

# Jacek Salij

---

## Polskie publikacje pozateologiczne na temat kultu świętych

---

Collectanea Theologica 44/1, 211-228

---

1974

Artykuł został zdigitalizowany i 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

O. JACEK SALIJ OP, WARSZAWA

## **POLSKIE PUBLIKACJE POZATEOLOGICZNE NA TEMAT KULTU ŚWIĘTYCH**

Bibliografię niniejszą opracowałem pod kątem możliwości inspiracji refleksji teologicznej nad kultem świętych osiągnięciami i ujęciami, jakie powstały na terenie innych dyscyplin. Dlatego też w opracowaniu nie uwzględniłem pozycji czysto biograficznych na temat świętych, pozycji dotyczących dzieł, jakie po sobie zostawili, prac na temat religijnego, kulturalnego, politycznego itp. znaczenia ich działalności. Pomiąłem ponadto prace wyłącznie źródłoznawcze dotyczące żywotów świętych, opracowania tylko historiograficzne na temat kultu świętych, prace z zakresu historii sztuki czy muzykologii. Nie obyło się przy tym bez bólu, jaki przeżywa bibliograf, kiedy musi ze względu na główny zamysł pracy wykluczyć od publikacji wiele pozycji już opracowanych.

Zdaję sobie sprawę, że opracowanie niniejsze — jakkolwiek kosztowało wiele trudu — jest niedoskonałe, bo wysoce niekompletne. Jednakże, niezależnie od jego sensu bezpośredniego, traktuję je jako jakieś przypomnienie naszego obowiązku teologów otwarcia się na interdyscyplinarną współpracę. To było nawet bezpośrednią przyczyną, że niniejszą pracę podjąłem i poświęciłem jej sporo żmudnych godzin.

Balicki A. E., *Bolesław Śmiały i św. Stanisław Szczepanowski w poezji polskiej*, Kraków 1905, s. 166.

Próba pełnej rejestracji utworów na ten temat, poczynwszy od średniowiecza aż do *Bolesława Śmiałego* Wyspiańskiego.

Baranowski W., *Kult świętych nie uznawanych przez władze kościelne w tradycyjnym katolicyzmie ludowym*, Euhemer 1971, nr 1, 41—51.

Kult starotestamentalnej Zuzanny oraz Genowefy księżniczki brabanckiej rozwinął się na zasadzie mechanizmu „zastąpienia w wierzeniach ludowych świętej przez inną bardziej popularną jej imienniczkę”. Natomiast ludowe przekonania o św. Wandzie (mimo jej śmierci samobójczej), św. Mieczysławie czy św. Bolesławie mają swe źródło w „szeroko rozpowszechnionych na wsi poglądach, że każde imię musi posiadać swego patrona”. Do powstania religijnego kultu bohaterów z początków naszej państwowości przyczyniła się ponadto praca narodowa w okresie rozbiorów.

Baranowski W., *Relikty wierzeń w św. Piotra Palikopę — egzekutora dziesięcin*, Kwartalnik historyczny 76(1969) nr 4, 897—902.

Wierzenia ludowe, że w dzień św. Piotra w Okowach, 1 sierpnia pioruny lubią uderzać w kopy żętego zboża, wywodzą się z instytucji dziesięcin. „Czynniki kościelne stworzyły lub też być może zapożyczyły z innego terenu

legendę o św. Piotrze, karzącym za pomocą piorunów opornych lub nieuczynliwych płatników należności na rzecz kościoła”.

Baranowski W., *Z badań nad katolicyzmem ludowym okresu powułaszczeniowego. Kult „świętych doktorów”*, Zeszyty naukowe Uniwersytetu Łódzkiego, seria 1, 1969, z. 63, 83—99.

Autor zestawia listę świętych, którzy w świadomości ludowej okresu powułaszczeniowego byli patronami w czasie zarazy i pomocnikami w różnych dolegliwościach ciała. Kult „świętych doktorów” jest tu oceniany wyłącznie jako namiastka wiedzy i opieki lekarskiej, stąd w warunkach współczesnych jest on nieuchronnie skazany na zamarcie.

Baranowski W., *Z badań nad ludową recepcją „żywotów świętych”*, Lud 54 (1970) 87—114.

O ile w ludowych legendach o świętych da się wykryć kilka powtarzających się stereotypów, to cechy bardziej zindywidualizowane wykazują święci z tzw. „Jezusowej świty”: św. Józef, św. Anna, święci Piotr i Paweł, św. Jan Chrzciciel.

Basiłow W., *Kult świąt w islamie*, Moskwa 1970, s. 173. Por. rec. Euhemer 1971, nr 4, 127—129.

Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz C., *Święta Cecylia. Przyczynę do genezy apokryfów*, Lud 21 (1922) 103—124. Istnieją dwie wersje żywotu św. Cecylii: typ energicznej rzymskiej arystokratki oraz ślepej pokornej dziewczyny. U źródeł obu legend leży etymologia ludowa, wywodząca arystokratyzm Cecylii od rzymskiego rodu Cecyliuszów, zaś jej ślepotę ze skojarzeń z przymiotnikiem caecus. Również etymologia ludowa jest źródłem istnienia w obu legendach wątku o muzykalności Cecylii. Większą popularność legendy o Cecylii ślepej należy tłumaczyć, że podtrzymuje ją środowisko niewidomych muzyków.

Bazielich A., *Początki kultu św. Andrzeja Apostoła w Polsce*, Nasza przeszłość 7(1958) 257—275.

T. Manteuffel rozwój tego kultu łączy z zakonem cystersów i jego misyjnymi planami wobec Rusi. K. Górski w „andrzejkach” widzi ślad chrześcijaństwa przedmieszkowego, które nie zdołało zachować swej tożsamości i zostało wchłonięte przez pogaństwo. Inni badacze widzą tu świadectwo naszych stosunków z Węgrami albo charakterystyczny kult epoki wojen krzyżowych. Autor próbuje wskazać wpływ kolonistów z zachodnich Niemiec oraz źródła rdzennie polskie tego kultu.

Bogusławski E., *Podanie o Piaście, zapisane w kronice tak zwanego Gallusa (Mnicha-Anonima) i legenda o św. Germanie*, Sprawozdania Tow. Nauk. Warsz. 3 (1910) 25—41.

Autor przeczy zależności podania o Piaście od legendy o św. Germanie. U ludów aryjskich motyw dwóch cudownych gości występuje często, mamy więc tu do czynienia nie z zależnością, ale z równoległością wątków.

Bohdziewicz P., *Zjazdy łęczyckie XII wieku a powstanie kultu św. Stanisława biskupa*, Roczniki humanistyczne 4 (1953) 237—267.

Mysł o kulcie męczennika krakowskiego mogła powstać w środowisku książąt i duchownych wrogich Władysławowi II. Stała się politycznie nieaktualna, kiedy na tronie krakowskim zasiadł Bolesław Kędzierzawy. Wówczas jednak była już na trwałe przyjęta w niektórych środowiskach duchownych.

Borawska D., *Z dziejów jednej legendy. W sprawie genezy kultu św. Stanisława biskupa*, Prace Inst. Hist. Un. Warsz. t. 4, Warszawa 1950, s. 104.

