologico Nazionale w Cividale del Friuli. Kodeks ten zawierający początkowo tylko Psalterz został ofiarowany przez arcybiskupa trewirskiego Egberta katedrze św. Piotra w Trewirze ... przeszedł ... na Rychezę ... [która] przekazała [go] ...

²³ G. Duby, jw., s. 212–216: Les femmes dans les stratégies familiales et sociales, chap. 6 Suzanne Fonay Wemple: Les traditions romaine, germanique et chrétienne — Érudites et artistes.

Gertrudzie ... W kodeksie mieści się ogółem 96 łacińskich modlitw, których autorstwo — nie bez wahań — przyznaje się Gertrudzie ... W tekstach pojawia się często zwrot »ego Gertruda«²⁴.

Resumując wolno przypomnieć, że kobiety, a zwłaszcza zakonnice, odegrały w produkcji ksiąg rękopiśmiennych w średniowieczu znaczącą rolę. Rola ta była już to podmiotowa (subiektywna), jako instytucja sprawcza, czyli fundatorki, a także często przeorysze, na których rozkaz zakonnice przepisywały kodeksy, właścicielki, kopistki, wreszcie autorki, — już to przedmiotowa, a to w apostrofach skryby oraz we wzmiankach historycznych.

Na koniec pozwolę sobie nieco przekornie zauważyć, że w żadnej z tych kategorii nie udało mi się pomieścić kolofonu, który niewątpliwie jednak ma związek z kobietą i niech mi będzie wolno zacytować go na zakończenie, ku chwale udźwężonego przez kobiety mężczyzny:

Rkp. BJ 1723, k. 11v: Et est registrum finitum et volumen post octavas Corporis Christi sub anno domini 1418 per Gregorium de Welun nacione de Crzepijcze **uxorato**, et oretur pro eo unum Pater noster quilibet pro anima sua, quia **uxoratus** erat etc.

DIE FRAU ALS URHEBERIN HANDSCHRIFTLICHER BÜCHER IM MITTELALTER

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Beitrag stellt konkrete Quellen, die mit Polen verbunden sind, oder grundsätzlich polnische Quellen, die auf den Zusammenhang der mittelalterlichen polnischen Frau mit Büchern hinweisen. Vor dem reichhaltigen europäischen Hintergrund ist der Anteil der polnischen Frauen an der Herstellung von Büchern ziemlich gering. Nach Untersuchung der handschriftlichen Quellen in der Jagellonischen-Bibliothek ist festzustellen, daß Frauen in sechs Kontexten der Kolophone auftreten, als Stifterinnen, Eigentümerinnen, Kopiererinnen, Schreiberinnen, in historischen Anmerkungen und selten als Autorinnen.

²⁴ T. Michałowska, *iw.*, s. 95–98.

WZÓR ŚWIĘTEJ KOBIETY PREZENTOWANY W KRONICE JANA DŁUGOSZA

Treść: — I. Średniowiecze umożliwiło wykreowanie uniwersalnego modelu człowieka. — II. Hagiografia popularyzowała obraz świętego. — III. Źródło Długoszewego spojrzenia na świętych. — IV. Wzorzec świętej kobiety. — Zusammenfassung.

I. ŚREDNIOWIECZE UMOŻLIWIŁO WYKREOWANIE UNIWERSALNEGO MODELU CZŁOWIEKA

J. Le Goff w jednym ze swoich studiów stawia pytanie odnośnie do istnienia możliwości stworzenia pewnego modelu człowieka średniowiecznego pasującego (...) zarówno do króla, jak i do żebraka, do mnicha, jak i wędrownego poety, do mieszczanina, jak i do wieśniaka, do bogacza i do biedaka i mówiąc w kategoriach płci, do kobiety, jak i do mężczyzny — jeden model, który byłby człowiekiem? Uważa, że: *Odpowiedź jest niewątpliwie twierdząca i trzeba podkreślić, że niewiele epok miało, równie silne jak zachodnioeuropejskie średniowiecze chrześcijańskie XI–XV wieku, przekonanie o uniwersalnym i wiecznym istnieniu pewnego modelu ludzkiego*¹. Le Goff sądzi, że model ten był wyznaczony przez religię. Człowiek jest przecież istotą stworzoną przez Boga.

Powyższe słowa są jak najbardziej trafne. Punktem odniesienia w średniowieczu był zawsze Bóg. To właśnie ułatwiało kreowanie modelu uniwersalnego. Jednak powróćmy do cytowanego badacza, ale już do tej partii jego rozprawy, gdzie rozróżnia w średniowieczu — *Kategorie krańcowe: człowiek marginesu i święty*. Są tam umieszczone dwa ciekawe stwierdzenia: *Istniał również człowiek, który uosabiał najwyższą realizację człowieka wieków średnich: święty. Święty ustanawiał kontakt między niebem a ziemią*². Nasze rozważania odnośnie do uniwersalnego modelu świętego człowieka ograniczymy w zasadzie do wzorca świętej kobiety i tylko w oparciu o dzieło słynnego naszego historyka XV-wiecznego Jana Długosza. Ramy niniejszej wypowiedzi nie pomieszczą szerszych wywodów, a jedynie umożliwią postawienie samego problemu. Chociaż problem ten postawimy na tle średniowiecznego modelu świętego przyjmowanego w ówczesnej Europie.

¹ J. Le Goff, Człowiek średniowiecza, w: Człowiek średniowiecza, red. J. Le Goff, Warszawa 1996, s. 12.

² Tamże, s. 37–39.

II. HAGIOGRAFIA POPULARYZOWAŁA OBRAZ ŚWIĘTEGO

W średniowieczu przede wszystkim hagiografia upowszechniała wizerunek świętego. Posiadała ona ścisły związek z działalnością duszpasterską Kościoła. Spełniała funkcje społeczne, dydaktyczne, propagowała postawy etyczne i wzorce chrześcijańskie³. Była literaturą chętnie czytana, a zarazem treści w niej zawarte popularyzowano za pośrednictwem kazań. Na skutek tego hagiografia była mocno zakorzeniona w kulturze średniowiecznej. Wątki hagiograficzne, wizerunki świętych tam szkicowane, mniemanie o świętości (...) z wolna stawały się treścią zbiorowej wyobraźni⁴. Hagiografia zachodnioeuropejska znana była również na naszym terenie i stanowiła podstawową lekturę duchownych. Najlepiej świadczą o tym najstarsze inwentarze biblioteczne (np. inwentarz biblioteki kapituły krakowskiej z r. 1110). Wreszcie to wszystko dostarczyło wzory dla powstającej hagiografii rodzimej⁵. W szczególności duży wpływ na tę ostatnią wywarł rozwijający się kult świętych rodzimych — św. Wojciecha, św. Stanisława biskupa, św. Brunona z Kwerfurtu, Pięciu Braci Męczenników. W XIII w. nastąpił dalszy rozwój hagiografii głównie w środowiskach zakonów żebraczych w związku z funkcją duszpasterską tej literatury⁶. Regres w dziedzinie polskiej hagiografii nastąpił w XV w., kiedy na ogół powstawały kompilacje w oparciu o wcześniejsze życiorysy. W tym świetle należy spojrzeć na *Vita beatae Kunegundis* Jana Długosza. Jednak nas bardziej może interesować ideał świętego prezentowany w tej twórczości, a nie fakty z życia tegoż świętego. Dość ciekawie i trafnie zostało to przedstawione przez dwoje mediewistów z KUL — Cz. Deptułę i s. A. Witkowską⁷. Starają się oni wyliczyć cechy charakterystyczne świętego w oparciu o źródła średniowieczne. Od XIII w. nasza hagiografia spopularyzowała przede wszystkim model świętobliwej księżnej. Jako wzory wymienia się: bł. Salomeę, bł. Kingę, św. Jadwigę Śląską i jej synową bł. Annę. Prezentowany wzorzec świętej był znany w ówczesnej Europie. Ułożono go pod silnym wpływem prężnego w owym czasie zakonu franciszkańskiego. Ponadto mówiąc o Polsce dodatkowo należy pamiętać o powiązaniu naszych książy z zakonami żebraczymi. Byli oni fundatorami szeregu klasztorów franciszkańskich i dominikańskich. Ukształtowany więc wówczas model świętego księcia, lub księżnej był zbliżony z aktualnymi prądami religijnymi. Podkreślano więc między innymi: pobożność, dobroć, miłość, pokorę, ubóstwo, posłuszeństwo, miłosierdzie, jałmużnę, pokutę, ascezę, dziewictwo nawet w małżeństwie, rezygnację z zaszczytów, wartość kultu Męki Pańskiej i Matki Bożej w życiu. Święta kobieta jest wzorem matki wychowującej dzieci i dobrą żoną.

³ A. Witkowska, Hagiografia, w: Dzieje teologii katolickiej w Polsce, t. 1, Lublin 1974, s. 339.

⁴ T. Michałowska, Średniowiecze, Warszawa 1996, s. 182–183.

⁵ Tamże, s. 76.

⁶ A. Witkowska, Hagiografia w Polsce, EK, t. 6, k. 478.

⁷ Cz. Deptuła, A. Witkowska, Wzorce ideowe zachowań ludzkich w XII i XIII wieku, w: Polska dzielnicowa i zjednoczona. Państwo – Społeczeństwo – Kultura, red. A. Gieysztor, Warszawa 1972, s. 119–158.

III. ŹRÓDŁA DŁUGOSZOWEGO SPOJRZENIA NA ŚWIĘTYCH

Z uwag umieszczonych powyżej wynika, że średniowieczne żywoty świętych są głównym źródłem poznania ówczesnego spojrzenia na samą świętość. Rodzi się więc pytanie — dlaczego chcąc naszkicować wzorzec świętej kobiety warto również sięgnąć do *Kroniki* Jana Długosza? S. prof. A. Witkowska sądzi, że w dziele Jana Długosza (...) znaleźć można niejedną cenną dla hagiografii wzmiankę, choćby tylko wspomnieć bogaty materiał biograficzny, zawarty w *X Księdze „Dziejów Polski”*, dotyczący królowej Jadwigi, czy informację o świętobliwych biskupach z „Katalogu biskupów”⁸. Natomiast s. prof. U. Borkowska uważa, że w *Kronice* Długoszowej posiadamy sporo informacji o świętych lokalnych, ponieważ jej autor wiązał religijność z patriotyzmem. Mianowicie s. profesor zaznacza: *Jednym z przejawów powiązania religijności ze świadomością narodową Długosza było łączenie żywego kultu świętych polskich z uczuciem miłości do Ojczyzny*⁹. Dlatego też wspomina i umieszcza charakterystyki szeregu świętych. Zresztą Długosz nie tylko pisał o tych postaciach, ale był przecież twórcą kilku fundacji ku czci świętych. Ten kult świętych, szczególnie patronów Polski, był zbieżny z rozwijającą się pod koniec średniowiecza świadomością narodową w całej Europie. Nasuwa się dalej pytanie — jaka jest relacja pomiędzy tym modelem świętego prezentowanym przez dzieło naszego historiografa a ogólnie przyjmowanym w średniowieczu? Czy Jan Długosz jest reprezentatywny dla ówczesnego społeczeństwa polskiego w spoglądaniu na świętych?

Na ogół twierdzi się, że Długosz opiera się na ówczesnej hagiografii. Należy pamiętać również o jego dwóch życiorysach: *Vita S. Stanislai* i *Vita S. Cunegundis*. T. Michałowska w swojej ostatniej pozycji zaznacza, że schemat biograficzny i zestaw cnót zbliża te dwie prace Długosza do konwencji twórczości średniowiecznej hagiografii¹⁰.

Analogicznie Długosz postąpił w *Kronice*, gdzie do poznania życia świętych wykorzystał żywoty świętych, legendy i cuda. Jest to więc ówczesna hagiografia. Nas obecnie interesuje głównie model świętej kobiety i w związku z tym wymienimy między innymi wykorzystane przez Jana Długosza takie pozycje jak np.: *Vita S. Hedvigis ducissae Silesiae*, *Vita et miracula S. Kyngae ducissae Cracoviensis*, czy *Vita S. Salomee reginae Haliciensis*. Już pod koniec w. XIX zwrócił na to uwagę A. Semkowicz¹¹. Jednak w tej sprawie należy zachować pewną ostrożność. Mianowicie zwraca się uwagę, że Jan Długosz oparł się na różnych źródłach i nie wszystkie fakty podane przez niego są wiarygodne. Na przykład J. Matuszewski krytycznie ustosunkowuje się do wiadomości zaczerpniętych przez Długosza z *Vita Sanctorum*¹². Jednak zastanawiając się nad problemem wzoru świętej kobiety w pracy Długosza nie chodzi nam o odtworzenie dokładnego

⁸ A. Witkowska, Hagiografia, w: *Dzieje teologii*, jw., s. 353.

⁹ U. Borkowska, Treści ideowe w dziełach Jana Długosza, Lublin 1983, s. 75.

¹⁰ T. Michałowska, Średniowiecze, jw., s. 769.

¹¹ A. Semkowicz, Krytyczny rozbiór „Dziejów Polskich” Jana Długosza (do r. 1384), Kraków 1887, s. 35–37.

¹² J. Matuszewski, „Annales seu Cronicae” Jana Długosza w oczach Aleksandra Semkowicza, Wrocław 1987, s. 30–34.

curriculum vitae tych postaci. Naszym celem jest jedynie zwrócenie uwagi na sam model świętej naszkicowany przez Długosza. Mamy zwrócić uwagę jedynie na cechy, jakie zdaniem ówczesnego człowieka, powinny charakteryzować świętą postać. Mówiąc krótko, problem dotyczy wzorca kreowanego przez Jana Długosza. Bez wątpienia w tym względzie jest u Długosza oparcie się na schemacie ówczesnej hagiografii.

IV. WZORZEC ŚWIĘTEJ KOBIETY

Zagadnienie świętości w okresie średniowiecza zaczyna wzbudzać coraz większe zainteresowanie. Nawet czasami studenci w pracach magisterskich sięgają do tej tematyki. Podobnie starałem się postąpić również na seminarium naukowym z historii Kościoła, które prowadzę w KUL¹³.

Wzorzec świętego naszkicowany przez Jana Długosza tkwi głęboko w mentalności średniowiecznej. Jest to osoba rozmodlona, spełniająca wzorowo praktyki religijne, a nawet w tych praktykach przekraczająca przeciętność. Święty umartwia swoje ciało i jest ascetą. Ze świętością wiążą się cuda, a sama postać świętego jest godna podziwu. Inne zagadnienie w owym okresie podkreślane, to pragnienie oddania nawet życia za Chrystusa, co uwidacznia się przy opisie śmierci męczeńskiej np. św. Wojciecha, Pięciu Męczenników, nie mówiąc już o św. Stanisławie biskupie.

Kreując model świętej kobiety uwypukla się cechy powyżej wymienione, dodając do nich jeszcze inne. Najwyraźniej można to wszystko dostrzec u Długosza przy opisie życia takich świętych kobiet jak np.: św. Jadwiga Śląska, bł. Kinga, bł. Salomea, bł. Jolanta, bł. Dorota z Małtów¹⁴.

Przed wszystkim święta kobieta jest wewnętrznie zatopiona w Bogu i można o niej powiedzieć tak jak o św. Jadwidze Śląskiej: *Całym zachowaniem i postawą wewnętrzną poddawała się życzeniu Boga i Jego niezłomnej woli, kierującej zawsze wszystko ku dobremu*¹⁵. W innym znowu miejscu doda kronikarz: *Wdowa znana i niezwykle pobożności i najgorętszej miłości Boga (...)*¹⁶. W charakterystyce świętych wielokrotnie używa się określenia „pobożna”, lub „świętobliwa”.

Wewnętrzne zjednoczenie z Bogiem jest zapewne motywem zachowania dziewictwa czasami nawet w małżeństwie. Te wszystkie cechy połączył Długosz w jednym zdaniu charakteryzując bł. Kingę: *Niewiasta i dziewica wielce świętobliwa i pobożna, niezwykle oddana Bogu (...)*¹⁷. Na kartach *Kroniki* Długoszewej podkreśla się doskonałą czystość zarówno przy życiu bł. Kingi, jak i Salomei. O żonie księcia Bolesława Wstydliwego np. na jednej zaledwie stronie jest

¹³ Np. M. Michalik, *Kult świętych w Polsce w świetle „Roczników” Jana Długosza*, Lublin 1995 (maszynopis, Biblioteka KUL).

¹⁴ Wszystkie teksty Jana Długosza w tłumaczeniu polskim podaje za: Jan Długosz, *Roczniki czyli Kroniki Sławnego Królestwa Polskiego*, Ks. 5–11, Warszawa 1973–1982.

¹⁵ Tamże, Ks. 7–8, s. 21.

¹⁶ Tamże, Ks. 5–6, s. 236–237.

¹⁷ Tamże, Ks. 7–8, s. 344.

kilkakrotne nawiązywanie do tego. Powiedziano tam również dość obrazowo: (...) zachowała bowiem całkowitą nieskazitelność uczuć i przeżyła w najszlachetniejszej cnocie nienaruszonego dziewictwa, wystawiona na trudną i niebezpieczną walkę. Trzeba wierzyć, że uzyskała palmę męczeńską (niewiasta), która dzięki niewinności serca znosiła podwójne umartwienia: własnego ciała i ciała męża, która walczyła dniem i nocą ze wrokiem, węchem i z innymi zmysłami (...) ¹⁸.

Natomiast bł. Salomea, zresztą tak jak i niektóre inne niewiasty: *Po śmierci swojego męża króla Galicji, czyli Halicza, Kolomana, z którym współżyła w dziewictwie i całkowitej powściągliwości, daleka od wszelkich uciech cielesnych, złożwszy śluby, wstąpiła do zakonu św. Klary (...) ¹⁹*. Pojawia się w tym tekście nowy aspekt życia świętej kobiety — zakon. Widzimy w opisie *curriculum vitae* jakby dwa etapy. Pierwszy to życie rodzinne, dobrej żony, a w wypadku posiadania dzieci dobrej matki (np. św. Jadwiga Śląska nazwana jest: *matka najlepsza*) ²⁰. Natomiast po śmierci męża następuje porzucenie świata i rozpoczyna się całkowite oddanie się Bogu — to co w średniowieczu nazywano szczytem pobożności a realizowano w stanie zakonnym. Taki wzorzec prezentuje Jan Długosz opisując życie dwóch świętych sióstr, bł. Kingi i bł. Jolanty. Mianowicie bł. Jolanta, matka trzech córek, po śmierci męża udała się do Krakowa do swojej siostry bł. Kingi (...) *aby do końca życia służyć Bogu*. Wspólną ich drogę życia zakonnego tak ujął nasz kronikarz: *Wdowa po nim, księżna Kinga, nie chciała dłużej zajmować się sprawami światowymi... razem z siostrą Heleną (Jolantą — mój przypis) przywdziała habit reguły św. Klary wyjawiając, że od dawna wdychała do tej doskonałej pobożności i gdy jej tylko pozwoliło uwolnienie od węzła małżeńskiego, natychmiast sięgnęła po ten szczyt pobożności... zrzuciła z siebie wszelkie ozdobne szaty i ubrała się w liche, sprzedając wszystkie drogocenne kamienie, perły i klejnoty na rzecz ubogich ²¹*.

Powołanie zakonne święte kobiety realizują często w wielkim umartwieniu, tak jak np. bł. Salomea, która żyła (...) *przez dwadzieścia osiem lat, przestrzegając reguły zakonnej i surowości życia, nie zdejmując nigdy włosienicy ²²*. Wyrzeczenia, posty, umartwienia, opieka nad ubogimi i nieszczęśliwymi cechują świętą kobietę przez całe życie, nawet w momencie zasiadania na tronie książęcym. Odnotować można nawet humanitarne odnoszenie się do przestępców. Zaznaczmy, że było to kontrastem do okrucieństw stosowanych w średniowieczu do tych ludzi. Jan Długosz charakteryzując św. Jadwigę Śląską zaznaczył, że kiedy budowano przez 15 lat kościół i klasztor w Trzebnicy: (...) *księżna św. Jadwiga nie pozwoliła wykonać wyroku na żadnym złoczyńcy, splamionym jakąkolwiek zbrodnią... Każdego z nich posyłała na roboty przy klasztorze w Trzebnicy, aby odpowiednio do popełnionej winy odpokutować występki (...) ²³*.

Świętość życia kobiet udokumentowana jest cudami. Tak dokonany cud uzdrowienia jest wyraźnym znakiem świętości np. św. Jadwigi Śląskiej; dzieją się

¹⁸ Tamże, s. 345.

¹⁹ Tamże, s. 202–203.

²⁰ Tamże, s. 20.

²¹ Tamże, s. 262–263.

²² Tamże, s. 203.

²³ Tamże, Ks. 5–6, s. 236–237.

cuda za przyczyną bł. Kingi. Pobyt króla Władysława Jagiełły w r. 1410 w Kwidzynie i odwiedziny w celi bł. Doroty z Mątów zostały odnotowane w *Kronice Długoszowej*. W jednym zdaniu ujęte zostało życie świątobliwe tej błogosławionej i cuda przez nią działane: *A gdy król wszedł do katedry, pokazał mu (biskup pomezanski — mój przypis) celę i mieszkanie pewnej nader pobożnej niewiasty, Doroty, która prowadząc samotny i bardzo surowy tryb życia słynęła wieloma cudami, jeszcze jednak nie była kanonizowana*²⁴.

Wreszcie Jan Długosz szkicując obraz świętej kobiety nie pominął wątku patriotycznego. Święci polscy są patronami naszej ojczyzny. Warto nadmienić, że właśnie pod koniec średniowiecza, kiedy to pisał swoje dzieło Jan Długosz, pogłębia się świadomość narodowa i nowe spojrzenie na ojczyznę. Wielką tutaj rolę na terenie Polski odegrał kult św. Stanisława biskupa. Właśnie św. Jadwiga Śląska miała wielkie nabożeństwo do tegoż świętego biskupa. Ona to: *Widząc oczyma duszy przyszłą kanonizację św. Stanisława męczennika, przepowiedała ona, że trzeba mu będzie w klasztorze w Trzebnicy poświęcić oltarz po lewej stronie chóru. Napominała siostry, aby miejsce to otaczały wielką czcią, mówiąc, że należy je poświęcić największemu ze świętych*²⁵. W wypadku charakterystyki bł. Kingi wprost nazywa się ją patronką Polski. Trzynastowieczne zwycięstwo Polaków nad Rusinami pod Sandomierzem to owoc: (...) *jak wierzono, zasługi błogosławionej Kingi, żony księcia Bolesława*. Kilka wierszy dalej wspomniano jedną z przepowiedni (...) *o przyszłym zwycięstwie, które miało przynieść Polakom jej wstawiennictwo*²⁶.



Wzorzec świętej kobiety prezentowany przez Jana Długosza tkwi głęboko w spojrzeniu średniowiecznym na to zagadnienie. Jest to wzorzec kreowany przez zakony żebracze, ale sam fenomen świętości pozostał aktualny i do dzisiaj. Niniejszą wypowiedź o wzorcu średniowiecznej kobiety świętej należy traktować jako jedynie szkic problemu, któremu należałoby poświęcić większe studium.

DAS IN DER CHRONIK DES JOHANNES DLUGOSZ PRÄSENTIERTE VORBILD EINER HEILIGEN FRAU

ZUSAMMENFASSUNG

Die mittelalterlichen Heiligenlegenden sind Quelle des Wissens um die Heiligkeit jener Zeiten, wie sie damals aufgefaßt worden ist. Sie haben aber auch zur Verbreitung des Heiligenmodells beigetragen und übten gesellschaftlich-didaktische Funktionen aus. Unser

²⁴ Tamże, Ks. 10–11, s. 169.

²⁵ Tamże, Ks. 7–8, s. 54.

²⁶ Tamże, s. 191.

größter mittelalterlicher Geschichtsschreiber, Johannes Długosz stützte sich in seinen *Annales seu Cronicae Incliti Regni Poloniae* eben auf die damalige Hagiographie. Das Vorbild der Heiligkeit, von Johannes Długosz skizziert, ist tief in der mittelalterlichen Mentalität verwurzelt. In unseren Überlegungen beschränkten wir uns daher auf das Vorbild einer heiligen Frau. Es ist eine inbrünstig betende Person, innerlich mit Gott verschmolzen, die ihre religiösen Praktiken vorbildlich erfüllt und bereit ist, sogar ihr Leben für Christus zu opfern. Sie ist vorbildliche Ehefrau und Mutter, die für ihre Kinder sorgt. Nach dem Tode des Gatten ist sie fähig, der Welt zu entinnen, um sich in der Stille eines Klosters niederzulassen. Sie sorgt für unglückliche und kranke Menschen. Dieses Bild der heiligen Frau, skizziert von Długosz, enthält auch patriotische Gesinnungen – so die Anhänglichkeit an Polen. All diese Merkmale besitzen Personen, die er charakterisiert hat, so die Seligen Kunigunde, Salomea, Jolanta, Dorothea von Montau oder auch die hl. Hedwig von Schlesien.

MIĘDZY ŚWIĘTĄ A ŻONĄ — JADWIGA ŚLĄSKA I JEJ MAŁŻEŃSTWO Z HENRYKIEM BRODATYM. WOKÓŁ KILKU FAKTÓW Z ŻYWOTA ŚWIĘTEJ¹

Dla kobiety w średniowieczu przeznaczone były dwie przestrzenie, w których mogła się ona poruszać. Pierwszą było życie mnisze, drugą życie rodzinne, a obydwie były obwarowane szeregiem zakazów i ograniczeń. Klasztor zarezerwowany był z reguły dla kobiet z wyżyn drabiny społecznej, a złudzenie powszechności życia monastycznego wynika raczej z ilości informacji źródłowych niż liczby miejsc w klasztorach². Drugim obszarem kobiecej aktywności było życie rodzinne, a ściślej mówiąc rola żony. Cały proces wychowania dziewczynki był nastawiony na przygotowanie jej do przyszłego, dobrego spełniania roli żony i matki. Sytuacja społeczna narzucała też kobiecie szereg ograniczeń. Dopóki przebywała w domu ojca, o jej losie decydowali rodzice, po ślubie była podporządkowana teściowi bądź mężowi³. Średniowiecze nie знаło więc instytucji „kobiety samodzielnej”, nie należącej do nikogo, żyjącej własnym rytmem. Wdowa oraz niezamężna kobieta musiała przebywać pod opieką mężczyzny, w przeciwnym wypadku znajdowała się na marginesie społeczeństwa.

Od wieku XIII zaczęły się pojawiać kobiety, które prowadząc życie rodzinne, potrafiły zdobyć dla siebie dość szeroki zakres autonomii. Wiek XIII jest także okresem, w którym Kościół, po wiekach ścierania się poglądów, ostatecznie ukształtował swoje poglądy na małżeństwo. Uświęcenie związku dwojga ludzi poprzez uznanie go za jeden z sakramentów położyło kres dyskusjom na temat strat i korzyści płynących z pożycia małżeńskiego dla chrześcijanina⁴. Podstawowym

¹ Dziękuję w tym miejscu za uwagi zgłoszone podczas dyskusji do treści referatu przez s. prof. dr hab. Aleksandrę Witkowską, ks. prof. dra hab. Marka Zahajkiewicza i mgra Tomasza Mike.

² Por. np. ustalenia Ludo J.R. Milisa, odnoszące się do mnichów w średniowieczu (Anielscy mnisi i ziemscy ludzie, Kraków 1996, s. 25), czy też Małgorzaty Borkowskiej, odnośnie zakonów żeńskich w XVII i XVIII w. (Życie codzienne polskich klasztorów żeńskich w XVII i XVIII wieku, Warszawa 1996, s. 11).

³ Por. np. Ch. Klapisch-Zuber, Kobieta i rodzina, w: Człowiek średniowiecza, red. J. Le Goff, Warszawa – Gdańsk 1996, s. 355 i n.; M. Ker, Brides of Christ and of Poor Mortals: Women in Medieval Society, w: Exploring Womens Past. Essays in Social History, red. P. Crawford, Sydney – Londyn – Boston 1984, s. 7–47; C. Opitz, Life in the Late Middle Ages, w: A History of Women in the West, t. 2: Silent of the Middle Ages, red. Ch. Klapisch-Zuber, Cambridge (USA) – Londyn 1992, s. 267–317.

⁴ Por. ustalenia G. Duby, Rycerz, kobieta i ksiądz. Małżeństwo w feudalnej Francji, Warszawa 1986, który przedstawił ścieranie się dwóch poglądów na małżeństwo: moralności rycerzy i moralności

celem małżeństwa było i jest zapewnienie potomstwa. Wiąże się to ze sferą seksualną, która w oczach ludzi Kościoła nie była traktowana jednoznacznie. Św. Paweł pisał, że *lepiej jest bowiem żyć w małżeństwie, niż płonać* (Kor 7, 9)⁵, co uzasadniało legitymizację niechętnie przez Kościół traktowanego życia seksualnego w formie aktu małżeńskiego. Kościół starał się regulować sferę życia seksualnego w małżeństwie poprzez propagowanie idei wstrzemięźliwości. Była ona traktowana jako integralna część doktryny małżeńskiej⁶, jako odpowiednik stanu dziewictwa poza małżeństwem. Tematyka ta jest silnie obecna w żywotach świętych kobiet. Na gruncie polskim wymienić należy żywoty św. Jadwigi Śląskiej, bł. Kingi i Salomei. Można z nich wyczytać determinację w dążeniu do samodoskonalenia, a co za tym idzie do samookreślenia⁷. Kobiety te wpisywały się w miejsce nadawane im przez społeczeństwo, ale udawało im się jednocześnie wywalczyć przestrzeń, na której realizowały najważniejsze dla nich wartości. Jadwiga Śląska jest przykładem ukazującym najlepiej ten proces. Przyjmując rolę żony, matki, władczyni udało jej się realizować swe duchowe powołanie.



Jak zaznaczyłem wcześniej, życie kobiety w średniowieczu toczyło się w dwóch kręgach rodzinnych. Pierwszym był dom ojca, drugim dom teścia czy męża. Jadwiga Śląska⁸ pochodziła z rodziny arystokratycznej, była córką Bertolda III, hrabiego Andechs i księcia Meranu oraz jego drugiej żony Agnieszki z Wettynów. Urodziła się najprawdopodobniej ok. 1180 r.⁹ Wśród jej przodków było wielu

księży. Ostateczny kompromis, jaki w końcu wieku XII wyłonił się między tymi dwoma opcjami, spowodował uznanie małżeństwa za jeden z sakramentów, w zamian za zgodę na rezygnację z podejmowania rozwodów w oparciu o zbyt bliski stopień pokrewieństwa. W toku prowadzonych przez dwa stulecia dyskusji wykrystalizował się zwyczaj, według którego akt zawarcia małżeństwa składał się z dwóch części: przysięgi małżeńskiej (*matrimonium initium*) składanej przed kapłanem w kościele lub innym publicznym miejscu oraz aktu seksualnego (*matrimonium ratum*), będącego fizycznym konsumowaniem małżeństwa. Zob. też J.A. Brundage, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago – Londyn 1987, s. 229 i n.

⁵ Wszystkie cytaty z: Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, wyd. III, Poznań 1980.

⁶ S. Vecchio, *The Good Wife*, w: *A History of Women in the West*, jw., t. 2, s. 113.

⁷ Por. Cz. Deptuła, A. Witkowska, *Wzorce ideowe zachowań ludzkich w XII i XIII wieku*, [w:] *Polska dzielnicowa i zjednoczona*, red. A. Gieysztor, Warszawa 1973, s. 151 i n.

⁸ O św. Jadwidze Śląskiej zob. przede wszystkim wyczerpującą monografię J. Gottschalka, *St. Hedwig Herzogin von Schlesien*, Kolonia – Graz 1964, a w języku polskim m.in. B. Suchoń, *Święta Jadwiga. Księżna śląska*, *Nasza Przyszłość* 53:1980, s. 5–132; tejsze, *Jadwiga śląska*, w: *Hagiografia polska. Słownik bio-bibliograficzny*, red. R. Gustaw, t. 1, Poznań – Warszawa – Lublin 1971, s. 457–475, gdzie na s. 457–485 obszerna bibliografia oprac. przez R. Gustaw; ostatnio *Księga Jadwiżańska. Międzynarodowe Sympozjum Naukowe „Święta Jadwiga w dziejach i kulturze Śląska”* Wrocław – Trzebnica 21–23 września 1993 roku, Wrocław 1995.

⁹ Nie rozpoznana dokładnie chronologia życia zarówno Jadwigi, jak i jej dzieci nie sprzyja badaniom dziejów małżeństwa księżęcej pary. Ustalenia, jakie poczynił Kazimierz Jasiński, oparte w dużej mierze na badaniach Benigny Suchoń, pozwalają uchwycić ogólne ramy czasowe. Por. K. Jasiński, *Rodowód Piastów śląskich*, t. 1: *Piastowie wrocławscy i legnicko-brzescy*, Wrocław 1973, s. 74 i n.

biskupów, kilku świętych obojga płci oraz szereg znamienitych rycerzy. Na szczycie wyniosła ród Andechs współpraca z Hohenstauffami, niemiecką rodziną cesarską.

Jadwiga jako dziewczynka wychowywała się w klasztorze benedyktynek w Kitzingen. Nie wiadomo kiedy do niego trafiła, jednakże regułą było, że na wychowanie do klasztoru oddawano sześciolatek — można więc przypuszczać, że i ona trafiła do szkoły w tym wieku. Trudno stwierdzić, w jaki sposób oderwanie od rodziny i pobyt w klasztorze wpłynął na jej życie uczuciowe. Wiadomo tylko, że w tym okresie opiekowała się nią mniszka Petrisa, którą Jadwiga zachowała we wdzięcznej pamięci. Więzy łączące te kobiety musiały być silne, skoro późniejsza księżna po latach uzna swą opiekunkę za godną przewodzenia konwentowi trzebnickiemu i zaprosi na Śląsk do klasztoru.

Przed dziewczynkami, które kończyły klasztorne szkoły otwierały się dwie drogi: dalszy pobyt w klasztorze lub zamążpójście. O tym, którą ścieżką wypadnie im iść dziewczynki dowiadywały się ostatnie, a decyzja zapadała poza nimi, w kręgu rodzinnym. Także o wyborze współmałżonka nie decydowali sami zainteresowani. Mimo tych zastrzeżeń zawarcie małżeństwa było jednym z najważniejszych wydarzeń w życiu kobiety. Przechodziła ona wtedy spod opieki ojca do domu męża. Zmieniała miejsce zamieszkania, niejednokrotnie na zawsze opuszczając swój rodzinny dom. Podobnie było z Jadwigą, która od czasu przyjazdu na Śląsk nie odwiedzała stron rodzinnych.

W wypadku Jadwigi rodzina zdecydowała się na drugą możliwość — zamążpójście. Henryk Brodaty nie był pierwszym kandydatem do jej ręki. Chciano ją wydać za syna jednego z książąt Serbii, Tolljena Tohu, a małżeństwo to miało gwarantować pokój zawarty przez Serbów z domem Staufów. Skoro jednak sojusz cesarza Fryderyka Barbarossy z Serbią nie został zawiązany, małżeństwo zostało odwołane. Wkrótce rodzina znalazła nowego kandydata, a jej biograf napisze później, że *Henryka poślubiła nie z pożądlivosti, lecz z woli Bożej. Zawierając bowiem małżeństwo, czyniła to [...] wypełniając raczej wolę rodziców niż własną*¹⁰. Trudno się dziwić, że mówi się, iż Jadwiga wypełniała wolę rodziców, skoro w chwili zawarcia małżeństwa miała zaledwie 12 lat, a swego przyszłego męża, o ile wiadomo, nigdy przedtem nie widziała.

Zawieranie małżeństwa politycznego było powszechną praktyką. Miało ono zwykle utwierdzać oraz gwarantować pokój i sojusz między rodami czy państwami, kobieta zaś stanowiła dodatkowy przedmiot wymiany, który był niejako potwierdzeniem układu. Jadwiga akceptowała te zwyczaje i stosowała je w praktyce. Kiedy przyjdzie przypieczętować układ z Konradem Mazowieckim w sprawie uwolnienia Henryka Brodatego z niewoli, gwarantem trwałości pokoju będzie obietnica małżeństwa jej wnuczek z synami Konrada¹¹.

Jedną z głównych cech, jaka winna charakteryzować dobrą żonę, było posłuszeństwo i podległość mężowi. Przykazanie św. Pawła z Listu do Efezjan mówi:

¹⁰ Legenda świętej Jadwigi, tłum. Andrzej Jochelson i Maria W. Gogolewska, przyg. do druku ks. Józef Pater, Wrocław 1993, s. 30; por. też *Vita sanctae Hedwigis*, wyd. A. Semkowicz, MPH, t. 4, Lwów 1884, s. 514.

¹¹ Por. Ch. Klapisch-Zuber, *Kobieta i rodzina*, jw., s. 358; B. Zientara, *Henryk Brodaty i jego czasy*, wyd. II, Warszawa 1997, s. 283 i n.; K. Jasiński, *Rodowód*, jw., s. 106 i n.

Żony niechaj będą poddane swym mężom, jak Panu, bo mąż jest głową żony, jak i Chrystus — Głową Kościoła (Ef 5, 22–23). Z kart *Żywota* wyłania się jednak wręcz przeciwny obraz. Wydaje się, że przynajmniej w sprawach wiary Jadwiga była bardziej aktywną stroną małżeństwa. Biograf podkreśla, że *księżna według prawa poddana Henrykowi*¹² stała się jego przewodniczką i nauczycielką w sprawach ducha. Mąż pod jej wpływem uczył się modlitw, fundował kościoły i klasztory, dbał o potrzebujących oraz interesował się dolą poddanych. *Żywo*t Jadwigi mówi nawet, że Henryk pod wpływem swej żony stał się również świętym¹³.

Dyan Elliot, autorka książki *Spiritual Marriage. Sexual Abstinence in Medieval Wedlock*, podkreśla charakterystyczny rys w opisach pożycia trzynastowiecznych par. Małżonek i Bóg stają się w nich rywalami¹⁴. W wypadku Jadwigi asceza i umiłowanie Boga posunęły się tak daleko, że podczas podejmowania praktyk ascetycznych bała się męża. *Żywo*t w kilku miejscach rozpoczyna opis jej zwyczajów od słów *nawet jeszcze za życia męża...*¹⁵, jakby chcąc podkreślić niestosowność poczynań Jadwigi. W innym miejscu czytamy: *chętnie odwiedzała miejsca ukryte i poświęcone Bogu, uważając, że lepiej wprowadzają w nastrój powagi... Owa służebnica Boża wzniosłszy się ku Umiłowanemu mogła być połączona z Bogiem swym duchem i żarliwością umysłu. Umiłowany odpłacał jej wzajemną miłością, gdy dotykała Go promieniem uwielbienia. I jeszcze: święta niewiasta najtroskliwiej ukrywała tajemne współprzeżywanie rozmów z Bogiem (...) ale dzięki radosnym westchnieniom, których Jadwiga nie mogła zataić (...) nieświadomie to współprzeżywanie ujawniała*¹⁶. Karty *Żywota* pełne są tego rodzaju opisów. Księżna wprawdzie zgodnie z ideałem dobrej żony kochała i szanowała męża, jednakże z zastrzeżeniem, że Henryk jest tym, *którego najmocniej wśród ludzi kochała w Panu*¹⁷. Były jednak sfery, w których Henryk okazywał swą nadrzędną rolę nad żoną. Sprzeciw księcia budziły wszelkie zabiegi, mogące umniejszać jego autorytet jako władcy. Słyszymy nawet, że Jadwiga niektóre swoje praktyki ascetyczne utrzymywała w tajemnicy. *Początkowo, z szacunku dla księcia, bała się go, czując się winną i lękając się, aby przypadkiem nie zakazał jej tych zbożnych czynów*¹⁸. Henryk zapewne zakazywał żonie zbyt daleko posuniętej pokuty. Praktykująca ascezę władczyni nie pasowała do dworu, jaki stworzył Henryk we Wrocławiu, a usłudźni dworacy donosili księciu o „dziwnych” zachowaniach Jadwigi. Widzimy go próbującego przyłapać żonę „na gorącym uczynku”, kiedy został powiadomiony o tym, że Jadwiga zamiast przysługującego jej stanowi wina, raczy się czystą wodą. Innym razem nachodzi żonę zniecka, pragnąc przyłapać ją na chodzeniu boso¹⁹.

