

## Przeszłość pod ochroną: relikwie

### Natura relikwii i kontakt z nimi

22 czerwca 1447 r., w przeddzień uroczystego wjazdu Kazimierza Jagiellończyka do Krakowa „dla przyjęcia korony Królestwa Polskiego”, biskup Zbigniew Oleśnicki polecił rektorowi i całemu uniwersytetowi oraz duchowieństwu ze wszystkich kościołów Krakowa, Kazimierza i Kleparza, aby nazajutrz na dźwięk wielkiego dzwonu katedralnego zebrali się w procesjach i podążyli do kościoła NMP na rynku. Tam, po nadejściu procesji duchowieństwa katedralnego, wyruszą razem, by poza miastem przywitać następcę tronu<sup>1</sup>. Do procesji aglomeracji krakowskiej dołączyli arcybiskup gnieźnieński Wincenty Kot, biskup poznański Andrzej Bniński i płocki Paweł Giżycki. W drodze powrotnej tłumny orszak, już z następcą tronu, skierował się na Wawel. Tam Kazimierz „wszedł do katedry świętego Stanisława i po uczczeniu relikwii świętych oraz złożeniu ofiary w kwocie pięćdziesięciu florenów udał się do pałacu”<sup>2</sup>.

Związek króla z relikwiami świętych patronów królestwa – z ceremonialną kulminacją przy konfesji św. Stanisława ilekroć król wyjeżdżał i powracał do swojej głównej siedziby – nie obejmował wyłącznie relikwii złożonych w katedrze<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Zob. M. Koczerska, *Jak duchowieństwo krakowskie witało króla i królową w XV wieku?*, w: *Ecclesia, cultura, potestas. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa. Księga ofiarowana siostrze profesor Urszuli Borkowskiej OSU*, red. P. Kras i in., Kraków 2006, s. 477–485; tamże wydany przez autorkę mandat Oleśnickiego (Aneks, s. 485); zob. też P. Kołpak, *Rola patronów Królestwa Polskiego w geografii sakralnej późnośredniowiecznego Krakowa*, „Średniowiecze Polskie i Powszechne” 6 (10), 2014, s. 168 n.

<sup>2</sup> Długosz, *Roczniki*, ks. XII, s. 50; Długosz, *Annales*, lib. XII, s. 45.

<sup>3</sup> Por. prace U. Borkowskiej, *Polskie pielgrzymki Jagiellonów*, w: *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, red. H. Manikowska, H. Zaremska, Warszawa 1995 (Colloquia Mediaevalia Varsoviensia, 2), s. 199; też, *Codzienny i odświętny ceremonial religijny na dworze Jagiellonów*, w: *Theatrum ceremoniale na dworze książąt i królów polskich*, red. M. Markiewicz, R. Skowron, Kraków 1999, s. 83.

Długosz opisując triumfalny powrót Jagiełły do Krakowa po Wielkiej Wojnie z chorągwiami krzyżackimi, nadmienia, że król przybył najpierw pieszo na Skalkę „w ogromnym orszaku prałatów i panów niosących rozwinięte sztandary i znaki Krzyżaków”, gdzie uczcił relikwie świętych (czyli św. Stanisława), a następnie udał się „ad sanctorum Venceslai, Stanislai et Floriani limina”<sup>4</sup>.

Związek ten, wreszcie, nie ograniczał się do relikwii patronów królestwa. Znane nam z końca XV i początków XVI w. inwentarze skarbcza królewskiego (najstarszy został sporządzony w 1475 r.) wykazują relatywnie skromny w porównaniu z kolekcjami relikwii innych władców tego czasu wawelski zespół partykuł. Był to zasób podlegający, rzecz jasna, częstym zmianom – relikwie władca kupował, otrzymywał w darze, ale też i sam składał je w darze – odbija jednak dosyć typowy dla schyłku średniowiecza stosunek do nich. Inwentarz skarbcza z 1515 r.<sup>5</sup> ujawnia przede wszystkim najwyższą rangę przyznaną – także w ceremoniale koronacyjnym, a więc i ideologii monarchii – partykułom Drzewa Krzyża Świętego, których było cztery. Dwie z nich złożone były w jednym relikwiarzu („tabula [...] argentea deaurata”) razem z częścią Tuniki Chrystusa i Obrusa ze Stołu Pańskiego (na którym spożyto ostatnią wieczerzę). Trzecia partykuła znajdowała się w pozłacanym pektorale (według późniejszego inwentarza, z 1532 r., miał to być krzyż greckiej roboty<sup>6</sup>), czwarta zaś, „lignum vite rotundum ad modum crucis” – wyjątkowo dużych rozmiarów, o wysokości 21 cm – za relikwiarz miała krucyfiks ze szczerozłotą oprawą, zdobioną 20 szlachetnymi kamieniami i 44 perłami<sup>7</sup>. Z relikwii Męki Pańskiej – obowiązkowych w kolekcjach monarchicznych – był jeszcze na Wawelu Cień z Korony Cierniowej, nadto relikwie Niewiniątek, św. Bartłomieja, św. Antoniego, św. Grzegorza Męczennika, Jedenastu Tysięcy Dziewic, św. św. Serwacego, Konstancji królowej i Achacego eremity, złożone w skrzynce z kości słoniowej. Część relikwii, m.in. w relikwiarzach tablicowych, nie ma identyfikacji.

W rozdziale otwierającym ten tom była mowa o ceremoniale władzy i insygniach królewskich oraz ich związku z relikwiami. Teraz zajmiemy się tymi ostatnimi bliżej, by uchwycić ich specyficzną i autonomiczną rolę jako „nośnika” przeszłości. Opublikowane niedawno wyczerpujące kompendium Marii Starnawskiej pozostawia tę kwestię na pełnym

<sup>4</sup> Długosz, *Annales*, lib. XI, s. 186; Długosz, *Roczniki*, ks. XI, s. 213.

<sup>5</sup> Wyd.: A. Nalewajek, *Inwentarz skarbcza koronnego z 1515 roku*, „Przegląd Humanistyczny” 61, 2013, z. 2, s. 63–81, tekst, s. 74–76.

<sup>6</sup> Tamże, s. 70.

<sup>7</sup> Tamże, s. 70 n.; por. E. Dąbrowska, *Jeszcze o relikwii Krzyża Świętego i relikwiarzu koronacyjnym królów polskich*, „Kwartalnik Historyczny” 100, 1993, z. 2, s. 4; por. niżej, przyp. 154. Krucyfiks i relikwia zachowały się w skarbcu Notre-Dame w Paryżu, dokąd wywiózł ją Jan Kazimierz.

marginesie<sup>8</sup>. Układając i realizując swój kwestionariusz w celu zgłębienia zagadnień kluczowych w badaniach nad relikwiami i ich kultem, zajęła się ona teologią relikwii, polityką Kościoła wobec nich, praktykami religijnymi z nimi związanymi; w naszej problematyce kwestie te sytuują się w tle pola widzenia. Także analiza nielicznych tekstów, jakie w związku z kultem relikwii pozostawiło nam polskie średniowiecze – chodzi tu w pierwszym rzędzie o utwory należące do gatunku *translationes* i (jeszcze rzadsze) *inventiones* – służy tej autorce do zbadania „klasycznych” kwestii, z jednej strony wyjaśniających „rzeczywisty” przebieg opisanych wydarzeń, z drugiej – liturgii i treści religijnych zawartych w tych rytuałach. Nie przyciągnęła jej analitycznej uwagi natura relikwii jako artefaktów czy jako semioforów.

Słowo relikwia – oznaczając coś, co zostało, przetrwało (od łacińskiego czasownika *relinquo* – pozostawiam, porzucam, opuszczam) – jest desygnatem *par excellence* przedmiotów pochodzących z przeszłości. Nas zajmować tu będą tylko te „pozostałości”, które – jako szczególne pamiątki po zmarłych (przede wszystkim ich szczątki) uważane za świętość, otoczone kultem i podlegające instytucjonalnej ochronie – pełniły funkcję pośrednika pomiędzy ludźmi a Bogiem. Będąc przedmiotami materialnymi, odnosiły się jednocześnie do rzeczywistości niematerialnej. O statusie jakiegokolwiek przedmiotu jako relikwii-świętości decyduje wspólnota i/lub instytucja, która ma nad tą wspólnotą władzę. W tym znaczeniu relikwia jest produktem społecznym. Jeśli nie ma uwierzytelnionej metryki identyfikacyjnej, nie jest złożona w relikwiarzu – czy to grobie, monstrancji, czy mensie ołtarzowej – nie ma własnej hagiografii, choćby w formie tradycji ustnej, jest artefaktem nieposiadającym wartej zachowania przeszłości.

Natura relikwii jako znaku-medium, semiofora<sup>9</sup>, jej status ontologiczny, sposób i charakter obecności są ze wszech miar specyficzne<sup>10</sup> i od początku kultu relikwii w chrześcijaństwie były przedmiotem dyskusji i zażartych niekiedy polemik. W czasach i w przebiegu reformacji odrzucenie ich natury sakralnej i potępienie kultu stało się jednym z konstytutywnych elementów wyznań protestanckich. Zwłaszcza obecność relikwii w sanktuarium i konsekwencje tej obecności są ważne w naszych rozważaniach o przeszłości. Zajmiemy się więc w pierwszym rzędzie ich funkcją memorii, personifikacją i przywoływaniem przez nie figur świętych, z którymi są tożsame, dzięki czemu

<sup>8</sup> M. Starnawska, *Świętych życie po życiu. Relikwie w kulturze religijnej na ziemiach polskich w średniowieczu*, Warszawa 2008.

<sup>9</sup> Określenie K. Pomiana, *Historia. Nauka wobec pamięci*, Lublin 2006, s. 100–102; zob. też tenże, *Zbieracze i osobliwości. Paryż – Wenecja XVI–XVIII wiek*, tłum. A. Pieńkos, Warszawa 1987, s. 26–28.

<sup>10</sup> Por. *Les objets de la mémoire. Pour une approche comparatiste des reliques et de leur culte*, red. Ph. Borgeaud, Y. Volokhine, Bern 2005.

dysponują ich mocą taumaturgiczną, a także ich historią służącą ich autentyfikacji – niezbędnej do legitymizowania tożsamości, działań i przekonań, którym służą za uwierzytelniającą pieczęć.

Relikwii dotyczy dialektyka widzialnego i niewidzialnego, do której chrześcijan wprowadza w pierwszym rzędzie Eucharystia. Rozumieć należy tę dialektykę dwojako: jako dotyczącą rzeczywistości widzialnej i niewidzialnej oraz widoczności i niewidoczności. Rzeczywistość widzialna – fizyczna, materialna – była dla ludzi średniowiecza mniej rzeczywista, miała niższą wartość od rzeczywistości niewidzialnej – duchowej, nadprzyrodzonej. Relikwie ze swej natury są „reprezentantami” świata nadprzyrodzonego i wieczności w świecie doczesnym i w teraźniejszości. W drugim rozumieniu dialektyki widzialnego i niewidzialnego chodzi o niewidoczność ciał i partykuł oraz rytuały ich zakrywania i odkrywania, okazywania. Według pochodzących z IX i X w. oraz późniejszych *ordines* regulujących ceremonię konsekracji kościoła, w pierwszej, celebrowanej przed budynkiem części rytuału relikwie złożone były w namiocie (odpowiednio do arki umieszczonej w tabernakulum przed poświęceniem Świątyni), po wejściu do kościoła kładziono je najpierw za zasłoną, ukrywając przed wzrokiem wiernych, a następnie, już na widoku, umieszczano wraz z trzema fragmentami hostii oraz trzema ziarnami żywicy (kadzidła) na ołtarzu<sup>11</sup>. Liturgia konsekracyjna miała wybitnie funeralny charakter – złożenie relikwii w ołtarzu było drugim złożeniem świętego do grobu<sup>12</sup>. Relikwie w większym nawet niż Eucharystia stopniu pozostawały w ukryciu – ciało w grobowcu bądź ustawionej na ołtarzu trumnie-sarkofagu, drobne szczątki w ołtarzu bądź w relikwiarzu, chowanym w specjalnych niszach-skrytkach lub w zakrystii. Nawet uroczyste okazanie relikwii nie oznaczało ich widoczności – eksponowano je w relikwiarzach, co najwyżej niektóre z tych „opakowań” zaopatrzone były w szklane okienka pozwalające oglądać świętości. To zakrycie czyniło z relikwii bardziej podmiot niż przedmiot. Cztery główne formy oddawania czci relikwiom: nawiedzenie (*visitatio*; jego elementem mogło być ucałowanie świętego obiektu), procesja, okazanie (*ostensio*), błogosławieństwo, oparte były na kontakcie przede wszystkim, jeśli nie wyłącznie, z relikwiarzem. Do stałych wątków relacji pielgrzymów do Composteli należało utyskiwanie na niemożność zobaczenia ciała św. Jakuba Większego i zgłaszanie wątpliwości co do obecności szczątków apostoła w grobie w katedrze<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> D. Iogna-Prat, *Maison-Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800–v. 1200)*, Paris 2006, s. 265–273.

<sup>12</sup> N. Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Paris 1975, s. 152.

<sup>13</sup> H. Manikowska, *Jerozolima – Rzym – Compostela. Wielkie pielgrzymowanie u schyłku średniowiecza*, Wrocław 2008 (Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej. Seria Humanistyczna), s. 411 n.

Relikwie – chodzi tu w pierwszym rzędzie o szczątki świętych i zmarłych w opinii świętości, rzadziej o zapomniane partykuły czy przedmioty<sup>14</sup> – były więc dostępne oglądowi tylko w czasie *inventio*, w którym obok od jednego do kilku przypadkowych „odkrywców” uczestniczyła z zasady obdarzona autorytetem i wiarygodnością nieliczna grupa osób, oraz w trakcie rytuałów translacji i podniesienia, w których uczestniczyła szersza publiczność. Najczęstszą formą kontaktu z relikwiami był kontakt wyłącznie pośredni, przez inskrypcje, takie jak nagrobne lub w pobliżu pochówku umieszczone epitafia czy wywieszane w kościołach spisy relikwii, zawierające niekiedy treści identyfikujące partykuły. Miało to wpływ na formy i siłę kultu relikwii. W kaplicy zamku w Starogrodzie chełmińskim (stare Chełmno) od 1242 r. przechowywano jako najważniejszą relikwię głowę św. Barbary, którą Krzyżacy zdobyli wraz z warownią księcia Pomorza Świętopełka II w Sartowicach (będzie jeszcze o tym mowa). W XV w., w szczytowym okresie kultu tej relikwii – pielgrzymki ciągnęły tu od co najmniej początku poprzedniego stulecia – ustawiona na tle ściany sanktuarium i dobrze widoczna duża figura św. Barbary, w którą wmontowane były jej relikwie niższej rangi (ramienia), cieszyła się większą czcią niż ukryta na co dzień przed wzrokiem wiernych głowa świętej<sup>15</sup>.

Każda partykuła zawiera w sobie obraz i *virtus* całości – czy jest to głowa św. Wojciecha w katedrze gnieźnieńskiej, palec św. Jana Chrzciciela w katedrze wrocławskiej, czy okruch z Drzewa Krzyża Świętego, w późnym średniowieczu obecny jako święta partykuła niemal w każdej wyższej rangą świątyni (katedra, kolegiata) i co ważniejszych sanktuariach zakonnych. Praktyki składające się na kult relikwii umożliwiają wejście w mistyczny kontakt ze świętym i wywołują nadzieję i oczekiwanie na możliwą w każdej chwili epifanię. Święty jako osoba jest pierwszym mediatorem w miejscach jego pochówku bądź złożenia jakichś jego relikwii. Tej roli, obejmującej dwie najważniejsze funkcje świętego – protektora i orędownika czczącej go wspólnoty oraz figury normatywnej, kumulującej propagowane wzorce zachowań – odpowiadały, jak mogliśmy się już przekonać, dwie podstawowe formy przedstawienia: relikwia(e) w towarzystwie „portretu” lub innego wyobrażenia-wizualizacji, ułatwiającego percepcję zmysłową i wzmacniającego pewność obecności świętego, oraz słowo – kazanie (egzemplum), narzucające i (czasami) aktualizujące wykładnię tego wzorca i zawierające moralną ekshortację, a do pewnego stopnia także poświęcone mu na jego święto teksty

<sup>14</sup> Głośne było znalezienie w 1492 r. tabliczki z Krzyża Świętego, tzw. Titulus INRI. Relikwia ta została złożona z innymi relikwiami Krzyża w kaplicy rzymskiej Bazyliki Santa Croce in Gerusalemme. Dziś wszystkie są stale eksponowane w ostensoriach (relikwiarzach z szybkami) umożliwiających ich oglądanie.

<sup>15</sup> T. Mroczko, *Czerwińska herma św. Barbary*, „Studia Źródłoznawcze” 19, 1974, s. 100–105.

liturgiczne<sup>16</sup>. Bez względu na swoją historyczność (bądź fikcyjność), mający jakkolwiek własną hagiografię święty ucieleśnia się dzięki rozproszeniu „swoich” relikwii w różnych miejscach, jak najbardziej realnych: we własnych (jemu poświęconych) lub „zagarniętych” przez niego sanktuariach – jak kościół św. Stanisława na krakowskiej Skałce czy kościół Cysterek w Trzebnicy, gdzie znajduje się grób św. Jadwigi Śląskiej – i we wszystkich innych miejscach strzegących jego partykuł i pamięci: kaplicach, kościołach parafialnych i klasztornych, w katedrach. Na zasadzie metonimii relikwia-reprezentacja świętości jest nośnikiem niewidzialnej przeszłości, pośrednikiem między ludźmi mającymi z nią kontakt a tamtymi odległymi czasami i regionami, z których pochodziła. Tak jak nośnikiem tej przeszłości są również towarzyszące jej, wspomniane wyżej przedstawienia świętego.

Obecność już jednej relikwii w sanktuarium oddziałuje na percepcję czasu – powoduje jego fragmentaryzację, nieciągłość; rzecz jasna jest on wielokrotnie bardziej pokawałkowany, gdy tych relikwii jest więcej. Modląca się w sennie wizji w kolegiacie kleparskiej mieszczka krakowska Weronika (powrócimy do niej niżej) przebywała w czystej postaci heterotopii i heterochronii Michela Foucault, pod którymi to – zaczerpniętymi z biologii – pojęciami rozumiał on miejsca, które w odróżnieniu od „zwyczajnego” świata goszczą lub ucieleśniają wyobrażenia powodujące zerwanie z czasem rzeczywistym<sup>17</sup>. Hans Belting powiązał koncept Foucault m.in. z muzeum, które należy do innego czasu niż gromadzone w nim przedmioty i w którym każdy może przywłaszczyć sobie przeszłość na swój sposób i swoje wyobrażenie<sup>18</sup>; Pierre Nora łączył go ze świątynią (co jeszcze bardziej jest dla naszych rozważań użyteczne)<sup>19</sup>.

Relikwie, choć prawie nic na ten temat nie wiemy pewnego, musiały być obecne na ziemiach polskich od momentu chrystianizacji. Ich znaczenie w liturgii, procedurze sądowej, ceremoniałach, nawet jeśli dosyć długo mamy więcej niż skąpe przekazy o sytuacjach, w których były użyte, wystarczająco uzasadnia przypuszczenie o sprowadzeniu ich na stałe wraz z chrześcijaństwem. Pierwsze stulecia chrystianizacji ziem polskich, XI–XII w., były jednocześnie okresem umocnienia się na Zachodzie kultu relikwii poza elitarnymi

<sup>16</sup> Zob. H. Manikowska, D. Gacka, *Hagiografia a historyczność, czyli o historii w hagiografii i hagiografii w służbie historii* w t. 1 tego wydawnictwa, s. 654 n.; Z. Piech, *Przeszłość zobrażowana – święci patroni i władcy* w tym tomie; por. też M. Caillat, *Les cheveux de sainte Thérèse, ou le sacré comme dispositif*, „Les Cahiers de l'École du Louvre” 2, 2013, s. 1–10.

<sup>17</sup> M. Foucault, *Des espaces autres*, w: tenże, *Dits et écrits: 1954–1988*, t. 4, Paris 1994, s. 752–762.

<sup>18</sup> H. Belting, *Miejsce obrazów II. Próba antropologiczna*, w: tenże, *Antropologia obrazu. Szkice do nauki o obrazie*, tłum. M. Bryl, Kraków 2007, rozdz. „Obrazy i wspomnienia”.

<sup>19</sup> P. Nora, *Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux*, w: *Les lieux de mémoire*, t. 1: *La République*, Paris 1997, s. LVII, przyp. 18: „Templum: découpage dans l'indéterminé du profane – espace ou temps, espace et temps – d'un cercle à l'intérieur duquel tout compte, tout symbolise, tout signifie”.

środowiskami klasztorными, katedralnymi i dworskimi. Towarzyszyła temu rozbudowa form pobożności związanej z tym kultem: upowszechniło się uroczyste okazywanie relikwii (*ostensio reliquiarum*), nieco później wprowadzono święto relikwii – dzień poświęcony uczczeniu wszystkich relikwii zgromadzonych w danym ośrodku czy sanktuarium, którego kulminacyjnym momentem był spektakl okazania najważniejszych z nich i udzielenie odpustu.

W chrystianizowanych od X w. krajach „młodszej Europy” *ostensiones reliquiarum* potwierdzone są od XIII stulecia. W statutach kapitulnych biskupa krakowskiego Jana Grotowica (Grot, 1328 r.) wzmiankowane jest uroczyste okazywanie relikwii głowy (przechowywana była w oddzielnym relikwiarzu) i innych partykuł św. Stanisława w dzień jego święta (8 maja). Kilka lat później eksponowano je również w święto translacji (27 września) oraz w jego oktawę<sup>20</sup>. W XV w. spektakularne *ostensiones* oraz procesje z relikwiami z Wawelu do kolegiaty kleparskiej i z Wawelu do kościoła Mariackiego organizował Zbigniew Oleśnicki, który wzorować się mógł na wspaniałych uroczystościach „dnia świętości”, czyli święta relikwii, urządzanych na Nowym Mieście Praskim, bądź równie okazałych *ostensiones*, które organizowane były w wielu miastach niemieckich, z najsłynniejszym w Akwizgranie. W 1449 r. wystawiono świeżo pozyskane przez biskupa (w tym samym roku otrzymał kapelusz kardynalski) relikwie w kościele Mariackim<sup>21</sup>. W Gnieźnie od co najmniej połowy XIV w. okazywano głowę św. Wojciecha od wigilii jego święta do dnia następnego po nim, w Płocku zaś najcenniejszą z relikwii, głowę św. Zygmunta, w oktawę dnia wspomnienia króla Burgundów, 9 maja. W polskiej prowincji kościelnej zapewne najbardziej okazałe *ostensiones* ze względu na liczbę zgromadzonych relikwii (ok. 1500 partykuł) organizował najpóźniej od przełomu XIV i XV w. klasztor Premonstratensów św. Wincentego na wrocławskim Ołbinie. Uroczystości te odbywały się tam dwukrotnie w roku: w niedzielę Jubilate (trzecia niedziela po Wielkiej Nocy) oraz pierwszą niedzielę po św. Bartłomieju (24 sierpnia). W końcu XV w. urządzano je już tylko raz, w terminie letnim<sup>22</sup>.

Nośnikiem przeszłości, jej materialnym artefaktem były w czasie tych uroczystości najpierw i przede wszystkim relikwiarze, łącznikiem z nią – stała,

<sup>20</sup> M. Starnawska, *Świętych życie po życiu*, s. 372.

<sup>21</sup> O dacie tego wydarzenia zob. M. Koczerska, *Zbigniew Oleśnicki i kościół krakowski w czasach jego pontyfikatu (1423–1455)*, Warszawa 2004, s. 269; P. Węcowski, *Początki Polski w pamięci historycznej późnego średniowiecza*, Warszawa 2014 (Monografie Towarzystwa Naukowego Societas Vistulana, 2), s. 196. Oleśnicki zbudował też specjalną galerię na wieży zegarowej; M. Walczak, *Przemiany architektoniczne w katedrze krakowskiej w pierwszej połowie XV wieku i ich związek z działalnością fundacyjną kardynała Zbigniewa Oleśnickiego*, „Studia Waweliana” 1, 1992, s. 7–28, zwł. s. 24 nn.

<sup>22</sup> Biblioteka Uniwersytecka we Wrocławiu, IQ 185, k. 167v, *Liber ordinarius* premonstratensów z 1494 r. Dziękuję mgr. Piotrowi Szukielowi za informację i wypis z tej księgi.

przez stulecia zmieniająca się w bardzo niewielkim stopniu liturgia. Relikwiarze nie miały jednak ani cechy, ani waloru niewzruszalności. Wręcz przeciwnie – jako oprawa i schronienie świętości powinny były móc unieść aktualny (a ten bywał zmienny) ciężar kultu, któremu służyły. Okazałe fundacje najlepszych możliwie dzieł sztuki złotniczej, jak herma na głowę św. Zygmunta króla – dar dla katedry płockiej Kazimierza Wielkiego, złota trumienka ofiarowana przez Bolesława Krzywoustego na relikwie św. Wojciecha w katedrze gnieźnieńskiej, trumna ze srebrnych blach sprawiona przez Elżbietę Łokietkównę dla katedry krakowskiej na relikwie św. Stanisława, a także relikwiarz puszkowy na głowę św. Stanisława ufundowany przez królową Sonkę, odpowiadały nowemu wigorowi czci dla świętego i jego relikwii. Przez całe średniowiecze obserwujemy wszakże i drugą, równoległą tendencję – nadzwyczaj cenne partykuły, wśród nich m.in. Drzewa Krzyża, starano się umieszczać w „starożytnych”, importowanych pojemnikach – skrzyneczkach, staurotekach itp., podkreślających przy okazji „starożytność”, historyczność, autentyczność złożonych w nich świętości.