Autorka opowiada się za poglądem M. Plezi, że również wersja kroniki Galla na temat śmierci św. Stanisława jest uwarunkowana politycznie. Omawia zależność legendy Kadłubka od żywota św. Tomasza Becketa. Z kolei

*Vita minor* Wincentego z Kielc wykazuje wyraźne podobieństwa do żywotu św. Dominika oraz nawiązuje do ideału biskupa w statutach gnieźnińskich z pierwszej połowy XIII w. Nieznana Kadłubkowi legenda o Piotrawinie byłaby pochodzenia dominikańskiego.

Borkowska M. G., *Kult liturgiczny św. Urszuli w Polsce do XVI w.*, Roczniki humanistyczne 14 (1966) nr 2, 109—198. Praca magisterska, dotycząca polskich dziejów kultu, który swój rozkwit zawdzięczał bezprecedensowemu potraktowaniu odkrytego w r. 1106 cmentarzyska za relikwie 11 tysięcy świętych dziewic, załamał się zaś w wieku XVI wraz z narodzinami bardziej krytycznej mentalności nowożytnej.

Broczek M., *Przyczynki do łacińskiego żywotopisarstwa w Polsce*, w: *Księga pamiątkowa ku czci S. Pigonia*, Kraków 1961, 133—142.

Kontynuując tradycję Wojciechowskiego, autor próbuje wskazać, jak rosnąca legenda uwalniała św. Stanisława od powiązań politycznych i przekształcała króla Bolesława w tyrana. Natomiast w *Długoszym Żywocie św. Stanisława* można wykryć projekcję sporu Kazimierza Jagiellończyka z biskupem Jakubem, w którym Długosz stał po stronie biskupa.

Bruchnański W., *Piast*, *Kwartalnik historyczny* 20 (1906) 442—450; 627—663.

Wbrew tezie Gajslera autor broni rodzimości podania o Piaście, które Gall Anonim jedynie stylizował według legendy o św. Germanie.

Bruchnański W., *T. z. Kalendarz Świętych Słowiańskich w Polsce i ks. Franciszek Starczyński*, *Prace filologiczne* 12 (1927) 18—29.

„Wbrew utartym zdaniom, że kalendarz Świętych słowiańskich powstał na emigracji po powstaniu listopadowym, stwierdza autor, że słowiańskie imiona świętych próbował wskrzesić ks. Starczyński, proboszcz jarosławski, późniejszy dyrektor biblioteki Ossolińskich, pisząc *Nowy Kalendarz czyli Świątnik Lwowski na rok przestępny 1828*, który jednak został wstrzymany przez cenzurę świecką i duchowną; rękopis się nie dochował, jedynie z aktów dotyczących sprawy wyłowić można parę interesujących szczegółów” (J. S. Bystron).

Bruchnański W., *Żywoty świętych polskich pod względem osnowy cudowności*, *Lud* 20 (1914—1918) 317—318.

Streszczenie odczytu. Występowanie identycznych motywów w żywotach różnych świętych. „Tak żywoty św. Wojciecha i św. Stanisława mają trzy motywy wspólne: 1) posiekanie ciała na części i złaczenie tłumaczone przez późniejszych żywotopisarzy symbolicznie jako zjednoczenie się rozproszonych dzielnic Polski, 2) ucięcie palca, który potem znajduje się w rybie, 3) strzeżenie ciała przez orły”. Wspólne szczegóły występują w żywotach św. Jadwigi, Salomei i Kingi, także w żywotach św. Wojciecha i św. Salomei.

Brückner A., *Legends o Cyrylu i Metodym wobec prawdy dziejowej*, Poznań 1903, s. 49. Odbitka z t. 30 *Rocznika Tow. Prz. Nauk Pozn.*

Głównym celem legendy o św. Cyrylu i Metodym jest obrona nowego obrządku, nie zaś prawda historyczna. Czyny Cyryla skonstruowane są według szablonu najmędrszego filozofa, czyny Metodego — według szablonu podziwianego przez największych działacza. Samo dzieło braci soluńskich autor ocenia krytycznie, „widząc wielkie uszczerbki, krzywdy i szkody, jakie ono Słowiańszczyźnie w końcu wyrządziło”.

Brückner A., *Średniowieczna pieśń religijna polska*, Kraków 1923. Pieśni związane z kultem świętych stanowią dział pt. „Epika”, s. 23-56.

Brückner A., *Literatura religijna w Polsce średniowiecznej*, t. 3: *Legends i modlitewniki*, Warszawa 1904.

Legendom o świętych poświęcone są dwa rozdziały, które Brückner prezentuje następująco: „III. Legendy o świętych: Niedbałość polska. Ubóstwo tekstów.

Legends XIV i XV wieku. Żywot św. Błażeja. Historia trzech króli. Wpływy na literaturę ruską. IV. Legendy: Legendy późniejsze. *Historiae Romanorum*. Żywot św. Aleksego i św. Eustachiusza. Żywot św. Eufraksysy. Żywot błogosł. o. Amandusa. Wzmianka o innych legendach-apokryfach. *List z nieba zesłany*".

Bystroń J. S., *Księga imion w Polsce używanych*, Warszawa 1938, s. 376. Choć teoretycznie chrystianizacja imion związana była z ideą świętych patronów, także imiona chrześcijańskie wybierane były często z innych powodów, np. obyczajowych czy magicznych. Imiona rodzime, w czasach pogańskich będące magicznymi zaklęciami, przetrwały dłużej u szlachty niż u włościan. Ich renesans w epoce romantyzmu. Wpływ działalności zakonów i zmieniającej się popularności poszczególnych świętych na rozprzestrzenianie się imion. Imiona jako znak przynależności narodowej lub wyznaniowej.

Bystroń J. S., *Z badań nad kultem świętych*, Przegląd współczesny 8(1924)143-146. Recenzja książki Czarnowskiego o św. Patryku i książki Dobrowolskiego o św. Florianie.

Chałasiński J., *Tworzenie legendy i naukowe zadania historii. Uwagi socjologiczne z powodu dwóch nowych książek o Lelewelu*, w: *Kultura i naród*, Warszawa 1968, 64-108.

Książki I. Chrzanowskiego i Ż. Kormanowej o Lelewelu „należą do biografistyki historycznej, której społeczna funkcja polega na dostarczeniu narodowi wielkich postaci świętych bohaterów”. Ujęcie Chrzanowskiego proponuje obraz Lelewela jako świętego katolicko-narodowego, Kormanowa pokazuje wielkiego historyka jako świętego laickiego. Obie hagiografie są napisane w podniosłym stylu religijnym, obie — choć w odmiennym duchu — opisują śmierć Lelewela jako akt najgłębszego symbolu, obie wreszcie stosują opuszczenia i przeakcentowania stosownie do potrzeb propagowanego przez siebie modelu świętego Lelewela.

Chodynicki K., *Geneza i rozwój legendy o trzech męczennikach wileńskich*, Wilno 1928, s. 35. Odbitka z Ateneum wileńskiego, z. 13.

Legenda o trzech wileńskich męczennikach prawosławnych z r. 1347 — nieznaną źródłom miejscowym — powstała w Moskwie w końcu XV w., w okresie walk Moskwy z Litwą. W r. 1547 kult ich został zatwierdzony przez Cerkiew Moskiewską. Potrzeba posiadania własnych męczenników sprzyjała podjęciu legendy przez pisarzy katolickich, w końcu za pośrednictwem Sarbiewskiego legenda została wydana przez Bollandystów. W pierwszej połowie XIX w. następuje tajemnicze odnalezienie ciał trzech męczenników i ożywianie ich kultu w celu wykazania prawosławnych początków chrześcijaństwa litewskiego i przeciwstawiania się kultowi MB Ostrobramskiej. W propagandę kultu trzech męczenników zaangażował się osobiście metropolita Siemaszko w ramach akcji likwidacji unii.