¹² Legenda świętej Jadwigi, jw., s. 35; por. Vita sanctae Hedwigis, jw., s. 519.

¹³ Legenda świętej Jadwigi, jw., s. 35.

¹⁴ D. Elliot, *Spiritual Marriage. Sexual Abstinence in Medieval Wedlock*, Princeton 1993, s. 231

i n.

¹⁵ Legenda świętej Jadwigi, jw., s. 45, 57; por. Vita sanctae Hedwigis, jw., s. 530, 542.

¹⁶ Legenda świętej Jadwigi, jw., s. 52, 53; por. Vita sanctae Hedwigis, jw., s. 536–537, 538.

¹⁷ Legenda świętej Jadwigi, jw., s. 57; por. Vita sanctae Hedwigis, jw., s. 543.

¹⁸ Legenda świętej Jadwigi, jw., s. 45; por. Vita sanctae Hedwigis, jw., s. 530.

¹⁹ Legenda świętej Jadwigi, jw., s. 44, 46; por. Vita sanctae Hedwigis, jw., s. 528, 530.

Do innych zadań dobrej żony i księżnej należała troska o dom, dzieci czy szeroko rozumiana działalność charytatywna. Wiemy, że Jadwiga prowadziła własny, odrębny od henrykowego dwór²⁰, znamy imiona kilku jego członków. Księżna zajmowała się przede wszystkim działalnością charytatywną. Szeroko opisywane są jej akcje rozdawania chleba ubogim, fundowania przytułków czy troska o instytucje kościelne. Jadwiga wspierała klasztory w Lubiążu, Henrykowie oraz klasztor na Olbinie i inne, ale najwięcej uwagi poświęcała klasztorowi Cysterek w Trzebnicy. Akcje te nie zawsze znajdowały zrozumienie jej otoczenia. Działalność charytatywna księżnej graniczyła niekiedy z rozrzutnością, a na kartach *Żywota* odnotowano narzekania służby dworskiej: *Księżno, ty tak wiele darowujesz swoim wieśniakom, że nam, twoim sługom, nie wystarcza na utrzymanie*²¹. W innym miejscu słyszymy jakby tęsknotę za gwałnym życiem dworskim, którego nie doświadczają goście Jadwigi i Henryka: *Niech nas Pan Bóg zachowa od takiej władczyni jak nasza księżna, która żywi się samym chlebem i wodą*²². Czytamy też sugestywny opis rozdawnictwa zapasów z folwarku Zawonia. Kiedy nastął głód, księżna, nie troszcząc się o potrzeby swojej służby (w każdym razie nie ma o takiej trosce mowy) rozdała po kolei wszystko, co tylko można było znaleźć do jedzenia.

Znamienne, że na kartach *Żywota* Jadwigi nie wspomina się w ogóle dzieci poza zdawkowym wymienieniem potomstwa księżnej oraz szerszym ustępem poświęconym Henrykowi Pobożnemu, nie wiemy nic o przebywających na dworze dzieciach. Znany cytat biblijny o zdrowym drzewie, rodzącym zdrowe owoce, jest wszystkim na ten temat. W obrazowej legendzie św. Jadwigi z poł. XIV w. widzimy wprawdzie księżnę obmywającą swego wnuka Bolesława Rogatkę w wodzie, używanej wcześniej przez zakonnice do mycia nóg. Jest to jednak raczej ilustracja fragmentu legendy mówiącej o czci, jaką święta Jadwiga otaczała mniszki. Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy *Żywot* nie wspomina o dzieciach dlatego, że ich na dworze nie było, czy też dlatego, że ich wychowanie nie zajmowało uwagi księżnej²³.

Kluczowym momentem w dziejach małżeństwa Jadwigi i Henryka była decyzja o złożeniu dozgonnego ślubu czystości i separacji od łoża. Księżęca para podjęła ją po narodzinach siódmego dziecka, ok. 1208/1209 r. Jednakże Jadwiga i Henryk jeszcze w czasie normalnej aktywności seksualnej stosowali się ściśle do kościelnych zaleceń dotyczących czystości i wstrzemięźliwości. Powstrzymywali się od kontaktów cielesnych *zaraz po poczęciu..., podczas adwentu, wielkiego postu, we wszystkie suche dni czterech pór roku, w wigilie świąt, w dni świąteczne i niedziele*. Było to zgodne z nauką św. Pawła: *Nie stróńcie od współżycia z sobą, chyba za wspólną zgodą do pewnego czasu, aby oddać się modlitwie, a potem znowu podejmijcie współżycie* (1 Kor 7, 5) oraz ze sformulowaniem papieża Aleksandra III

²⁰ Por. A. Doroszevska, *Otoczenie Henryka Brodatego i Jadwigi jako środowisko społeczne*, Warszawa 1978, s. 29 i n.

²¹ *Legenda świętej Jadwigi*, jw., s. 64; por. *Vita sanctae Hedwigis*, jw., s. 550.

²² *Legenda świętej Jadwigi*, jw., s. 44.

²³ Wydaje się, że w sytuacji, gdy nie posiadamy na ten temat żadnych informacji, próby odtworzenia metody wychowawczej świętej Jadwigi wydają się chybione. Por. A. Kięlbasa, *Święta Jadwiga Śląska jako wychowawczyni własnych dzieci i swoich wnuków*, Trzebnica 1996.

z 1175 r., który twierdził, że wstrzemięźliwość seksualna w dni postne jest zaleceniem, ale nie nakazem²⁴. Okresowe powstrzymywanie się od uprawiania miłości nie było w średniowieczu niczym niezwykłym, lecz śluby całkowitej abstynencji seksualnej w małżeństwie, które książęca para złożyła publicznie przed biskupem, były aktem dość rzadkim. *Żywot* przypisuje inicjatywę tego kroku Jadwidze. Mówi on: *Po urodzeniu dzieci zdecydowała się na bezwarunkową wstrzemięźliwość. I dalej: jednomyślnie i zgodnie postanowili zobowiązać się solennie, z błogosławieństwem biskupim, iż do końca życia zachowają wstrzemięźliwość*. Od tego momentu Henryk miał zapuścić brodę i nosić tonsurę, żyjąc na podobieństwo mnicha²⁵.

Współcześni autorzy starają się ten krok umotywić w sposób bardzo zawyły. Jedni próbują wiązać śluby zachowania czystości z negatywnymi doświadczeniami, jakie wzbudziły w młodej Jadwidze przedwczesne kontakty seksualne. O jej niechęci do seksu ma świadczyć okazywane przez nią obrzydzenie do zwierząt. Inni szukają przyczyn tej decyzji w nawałnicy nieszczęść, jakie spadły na książęcą parę w krótkim czasie: upadek rodu Andechs, śmierć siostr Jadwigi i pięciorga dzieci, a na koniec haniebna śmierć narzeczonego jednej z córek. Wszystko to miało zdaniem autorów wpłynąć na wzmocnienie aktów pokuty, jakie czyniła Jadwiga. Najwyższym z nich miałby być właśnie ślub zachowania czystości²⁶.

Motywy, jakie kierowały Jadwigą w chwili składania ślubu czystości małżeńskiej, są bardzo niejasne. Z niejednoznacznej wzmianki w *Żywocie* można przypuszczać, że księżna, będąc jeszcze dzieckiem, złożyła ślub dziewictwa, a jedynie woła rodziców pchnęła ją do małżeństwa. Być może więc, chcąc pozostać wierną młodzieńczym idealom, oddała się czystości po zapewnieniu ciągłości dynastii²⁷.

Po złożeniu stosownych ślubów Jadwiga starała się jak najrzadziej spotykać z mężem, co miało uchronić parę przed plotkami zawistnych, podważającymi czystość intencji małżonków. Dwór wrocławski musiał w tym czasie huczeć od plotek, skoro Jadwiga nie dopuszczała do kontaktów sam na sam nie tylko własnego męża, ale i innych mężczyzn, nawet rycerzy zakonnych. Biograf pisze, że święta nawet na wieść o śmiertelnej chorobie męża (którą *nota bene* sama przepowiedziała) nie chciała się z nim spotkać, choć raz złamała tę zasadę, pielęgnując księcia zranionego w Gąsawie.

Wspomniana wcześniej D. Elliot naliczyła między rokiem 1100 a 1500 tylko 15 par, które po latach normalnego pożycia małżeńskiego zdecydowały się na śluby

²⁴ Por. A. V a u c h e z, *Duchowość średniowieczna*, jw., s. 88 i n.; D. E l l i o t, *Spiritual Marriage*, jw., s. 196.

²⁵ *Legenda świętej Jadwigi*, jw., s. 30 i n.

²⁶ Por. np. J. Ż y l i ń s k a, *Piastówny i żony Piastów*, Warszawa 1975, s. 141 i n.; B. S u c h o ń, *Święta Jadwiga*, jw., s. 27 i n.; B. Z i e n t a r a, *Henryk Brodaty*, jw., s. 343 i n. Jadwiga odnosi się z niechęcią do jeża, przyniesionego w rękawie przez zakonnice, podobnie jak bł. Kinga do żaby, przypadkowo zaczerpniętej ze strumienia. Znamienne, że oba zwierzęta są symbolami grzeszników. Por. D. F o r s t n e r, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 310 i n.

²⁷ Jadwiga, poślubiając Henryka, spełniała, jak wspomniałem, wolę rodziców, „aby po ustaniu pożycia małżeńskiego najwyraźniej mogła stwierdzić, że już wówczas [czyli w chwili zawierania małżeństwa] związała się nie ukrywanym zobowiązaniem do wstrzemięźliwości”. *Legenda świętej Jadwigi*, jw., s. 30.

czystości²⁸. Większość z tych ślubów datuje się jednak na okres po śmierci Jadwigi i Henryka, co może wskazywać, że para ta była wzorem dla następnych. Wczesna kanonizacja oraz popularność *Żywota* na obszarze Polski i południowych Niemiec (jego liczne tłumaczenia) wpłynęły zapewne na rozpowszechnienie się modelu życia proponowanego przez Jadwigę. Biograf mówi z zachwytem: *O, jakże szczęśliwe są kobiety, które pozostając w węzłach małżeńskich usiłują naśladować przykład tej świętej niewiasty!* Kościół też zapewne widział w rozpowszechnianiu *Żywota* Jadwigi jeden ze sposobów na rozwiązanie kłopotliwej kwestii kontaktów cielesnych w małżeństwie²⁹.

Decyzja o dożywotnich ślubach wstrzemięźliwości nie była możliwa przed upowszechnieniem się poglądu, że zawarcie małżeństwa składa się z dwóch elementów: wyrażanej słownie woli wspólnego życia i jedności ciał, przez co rozumiano akt seksualny. Być może mają rację ci, którzy twierdzą, że decyzja o życiu w czystości była w średniowieczu jednym ze sposobów zaznaczenia kobiecej autonomii. W większości wypadków ślubów zachowania czystości ich inicjatorkami były kobiety. W każdej z tych sytuacji kobieta była zmuszona do małżeństwa wolą innych. Śluby te nie były decyzją tak skrajną, jak zachowanie dożywotniego dziewictwa, ale był to krok w pełni aprobowany przez Kościół. Kobieta pozostawała w rodzinie męża, a jednocześnie żyła w czystości, co dawało możliwość rozwiązania sprzeczności między negacją kontaktów cielesnych a pochwałą życia małżeńskiego. Nie burzyło też porządku społecznego, zapewniając kobiecie utrzymanie i przynależność do rodu.

Henryk po śmierci (1238 r.) został pochowany w kościele trzebnickim, którego był fundatorem. Jadwiga nie traktowała jednak śmierci męża jako zakończenia ich związku. Pięć lat później, kiedy leżała na łożu śmierci i toczyła targi ze swoją córką, Gertrudą o miejsce pochówku, miała powiedzieć: *córko moja, zaklinam cię na Boga, żebyś nie złożyła ciała w grobowcu twego ojca, z którym przez wiele lat żyłam w separacji. Nie chcę bowiem jako nieboszczka być połączona ze zmarłym mężem, od którego łoża byłam przez długi okres mego życia odseparowana dla umiłowania czystości*³⁰. Jadwiga, ślubując za życia oddzielenie od łoża małżonka, nie mogła się zgodzić na dzielenie z nim wspólnego grobu po śmierci. Biograf, wkładając w usta księżnej te słowa, dał wyraz przekonaniu, jakie żywili ludzie średniowiecza, że śmierć jest tylko czasem snu, z którego zostaną obudzeni w dniu sądu ostatecznego³¹.

²⁸ D. Elliot, *Spiritual Marriage*, Appendix 6; por. też uwagi o wykorzystaniu hagiografii, jako źródła do określenia liczby par, które złożyły ślub czystości: M. McGlynn, R.J. Moll, *Chaste Marriage in the Middle Ages*, w: *Handbook of Medieval Sexuality*, red. V.L. Bullough, J.A. Brundage, Nowy Jork – Londyn 1996, s. 112 i n.

²⁹ Por. uwagi na temat roli funkcjonowania motywu małżeństwa w literaturze hagiograficznej: M. Glasser, *Marriage in Medieval Hagiography*, *Studies in Medieval and Renaissance History*, n. s. 4 (1981), s. 19 i n.

³⁰ *Legenda świętej Jadwigi*, jw., s. 78.

³¹ Por. M. Włodarski, *Wyobrażenia śmierci w polskiej poezji średniowiecznej*, w: *Wyobrażenia średniowieczna*, red. T. Michałowska, Warszawa 1996, s. 262 i n.; P. Aris, *Człowiek i śmierć*, Warszawa 1989, s. 35 i n.



Należy postawić pytanie, czy małżeństwo Jadwigi i Henryka było typowe, czy wpisywało się w trzynastowieczne normy pożycia rodzinnego? Odpowiedź nie będzie jednoznaczna. Przyczyną tego jest na gruncie polskim — z jednej strony nieznamość norm, którymi kierowali się małżonkowie w tym czasie, z drugiej zaś złożoność pożycia małżeńskiego Jadwigi i Henryka, którą poświadcza *Żywot*³². Analizując owo dzieło, można zauważyć pogłębianie się „dziwnych” zachowań księżnej. Jako dziewczynka poddała się w pełni woli rodziców, jako żona początkowo starała się żyć zgodnie z normami. Urodziła dzieci, wypełniała swoje obowiązki księżnej, tzn. dbała o instytucje kościelne, troszczyła się o ubogich i potrzebujących, jednocześnie w tajemnicy przed mężem rozpoczęła praktyki ascetyczne, wzbudzając tym coraz silniejszy sprzeciw Henryka. Ostatnie etapy tej drogi są już zamazane i niejednoznaczne: ślub czystości, drastyczna asceza, posty, biczowania, włosienica. Na koniec Jadwiga odsunęła się od świata w zacisze klasztoru w Trzebnicy. Następstwo i wzajemne powiązania tych ostatnich wydarzeń nie są jasne. Wydaje się, że w miarę upływu lat, w życiu Jadwigi święta zajmowała miejsce żony³³. *W ciele przeto, lecz wbrew ciału usiłowała żyć*³⁴; być może w tych słowach biografowi udało się uchwycić istotę fenomenu świętej śląskiej.

ZWISCHEN HEILIGKEIT UND EHEFRAU — HL. HEDWIG VON SCHLESSEN
UND IHRE EHE MIT HEINRICH DEM BÄRTIGEN — EINIGE TATSACHEN
AUS DEM LEBEN DER HEILIGEN

ZUSAMMENFASSUNG

Das Leben einer Frau im Mittelalter drehte sich in zwei Kreisen: im Hause des Vaters und im Hause des Schwiegervaters oder des Ehemannes. Hedwig von Schlesien stammte von einem Adelsgeschlecht; als Kind wurde sie im Benediktinerinnenkloster in Kitzingen erzogen. Nach dem Aufenthalt im Kloster gab es zwei Wege, um das Leben zu erfüllen, entweder ein weiterer Aufenthalt im Kloster oder der Ehestand. Im Falle der hl. Hedwig kam es zu einer Heirat mit Heinrich dem Bärtigen. Die Frage, ob es eine typische oder nicht typische Ehe war, ist eindeutig nicht zu beantworten.

³² Świadomie pomijam kwestie związane z krytycznym podejściem do źródeł hagiograficznych, a w szczególności zagadnienie funkcjonowania rzeczywistości historycznej i toposów literackich w żywotach świętych, gdyż winny być one poddane szczegółowym badań i dyskusji. Por. przykładowo M.H. Witkowska, „Vita Sanctae Kyngae ducissae cracoviensis” jako źródło hagiograficzne, *Roczniki Humanistyczne* 10:1961 nr 2, s. 86 i n.

³³ W niniejszym artykule nie podjęto studiów porównawczych nad małżeństwem w średniowiecznej Polsce. Kwestia ta jest m.in. przedmiotem szerszych studiów autora, których tematem jest rola i pozycja kobiet panujących w trzynastowiecznej Polsce.

³⁴ Legenda świętej Jadwigi, jw., s. 32; Vita sanctae Hedwigis, jw., s. 517.

WIZERUNKI ŚWIĘTYCH KOBIET W MALARSTWIE EUROPEJSKIM OD XIV WIEKU DO I. POŁOWY XVI WIEKU*

*Gwiazdy niebieskie, przez które nas Chrystus oświeca,
w tych ciemnościach świata tego świećcie nam!
Pochodnie w miłości Bożej gorzące,
przykładami waszymi zapalajcie nas!*

(Piotr Skarga, Żywoty świętych)

Gdy za namową Ewy — matki rodzaju ludzkiego — popełniony został grzech pierworodny, a gniew Boga sprawił, iż ludzie pozbawieni zostali radości życia w raju, wydawało się, że piętno tych wydarzeń naznaczy wszystkie kobiety. Świadczyłyby o tym m.in. pochodząca z przelomu II i III w. wypowiedź Tertuliana: *Kobieto, rodziś w bólu i cierpieniu. Ty podlegasz swojemu mężowi i on jest twoim panem. Zapomniałaś, że jesteś Ewą? Trwa ciągle jeszcze na tym świecie wyrok Boga przeciwko twojej płci. A więc z konieczności żyjesz jako oskarżona. Ty jesteś komnatą diabła (aula diaboli)! Ty złamałaś pieczęć Drzewa! Ty jako pierwsza opuściłaś prawo Boże! Ty ogarnęłaś tego, którego diabeł nie mógł tknąć! Ty tak sprawnie zwyciężyłaś mężczyznę, obraz Boga! Twoja cena, śmierć, kosztowała śmierć Syna Bożego!*¹ Św. Klemens zauważa zaś, iż *każda kobieta powinna odczuwać wstyd na myśl, że jest kobietą*². Opinie te wywiedzione zostały z odziedziczonego jeszcze po starożytnych przekonania o związku kobiety z siłami zła. Już Sokrates ostrzegał bowiem, że *Kobieta jest źródłem wszelkiego zła (...), jej miłości należy obawiać się bardziej niż nienawiści mężczyzny*, zaś Pitagoras zaznaczał, iż *Istnieje dobry pierwiastek, z którego zrodzony jest porządek, światło i mężczyzna oraz zły porządek, z którego zrodzony jest chaos, ciemność i kobieta*³. Obok tych opinii pojawiły się jednak również i zupełnie odmienne. Żyjący w V w. biskup Konstantynopola, Proklos mówił, że: *Dzięki [Maryi] wszystkie niewiasty są błogo-*

* Tekst opracowany przy współpracy z prof. Alicją Karłowską-Kamzową; ustalenie problematyki i wybór obiektów.

¹ De cultu feminarum 1, 1 n., SCH 173, 1971, 42–44. Cytat z Tertuliana podaję za ks. Markiem Starowieyskim, M. Starowieyski, *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej*, w: *Kobieta w kulturze średniowiecznej Europy*, Poznań 1995, s. 23.

² Cytat za F. Beer, *Kobiety i doświadczenie mistyczne w Średniowieczu*, Kraków 1996, s. 10.

³ Tamże, s. 9.

slawione, kobieta nie jest już przeklęta i zdjęto przekleństwo z rodu niewieściego, bo ta pleć przewyższa chwałą nawet aniołów. Ewa została uzdrowiona, Egipcjanka zapomniana, pogrzebana Dalila, Jezabel na zawsze zapomniana i nawet nie uznaje się już Herodiady. Dziś podziwia się szereg kobiet, Sara jest radośnie chwalona jakoby pole uprawne ludów, cześć oddaje się Rebecce, sprytniej doradczyni błogosławieństw, także Lea jest chwalona, jako matka wedle ciała praojca, wygłasza się pochwały Debory, która wiodła przez zwyciężając nawet naturę swojej płci, Elżbieta zwie się szczęśliwą, bo w swym łonie nosiła Poprzednika [św. Jana], który zasłużył na to, że przeczuł Tego, który był noszony [Jezusa]. Cześć oddaje się Maryi i służy się jej jako matce i służebnicy, chmurze, komnacie małżeńskiej i arce Pana⁴. Zaczyna zwracać się uwagę na kobiety towarzyszące życiu Chrystusa: nie tylko na Maryję, ale i na Elżbietę, Annę, Marię Magdalenę i obecną podczas jego ostatniej drogi — Weronikę. Odchodząc od komentarzy Ojców Kościoła powraca się do tekstów Ewangelii, z których wynika, że najbardziej „zaufanymi” uczniami Chrystusa były kobiety. To Marię Magdalenę, niegdyś „wielką jawnogrzesznicę”, Chrystus umiłował najbardziej. Postaciami dwu kobiet, Marii i Marty, posłużył się Chrystus, by unaocznic swoim słuchaczom różnicę między życiem czynnym i kontemplacyjnym. To Marie stoją pod krzyżem, na którym Jezus umiera, a następnie wracają do grobu, by namaścić jego ciało. Maria Magdalena jest pierwszą osobą, której objawia się po zmartwychwstaniu; to jej powierza zadanie powiadomienia o tym pozostałych uczniów...⁵. Być może wpływ na zmianę nastawienia wobec kobiet miał fakt, iż w owych dwóch stuleciach oddzielających te jakże różne w wymowie wypowiedzi Tertuliana i Proklosa, żyło i zginęło śmiercią męczeńską wiele niezwykłych kobiet. Były wśród nich zarówno niewolnice, jak i kobiety z możnych i bogatych rodów, analfabетки, jak i wykształcone. Do najbardziej popularnych należą: Katarzyna Aleksandryjska, Agnieszka, Agata, Dorota, Monika, Barbara, Cecylia i Łucja. Wszystkie one zginęły w obronie wiary, dając świadectwo swej ogromnej pobożności i odwagi. Przewyciężyły w ten sposób panującą wszechwładnie złą opinię o płci niewieściej, udowadniając, że pod względem zaangażowania i ofiarności nie ustępują mężczyznom⁶. Przykład owych pierwszych świętych przyświecał następnym pokoleniom kobiet, wśród których pojawiły się kolejne niezwykle niewiasty, często jeszcze za życia otaczane aurą świętości. Naszą uwagę zwracają sylwetki wspaniałych władczyń: Jadwigi Śląskiej, Elżbiety Węgierskiej, Małgorzaty Szkockiej, czy Kunegundy oraz zakonnice: Katarzyny Sieneńskiej, Klary i Brygidy Szwedzkiej. W swym życiu kierowały się niepospolitą pobożnością mającą swe źródło w ogromnej i żywej wierze, a przejawiającą się w aktach miłosierdzia wobec bliźnich, poświęceniu dla nich własnych potrzeb, dobroci oraz ascezie.

W końcu XV i połowie XVI wieku — tj. w okresie wyznaczonym tematem mego referatu — galeria świętych kobiet była już całkiem zasobna. Od początku swego istnienia stanowiła wręcz niewyczerpane źródło motywów dla kolejnych pokoleń artystów. Mnogość bohaterek, bogactwo wątków w ich żywotach dostar-

⁴ Sermo 5, PG 65, 720B. M. Starowieyski, jw., s. 23.

⁵ F. Beer, jw., s. 19.

⁶ M. Ciechomska, *Od matriarchatu do feminizmu*, Poznań 1996, s. 38.

czały twórcom mnóstwa tematów. Dawały im możliwość ujawnienia swych umiejętności w kreowaniu zarówno pojedynczych wizerunków, jak i scen zbiorowych. Powstałe wówczas dzieła dają świadectwo wszechstronności ówczesnych artystów i nierzadko ich niezwykle twórczego podejścia do bardzo popularnych i zdawałoby się „wyczerpanych” już motywów. Przyglądając się owym dziełom można odnieść wrażenie, iż tworzą one pewne wspólne grupy, że dokonany przez fundatorów dzieł i artystów wybór konkretnych tematów podyktowany został nie tylko — jak można by się wyrazić — modą na daną świętą, ale głębszą potrzebą przekazania za jej pośrednictwem pewnej nauki, zobrazowania pewnych wartości. Mając to na uwadze dokonałam próby klasyfikacji tych dzieł, skupiając się jednakże przede wszystkim na przedstawieniach najpopularniejszych wówczas świętych. Podkreślić pragnę w tym miejscu, iż próbą ta stanowi zaledwie jedną z wielu możliwych propozycji ujęcia tak bogatego i różnorodnego materiału jaki stanowią wizerunki świętych kobiet w malarstwie europejskim od XIV do I poł. XVI wieku.

Do pierwszej grupy zakwalifikować można wizerunki kobiet towarzyszących życiu Chrystusa. Bodajże najpopularniejszą z nich była Maria Magdalena — postać znana źródłowo ze wszystkich Ewangelii, fascynująca i inspirująca wielu twórców⁷. Pojawiła się ona wielokrotnie i to w bardzo różnych scenach. Była jedną z niewiast przypatrujących się z dala śmierci Jezusa na krzyżu; uczestniczyła w rozmowie niewiast z aniołami przy pustym grobie; była świadkiem Zmartwychwstałego Chrystusa; pojawiła się też w scenie *Noli me tangere*. Jednocześnie była również ową kobietą, z której Chrystus wypędził siedem złych duchów; bezimienną niewiastą, która namaściła Jezusa drogocennym olejkiem, nawróconą grzesnicą wycierającą stopy Mistrza własnymi włosami i kobietą cudzołożną uratowaną przez Chrystusa przed publicznym ukamienowaniem. Utożsamia się ją również z Marią, siostrą Marty i Łazarza, która wylała olejek nardowy na stopy Jezusa i płacząc wytarła je swymi włosami. Do XII wieku przedstawiana była niemal wyłącznie w scenach z życia Jezusa: jako domniemana siostra Marty z Betanii, w scenie wskrzeszenia Łazarza, jako skruszona grzesznica myjąca Chrystusowe stopy, oraz w scenach ukrzyżowania i zmartwychwstania. Niezwykle piękne i przejmujące jest m.in. przedstawienie Marii Magdaleny widoczne na fresku Giotta w Scrovegni Capelle w Padwie, na którym święta podtrzymuje ciało zmarłego Chrystusa oraz ekspresyjny wizerunek autorstwa Masaccia (1426 r.). Od XII wieku dużą popularnością cieszył się motyw Marii Magdaleny leżącej lub siedzącej u stóp Nauczyciela, co interpretowano jako symbol pokory, skruchy i życia kontemplacyjnego. W tym samym czasie Maria Magdalena stała się również „samodzielną” bohaterką scen z własnego żywota, często wzbogacanych przez niezliczone wersje legend⁸. Do głównych atrybutów, z którymi ukazywano Marię Magdalenę należą:

⁷ Obszerniej postać Marii Magdaleny omawia E. Krawiecka, *Jawnogrzesznica i święta. W kręgu tematu Marii Magdaleny w literaturze i sztuce wieków średnich*, w: *Kobieta w kulturze średniowiecznej Europy*, Poznań 1995, s. 171–180. Ważnym elementem tego referatu jest bogata bibliografia.

⁸ Pojawiła się wśród nich m.in. interpretacja wesela w Kanie Galilejskiej jako ślubnej ceremonii Marii Magdaleny i św. Jana. Jakub de Voragine w swej *Złotej Legendzie* wspomina zaś o kaznodziejskiej misji byłej grzesznicy.

naczynie z olejkami oraz rozpuszczone włosy — niezwykle istotny element jej ikonografii, nawiązujący do jej grzesznej przeszłości. Oba te atrybuty widoczne są na obrazie Konrada Witzta ukazującym św. Marię Magdalenę wraz ze św. Katarzyną (1440 r.) we wnętrzu kościoła.

Drugą z kobiet towarzyszących życiu Chrystusa była Anna — matka Maryi, której obecność zaznacza się tylko w okresie dzieciństwa Jezusa. Najczęściej przedstawiana jest w scenach cudownego urodzenia NMP, małżeństwa z Joachimem oraz w większych kompozycjach ukazujących Rodzinę Maryi Panny, którą z czasem zredukowano do tzw. Anny Samotrzeciej, czyli Anny w towarzystwie Maryi i Dzieciątka⁹.

Równie ważną postacią była Elżbieta — matka Jana Chrzciciela, pojawiająca się w scenach związanych z poczęciem, narodzeniem i dzieciństwem Chrystusa i Jana Chrzciciela. Ukazywano ją najczęściej jako starszą kobietę, w długiej sukni, płaszczu i w welonie lub niewieścim czepcu, bez indywidualnego atrybutu. Pierwsze jej wizerunki pojawiły się już w V w. i były to głównie sceny nawiedzenia NMP. W późniejszych czasach dużą popularność zdobył temat trzech świętych matek, w którym św. Elżbieta towarzyszy Annie i Maryi, oraz motyw tzw. Rodziny NMP. Przykładem tego drugiego przedstawienia jest *Ortenberger Altar* — dzieło Mistrza z regionu środkowego Renu (lata trzydzieste XV w.)¹⁰.

Najskromniejszą chyba ikonografię posiada św. Weronika. Ukazywana nieodłącznie z trzymaną w dłoniach chusta z odbitym wizerunkiem Chrystusa pojawia się równie często jako jedna z osób uczestniczących w Drodze Krzyżowej, jak i jako bohaterka samodzielnych kompozycji. Jednym z piękniejszych jej wizerunków jest niewątpliwie dzieło Mistrza św. Weroniki (ok. 1420). Ukazuje nam ono piękną, młodą kobietę o subtelnych rysach twarzy, w których mimo dużej idealizacji odbija się wyraźny smutek i ból. W dłoniach rozpościera chustę, na której maluje się zboląta twarz umęczonego Chrystusa.

Do drugiej, znacznie bogatszej, grupy dzieł zaliczyć możemy wizerunki świętych, które uznać można za personifikacje cnót, norm religii chrześcijańskiej. Tego typu powiązania zaryzykować można po dokładnym przeanalizowaniu życiorysów świętych niewiast. Powstają one w oparciu o najbardziej znane i najistotniejsze wydarzenia z ich życia. W grupie tej najważniejszy zespół tworzą przedstawienia będące egzemplami Pobożności. Czołowe miejsce zajmują wśród nich wizerunki św. Jadwigi Śląskiej i Katarzyny Sienneńskiej. Jadwiga — księżna śląska potrafiła przyjmować zesłane jej przez los liczne nieszczęścia z głęboką pokorą i uległością. Głęboko uduchowiona kierowała się w swych działaniach wskazaniami czerpanymi z Pisma św. *Ćwiczyła się w czuwaniu z wielką żarliwością*

⁹ Lublin 1973, t. 1, s. 624–625.

¹⁰ Nicco rzadziej postać Elżbiety pojawia się w pojedynczych scenach. Najbardziej znane spośród nich jest apokryficzne poczęcie Jana Chrzciciela ukazane m.in. na freskach Domenica Ghirlandaio w kościele S. Maria Novella we Florencji (1485–1490). Równie popularna jest też scena narodzin Jana Chrzciciela przedstawiająca Elżbietę i stojące obok jej łoża niewiasty. Scena ta łączona jest często ze sceną nadania imienia Janowi. Wówczas obok grupy kobiet pojawia się druga grupa, prezentująca małego Jana Zachariaszowi piszącemu na tabliczce imię syna (miniatura J. Fouqueta w *Godzinkach kawalera Stefana* z 1455–1460).

(...) dlatego więc poprzez ciągłą modlitwę wypatrywała i szukała Tego, który uniołwał jej duszę¹¹. Źródłem naszej wiedzy o jej niezwyklej religijności, jak zresztą o całym życiu, jest bezcenna, wspaniale iluminowana *Legenda świętej Jadwigi (Legenda maior)* z 1353 r. Obok innych istotnych faktów z jej życia, o których wspomnę nieco później, możemy w niej przeczytać i zobaczyć akty gorącej pobożności. Wykonane delikatną kreską rysunki ukazują Jadwigę biczowaną aż do krwi, chodzącą w zimie boso do kościoła, rezygnującą z posiłku, pogrążoną w głębokiej modlitwie. Drugim egzemplum niezwyklej pobożności była postać Katarzyny Sieneńskiej, która — jak podaje Skarga — skoro się nauczyła pozdrawiać Pannę Przczystą, po schodach w domu swym chodząc na każdym stopniu przyklękała a po jednym „Zdrować Mario” mówiła, wchodząc i schodząc¹². Już w dzieciństwie oddała się Bogu w akcie mistycznych zaślubin, który tak pięknie ukazał w swym dziele Hans Memling (*Mistyczne zaślubiny św. Katarzyny*). Walcząc z własnymi rodzicami o możliwość poświęcenia się Bogu każdego dnia udawadniała siłę swej wiary, by wreszcie móc wstąpić do zakonu dominikańskiego. Dla podkreślenia jej głębokiej i szczerzej pobożności przedstawiana była często jako wyróżniona stygmatami — znakami szczególnego naśladownictwa Jezusa.

Ilustracją cnoty Męstwa mogła być każda z wczesnochrześcijańskich męczennic. Trudno wśród nich znaleźć świętą najbardziej się wyróżniającą. Każda, zarówno: Dorota, Agnieszka, Agata, Urszula, Barbara, czy Katarzyna Aleksandryjska, poddana była wymyślnym torturom, którym jednak zdołała się oprzeć udowadniając tym samym siłę swej wiary. Często spotykane w XIV i XV w. cykle obrazowe ukazujące kolejne etapy męczeństwa świętych niewiast, jak choćby w poszczególnych kwaterach Ołtarza św. Barbary, czy słynnych 19 obrazach przedstawiających sceny z życia św. Urszuli (1495), stanowią niezwykle czytelną i ekspresyjną formę oddziaływania na wiernych. Pomijając subtelny drogę symboli sięgają bezpośrednio po niejednokrotnie bardzo brutalne, a przez to niezwykle przejmujące w wymowie, sceny, za pomocą których wręcz demonstracyjnie opiewają męstwo świętych niewiast. Bardziej zawołowaną formę przedstawiania tych samych świętych było ukazywanie ich jedynie z atrybutami, np.: kółem, mieczem, czy kleszczami, będącymi narzędziami męki. Niewątpliwym egzemplum Męstwa jest wspomniana już wcześniej św. Weronika, która jako jedyna z tłumu przysłała z pomocą idącemu na Golgotę Chrystusowi. Jej postawa dowodzi dużej odwagi i wiary w słuszność podjętej decyzji. To właśnie czytelność tego przykładu jest zapewne wytlumaczeniem rosnącej od XIV w. popularności wizerunków tejszej świętej¹³.

Kolejną cnotą, która personifikowano posługując się wizerunkami świętych niewiast była Sprawiedliwość. Za jej egzemplum służyć może ponownie postać św. Jadwigi Śląskiej. Księżna niejednokrotnie stawiała w obronie uciśnionych, więzionych, czy nieszczęśliwych. Na ilustracjach z *Legendy św. Jadwigi* ukazana jest gdy przynosi światło więźniom i wstawia się za nimi u księcia; gdy obniża o połowę czynsze wieśniakom oraz gdy broni w sądzie wdów i sierot.

¹¹ *Legenda świętej Jadwigi*, tłum. A. Jochelson, Wrocław 1993, s. 50.

¹² P. Skarga, jw., s. 187.

¹³ Jej wizerunki pojawiają się nie tylko w malarstwie, ale i w grafice książkowej. Postać Weroniki zdobi m.in. popularne w XVI w. modlitewniki: *Godzinki i Hortulusy animae*.

Uosobieniem życia rodzinnego były zaś niewątpliwie św. Anna i Elżbieta. Ukazane na wspomnianym już *Ortenberger Altar* towarzyszą wraz z innymi świętymi niewiastami Maryi tworząc Rodzinę NMP. Ciekawym przedstawieniem tego motywu jest tondo Pittich autorstwa Fra Filippo Lippiego. Na pierwszym planie widoczna jest skupiona, bardzo statyczna Madonna z Dzieciątkiem, w tle zaś aż tętni życie. Lewą stronę obrazu zajmuje przedstawienie położu, po prawej zaś widoczne są trzy, niemal roztańczone, kobiety i dziecko (św. Jan Chrzciciel?) trzymające się kurczowo jednej z nich. Za nimi, w głębi ledwie widoczna jest para starszych ludzi: być może są to Elżbieta i Zachariasz. To niezwykle rozbudowane przedstawienie stanowi radosną apoteozę życia rodzinnego.

Innym motywem, w którym często pojawiają się wizerunki świętych kobiet było posługiwanie biednym. Tutaj ponownie wspomnieć wypada św. Jadwigę Śląską, a za przykład podać kolejną ilustrację z *Legendy św. Jadwigi* ukazującą księżną karmiącą ubogich i chorych. Drugą świętą, o której należy tu nadmienić jest Elżbieta Węgierska. O jej działalności świadczą już choćby same atrybuty: chleb, dzban z wodą, ryby bądź postać żebraka, któremu udziela pomocy. Do ciekawszych ilustracji scen z jej żywota należy m.in. witraż z kościoła w Marburgu (XIV w.) ukazujący św. Elżbietę rozdającą chleb otaczającym ją żebrakom; retabulum z warsztatu Michaela Wolgemuta (koniec XV w.) zawierające 12 obrazów przedstawiających sceny od dzieciństwa przez małżeństwo, spełnianie aktów miłosierdzia oraz śmierć i podobny cykl 23 obrazów z 1420 r. Ukazana jest na nich jako pełna oddania, mądra władczyni, bądź zakonnica.

Szukając świętej, która w owym czasie personifikować mogła cnotę Mądrości nieodwołalnie trafiamy na św. Katarzynę Aleksandryjską. To właśnie owa śliczna, młoda dziewczyna poddana została przez cesarza Maksencjusza egzaminowi przed zgromadzeniem pięćdziesięciu filozofów i broniąc swej wiary przed atakami pogańskich mędrców powiedziała, iż *Tę mądrość mam, dar Boga tego, który jest samą mądrością i żywotem, którego przykazanie chować, a w bojaźni żyć Jego początek jest mądrości...*¹⁴. Skromnością, mądrością i głęboką religijnością nie tylko przekonała uczonych, ale nawróciła ich na nową wiarę, sama ginąc śmiercią męczeńską. Niewątpliwie jednym z najpiękniejszych cykli obrazowych ilustrujących żywot św. Katarzyny jest dzieło Hansa Suess von Kulmbacha datowane na rok 1506. Znane są jednak również wcześniejsze, podobne, św. Katarzyna należała bowiem do jednych z najpopularniejszych i najczęściej przedstawianych świętych.

