

Piotr Kołpak

Rola patronów Królestwa Polskiego w geografii sakralnej późnośredniowiecznego Krakowa

Średniowiecze Polskie i Powszechne 6 (10), 158-190

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Piotr Kołpak

Instytut Historii, Uniwersytet Jagielloński

Rola patronów Królestwa Polskiego w geografii sakralnej późnośredniowiecznego Krakowa

Wprowadzenie

„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”¹ — tak w przekazie Długoszowym św. Wojciech wyjaśniał krakowskiej mieszcze Weronice rolę świętych patronów Królestwa. Trzej pozostali męczennicy, dani ojczyźnie jako jej szczególnie orędownicy i patronowie, to św. św. Stanisław, Florian i Waclaw. W wizji, którą w 1438 roku Weronika miała opowiedzieć kanonikowi krakowskiemu i oficjałowi Janowi Elgotowi, św. św. Wojciech i Florian udawali się w uroczystej procesji z kościoła na Kleparzu do katedry wawelskiej, by odwiedzić św. św. Stanisława i Waclawa — „ich sławnych ojców i współobywateli”. Ich rola jako patronów podkreślona została w ostrzeżeniu wypowiedzianym przez Wojciecha, który wytykał mieszkańcom Królestwa ucisk biednych, brak bezpieczeństwa na drogach, a także kupczenie urządami i godnościami państwowymi. Groził przy tym, tak miastu Krakowowi, jak i całemu państwu, srogą karą, jeśli sytuacja nie ulegnie poprawie. Urszula Borkowska, omawiając widzenie mieszczyki, zwróciła szczególną uwagę na alegoryczną treść przekazu oraz odwołania do nowych wówczas form pobożności będących świadectwem transponowania

¹ Roczniki, ks. 12, s. 217—218.

na polski grunt myśli profetyczno-reformatorskiej, zwłaszcza wpływu Brygidy Szwedzkiej². Mimo że akcent w przytoczonej przez kronikarza wizji położony został na propagandowym objaśnianiu reform kościelnych podejmowanych w kręgu biskupa Zbigniewa Oleśnickiego, to ramą opowiadania-snu stała się procesja skupiona wokół panteonu czterech patronów Królestwa trwających w nieprzerwanym orędowaniu za swoim ludem. Ten aspekt wizji nie został jak dotąd zaakcentowany w polskiej mediewistyce, podobnie jak związana z nim ścisła korelacja pomiędzy ideą opieki państwowych patronów Królestwa Polskiego i topografią stołecznego miasta Krakowa, a dokładniej rzecz ujmując — późnośredniowiecznej aglomeracji krakowskiej. Św. Wojciech, kończąc swoje przemówienie, dodał dwa zalecenia, z których pierwsze — kluczowe dla dalszych dociekań — dotyczyło odprawiania w kościołach procesji dla przebłagania gniewu Bożego³. W kontekście całej wizji procesja staje się zatem tą formą liturgiczną, w której, po pierwsze, najpełniej miała się realizować hierofania patronów Królestwa, po drugie zaś, to właśnie pielgrzymujący ulicami miasta lud mógł uczestniczyć w dziele odkupienia i liczyć na Boże miłosierdzie.

W opowieści Weroniki pobrzmiewa echo liturgicznego ustawodawstwa biskupa Zbigniewa Oleśnickiego. W 1436 roku w życie wszedł czwarty artykuł statutów synodu diecezji krakowskiej formalnie zrównujący kult liturgiczny św. Floriana z kultem, jakim cieszyli się dotąd pozostali święci patronowie Królestwa: Wojciech, Stanisław i Waclaw⁴. Jakkolwiek wspomniana decyzja dotyczyła tylko diecezji krakowskiej, to nie ulega wątpliwości, że odzwierciedlała o wiele szersze tendencje związane z propagowaniem kultu konkretnych świętych patronów Królestwa. Stephen C. Rowell przekonany jest, że biskup Oleśnicki usiłował demonstrować w każdy możliwy sposób to, że Kościół krakowski może przejmować od króla inicjatywę we wspólnych przedsięwzięciach dotyczących Królestwa⁵. Dlatego też święci nie zostali tu nazwani patronami miasta czy katedry, ale właśnie całego Królestwa. Kult owych czterech pa-

² U. Borkowska: *Przykład pobożności mieszczańskiej w XV wieku. 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.

³ *Annales*, lib. 12, s. 195—196.

⁴ *Statuty synodalne krakowskie Zbigniewa Oleśnickiego (1436, 1446)*. Oprac. S. Zachorowski. Kraków 1915, s. 47. Trzeba tu jednak podkreślić, że pod kątem formalnym artykuł *De horis* odnosił się jedynie do wewnętrznych kwestii obchodzenia liturgii związanej ze Świętem św. Floriana. Wydawca błędnie sądził, że „wpływu na życie społeczne nie wywarł on żadnego” (tamże, s. 17). K. Dobrowolski (*Dzieje kultu św. Floriana w Polsce do połowy XVI w.* Warszawa 1923, s. 92—93 („Rozprawy Historyczne Towarzystwa Naukowego Warszawskiego”, 2/2)) słusznie natomiast zauważył, że zrównanie czci św. Floriana z kultem chociażby tylko św. Stanisława pociągało za sobą ważkie konsekwencje.

⁵ S.C. Rowell: *Procesy rozwoju i zaniku kultu świętych na Litwie i w Polsce w drugiej połowie XV wieku*. Zap. Hist. 2005, T. 70, s. 12.

tronów jako konkretna idea o znaczeniu religijnym i propagandowym został sformalizowany w XV stuleciu w kręgu katedry krakowskiej, a wspomniany artykuł statutów biskupa Oleśnickiego był jednym z najbardziej wyrazistych punktów tego programu; z kolei opowieść Długosza o widzeniu mieszczyki Weroniki jego niezaprzeczalnym refleksem.

Obecny w opowiadaniu kanonik Jan Elgot oraz Jan Długosz należeli do bardzo wpływowego środowiska skupionego wokół biskupa Zbigniewa Oleśnickiego i wraz z nim promowali krakowski koncept patronatu państwowego, akcentując rolę świętych integralnie związanych z Krakowem. Kunsztownym tego przykładem jest wyśmienicie wykonana *sigillum maius*, pieczęć większa, biskupa Oleśnickiego, której używał od lat 20. XV wieku do października 1449 roku, kiedy otrzymał od papieża Mikołaja V insygnia kardynalskie⁶. Przedstawionemu w środku pola pieczętnego św. Stanisławowi towarzyszyli: pierwszy patron katedry wawelskiej św. Wacław po prawej i św. Florian po lewej stronie tronującego biskupa i męczennika. Wyobrażenie napieczątne pieczęci Oleśnickiego ściśle koreluje z zabiegami promowania kultu patronów krakowskich jako patronów państwowych. Kolejnych egzemplifikacji tych państwowo-religijnych działań nie brakuje — wystarczy bowiem sięgnąć do *Roczników* Długosza, dokumentów fundacyjnych Oleśnickiego, dzieł sztuki sakralnej epoki czy ksiąg liturgicznych kolejnych biskupów, nie tylko krakowskich, by przekonać się, jak trwale grupa czterech patronów Królestwa Polskiego zakorzeniła się w myśli państwowej polskiego Kościoła końca średniowiecza.

Osadzona w topografii piętnastowiecznego Krakowa senna wizja rozgrywała się w realiach ściśle związanych z tradycją liturgiczną. Obiekty sakralne wyznaczające początek i koniec pochodu świętych, ulice, które przemierzały, a przede wszystkim organicznie związana z elementami tworzącymi układ przestrzenny procesyjna forma akcji były doskonale znane mieszkańcom ówczesnej aglomeracji. Omówienie kolejnych obiektów sakralnych posłuży wskazaniu geografii sakralnej średniowiecznego Krakowa jako jednego z elementów kształtujących zespół świętych patronów Królestwa Polskiego.

⁶ M. Koczerska: *Zbigniew Oleśnicki i Kościół krakowski w czasach jego pontyfikatu (1423—1455)*. Warszawa 2004, s. 158.

Kościół katedralny pw. św. św. Wacława i Stanisława w Krakowie

Tę osobliwą wędrówkę po późnośredniowiecznym Krakowie należy rozpocząć od najważniejszego obiektu sakralnego krakowskiej aglomeracji, czyli kościoła katedralnego pw. św. św. Wacława i Stanisława. Obecność świętych patronów Królestwa w przestrzeni tej świątyni to temat na tyle rozległy i w dużej mierze obecny w polskiej historiografii, że w tym miejscu wystarczy odnieść się jedynie do kilku aspektów związanych z rolą katedry w geografii sakralnej⁷.

W przyczynach wyboru św. Wacława na pierwszego patrona katedry wawelskiej od dawna doszukuje się wpływów czeskich i wskazuje albo na Bolesława Chrobrego, który powziął decyzję o nadaniu patrocinium czeskiego patrona wawelskiej świątyni, sprawując wówczas władzę w Małopolsce właśnie z nadania czeskiego, albo na biskupów ołomunieckich, nie należy bowiem zapominać, że Kraków (do czasu powstania biskupstwa w 1000 roku) znajdował się w granicach ich diecezji⁸. Mimo wielu głosów odnoszących się sceptycznie do możliwości wystąpienia tego patrocinium przy pierwszej katedrze,

⁷ Używane tu pojęcie „geografia sakralna” jest zgodne z modelem proponowanym przez Halinę Manikowską, akcentującym percepcję przestrzeni (w tym przestrzeni sakralnej) i czasu akcji mającej charakter „celebrowania jedności nieba i ziemi w precyzyjnie określonych miejscach — rzeczywistych, prawdziwych punktach konwergencji”. Zob. H. Manikowska: *Geografia sakralna miasta*. W: *Animarum cultura. Studia nad kulturą religijną na ziemiach polskich w średniowieczu*. T. 1: *Struktury kościelno-polityczne*. Red. H. Manikowska, W. Brojer. Warszawa 2008, s. 96 (to samo w języku angielskim: *Sacred Geography of a Town*. „Acta Poloniae Historica” 2010, T. 101, s. 52) — tam też wyczerpująca bibliografia tematu; K.D. Lilley: *Cities of God? Medieval Urban Forms and Their Christian Symbolism*. “Transactions of the Institute of British Geographers” 2004, New Series, Vol. 29, no 3, s. 298; D. Cosgrove, S. Daniels: *The Iconography of Landscape*. Cambridge 1988, s. 3—4. Wymienione prace transponują idee Erwina Panofskiego o rozumieniu dzieła sztuki w jego kontekście historycznym na badania nad morfologią miast. Lilley podkreśla przydatność w badaniach mediewistycznych analizy układu przestrzennego w jego kontekście historycznym ze względu na chrześcijańskie „uduchowienie” rzeczy materialnych. Por. K.D. Lilley: *Cities of God...*, s. 298; G.B. Ladner: *Medieval and Modern Understanding of Symbolism: a Comparison*. “Speculum” 1979, Vol. 54, s. 226. Również Manikowska, używając wyrażenia „ideotopografia” i wiążąc je z okcydentalizacją symboliki chrześcijańskiej na ziemiach polskich, twierdzi wyraźnie, że to nie przypadkowość decydowała o kształcie geografii sakralnej miast średniowiecznych. Za nadmierne także uproszczenie uważa poglądy o rzekomym zanikaniu w późnym średniowieczu roli wyobraźni w konstruowaniu geografii sakralnej na rzecz pragmatycznej topografii sakralnej. Por. H. Manikowska: *Geografia sakralna...*, s. 124.

⁸ Podsumowanie stanu badań w: A. Witkowska: *Titulus ecclesiae. Wezwania współczesnych kościołów katedralnych w Polsce*. Warszawa 1999, s. 217—218, 230—234; J. Rajman: *Średniowieczne patrocinia krakowskie*. Kraków 2002, s. 107—116.

kult św. Waclawa na przełomie X i XI stulecia musiał być w otoczeniu Bolesława Chrobrego stosunkowo silny, o czym świadczy chociażby emisja monet z wizerunkiem Waclawa i napisem VENCIEZLAUUS w latach — jak przypuszcza Stanisław Suchodolski — 995—997⁹. Patrocinium Waclawowe poświadczają: kalendarz wpisany wraz z modlitewnikiem księżnej Gertrudy do psalterza Egberta z lat 1068—1077 (pod datą 30 września: *festum dedicationis ecclesiae s[ancti] Venceslai*)¹⁰, inwentarz skarbcza katedralnego z 1110 roku (*in erario sancti Uencezlai*) oraz wiele dokumentów i zapisek rocznikarskich¹¹. Zarówno kalendarz, jak i inwentarz pochodzą z czasu funkcjonowania tzw. pierwszej katedry romańsko-ottońskiej lub z okresu jej przebudowy związanej z fundacją Bolesława Szczodrego, na pewno jednak sprzed konsekracji tzw. katedry hermanowskiej w 1142 roku. Zasadne zatem jest twierdzenie, iż od konsekracji świątyni do drugiej połowy XIII stulecia nosiła ona tylko wezwanie św. Waclawa.

Na krótko przed kanonizacją biskupa Stanisława ze Szczepanowa kult św. Waclawa w Krakowie był już nieco zapomniany, skoro w 1247 roku papież Innocenty IV musiał przypomnieć mieszkańcom miasta, że kościół katedralny nosi wezwanie czeskiego męczennika i w dniu jego wspomnienia katedrę należy odwiedzić¹². Papieskie upomnienie należy więc odczytywać jako sygnał długotrwałego stanu zapomnienia i braku zainteresowania postacią czeskiego patrona, z pewnością spowodowanego najpierw sprowadzeniem relikwii św. Floriana, a później pontyfikatem biskupa krakowskiego Prędoty, promującego kult św. Stanisława. Choć istotnie kanonizacja tego ostatniego mogła wpłynąć na osłabienie kultu patrona katedry krakowskiej¹³, to trzeba podkreślić, że nie ma mocnych dowodów na jego wcześniejszą siłę, może z wyjątkiem przełomu X i XI stulecia.

Pamięć o św. Waclawie przywrócona została być może pod koniec XIII i w pierwszych latach XIV wieku za sprawą biskupa Jana Muskaty, politycz-

⁹ S. Suchodolski: *Spór o początki mennictwa w Czechach i w Polsce*. „Wiadomości Numizmatyczne” 1998, T. 42, s. 11.

¹⁰ Z. Kozłowska-Budkowa: *Który Bolesław? W: Prace z dziejów Polski feudalnej ofiarowane Romanowi Grodeckiemu w 70. rocznicę urodzin*. Warszawa 1960, s. 87. Warto również przypomnieć hipotezę, o której w artykule tym autorka tylko napomknęła — a mianowicie o możliwości postrzegania Waclawa czeskiego jako świętego patrona dynastii piastowskiej. Bolesław Chrobry, wpływając na dobór wezwania katedry i emitując monety z napisem VENCIEZLAUUS, zapewne powoływał się na związki genealogiczne ze świętym, czym pochwalić się nie mogli pozostający z nim w sporze młodsi synowie Mieszka I.

¹¹ Omówienie wzmianek źródłowych dał J. Rajman: *Średniowieczne patrocinia...*, s. 25.

¹² KDKK, T. 1, nr 27.