Cierniak J., *Kilka słów o tzw. „andrzejkach”*, Teatr ludowy 17(1925) 168-171.

Opis wróżb matrymonialnych w dzień św. Andrzeja, m. in. połączonych z postem i modlitwą.

Ciupak E., *Kult świętych w religijności masowej*, w: *Kult religijny i jego społeczne podłoże. Studia nad katolicyzmem polskim*. Warszawa 1965, 47-89. Mnogość poruszonych tematów, wskutek czego wszystkie potraktowano powierzchownie. Autor reprezentuje tezę marksistowską, że „kult świętych bez względu na oficjalną jedność doktryny zmienia swoją treść i swoje funkcje zależnie od podłoża, na które zostaje przeniesiony, zależnie od układu stosunków społeczno-gospodarczych, a nawet warunków topograficznych”.

Ciupak E., *Kultura religijna wsi. Szkice socjologiczne*, Warszawa 1961. Rozdział pt. „Kult świętych w parafii Z.”, s. 104-110, w którym autor wyodrębnia pięć grup świętych, w zależności od funkcji, jakie przypisują im wierni.

Czarnowski S., *Le culte des héros et ses conditions sociales. Saint Patrick, héros national de l'Irlande*, Paris 1919; tłum. polskie: *Kult bohaterów i jego społeczne podłoże. Święty Patryk bohater narodowy Irlandii, Dzieła*, Warszawa 1956, t. 4. Z recenzji J. S. Bystronia: „Święty Patryk wchodząc w wyobrażeniach ludu na miejsce dawnych bogów, bywał również pojmowany jako odradzający się bóg, a więc otrzymywał charakter wiosenny, po części i solarny. Ponieważ zaś święta wspólnie obchodzone wyczerpywały całą społeczną aktywność ówczesnego życia, przeto drogą tą dochodzi Patryk do naczelnego stanowiska w życiu narodowym Irlandii”. Ponadto kult ten jest zależny od religijnego ustroju klanu irlandzkiego, od pojęć na temat kultu zmarłych, od lokalnych mechanizmów tworzenia i przekazywania tradycji. „Cenną i tak pouczającą książkę kończy Czarnowski próbą ogólnej teorii zależności kultu herosów czy świętych od środowiska i czynników społecznych, w której stwarza metodyczne podstawy klasyfikacji socjologicznej tych zjawisk”.

Danielski W., *Sekwencje mszalne ku czci św. Wojciecha jako utwory liturgiczne i hagiograficzne*, Roczniki teologiczno-kanoniczne 16(1969) nr 4, 5-22. M. in. wskazanie na różnice treściowe tekstów pochodzenia polskiego i czeskiego.

Danielski W., *Z dziejów kultu liturgicznego św. Wojciecha na ziemiach polskich. Święta ku czci św. Wojciecha*, Roczniki teologiczno-kanoniczne 14(1967) nr 4, 83-111.

W dzień św. Wojciecha przypadała ogólnokościelna rocznica św. Jerzego. Konkurencję obu świąt rozwiązywano na ziemiach polskich rozmaicie. Analiza tych rozwiązań prowadzi do ciekawych wniosków, także pozaliturgicznych. Charakterystyczne np., że w pocz. XV w. w diecezji kamieńskiej, a w końcu XV w. w liturgii krzyżackiej i u cystersów pomorskich większą rangę przyznano św. Jerzemu niż św. Wojciechowi.

Dekowski J. P., *Obrzędy i zwyczaje świętojańskie w Piotrkowskiem*, Łódzkie studia etnograficzne 4(1962)131-145.

Relacja z badań terenowych. Do artykułu dołączony aneks zawierający tekst i nuty siedmiu pieśni świętojańskich.

Dekowski J. P., *Święty Jan*, Prace i materiały etnograficzne 6(1947) 206-208.

Opis zwyczajów świętojańskich. M. in. ciekawe pomieszenie św. Jana Chrzciciela ze św. Janem Nepomucenem, oraz legenda o św. Janie, wyjaśniająca obrzęd strojenia chat łożaniem, a będąca parafrazą opowieści z Księgi Jonasza.

Dobrowolski K., *Dzieje kultu św. Floriana w Polsce do połowy XVI wieku*, Warszawa 1923, s. 154.

Powstanie, a następnie upadek tego kultu w Polsce w związku z kanonizacją św. Stanisława. Renesans kultu w w. XV, dzięki przeniesieniu na czczonego w Krakowie męczennika Pasji innego Floriana, rzymskiego żołnierza zamęczonego w Noricum. Liturgiczne i ludowe objawy kultu św. Floriana, m. in. ślad po pogańskim kulcie kamieni. Patronat nad ogniem jako obrońca przed pożarami miałby św. Florian przejąć po bóstwach pogańskich, historycznie zaś wiąże się on z pożarem Krakowa w r. 1528, w którym ocalał kościół na Kleparzu pod wezwaniem tego świętego.

Dobrowolski K., *Kult św. Stanisława w St. Florian w średnich wiekach*, Rocznik krakowski 19(1923)116-133.

Kult św. Stanisława, znany w krajach ościennych, pozostał jednak nieznanym na ziemiach od Polski oddalonych. Spośród nielicznych wysp tego kultu wyróżnia się St. Florian w Austrii Górnej, gdzie kult ten został przeszczepiony

dzięki sentymentowi, jaki w klasztorze tym żywiono dla Krakowa jako miejsca relikwii św. Floriana. Do upadku kultu przyczyniło się dopiero upowszechnienie się drukowanych ksiąg liturgicznych, co zniszczyło wówczas wiele partykularyzmów liturgicznych. Kulty partykularne ucierpiały następnie bardzo w wyniku reform trydenckich oraz na skutek usuwania gotyckich ołtarzy i nadawania starym kościołom wystroju barokowego.

Dobrowolski K., *Ludowe atrybuty świętych w Polsce*, Sprawozdania PAU 29(1924) nr 10, 17-18.

Źródłem atrybutów w ikonografii są wyobrażenia o świętych. Od XIV w. do pojmowania świętych jako cudotwórców dołącza się — w całości przyjęta z Zachodu — idea o ich patronacie. Autor rozróżnia dwie grupy patronów: jedni święci bronią przed nieszczęściami, inni patronują pewnym zawodom. Na gruncie polskim w ogóle brak atrybutów powstałych z rodzimej etymologii ludowej.

Dobrowolski K., *Żywot św. Jacka. Ze studiów nad hagiografią średniowieczną*, Rocznik krakowski 20(1926)20-39.

Próba dotarcia do źródeł religijnych, jakie przyświecały lektorowi Stanisławowi w jego *Żywocie św. Jacka*.

Dominik J., *Bibliografia ilustrująca życie i kult św. Stanisława biskupa i męczennika*, Rzym 1953.

Por. rec. W. Sawicki, *Nasza przeszłość* 6(1957)406-412.

Dunin-Wąsowicz T., *Kulty świętych w Polsce w X w.*, w: *Polska w świecie. Szkice z dziejów kultury polskiej*, Warszawa 1972, 61-77.