Tworząc wizerunki świętych kobiet artyści nie ograniczali się jedynie do ilustrowania ich żywotów, czy też swoistego malowania ich statycznych „portretów”, dokonując zupełnie nowych kreacji artystycznych. Jednym z takich popularnych w XIV — a szczególnie XV wieku — motywów był temat „Kobiecego nieba”. Ukazywało ono wieczną chwałę świętych dziewic-męczenniczek, zakonnice i niewiast¹⁵ przedstawianych najczęściej statycznie, w wydzielonych kwaterach flankujących główne przedstawienie Madonny z Dzieciątkiem. Przykładem może

¹⁴ P. Skarga, *Żywoty świętych*, jw., s. 306.

¹⁵ Motyw „Kobiecego nieba” pojawia się m.in. w malowidłach niepołomickich, o czym pisze A. Karłowska-Kamzowa, *Geneza treści ideowych i formy artystycznej malowideł w oratorium przy kościele parafialnym w Niepołomicach*, w: *Ze studiów nad malowidłami ściennymi w Niepołomicach*, s. 46–62.

być retabulum ołtarzowe — dzieło Puccio Campana (1325–1350). Nieco zbliżonym w wymowie tematem było przedstawienie „Rajskiego ogrodu kobiecego”. Tutaj również święte niewiasty towarzyszyły Madonnie, jednakże dzięki radosnej, pełnej zieleni i kwiatów scenerii, zniknął gdzieś widoczny w „Kobiecym niebie” hieratyzm. Święte ukazywano w swobodniejszych pozach, uśmiechnięte i odprężone. Pięknym przykładem takiego przedstawienia jest malowidło Mistrza Virgo inter Virginis (1495), a także dzieło Hansa Memlinga. Innym równie ciekawym motywem była prezentacja urody domu rodzinnego. Do jej ukazania służyły oczywiście sceny z życia św. Anny i Elżbiety oraz przedstawienia całej Rodziny Panny Maryi. Niekiedy były to statyczne zespoły postaci, wśród których pojawiały się: Maryja z Dzieciątkiem, Anna — czasami z trzema mężami, Elżbieta z Janem Chrzcicielem — i czasami z Zachariaszem oraz inne święte niewiasty. Przykładem takiej kompozycji może być m.in. *Ortenberger Altar*. Innym razem przedstawienia przybierały charakter scen rodzajowych, w których niejednokrotnie aż trudno było rozpoznać w głównych bohaterkach święte niewiasty. Tak jest chociażby we wspomnianym już tondzie Pittich Fra Filippo Lippiego. Sceny poczęcia, narodzenia, dzieciństwa Maryi, św. Jana Chrzciciela, czy Jezusa miały prezentować i gloryfikować wartości rodzinne. Przedstawienia te były również niepowtarzalną okazją do zestawienia wizerunków kobiet młodych i zdecydowanie starszych i uchwyceniu w ten sposób kontrastu między niewinną młodością, świeżością, a dojrzałością, doświadczeniem. Szczególnie wyraźnie widać to w przedstawieniach św. Anny Samotrzeciej. Popularnym tematem było również nauczanie. Pojawia się ono m.in. w scenach ze św. Anną Samotrzecią, która zajmowała się edukacją młodej Maryi. Znacznie częściej sięgano jednak do żywotu św. Katarzyny — patronki filozofów i uczonych, ukazując ją w popularnej scenie dysputy z mędrcami sprowadzonymi specjalnie przez cesarza Maksencjusza. Piękną ilustracją tego motywu jest jeden z obrazów całego cyklu poświęconego św. Katarzynie autorstwa Hansa Suess von Kulmbacha. Ukazuje on piękną, młodą dziewczynę, która swą wiarą i siłą mądrości przekonuje mędrców o słuszności swoich poglądów.

Pięknym, aczkolwiek rzadko spotykanym tematem, w którym pojawiają się wizerunki świętych niewiast jest ukazywanie związku uczuciowego. Niewielka popularność tego motywu wynika być może z zakorzenionego przekonania o samotności tychże świętych. Tymczasem wiadomo o duchowych związkach św. Pauli i św. Hieronima, św. Benedykta i jego siostry Scholastyki, czy świątobliwej, ale także romantycznej przyjaźni św. Klary i św. Franciszka. *Nie wierzę* — mówił Franciszek — *że nie kocham jej miłością doskonałą*¹⁶, a piękną ilustrację ich związku stanowią sceny z malowidła ściennego przypisywanego Simone Martiniemu, znajdującego się w dolnym kościele św. Franciszka w Asyżu.



Taka różnorodność i zarazem mnogość wizerunków świętych niewiast w sztuce przełomu średniowiecza i nowożytności jest niewątpliwym dowodem ich dużej popularności wśród ówczesnego społeczeństwa. Dla wiernych były one nie tylko

¹⁶ P. McGinley, jw., s. 91.

wzorami pobożności, pośredniczkami w łączności z Bogiem, ale również szczególnie bliskimi im postaciami ze świata realnego. Do nich uciekano się zarówno w najbardziej nawet prozaicznych potrzebach życia codziennego, jak i prosząc o wstawiennictwo na Sądzie Ostatecznym. Wpatrując się w ich — umieszczone na ołtarzach, bądź zdobionych iluminacjami modlitewnikach — wizerunki szukano pomocy i duchowej porady. Dla wielu żyjących wówczas wybitnych kobiet, wśród których wspomnieć wypada m.in. Elżbietę Lokietkównę i Annę Bretońską, święte niewiasty były wzorami postaw. W ich żywotach poszukiwały one przykładów postępowania, wskazówek do pogłębiania wiary i prowadzenia prawdziwie pobożnego życia.

W owym odwoływaniu się do świętych niezwykle pomocna okazała się średniowieczna tendencja do ukazywania przeszłości — nawet czasów ewangelicznych — jakby była ona teraźniejszością. Widoczne jest to w elementach architektury współczesnej twórcom poszczególnych wyobrażeń, ale przede wszystkim w strojach i ozdobach świętych. Ich wizerunki stanowią swoisty żurnal, w którym przeglądamy nie tylko najmodniejsze suknie, nakrycia głowy, czy biżuterię, ale również poznajemy obowiązujące wówczas kanony kobiecej urody. Niejednokrotnie zdarza się, że jedynie dzięki atrybutom i nimbom nie mylimy przedstawień świętych niewiast z wyobrazeniami ówczesnych dam dworu.

Wizerunki świętych kobiet stanowią jedynie fragment — jakże jednak ciekawy i różnorodny — przebogatej sztuki przełomu średniowiecza i renesansu. Są zaledwie jednym z wielu elementów tworzących ówczesną kulturę, odzwierciedlających sposób myślenia i obrazowania artystów przełomu XIV i XV wieku. Wielość motywów i bogactwo kreacji artystycznej jest zaś świadectwem szczególnego upodobania tematu świętych kobiet odpowiadającego najwyraźniej zapotrzebowaniu ówczesnego społeczeństwa.

GEMÄLDEN HEILIGER FRAUEN IN DER EUROPÄISCHEN MALEREI
VOM 14. BIS ZUR ERSTEN HÄLFTE
DES 16. JAHRHUNDERTS

ZUSAMMENFASSUNG

Die besprochene Zeitspanne besaß eine reichhaltige Galerie heiliger Frauen. Um zu versuchen, eine Synthese durchzuführen, muß man sagen, daß eine Gruppe jene Frauen bildeten, die Jesus begleiteten. Dieser Gruppe gehörten die hl. hl. Maria Magdalena und Anna, Marias Mutter, an Eine wichtige Person war die hl. Elisabeth, Mutter des Johannes des Täufers, und auch die hl. Veronika. Zu der zweiten wesentlich größeren Gruppe sind Abbildungen von Heiligen zuzurechnen, die als Personifizierung von Tugenden anzuschauen sind. Die dritte Gruppe bilden Heilige, die arme Menschen betreuen.

WYOBRAŻENIA OGRODU W MALARSTWIE EUROPEJSKIM XV W. — SYMBOLU NIEWIAST ŚWIĘTYCH I KOBIEŃ ŚWIECKICH

W niektórych dziełach sztuki średniowiecznej treść w nich zawarta sformułowana jest jasno i wyraźnie. Inne natomiast potrzebują specjalnego rozszyfrowania, przy którym pomocna może być wiedza teologiczna, socjologiczna, literacka i historyczna. Na ogół ich złożony sens nie zostaje do końca odkryty, dlatego warto nieraz powracać do tematów zdawałoby się już opracowanych.

Niekiedy same dzieła sztuki narzucają określony sposób patrzenia i odgadywania zawartych w nich znaczeń. Widać to w przypadku obrazów, które przedstawię za chwilę.

Na wstępie chciałabym zwrócić uwagę, że do tej pory — o ile mi wiadomo — nie powstały żadne opracowania zestawiające w takim kontekście oba motywy: kobiety i ogrodu. Natomiast postacią kobiety w Średniowieczu zajmowało się już wielu uczonych z Georges'em Duby i Jacques'em Le Goff na czele, a o średniowiecznym ogrodzie pisała Sylvia Landsberg¹.

W malarstwie XV wieku, a także i wcześniej, przedstawienia przyrody zagospodarowanej ręką człowieka pojawiają się dość często. Jednak w obrazach tych ogród, a szerzej — natura, odgrywa rolę drugoplanową; jest dopełnieniem sceny głównej w sensie formalnym a nie treściowym.

Mnie jednak interesuje motyw ogrodu jako niezbędnego elementu kompozycji, który współtworzy treści w niej zawarte. W tym wypadku chodzi konkretnie o „ogród jako symbol niewiast świętych i kobiet świeckich”.

Ponieważ motyw ogrodu odsyła natychmiast do szerszego pojęcia „NATURY”, którą interesowali się szczególnie malarze wieku XV, to już na wstępie należy zdefiniować pojęcie „OGRODU”. Jest to tym bardziej konieczne, że wizerunki kobiet — w tym Matki Boskiej — na łonie natury zajmują w średniowiecznej ikonografii poważne miejsce.

„OGRÓD” to obszar zieleni o różnym przeznaczeniu, którego charakterystyczną cechą, w przeciwieństwie do parku, jest wyraźne wyodrębnienie z otaczającej przestrzeni². Pojęcie „ogród średniowieczny” od razu przywołuje obraz małego,

¹ J. Le Goff, (red.), *L'Homme medieval*, Paryż 1989 (książka tłumaczona na j. polski w 1996 r.); G. Duby, M. Perrot, *Histoire des femmes*, t. 2: *Le Moyen Age*, pod red. Ch. Klapisch-Zuber, (por. bibliografia w tym tomie); S. Landsberg, *The Medieval Garden*, Londyn 1996.

² W. Szonginia, *Ilustrowana encyklopedia dla wszystkich: Architektura i Budownictwo*, Warszawa 1991.

zamkniętego ogrodu kwietnego. Jednak w świadomości piętnastowiecznego człowieka miejsce to mogło mieć różną formę i charakter, zawsze pozostając ogrodem.

Czym zatem był ogród dla Średniowiecznych? Istnieje wiele angielskich dokumentów z epoki, które opisują typy ogrodów tego czasu³. W tym miejscu warto wymienić choćby ogród zamknięty mogący również pełnić rolę zielnika, czyli ogrodu ozdobno-użytkowego, gdzie hodowano lecznicze zioła i kwiaty⁴, oraz ogrody zabaw zwane inaczej Małym Parkiem lub Parkiem Przyjemności⁵.

Życie średniowiecznego człowieka toczyło się wespół z naturą. Jego rytm wyznaczały zmieniające się pory roku, co wydaje się oczywiste na wsiach, choć i w miastach ludzie nie pozostawali obojętni na przyrodę. Wyrazem tego są miejskie ogrody, których początków szukać należy w kulturach śródziemnomorskich, w jakich to działające na zmysły miejsce było uznawane za przestrzeń doskonałą⁶.

Przyroda odgrywała ważną rolę w Średniowieczu i dlatego nie powinna dziwić ludzka chęć do jej „oswojenia” przez zakładanie ogrodów, sadów, parków; słowem — przez tworzenie miejsc zaspokajających duchowe i cielesne potrzeby człowieka. To właśnie te tereny tak wrosłe w świadomość ludzi zainspirowały twórców przedstawień, które zostaną omówione poniżej.

Od samego początku ogród przywoływał pozytywne skojarzenia. Był idealnym miejscem, w którym chętnie szukano wytchnienia i spokoju (np. „ogrody tajemne” lub „intymne”, czyli *hortus conclusus* — z niego korzystał głównie jego właściciel), a także uprawiano pożyteczne zioła i kwiaty, cenione nie tylko za ich właściwości lecznicze, zapach, ale również ze względu na ich piękno⁷. Do tego zmysłowego aspektu ogrodu powrócę w dalszej części mojej pracy. Natomiast w tym miejscu należałoby przywołać archetyp Raju, przestrzeni doskonałej, bo odgradzonej od reszty nieszczęśliwego i grzesznego świata. I choć biblijny ziemski raj był zapewne otwarty na cały kraj Eden, to bywa on przedstawiany jako ogród zamknięty⁸. Jest on miejscem wiecznej szczęśliwości i bezpośredniego obcowania z Bogiem.

Początkowo tylko jedna kobieta mogła w nim zasiadać bez przeszkód. To Matka Boska, jedyna istota śmiertelna, wolna od grzechu pierworodnego. Tylko Ona dostąpiła zaszczytu przebywania w doskonałej, mistycznej sferze, którą przedstawiano pod postacią zamkniętego ogrodu (*hortus conclusus*). Ogród ten jawi

³ S. Landsberg, jw., s. 13.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże, s. 21; L. Majdecki, Historia ogrodów.

⁶ G. Jehel, Ph. Racinet, La ville de l'occident chrétien à l'orient musulman, V–XV s., Paryż, s. 119.

⁷ Albert Wielki (ok. 1200–1280) w swym traktacie o roślinach (*De Plantis*) pisze: „Les fleurs telles que la violette, l'ancolie, le lys, la rose, l'iris (...) ne rejoüissent pas seulement par leur parfum, elles rafraichissent l'oeil par leur beaute”. cyt. za: M. Camille, Le monde gothique, Paryż 1996, s. 137.

⁸ J. Delumeau, Historia raju, Warszawa 1996, s. 115; por. przedstawienia: J. Limbourg, Upadek człowieka, w: *Tres Riches Heures de Duc de Berry*, (fol. 25 v), 1415/1416, Mistrz Jolanty de Lalain i mistrz Hermana Droema „Genesis — wygnanie z Raju”, w: *Biblia Hermana Droema* (vol. I, fol. 15r), przed 1476, Rzym, Biblioteka Casanatese; „Bóg łączy Adama i Ewę”, w: *Starożytności Żydowskie*, miniatura przypisywana Jean'owi Fouquet lub uczniowi Jacquemarta de Hesdin, ok. poł. XV w., Paryż, Bibl. Nationale.

się jako synonim Maryi Panny, wskazuje na jej czystość płynącą z odgródzenia się od grzechu. Kluczową rolę w tworzeniu takiego wizerunku Matki Boskiej odgrywa werset z *Pieśni nad Pieśniami* 4,12: *Ogrodem zamkniętym jest moja / siostra, oblubienica / ogrodem zamkniętym / źródłem zapieczętowanym* (ryc. I, II). Niemalą rolę w kształtowaniu takiego postrzegania i interpretacji przedstawień z Matką Boską w Ogrodzie Rajskim odegrały prądy mistyczne, które współbrzmiając z transcendentalnym światopoglądem średniowiecznym podkreślały wartość symboliczną świata zmysłowego. Honoriusz z Autun (XII w.) w komentarzach do *Pieśni nad Pieśniami* interpretuje ogród zamknięty jako symbol cudownej ochrony Marii przed grzechem, a szczególnie Jej boskiego dziewictwa. Ambroży (334–397) w *Liber Institutione Virginis* określa Maryję jako Dziewicę-Ogród strzegący swego owocu: *Hortus clausus es, Virga, seva fructus tuus*⁹. Natomiast św. Hieronim (342–420) pisał, że *Hortus conclusus (...)* to wierny obraz Marii, matki i dziewicy¹⁰.

Motyw *hortus conclusus, floris campi* nierzadko czerpie inspirację ze średniowiecznej hymnologii, sformułowań św. Bernarda, jak i z ekspresyjnych wizji św. Gertrudy. Święta ujrzała Matkę Boską, która *zeszła na łąkę, ponad wszelkie pojęcie ludzkie uroczą i pełną kwiatów wszelkiego rodzaju... a każdy kwiat wydzielal z poszczególnych listków blask i piękno, zapach korzenia i miły wdźwięk, jakoby muzyka całego świata złączyła się w najslodszy śpiewie...*¹¹

Z tej literatury wizyjnej — zdaniem Michała Walickiego — wywodzą swój rodzaj kreacje Lochnera, Grunewalda, Schongauera, Burgmaira¹² (ryc. III, IV).

W przedstawionych obrazach zwracają uwagę niezwykle precyzyjnie odtworzone konkretne gatunki roślin, które powtarzają się we wszystkich niemal dziełach. Mają one określoną symbolikę odnoszącą się bezpośrednio do Maryi Panny. Traktowano je jak rajskie kwiaty, które nigdy nie więdną. Róża, uznawana za królową kwiatów to atrybut Królowej Nieba — Matki Boskiej; rajska róża bez koleców jest symbolem Jej czystości i bezgrzeszności (św. Ambroży utrzymywał, że w ziemskim raju róże nie mają koleców¹³) — w Średniowieczu takim kwiatem była piwonia. Lilia, od najdawniejszych czasów uważana za symbol światła i życia, jest obok róży ulubionym kwiatowym motywem. Poziomka lub truskawka ze względu na to, że jednocześnie kwitła i owocowała doskonale nadawała się do tego, by zestawie ją z postacią Maryi; białe kwiatki oznaczają Jej niewinność a czerwone owoce wskazują na zbawienną moc krwi Jej Syna. Fiołek przywołuje cnotę pokory Matki Boskiej, natomiast w siedmiopłatkowym orliku widziano symbol darów

⁹ PL XVI, Paryż 1863, cyt. za: R. Sobczak-Jaskólska, Motyw ogrodu i kwiatów w ikonografii maryjnej w malarstwie tablicowym późnego średniowiecza w Polsce, Poznań 1986 (pr. magisterska UAM, IHS), s. 45.

¹⁰ Św. Hieronim, *Adversus Jovianum*, PL XXIII, kol. 254, cyt. za: J. Delumeau, jw., s. 117.

¹¹ M. Walicki, *Nowe poglądy na rolę prądów mistycznych w sztuce*, Warszawa 1935, s. 14. Warto, jak sądzę zwrócić uwagę na fakt, iż zacytowane teksty są zdecydowanie wcześniejsze niż prezentowane malarstwo, które — można by rzec — dopiero w wieku XV w pełni dojrzało do tego, by odpowiednio przedstawić teologiczne znaczenia zawarte w Pismach.

¹² Ujęcia Matki Boskiej na tle altan były bardzo popularne w 2. połowie XV w. na terenie południowo-zachodnich Niemiec. Motyw ten znalazł swój najpiękniejszy wyraz w malarstwie tablicowym. Altana ma takie samo znaczenie symboliczne jak ogród. Por. R. Sobczak-Jaskólska, jw., s. 21.

¹³ J. Delumeau, jw., s. 118.

Ducha Świętego, które w szczególności odnoszą się do Matki Jezusa. Irysy, inaczej mieczyk lub kosaciec, był w Średniowieczu znakiem bólu Matki Boskiej przepowiedzianego przez Symeona: *A Twoją duszę miecz przeniknie* (Łk 2,35).

Wykorzystywanie roślin jako symboli świętych datuje się od bardzo dawna, dlatego nie powinien dziwić fakt, że w ikonografii maryjnej zajmują one tak ważne miejsce. Średniowiecznemu człowiekowi, który potrafił odczytywać ich znaczenie, motywy te mówiły nieraz więcej niż skomplikowane teologiczne rozważania. Dzięki nim poznawano sens takich pojęć jak „pokora”, „pobożność”, „czystość”, „dziewictwo”, przyobleczonych w figurę ogrodu, opisujących cechy duchowości Tej, która w tym miejscu się znajduje — Maryi.

Zatem ogród zamknięty jest symbolem Matki Boskiej. Jeszcze dokładniej widać to na przykładzie przedstawień Maryi otoczonej emblematami z Litanii Loretańskiej (ryc. V). Tutaj *hortus conclusus* jest jednym z wielu znaków osobowości NMP.

W tak doskonałym, mistycznym i pełnym symboliki świecie towarzyszą Matce Boskiej inne Święte Niewiasty, które dostały zaszczytu przebywania z Nią w jednym miejscu (ryc. VI, VII, VIII). W przedstawieniach tych zebrane dookoła Maryi kobiety tworzą prawdziwy dwór eleganckich i czarujących, młodych dam, których uroda fizyczna odzwierciedla ich piękno duchowe. Doskonałość ich osobowości jest wszak „warunkiem wstępu” do tego rajskiego ogrodu Maryi.

Na obrazie nieznanego Mistrza Górnoreńskiego zebrane towarzystwo przebywa na ogrodzonej murem kwietnej łące porośniętej drobiazgowo namalowanymi kwiatami, wśród których bez trudu rozpoznać można konwalie, maki, goździki, irysy, białe lilie, róże czerwone i truskawki. Siedząca pośrodku ogrodu Maryja czyta książkę, podczas gdy Święta Dorota zbiera czereśnie, święta Marta czerpie wodę z niewielkiego basenu a Święta Cecylia zabawia Dzieciątka ucząc je gry na psalterium. Po przeciwnej stronie tej kobiecej grupy znajdują się trzej mężczyźni, wśród których rozpoznać można Świętego Michała ze zminiaturyzowanym diabełkiem u stóp oraz Świętego Jerzego. Atrybut tego ostatniego — smok został tu pomniejszony tak, że przypomina raczej dużą jaszczurkę leżącą do góry brzuchem. Trudno powiedzieć kim jest stojący obok młodzieniec, który obejmuje pień pozbawionego owoców drzewa — Drzewa Śmierci (?). Zamiast aureoli Matka Boska i Święci mają na głowach korony z kwiatów.

Obraz jest złożoną alegorią Maryi Dziewicy, w osobie której najpełniej wyraziło się piękno duszy oddanego Bogu człowieka. Ten rajski ogród podkreśla doskonałą osobowość tak Maryi, jak i Świętych jej towarzyszących. Jest to zatem miejsce wyjątkowe, pełne harmonii i pozytywnych znaczeń.

Taki charakter ma również ogród w obrazie przedstawiającym „Mistyczne zaślubiny Świętej Katarzyny” (1490), w którym świeckie niewiasty towarzyszą Matce Boskiej, Dzieciątku i Świętej Katarzynie. W tym niezwykle ciekawym i złożonym dziele artysta pokazał współlistnienie dwóch sfer — świętej i świeckiej. Do pierwszej przynależy zasiadająca na wzorzystym kobiercu Madonna z Dzieciątkiem i kłęcząca przy nich Św. Katarzyna oraz inna Święta (Dorota?). Takie przedstawienie Maryi odnosi się bezpośrednio do jej pokory i jest wersją tematu *Madonna de l'Humilite* (Madonna Pokory). Choć Dziewica siedzi na ziemi przysługuje Jej, jako Królowej Nieba i Matce Boga, kobierzec lub poduszka. Sferę świecką tworzą dwie elegancko ubrane Damy na pierwszym planie oraz niewiasty

w głębi ogrodu. Cztery z nich siedzą bezpośrednio na trawie. Mimo, że wszystkie kobiety znajdują się w jednej przestrzeni zamkniętego ogrodu, którego wiadoma symbolika odnosi się tutaj do każdej z nich, obie grupy nie nawiązują ze sobą kontaktu, choćby wzrokowego.

Czym zasłużyły sobie te — jak można przypuszczać — arystokratki na takie wyróżnienie? Nietrudno zgadnąć, jeśli widzi się pierwszoplanowe Damy na modlitwie; jedna odmawia „Godzinki”, druga wybrała różaniec, podczas gdy jej świecka książka spoczywa zamknięta na trawie u jej stóp. Obie odznaczają się cnotą pobożności i pokory — jak Maryja Panna. Dwie skromniej ubrane dziewczyny w głębi wyróżniły się pewnie łagodnością i dobrocią, na co wskazywać może towarzyszący im baranek i to, że jedna z nich karmi ptaka (?). Cechy te, jeszcze i dziś mile widziane u kobiet, były w Średniowieczu szczególnie cenione — zwłaszcza u mężatek. Jak wyjaśnia piętnastowieczny francuski autor *Le livre du chevalier de la Tour Landry*, napisał tę książkę po to, by *wpoić swoim córkom znaczenie cnoty i pobożności, nauczyć je pokory i uprzejmości wobec małych i dużych, by chronić swe ciała przed splamieniem, by nauczyć je uległego służenia swojemu mężowi (...) i by je nauczyć czytać*¹⁴.

Warto zwrócić uwagę na drobiazgowość, z jaką malarz odtworzył materię szat, precyzję haftów, a także filigran koron i wyszywanych perłami nakryć kobiecych głów.

W obrazie tym symboliczne znaczenia i duchowe wartości zostały przyobleczone w materialne, ziemskie piękno. Ogrodowe otoczenie przydaje urody szlachetnym niewiastom, a eleganckie i zarazem skromne szaty podkreślają ich zmysłowe walory.

Zatem ogród jawi się tutaj również jako miejsce, w jakim w pełni mogą się zaprezentować świeckie kobiety, dla których wygląd zewnętrzny, choć nie tak ważny jak doskonałość duszy, odgrywa jednak pewną rolę. Nadal to przyrodnicze otoczenie niesie ze sobą pozytywne konotacje. Jest przy tym odpowiednim miejscem dla ukazania kobiecości, powabu i wdzięku Dam, jak również ich czystości, pokory i dziewictwa.

Na przykładzie omówionego obrazu widać wyraźnie, że nie tylko Święte Niewiasty przebywają w ogrodzie zamkniętym, który — jak to zostało powiedziane wyżej — był domeną Matki Boskiej. Teraz i świeckie kobiety przekroczyły jego progi.

Trzeba podkreślić, że przedstawienia, w których jedyną znajdującą się w *Hortus conclusus* osobą jest Świecka Dama należą do rzadkich. Dlatego tym ciekawszą jest miniatura z modlitewnika Marii Gueldryjskiego (ok. 1415) (ryc. IX). W zamkniętym ogrodzie stoi wytwornie ubrana w błękitną suknię arystokratka. W dłoniach trzyma otwartą księgę — z pewnością modlitewnik. Towarzyszą jej dwa anioły; jeden podtrzymuje książkę, drugi trzyma w ręku banderolę z napisem trudnym do rozszyfrowania, w którym odczytać można imię *MARIA*. W górnej części przedstawienia widać sylwetkę błogosławiącego księżniczce Boga i zstępującego na nią Ducha Świętego pod postacią gołębicy.

¹⁴ R. Virogne, E. Le Roy Laudrie, *Les Pastons, une famille anglaise au XV^e siècle*, Paryż 1990, s. 98.

Najprawdopodobniej jest to wizerunek właścicielki „Godzinek”, z których miniatura pochodzi — samej Marii Gueldryjskiej, a nie, jak twierdzi E. Vetter, Matki Boskiej¹⁵. Nie jest to również Święta Niewiasta, ponieważ nie ma aureoli, ani nawet korony z kwiatów, jaką nosiły święte Dorota czy Cecylia na omówionym wcześniej obrazie.

Z ikonograficznego punktu widzenia to szczególna miniatura, bowiem wskazuje na sposób, w jaki ta szacowna niewiasta „dowartościowuje się” korzystając z atrybutów Matki Boskiej: ogrodu zamkniętego, błękitnej szaty, białych róż dookoła, aniołów i przedstawienia sfery niebieskiej, a w niej Boga Ojca i Ducha Świętego. Księżniczka Maria ukazana jest na modlitwie, podczas której otwiera się na działanie Ducha Św., by wydawać owoce Jego działania: *miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie* (Ga 5,22–23). Tymi cechami odznaczała się Matka Jezusa, co jeszcze podkreślało Jej ogrodowe otoczenie. Ale, jak wiadomo to samo miejsce jest otwarte dla innych modlących się pobożnych niewiast świeckich.

Ten wizualny i symboliczny *entourage* ma na celu uwypuklenie wartości, jakie sobą reprezentowała właścicielka modlitewnika. Zatem Maria Gueldryjska przedstawia się jako kobieta wyjątkowa i pobożna, która przy tworzeniu swego wizerunku odważnie korzysta z ikonografii pochodzenia boskiego.

Tutaj wyraźnie nacisk położony został na duchowość księżniczki, a sposób w jaki pokazano jej elegancką sylwetkę nie czyni żadnych aluzji do jej cielesnych wdzięków, tak jak to było widać na przykładzie poprzednio omówionego obrazu, czy miniatury z Austriackiej Biblioteki Narodowej (ryc. X).

W przyzamkowym, ukwieconym, zamkniętym, ogrodzie, na darniowej ławie zasiada młoda, długowłosa kobieta — Emilia. Piękne róże dookoła, pnące się winogrono w głębi, drobiazgowo, niemal dotykalnie odmalowana trawa oraz kwiatki na pierwszym planie; wszystko to harmonijnie współgra z postacią Damy, która zajmuje się pleceniem wianka z kwiatków. Bujna przyroda podkreśla wdzięki bohaterki, która nie wie, że jest obserwowana. Zza okiennych krat przyglądają jej się dwaj mężczyźni. Choć w przedstawieniu tym ogród ma charakter pozytywny, to jednak jego znaczenie nabiera subtelnych odcieni. Nadal miejsce to jest swego rodzaju przestrzenią kobiecą, choć teraz w świeckim wymiarze. W niej szczególnie pięknie prezentują się pobożne i szlachetne Damy. Ten świecki wyraz jest najbardziej czytelny w innych obrazach: *Kobieta w ogrodzie z Godzinek Antoniego z Nawarry* (ryc. XI) i w *Portrecie Ginewry d'Este Pisanella* (ryc. XII), w których pierwszoplanową zdaje się być malarska i stylistyczna forma przedstawienia uwypuklająca łagodną i powabną kobiecość, z którą idealnie współbrzmia kwiatowe i ogrodowe dekoracje.

Żadne z wymienionych wyżej — niereligijnych już — przedstawień nie odcina się jednak ostatecznie od chrześcijańskiej symboliki tego miejsca zestawionego wcześniej z Matką Boską, ale każde z nich jest swego rodzaju próbą zinterpretowania obu wątków w nowy, laicki sposób, w którym również zaakcentowano ich sensualny aspekt.

¹⁵ E. Vetter, *Maria im Rosenhag*, Düsseldorf 1957; Francois Avril widzi w niej Marię Gueldryjską, por. F. Avril, *L'Enluminure à l'époque gothique, 1200-1420*, Paryż 1995, s. 126.

Nie ma tu miejsca dla mężczyzny, bowiem — jak widać na prezentowanej miniaturze z Emilią, znajduje się on poza granicami ogrodu. Jednak zamknięcie tej strefy w pewnym sensie prowokuje do przekroczenia ogrodzenia, do wejścia na teren do tej pory „zarezerwowany” dla kobiet.

Na miniaturze przedstawiającej *Ogród Natury* z *Księgi szachów miłosnych* Autor jeszcze jest poza ogrodem (ryc. XIII), w którym znajdują się trzy niewiasty symbolizujące trzy typy kobiet: *Pallas* — Atena, uosobienie mądrości; *Juno* — Junona, symbol dojrzałej kobiecej dostojności i wyniosłości oraz *Wenus* — bogini miłości zmysłowej¹⁶. Mężczyzna nie przekroczył bramy ogrodu, do której wejścia strzeże *Natura*. Stoi z boku i przygląda się kobietom.

Ów moment wejścia do ogrodu został wyraźnie pokazany na miniaturze ilustrującej bardzo popularny w Średniowieczu tekst *Roman de la Rose* (fot. XIV). Główny bohater — Poeta, stoi u bram zamkniętego Ogrodu Miłości, do którego klucz posiada stojąca obok kobieta — Lenistwo (*Oiseuse*). Obok widać Poetę, który już znalazł się w obrębie ogrodu i kieruje się ku wytwornie ubranemu towarzystwu zasiadającemu dookoła fontanny. Ścianę ogrodzenia w głębi porasta krzak białej róży, która — jak wiadomo — była symbolem niewinności i czystości¹⁷.

Mimo, że pełen symboliki i jeszcze nie negatywnych znaczeń, ogród w *Roman de la Rose* jest sferą, która działać ma na wszystkie zmysły człowieka. Jest miejscem gdzie rozgrywa się cała misternie skomponowana historia miłosna, w której celem jest zdobycie przez Poetę Białej Róży, a więc już nie platoniczna, rycerska miłość, ale ostateczne spełnienie.

W pewnym sensie tak pokazany ogród jest również miejscem dla wybranych, ale już nie w takim znaczeniu, w jakim był nim ogród rajski. Ci, którzy znajdują się w tym ogrodzie to znający „sztukę miłosną” kochankowie — mężczyźni i kobiety. Teraz przyrodnicze, bujnie ukwiecone otoczenie celowo podkreśla powaby ciała a nie moralną doskonałość przebywających w nim osób.

Tak wyrafinowana gra znaczeń i rozbudowanych symboli jest typowa dla środowisk francuskich. W tym miejscu warto przywołać słynny cykl tapiserii przedstawiających Damę z Jednorożcem (ryc. XV, XVI), których interpretacja wymaga znajomości obrazowego języka miłości, symbolizmu heraldyki, gry aluzji i ukrytych treści, czytelnych — jak można przypuszczać dla odbiorcy wykształconego na *Roman de la Rose*. Jeśli wierzyć heraldyce, zespół ten został wykonany dla członka lyońskiej rodziny LE VISTE — Jana. Choć istnieje hipoteza, że zamawiającym był jego brat Antoni, a tapiserie to jego ślubny prezent dla pierwszej żony¹⁸. Jednorożec to atrybut kobiecości. Miał w Średniowieczu reputację najszybszego zwierzęcia, które mogło zostać ujarzmione i oswojone tylko przez młodą i piękną dziewczę.

Każda z tapiserii tego cyklu odnosi się do innego zmysłu. Roślinne formy dekoracyjne, zwierzątka i inne elementy (np. lustro, tarcze heraldyczne, namiot) odtworzone drobiazgowo współtworzą skomplikowaną treść przedstawień, w któ-

¹⁶ W. Kopański, Słownik mitów, tradycji i kultury, Warszawa 1985, s. 59–60, 444–445, 1262–1263.

¹⁷ Szerzej na temat poematu pisze Johan Huizinga, *Jesień Średniowiecza*, Warszawa 1965, s. 211–218. Por. G. de Lorris, J. de Meung, *Roman de la Rose*, Paryż.

¹⁸ M. Camille, *iw.*, s. 172.

rych zamawiający dawał wyraz swym oczekiwaniom wobec Narzeczonej. W cyklu tym kobieta pojawia się jako tajemnicza i pełna powabu istota, której podporządkowane są wszystkie elementy kompozycji, a ornamentalnie potraktowana przyroda podkreśla jeszcze ten nastrój tajemniczej zmysłowości, pełnej ukrytych, miłosnych znaczeń. Tutaj ogród ma charakter neutralny, choć nie jest wyłącznie elementem dekoracyjnym — wzmacnia sensualizm przedstawień.

W omówionych wyżej dziełach ogród jest miejscem przyjemnym, w którym na łonie natury ulegają podkreśleniu czy wyeksponowaniu wszelkie cielesne przymioty przebywających w nim ludzi. Nadal jest to miejsce wyjątkowe, choć przez swą ustronność, i działanie na zmysły człowieka przestaje oznaczać rajską doskonałość i czystość. Właśnie w takim ogrodzie kąpała się Betsabe, kiedy ujrzał ją Dawid po raz pierwszy (**ryc. XVII**). Również w tym ustronnym miejscu, z dala od ciekawskich spojrzeń schronili się Tristan i Izolda, Lancelot i Ginewra.

Wiadomo jak cienka może być granica między platonicznie zakochanym wielbicielem a kochankiem, który stać się ma współodpowiedzialnym za grzech zdrady małżeńskiej. Tę granicę przekroczyli Dawid i Betsabe. Zatem ogród w kontekście tych dwojga zaczyna nabierać nieco innego charakteru. Jest nadal miejscem wyjątkowym, choć nie tak do końca „bezpiecznym”. Przez swą ustronność i działanie na zmysły może sprzyjać występкови. Tutaj rozbrzmiewa symbolika ogrodu jako miejsca miłosnych *par excellence* schadzek. Jest on tutaj swego rodzaju „okolicznością” skłaniającą do grzechu.

Te negatywne konotacje, jakich nabiera ogród najpełniej wyrażone zostały w przedstawieniach Ogródów Miłości, w których mężczyźni i kobiety zażywają przyjemności przebywania we własnym towarzystwie (**ryc. XVIII, XIX**).

Wizerunek Ogródów Rozkoszy rozpowszechnił się zwłaszcza w XV-wiecznej grafice niemieckiej. Wtedy stał się on synonimem grzechu. Relacje w jakich pozostają mężczyźni i kobiety przebywający w nim nie są już bynajmniej platoniczne. Zachodzące między nimi interakcje są wyraźne, łatwo definiują rodzaj związków jakie tworzą. Sensualizm przedstawień, mimo że osłabiony graficzną techniką dzieł jest niezwykle czytelny i sugestywny dzięki wyrazistym gestom, dotykowi, czynnościom, którym oddają się zakochane pary: grze w szachy, jedzeniu, piciu oraz słuchaniu muzyki.

Na jednym z przedstawień Ogródu Rozkoszy zasiadająca na trawie kobieta przeszywa strzałami dwa męskie serca równocześnie, co może oznaczać prowadzenie przez nią nieszczerzej, podwójnej gry. Wszystko rozgrywa się wśród bujnej roślinności, która porasta ogrodzony parkanem teren Ogródu Miłości.

XV-wieczna grafika niemiecka, której nieobca była potrzeba moralizowania, dostarcza wyobrażeń o tym, jak wyglądał stan grzechu. I do takiej tradycji obrazowej odwołał się Mistrz Tablicy Dziesięciorga Przykazań z Gdańska (ok. 1490) w przykazaniu VI: *Nie cudzołóż* (**ryc. XX**). Wykroczenie przeciw temu przykazaniu przedstawione jest w ogrodzie jednoznacznie określonym jako miejsce występku. Wszystko w obrazie wskazuje na stan zmysłowej przyjemności. Kokieterijne zachowanie się wytwornie ubranych kobiet, ich rozpuszczone prowokacyjnie włosy zachęcają mężczyzn nie tylko do zalotów. Zdaniem profesora Adama S. Labudy *odwołanie się w tym przypadku do obrazowego stereotypu „Ogródu Rozkoszy” rozciąga znaczenie wyobrażenia na wszelki występek przeciw czystości,*

który jest identyczny dla wielu komentatorów z przywarą określaną mianem *LUXURIA*¹⁹.