Uroczyste *ostensio reliquiarum* nie oznaczało pełnego okazania niewidocznych relikwii. Pozostawały one w mniej lub bardziej zakrywających je relikwiarzach. Te w kształcie ręki, popiersia czy głowy najczęściej wyobrażały jedną ze skrywanych w ich wnętrzu partykuł. Wydobywaniu ich ze skarbcza kościelnego, zakrystii i ustawianiu na ołtarzu bądź na galeriach specjalnie na potrzeby *ostensiones* wznoszonych wież towarzyszyło udzielanie odpustów, mające od XIV w. solidny fundament w doktrynie Skarbcza Kościoła. W późnym średniowieczu więc zarówno posiadanie przez świątynię określonych relikwii, jak i uroczystości *ostensiones reliquiarum* zostały bardzo silnie powiązane z indywidualną perspektywą losów pośmiertnych. Odnawialna, cyklicznie wzmacniana w obrzędzie okazywania świętości wież z patronem (patronami) wspólnoty zesza wówczas z planu pierwszego. Daje temu wyraz Długosz w *Chorografii*, w opisie Sandomierza: słynie to miasto z wielkich odpustów (nadanych w związku z męczeńską śmiercią braci z konwentu dominikańskiego, wyrżniętych przez Tatarów w 1260 r.), które 2 czerwca ściągają do miasta wielkie tłumy<sup>23</sup>. O odległej w czasie przyczynie i wynikającej z niej doktrynalnej zasadności tych odpustów nie wspomina.

Rytuał okazania relikwii uwypuklał szczególną ich naturę – znaku-medium na co dzień, poza tym rytuałem, niewidocznego, oraz szczególną ochronę, jaka relikwiom przysługiwała. Upodobiło je to do insygniów królewskich, zwłaszcza koronacyjnych, na co dzień przechowywanych w skarbcu królewskim i eksponowanych w uroczystej oprawie majestatu.

---

<sup>23</sup> Długosz, *Annales*, lib. I, s. 112.



## „Źródłogenność” i karmienie pamięci

Tylko relikwiom autentycznym należała się cześć i ochrona. Kiedy wraz z chrześcijaństwem pojawiły się one na ziemiach polskich, ugruntowane już były w Kościele ich status jako sakramentaliów oraz procedury (pod rygorem prawnym) ich autentyfikacji i kontroli nad ich obrotem i obiegiem<sup>24</sup>. Znaczenie relikwii w chrystianizacji kolejnych regionów wczesnośrednio-wiecznej Europy pozwoliło na stwierdzenie, że

chrześcijaństwo jest owocem redystrybucji i cyrkulacji relikwii w obrębie imperium karolińskiego, z całą hierarchią miejsc – od miejsc-źródeł [z których relikwie się rozchodziły] aż do kościołów lokalnych. W następnych stuleciach to chrześcijaństwo świętych szczątków się zagęszcza i organizuje stopniowo wokół trzech wielkich biegunów pielgrzymowania<sup>25</sup>: Jerozolimy, Rzymu, Composteli.

Procedury identyfikacyjne i uwierzytelniające miały charakter nie tylko wybitnie „historiotwórczy”, ale i „źródłogenny”. Relikwie – wędrujące w postaci różnej wielkości i specyfiki szczątków po Bliskim Wschodzie i całej chrześcijańskiej Europie<sup>26</sup> – zaopatrywano w pisemne metryczki identyfikacyjne (*authenticum*), a od samych początków kultu świętych pojawiały się przy ich grobach napisy wskazujące, kto w nich jest złożony. Pod konfesją św. Piotra w rzymskiej bazylice, w niszy uznawanej za grób apostoła urządzony na nowo w czasie wznoszenia pierwszej, Konstantyńskiej świątyni, odkryto datowany na około 160 r. grecki napis brzmiący (w transkrypcji łacińskiej): *Petros eni*, „Piotr jest tutaj (w środku)”<sup>27</sup>. Zapisane najczęściej na wąskich pergaminowych paskach „metryczki”, dokumenty potwierdzające autentyczność relikwii i ich pochodzenie, inskrypcje dedykacyjne ołtarzy wymieniające złożone w nich relikwie, odpusty przyznane z racji ich posiadania<sup>28</sup>, inwentarze skarbców kościelnych i spisy relikwii okazywanych

<sup>24</sup> Zob. zwł. A. Legner, *Reliquien in Kunst und Kult. Zwischen Antike und Aufklärung*, Darmstadt 1995; A. Angenendt, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1994; tenże, *Die Gegenwart von Heiligen und Reliquien*, wyd. H. Lutterbach, Münster 2010.

<sup>25</sup> D. Iogna-Prat, *Maison-Dieu*, s. 396 (jeśli nie zaznaczono inaczej, tłumaczenia są dziełem autorki).

<sup>26</sup> Zob. podsumowanie badań: M. McCormick, *Narodziny Europy. Korzenie gospodarki europejskiej*, tłum. A. Bugaj i in., Warszawa 2007 (wyd. ang. 2001), rozdz. 10, s. 283–312.

<sup>27</sup> M. Garducci, *The Tomb of St. Peter*, Portland 1960; zob. też M.C. Carlo-Stella, P. Liverani, M.L. Polichetti, *Petros eni: catalogo della mostra*, Città del Vaticano 2006.

<sup>28</sup> Jednym z dwóch najstarszych dokumentów przyznających partykularny odpust świątyni w Polsce jest wystawiony w 1214 r. z okazji konsekracji prezbiterium kościoła trzebnickiego pw. św. Bartłomieja dyplom biskupów wrocławskiego i lubuskiego oraz arcybiskupa gnieź-

wiernym w trakcie uroczystego, wedle ustalonego porządku wystawiania relikwiarzy, inwentarze coraz częściej u schyłku średniowiecza spotykanych i coraz większych prywatnych kolekcji partykuł<sup>29</sup> – to obfity plon źródeł wytworzonych w związku z posiadaniem i czczeniem relikwii. Powiększają go jeszcze, stanowiące osobny gatunek piśmiennictwa hagiograficznego, *inventiones* – rozbudowane niekiedy w długie i literacko wybitne opowieści o znalezieniu zaginionych i zapomnianych świętości, a także *translationes* – o wędrówce i dotarciu na ostateczne, wybrane przez świętego w nadprzyrodzony sposób miejsce. Najpowszechniej jednak produkowanym źródłem, służącym zarówno staraniom o kanonizację, jak i podtrzymywaniu kultu, były *miracula* – spisy cudów zawierające niekiedy dosyć obszerne, nasączone sytuacyjnymi szczegółami i niepozbawione moralizatorskiego komentarza opowiadki.

Spisywanie cudów związanych ze szczątkami osoby jeszcze niemającej kanonizacyjnej legitymizacji nie zawsze miało bezpośredni związek z rozpoczęciem starań o wyniesienie jej na ołtarze – przykładem podjęcia takich starań mogą być *Miracula* biskupa krakowskiego Prędoty (do których jeszcze zajrzemy) – czy z budową bądź podtrzymywaniem żywości ośrodka kultu, jak to miało miejsce w podpoznańskim klasztorze Karmelitów, przyciągających pielgrzymów cudownymi hostiami. Było natomiast zawsze utrwalaniem na piśmie zdarzeń przeszłych, których typologia była w późnym średniowieczu ustalona. To swoiste repozytorium cudów i sytuacji oddziaływało na wyobraźnię, zachowania i przede wszystkim oczekiwania wiernych, i oczywiście także samych kreatorów czy tylko administratorów kultu. Zabranie (właściwych) relikwii w podróż, nawet na daleką, najwyżej w hierarchii plasującą się pielgrzymkę (*peregrinatio maior*) do Rzymu – miasta-relikwiarza jak żadne inne w chrześcijaństwie zachodnim – skutkowało zawsze wybawieniem z niebezpieczeństw, które czyhały na pątnika. W opowieści Wincentego z Kielczy o cudzie, jakiego doznali w nieodległym od kanonizacji św. Stanisława czasie jego bratanek Piotr, także dominikanin, i komes Janusz, wszystko jest i dzieje się tak jak powinno, nawet niezbyt legalna droga pozyskania relikwii<sup>30</sup>. Grupa pielgrzymów do Rzymu, wśród których jest ów zmierzający na studia do Bolonii bratanek, przybywa do Akwilei, gdzie wynajmuje

---

nieńskiego: *Kodeks dyplomatyczny Śląska. Zbiór dokumentów i listów dotyczących Śląska*, t. 2, wyd. K. Maleczyński, A. Skowrońska, Wrocław 1959, nr 162.

<sup>29</sup> Taką kolekcję zgromadził m.in. Degenhart Pfeffinger z Salmanskirchen, towarzysz księcia saskiego Fryderyka Mądrego w pielgrzymce do Ziemi Świętej w 1495 r. Kolekcja ta bazowała na tej pielgrzymce; elegancki, ilustrowany inwentarz omawia A. Legner, *Reliquien in Kunst*, s. 114 n.

<sup>30</sup> *Vita sancti Stanislai Cracoviensis episcopi (Vita maior)*, wyd. W. Kętrzyński, MPH, IV, Lwów 1884, nr 49, s. 426, n.

statek, by dotrzeć do Wenecji (miasta o wyjątkowo bogatych kolekcjach relikwiiowych w każdym niemal z licznych kościołów laguny). Piotr uprosił był jeszcze w Krakowie stryja Wincentego o relikwię św. Stanisława, którą zabrał ze sobą w drogę. Podróż morska, choć krótka i przybrzeżna, okazała się niebezpieczna. Na wysokości Caorle<sup>31</sup> rozpętała się burza. Wezwania kierowane przez pielgrzymów do właściwych do sytuacji i stosownie do nacji świętych patronów: św. Mikołaja, św. Marcina, Polaków zaś do św. Stanisława, nie skutkowały aż do momentu, gdy brat Piotr wyciągnął relikwię tego ostatniego i zachęcił wszystkich do modłów do niego: „Oto jest wraz z nami, wzywajcie jego opieki!”.

*Miracula*, jak wszystkie pozostałe gatunki piśmiennictwa hagiograficznego, dokumentując, a w jeszcze większym stopniu konstruując historię relikwii i jej taumatycznych dokonań, dokumentują także swoją własną historię. W jeszcze większym stopniu uwaga ta dotyczy innych typów piśmiennictwa wytworzonego na potrzeby kultu relikwii. Paleografia pozwala nam ustalić nie tylko, kiedy np. metryczkę pochodzenia relikwii wystawiono, ale nawet gdzie. Te możliwości badawcze posłużyły do rekonstrukcji szlaków komunikacyjnych wewnątrz Galii i łączących ją z innymi regionami chrześcijaństwa między VII a IX w.<sup>32</sup> Dla okresu późniejszego – pełnego i późnego średniowiecza – pierwszorzędne znaczenie mają z kolei różnego typu inwentarze skarbców kościelnych i katalogi relikwii, w których znalazły się opisy losów zgromadzonych w klasztorze (świątyni) świętości<sup>33</sup>. Mnich Ortlieb z Zwiefalten w stanowiącym fragment kroniki klasztornej katalogu tamtejszych świętości dłuższy *passus* poświęcił ręce św. Szczepana, ofiarowanej opactwu w grupie innych cennych darów relikwiiowych przez wdowę po Bolesławie Krzywoustym, księżnę Salomeę. Jego opowieść obrazuje jedną z najważniejszych dróg wymiany kulturalnej między Wschodem a Zachodem chrześcijaństwa. Opisał on szczegółowo – wystawiając tym samym świadectwo autentyczności – losy tej relikwii w latach poprzedzających dar Salomei. W odrębnym akapicie, zatytułowanym *Translatio manus sancti Stephani*, czytamy, że (jak można się domyślać, gdzieś około początku XII w.) miała się ona znaleźć w Kijowie razem z resztą posagu jakiejś księżniczki greckiej wydanej za męża za „króla” kijowskiego, a następnie trafić w związku z małżeństwem ich córki z Piotrem Włostowicem do Polski<sup>34</sup>. Przy tej okazji Ortlieb wprowadził do późniejszego

<sup>31</sup> Tak identyfikuję podaną w tekście nazwę *Caureola*.

<sup>32</sup> M. McCormick, *Narodziny Europy*, rozdz. 10.

<sup>33</sup> Omówienie tych badań zob. Ph. George, *Les reliques des saints. Publications récentes et perspectives nouvelles (II)*, „Revue belge de philologie et d’histoire” 82, 2004, nr 4, s. 1041–1056.

<sup>34</sup> Ortlieb nie potrafił nazwać pierwszych nowożeńców; w literaturze przedmiotu, uznającej jego opowieść za zarys faktów, nie ma ostatecznych ustaleń; często uważa się, że owym królem kijowskim musiał być Świętopełk Michał, ale nowsze badania zakwestionowały jego

obiegu kronikarskiego i literackiego wątek przeniewierstwa Włostowica, który wysłany po żonę dla księcia Polski, zagarnął ją dla siebie, a następnie dopuścił się jeszcze większych zbrodni, zdradziecko porywając „pewnego władcę Rusi” (Wołodara Rościsławicza). Za wszystkie swoje przewiny nałożoną miał „przez papieża czy też biskupów krajowych” pokutę, m.in. wybudowanie z własnych środków 70 „lub więcej kościołów”<sup>35</sup>. Nie będziemy się tu zajmować dopasowywaniem wywodów Ortlieba do obowiązującej w dzisiejszej historiografii faktografii. Istotne jest co innego – uwiarygodnienie tak ważnej relikwii jak ręka (ramię) św. Szczepana Pierwszego Męczennika wymagało wiarygodnej (re)konstrukcji jej losów. Ta zaś stawała się częścią tradycji i wiedzy historycznej, nie tylko lokalnej, ale też tych wspólnot i ośrodków, które z relikwią były jakoś związane. Przyjdzie nam jeszcze do tej obserwacji wracać.

Na konstruowaniu historii (wędrówki) relikwii nie kończy się ich historiotwórczy potencjał. Autor zamieszczonej około 1065 r. w *Rocznikach hildesheimskich* zapiski o szczególnej pobożności Ottona III dla św. Wojciecha przeniósł wydarzenia gnieźnieńskie tam, gdzie od ćwierćwiecza znajdowały się relikwie świętego, do Pragi: Otton III udał się do

Sklawii i tam na synodzie ustanowił siedem diecezji, a Gaudentego za zgodą papieża i na prośbę Bolesława, księcia Czechów, ustanowił arcybiskupem w głównym mieście Słowian, Pradze<sup>36</sup>.

Nie chodzi tu ani wyłącznie, ani w ogóle o anachronizm popełniony przez autora słabo orientującego się w sprawach i przeszłości „Sklawii”. To dzisiejsi badacze, interpretując tę zapiskę w kategoriach błędu lub anachronizmu, dopuszczają się tego ostatniego. Złożenie tak ważnych relikwii w nowym miejscu porządkować musiało również na nowo rozumienie historyczne i legitymizację działań, których relikwie te stały się gwarantem. Utworzenie nowych siedmiu (nie trzeba tu rozwijać symbolicznego potencjału tej wyrażającej doskonałość i pełnię liczby) biskupstw i utworzenie nowej metropolii

---

małżeństwo z księżniczką bizantyjską (dawniej sądzono, że była nią Barbara Komnena, którą większość historyków uważa dzisiaj za postać fikcyjną); żoną Włostowica (Ortlieb nazywa go „Patricius”) była Maria, identyfikowana jako córka księcia Olega Michała (Świętosławowica) i jakiejś greckiej arystokratki. „Ręka” była wyjątkową w tym typie relikwii partykułą: ze skórą, mięśniami i paznokciami, nie miała kciuka; G.J.C. Snoek, *Medieval Piety from Relics to the Eucharist. A Process of Mutual Interaction*, Leiden 1995, s. 15.

<sup>35</sup> Ortliebi Zwifaltensis Chronicon, wyd. O. Abel, MGH, *Scriptores*, t. 10, Hannoverae 1852, s. 64–92 (nowe wyd.: *Die Zwiefalter Chroniken Ortliebs und Bertholds*, wyd. L. Wallach, E. König, K.O. Müller, Sigmaringen 1978, s. 2–135).

<sup>36</sup> Vvitichindus, *Res gestae Saxonicae et Annales Corbeiensis et Annales Hildesheimenses / Dzieje Sasów oraz Roczniki korbejskie i Roczniki hildesheimskie*, tłum. G.K. Walkowski, Bydgoszcz 2013, s. 274, 276 (tekst łaciński), 275, 277 (tekst polski).

wyczerpywało aż nadto zakres idei *reformatio et renovatio* rozciągających się na teraźniejszość<sup>37</sup>.

Tych kilka przykładów pokazuje, że relikwie były obiektami podlegającymi uważnej i stałej obserwacji, którą można by nazwać „obserwacją historyograficzną”, aktualizującą i pod wpływem bieżących potrzeb korygującą bieg historii. Gdy w końcu XIX w. zaczęło się naukowe badanie zawartości najstarszych relikwiarzy i kolekcji relikwiowych – w tym jednej z największych i najważniejszych w średniowieczu, w podstawie ołtarza laterańskiej kaplicy Sancta Sanctorum – jednym z motorów napędzających zainteresowanie badawcze była chęć wykrycia tych korekt i uważanych powszechnie za fałszerstwa i manipulacje „aktualizacji”. Badanie nieotwieranych czasami przez kilka stuleci relikwiarzy, wydobywanie ich i relikwii z mens czy (rzadziej) *stipites* ołtarzowych przypominało pracę archeologa, zagłębiającego się w odległą przeszłość najpierw przez fizyczny, zmysłowy kontakt z „wykopem” i znajdowanymi w nim przedmiotami.

Sanktuaria, w których złożono relikwie, w Polsce w większości importowane, przyciągając pielgrzymów, „karmiły pamięć”, tę legendarną i tę „historyczną”. O ogromnym potencjale magazynowania i ożywiania pamięci przez przedmioty złożone w świątyniach (nie tylko relikwie) był przekonany i Jan Długosz, gdy w *Rocznikach* opisywał pod rokiem 1009 triumfalny powrót Bolesława Chrobrego z wyprawy ruskiej. Nadzwyczaj bogate łupy, klejnoty wielkiej wartości – jako wota dziękczynne – porozdzielał władca po kościołach, szczególnie zaś obdarował kościół gnieźnieński, bo tam odbywały się uroczystości jego koronacji i tam też częściej niż gdzie indziej przebywał ze swoim dworem. Jak pisze dalej Długosz:

Te zaś zdobycze i klejnoty wielkiej wartości jeszcze do dziś zachowuje kościół gnieźnieński, a przez to pokazuje i przypomina potomnym wiekom zwycięstwo króla Bolesława<sup>38</sup>.

To nie przeszkadza mu napisać pod rokiem 1038 o całkowitym ograbieniu katedry, a pod rokiem następnym o skardze arcybiskupa gnieźnieńskiego wniesionej do papieża na księcia Brzetysława i biskupa praskiego Sewera, i przypomnieć, że niczego ci grabieżcy nie zwrócili. Typologicznie odpowiada temu komentarzowi opis zawieszenia w katedrze krakowskiej chorągwi krzyżackich zdobytych w bitwie pod Grunwaldem. Długosz nie tylko podaje, że wiszą one tam „do dnia dzisiejszego [...] i pokazują stale triumf króla i klęskę

<sup>37</sup> Zamarkowany tu jedynie problem warto pogłębić; zob. *Le passé à l'épreuve du présent. Appropriations et usages du passé au Moyen Âge et à la Renaissance*, red. P. Chastang, Paris 2008, zwł. tenże, *Introduction*, s. 11 n.

<sup>38</sup> Długosz, *Roczniki*, ks. II, s. 341.

krzyżaków”. Uważa, że obowiązkiem Polaków jest zachowanie na wieczność ich funkcji znaków pamięci:

winni je [sztandary] strzec i przechowywać jako wieczystą pamiątkę i symbol, w miejsce starszych winni tkąć nowe, by ze względu na ogromną i nieprawdopodobną walkę i odniesiony w niej triumf istniał d o w ó d tak wielkiego zwycięstwa i by widniały częścią te same chorągwie, częścią takie, jak gdyby to były te same<sup>39</sup>.

Jak wiemy, autor *Banderia Prutenorum* nie poprzestał na tym wezwaniu. Przejętemu od starożytnych zwyczajowi i rytuałowi składania łupów jako wotów dziękczynnych w świątyniach towarzyszyło topiczne ujmowanie funkcji tych przedmiotów jako rezerwuarów pamięci. To ostatnie miało jednak także swoje odrębne zakorzenienie w kulturze średniowiecznej<sup>40</sup>.

Kampania grunwaldzka przyniosła nie tylko chorągwie krzyżackie jako łup o szczególnym znaczeniu symbolicznym. Zachował się protokół *rerum pretiosarum*, przekazanych przez niegdyś komtura brodnickiego Wilhelma von Rosenberg, sporządzony w obecności biskupa chełmińskiego Arnolda, za pośrednictwem którego miały one trafić do króla Władysława. Z okutej żelazem skrzyni, zamykanej na trzy klucze, wydobył on krzyże, kielichy, monstrancje i *tabulae* z relikwiami, a także kapy, ornaty, tuniki etc.<sup>41</sup> W spisie tych przedmiotów nie wyszczególniono żadnej relikwii, nie wiemy więc, czy znajdowała się wśród tej wojennej kontrybucji na pewno któraś z partykuł bądź któryś z relikwiarzy, które obrosły później w żywą (niekiedy do dziś) historię, jak krzyż relikwiarzowy, który Jagiełło ofiarował kolegiacie sandomierskiej<sup>42</sup>, w czasach krzyżackich ściągający pielgrzymów do miejskiego kościoła św. Katarzyny w Brodnicy, czy *ostensorium*, które trafiło do kolegiaty kleparskiej. Ich historię „niosła” wiktoria grunwaldzka, przydająca dodatkowej wartości zdobyczym partykułom. Okazały relikwiarz komtura Thielego Dagistra von Lorich, zwany też dyptykiem elbląskim, to być może wyszczególniona we wspomnianym protokole przekazania klejnotów kościelnych „mediocris tabula argentea habens consimiliter tabulas a dextris et sinistris reliquiis impletas”<sup>43</sup>. W skrzyni znajdowały się jeszcze dwa inne relikwiarze

<sup>39</sup> Tamże, ks. XI, s. 213; zob. też W. Polak, *Aprobata i spór. Zakon krzyżacki jako instytucja kościelna w dziełach Jana Długosza*, Lublin 1999.

<sup>40</sup> Por. J. Banaszkiewicz, *Usque in hodiernum diem. Średniowieczne znaki pamięci*, „Przegląd Historyczny” 72, 1981, z. 2, s. 229–238.

<sup>41</sup> KDW, V, Poznań 1881, nr 165.

<sup>42</sup> W ostatnich latach stał się on obiektem zatargu między proboszczem brodnickim i dyrektorem tamtejszego muzeum a biskupem sandomierskim: [www.pomorska.pl/publicystyka/art/7011651,jagiello-ukradl-krzyz-z-brodniczy,id,t.html](http://www.pomorska.pl/publicystyka/art/7011651,jagiello-ukradl-krzyz-z-brodniczy,id,t.html) (dostęp: 15 V 2018).

<sup>43</sup> W protokole wymienione są trzy różne tablice relikwiarzowe, obok średniej jedna *magna*, również dyptyk, oraz jedna mała. Wymiary dyptyku von Loricha to: 17,8 x 21 cm. O innych

tego typu: duży i mały. Zacytowany opis, na co dotąd nie zwrócono uwagi, doskonale pasuje do wspaniałego i wielokrotnie badanego dyptyku Thielego, określonego w inskrypcji wygrawerowanej na bordiurze okalającej zewnętrzne skrzydła jako *Thofil* (tablica). Jego ofiarowanie przez Jagiełłę katedrze gnieźnieńskiej zyskało sankcję papieża „pizańskiego” Jana XXIII, do obediencji którego należało Królestwo Polskie. Z kolei cenny pozłacany pacyfikał z partykułami Korony Cierniowej i Tuniki Chrystusa, będący w końcu XVI w. na wyposażeniu katedry wrocławskiej, uważano za zdobycz na Ulryku von Jungingen, zabitym pod Płowcami (*sic!*)<sup>44</sup>.