Artykuł dotyczy kultu świętych Udalryka, Lamberta i Wacława, których kult zapożyczono z krajów ościennych. „Zapożyczenia te pokrywają się z drogami kontaktów, jakie nawiązał Mieszko I, a później Bolesław z centrami kościelnymi, w miarę możliwości nastawionymi życzliwie i nieagresywnie do jego państwa” Kult Udalryka i Lamberta wypełniał zapotrzebowanie formującego się. Kościoła na świętego biskupa, dlatego zaczął gasnąć z chwilą, kiedy Polska posiadała już własnego świętego biskupa, Wojciecha. Natomiast kult św. Wacława wypełniałby lukę, jaką stanowił brak rodzimego świętego władcy. Przyczyną tego braku byłaby m. in. rodzima tradycja pojmowania władzy, niechętna wątkom heroistycznym, „co utrudniało społeczną akceptację przekształcania przedstawiciela dynastii w świętego bohatera”.

Dworzaczkowa J., *Podanie o głowie św. Barbary w dziejopisarstwie pomorskim*, w: *Studia historica w 35-lecie pracy naukowej Henryka Łowmiańskiego*, Warszawa 1958, 155-165.

Kolejne warianty podania zdradzają odmienne treści polityczne. O ile dwa pierwsze gloryfikują dynastię pomorską, to wariant trzeci powstał w środowisku krzyżackim. Przejawia on niechęć wobec książąt pomorskich, nastawienie antypolskie (sprawa biskupstwa kamieńskiego) oraz poparcie dla krzyżackiej polityki gospodarczej (prawo nadbrzeżne).

Fijałek J., *Cześć św. Kazimierza i cerkwie ruskie w Wilnie*, Ateneum wileńskie 2(1924)131-158.

Wyjednany przez św. Kazimierza u ojca zakaz budowania cerkwi ruskich jest jedynie wątkiem hagiograficznym, spopularyzowanym przez Skargę.

Fijałek J., *Księgi liturgiczne oraz święci i święta katedry krakowskiej z początku w. XIII-go*, Nova Polonia Sacra 1(1928)351-364.

Kalendarz katedry krakowskiej w tym okresie czcił jeszcze św. Jerzego przed św. Wojciechem, w odnośnym benedykcyjnym „nie ma modłów o św. Wacławie ani nawet kommemoracji o nim”, są natomiast święto i modlitwy o św. Florianie.

Fischer A., *Sól św. Agaty*, Kalendarz rolnika polskiego 1925, 103-107. Św. Agata, chrześcijańska patronka ognia, zajęła miejsce pogańskich duchów opiekuńczych. Poświęcona sól, podobnie jak chleb, ma jakby karmić ogień.

Floryan W., *Sobótka Jana Kochanowskiego wobec „villanelli” romańskiej i renesansowej poezji pastoralnej*, w: II Międzynarodowy Zjazd Słowistów. Księga referatów, sekcja II, Warszawa 1934; 23-27.

Możliwość związków *Sobótki* Kochanowskiego z *maggiami* włoskimi, wywodzącymi się ze starożytności uroczystościami kobiecymi, zamykającymi się na św. Jana Chrzciciela. „W opracowaniu swojskiej materii ludowej wykazuje ponadto *Sobótka* szereg szczegółów typowych dla twórczości pastoralnej renesansu włoskiego”.

Freud Z., *Mojżesz i monoteizm*, w: *Człowiek, religia, kultura*, Warszawa 1967, 199-233.

Fragment książki *Der Mann Moses und die montheistische Religion*, Mojżesz przeszczepił do Izraela ideę religijną Echnatona. Promocja izraelskiego Boga Jahwe, który dzięki tej reformie z boga lokalnego stał się Panem wszechświata, leży u źródeł wierności Izraela swemu Bogu nawet w chwilach klęski, podczas gdy bóg plemienny, jeśli dopuścił do klęski swego ludu, był karany wzgardą i zapomnieniem. Tu także leży przyczyna specyficznej dumy Izraela, którą Freud porównuje do dumy Brytyjczyków w koloniach swego imperium. Jeśli zaś idzie o kult Mojżesza: w kulcie wielkich ludzi, świętych, bohaterów itp. obserwujemy ten sam mechanizm, co u źródeł kultu Boga. Jego źródłem miałyby być „tęsknota za ojcem, która żyje w każdym z nas od dni dzieciństwa... wszystkie te cechy, którymi obdarzamy wielkiego człowieka, są cechami ojca i w tym podobieństwie leży istota wielkiego człowieka, która dotąd nam się wymykała”.

Gajsler J. F., *Stosunek podania Gallusowego o Piaście do legendy o św. Germanie*, Przegląd historyczny 6(1908)143 - 154. Legenda o niegościnnym królu Popielu i ubogim Piaście, uczczającym gościny nieznanym wędrowcom, nie jest pochodzenia rodzimego. Stworzył ją Gall Anonim, czerpiąc wątek podstawowy z legendy o św. Germanie.

Gieysztor A., *Dobrowolne ubóstwo, ucieczka od świata i średniowieczny kult św. Aleksego*, w: *Polska w świecie Szkice z dziejów kultury polskiej*, Warszawa 1972, 21-40.

W przeciwieństwie do zakonnego ideału świętości, św. Aleksy reprezentuje wzór ascezy dla człowieka świeckiego, zwłaszcza pochodzącego z arystokracji. Wątek pielgrzymki Aleksiego i jego podróży do dalekich krajów jest wyrazem tęsknoty za wyjściem z zamkniętego wiejskiego horyzontu, „kontestacji wartości moralnych przypisywanych dotąd zakonnej zasadzie *stabilitas loci*”. Kult św. Aleksiego podejmuje „wieczny temat ucieczki od świata (*fuga mundi*), którego nie potrafi się zmienić”, w poszukiwaniu lepszych chrześcijan niż sąsiedzi. Kult zawdzięczał popularność głównie masom świeckich. Św. Aleksy patronował przemianom w pojmowaniu jałmużny, związanym z kształtowaniem się miejskich stosunków gospodarczych. Sama postać świętego przeszła ewolucję od hieratycznej surowości do cech coraz bardziej ludzkich.

Gieysztor A., *Pauper sum et peregrinus. La légende de Saint Alexis en Occident: un idéal de la pauvreté*, Recherches sur les Pauvres et la Pauvreté, 1967-1968, nr 6, 27-30.

Gostomska-Zarzycka Z., *Księżna Jadwiga Śląska w świetle legendy z XIV w. i podań ludowych*, Rocznik Zak. Nar. Ossol. 3 (1948) 231—250.

Obfitość imion słowiańskich w *Legendzie* wskazuje na to, że wbrew twierdzeniom historyków niemieckich, dwór Henryka Brodatego nie był zgermanizowany. Popularność Jadwigi wśród ludu śląskiego i jej szeroka praca dla



niego byłaby niemożliwa bez jej spolszczenia. Niemiecka teza o jej roli w germanizowaniu Śląska jest nacjonalistycznym wymysłem. Autorka zwraca uwagę na uwiedle w ciągu wieków liczne podania polskie o Jadwidze, jakie żyły na Dolnym Śląsku.