¹³ A. Witkowska: *Titulus ecclesiae...*, s. 230, 234; T. Węclawowicz: *Krakowski kościół katedralny w wiekach średnich. Funkcje i możliwości interpretacji*. Kraków 2005, s. 104—105.

nego stronnika ostatnich Przemyślidów. Miał on zainicjować pierwszy etap gotyckiej przebudowy katedry wawelskiej, burząc wschodnią część świątyni hermanowskiej i rozpoczynając jej rozbudowę. Tomasz Węclawowicz sugeruje tu przebudowę wzorowaną na czeskich kościołach z wieloboczną apsydą otoczoną wieńcem siedmiu kaplic. W miejscu tym autor domniema istnienie krypty wschodniej przeznaczonej dla relikwii św. Waclawa¹⁴. Następca Muskaty i zarazem kontynuator prac, Nanker, skupił się natomiast na wyeksponowaniu miejsca spoczynku św. Stanisława¹⁵. Jednak mimo pominięcia Waclawa w artykułach regulujących święta liturgiczne w statutach synodalnych wspomnianego biskupa Nankera z 1320 roku¹⁶ nie został on wymazany z miejscowej pamięci. Po postać świętego sięgnął już następca Nankera — kończący gotycką przebudowę świątyni katedralnej Jan Grot, który umieścił wizerunek Waclawa na zworniku sklepienia ponad chórem¹⁷.

Wymowniejszym dowodem na trwałą pamięć o św. Waclawie jako patronie katedry i miasta oraz na wykorzystanie jego podobizny w polityce propagandowej w drugiej lub trzeciej dekadzie XIV wieku jest pieczęć mniejsza rady miasta Krakowa, przedstawiająca całopostaciowy wizerunek świętego rycerza w zbroi i tunice, trzymającego włócznię z proporcem w prawej, a tarczę w lewej ręce, z mieczem przypasanym u boku. Obok postaci umieszczono napis: S[ANCTUS] WENCESLAUS, Orła oraz koronę. Legenda pieczęci brzmi: S[igillum] MINVS CIVITATIS CRACOVIE¹⁸. Abstrahując od uwag Wojciecha Drelicharza o wykorzystaniu wyobrażenia św. Waclawa jako drugiego (obok św. Stanisława) szafarza korony (z racji patronatu nad katedrą)¹⁹, słuszna wy-

¹⁴ T. Węclawowicz: *Krakowski kościół...*, s. 104, 126.

¹⁵ Węclawowicz nie boi się stwierdzić, że „kościół katedralny Nankera był wznoszony dosłownie wokół konfesji św. Stanisława, ponad którą zaplanowano skrzyżowanie gotyckich prezbiterium i nawy głównej z nawą poprzeczną” — tamże, s. 126.

¹⁶ O czym świadczy brak św. Waclawa w artykułach regulujących święta liturgiczne w statutach synodalnych biskupa Nankera z 1320 r. Por. *Najstarsze statuty synodalne krakowskie Biskupa Nankera z 2 października 1320 r.* Wyd. J. Fijałek. Kraków 1915.

¹⁷ T. Wojciechowski: *Kościół katedralny w Krakowie*. Kraków 1900, s. 52. Paul Crossley słusznie łączył obecność św. Waclawa na zworniku z patrociniem katedry, lecz chyba mylnie wyjaśniał to wpływami czeskimi i działalnością propagandową Muskaty. Por. P. Crossley: *Bohemia Sacra and Polonia Sacra. Liturgy and History in Prague and Cracow Cathedrals*. „Folia Historiae Artium. Seria Nowa” 2001, T. 7, s. 64.

¹⁸ A. Chmiel: *Pieczęć miasta Krakowa, Kazimierza, Kleparza i jurydyk krakowskich do końca XVIII wieku*. „Rocznik Krakowski” 1909, T. 11, s. 96—97; Z. Piech: *Święty Stanisław szafarzem korony Królestwa Polskiego. Ze studiów nad średniowieczną sfragistyką miasta Krakowa*. „Rocznik Krakowski” 1991, T. 57, s. 6; H. Seroka: *Herby miast małopolskich do końca XVIII wieku*. Warszawa 2002, s. 30. Ostatnio polemikę na temat roli propagandowej tej pieczęci podsumował i wyciągnął zasadne wnioski Wojciech Drelicharz. Zob. Tenże: *Idea zjednoczenia królestwa w średniowiecznym dziejopisarstwie polskim*. Kraków 2012, s. 346—347.

¹⁹ W. Drelicharz: *Idea zjednoczenia królestwa...*, s. 347.

daje się konstatacja Zenona Piecha podkreślającego aspiracje miasta Krakowa do odgrywania zjednoczeniowo-stołecznej roli poprzez wykorzystanie na pieczęci miejskiej jednego z patronów zjednoczenia państwa²⁰. Trudno się również oprzeć wrażeniu, że z przytoczonych wniosków wynika funkcja patronatu państwowego. Postać św. Wacława jawi się zatem jako personifikacja katedry, w której przechowywano insygnia koronacyjne²¹. Korona i orzeł w polu pieczęci nadawały jej charakter propagandowy w ujęciu zjednoczeniowym, podobnie jak określony miejski typ pieczęci z przedstawieniem świętego determinował jego rolę jako patrona miasta.

Wracając do kwestii patrocinium kościoła katedralnego, należy stwierdzić, że niedługo po krakowskich obchodach kanonizacyjnych św. Stanisława 8 maja 1254 roku wezwanie świątyni zostało uzupełnione o imię właśnie wyniesionego na ołtarze biskupa krakowskiego, występujące zrazu na drugim miejscu. Taka forma widnieje już w dokumentach księcia Bolesława Wstydlwego z lat 1258 i 1259, czyli niespełna 4 lata po wspomnianych obchodach, gdzie obaj święci nazwani zostali patronami kościoła²². Począwszy zaś od 1278 roku (również w dokumencie Bolesława Wstydlwego), pojawia się niekiedy pojedyncze wezwanie samego tylko św. Stanisława²³. Długosz, zainteresowany krzewieniem kultu patronów przez wzgląd na ideowe pokrewieństwo ze swym mentorem Zbigniewem Oleśnickim, podkreślał w *Liber beneficiorum*, że katedra ufundowana została w 966 roku przez Mieszka i Dąbrówkę pw. św. Wacława, lecz z biegiem czasu podwojono jej tytuł o wezwanie św. Stanisława („cuius processu temporum titulus [...] bipartitus est”)²⁴. Choć kanonik nie wskazał dokładnie momentu podwojenia patrocinium katedry, to zasadne będzie stwierdzenie, że stało się to bardzo szybko po kanonizacji, o czym z jednej strony świadczą dokumenty księcia krakowskiego, a z drugiej — silna pozycja św. Stanisława w świadomości trzynastowiecznej społeczności Krakowa oraz fakt, że od rzekomej translacji w XI lub połowie XII stulecia ciało jego spoczywało właśnie w katedrze²⁵.

²⁰ Z. Piech: *Święty Stanisław...*, s. 14.

²¹ A. Chmiel: *Pieczęcie...*, s. 97.

²² KDKK, T. 1, nr 59: „sanctorum martirum Wenczeslay et Stanislav pontificis Cracoviensis ecclesie patronorum”, 60: „sanctorum Wencelsai et Stanislai martirum”. A. Witkowska (*Titulus ecclesiae...*, s. 217) podała, że po raz pierwszy św. Stanisław został wymieniony jako współpatron katedry krakowskiej w *Roczniku Traski* pod 1306 r. przy okazji odbudowy kościoła: „reedificavit ad honorem sanctorum Wenczeslay et Stanislav martirum”. Odbudowa kościoła mogła być odpowiednim momentem do zmiany patrocinium, trzeba tu jednak uwzględnić wspomniane dokumenty Bolesława Wstydlwego.

²³ KDKK, T. 1, nr 80: „ecclesie beati Stanislai in Cracoviam”.

²⁴ LB, T. 1, s. 4.

²⁵ W historiografii wskazuje się na lata 1088—1089 (T. Wojciechowski, W. Semkowicz) lub połowę XII stulecia i związek z konsekracją katedry hermanowskiej oraz zawirowaniami politycznymi ok. 1146 r. (D. Borawska, M. Plezia). Interesująco i przekonująco łączy obie

Grób, w którym od podniesienia w 1254 roku spoczywają prochy św. Stanisława, nie bez przyczyny Agnieszka Rożnowska-Sadraei nazwała bijącym sercem katedry, a Michał Rożek ołtarzem Ojczyzny — *Ara Patriae*²⁶. W polskiej historiografii miejsce to doczekało się szerokiego omówienia, z racji czego pozwolimy sobie jedynie na naszkicowanie roli grobu w geografii sakralnej miasta oraz zaakcentowanie jego tropaicznego i kommemoratywnego charakteru. Wcześniej jednak wypada zasygnalizować pewne wątpliwości dotyczące lokalizacji sprowadzonych do Krakowa w 1184 roku relikwii św. Floriana, które według tradycji hagiograficznej spocząć miały pośrodku kościoła katedralnego (*in medio ecclesiae*). Tadeusz Wojciechowski i Kazimierz Dobrowolski na podstawie skąpego materiału źródłowego przekonywali o złożeniu relikwii właśnie pośrodku katedry romańskiej, w miejscu, gdzie w 1254 roku przeniesiono prochy św. Stanisława²⁷. Najbliższa owej translacji tradycja rocznikarska ogranicza się jednak jedynie do lakonicznej wzmianki o sprowadzeniu ciała świętego przez biskupa Gedkę, uzupełnionej później o informację o wystawieniu kolegiaty kleparskiej²⁸. Dlaczego jednak ani mistrz Wincenty Kadłubek z racji czasowej bliskości translacji, ani dominikanin Wincenty z Kielczy z powodu pochówku św. Stanisława w tym samym miejscu w swoich dziełach słowem nie wspominają o ciele św. Floriana spoczywającym w katedrze? Dlaczego piewca Kazimierza Sprawiedliwego mistrz Wincenty, świadom estymy, jaką książę darzył świętego, nie zająknął się o sprowadzeniu jego ciała? Tym bardziej że to na czas jego posługi biskupiej przypaść miała w 1216 roku konsekracja kolegiaty św. Floriana²⁹. Pierwsza z trzech piętnastowiecznych redak-

teorie hipoteza o translacji w 1088 r. do kościoła św. Gereona, pełniącego być może funkcję katedry w czasie przebudowy katedry św. Wacława, a następnie w połowie XII w. do właściwego kościoła katedralnego. Por. A. Rożnowska-Sadraei: *Pater Patriae. The Cult of Saint Stanislaus and the Patronage of Polish Kings*. Kraków 2008, s. 21—24 (tam podsumowanie starszych badań). O zespole katedralnym (*Kirchenfamilie*) składającym się z trzech obiektów sakralnych — kościołów pw. św. Wacława i św. Gereona oraz baptysterium, zob. T. Węćławowicz: *Krakowski kościół...*, s. 21—45.

²⁶ A. Rożnowska-Sadraei: *Pater Patriae...*, s. 7; M. Rożek: *Ara Patriae. Dzieje grobu św. Stanisława w katedrze na Wawelu*. „Analecta Cracoviensia” 1979, T. 11, s. 452.

²⁷ T. Wojciechowski: *Kościół katedralny...*, s. 94—96; K. Dobrowolski: *Dzieje kultu...*, s. 30; J. Wyrozumski: *Skąd pochodził krakowski św. Florian?* „Rocznik Krakowski” 1998, T. 64, s. 53.

²⁸ W *Roczniku kapituły krakowskiej* pod r. 1184: „sanctus Florianus martir per Egydium episcopum Mutinensem apportatur et per Gedkonem episcopum Cracouiensem devotissime suscipitur” — *Rocznik kapituły krakowskiej*. Wyd. Z. Kozłowska-Budkowa. W: MPHn, T. 5, s. 65; w niemal identycznym kształcie *Rocznik krótki* w: MPHn, T. 5, s. 238. Także późniejsze przekazy nie rozbudowują wątku. Por. *Rocznik Traski*, *Rocznik krakowski*, *Rocznik Sędziwoja* pod r. 1184, w: MPH, T. 2, s. 834—835, 875—876 oraz *Rocznik Miechowski* pod 1185 r., w: MPH, T. 2, s. 882.

²⁹ „Floriani sancti ecclesia anno domini 1216 consecratur” — *Rocznik Krasieński*. W: MPH, T. 3, s. 132; różne redakcje katalogów biskupów krakowskich umiejscawiają konsekrację

cji *Translatio sancti Floriani*, opublikowanych przez Wojciecha Kętrzyńskiego, mówi tylko o „residuum autem reliquiarum in castro in ecclesia cathedrali Cracoviensi in tumba marmorea satis bene ornata decenter condiderunt”³⁰. Trzecia z kolei ogólnikowo wzmiankuje o miejscu pochówku „in ecclesia sancti Stanislai nunc et divi Venceslai”³¹. Jedynie druga ze znanych Wojciechowskiemu redakcji informuje o dokładnym miejscu pochówku — w środku kościoła (*in medio ecclesiae*)³². W przekazie *Roczników Długosza*, choć z wyraźną emfazą potraktował on sprowadzenie relikwii w 1184 roku, trudno doszukiwać się zarówno śladów wyraźnego czerpania z *Translatio*, jak i oznaczenia dokładnego miejsca pochówku św. Floriana³³. Mało tego — w *Katalogu biskupów krakowskich* kanonik, opierając się na znanej mu tradycji rocznikarskiej, w ogóle nie wspominał o katedrze jako miejscu docelowym sprowadzenia ciała męczennika³⁴. Dziejopis nie znał zapewne owego *Translatio sancti Floriani* i musiał korzystać z jednej strony z dawnej annalistyki, z drugiej — z jakiegoś innego przekazu (być może ustnego?), z którego czerpał również autor opisu translacji. Wskazuje to na późniejszą metrykę tego ostatniego dzieła (nawet na koniec XV wieku) i niestety nie uwiarygodnia informacji o złożeniu relikwii *in medio ecclesiae*, znanej z drugiej redakcji. Dla Długosza bezapelacyjnym miejscem kultu św. Floriana nie była wawelska katedra, choć tu (w bliżej nieokreślonym miejscu) miało spoczywać jego ciało, lecz kleparska kolegiata. Dlatego też w wizji mieszczyki Weroniki procesja, której przewodzą św. św. Florian i Wojciech, rozpoczyna się właśnie na Kleparzu. Stosunek piętnastowiecznego środowiska katedralnego do kultu sprowadzonego w XII wieku męczennika wydaje się zatem dwojaki — z jednej strony św. Florian włączony został do panteonu patronów Królestwa, z drugiej jego postać wycofano z przestrzeni katedry wawelskiej i ostatecznie połączono z kleparską kolegiatą. Zresztą brak informacji w tekście Długosza na temat złożenia relikwii w katedrze również dobrze może stanowić rozmyślny zabieg wycofujący postać świętego z jej przestrzeni.

Interesująco problem sprowadzenia ciała św. Floriana wygląda natomiast na tle proponowanej przez T. Węclawowicza teorii o funkcjonowaniu — nawet do pierwszej połowy XIV wieku — wawelskiego zespołu katedralnego,

kościół w czasach posługi Wincentego, lecz nie podają daty rocznej: „Hic ecclesiam sancti Floriani consecrauit” — *Redakcja IV świętokrzyska*. W: MPHn, T. 10, Cz. 2, s. 58. Podobnie *Redakcja V dominikańska*. W: MPHn, T. 10, Cz. 2, s. 91 oraz *Redakcja lubelska*. W: MPHn, T. 10, Cz. 2, s. 112.