Zatem w późnośredniowiecznym myśleniu ogród stał się wyraźnie miejscem, w którym grzech się dokonuje; przestrzenią gdzie rozluźnieniu ulegają wszelkie normy moralne. Podkreśla to zwłaszcza druga część kwatery VI Przykazania prezentująca godziwe życie zgodne z nakazami Boga. Scena rozgrywa się w obecności kapłana, świadków i anioła. Występkowi zaś towarzyszy szatan wyraźnie zadowolony z zachowania się uczestników schadzki.

W przedstawieniach tych ogród podkreśla złe prowadzenie się kobiet, wskazuje na ich moralne zepsucie. Oddają się one czynnościom, których powinny były unikać. Pewien wierszowany piętnastowieczny podręcznik traktujący o edukacji dziewcząt podaje, że *dobrze urodzona panna nie powinna uczęszczać do tavern, ani być obecna przy zawodach w walce na pięści; jej edukacja winna polegać na nauczaniu się prowadzenia domu i egzekwowania posłuszeństwa u swoich sług i dzieci, których ma prawo karać rozgą. Wyjąwszy mniszki, powołaniem kobiety było pełnienie roli pani domu. Owa nauka reguł życia społecznego i prowadzenia domu były dla dziewczynek tym, czym dla chłopców praktyczna nauka*²⁰.

Jak widać zachowanie niewiast spędzających czas w Ogrodach Miłości dalekie jest od posłuszeństwa owym wskazówkom. Przebywają one w ogrodzie napiętowanym grzechem, który w tym kontekście mówi więcej o ich skłonności do rozpusty, niż jakiegokolwiek wyliczanie występków.



Przedstawione w referacie przykłady dzieł, w których kobieta ukazana jest w ogrodzie uzmysławiają jak złożone może być znaczenie tego motywu. Oba wątki — kobiety i ogrodu — zostały zespolone nieprzypadkowo, i jak to pokazano, w swej genezie mają głęboki, symboliczny sens religijny.

pozytywny wymiar ogrodu pokazują przede wszystkim obrazy *Hortus conclusus*, który był symbolem Matki Boskiej. Można by rzec, że Madonna uświęciła to miejsce swoją obecnością, ogród zwizualizował cechy Jej osobowości budujące tę świętość. *Hortus conclusus* nie był jednak zamknięty dla cnotliwych niewiast, które wybrały drogę pobożności i duchowego doskonalenia się. Ogród Rozkoszy lub Miłości stał się symbolem kobiety zepsutej, lubieżnej, moralnie nieczystej.

W Średniowieczu świat i wszystkie jego części nabierają etycznego zabarwienia. Nie istnieją siły moralnie obojętne, za to wszystkie zespolone są z kosmicznym konfliktem Dobra i Zła²¹. Ogród w przywołanych obrazach uświadamia jak łatwo przekroczyć tę cienką granicę między cnotą a występkiem.

¹⁹ A.M. Labuda, Cnota i grzech w Gdańskiej Tablicy Dziesięciorga Przykazań, czyli jak rzeczywistość przedstawienia s(po)tyka się z rzeczywistością miasta późnośredniowiecznego, *Artium Questiones VII*: 1985, s. 65–102.

²⁰ R. Virogne, E. Le Roy Laudrie, jw., s. 98.

²¹ A. Guriewicz, *Kategoria kultury średniowiecznej*, Warszawa 1976, *passim*.

Ogrodem we wszystkich przedstawieniach jest otoczony murem lub płotem, porośnięty określonymi kwiatami, ziołami i drzewami teren, a jego kształt odwołuje się do średniowiecznych zielników, które zakładano z upodobaniem wszędzie tam, gdzie pozwalało na to miejsce. Jednak to kontekst, w jakim owa przestrzeń się pojawia decyduje o jej symbolice. Kobieca postać nadaje ogrodowi wyraźny sens, tak jak on dookreśla cechy jej osobowości.

NOTA WYDAWCY

Dla zilustrowania artykułu, Autorka zaproponowała zamieszczenie rycin, których Wydawca z przyczyn techniczno-finansowych nie mógł wydrukować. Z zamieszczonego wykazu publikujemy ryciny: 1, 10, 13, 14, 17.

1. Ryc. I. Szkoła Dirca Bousta, *Hortus conclusus*, Flandria, 2. poł. XV w. — katedra w Litomierzycach.
2. Ryc. II. Mistrz of Embordiered Foliage, *Madonna z Dzieciątkiem*, Flandria, XV w.
3. Ryc. III. Martin Schongauer, *Madonna w różanej altanie*, Niemcy, ok. 1450.
4. Ryc. IV. Malarz nieznan, *Epitafium kanonika Boreschowa*, ok. 1426 — Olsztyn, kaplica domowa Ordynariusza Diecezji Warmińskiej.
5. Ryc. V. *Godzinki Paryskie*, XV w., Biblioteka Kórnicka.
6. Ryc. VI. Hans Memling, *Madonna ze Świętymi*, ok. 1435.
7. Ryc. VII. Mistrz Górnołęcki, *Madonna w Ogrodzie Rajskim*, ok. 1410/1420 — Frankfurt.
8. Ryc. VIII. *Mistyczne zaślubiny Św. Katarzyny*, ok. 1490, Lizbona.
9. Ryc. IX. Miniatura z *Godzinek Marii Gueldryjskiej*, ok. 1415, Flandria — Berlin, Muzeum Dahlem.
10. Ryc. X. Barthelémy d'Eyck (?), *Emilia w ogrodzie*, ok. 1465 — Austriacka Biblioteka Narodowa, Wiedeń.
11. Ryc. XI. *Kobieta w ogrodzie*, miniatura z *Godzinek Antoniego z Nawarry*, XV w. — Oxford.
12. Ryc. XII. Pisanello, *Portret Ginewry d'Este*, ok. 1438/1440 — Paryż, Luwr.
13. Ryc. XIII. *Ogród Natury z Księgi szachów miłosnych*, XV w. — Paryż, Biblioteka Narodowa.
14. Ryc. XIV. Miniatura z *Roman de la Rose*, XV w. — Londyn, Bodleian Library.
15. Ryc. XV. *Dama z Jednorożcem*, tapiseria, XV w. — Paryż, Musee de Cluny.
16. Ryc. XVI. *Dama z Jednorożcem*, tapiseria, XV w. — Paryż, Musee de Cluny.
17. Ryc. XVII. *Betsabe w kąpieli*, miniatura z *Godzinek* z Biblioteki Miejskiej w Dijon, XV w.
18. Ryc. XVIII. Mistrz E.S., *Ogród Miłości*, Niemcy, XV w.
19. Ryc. XIX. Mistrz E.S., *Ogród Miłości*, Niemcy, XV w.
20. Ryc. XX. Tablica Dziesięciorga Przykazań, przykazanie VI. *Nie cudzołóż*, ok. 1490 — Kościół Mariacki w Gdańsku.

**LES REPRÉSENTATIONS DU JARDIN EN TANT QU'UN SYMBOLE
D'UNE FEMME SAINTE ET D'UNE DAME LAÏQUE
DANS LE PEINTURE DU XV^e SIÈCLE**

RÉSUMÉ

Les représentations de la nature transformé par les hommes dans la peinture du XV^e siècle (comme avant aussi) apparaissent assez souvent. Mais dans ces images le jardin et — dans le sens plus vaste — la nature jouent le rôle secondaire; elle est complémentaire en face de la scène principale, de point de vue de la forme et non du contenu.

Je me suis penché sur le motif du jardin en tant qu'un élément nécessaire de la composition qui joue le rôle aussi important que les autres représentations — par exemple d'un être humain. Dans ce cas-là il s'agit „des représentations du jardin en tant qu'un symbole d'une femme sainte et d'une dame laïque”.

Des origines le jardin évoquait des connotations positives. Il était la place idéale pour tous ceux qui cherchaient du calme repos (par exemple „le jardin secret” c'est à dire *jortus conclusus* — qui était utilisé par son propriétaire, en générale). Là on cultivait des herbes et des fleurs appréciés aussi par ses valeurs médicales que par leur beauté.

Dans ce moment il faut se référer à l'archétype du Paradis qui était considéré comme l'espace idéal, séparé du reste de péché et il était représenté sous la forme du beau jardin.

Au début il n'y avait qu'une femme qui pouvait trouver sa place dans ce jardin. C'était la Sainte Vierge Marie, le seule être humain mortel qui était libre du péché originel. Ce jardin devient le synonyme de la Vierge et signifie la chasteté et la perfection de Marie. Le rôle principale dans la constitution de cet image du jardin jouait le verset du Cantique des Cantiques 4,12. Les courants mystiques de cet époque-là marquait aussi l'interprétation des représentations de la Vierge au jardin (Honoré d'Autun, Saint Ambroise, Saint Hiéronymus, Saint Bernard, Sainte Gertrude).

Souvent dans cet espace idéal des autres femmes s'accompagnent de la Vierge. Ce sont des femmes saintes qui méritaient d'être assises dans la proximité de Marie et — on peut supposer — elles aussi connaissaient très bien la signification des mots: la chasteté et la perfection. Dans ces cas-là leur beauté physique est le reflet de la perfection de leurs âmes. On voit que ces femmes saintes, le plus souvent Sainte Cathérine, Sainte Dorothe, Sainte Cécile, constituent le véritable cour de la Vierge. Et aussi — mais pas assez souvent — on peut rencontrer parmi d'elles les dames laïques, les dames de la cour qui, grâce à sa vie de piété, pouvait se trouver dans ce jardin de la Vierge, dans ce lieu qui avait toujours le sens positive.

On peut facilement apercevoir que dans ce jardin il n'y a presque pas la place pour un homme. Lui, il reste dehors, derrière le mur. Ce moment-là est bien visible dans la miniature de la Bibliothèque Nationale de France de „Livre des Echecs amoureux” et dans la miniature de „Roman de la Rose” de Bodleian Library de Londres. Là on voit déjà le Jardin d'Amour, alors le lieu où comptent plutôt des valeurs sensuels des femmes et des hommes que leurs vertus morales. Le jardin dans ces images est marqué par des connotations négatives (les Jardins du Plaisir).

Alors dans de conceptions du jardin de la fin du XV^e siècle cet endroit devient le lieu où le péché est accopoli; l'espace où toutes les normes morales ne sont plus valables. Dans ces représentations le jardin suit la mauvaise conduite des femmes et leur morale vicé.

Les exemples des représentations d'une femme au jardin illustrent la thèse que la signification du motif du jardin est très complexe. Les deux motifs — la femme et le jardin — se sont lié expré et, comme on a montré, à l'origine ils ont le sens religieux profond. Le motif du jardin présente que traverser cette frontière entre la vertu et le péché peut être très facile. La figure de la femme donne au jardin le sens particulier et), en même temps, c'est le jardin qui défini le caractère de la femme.



Ryc. 1.

Szkola Dirca Bousta, *Hortus conclusus*, Flandria, 2. poł. XV w. – katedra w Litomierzycach.

Ryc. VIII.

Mistyczne zaślubiny św. Katarzyny,
ok. 1490, Lizbona.



Ryc. X.

Barthelemy d'Eyck (?),

Emilia w ogrodzie, ok. 1465

– Austriacka Biblioteka
Narodowa, Wiedeń.





Quand d'uns se fut
 partis de la terre
 de l'isle de l'oreille

de la folle s'ice il fuint en
 son liure il lesta la foreste
 ou d'uns comterse e trati

Ryc. XIV.
 Miniatura z *Roman de la Rose*, XV w.
 – Londyn. Bodleian Library.



Ryc. XVII.
Betsabe w kąpielni, miniatura z *Godzinek*
 z Biblioteki Miejskiej w Dijon, XV w.

MATERIAŁY i SPRAWOZDANIA

DWA OSIEMNASTOWIECZNE ŚPIEWNIKI KOŚCIELNE Z Drukarni Kantera w Kwidzynie

W Bibliotece Polskiej Akademii Nauk w Gdańsku znajduje się pojedynczy egzemplarz XVIII-wiecznego polskiego śpiewnika kościelnego, drukowanego w oficynie Kantera w Kwidzynie¹. Jego tytuł podany jest w następującym brzmieniu: *Pieśni y inne nabożeństwa dla zbawiennej wygody wiernych Chrystusowych Osobliwie Cudowny Obraz Najświętszej Maryi Panny nawiedzających z pożytecznym różnym modlitw przydatkiem przedrukowane*, Kwidzyn, J.I. Kanter 1752.

Śpiewnik o tytule *Pieśni i inne nabożeństwa* wymienia Jan Obląk w swoim pierwszym wykazie druków polskich na Warmii i podaje rok 1864 jako przypuszczalną datę powstania na podstawie zachowanego spisu druków Kantera w Kwidzynie², zaznaczając jednocześnie, iż śpiewnik ten uważa za zaginiony. Na to samo źródło informacji powołuje się też Alfons Lemański, uzupełniając stwierdzeniem — „Estreicher — brak”³.

Układ tekstu i pełny tytuł tej niewielkiej książeczki formatu 8° jest następujący: *PIESNI / Y INNE / NABOŻENSTWA / Dla Zbawiennej wygody Wiernych / Chrystusowych / Osobliwie / Cudowny Obraz Najświętszej / MARYI PANNY / Roku Pańskiego 1752 / KORONOWANY / w Kościółku Łąkowskim W W. OO. / Reformatow Prowincyi Pruskiej / Nabożnie nawiedzających, spowiadających się y komunikujących / z przydatkiem różnym modlitw / PRZEDRUKOWANE / w Kwidzynie, / w Drukarni Prus Zachodniowych Krolewskiej / Nadworney u Sukcesorow Jana Jakuba Kantera /.*

Śpiewnik nie zawiera daty druku, nie wiemy więc kiedy powstał. Rok 1752 podany w kartotece bibliotecznej, nieuważnie wzięty został z karty tytułowej śpiewnika. Jej treść wskazuje bowiem, że w roku tym odbyła się koronacja obrazu Najświętszej Maryi Panny, znajdującego się w kościele w Łąkach. Data 1864, na którą powołuje się Jan Obląk, także nie może mieć związku z drukiem. Pojawia się ona zresztą i w innym kontekście. Na wewnętrznej stronie okładki śpiewnika znajduje się bowiem wklejka, posiadająca następujący drukowany tekst: *Bibliothek*

¹ Umieszczony jest pod sygnaturą XX B. o. 1987.

² J. Obląk, Wykaz polskich druków na Warmii za lata 1800–1939, *KMW* 1(1957), s. 50–61; 2 (1957), s. 112–127.

³ A. Lemański, Materiały do bibliografii druków polskich wydanych w Kwidzynie, *KMW* 2(1964), s. 249.

des Predigers Chr. C. Mrongovius. Der Danziger Stadtbibliothek über wiesen 1864. Jest to więc data przejścia przez bibliotekę miejską w Gdańsku księgozbioru pastora Krzysztofa Celestyna Mrongowiusza. Był on wybitnym kaznodzieją i nauczycielem, a jako dobry polonista zajmował się także tłumaczeniem z języka niemieckiego urzędowych rozporządzeń i regulaminów. Podjąwszy się korekty druków polskich wydawanych przez oficynę Kantera⁴, związał się z jego drukarnią zarówno w Królewcu, jak i w Kwidzynie. Zmarł w roku 1855 w Gdańsku, a w 9 lat później jego cenny księgozbiór stał się własnością biblioteki miejskiej.

W Bibliotece PAN w Gdańsku przechowywany jest katalog biblioteki Mrongowiusza⁵. Czteroczęściowy wykaz zawiera dzieła historyczne i literackie, a w dziale religijnym wymienia między innymi 26 różnych zbiorów pieśni — ewangelickich kancjonałów i katolickich śpiewników. Jan Oblak nie podaje, gdzie znajduje się ów sporządzony w roku 1864 spis druków Kantera w Kwidzynie, pewnym jest jednak, iż nie powołuje się na katalog biblioteki Mrongowiusza, gdyż oba spisy różnią się zawartością, a uważne przeanalizowanie katalogu pozwala na stwierdzenie, że wśród wymienionych nie ma tytułu *Pieśni i inne nabożeństwa*⁶. Tak więc chociaż dwukrotnie pojawia się data 1864, nie jest ona na pewno datą druku interesującego nas śpiewnika, tak samo jak nie jest nią rok 1752. Wiadomym jest jedynie, że Krzysztof Celestyn Mrongowiusz mógł stać się posiadaczem śpiewnika przed rokiem 1855, to znaczy przed rokiem swojej śmierci.

Informacja zawarta na stronie tytułowej, iż *śpiewnik został przedrukowany u sukcesorów Jana Jakuba Kantera*, pozwala na bliższe określenie daty powstania zbioru. Wspomniany Jan Jakub, drukarz i księgarz z Królewca, rozpoczął swą działalność w Kwidzynie w roku 1773⁷. Wydawał nie tylko książki, ale także podręczniki, śpiewniki i druki urzędowe w kilku językach, także w języku polskim⁸. Kiedy zmarł w roku 1786, jego firma upadła, tak że bracia — Daniel Krzysztof i Filip Krzysztof, musieli wykupić drukarnię na licytacji. Zarządzali nią w imieniu niepełnoletnich synów Jana Jakuba, a w roku 1800 odstąpili ją starszemu bratankowi — Janowi Jakubowi Danielowi. W tym czasie druki kwidzyńskie były firmowane: „Dziedzice Nieboszczyka Jana Jakuba Kantera, Drukarsza Królewskiego w Zachodnich Prusach” lub „Nadworna Drukarnia Książek w Kwidzynie”⁹. Wiemy też, iż od kwietnia 1786 roku używano sformułowania „spadkobiercy zmarłego Jana Jakuba Kantera”¹⁰ lub, jak w przypadku analizowanego śpiewnika — „sukcesorzy Jana Jakuba Kantera”¹¹. Po objęciu drukarni w roku 1800 Jan Jakub Daniel przywrócił adres wydawniczy, przy czym główny nacisk położył nie na

⁴ T. O r a c k i, Słownik biograficzny Warmii, Prus Książęcych i Ziemi Malborskiej od połowy XV do końca XVIII wieku, t. 2, L–Ż, Olsztyn 1988, s. 45–47.

⁵ Catalog der Bibliothek Mrongovius, Cat. Bibl. 64, Biblioteka PAN w Gdańsku.

⁶ Mamy tu więc do czynienia z rozbieżnością — katalog nie wymienia tej pozycji, a wklejka informuje, że śpiewnik był własnością Mrongowiusza.

⁷ Słownik Biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego, pod red. Zb. N o w a k a, t. II, G–K, Gdańsk 1994, s. 346–347 podaje datę 10 XII 1773.

⁸ T. O r a c k i, Słownik biograficzny Warmii, Prus Książęcych i Ziemi Malborskiej od połowy XV do końca XVIII wieku, t. 1, A–K, Olsztyn 1984, s. 122–123.

⁹ Tamże.

¹⁰ A. L e m a Ń s k i, Oficyna Kantera i jej druki polskie w latach 1772–1923, *KMW* 4(1963), s. 511.

¹¹ Tamże, s. 513.

znaczenie firmy, lecz na własne nazwisko i zajmowane stanowisko, np.: „*Xiązka Ogniowa...* w Kwidzynie 1803. Drukowana u Jan. Jak. Dan. Kantera, J.K. Mości Pruskiej Drukarza Nadwornego”. Skoro więc interesujący nas śpiewnik sygnowany jest „sukcesorzy Jana Jakuba Kantera”, musiał powstać pomiędzy rokiem 1786 a rokiem 1800¹², w okresie zarządzania wydawnictwem przez braci, a faktycznie przez Daniela Krzysztofa Kantera.

Śpiewnik zachował się w dobrym stanie. Na 120 stronach zanotowane są teksty pieśni i modlitw. Chociaż ze sformułowania tytułu *Pieśni i inne nabożeństwa...* należałoby wnosić, iż dziełko zawiera przede wszystkim pieśni, faktycznie przeważają w nim modlitwy, natomiast pieśni jest wyjątkowo mało. Śpiewy nie posiadają zapisu nutowego melodii, pomimo, iż oficyna kwidzyńska była jak na owe czasy bogato wyposażona, także w czcionki do drukowania nut¹³. Brak notacji muzycznej rekompensowany jest słownym określeniem „na tę notę jak”: i tu podany jest tytuł pieśni, której melodia ma służyć do śpiewania nowego tekstu. Zawartość zbioru podzielona została na części, określone mianem „punktu”:

Punkt pierwszy — *zamykający w sobie niektóre pieśni, niegdyś na koronację Najswiętszej Maryi Panny Łąkowskiej złożone*, obejmuje siedem pieśni związanych z sanktuarium w Łąkach;

Punkt drugi — *zwyczajnych y osobnych do Najsów. Maryi Panny niektórych nabożeństw, z krótkim Jey Nayszczystzego Oblubieńca SS Rodziców pozdrowieniem, także Litania do Wszystkich SS*, obejmuje Godzinki o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny, Litanię do Najświętszej Maryi Panny, modlitwy i „pobożne pozdrowienia” Najświętszej Maryi Panny oraz Litanię do Wszystkich Świętych;

Punkt trzeci — *przygodnych aktów i modlitw dla usprawiedliwiającego się Bogu, przez sakramentalną spowiedź grzesznika oskarżenia samego siebie z wielości i wielkości grzechów*, zawiera akty rozmaite oraz modlitwy przed i po spowiedzi;

Punkt czwarty — *w którym się podaie sposob dostojnego przyimowania Najświętszej Komunii*, zawiera modlitwy, wezwania, dziękczynienia, ofiarowania i odpusty.

Bez określenia punktu — *Pieśni* — a w tej części zaledwie dwie pieśni oraz modlitwy i „Litania o Imieniu P. Jezusowym”.

Muzyczna część zbioru obejmuje więc tylko „punkt pierwszy” oraz ostatni fragment, te więc będą przedmiotem dalszych rozważań.

Siedem pieśni związanych z sanktuarium maryjnym w Łąkach ułożonych jest w pewną logiczną całość. Pieśń pierwsza — *Królowo Nieba, Aniołów splendorze*, ma charakter śpiewu wprowadzającego. Ks. Antoni Bettlejewski z Tylic, autor opracowania *Łąki Bratiańskie...*¹⁴ pisze, że „Matka Boska Łąkowska osobne miała pieśni na swoją cześć ułożone” i podaje, iż wchodząc do kościoła śpiewano:

¹² Tak więc informacja zawarta w kartotece bibliotecznej jest podwójnie błędna. Śpiewnik nie powstał w roku 1752 i nie za czasów Jana Jakuba Kantera, który rozpoczął działalność w Kwidzynie w roku 1773.

¹³ Słownik Biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego, jw., s. 345–346.

¹⁴ A. Bettlejewski, *Łąki Bratiańskie*, obrazek historyczny Łąk w pow. lubawskim z czasów pogańskich, Toruń 1903.

*Witajże, witaj, Królowo anielska...*¹⁵ Pieśni tej nie ma w interesującym nas zbiorze, prawdopodobnie jednak ta, która jest zamieszczona jako pierwsza, spełniała podobną rolę. Przy drugiej pieśni — *Witaj ukoronowana Matko niebieskiego Pana* — zaznaczone zostało, iż śpiewa się ją „przy otwieraniu Cudownego Obrazu”, na melodię *Zawitaj ranna Jutrzenko*. Tak samo podaje ks. Betlejewski¹⁶. Pieśni trzecia — *Tobie na triumf Pani i Królowo*, śpiewana na melodię *Ty, któraś pięknie dni swoje skończyła* i czwarta — *Bądź wstawiona, pozdrowiona, tu w koronie, ku obronie*, na melodię łacińskiej *O! Maria coeli via*, występują tylko w omawianym śpiewniku.

Pieśń piąta — *Chcecie wiedzieć o obrazie*, śpiewana na melodię *Posłuchajcie co zrobiła*, a „zawierająca w sobie Historią cudownego zjawienia Obrazu Najświętszej Maryi Panny Łąkowskiej”, ma wyraźnie opowiadający charakter, co wyraża się także ogromną ilością 31 zwrotek. Przedstawia ona całą historię świętego obrazu, sięgającą czasów średniowiecznych i udziału w niej krzyżackiego rycerza, brata Jana, pana na zamku Bratjan. Około roku 1300, na życzenie Matki Boskiej i po ujrzeniu cudu uleczenia dwóch kalek, zbudował ów brat Jan kościół w Łąkach i umieścił w nim Jej obraz. Dalej tekst mówi, że po upływie 324 lat, czyli około roku 1624, starosta bratiański Paweł Działyński oddał kościół oo. Reformatom i pobudował dla nich klasztor. Matka Boska obsypywała ludzi tak wielu łaskami, iż zdecydowano się powiadomić o tym Rzym. Papież Benedykt XIV zezwolił na nałożenie na obraz złotej korony. Uroczystość koronacji odbyła się w drugą po Świątkach niedzielę roku 1752, a koronę nakładał biskup chełmiński Wojciech z Leszczów–Leski¹⁷.

Tak przedstawia te zdarzenia treść pieśni, posilkując się popularną wersją legendy¹⁸. Fakty historyczne mówią natomiast, że dopiero około roku 1400 wybudowano w Łąkach kaplicę mieszczącą figurę Matki Boskiej, natomiast brat Jan — rycerz z Sandomierza, który wstąpił do zakonu krzyżackiego, żył w połowie XIII wieku¹⁹. Tak więc zastrzeżenia budzi ta najdawniejsza część historii, natomiast dalsze jej dzieje są bardziej zgodne z faktami. Paweł Działyński h. Ogończyk, wojewoda pomorski i podskarbi pruski, żył w latach 1594–1643. Odznaczał się wielką pobożnością i zdecydowanym działaniem w obronie katolicyzmu²⁰. Od niego to właśnie wyszedł projekt sprowadzenia oo. Reformatów do Nowego Miasta, a z czasem przeniesienia ich do nowo wybudowanego klasztoru w Łąkach, który oddano w roku 1638. Klasztor łąkowski należał do prowincji wielkopolskiej i nosił tytuł Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, dlatego skrótowo określano

¹⁵ Tamże, s. 73.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Siódma zwrotka omawianej już pierwszej pieśni jeszcze ściślej określa datę koronacji obrazu: „Szczęśliwy ten dzień Twej koronacji słynie po Polsce i całej nacy. Czwarty Miesiąca Czerwca, Roku tego Tysiąc i siedm set pięćdziesiąt wtorego”.

¹⁸ Tamże, s. 76.

¹⁹ E. Piszcz, Dzieje kościoła i klasztoru oo. Reformatów w Łąkach Bratiańskich, KUL, Lublin 1960, maszynopis pracy mgr. s. 3, 17–18. Autorka pragnie podziękować ks. abpowi Edmundowi Piszczoowi za udostępnienie Jego pracy magisterskiej.

²⁰ Słownik Biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego, pod red. St. Gierszewskiego, t. I, A–F, Gdańsk 1992, s. 371.

to miejsce jako Łąki Maryi²¹. W roku 1750, a więc na dwa lata przed koronacją obrazu, z prowincji wielkopolskiej erygowano prowincję pruską pod wezwaniem Matki Boskiej Wniebowziętej. W prowincji tej klasztor łąkowski był najważniejszy i dlatego z niego właśnie wywodził się prowincjał²².

Uroczystość koronacji obrazu wyznaczono na 4 czerwca, gdyż tego dnia obchodzono rocznicę poświęcenia kościoła łąkowskiego, wobec czego spodziewano się dużej liczby pielgrzymów. Specjalnie sprowadzony do klasztoru toruński złotnik Jan Kochy wykonał korony dla Madonny i Dzieciątka. Koronacji dokonał bp chełmiński Wojciech Leski w asyście sufragana chełmińskiego bpa Fabiana Płaskowskiego²³, a na pamiątkę uroczystości rozdano obecnym medaliki zwane stąd „koronatkami”²⁴.

Pieśni szóstej — *Witaj Święta, w Niebo wzięta cna Monarchini*, śpiewanej na melodię *Witaj nieba i nad feba*, nie odnajdziemy w książeczce ks. Betlejewskiego, natomiast siódmą — *Panno, w łąkowskim ukoronowana Obrazie*, śpiewaną „przy zamknięciu Cudownego Obrazu Najsław. Maryi Panny Łąkowskiej” na melodię *Boże w dobroci*, potwierdza cytowany autor²⁵. Podaje on jeszcze jedną pieśń — *Ledwom ujrzeli Twe święte oblicze*, śpiewaną na melodię *Twoja cześć, chwala*, którą żegnano się z Matką Boską „przy odchodzeniu z Łąk Maryańskich”²⁶, której z kolei nie ma w analizowanym śpiewniku.

Jak pisze ks. Antoni Betlejewski *Główny odpust odbywał się przez całą oktawę Bożego Ciała. Tysiące ludu ze wszystkich dzielnic Polski natenczas do Łąk śpieszyły*. W dalszej części dodaje, iż *Pątnicy przybywali do Łąk pojedynczo lub kompaniami, często nawet bardzo uroczyście i z pobożną kapelą na czele*²⁷. Od czasu koronacji obrazu Łąki stały się miejscem znanym, do którego na tzw. wielki odpust nadchodziły kompanie głównie z trzech kierunków: z Polski Kongresowej, z Kaszub i z Warmii²⁸. Praktyki tej nie zmienił nawet fakt kolejnych rozbiorów Polski, gdyż pielgrzymki nadal chodziły do Łąk, które na północy spełniały podobną rolę, jak klasztor na Jasnej Górze w Częstochowie²⁹. Zjawisko to do tego stopnia niepokoiło władze pruskie, iż rozważały możliwość przewiezienia obrazu do Królewca³⁰. Ostatecznie zdecydowały się one na zamknięcie klasztoru w roku 1875, co położyło kres pielgrzymkom³¹. Dziwnym jednak trafem *w tym samym prawie czasie, kiedy gwałtem zatamowano źródło Maryi w Łąkach, drugie jeszcze obfitsze, jako się zdaje, otworzyło się w pobliskim zaraz, tak sławnym Gietrzwałdzie*³².

²¹ E. Piszczyński, *iw.*, s. 33–34.

²² Tamże, s. 50.

²³ P. Nitecki, *Biskupi kościoła w Polsce. Słownik biograficzny*, Warszawa 1992, s. 121, 167.

²⁴ E. Piszczyński, *iw.*, s. 63–70.

²⁵ A. Betlejewski, *iw.*, s. 74.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, s. 72.

²⁸ E. Piszczyński, *iw.*, s. 169.

²⁹ Tamże, s. 187.

³⁰ A. Betlejewski, *iw.*, s. 103.

³¹ Tamże, s. 113.

³² Tamże, s. 115.

W ostatniej części śpiewnika zawarte są jeszcze dwie pieśni przygodne — „O Miłości Boskiej” — *Boże, kocham Cię* oraz „Taż Miłością Boską zranionego y pokutującego człowieka” — *Straszliwego Majestatu Panie*, które mają charakter uzupełnienia tematycznego. Pomimo, iż w całym zbiorze znajdujemy zaledwie dziewięć pieśni, tytuł śpiewnika sformułowany jako *Pieśni y inne nabożeństwa* wydaje się być uzasadniony. Podkreśla on bowiem ważność tej formy modlitwy, jaką jest śpiew religijny wiernych, „Cudowny Obraz Najświętszej Maryi Panny nawiedzających”.

Jak już powiedziano, śpiewnik został wydrukowany pomiędzy rokiem 1786 a rokiem 1800, zatem w czasie zaborów Polski. W tym kontekście niezwykle wydaje się, iż teksty pieśni maryjnych zawierające akcenty polskie, nie zostały zakwestionowane przez cenzurę pruską. Już pieśń pierwsza określająca Matkę Boską jako *Królowo Nieba, Aniołów splendorze, Polskiego kraju nieustanne zorze*, w jednej ze zwrotek wyraźnie stwierdza, iż *Z przyczyny Syna i miłości Boskiej toś miejsce sobie w Łąkach ulubila, byś polskie Prusy z Koroną bronila od gniewu Boga, z Twej ku nam przyczyny*. Daje to podstawy do przypuszczeń, iż jest to pieśń dawna, powstała jeszcze przed zaborami. O radości płynącej z faktu koronacji obrazu mowa jest dalej: *Szczęśliwy ten dzień Twej koronacyi, słyńcie po Polsce i w każdej nacyi*. W końcowym fragmencie pieśni szóstej znajdujemy natomiast taki tekst: *Masz koronę, daj obronę polskiej Koronie, od niewoli, od niedoli, miej ją w obronie*. Podobny w charakterze wydziwisk mają niektóre fragmenty modlitwy do Najświętszej Maryi Panny, „która się na każdym miejscu mówić może, ale osobliwie przed Jey Cudownym Obrazem w Łąkach” — ... *obrót miłosierne oczy Twoje na mnie, na wszystek lud sprawiedliwy y grzeszny, obrót na Koronę Polską y na Jey Pruskie kraie, a pobłogosław dobroczynną ręką Twoją... i dalej, w tej samej modlitwie — Pobłogosław całej Polsce, a osobliwie kraiom Pruskim, aby w nich wiara Święta Katolicka nie upadła...*

Ujawnienie istnienia egzemplarza polskiego śpiewnika kościelnego, zatytułowanego *Pieśni y inne nabożeństwa...*, a drukowanego u Daniela Krzysztofa Kantera w Kwidzynie pod koniec XVIII wieku, wydaje się mieć istotne znaczenie dla podkreślenia ciągłości kultury polskiej, zwłaszcza, że tak wiele druków polskich zaginęło bezpowrotnie w wyniku niesprzyjających wydarzeń historycznych.

KRÓLEWIECKIE DRUKI POLSKICH ŚPIEWNIKÓW RELIGIJNYCH KANTERA Z XVIII WIEKU

Okolo roku 1730 osiedlił się w Królewcu Filip Krzysztof Kanter, który działał początkowo jako księgarz i intrologator, a od roku 1736 także jako drukarz. Najstarszy jego syn — Daniel Krzysztof, urodzony okolo roku 1722, uczył się drukarstwa pod kierunkiem ojca i jeszcze przed jego śmiercią w roku 1764, objął drukarnię. Należała ona do największych w Królewcu, posiadała siedem pras. Daniel Krzysztof drukował w niej także polskie podręczniki, kalendarze, modlitewniki i śpiewniki kościelne¹. Pojedyncze egzemplarze dwóch XVIII-wiecznych polskich śpiewników kościelnych z drukarni Kantera w Królewcu przechowywane są w Bibliotece PAN w Gdańsku.

Pod sygnaturą XX B.o. 2036 znajduje się śpiewnik, którego tytuł podany jest w następującym brzmieniu: *Zebranie różnych pieśni służących do nabożeństwa*, Królewiec, Kanter 1792. Tytułu tego nie odnotował Karol Estreicher w swojej *Bibliografii polskiej*², opisał go natomiast, między innymi XVIII-wiecznymi wydawnictwami, Alfons Lemański, gdyż są to *niezwykle cenne i rzadkie starodruki polskie*³.

Pod sygnaturą XX B.o. 2812 znajduje się śpiewnik, którego tytuł podany jest w następującym brzmieniu: *Pieśni nabożne według obrządków kościoła s. katolickiego samą prostotą przyjemne. Dla szczerzego nabożeństwa powabne. Na uroczystość całego Roku z przydatkiem wielu różnych Świętych Pańskich nowo wydane*, Królewiec, Kryst. Kanter 1796. Tytuł ten występuje u K. Estreichera jako: *Pieśni nabożne podług kościoła katolickiego*, Królewiec, Kanter⁴, u Tadeusza Orackiego — *Pieśni nabożne, 1796*⁵ i w pracy dotyczącej dawnych drukarzy polskich, pod tytułem: *Pieśni nabożne podług obrządku kościoła s. katolickiego...*⁶

¹ T. Oracki, Słownik biograficzny Warmii, Prus Książęcych i Ziemi Malborskiej od połowy XV do końca XVIII wieku, Olsztyn 1984, t. I A–K, s. 122.

² K. Estreicher, Bibliografia polska, t. IX, Stolecie XVIII, Kraków 1888, Wydanie Akademii Umiejętności.

³ A. Lemański, Oficyna Kantera i jej druki polskie w latach 1772–1923, *KMW* 4(1963), nr 4 (82), s. 511.

⁴ K. Estreicher, *iw.*, s. 689.

⁵ T. Oracki, *iw.*, s. 122.

⁶ Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII wieku, t. 4: Pomorze, Wrocław – Warszawa – Kraków MCMLXII, s. 182.

Oba egzemplarze prezentowanych śpiewników były własnością pastora ewangelickiego, Krzysztofa Celestyna Mrongowiusza. Ten wybitny kaznodzieja i nauczyciel, doskonale znający język polski, zajmował się także tłumaczeniem z języka niemieckiego urzędowych rozporządzeń i regulaminów. Jako korektor druków polskich związał się z oficynami Kanterów w Królewcu i Kwidzynie, wydał w niej też wiele własnych prac⁷. W roku 1864, w dziewięć lat po śmierci Mrongowiusza, jego księgozbiór przeszedł na własność biblioteki miejskiej w Gdańsku. Sporządzono wówczas katalog przejmowanych dzieł, który szczęśliwie zachował się i obecnie jest w posiadaniu Biblioteki Gdańskiej PAN⁸. Czteroczęściowy wykaz wymienia w dziale religijnym 26 różnych zbiorów pieśni — ewangelickich kancjonałów i katolickich śpiewników, a wśród nich także omawiane egzemplarze.

Układ tekstu i pełny tytuł pierwszego śpiewnika jest następujący: *Zebranie / ROZNYCH / PIESNI / służących/ do / NABOZENSTWA / w Krolewcu 1792 / w Drukarni J.K. Mści Nadwornej Kanterowskiej /*. Nie mamy tu co prawda wymienionego imienia drukarza, ale wiemy, że w latach 1764–1812 właścicielem oficyny był Daniel Krzysztof Kanter. Właśnie w roku wydania zbioru obchodził on 70-lecie urodzin oraz 50-lecie pracy zawodowej i mógł się poszczycić dużym dorobkiem wydawniczym, także w języku polskim⁹.

Interesujący nas śpiewnik zachował się w dobrym stanie. Na stronach numerowanych od 3 do 101 zawarte są teksty pieśni przeznaczonych do wykonania w różnych okolicznościach religijnych. Pomimo iż jest to śpiewnik, nie posiada on zapisu nutowego melodii. Przy niektórych tekstach zaznaczono jedynie, iż daną pieśń należy śpiewać „na tę notę jak”: i tu podany jest tytuł pieśni, której melodia ma służyć nowemu tekstowi. Zawartość nie jest podzielona na części, natomiast każda pieśń posiada wyjaśnienie, w jakich okolicznościach powinna zostać wykonana¹⁰. Śpiewnik rozpoczyna modlitwa *Panie Jezu Chryste*, umieszczona na drugiej, nie numerowanej stronie, natomiast stronę trzecią rozpoczynają *Pieśni różne*. Spis treści, określony jako „Regestr tych pieśni”, umieszczony jest na końcu i obejmuje trzy nie numerowane strony. Zawiera on kilka pomyłek w numeracji stron. Całość zamyka słowo „Koniec” i tekst „Na większą Boga chwałę”.

Pierwsza pieśń, przewidziana „na dobrą noc”, skierowana jest do Pana Jezusa — *Dobra noc Głowo Święta, Jezusa moiego*, a po niej następują trzy pieśni do Matki Boskiej — Częstochowskiej, Szkaplerznej i Różańcowej¹¹. Kilka stron zajmują pieśni: na Boże Ciało, „podczas Memento”, o Najświętszym Sakramencie

⁷ T. Oracki, Słownik biograficzny Warmii, Prus Książęcych i Ziemi Malborskiej od połowy XV do końca XVIII wieku, Olsztyn 1988, t. 2, L–Ż, s. 45–47.

⁸ Catalog der Bibliothek Mrongovius, Cat. Bibl. 64, Biblioteka PAN w Gdańsku.