Górski K., *La naissance des états et le „roi-saint”. Problème de l'idéologie féodale*, w: *L'Europe aux IX<sup>e</sup> — XI<sup>e</sup> siècles. Aux origines des Etats nationaux*, Varsovie 1968, 425—432. Idea świętych królów, nieznaną chrześcijaństwu starożytnemu, przyjęła się dopiero po Karolu Wielkim. Autor przypomina klasyfikację Fedotowa odnośnie świętych królów: 1) władca przyjmujący śmierć bez oporu i bez walki — św. Borys i Gleb, św. Kanut; hierarchia liczy słabych początków kultu np. Kazimierz Odnowiciela. Kościół w Polodolnie; 2) władca apostoł — św. Stefan, św. Waclaw, św. Włodzimierz; 3) obrońca Kościoła i kraju — św. Eryk, św. Władysław. Polska jest jedynym krajem średniowiecznej Europy, który nie stworzył kultu władcy, jeśli nie powanie na Śląsku. Do rozkrzewienia tego kultu na ziemi krakowskiej sce nie miał zapotrzebowania na taki kult wobec silnej władzy królewskiej, która jednocześnie popierała rozwój chrześcijaństwa. Skrajnym przeciwieństwem była Serbia, gdzie od końca XII w. do w. XV kanonizowano wszystkich kolejnych królów — aby wzmocnić dynastię i państwo wobec zagrożenia tureckiego.

Gustawicz B., *O zwyczajach świętomarcińskich*, Lud 15 (1909) 275—289; 16 (1910) 1—16.

W ślad za uczonymi niemieckimi autor sądzi, że św. Marcin kontynuuje obrzędowość starogermańskiego boga Wodana. W. Klinger tak ocenia tę hipotezę: „zamiast z kultu Wodana objaśniać obrzędy świętomarcińskie, usiłuje przeciwnie na podstawie dochowanej obrzędowości świętomarcińskiej rekonstruować utraconą — Wodana. Mamy tu więc błędne koło, które wartość naukową tego pomysłu sprowadza do zera”.

Janów J., *Romans o Barlaamie i Jozafacie w przeróbce Skargi, Baranowicza i Lichoniewicza*, Przegląd humanistyczny 7 (1932) 41—66.

Skarga wywarł poważny wpływ na literackie ujęcia zapożyczonej z buddyzmu legendy o świętych Barlaamie i Jozafacie, w literaturze polskiej i ruskiej. Autor wykazuje rażące przeoczenia wybitnemu badaczowi ukraińskiemu I. Franko w jego opracowaniu na temat przeróbki tej legendy u Baranowicza.

Janów J., por. S. Piskorski, *Żywot Barlaama i Jozafata*.

Jodłowski S., *Święty Marynus. Kościelno-ludowe podanie o dziewicy-zakonniku*, Lud 31 (1932) 47—52.

Śląskie przeniesienie legendy o św. Marynusię na gliwickiego franciszkanina, którego ciało nie uległo zepsuciu, a twarz nosiła ślady szczególnej piękności.

Karolewicz G., *Uwagi o źródłach do poznania kultów świętych i kultu maryjnego*, Sprawozdania KUL 1965, 111—113.

M. in. zwrócenie uwagi na literaturę straganową jako źródło poznania mentalności religijnej mas.

Karwasińska J., *Drzwi Gnieźnieńskie a rozwój legendy o św. Wojciechu*, w: *Drzwi Gnieźnieńskie* (red. M. Walicki), Wrocław t. 1, 1956, 20—41.

Na Drzwiach Gnieźnieńskich przekazano bogatszą treść niż ta, która znajduje się w spisanych wówczas Żywotach św. Wojciecha. Ustna tradycja, która jest jej źródłem, przejawia cechy zdecydowanie rodzime, przejawia zrozumienie politycznego znaczenia kultu św. Wojciecha dla kształtującego się państwa. Stąd wniosek, że „Drzwi Gnieźnieńskie nie mogły powstać na lakoniczne zamówienie przesłane do innego kraju i do środowiska artystycznego, karmionego bardziej skąpą lekturą i mniej rozwiniętą tradycją”.

Karwasińska J., *Państwo polskie w przekazach hagiograficznych XI i XII w.*, w: *Początki państwa polskiego. Księga Tysiąclecia*, Poznań 1962, 233—244.

Wymieniona przez Galla *Liber de passione*, zaginiony żywot św. Wojciecha, „mimo tytułu była na pewno w większej mierze poświęcona dziejom Chrobręgo niż dziejom męczennika”.

Karwasińska J., *Studia krytyczne nad żywotami św. Wojciecha, biskupa praskiego. Vita I*. Studia źródłoznawcze 2 (1958) 41—79.

Przegląd przekazów rękopiśmiennych i wniosek, że „przekazywanie tekstów szło raczej terytoriami niż drogami organizacyjnymi, choć i te niewątpliwie rolę odegrały”. *Renesans Vita I* w XV w. w związku z rozwijającą się w Czechach i w Polsce świadomością narodową.

Karwasińska J., *Studia krytyczne nad żywotami św. Wojciecha, biskupa praskiego. Redakcja Vita I*, Studia źródłoznawcze 4 (1959) 9—32.

Zmiany w tradycji rękopiśmiennej żywotów szły w kilku kierunkach 1) opuszczanie lub przekręcanie szczegółów dla przepisującego niezrozumiałych (informacje geograficzne, personalne itp.), 2) usuwanie szczegółów dla danego środowiska niepożądanych, np. rękopisy pomijają niepochlebne wypowiedzi o opactwie Monte Cassino oraz entuzjastyczne oceny klasztorów francuskich, 3) rozbudowywanie typowych wątków hagiograficznych, cudownych wydarzeń itp.

Kiersnowski R., *O brakteatach z czasów Bolesława Krzywoustego i roli kultu św. Wojciecha w Polsce*, *Wiadomości numizmatyczne* 3 (1959) 147—167.

Uwięzienie w 1038 r. relikwii św. Wojciecha do Pragi i przesunięcie centrum politycznego państwa do Krakowa spowodowało upadek kultu św. Wojciecha. Dopiero wznowienie polityki północnej przez Hermana i Krzywoustego stworzyło polityczne przesłanki do renesansu kultu. Ponowna konsekracja katedry gnieźnieńskiej w 1090, pokutna pielgrzymka Krzywoustego zakończona na grobie św. Wojciecha w 1113, odnalezienie głowy świętego w 1127, hołd księcia pomorskiego w 1128 to kolejne etapy rozwoju tego kultu. Stąd też aż dwa typy monet z wizerunkiem św. Wojciecha z czasów Krzywoustego. Były one pomyślane jako odpowiedź na roszczenia polityczne Pragi i Magdeburga. Autor polemizuje z tezą, że moneta przedstawiająca Krzywoustego klęczącego przed św. Wojciechem datuje się z czasów jego pielgrzymki pokutnej. Raczej była ona polityczną odpowiedzią na hołd merseburki, który w 1138 Krzywousty musiał złożyć cesarzowi Lotarowi.

Kimłowski L., *Kult św. Rozalii z Palermo w Polsce*, *Euhemer* 1972, nr 3, 83—92.

Św. Rozalia była patronką od morowego powietrza. „Naniesienie miejs kultu na mapę wykazuje koncentrację na linii Poznań—Kalisz—Wieluń—Radomsko, wokół Krakowa, w rejonie środkowych Prus książęcych i Warmii oraz pojedyncze punkty w płockim i łowickim. Koncentracja ta pokrywa się z występującymi zjawiskami morowego powietrza”.

Klinger W., *Legenda o św. Marii Magdalenie i Historia Apoloniusza z Tyru*, *Lud* 15 (1909) 22—26.

Wątek marsylski legendy o św. Marii Magdalenie jest amplifikacją ewangelicznej postaci, dokonaną w oparciu o *Historię Apoloniusza z Tyru*.

Klinger W., *Doroczne święta ludowe a tradycje grecko-rzymskie*, *Kraków* 1931.