W odniesieniu jednak do innych relikwii, nie tak mocno historycznie osadzonych, za to wprzęgniętych w nadzieję hierofanii i wiarę w moce taumaturgiczne, funkcja znaku i rezerwuaru pamięci rysuje się w źródłach blade. Celem pątników zmierzających do najświętszych sanktuariów był jeśli nie cud, to przynajmniej odpust. Wieści o nadzwyczajnych łaskach, cudownych ozdrowieniach i nie mniej cudownych zdarzeniach (krwawiące hostie) rozchodziły się szybko i w szerokim promieniu. W XV w. nagle, wręcz historyczne wybuchy entuzjazmu czy wprost ekstazy religijnej napędzały m.in. Tabor w Czechach<sup>45</sup>, pielgrzymki młodzieży i dzieci z Turynii, Frankonii, Hesji i Miśni do krwawiących hostii Wilsnacku w 1475 r.<sup>46</sup>, a dużo wcześniej pierwszą, tzw. ludową krucjatę (1096 r.) i tzw. krucjatę dziecięcą (1212 r.). W tych sytuacjach odniesienia do przeszłości były rzadkie i bez większego znaczenia. Co więcej, zachowane inwentarze porządku wystawiania relikwii, jak wrocławskie rotulusy z początku XV w., bądź drukowane, niekiedy w tysiącach egzemplarzy, ilustrowane „afisze” na *ostensiones* w co sławniejszych sanktuariach<sup>47</sup> nie pozwalają zakładać, by przedstawiany na tych drugich *vocalissimus*, oznajmujący wiernym, jaką relikwię właśnie się im okazuje, dodawał coś więcej poza ich nazwą.

Zgromadzona wokół relikwii i przez nie porządkowana pamięć miała więc szczególne, jak się wydaje, znaczenie w przypadku – z jednej strony – kultów najważniejszych patronów kraju, z drugiej – sanktuariów o specjalnym statusie, kumulujących ważne dla różnych wspólnot treści ideologiczne.

---

hipotezach dotyczących wędrówki tego relikwiarza do skarbcza gnieźnieńskiego zob. M. Starawska, *Świętych życie po życiu*, s. 172, przyp. 658.

<sup>44</sup> „Pontificale [...] ex casside Magistri Ulrici ad Płowcze interempti ademptum”, zob. *Episcopalis visitationis [...] domini Hieronimi comitis a Rozdrażew [...] episcopi Wladislaviensis et Pomeraniae, Anno 1584*, w: *Monumenta historica Dioeceseos Wladislaviensis*, t. 18, Wladislaviae 1899, s. 55.

<sup>45</sup> Zob. S. Bylina, *Rewolucja husycka*, t. 2: *Czas chwały i czas zmierzchu*, Warszawa 2015, *passim*.

<sup>46</sup> Opisuje ten ruch jako wręcz psychozę Konrad Stolle w *Kronice turyńsko-erfurckiej*. Przelewające się przez Frankfurt tłumy zmusiły władze do zamknięcia bram przed pielgrzymami; zob. A. Angenendt, *Heilige und Reliquien*, s. 231.

<sup>47</sup> A. Legner, *Reliquien in Kunst*, s. 95 nn.

## Memoria i patronat nad wspólnotą

Średniowieczna Polska należała do krajów wyjątkowo ubogich w groby świętych i ich znacznie większych rozmiarów szczątki. Była już mowa o kilku ledwie kanonizacjach<sup>48</sup>, nie wzbogaciły tego zasobu w większej liczbie znaczące translacje – czy to „ciał”, czy wysokiej rangi partykuł. Wyraźnie brakowało sławnych relikwii Długoszowi, gdy w *Chorografii* opisywał kolejne miasta według ich rangi kościelno-sakralnej: miasta z katedrą, z kolegiatą, znacznie większe nieposiadające jednak kościoła z wyższym duchowieństwem. Relikwie, ich znaczenie i „starożytność” musiały wobec tego niedostatku pozostać wyróżnikiem marginalnym – oczywistym w Krakowie i mocno zaakcentowanym w obrazie schyłkowej teraźniejszości Gniezna:

druga stolica Polski, z imienia raczej aniżeli rzeczywistości, wstawiona raczej dawną świętnością aniżeli obecnym blaskiem i w ogóle przez wielu zapomniana byłaby, gdyby nie górowała nad nią prymasowska świątynia. [...] Przecież najszczęśliwsza jest z przeniesienia z Prus do katedry szczątków św. Wojciecha Męczennika<sup>49</sup>.

Uznał je za ważne również dla tożsamości Wrocławia, gdzie znajdować się miały ciała św. św. Kancjanów męczenników<sup>50</sup>, o niewątpliwie wielkiej wartości ze względu na ich „starożytność”. Zamęczone w początkach IV w. rodzeństwo (św. św. Kancjusz, Kancjanus i Kancjanilla) miało swoje centrum kultu w Gorycji, w San Canzian d’Isonzo, w kościele wzniesionym nad ich (jak wierzone) grobem. Nie znalazł jednak dziejopis znaczących, wartych wymienienia relikwii w Poznaniu („zamek, siedziba i dworzec królewski pierwszych królów Polski, także i miejsce ich spoczynku”) i Lwowie. Długosz opisywał miasta polskie i charakteryzował ich znaczenie w latach, w których w Wenecji – mieście, które pod względem wielkości i zawartości swoich kolekcji świętości ustępowało wówczas, po upadku Konstantynopola, już tylko Rzymowi – wprowadzono prawną ochronę relikwii rozumianych jako własność publiczna i jako wymagające zachowania, przekazane przez przodków dziedzictwo<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> Por. H. Manikowska, D. Gacka, *Hagiografia a historyczność* w t. 1 tego wydawnictwa, s. 671 n.

<sup>49</sup> Długosz, *Roczniki*, ks. I, s. 170.

<sup>50</sup> W tłumaczeniu i przypisie do tłumaczenia *Chorografii* (Długosz, *Roczniki*, ks. I, s. 170) mylnie podano, że chodzi tu o relikwie „konińskie”, Pięciu Braci Polskich. Relikwie św. św. Kancjanów były popularne w Europie, znajdowały się jeszcze w niektórych klasztorach i katedrach niemieckich, m.in. w Hildesheim.

<sup>51</sup> „Skoro bowiem słynne miasto nasze zostało wyposażone w tak liczne relikwie i święte ciała dzięki wierze i pobożnej trosce naszych przodków, którzy uzyskanie tych świętych rzeczy zawsze przedkładali nad wszystkie inne drogie rzeczy, jest tedy powinnością i obowiązkiem wykazanie najwyższej troski i staranności w zachowaniu ich i strzeżeniu”, dekret



Średniowieczną Polskę niemal ominęła tendencja do nazywania miejscowości imieniem świętego – rozpowszechniona w południowej Europie (z Francją), ale obecna także m.in. we wcześnie schryścianizowanej Szkocji, znacznie jednak słabiej odnotowana w środkowych i północnych Niemczech. Hagiotoponimy obejmowały najczęściej zarówno samą miejscowość, jak i jej główną świątynię (klasztór) i, choć nie zawsze, to z reguły kodowały pamięć o miejscowym świętym i jego pochówku, a przynajmniej o znajdujących się tam najważniejszych relikwiach. W średniowiecznej Polsce takim hagiotoponimem był w zasadzie tylko św. Wojciech, inne pojawiały się w toponomastyce sporadycznie i, bywało, jako bardziej opisowe określenie niż właściwa nazwa. Wprowadzając w dokumencie lokacyjnym (1366 r.) łacińską nazwę krakowskiego Kleparza, *Florenzia*, nie zaniedbano jej wyjaśnienia: „hoc est circa sanctum Florianum”<sup>52</sup>. Mieliśmy już okazję przekonać się o znaczeniu materialnych śladów i upamiętnień pobytu świętego w jakimś miejscu oraz wezwań kościołów dla kreowania lokalnej przestrzeni historycznej, miejsc o własnej, autonomicznej, ale wprzęgniętej w szerszy kontekst h i s t o r i i<sup>53</sup>. W późnym średniowieczu miejsca najsilniej związane ze świętym, a także miejsca złożenia jego relikwii obudowywane były dodatkowymi *loca* z cudownymi zjawiskami. Często były to sadzawki, których związek ze świętym podkreślała ich nazwa, a ich wyjątkową naturę i status determinowało zdarzenie z przeszłości; to ostatnie nie musiało być w żadnej mierze oryginalne. Sadzawka św. Stanisława w sąsiedztwie kościoła na Skałce, gdzie, według Długosza, dokonało się *martyrium* biskupa, miała cudowną moc, gdyż – jak twierdzi dziejopis, czerpiąc hojnie z legend Wojciechowych – palec wskazujący z prawej dłoni ćwiartowanego biskupa wpadł do tejże sadzawki; połknięty przez rybę został szczęśliwie uratowany przez rybaków, którzy wydobyli go ze złowionego zwierzęcia<sup>54</sup>.

Próby wydzwignięcia na ołtarze zmarłych w opinii świętości i/bądź otoczonych pośmiertnym kultem duchownych przynależnych do różnych kręgów kościelnych, podejmowane czy to w Płocku (bp płocki Werner), czy później w piętnastowiecznym Krakowie (bp Prędoty, Jan z Kęt, Szymon z Lipnicy, Stanisław Kazimierczyk), a także we Lwowie (Jan z Dukli), nie zyskały sankcji kanonizacyjnej. Grób św. Stanisława ze szczątkami biskupa

---

z 1 IV 1472 r. senatu weneckiego, cyt. za: K. Pomian, *Collezionisti e collezioni*, w: *Storia di Venezia. Temi - L'arte*, t. 2, red. R. Pallucchini, Roma 1995, s. 678.

<sup>52</sup> *Przywileje ustanawiające gminy miejskie wielkiego Krakowa (XIII-XVIII wiek)*, wyd. i oprac. B. Wyrozumska, Kraków 2007, s. 34.

<sup>53</sup> Zob. H. Manikowska, D. Gacka, *Hagiografia a historyczność* w t. 1 tego wydawnictwa, s. 685 n., 715 n.

<sup>54</sup> Jan Długosz, *Vita s. Stanislai*, w: tenże, *Opera omnia*, t. 1, wyd. I. Polkowski, Ż. Pauli, Cracoviae 1887, s. 73 n.

krakowskiego – wyniesiona na ołtarz skrzynia-trumna<sup>55</sup> – ostatecznie ustawiony pośrodku katedry krakowskiej i w późnym średniowieczu, a zwłaszcza w XV w. pełniący funkcję „ołtarza ojczyzny”<sup>56</sup>, nie miał konkurencji co do przestrzennego i społecznego zasięgu oddziaływania, obejmując opieką świętego cały kraj i zamieszkującą go wspólnotę.

Podobną, ale niedorównującą ekspozycją przestrzenną i wizualizacją tej funkcji rolę na Śląsku odegrał grób św. Jadwigi w Trzebnicy, będący jednym z fundamentów bardzo silnej tożsamości regionalnej mieszkańców tej prowincji. Usytuowanie go w kościele Cysterek we wprowadzie specjalnie po kanonizacji (1267 r.) wybudowanej po południowej stronie prezbiterium kaplicy, ale jednak nie w nawie głównej, *in medio ecclesiae*<sup>57</sup>, wymagało wytłumaczenia. Znalazło się ono w przytoczonej w żywocie Jadwigi rozmowie, podczas której przyszła święta wyjawiała swojej córce Gertrudzie, opatce klasztoru trzebnickiego, że spocząć chce pokornie „na wspólnym cmentarzu”. Gdy jednak córka najpierw nalegała na wspólny pochówek z Henrykiem Brodatym (zmarł pod ekskomuniką, o czym nie wspomina się w żywocie), a potem z Henrykiem Pobożnym, Jadwiga uległa i zgodziła się na grób w kościele przed ołtarzem św. Jana Ewangelisty, tam gdzie były pochowane „pewne dzieci, jej wnuki”, kierowała się bowiem słowami Ewangelii: „Jeśli nie staniecie się jak dzieci, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego” (Mt 18,3)<sup>58</sup>.

W Gnieźnie i Wielkopolsce, a w pewnych sytuacjach również w całym królestwie, centrum ładu duchowego stanowił grób św. Wojciecha. Na nim m.in. umocowane było sprawowanie godności arcybiskupiej – przy nim modlili się elekcji przed objęciem urzędu, św. Wojciechowi uosobionemu w relikwiach składali dary, jego święto (także święto translacji) wybierano na uroczystość ingresu i początek obrad synodów (diecezjalnych i prowincjonalnych), okolice grobu były preferowanym miejscem pochówku arcybiskupów. W drugiej połowie XV w. do katalogu arcybiskupów gnieźnieńskich wprowadzono notę o sprawowaniu tej godności przez Wojciecha, przydając jednocześnie lat samemu arcybiskupstwu. Wojciech objąć miał ją w 996 r. i dzierżyć trzy lata<sup>59</sup>.

<sup>55</sup> Pierwsza opisana w źródłach trumna była z fundacji Elżbiety Łokietkówny; por. M. Walczak, *Uroczystości pięćsetlecia kanonizacji św. Stanisława w Krakowie w r. 1753 okiem historyka sztuki*, „Folia Historica Cracoviensia” 9, 2003, s. 238 n., zwł. przyp. 46; por. jej opis w tym tomie: Z. Piech, *Przeszłość zobrazowana – święci patroni i władcy*, s. 96 n.

<sup>56</sup> M. Rożek, *Ara Patriae. Dzieje grobu św. Stanisława w katedrze na Wawelu*, „Analecta Cracoviensia” 11, 1979, s. 433–460, określenie to rozciąga się niekiedy na całą katedrę; P. Crossley, *Ara Patriae. Saint Stanislaus, the Jagiellonians and the Coronation Ordinal for Cracow Cathedral*, w: *Künstlerische Wechselwirkungen in Mitteleuropa*, red. J. Fajt, M. Hörsch, Ostfildern 2006 (Studia Jagellonica Lipsensia, 1), s. 103–122.

<sup>57</sup> W bardziej eksponowanej nawie głównej pochowano Henryka Brodatego.

<sup>58</sup> *Vita sanctae Hedwigis ducissae Silesiae*, wyd. A. Semkowicz, MPH, IV, s. 577 n.

<sup>59</sup> P. Węcowski, *Początki Polski*, s. 317.

Nie zdołano jednak przywrócić rangi i znaczenia kultowi relikwii św. Wojciecha, jakie miał przed najazdem Brzetysława, zniszczeniem katedry i wywiezieniem ciała świętego do Pragi. Konkurencja św. Stanisława, obecnego w stolicy i „przy królu”, była za silna. Niemniej, wymienione tu groby miały w każdym wypadku znaczenie wykraczające poza funkcję indywidualnej memorii – były prawdziwymi pomnikami w dzisiejszym znaczeniu tego słowa, kotwicami żywej i o najwyższym znaczeniu dla wspólnoty tradycji, nie tylko w wymiarze religijnym.

Poza uroczystymi i regulowanymi przepisami kościelnymi, przebiegającymi z należytą oprawą liturgiczną translacjami relikwii, o których będzie tu jeszcze mowa, także dar relikwii oraz ich zdobycie w kampanii militarnej rozpoczynały nowy etap w ich historii, uwiarygodniający ich autentyczność, rangę i znaczenie dla wspólnoty zarówno tej, którą opuścili, jak i tej, której odtąd „patronowali”. W czasie zjazdu i synodu gnieźnieńskiego – powiada za Gallem brat Wincenty z Kielczy w *Żywocie większym św. Stanisława* – doszło do wymiany darów między głównymi aktorami: Ottonem III i Bolesławem Chrobrym. Cesarz nałożył na głowę księcia zdjętą ze swej głowy koronę i ofiarował insygnia królewskie: włócznię św. Maurycego i gwóźdź z Krzyża Pańskiego. W zamian jako wyraz szacunku, znak miłości i szczerego oddania otrzymał ramię św. Wojciecha.

Owe zaś insygnia królewskie, a mianowicie korona, berło i włócznia, do dnia dzisiejszego leżą schowane dla pamięci potomnych w skarbcu [...] kościoła krakowskiego<sup>60</sup>.

Relikwie Wojciechowe stały się fundamentem, na którym ustanowione zostały Królestwo Polskie i polska metropolia kościelna, i takie rozumienie ich funkcji stało się niezbywalnym elementem tradycji historycznej Polaków. Autor jednej z późniejszych, ale równocześnie bardzo popularnych przeróbek żywotu św. Wojciecha, legendy brewiarzowej *In partibus Germaniae*, znanej też jako *Miracula sancti Adalberti*, czerpiąc m.in. z żywotów św. Stanisława, wyraził w prostej konstatacji tradycję o związku korony polskiej ze św. Wojciechem i jego relikwiami:

W ten sposób przy sposobności hołdu, jaki Otto oddał św. Wojciechowi, Polska po raz pierwszy dostąpiła chwały królestwa i odtąd książęta polscy nie byli już podlegli władzy królów rzymskich<sup>61</sup>.

<sup>60</sup> *Żywot większy św. Stanisława*, w: *Średniowieczne żywoty i cuda patronów Polski*, tłum. J. Pleziowa, oprac. i wstęp M. Plezia, Warszawa 1987, cz. 1, rozdz. 2, s. 252; ten ustęp ma profetyczne dopowiedzenie o nadejściu (polskiego) Aarona, wyrażające ideę odrodzenia Królestwa Polskiego, cz. 2, rozdz. 27.

<sup>61</sup> *Miracula sancti Adalberti*, wyd. W. Kętrzyński, MPH, IV, s. 221–238, stanowią tylko część tego utworu, datowanego na koniec XIII w., dotąd niewydanego w całości; zob. P. Węcowski,

Kilka pokoleń po napisaniu tych słów, w piętnastowiecznym, stołecznym Krakowie, mieście koronacji królewskich, św. Wojciech wydaje się być dobrze zadowolony. Oto w bożonarodzeniową noc gdzieś około 1438 r.<sup>62</sup> pewna młoda (*virgo*) mieszcza krakowska o imieniu Weronika śni sekwencję niezwykłych miejsc, sytuacji, na koniec postaci. Przeniosła się poza miasto, na Kleparz, do kolegiaty św. Floriana; tam nagle z zakrystii zaczął wychodzić gęstniejący, wypełniający kościół orszak złożony z biskupów, rycerzy i innych postaci, wiedziony przez dwa białe sztandary. Nie śmiała początkowo przyłączyć się do procesji, dopiero spotkanie w pustoszejącej świątyni z jedyną osobą znajomą, kaznodzieją w kościele Mariackim, Mikołajem Tempelfeldem, zachęciło ją do podążenia za korowodem. Szybko jednak straciła z nim kontakt. Wówczas idąca za nią postać kobieca skierowała ją do jakiegoś dziwnego domku, z trzema różnymi – od długich, dziurawych i niebezpiecznych po krótkie, wygodne i przyjemne – schodami prowadzącymi do jakiegoś pałacyku i rozświetlonej w nim komnaty. W niej ponownie spotkała słynnego kaznodzieję, asystującego tym razem u łóża jakiejś „jakby” kobiety, pięknej, ale z trudem mieszczącej się w ciasnym, wypełniającym cały pokój łóżku. Tempelfeld nakazał jej wrócić do domu. Gdy zeszła na dół, spotkała jakąś postać, „grubą i otyłą”. Zbliżając się już do bramy miejskiej, ujrzała powracającą procesję, z której dwie osoby, biskup i rycerz, skierowali się w jej stronę. Biskup widząc ją drżącą z bojaźni, zbliżył się i objaśnił jej tę dziwną sytuację:

Oto ja i ten mój najmiłszy towarzysz, którego widzisz, święty i sławny męczennik Florian, odwiedziliśmy naszych sławnych ojców, naszych współobywateli: świętego Stanisława i świętego Wacława, i ich kościół położony na zamku. [...] My bowiem czterej, mianowicie ci trzej wymienieni wyżej święci męczennicy i ja Wojciech, zostaliśmy dani tej ojczyźnie na specjalnych pomocników i patronów. My nieustannie trwamy przed obliczem Najwyższego dla zbawienia tego ludu<sup>63</sup>.

Nagromadzenie jednak grzechów przez ten lud popełnionych i popełnianych – wyjaśnia dalej św. Wojciech – jego obojętność na cierpienia rannych, w niewoli, ograbionych z majątków, musi wywołać gniew Boży. Rozdział

---

*Początki Polski*, s. 74–82; tłum. za: W. Drelicharz, *Idea zjednoczenia królestwa w średniowiecznym dziejopisarstwie polskim*, Kraków 2012 (Monografie Towarzystwa Naukowego Societas Vistulana, 1), s. 247, tam też s. 246–256 o ideowych treściach i wielkopolskiej perspektywie obrazu zjazdu gnieźnieńskiego w tej legendzie.

<sup>62</sup> Weronika miała opowiedzieć swoją wizję Janowi Elgotowi. Długosz referuje ją pod rokiem 1438 po króciutkim passusie poświęconym objęciu przez Elgota w tymże roku funkcji wikariusza generalnego krakowskiego.

<sup>63</sup> Długosz, *Roczniki*, ks. XI–XII, s. 217–218. O samej wizji zob. U. Borkowska, *Przykład pobożności mieszczańskiej w XV w. Weronika z Krakowa*, w: *Sztuka i ideologia XV wieku. Materiały sympozjum komitetu nauk o sztuce Polskiej Akademii Nauk, Warszawa, 1–4 grudnia 1976 r.*, red. P. Skubiszewski, Warszawa 1978, s. 111–123.

o wizji Weroniki poprzedzają opisy starć zbrojnych pomiędzy wojskami polskimi a wojskami nowo powołanego na tron cesarski, od niedawna zasiadającego na tronie węgierskim i wybranego na tron czeski Albrechta Habsburga, najazdu Tatarów na Podole, rozruchów w Krakowie przeciwko żupnikowi, ucieczki do Polski wdowy po Zygmuncie Luksemburskim Barbary Cylejskiej, wypędzonej przez tegoż Albrechta (jej zięcia) ze wszystkich jej posiadłości. Pierwsze, długie, dziurawe i niebezpieczne schody, po których wspinała się Weronika, to – tłumaczy jej Wojciech – straszne grzechy całego świata, ale w pierwszym rządzie tego miasta, drugie schody to zwykły lud, a trzecie to prałaci. Piękna kobieta w łożu i ciasnej komnacie to alegoria Kościoła zewsząd uciskanego, otyła kobieta to pokusy pychy, rozpusty itd., czyhające na mieszkańców Krakowa. Tym wyjaśnieniom towarzyszą dłuższe wywody o rozpuszczeniu i przemocy, o występkach tych, których Bóg postawił ludowi za przykład. Na koniec nakazał Wojciech dziewczynie przekazać biskupowi krakowskiemu (był nim Zbigniew Oleśnicki) nie tylko wszystko to, co zobaczyła w swoim śnie i czego się odeń dowiedziała, ale również zalecenia, aby dla prześlągnięcia gniewu Bożego odprawiano procesje i aby to, co poleca, wykonano razem z kaznodzieją u NMP. Zaopatrzył ją przy tym w pewną wiedzę o uczynkach Tempelfelda w młodości, które miały ułatwić uznanie jej misji za wiarygodną. Weronika zlekceważyła najpierw swoją wizję i dopiero po ponad pół roku (w oktawę św. Jana), dotknięta paraliżem jednej ręki, zrozumiała znaczenie i konsekwencje swojej neglegencji. Natychmiast tedy udała się do katedry i opowiedziała swoją wizję wikariuszowi generalnemu, Janowi Elgotowi. Tę opowieść kończy Długosz zreferowaniem argumentów, jakie zgromadził Elgot na rzecz potraktowania z powagą wizji dziewczyny.

Widoczny w tych argumentach i przyciągający uwagę historyków związek wizji Weroniki z uporządkowaniem i liturgicznym wyniesieniem w tamtych latach przez Oleśnickiego kultu świętych patronów Krakowa i królestwa jest oczywiście ważnym kontekstem<sup>64</sup>. Centrum kultu św. Floriana zostało przeniesione z katedry do kolegiaty na Kleparzu i stosownie obudowane liturgicznie. Biskup Oleśnicki ufundował srebrny relikwiarz na głowę męczennika, który niesiono w organizowanej corocznie w dzień świętego, 4 maja, procesji wiodącej z katedry na Wawelu przez miasto do kościoła poświęconego św. Florianowi; w poniedziałki zaś wystawiano na ołtarzu głównym kolegiaty relikwiarz z ręką świętego<sup>65</sup>. Zgłębić jednak wypadnie także nieco ukryte w tej

<sup>64</sup> Zob. M. Koczerska, *Zbigniew Oleśnicki i kościół krakowski*, s. 268–273; ostatnio także P. Kołpak, „Ad placandam iram Dei fierent in ecclesiis processiones”. *Święci patronowie Królestwa Polskiego*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ. Nauki Społeczne” 9 (2), 2014, s. 87–103, zwł. s. 90; tenże, *Rola patronów*, s. 158–190.

<sup>65</sup> A. Witkowska, *Kult św. Jacka w średniowiecznym Krakowie*, w: *taż*, *Sancti, miracula, peregrinationes. Wybór tekstów z lat 1974–2008*, Lublin 2009 (przedr. z: *Christianitas et cultura*

opowieści ślady kultu relikwii, ich percepcji i wyobrażeń o uobecnionych w nich świętych i ich działaniu.