³⁰ *Translatio sancti Floriani*. Wyd. W. Kętrzyński. W: MPH, T. 4, s. 758.

³¹ Tamże, s. 762.

³² Tamże, s. 761.

³³ „[...] et quod ecclesia Cracoviensis celeberrimi martiris corpore et deposito fuerit illustrata. In eam etenim corpus prefatum sub frequentia ingenti populorum illatum atque depositum est [...]” — *Annales*, lib. 6, s. 135.

³⁴ *Catalogus Episcoporum Cracoviensium*. W: MPHn, T. 10, Cz. 2, s. 156—159.

składającego się m.in. z kościoła św. Wacława i bazyliki św. Gereona³⁵. Jeżeli badacz ma rację i ta druga świątynia również pełniła funkcje katedralne, a jednocześnie wchodziła w skład kurii książęcej na Wawelu, to dlaczego nie tam miałyby znaleźć miejsce spoczynku relikwie? Charakter kaplicy pałacowej będącej częścią zespołu katedralnego tłumaczyłby cześć, jaką żywił dla świętego Kazimierz Sprawiedliwy, o czym z kolei przekonywał bliski wydarzeniom Mistrz Wincenty³⁶. Kościół pw. św. Gereona po reorganizacji architektonicznej w czasach Kazimierza Wielkiego został ograniczony jedynie do prezbiterium, a ostatecznie zniknął z powierzchni wawelskiego wzgórza na początku XVI stulecia, w czasie przebudowy pałacu z polecenia Zygmunta I³⁷. Jeżeli relikwie zostały podniesione, włożone do marmurowej tumby i przeniesione do katedry pw. św. św. Wacława i Stanisława, to musiało się to stać w czasie przebudowy czternastowiecznej, na co wskazuje dokument Kazimierza Jagiellończyka z połowy XV wieku, świadczący o tym, że w katedrze znajdowały się wówczas szczątki męczennika³⁸. O ich centralnej lokalizacji mówią jednak dopiero akta wizytacyjne biskupa krakowskiego Jakuba Zadzika (na które powoływał się Wojciechowski). Relikwie św. Floriana spoczywać wtedy miały przy konfesji św. Stanisława, a ściślej rzecz ujmując — obok niej: „mensa altaris marmorea rubea penes quam ossa sancti Floriani martyris quiescunt in alia simili marmorea theca”³⁹. Z zapisu wynika więc, że w pierwszej połowie XVII wieku trumna (*theca*) leżała obok ołtarza św. Stanisława, nie dowodzi to zaś pierwotnej lokalizacji grobu św. Floriana. Można sobie również zadać pytanie: czy ołtarz zlokalizowany w północnym ramieniu transeptu bazyliki św. Gereona, widoczny na rekonstrukcji Zygmunta Świechowskiego, nie miał związku z grobem św. Floriana⁴⁰? Tym bardziej że obok ołtarza wzniesiona została empora mogąca służyć za miejsce nabożeństwa dla władcy i jego najbliższego otoczenia. Należy jednak wyraźnie zaznaczyć, iż jest to wnioskowanie wysoce hipotetyczne.

Z całą pewnością w przestrzeni katedry krakowskiej (zespołu katedralnego?) istniał ołtarz dedykowany św. Florianowi, czego świadectwem jest przekaz *Kalendarza katedry krakowskiej* o obchodzonem 10 marca święcie

³⁵ T. Węclawowicz: *Krakowski kościół...*, s. 21—45.

³⁶ Por. *Magistri Vincentii dicti Kadlubek Chronica Polonorum*. Ed. M. Plezia. W: MPHn, T. 11, s. 168; Mistrz Wincenty: *Kronika polska*. Przeł. i oprac. B. Kürbis. Wrocław—Warszawa—Kraków 1992, s. 235.

³⁷ Z. Pianowski: „*Sedes regni principales*”. *Wawel i inne rezydencje piastowskie do połowy XIII wieku na tle europejskim*. Kraków 1994, s. 34.

³⁸ W wystawionym na początku 1450 r. dokumencie Kazimierza Jagiellończyka wyraźnie napisano, że kościół krakowski posiada „beatissimi Stanislai prothomartiris Polonie et Floriani martiris aliorumque sanctorum corporibus et reliquiis, que ibidem condita sunt” — KDM, T. 4, nr 1517.

³⁹ Por. T. Wojciechowski: *Kościół katedralny...*, s. 94.

⁴⁰ Z. Pianowski: „*Sedes regni principales*”..., rys. 14.

jego konsekracji⁴¹ oraz dokument, na mocy którego biskup Iwo Odrowąż uposażył konwent kanoników regularnych w Mstowie, wystawiony „ante altare beati Floriani martyris in Cracouia”⁴². Ta ostatnia wzmianka skłoniła Marię Starnawską do wysnucia hipotezy, że ołtarz sąsiadował z grobem, a kapituła krakowska obradowała w jego pobliżu, podobnie jak w XV wieku kapituła gnieźnieńska obradowała wokół tumbę św. Wojciecha⁴³. Nawet jeśli jednak założymy ewentualne zlokalizowanie obiektu w katedrze pw. św. Wacława, to jego wyjątkowo słabe udokumentowanie dowodzi, że kult męczennika na Wawelu po śmierci Kazimierza Sprawiedliwego nie przyjął się w taki sposób, jakiego zapewne życzyli sobie inicjatorzy translacji.

Choć na wskroś odmiennie od kultu św. Floriana toczyły się losy kultu św. Stanisława ze Szczepanowa, to, jak zauważyła Witkowska, „środek ciężkości” kultu w XV wieku ostatecznie przesunął się ze wzgórza wawelskiego na wzgórze skałeczne, nabierając jednocześnie bardziej ludowego charakteru⁴⁴. Istotnie, potwierdzony w *Miracula sancti Stanislai* pątniczy charakter grobu biskupa w katedrze zyskał w końcu status oficjalny i państwowy. Mimo to społeczeństwo spoza kręgów władzy i elit Kościoła nadal partycypowało w hierofanii dokonującej się w przestrzeni katedry, chociażby w trakcie wystawiania relikwiarzy świętego — choć działo się to już w jakiś sposób niezależnie od zlokalizowanego *in medio ecclesiae* grobu św. Stanisława, który stał się nieodłącznym elementem polskiego ciała politycznego i ideowym zwornikiem monarchii — niezależnie od dynastii panującej⁴⁵.

Integralnie związane z przestrzenią katedry były procesje wchodzące w skład złożonego kodu ceremoniału władzy i propagandy monarszej. Uroczyste wjazdy królów (*adventus regis*) do stołecznego Krakowa przybierały formę sakralną. Dość wiernie przebieg takiej uroczystości można prześledzić w przypadku wjazdu wielkiego księcia litewskiego Kazimierza Jagiellończyka w 1447 roku dzięki dokładnemu opisowi pozostawionemu przez Jana Długosza oraz mandatowi Zbigniewa Oleśnickiego skierowanemu w przeddzień ceremonii do uczestników oficjalnego powitania. Przyszłemu królowi wyszły naprzeciw „wszystkie procesje miasta, także uniwersytet z podwładnymi [...] w wielkim tłumie złożonym z poważnych osobistości wkroczył do miasta Kra-

⁴¹ „Dedicatio altaris sancti Floriani” — *Kalendarz katedry krakowskiej*. W: MPHn, T. 5, s. 131. Z. Kozłowska-Budkowa za Wojciechowskim i Dobrowolskim przyjmuje teorię o pochowaniu ciała św. Floriana na skrzyżowaniu nawy z transeptem, w miejscu, gdzie później spoczęły szczątki św. Stanisława. Por. tamże, przyp. 129.

⁴² KDM, T. 2, nr 385.

⁴³ M. Starnawska: *Świętych życie po życiu. Relikwie w kulturze religijnej na ziemiach polskich w średniowieczu*. Warszawa 2008, s. 198.

⁴⁴ Por. A. Witkowska: *Ośrodki kultowe w geografii sakralnej średniowiecznego Krakowa*. W: *Animarum cultura...*, s. 136—137.

⁴⁵ O roli grobu św. Stanisława w polskim ciele politycznym zob. A. Rożnowska-Sadraei: *Pater Patriae...*, s. 293.

kowa, a wyprzedzały go wszystkie procesje. A idąc w górę do zamku wszedł do katedry św. Stanisława i po uczczeniu relikwii świętych i złożeniu ofiary w kwocie pięćdziesięciu florenów udał się do pałacu⁴⁶. Wspomniane „wszystkie procesje miasta” definiuje mandat biskupa Oleśnickiego wystosowany do władz Uniwersytetu oraz kościołów kolegiackich, konwentalnych i parafialnych trzech miast aglomeracji krakowskiej. Instytucje te miały uformować procesje, które zbiorą się na dźwięk wielkiego dzwonu katedralnego przed kościołem Mariackim i razem wyruszą przywitać przyszłego władcę⁴⁷. Przejście procesji powitalnej o charakterze religijnym przez miasto to podniosła chwila zespolenia stanów w jedno ciało, które nazwać można w ujęciu dociekań Ernsta H. Kantorowicza — *corpus regni*⁴⁸. Zwieńczeniem ceremonii było uczczenie relikwii świętych w „ecclesiam maiorem sancti Stanislai” — w domyśle zatem relikwii przede wszystkim św. Stanisława. Analogiczny zabieg towarzyszył ceremoniałowi pożegnania władcy, który przed opuszczeniem stołecznego miasta udawał się do katedry, by uczcić relikwie świętych, złożyć ofiarę *ad sepulchrum sancti Stanislai* i uczestniczyć w wotywie o szczęśliwą podróż przy konfesji świętego biskupa⁴⁹.

Bardziej efektowne formy wjazdu monarchy do miasta odbywały się chociażby po znaczących zwycięstwach militarnych i przybierały kształt procesji tryumfalnych, na wzór tryumfów rzymskich, polegających na uroczystym pochodzie przez miasto oraz złożeniu na Kapitolu dziękczynnych ofiar i części łupów. Pierwszym i bodaj najlepiej opisanym wjazdem tego typu do Krakowa była procesja Władysława Jagiełły po kampanii krzyżackiej 1410 roku, która odbyła się 25 listopada 1411 roku. Po spędzeniu 15 dni w Niepołomicach władca miał wyruszyć pieszo w stronę stolicy w celu nawiedzenia „sanctorum Veneslai, Stanislai et Floriani limina”⁵⁰. Czy zdanie to odzwierciedla faktyczny

⁴⁶ Annales, lib. 12, s. 45—46. O ceremonii przywitania władcy zob. A. Gieysztor: „*Ornamenta Regia*” w Polsce XV wieku. W: *Sztuka i ideologia XV wieku...*, s. 159; U. Borkowska: *Polskie pielgrzymki Jagiellonów*. W: *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*. Red. H. Manikowska, H. Zaremska. Warszawa 1995, s. 199; M. Starnawska: *Świętych życie...*, s. 423.

⁴⁷ 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, A. Januszek, A. Nalewajek, W. Polak. Kraków 2006, s. 479—482 — w aneksie edycja: *Mandatum quando rex coronandus ingrediebatur Cracouiam*. BJ, rkps 7759, k. 139v.

⁴⁸ E.H. Kantorowicz: *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*. Warszawa 2007, s. 167—187.

⁴⁹ U. Borkowska: *Codzienny i odświętny ceremonial religijny na dworze Jagiellonów*. W: *Theatrum ceremoniale na dworze książąt i królów polskich. Materiały konferencji naukowej zorganizowanej przez Zamek Królewski na Wawelu i Instytut Historii Uniwersytetu Jagiellońskiego w dniach 23—25 marca 1998*. Red. M. Markiewicz, R. Skowron. Kraków 1999, s. 83.

⁵⁰ Annales, lib. 11, s. 186.

powód przybycia do stolicy, czy jest tylko zabiegiem kronikarza mającym na celu promocję zespołu krakowskich patronów jako świętych opiekunów króla i jego Królestwa („patronos quoque meos et Regni mei”), którzy pomogli Jagielle zwyciężyć wojska krzyżackie pod Grunwaldem⁵¹? Pierwsze pytanie, jakie nasuwa się przy lekturze tego fragmentu, dotyczy rzeczownika *limina*. Nie może on w tym przypadku oznaczać grobu, a to przez wzgląd na wymienienie osoby św. Wacława — chyba że zdefiniujemy zwrot *limen* jako miejsce złożenia relikwii⁵². Długosz przekonywał, że Jagiełło po przekroczeniu bram Kazimierza skierował się na Skałkę, by uczcić złożone w kościele św. Michała relikwie, po czym udał się wraz z chorągwiami krzyżackimi w stronę kościoła katedralnego — tam kończyła się tryumfalna ceremonia. Król, według przekazu, nie zawędrował do kleparskiej kolegiaty św. Floriana⁵³. Zresztą w pierwszej ćwierci XV stulecia kult tego ostatniego świętego nie był jeszcze tak popularny, jak po statutach synodalnych Oleśnickiego z 1436 roku. Długosz mógł dopuścić się tu jednak anachronizmu zrozumiałego w kontekście programu krystalizowania zespołu patronów Krakowa jako patronów Królestwa.

Zasadniczym elementem odróżniającym tę procesję od pozostałych ceremonii *adventus regis* było złożenie chorągwi zdobytych podczas bitwy grunwaldzkiej w katedrze. Jagiełło, zawieszając sztandary w przestrzeni wawelskiej świątyni po obu stronach konfesji św. Stanisława, czytelnie powiązał zwycięstwo militarne z rolą patrona Królestwa i zainicjował praktykę składania zdobytych chorągwi jako wotów dziękczynnych. Trzeba tu podkreślić jeszcze jedno symptomatyczne i akcentowane przez Długosza znaczenie wydarzenia: chorągwi w katedrze „Polacy winni strzec i przechowywać jako wieczystą pamiątkę i symbol, w miejsce starszych winni tkać nowe, by ze względu na

⁵¹ „Ad quem velut iustissimum intolerande superbie vindicem, ad Eius quoque Genitricem Virginem Mariam, ad patronos quoque meos et Regni mei Stanislaum, Adalbertum, Venceslaum, Florianum et Hedvigim confugiam precaborque illos, ut in hostes tam superbos, tam impios [...]” — tamże, s. 102.

⁵² Wydaje się naturalne, że katedra posiadała mniejsze lub większe partykuły św. Wacława. Por. np. *Kleynoty Stolecznego Miasta Krakowa albo Kościoły, y co w nich iest widzenia godnego y znacznego przez Piotra Hiacynta Pruszcza krótko opisane*. Kraków 1745, s. 14. Maria Starnawska rozumie słowo „*limina*” jako szczątki świętych, z czego wynikać ma, że król po przybyciu do miasta najpierw powitał jego patronów spoczywających w grobach, jak św. Stanisław i Florian. Por. M. Starnawska: *Świętych życie...*, s. 422.