1) *Św. Jerzy*, s. 21—28. Obrzędowość świętojerska jest częściowo refleksen obrzędów wielkanocnych (zwłaszcza elementy zaduszkowe), częściowo za „prostą i dość wierną kontynuacją starożytnych Palliów”, rzymskiego święta ku czci Pales, bogini pasterstwa.

2) *Św. Jan*, s. 37—45. Motyw słowiańskiego boga Kupały jest wymysłem Gostyńskiego: Kupało jest synonimem słowa „Chrzciel”. Na obrzędowość świętojańską składają się pochodzące jeszcze ze starożytności przekonania o szczególnej aktywności ziemi w czasie letniego przesilenia (stąd np. baśnie o kwiecie paproci) oraz elementy zaduszkowe, które św. Jan przejął z Zielonych Świąt.

3) *Św. Marcin*, s. 64—74. Zwyczaj błogosławienia koni jest czysto chrześcijański, ma źródło w ikonografii świętomarcińskiej. Natomiast gęś św. Marcina jest pozostałością po masowym zabijaniu zwierząt na zimę, połączonym z ogólną wesołością i pijatyką, co uczyniło świętego biskupa i ascetę patronem pijaków. W obrzędowości świętomarcińskiej autor rozpoznaje pozostałości kultu bogów rzymskich Libera i Marsa. Powiązaniu temu sprzyjała okoliczność, że na św. Marcina rozpoczynał się post przed Bożym Narodzeniem.

4) *Św. Mikołaj*, s. 75—83. Patronat nad myszami i szczurami przejął św. Mikołaj po mało znanym św. Nikazjuszu, natomiast opiekę nad wilkami zapożyczył od św. Jerzego. Opiekę nad dziećmi i dziewczycami tłumaczył historyczny żywot św. Mikołaja. Chodzenie zaś po domach w towarzystwie przebierańców, albo też chodzenie niewidzialne, zaznaczone jedynie zostawionymi podarkami, ma korzenie w obrzędowości starożytnej. Różga św. Mikołaja, zanim nabrała znaczenia moralizatorskiego, służyła magicznemu obrzędowi zapewniania dzieciom zdrowia.

5) *Św. Andrzej i św. Katarzyna*, s. 94—94. Barwny opis różnorodnych wróżb mających ustalić przyszłego małżonka. Powiązanie wróżb z św. Andrzejem nastąpiło na skutek skojarzenia etymologicznego na gruncie języka greckiego. Wtórnie wybrano także dzień dla wróżb kawalerskich i „upatrzono sobie takowy w bliskim kalendarzowo dniu św. Katarzyny, którą samo jej imię, etymologicznie pokrewne greckiemu przymiotnikowi *katharos* (czysty), predestynowało na szafarkę oblubienic niewinnych i czystych”.

Klinger W., *Obrzędowość św. Marcina i jej źródła*, Sprawozdania PAU 33 (1928) nr 10, 5—7.

Por. odnośny artykuł w: *Doroczne święta ludowe a tradycje grecko-rzymskie*.

Kruszyński T., *Św. Jadwiga śląska i jej sanktuarium w Trzebnicy*, *Collectanea theologica* 28 (1957) 598—705.

Na marginesie rozważań z zakresu historii sztuki, dotyczących sanktuarium trzebnickiego, autor podkreśla polskie powiązania — na samym Śląsku, ale także w Krakowie — z kultem św. Jadwigi. M. in. „przy grobie św. Jadwigi, w jej kaplicy, istnieje polska kazalnica, zbudowana w r. 1675, z której aż do r. 1914 głoszono polskie kazania”.

Krzywobłocka B., *Kult św. Stanisława w Polsce czyli polityczne funkcjonowanie legendy*, Kraków 1968, s. 35;<sup>2</sup> 1969, s. 31.

Kuchta J., *Polskie podania ludowe o człowieku na księżycu*, *Lud* 25 (1926) 38—51.

„Księżyc może być miejscem kary lub nagrody, umieszcza się na nim postaci historyczne, ale także i świętych. Wszystkie te typy znane są na terytorium polskim, ponadto jeszcze są oryginalne typy rodzime, o św. Jerzym i o Twardowskim” (J. S. Bystroń).

*Kult św. Mikołaja*, *Ziemia* 11 (1926) 127—128, 173—174, 265—266; 12 (1927) 94, 143.

Odpowiedzi na ankiety odnośnie faktografii kultu św. Mikołaja w Polsce.

Kürbisówna B., *Zywoł bógostawionej Salomei jako źródło historyczne*, w: *Studia historica w 35-lecie pracy naukowej Henryka Łowmiańskiego*, Warszawa 1958, 145—154.

Zywoł stanowi „zlepek dwóch utworów: starszej *Vita*, do której należały zapewne *Miracula*, i młodszej legendy”. Autor *Vita*, zachowując wierność szablonowi hagiografii średniowiecznej, „świadomie przeprowadzał w swoim dziele pogląd filozoficzny: naukę o bycie oraz iluminizm, zgodnie z doktryną św. Bonawentury i szkoły franciszkańskiej XIII w.”.

Labuda G., *Św. Wojciech w literaturze i legendzie średniowiecznej*, w: *Święty Wojciech 997—1947*, Gniezno 1947, 98—112. „W literaturze tej reprezentowane są prawie wszystkie rodzaje literackie: żywoty, pasje, legendy, kroniki i zapiski rocznikarskie, reprezentowana jest proza i wiersz, język łaciński i niemiecki; wśród autorów spotykamy Włochów, Niemców, Polaków i Czechów”.

Lilientalowa R., *Zywoł Mojżesza na podstawie legend żydowskich*, *Nowe życie* 1 (1924) 182—190; 351—359.

Materiał etnograficzny, obejmujący okres od narodzin Mojżesza do jego rozmowy z faraonem w obronie swego narodu.

Lisowski J., *Kanonizacja św. Stanisława w świetle procedury kanonizacyjnej dzisiaj i dawniej*, Rzym 1953.

Por. rec. W. Sawicki, *Nasza przeszłość* 10 (1959) 439—458.

Łaś T., *Przedtrydencki kult św. Klemensa Rzymskiego w diecezji krakowskiej w świetle wezwań kościołów*, *Roczniki teologiczno-kanoniczne* 14 (1967) nr 4, 39—53.

Analiza wezwań kościołów nie potwierdza przypuszczeń, aby były one pozostałością po misji morawskiej św. Cyryla i Metodego. Kult św. Klemensa łączy się raczej z zakonem benedyktynów oraz wpływami włoskimi, na co wskazuje jego początkowa koncentracja w Wielkopolsce oraz występowanie na Śląsku. Do rozkrzewienia tego kultu na ziemi krakowskiej przyczynił się szczególnie ród Gryfitów.

Łempicki Z., *Podania o bohaterach. Problemy i metody*, *Lud* 20 (1914—1918) 215—245.

W jakim kierunku idzie idealizacja prawdy historycznej w podaniach o osobach historycznych? Pytanie to autor stawia na tle różnych opinii wysuwanych w nauce na ten temat.

Łesiów M., *Czy staropolskie imię Klimont i jego postaci pochodne mogą być świadectwem istnienia liturgii słowiańskiej w Polsce?*, *Onomastica* 4 (1958) 131—138.

Równomierne rozprzestrzenienie imienia Klimont po całej Polsce wskazuje na przyswojenie formy rozpowszechnionej w Czechach i nie ma bezpośredniego związku z cyrylometodejskim charakterem kultu św. Klemensa.