Zacznijmy od topografii sennej wizji. Ma ona wyraźnie dwie odrębne płaszczyzny – konkretne, odniesione do rzeczywistych miejsca procesji: kolegiatę św. Floriana, mury miejskie i bramę(y), oraz miejsca/pomieszczenia oniryczne, nierzeczywiste, oddzielone wyraźnie od tych pierwszych strefą przejścia, wyjęte z przestrzeni fizycznej („jakby zawieszono”, etc.), w których Weronika spotyka tylko jedną rzeczywistą osobę, Mikołaja Tempelfelda, obsadzonego w roli koniecznego przewodnika. Ta pierwsza, ważniejsza dla naszych rozważań topografia jest oparta na naturalnej w kulcie relikwii i urzeczywistnianej w liturgii asocjacji/metonimii: wezwanie świątyni – relikwie temu wezwaniu odpowiadające – święty działający dzięki uobecnieniu w tych relikwiach. Zmierzająca do patronów spoczywających w katedrze pod ich wezwaniem – Wacława i Stanisława – procesja zaczyna się na Kleparzu, w kościele poświęconym św. Florianowi, miejscu złożenia jego relikwii. Jej dalszego przebiegu możemy się domyślić: wiodła przez Bramę Floriańską do położonego na rynku kościoła św. Wojciecha, który stanąć miał, według Długosza, w miejscu głoszenia kazań przez biskupa praskiego, i dalej drogą królewską na Wawel. Procesyjna droga objęła nie oznaczoną murami przestrzeń miasta, lecz terytorium jego społeczno-kościelno-duchowej wspólnoty, którą – zgodnie z przytoczonym wyżej mandatem Zbigniewa Oleśnickiego – tworzyli mieszkańcy i świątynie Krakowa, Kleparza (tu prawdopodobnie pominiętego), Kazimierza i Wawelu, i którą święci patroni mieli pod swoją opieką.

Przeszłość uobecniona, związana bardzo silnie w tej opowieści/relacji z perspektywą zbawienia, a ściślej z groźbą jego utraty, przekształca wizję Weroniki w objawienie. Profetyczny charakter wizji wzmacnia zawarty w niej nakaz realizacji konkretnego, nakazanego przez świętych patronów celu – wprowadzenia w mieście (aglomeracji krakowskiej) błagalnych procesji dla wyjednania przebaczenia za grzechy. Taki charakter miała też wizja, jakiej doznał „pewien garbarz ze Sławkowa”, człowiek prosty i bardzo pobożny, zreferowana przez Wincentego z Kielczy w *Żywocie większym św. Stanisława*, w części przedstawiającej cuda, przed rozdziałem opowiadającym o kanonizacji biskupa krakowskiego<sup>66</sup>. Pewnego dnia, w czasie zwyczajowej, odmawianej przezeń w porze jutrzni modlitwy, stojąc w przedsionku domu garbarz zobaczył na rozciągających się za mostem błoniach wielkie rzesze ludzi różnego stanu, błogosławione („na czterech stronach świata”) przez

---

Europae. *Księga jubileuszowa profesora Jerzego Kłoczowskiego*, red. H. Gapski, cz. 1, Lublin 1998, s. 170–178), s. 87.

<sup>66</sup> *Vita sancti Stanislai Cracoviensis episcopi (Vita maior)*, cap. 54, s. 432 nn.; *Żywot większy św. Stanisława*, cz. III, rozdz. 54, s. 325 n.

stojącego na wzniesieniu biskupa; następnie wszyscy ci ludzie ruszyli w procesji z chorągwiami na drogę wiodącą do kościoła; biskup szedł w jej środku. Gdy mijali dom garbarza, podszedł do niego „człowiek w komży” i wyjawiał mu, że owym biskupem jest św. Stanisław, a ludźmi go otaczającymi wierni zbawieni dzięki jego wstawiennictwu i zasługom. Garbarz ma udać się do kościoła Trójcy Świętej w Krakowie, wypowiadać bratu Wincentemu i opowiedzieć tę wizję, a także dodać, że w Polsce „jest jeszcze sześciu wybranych przez Boga świętych, których śmierć cenna jest w oczach Boga”; w stosownym czasie Bóg objawi to znakami i cudami.

Starzeje się bowiem świat i zmierza ku końcowi, kiedy tracą już na wartości święte słowa kaznodziejów i cały rodzaj ludzki uwikłany jest w liczne grzechy, uczynki prawych nie są rozważane ani nie prowadzą do poprawy życia, z konieczności Boża Opatrzność w tych ostatecznych i niebezpiecznych czasach okazuje i mnoży cuda<sup>67</sup>.

Nietrudno jest wskazać strukturalne podobieństwa między opowieściami krakowskiego dominikanina a piszącego dwieście lat później Długosza. Doznającymi wizji są ludzie prości i pobożni. W obu wizjach pojawia się „tłumacz” objaśniający wizję i szczegółowo instruujący o koniecznym dalszym postępowaniu. Wizje te mają znaczenie i spełnią swoje profetyczne przesłanie tylko wtedy, jeśli zostaną przekazane odpowiednim, władnym wyjawić to znaczenie spowiednikom – wikariuszowi katedry, który oznajmi ją biskupowi, oraz bratu Wincentemu, który wyłoży ją na kartach żywotów św. Stanisława.

Zanotowane w średniowiecznym piśmiennictwie polskim wizje nie są liczne i nie stanowią wdzięcznego materiału do naszego tematu. Oddają one przede wszystkim zasadniczą cechę statusu ontologicznego relikwii – uobecnionej przeszłości związanej z perspektywą zbawienia. Nie inaczej niż w cykliczności pamięci – dobrze uchwytniej w liturgii memorii (o której jeszcze będzie mowa w tym tomie) i rytuałach władzy – uderzającym elementem wizji jest synchronia, odhistoryczniona przeszłość, wyrwana z czasu historycznego i dziejąca się w teraźniejszości. Święty uobecniony w szczątkach pozostaje w sferze niewidzialności, tak jak przeszłość, do której święty jako żywa osoba należy. Wizja jest w tej sytuacji jedynym możliwym, quasi-sensualnym doznaniem tej obecności, które jako takie znosi dystans pomiędzy przeszłością a teraźniejszością.

<sup>67</sup> P. Żmudzki nie bez racji uznaje ten komentarz Wincentego za dowód ujęcia roli św. Stanisława w odrodzeniu królestwa w ramę eschatologiczną; tenże, „Liber de passione martiris” i „Vita maior s. Stanislai”. *Na marginesie książki Wojciecha Drelicharza o idei zjednoczenia królestwa*, „Kwartalnik Historyczny” 122, 2015, z. 4, zwł. s. 871–875. Powstanie Żywotu większego przypada na czasy zapowiedzianego przez Joachima z Fiore końca Ery Syna (i końca świata) i początek Ery Ducha Świętego (1260 r.).

Jest to mocno zaznaczone w dwóch innych rodzajach wizji postaci świętego – w interwencji świętego patrona wspomagającego pozostającą pod jego opieką wspólnotę, by wydobyć ją ze śmiertelnego niebezpieczeństwa i/lub zapewnić zwycięstwo nad wrogami, oraz w wizji jego obecności, służącej zidentyfikowaniu relikwii i ich uwiarygodnieniu. Ta pierwsza wizja należy do toposów kronikarskich opisujących przebieg starcia militarnego, w którym ingerencja świętego ratuje powierzoną jego opiece wspólnotę od dotkliwej klęski. Zyskują one na popularności w XII w., nie bez związku z krucjatami i zapotrzebowaniem na wojowniczych bohaterów, zwłaszcza w starciach z wszelkiej maści niewiernymi<sup>68</sup>. Opowieść taka znalazła się też w pierwszej polskiej kronice, Galla Anonima. Oto podstępni Pomorzanie dzięki zdradzie wdarli się nocą do pewnego grodu. Oczekujących świtu, by przeprowadzić decydujący atak, przepędził jednak św. Wojciech, który w postaci zjawy na białym koniu i z obnażonym mieczem w dłoni śmiertelnie przestraszył i spłoszył napastników. Związek tej ingerencji z relikwiami jest zapośredniczony przez uroczystość konsekracji i wynikający z niej *titulus* katedry gnieźnieńskiej; cud miał miejsce w noc poprzedzającą poświęcenie kościoła-relikwiarza dla grobu i złożonego w nim ciała świętego.

Wyjątkowym zobrazowaniem wizji świętego i jego roli pomocnika w zmaganiach wojennych jest pieczęć Leszka Czarnego (1281 r.), do dziś budząca kontrowersje interpretacyjne. Przedstawia ona księcia w zbroi, klęczącego przed odprawiającym mszę św. Stanisławem. Ze wszystkich średniowiecznych świętych patronów Polski Stanisław miał niewątpliwie szczególną predylekcję do ukazywania się w całej swojej postaci, odziany w szaty pontyfikalne, nadto odprawiający mszę – zarówno w kościele na Skałce, jak i, po przeniesieniu relikwii, w katedrze<sup>69</sup>. Wyobrażenie napieczętne odwołuje się jednak nie tylko do zapisanych w żywotach biskupa krakowskiego cudownych sytuacji odprawiania przezeń po nocy mszy w katedrze, ale również do jego roli jako obrońcy przed poganami i „innymi nacjami”. Leszek Czarny wyrażał wiarę w pomoc świętego w walkach z Rusinami, Tatarami i Litwinami<sup>70</sup>. Tradycję tę przywołano

<sup>68</sup> L. Tapolcai, „Tribus diebus et noctibus”. *Długa podróż księcia Bolesława Krzywoustego od morza do nieba (i z powrotem)*, w: Nobis operique favete. *Studia nad Gallem Anonimem*, red. A. Dąbrowka, E. Skibiński, W. Wojtowicz, Warszawa 2017 (Studia Staropolskie, S.N., 46 [102]), s. 175 n.

<sup>69</sup> Por. zarówno *Vita minor*, jak i – szczególnie – *Vita maior*, MPH, IV, s. 282–285, 389 n., 393–395.

<sup>70</sup> To jedna z interpretacji tego wyobrażenia; por. P. Wiszewski, *Ikonoграфия i polityka – czy Leszek Czarny dążył do zjednoczenia Polski?*, w: Imago narrat. *Obraz jako komunikat w społeczeństwach europejskich*, red. S. Rosik, P. Wiszewski, Wrocław 2002 (Acta Universitatis Wratislaviensis. Historia, 161), s. 293–301. Nie widzi jednak roli pomocnika bitewnego w tym przedstawieniu M. Pauk, *Święci patroni a średniowieczne wspólnoty polityczne Europy Środkowej*, w: Sacrum. *Obraz i funkcja w społeczeństwie średniowiecznym*, red. A. Piędz-Skrzypczak, J. Pysiak, Warszawa 2005, s. 246 n.



znacznie później w *Translacji św. Floriana*, w zapowiedzi nie tylko kanonizacji św. Stanisława, ale i specjalizacji protekcyjnej biskupa-męczennika – ochraniać będzie Kraków „od pogan i innych nacji”. Dodajmy tu jeszcze, że dzień wspomnienia translacji relikwii św. Stanisława (ze Skalki na Wawel), 27 września, okazał się nadzwyczaj skutecznym wehikułem pamięci o wiktorii pod Płowcami, odniesionej 27 września 1331 r. Wszystkie roczniki, które ją odnotowały, podały tę samą datę dzienną, co nie było regułą w polskiej annalistyce, wszystkie też przypisały zwycięstwo w *proelium magnum* pomocy św. Stanisława. Co ciekawe, nie pominięto i drugiego patrona, św. Wojciecha: 40 tys. Krzyżaków, których zamiarem było zniszczenie języka polskiego (rozumiane jako zniszczenie narodu polskiego)<sup>71</sup>, zostało pokonanych – jak zanotował autor zapiski o bitwie w *Roczniku kapituły krakowskiej* – z Bożą pomocą i za wstawiennictwem św. Stanisława, przez garstkę krakowian, Wielkopolan i sandomierzan, którzy przybyli dzięki pomocy św. Wojciecha<sup>72</sup>. Zarówno relikwie zabierane na pola bitewne, jak i chorągiew z wyobrażeniem świętego patrona symbolizowały jego uczestnictwo w bitwie.

Święty patron „dający” zwycięstwo w dniu swojego święta (bez osobistego uczestnictwa w starciu) jest w piśmiennictwie średniowiecznym toposem bardzo rozpowszechnionym i do dziś pozostaje użytecznym archetypem („cud nad Wisłą”). Gall operuje nim m.in. przy okazji zwycięstwa w bitwie nakielskiej w 1109 r., odniesionego niewielkimi siłami Bolesława Krzywoustego i palatyna Skarbimira. Zwycięstwo byłoby niemożliwe bez nadprzyrodzonej interwencji, co do której nie podaje jednak żadnych szczegółów, poza tym że z racji święta Wawrzyńca ludność była na nabożeństwie; wychodząc z niego została zdradziecko napadnięta<sup>73</sup>. Z inwokacji w modlitwie błagalnej („O święty Wawrzyńcze w niebie”) wynikałoby, że raczej nie uobecnił się przy tej okazji, przybrawszy jakąś postać. Mistrz Wincenty (a za nim

<sup>71</sup> Zob. niżej podrozdz. mojego autorstwa: „Delegitymizacja teraźniejszości – historia jako argument w procesach polsko-krzyżackich”, s. 384 nn.

<sup>72</sup> *Rocznik kapituły krakowskiej*, w: *Najdawniejsze roczniki krakowskie i kalendarz*, wyd. Z. Kozłowska-Budkowa, MPH s.n., V, Warszawa 1978, s. 54–55; W. Drelicharz, *Idea zjednoczenia*, s. 349–352.

<sup>73</sup> Anonim tzw. Gall, *Kronika polska*, tłum. R. Grodecki, wyd. 4, Wrocław 1975, ks. III, s. 136: „Chwalmy za to z Panem Bogiem Wawrzyńca świętego, / Bo się bitwa ona sławna stała w święto jego. / Godzien iście w owym grodzie kościoła wielkiego”; s. 139 – modlitwa wstawiennicza do świętego. Opowieść Galla uważa się za pierwszą wzmiankę o kościele św. Wawrzyńca w Nakle. Pisząc zaś o napaści na Głogów i założeniu oblężenia przez wojska Henryka V (także w 1109 r.), podobnie jak w przypadku napaści Pomorza na Nakło, wspomina o obecności mieszkańców na nabożeństwie w związku ze świętem św. Bartłomieja Apostoła; nie sugeruje jednak jakiejś interwencji ze strony świętego. O opisie bitwy pod Nakłem kilkakrotnie wypowiada się P. Żmudzki, *Władca i wojownicy. Narracje o wodzach, drużynie i wojnach w najdawniejszej historiografii Polski i Rusi*, Wrocław 2009, zob. zwł. s. 17 n.

uczyni to Długosz) także sięgnął po tę strukturę w opowieści o bitwie pod Nakłem, wprowadził do niej jednak nowe szczegóły, miejsca i osoby<sup>74</sup>. Postać rozświetlonego młodzieńca, który spłynął ze szczytu świątyni w Kruszwicy i wyprzedził daleko zastępy wojenne (widziany był, jak rzucił trzymaną w ręku włócznię w kierunku Nakła), nie jest jednak powiązana z żadnym świętym czy relikwiami<sup>75</sup>. Długosz, by zakończyć przykłady z najważniejszych dzieł historiografii średniowiecznej, przypisał wstawiennictwu św. Floriana zwycięstwo króla Władysława Warneńczyka w bitwie pod Grotnikami w 1439 r., stoczonej z uwikłanym w ruch husycki Sptykiem z Melsztyna i jego stronnikami:

Tak mąż pochodzący ze sławnej rodziny ponosi karę za swe zbrodnicze zamysły, we czwartek, w dzień św. Floriana. Dzięki jego [tj. Floriana] zasługom i wstawiennictwu zbrodnicza zaraza i wojna domowa nagle dzięki śmierci jednego człowieka zostały stłumione<sup>76</sup>.

### *Translatio* – wywód o dobrym pochodzeniu relikwii i o miejscu jej złożenia

Nim zajmiemy się tutaj gatunkiem piśmiennictwa hagiograficznego zwanym *translatio*, który dla historii i statusu relikwii niewiadomego, niepewnego lub wprost podejrzanego pochodzenia miał znaczenie nie mniejsze niż porządny żywot i zbiór cudów potwierdzonych przez stosowne komisje w procesie kanonizacji, zatrzymamy się na chwilę na samej wędrówce ciała świętego/relikwii, nieoprawionej w rozbudowywany od wczesnego etapu kultu świętych liturgiczny obrzęd. Miała ona miejsce wówczas, gdy dotyczyła relikwii nieuznanego (jeszcze) oficjalnie świętego. Mogła dotyczyć zarówno drobnej partykuły, jak i całego ciała. Z taką translacją mamy do czynienia w przypadku sprowadzenia z Prus do Gniezna ciała św. Wojciecha, szybko obrosłej w dosyć zróżnicowane treściowo legendy. Błyskawiczne wyniesienie biskupa praskiego na ołtarze, usankcjonowane dodatkowo pielgrzymką cesarza i synodem odbytym u grobu męczennika, a także bardzo szybko powstała bogata twórczość hagiograficzna mu poświęcona nie tylko nie stłumiły potencjału

<sup>74</sup> *Magistri Vincentii dicti Kadłubek Chronica Polonorum / Mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem Kronika Polska*, wyd. M. Plezia, MPH s.n., XI, Kraków 1994, s. 99–100.

<sup>75</sup> J. Banaszkiewicz, *Włócznia i chorągiew. O rycie otwierania bitwy w związku z cudem kampanii nakielskiej Bolesława Krzywoustego (Kadłubek, III, 14)*, „Kwartalnik Historyczny” 94, 1987, z. 4, s. 3–24. Identyfikacja młodzieńca ze św. Wittem, którego wezwanie nosiła świątynia, nie jest pewna; zob. J. Soszyński, *Kult św. Wita w Polsce średniowiecznej*, „Przegląd Historyczny” 75, 1984, z. 3, s. 463–470; A. Paner, *Święty Wit. Męczeństwo, legenda i kult*, Gdańsk 1995, *passim*; M. Starnawska, *Świętych życie po życiu*, s. 493.

<sup>76</sup> Długosz, *Roczniki*, ks. XI–XII, s. 228.

legendotwórczego tej translacji, ale wręcz go uruchomiły. W najstarszych żywotach świętego: *Vita prior*, *Vita altera* i w *Pasji z Tegernsee* znalazły się, choć niejednorodne, opisy dramatycznej profanacji ciała i okoliczności sprowadzenia go do Polski. Zupełnie zaś brakowało opisu trasy, jaką pokonały szczątki świętego. Jak wiemy, do dziś trwają spory co do jej przebiegu, a także samego miejsca męczeństwa biskupa praskiego<sup>77</sup>. Przed nowo wznoszonymi kościołami i fundowanymi klasztorami otwierało to szansę dodatkowej sakralizacji przez dłużej lub krócej trwający kontakt, nawet tylko suponowany, z relikwiami św. Wojciecha. W najstarszym „polskim” żywocie, *Tempore illo*, spisany gdzieś w końcu XII w., zapewne związany z klasztorem w Trzemesznie mnich opracował ostatni odcinek drogi ciała do Gniezna, przywłaszczając go swojej zakonnej wspólnoty. Zwłoki biskupa, nim pochowano je w Gnieźnie, zawieziono oto najpierw do tamtejszego klasztoru (skądinąd założonego w pierwszej połowie XII w.), „gdzie za zezwoleniem owego króla [Bolesława] święte ciało spoczęło tak długo, póki nie zeszło się tak, że pozostały zeń jedynie kości”<sup>78</sup>. Dopiero wojny z sąsiednimi poganami i obawy Bolesława Chrobrego o bezpieczeństwo relikwii spowodowały uroczystą ich translację do Gniezna 6 listopada. Trzemeszeński postój solidnie zakorzenił się w tradycji Wojciechowej i w następnych stuleciach został odnotowany zarówno w kronikach i żywotach, jak i trafił do legendy brewiarzowej. Zyskał też mocne zaczepienie materialne – w klasztorze po tym pobycie pozostał grób, relikwie (m.in. zawsze bardzo cenna, ramienia) złożone w relikwiarzu św. Wojciecha, poświęcono biskupowi praskiemu ołtarz, do maryjnego wezwania kościoła dodano wezwanie Wojciechowe, sprawowano Eucharystię z użyciem j e g o kielicha, wreszcie umieszczono wizerunek świętego na klasztornej pieczęci (1216 r.)<sup>79</sup>. Gdy w swoim triumfalno-dziękczynnym objeździe kraju po wiktorii grunwaldzkiej król składał hołd i dziękczynienie również św. Wojciechowi, rozpoczął je w Trzemesznie, skąd następnie szedł pieszo – śladem wiezionego przed ponad 400 laty ciała – do katedry gnieźnieńskiej „dla uczczenia Boga i św. Wojciecha”<sup>80</sup>.

Translacja odnawiała pamięć świętego i nadawała jej nowej, na wyższym poziomie żywotności. Sam ceremoniał zawierał bardzo złożone treści religijne i społeczne. Był, jeśli chodzi o te ostatnie, całkowicie uhierarchizowany w ramach dwóch porządków, świeckiego i duchownego. Prowadził ceremonię zawsze najwyższy na miejscu dostojnik kościelny, gdy zaś udział dostojnika świeckiego – najczęściej władcy – miał charakter czynny, nabierała ona

<sup>77</sup> Por. H. Manikowska, D. Gacka, *Hagiografia a historyczność* w t. 1 tego wydawnictwa, s. 715 n.

<sup>78</sup> *O świętym Wojciechu biskupie*, w: *Średniowieczne żywoty i cuda*, s. 68.

<sup>79</sup> Zebrał te wszystkie zaczepienia ostatnio P. Węcowski, *Początki Polski*, s. 308, 318 n.

<sup>80</sup> Długosz, *Annales*, lib. XI, s. 168.

znaczenia politycznego. Translacja rekonstruowała i unaoczniała świętość relikwii, która sakralizowała przestrzeń jej obecności i złożenia, i wyносиła osoby mające z nią bezpośredni, fizyczny kontakt. I tę przestrzeń w jej organizacji i hierarchiczności ponownie formowała (*reformatio*) i odnawiała (*renovatio*). Translacja uwiarygodniała pochodzenie relikwii, prawomocność jej pozyskania, wreszcie złożenia w miejscu ostatecznego przeznaczenia, a tym samym mogła nadać relikwii rangę znacznie wyższą, niż wynikałoby to z innych klasyfikacji świętych i świętości. Czasami trzeba było tę przeszłość – razem z relikwią – w całości wynaleźć i wiarygodnie skonstruować.

Dzieło Wincentego z Kielczy – jak już to powiedziano w innych rozdziałach tej książki – przekonuje swoich czytelników, że istniał związek pomiędzy stanem relikwii biskupa krakowskiego a dobrostanem królestwa i powrotem korony na głowy potomków króla-mordercy. Cudowne ułożenie się członków po bestialskim poćwiartowaniu ciała męczennika wymagało jednak dalszych działań (podniesienie na Skałce i przeniesienie do katedry, ponowne podniesienie i przeniesienie w miejsce centralne), które na końcu wprowadzając ład w przestrzeni katedry (właściwa ekspozycja grobu patrona królestwa), umożliwiały *stabilitas regni*. Wincenty nie miał wątpliwości, że funkcji takiej nie spełniały relikwie św. Floriana, sprowadzone nieco ponad pół wieku przed kanonizacją biskupa krakowskiego; imię wcześniejszego patrona Krakowa i Polski nie pada w jego utworach poświęconych św. Stanisławowi.

Późne spisanie translacji św. Floriana skazuje nasze dywagacje nad intencjami sprawców sprowadzenia w 1184 r.<sup>81</sup> ciała męczennika rzymskiego do Krakowa i głównych aktorów ceremonii wprowadzenia relikwii na Wawel na słabo weryfikowalne domniemania<sup>82</sup>. Zapis rocznikarski jest lakoniczny: „święty Florian męczennik przywieziony jest przez Idziego, biskupa modeńskiego i najpobożniej przyjęty przez biskupa krakowskiego Gedkę”<sup>83</sup>. Piszący wiele lat po kanonizacji św. Stanisława i wyniesieniu go na głównego patrona katedry i diecezji autor tzw. pierwszej translacji (*Translatio I*), na podstawie, jak podaje, „*annales historie et cronice regum et principum Polonie*”, maluje należący do przeszłości obraz Kościoła krakowskiego i królestwa w czasach biskupa Gedki i Kazimierza Sprawiedliwego jako nieposiadających „własnego świętego”, opiekuna i patrona. W zapomnienie poszedł pierwszy

<sup>81</sup> W *Translatio sancti Floriani I*, wyd. W. Kętrzyński, MPH, IV, s. 757, 1183 r.

<sup>82</sup> Nie interesuje nas w tym miejscu relacja między trzema wydanymi w MPH translacjami a wydarzeniami (re)konstruowanymi przez historyków, przede wszystkim przez K. Dobrowolskiego, ani te wydarzenia i osoby w nich biorące rzeczywiście czy prawdopodobnie udział; tenże, *Kult św. Floriana w Polsce do połowy XVI w.*, Warszawa 1923. Ostatnio zagadnieniem sprowadzenia ciała świętego do Krakowa zajął się P. Kołpak, *Rola patronów*, s. 165 nn.

<sup>83</sup> *Rocznik krótki*, w: *Najdawniejsze roczniki krakowskie*, s. 238. Sprowadzenia relikwii św. Floriana nie opisał Wincenty Kadłubek.

patron katedry, św. Wacław – bardzo niewygodny w czasach walk Łokietka o Kraków i w pierwszych latach utwierdzania się księcia kujawskiego na stolcu krakowskim, a potem ciągnących się pretensji Jana Luksemburskiego do korony polskiej. (W latach zmagania partii katolickiej z husytami o tron czeski odnowi i wzmocni jego kult biskup Oleśnicki, trudzący się nad posadowieniem na tronie praskim Jagiellona).