⁵³ Wojciech Fałkowski pojmuje zwrot „*limina sanctorum*” jako „sanktuaria” i przyjmuje za pewnik wizytę Jagiełły w kleparskiej kolegiacie św. Floriana pomiędzy adoracją relikwii na Skałce a udaniem się na Wawel — pomimo braku wzmianki o takim kształcie przemarszu u Długosza. Por. W. Fałkowski: *Adventus regis. Powrót Władysława Jagiełły do Krakowa po zwycięstwie grunwaldzkim*. Rocz. Hist. 2010, R. 76, s. 78, 101. Marian Plezia podaje analogiczne tłumaczenie sformułowania „*limen*” jako kościół z grobem lub relikwiami świętego m.in. za: *Kronika węgiersko-polska — Chronicon Hungaro-Polonicum*. Ed. S. Pilat. W: MPH, T. 1, s. 510. Por. *Słownik łaciny średniowiecznej w Polsce*. T. 5. Red. M. Plezia. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk—Łódź 1978—1984, kol. 1430.

ogromną i nieprawdopodobną walkę i odniesiony w niej triumf istniał dowód tak wielkiego zwycięstwa i by widniały częścią te same chorągwie, częścią takie, jak gdyby to były te same⁵⁴. Przestrzeń głównej nawy „przedniejszego i znakomitszego kościoła w Polsce” wraz z grobem św. Stanisława zyskała więc charakter kommemoratywny o znaczeniu ogólnonarodowym. Choć dopiero Jodok Ludwik Decjusz w dziele *De Jagellonum familia* literalnie powiązał złożenie chorągwi przez Jagiełłę z konfesją, to nie ulega wątpliwości, że wybór miejsca nie odbył się przypadkowo i bez nawiązania do roli patrona Królestwa⁵⁵. Informacje o składaniu trofeów w tym samym miejscu tylko utwierdzają w przekonaniu, że Jagiellonowie z grobu świętego stworzyli swoisty *tropaion* Królestwa Polskiego — symbol potęgi państwa i miejsce pamięci narodu⁵⁶.

Tryumfalny pochód Jagiełły wraz z finałem w katedrze połączył w rycie procesyjnym idee *corporis Reipublicae mysticum* oraz *corporis Ecclesiae mysticum* i zespolił je w jedno ciało — *corpus regni*, w którym militarne zwycięstwo mogło udać się jedynie z pomocą świętego patrona nieustannie wznoszącego przed obliczem Boga modły o zbawienie „tego ludu”, patrona, którego pomoc trzeba uczcić i zapamiętać. Dla Długosza oba mistyczne ciała nie mogły istnieć bez siebie, stapiały się w jedno — ceremonia państwowa wypełniała się w wymiarze eklezjalnym, a ryt liturgiczny pełnił funkcje państwowe⁵⁷. Taki przekaz musiały nieść oficjalne wjazdy władcy do Krakowa, przybierające kształt kościelnych procesji. Długoszowy opis wjazdu Władysława Jagiełły

⁵⁴ Annales, lib. 11, s. 187.

⁵⁵ „Eo quoque die quae divae Katharinae facta est, Wladislaus ex Nepolomito tribus millibus passuum Graccoviam ingressus, signa militaria et quod ad triumphum attineret ad divi Stanislai tumulum obtulit” — Jodok Ludwik Decjusz: *De Jagellonum familia*. Kraków 1521, s. XLI. Zob. też Z. Piech: „Typus foundationis Academiae Cracoviensis”. *Interpretacja obrazu z kaplicy grobowej Władysława Jagiełły*. W: *Scriptura custos memoriae. Prace historyczne*. Red. D. Zydorek. Poznań 2001, s. 382, przyp. 84.

⁵⁶ Możemy przypuszczać, że podobne procesje tryumfalne odbywały się w 20 lat później, gdy składano zdobyczne chorągwie po bitwie pod Nakłem, po bitwie z Fedką Ostrogskim pod Kopystrzyniem w 1432 r., także w 1509 r., gdy Zygmunt I odniósł zwycięstwo nad mołdawskim hospodarem Bogdanem III Ślepym. Władca ten składał *signa militia* również po wyprawie moskiewskiej w 1517 r., po zwycięstwie Konstantego Ostrogskiego pod Olszanicą w 1527 r. i zwycięstwie Jana Tarnowskiego pod Obertynem w 1531 r. Słynący z pobożności i szczególnego kultu dla patronów król polecił ponadto w 1512 r. wykonać ze srebra pozłacane obrazy przedstawiające sceny żeństwa św. Stanisława, co było wynikiem obietnicy złożonej w 1508 r. przed bitwą z Bogdanem mołdawskim. Por. U. Borkowska: *Dynastia Jagiellonów w Polsce*. Warszawa 2011, s. 423—424; M. Rożek: *Ara Patriae...*, s. 455—456.

⁵⁷ M. Walczak: *Przemiany architektoniczne katedry krakowskiej w pierwszej połowie XV wieku i ich związek z działalnością fundacyjną kardynała Zbigniewa Oleśnickiego*. „Studia Waweliana” 1992, T. 1, s. 27; U. Borkowska: *The Polish Church in the Writings of Długosz*. In: *The Christian Community of Medieval Poland. Antologies*. Ed. J. Kłoczowski. Wrocław 1981, s. 292; U. Borkowska: *Treści ideowe w dziełach Długosza. Kościół i świat poza kościołem*. Lublin 1983, s. 70.

do Krakowa w 1432 roku po zwycięstwie nad Fedkiem Nieświckim pod Kopestrzyniem przynosi kolejne dowody na krystalizowanie się jednolitego rytuału powitania władcy, opartego na takiej konstrukcji. Podobnie jak w 1411 roku król zszedł z konia i przemierzał miasto pieszo, a zanim udał się do wawelskiej rezydencji, odwiedził liczne kościoły aglomeracji („donec multarum ecclesiarum limina adiens”)⁵⁸. W 1432 roku naprzeciw zwycięskiemu władcy wyszły procesje z wszystkich kościołów („cui cum Cracoviam venienti omnes ecclesiarum processiones in obvium exivissent et regem et victorem excepture”)⁵⁹ — sytuacja analogiczna do powitania Kazimierza Jagiellończyka przez mieszkańców Krakowa w 1447 roku. Czy brak wzmianki o „procesjach ze wszystkich kościołów” w wydarzeniach wieńczących kampanię krzyżacką 1410 roku może sugerować, że zostały one zaprowadzone dopiero po objęciu wawelskiego stolca biskupiego przez Zbigniewa Oleśnickiego, którego mandaty regulowały formowanie się pochodu? Z pewnością wpisywałyby się to w całokształt działalności politycznej i propagandowej biskupa.

Ceremonie oficjalnych wjazdów stanowiły zatem przemyślany, wielokrotnie złożony komunikat, osadzony w konkretnej przestrzeni topograficznej. Inscenizacja tego spektaklu zarówno ukazywała potęgę i majestat władcy, przed którym czasem niesiono zdobyte chorągwie, jak i demonstrowała jego pobożność oraz ideał pobożnego władcy (*pii domini*), jakże potrzebny chociażby Jagielle — nawróconemu Litwinowi — w propagandowej walce z zakonem krzyżackim. Procesja ukazywała zharmonizowane społeczeństwo stołecznej aglomeracji, której rzeczywistymi i intencjonalnymi dominantami były sanktuaria świętych patronów — z najważniejszą, górującą nad miastem katedrą pw. św. św. Wacława i Stanisława. Wreszcie pochód przez miasto stanowił mobilny wyraz jedności najważniejszych czynników królestwa — *regnum* i *sacerdotium*, ostatecznie dopełniających się przed konfesją św. Stanisława. Dynamika wydarzeń była skutkiem sięgnięcia po typ wjazdów tryumfalnych, odpowiednio zmodyfikowanych w ryt procesyjny, w którym hierofania świętości złączona została z interesem państwowym, zacierając dumny, antyczny charakter tryumfów⁶⁰. Nadawcą w rezultacie okazywał się zarówno władca, jak i biskup krakowski, a odbiorcą — szeroko rozumiane społeczeństwo. Włączenie przez Długosza opisów tych wydarzeń do historiografii było już konstruktem o wiele bardziej doniosłym, gdyż odbiorcą komunikatu zostawał każdy czytelnik jego dzieła.

⁵⁸ Annales, lib. 11, s. 76.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ W. Fałkowski: *Adventus regis...*, s. 100.

Kościół pw. św. św. Michała i Stanisława na Skałce

Krakowska tradycja na podstawie trzynastowiecznych przekazów połączyła ze wzgórzem skałecznym historię męczeństwa św. Stanisława. Analizując związki kultu patronów późnośredniowiecznego Królestwa Polskiego z geografiami sakralną Krakowa, pozostawiamy na boku spory dotyczące faktycznego miejsca śmierci i pierwszego pochówku biskupa oraz dowodów (czy raczej ich braku) na istnienie kościoła św. Michała na Skałce w okresie pełnienia posługi biskupiej przez Stanisława ze Szczepanowa⁶¹. Istotny dla naszych rozważań jest natomiast brak wątpliwości społeczeństwa piętnastowiecznego Krakowa, że to właśnie na Skałce doszło do największego dramatu w dziejach narodu⁶².

Położone na geologicznie płaskiej terasie zalewowej miasta Kazimierza wzgórze skałeczne stanowiło kolejny po wzgórzu wawelskim wyraźny punkt orientacyjny aglomeracji krakowskiej⁶³. Wznosiła się na nim druga świątynia, której *titulus ecclesiae* podwojono o wezwanie św. Stanisława, dodając je do starszego patrocinium św. Michała Archanioła. Musiało się to stać w okre-

⁶¹ *Rocznik krótki* pod 1088 r. notował: „Sacrum corpus beati Stanislai Lambertus episcopus et canonici Cracovienses transtulerunt ad ecclesiam maiorem cum debita reverencia de Rupella et de ecclesia protunc sancti Michaelis” — MPHn, T. 5, s. 235. Także twórczość hagiograficzna Wincentego z Kielczy — tzw. *Vita minor* i nieco późniejszy *Vita maior* — wyraźnie wskazuje na Skałkę jako miejsce męczeństwa biskupa. Por. MPH, T. 4, s. 280—282, 387. Z kolei starszy przekaz *Kroniki* Wincentego Kadłubka bardziej niejednoznacznie określa miejsce pochówku: „Pedetentim acedunt, corpus integerrimum, etiam sine cicatricum notamine reperiunt, tollunt, absportant, aput minorem sancti Michaelis basilicam, diuini conditum aromatibus recondunt” — *Magistri Vincentii dicti Kadlubek Chronica Polonorum...*, s. 57—58. Na podstawie tej ostatniej wzmianki oraz braku wyraźnych śladów archeologicznych świadczących o istnieniu kościoła św. Michała na Skałce w XI w. w literaturze pojawiły się głosy przekonujące, że do zabójstwa (z premedytacją lub przypadkowego) św. Stanisława mogło dojść na wzgórzu wawelskim, w pobliżu kościoła św. Michała, gdzie czasem odprawiano sądy książęce. Por. J. Banaszekiewicz: *Polskie dzieje bajeczne Mistrza Wincentego Kadłubka*. Wrocław 1998, s. 342—345; G. Labuda: *Święty Stanisław biskup krakowski, patron Polski. Śladami zabójstwa — męczeństwa — kanonizacji*. Poznań 2000, s. 14. Jerzy Rajman choć za niewiarygodne uważa zabicie biskupa przy ołtarzu, to jednak przyjmuje, że rzecz miała miejsce na Skałce. Por. J. Rajman: *Kraków. Zespół osadniczy — proces lokacji — mieszczanie do roku 1333*. Kraków 2004, s. 118—119.

⁶² Por. chociażby *Vita sanctissimi Stanislai cracoviensis episcopi* (dalej: DVS). In: *Joannis Długossii Senioris canonici Cracoviensis opera omnia*. Vol. 1. Ed. I. Polkowski, Ż. Pauli. Cracoviae 1887, s. 62—68. O rozróżnieniu hagiografii i historiografii zob. M. Walczak: *Czy hagiografia jest gatunkiem historycznym? Kilka uwag metodologicznych*. W: *Mistrzowi Mieczysławowi Porębskiemu — uczniowie*. Kraków 2001, s. 399—410.

⁶³ M. Krasnowolska, I. Kmietowicz-Drathowa: *Krakowska Skałka: topografia i zabudowa*. „Studia Claromontana” 1997, T. 17, s. 209—210.

się pomiędzy krakowskimi obchodami kanonizacyjnymi w maju 1254 roku a 25 stycznia 1380 roku, kiedy w dokumencie rektora kościoła na Skałce wystawca sam siebie określił mianem *rector ecclesie sancti Stanislai in Rupella de Kazimiria*⁶⁴. Myli się zapewne Marcin Spórna, gdy cofa podwojenie wezwania do trzeciej ćwierci XIII stulecia na podstawie zapiski z *Rocznika Traski*, mówiącej o wielkim wylewie Wisły, która zalała w 1270 roku połacie przestrzeni pod górą św. Stanisława („totum campum et spacium a monte sancti Stanislai”)⁶⁵. Wzgórze skałeczne było w XIV wieku, tj. w czasie spisywania rocznika, z pewnością trwale osadzone w świadomości mieszkańców Krakowa jako miejsce zabójstwa św. Stanisława i naturalną koleją rzeczy byłoby określenie go imieniem świętego męczennika. Bezpodstawne wydaje się jednak rozciągnięcie określenia wzgórza na patrocinium kościoła. Tym bardziej że jeszcze w pierwszej połowie XIV wieku występowało pojedyncze wezwanie św. Michała, podczas gdy imię Stanisława w tytule kościoła pojawiło się dopiero we wspomnianym dokumencie rektora skałecznej świątyni⁶⁶. Niemniej jednak pokusić się możemy o zawężenie okresu, w którym doszło do zabiegu podwojenia patrocinium. Długosz pod 1370 rokiem wśród chwalebnych czynów zmarłego Kazimierza Wielkiego wymienił fundację kościoła św. Stanisława na Skałce⁶⁷. Reorganizacja, powiększenie czy odnowienie obiektu sakralnego w średniowiecznej praktyce liturgicznej były to odpowiednie momenty do zmiany lub rozszerzenia wezwania. Zagadką pozostaje dokładne umiejscowienie owej „fundacji” w czasie długiego panowania Kazimierza. W zapisce tej uwidacznia się też stosunek kronikarza do patrocinium kościoła — podczas gdy w *Liber beneficiorum* pierwszym wezwaniem katedry wawelskiej było patrocinium św. Waclawa, z czasem podwojone o imię św. Stanisława, tak skałeczny kościół nosić miał wezwanie przede wszystkim św. Stanisława.

W ujęciu Długosza Skałka była miejscem szczególnym, wślawionym chwalebny męczeństwem św. Stanisława, związanym z Krakowem — stolicą biskupstwa oraz Królestwa, w końcu dotkniętym hańbą i czcią równocześnie, mistyczną strefą konwergencji boskości i człowieczeństwa⁶⁸. Niestety, kanonik

⁶⁴ KDM, T. 3, nr 914.

⁶⁵ *Rocznik Traski*. W: MPH, T. 2, s. 841; M. Spórna: *Kult św. Stanisława w diecezji krakowskiej w świetle patrocinów do 1529 r.* „Folia Historica Cracoviensia” 2000, T. 7, s. 56.