Łodyński M. W., *Uzależnienie Polski od papieżstwa a kanonizacja św. Stanisława*, Warszawa 1918, s. 46.

„Za inicjatywą papieską, przy intensywnym współdziałaniu duchowieństwa polskiego i przyzwoleniu większości Piastowiczów — weszła Polska w r. 1253, z okazji kanonizacji św. Stanisława w stosunek politycznej zależności od papieżstwa”. Zmiana polityki z cesarskiej na papieską chroniła m. in. przed niemiecką zaborczością, zapewniła także życzliwe stanowisko Rzymu dla polskich planów koronacyjnych.

Morawski J., *La légende de saint Antoine ermite. Histoire — poésie — art — folklore. Avec une vie inconnue de S. Antoine en vers français du XIV<sup>e</sup> siècle et des extraits d'une Chronique Antonienne inédite*, Poznań 1939, s. 207.

Wzrost popularności kultu św. Antoniego w okresach epidemii, wpływ zakonu szpitalników św. Antoniego na rozwój tego kultu, krzyżowanie się kultu św. Antoniego Pustelnika z kultem św. Antoniego z Padwy, bogate dane na temat atrybutów św. Antoniego. W książce opublikowano ponadto dwa nieznanne dotychczas fragmenty późnośredniowieczne dotyczące legendy św. Antoniego.

Nowicka E., *Wzór osobowy świętego w średniowieczu*, w: *Moralność i społeczeństwo. Księga jubileuszowa dla Marii Ossowskiej*, Warszawa 1969, 265—285.

Temat opracowany w oparciu o materiał zawarty w *Złotej Legendzie*. Żywoty świętych stanowią pedagogiczny nurt kultury średniowiecznej, „były wyrazem protestu, mdłego może i niezbyt krwawego, ale protestu przeciw złu społecznemu”. Artykuł wykazuje żenujące niezorientowanie w problematyce teologicznej, tkwiącej za hagiograficznym moralitetem, wskutek czego przedstawiona tu interpretacja *Złotej Legendy* wydaje się rażąco nie trafna.

Obertyński Z., *Dzieje kanonizacji św. Jacka*, Prawo kanoniczne 4 (1961) 79—172.

Myśl o kanonizacji świętego, podjęta niemal bezpośrednio po jego śmierci, czekała na zrealizowanie ponad trzy wieki. Autor wskazuje kolejne przeszkody polityczne i kościelne, opóźniające kanonizację, a zwłaszcza odwołanie się jej na skutek aktualnej pozycji zakonu dominikańskiego w kurii rzymskiej oraz w środowiskach polskich przywódców politycznych i kościelnych. W zakończeniu niezmiernie interesujący opis kanonizacji św. Jacka (r. 1594).

Obląg J., *Kult św. Wojciecha w diecezji warmińskiej*, Studia warmińskie 3(1966) 7—44.

Kult św. Wojciecha przetrwał na Warmii także w okresie jej ziemczenia, a jubileusz 900-lecia śmierci świętego, pod koniec XIX w., stał się nawet okazją do szerokiej akcji ożywiania tego kultu.

Paczowski T., *Echa „Żywotów świętych” P. Skargi w „Minejach” D. Rostowskiego*, w: *II Międzynarodowy Zjazd Słowistów. Księga referatów*, sekcja II, Warszawa 1934, 119—121.

W zestawieniu *Minejów z Żywotami* „udało się odnaleźć 14 tłumaczeń dosłownych, 22 w wyjątkach a 21 tłumaczeń w całości lub częściowo swobodnych”, przy czym tłumaczenia te świadczą o wysokim talencie literackim zapożyczającego. W przedmowie do *Minejów* Rostowski nie wspominał o korzystaniu ze Skargi, „prawdopodobnie z powodu wrogiego nastawienia do Zachodu, panującego w Rosji za czasów patriarchy Joachima”. Na temat ukraińskich przekładów *Żywotów Skargi* autor opublikował odrębny komunikat w Sprawozdaniach Tow. Nauk. we Lwowie.

Petrani A., *W sprawie dekretu papieża Aleksandra III Audivimus*, Roczniki teologiczno-kanoniczne 16 (1969) nr 5, 5—10.

Dekret Aleksandra III z r. ok. 1172, zastrzegający kanonizację świętych Stolicy Apostolskiej, ze względu na brak prawidłowej promulgacji „uzyskał moc prawną dopiero w r. 1234, z chwilą promulgacji Dekretów Grzegorza IX, w których był umieszczony”.

Piskorski S., *Żywot Barlaama i Jozafata*. Wydał i wstępem poprzedził Jan Janów, Lwów 1935, s. CCVIII + 322.

Żywot jest chrześcijańską przeróbką legendy buddyjskiej. Dzieło zawiera przedruk książki S. Piskorskiego z r. 1688 oraz obszerną rozprawę historycznoliteracką J. Janowa, który zasygnalizował, a niekiedy dokładniej przedstawił niezmiernie szerokie rozprzestrzenienie legendy buddyjskiej w lite-

raturach poszczególnych krajów chrześcijańskich, a także w niektórych literaturach niechrześcijańskich.

Plezia M., *Najstarszy zabytek historiografii polskiej. Zaginiony Żywot św. Wojciecha*. Przegląd historyczny 43 (1952) 563—570.

Żywot, o którym wspomina Gall Anonim, zawierał prawdopodobnie inspirowaną przez Chrobrego polską interpretację zjazdu gnieźnieńskiego z r. 1000.

Plezia M., *Wstęp*, do: Jakub de Voragine, *Złota legenda*, Warszawa 1955, s. IX—LXVIII.

„Każda prawie wielka legenda, podobnie jak każda wielkiej miary fikcja literacka, chwytą i utrwała pewną prawdę, która nie pokrywa się z prawdą historyczną, ponieważ leży na innej niż ona płaszczyźnie”. Różne źródła hagiografii średniowiecznej, m. in. chęć budowania czytelnika, dostarczenia mu literatury rozrywkowej. Zbiory legend autorów dominikańskich jako materiał kaznodziejski.

Poniatowski Z., *Dane statystyczne o świętych chrześcijańskich*, Eu-hemer 1961, nr 2, 77—80.

Relacja z książki P. A. Sorokina, *Altruistic Love*, Boston 1950.

Rojewski A., *Zarys kultu liturgicznego św. Zygmunta w Polsce w okresie przedtrydenckim*, Roczniki teologiczno-kanoniczne 14 (1967) nr 4, 113—122.

Kult św. Zygmunta, wcześniejszy od kultu św. Floriana, jest interesującym fenomenem kultu nierodzimego, przeszczepionego na ziemię polskie. Jego początek łączy się z misją biskupa płockiego Wenera w r. 1166 do Akwizgranu, w celu przejednania Fryderyka Rudobrodego i zażegnania przygotowywanej przez niego wyprawy na Polskę.

Rostworowski J., *Legenda religijna. Psychologiczne jej źródła i twórcze siły*, Przegląd powszechny 231 (1951) 24—34; 81—89. Zasadniczą treścią legend chrześcijańskich jest to, „że Bóg jest dobry i nad miarę łaskawy dla tych, co Go kochają i Jemu służą”. Autor postuluje wyraźniejsze rozróżnienie legendy od prawdy religijnej, a zarazem przeciwstawia się ciasnemu puryzmowi, nie rozumiejącemu, że legenda może być „ceną i czcigodną ozdobą chrześcijańskiej pobożności”.