Święty Florian, pośród rzymskich męczenników-rycerzy nienależący z pewnością do najsławniejszych, a jego relikwie do szczególnie znanych i pożądaných, wymagał stosownego uzasadnienia. W *translatio* o wyborze ostatecznego miejsca spoczynku zawsze decydował sam święty, ale tak mało znany święty musiał mieć właściwy kontrpunkt – okazali się nim św. Wawrzyniec i św. Szczepan. O ich relikwiach stało się ponownie głośno w XII w. z różnych powodów i w różnych okolicznościach<sup>84</sup>. Co więcej i co w naszej historii jest elementem niezbędnym – łączyło je miejsce złożenia w należącej do najstarszych rzymskich świątyń (jej początkiem było niewielkie oratorium z fundacji jeszcze Konstantyna) bazylice patriarchalnej San Lorenzo fuori le mura. Wawrzyniec, rzymski diakon, należał do największych świętych rzymskich. Wedle ożywionej i rozbudowanej w XII w. legendy o sprowadzeniu z Konstantynopola do Rzymu ciała św. Szczepana (w czasach papieża Pelagiusza<sup>85</sup>), gdy otwarto grobowiec, w którym pochowane było ciało Wawrzyńca, święty usunął się w kąt, by zrobić miejsce dla „pierwszego męczennika”, odtąd towarzysza wiecznego spoczynku. Najważniejsze znaczenie dla upowszechnienia się tej legendy w całej Europie, czemu od XIV w. sprzyjać będą także pielgrzymki jubileuszowe do Rzymu, było umieszczenie przez Jakuba z Varazze w *Złotej legendzie* podania o znalezieniu w Jerozolimie ciała św. Szczepana i o dalszych jego losach aż do *coniunctio* w Rzymie ciała obu świętych<sup>86</sup>. Wedle autora *Translatio I* święci ci – odwracając zdecydowanie głowy – odmówili papieżowi, przyjacielowi z czasów studenckich biskupa Gedki, przeniesienia się do Polski. Ten wybrał tedy trzeciego, jak twierdził, jeszcze bardziej od tamtych umiłowanego przez Rzymian z racji mnogości działywanych cudów. Spektakularnie wyrażona wola świętego – spod ciała sławnych męczenników wysunęła się jego ręka trzymająca kartę z wypisaną złotymi literami decyzją: „Ego vadam Poloniam” – dopełniała koniecznego warunku najwyższej rangą, właściwej i udanej translacji.

<sup>84</sup> Między innymi za sprawą odnalezienia w 1175 r. rusztu, na którym Wawrzyńca przypiekano.

<sup>85</sup> W literaturze przedmiotu uważa się, że legenda ta przechowuje starszą tradycję odnoszącą się do translacji ciała do Rzymu za czasów Pelagiusza I. Bazylika była rozbudowana za czasów Pelagiusza II.

<sup>86</sup> Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, t. 1–2, wyd. G.P. Maggioni, wyd. 2, Firenze 1998, tu t. 2, s. 711–717, [CVIII. „De inventione corporis sancti Stephani”], o położeniu razem szczątków (*coniunctio*) obu świętych zob. s. 715 n. Jakub podaje datę tego zdarzenia: ok. 425 r.

Z opowieści tej czytelnicy mieli wynieść mocne przekonanie, że w Krakowie spoczęły niezwykle cenne relikwie, że pochodziły one z jednego z trzech najważniejszych i najbardziej wiarygodnych źródeł rozchodzenia się po krajach chrześcijańskich świętości (Rzym obok Ziemi Świętej i Konstantynopola), że w translacji tej wziął udział nie tylko biskup miejsca spoczynku i władca kraju (mowa bowiem o *regnum* oraz zwierzchnim księciu całej Polski) oraz legalizujący całą operację legat papieski, ale również sam biskup Rzymu i zarazem głowa Kościoła. Co więcej, do pewnego stopnia powtarzała się (przynajmniej typologicznie) rzymska sytuacja z parą św. Wawrzyniec – św. Szczepan: oto nowy, od razu, ale na krótko najważniejszy, a w zasadzie jedyny patron Krakowa (milczy się o Waławie) wie, że wkrótce przyjdzie mu się „posunąć”: on będzie strzegł miasta tylko z jednej strony, od Prusów, bowiem „nastanie patron tego królestwa, który spocznie w kościele będącym [niegdyś] jego siedzibą i ten od drugiej strony od pogan i innych nacji będzie miasta tego bronił”<sup>87</sup>.

Datowanie tego utworu (lub jego pierwowzoru) na połowę XIV w. (rękopisy, w których się zachował, pochodzą z XV w.) opiera się na przyjęciu założenia, że obiecana przez św. Floriana Krakowowi obrona „a Pruthenis” pada w związku z nabrzmiałym konfliktem z Krzyżakami. W piętnastowiecznych tekstach polskich nazwa *Prutheni* jest niemal jednoznaczna, zwłaszcza w tekstach powstałych po 1410 r. i oznacza rzeczywiście najczęściej (nie wyłącznie jednak!) Krzyżaków („Ulricus magnus magister Prutenorum”<sup>88</sup>). W 1456 r., w czasie dotkliwych klęsk, jakie ponosiły wojska polskie w wojnie trzynastoletniej, biskup krakowski Tomasz Strzępiński nakazał odprawianie w całej diecezji procesji z relikwiami. W Krakowie prowadzono je w poniedziałki, właśnie do św. Floriana (kiedy odbywało się w kolegiacie *ostensio* relikwii jego ręki), a ponadto w środy do kościoła Mariackiego, w piątki zaś do kościoła Duchaków pw. Krzyża Świętego<sup>89</sup>. Ale w XIV stuleciu, i nie tylko w źródłach krzyżackich, nazwa *Prutheni* oznaczała w pierwszym rzędzie Prusów. Ten ostatni desygnat nie znika i później, zwłaszcza w hagiografii Wojciechowej. Bardziej prawdopodobnym argumentem przemawiającym za tą lub nieco wcześniejszą datacją jest przywiezienie do Polski w latach dwudziestych XIV w. przez Albrechta z Waldkirchen, z wzniesionego nad grobem męczennika klasztoru Sankt Florian (w pobliżu Linzu), anonimowego, pochodzącego z drugiej połowy XIII w. żywotu św. Floriana z Noricum. Dołączony do polskich

<sup>87</sup> *Translatio sancti Floriani I*, s. 758. Nieco inne tłumaczenie D. Gackiej, *Literackie przejawy kultu św. Floriana w średniowiecznej Polsce*, „Pamiętnik Literacki. Czasopismo Kwartalne Poświęcone Historii i Krytyce Literatury Polskiej” 96, 2005, z. 2, s. 176 n.

<sup>88</sup> *De magna strage a. 1410*, wyd. W. Kętrzyński, MPH, IV, s. 47 (zob. też niżej, s. 314, 365).

<sup>89</sup> Biskup nadto przyznał odpust 40-dniowy dla wspomnienia udziału w tych procesjach; W. Szymborski, *Odpusty w Polsce średniowiecznej*, Kraków 2011, nr 954, s. 438.

wersji *Złotej legendy* żywot miał całkiem okazały obieg, przynajmniej w XV w., z którego pochodzi kilka co najmniej tekstów. Żywot kończyła informacja o pogrzebaniu ciała Floriana (zginął zrzucony z mostu do rzeki *Enesus* – Anizy [Enns]) w miejscu wskazanym przez samego męczennika pewnej pobożnej kobiecie o imieniu Waleria. Znalezienie się relikwii (ciała!) św. Floriana w Krakowie wymagało więc wiarygodnego wytłumaczenia i podania szczegółów całej operacji<sup>90</sup>.

Związek żywotu z translacją jest dobrze widoczny w rękopisie kórnickim nr 52, w którym znajdują się kazania Mikołaja z Błonia, a także kazanie o Wielkiej Wojnie, *De magna strage alias o wyelgym pyobyczw*<sup>91</sup>. Translacja następuje tu bezpośrednio po żywocie św. Floriana bez wyraźnie widocznego graficznego wyodrębnienia<sup>92</sup>. Z tekstu, nazwanego przez Wojciecha Kętrzyńskiego translacją „wielkopolską” (*Translatio III*), przebijają zupełnie inne ambicje historiograficzne autora i związki typologiczne niż z wyżej wspomnianej translacji „krakowskiej”. Parę dwóch przyjaciół-studentów (w przeciwieństwie do wersji „krakowskiej” sytuującej te studia w Padwie, tu nie pada żadna wskazówka), związanych przysięgą o wzajemnym wspomoczeniu, gdy kariera kościelna się powiedzie, tworzą plebejusz, który wyniesiony zostanie na stolec apostolski, oraz szlachcic z okolic Poznania. Ten ostatni, objąwszy majątek po rodzicach, wybiera drogę świecką i żeni się. Czasy to chaosu w Polsce po wygnaniu „malańkiego następcy tronu [Kazimierza Odnowiciela] wraz z jego matką – siostrą cesarza Ottona”<sup>93</sup>. Autor, snując dalej wywód o ściągnięciu do Polski uwolnionego przez papieża od ślubów zakonnych prawowitego władcy, otwarcie powołuje się na „kronikę wincentyńską”, czyli żywot św. Stanisława Wincentego z Kielczy. Ale z opowieści o Kazimierzu Mnichu czyni jedynie użyteczny typologicznie budulec inwersji umożliwiającej obsadzenie żonatego szlachcica polskiego w roli sprawcy sprowadzenia relikwii św. Floriana. Oto papież poprzez polskich posłów (którzy przybyli doń, jak wiemy z obu żywotów św. Stanisława, w sprawie uwolnienia Kazimierza od ślubów zakonnych) wzywa do siebie dawnego druha; gdy ten przebywa już w kurii, zjawia się tam kolejna delegacja z Polski w sprawie obsady biskupstwa poznańskiego po zmarłym pasterzu. Ten sam papież, który

<sup>90</sup> W. Drelicharz, *Idea zjednoczenia*, s. 356, datuje *Translatio I* raczej na schyłek panowania Kazimierza Wielkiego. P. Kołpak nie wyklucza jej powstania nawet w końcu XV w.; tenże, *Rola patronów*, s. 166.

<sup>91</sup> Opisy w MPH, IV, s. 45, a także J. Zathej, *Katalog rękopisów średniowiecznych Biblioteki Kórnickiej*, Wrocław 1963.

<sup>92</sup> BKór., rkps 52 (dawniej I, D, 52), k. 12v–14r. Wiersz kończący żywot, a poprzedzający incipit translacji („Qualiter autem ipsius reliquie devenerunt in Cracoviam”) jest krótszy, przez co można uznać, że translacja zaczyna się od nowego akapitu.

<sup>93</sup> Tłum. za: D. Gacka, *Literackie przejawy*, s. 178.

prawomocnie i dla najwyższej wagi powodów przywrócił zwykłego mnicha ze święceniami diakona do jego „naturalnego” stanu – człowieka świeckiego przeznaczonego na władcę, przywraca teraz człowiekowi świeckiemu jego przeznaczenie – karierę kościelną: uwalnia go od ślubów małżeńskich i powierza mu diecezję poznańską. Po tych wydarzeniach powracamy na tory (z drobnymi modyfikacjami, podkreślającymi m.in. działanie *sacrum*) opowieści „krakowskiej” – świeżo wyświęcony biskup, natchniony przez Ducha Świętego i kierowany troską o całe królestwo, niemające dotąd swojego patrona, dostaje od papieża relikwie św. Floriana. Spoczywały one w grobowcu razem ze św. Szczepanem i to one, a ściślej uobecnione w nich święty, za Bożym zrządzeniem (*Domino disponente*) odpowiedziały pozytywie na pytanie papieża: „Który z Was pragnie strzec Polski?” Metą był Kraków, „jako stolica całego królestwa”, ale miejsce na nowy grób św. Florian wybrał sobie, znowu *nutu divino*, po przeciwległej do katedry stronie miasta (lokacja Krakowa nie obejmuje tego terenu). Dopiero później, „gdy miastu zagrażały wojny”, przeniesiono jego głowę do świątyni na Wawel, gdzie „do dnia dzisiejszego sławi się Boga w jego świętym męczenniku”.

Różnice pomiędzy obydwojema wariantami opowieści o sprowadzeniu ciała św. Floriana do Krakowa kwituje się w literaturze przedmiotu krótką konstatacją: translacja „wielkopolska”, pomijająca jakkolwiek rolę biskupa krakowskiego i księcia krakowskiego, wprowadzająca za to na scenę biskupa poznańskiego, należy do całkiem licznej grupy tekstów odbijających tożsamościowe napięcia między obiema prowincjami, będące spadkiem po burzliwym okresie jednoczenia monarchii i utrzymującej się jeszcze w XV w. rywalizacji między elitami Wielkopolski i Małopolski. Konstatacja ta nie dotyczy jednak tych różnic, które powinny nas tu najbardziej interesować – stosunku do przeszłości, jej konstruowania i operowania nią.

W stosunku do wersji „krakowskiej”, w (zapewne) późniejszej translacji „wielkopolskiej” obraz przeszłości budowany jest z zastosowaniem innych narzędzi i odmiennej retoryki. W tej pierwszej wersji czytelnik zostaje od razu wprowadzony do wydarzeń za pomocą postaci wyznaczających czas i miejsce akcji (nieważne, na ile precyzyjnie) – każda z nich ma swoje imię, godność/funkcję, rolę, którą odegrała w translacji<sup>94</sup>. Jest to więc „klasyczne” osadzenie w czasie, uwiarygodniające opisanie zdarzenie („historię”<sup>95</sup>).

<sup>94</sup> Są różnice między dwoma wariantami translacji „małopolskiej”. Pierwszy (wydany przez Kętrzyńskiego z nr I) określa papieża jako *dominus Maguntinus*, czyli arcybiskup moguncki, autor wariantu II skorygował to, wprowadzając pochodzenie anonimowego w rezultacie papieża: *nacione Romanus* (s. 759).

<sup>95</sup> Por. ten porządek u Galla i Mistra Wincentego; B. Geremek, *Wyobrażenia czasowa polskiego dziejopisarstwa średniowiecznego*, „Studia Źródłoznawcze” 22, 1977, s. 8, zamieszcza dobrze ilustrujący to narzędzie cytata ze *Speculum maius* Wincentego z Beauvais: „Illae quippe res



Co więcej, jest podana data roczna translacji. To retoryka kronikarza, który prowadzi swoją narrację w porządku chronologicznym, od czasu do czasu tylko przerywając ją wykraczającą poza ten porządek, ale objaśniającą sytuację, dygresją. Ubrane w padewski konkret wspomnienie o wspólnych studiach i młodzieńczej przyjaźni biskupa krakowskiego i papieża jest konieczne, by zrozumieć gest tego drugiego i moc zawiązać właściwą akcję. Rozgrywa się ona zasadniczo w dwóch miejscach i w nieodległym czasie: pozyskania relikwii w rzymskiej bazylice San Lorenzo fuori le mura oraz ich przybycia do Krakowa i złożenia tamże. Najeżonej niebezpieczeństwami drodze wędrowki relikwii poświęcone są trzy wypełnione toposami zdania. Opowieść zamyka przepowiednia dotycząca przyszłego patronatu św. Stanisława.

Autor translacji „wielkopolskiej” nie określa bliżej czasu, w którym miało miejsce opisywane przezeń za kronikami („sic scribuntur in cronicis”) wydarzenie. Jego opowieść zaczyna się w poetyce równie dobrze romansu, co bajki: „było dwóch żaków, najwierniejszych przyjaciół, z których jeden był szlachcicem, drugi zaś plebejuszem”. W tej poetyce przeszłość jest obramowana mocno nieostrymi konturami chronologicznymi: „quodam tempore”, „successu temporis”, „tandem [...] post decessum pii Boleslai regis primi Polonie”, a główni aktorzy pozostają anonimowi. Późniejszy sprawca sprowadzenia ciała św. Floriana do Polski urządza się jako człowiek świecki w czasach, gdy w Polsce panuje chaos spowodowany brakiem władcy. On sam jest „zadowolony z losu, jaki Bóg mu wyznaczył”. Nie ma imienia wygnany maleńki następca Bolesława (Chrobrego), jego ojciec (Mieszko II) jest pominięty, bezimienna jest matka wygnańca, określona jako siostra cesarza Ottona. Czasy Mieszka II, złośliwie sportretowanego przez Wincentego z Kielczy, oraz początki rządów jego syna wpadają w translacji „wielkopolskiej” w czarną dziurę niewiedzy i braku jakichkolwiek konkretów, oznaczono je jedynie spełniającymi funkcję punktów odniesienia i zaczepienia imionami bohaterów pierwszego królestwa, opisanego przez Wincentego z Kielczy jako złoty wiek: Bolesława Chrobrego i cesarza Ottona<sup>96</sup>. Być może do czasów Kazimierza Odnowiciela doprowadziło autora utożsamienie przezeń dwóch książąt imienników – występującego w translacji „krakowskiej” Kazimierza Sprawiedliwego („tempore illustrissimi principis Kazimiri, ducis

---

gestae ut dicit Hugo Floriacensis quae nulla regum, ac temporum certitudine commendantur, non pro historia recipiuntur”.

<sup>96</sup> Uczynił z Kazimierza syna Bolesława Chrobrego także autor napisanego w latach czterdziestych XIV w. na potrzeby procesu o zwierzchnictwo metropolitalne Gniezna nad diecezją kamieńską *Protocollum, Angelus ze Stargardu*; J.G.L. Kosegarten, *Notula satis notabilis de Pomeranorum, Stetinensium ac Rugie principatu*, „Baltische Studien” 17, 1858, z. 1, s. 103–137. O tym tekście zob. niżej, H. Manikowska (współpr. A. Kozak), *Przeszłość wywołana – zeznania przed sądem*, s. 397.

supremi tocius Polonie”) z Kazimierzem Odnowicielem, o którym opowiada Wincenty z Kielczy. W *żywocie większym*, we fragmencie poświęconym synowi Mieszka II, będącym w dużym stopniu powtórzeniem wywodów z *Żywotu mniejszego*, Wincenty buduje paralelę młodzięcych losów (zdobywania wykształcenia) wygnanego władcy i biskupa Stanisława<sup>97</sup>. Ale podaje także imię papieża, który udzielił Kazimierzowi dyspensy na zawarcie małżeństwa – Benedykt IX. Autor translacji „wielkopolskiej” je pominął.

Umiejscowienie translacji św. Floriana w czasach powrotu Kazimierza Odnowiciela do Polski i do władzy wprowadza w stosunku do przekazów rocznikarskich i do wersji „krakowskiej” znacznie poważniejsze zmiany niż zastąpienie biskupa krakowskiego poznańskim. Relikwie rzymskiego męczennika miały się oto pojawić w Polsce nie w czasie oczekiwania na wyniesienie na ołtarze miejscowego biskupa, męczennika, który już przecież od dnia swojego męczeństwa był świętym, ale przedtem nim Stanisław ze Szczepanowa objął katedrę krakowską i wówczas, gdy słabo schryścianizowane królestwo, „niemające żadnego świętego patrona”, dopiero zyskało wraz z przywróconym do stanu świeckiego władcą szansę wydzwignięcia się z chaosu. W ten sposób św. Florian stał się świętym opiekunem wspomagającym to odrodzenie. Jego ciało zostało złożone w miejscu wskazanym, zgodnie z wolą Bożą i samego świętego, przez relikwie – tam, gdzie potem wybudowano bazylikę pod jego wezwaniem. Uważny czytelnik zwróci uwagę, że nie tylko nie ma w tym opisie mowy o biskupie krakowskim, ale i o katedrze krakowskiej. Ciało Floriana zostaje sprowadzone do Krakowa „tanquam in civitatem capitale tocius regni” i w taki sposób, jakby biskup poznański miał tam jakieś prawa. Dopiero *postea*, z powodu licznych wojen, przeniesiono głowę świętego na zamek („in castrum Cracoviense”), „ubi e s t metropolis ecclesie sancti Stanislai n u n c et divi Venceslai”. Paradoksalnie więc żywoty św. Stanisława Wincentego z Kielczy posłużyły autorowi tej wersji translacji do podkreślenia rangi św. Floriana jako pierwszego, w pełni autonomicznego i wyłączonego, z woli Bożej, patrona królestwa.

### *Inventio* – konstruowanie relikwii i jej historii

Ubóstwu kanonizacji i relikwii w Polsce średniowiecznej odpowiadało ubóstwo translacji i brak głośnych *inventiones*. Tylko dwa odkrycia ciał uznanych za szczątki świętych zapoczątkowały kult: św. Krystyna, sługi zamordowanych eremitów, który dołączył do grona Pięciu Braci i czczony był razem

<sup>97</sup> *Vita sancti Stanislai Cracoviensis episcopi (Vita maior)*, s. 380; *Żywot większy św. Stanisława*, cz. 2, rozdz. 9, „O tym, jak król Kazimierz i Stanisław byli sobie współcześni”.

z czterema pozostałymi, oraz biskupa krakowskiego Prędoty. Ten ostatni kult, niewsparty kanonizacją, nie przekroczył w zasadzie granic diecezji krakowskiej<sup>98</sup>. Nieliczne znaleziska relikwii nie uruchomiły też jakiegokolwiek spektakularnej twórczości hagiograficzno-historycznej. Odnalezienie i cudowne ocalenie w czasie przebudowy katedry płońskiej ponad 40 relikwii, w tym tak cennych jak partykuła Tuniki Chrystusa i Korony Cierniowej, przechowywanych w relikwiarzu uczynionym ze strusiego jaja (zagubionych w czasie najazdu Pomorzan 20 lat wcześniej), zostało jedynie odnotowane pod rokiem 1148 na marginesie rękopisu znanego jako Biblia płocka<sup>99</sup>. Znalezienie w tej samej świątyni w latach siedemdziesiątych XIII w. głów tak wielkich świętych rzymskich jak Wawrzyniec i Aleksy nie zyskało uwiarygodnienia w żadnej opowieści o tym, jak te głowy w Płocku się znalazły. Nawet odnalezienie w 1127 r. w katedrze gnieźnieńskiej głowy św. Wojciecha – którego ciało (poza już wcześniej darowanymi relikwiami, na czele z ramieniem), jak pamiętano<sup>100</sup>, zostało wywiezione ze splądrowanej świątyni przez Brzetysława czeskiego i jego wojsko – zostało odnotowane najpierw przez Kanonika wyszehradzkiego (z datą 23 lutego 1127 r.) i dosyć długo czekało na nieco bardziej od lakonicznej zapiski rozbudowaną Długoszową fabułę. Reakcja katedry praskiej – dekoracja grobu św. Wojciecha już w 1129 r. oraz *inventio* głowy świętego tamże w 1143 r. – świadczy przecież, że potraktowano wieści docierające z Gniezna jako poważne zagrożenie. Mnich sazański, który opisał praskie znalezisko, umieścił je w sąsiedztwie odnalezienia włosienicy św. Wacława oraz konsekracji katedry praskiej pw. św. św. Wita, Wacława i Wojciecha przez trzech biskupów: Ottona praskiego, Henryka ołomunieckiego oraz biskupa bamberskiego<sup>101</sup>. Długosz z sukcesem na niwie późniejszego kronikarstwa polskiego (przejęli jego wersję Miechowita i Kromer) i tradycji narodowej Polaków przeciął tę dwutorowość historii relikwii i położył kres ich bilokacji. Trudności, jakie mieli czescy najeźdźcy i świętokradcy z wydobyciem ciała z grobu, o czym pisał sam Kosmas<sup>102</sup>, rozwinął w dłuższy niż w czeskiej

<sup>98</sup> A. Witkowska, *Kulty pątnicze piętnastowiecznego Krakowa. Z badań nad miejską kulturą religijną*, Lublin 1984, s. 128 nn.

<sup>99</sup> Z. Kozłowska-Budkowa, *Płockie zapiski o cudach z r. 1148*, „Kwartalnik Historyczny” 44, 1930, z. 3, s. 341–348.

<sup>100</sup> Gall nie pozostawiał co do tego wątpliwości: „Wtedy to Czesi zniszczyli Gniezno i Poznań i zabrali ciało św. Wojciecha”, tenże, *Kronika polska*, ks. I [19], s. 47.

<sup>101</sup> *Mnich sazański*, w: *Kronikarze czescy*, tłum. M. Wojciechowska, Warszawa 1978, s. 187.

<sup>102</sup> Najeźdźcy, głusi na słowa własnego biskupa Sewera, „zatykając swoje uszy zaraz uczynili napaść, aby porwać święte ciało; i ponieważ było pochowane koło ściany za ołtarzem i inaczej nie mogło być wydobyte, jak tylko przez zburzenie ołtarza, nikczemną ręką ze zdziwieniem umyślnie wykonano bezbożny czyn”, po czym dotknął ich paraliż, trwający trzy godziny; gniew Boży oddalili trzydniowymi postami, *Kosmasa Kronika Czechów*, tłum. i oprac. M. Wojciechowska, Warszawa 1968, s. 207; Długosz (*Annales*, lib. II, s. 520–521)

kronice, trwający ponad trzy dni napad ślepoty i paraliżu napastników, które strażnicy katedry gnieźnieńskiej wykorzystali, aby ukryć ciało św. Wojciecha, a łupieżcom wydać ciało Gaudentego. W późniejszym czasie, pisze Długosz, relikwie pozostawały w ukryciu i były pilnie strzeżone aż do czasów arcybiskupa Jakuba ze Żnina, który „natchniony przez Boga nie pozwolił, by kości świętego męża niszczały dalej w ukryciu”. Po naradzie z prałatai wydobyl je na widok publiczny 23 lutego 1127 r.<sup>103</sup>, najpierw głowę, „a potem kości całego świętego ciała na pociechę Królestwa Polskiego i wszystkich Polaków”<sup>104</sup>. W jego opowieści *inventio* jest więc jedynie pozorna.