⁶⁶ Datowany na 27 stycznia 1229 r. falsyfikat — według wydawców dyplomu pochodzący nawet z XV czy XVI w. — wspomina o rozprawie sądowej „in monte modico ad ecclesiam sancti Michaelis”. Por. KTyn, nr 7. Najpewniej jednak chodziło tu o wawelski kościół św. Michała, przy którym odprawiano wiece sądowe. Por. J. Rajman: *Średniowieczne patrocinia...*, s. 44; T. Węclawowicz: *Krakowski kościół...*, s. 157; T. Wojciechowski: *Szkice historyczne XI wieku*. Kraków 1951, s. 270—272. Pewne wzmianki o wezwaniu kościoła skałecznego pochodzą z początku XIV stulecia — KDKK, T. 1, nr 138 (1325): „ortum iuxta Rupellam seu ecclesiam sancti Michaelis”.

⁶⁷ *Annales*, lib. 9, s. 350.

⁶⁸ Por. LB, T. 3, s. 114.

z jakiegoś powodu nie opisał dawnych dziejów świątyni, skupiając się na fundacji klasztoru Paulinów w 1472 roku, do której sam zresztą się przyczynił⁶⁹, dedykowanego „in honorem altissimi et Matris Domini nostri Jesu Christi, et sanctorum Michaelis Archangeli et Stanislai pontificis et martyris gloriosi”⁷⁰.

To miejsce szczególnej teofanii określały poza patrocinium świątyni i nazwaniem w *Roczniku Traski* wzgórza imieniem świętego inne hagiotoponimy związane z postacią biskupa Stanisława ze Szczepanowa. W późnośredniowiecznej tradycji hagiograficznej pojawił się wątek umiejscowionej nieopodal kościoła sadzawki, już w początku XV stulecia określanej imieniem św. Stanisława⁷¹. Autor wydanych przez Wojciecha Kętrzyńskiego *Notae Cracovienses* na 1426 rok datował cudowną przemianę wody w sadzawce („in lacu circa ecclesiam sancti Stanislai”) w krew i powiązał to wydarzenie z narodzinami drugiego syna Jagiełły — Kazimierza, który zmarł po kilku miesiącach⁷². Motyw sadzawki rozwinął Długosz, wprowadzając do hagiografii świętego legendę etiologiczną, zapewne na podstawie podobnego wątku w hagiografii św. Wojciecha⁷³. Mówiła ona o tym, że podczas rozczłonkowania ciała biskupa palec wskazujący prawej ręki wpadł do pobliskiej sadzawki, gdzie został połknięty przez rybę, w końcu jednak wyłowioną przez rybaków. Dzięki kontaktowi ze świętym ciałem (*sacri corporis*) woda z jeziora stała się *de facto* wtórną relikwią i uzyskała cudowną moc uzdrawiania⁷⁴.

⁶⁹ Andrzej Włodarek w interesujący sposób tonuje informacje o działalności fundatorskiej Długosza, zarzucając mu nadmierne podkreślanie swoich zasług — nie zawsze zgodnie z rzeczywistością. Por. A. Włodarek: *Jan Długosz — fundator, menadżer czy aferzysta? W: Artifex doctus. Studia ofiarowane profesorowi Jerzemu Gadomskiemu w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*. [Red. W. Bałus, W. Walanus, M. Walczak]. T. 1. Kraków 2007, s. 267—275. O niezrealizowanej fundacji Długosza, którą kanonik planował dedykować św. Stanisławowi, zob. F. Sikora: *O fundacji kartuskiej Jana Długosza*. Kw. Hist. 1973, R. 80, nr 4, s. 872—885. O starszych dziejach skałecznej świątyni zob. T. Krauze: *Zarys dziejów kościoła śś. Michała i Stanisława w Krakowie na Skalce do 1472 roku*. „Studia Claromontana” 1997, T. 17, s. 275—306.

⁷⁰ LB, T. 3, s. 114. W tomie poświęconym uposażeniu kościołów parafialnych kanonik użył formy podwójnego patrocinium z wezwaniem św. Stanisława na drugim miejscu: „Ecclesia Sancti Michaelis et Stanislai de Rupella, regulares ordinis Beati Pauli primi heremitae habens in se fratres, quam in monasteriis descripsimus” — tamże, T. 2, s. 21.

⁷¹ *Księga ławnicza kazimierska 1407—1427*. Wyd. B. Wyrozumka. Kraków 1996, nr 580 („Fontes Cracovienses”, nr 4); W. Skiernia: *Sadzawka św. Stanisława bpa na Skalce*. „Studia Claromontana” 1997, T. 17, s. 595—625; M. Starnawska: *Świętych życie...*, s. 126.

⁷² *Notae Cracovienses*. W: MPH, T. 5, s. 906.

⁷³ A. Witkowska: *Kulty pątnicze piętnastowiecznego Krakowa. Z badań nad miejską kulturą religijną*. Lublin 1984, s. 83—84; M. Starnawska: *Świętych życie...*, s. 93.

⁷⁴ DVS, s. 73—74. Na fundowanym przez Piotra Kmitę ornacie z początku XVI w. widnieje pływająca w sadzawce i oznaczona świecą ryba. Por. A. Karłowska-Kamzowa: *Wyobrażenia męczeństwa biskupa Stanisława szczepanowskiego (do połowy XVI wieku)*. W: *Interpretacja dzieła sztuki. Studia i dyskusje*. Warszawa—Poznań 1976, s. 34. O cudach związanych z sadzawką w życiu pióra Długosza zob. DVS, s. 161—162, 167—168.

W źródłach czternastowiecznych pojawia się ponadto ul. św. Stanisława („platea sancti Stanislai”), słusznie zidentyfikowana przez Stanisława Tomkowicza z prowadzącą wprost do kościoła skałecznego ulicą o tej samej nazwie na tzw. planie kołłątajowskim z 1785 roku⁷⁵. Co ciekawe, rachunki miejskie zamieszczone w księgach rady miasta Kazimierza wymieniają również bramę św. Stanisława (*valva sancti Stanislai*)⁷⁶, most św. Stanisława (*pons sancti Stanislai*)⁷⁷, a także *platea minor sancti Stanislai*, która łączyła zapewne ul. św. Stanisława z bramą Skawińską (bramą św. Stanisława)⁷⁸. Ul. św. Stanisława to bez wątpienia dzisiejsza ul. Skałeczna, a wspomniane most i brama to być może zlokalizowane w pobliżu Skałki brama Skawińska i most, który u stóp wzgórza umożliwiał przekroczenie odnogi Wisły — Zakazimierki⁷⁹. Droga ta kierowała podróżnych jednym z ważniejszych traktów prowadzących w stronę Skawiny, a dalej Zatora i Oświęcimia. Całą zatem północno-zachodnią część późnośredniowiecznego Kazimierza śmiało nazwać możemy hagiotoponimiczną strefą św. Stanisława, której elementy składowe, począwszy od świątyni, poprzez wzgórze i sadzawkę, a skończywszy na ulicy, bramie i moście, określano imieniem świętego biskupa krakowskiego.

Będąca sakralnym sercem miasta Kazimierza Skałka, w swej toponimii upamiętniająca postać św. Stanisława, połączona była ze wzgórzem wawelskim zróżnicowanym rytem procesyjnym⁸⁰. Dokładne odtworzenie kształtu dorocznych procesji odprawianych w oktawie wspomnienia św. Stanisława

⁷⁵ Choć Tomkowicz dopuszczał również możliwość identyfikacji ul. św. Stanisława z późniejszą ul. Skawińską. Por. S. Tomkowicz: *Ulice i place Krakowa w ciągu dziejów. Ich nazwy i zmiany postaci*. Kraków 1926, s. 218 („Biblioteka Krakowska”, nr 63—64); Tenże: *Kołłątajowski plan Krakowa z roku 1785*. „Rocznik Krakowski” 1907, T. 9, s. 149—176. Tomkowicz nie znał czternastowiecznych wzmianek z kazimierskich ksiąg radzieckich, datując najstarsze informacje o ul. św. Stanisława na XV w. Zob. *Księgi radzieckie kazimierskie 1369—1381 i 1385—1402*. Wyd. A. Chmiel. Kraków 1932 („Wydawnictwa Archiwum Aktów Dawnych Miasta Krakowa”, T. 2): *platea sancti Stanislai* z lat 1369—1396: s. 14, 88, 165 (tu wymienione domy *plebani de Rupella*), 184, 206, 253, 368.

⁷⁶ *Księgi radzieckie kazimierskie...*, s. 154, 156 (1385), 177 (1386).

⁷⁷ Tamże, s. 254 (1380).

⁷⁸ Tamże; M. Krasnowolska, I. Kmietowicz-Drathowa: *Krakowska Skałka...*, s. 237.

⁷⁹ Jacek Laberschek przekonuje, że okalające Kazimierz od południa i zachodu koryto odnogi Wisły Zakazimierki, pierwotnie zwanej Niecieczą, zostało utworzone w czasach Kazimierza Wielkiego, w trakcie wznoszenia obwarowań miejskich. Por. J. Laberschek: *Krakowski zespół osadniczy w wiekach XIII—XVI. Rozwój terytorialny*. „Rocznik Krakowski” 2005, T. 71, s. 20; Tenże: *Kraków i okolice w drugiej połowie XVI w. W: Atlas historyczny Polski. Województwo krakowskie w drugiej połowie XVI wieku. Część II*. Red. H. Rutkowski. Warszawa 2008, s. 144.

⁸⁰ O krakowskich procesjach związanych z kultem św. Stanisława zob. m.in.: M. Jagosz: *Procesje ku czci św. Stanisława z Wawelu na Skałkę w okresie przedrozbiorowym*. „Analecta Cracoviensia” 1979, T. 11, s. 603—614; Tenże: *Przedrozbiorowe procesje wawelskie ku czci św. Stanisława Biskupa i Męczennika*. „Studia Claromontana” 1997, T. 17, s. 39—126.

w maju i w czasie wrześniowego święta translacji z Wawelu na Skałkę możliwe jest dopiero dla początku XVI stulecia dzięki księgom liturgicznym Jana Konarskiego i kolejnych biskupów krakowskich⁸¹. Mimo stosunkowo późnych informacji o obu procesjach trudno sobie wyobrazić, aby nie odbywały się one już w czasach skrupulatnie dbającego o ceremonialia związany z programem grupy patronów Królestwa Zbigniewa Oleśnickiego oraz Jana Długosza, który w usta pouczającego Weronikę św. Wojciecha wkładał słowa o potrzebie odprawiania procesji⁸².

A zatem „in die competenti infra octavam sancti Stanislai” po uroczystej mszy w katedrze formowała się procesja łącząca dwa wzgórze, a jednocześnie dwa miejsca kultu św. Stanisława: pierwsze o charakterze państwowym, drugie — „ludowym”. Przy śpiewie responsoriów o Krzyżu i Trójcy Świętej przekraczono bramę Grodzką, przedmieście Stradom oraz bramę Glinianą, by w okolicy kościoła św. Katarzyny wkroczyć w ową hagiotoponimiczną strefę św. Stanisława, gdzie poszczególne elementy przestrzeni tworzyły spójny przekaz narracyjny. Jednocześnie w świadomości wiernych żywe musiało być przekonanie, że sami uczestniczą w historii męczeństwa, pokonując trasę będącą w ich mniemaniu ostatnią drogą świętego biskupa. Tędy bowiem Stanisław musiał, poprzez późnośredniowieczną *plateam sancti Stanislai*, uciekać przed gniewem Bolesława z wawelskiej kurii biskupiej do kościoła św. Michała. W *lacu sancti Stanislai* znajdowała się uświęcona jego palcem woda, a procesja w końcu wkraczała do *ecclesiam sancti Stanislai*, gdzie dojść miało do tragedii, która położyła się cieniem na całej historii narodu. Uczestnictwo w majowej procesji stanowiło zatem zarówno przedstawienie dramatu, którego sceną było historyczne tło upamiętnianych wydarzeń, jak i historyczną ciągłość identyfikującą oraz spajającą w swym kommemoratywnym charakterze lokalną społeczność⁸³. W wytycznych liturgicznych zwraca uwagę określenie patrocinium skałecznego kościoła w brzmieniu: „ecclesia sancti Stanislai in Rupella”, choć w samej świątyni śpiewano antyfony o obu patronach obiektu, zarówno o św. Stanisławie, jak i o św. Michale, a także, co ciekawe, o najważniejszym towarzyszu krakowskiego biskupa w panteonie patronów Królestwa — św. Wojciechu. W drodze powrotnej wstępowano do kościoła

⁸¹ *Missale Cracoviense* 1509, f. CCXXVIIv (BJ, Cim. 4384); *Missale Cracoviense* 1510, f. CXCv (Zakład Narodowy im. Ossolińskich, XVI.Qu.3260); *Missale Cracoviense* 1515, f. CCV (AKK); *Missale Cracoviense* 1516, f. CXCv (BJ, Cim. 6153); *Missale Cracoviense* 1528, f. CCv (BJ, Cim. 8014); *Missale Cracoviense* 1532, f. 226 (BJ, Cim. 8018).

⁸² Maria Goetel-Kopffowa na podstawie druków Konarskiego doszła do wniosku, że dopiero na początku XVI w. wykształciła się odrębna liturgia kościelnych świąt poświęconych polskim patronom. Por. M. Goetel-Kopffowa: *Mecenat kulturalny Jana Konarskiego (1447—1525)*. Kraków 1964, s. 66.

⁸³ O formach dramatycznych średniowiecznych procesji zob. R. Reynolds: *The Drama of Medieval Liturgical Processions*. «Revue de Musicologie» 2000, Vol. 86, no 1, s. 127—142 (zwl. 135—138).

św. Katarzyny, a następnie do św. Jadwigi na Stradomiu z pieśnią *Hedvigis sancta inclita* oraz modlitwą *Da pacem*. Zgodnie z praktyką obrzędową krakowskich procesji ku czci świętych, po powrocie do kościoła katedralnego kończono uroczystość modlitwą za wstawieniem św. Waclawa — pieśnią *Beatus vir Venceslaus*. Obecność w opisanym rycie, prócz św. Stanisława, św. św. Wojciecha i Waclawa jawi się jako element strategii patronalnej kryształizującej się przynajmniej od czasów biskupa Oleśnickiego. Bardzo interesujący jest również punkt związany z kościołem św. Jadwigi. Trudno jednak odpowiedzieć na pytanie o to, czy był on wprowadzony do rytu z zamysłem dopełnienia grona orędowników Królestwa przez śląską patronkę, jak sugerowałyby chociażby obecność Jadwigi wśród pozostałych czterech świętych w modlitwie Jagiełły przed bitwą grunwaldzką. Z kolei oba fundowane przez Kazimierza Wielkiego kazimierskie kościoły — św. Jadwigi i św. Katarzyny — umożliwiają wyznaczenie *terminus post quem* tego rytu procesyjnego na koniec XIV stulecia (ostatecznie kościół św. Jadwigi konsekrowano po śmierci fundatora⁸⁴). W takim przypadku ich obecność w programie uroczystości mogłaby wiązać się z upamiętnieniem władcy-fundatora.