⁹ Słownik Biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego, pod red. Zb. Nowaka, t. II, G–K, Gdańsk 1994, s. 345–346.

¹⁰ Niektóre z tych wyjaśnień są bardzo opisowe, np: „Pieśń o wylaniu Najdroższej Krwi Jezusowej z Trzech Przenajświętszych Hostyi od żydów poznańskich na żydowskiej ulicy w kamienicy Swidzińskiemy nożami skłótych w roku 1399” lub „Pieśń o świętym Józefie w obrazie kolegiaty kaliskiej wielkimi łaskami słynącym, z samych łask od Niego w tym Obrazie doznanych złożona, a za pozwoleniem Zwierzchności do druku podana”.

¹¹ Odpowiednio: *Królowo Polska od Boga obrana, Witay Pani, my poddani, Witay Nieba i nad Feba*.

i *Lament serca skruszonego*¹². Po nich ponownie pojawiają się pieśni skierowane do Matki Boskiej: O Niepokalanym Poczęciu, o Sercu NMP „w obrazie swoim częstochowskim”, o Najświętszej Matce Częstochowskiej, o Najświętszej Maryi Pannie, o koronce Panny Maryi, o Najświętszej Pannie Borkowskiej oraz pieśń do Najświętszej Panny Maryi za *umarłych w czyśćcu będących*¹³. Po pieśni o miłości Boskiej — *Boże, kocham Cię*, następuje pięć pieśni skierowanych do Syna Bożego: do Pana Jezusa w utrapieniu, o Panu Jezusie, dwie do Pana Jezusa i o *wylaniu Najdroższej Krwi Jezusowej*¹⁴, a po nich dwie o Opatrzności Boskiej — *Opatrzność Twoja*, i *Wszchemocna mego Opatrzności Boga*.

Dużą ilościową grupę stanowią pieśni do Wszystkich Świętych Pańskich. Rozpoczyna ją śpiew „o świętym Aniele Stróżu” — *Idź precz nieszczęsny grzeszniku*, po której następują pieśni do Świętych. Józefowi poświęcone są trzy pieśni¹⁵, Barbarze — *Pannie i Męczennicy, patronce konających* — dwie¹⁶, a po jednej pieśni — Janowi Nepomucenowi — *patronowi od niesławy języków ludzkich*, Rochowi, Wawrzyńcowi, Tadeuszowi, Benonowi — *patronowi od zarazy bydła*, Antoniemu i Ignacemu¹⁷. Zupełnie nieoczekiwanie pomiędzy nimi znalazła się nie związana tematycznie, pieśń prosząca o pomoc *Pana Boga Królestwu Polskiemu*, „Boże łaskawy przyjmij płacz krwawy wydających ludzi”, umieszczona tak, jakby chodziło o jej ukrycie wśród innych. Pieśń o św. Stanisławie Kostce — *Nowa Jutrzenko kraiu Sarmackiego*, znalazła się pomiędzy trzema pieśniami poświęconymi Najświętszej Pannie w *Tursku łaskami słynącej*¹⁸.

Ponownie pojawiają się trzy pieśni o Najświętszej Maryi Pannie¹⁹, a po nich dwie o Opatrzności Boskiej²⁰. Po śpiewie „lamentującego grzesznika nad zboleiałym Panem Jezusem” — *Wisi na krzyżu*, następują dwie pieśni św. Tomasza z Akwinu²¹. Od strony 66, na której zamieszczona jest pieśń „o Najświętszej Pannie Bolesnej” — *Stała Matka boleściwa*, do końca zbioru trudno dopatrzeć się zasady według jakiej dobierane były pieśni. Mamy tu bowiem przemieszane śpiewy maryjne²²

¹² Odpowiednio: *Twoja cześć, chwala, U drzwi Twoich, Cieszcie się dusze mile, Straszliwego Maieziatu Panie*.

¹³ Odpowiednio: *Witaj święta i poczęta, Serdeczna Matko, Niebieskich Pułków wielowładna Pani, Honor Maryja, sława Maryja, Kto chce Pannie Maryi służyć, Panno i Matko bez wszelakiej skazy, Przez czyśćcowe upalenia*.

¹⁴ Odpowiednio: *Któż mnie pocieszysz w biedzie i frasunku, Będąc przestraszony tak strasznym widokiem, Jezu zraniony na me duszne rany, Lament serdeczny w sercu mym, Jezu w dobroci nigdy nieprzebrany*.

¹⁵ Pieśń do św. Józefa — *Szczęśliwy kto sobie patrona Józefa ma za opiekuna*, występuje też jako pieśń o Świętym Józefie, zatem ten sam tekst pojawia się dwukrotnie, *Ja w was sercem jestem całym*.

¹⁶ *Barbaro święta, perło Jezusowa, Pozdrawiam cię Panno święta*.

¹⁷ Odpowiednio: *Ciebie chwalimy wiekiusty Panie, Kochaj w Bogu wielce Rochu święty, Różo z ogrodu Raju rozkosznego, Kto chce na świecie żyć bez ludzkiej zdrady, Wielki postronnych krajów apostołe, Triumfuj niebo z gościa tak zacnego, Ignacy święty od ognia nazwany, Nowa Jutrzenko Kraju Sarmackiego*.

¹⁸ Odpowiednio: *Przedziwna Bogarodzico, niewysławiona Dziewico, Święta Panno, Tyś w Tursku łaskami wstawiona, Nadziejo nas utrapionych, zewsząd w nieszczęściu ściśnionych*.

¹⁹ Kolejno: *O Gospodzie uwielbiona, Matko Niebieskiego Pana, Gwiazdo morska, któraś Pana*.

²⁰ Kolejno: *Kto się w opiekę, Będę Cię wielbił mój Panie*.

²¹ Kolejno: *Klaniam Ci się nabożnie, Przed tak wielkim Sakramentem*.

²² O Niepokalanym Poczęciu NMP — *Zawitaj Córko Ojca Przedwiecznego, o Obrazie NPM Studziańskim — Królowo polska Syna Przedwiecznego, o Najświętszej Pannie Maryi — Bądź pozdrowiona Panienko Maryjo*.

z pieśniami do Pana Jezusa²³, o Opatrzności Boskiej²⁴ i z szeregiem pieśni o Świętych — Józefie, Janie Chrzycielu, Stanisławie Kostce, Janie Nepomucenie, Stanisławie — biskupie krakowskim, Michale, Onufrym, Mikołaju i Łazarzu²⁵. Pomiędzy nimi są jeszcze: „Pieśń wyznanie wiary zamykająca” — *Wierzę, że Bóg jest y sprawiedliwy*, i pieśń „wzywająca uśmierzenia powietrza” — *Do Ciebie Panie pokornie wołamy*, a całość zbioru kończy „pieśń toruńska” — *Jezu łaskawy, chrześcijański Boże*.

W sumie w całym zbiorze znajduje się 71 pieśni religijnych, ułożonych bez wyraźnego, jak się wydaje, motywu przewodniego, co sprawia wrażenie, iż ich dobór jest przypadkowy. Największą grupę stanowią pieśni o Świętych Pańskich, jest ich aż 26. Niewiele mniej, bo 20 pieśni skierowanych jest do Matki Boskiej, a 11 pieśni do Pana Jezusa. Pięć śpiewów o Opatrzności Bożej i dziewięć o różnym przeznaczeniu, wypełniają zawartość zbioru. Nie wiadomo, niestety, z jakich śpiewników korzystał Kanter układając owo *Zebranie różnych pieśni*, sądząc jednak po stosunkowo dużej ilości pieśni o Świętych i poświęconych Matce Boskiej w polskich sanktuariach, miał dostęp do różnych, rozproszonych druków okolicznościowych, które, być może, uchronił w ten sposób od zaginięcia. Obok śpiewów starych, od dawna znanych w kościele, takich jak: hymny *O Gospodzie uwielbiona*, i *Przed tak wielkim Sakramentem*, psalmy w tłumaczeniu Jana Kochanowskiego — *Kto się w opiekę oraz Będę Cię wielbił mój Panie*²⁶ i sekwencja *Stała Matka Boleściwa*, znajdujemy też pieśni nieco późniejsze, XVII-wieczne — *Dobranoc*, *Głowo święta*; *Twoja cześć, chwała*; *Strasznego Majestatu Panie*; *Gwiazdo morska, któraś Pana*; *Do Ciebie, Panie, pokornie wołamy*; *Szczęśliwy, kogo Opatrzność Boska*. Śpiewnik zawiera także teksty współczesne, znanych i obecnie XVIII-wiecznych pieśni, jak: *U drzwi Twoich*; *Wisi na krzyżu*; *Zawitaj Ukrzyżowana*; *Bądź pozdrowione, Serce mego Pana*; *Witaj, święta i poczęta*; *Serdeczna Matko*; *Matko niebieskiego Pana*; *Przez czyścówce upalenia*; *Boże, kocham Cię*; *Szczęśliwy, kto sobie patrona*; *Barbaro święta*; *Księżę niebieski, święty Michale*²⁷.

Porównanie zawartości tego śpiewnika z nieco później wydany *Śpiewnikiem kościelnym* ks. Michała Mioduszeńskiego²⁸ pozwala na stwierdzenie, że większość, bo aż 40 pieśni z analizowanego śpiewnika znajduje się także w śpiewniku krakowskim, co świadczy o powszechności tych śpiewów, także wśród ludności polskiej pozostającej już od 20 lat pod zaborem pruskim. Nie wydaje się przy tym,

²³ Pieśń o Sercu Pana Jezusa — *Bądź pozdrowione Serce mego Pana*, o Panu Jezusie — *Ach, mój Jezu, jak Ty kłęczysz*, do Pana Jezusa ukrzyżowanego, w Kobylanie wielkimi cudami słynącego — *Szczęśliwaś Polsko kiedy Jezus w tobie ukrzyżowany*, do Pana Jezusa ukrzyżowanego — *Zawitaj ukrzyżowany Jezu Chryste*.

²⁴ Pieśń o Najświętszej Boskiej Opatrzności — *Szczęśliwy, kogo Opatrzność Boska ma w swej opiece*.

²⁵ Odpowiednio: *Józefie opiekunie Boga, Triumfuj świecie z szczęścia twego, Czasie Ojczyzny srodze oplakany, Będąc ostawiony przez ludzkie języki, Stanisławie, Polski nasz patronie, Księżę niebieski święty Michale, Witaj dziwny Pustelniku*, i druga *Wszemchogący wieczny Panie, Niech będzie Bóg nasz pochwalony, Co się stało przed laty*.

²⁶ Psalm 90: *Qui habitat in adiutorio Altissimi*, Psalm 29 *Exaltabo Te*.

²⁷ J. Siedlecki, *Śpiewnik kościelny*, wyd. XXXVIII zmienione, Opole 1985.

²⁸ M.M. Mioduszeński, *Śpiewnik kościelny czyli pieśni nabożne z melodyjami*, Kraków 1838.

aby fakt zaboru miał jakikolwiek wpływ na dobór pieśni. Już pierwsza pieśń o Matce Boskiej Częstochowskiej rozpoczyna się słowami: *Królowo Polska od Boga obrana, na Jasnej Górze ukoronowana*. Kolejne zwrotki opowiadają historię Obrazu, a jednocześnie podkreślają jego związek z Polską: *Obraz Twój w Polsce cudami słynący, ukoronował Kościół wojujący, abyś broniła od przeciwnej strony Polskiej Korony*. Ostatnia zwrotka wyraźnie konstatuje: *Żeś jest Królową Polską znależ dała, gdyż nieprzyjaciół z Korony wygnana, za to Cię wszyscy Panią uznajemy, koronujemy*. W innej pieśni o Najświętszej Maryi Pannie w obrazie częstochowskim „w kościele poznańskim u Bożego Ciała”, „Niebieskich Pułków wielowładna Pani”, znajdujemy taki oto tekst: *Pole poznańskie u Bożego Ciała, nieboy się Polsko, byś kiedy przegrała, z obroną Matki zwycięstwo gotowe, wiem, nieprzyjaciel że przegra na głowę*.

Borek Wielkopolski to mała miejscowość nad Prosną w województwie kaliskim²⁹. Jest tam Sanktuarium Maryjne z obrazem Matki Bożej z XVI wieku, a pieśń o Najświętszej Pannie Borkowskiej — Panno i Matko bez wszelkiej skazy, stwierdza: *O Rodzicielko nad Panami Pana, Królową Polskiej niedarmo nazwana, boś założyła w Polsce swą stolicę i łask skarbnicę*. W pobliskim Tursku także znajduje się sanktuarium z obrazem Matki Bożej z XVIII wieku³⁰. Fakt, że jest to mała wioska nie ma żadnego znaczenia, bo *Cóż za dziw, że Tursko wioska, gdy tak chce Opatrzność Boska*, a o cudami słynącym obrazie Najświętszej Marii Panny: *Niechay cała Polska powie, chociaż czernidłem w Krakowie, odmalowana: jako w tym łask wiele, ludzie doznają kościele*. Pieśń „o Obrazie NPM Studziańskim” rozpoczyna się słowami: *Królowo Polska Syna Przedwiecznego*, a dalej mowa jest o tym, że Matka Boska ulubiła sobie naród polski, a szczególnie „Sendomirski kraj” i dlatego w Studziannej należy jak najszybciej wybudować kościół. Rzeczywiście w Studziannej koło Tomaszowa Maz. znajduje się barokowa bazylika z przelomu XVII i XVIII wieku, z obrazem Matki Boskiej z XVII wieku³¹. Słowami pieśni zwracają się wierni: *Trzymay w opiece Polskę utrapioną, od nieprzyjaciół bardzo poniżoną, Niechay poganin czei nie depce Twoiey, niechay się boi i w kolejnej zwrotce: Przez Twego Syna krwawe odkupienie, oddał od Polski ciężkie utrapienie...* Także początkowe słowa w pieśni „do Pana Jezusa Ukrzyżowanego, w Kobylanie wielkimi cudami słynącego” są jednoznaczne w swej wymowie: *Szczęśliwaś Polsko, kiedy Jezus w tobie ukrzyżowany w cudowney Osobie*. Kobylanka w województwie nowosądeckim, to Sanktuarium Krzyża Św. z obrazem Chrystusa z XVII wieku³².

Pomimo, iż miejscowości w których znajdują się wymienione sanktuaria w latach niewoli także były pod zaborem, dla Polaków z Prus Wschodnich stanowiły ostoję polskości. Treść pieśni najczęściej mówiąca o poganach, na północy rozumiana była także jako obrona katolików przed protestantami. Ich obecność na ziemiach polskich pod zaborem pruskim miała przyczynić się do odchodzenia katolików od wiary ojców i w ten sposób przyspieszyć proces germanizacji.

²⁹ Mapa — Ośrodki kultu religijnego w Polsce, PPWK Warszawa — Wrocław 1987.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże.

³² Tamże.

Pieśni o Świętych również stanowiły okazję do podkreślenia związków z Polską. Najbardziej wyraziste jest to w pieśni o św. Stanisławie Kostce, która u Mioduszewskiego rozpoczyna się słowami: *Nowa jutrenko kraju północnego, drogi klejnocie narodu naszego*, u Kantera ma natomiast tekst zmieniony: *Nowa jutrenko kraju Sarmackiego, drogi klejnocie Królestwa Polskiego*. Pieśń o św. Janie Nepomucenie rozpoczyna się następująco: *Ciebie chwalemy wiekuisty Panie, który nam cuda czynisz w świętym Janie, Skąd go uznała iak Czeska Korona, tak też y nasza Polska za patrona*. Niewinne, bo wynikające z tekstu pieśni sformułowanie „nasza Polska” ma jednak zupełnie inną wymowę w przypadku śpiewnika drukowanego w zaborze pruskim. Słowa te odnajdujemy także w innych pieśniach o Świętych, np. tekst ostatniej zwrotki pieśni o św. Rochu w śpiewniku Mioduszewskiego podany jest w brzmieniu: *Ponieważ cię Bóg dał nam za patrona, niechże nas zawsze strzeże twa obrona*, natomiast w śpiewniku Kantera jest on zupełnie inny: *Ponieważ cię Bóg dał nam za patrona, y w naszej Polsce niech będzie obrona*. Pieśń o św. Benonie kończy się słowami: *...niech wychwalony będzie Bóg na wieki, że z cudzych kraiów poznała Benona Polska Korona*. Pieśń ku czci św. Antoniego zawiera taki tekst: *Włoskie krainy i przyległe księstwa mają przez ciebie pokój i zwycięstwa. I nasza Polska oto suplikaie, patronem swoim gdy cię bydy znaleźć*³³. O ile jeszcze pod koniec XVIII wieku tekst taki mógł być wydrukowany, to w sto lat później względy polityczne zdecydowały o jego wykreśleniu z innego polskiego śpiewnika kościelnego³⁴.

Ufnością w pomoc św. Jana Chrzciciela kończy się pieśń do niego skierowana: *Prym innym Janie zabierasz w Koronie, stąd twoiey wszyscy ufamy obronie*. Pieśń do św. Stanisława biskupa krakowskiego rozpoczyna się i kończy taką samą prośbą: *Stanisławie, Polski nasz patronie, twoich ziomków miety w pilney obronie*. Ostatnia zwrotka pieśni o św. Mikołaju biskupie w śpiewniku M. Mioduszewskiego ma następujące brzmienie: *Ciebie Bóg obral za Patrona wszelkiemu ludowi, wzywa cię każda świata strona obcy i domowi, Abyś w ich sprawie pomógł laskawie, stawal w obronie wielki Patronie, Święty Mikołaju*, natomiast u Kantera tekst ten jest zmieniony: *Ciebie Bóg obral za Patrona wszelkiemu ludowi, wzywa cię twa Polska Korona na pomoc stanowi, Boże wylanie, śliczny Patronie, przybądź na pomoc w ostatnim zgonie, Święty Mikołaju*. Druga pieśń o św. Stanisławie Kostce, który nazywany jest „Orłem Sarmackim”, zawiera bardzo wyrazisty tekst: *Czasie Oyczyzny srodze oplakany y w zamieszaniu nie praktykowany, Gdy widzisz wolność na schyłku, przybądź nam Kostko w posilku*. W dalszej części wspomniane są zwycięstwa nad Turkami pod Wiedniem i Chocimiem, które tę wolność dały, zatem *Niechże się chlubi tym wolnym zaszczytem Ruski kraj, Litwa, cała Polska przy tem, przybądź święty Stanisławie*.

Pieśń „Prosząca o pomoc Pana Boga Królestwu Polskiemu”, umieszczona pomiędzy innymi o Świętych, rozpoczyna się od słów: *Boże laskawy, przyimi płacz krwawy upadających ludzi*, a w dalszej części przybiera formę opowiadającą historię upadku Polski. Oto jednej matki *niezgodne dziatki szarpia yey wnętrzości*,

³³ U M. Mioduszewskiego tekst trochę inny, ale sens ten sam.

³⁴ J. O b ł a k, Stosunek niemieckich władz kościelnych do ludności polskiej w diecezji warmińskiej w latach 1800–1870, Tow. Nauk. KUL, Lublin 1960, s. 121–134.

a nieprzyjaciel wykorzystuje tę sytuację i z *tak znamienitey Rzeczy Pospolitey uczynił dzikie pola*. Nie ma już dzielnych rycerzy i bitnych żołnierzy, których cechowało męstwo i siła, wszyscy oni są w grobie. Szabla stępiła, a serce struchlało i bez pomocy Boga nic nie można zrobić, zatem: *Najwyższy Panie, mocny Hetmanie, dobądź oręża Twego, Rozprosz tyrany, day pożądany pokój dziedzictwu Twemu*.

Jeszcze ostatnia pieśń zbioru, określona jako „toruńska”, nawiązuje w swej treści do historii Polski. Rozpoczyna się słowami: *Wspomnij na Polskę, która już nie może, bo święte kościoły jak puste stodoły, spustoszały* i opowiada o zdarzeniach jakie miały miejsce w Toruniu w roku 1724, w związku z nieporozumieniami pomiędzy katolikami i protestantami. Krwawe zajścia określone mianem „tumulatu toruńskiego” wywołane zostały poczynaniami protestantów, którzy zdemolowali kolegium jezuickie³⁵. Tekst pieśni mówi, że „heretycy” niszczyli krucyfiksy, podeptali obraz NMP, a następnie spalili go na rynku miasta, wobec czego Polacy wystosowali list do Senatu w Warszawie z prośbą o interwencję. Faktem jest, że władze miejskie zachowały bezczynność, wobec czego w stan oskarżenia postawiono zarówno sprawców zajścia, jak i burmistrza, których wyrokiem sądu kanclerskiego skazano na ścięcie³⁶. Sprawa stała się głośna w Europie i wykorzystana została do oskarżenia Polski o nietolerancję. W roku 1792, czyli w roku wydania śpiewnika, była ona jeszcze na tyle świeża i pozostająca w pamięci, że pieśń opisująca te zdarzenia miała podstawy do zaistnienia w śpiewniku.

Tak więc w sumie w 17 pieśniach znajdujemy akcenty podkreślające łączność z historią i religijną kulturą polską. Śpiewnik został wydany w roku poprzedzającym drugi rozbiór Polski, a więc w czasie gdy państwo polskie, chociaż już znacznie okrojone, jednak istniało i dawało także ludności polskiej znajdującej się pod zaborem pruskim możliwość odwołania się do tradycji swojego narodu.



Drugi śpiewnik z oficyny Kantera w Królewcu ma następujący tytuł: *PIESNI NABOŻNE / według obrządków Kościoła S. Katolickiego / samą prostotą przyjemne / Dla szczerego Nabożeństwa powabne / Na Uroczystości całego Roku / Z przydatkiem wielu różnych / Świętych Pańskich / NOWO WYDANE / za najłaskawszym przywilejem / w Królewcu 1796 / Drukowano u Daniela Krystofa Kantera / J. K. Mci Pruskiej Nadwornej Drukarza i Xięgarza /*

W karcie tytułowej nie tylko podano imiona i nazwisko właściciela drukarni, ale podkreślono, że Daniel Krzysztof był także księgarzem. Przywilej księgarski otrzymał jeszcze w roku 1763 Jan Jakub Kanter, a po jego śmierci dwaj bracia zmarłego — Daniel Krzysztof i Filip Krzysztof uzyskali w roku 1789 potwierdzenie przywileju, co pozwoliło im na kontynuowanie działalności czasopiśmienniczej³⁷.

Śpiewnik jest dość obszerny, gdyż na stronach numerowanych od 2 do 495 zawarte są pieśni na cały rok kościelny oraz przygodne, a na 17 stronach

³⁵ Encyklopedia powszechna PWN, wyd. trzecie, Warszawa 1987, t. 4, s. 510.

³⁶ J.A. G i e r o w s k i, Historia Polski 1505–1764, Warszawa 1979, s. 383.

³⁷ Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII wieku, jw., s. 182.

nie numerowanych zamieszczony jest „regestr”, czyli alfabetyczny spis pieśni, z podaniem tytułu, przeznaczenia i numeru strony. Spis uzupełniony jest o „prze-strogę”, czyli wyjaśnienie, co oznaczają użyte skróty, np.: „Adw. znaczy Adwentowe”; „o nar. P. — o narodzeniu Pańskim”; „o MP — o Męce Pańskiej”. Podobnie jak w poprzednio omawianym, tak i w tym śpiewniku nie ma zapisu nutowego melodii. W nielicznych przypadkach wskazano inną pieśń, której melodię należało wykorzystać podczas śpiewania nowego tekstu. Praktyka zamieszczania jedynie tekstów pieśni wynikała z kosztów druku i chociaż była często stosowana, spotykała się z powszechną krytyką, zwłaszcza organistów, którzy musieli dysponować dodatkowo innym śpiewnikiem z nutami.

Zbiór rozpoczynają pieśni przeznaczone na Adwent, przy czym 7 pieśni określonych jest wyraźnie jako adwentowe, a po nich następuje 12 śpiewów maryjnych, w tym 6 z tekstem łacińskim i polskim. Każda pieśń poprzedzona jest wyjaśnieniem o jej przeznaczeniu, np.: „Pieśń 5 adwentowa”, „Pieśń różańcowa o P.M.”, „Hymnus de B.V. Maria”. Po nich „Poczynają się pieśni o Narodzeniu Pańskim”, określone w nagłówku każdej strony jako „rotuły i symfonie”. Jest ich 41, w tym znaczna część z tekstem łacińskim i polskim. Uznano jednak za konieczne poszerzenie tego działu o „Pieśni nowe o Narodzeniu Pańskim”, dodając 13 pieśni numerowanych cyframi rzymskimi. Tak więc łącznie aż 54 pieśni kolędowe zamieszczone są w zbiorze, co wydaje się wskazywać, że wydawca świadom był znaczenia, jakie dla polskich katolików mają święta Bożego Narodzenia. Bezpośrednio po kolędach następują „Pieśni o Męce Pańskiej”, jest ich 20, a w tym „Procesya na Kwietnią Niedzielę” oraz „Nokturny na Wielki Tydzień”. Niewielką grupę 7 pieśni stanowią śpiewy o Zmartwychwstaniu Pańskim, 2 o Duchu Świętym, w tym jedna z dwoma tekstami — łacińskim i polskim oraz 10 pieśni na Boże Ciało, przeważnie z podwójnym tekstem. Cztery „Psalmy Dawidowe”, z pierwszym wersem w języku łacińskim, kończą zasadniczą część śpiewnika.

Druga część zbioru, określona jako „Przydatek nabożnych pieśni”, charakteryzuje się dużą różnorodnością zamieszczonych śpiewów. Najwięcej jest pieśni o Matce Bożej, a w tym „Pieśń Świętego Woyciecha Polakom podana” — *Bogarodzica dziewica* i trzy części *Różańca Świętego*. Uzupełnieniem są dwie pieśni do Pana Jezusa, po jednej pieśni o Opatrzności Boskiej i o miłości Boskiej, a także pieśni aktu skruchy, żalu za grzechy, pokutującego grzesznika, katechizmowa, a także „Żądza oyczyzny niebieskiej” — *O kiedy, kiedy z tej ciała biedy wyzwolisz duszę moją*. Uzupełnieniem tej części śpiewnika jest kilkanaście pieśni o Świętych Pańskich, niektóre z tekstem łacińskim, np. o Świętych Marcinie, Mikołaju, Katarzynie, pieśń o „Świętych Patronach Polski”, pieśń „o pomoc Królestwu Polskiemu” oraz pieśni w utrapieniu, o śmierci i Sądzie Ostatecznym. Widoczne jest więc staranie wydawcy o tak obszerny zasób pieśni, aby śpiewnik był przydatny wiernym w każdym momencie roku liturgicznego i w najważniejszych sytuacjach modlitewnych.

Trudno byłoby obecnie ustalić źródła do jakich sięgnięto przygotowując wydanie omawianego kancjonału, nie mniej wiadomym jest, że w Polsce w XVIII wieku ukazało się drukiem kilka tytułów³⁸, a i wcześniej śpiewniki także były

³⁸ S. Brzeżański, *Owczarnia w dzikim polu*, Lwów 1707 i 1717; *Krakowskie kantyczki*, Kraków 1720; *Kantyczki pieśni nabożnych*, Jasna Góra 1722; *Cancyonal pieśni nabożnych*, Wrocław

wydawane³⁹. Najstarsze zamieszczone w omawianym śpiewniku, to teksty śpiewów łacińskich podane bez tłumaczenia na język polski, np. *Ecce panis, Rex Christe, O Salutaris, Te Deum*, tłumaczenia tekstów łacińskich, np. antyfona z XI wieku *Salve Regina — Witaj, Królowo nieba*, sekwencja z XIII wieku — *Stabat mater dolorosa — Stała Matka Boleściwa*, i oryginalne teksty polskie, np. pieśń wielkanocna z XIV wieku — *Przez Twoje święte Zmartwychpowstanie* oraz przejęta z XV-wiecznego rękopisu — *Bogarodzica*. Dużą grupę stanowią teksty polskie i tłumaczenia z łaciny powstałe w XVI i XVII wieku, wśród których szczególną uwagę zwracają: pieśń *Rozmyślajmy dziś* i hymny O gloriosa Virginum — O Gospodzie uwielbiona, oraz *Ave maris Stella — Zdrowaś, Gwiazdo morska* autorstwa ks. Jakuba Wujka, sekwencja *Dies irae — Dzień on, dzień gniewu* w tłumaczeniu ks. Stanisława Grochowskiego, tekst Abrahama Różniatowskiego do pieśni *Jezu Chryste, Panie miły*, oraz kolęda *W żłobie leży*, do której słowa napisał prawdopodobnie ks. Piotr Skarga. Nie mniej interesującym jest fakt, że w śpiewniku powstałym w Królewcu znalazły się także dwie pieśni z XVII-wiecznego rękopisu kancjonałów Panien Benedyktynek w Staniątkach — adwentowa — *Gwiazdo morza głębokiego* i kolęda *Witaj Jezu ukochany*⁴⁰.

Oczywistym jest, że w śpiewniku mamy nie tylko pieśni dawne, ale i współcześnie powstałe, zatem XVIII-wieczne. Wśród nich wymienić można i te, które znane są do czasów obecnych, np. kolędy — *Rozkwitnęła się lilija, Któż o tej dobie płacze we żłobie, Ach, ubogi żłobie, Pasterze mili, coście widzieli?*, pieśni wielkopostne — *Wisi na krzyżu oraz Płacz, płacz kto żyw*, pieśni przygodne — *Boże, kocham Cię* a także *Boże, w dobroci nigdy nie przebrany*, czy też pieśń do Świętej — *Barbaro święta, perło Jezusowa*⁴¹.

Porównanie zawartości analizowanego śpiewnika z wydanym już w XIX wieku *Śpiewnikiem kościelnym* ks. M. Mioduszeńskiego pozwala na stwierdzenie, że większość pieśni występuje w obu zbiorach, co dodatkowo potwierdza wiarygodność królewickiego zbioru *Pieśni nabożnych*, przeznaczonego dla polskich wiernych Kościoła katolickiego. Przy okazji przeprowadzonej analizy porównawczej zauważono pewien różniący szczegół interpretacyjny dotyczący pieśni na Boże Narodzenie. Otóż niektóre śpiewy uznane przez Kantera za kolędy, np.: *Powiedzcie pasterze mili, A wczora z wieczora, Przybieżeli do Betlejem, Hej, w dzień Narodzenia, Lulajże, Jezuniu*, u M. Mioduszeńskiego określone są mianem pastorałek, czyli pieśni do wykonania domowego i znajdują się poza śpiewnikiem⁴². Nastąpiło więc wyraźne rozdzielenie funkcji, czego nie obserwujemy w śpiewniku Kantera, chociaż i tu wiele pieśni jest niewątpliwie pastorałkami. Termin pastorałka wszedł do potocznego użytku dopiero w XIX wieku.

Powstały w roku 1796 śpiewnik miał inne, niż poprzednio omówiony, przeznaczenie, a założenie, iż służyć będzie w śpiewie przez cały rok kościelny

1769; Zbiór pięknych i dobranych nabożeństw, Łowicz 1785; F. Karpiński, Psalterz Dawida, Warszawa 1786; tenże, Pieśni nabożne, Wilno 1795.

³⁹ Np.: M. L a t e r n a, Harfa duchowna, Kraków 1588; J. Ż a b c z y c, Symfonie anielskie, Kraków 1630; S.S. J a g o d y Ń s k i, Pieśni katolickie, Kraków 1695.

⁴⁰ J. S i e d l e c k i, jw.

⁴¹ Tamże.

⁴² M.M. M i o d u s z e w s k i, Pastorałki, Kraków 1843–53, wyd. II, 1868.

w oczywisty sposób wpłynęło na dobór pieśni. Ukazał się on drukiem w rok po trzecim i ostatecznym rozbiórce Polski, co prawdopodobnie także nie pozostało bez wpływu na zawartość zbioru. Niewielka rozpiętość w czasie jaka dzieliła wydania obu śpiewników była zapewne przyczyną powtórzenia niektórych pieśni, świadomie, a może zbiegiem okoliczności głównie tych, które swym tekstem nawiązywać mogły do politycznej sytuacji Polski — *Boże łaskawy przyimiy płacz krwawy*, — pieśń prosząca o pomoc Królestwu Polskiemu, pieśni o Świętym Stanisławie Kostce — *Nowa jutrzeńko kraju sarmackiego* i *Czasie Ojczyzny srodze oplakany*, pieśni o Świętym Stanisławie biskupie — *Stanisławie, Polski nasz Patronie*, i o Świętym Janie Nepomucenie — *Ciebie chwalemy wiekuisty Panie*. Przypuszczalnie ze względu na jej historyczne uwarunkowanie dodano pieśń *Bogarodzica Dziewica* oraz inną, także do Najświętszej Panny — *Bądź pozdrowiona Panienko Marya*, której tekst wydaje się mieć dość jednoznaczną wymowę — ... *Bo nieprzyjaciel na to się usadził, by sługi twoje z Ojczyzny wygładził; przyczyni się Panno, a twoją obroną pokaż łaskę twą nad Polską Koroną, Polska Korona srodze utrapiona, niechaj nie będzie nigdy wypuszczona; z twojej opieki przeważney przyczyny, Syn twoy kochany niech odpuści winy*.

W podobnym tonie utrzymana jest pieśń o Świętych Patronach Polskich — *Wysokich niebios wysocy panowie*, której kolejne zwrotki są prośbami o pomoc. Pierwsza skierowana jest do Stanisława biskupa — *Biskupie wielki miasta krakowskiego, patronie przedni Królestwa Polskiego; patrz iako leży Polska z Piotrowinem, wskrześ, a pokaż się twey Ojczyzny synem*. W drugiej prosi się Św. Wojciecha o wstawiennictwo za grzesznikami, a następnie Floriana, przez którego ...*niech Polska upadła powstanie; racz podnieść rękę, którąz ofiarował, gdy się Polakom Patronem darował*. Święty Jacek miałby swym płaszczem przykryć zło, jakie się rozpanoszyło po świecie, a ty Święty Kazimierzu — *Czysty Paniczu, dziwny Królewiczu, po Państwie Polskim niebieski Dziedzicu, bądź ...Oczyźnie chętny, znay woyska którym z nieba hetmaniłeś, znay kraie których cudownie bronileś...* Wreszcie przyzywa się Świętego Stanisława — *Przybyway i ty Kostko z naszych kości, patrz iakich mamy w twoim domu gości; postaw się kością nieprzyjacielowi, a bądź podporą twey krwi dziedzicowi*. Prosi się wreszcie wszystkich, którzy są opiekunami Królestwa, ale przede wszystkim Maryję, Matkę Boga, o przejednanie długotrwałego gniewu Jej Syna.

Analizowany śpiewnik, tym razem przeznaczony do korzystania w ciągu całego roku kościelnego, jest poszerzeniem i uzupełnieniem śpiewnika wcześniej wydane-go. Posiadanie obu dawało możliwość pełnego uczestnictwa w śpiewie podczas mszy i nabożeństw kościelnych, a także w modlitwie domowej. Podstawowym mankamentem tych śpiewników jest jednak brak zapisu melodii pieśni, być może wynikający z przekonania, iż zamieszczone pieśni są powszechnie znane. Nie bez znaczenia jest też, wspomniana już wcześniej, kwestia wzrostu kosztów wydania druku w przypadku dołączenia zapisu nutowego, a co za tym idzie i wyższa cena sprzedaży pojedynczego egzemplarza. Wreszcie, nawet najbardziej znane pieśni nie mają jednej wersji melodycznej. Wariantowość melodii jest jedną z istotnych cech polskiej muzyki ludowej, w tym także religijnej, a do ustalenia właściwej danemu regionowi wersji melodycznej pieśni potrzebna jest odpowiednia wiedza muzyczna. Oba zaprezentowane polskie śpiewniki religijne — *Zebrańie różnych pieśni*

służących do nabożeństwa oraz Pieśni nabożne według obrządków Kościoła S. Katolickiego wydane w Królewcu w drukarni Daniela Krzysztofa Kantera pod koniec XVIII wieku świadczą o obecności i potrzebach polskiego życia katolickiego w Prusach w czasach zaborów Polski, a dla współczesnych nam czasów stanowią dużej wagi zabytki polskiej kultury religijnej, językowej i muzycznej.

78 LAT KLASZTORU MISJONARZY WERBISTÓW W PIENIEŻNIE

Zgromadzenie Słowa Bożego (Werbiści) założone zostało w Holandii w 1875 r. przez kapłana z diecezji Münster, bł. Arnolda Janssena.

Głównym celem Zgromadzenia było i jest prowadzenie działalności misyjnej.

Założyciel po całej Europie poszukiwał odpowiednich młodych ludzi, aby szli na krańce świata i głosili Ewangelię. Szczególnie zależało Mu na jak największej liczbie kandydatów z terenów mocno katolickich. Do nich w pierwszym rzędzie zaliczał Bawarię, Austrię, Śląsk i Warmię. Na te tereny idea misyjna rozpalona w Steylu docierała przede wszystkim dzięki braciom kolporterom czasopism i książek misyjnych. Wśród czasopism główną rolę odgrywały „Stadt Gottes” oraz „Missionsbote”.

Poważne starania o placówkę na Warmii sięgają roku 1907.

W 1914 r. kuria we Fromborku wystąpiła z ofertą odstąpienia Zgromadzeniu Słowa Bożego letniego zamku biskupiego w Smolajnach. Transakcja jednak nie doszła do skutku.

W 1916 r. wysłano do Prus kolportera czasopism, brata Zygmunta, by rozejrzał się za odpowiednim miejscem. Wśród kilku propozycji najlepszą do przyjęcia okazała się posiadłość bezdzietnego małżeństwa Krügerów w Pieniężnie (ówcześnie Mehlsack). Było to gospodarstwo o pow. 75,5 ha ziemi ornej oraz 10,5 ha lasu w Podlebach.

Pieniężno było miastem, ale nie posiadało jeszcze żadnej szkoły średniej. Ponadto znajdowało się jakby w środku katolickiej Warmii i miało dobre połączenie w trzech kierunkach: Braniewo, Olsztyn, Królewiec.

Początkowo bp warmiński Bludau nie był zbyt przychylny planom osiedlenia się na Warmii nowego zakonu, stąd otrzymanie pozwolenia na osiedlenie się Werbistów w Pieniężnie przeciągnęło się aż do listopada 1918 r.

Notarialny akt kupna-sprzedaży sporządzony został 14 lutego 1920 r. Dzień przejęcia gospodarstwa wyznaczono na 1 marca 1920 r.

Transakcji kupna w imieniu Zgromadzenia dokonał o. Alojzy Marquardt. Właścicielem nowej posiadłości na Warmii został: Dom Misyjny w Steylu, gmina Tegelen, Holandia.

Niedługo Werbiści zamieszkiwali w dawnym gospodarstwie pp. Krügerów. Wkrótce zaczęto budować właściwy klasztor, swoim wyglądem zbliżony do podobnych budowli werbistowskich w Steylu, w Mödling k. Wiednia i w Nysie.

Dom obecny zbudowano w ciągu 10 lat, w czterech etapach: 1921 — skrzydło południowe (furtę), 1924/25 skrzydło wschodnie z narożnikami skrzydeł południowego oraz północnego, w 1927/28 skrzydło północne i w 1930/31 kościół z przyległymi częściami skrzydeł południowego i północnego.

Uroczystych poświęceń nowych części domu dokonał 15 października 1922 r. i 20 października 1925 r. bp Bludau. Bp Maksymilian Kaller poświęcił kościół dnia 17 listopada 1931 r., a konsekrował go 17 października 1933 roku. Myślano jeszcze o drugiej części klasztoru, tak by Kościół znajdował się w centrum, ale zamiaru tego dotąd nie zrealizowano.