*Inventio* relikwii, niespodziewane zazwyczaj jej odkrycie, wymagało – by być wiarygodnym i prawomocnie rozpoczynającym kult zapomnianej świętości aktem – odpowiedniej sytuacji znalezienia i przekonującej opowieści o losach relikwii w czasie najczęściej długiego *oblivio*. Gra: pamięć – zapomnienie, wiedza (czasem sekretna) – niewiedza, jest elementem strukturalnym tej sytuacji. Jedną z okoliczności preferowanych jest przebudowa starych murów klasztoru czy kościoła – miejsca „naturalnego” dla złożenia relikwii i dla ich łatwego zapomnienia, bo zamykającego je w czeluściach niewidoczności. Rozbicie ściany czy zerwanie podłogi jest dosłownym wydobywaniem ich z pamięciowego niebytu. Znaczenie odkrycia relikwii wzmacniał dodatkowo symboliczny wymiar przebudowy czy rozbudowy świątyni. Bez względu na przyczyny jej podjęcia, nowa budowla nie tylko porządkowała i na nowo określała przestrzeń sakralną i jej strukturę, nową jej dyspozycję, ale również porządkowała historię i tradycję świątyni. *Inventiones* były jednym z najważniejszych i najbardziej pożądaných elementów tego porządkowania. Potwierdzeniem tego są nie w pełni dziś czytelne „wędrówki” grobu św. Stanisława w katedrze krakowskiej, a przede wszystkim „odkrycie” tamże grobu biskupa Prędoty czy – znacznie wcześniej, w połowie XII w. – odkrycie i cudowne uratowanie przed zniszczeniem strusiego jaja z relikwiami w katedrze płockiej.

W 1454 r., w czasie prac budowlanych w katedrze krakowskiej „przypadkowo” natrafiono na znajdujący się pod posadzką w kaplicy św. Piotra grób zmarłego w 1266 r. biskupa krakowskiego Prędoty, jednego z głównych promotorów i sprawców kanonizacji św. Stanisława. Po 187 latach od złożenia ciała biskupa do grobu – czytamy w opisie znalezienia jego grobu –

---

zmieniając chronologię wydarzeń, odwrócił znaczenie przekazu Kosmasa (zmierzającego do wykazania prawomocności powrotu św. Wojciecha do swojej katedry) i uczynił Sewera najbardziej odpowiedzialnym za to świętokradztwo.

<sup>103</sup> Data dzienna, identyczna jak u Kanonika wyszehradzkiego, w połowie XV w. wydawać się mogła w pełni wiarygodna także z powodu wystawiania relikwii na Suche Dni, które na wiosnę wypadały w tygodniu po pierwszej niedzieli Wielkiego Postu.

<sup>104</sup> Długosz, *Roczniki*, ks. IV, s. 374.

4 czerwca, za pontyfikatu Mikołaja V i przewodzenia Kościołowi krakowskiemu przez Zbigniewa kardynała tytułu św. Pryska, gdy za zgodą kapituły czterech robotników przystąpiło do naprawy posadzki w kaplicy św. Piotra, odsłonięty został grób tegoż Prędoty, „w którym znaleziono wszystkie jego kości starannie i z najwyższą troską zebrane z ziemi i pięknie i porządnie złożone w drewnianej skrzyni”. Obok robotników przebywali też w kaplicy „przypadkiem” dwaj kapłani, zwabieni hałasem demontowanych z posadzki kamieni, wiarygodni świadkowie nie tylko odkrycia grobu, ale i znaków rozpoznawczych świętości – *odor sanctitatis*. W opisie nie wspomina się, iż szczątki dostały się obrzędu *elevatio*. Dowiadujemy się o tym pośrednio z cudu, jakiego doznała *domina antiqua* wojewodziny krakowskiej Barbary Tęczyńskiej, Beata Dąbrowska, wdowa po Stefanie, która chorując na oczy, przemyśla je odrobiną wina pozostałego z obmycia prochów, posłanego pod koniec września Tęczyńskim dla natarcia ciała ich chorej córki, Zofii<sup>105</sup>.

Opis znalezienia grobu i wywołanej przez to sekwencji zdarzeń, zamieszczony w rejestrowanych wkrótce potem *Cudach czcigodnego ojca Prędoty, biskupa krakowskiego*, ujęty jest w strukturę *inventio*, spisany jednak stylem notarialnym w formie przypominającej zeznanie sądowe, podobnie jak następujące po tym opisie protokoły cudów. Wielokrotnie padają tu dokładne daty roczne, a nawet dzienne: objęcia katedry krakowskiej przez Prędotę, długości trwania jego pontyfikatu, jego śmierci, kanonizacji św. Stanisława, decyzji o rozpoczęciu notarialnego rejestrowania cudów przy grobie. Całość wyszła spod pióra notariusza publicznego Macieja z Milejowa, wikariusza i altarysty katedry krakowskiej<sup>106</sup>. Poza formułą protokół odnalezienia grobu i szczątków Prędoty oddalają od typowego *inventio* jeszcze inne ważne dla nas szczegóły. Autor nie akcentuje niepamięci o grobie biskupa i wydobywania go z zapomnienia przez *inventio*, a co najwyżej sugeruje, że osoby postronne nie wiedziały o tym, gdzie on się znajduje. Od śmierci Prędoty minęło prawie 200 lat („ducenti minus tredecim”), w czasie których pogrzebany w tej kaplicy „quiescit in Domino”. Niżej raz jeszcze przypomina się o tym pochówku w kaplicy, w której przystąpiono do robót, „in qua [...] corpus eiusdem [...] episcopi [...] sepultum decumbit”. Czterech robotników, ludzi całkowicie spoza kręgu katedralnego i warstwy społecznej obeznaney z przestrzenią katedry, nie tyle znajduje grób, ile – nie z własnej woli i zamiaru, a w wyniku (*casu*) podjętych prac – odsłania go pod zerwaną posadzką (*detexerunt*). W dalszych partiach opisu powraca struktura *inventio*. W grobie, w drewnianej skrzyni znaleziono (*sunt inventa*) kości zmarłego. Oczywiście robotnicy

<sup>105</sup> *Miracula venerabilis patris Prandothae, episcopi Cracoviensis*, wyd. W. Kętrzyński, MPH, IV, s. 474 n.

<sup>106</sup> Tamże, s. 438–500.

nie mogą ich zidentyfikować ani być wiarygodnymi świadkami zdarzenia, które zaraz nastąpi. Dwóch kapłanów wraz z bratem biskupa krakowskiego, Janem Oleśnickim – jak dowiadujemy się z dopisku na dolnym marginesie, sporządzonego na polecenie kardynała – zwabionych hałasem zrywanych kamieni, przyszło do kaplicy i poczuło „zapach świętości” roznoszący się od grobu i szczątków. Wieść błyskawicznie dotarła do miasta, zaczęło się pielgrzymowanie do grobu i cuda, zapadła też decyzja o ich rejestracji.

Odsłonięcie grobu i znalezienie kości nie uruchamia jednak potrzeby konstruowania historii ani świętego, ani jego relikwii. Jej nośnikiem i nośnikiem opinii o świętości (*fama sanctitatis*) Prędoty jest bowiem zadomowiona w środowisku katedralnym i utrwalona w piśmie tradycja wiążąca go – trzynastego (co starannie podane jest w tym opisie) po św. Stanisławie biskupa krakowskiego – z tymże św. Stanisławem. W *Katalogu biskupów krakowskich* tylko przy imieniu Prędoty widniała zapiska, która treścią wykraczała poza imię oraz (ewentualnie) ród i stopień uniwersytecki: „Prędoty. Za [pontyfikatu] którego rzeczony święty Stanisław biskup i sławetny męczennik został kanonizowany i wpisany do katalogu świętych”<sup>107</sup>. Tuż po śmierci Prędoty, w redagowanym właśnie wtedy *Roczniku kapituły krakowskiej* poświęcono mu obszerny nekrolog-laudację, z emfatycznym fragmentem o kanonizacji i poprzedzającej tę kanonizację *elevatio* szczątków św. Stanisława:

przykrytego w ziemnym grobie niczym perła pod algami, niczym światło pod ziemią [...], rękoma Prędoty podniesionego z grobu<sup>108</sup>.

Zasługą osobistą biskupa było podniesienie szczątków Stanisława z niegodnego grobu pod posadzką (choć Stanisław nie był jeszcze wyniesiony na ołtarze) i złożenie ich do sarkofagu umieszczonego na posadzce. Wpisane do *Rocznika* epitafium (a ściślej dwa epitafia) Prędoty jeszcze raz podkreśla tę zasługę w zwrocie skierowanym wprost do nowego patrona katedry:

Ten święty z mogiły również podniósł cię, Stanisławie,  
Jako świętego, ojca, podnosząc cię, oddał ludowi  
I świętego do grona innych świętych przyłączył<sup>109</sup>.

<sup>107</sup> *Katalog biskupów krakowskich*, w: *Najdawniejsze roczniki krakowskie*, s. 219. Inne roczniki powtarzające tę informację, zob. A. Witkowska, *Kulty pątnicze*, s. 92, przyp. 137, oraz s. 92–94, gdzie najlepsze dotąd opracowanie tego krótkotrwałego kultu.

<sup>108</sup> *Rocznik kapituły krakowskiej*, s. 92 n.

<sup>109</sup> Tłum. J. Sękowski (na podstawie późniejszej, Długoszowej wersji łączącej oba epitafia, z zachowaniem jednak wszystkich wersów: *Katalog biskupów krakowskich [Katalog Długosza]*, w: *Katalogi biskupów krakowskich*, wyd. J. Szymański, MPH s.n., X, 2, Warszawa 1974, s. 177 n.), w: *Toć jest dziwne a nowe. Antologia literatury polskiego średniowiecza*, oprac. A. Jelicz, Warszawa 1987, s. 232.

Co więcej, obu biskupów połączyć miało miejsce pochówku. Wedle żywej w czasach Oleśnickiego i Długosza tradycji, po translacji, a przed kanonizacją grób św. Stanisława znajdował się w kaplicy św. Piotra, tej samej, w której pogrzebano Prędotę i z której – jak dodaje Długosz – „podaje się [teraz] do ucałowania relikwiarz ręki św. Stanisława”<sup>110</sup>. Odsłonięcie grobu, elewacja kości i ekspozycja przez kilka dni szczątków, ponowny pogrzeb wyprawiony przez kardynała Oleśnickiego, wreszcie rejestracja cudów dopełniały, a nie otwierały, tradycję świętości, którą zwieńczyć powinna była spodziewana kanonizacja.

Jak wielkie znaczenie w sytuacji dotkliwego braku lokalnych świętych i ich relikwii miała dobrze skonstruowana przeszłość relikwii importowanej lub wypromowanej z obiektu niepewnego pochodzenia, ukazują inne przypadki skutecznego osadzenia takich partykuł, zarówno lokalnie, jak i w szerszej wspólnotcie. Za przykład konstruowania historii łączącej przeszłość powszechną chrześcijaństwa i horyzont ogólnochrześcijański z historią lokalną i horyzontem krajowym, operowania przeszłością „długiego trwania”, która w pewnym momencie zyskuje zamykającą ją miejscową, tutejszą klamrę, posłużyć może relikwia pierwszorzędnej rangi: głowa św. Barbary.

Trafić ona miała w ręce Krzyżaków w 1242 r., w trakcie plądrowania zdobytej przez nich warowni w Sartowicach nad Wisłą. Sam fakt znalezienia cennej partykuły i szybki jego zapis nie od razu wszakże zaowocowały powstaniem stosownych legend szczegółowo wykładających drogę głowy św. Barbary z Rzymu do twierdzy księcia Świętopelka, jej znalezienie tamże oraz złożenie w starym Chełmnie (Starogród chełmiński). Relikwia ta należeć będzie do najcenniejszych w posiadaniu zakonu krzyżackiego w Prusach, a kult św. Barbary stanie się jednym z najważniejszych obok kultu maryjnego i jednym z sakralnych fundamentów państwa zakonnego. Okoliczności znalezienia tej relikwii, jak się przekonamy, są wariantem „klasycznej” *inventio* relikwii, a ogłoszenie tego faktu sytuuje się w nowej fali tych znalezisk i wzmożonych wędrówek relikwii w XII i XIII w., do czego przyczyniły się, i to na ogromną skalę, krucjaty. Ale nie tylko. W samej Europie tego okresu *inventiones* miały często związek z koniecznością posiadania „własnych” relikwii i świętego patrona (najlepiej na wyłączność) przez powstające wówczas i budujące swoją ekskluzywną tożsamość autonomiczne komuny miejskie. W wielu miastach Zachodu o dawnej, nierzadko starożytnej metryce, nie było o te relikwie trudno – w czasie ówczesnych bardzo licznych przebudów katedr i kompleksów klasztornych odnajdywano i wydobywano z zapomnianych zakamarków i murów czasem więcej niż jedno „niewątpliwie święte” ciało.

<sup>110</sup> „[...] ex qua manus sancti Stanislai osculanda exponitur”, *Katalog biskupów krakowskich*, MPH s.n., X, 2, s. 177.

Obok przebudów świątyni sprzyjającą sytuacją była także wiktoria wojenna. Zakon krzyżacki budując zręby instytucjonalne swojego władztwa nad Wisłą i w Prusach, także potrzebował solidnego fundamentu sakralnego. Spełnić tę rolę w odniesieniu do powołanej w lipcu 1243 r. diecezji chełmińskiej (obejmującej m.in. ziemie należące niegdyś do diecezji płockiej) miała relikwia głowy św. Barbary.

W typowej *inventio* dochodzi do niespodziewanego odkrycia relikwii, wydobywania ich z ukrycia i zapomnienia (lub powszechnej niewiedzy). Następuje – nie zawsze natychmiast, czasem dopiero po kilkudziesięciu latach – *rememoratio*, przywrócenie pamięci, przywołanie historii, by usunąć degradujące świętość *oblivio*. Ponieważ jednocześnie mowa o relikwii, argumentem z reguły przesadzającym o właściwej, poprawnej, całkowicie pewnej identyfikacji jest cud lub innego rodzaju uobecnienie *sacrum* (np. wizja). Nas interesować będzie uruchamianie przez *inventio* i (ewentualnie) następującą po niej *translatio* konstruowanie historii relikwii. Na boku pozostanie kwestia w dotychczasowej literaturze przedmiotu, zwłaszcza w odniesieniu do polskich relikwii, stawiana jako zasadnicza – jakie, i czy w ogóle, echa wydarzeń „rzeczywistych” dają się w tych opowieściach uchwycić i pozwalają na rekonstruowanie „prawdziwej” historii wędrówki tych relikwii. Tym bardziej nie będziemy dociekać, czy znaleziona czaszka to czaszka św. Barbary, ani czy takowa święta kiedykolwiek istniała.

Krzyżacy weszli w posiadanie głowy św. Barbary we wczesnym okresie budowania swojego państwa w ziemi chełmińskiej i Prusach, w czasie wojny, jaką prowadzili z księciem Świętopelkiem w ramach potężnej koalicji z Konradem Mazowieckim i jego synami, młodszymi braćmi księcia Świętopelka, Samborem i Raciborem oraz książętami wielkopolskimi Przemysłem i Bolesławem. Zaskoczywszy załogę Sartowic, zdobyli je w nocy z 3 na 4 grudnia 1242 r., w święto św. Barbary. Zarówno w tzw. *Relacji Hermannna von Salza*, niemieckojęzycznym tłumaczeniu kompilacji łacińskiej, zawierającej m.in. zaginioną, napisaną w latach 1247–1252 „Chełmińską kronikę krzyżacką”<sup>111</sup>, jak i w późniejszej o około 100 lat *Translatio et miracula*

<sup>111</sup> Opieram się na badaniach nad *Bericht Hermann von Salza's über Eroberung Preussens*, wyd. T. Hirsch, SSRP, V, Leipzig 1874 (przedr. Paderborn 2015) T. Jasińskiego, *Najstarsze kroniki i roczniki krzyżackie dotyczące Prus*, Poznań 1996, s. 96 n.; zob. też Piotr z Dusburga / Petrus de Dusburgk, *Kronika ziemi pruskiej / Chronica terrae Prussiae*, wyd. i oprac. J. Wenta, S. Wyszomirski, MPH s.n., XIII, Kraków 2007, s. V–XXXV; Piotr z Dusburga, *Kronika ziemi pruskiej*, tłum. S. Wyszomirski, kom. J. Wenta, wyd. 2, Toruń 2005. Do stanu badań nad interesującymi mnie kwestiami nie wnosi nic nowego ostatni znany mi wywód dotyczący tej relikwii i znaleziska w Sartowicach, zawarty w pracy magisterskiej B. Martela, *Dilatatio terminis christianorum. La christianisation de la Prusse par l'Ordre Teutonique (13<sup>e</sup>–14<sup>e</sup> siècles)*, Université du Québec, Montréal 2017, [www.archipel.uqam.ca/10416/1/M15087.pdf](http://www.archipel.uqam.ca/10416/1/M15087.pdf) (dostęp: 27 III 2018).



*sanctae Barbarae*<sup>112</sup> znaczenie daty napadu na warownię Świętopełka jest mocno podkreślone i obudowane opowieścią „starej kobiety” o wizji doznanej przez nią w czasie ataku. W wizji tej pojawia się św. Barbara. Była już tu mowa o wspieraniu przez świętego działań militarnych mających miejsce w dniu mu poświęconym. Jego skuteczna protekcja, a nawet osobista interwencja na polu bitwy wskazywały na Bożą sankcję dla działań niosących przemoc i zniszczenie. Łączenie daty wydarzeń przełomowych z patronatem świętego, któremu dzień był poświęcony, w czasach krzyżackiego podboju Pomorza i jeszcze długo potem wynikało zarówno z przekonań religijnych, jak też było starym i powszechnym sposobem utrwalenia w pamięci takiego wydarzenia. Dość tu wspomnieć późniejsze zabiegi tego rodzaju: rangę i oprawę święta Rozesłania Apostołów w Polsce po wiktorii grunwaldzkiej (15 lipca), ustanowienie święta Matki Boskiej Różańcowej po zwycięstwie pod Lepanto (7 października 1571 r.) czy w komunalnej Florencji ustanowienie św. Anny jeszcze jedną patronką miasta po obaleniu władzy tyrana Waltera z Brienne (26 lipca 1343 r.).

Także w tzw. *Relacji Hermanna von Salza* dłuższy ekskurs przekonuje, że atak na warownię Świętopełka powiódł się dzięki pomocy Boga i Jego Matki (protektorki Zakonu NMP), a także św. Barbary:

Jednak bracia nie wiedzieli, [że] ich relikwią była św. Barbara. Gdy plądrując, szukano skarbów na zamku, tedy zeszli bracia do piwnicy i znaleźli skrzynię zamkniętą na dwa zamki, która była opieczętowana pieczęcią pana Świętopełka. Kiedy włamano się do skrzyni, znaleziono puszkę pięknie okutą srebrem. Kiedy ją otworzono, znaleziono głowę z zaplecionym warkoczem i obok list, w którym było napisane, że jest to głowa św. Barbary („Hoc est capud beatissime Barbare virginis et martiris”). Tedy padli bracia na kolana i dziękowali Bogu za wielką łaskę<sup>113</sup>.

I już w tej relacji pojawia się dodatkowy i przesądający dowód uwiarygodniający identyfikację wyjątkowego znaleziska: przebywająca na zamku wśród pojmanych stara kobieta (*ein alde fraw*) opowiedziała zdobywcom swoją nocną wizję – w osobie pięknej dziewczicy i pątniczki ukazała jej się szczególnie przez nią czczona św. Barbara, i oznajmiła jej, że chce udać się do Chełmna i tam słuchać mszy świętej. Swoje rewelacje kobieta zamknęła stwierdzeniem: „Dlatego wiem dobrze, że ona wam dopomogła”.

Wyraźnych śladów kultu św. Barbary nie ma jednak aż do około pierwszej ćwierci XIV w.<sup>114</sup> Pierwszym po opisie walk ze Świętopełkiem z połowy

<sup>112</sup> *Translatio et miracula sanctae Barbarae*, wyd. M. Töppen, SSRP, II, Paderborn 2012 (przedr. wyd. Leipzig 1863), s. 397–411.

<sup>113</sup> Cyt. i tłum. za: T. Mroczo, *Czerwińska herma*, s. 86 n.; *Bericht Hermann von Salza's*, s. 161.

<sup>114</sup> Argumenty pośrednio wskazujące na koniec XIII w. nie są mocne; zob. T. Mroczo, *Czerwińska herma*, s. 96.

XIII w. świadectwem funkcjonowania tego kultu w państwie zakonnym jest przywilej odpustowy z 1319 r. Nie ma wzmianki o świętej męczennicy w napisanych w końcu XIII w. w języku niemieckim *Pasjonale* i *Księdze Ojców* (*Väterbuch*), anonimowych zbiorach legend opartych na *Złotej legendzie*<sup>115</sup>. Nie jest to jednak argument przesądający: w *Pasjonale* zabrakło również żywotu św. Wojciecha; zappełnił ten brak dopiero Mikołaj Jeroschin pod koniec lat dwudziestych XIV w., tłumacząc na niemiecki *Vita prior*<sup>116</sup>. W każdym razie rozkwit kultu św. Barbary nastąpił za czasów wielkiego mistrza Ludera z Brunzshwiku (1331–1335), autora, który dostarczył brakującego w korpusie tekstów o patronce żywotu św. Barbary (rymowanego) wraz z opisem zdobycia jej relikwii przez Krzyżaków i który był najważniejszym orędownikiem czczenia w zakonie jej święta (podniesionego do rangi *semiduplex*). W napisanej kilka lat wcześniej *Kronice* Piotra z Dusburga (1326 r.), zaadaptowanej na niemiecki wierszem przez Jeroschina, fragment poświęcony znalezisku w Sartowicach powtarza opis i dialog zdobywców warowni ze starą kobietą zawarty w *Relacji Hermanna von Salza*; znalazł się on także w *Translacio*, napisanej nieco później od *Kroniki ziemi pruskiej*<sup>117</sup>. Piotr z Dusburga wykorzystał go, by podkreślić, że przeznaczeniem Prus krzyżackich było przyjęcie na wieczny spoczynek tej wielkiej świętości:

„Możecie bardzo się cieszyć, a powinniście cieszyć się słusznie, ponieważ dostąpiłście dzisiaj zaszczytu, który zawdzięczacie zasługom św. Barbary – wykrzykuje do nich stara kobieta, która relację o swojej nocnej wizji kończy zdecydowanie – stąd [z wizji] wiem ponad wszelką wątpliwość, że zamek ten został wam przekazany dzięki jej zasługom i modlitwom, abyście jej relikwie zabrali do ziemi pruskiej, i aby tam one doznawały większej czci niż tutaj”. Potem brat Teodoryk [dowódca Krzyżaków] wyznaczył niektórych braci i zbrojnych do pilnowania wspomnianego zamku, sam powrócił z kilkoma ludźmi i przywiózł święte relikwie do Chełmna, gdzie duchowieństwo i lud, odprowadzając je w uroczystej procesji, zaniósł do kościoła i złożyły w Starogrodzie, gdzie do dnia dzisiejszego z powodu częstych cudów, które Pan za ich pośrednictwem sprawia, z należną ciężą spoczywają<sup>118</sup>.

<sup>115</sup> *Die Alte Passional*, wyd. K.A. Hahn, Frankfurt am Main 1845, ks. I i II; *Das Passional*, wyd. F.K. Köpke, Quedlinburg–Leipzig 1852 (repr. Amsterdam 1966); *Das Väterbuch aus der Leipziger, Hildesheimer und Straßburger Handschrift*, wyd. K. Reissenberger, Berlin 1914 (repr. Dublin–Zürich 1967); M. Pollakówna, *Kronika Piotra z Dusburga*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1968, s. 71.

<sup>116</sup> Jeden z cudów zapisanych w *Translacji (Qualiter caput...)* datowany jest na lata dziewięćdziesiąte XIII w., czasy panowania Adolfa z Nassau; M. Pollakówna, *Kronika Piotra z Dusburga*, s. 70.

<sup>117</sup> *Translacio et miracula sanctae Barbarae*, s. 397–411; Piotr z Dusburga / Petrus de Dusburgk, *Kronika / Chronica*, s. 73–74. Zależności pomiędzy tymi tekstami wraz z poematem Ludera zob. M. Pollakówna, *Kronika Piotra z Dusburga*, s. 68–83.

<sup>118</sup> Piotr z Dusburga, *Kronika*, tłum. s. 64 n.

W sytuacji braku oryginalnego tekstu *Relacji* nie można stwierdzić z całą pewnością, czy różnice między tym fragmentem a *Translacio*, której autor korzystał nie tylko z *Kroniki Dusburga*, ale także (choć pośrednio) z *Relacji*, są wynikiem zmian, jakie wprowadził ten ostatni. W zamieszczonym w *Kronice* opisie nie ma niektórych słów starej kobiety, które podał autor *Translatio*. Wychodząc ze swojego pokoju i widząc zajęcie zamku przez Krzyżaków, *nobilis matrona* miała krzyknąć do załogi warowni: „Synowie, źle strzeegliście nas i zamku, oto nadchodzą Niemcy, nasi nieprzyjaciele, którzy nas i nasze [dobra] zagarnęli”<sup>119</sup>. Nie ma ich też w niemieckiej przeróbce *Relacji*.