Księgi liturgiczne z czasów Konarskiego nie dowodzą jednak prób przyłączenia św. Jadwigi do grona orędowników państwowych, choć liturgia o grupie czterech patronów istotnie jest tu wyraźnie wyeksponowana. *Breviarium secundum usum insignis ecclesiae Cracoviensis* z 1507 roku nakazuje duchowieństwu (na podstawie starszych rozporządzeń biskupa Oleśnickiego) w konkretne dni okresu zwykłego roku liturgicznego, jeżeli akurat nie przypada święto w rycie *duplex*, odmawiać lekcje o świętych patronach — w poniedziałek o św. Wojciechu z antyfoną *Per merita sancti Adalberti*, we wtorek o św. Waclawie z *Gloriose Dei martyr*, w środę o św. Florianie ze *Stola iocunditatis*, w końcu w czwartek o św. Stanisławie z pieśnią *Vir inclite*⁸⁵. Także w litanii do Wszystkich Świętych św. św. Waclaw, Stanisław, Wojciech i Florian (w tej kolejności) widnieją obok siebie po grupie świętych apostołów i męczenników, podczas gdy św. Jadwigę modlący się wzywali pod koniec grupy świętych nie-

⁸⁴ LB, T. 3, s. 29; S. Tomkiewicz: *Kościół szpitalny św. Jadwigi*. „Rocznik Krakowski” 1929, T. 22, s. 60 i n.; A. Witkowska: *Przestrzeń sakralna późnośredniowiecznego Krakowa. W: Ecclesia et civitas. Kościół i życie religijne w mieście średniowiecznym*. Red. H. Maniowska, H. Zaremska. Warszawa 2002, s. 40.

⁸⁵ „Post octavas epyphaniarum usque ad cinerum exclusive. Et post octavas corporis christi usque ad adventum Domini. Quando ecclesia cathedralis cracoviensis non habet festa duplicia nonem aut trium lectionum occurrentia, tunc feria sexta feria tenetur [...]” — *Breviarium secundum usum insignis ecclesiae Cracoviensis*. Cracoviae 1507, f. 22. Ustanowienie tego porządku Długosz przypisał biskupowi Oleśnickiemu: „vt ecclesia et vniuersa diocesis Cracouiensis feria secunda de sancto Alberto, de sancto Wenceslao tercia, de sancto Floriano quarta, de sancto Stanislao quinta, officia agant, si ipsi dies vacanti fuerint [...]” — *Catalogus Episcoporum Cracoviensium...*, s. 221. Znajduje to potwierdzenie w statutach Oleśnickiego. Por. *Statuty synodalne krakowskie Zbigniewa Oleśnickiego...*, s. 47.

wiaś⁸⁶. Suffragia o patronach (*suffragia de patronis*) w tym samym brewiarzu zawierają modlitwy o świętych patronach Królestwa w podobnej kolejności, w jakiej wymieniały ich wezwania w litanii⁸⁷.

W procesjach majowej i wrześniowej udział brali mieszkańcy całej zapewne aglomeracji krakowskiej, traktując przede wszystkim święto 8 maja jako jeden z najważniejszych dni w roku liturgicznym. Kartuzjański mnich Dominik z Prus, wspominając lata studiów w Krakowie (początek XV stulecia), pisał, że Polacy w wigilię wspomnienia św. Stanisława poszczą, a świętując, zakładają najlepsze stroje, co stawało się powodem docinek ze strony Niemców sugerujących, iż Polacy uważają św. Stanisława za swego Boga⁸⁸. Czerpiący informacje najprawdopodobniej od Konrada Celtisa Hartmann Schedel pod koniec XV wieku również wspominał, że przeniesione do katedry św. Wacława ciało św. Stanisława („divus Stanislaus vir magne apud Deum auctoritatis tocius Sarmacie patronus et signifer”) było tłumnie odwiedzane i czczone przez lud⁸⁹. Słowa te współbrzmia z uchwalonym 11 maja 1534 roku zakazem wnoszenia przez wikariuszy relikwiarza z głową świętego biskupa z zakrystii katedralnej do całowania wiernym. Kanonicy zwrócili zapewne uwagę na nieliczące z należąca czią ludowe formy uwielbienia o wyjątkowym natężeniu, skoro kierowali się tym, by „i chwała świętego była zachowana i uszczerbek na srebrze niedopuszczony”⁹⁰. Tego samego dnia kapituła generalna postanowiła, że relikwie ze skarbca wnosić mogą jedynie znakomite osoby i to tylko

⁸⁶ *Breviarium secundum usum insignis ecclesiae Cracoviensis...*, f. LXXXVII—LXXXVIIv.

⁸⁷ Tamże, f. XXIX—XXIXv. W *suffragiam de patronis* czwórkę patronów Królestwa poprzedzają modlitwy o Świętej Trójcy, Świętym Krzyżu, archaniołach, Janie Chrzcicielu, apostołach, z kolei po nich następują wezwania do św. Mikołaja, św. Katarzyny, św. Małgorzaty i św. Jadwigi.

⁸⁸ Z.H. Nowak: *Kraków i jego uniwersytet w świetle wspomnień kartuza Dominika z Prus (1384—1460)*. W: *Cracovia — Polonia — Europa. Studia z dziejów średniowiecza ofiarowane Jerzemu Wyrozumskiemu w sześćdziesiątą piątą rocznicę urodzin i czterdziestolecie pracy naukowej*. Kraków 1995, s. 64; A. Rożnowska-Sadraei: *Pater Patriae...*, s. 311—312.

⁸⁹ „Tandem in numerum sanctorum relatus ut premissum est in arcem regiam ad templum divi Wentzeslai deductus in aurea tumba multis miraculis coruscant, quem populus multo thure ac precibus in dies veneratur” — H. Schedel: *Liber chronicarum*. Nürnberg 1493, k. 269. Zapewne z powodu czerpania informacji „z drugiej ręki” Schedel lokalizował grób św. Floriana pośrodku kościoła katedralnego (który zapewne w tym czasie już się tam znajdował), nie wspominając jednocześnie o relikwiach św. Stanisława złożonych w tym samym miejscu: „In medio autem templi extat celebre monumentum in quo clarissimus Christi miles divus Florianus requiescit” — tamże, k. 270; J. Wyrozumski: *Hartmann Schedel i jego „Kronika Świata”*. „Rocznik Biblioteki Naukowej PAU i PAN w Krakowie” 2010, R. 55, s. 35—44; K. Pieradzka: *Kraków w relacjach cudzoziemców X—XVII wieku*. „Rocznik Krakowski” 1937, T. 28, s. 191.

⁹⁰ Por. *Wypisy źródłowe do dziejów Wawelu z archiwaliów kapitulnych i kurialnych krakowskich*. [T. 7.] 1534—1535. Oprac. B. Przybyszewski. Kraków 1987, nr 1093 („Źródła do Dziejów Wawelu”, T. 11, Cz. 3).

w obecności prałatów i kanoników, a w czasie trwania uroczystości z okazji wspomnienia św. Stanisława i jego oktawy powinien zostać wyznaczony strażnik strzegący głowy patrona⁹¹. Tłum pięknie wystrojonych krakowian był zatem pewnym zagrożeniem dla zachowania świętości miejsca. Relikwiarze św. Stanisława musiały też stanowić poważną pokusę dla potencjalnych złoczyńców — już w 2 lata po wydaniu wymienionych rozporządzeń ze skarbca kościoła na Skałce skradziono figurę św. Stanisława, w której zapewne przetrzymywano część partykuł krakowskiego biskupa⁹². Doroczne obchody organizowała naturalnie kapituła katedry krakowskiej, np. rozprawdając przy okazji jubileuszowe druki. 21 kwietnia 1536 roku zapłacono 1 florena za wydrukowanie 150 takich ulotek właśnie z okazji majowych uroczystości⁹³. Święto św. Stanisława wraz z oktawą mobilizowało więc mieszkańców całej aglomeracji i stawało się okazją do szczególnego świętowania, w trakcie którego liturgia przypominała o ogólnonarodowym charakterze patronatu świętego i ważkiej roli Krakowa. Sama zaś procesja, łącząc dwa krakowskie wzgórza, tworzyła specyficzny szlak świętości, ożywiany w trakcie miejskiej peregrynacji, przywołującej i upamiętniającej żywot świętego patrona.

Analogiczną drogę przemierzali od początku XVI stulecia królowie-elekcji, według przypisywanego Zbigniewowi Oleśnickiemu porządku koronacji („Ordo coronandi regis Poloniae”)⁹⁴. Znaczenie tego wyczerpująco omówionego w historiografii ceremoniału było zgoła odmienne od uroczystości majowych⁹⁵. Podczas gdy doroczne obchody przez swój dynamiczny i kommemoratywny charakter ożywiały historię świętego, to procesja ekspiacyjna królów polskich

⁹¹ Por. tamże, nr 1094.

⁹² Por. *Wypisy źródłowe do dziejów Wawelu z archiwaliów kapitulnych i kurialnych krakowskich*. [T. 8:] 1536—1538. Oprac. B. Przybyszewski. Kraków 1989, nr 6 („Źródła do Dziejów Wawelu”, T. 12, Cz. 1).

⁹³ „Item feria sexta ante Conductum Pasche impressori ab impressione 150 transsumptorum anni iubilei publicandi ad festum sancti Stanislai in Mayo. Datus est florenus unus” — tamże, nr 32, s. 29. Wzmiankę o obowiązkach kapituły związanych z organizowaniem procesji na Skałkę zob. ZDPaul, T. 2, nr 639.

⁹⁴ *Ordo coronandi Regis Poloniae*. Ed. S. Kutrzeba. W: AKH 1909—1913, T. 11, s. 133—216.

⁹⁵ Ostatnio świetne podsumowanie przez A. Rożnowska-Sadraei: *Pater Patriae...*, s. 325—334. Zob. również Z. Dalewski: *Ceremoniał koronacyjny królów polskich w XV i początkach XVI wieku*. Kw. Hist. 1995, R. 102, nr 3—4, s. 37—60; A. Gieysztor: *Spektakl i liturgia — polska koronacja królewska*. W: *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*. Red. B. Geremek. Wrocław—Warszawa—Kraków 1978, s. 13—14; A. Gieysztor: *Gesture in the Coronation Ceremonies of Medieval Poland*. In: *Coronations. Medieval and Early Modern Monarchic Ritual*. Ed. J.M. Bak. Berkeley—Los Angeles—Oxford 1990, s. 152—164; P. Crossley: *Bohemia Sacra and Polonia Sacra...*, s. 61—64; Tenże: *Ara Patriae. St. Stanislaus, the Jagiellonians and the Coronation Ordinal for Krakow Cathedral*. In: *Künstlerische Wechselwirkungen in Mitteleuropa*. Hrsg. J. Fajt, M. Hörsch. Ostfildern 2005, s. 103—123 („Studia Jagellonica Lipsiensia”, Bd. 1).

z Wawelu na Skalkę w przeddzień koronacji nosiła znamiona pielgrzymki pokutnej, inicjacyjnej, choć także i kommemoratywnej, ale w innym znaczeniu niż przejścia majowe; miała również głęboki sens społeczny. Poprzez ekspiacyjną pielgrzymkę *Ordo* dawało bowiem ludowi możliwość uczestniczenia w inicjalnym etapie królewskiego rytu przejścia i zmieniało dotąd zamknięty akt koronacji w prawdziwie publiczny akt społecznej wspólnoty⁹⁶. Ryt przejścia wyznaczał początek monarszej przemiany duchowej ze świeckiego dziedzica w Namiestnika Chrystusa. Była to żałobna podróż prowadząca do mrocznej przeszłości polskiego narodu i jego monarchii⁹⁷. Przyszły król podążał przecież nie tylko szlakiem, którym św. Stanisław uciekał przed gniewem króla; tą samą zapewne drogą — podkreślmy: w świadomości czynnych i biernych uczestników ceremonii — podążał jego zabójca, a poprzednik elekta, Bolesław Szczodry⁹⁸. Tym razem jednak droga prowadziła nie do zbrodni, lecz do ukorzenia się przed majestatem świętego biskupa. To ważne przypomnienie historii i jej symboliczne odwrócenie było perfekcyjnie wyreżyserowanym przedstawieniem mającym na celu przypomnienie przysłemu monarsze zbrodni ciężącej nad „ciałem polskiego króla” i wyznaczającym pożądany porządek relacji króla do polskiego, a ściślej rzecz ujmując: krakowskiego, Kościoła⁹⁹. Kantorowicza koncepcja „dwóch ciał króla” znajduje swoje odbicie w ujętym przez hagiografów św. Stanisława niezmywalnym grzechu zakodowanym w polskiej monarchii — nawet pomimo zmiany dynastii. Dlatego Jagiellonowie byli w podwójnie trudnej sytuacji wobec propagandy dworu Oleśnickiego — nie dość, że jako „przybysze” (*peregrinatores*) zastąpili piastowskich „panów naturalnych” (*domines naturales*) z powodu zbrodni tych ostatnich, to jeszcze sami za ten grzech musieli pokutować. Stąd zapewne wynikała wielka cześć dla św. Stanisława wśród przedstawicieli dynastii, począwszy od Władysława Jagiełły¹⁰⁰.

⁹⁶ A. Gieysztor: *Spektakl i liturgia...*, s. 14; A. Rożnowska-Sadraei: *Pater Patriae...*, s. 329.

⁹⁷ A. Rożnowska-Sadraei: *Pater Patriae...*, s. 329.

⁹⁸ Mogło o tym przypominać niesienie przed elektem relikwiarza z głową św. Stanisława. W tym znaczeniu pochod przybierał prawdziwie dramatyczną formę spektaklu.

⁹⁹ Na co nie zgodził się Kazimierz Jagiellończyk, zapewne odmawiając udziału w procesji ekspiacyjnej przez wzgląd na konflikt z kardynałem Oleśnickim i brak zgody na jego potężne wpływy.

¹⁰⁰ Podług Długosza, to właśnie w związku z zabójstwem Stanisława Piastowie ostatecznie utracili prawa do korony polskiej. Nastąpiło wtedy *translatio regni* — władza trafiła do rąk przybyszów: Andegawenów, a ostatecznie Jagiellonów. Por. U. Borkowska: *Uniwersalizm i regionalizm w Rocznikach Jana Długosza*. W: *Uniwersalizm i regionalizm w kronikarstwie Europy Środkowo-Wschodniej. Średniowiecze — początek czasów nowożytnych*. Red. U. Borkowska. Lublin 1996, s. 12; Eadem: *Św. Stanisław w koncepcji historii narodowej Jana Długosza*. „Znak” 1979, R. 31, nr 4—5 (298—299), s. 348.