Dom św. Wojciecha otwarto, jak głosiła prośba o pozwolenie i potwierdzało udzielone pozwolenie, dla dwóch celów: dla niesienia pomocy duchowieństwu diecezjalnemu i dla kształcenia młodych ludzi wyznania katolickiego na misjonarzy w krajach zamorskich. Obu celom dom służył wiernie od początku.

W pierwszym stadium istnienia domu, położono nacisk na szkolnictwo.

15 maja 1922 roku otwarto Niższe Seminarium. Uczniów było wówczas 21. Jesienią tegoż roku przyjęto dalszych 18.

W 1929 r. w Niższym Seminarium w Pieniężnie uczyło się już 236 kleryków. Szkołę zamknięto na krótko przed wybuchem wojny, w dniu 1 kwietnia 1938 r., kiedy uczęszczało do niej 187 uczniów. Decyzję o zamknięciu szkoły podjął prezydent rejencji królewieckiej.

Dom św. Wojciecha w okresie przedwojennym był również domem formacyjnym braci, a także w latach 1923–28 domem nowicjackim braci.

W dniu 1 kwietnia 1938 r. bp Kaller erygował przy klasztorze Kościelną kurację, przydzielając do niej, bez wyłączenia z parafii Pieniężno — Kolonie, Kajny i Brzostki, około 350 wiernych.

Po likwidacji szkoły pozostało domowi tylko jedno zadanie: pomoc w duszpasterstwie diecezjalnym. Ponadto dom otwarto dla rekolekcji i dni skupień.

Przy kościele klasztornym bp Kaller erygował Bractwo Ducha Świętego w ciągu pierwszego półrocza po eregacji do Bractwa zapisało się 500 członków.

By ratować dom przed zabraniami przez władze państwowe, sprowadzono do Pieniężna nowicjuszy kleryków ze Szwajcarii, erygowano nowicjat, ale już w lutym 1939 roku rektor musiał nalegać na władze zakonne w Rzymie, by odwołały nowicjat.

W lutym 1939 r. otwarto w werbistowskim klasztorze hitlerowskie seminarium nauczycielskie. Zakonnikom pozostawiono jedynie kościół i część mieszkalną pod kościołem.

W czasie kampanii wrześniowej dom zamieniono na szpital wojskowy. 6 sierpnia 1941 roku dom skonfiskowano, kościół zamknięto i urządzono w nim aulę. Całość zajęło niemieckie wojsko, a potem formacja Hitlerjugend.

Starania bpa Kallera o zwrot kościoła trwały niemal 2 lata. Po otrzymaniu definitywnie negatywnej decyzji, bp Kaller wydał list pasterski czytany 14 lutego 1943 r. z wszystkich ambon diecezji. Biskup piętnował w nim gwałt, pierwszy w hitlerowskich Niemczech, zabrania i użytkowania konsekrowanego kościoła dla celów świeckich i zarządził nabożeństwo ekspiacyjne.

Dom werbistowski przetrwał w rękach Wehrmachtu do 1945 r., a potem przejęła go Armia Czerwona. Tutaj prawdopodobnie 29 maja zakończył swoje życie, ciężko zraniony pod Pieniężnem generał Czerniachowski.

Po wojnie Dom św. Wojciecha w Pieniężnie przejęli Werbiści polscy. Jako pierwsi, jesienią 1945 roku przybyli tu o. Bolesław Cisz i brat Franciszek Jan Bruski.

Przed Domem od strony wschodniej i na boisku stało kilka szubienic. Sam Dom był bardzo zniszczony i trzeba było go remontować. Oddawano go do użytku etapami.

Pierwszym powojennym rektorem domu misyjnego w Pieniężnie był o. Paweł Kośnik, który przybył do Pieniężna 23 czerwca 1946 r. Poza swoją pracę w klasztorze pełnił rolę proboszcza w parafiach w Pieniężnie, Długoborze, Lechowiu, Plutach, Szczepkowie, Radziejewie, Dębowcu, Płoskini, Łajsach, Henrykowie, Mingajnach, Piotrowcu, Tolkowcu i Białczynie. Wkrótce przybyli z pomocą o. Franciszek Stuba i o. Feliks Gosieniecki.

31 sierpnia 1947 r. w Pieniężnie otwarto Niższe Seminarium dla spóźnionych powołań. Było wówczas 27 uczniów, spośród których wyświęcony został tylko jeden o. Piotr Karwecki.

W okresie powojennym tylko rok Dom św. Wojciecha był Niższym Seminarium. W roku następnym, 1948, rozpoczęło swoją działalność Seminarium Wyższe, przeniesione do Pieniężna z Chłudowa koło Poznania, a założone tam w 1936 r.

W Pieniężnie także znajduje się werbistowski nowicjat. Dopiero od 1978 r. formacja nowicjacka przeprowadzana jest w Chłudowie koło Poznania, a studia filozoficzne od 1981 r. odbywają się w Nysie.

Obecnie w Pieniężnie znajduje się ponownie całe Wyższe Misyjne Seminarium Duchowne Księży Werbistów z Wydziałem Filozoficznym (przeniesionym tu we wrześniu 1998 r.) i Wydziałem Filologicznym.

Na początku 1985/86 roku — w roku 50-lecia istnienia Seminarium album studentów seminarium odnotowywał 862 studentów, którzy przekroczyli jego progi. Święcenia kapłańskie do tego roku u werbistów otrzymało 418 osób.

Dzisiaj ta liczba jest większa o 170. W sumie, seminarium werbistowskie w Pieniężnie dało Kościołowi 588 kapłanów, którzy w większości pracują w ponad 50. krajach misyjnych, na wszystkich kontynentach.

Poza zwykłą pracą misjonarską, pracą socjalną, prowadzeniem szkół, szpitali i ośrodków zdrowia, są zaangażowani w animacji misyjnej, prowadzą działalność redakcyjną i wydawniczą, filmową, są wykładowcami uniwersytetów — o. Józef Glinka — Indonezja; pracują w Instytucie Anthropos — o. Jacek Pawlik i Monumenta Serica — o. Roman Malek i Zbigniew Wesołowski; kierują Muzeum Misyjno-Etnologicznym na Watykanie — o. Józef Penkowski. Także w Polsce — KUL, ATK.

Swego rodzaju uznaniem dla ponad 50-letniej pracy Misyjnego Seminarium Duchownego Księży Werbistów w Polsce było wyniesienie w 1982 r., misjonarza z Papui Nowej Gwinei, o. Wilhelma Kurtza, do godności biskupa ordynariusza diecezji Kundiawa, w 1994 r. o. Juliana Gbura do godności biskupa pomocniczego arcybiskupa lwowskiego, obrządku greckokatolickiego, a w 1998 r. o. Jerzego Mazura do godności biskupa pomocniczego Administratora Apostolskiego azjatyckiej części Rosji dla Katolików Obrządku Rzymskiego.

Do roku 1986 w Wyższym Misyjnym Seminarium Duchownym Polskiej Prowincji Zgromadzenia Słowa Bożego uczyło 104 wykładowców, werbistów było 80, kapłanów diecezjalnych 11, w tym 1 bp, siostra zakonna — 1 oraz 12 osób świeckich.

Przedmiotów jakich nauczano w tym czasie było 83.

Przeglądając się naukowemu przygotowaniu grona nauczającego, trzeba stwierdzić, że kwalifikacje jego członków ulegają stopniowemu wzrostowi.

Na liczbę 104 wykładowców, 24 nie miało żadnych tytułów naukowych, 4 miało niepełne wykształcenie uniwersyteckie, 26 miało tytuły magistra, 9 dyplomy licencjackie, 31 doktorskie, 10 dyplomy doktorów habilitowanych. Tytuły profesorskie dwóch.

W roku akademickim 1998/99 studia seminaryjne rozpoczęło 52 studentów, przy obsadzie 32 wykładowców.

W klasztorze Werbistów w Pieniężnie obok seminarium istnieje również Centrum formacji braci zakonnych. Od 1970 roku prowadzono dla braci wykłady w formie Instytutu Wyższej Kultury Religijnej, potem w formie Instytutu Teologicznego, który afiliowany był do Instytutu Teologicznego im. Jana Pawła II w Olsztynie.

Od 1995 r. w Domu Misyjnym Księża Werbistów działa Kolegium Teologiczne afiliowane do ATK w Warszawie, kształcące katechetów.

W klasztorze w Pieniężnie istnieją 3 instytucje wydatnie wspierające profesorów i studentów w ich pracy naukowej i dydaktycznej.

Pierwsze miejsce zajmuje biblioteka i zakład misjologiczno-religioznawczy, liczące w sumie ponad 66 tys. woluminów, w tym wiele starodruków. Szczególne zasługi w kompletowaniu zbiorów posiadają o. Józef Seyda i o. Feliks Zapłata.

Kolejne miejsce zajmuje Centralne Archiwum Polskiej Prowincji SVD, które powstało w 1971 r. dzięki staraniom o. Józefa Arlika.

Archiwum dostarcza wiele materiałów, zwłaszcza do prac magisterskich i doktoratów, pisanych z zakresu historii Zgromadzenia i misjologii.

Trzecią instytucją, którą powinniśmy w tym miejscu jeszcze wymienić jest Muzeum Misyjno-Etnograficzne, które powstało w 1965 roku dzięki staraniom o. Józefa Seydy i o. Antoniego Koszorza. Muzeum liczy ponad 6 tys. eksponatów, reprezentujących wszystkie kraje pracy misyjnej werbistów polskich. Najcenniejsze zbiory, to kolekcja nowogwinejska z 2. połowy XIX w. oraz kolekcja chińska, niektóre eksponaty pochodzą z przełomu er. Muzeum prowadzi bogatą działalność wystawienniczą. Wiele wystaw rokrocznie można było oglądać w wielu muzeach kościelnych i państwowych w Polsce. Muzeum posiada swoje filie w Nysie, Chłudowie, Lublinie, Górnej Grupie i Laskowicach. W samym Pieniężnie, w ostatnim roku odnotowano ponad 20 tys. zwiedzających.



Mówiąc o obecności klasztoru werbistów w Pieniężnie w życiu Kościoła warmińskiego i polskiego, trzeba wspomnieć o jego działalności w zakresie animacji misyjnej i pomocy misjom, która przeprowadzana jest przez Referat

Misyjny Seminarium. Referat prowadzi wiele spotkań misyjnych w całej Polsce. Co roku organizuje ogólnopolskie kursy dla animatorów misyjnych, w których bierze udział około 150–200 osób. Organizuje wakacje z misjami dla dzieci i młodzieży. Z inicjatywy Referatu odbywają się w Pieniężnie festiwale piosenki misyjnej i zaangażowanej w problemy świata. Referat organizuje sesje religioznawcze i misyjno-pastoralne, wśród nich: na temat islamu, hinduizmu, buddyzmu, judaizmu, religie nt. życia, Sekty, 400 lat Unii Brzeskiej, Kościół w ZSRR, Kościół w Chinach, różne formy duszpasterzowania w różnych krajach świata itd. Ponadto, Referat Misyjny jest wydawcą wielu książek z zakresu misjologii, religioznawstwa oraz teologii pastoralnej.

Wydaje też dwa czasopisma:

- „Animator” — kwartalny biuletyn misyjno-pastoralny,
- „Image” — miesięcznik, materiały do gazetek parafialnych.

Co roku Referat organizuje różne zbiórki na cele misyjne, które docierają do szczególnie potrzebujących. Do ważniejszych akcji pomocy, które przeprowadzaliśmy w ostatnich latach należy zaliczyć wysyłkę:

- samochodu do Angoli,
- wyposażenia kościoła w Puri (Indie),
- kontenerów żywności do Angoli,
- witraży do Togo,
- pełnomorskiej łodzi do Papui Nowej Gwinei,
- sprzętu kościelnego dla bp'a Kurtza w Mingende,
- pomocy finansowej dla poszkodowanych w trzęsieniu ziemi na Flores (Indonezja),
- wyposażenia małego szpitalika do Angoli.



Mówiąc o Pieniężnie werbistowskim, nie możemy zapomnieć, że do 1992 roku Dom Misyjny św. Wojciecha był siedzibą prowincjała. Że tu odbywały się w większości kapituły prowincjalne, które ustawiały i korygowały prace werbistów w Polsce i na misjach. Od maja 1998 r. przywrócono prowincjała.

Nie możemy nie wspomnieć, o tym, że werbiści z tego Domu udzielali się i nadal udzielają się duszpastersko, głoszą rekolekcje i misje parafialne, służą pomocą w duszpasterstwie parafialnym, obsługują od wielu lat klasztor siostr.

W samym klasztorze w Pieniężnie co roku odbywają się różne dni skupienia i rekolekcje. Dom jest także wypożyczany dla różnych grup.

W gmachu Seminarium mieści się Fundacja Misyjno-Charytatywna im. bł. Józefa z Szantungu mająca za zadanie materialne wspieranie dzieła misyjnego. Jedną z form tej pracy jest prowadzenie domu rekolekcyjno-wypoczynkowego „Bursztyn” w Krynicy Morskiej, którego dochody zasilają fundusz misyjny.



Misyjny Seminarium. Referat prowadzi wiele spotkań misyjnych w całej Polsce. Co roku organizuje ogólnopolskie kursy dla animatorów misyjnych, w których bierze udział około 150–200 osób. Organizuje wakacje z misjami dla dzieci i młodzieży. Z inicjatywy Referatu odbywają się w Pieniężnie festiwale piosenki misyjnej i zaangażowanej w problemy świata. Referat organizuje sesje religioznawcze i misyjno-pastoralne, wśród nich: na temat islamu, hinduizmu, buddyzmu, judaizmu, religie nt. życia, Sekty, 400 lat Unii Brzeskiej, Kościół w ZSRR, Kościół w Chinach, różne formy duszpasterzowania w różnych krajach świata itd. Ponadto, Referat Misyjny jest wydawcą wielu książek z zakresu misjologii, religioznawstwa oraz teologii pastoralnej.

Wydaje też dwa czasopisma:

- „Animator” — kwartalny biuletyn misyjno-pastoralny,
- „Image” — miesięcznik, materiały do gazetki parafialnych.

Co roku Referat organizuje różne zbiórki na cele misyjne, które docierają do szczególnie potrzebujących. Do ważniejszych akcji pomocy, które przeprowadzaliśmy w ostatnich latach należy zaliczyć wysyłkę:

- samochodu do Angoli,
- wyposażenia kościoła w Puri (Indie),
- kontenerów żywności do Angoli,
- witraży do Togo,
- pełnomorskiej łodzi do Papui Nowej Gwinei,
- sprzętu kościelnego dla bpa Kurtza w Mingende,
- pomocy finansowej dla poszkodowanych w trzęsieniu ziemi na Flores (Indonezja),
- wyposażenia małego szpitalika do Angoli.



Mówiąc o Pieniężnie werbistowskim, nie możemy zapomnieć, że do 1992 roku Dom Misyjny św. Wojciecha był siedzibą prowincjała. Że tu odbywały się w większości kapituły prowincjalne, które ustawiały i korygowały prace werbistów w Polsce i na misjach. Od maja 1998 r. przywrócono prowincjała.

Nie możemy nie wspomnieć, o tym, że werbiści z tego Domu udzielali się i nadal udzielają się duszpastersko, głoszą rekolekcje i misje parafialne, służą pomocą w duszpasterstwie parafialnym, obsługują od wielu lat klasztory sióstr.

W samym klasztorze w Pieniężnie co roku odbywają się różne dni skupienia i rekolekcje. Dom jest także wypożyczany dla różnych grup.

W gmachu Seminarium mieści się Fundacja Misyjno-Charytatywna im. bł. Józefa z Szantungu mająca za zadanie materialne wspieranie dzieła misyjnego. Jedną z form tej pracy jest prowadzenie domu rekolekcyjno-wypoczynkowego „Bursztyn” w Krynicy Morskiej, którego dochody zasilają fundusz misyjny.



TEOLOGICZNY I PASTORALNY WYMIAR VII. MIĘDZYNARODOWEGO SYMPOZJUM JÓZEFOLOGICZNEGO NA MALCIE (1997)

Jubileusz 100-lecia ogłoszenia św. Józefa Patronem Kościoła obchodzony w 1970 r. stał się impulsem do organizowania Międzynarodowych Sympozjów Józefologicznych celem popierania studiów nad kultem św. Józefa, w liturgii, historii, sztuce sakralnej, literaturze, duchowości, sanktuariach, dziejach kultu Kościoła Zachodniego i Wschodniego.

I Sympozjum odbyło się w Rzymie w 1970 r. i było o tematyce poświęconej kultowi i teologii św. Józefa do XVI wieku. Kolejne stulecia omawiano na II sympozjum w Toledo (1976), na III w Montrealu (1980); IV — w Kaliszu (1985); V — w Meksyku (1989); VI — w Rzymie (1993); VII — na Malcie w narodowym sanktuarium św. Józefa w Rabat w dniach 22–28 września 1997 roku i poświęcone było tematowi: *Święty Józef w XIX i XX wieku*. W sanktuarium znajduje się słynąca łaskami figura św. Józefa z XVI wieku. Drewniana statua św. Józefa była koronowana 1 maja 1963 r. przez arcybiskupa Malty Michele Gonzi na mocy dekretu papieża Piusa XII z dnia 27 lipca 1956 r.

W sympozjum udział zgłosiło 73 prelegentów z 15 krajów świata m.in. z Krajowych Towarzystw Józefologicznych (Hiszpania, Kanada, El Salvador) i centrów studiów józefologicznych (Chile, Korea, Malta, Meksyk, Niemcy, Polska, Włochy) a także, z takich krajów jak Francja, Izrael, Irlandia, Libia, USA. Sympozjum miało wymiar teologiczny, naukowy i pastoralny.

1. Wymiar teologiczny

Wymiar teologiczny sympozjum stawiał sobie za cel ukazanie i poznanie historii kultu św. Józefa, wykazanie podstaw teologicznych tegoż kultu, rozwój józefologii, duchowości św. Józefa w życiu założycieli zakonów, zgromadzeń i świętych epoki XIX i XX wieku. W związku z tym wystąpienia prelegentów sympozjum ująć według takich dyscyplin teologicznych jak:

Z teologii biblijnej. W prelekcjach wskazywano na podstawy biblijne kultu św. Józefa i jego obecność w tajemnicy Chrystusa i Kościoła: Tarcisio S t r a m a r e OSI, *Nazareus vocabitur* (Mt 2,23). *Nazaret, mistero di salvezza*; Ezio C o v a SC, *La singolare e ineffabile paternità di san Giuseppe così come appare dai vangeli*;

Lucio Migliaccio OMD, *Joseph „noli timere” dall’ Antico Testamento ai nostri giorni*; Andre Doze, *Mary reveals Joseph*; Enrique Llamas OCD, *San Jose, esposo de Maria y el misterio de su predestination*; Francisco Braendle OCD, *Notas sobre la consciencia de Jose: Consideraciones desde la reflexion sapiencial*; S. Bernadette Grafa SJA, *Il ruolo di san Giuseppe nel mistero dell’ Incarnazione: san Giuseppe dell’ Aparizione*.

Z teologii dogmatycznej. Podstawy teologiczne kultu św. Józefa podkreślali: Roland Gauthier CSC, *Saint Joseph d’après les théologiens de la fin du XIX^e siècle*; Kontrowersje wzbudził referat: Jose Ignacio Gutiérrez, *„El Inmaculado San Jose” de José Domingo Corbató. Consideraciones historicas sobre la censura a comienzos de siglo*; Władysław Czamara, *Le idee principali dell’Esortazione Apostolica di Giovanni Paulo II „Redemptoris Custos”*.

Z józefologii. Na temat rozwoju nauki o św. Józefie jako wiedzy teologicznej swoje przedłożenia przedstawili: John Zerafa OP, *Il contributo domenicano all’ Giosefologia nell’area italiana del secolo ventesimo*; Wojciech Hanc, *Il contributo del vescovo Antoni Pawłowski ordinario di Włocławek nello sviluppo dell’ odierna giusefologia polacca*; Bp Julian Wojtkowski, *Sanctus Joseph in Warmia saeculi XX*; Dom Gerard Mercier OSB, *Saint Joseph d’après deux benedictins francais*; Dom B. Maréchaux et Dom G. Démar et Francisco Canals Vidal, *Tarea josefologica del P. Francisco de Paulo Sola SJ*; Johannes Stöchr, *La figura de San José en los escritos de Müller*, U. Holzmeister y A. Mitterer, Jose Ruben Sanabria MJ, *La doctrina sobre San José en la revista „El Propagador”*; Anna Roberta Balduit SFSG, *San Giuseppe, Servo di Jahwè, lavatore, educatore a Nazaret nello spirito del Venarabile Luigi Caburlotto*.

Historia kultu św. Józefa w Kościele Wschodnim i Zachodnim była omawiana w dwóch referatach: Edward Farrugia SJ, *San Giuseppe nella Chiesa Orientale durante i secoli XIX e XX*; Michael Buttigieg FSC, *The XIXth and XXth Centuries devotions to St Joseph in the Catholic Church*.

Liturgika. Referaty na temat rozwoju form kultu liturgicznego w roku kościelnym, w tekstach Mszału, Liturgii Godzin, w kazaniach i sanktuariach i wezwaniach kościołów ku czci św. Józefa przedłożyli: Larry Toschi OSI, *The Liturgical Feasts of St Joseph in the XIXth and XXth*; K. Konecki, *San Giuseppe nei testi del Messale di Paolo VI e nella Liturgia delle Ore*; W. Nowak, *Il culto di San Giuseppe nella luce della predicazione polacca dopo il Vaticano II*; Roberto Balmori Cinta MJ, *Los santuarios josefinos en la Republica Mexicana*; Anthony Casha, *Significato religioso e storico dell’incoronazione della statua di San Giuseppe venerata nell’Oratorio dell’Arciconfraternita di San Giuseppe a Rabat-Malta*; Günter M. Michel, *La „Josefbrüderschaft” de Kevelaer*; Arturo Boccchini, *Itinerario tra le chiese parrocchiali romane intitolate a San Giuseppe nel XX secolo* (528 kościołów pod wezwaniem św. Józefa).

Sztuka sakralna. Inspiracje kultu św. Józefa w sztuce sakralnej starali się ukazać: Mariano Apa, *San Giuseppe nell’arte del secolo XIX*; Mario Buhagiar,

Iconography of St Joseph in Malta and Gozo during the XXth Century; Joseph F. Chorpenning OSFS, *The Most Faithful of Servants: The Iconography and Theology of the Heart of St Joseph in the XIXth Century*.

Teologia życia wewnętrznego. Studium nad duchowością św. Józefa w życiu Kościoła XIX i XX wieku było przedstawiane m.in. przez takich józefologów jak: Carlos Carrillo Ojeda MJ, *La devoción a San José en la Congregación de los Misioneros de San José*; Jose de Jesus Maria OCD, *La devoción de Santa Teresita de Lisieux a San José*; Oscar Alejandro Hernandez Zavalá MJ, *La devoción a San José en Chile en el siglo XIX*; S. Pia Accordini SSF, *San Giuseppe nella spiritualità di Leopoldina Naudet (1773–1834)*; Joseph M. Blanquet SF, *San José, maestro de vida interior en la Escuela de Nazaret, según el beato José Manyanet (1833–1901)*; S. Danuta Siuta SSI, *Valeur des expériences humaines a la lumière des situations critiques de la vie de Saint Joseph*; Tadeusz Pietrzak, *San Giuseppe come esempio di marito e di genitore per la famiglia contemporanea*.

Nie zabrakło referatów omawiających znaczenie niektórych zakonów męskich i żeńskich w rozwoju kultu św. Józefa, jak dominikanów, karmelitów, salezjanów, założycieli zgromadzeń jak: bł. Honorat Koźmiński (S. Regina Kolinko CSSF). Nowością sympozjum był referat omawiający kult św. Józefa w Korei w XIX–XX w. (Maria Maddalena Lee Yung Za). Omawiano także obecność św. Józefa w środkach przekazu myśli społecznej: a więc w kinematografii (Adelio Cola CSI), w czasopiśmie, drukach (T. Fitych), poezji i literaturze.

Wymiar naukowy sympozjum wskazywał na źródła wzmocnienia współczesnej pobożności chrześcijańskiej przez ukazanie obrazu św. Józefa, jako człowieka niewzruszonej wiary, mistrza życia ucznia Chrystusa. Świętość św. Józefa była ukazywana jako przykład dla życia codziennego chrześcijanina w perspektywie nowej ewangelizacji świata.

2. Wymiar pastoralny

Od 100 lat na Malcie niewątpliwie po kulcie NMP wśród świętych największą cześć wiernych jest otaczana postać św. Józefa, Jej Oblubieńca. Popularność kultu dostrzegalna jest szczególnie niemal w każdym kościele gdzie można znaleźć ołtarze, kaplice, obrazy, figury św. Józefa. Ale również frontony domów licznych rodzin ozdabiane są obrazami lub figurami Oblubieńca NMP, jak także place, ulice. Z historycznego punktu widzenia tak wielki kult na Malcie i Gozo poświadczają w szczególności liczne Konfraternie, które zostały powołane do życia w różnych kościołach. Owe stowarzyszenia za cel główny stawiają sobie promocję kultu św. Józefa. Z tych bractw dwa obecnie istniejące pod patronatem św. Józefa tj. w Rabacie i w Birgu mają wielowiekową tradycję. Pierwsze zostało erygowane w 1508 roku przy kościele ojców franciszkanów, druga konfraternia została powołana do życia w 1575 w kościele kolegiackim św. Wawrzyńca w Birgu. W XVII i XVIII wieku zakładano liczne konfraternie przy kościołach parafialnych. Każda konfraternia ma swoje własne święto w ciągu roku kościelnego ku czci św. Józefa, które uroczystość obchodzi. Ruch bracki jeszcze bardziej wzmożł się w XIX

wieku kiedy św. Emilia de Vialar założyła Zgromadzenie Sióstr od Zwiastowania Świętego Józefa w 1845 roku

Arcykonfraternia Św. Józefa z siedzibą przy kościele Matki Bożej ojców franciszkanów w Rabacie od XVI każdego roku urządza procesje w Wielki Piątek z figurą pasyjną Chrystusa po ulicach miasta Rabatu. Wspomniana Arcykonfraternia pod swoim patronatem powołała do życia w 1993 Centrum Studiów Józefologicznych dla zorganizowania VII Międzynarodowego Sympozjum Józefologicznego i była organizatorem i gospodarzem międzynarodowego sympozjum józefologicznego.

Od strony duszpasterskiej przygotowaniem wiernych do sympozjum była nowenna ku czci św. Józefa odprawiana w Jego sanktuarium w Rabacie. Inauguracja liturgiczna sympozjum odbyła się w niedzielę 21 września w narodowym sanktuarium św. Józefa w Rabacie adoracją Najświętszego Sakramentu zorganizowaną przez Zgromadzenie Sióstr od Zwiastowania Świętego Józefa. Mszy św. koncelebrowanej przewodniczył prowincjał Bernard Bartolo OFM.

Sesje przedpołudniowe rozpoczynały się liturgią godzin (*tertia* — godzina przedpołudniowa). Na zakończenie, wieczorem odbywały się procesje z koronowaną figurą św. Józefa czczonego w sanktuarium w Rabacie, w znaczniejszych kościołach poszczególnych miast połączone z celebracją Mszy św. z polifonicznymi śpiewami filharmonii i chórów parafialnych tekstów stałych. W pierwszy dzień pracy sympozjum 21.09., w poniedziałek wieczorem, odbyła się procesja z figurą św. Józefa z kościoła karmelitów do współkatedry św. Jana Chrzciciela w La Valletta (dawny kościół Kawalerów Maltańskich). Uroczystej Mszy św. koncelebrowanej, z udziałem uczestników sympozjum, w obecności Nuncjusza Apostolskiego Malty i Libii arcybiskupa Sebastiana Laboa, przewodniczył arcybiskup Malty Józef Mercieca, który w homilii ukazywał św. Józefa jako wzór życia dla współczesnych chrześcijan.

W drugim dniu sympozjum, we wtorek, uroczystej Mszy św. koncelebrowanej przewodniczył Wikariusz Apostolski Benghasi w Libii, bp Sylwester Carmel Magro OFM, w kościele neobarokowym pobudowanym 100 lat temu przez czciciela św. Józefa, Franciszka Falzon, w miasteczku Msida. W środę, celebrowano, z folklorystyczną oprawą ludową, procesję z koronowaną figurą św. Józefa narodowego sanktuarium, z kolegiaty św. Pawła do kościoła Matki Bożej w Rabacie, gdzie Mszy św. przewodniczył i homilię wygłosił biskup Sylwester Carmel Magro OFM. W czwartek, w miasteczku Kalkara w kościele pod wezwaniem św. Józefa, była celebrowana Msza św. z udziałem uczestników sympozjum i rzeszy wiernych przez prof. biskupa Juliana Wojtkowskiego z Olsztyna. W homilii ks. biskup ukazywał świętość Oblubieńca NMP, która winna być realizowana przez jego czcicieli.

W piątek po sesji dopołudniowej sympozjum jego uczestnicy promem udali się na wyspę Gozo, gdzie wieczorem, z licznym udziałem wiernych, uroczystą Mszę św. odprawił miejscowy biskup Mikołaj Cauchi na placu przed kościołem parafialnym i archiprezbiterialnym św. Józefa, pobudowanym w 1887 r. W kościele znajduje się stynący łaskami obraz św. Józefa, malarza Józefa Cali (1846–1930). Obraz został ukoronowany przez kardynała Giovanni Colombo, arcybiskupa Mediolanu w 1971 r. Po liturgii archiprezbiter i proboszcz parafii kan. Carmelo

Refalo wydał przyjęcie dla uczestników sympozjum w Barze i Restauracji pod wezwaniem św. Józefa.

W sobotę Nuncjusz Apostolski Malty i Libii, arcybiskup Józef Sebastian Laboa przewodniczył uroczystej Mszy św. z chórem gregoriańskim w kościele Matki Bożej w Rabacie. Po Mszy św. uroczystość witano hymnem papieskim kardynała Gilberto Agustoni, Prefekta Trybunału Sygnatury Apostolskiej, który odsłonił dwie tablice: jedną na kościele, narodowym sanktuarium św. Józefa, z napisem: *Idźcie do Józefa* (Rdz 41,55) w 28 językach (w polskim także), drugą w siedzibie Arcybractwa Świętego Józefa upamiętniającą VII Międzynarodowe Sympozjum Józefologiczne, Malta 1997.

W niedzielę przed południem Wikariusz Apostolski Benghasi w Libii bp Sylwester Carmel Magro OFM, członek maltańskiego Arcybractwa Świętego Józefa, odsłonił na centralnym placu w Rabacie i dokonał błogosławieństwa figury wykonanej z brązu, autorstwa prof. Anton Agius, przedstawiającej św. Józefa z Dzieciątkiem. Organizatorzy pragnęli, aby monument ten stał się trwałą pamiątką VII Międzynarodowego Sympozjum Józefologicznego, które miało miejsce na Malcie w narodowym sanktuarium św. Józefa.

Wieczorem zaś odbyła się uroczysta procesja z koronowaną figurą św. Józefa z narodowego sanktuarium w Rabacie do archikatedry maltańskiej w Mdina, gdzie kard. Gilberto Agustoni przewodniczył Mszy św. koncelebrowanej, wygłosił homilię i dokonał zamknięcia sympozjum.

Wymiar duszpasterski z pięknie przygotowywaną liturgią, śpiewami ludu, chórów parafialnych, filharmonii, orkiestr, z licznym udziałem wiernych z uwzględnieniem pobożności ludowej uwiarygodniał naukowe dociekania nad żywotnością kultu św. Józefa, Oblubieńca NMP i Patrona Powszechnego Kościoła. Wymiar ten zwracał uwagę na to, jak teologia winna prowadzić do modlitwy, kultu, liturgii, życia chrześcijańskiego. Sympozjum miało swoje miejsce także w internecie, gdzie zamieszczano bardziej znaczące jego wydarzenia i omówienia prelekcji.

Należy podkreślić, że papież Sykstus IV (1471–1484) zatwierdził święto ku czci św. Józefa i polecił je obchodzić 19 marca. A na Malcie uroczystość św. Józefa obchodzona jest 19 marca jako święto *de praecepto* od 1508 r., kiedy to władze świeckie i kościelne określiły ten dzień jako święto obowiązkowe na całej Malcie, co ustawicznie było i jest przestrzegane.

ETYKA POLICJI W ŚWIETLE III. EUROPEJSKIEGO SYMPOZJUM POLICJI, KOŚCIOŁÓW I PAŃSTW „EUROPA JUTRA, JAKA ETYKA POLICJANTA?”

Na skutek zachodzących przemian, zwłaszcza po roku 1989, Europa zmieniła swoje oblicze, zmienił się także obraz przestępczości, pojawiły się nowe zagrożenia, co postawiło policje wszystkich krajów wobec nowych problemów. W walce z przestępczością, zwłaszcza zorganizowaną, policjanci zmuszeni są uciekać się do metod z punktu widzenia etycznego nieraz co najmniej dyskusyjnych, w międzynarodowej współpracy w sposób operacyjny ingerować w podstawowe prawa człowieka, które we wszystkich państwach są przecież jednakowe. To pociąga za sobą konieczność wypracowania jednolitych ram etycznych dla tych działań oraz zapewnienia skutecznej kontroli ze strony władz cywilnych. Tu również dostrzega się miejsce dla obecności Kościoła w strukturach Policji, który może pełnić swoją rolę, jako zewnętrzny, niezależny partner dialogu poprzez propozycje etyczno-zawodowe i duszpasterskie. Mówi się nawet o zinstytucjonalizowaniu tej obecności, przez co działalność ta mogłaby uzyskać nowe perspektywy. Problematyce tej zostały poświęcone już trzy międzynarodowe sympozja: w Atenach, w roku 1992, we Frankfurcie nad Menem w 1995 i ostatnie w Paryżu, w maju 1998. O ile sympozjum frankfurckie odbywało się pod hasłem: *Policja w służbie nowej Europy, Kościół w służbie nowej Policji* i poświęcone było zadaniom policji w zmieniającej swoje oblicze Europie oraz możliwościom i perspektywom duszpasterskiej służby Kościoła w policji¹, o tyle paryskie, przebiegające pod hasłem: *Europa jutra, jaka etyka policjanta*, koncentrowało się na zagadnieniach szeroko rozumianej etyki Policji².

„POLICJA I HUMANIZM”

Organizatorem sympozjum było Stowarzyszenie Francuskich Policjantów-Chrześcijan „Police et humanisme” pod patronatem Ministerstwa Spraw Wewnętrznych Francji. Jak na stosunki francuskie, należy uznać ten patronat za swoisty

¹ Zob. 2. Europäisches Symposium Polizei und Kirche. Dokumentation, hrsg. K.D. Kreysler, S. Schindeler, Frankfurt am Main 1995.

² Zob. Le Veilleur, Organe de „Police et Humanisme”, C.C.P.F., 94(1998), s. 1-24; III^{ème} Symposium européen des Polices des Eglises et des États. Realisation: SIRP, Gif sur Yvette 1998, s. 1-46.

ewenement, bowiem we Francji obowiązuje do dziś zasada ścisłego rozdziału Kościoła od państwa, żaden urzędnik państwowy, a więc i policjant, nie może ujawniać ani wyrażać swoich przekonań religijnych, w szkolnictwie policyjnym nie realizuje się programu etyki, nie istnieje też duszpasterstwo policji jako takie. Jest to wynik skrajnej interpretacji konstytucyjnej zasady laickości państwa (według niej laicki = antychrześcijański lub antywyznaniowy)³. Organizacja ta powstała w wyniku smutnych doświadczeń policji francuskiej związanych ze zjawiskiem kolaboracji podczas II wojny światowej, a zwłaszcza z różnymi nadużyciami (m. in. stosowanie tortur) w czasie wojny w Algierii (1961), które u wielu policjantów, zwłaszcza chrześcijan, rodziły poważny konflikt sumienia. Od początku posiada ona aprobatę episkopatu francuskiego. Jako główny cel przyjęła propagowanie wśród policjantów zasad etyki chrześcijańskiej według metody wypracowanej w JOC („Voir-Juger-Agir”, tzn. widzieć, osądzić, działać). W praktyce oznaczało to, że konkretne przypadki nadużyć najpierw były rejestrowane, następnie poddawane analizie i dyskusji w ramach spotkań organizacyjnych i znajdowały swój epilog w postaci interwencji u zwierzchnich władz policyjnych. Jej status prawny niczym nie różni się od statusu innych stowarzyszeń kulturalnych lub sportowych, niemniej pozwala on policjantom, którzy są chrześcijanami, spotykać się w legalnych ramach. Fakt, że Stowarzyszenie to mogło zorganizować tego typu sympozjum przy poparciu i współpracy MSW Francji należy odnotować jako jego ogromny sukces i zarazem przejaw poważnych zmian w stosunku państwa francuskiego do religii. Trzeba było jednak, według słów Prezydenta Stowarzyszenia, pana André Mahe, prawie 30. lat żmudnej pracy, aby przekonać władze, że chrześcijańska koncepcja człowieka i oparta na niej etyka, nie są sprzeczne z laickim humanizmem.

W trosce o owocny przebieg sympozjum, na wiele miesięcy wcześniej organizatorzy przesłali poszczególnym delegacjom propozycje tematów do opracowania, które były potem podstawą dyskusji w grupach problemowych. Ponieważ odzwierciedlają one problematykę sympozjum, przytaczamy je w całości:

1. Policjant w służbie całego społeczeństwa;
2. Policjant i godność osoby ludzkiej;
3. Policjant i postulat respektu wobec odmienności;
4. Policjant w mieście: problem bezdomnych i marginesu społecznego;
5. Policja a przemoc;
6. Policjant wobec wymagań humanistycznych swojego zawodu;
7. Policjant i organizacja jego życia zawodowego;
8. Kościół i policja;
9. Życie osobiste i rodzinne policjanta;
10. Mężczyźni i kobiety w policji;
11. Praca policjanta a jego życie duchowe.

Uroczystego otwarcia sympozjum w dniu 4 maja o godz. 18. w sali Victora Hugo, w Zgromadzeniu Narodowym w Paryżu, dokonał pan Jean-Pierre Dupont, Dyrektor Gabinetu Ministra Spraw Wewnętrznych Francji. Obrady odbywały się

³ Zob. A. Mahe, *Presentation de la Communaute Chretienne des Policiers de France „Police et Humanisme”*, w: 2. Europäisches Symposium Polizei und Kirche. Dokumentation, jw., s. 55.

w Centre National d'Etudes et de Formation w Gif sur Yvette koło Paryża i przebiegały według następującej konwencji: słowo wprowadzające (interwencja), zwykle w postaci dwugłosu O. prof. Henri Madelin — autora wielu prac teologicznych, eksperta i łącznika w zakresie stosunków Kościół — państwo oraz prof. Jeana Debruyne, eksperta w zakresie etyki, po którym następowała praca w grupach tematycznych. Sformułowane na piśmie wyniki spotkań i dyskusji w tych grupach stanowiły punkt wyjścia dla podsumowującego „okrągłego stołu”, który zakończył część roboczą sympozjum i miał miejsce we wspomnianej już sali Victora Hugo. Każdorazowo obrady poprzedzała krótka prezentacja kilku delegacji narodowych⁴. Interwencje O. prof. Madelin i prof. Debruyne miały na celu ukierunkowanie dyskusji w grupach tematycznych i sprecyzowanie używanych pojęć, by uniknąć nieporozumień terminologicznych. Obaj akcentowali potrzebę etyki w pracy zawodowej policjanta oraz tego, co określa się mianem życia duchowego a co stanowi swoistą bazę, grunt dla zasad etycznych. Położenie akcentu na te właśnie sprawy wydaje się oczywiste z punktu widzenia policjantów francuskich. Na konieczność etyki policyjnej wskazuje, zdaniem obydwu prelegentów, między innymi istnienie w szeregach policji wielu zjawisk negatywnych, takich jak korupcja, władza pieniądza (przekonanie, że pieniądz rządzi światem), wpływ sekt, mafii, słabości ludzkie, uzależnienia od alkoholu i narkotyków. Poza tym człowieka nie da się zredukować jedynie do wymiaru biologicznego — wyrazem jego transcendencji jest między innymi gotowość do przyjęcia odpowiedzialności, a to jest już wymiar etyczny. To tutaj tkwi swoimi korzeniami cenne sformułowanie respektu wobec człowieka, które zawdzięczamy tradycji antycznej i chrześcijańskiej. Policjant potrzebuje tego respektu wobec każdego człowieka, choć z drugiej strony musi mieć wycucie sensu wspólnoty, co w czasach współczesnego indywidualizmu wcale nie jest łatwe.