Wprowadzenie do krzyżackiego *sanctorale* święta męczennicy, która z własnej woli stała się patronką zakonu, oraz opowieść o znalezieniu tak cennej relikwii wsparły przekazy wzmacniające autentyczność głowy św. Barbary i wiarygodność jej *inventio*. Żywot i kazanie o św. Barbarze, będące od drugiej połowy XIII w. w obiegu europejskim (ze *Speculum historiale* Wincentego z Beauvais), trafiły do poautorskich redakcji *Złotej legendy* i zbiorów kazań o świętych obecnych w Prusach. Historia relikwii zyskała swój początek, a ściślej moment i (zwłaszcza) miejsce „wyjścia”. Przerabiający kronikę Dusburga na niemiecki poemat Mikołaj Jeroschin (ok. 1340 r.) pisał jeszcze: „Jak do grobu była dana, niech się stanie tu milczeniem”<sup>120</sup>, ale w napisanej zapewne nieco wcześniej (po 1326 a przed 1340 r.<sup>121</sup>) translacji, wydanej pt. *Qualiter caput Beatae Barbarae procesu temporis in Pomeraniam pervenit*, znajdują się już trzy warianty wędrowki relikwii na Pomorze<sup>122</sup>. We wszystkich miejscach, z którego dotarła nad Wisłę, był Rzym – zgodnie z najbardziej autorytatywną i najbardziej rozpowszechnioną wersją legendy o św. Barbarze miejsce przechowywania jej relikwii.

W pierwszym z wariantów *Translacio*, zreferowanym jako podstawowy, inicjują tę wędrowkę jacyś pielgrzymi z dalekich krajów, którzy szukali

<sup>119</sup> SSRP, II, s. 407. W *Relacji* kobieta zwraca się jedynie do strażnika, widząc, że Krzyżacy są już w zamku: „Żle sprawowałeś wartę” („Du hast obel gewacht”), tamże, s. 161. Interpretacja T. Mroczko tego fragmentu jest dosyć powierzchowna: „Mimoходом, może nawet bezwiednie, spoza oficjalnych zapewnień o walce z pogaństwem i jego poplecznikami, wyłania się tutaj starannie ukrywana prawda o istocie konfliktu: walce narodowościowej Pomorzan i Niemców”, tamże, *Czerwińska herma*, s. 93

<sup>120</sup> Tłum. E. Żakowskiej, cyt. za: T. Mroczko *Czerwińska herma*, s. 93.

<sup>121</sup> M. Pollakówna, *Kronika Piotra z Dusburga*, s. 83

<sup>122</sup> *Translacio et miracula sanctae Barbarae*, s. 397–411. W najstarszym, pochodzącym z końca XIV lub początków XV w. rękopisie z kościoła Mariackiego w Gdańsku tytuł zaczynał się od słowa *Quomodo* i dalej jw. M. Pollakówna uznała za W. Ziesemerem (*Nicolaus von Jeroschin und seine Quelle*, Berlin 1907, s. 43), że autor translacji opierał się na (zaginionym) utworze Ludera; tamże, *Kronika Piotra z Dusburga*, s. 75. Datuje ona *Translacio* na lata między powstaniem *Kroniki Dusburga* a przed jej przeróbką przez Jeroschina, czyli po 1326 a przed 1340 r.; tamże, s. 82 n.

w Rzymie cennych relikwii. Nie mogąc zdobyć żadnych legalnie, okradli jeden z kościołów, unosząc ze sobą głowę św. Barbary. W drodze powrotnej przez morze wiatry i burza zapędziły ich do pomorskiego portu, gdzie – tym razem oni obrabowani przez miejscowych – stracili cenną relikwię (natychmiast potem udało im się ruszyć w dalszą drogę do domu). Książę Pomorzan dowiedziawszy się o tym, potraktował mieszkańców niewielkiej warowni, w której relikwię złożono, jak piratów i odebrał im ich zdobycz, najpierw umieścił ją w swoim skarbcu razem z innymi relikwiami. Obawiając się jednak jej utraty, zarządził sekretne przewożenie jej z zamku do zamku, aż wreszcie trafiła do Sartowic, gdzie została ukryta. Tam, jak się wkrótce dowiemy z translacji, zdobyto ją jako łup – a więc po raz trzeci w gwałcie zmieniła właściciela.

Jednakowoż, referuje dalej autor *Translacio*, „alii dicunt”, że sprawy się miały nieco inaczej. Gdy oto Pomorzanie właśnie się nawrócili, ich książę wiedziony pobożnymi pobudkami udał się do Rzymu do papieża po błogosławieństwo i duchową pociechę. Ojciec święty ofiarował mu głowę św. Barbary, która wraz z księciem trafiła na Pomorze, ten zaś „powierzył ją pieczy, niczym prawem dziedziczenia, swoim następcom”. To istotna, eliminująca bezprawie i przemoc z działań kolejnych nabywców tej relikwii, zmiana. Głowa św. Barbary wędruje od jednego właściciela do drugiego w charakterze daru i drogą „spadkobrania” w pełni prawomocnie.

W trzecim wariantcie (ponownie: „alii dicunt”) powraca gwałt. Oto, gdy między królem Danii a niektórymi tamtejszymi dostojnikami kościelnymi doszło do sporów, papież wysłał swojego legata, by położył kres konfliktowi. Nie dane mu jednak było tam dotrzeć – silne wiatry zagnały jego statek do portu gdańskiego, gdzie miejscowi obrabowali go i sprzedali do niewoli. W rzeczach legata znaleźli złoty krzyż z partykułą Drzewa, który później żona księcia Świętopełka podarowała cystersom w Oliwie, a ponadto jakieś *pulcra pontificalia* oraz głowę św. Barbary. Wszystko to zawieziono do Sartowic. Trzy lata później biskup kamiński, będąc w drodze do księcia Pomorza, swego krewnego, i przejeżdżając przez pewną wieś (w niektórych rękopisach nazwaną Romel [=Rumia]), usłyszał dobywający się z małego domku piękny głos kogoś pobożnie śpiewającego *Salve Regina*. Okazało się, że był to ów sprzedany do niewoli legat, pracujący tam we młynie. Zaraz też wziął go ze sobą i rezygnując z dalszej podróży wysłał posłańców do Rzymu, by sprawdzili prawdziwość zeznań odnalezionego legata. Ten zaś obiecał biskupowi kamińskiemu załatwienie w kurii egzempcji spod zależności od metropolii gnieźnieńskiej. Zeznania się potwierdziły, egzempcję biskup pomorski uzyskał. Co się zaś tyczy dalszych losów głowy św. Barbary, to ta, według wersji zapisanej w rękopisie oznaczonym przez wydawcę literą M (z początku XV w., z gdańskiego kościoła Mariackiego), wiarygodnie opieczętowana i oznaczona, była starannie przechowywana w Sartowicach.

Zdobycie wraz z warownią relikwii szczegółowo referuje drugi rozdział *Translacio – Qualiter caput in Culmen venerit*. Opowieść o zdobyciu przez Krzyżaków relikwii św. Barbary, wydobyciu jej z ukrycia i oddaniu nowej, wybranej przez świętą wspólnocie, od początku powstania jej pierwszego zapisu w połowie XIII w. włączona została do dziejów budowy państwa zakonowego, stanowiąc jeden z ważniejszych elementów prawomocności panowania krzyżackiego w ogóle, a na ziemiach chrześcijańskich podbitych poza nadanym zakonowi terytorium w szczególności. Od początku też widoczna jest w tych przekazach struktura opowieści o *inventio* i *translatio*. Każdy kolejny tekst dorzuca rozwinięcie jakiegoś jej elementu. Zawarty w *Translacio* najbardziej szczegółowy opis znalezienia relikwii i jej identyfikacji kończy ciągle jeszcze związły i pozbawiony barwy obraz przyjęcia głowy św. Barbary w Chełmnie; ważne było skontrastowanie niegodziwości Świętopełka i ukrycia przezeń relikwii z godnością chełmnian i ich gotowością do najwyższej czci dla tej świętości. Rozwija ten wątek dopiero Mikołaj Jeroschin, wprowadzając do przerabianej przezeń *Kroniki* Dusburga zawierający wszystkie wymogi rytuału opis: na spotkanie świętości wyrusza procesja całego miasta pod przewodem duchowieństwa z chorągwiami i Najświętszym Sakramentem, ze świecami, wielu boso (dla oddania czci), witająca relikwię przed miastem<sup>123</sup>.

Mocno podkreślona w najstarszych wariantach opowiadania o *inventio* głowy św. Barbary funkcja legitymizująca podboje Krzyżaków była tak ważna, że nie znika z późniejszych przeróbek i rozwinięć legendy. W zmianach, jakie do wariantu „duńskiego” (ale z wykorzystaniem także innych wariantów i przeróbek) wprowadził w początkach XVI w. Szymon Grunau, autor, a właściwie twórca starożytnych pradziejów Prus, będących parabolą panowania krzyżackiego<sup>124</sup>, odnajdujemy znany nam z translacji św. Florianiana wątek młodzieńczej przyjaźni dwóch studentów (podaje datę 1219 r.), tym razem Uniwersytetu Paryskiego. Jeden z nich, Sinibald z Genui, zostanie papieżem Innocentym IV, drugi, Engelterus – królem duńskim (według badaczy jest on figurą Eryka IV). To papież, by obdarować przyjaciela, wysłał mu przez legata relikwię głowy św. Barbary oraz partykułę Krzyża; burza, która uniemożliwiła dotarcie do króla (przed akurat wówczas szalejącą zarazą schronił się był na Gotlandii), zaniósła statek legata na Hel, gdzie tym razem rabusiem (ale zasłaniającym się prawem) okazał się sam książę Świętopełk. Legat trafił do niewoli młynarza, głowa św. Barbary do Sartowic, a relikwia Drzewa Krzyża Świętego do klasztoru Cysterek w Żarnowcu. Biskup kamieński, który także w opowieści Grunaua uwolnił legata, był siostrzeńcem Świętopełka. Już po

<sup>123</sup> *Di Kronike von Pruzinlant des Nicolaus von Jeroschin*, wyd. E. Strehle, SSRP, I, Leipzig 1861, s. 377, w. 6422–6425.

<sup>124</sup> S. Zonenberg, *Prahistoria Prus w Preußische Chronik Szymona Grunaua*, „Sensus Historiae” 1, 2010, nr 1, s. 79–90.

wszystkim płomienne kazanie biskupa przed księciem Świętopełkiem skłoniło władcę Pomorza do uchylenia niesprawiedliwego prawa łupienia i pozbawienia wolności rozbitków (*ius naufragii*)<sup>125</sup>.

W tym samym mniej więcej czasie, kiedy Grunau napisał na bieżące potrzeby swoją *Kronikę*<sup>126</sup>, pod wpływem wywołanych przez reformację napięć i konfliktów społeczno-religijnych powstaje kodeks Bernarda Stegmanna – gdańska zbieranka historiograficzna. Wśród zapisek dotyczących historii świata i królów jerozolimskich, klasztoru oliwskiego, krótkiego zarysu historii zakonu krzyżackiego i miast pruskich, nekrologów książąt pomorskich, opisów walk Gdańska i stanów pruskich z Krzyżakami (od 1411 r.), tzw. *Napomnień Kartusza* (Henryka Plöne) z 1427 r.<sup>127</sup>, krótkiej historii wojny trzynastoletniej, zapisek z dziejów Gdańska etc., znalazły się też podania o głowie św. Barbary<sup>128</sup>. Nie przyjęła się natomiast w Prusach legenda, znana z rękopisu z XV w., wiążąca dzieje relikwii pomorskiej z krucjatami. Gdy w zdobytej Heliopolis krzyżowcy odkryli grób i ciało świętej, jakiś książę saski (w XVI w. kronikarz Paul Lang ustali, że był to Albrecht II, margrabia brandenburski) zabrał jej głowę i umieścił ją w zamku leżącym w diecezji magdeburskiej<sup>129</sup>. Zamek ten zdobyli Pomorzanie, co tłumaczyło jej późniejsze znalezienie się nad Wisłą. O grobie świętej w Heliopolis i zwycięstwie nad „pewnymi poganami”, jakie św. Barbara zapewniła chrześcijanom, wspomina też *Translacio*, zapewne jednak za żywotem świętej.

Sukces propagandy krzyżackiego odkrycia w Sartowicach i translacji do (starego) Chełmna był, jak się wydaje, ograniczony do terytorium państwa zakonnego oraz sąsiadujących z nim ziem Mazowsza, Wielkopolski i Litwy. Niemiała liczba rycerstwa europejskiego, które czy to zaciągając się na służbę do Krzyżaków, czy w charakterze podróżujących do wielkiego mistrza dyplomatów, zawitało do Prus, spotkało się z nią prawdopodobnie dopiero na miejscu. Świadectwem tego zdaje się być odbyta przez Gilberta de Lannoy – przy okazji jego pierwszego, związanego z udziałem w rejsach krzyżackich pobytu w Prusach (1413–1414) – pielgrzymka do zamkowej

<sup>125</sup> S. Matysik, *Prawo nadbrzeżne (ius naufragii). Studium z historii prawa morskiego*, Toruń 1950 („Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu” 54, 1949, z. 1), s. 241: „Z naszego punktu widzenia legenda jest prawdopodobna i zawiera typowy dla tych czasów opis wykonywania prawa nadbrzeżnego, zgodnie z którym rozbitkowie tracą wolność osobistą”.

<sup>126</sup> S. Zonenberg, *Kronika Szymona Grunaua*, Bydgoszcz 2009, s. 42–45.

<sup>127</sup> *Die Ermahnung des Carthausers*, wyd. T. Hirsch, SSRP, IV, Leipzig 1870, s. 459 n.

<sup>128</sup> J. Tandecki, *Dziejopisarstwo miejskie w Toruniu i w Prusach w średniowieczu i na progu czasów nowożytnych*, „Rocznik Toruński” 38, 2011, s. 16 n.

<sup>129</sup> J. Dworzaczekowa, *Podanie o głowie św. Barbary w dziejopisarstwie pomorskim*, w: *Studia historica w 35-lecie pracy naukowej Henryka Łowmiańskiego*, Warszawa 1958, s. 159, przyp. 28; legenda ta znajduje się w Bibliotece Raczyńskich w Poznaniu, rkps 188 (połowa XV w.).

kaplicy w Starogrodzie chełmińskim<sup>130</sup>. Pietro de' Natali (de Natalibus), autor popularnego, napisanego około 1370 r. zbioru żywotów świętych, *Catalogus sanctorum*, nic nie wiedział o posiadaniu przez zakon krzyżacki tak cennych relikwii. Wspominając o wędrowce ciała świętej Barbary, wyznacza początek drogi w Konstantynopolu: ciało miało być w bliżej nieokreślonych czasach przewiezione z miejsca pierwotnego pochówku do Konstantynopola, stamtąd zaś wywieźli je Wenecjanie i teraz, *dicitur*, spoczywa w Wenecji, w kościele „sancte Marie Cruciferorum” (Santa Maria dei Crociferi, później Santa Maria Assunta dei Gesuiti w Cannaregio)<sup>131</sup>. W Wenecji w jeszcze jednym miejscu znajdowały się relikwie męczennicy nikomedyjskiej. W sporządzonym w 1283 r. inwentarzu Bazyliki św. Marka wyszczególniono „puszkę z miedzi z nakryciem okrągłym, w której jest głowa św. Barbary”<sup>132</sup>. Wersja wenecka miała całkiem solidne podstawy – w martyrologiach konstantynopolińskich można było wyczytać, że św. Barbara pochowana jest w Konstantynopolu w kościele św. Zenaidy, źródła weneckie potwierdzały zaś, że relikwie wywieziono w zasadzie legalnie około przełomu X i XI w.<sup>133</sup> Nie przeszkodziło to, by jeszcze w XII w. można było je sprowadzić z Konstantynopola do Kijowa.

W literaturze przedmiotu przyjęło się uważać, że skoro w XIV stuleciu powstał utwór opowiadający o translacji czaszki św. Barbary z Rzymu do Sartowic, a następnie do starego Chełmna, a nadto już wcześniej, w spisanej niewiele lat po wydarzeniach relacji wspomina się o odkryciu tej relikwii i przejęciu jej przez Krzyżaków w warowni Świętopełka, to – rzecz jasna – w zamkowej piwnicy znajdować się musiała czaszka św. Barbary. Wśród badaczy polskich ks. Stanisław Kujot jako pierwszy (w czasach nowożytnych) uznał opowieść zawierającą aż trzy różne warianty znalezienia się tej relikwii w grodzie nad Wisłą za czystą fikcję i przestał się nią zajmować<sup>134</sup>; nie budziło wszakże jego wątpliwości samo znalezienie w Sartowicach relikwii św. Barbary.

Uznanie tego *inventio* za fakt rzeczywisty, historyczny, do czego skłaniał sam opis walk zakonu z księciem Świętopełkiem, pozwalało badaczom na doszukiwanie się w tekstach krzyżackich co najmniej echa starszej tradycji pomorskiej o wędrowce relikwii z Rzymu nad Wisłę, kodującej rzeczywiste przybycie głowy św. Barbary z Rzymu<sup>135</sup>. *Translacio* stała się więc poważnym

<sup>130</sup> *Aus den Voyages de Guillbert de Lannoy 1442 ff.*, wyd. E. Strehlke, SSRP, III, Leipzig 1866, s. 449–450.

<sup>131</sup> Petrus (de Natalibus), *Catalogus sanctorum. Sanctorum catalogus vitas, passiones, & miracula co[m]modissime annectens. Ex variis voluminibus select[us]*, Lugdunum 1543, f. IVv.

<sup>132</sup> Cyt. za: T. Mroczko, *Czerwińska herma*, s. 105.

<sup>133</sup> D.M. Nicol, *Byzantium and Venice. A Study in Diplomatic and Cultural Relations*, Cambridge 1988, s. 25.

<sup>134</sup> Napisał za to popularną książkę: *Głowa świętej Barbary. Powieść z przeszłości Pomorza*, Pelplin 1895.

<sup>135</sup> Por. m.in. T. Mroczko, *Czerwińska herma*, s. 95.

źródłem do badań nad władztwem Świętopełka II, stosunkami społecznymi i kulturą Pomorzan w pierwszej połowie XIII w., nad ideologią władzy Świętopełka, a nawet nad konfliktem narodowym między Pomorzanami a Teutonami z krzyżem. W pierwszej wersji legendy grabież dokonana na legacie przez gdańszczan i późniejsze ich potraktowanie przez księcia jako piratów odbijać miało ograniczenie na Pomorzu prawa nadbrzeżnego (*ius naufragii*), czyli prawa do zagarniania rzeczy wyrzuconych przez morze, w praktyce do łupienia statków, łodzi itp., i wskazywało na księcia Świętopełka jako na bohatera opowieści<sup>136</sup>. Wersji drugiej legendy, opowiadającej o pielgrzymce księcia Pomorzan i otrzymaniu od papieża cennej relikwii, Jolanta Dworzaczkowa przypisała wprost pochodzenie pomorskie. Legenda, jej zdaniem, odbija sformułowane w końcu lat dwudziestych XIII w. podstawy ideowe władztwa Świętopełka<sup>137</sup>. Dążył on wówczas do uzyskania samodzielnej pozycji w rozbitej na dzielnice monarchii piastowskiej; w 1231 r. uzyskał protekcję papieską. Otrzymana w zamierzchłych czasach (w drugiej połowie XI, może w początkach XII w.) relikwia stać się miała wówczas fundamentem sakralnym niezależnego władztwa. Wyraźną sprzeczność między tą interpretacją a decyzją księcia Świętopełka o ukryciu tego fundamentu jego władzy dało się wytłumaczyć wykorzystaniem tradycji pomorskiej w „utworze o przeciwnej tendencji”<sup>138</sup>. Do tej pory wszakże nie udało się odnaleźć śladów kultu św. Barbary na Pomorzu w czasach przedkrzyżackich. Nowa patronka zakonu była natomiast nieźle zadomowiona w tradycji i hagiograficznej tożsamości Krzyżaków: zarówno tej wywiedzionej jeszcze z Ziemi Świętej (gdzie jej kult wraz z innymi kultami biorącymi początek na Bliskim Wschodzie szczerze żywiły krucjaty), jak i z Wenecji, przez pewien okres będącej miejscem rezydencji wielkiego mistrza.

Dopiero więc, zdaniem zarówno Jolanty Dworzaczkowej, jak i Marzeny Pollakównej, a za nimi innych badaczy, trzecia wersja legendy ma być „w pełni” krzyżacką konstrukcją translacji. Powiązanie w niej losów legata papieskiego z egzempcją biskupstwa kamińskiego spod podległości metropolii gnieźnieńskiej wskazywało na około połowę XIV w. jako czas jej powstania. Wprawdzie trudniej już z zgodę co do środowiska, w którym ją opracowano – wskazywano dominikanów (Pollakównej) bądź duchowieństwo krzyżackie (Dworzaczkowa) –

<sup>136</sup> Ze względu na ograniczanie przezeń tego prawa zob. S. Matysik, *Prawo nadbrzeżne*, s. 238–241; T. Mroczo, *Czerwińska herma*, s. 90 n.

<sup>137</sup> Tak J. Dworzaczkowa, *Podanie o głowie*, s. 155–165; podobnie T. Mroczo, *Czerwińska herma*, s. 91. Do tej interpretacji przychyliła się M. Starnawska, *Świętych życie po życiu*, s. 162 n., gdzie zreferowane także inne badania idące w tym kierunku.

<sup>138</sup> M. Starnawska, *Świętych życie po życiu*, s. 163. Jeszcze mocniej wyraża wiarę w posiadanie relikwii przez Świętopełka oraz jej znaczenie w jego ideologii władzy; też, *The Role of the Legend of Saint Barbara's Head in the Conflict of the Teutonic Order and Świętopełk, Duke of Pomerania*, w: *The Military Orders*, t. 6, 2: *Culture and Conflict in Western and Northern Europe*, red. J. Schenk, M. Carr, London 2016, s. 203–212.



to ideowa i polityczna wymowa „krzyżackiej” legendy o translacji nie budzi większych kontrowersji. Wyraźnie artykułowane jest poczucie wyższości przybyszów wobec ludności tubylczej, świeżo i słabo schryścianizowanej, o barbarzyńskich obyczajach. W zgodzie ze złą opinią u Krzyżaków, Świętopełk nie jest pozytywnym bohaterem translacji. Jak czytelnik dowie się nieco dalej, w rozdziale wprawdzie zatytułowanym „Jak głowa do Chełmna przybyła”, ale poświęconym głównie wojnie z księciem i ogłoszonej przeciwko niemu krucjacie, ten „desperatus tyrannus et pseudo christianus”<sup>139</sup>, wywodzący się z prostego rycerstwa, którego przodkowie-uzurpatorzy przez zabójstwo swojego prawowitego księcia zdobyli władzę na Pomorzu, gnębił chrześcijan (czyli Krzyżaków) i to na oczach legata papieskiego Wilhelma z Modeny (skądinąd od 1244 r. kardynała protektora zakonu) zagarnął był kiedyś swoją część łupu z rabunku na legacie papieskim.

Dla naszych rozważań znacznie ważniejsze jest jednak dostrzeżenie w tej opowieści struktury *inventio*; prawdziwość relikwii, pomimo dołączonej do relikwiarza „metryczki”, powinien potwierdzić cud, a przynajmniej wizja, wskazujące na interwencję świętego i przystawiające pieczęć wiarygodności znalezionemu przedmiotowi. I tak też się stało w Sartowicach. Chowanie cennych relikwii w obawie przed kradzieżą w różnego rodzaju kamuflujących pojemnikach, w nieodpowiednich pomieszczeniach (piwnica), bez należytej z jednej strony ochrony, z drugiej – ekspozycji, należy do toposu literatury hagiograficznej wykazującego nieodpowiedniość osoby posiadacza lub przejściowy, nieostateczny stan i miejsce przebywania relikwii. Tak właśnie, twierdzi mnich Ortlieb, Bolesław Krzywousty przechowywał rękę św. Szczepana (kupił ją od Piotra Włostowica), najcennieszą partykułę spośród ofiarowanych przez wdowę po władcy Polski, księżnę Salomeę<sup>140</sup>. Święta Barbara sama zdecydowała o przeniesieniu się do Chełmna, powierzeniu pieczy nad swoimi relikwiami nowej wspólnocie, której odwzajemni opiekę.

Długosz mając w ręku kronikę Piotra z Dusburga i świadom ideowego znaczenia kultu św. Barbary w państwie zakonnym (po wiktorii grunwaldzkiej Jagiełło nie zdecydował się wszak zagarnąć relikwii głowy św. Barbary z Chełmna), jasno wyraził swój sceptycyzm co do identyfikacji relikwii chełmińskiej. Píše o zajęciu zamku w Sartowicach:

zdobyli także cały pozostały skład, który tam Świętopełk przechowywał, a nawet jakieś święte ciało, według niektórych św. Barbary. Chociaż są tacy, co twierdzą, że była to ta, która poniosła męczeństwo w Antiochii, inni powiadają, że była inna święta tego samego imienia na Pomorzu i że zdobyła świętość zarówno dzięki słubowi czystości, jak i innym cnotliwym uczynom. Nie wiadomo, ile prawdy zawiera

<sup>139</sup> *Translatio et miracula sanctae Barbarae*, s. 404.