Kolegiata pw. św. Floriana na Kleparzu

Niebiańska procesja, którą w przekazie Długosza ujrzyć miała mieszcza Weronika, zapewne nie bez przyczyny rozpoczynała się w kleparskiej kolegiacie od samego początku poświęconej i dedykowanej św. Florianowi¹⁰¹. Scena ta ściśle wiąże się z procesem formowania zespołu patronów Królestwa w pierwszej połowie XV wieku przez biskupa Oleśnickiego, a jego „pragnienie pomnożenia wyrosłych z Polski świętych orędowników i zapewnienia krajowi wydatniejszej pomocy ze strony liczniejszych patronów”¹⁰² pewnie nie było jedynym powodem włączenia do tej elitarnej grupy świętych patrona kleparskiej kolegiaty. Formalnym początkiem liturgicznego kultu grupy czterech patronów Królestwa był kilkakrotnie wspomniany czwarty artykuł statutów synodalnych Zbigniewa Oleśnickiego z 1436 roku, choć samo stwierdzenie „inter ceteros Regni huius patronos” wprost sugeruje, że wszyscy ci święci już od jakiegoś czasu pojmowani byli jako patronowie „tego Królestwa”¹⁰³. Powodów przypomnienia o roli św. Floriana w zespole patronalnym niewątpliwie było wiele. Na cześć, jaką Oleśnicki żywił dla męczennika, wpłynąć musiało zajmowane przezeń w latach 1418—1423 stanowisko prepozyta kleparskiej kolegiaty¹⁰⁴. Być może też wtedy w umyśle ambitnego polityka narodziła się myśl o reaktywacji kultu, który bezskutecznie usiłował zaszcześcić biskup Gedko. Po objęciu biskupstwa w 1423 roku nawiązanie do polityki kościelnej dwunastowiecznego poprzednika Oleśnickiego stało się jeszcze bardziej zasadne, a przypomnienie jego zasług dla krakowskiego Kościoła było z pietyzmem podkreślane przez podopiecznego biskupa, Jana Długosza. Wspominaliśmy

¹⁰¹ Okoliczności sprowadzenia relikwii, wzniesienia kolegiaty wraz z omówieniem źródeł zob. K. Dobrowolski: *Dzieje kultu...*, s. 14—46.

¹⁰² Por. tamże, s. 94.

¹⁰³ Przemawiają za tym chociażby statuty synodalne biskupa Piotra Wysza z 1396 r., które nakazują czcić „beatorum Venceslai et Adalberti, Floriani, tam ab ecclesia, quam a clero quam a populo solummodo in civitate Cracoviensi et in suburbiis eiusdem”. Fakt zgrupowania i odseparowania od innych świętych tej trójki, mimo nienazwania ich orędownikami Królestwa, nasuwa wniosek o traktowaniu ich jako zespołu patronów państwowych. Nieco dalej statut odrębnie wymienia oba święta św. Stanisława, które obowiązywać już miały w całej diecezji. Zob. *Statuta Petri II. Vissi de Radolin episcopi Cracoviensi Ann. MCCCLXXXVI*. Oprac. U. Heyzmann. W: SPPP. T. 4: *Statuta synodalia episcoporum Cracoviensium XIV et XV saeculi*. Kraków 1875, s. 58. Statut z 1436 r. byłby zatem przypomnieniem przez Oleśnickiego roli św. Floriana, a nie włączeniem go do grupy patronów Królestwa.

¹⁰⁴ *Annales*, lib. 11, s. 98; *Vita Sbignei cardinalis et episcopi Cracoviensis*. In: *Joannis Dlugossii Senioris canonici Cracoviensis opera omnia...*, s. 555: „ad extremum ad Praeposituram Sancti Floriani extra muros Cracovienses fuit promotus”; P. Rabiej: *Uczni uniwersyteccy w służbie i otoczeniu Zbigniewa Oleśnickiego, biskupa krakowskiego*. W: *Polska i jej sąsiedzi w późnym średniowieczu*. Red. K. Ożóg, S. Szczur. Kraków 2000, s. 207.

już, że kronikarz z uznaniem opisywał translację z 1184 roku i nieco powściągliwiej przedstawił ją w *Katalogu biskupów krakowskich*, wymieniając jednak to wydarzenie jako pierwsze spośród wielu zasług Gedki. W tym ostatnim dziele kronikarz akcentował jeszcze jeden charakterystyczny rys Gedki, który widząc ucisk podatkowy i opresje spadające na lud pod panowaniem Mieszka III, stanął w obronie uciśnionych, naśladowując swojego świętego poprzednika Stanisława ze Szczepanowa¹⁰⁵. Znaczenie krakowskiego biskupa zostało tu wzmocnione przez porównanie go do świętego przeciwstawiającego się ciemnącej lud władzy świeckiej — w sposób analogiczny biskup Oleśnicki, nieraz będący w otwartym konflikcie z jagiellońskimi władcami, lubił porównywać się do św. Stanisława¹⁰⁶. Odnowienie kultu św. Floriana było więc zarówno osobistym zadaniem wynikającym z pełnienia w przeszłości funkcji prepozyta kolegiaty, jak i, co wydaje się istotniejsze, zwieńczeniem dzieła rozpoczętego przez Gedkę — dzieła recepcji kultu św. Floriana na ziemiach polskich. Za kolejny powód uważać można jeszcze dobitniejsze zaakcentowanie roli stołecznego Krakowa. Można odnieść wrażenie, że po wawelskim wzgórzu i kazimierskiej Skałce przyszedł czas na trzeci człon aglomeracji, czyli zlokalizowany na północ od Krakowa Kleparz. Na ostatni, zasadniczy argument przemawiający za obecnością rzymskiego męczennika w zespole patronalnym wskazał sam Oleśnicki w statucie *de horis* z 1436 roku, przypominając, że „kościół nasz, spomiędzy innych mieszkańców Nieba, relikwiami ciała świętego męczennika Floriana został obdarowany”¹⁰⁷.

Uposażona przez biskupa Gedkę i Kazimierza Sprawiedliwego kolegiata kleparska, od samego początku nosząca pojedyncze patrocinium św. Floriana, pełniła funkcję dominanty krajobrazowej, integrującej przestrzeń osady¹⁰⁸. I tak jak uzasadnione będzie sformułowane tu wcześniej przekonanie, że zaszczerpienie kultu męczennika w przestrzeni katedry okazało się fiaskiem, tak cześć, jaką odbierał w podkrakowskiej kolegiacie, nie zamierała. Wzniesione i skupione wokół niej kleparskie *suburbium* oraz elementy przestrzeni miejskiej stworzyły kolejną, analogiczną do skałeczną, strefę hagiotoponimiczną — zlokalizowaną tym razem po północnej stronie miasta.

Ewolucja nazwy kleparskiej osady jest ściśle powiązana z wezwaniem kolegiaty. W dokumencie Bolesława Wstydlwego datowanym na maj 1258 roku ziemie na północ od Krakowa miały zostać zakupione od klasztoru tynieckiego i przyłączone do miasta. Obszar, widocznie nieposiadający jeszcze nazwy własnej, został określony przez patrocinium kościoła: „terre, que circa ecclesiam

¹⁰⁵ *Catalogus Episcoporum Cracoviensium...*, s. 158.

¹⁰⁶ *Annales*, lib. 11, s. 102—103, 207—209.

¹⁰⁷ Por. *Statuty synodalne krakowskie Zbigniewa Oleśnickiego...*, s. 47.

¹⁰⁸ Zob. J. Rajman: *Średniowieczne patrocinia...*, s. 81; M. Reinhard-Chlanda: *Rola kościoła św. Floriana w krajobrazie miejskim Kleparza*. W: *Studia z dziejów kościoła św. Floriana w Krakowie*. Red. Z. Kliš. Kraków 2007, s. 108.

beati Floriani”¹⁰⁹. W podobny sposób osadę tę nazywają dokumenty z pierwszej połowy XIV stulecia¹¹⁰. Wydany przez Kazimierza Wielkiego 25 czerwca 1366 roku dokument lokacyjny był kolejnym etapem kształtowania nazwy. Od tej pory z woli władcy *suburbium* położone przy kościele św. Floriana miało nosić nazwę Florencja (*Florenzia*), genetycznie związaną z wezwaniem świątyni¹¹¹. Nowe określenie otoczenie władcy musiało forsować już od jakiegoś czasu, gdyż w potwierdzeniu przywilejów miasta Krakowa wystawionym przez Kazimierza w 1358 roku wymieniono nazwę *Florenzia*, którą zdefiniowano: „hoc est circa sanctum Florianum”¹¹². Zapewne niedługo po lokacji miasta powstała kleparska pieczęć ławnicza z przedstawieniem relikwiarza na partykułę św. Floriana w kształcie ręki i z napisem w otoku: S[igillum] SCABINORUM DE SANCTO FLORIANO, a choć jej odcisk znany jest dopiero z 1485 roku, to wydaje się, zgodnie z rozumowaniem Adama Chmiela, że określenie „de sancto Floriano” nie przeczy nowej nazwie, lecz świadczy o przywiązaniu do nazwy pierwotnej, w gruncie rzeczy wyrażającej to samo¹¹³. Wizerunek w godle pieczęci ławniczej wydaje się uszczerbieniem całopostaciowych przedstawień na pozostałych pieczęciach „florenckich”. Hagiograficzny typ zarówno pieczęci mniejszej i większej radzieckiej, jak i pieczęci wójtowskiej jest jasny — św. Florian jako zwrócony na wprost rycerz w zbroi i płaszczu, z mitrą na głowie, trzymający drzewce proporca w prawej i tarczę z krzyżem w lewej ręce to patron kolegiaty i miasta¹¹⁴. Informacje o obu pieczęciach radzieckich pochodzą dopiero z XV stulecia, a napisy w otoku: S[igillum] FLORENCIE MINUS oraz SIGILLUM CIVITATIS FLORENCIE MAIUS [...], dowodzą, że w tym okresie nadana przez Kazimierza nazwa przyjęła się w miejskiej kancelarii¹¹⁵.

Według pierwszej redakcji *Translatio sancti Floriani*, witany przed murami miasta, w miejscu późniejszego Kleparza, wóz z relikwiami świętego

¹⁰⁹ KTyń, nr 21. O fakcie przyłączenia ziemi do Krakowa zob. Z. Beiersdorf: *Kleparz. W: Kraków. Nowe studia nad rozwojem miasta*. Red. J. Wyrozumski. Kraków 2008, s. 430—431 („Biblioteka Krakowska”, nr 150); J. Dzikówna: *Kleparz do 1528 roku*. Kraków 1932, s. 13 („Biblioteka Krakowska”, nr 74). Autorka powołała się również na późniejszy dokument Bolesława Wstydliwego z 1272 r., w którym kościół nazwano „ecclesie nostre beati Floriani martiris in Cracouia” — KDM, T. 1, nr 82.

¹¹⁰ Wykaz przykładowych źródeł zob. A. Chmiel: *Pieczęcie miasta Krakowa...*, s. 149; J. Dzikówna: *Kleparz...*, s. 15.

¹¹¹ *Przywileje ustanawiające gminy miejskie wielkiego Krakowa (XIII—XVIII)*. Oprac. B. Wyrozumski. Kraków 2007, s. 38.

¹¹² Tamże, s. 34.

¹¹³ A. Chmiel: *Pieczęcie miasta Krakowa...*, s. 150—151.

¹¹⁴ O kultowym wymiarze przedstawień na pieczęciach miejskich zob. H. Manikowska: *Le culte des saints patrons de villes dans l'Archidiocèse de Gniezno au bas Moyen Âge*. In: *Fonctions sociales et politiques du culte des saints dans les sociétés de rite grec et latin au Moyen Âge et à l'époque moderne. Approche comparative*. Réd. M. Derwich, M. Dmitriev. Wrocław 1999, s. 161—181 (o pieczęciach kleparskich — s. 166).

¹¹⁵ A. Chmiel: *Pieczęcie miasta Krakowa...*, s. 152—154.

męczennika miał się cudownie zatrzymać, a sam Florian wygłosić słowa tłumaczące decyzję o chęci pozostania właśnie tu celem ochrony miasta przed najeźdźcami: „Ego a Prutenis hanc partem civitatis tuebor; veniet enim adhuc patronus huius regni, qui in ecclesia sue sedis requiescet et ipse ab alia parte a paganis ac aliis nacionibus defendat hanc civitatem”¹¹⁶. Nie wdając się w dysputy, czy miastu od północy mieli grozić Prusowie, Rusowie, Litwini czy Krzyżacy, ważne wydaje się wyznaczenie osi nie tylko sakralnej, lecz także rzeczywistej ochrony miasta. Sakralny wymiar reprezentują oczywiście obaj święci patronowie aglomeracji — zlokalizowana na południu, w okolicach kazimierskiej Skałki hagiotoponimiczna strefa św. Stanisława była ośrodkiem jego kultu, a wraz z podobną strefą św. Floriana na północy konstituowała oś ochrony, wzdłuż której rozłożyła się miejska aglomeracja. Wymiar rzeczywisty był bardziej prozaiczny — i na Kleparzu, i na Kazimierzu koncentrowały się drogi prowadzące później do samego Krakowa, więc oba miasta stanowiły w pewnym sensie strefy buforowe, pierwszą linię obrony przed ewentualnymi napastnikami.

Wracając do owej hagiotoponimicznej strefy św. Floriana, trzeba wspomnieć o dwóch pozostałych elementach przestrzeni miejskiej, którym nadano hagiotoponimy świętego męczennika. Pierwszym, mieszczącym się w koncepcji ochrony miasta, była Brama Floriańska wraz z basztą, wzmiankowana już od 1307 roku¹¹⁷. Od bramy w kierunku krakowskiego Rynku prowadziła jedna z najważniejszych arterii miejskich — ul. św. Floriana (*platea sancti Floriani*), dopełniając strefę świętości¹¹⁸. Podobnie jak doroczne procesje ku czci św. Stanisława zmierzały od grobu świętego w wawelskiej katedrze kazimierską ul. św. Stanisława ku kościołowi pw. św. Stanisława, tak 4 maja procesje ku czci św. Floriana rozpoczynały się przy grobie świętego w katedrze, by po przebyciu krakowskiego Rynku udać się ul. Floriańską, przez Bramę św. Floriana i wkroczyć do kościoła św. Floriana w podkrakowskiej Florencji. W drodze powrotnej korowód wstępował do kościoła Mariackiego, po czym udawał się na wzgórze wawelskie, gdzie tradycyjnie odśpiewywano pieśń *Beatus vir Venceslaus*¹¹⁹.

¹¹⁶ *Translatio sancti Floriani...*, s. 758.

¹¹⁷ „In dem selben Iare Elzbete Bratchen Styftochyter gab auf eynen halben hof bi der porten sente florians irrer muter Boguslauen” — NKRRK, nr 47. Zob. też J. Muczkowski: *Dawne warownie krakowskie*. „Rocznik Krakowski” 1911, T. 13, s. 32; S. Tomkowicz: *Ulice i place...*, s. 42—43.

¹¹⁸ S. Tomkowicz: *Ulice i place...*, s. 42.

¹¹⁹ *Missale Cracoviense* 1509, f. CCXXIII; *Missale Cracoviense* 1510, f. CXCII; *Missale Cracoviense* 1516, f. CCII—CCIIv; *Missale Cracoviense* 1532, f. 224.