KONIECZNE ROZRÓŻNIENIA

O. prof. Madelin zwrócił uwagę, że określenie etyka nie jest tym samym, co moralność i deontologia. Kiedy mówimy o etyce, mamy na myśli model właściwego funkcjonowania człowieka w społeczeństwie (ew. społeczeństwa). Moralność natomiast we wszystkich językach formułuje się w postaci nakazów (nie kradnij, nie mów fałszywego świadectwa — tzn. nie kłam, nie cudzołóż). Znajduje ona swój wyraz w sumieniu. Jej fundament w tradycji judeo-chrześcijańskiej stanowi Bóg: *Nie będziesz zabijał, bo Ja jestem twoim Bogiem* (por. Wj 20, 1–17 i Pwt 5, 1–22). Deontologia zaś, to zespół reguł dotyczących danego zawodu, które formułują społeczne oczekiwania pod adresem wykonujących go osób. Reguły te zawsze mają charakter praktyczny (np. zachowanie tajemnicy spowiedzi przez

⁴ W sympozjum uczestniczyły delegacje z 38 krajów europejskich oraz kanadyjskiego Quebecu, w tym po raz pierwszy delegacja polska. Na marginesie można odnotować, że uczestnicy sympozjum z niedowierzaniem i zdumieniem przyjęli informację Komendanta Akademii Spraw Wewnętrznych z St. Petersburga, że kształci ona jednorazowo 13 tys. policjantów.

księdza). Mają one sens tylko wtedy, gdy pełniący dany zawód przestrzegają ich z pewną dumą (np. oficerowie przestrzegający kodeksu oficcerskiego).

Prof. Debruyne przybliżył kolejne, wydaje się istotne rozróżnienie: *religia* — *wiara*. Religia stanowi pewną rzeczywistość obiektywną, to obszar sacrum, wiara natomiast jest rzeczywistością wewnętrzną w człowieku. W Europie jest wielu policjantów, którzy wierzą, ale nie wyznają tej samej religii. Podobnie można rozróżnić *duchowość* i to, co *duchowe*. Można mówić o duchowości maryjnej, duchowości ubóstwa, czy ciszy. *Duchowość* jest wyrazem tego, co duchowe i przejawia się poprzez różne praktyki. W ten sposób to, co widzialne, objawia rzeczywistość niewidzialną.

O. prof. Madelin zwrócił uwagę na wpływ, jaki wywiera praca policjanta na jego życie duchowe. Cytując sformułowanie Lewinasa, że widok twarzy drugiego człowieka jest bezpośrednim wezwaniem do odpowiedzialności, jeszcze raz powrócił do podstawowej dla policjanta zasady respektu wobec człowieka, jako osoby. Określenie osoba pochodzi z tradycji chrześcijańskiej i ma ścisły związek z Bogiem (jeden Bóg, ale w trzech osobach). Do godności osoby ludzkiej odwołuje się także prawodawstwo świeckie. Wszyscy specjaliści w zakresie etyki są zgodni, że nie ma autentycznej aplikacji tego, co jest prawem, bez percepcji tego, co jest indywiduum — osobą. Ma to szczególne znaczenie zwłaszcza w sytuacji konfliktu sumienia, gdy człowiek staje wobec sprzecznych powinności lub skłonności (św. Paweł: *Nie rozumiem bowiem tego, co czynię, bo nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę — to właśnie czynię*. Rz 8, 15).

Niesłuchanie ważne dla sumienia — stwierdził dalej O. Madelin — jest rozróżnienie między *ukrytym* a *odkrytym*, tzn. jawnym, dostępnym dla innych. Sumienie dotyczy zwłaszcza tego, co pozostaje ukryte, bo *Ojciec widzi w ukryciu* (Mt 6, 6). Jak wygląda w tym kontekście choćby problem korupcji, tak dokuczający współczesnym społeczeństwom? Sumienie nie może pozostać żywe bez tego rozróżnienia.

POLICJA WOBEC PRZEMIAN

Sformułowane na piśmie wyniki spotkań dyskusyjnych w grupach problemowych stanowiły punkt wyjścia dla wspomnianego już „okrągłego stołu”, którego prowadzenia podjął się znany dziennikarz Noël Copin, przewodniczący organizacji „Reporterów bez Granic”. Uczestniczyli w nim między innymi Christian Bonnet, były Minister Spraw Wewnętrznych Francji, Lucien Daloz, arcybiskup Besançon, Jean-Pierre Dintilhac, prokurator Sądu Kasacyjnego i pani Marie-France Moneger-Goyomar, inspektor policji z Dyrekcji ds. Szkolenia Policjantów. Relację z przebiegu pracy w grupach problemowych oraz osiągnięte tam wyniki ponownie przedłożyli zebrany O. prof. H. Madelin i prof. J. Debruyne. Obaj stwierdzili, że w dyskusjach akcentowano znaczenie zmian zachodzących na kontynencie europejskim dla pracy policji. Jednym z przejawów tych zmian jest coraz bardziej donośny głos polityków i społeczników, przenikający stopniowo do świadomości społeczeństw, że nie może być nowej wojny w Europie i z Europy. Zmienia się także

pogląd na suwerenność państw. Obok zmian technologicznych, wywierających ogromny wpływ na życie społeczeństw, również one same ulegają głębokim przemianom, wśród których trzeba wymienić przemieszanie różnych społeczności, mobilność a wręcz nowy rodzaj nomadyzmu (nomadensituation). Przełomowy charakter miał upadek dyktatur komunistycznych. W dyktaturach tych państwo za wszystko odpowiadało i w tym sensie dla wielu było wygodne — zwalniało niejako od osobistej odpowiedzialności. Jednocześnie jednak obywatel nie był podmiotem, lecz przedmiotem posiadania państwa a porządek społeczny rodzajem mieszaniny strachu i bezpieczeństwa. Dla ilustracji O. Madelin zacytował stwierdzenie A. Michnika, że w dyktaturach był spokój na ulicach ale wszyscy obywatele pełni niepokoju, w demokracji strach przeniósł się na ulice, ale o świcie tajna policja nie puka już do nieczyich drzwi. Demokratyzacja życia pociąga za sobą zwiększone poczucie niepewności i ryzyko odpowiedzialności. W tym kontekście trzeba umieć wiele zaakceptować z tego, co do niedawna wydawało się nie do zaakceptowania. Trzeba też na nowo przemyśleć miejsce i rolę policji w państwie i społeczeństwie. Policja nie jest organem, który tworzy nowe wzory i wartości, jest jedynie instrumentem konkretyzacji prawa. Funkcjonuje w ramach różnych modeli demokracji i w ramach tych modeli dobrze byłoby zdefiniować możliwe pola konfliktów. W doborze kandydatów na policjantów należałoby brać pod uwagę nie tylko zdolności ale i motywacje. Policjant, który nie jest w stanie wziąć na siebie odpowiedzialności, nie może nim być. Uzupełniając tę wypowiedź prof. Debruynne dodał, że Europa potrzebuje policjantów, którzy mają więcej respektu dla uchodźców, obcych, słabych i umieją docenić i uszanować różnorodność społeczeństw (jedność w wielości). W większości krajów europejskich mniejszości są już chronione ustawowo. Powstaje jednak pytanie, jak być policjantem ludzkim a jednocześnie skutecznym. We wszystkich krajach podnoszona jest sprawa godności człowieka, praw obywatelskich. Trzeba też postawić pytanie, jak w tym kontekście respektowana jest godność samego policjanta.

PRZEMOC — TEMAT CIĄGLE AKTUALNY

Najszerzej został rozwinięty w grupach dyskusyjnych temat: *policja wobec przemocy*. Spory wkład włożyła tu delegacja polska. W dyskusji stwierdzono, że wszystkie społeczeństwa posługują się przemocą, wszystkie też organizują się przeciw przemocy. Policjant znajduje się w samym centrum problemu, bo również jest kreatorem przemocy. Na ogół rozróżnia się przemoc legalną i nielegalną. Legalna, stosowana przez państwo, ujawnia jego złą organizację. Przemoc jest generowana przez dwa czynniki: uczucie zemsty i strachu. Strach rodzi agresję. Policjant musi jednocześnie opanowywać oba te uczucia i walczyć z innymi kreatorami agresji. Kontrolować strach, to przede wszystkim umieć poprzestać na środkach dopuszczalnych prawem. Policjant ulegający strachowi nie lęka się o państwo, lęka się o siebie. Jest rzeczą trudną do osiągnięcia, by nie ulegał strachowi, dlatego należy koncentrować się również na pytaniu, jak opanować strach innych.

Problem przemocy, jak dotąd, nie został rozwiązany i wciąż narasta. Można przejść od przemocy państwa (totalitaryzm) do przemocy społecznej. Coraz częściej ucieka się do niej młodzież. Przemoc ze strony państwa jest bardziej niebezpieczna, wchodzi niejako w umysł, niszczy duchową tkankę człowieka. Z drugiej strony nie może być „prywatnej siły”, nie można prywatnie, siłą dochodzić swoich praw. Dlatego państwo ma monopol na stosowanie siły. Jakkolwiek siła stosowana przez organy władzy wykonawczej jest legalna, nie oznacza to, że zawsze jest słuszna i sprawiedliwa. Dlatego jest społeczny nacisk, by precyzyjnie określić, kto, kiedy i jak może jej używać. Problem ten odzwierciedla cytowane w dyskusji stwierdzenie Pascala: *Jest słuszne, by to, co sprawiedliwe, było mocne. Przeciwnieństwo zachodzi wówczas, gdy to, co mocne, staje się sprawiedliwe*. Rola państwa polega na tym, by była równowaga między tym, co sprawiedliwe i tym, co jest prawem. Dlatego prawo powinno być odzwierciedleniem wartości podstawowych. Dobrą ilustracją zagadnienia jest odpowiedź, jaką Antyгона w tragedii Sofoklesa daje swojemu ojcu: *Jest prawo ponad prawem, które jest w sumieniu człowieka*. To jedno ze źródeł wartości ludzkich.

W społeczeństwie demokratycznym uzasadnione są jedynie te środki przymusu, które zapobiegają, by obywatel nie był ofiarą innego obywatela. Zły policjant to ten, który bije, uderza zatrzymanego. Poszanowanie osoby ludzkiej jest znakiem policjanta, który żyje w zgodzie sam z sobą. Jeśli jest zgodny sam ze sobą, może zjednoczyć się z ludźmi, którzy go otaczają. W przeciwnym wypadku może dojść do sytuacji, którą starożytni Rzymianie wyrazili w postaci pytania: *Kto będzie pilnował strażników?*

Policjant posiada pewną autonomię wobec prawa. Musi stopniować stosowanie siły. I w tym momencie wymaga się od niego, by odwoływał się do etyki, bo żadne prawo dokładnie mu nie określi, co ma zrobić.

Jeśli chodzi o problem życia duchowego policjanta, padało wiele konkretnych, szczegółowych, w oparciu o które nie można jednak stworzyć przejrzystej i klarownej propozycji. Zazwyczaj podkreślano trzy elementy postawy duchowej policjanta:

- respektowanie prawa;
- życie wiarą;
- wierność sumieniu.

Podkreślano, że prawo nie wystarczy, by być ludzkim.

STOSUNEK DO NAJSŁABSZYCH MIARĄ POSTAWY ETYCZNEJ

W dyskusji „okrągłego stołu” uczestnicy ponownie kładli nacisk na postępowanie policji wobec mniejszości i uchodźców. Powinno to stanowić ważny element wykształcenia policjanta w multikulturowym społeczeństwie. Policjant został określony, jako „żołnierz prawa”. Status militarny, który posiada policja, gwarantuje jej stałą gotowość służenia innym (Jean-Régis Vechambre, directeur du G.S.I.G.N.). Arcybiskup Besançon, L. Daloz, odpowiadając na pytanie, co Kościół może wnieść w ludzkie życie w zlaicyzowanym społeczeństwie, wskazał na

wartości absolutne i integralną koncepcję człowieka, bez których nie ma prawdziwego humanizmu. Czy można być chrześcijańskim policjantem — tak, jeśli wewnątrz akceptuje się ewangelię — dodał. Przekonanie to podzielił również prokurator Sądu Kasacyjnego J. P. Dintilhac dodając, że w państwie, gdzie Kościół i państwo są radykalnie rozdzielone, może wydawać się to niemożliwe. Wystarczającym argumentem powinno być, że pierwszorzędne zadanie policji polega na zagwarantowaniu pokoju społecznego i możliwości stabilnego życia obywateli. Nawiązując do problemu stosowania siły w przywracaniu spokoju społecznego, wskazał na biblijną historię sporu dwóch kobiet o dziecko. By zażegnać spór, król Salomon każe dziecko rozciąć mieczem na dwoje (por. 1 Krl 3, 16–28). Decyzja ta wydaje się nieludzka. Egzegeci jednakże zwracają uwagę, że w ten sposób król chciał jedynie sprowokować reakcję właściwej matki, by potem jej oddać dziecko i w ten sposób przywrócić spokój. Policja ma być właśnie instytucją gwarantującą spokój społeczny. W wielu krajach, niestety, jest jeszcze rozdźwięk między tym, co legalne, a tym, co sprawiedliwe. Na szczęście na wschodzie Europy rozszerza się przestrzeń, gdzie sprawiedliwość i prawo współbrzmia. Zwrócono również uwagę, że respekt dla prawa i etyczna odpowiedzialność muszą być obustronne. Państwo musi być podporządkowane parlamentowi, konstytucja powinna odgrywać główną rolę. Obywatel musi przestrzegać prawa, ale również mieć pewność, że jego prawa będą respektowane przez instytucje państwa, w tym przez policję. Konfrontacji policja powinna unikać (raczej dialog niż siła). Podejmując decyzję użycia siły należy kierować się następującymi zasadami:

1. Interwencja nie może być celem samym w sobie;
2. Ten, kto narusza porządek prawny lub spokój społeczny, musi się jednak z nią liczyć;
3. Policjant musi działać absolutnie legalnie.

Ch. Bonnet, były minister Spraw Wewnętrznych Francji, zwrócił uwagę, że zmienia się społeczeństwo, musi więc zmieniać się i policja. Podkreślił, że w wykształceniu policjanta trzeba brać pod uwagę nie tylko jego predyspozycje do tego zawodu ale również motywacje. Władza publiczna powinna być ukierunkowana na to, by dać sprawiedliwe prawo, natomiast w problemie etyki chodzi przede wszystkim o ducha a nie o literę. Moralność zawsze odwołuje się do tego, co osobowe w człowieku.

Pani M. F. Moneger-Goyomar wyraziła radość z podjęcia tematu: *Kobieta w policji*, chociaż nie został on szerzej rozwinięty. Stwierdziła, że u młodych Francuzów nieznaną jest dziedzina kulturowego i religijnego. Zapowiedziała zmiany w szkolnictwie policyjnym we Francji, polegające na częściowym ograniczeniu czasu przeznaczanego na wykształcenie techniczne, na rzecz przekazu wartości kulturowych i religijnych. Dodała, że w doborze kandydatów do policji, obok wyników testów logicznych i psychologicznych konieczne jest zwrócenie uwagi na integrację moralną.

Spośród innych zagadnień, które w dyskusji zostały jedynie zasygnalizowane, można jeszcze wymienić problem przemocy w małżeństwach (także policjantów i policjantek), granice dyspozycyjności policjanta. Policjant z Paryża stwierdził wprost: *Muszę ukrywać fakt bycia policjantem*. Od policji oczekuje się za wiele, policjanci są też tylko ludźmi — to głos samych zainteresowanych.

Przedstawiciel Ukrainy postawił problem: *praca operacyjna a etyka* — jak daleko można się posunąć. Wszyscy zgodzili się, że cel nie uświęca środków. Jest w tej sprawie wyraźne stanowisko Komisji Praw Człowieka ONZ. W tym też celu we Francji powstała organizacja *Police et Humanisme*.

Przedstawiciele Niemiec postulowali powszechne wprowadzenie etyki do szkolnictwa policyjnego oraz zagwarantowanie duszpasterskiej obecności Kościoła.

Symposium zostało zakończone 8. maja posiedzeniem plenarnym, na którym zaproponowano, by kolejne odbyło się w Rzymie, w roku 2000, ze względu na odbywające się tam w tym czasie obchody Wielkiego Jubileuszu. Sprzeciwili się tej propozycji delegacje krajów o większości protestanckiej, czemu dał wyraz przedstawiciel delegacji niemieckiej, proponując, by miejscem sympozjum pozostał Rzym, jednak datę przesunąć na rok 2001, zgodnie z dotychczasowym, trzyletnim rytmem. W wyniku głosowania zdecydowaną większością głosów została utrzymana pierwotna propozycja. Uczestnicy wyrazili również opinię, że nie ma potrzeby tworzenia europejskiej, ponadpaństwowej struktury, której celem byłaby koordynacja prac w zakresie etyki i duszpasterstwa policji.

PODSUMOWANIE

Szerokie spektrum tematyczne, wielość poruszanych zagadnień w dyskusjach panelowych i w czasie „okrągłego stołu” sprawiają, że tylko z trudem można sformułować pewne wnioski uogólniające. Przynajmniej jeden wydaje się jednak oczywisty: coraz większe prawo obywatelstwa w demokratycznych społeczeństwach zdobywa przekonanie, że samo prawo nie wystarczy do zbudowania ładu społecznego o ludzkim obliczu. Konieczna jest etyka. Ta z kolei wydaje się być pozbawiona fundamentu, jeśli nie ma odniesienia do religii. Jeśli w czasie dyskusji „okrągłego stołu” mówi się o konieczności uwzględnienia w szkolnictwie policyjnym przekazu wartości kulturowych i religijnych i przywołuje publicznie stwierdzenie A. Malraux, że *wiek XXI będzie wiekiem powrotu do religii, albo nie będzie go wcale*, należy w tym widzieć sygnał zachodzących zmian w tradycyjnie od czasu rewolucji antyreligijnie nastawionym społeczeństwie francuskim.

Ważnym efektem sympozjum jest uświadomienie sobie, że etyka policji nie jest sprawą tylko wewnątrzpolicyjną, dotyka życia społecznego i polityki. Nie jest też poszukiwaniem formuły dla uspokojenia sumienia, wiąże się ściśle z filozofią człowieka i rozumieniem porządku demokratycznego. Wiadomo również, że jedynie teoretyczna znajomość zasad etyki nie wyeliminuje wszystkich zjawisk patologicznych (np. korupcji). Konieczna jest ich wewnętrzna asymilacja, a to już początek życia duchowego. Być może dlatego, że ten wymiar został zagubiony, przedstawiciel duszpasterzy protestanckich z Niemiec wciąż powracał z pytaniem, co zrobić, by znajomość zasad etycznych przenieść na płaszczyznę życia. Wiedzieć, co jest sprawiedliwe, nie oznacza być sprawiedliwym, jak chciałby Sokrates, określany jako „twórca etyki”. To tutaj otwiera się szeroka płaszczyzna pracy dla dobrze pojętego duszpasterstwa policji.

RECENZJE

Étienne Gilson, Bóg i ateizm, przeł. M. Kochanowska, P. Murzański, Kraków 1996.

Wydawnictwo „Znak” przyzwyczało już czytelników do wysokiego poziomu edytorskiego. Smak intelektualny dobrze koresponduje z apetytem na określone pozycje książkowe, których potrzebę zaspokojenia wzmacniają różnorodne konteksty społecznych zainteresowań. W tym przypadku wybór proponowanych przez „Znak” książek nigdy nie był przypadkowy, a nawet więcej, starał się trafić w aktualne dyskusje i spory, jakie przebiegały przez kulturę chrześcijańską otwartą na dialog z jej zewnętrznym otoczeniem. Ta stała cecha krakowskiej oficyny wydawniczej nie tylko, że stale się utrzymuje, ale od kilku lat wyraźnie się rozwija, wzbogacając pole literatury teologiczno-religijnej oraz filozoficznej. Spośród tej ostatniej na szczególne zainteresowanie zasługuje „Biblioteka Filozofii Religii”, której deklarowanym celem jest wypełnienie luki w polskim piśmiennictwie filozoficznym w zakresie pozytywnych badań nad fenomenem religijnym. Rozmach i dynamika wydawnicza „Biblioteki” są tak znaczące, że wzbudziło to, wyrażony wprost, niepokój zwolenników opcji areligijnej¹.

Nie miejsce na wyliczenie, czy choćby krótkie omówienie wybranych dzieł wydanych w tej serii. Znajdziemy w niej pozycje przedstawicieli wielu, często rozbieżnych nurtów filozoficznych, o ile tylko poruszano w nich problematykę religii, zwłaszcza jej kluczową kwestię, skoncentrowaną wokół słowa „Bóg”. Elementem łączącym dzieła filozofów tak odmiennych proveniencji, jak Emmanuel Lévinas, Ludwig Wittgenstein, Max Scheler czy Wiliam James jest ambitne zmierzenie się z próbą racjonalnego uzasadnienia prawdziwości, czy też sensowności zdania „Bóg jest”. Spór ten (o istnienie, resp. nieistnienie Boga) nabral nowego znaczenia po bankructwie wielkich teorii ateistycznych oczywistości, spośród których marksizm okazał się być jedną z ich wersji najbardziej zwulgaryzowanych. Nie sposób nie zauważyć, że pomimo upływu czasu, przemijania mód kulturowych i ideologii polityczno-społecznych, otwierających się przed człowiekiem nieograniczonych wprost perspektyw rozwoju naukowo-technologicznego, nieustannie odnawiają się próby uchylenia zastony, skrywającej scenę „tamtego świata”. Wciąż powracają do człowieka te „przekłete problemy”, by użyć popularnego wyrażenia Witkacego.

Zamierzeniem wydawców serii jest udostępnienie podstawowych dzieł z zakresu szeroko rozumianej filozofii religii, które wciąż niepokoją i inspirująco oddziałują na

¹ Zob. B. Chwedeńczuk, Wstęp do książki J.L. Mackie, Cud teizmu, Warszawa 1997, s. XIV–XV.

myślenie filozoficzne. Może jedynie cieszyć się, że wśród wybitnych przedstawicieli nurtów teistycznych umieszczono też dzieło tomisty, a dziś powiedzielibyśmy też, że jest to tomista klasyczny, jeśli za takiego uznać zwolennika powrotu do oryginalnych tekstów samego Tomasza z Akwinu oraz wprowadzenia ich jako takich od współczesnego obiegu filozoficznego. Książka Étienne Gilsona, *Bóg i ateizm*, bo o niej będzie mowa, nie jest całkowitą nowością na polskim rynku wydawniczym. Składa się ona z dwóch niezależnych od siebie tekstów, które były już publikowane, a w nowej edycji „Znaku” połączono je jednym zbiorczym tytułem. Dwie części, o których mówimy to wydane po raz pierwszy w 1941 roku w języku angielskim dziełko, *Bóg i filozofia*, które polskim czytelnikom udostępniło wydawnictwo Pax-u w tłumaczeniu Marii Kochanowskiej. Drugi fragment zatytułowany *Trudny ateizm* jest zbiorem artykułów, które za zgodą autora *Tomizmu* nie weszły do wydanego już po śmierci zbioru *Constantes philosophiques de l'être*, Paris 1983 r. i staraniem niestrudzonego Henri Gouhiera wydano je w wydawnictwie Jacques'a Vrin w 1979 r. jako *L'atésisme difficile*. Co prawda ten ostatni tytuł doczekał się polskiego tłumaczenia², choć można było mieć pewne zastrzeżenia co do jasności translacji, motywując konieczność dokonania nowego przekładu.

Postać i filozoficzne dzieło Gilsona są w Polsce dość szeroko uprzyjętione. Znany jest on przez Pax-owską edycję swoich najważniejszych pozycji książkowych, od *Tomizmu* przez *Byt i istotę*, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, po historię filozofii średniowiecznej. Przede wszystkim zaś uchodzi za współtwórcę pewnej odmiany tomizmu zwanego egzystencjalnym, co związało go intelektualnym pokrewieństwem ze specyficznym sposobem rozumienia filozofii uprawianej w ramach tzw. lubelskiej szkoły filozoficznej (wcześniej S. Świeżawski, który poznał Gilsona jeszcze w okresie międzywojennym, przygotowując swoją rozprawę doktorską, J. Kalinowski, a zwłaszcza M.A. Krapiec, S. Kamiński, Z.J. Zdybicka, A.B. Stępień i inni).

Współczesna kondycja filozofii tomistycznej opatrzona jest wieloma zastrzeżeniami. Trudno je wyczerpująco przedstawić w tak krótkim tekście i nie taki jest jego podstawowy cel. Powiedzmy jedynie, że wśród głównych zarzutów kierowanych pod adresem tomizmu najbardziej znaczącymi są oskarżenia o zdominowanie obszaru chrześcijańskiej refleksji filozoficznej nieproporcjonalnie do innych propozycji, mniej subtelni przeciwnicy powiedzą, że przyjął i spełnia on funkcję oficjalnej ideologii kościelnej, dostrzeże się systemowe mankamenty odcięcia się tej filozofii od kategorii dziejowości. Natomiast, w interesującej nas szczególnie problematyce filozofii religii najcięższe głosy krytyki pojawiają się ze strony po-Heideggerowskich kontynuatorów koncepcji ontoteologizmu. Umieszcza ona tomistyczną teologię filozoficzną jako jeden z etapów w logicznym ciągu rozwojowym metafizyki zachodniej, która nie dokonała wyróżnienia między sensem bycia a bytem, czego konsekwencją stało się zamknięcie Boga w kategoriałnych kleszczach pojęcia bytu jako bytu. W tym ostatnim punkcie pobrzmiewają wyraźne echa zarzutów o ontoteologicznych obciążeniach myśli chrześcijańskiej, zapoznającej głębsze i bardziej pierwotne zagadnienie sensu bycia. Zbyt ściśle związanie metafizycznej problematyki bytu z Bogiem wiary zablokowało myślenie istotne, gdyż udzieliło szybkiej odpowiedzi na jego kres, ograniczając tym samym autentyczny rozwój zagadnień metafizycznych. Tam gdzie należałoby przygotować przestrzeń, która umożliwiałaby zadanie pytania, rozpoczynając tym samym czuwanie myśli nastawionej na usłyszenie odpowiedzi z obszaru nieskrytości prawdy, ontoteologia wypowiadała słowo Bóg kładąc tym samym granicę dla ożywczego dyskursu. Tymczasem, jak zapewniał filozof z Messkirch, sens bycia bytu znajduje się głębiej, poza i przed bytem, a więc poza metafizykami znanymi nam w dotychczasowych wersjach interpretacyjnych.

² É. Gilson, *Ateizm trudny*, przeł. S. Piwko, T. Kuczyński, E. Romek, Warszawa 1990.

Odrzucenie niepotrzebnego balastu ontoteologicznego nadużycia miało też przynieść pozytywne konsekwencje dla myślenia religijnego. Przeprowadzenie dyskursu o Bogu z szerokim wykorzystaniem pojęcia bytu ryzykowało zawłaszczenie ideą Boga żywego, którego filozoficznym ekwiwalentem nie może być przecież żaden byt. Odejście od mówienia o Bogu w języku „starej metafizyki” odczytano jako pietystyczny postulat Jego ochrony przed bałwochwalczą napaścią ze strony agresywnego immanentyzmu. Konsekwentnie też, jeśli szukamy źródeł zachodnich negacji Boga, to ich autorstwo znajduje się w obrębie określonych koncepcji metafizycznych, przemycanych bezwiednie do języka religii. Paradoksalnie, na sali winnych w oskarżeniu o nieobecność Boga, powinni się znaleźć Jego zwolennicy, należący do rozmaitych szkół prezentujących różnie sformułowane wersje „metafizyki przemocy”. Tak oto dochodzimy do nieprzekraczalnego dystansu i współcześnie ostro zarysowanego sporu między metafizyką prezentacji a metafizyką obecności, między metafizyką a aksjologią, między bytem a dobrem. Nie trzeba dodawać, że w sposób niemal naturalny konynuatorów tomistycznej teologii filozoficznej umieszcza się w pierwszych ławach tych, którzy zawinili najmocniej, i choć nie działali z premedytacją, to wciąż nie chcą przyznać się do winy.

W tym sensie należałoby mówić o odwadze edytorskiej Biblioteki Filozofii Religii, gdyż wznawiając dwa dziełka francuskiego filozofa zaproponowano czytelnikowi projekt teistyczny reprezentanta klasycznej metafizyki, który całe życie i pracę twórczą poświęcił dla wzmocnienia jej pozycji we współczesnej kulturze filozoficznej. Gilson nie tylko, że bronił płaszczyzny bytu jako bytu będącego pierwotną podstawą dla wszelkiego dyskursu metafizycznego, poza którą „rozciga” się już tylko obszar nicości, lecz twierdził też, że pełny opis i wyjaśnienie bytu w źródłowym aspekcie jego bycia, w akcie istnienia, staje się sensowne, gdy przyjmujemy istnienie bytu Bożego.

Zarówno bowiem *Bóg i filozofia*, będące znakomitym traktatem z dziejów filozoficznego poznania Boga, jak i *Trudny ateizm*, pomimo dystansu czasowego w ich redakcji oraz niewątpliwych zmian w rozkładanych akcentach, dotyczących przede wszystkim filozoficznej doniosłości idei Boga, o czym wspomina w swoim wstępie prof. Tarnowski, oba teksty Gilsona łączą wspólny fundament dialogu o Bogu, którym pozostaje bytowa płaszczyzna refleksji. Jeśli chcielibyśmy odnaleźć „upraszczający” klucz dla właściwego odczytania omawianych tekstów, to o ile pierwszy byłby pozytywnym wykładem prezentującym Tomaszowe rozwiązanie kwestii Boga na tle znanych dotychczas rozwiązań, o tyle *Trudny ateizm*, może być odczytany jako próba odszukania metafizycznych źródeł negatywnych postaw wobec teologii filozoficznej. Jednakże w obu przypadkach francuski filozof uparcie broni tezy, że afirmacja lub zanegowanie Boga wyrasta z pełnej lub też niepełnej teorii wyjaśniającej byt w jego metafizycznej strukturze. Braki uchwycenia bytu skracają perspektywę poznawczą, oddalając od istnieniowego źródła bycia bytem, Pełni Istnienia.

Nieprzypadkowo wspomnieliśmy zarzut ontoteologizmu, gdyż poddmuchy jego argumentacji padają niczym złowrogą huragan na centralny punkt tradycyjnej metafizyki, nie pozostawiając żadnych wątpliwości, co do jej losu, którym jest odejście w niepamięć. Z kliszy ontoteologicznej nałożonej na tomizm egzystencjalny przyzwyczajono się korzystać z tak szerokim i zarazem bezkrytycznym rozmachem, że on sam, tomizm, nabral monsturalnych cech „przeżytku”, budzącego filozoficzny przestach. Z pewnością sprawa wyrasta poza zwykłe czynności związane z omówieniem książki, ale trudno również, bez uczynienia chociażby pobieżnych odniesień, przejść do porządku dziennego, gdyż wysuwane zarzuty są na tyle poważne, że uderzają w sam sens edytorskiego odświeżania propozycji Gilsona. Nie odbierając zatem znaczenia i celności Heideggerowskim intuicjom, nie sposób także nie zapytać o zakres ich stosowności do teistycznej refleksji francuskiego filozofa. Trudno posądzać go o osobistą niechęć do Heideggera, którego cenil za wznowienie pytań metafizycznych, skupionych wokół tajemnicy istnienia bytu. Ta postawa ostrożnej atencji

obecna jest zarówno w końcowych fragmentach *Bytu i istoty*, przewija się w wielu miejscach *Contantes philosophiques de l'être*. Tym niemniej faktem pozostaje, że znany z docieklivosti i solidności myślenia autor *Tamiznu* nigdy bezpośrednio nie podjął podstawowych postulatów ontologicznej krytyki. Nie znajdujemy ich również w omawianej książce, która wydaje się być bardzo reprezentatywna dla poruszanej tematyki. Czyżby Gilson nie dostrzegł jej doniosłości lub widząc jej celność schował się w wygodnym odstepie milczenia? A może znając ją, nie odnalazł wystarczających powodów, by potraktować sprawę jako osobistą, dotykając istotnych rysów znamionujących Tomaszową koncepcję metafizyczną. Rzeczywiście, Bóg nie jest bytem umieszczonym na tym samym pięttrze metafizycznej obecności, co pozostałe jestestwa. *Totum Esse*, całkowitość i pełność istnienia Boga nie daje się porównać z żadną inną wielkością ontologicznego bytowania. W tym właśnie znaczeniu Bóg, Istnienie Czyste (*Esse Purum*) nie jest jeszcze jednym z bytów (*ens*). Grunt bycia bytem jest *sensu stricto* metafizyczny, akt istnienia jest tym co pierwsze i najbardziej pierwotne w byciu. To w akcie istnienia byt styka się z jedynym Istniejącym, który jest Sensem bycia bytu. Istnienie Boga jest obszarem bytowo niepodległym, znajdującym się poza sferą konceptualizacji, która mogłaby sprowokować ryzyko ontologicznych kleszczy. Gilson wielokrotnie podkreślał, że po natrafieniu na Istnienie Czyste nie zaczyna się żaden proces tematyzacji poznawczych i związanego z nim prezentyzmu przedmiotu. Noemat nie jawi się bowiem jako kres myśli, lecz dotknięcie absolutnie Innego, którego inność istnienia jest tak radykalna, że należy czuwać, aby po stwierdzeniu Jego istnienia nie znikł całkowicie z pola poznawczego. Być może w tym miejscu pojawia się miejsce na metafizykę obecności, o ile Istniejący zechce powiedzieć słowo, które podtrzyma dialog. Byt nie graniczy z bytem, lecz z Istniejącym.

Ten rys uwolnienia Gilsonowskiej metafizyki od zarzutu, że jest typowym przykładem ontoteologizmu, podjęto ostatnio na lamach *Revue Thomiste*³. Floucat sugerować będzie konieczność przeformułowania tytułu oskarżenia, gdyż dla autora *Bytu i istoty* inspiracje metafizyczne płynęły ze świata biblijnych zawierzeń, powiązanych bezpośrednio z fragmentem tekstu z Księgi Wyjścia 3,14, gdzie Bóg-Jahwe wypowiada swoje Imię, *Jestem, który Jestem*. To brzmienie Bożego Imienia zdziwiło metafizykę, nie naruszając w niczym jest procedur racjonalnego uzasadnienia. Jeśli więc musimy używać nowych uzusów językowych, to w przypadku Gilsona należałoby odejść od stosowania nazwy ontoteologia na rzecz bardziej adekwatnego określenia teo-onto-logia. Byt bowiem nie wyprzedza Boga, lecz odnajduje w nim swoje ostateczne źródło istnienia. Byt jest dostojnym znakiem, który zaczyna ontycznie znaczyć przez metafizyczną więź ze światłem płynącym od Istniejącego.

Ks. Zdzisław Kunicki

Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie. Wydział Teologiczny w Krakowie 1397–1997. Księga Jubileuszowa pod redakcją Stanisława Piecha. Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1997, s. 291.

Trwanie w czasie zakłada ze swej natury następujące po sobie wymiary przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Ich żywotność wyzwala realizm udziału człowieka w kształtowaniu wszystkiego co go otacza. Obiektywna i naukowa refleksja nad teraźniejszością

³ Zob. G. Prouvost, *La constitution ontothéologique de la métaphysique chrétienne*, 90(1990), s. 230–244; Y. Floucat, *Étienne Gilson et la métaphysique de l'acte d'être*, 94(1994), s. 360–395.

zawsze będzie zatem odwoływać się i sięgać do przeszłości. To jest realizmem własnych korzeni oraz świadomości przebywanej drogi. To jest jej zwyczajnym wymogiem, a w jakimś sensie i wyrazem niesionej wiarygodności. Ten wymóg dotyczy także wielu dyscyplin naukowych, a zwłaszcza ich historii.

Dzieje nauki polskiej znaczone są niezwykłymi wydarzeniami, wśród których na czoło wpisuje się fundacja Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Krakowskiego. To szczególnie rozeznanie realizmu i zarazem potrzeb Polski tego okresu przez św. Jadwigę Królową. To wreszcie jej wyjątkowy dar dla całych późniejszych dziejów naszego kraju, narodu i państwa; można nawet powiedzieć, iż dla tej części Europy. Jak to m.in. znakomicie wskazał Ojciec św. Jan Paweł II w Krakowie, podczas swej ostatniej pielgrzymki do Ojczyzny.

Z okazji 600-lecia krakowskiej fundacji Wydziału ukazała się specjalnie przygotowana Księga Pamiątkowa, którą otwiera dedykacja dla Ojca św. Jana Pawła II (s. 6), słowo wielkiego kanclerza kard. Franciszka Macharskiego, metropolity krakowskiego (s. 7–8) oraz przedmowa ks. prof. Adama Kubisia, aktualnego rektora (s. 9–11) i wprowadzenie ks. doc. Stanisława Piecha, redaktora opracowania (s. 13–14). Elementy te m.in. podają także istotne informacje formalne prezentowanego dzieła.

Zasadniczy korpus pracy zawiera dziesięć studiów, ukazujących chronologiczne dzieje Wydziału Teologicznego. Dla schematycznego choćby ich ukazania warto przytoczyć kolejne etapy rozwoju krakowskiej wszechnicy: 1. Od katechezy misyjnej do fakultetu (966–1397) – M. Markowski (s. 15–36); 2. Złoty wiek (1397–1500) – M. Markowski (s. 37–60); 3. Scholastyka – humanizm – reformacja (1500–1603) – W.F. Murawiec (s. 61–80); 4. W czasach sarmatyzmu (1603–1780) – S. Piech (s. 81–112); 5. Lata przemian i upokorzeń (1780–1880) – M. Kanior (s. 113–135); 6. Odbudowa dawnej świetności (1880–1918) – S. Piech (s. 137–163); 7. Znowu sławnych z nauki (1918–1939) – S. Piech (s. 165–192); 8. Okupacja – Wyzwolenie – Likwidacja (1939–1954) – (1939–1954) – M. Barcik (s. 193–214); 9. A jednak przetrwał (1954–1981) – A. Kubiś (s. 215–230); 10. Nowy etap (1981–1997) – A. Kubiś, J. Szczurek (s. 231–248).

Od strony formalnej na końcu dodano jeszcze wykaz skrótów (s. 249), wykaz osób (s. 251–261), wykaz miejscowości (s. 263–265), wskazówki bibliograficzne (s. 267–271), spis ilustracji (s. 273–287), grafiki w tekstach (s. 287–288), conspectus materiae (s. 289) i spis treści (s. 291).