<sup>140</sup> *Ortliebi Zwifaltensis Chronicon*, s. 91.

to podanie, które jak wiele innych z braku źródeł pisanych budzi wątpliwości lub raczej uległo zapomnieniu<sup>141</sup>.

Niepewna zatem relikwia stanowić mogła jedynie kruchy, pozorny fundament państwa zasługującego przecież na zniszczenie. Losy tego państwa w czasach Długosza uprawomocniały sceptycyzm co do prawdziwości relikwii jego rzekomej (w takiej sytuacji) świętej patronki.

## Rewizja przeszłości

Dobrym przykładem „obserwacji historiograficznej” i rewizji przeszłości relikwii są legendy rozwijające się wokół dwóch partykuł Drzewa Krzyża Świętego i sanktuariów, w których były przechowywane: w świętokrzyskim opactwie benedyktynów i lubelskim konwencie Dominikanów. Relikwie Drzewa Krzyża Świętego, a także innych narzędzi Męki (m.in. Świętych Gwoździ) nawet w ubogiej w relikwie Polsce nie były wielką rzadkością. Część z nich miała zresztą całkiem niezłe potwierdzone pochodzenie, jak przechowywana w katedrze wawelskiej partykuła Gwoździa, którą za pośrednictwem kardynała Jordana de Ursinis i w związku z zaproszeniem tego ostatniego na chrzciny pierworodnego syna króla otrzymali od papieża Marcina V Władysław Jagiełło i Zofia Holszańska. W Polsce średniowiecznej dwa sanktuaria zdołały na relikwiach Krzyża Świętego zbudować ważne ośrodki pielgrzymkowe. Były to: w XIV w. klasztor Benedyktynów na Łysej Górze oraz konwent Dominikanów w Lublinie, który większe znaczenie zyskał w czasach już nowożytnych. Żadne z nich nie mogło się wykazać ani pewnym pochodzeniem tej relikwii, ani zanotowanym momentem wejścia w jej posiadanie.

Relikwia świętokrzyska, zdaniem badaczy<sup>142</sup>, znaleźć się miała w posiadaniu benedyktynów łysogórskich z daru Łokietka. Za pierwszą pewną o niej wiadomość uznaje się dokument tegoż księcia, wystawiony 23 kwietnia 1308 r., poświadczający sprzedaż benedyktynom części wsi. Zapewnia w nim Łokietek

<sup>141</sup> Długosz, *Roczniki*, ks. VII, s. 52 (Długosz, *Annales*, lib. VII, s. 43 n.). O posługiwaniu się przez Długosza toposem zapomnienia (*oblivio*) z powodu braku zapisu i rozwinięciu (pogłębieniu) przezeń zawartej w nim treści zob. W. Wojtowicz, *Gall Długosza – o prologu i epilogu „Roczników”*, w: *Jan Długosz – w kręgu badań historyków i literaturoznawców*, red. T. Giergiel, Sandomierz 2017, s. 28–31.

<sup>142</sup> Najwięcej uwagi poświęcał jej w ostatnich latach M. Derwich, zob. zwł. tenże, *Polska legenda o św. Emeryku*, „Przegląd Historyczny” 81, 1990, s. 423–446; tenże, *Benedyktyński klasztor św. Krzyża na Łysej Górze w średniowieczu*, Warszawa–Wrocław 1992; tenże, *Łysogórski ośrodek pielgrzymkowy w Polsce średniowiecznej i nowożytnej. Zarys problematyki*, w: *Peregrinations. Pielgrzymki w kulturze*, s. 279–284; M. Starnawska, *Świętych życie po życiu, passim*. Niedostępne mi są z powodu bariery językowej prace w języku węgierskim.

o swojej przychylności dla klasztoru, m.in. „ob reverenciam Sancte Crucis”. Około 1311 r. miała odbyć się pierwsza pielgrzymka do tej relikwii<sup>143</sup>. Zmiana wezwania kościoła z Trójcy Świętej na Krzyża Świętego, niewątpliwie związana z sukcesem, jaki odniósł nowy ośrodek pielgrzymkowy, miała miejsce w połowie stulecia (1351–1361). W literaturze przedmiotu przyjmuje się bez wątpliwości, że relikwia bądź przynajmniej relikwiarz (stauroteka) miały być węgierskiego pochodzenia. Znalazły się w Polsce „najpewniej”, jak sądzą niektórzy historycy, z racji zaprzysiężenia w 1270 r. pokoju wieczystego pomiędzy Stefanem V a Bolesławem Wstydliwym. *Rocznik franciszkański krakowski* (część *Kroniki Dzierwy*) przedstawia to wydarzenie jako pielgrzymkę króla węgierskiego do grobu św. Stanisława, a przy okazji (*quoque*) Stefan „fecit [...] pacem et concordiam cum Boleslao perpetuam prestito super cruce de ligno Domini”<sup>144</sup>. Nie wydaje się jednak, by przysięga na relikwię Krzyża Świętego była mocną przesłanką za twierdzeniem, iż Stefan ofiarował wówczas szwagrowi, Bolesławowi Wstydliwemu, tę właśnie relikwię wraz z relikwiarzem w stylu bizantyjskim. Jeśli w zapisie znalazła się szczegółowa informacja o formule zawarcia pokoju wieczystego, to można przypuszczać, że odnotowano by również dar relikwii.

Opowieść o tym, jak relikwia trafiła do świętokrzyskiego klasztoru, znalazła się w *Roczniku świętokrzyskim* (nazywanym także rocznikiem mansjonarzy krakowskich), wiązany w ostatnich badaniach z kancelarią królewską, a nawet z konkretnym autorem, Mikołajem Trąbą<sup>145</sup>. To najstarszy znany nam zapis legendy, pochodzący z końca XIV w. Oto 10 lat po chrzcie Mieszka i trwającym między władcami polskim i węgierskim sporze o koronę, której ostatecznie dostąpił władca węgierski, król Stefan zawarł przyjaźń z Mieszkiem. Syn króla węgierskiego Emeryk pojął (pod przymusem) za żonę córkę Mieszka. Przybywszy do Gniezna i Poznania, przyjął tę dziewczę, ale też i dziewczę pozostawił ją aż do śmierci. Wracając następnie z Polski na Węgry („converso cum rege Meszkone”), przybył do Kielc, by zapolować na jelenie. Następnego dnia, wiedziony przez Ducha Świętego i anielską wizję, osobiście udał się na Łysą Górę i tam kościołowi i braciom od św. Benedykta ofiarował święty krzyż, który nosił na piersi. Legenda gęsta jest od wątków

<sup>143</sup> M. Derwich, *Benedyktyński klasztor*, s. 243. Dalszy wywód o początkach pobytu relikwii w klasztorze łysogórskim głównie za badaniami M. Derwicha.

<sup>144</sup> *Rocznik franciszkański krakowski 1202–1288*, wyd. A. Bielowski, MPH, III, Lwów 1878, s. 49.

<sup>145</sup> *Rocznik świętokrzyski*, wyd. A. Rutkowska-Płachcińska, MPH s.n., XII, Kraków 1996. O jego powstaniu w środowisku kancelarii królewskiej zob. M. Błaziak, *Rocznik świętokrzyski nowy – rocznikiem mansjonarskim czy andegaweńsko-jagiellońskim?*, „Studia Źródłoznawcze” 37, 2000, s. 49–63. M. Derwich, uważając rocznik za dzieło mansjonarzy krakowskich, datuje tę legendę po 1385 r., M. Błaziak, uważając rocznik za dzieło powstałe w kancelarii królewskiej w 1399 r., tak też datuje legendę.

i znaczeń, które tu musimy pominąć. Zbudowana na przejętej z *Kroniki węgiersko-polskiej* opowieści o ugodzie władców (z wprowadzeniem jednak rozszerzenia o małżeństwo Emeryka z córką Mieszka), czerpiąca co najmniej inspiracje z tzw. *Legendarium andegaweńskiego*, czyli węgierskiej adaptacji *Złotej legendy*, a także wątki z tej ostatniej, jest świadectwem silnych oddziaływań w Polsce w ostatniej ćwierci XIV w. nie tylko ideologii i propagandy andegaweńskiej, ale i kultury węgierskiej. A także, i przede wszystkim, jest ilustracją znaczenia legendy hagiograficznej (tu dotyczącej relikwii) w „polityce historycznej” kreowanej pospołu przez ośrodek władczy przekonujący o swoim uczestnictwie w wielkim sakralnym dziedzictwie Arpadów i klasztor opierający swoją egzystencję na najważniejszej w chrześcijaństwie świętej relikwii, będącej darem świętego dynasty węgierskiego, złożonym w obecności świętego króla węgierskiego.

Legenda o darze węgierskim została zapisana w czasie stosunkowo niedługim po głośnych w całej Europie przedsięwzięciach propagandowych Ludwika Węgierskiego i Elżbiety Łokietkówny, zapoczątkowanych darami relikwii, relikwiarzy i fundacjami królowej matki w Akwizgranie i Rzymie w 1343/1344 r. (w trakcie jej podróży do Neapolu mającej na celu zapewnienie synowi, Andrzejowi, tytułu królewskiego). Ponowny dar dla Akwizgranu miał miejsce w 1357 r. (w następnym roku ufundowano tam kaplicę dla pielgrzymów węgierskich), ostatni w 1381 r.<sup>146</sup> Był to czas wielkiego ożywienia kultu świętych Arpadów, potrzebnego nowej dynastii andegaweńskiej, z trudem, przy silnym oporze i po latach walki sadowiącej się na tronie węgierskim. Dzięki głośnej kanonizacji (1317 r.) franciszkanina i biskupa Tuluzy, Ludwika Andegawena, syna króla Sycylii Karola II i Marii Węgierskiej, którego kult błyskawicznie szerzyli w całej Europie bracia mniejsi, możliwe stało się połączenie własnego, andegaweńsko-kapetyńskiego panteonu świętych z panteonem świętych Arpadów. Elementy tego ożywienia trafiły i do Polski. W 1383 r. wspierający opcję andegaweńską w Polsce biskup ostrzyhomski Dymitr (Demetrius), legat papieski na Węgry i Polskę, nadał nawiedzającym dwie kaplice w kościele Mariackim w Krakowie odpust 1 roku i 100 dni na dni wspomnień m.in. świętych Arpadów: Stefana, Władysława i Emeryka.

Opowieść o darze (świętego) Emeryka, przedsięwziętym „z anielskiego natchnienia” wykluczyła inicjatywę Piastów, czyniąc z Mieszka jedynie biernego świadka wydarzeń. Dar ten pieczętował starożytność związków Piastów

<sup>146</sup> S. Szigeti, *Ludwig der Große und Aachen*, w: *Louis the Great: King of Hungary and Poland*, red. S.B. Várdy, G. Grosschmid, L.S. Domonkos, New York 1986 (East European Monographs, 194), s. 265–284; zob. też M. Lionnet, *Mise en images des rapports entre culte de la Vierge et pouvoir royal en Hongrie à la fin du Moyen Âge: état de la question*, w: *Identités hongroises, identités européennes du Moyen Âge à nos jours*, red. P. Nagy i in., Mont-Saint-Aignan 2006, s. 62.

z Arpadami, Polski z Węgry, a z sanktuarium, w którym go złożono, czynił kustosza najważniejszych materialnych dowodów tego sojuszu. Początki fundacji odpowiadały więc doskonale znaczeniu, jakie uzyskało opactwo u schyłku XIV w. Klasztor, pod szczególną protekcją Jadwigi i Jagiełły, został włączony do prowadzenia misji na Litwie, opat łysogórski Drozdek był kapelanem królewskim.

Długosz na nowo opracował tę legendę, przyznając tym razem Piastom decydujące współuczestnictwo w fundacji. Umieścił ją pod rokiem 1006, Mieszka w związku z tym zastąpił Bolesławem, kilkakrotnie przypomniał czytelnikowi, że Emeryk przez swoją babkę (matkę św. Stefana) Adelajdę, siostrę Mieszka I<sup>147</sup>, był blisko spokrewniony z Chrobrym (nazywa go stryjem, *patruus*, Emeryka), nie wspominał też słowem o jakimś uroczystym sojuszu między władcami Polski i Węgier. Emeryk po prostu zwykł był przebywać u „stryja”, by tym łatwiej sprostać wyzwaniom czystości cielesnej, którą narzucił swojemu małżeństwu. To Bolesław polował, a Emeryk mu jedynie towarzyszył i przywieziony przez ściganego jelenia na szczyt góry natknął się tam na pozostałości odległej, mitycznej starożytności tego miejsca: ruiny siedziby gigantów-cyklopów. Kierowany natchnieniem Boskim i otrzymanym w doznanej poprzedniej nocy wizji poleceniem, namówił Bolesława do ufundowania tu klasztoru i by swoją do tego dołożyć część, podarował przyszłej fundacji zdjęty z piersi dwuramienny krzyż, w którym przechowywał dużą partyculkę Krzyża Świętego, najcenniejszą rzecz, którą miał.

Bolesław zatem król Polski [...] wystawił w tym samym roku na tym samym miejscu klasztor reguły św. Benedykta, należycie i z królewską hojnością [go] wyposażył, a do sprawowania służby Bożej sprowadził braci reguły św. Benedykta. Kościół wybudował na wzór grecki, [cały] z kamienia od fundamentów, pod wezwaniem Krzyża św. składając i przechowując w nim najdroższe drzewo pańskie, ofiarowane przez błogosławionego męża Emeryka. Jego położenie i kształt przetrwawszy do dnia dzisiejszego świadczą o jego starożytności<sup>148</sup>.

Pomniejszywszy rolę Arpada w fundacji klasztoru łysogórskiego, rozbudował za to Długosz historię relikwii, dając jej pierwszorzędną pochodzenie: krzyż-relikwiarz przysłał królowi Stefanowi w darze cesarz z Konstantynopola. Na dziejach relikwii świętokrzyskiej zatrzymał się w *Rocznikach* raz jeszcze, przyznając jej funkcję bliską palladium królestwa. Oto do zaczerpniętego z *Kroniki* Janka z Czarnkowa opisu kryzysu Królestwa Polskiego po śmierci Kazimierza Wielkiego, w tym i zagarnięcia przez Litwinów zamku włodzimierskiego, dodaje znamienity epizod: gdy po spustoszeniu ziemi sandomierskiej

<sup>147</sup> Emeryk był synem księżniczki bawarskiej Gizeli. Adelajda jest uważana za postać fikcyjną.

<sup>148</sup> Długosz, *Roczniki*, ks. II, s. 329.

i terenów aż po klasztor na Łysej Górze Kiejstut i Olgierd wycofywali się z wojskami i łupami, wśród których była relikwia świętokrzyska, na granicy zatrzymały ich nadprzyrodzone moce. Wóz, na którym była partykuła, stanął i żadną siłą nie dało się go ruszyć: konie, woły i ludzie, którzy się z nim mocowali, padli nieżywi. Objasnieni przez kapłana co do istoty sytuacji książe

odesłali przesławny krzyż p o l s k i na Łysą Górę [...] Z powodu tego cudu, który zdarzył się wtedy na oczach Litwinów, drzewo życiodajnego Krzyża, znajdujące się na górze Kalwarii [Łysej Górze], doznaje najwyższej czci<sup>149</sup>.

Gdy Czesi wywieźli ciało św. Wojciecha, nastąpił całkowity upadek monarchii i Kościoła polskiego. Tym razem udało się temu zapobiec dzięki samym relikwiom; kryzys królestwa okazał się przejściowy.

Równie dobre jak relikwia świętokrzyska pochodzenie, w kolejnych wariantach legendy mocno jednak pogmatwane, miała inna relikwia Drzewa Krzyża Świętego, przechowywana aż do kradzieży w 1991 r. w lubelskim klasztorze Dominikanów. W konwencie wegetującym przez dziesięciolecia, być może nawet przez jakiś czas nieczynnym z powodu najazdów sąsiadów pogańskich, prawosławnych, Tatarów, dobre czasy nastały dopiero pod rządami Kazimierza Wielkiego, m.in. w związku wyprawami na Ruś. W 1342 r. przeprowadzono refundację placówki dominikańskiej, która rychło włączyła się w działalność misyjną swojego zakonu na Rusi. Pierwsza znana nam wzmianka o relikwii Krzyża Świętego w tym konwencie pochodzi dopiero z *Liber beneficiorum* Długosza<sup>150</sup>. Odwołując się do tradycji zasłyszanej na miejscu, notuje on, że pewien książę kijowski Grzegorz (*Gregorius*), wygnany wraz z żoną Mariną i synem Ignacym (*Gygnatius*), znalazł schronienie u Kazimierza Wielkiego, który dał mu godne mieszkanie na zamku lubelskim. On to przed swoją śmiercią ofiarował klasztorowi relikwię Krzyża Świętego wraz z drogocennym relikwiarzem, który zamówił był jeszcze w Kijowie. I tam, pod ołtarzem Krzyża Świętego został wraz z żoną pochowany<sup>151</sup>.

Obszerniejsza relacja powstała prawie 100 lat później pod piórem dominikanina Macieja Valerianusa, wydana drukiem u Hieronima Wietora w 1537 r.<sup>152</sup> (w 1536 r. z kolei u Unglera wydano historię relikwii łysogórskiej).

<sup>149</sup> Tamże, ks. X, s. 14; Długosz, *Annales*, lib. X, s. 13.

<sup>150</sup> Badania nad tą legendą prowadził w ostatnich latach głównie L. Wojciechowski, *Sanktuarium Krzyża Świętego w Lublinie. Problem genezy*, w: *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze*, s. 288–296; tenże, *Dominikańskie sanktuarium Krzyża św. w Lublinie do połowy XVII w.*, w: *Dominikanie w Lublinie. Studia z dziejów i kultury*, red. H. Gapski, Lublin 2006 (Prace Instytutu Geografii Historycznej Kościoła w Polsce, 8), s. 111–146.

<sup>151</sup> Długosz, *Liber beneficiorum*, III, s. 460 n.

<sup>152</sup> Mathias Valerianus, *Historia perbrevis, qvo pacto videlicet magna portio Crvcis Christi in oppidvm Lvblin pervenit*, Cracoviae: Hieronim Wietor, 1537.

Valerianus dopisał dosyć oczywisty początek dziejów relikwii lubelskiej i zasadniczo zmienił czasy i okoliczności jej dotarcia do Lublina. Zaczyna od znalezienia Krzyża Świętego przez św. Helenę, wspomina wędrówkę jego części do Konstantynopola, gdzie cesarzowa *Hedvigis* oddzieliła dla swojego skarbcza pewną jej część. Jedyna córka tej cesarzowej *Chwiedora* wyszła za mąż za księcia kijowskiego Ignacego, można by rzec – wraz z drogocenną relikwią. Potwierdzał te wydarzenia napis wykonany greckimi literami na srebrnej płytce, która znajdowała się na relikwiarzu. Schizmatycki Kijów na drogę wiary prawdziwej sprowadził Jagiełło, który też dla jej utwierdzenia ufundował w mieście katedrę i ustanowił biskupem miasta (*praesul civitatis*) pewnego męża z Krakowa, Andrzeja. Ten przyjaźnił się z księciem kijowskim Iwanem (*Ivo*), który odziedziczył był ową relikwię i po naleganiach podarował owemu Andrzejowi. Jadąc pewnego razu do Krakowa, Andrzej wziął ze sobą relikwię, którą starannie ukrył w jakiejś puszcze (*vasculum*) pod wozem. Postój wypadł mu u dominikanów w Lublinie, skąd – rzecz jasna – konie, dopóki nie darował braciom cennego skarbu, nie zamierzały wyruszyć. Była jeszcze próba podzielenia relikwii i obdarowania nią miejscowej fary, ale nieudana: Andrzej przebił sobie rękę (blizna pozostała mu na zawsze). Valerianus rozbudowując podanie Długosza, przeniósł pojawienie się relikwii na czasy pierwszego Jagiellona.

Nie jest ważne, czy – jak chcą niektórzy badacze w kolejnych pracach próbujący ustalić dokładną datę dotarcia relikwii do Lublina i sprawców tego wydarzenia – Długosz (kopista?) popełnił łatwy błąd w imieniu i za Gregoriusem kryje się Georgius, czyli Jerzy Trojdenowic<sup>153</sup>. Długosz wyraźnie pisze (później Valerianus) o bezpośredniej wędrówce relikwii z Kijowa, co więcej, w obu relacjach kijowskie pochodzenie samego relikwiarza jest równie ważne. Leszek Wojciechowski dowodził, że źródłem podania Długosza (a także Valerianusa) była owa srebrna plakietka z wygrawerowanym napisem greckim, a także znajdujący się u dominikanów grób. Mniej uwagi natomiast zwracano na zastanawiające w przekazie Długosza informacje. Zainteresowany relikwiami autor nie tylko opisał kształt partykuły: szeroka i okrągła czy zaokrąglona („lata et obrotunda”), ale jeszcze dodał: „posiadaniem takiej wielkości kawałka z Drzewa Pańskiego nie szczyci się ni Rzym, ni Konstantynopol, ni Paryż, ni Akwizgran, ani żadne inne miasto w świecie chrześcijańskim”<sup>154</sup>. Długosz był w Rzymie, nie mógł więc nie widzieć w kościele Santa

<sup>153</sup> Zob. też. np. rozważania T.M. Trajdosa, *Kościół katolicki na ziemiach ruskich Korony i Litwy za panowania Władysława II Jagiełły*, t. 1, Wrocław 1983, s. 65 nn.

<sup>154</sup> Długosz, *Liber beneficiorum*, III, s. 460. W *Roczniku Traski* (wyd. A. Bielowski, MPH, II, Lwów 1872, s. 860) oraz w *Roczniku małopolskim* (wyd. A. Bielowski, MPH, III, s. 200; wg nomenklatury W. Drelicharza, są to: *Rocznik małopolski Kuropatnickiego i Szamotulskiego*) znajduje się przekaz o przejęciu przez Kazimierza Wielkiego w czasie wyprawy na Ruś skarbcza książęcego z cennymi klejnotami, w tym krzyża relikwiiowego z relikwią Krzyża

Croce in Gerusalemme dużego fragmentu Drzewa Krzyża, wielokrotnie większego od maleńkich okruchów czy drzazg występujących jako typowe relikwie Drzewa Krzyża Świętego. Ważne jest również dostrzeżenie znaczenia zmian, jakie w stosunku do przekazu *Liber beneficiorum* znalazły się w legendzie opracowanej przez Valerianusa. W Długoszowej (re)konstrukcji historii relikwii wędruje ona z Konstantynopola przez Kijów do polskich dominikanów w czasach wkraczania Kazimierza Wielkiego na Ruś – po pierwszej mało udanej, a przed kolejnymi misjami dominikanów-biskupów katolickich Kijowa. W czasach Długosza biskupstwu katolickiemu w Kijowie daleko było do stabilności, jasno rysującej się przyszłości i w ogóle do pewności bytu; wielki historyk nie dożył ciężkiego najazdu Tatarów na Kijów latem 1482 r. i spalenia miasta. W czasach natomiast, gdy dzieje relikwii (re)konstruował Valerianus, uwypuklona przez niego rola księcia Iwana Olgimuntowicza Holszańskiego (ów książę *Ivo*) oraz *presula* Kijowa, dominikanina Andrzeja, podkreślała ich zasługi w erygowaniu diecezji katolickiej, która miała swoją siedzibę w mieście już dźwigniętym ze zniszczeń, osadzonym na prawie magdeburskim, z rozbudowanym zamkiem. Drewniana, co prawda, katedra na Padole sąsiadowała z braterskim dla Lublina konwentem Dominikanów.

\* \* \*

Istotne rewizje historyczne i aktualizacje dziejów ważnych dla szerszych wspólnot relikwii były konieczne, by móc te relikwie i te dzieje włączyć w rozumienie teraźniejszości i nasycić obraz tej ostatniej uzasadnieniami czerpanymi z autorytatywnej i „wysokiej” przeszłości, jaka była udziałem tych świętości. Historia, ranga i percepcja relikwii były więc wytworem dyskursów, w tym szczególnie ważnych z naszego punktu widzenia dyskursów obejmujących zbiorowe tożsamości. Już choćby z tego względu badanie obecnych w tekstach dotyczących relikwii podkładów realno-historycznych nie powinno służyć ani wyłącznie, ani przede wszystkim wypreparowaniu tych podkładów w jak najczystszej postaci, a odrzuceniu całej sfery wyobraźniowej, fikcyjnej, manipulacyjnej, by dojść do „prawdy” faktów historycznych. Odwrotnie, powinno służyć wydobyciu właśnie tej sfery, by uchwycić, jak służyła ona dyskursowi, negocjowaniu przydatnych mu znaczeń<sup>155</sup>. Często przyszło nam odwoływać się do Długosza – był mistrzem tych dyskursów. Jego dzieło nie w pełni jest nam pod tym względem znane.

---

Świętego: „spolia multa in argento, auro, et gemmis, thesaurum ducum antiquorum tollens, inter quod erant aliquot cruces auree, precipue una, in qua magna quantitas de ligno crucis Domini fuit reperta”. E. Dąbrowska w kilku publikacjach łączyła jednak tę relikwię i te relikwiarze ze skarbem królewskim i (ewentualnie) z relikwiarzem koronacyjnym; zob. m.in. też, *Jeszcze o relikwii*, s. 3–13.

<sup>155</sup> Por. cyt. już tu dzieło K. Pomiana, *Historia, passim*.