Kościół pw. św. Wojciecha na krakowskim Rynku

Symptomatyczne jest, że choć podobne w formie procesje celebrowano w święta św. św. Marka, Sebastiana, Marcina i NMP na Piasku¹²⁰, to zupełnie zrezygnowano z uczczenia w ten sposób wspomnienia św. Wojciecha — wymienionego przecież na pierwszym miejscu wśród patronów Królestwa w statutach Oleśnickiego. Być może wspomniano go w jakiś sposób, peregrynując obok schowanego wśród zabudowań kupieckich¹²¹ kościoła św. Wojciecha na krakowskim Rynku, lecz źródła liturgiczne o tym milczą. Istotnie, wobec ogromu materiału źródłowego dotyczącego wcześniej omawianych obiektów lakoniczne wzmianki kronikarskie zdają się odzwierciedlać słabą pozycję najstarszego świętego patrona w panteonie patronów Królestwa, a przynajmniej w jego krakowskiej wersji. Zapisana przez Długosza legenda o pobycie i nauczaniu św. Wojciecha na Rynku jest przekazem o trudnej do ustalenia proveniencji. Kronikarz czerpał najpewniej z miejscowej tradycji ustnej, gdyż żadne z wcześniejszych źródeł, ani rocznikarskich, ani hagiograficznych, nie opisuje rzekomych wydarzeń z 996 roku. Wtedy bowiem uciekający z Czech i Węgier Wojciech zatrzymał się w Krakowie, gdzie nawracał, wypędzał złe duchy i głosił po czesku Słowo Boże. Na pamiątkę tej zaszczytnej wizyty w miejscu nauczania wzniesiono kościół dedykowany świętemu biskupowi¹²². Gerard Labuda odrzucił możliwość istnienia przekazu ustnego w czasach Długosza, lecz uznał fakt przejścia św. Wojciecha przez Kraków za oczywisty — nawet jeżeli opis kronikarza miał być wytworem jego wyobraźni¹²³. Opowieść Długosza wykorzystywali kolejni autorzy, rozwijając na jej kanwie krakowską legendę św. Wojciecha¹²⁴. Przeświadczenie to musiało być żywe, a jego ważnym świadectwem jest wydany w krakowskiej drukarni Jana Hallera w 1517 roku zbiór lekcji o patronach Królestwa Polskiego, w którym postaci świętego wyznaczono ważne miejsce w zespole patronalnym (*Legendae sanctorum Adalberti, Stanislai, Floriani inclyti Regni Poloniae patronorum*). Znalazł się tam m.in. wątek podróży Wojciecha z Pragi do Gniezna *per Cracoviam vadens*: „ibidem in loco ubi nunc nomini eius dedicata habet ecclesia in medio civitatis, Bohemice pluries predicavit clero et populo valedicens, ab

¹²⁰ M. Jagosz: *Procesje ku czci...*, s. 604.

¹²¹ M. Starzyński: *Main Market Square as a Stage in the Town Theatre. An Example of Medieval Kraków*. „Mesto a Dejiny” 2012, Roč. 1, č. 1—2, s. 48—56.

¹²² *Annales*, lib. 2, s. 212—213.

¹²³ G. Labuda: *Święty Wojciech w Krakowie*. „Przegląd Tomistyczny” 1997, T. 6—7, s. 15—23.

¹²⁴ R. Goduła: *Krakowska legenda św. Wojciecha*. „Rocznik Krakowski” 1997, T. 63, s. 53—65.

eis lacrimantibus deducit”¹²⁵. Dziełko to bez wątpienia kojarzyć można z działalnością biskupa Jana Konarskiego, w czasach którego drukarnia Jana Hallera była mocno związana z krakowskim środowiskiem katedralnym.

Tradycja o głoszeniu ewangelii przez św. Wojciecha na Rynku stanowiła naturalnie formę sakralizacji miejsca topograficznie szczególnego, którym był lokacyjny środek stolicy państwa. Możemy się też zastanowić, jak ową opowieść ustawić w relacji do niewątpliwie powiązanych z nią przekazów o innych kaznodziejach głoszących przed kościołem św. Wojciecha. Piotr Hiacynt Pruszczyk przekonywał czytelników, że w miejscu tym, stylizowanym na „ambo-nę Krakowa”, nauczali jeszcze św. Jacek Odrowąż i Jan Kapistran. O ile informacje dotyczące tego ostatniego są wiarygodne, gdyż poświadczył je wcześniej zarówno Jan Długosz, jak i Jan z Komorowa¹²⁶, o tyle głoszenie kazań przez dominikanina Jacka Odrowąży stałe pod znakiem zapytania i może jawić się jako transponowanie legendy św. Wojciecha wzmocnionej wiedzą o pobycie Jana Kapistrana na żywot św. Jacka¹²⁷. Warto też zauważyć, że w wizji Weroniki to św. Wojciech odgrywał rolę przewodnika oraz osoby, która tłumaczy mieszcze rolę patronów Królestwa i okoliczności cudownej procesji, gromi naród za grzechy, a w końcu zaleca odprawianie procesji.

Nie da się jednak ukryć, że spośród pozostałych wymienionych w statutach Oleśnickiego świętych patronów Królestwa Polskiego św. Wojciech był w geografii sakralnej późnośredniowiecznego Krakowa najslabiej wyeksponowaną postacią. Sporadycznie wspomniano go w liturgii i rycie procesyjnym, choć w brewiarzach i mszałach pojawiał się obok św. Stanisława, Wacława i Floriana. Można jedynie podejrzewać, czy gnieźnieńskiego męczennika z premedytacją pominięto przy organizacji procesji do krakowskich kościołów w XV i XVI stuleciu, choć nawet patronka Śląska — św. Jadwiga w jakiś sposób uczestniczyła w tym rycie. Położenie akcentu na trzech świętych patronów związanych z Krakowem i umniejszenie patronatu św. Wojciecha stanowiło najpewniej element misternie skonstruowanej propagandy środowisk krakow-

¹²⁵ *Legendae sanctorum Adalberti, Stanislai, Floriani inclity regni poloniae patronorum*. Kraków 1517, lectio 8, f. 7.

¹²⁶ *Annales*, lib. 12, s. 193—194; *Memoriale ordinis fratrum Minorum a fr. Ioanne de Kmorowo compilatum*. W: MPH, T. 5, s. 169; M. Starzyński: *Il re, il vescovo ed il predicatore. Giovanni da Capestrano a Cracovia 1453—1454*. „Archivum Franciscanum Historicum” 2011, 104, no 3—4, s. 485—518.

¹²⁷ Nie znamy starszych przekazów o kazaniach św. Jacka na krakowskim Rynku — nie poświadczają ich ani czternastowieczny żywot pióra lektora Stanisława, ani dokumenty związane ze staraniami o kanonizację. Por. *De vita et miraculis sancti Iacchonis (Hyacinthi) ordinis fratrum predicatorum. Auctore Stanislao lectore Cracoviensi eiusdem ordinis*. W: MPH, T. 4, s. 841—903; Lektor Stanisław z Krakowa: *Życie i cuda świętego Jacka z Zakonu Braci Kaznodziejów*. Tłum. T. Gałuszka. Oprac. M. Zdanek. W: *Święty Jacek Odrowąż. Studia i źródła*. Red. M. Zdanek. Kraków 2007, s. 101—155 („Studia Dominikańskiego Instytutu Historycznego w Krakowie”, T. 2). Dokumenty związane z kanonizacją: tamże, s. 227—264.

skich mającej na celu podkreślenie roli stołecznego miasta. Konstrukt ten posiadał jednak głębszy sens, który dostrzec można, łącząc ideę patronów Królestwa, topografię i toponimie aglomeracji krakowskiej oraz ryt procesyjny.

Podsumowanie

Uczestnictwo w cyklicznych i okazjonalnych procesjach prócz funkcji kultowych wyobrażało historyczną ciągłość, czasem przez przedstawienie „dramatu” — jak rozumiemy ceremonię przemarszu króla-elekta na Skałkę w przeddzień koronacji. Przywołaniem przeszłych wydarzeń było już samo przejście przez miejsca kojarzone z historią świętych, a miejska struktura stanowiła scenę owego „dramatu”. Mieszkańcy, przemierzając ścieżki nieprzypadkowo obrane przez organizatorów, mogli pełniej identyfikować się z pewnym terytorium i jego władzami — zarówno kościelnymi, jak i państwowymi. Procesje w końcu spajały krakowską aglomerację, raz po raz przekraczając bramy i mosty dzielące poszczególne człony miejskie, lecz zawsze była w nich obecna przestrzeń katedry wawelskiej, w której najczęściej dochodziło do punktu kulminacyjnego ceremonii. Stołeczność Krakowa oraz poczesne miejsce, jakie w procesjach zajmowali święci patronowie Królestwa, nasuwają ideę spójności Królestwa, tym bardziej że w majowej procesji na Skałkę uczestnicy wstępowali do kościoła dedykowanego śląskiej patronce, a np. 4 maja w drodze na Kleparz i z powrotem mijali kościół św. Wojciecha. Zalecenie św. Wojciecha w wizji Weroniki, ażeby odprawiać procesje do kościołów, dowodzi głębokiego sensu programu środowiska katedralnego w XV wieku. Długosz wraz z Oleśnickim zdawali sobie sprawę z tego, jak ważny dla mieszczańskiej pobożności jest ryt procesyjny i w jaki sposób go spożytkować.

Jeszcze jednym aspektem wartym poruszenia jest kompleksowe spojrzenie na topograficzną lokalizację omówionych obiektów. Wyraźnie wyznaczają one bowiem aglomeracyjną oś północ — południe i pokrywają się z główną drogą wiodącą przez miasto. Wjeżdżając do Krakowa od północy, z Wielkopolski, Kujaw, ziem lubelskiej czy sandomierskiej, nie sposób było nie przejechać przez Florencję, przed św. Florianem, Bramą i ul. Floriańską wjechać na Rynek, gdzie kazania głosić miał św. Wojciech i gdzie stała świątynia mu dedykowana. Udając się na południe ul. Grodzką, mijano wawelską katedrę pw. św. św. Wacława i Stanisława, kolejnych patronów Królestwa, by po przekroczeniu odnogi Wisły znaleźć się nieopodal miejsca męczeństwa świętego krakowskiego biskupa. Drogę od kościoła św. Floriana na Wawel przemierzały

również uroczyste wjazdy do stołecznego miasta czy monarsze korowody pogrzebowe, co czyniło z niej bodaj najważniejszy propagandowo szlak oficjalnych ceremonii¹²⁸. Rozlokowanie obiektów sakralnych w przestrzeni aglomeracji z jednej strony umożliwiało przejeżdżającym przez Kraków na osi północ — południe gościom, kupcom czy pielgrzymom zapoznanie się z grupą patronów Królestwa, z drugiej mogło pełnić funkcję ochronną dla miasta. Rozmieszczenie omawianych świątyń skłania bowiem do wprowadzenia pewnego *novum* w koncepcji sakralnego systemu ochrony miasta — *custodia civitatis*. Roman Michałowski i Krzysztof Skwierczyński w topografii sakralnej Krakowa w XI wieku doszukiwali się lokalizacji wybranych patrociniów na planie krzyża (*in crucis modum*), którego zadaniem była Boża ochrona ośrodka miejskiego¹²⁹. Krańcami owego krzyża w Krakowie miały być kościoły Salwatora i św. Mikołaja na linii wschód — zachód oraz św. Wojciecha i wawelska rotunda NMP na osi północ — południe. Nawet jeżeli w skład tego wzorowanego być może na koncepcji urbanistycznej Akwizgranu systemu ochronnego nie wchodziłby wtedy (być może jeszcze nieistniejący) skałeczny kościół pw. św. Michała, to w XIV stuleciu, gdy utrwaliły się już patrocinia św. Stanisława dla katedry i Skalki, mocno rozszerzona północno-południowa oś składała się już w znacznej części z propagowanego przez krakowskie elity opiniotwórcze kształtu grupy patronów Królestwa: od św. Floriana, przez św. Wojciecha, św. św. Wacława i Stanisława (przez św. Jadwigę?), po św. św. Michała i Stanisława. Niewątpliwie, spostrzeżenie to łączy się z przytoczonym wcześniej fragmentem *Translatio sancti Floriani* o obowiązku ochrony miasta od północy przez św. Floriana i od południa przez św. Stanisława¹³⁰.

¹²⁸ J. Chrościcki: „*Viae Regiae*” w środkowowschodniej Europie w XVII i XVIII wieku. „Rocznik Historii Sztuki” 1986, T. 16, s. 280.

¹²⁹ R. Michałowski: *Princeps fundator. Studium z dziejów kultury politycznej w Polsce X—XIII wieku*. Warszawa 1989, s. 71 i n.; K. Skwierczyński: *Custodia civitatis. Sakralny system ochrony miasta w Polsce wcześniejszego średniowiecza na przykładzie miast biskupich*. Kw. Hist. 1996, R. 103, nr 3, s. 16—18.

¹³⁰ Gorące podziękowania kieruję w stronę mojego promotora dr. hab. Zenona Piecha, prof. UJ, za nieocenioną pomoc w badaniach nad kultem patronów Królestwa i w stronę dr. Marcina Starzyńskiego za jakże cenne uwagi przy pisaniu tego artykułu.

*Piotr Kolpak***The Role of Patrons of the Kingdom of Poland in the Sacral Geography of the Late-Medieval Krakow**

Summary

The author of the article makes use of the concept of „sacred geography” put forward by Halina Manikowska, and renders it a point of departure in his analysis of a vision of a Krakow townswoman Veronica, presented by Jan Długosz. Veronica has a dream about a wondrous procession of saints Wojciech and Florian — their procession to the Wawel Cathedral in order to visit saints Stanislaus and Wenceslaus. They were regarded as patron saints of the Kingdom of Poland (at least since the time of bishop of Krakow, Zbigniew Oleśnicki). The sense of this patronage is rendered in Veronica’s vision by means of St. Adalbert who accuses the Polish of oppression of the poor, lack of safety on roads, and of peddling power. So as not to let a severe punishment be inflicted on the town and country, the situation had to improve, whereas townspeople should participate in processions to „appease God’s wrath”. In the medieval agglomeration of Krakow processions participated in an unusual space. An analysis of patrocina, hagiotoponyms, and the localization of certain objects leads to designation of hagiotoponymic sacrum spheres focused on the patron saints of Krakow and of the Kingdom of Poland. A complex view on the topographic localization of the objects concerned with the nation saint patronage, their hagiotoponymics and processions that joined those places allows for a deeper understanding of the functioning of the sacred geography of the late medieval Krakow.

*Piotr Kolpak***Die Rolle von den Schutzheiligen des Polnischen Königreiches in der sakralen Geografie des spätmittelalterlichen Krakau**

Zusammenfassung

In seinem Beitrag bezieht sich der Verfasser auf den von Halina Manikowska geprägten Begriff „sakrale Geografie“, und auf der Grundlage analysiert er den von Jan Długosz geschilderten Traum der Krakauer Städterin, Weronika, von einer Prozession der Heiligen: Wojciech und Waclaw — von deren Umzug zum Wawelkathedrale, um die Heiligen: Stanisław und Florian zu besuchen. Die vier genannten Schutzheiligen stellten, mindestens seit der Zeit von Zbigniew Oleśnicki eine Gruppe der Schutzheiligen von dem Polnischen Königreich dar. Der Sinn von der Patronage spiegelt sich in Weronikas Vision in den Worten des Heiligen Wojciech wider, der den Polen die Unterdrückung der Armen, fehlende Sicherheit an den Wegen und Handel mit öffentlichen Ämtern zum Vorwurf macht. Damit das Land und die Stadt vom Gott nicht streng bestraft werden, muss sich diese Situation ändern: das Volk hat an den Prozessionen teilzunehmen, um Gott zu erweichen. In mittelalterlicher Krakauer Agglomeration partizipierten die Prozessionen schon immer an einem besonderen Raum. Die Analyse der Patrozinien und die Verteilung von den einzelnen sakralen Objekten lässt, die auf die Gestalten der Schutzheiligen von Krakau und vom Polnischen Königreich konzentrierten hagiotoponymischen Zonen des Heiligtums abstecken. Eine ganzheitliche Betrachtungsweise der genannten Faktoren erlaubt, die sakrale Geografie des spätmittelalterlichen Krakau besser zu verstehen.