Oto do rąk czytelników trafiło pierwsze tak kompleksowe opracowanie dziejów Wydziału Teologicznego w Krakowie. To cenny wkład w obchodzony jubileusz a zarazem i zapewne dar dla Ojca św., który w tak wyjątkowy sposób chciał przeżywać tę uroczystość. Jego obecność w kościele akademickim św. Anny w Krakowie oraz w budynkach Krakowskiej Wszechnicy stanowiły wyjątkowy wyraz uznania dla jej historii ale i także wskazania ku jej przyszłości. Nie można tu jednak pominąć przede wszystkim kanonizacji samej Fundatorki i wypowiedzianych przy tej okazji papieskich słów.

Opublikowane teksty, choć każdy z nich samodzielny i zwarty, są ciekawą propozycją całościowego ukazania dziejów Wydziału. Układają się one w pewną zawartą próbę przesłania 600 lat krakowskiej uczelni teologicznej. W wielu miejscach technicznie z nich wręcz, w pewnym sensie, emocjonalny związek z omawianą problematyką. To jakby niekiedy kreślenie kolei własnego życia, własnego zaangażowania w historię tej Uczelni, zwłaszcza w ostatnich – jakże burzliwych – dziesięcioleciach jej istnienia.

Prezentowane opracowanie zawiera także liczne elementy ogólne z dziejów nauk teologicznych w Polsce. Jest to ważne, gdyż osadza bardziej wyraźnie krakowski ośrodek teologiczny w całokształcie krajobrazu innych centrów naukowych w tej dziedzinie w naszym kraju. Oczywiście, nie pomniejsza to faktu, iż jest on najstarszą i przez długi czas jedynym liczącym się ośrodkiem akademickim w tym zakresie w Polsce. Trudno zatem

wyobrazić sobie brak jej oddziaływania ideowego, a zwłaszcza personalnego, poprzez profesorów i absolwentów. Ten wymiar posługi Wydziału, nie tylko dla Krakowa, ukazano w sposób interesujący i przemawiający autentyzmem.

Cennym uzupełnieniem książki jest bogaty i ciekawy materiał ilustracyjny, dobrany i opracowany przez ks. M. Zielonika. Liczy on 133 reprodukcje czarno-białe i kolorowe. Ważnym elementem uzupełniającym dla nich jest ich opis na końcu książki. To w znacznym stopniu przybliżyła prezentowane treści, jawiące się postaci i miejsca.

Korzystanie z książki ułatwiają także liczne wykazy. To ważny element edytorski, świadczący o dojrzałości opracowania. W wykazie osób pojawiły się jednak także wskazania zakonów czy państw, co budzi pewne pytania. Zwłaszcza budzą one wątpliwości ponieważ podobne wskazania znalazły się także w wykazie miejscowości. Umieszczenie wśród miejscowości kontynentów może być dyskusyjne. Dobrze się stało, iż wskazania bibliograficzne osób zaznaczono innym krojem czcionki. Brak natomiast np. konsekwencji w użyciu określenia „ks”.

Natomiast skromny zestaw źródeł i opracowań może być cennym wskazaniem w osobistych studiach i badaniach. Szkoda, że nie zamieszczono w nim pozycji wskazywanych w odniesieniach bibliograficznych poszczególnych tekstów, byłoby to bardziej kompleksowe wskazanie jakże szerokiej bazy omawianego studium. Jednak, jak wskazuje redaktor pracy, w trakcie badań okazało się, iż istnieje nadal wiele luk w wiedzy o Wydziale. Z drugiej strony są jednak nadal nie wykorzystane publikacje źródłowe oraz istnieją zachowane materiały rękopiśmienne.

Bogata historia Wydziału ukazuje jak wiele wybitnych postaci przewinęło się w jego dziejach, tak jako profesorowie jak i jako uczniowie. To nazwiska, które zapisały się na trwałe nie tylko w historii nauk teologicznych, ale także m.in. filozofii czy historii. To autorytety o sławie krajowej i światowej. Ich nazwiska oraz wyniki wytrwałych prac badawczych obecne były także i w innych licznych ośrodkach naukowych.

Po lekturze prezentowanego dzieła można stwierdzić, iż słusznie pisze ks. prof. A. Kubiś, aktualny rektor PAT-u: „Księga pozostaje bowiem niewątpliwie cennym wkładem do dziejów nauki i kultury polskiej” (s. 11). Nadzieję na dalsze prace wyzwała wspomniany plan wydania specjalnego, aż sześciotomowego dzieła poświęconego historii Wydziału (por. s. 10). Będzie to jedyne w Polsce tak obszerne opracowanie poświęcone tylko jednemu wydziałowi. Z pewnością będzie to także ważny wkład w całokształt poznania dziejów teologii w Polsce.

Układ historyczny a zarazem i kulturowy pracy jest chyba najbardziej odpowiednim przy tego typu opracowaniu dziejów humanistycznej jednostki naukowo-badawczej. Pozwala to bardziej systematycznie rozeznąć długie i twórcze dzieje Wydziału, a więc tak okresy jego rozkwitu jak i niemal upadku czy trudności. Przewijająca się m.in. mozaika osób, wydarzeń czy publikacji układają się w bogatą historię tej niezwykłej rzeczywistości. Słusznie uważa się, iż „tytuły opracowań wskazują na charakterystyczne cechy rozwoju fakultetu w poszczególnych okresach” (s. 13).

Dobrze się stało, iż PAT uczcił swój jubileusz także tak interesującą i godną uwagi Księgą Pamiątkową. Oczywiście, wyzwała to pragnienie dalszych opracowań, jeszcze bardziej kompleksowych i pogłębionych. Krakowska uczelnia jest godna tych studiów i faktycznie będą one wkładem w całokształt dziejów kulturowych Polski. To znakomity znak zadumy nad przeszłością, ale nie może on być wolnym od spełnienia się Wydziału w dziś wyzwaniach oraz w wytyczaniu dróg ku jego przyszłości.

Mając za sobą tak świetlaną i dumną przeszłość, z jednej strony można jakby odważnie patrzeć ku przyszłości. Ale jednocześnie z drugiej strony towarzyszy świadomość niesionego

dziedzictwa, które wręcz może nawet onieśmielać. Krakowski Wydział Teologiczny, wręcz w sposób oczywisty, staje jakby wobec tego dylematu. Realnie nie jest to jednak dylematem, a raczej obiektywnym rozeznaniem swej przeszłości a zarazem wyzwani ku przyszłości.

Ks. Andrzej F. Dziuba

Władysław Piwowarski, *Socjologia religii*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1996, ss. 474.

W opinii profesora zwyczajnego dr. hab. Edwarda Ciupaka, praca ks. prof. dr. hab. Władysława Piwowarskiego pt. *Socjologia religii* jest rezultatem Jego wieloletnich studiów i badań empirycznych. Jest ona niewątpliwie pracą oryginalną, reprezentującą wysoki poziom naukowy i to zarówno pod względem analizowanej problematyki merytorycznej jak i pod względem warsztatu metodologicznego oraz niezmiernie cennych propozycji badawczych.

Zainteresowanie długo oczekiwaną pracą jest duże, nie więc dziwnego, że danym nam będzie czytać wiele opinii na jej temat.

Ostatnio ks. prof. dr. hab. Witold Zdaniewicz z Akademii Teologii Katolickiej, Wydział Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych, Katedra Socjologii Religii stwierdza: jest to pierwszy polski podręcznik socjologii religii napisany przez wybitnego znawcę tej problematyki. Całość zagadnień podręcznika została przedstawiona w oparciu o dorobek światowej i polskiej socjologii religii. Podręcznik ten jest podsumowaniem wielu lat pracy dydaktyczno-badawczej. Należy stwierdzić, że ks. prof. W. Piwowarski w bardzo umiejętny sposób wykorzystał światowy i polski dorobek socjologii religii a także przystosował go do stanu i potrzeb polskiej socjologii religii. Znalazły w nim odbicie zarówno zmiany po Soborze Watykańskim II w kościele powszechnym, jak i przejście od totalitaryzmu do demokracji w Polsce. Nie pomniejsza to wartości podręcznika, lecz przeciwnie, wzbogaca go o perspektywę historyczną, która pozostaje zawsze pomocna dla teorii i metodologii socjologii religii. Najważniejsze jest jednak potraktowanie socjologii religii jak nauki świeckiej, wolnej od wpływów ideologicznych i instytucjonalnych.

Przejrzysta struktura podręcznika składa się z pięciu rozdziałów, w których Autor prezentuje własną oryginalną koncepcję socjologii religii, uwzględniając w tej koncepcji obok tradycyjnych problemów także najbardziej współczesne tzn. takie zjawiska socjo-religijne, które ujawniły się w najnowszej cywilizacji zachodniej.

W rozdziale pierwszym skoncentrowano się na teoretycznych i metodologicznych podstawach socjologii religii. Omówiono w nim substancjonalne i funkcjonalne definicje religii, które w dużej mierze wyznaczają dzisiaj rozwój socjologii religii. Jak wiadomo jest on stymulowany przez definicje funkcjonalne, które nie mówią czym religia jest, lecz co czyni. Następnie zwrócono uwagę na religijność indywidualną oraz na typy religii i organizacji religijnych. W pierwszym wypadku chodziło o ukazanie układów odniesienia w badaniach nad religijnością oraz parametrów i wskaźników religijności, w drugim zaś typów religii i organizacji religijnych. Osobną uwagę poświęcono religii cywilnej, która w Polsce jest mało znana a pełni pewną rolę w płaszczyźnie ogólnonarodowej. Wreszcie zwrócono uwagę na znaczenie socjologii religii w badaniach mono-, inter- i multidyscyplinarnych. W tych ostatnich socjologia religii jest często traktowana w sposób niezrozumiały.

Z kolei w rozdziale drugim zwrócono uwagę na wspólnoty i instytucje religijne poświęcając szczególną uwagę rodzinie i parafii. Rodzina pełni ważną rolę w Kościele i w społeczeństwie i od jej wypełnienia zależy teraźniejszość i przyszłość religii. Zajęto się szczególnie religijną funkcją, czy szerzej religijną socjalizacją z uwzględnieniem różnych kontekstów społeczno-kulturowych. Podobnie jak rodzina tak samo parafia przeżywa kryzys w czasach nowożytnych i współczesnych. Dlatego interesujące było nie tylko ukazanie przemian, ale także próby rekonstrukcji wspólnoty parafialnej. Wspólnota ta nie wróci już do dawnej postaci, dlatego poszukuje wsparcia w małych grupach religijnych. Ze względu na specyfikę polskiej religijności duże znaczenie w jej utrzymaniu i rozwoju mają ośrodki pielgrzymkowe, które przedstawiano w oparciu o teorię centrum i peryferii. Ważne w tym rozdziale wydaje się również ukazanie przemian autorytetu księdza. Kapłan znalazł się w nowej sytuacji na tle zmieniających się warunków jego działalności. Tradycyjne funkcje jest w stanie wypełnić adekwatnie do potrzeb, nowe zaś związane np. z ruchami i wspólnotami religijnymi, następują trudności. Rzutuje to na wychowanie w seminariach duchownych.

W trzecim rozdziale uwzględniono miejsce i znaczenie *sacrum* w nowoczesnym społeczeństwie, w tym także w społeczeństwie polskim. Już od lat sześćdziesięciu pojawiły się poglądy, że *sacrum* zanika, a upowszechnia się profanum. Wiązało się to poniekąd z błędną interpretacją procesu sekularyzacji. Okazało się jednak na tle ruchów i wspólnot młodzieżowych, że *sacrum* nie zanika, ale zmienia miejsce w Kościele i społeczeństwie. Co więcej, została dowartościowana religijność ludowa, która była eliminowana po Soborze Watykańskim II. Nowoczesność (modernizm) współcześnie ustępuje miejsca postnowoczesności (postmodernizmowi). Oznacza to, że oświecenie wyczerpało swój ideologiczny program walki z religią. W postnowoczesności poszukuje się nowych dróg dotarcia do współczesnego człowieka. *Sacrum* i profanum najbardziej ujawnia się w rytuałach, którym poświęcono tutaj szczególnie dużo uwagi. Szeroko omówiono także wartości osobowe i społeczne, które dostarczają sensu i identyfikacji tak jednostkom ludzkim, jak i społeczeństwu i państwu. Są one czymś w rodzaju *sacrum* — w życiu ludzkim, społeczeństwie i państwie.

Czwarty rozdział dotyczy przemian Kościoła i religijności w świecie i w Polsce. Kościół ludowy na Zachodzie już dawno uległ zmianom, w miarę kształtowania się pluralizmu i demokracji. W Polsce Kościół ludowy utrzymał się ze względu na system totalitarny, a nawet wzmocnił swoją pozycję w rolę w społeczeństwie. Odnosi się wrażenie, że mimo wieloletnich przemian nie jest zrozumiałe przejście od „Kościoła ludu” do „Kościoła wyboru”. Sądzić możemy, że przemiany Kościoła i religijności najlepiej wyjaśnia hipoteza zweryfikowana w katolicyzmie polskim o dwóch płaszczyznach funkcjonowania religijności w społeczeństwie polskim. Dotyczy ona środowisk miejskich i wiejskich uprzemysłowionych i nieuprzemysłowionych, silnie i słabo zurbanizowanych.

Wreszcie rozdział piąty został poświęcony uwarunkowaniom postaw i instytucji religijnych. W Polsce nie zainteresowano się czynnikami historyczno-kulturowymi, choć były możliwości np. badania praktyk religijnych w dawnych zaborach oraz na Ziemiach Zachodnich i Północnych.

Należy również zwrócić uwagę, że Autor starał się zasygnalizować czynniki przesadnie akcentowane przez socjologów np. uprzemysłowienie, urbanizację i laicyzację sterowaną z pominięciem bardziej podstawowych np. sekularyzacji spontanicznej i pluralizmu.

Wspomniany już wcześniej Pan prof. dr hab. Edward Ciupak wskazuje na następujące zalety pracy: po pierwsze na to, że praca zawiera inspirujące propozycje teoretyczne i metodologiczne, zweryfikowane w badaniach empirycznych, z kolei że praca w sposób jasny i ostry definiuje podstawowe pojęcia i kategorie, którymi posługują się współcześni socjologowie religii, wprowadza także liczne własne kategorie, za pomocą których określa nowe fakty i procesy, i wreszcie na to, że formułuje przedmiot współczesnych badań

w zakresie kultury religijnej w Polsce. Treść książki — kontynuuje Pan Profesor — odpowiada na doniosłe pytania z punktu widzenia naukowego, takie jak — jak definiować zjawiska religijno-społeczne i jak interpretować socjologicznie? Jak kształtuje się życie religijne w ramach tradycyjnych wspólnot, takich jak rodzina, parafia, społeczność lokalna? Jak opisać proces „zdarzenia” sacrum i profanum w nowoczesnym społeczeństwie? Wreszcie jak przebiega proces przemian w Kościele i religijności oraz jakie są tych przemian uwarunkowania społeczno-kulturowe.

Autor w swej pracy połączył studia z zakresu klasycznej socjologii religii z wynikami badań empirycznych własnych, zgromadzonych w Polsce, jak też i badań innych socjologów, które uznał jako reprezentacyjne. W wyniku tego książka spełnia dwie ważne funkcje: jest źródłem wiedzy o współczesnym życiu religijnym, głównie w Polsce oraz jest także nowoczesnym podręcznikiem akademickim dostarczającym propozycji poznawczych, odpowiada na pytania jak badać religijność i jak poprawnie, tzn. obiektywnie interpretować fakty religii i religijności.

Wspomniany również wcześniej ks. prof. dr hab. Witold Zdaniewicz odnośnie omawianego podręcznika wysuwa następujące uwagi:

- 1) jest on pierwszym podręcznikiem polskim z zakresu socjologii religii,
- 2) w publikacji zaprezentowano kompetentne potraktowanie zagadnień oraz dobry warsztat naukowy,
- 3) autor wykorzystuje we wprowadzeniu do poszczególnych zagadnień znajomość ogólnej problematyki jak też doskonałą znajomość sytuacji polskiej,
- 4) omawiany podręcznik dla wykładowców może służyć nie tylko jako zestaw gotowych opracowań, ale jest otwarty na nowe zagadnienia, może być inspiracją do nowych własnych ujęć,
- 5) dla studentów dostarcza duży zasób wiedzy z dziedziny socjologii religii, podanej w sposób fachowy i przystępny.

W ramach historii polskiej socjologii religii ukazanie się własnego oryginalnego podręcznika można potraktować jako podsumowanie dotychczasowych osiągnięć, jak wydarzenie naukowe w rozwoju tej dyscypliny.

Praca jest zaopatrzona bogato w przypisy bibliograficzne, które orientują jak Autor jest na bieżąco „oczytany” w literaturze z zakresu socjologii religii o zasięgu europejskim, dzięki temu czytelnik uzyskuje pełną informację na temat rozwoju socjologii religii jako dyscypliny akademickiej.

Imponująca jest bibliografia prac na końcu podręcznika, która świadczy o kompetencji Autora wobec podejmowanej problematyki. W bibliografii tej pominięto prace z zakresu katolickiej nauki społecznej i teologii pastoralnej oraz recenzje prac naukowych. W bibliografii zasygnalizowane są prace kolejno latami, w których się ukazywały od roku 1960 do końca roku 1994 a jest ich około 273 pozycji.

Ks. Władysław Turek

Witold Wilczyński, *Idea przyrody w historii myśli geograficznej*, Wydawnictwo Jedność, Kielce 1996, wyd. II poszerzone, ss. 296.

Z wielkim zainteresowaniem przestudiowałem książkę doktora Witolda Wilczyńskiego, adiunkta WSP w Kielcach, a również głośnego w ostatnim czasie reformatora form nauczania geografii we współczesnej, polskiej myśli geograficznej. Tytuł pracy, przygotowa-

nej w ramach programu badawczego „Nature, Culture and History of Geography”, wskazywał, iż pozycja może wnieść nowe płaszczyzny w rozważaniach interdyscyplinarnych, z dużymi implikacjami dla badań historycznych. Po lekturze wypada stwierdzić, że wreszcie w naszej humanistyce pojawia się spójna próba nadrobienia zaniedbanego tematu przestrzeni przyrodniczo-kulturowej. Zwłaszcza że, problematyka ta ucieka z refleksji historyków. Co prawda niemal w każdej monografii regionalnej spotykamy fragmenty dotyczące terytorium, ziemi, gleby, warunków atmosferycznych itd., ale zazwyczaj te partie książek nie są wkomponowane w sposób integralny z dalszymi wywodami. Myślę, że recenzowana monografia może wnieść wiele inspirujących myśli do kształtowania bardziej interdyscyplinarnych refleksji w badawczych poczynaniach współczesnych naukowców.

Omawiana monografia składa się z 5 rozdziałów. Najpierw Autor opisuje *Epistemologiczne uwarunkowania poznania przyrody* (s. 17–31) uwzględniając antropocentryzm w postrzeganiu przyrody, również psychologię odbioru i symboliczne wizje przyrody. Następnie Wilczyński, na przykładzie kultur pierwotnych, a również cywilizacji Wschodu, omawia *Rozumienie przyrody w różnych kręgach kulturowych* (s. 32–59). Te kartki monografii są interesujące, choć równocześnie mają swoje omówienie w polskiej literaturze przedmiotu (por. np. R. T o k a r c z u k, *Prawa narodzin, życia i śmierci. Etyczne problemy współczesności*, Lublin 1984, s. 138 n.).

Idea przyrody w kręgu kultury zachodniej (s. 60–98) to kolejny rozdział, w którym Autor badawczą refleksją obejmuje czasy od starożytności Greków po nowożytne konstatacje filozoficzne. W tym rozdziale Autor dostrzegł, że religia chrześcijańska jednoczyła człowieka ze światem przyrody poprzez biblijny opis stworzenia. We współczesnej nauce Kościoła zaś podkreśla się konieczność ochrony przyrody jako *przybytku Ducha Świętego* (por. s. 84–89). Dobrze, że W. Wilczyński bezpośrednio po opisie religijnych implikacji ekologicznych ustosunkował się do analogicznej relacji tylko z punktu widzenia nowożytnej nauki (s. 90–98). Wilczyński zauważa, w rozróżnieniu na własności pierwotne i wtórne obiektów (starożytna myśl grecka, scholastyka, Galileusz) oraz w konsekwencji neopozytywistycznej, podział na fakty i wartości. W nauce ten podział traktowano opozycyjnie: nauki uznano za jedyny przedmiot zainteresowań „prawdziwej” nauki, która świadomie pomijała wartości w dążeniu do obiektywności swoich twierdzeń. W ostatnim czasie pojawiły się oryginalne koncepcje dążące do integracji nauki (Wiernadski, koncepcje systemowe).

Kolejny rozdział omawianej pracy został zatytułowany *Geograficzne wizje przyrody*. Ta część pracy w chronologicznym porządku ukazuje rozwój geografii jako dyscypliny naukowej. Rdzeń konstancji Autora dotyczą rozumienia właściwego miejsca *Krytyki czystego rozumu* I. Kanta w traktowaniu przedmiotu geografii. To właśnie królewiecki myśliciel dokonał podziału, kierując się kryterium fizycznym, na dziedziny dwóch dyscyplin: historii (czas) i geografii (przestrzeń). Wilczyński tak omawia to ważne rozróżnienie: *Cechą zasadniczą obu tych dziedzin jest ich wszechogarniający w sensie przedmiotowym charakter. Geografia, podobnie jak historia, nie powinna więc stawiać barier pomiędzy kategoriami zjawisk, jak czynią to nauki szczegółowe, lecz ujmować je w całości w ramach określonych jednostek terytorialnych. Tożsamość geografii nie może więc opierać się na posiadaniu przez nią przedmiotu badań w postaci określonej sfery rzeczywistości. Jej istotą jest bowiem syntetyczne ujęcie całości zjawisk, a jej integralność wynika, jak można wykazać, z charakteru całej kantowskiej filozofii* (s. 106). Wnioski te uważam za bardzo istotne i aktualne sugestie dla badań historycznych.

W rozdziale tym warto bliżej przyjrzeć się tym partiom monografii, które dotyczą koncepcji regionu (s. 132–150) oraz geografii humanistycznej (s. 170–183). Pierwsze zagadnienie wedle najbardziej ogólnego określenia regionu jest *fragmentem powierzchni Ziemi lub kraju, wyróżnionym na podstawie jednej lub wielu cech przyrodniczych lub społeczno-gospodarczych, pod względem których różni się on od obszarów otaczających*

(s. 133). Wilczyński w tej części pracy staje się orędownikiem szerszego traktowania zagadnienia, jako zespołu fizycznych, biologicznych i społeczno-ekonomicznych cech, które są funkcjonalnie związane z obecnością ludzką na danym obszarze. Czynniki kulturowe, środowiskowe, historyczne, ekonomiczne i polityczne nie tylko oddziałują na siebie, ale także decydują o rozmieszczeniu ludności. Dobrze wyraża to zdanie amerykańskiego badacza H. de Blija: *Każdy z regionów zamieszkałego świata... cechuje się specyficzną kombinacją jakości kulturowych, środowiskowych, historycznych, gospodarczych i organizacyjnych... które odcisnęte w krajobrazie, nadając każdemu regionowi własny koloryt* (por. s. 134–135). Wilczyński staje się w swoich rozważaniach propagatorem chorologii. W tym duchu przytacza uwagi amerykańskiego geografa Carla Saurera, dla którego terytorium jest realnością jako całość, której nie da się wyrazić przez rozpatrywanie jej składników osobno. W ten sposób z książki tej wylania się holistyczne patrzanie na otaczający nas świat.

Te partie książki zdają się mieć wiele interesujących rozważań dla całej polskiej humanistyki, ale czy tylko? Już w I połowie XX wieku Paul Vidal de la Blache zdecydowanie zerwał z tradycją rozgraniczenia przyrody i kultury oraz przeciwstawiania ich sobie. Wszak przyroda zmienia się z powodu działalności człowieka, a zakres tych zmian uzależniony jest od poziomu kultury materialnej. Człowiek i przyroda stają się sobie tak bliscy, że nie jest możliwe odróżnić wpływy człowieka na przyrodę od wpływów przyrody na człowieka (s. 146–147).

Krajobraz, według niemieckich twórców *Landschaftsgeographie*, to jednocześnie jednorodny obszar i zarazem jego wizualny wyraz, z estetyką i pięknem scenerii. Celem tej koncepcji jest przedstawienie „harmonijnego obrazu krajobrazu”. Okazuje się, iż podobne koncepcje spotykamy w innych państwach. We Francji jest to geografia regionalna, w Wielkiej Brytanii tzw. szkoła krajobrazu, czy na gruncie historycznym tzw. historia środowiskowa. W Stanach Zjednoczonych spotykamy szkołę geografii kultury Berkeley. Poglębienia duchowego ten sposób myślenia znalazł w pracach Piotra Siemionowa i jego syna Beniamina. Dla nich krajobraz był żywym terytorialnie elementem Ziemi, zawsze w naturalnej i harmonijnej całości. W tym spojrzeniu badawczym ogromną rolę odgrywa wrażliwość estetyczna i nacisk na indywidualny charakter krajobrazów i ich lokalny koloryt. W równiej mierze przy tych opisach wykorzystywano analizę elementów krajobrazu przyrodniczego, jak i interpretacje literackie Czechowa, Turgieniewa i Gogoła, a także ludowe melodie i tańce. Wszystko to bowiem jest istotne, według Siemionowa, aby w pełni oddać znaczenie i istotę regionalnego życia i scenerii (por. s. 154).

W dalszej części monografii Wilczyński przypomina, zupełnie obecnie zapomnianą, geograficzną koncepcję Wacława Nałkowskiego — geografii malowniczą (s. 156–170) oraz omawia geografie humanistyczną (s. 170–183). Ten ostatni sposób postrzegania rzeczywistości staje się powszechniejszą postawą badawczą innych dyscyplin naukowych. W geografii popularnym wyznawcą tego nurtu jest Y.F. Tuan. Tu człowiek przyjmuje bardzo zaangażowaną postawę wobec przyrody, przypisując jej ład i harmonię oraz specyficzną logikę. *Zgodnie z zasadą intencjonalności wszystkie obiekty i cechy mogą być postrzegane tylko w połączeniu z nadanymi im znaczeniami, gdyż obiekty te są tożsame z ich świadomością... Zrozumienie przyrody nie ogranicza się do wyjaśnienia zjawisk obserwowalnych, lecz polega na wnioskowaniu, które opiera się na doświadczeniu, ale które uwzględnia głębie przyrody i jej transcendentny wymiar* (s. 181).

Ostatni rozdział będący syntezą, traktuje o stosunku geografii do ekologii (s. 184–232). Rozważania te ukazuje Autor na szerokim tle porównawczym, począwszy od Pitagorasa w VI w. p.n.e. Wilczyński zauważa, że *Przypisywanie przyrodzie wartości estetycznych i transcendentnych znaczeń traktować należy jako przejaw charakterystycznego dla geografii całościowego postrzegania badanej rzeczywistości* (s. 191). Okazuje się, iż wiele twórczych rozwiązań tego sposobu myślenia jest udziałem Polaków. Andrzej Nowicki stworzył

socjologiczną koncepcję przestrzeni (por. A. Nowicki, *Przestrzeń spotkań: prolegomena do inkontrolowanej filozofii przestrzeni*, w: *Filozofia przestrzeni*, pod red. tegoż, Lublin 1985, s. 7–27), zaś Leszek Nowak stworzył program metafizyki unitarnej (por. L. Nowak, *Myśl o czymś jest tym właśnie*. Nie ma więc teorii bytu i teorii poznania — jest metafizyka, *Poznańskie Studia z Filozofii Nauk* 12(1992), s. 17–63).

Pasjonujący opis współczesnej syntezy tradycji i nowoczesności stanowi podrozdział dotyczący geografii humanistycznej (s. 213–219). Naczelnym imperatywem tego sposobu uprawiania nauki jest dążenie do formułowania koncepcji pozwalających zrozumieć wzajemną wspólnotę ludzkiego ducha i środowiska i wyjaśnić człowieka i przyrodę jako całość w kategoriach humanistycznych. *Cechą geografii humanistycznej jest więc syntetyczne podejście, oparte na zasadzie transcencji kultury wobec przyrody przy jednoczesnym uznaniu istotności czynnika interpretacyjnego w badaniach* (s. 213).

Podsumowując, należy przyznać iż praca ta, oparta w bardzo dużym stopniu na obcej literaturze, wnosi wiele inspirujących myśli. Napisana żywym językiem, świadcząca o wrażliwości i erudycji Autora. Podstawowym walorem tej pracy jest przede wszystkim jej charakter uniwersalny, niosący wspólne propozycje metodologiczne dla humanistycznej i tej bardziej ścisłej, przyrodniczo-fizycznej grupy polskich badaczy. Niniejsze omówienie stanowi skromny przyczynek do zainteresowania się tą problematyką przez historyka, a na pewno historyk sztuki, etnograf czy chemik znajdzie tu wiele odpowiedzi dla swojej profesji. 13 stron *Summary* umożliwi poznanie treści monografii czytelnikom znającym język angielski. Ponadto pracę wzbogacającą rysunki (8), indeks nazwisk i bardzo bogata bibliografia — kilkaset pozycji, głównie angielskojęzycznej.

Janusz Hochleitner

Róża Goduła, Tomasz Węclawowicz, *Polska legenda świętego Wojciecha. Spojrzenie antropologiczne*, Wydawnictwo Archidiecezji Krakowskiej, Kraków 1997, ss. 377.

Z racji milenijnych obchodów na rynku księgarskim pojawiło się wiele publikacji, mających na celu przybliżenie tejże, jakże bogatej i wciąż na nowo postrzeganej, postaci pierwszego misjonarza Prusów. W zależności od profesji autorów mogliśmy poznawać św. Wojciecha od strony jego uwikłań w życiu politycznym Czech i Europy, kontaktów ze schizmatykami, czy też aspektów Jego duchowości oraz celów i metod pracy duszpasterskiej, jak również misyjnej. Autorzy omawianej pozycji zaproponowali jeszcze inną refleksję — antropologiczną. O tyle ciekawa wydaje się ta optyka, że stanowi novum w polskim tego rodzaju piśmiennictwie. Już choćby z tego powodu warto bliżej przyjrzeć się efektom pracy Autorów. Już samo zestawienie autorskie sugeruje naukowe spojrzenie. Mogliśmy do tej pory poznać kilka wartościowych prac zarówno R. Goduli jak ks. T. Węclawowicza (por. rec. Bp. J. Jezierskiego w *Studiach Warmińskich* 33(1996), s. 372–373). Tytuł monografii wprowadza nas w słabo, lub w ogóle nie przebadany, problem i niejako wytycza zupełnie nowe kierunki spekulacji i penetracji badawczych.

Konstrukcja pracy może na początku zdziwić. Właściwy tekst liczy 1/3 objętości książki. Na 95 stronach Autorzy opisują św. Wojciecha jako *Apostola Polski, Czech i Węgier* (s. 19–37), omawiają tzw. „Święty początek” tych trzech narodów (s. 39–46), następnie kreślą *Uświęcenie historii lokalnej i początki rodu rycerskiego* (s. 47–54), dalej znajduje się

rozdział *Krańce chrześcijańskiej Europy* (s. 55–71) i wielce ciekawe zagadnienie *Uświęcenie przetrzeni Polski, Czech i Węgier* (s. 73–89). Ta część książki zamyka krótkie rozważanie o legendzie umieszczonej na Drzwiach Gnieźnieńskich (s. 91–100). Kolejnych 250 stronic wypełnia Aneks, podzielony na formy literackich źródeł historycznych: kroniki, żywoty, wiersze i podania oraz pieśni i hymny kościelne. Bibliografia to kolejnych prawie 20 stron; dodajmy że wypełniona często rzadko wykorzystywanymi, w badaniach kultu św. Wojciecha, pozycjami. Recenzowaną książkę zamyka spis 50 ilustracji, które znajdują się wewnątrz książki i zostały wydrukowane na kredowym, kolorowym papierze. We wprowadzeniu znajdujemy uzasadnienie takiej właśnie konstrukcji dzieła. Otóż pomysł tej książki sprowadza się do tego, że ma ona przedstawić taki obraz męczennika, który przez stulecia był postrzegany przez wiernych. *Przeznaczeniem Aneksu jest ukazanie Wojciecha Biskupa Męczennika takiego, o jakim słuchali i czytali ludzie minionych epok a tym samym ukazanie wizerunku Świętego, który trwa w p a m i ę c i z b i o r o w e j przez stulecia, od czasów Jana Kanapariusza, autora „Żywotu pierwszego”, do współczesnych autorów pieśni kościelnych* (s. 13). Wydaje się, że zdecydowanie zabrakło Zakończenia, które by zbierało owoce rozważań. Ta nowa optyka badań wymaga już na początku dokładnego określenia pytań oraz oceny zrealizowanych postulatów.

Niepowtarzalnym walorem tej książki, oprócz samego pomysłu, jest samo czytanie fragmentów starszych i nowszych ujęć żywotopisarskich, na podstawie których jest nam łatwiej zrozumieć dlaczego przez całe stulecia wieść o męczenniku przetrwała na ziemiach polskich, a również czeskich i węgierskich, co wiarygodnie potwierdzają Autorzy książki, którzy podczas zbierania materiałów prowadzili swoje badania poza granicami kraju (Węgry i Czechy oraz Włochy). Autorzy w badawczej refleksji wykorzystują tzw. interpretację znaczeniową. Ta optyka wymaga spojrzenia na legendę jako na strukturę elementów znaczących, wewnętrznie zorganizowanych i uporządkowanych całości (por. s. 11).

W niniejszym omówieniu pragnę zwrócić uwagę na te fragmenty książki, które dotyczą w sposób bezpośredni naszego regionu. Tak więc już na stronie 51 znajdujemy krótką wzmiankę o miejscu prawdopodobnie męczeńskiej śmierci biskupa Wojciecha — wsi Święty Gaj (także ilustracja 20, 25). Autorzy krótko powtarzają wywody śp. prof. Stanisława Mielczarskiego na temat nazwy osady: Heiligenwalde czyli Gaj Świętego Wojciecha. O tyle ważny jest to fragment książki, gdyż porusza, nadal jakby wstydlivy temat domniemanego miejsca męczeństwa. Stosunkowo często w literaturze, zwłaszcza dewocyjnej, zapomina się o tej wsi (por. T. Ż y c h i e w i c z, Święty Wojciech, biskup i męczennik, Olsztyn 1987). Ilustracja 18 ukazuje zupełnie nieznaną w literaturze przedmiotu Święty Kamień na Zalewie Wiślanym, z którego miał głosić kazania pierwszy misjonarz tych ziem. Kolejne partie omawianej książki zatrzymują się na problematyce pruskiej. Już na stronie 79 czytamy o śmierci św. Wojciecha. Rozważania te głównie zostały oparte na relacji Brunona z Kwerfurtu. Tak więc ukazano zachowania pruskich napastników, którzy dokonują zbrodni, a następnie osadzają głowę na palu, może drzewie, a resztę półwartowanego ciała wrzucili do rzeki. Niżej pragnę szerzej omówić, moim zdaniem najciekawsze fragmenty tej książki — tj. analizę treści ikonograficznej ukazanej na Drzwiach Gnieźnieńskich.

Wydawałoby się, że już wszystko na ich temat napisano. Okazuje się, iż w ich interpretacji ciągle można wkrazać na coraz bardziej interesujące kwestie. Autorzy *Polskiej legendy Świętego Wojciecha* skoncentrowali się na dwóch zagadkowych scenach — tzw. *Nocnej modlitwie* (IV) i *Wystawieniu zwłok* (XV). Autorzy pierwszą z tych scen proponują nazwać powołaniem kapłańskim Wojciecha. Jest ona bezpośrednio związana z czasem konania poprzednika Wojciechowego na biskupstwie praskim — biskupa Dytmara. W *Vita* / Jana Kanapariusza znajdujemy sugestywną relację z tej nocy, kiedy Wojciech, odziany w wór i z głową posypaną siwym popiołem, obchodził z modlitewną intencją poszczególne praskie świątynie. Św. Wojciech na tej kwaterze został ukazany z gestem oranta, często

występujący w sztuce XII stulecia. Scena IV ukazuje właśnie przyszłego świętego, boso kłęczącego przed kościołem, ze złożonymi rękoma. Taki sam gest na Drzwiach Gnieźnieńskich został uwidoczniiony w kwaterze XIV (*Męczeńska śmierć*). Tu św. Wojciech kłęczy ze złożonymi rękoma, tylko że teraz powierza się ostatecznie Bogu.

Kwaterna XIV doczekała się już w polskiej literaturze naukowej oddzielnych prac (np. A. Łapiński, *Wystawienie zwłok św. Wojciecha na Drzwiach Gnieźnieńskich*, *Biuletyn Historii Sztuki* XL:1978 nr 2, s. 95–103 — na którą nie powołują się Autorzy omawianej książki). Scena ukazana na tej części Drzwi frapuje, swoją charakterystyczną i dobitną treścią, wielu badaczy. Widzimy bowiem bezgłowe ciało misjonarza, owinięte w calun, wystawione na marach, wsparte na dwóch charakterystycznych drzewach. Na szczycie jednego usytuowano głowę Wojciecha, zaś drugie rozkwita bujnym listowiem. Ponadto na tym ostatnim drzewie umieszczono niewielkiego ptaka, utożsamianego z orłem. Rzeczywiście orły posiadają trwałą topos biblijny, strzegły ołtarza, zwiastowały nadejście Mesjasza i dzień Sądu. Ponadto ten atrybut wyjątkowo często towarzyszy wielu świętym (np. Florianowi i Stanisławowi). Autorzy naszej książki w sposób przekonywujący obalają jednak ten sąd. Gdyby był to naprawdę orzeł, byłby w inny, bardziej majestatyczny, sposób ukazany. Zaś ten niewielki ptak, możliwe że gołąb, oznacza symboliczne „przejście” duszy. Wojciech przecież zmarł, żeby ponownie się narodzić. Gołębie zaś często wyobrażają w chrześcijaństwie duszę, która w chwili śmierci odłącza się od ciała. Tak więc *Wystawienie zwłok to „rytuał przejścia”*, w trakcie którego ciało przemienia się w cenną relikwię (s. 96).

Na tym Autorzy nie poprzestają i próbują tłumaczyć dalej znaczenie umieszczenia lwów na antabach. Otóż, kierując się chrześcijańską ikonografią, można dostrzec, iż powyższa interpretacja dotycząca kwatery XV może być spójna z tymi wyobrazeniami. Lwy mają znaczenie ambiwalentne. Reprezentują i moc Boską, jak równocześnie jedno z wcieleń szatana. Towarzyszące antabom sceny Drzwi ukazują zaś Wojciecha samotnie, w przestrzeni nie do końca zdefiniowanej. *Lwy nie są literalnie związane z ikonografią Wojciechową, natomiast podkreślają samą ideę „przejścia” ze względu na swą ambiwalentną symbolikę* (s. 97). Ta część rozważań w sposób szczególnie godna jest polecenia lekturze. Równocześnie ostatni rozdział książki świadczy o nowych możliwościach badawczych i interpretacyjnych.

Na koniec należy zwrócić uwagę, iż dzieło to zostało w sposób staranny wydane. Może być interesujące i dla specjalistów wielu dyscyplin naukowych, jak i szerokiego grona czytelników zainteresowanych postacią bohatera rozważań, czy też sposobu na dobrze, ciekawie i twórczo napisanej książki.

Janusz Hochleitner