Sawicki W., *Na marginesie kanonizacji średniowiecznych XIII w.*, Nasza przeszłość 10 (1959) 439—458.

Kanonizacja w średniowieczu była nie tylko aktem religijnym, miała znaczenie państwowe, liczyła się także na arenie międzynarodowej. Opóźnienie kanonizacji św. Stanisława tłumaczy autor przeciwdziałaniem Krzyżaków oraz książąt śląskich. Potwierdzały to brak na uroczystościach kanonizacyjnych w Krakowie Krzyżaków oraz większości książąt śląskich. Kronika Kadłubka zdaje się reprezentować poglądy na sprawę św. Stanisława obowiązujące na dworze Kazimierza Sprawiedliwego, natomiast poglądy przeciwne, które kronikarz wkłada w usta Bolesława Śmiałego, były prawdopodobnie przyjmowane w środowisku książąt śląskich. Artykuł z założenia jest uzupełnieniem książki J. Lisowskiego.

Scheler M., *Święty*, Znak 19 (1967) 506—521.

Typologia świętych. W opisie świętości wyeksponowana realność i osobowość świętych pierwotnych, którzy są wzorem dla naśladowczo świętych.

Schenk W., *Kult liturgiczny św. Stanisława Biskupa na Śląsku w świetle średniowiecznych rękopisów liturgicznych. Studium historyczno-liturgiczne*, Lublin 1959, s. 135.

„Śląsk przekazał nam najstarsze pomniki i jakby pierwociny tego kultu: najstarsze ślady kultu w księgach liturgicznych zachowały się na Śląsku; najstarsza rzeźba, przedstawiająca św. Biskupa znajduje się w Kwiecisz-

wie na Dolnym Śląsku; najstarszy rękopiśmienny katalog nakazanych świąt, zawierający święto 8 maja pochodzi z Wrocławia; najstarszy kodeks o ścisłej dacie — 1362 — posiadający oficjum rymowane o św. Stanisławie należał do kolegiaty w Głogowie; najstarszą wielogłosową kompozycję muzyczną ku czci Patrona Polski ułożył Liban z Legnicy; wreszcie najstarszy drukowany komentarz do sekwencji *Jezu Chryste, rex superne* oraz do hymnu *Gaude mater Polonia* napisał Michał z Wrocławia”.

Schenk W., *Zagadnienie zależności kultu św. Stanisława Biskupa od kultu św. Tomasza Kantuarijskiego w świetle śląskich rękopisów liturgicznych*, Roczniki teologiczno-kanoniczne 4 (1957) nr 1, 73—85.

Zakwestionowanie tezy Gębarowicza o wzorowaniu kultu św. Stanisława na kulcie św. Tomasza Becketa. Upodobnianie obu formularzy liturgicznych zaczęło się dopiero w drugiej połowie XIV w., a zakończyło w reformie potrydenckiej, przy czym należy stwierdzić raczej wpływ odwrotny. Kult św. Stanisława wzorował się pierwotnie raczej na kulcie św. Wojciecha.

Schenk W., *Z dziejów kultu liturgicznego św. Stanisława Biskupa na Śląsku. Święta ku czci św. Stanisława*, Roczniki teologiczno-kanoniczne 4 (1957) nr 3, 53—81.

„Rozwój kultu św. Stanisława na Śląsku przejawiał się nie tylko w rozpowszechnianiu jego obu świąt, ale także w podnoszeniu ich rytu i nadawaniu im charakteru dni wolnych od pracy (*festum fori*)”. Dopiero na skutek żądań protestantów, w r. 1580 zniesiono obowiązek świętowania w dniu św. Stanisława. Od r. 1662 zniesiono polską odrębność w dacie obchodzenia rocznicy świętego, a dopiero w r. 1858 wśród innych usuniętych wówczas rocznic liturgicznych skreślono także *Translatio s. Stanisłai*.

Sobeczko H., *Kult liturgiczny św. Wacława na Śląsku w świetle średniowiecznych rękopisów liturgicznych*, Roczniki teologiczno-kanoniczne 14 (1967) nr 4, 55—81.

Rozwój kultu św. Wacława na Śląsku związany jest z narastającymi wpływami czeskimi, niekoniecznie zresztą politycznymi, jak tego dowodzi żywotność kultu św. Wacława w prowadzącej propolską politykę Świdnicy.

Soboul A., *Rewolucyjny kult bohaterów wolności*, Euhemer 1964, nr 3, 15—19.

W r. 1793 w Paryżu, do dość abstrakcyjnego kultu Rozumu dołączono bardziej przemawiający do ludowej wyobraźni kult triady męczenników rewolucji, Marata, Lepeletiera i Chaliera. Ceremoniał nawiazywał do kultu katolickiego oraz religijnych obrzędów pogańskiego Rzymu.

Stankiewicz A., *Analiza dekretu Aleksandra III Audivimus (1171—1181)*, Roczniki teologiczno-kanoniczne 10 (1963) nr 3, 87—97.

Opinia Stolicy Apostolskiej o jej wyłącznej kompetencji w sprawach kanonizacyjnych dość długo przynikała do świadomości Kościoła i nie od razu wyeliminowała kanonizacje dokonywane przez biskupów oraz oddolne powstawanie kultów nieaprobowanych oficjalnie.

Stawecka K., *Humanistyczne panegiryki łacińskie ku czci św. Stanisława ze Szczepanowa*, Roczniki humanistyczne 9 (1961) nr 1, 5—34.

W artykule omówiono pięć utworów, począwszy od pieśni safickiej Kalimacha do pisanego na wzór pindarowskiego epinikionu poematu Szymonowicza. Treściowo panegiryki wywodzą się z Długoszewego *Zywota św. Stanisława*, pierwsze z nich wykazują bliskie pokrewieństwo z hymnografią średniowieczną. Jeden z omawianych utworów, Hiszpana Rojzjusza, przejawia szczególne zaangażowanie religijne. Autor, gorliwy katolik i zdecydowany przeciwnik reformacji, podnosi idee reformy moralnej duchowieństwa i podźwignięcia powagi Kościoła.

Sułowski Z., *Imiona chrzestne w parafii Piotrawin w XVII—XIX wieku*, Roczniki humanistyczne 20 (1972) nr 2, 99—116.

Analiza imiennictwa wykazuje ewolucję popularności poszczególnych świętych: niektóre stare kultury zanikają (np. św. Walentego) inne się rozwijają (np. św. Józefa, św. Antoniego). Autor wskazuje na wyraźnie zwiększoną częstotliwość danego imienia w związku z przypadającą w danym miesiącu uroczystością świętego. Zwrócono uwagę na popularność kultu patrona parafii. Do artykułu dołączono sześć tablic.

Sułowski Z., *Imiona chrzestne w Polsce XIV—XIX w.*, Sprawozdania KUL 11 (1960) 95—97.

Swastek J., *Przedtrydencki kult liturgiczny św. Jerzego Kapadockiego w diecezji krakowskiej*, Roczniki teologiczno-kanoniczne 17 (1970) nr 4, 5—37.

W związku z konkurencją ze św. Wojciechem, kult św. Jerzego cieszył się u nas mniejszą popularnością niż na Zachodzie. Wysoki ryt liturgiczny święta „należy wyłumaczyć tylko silnymi wpływami kalendarzowymi diecezji zachodnioeuropejskich”.

Swastek J., *Przedtrydencki kult św. Jerzego Kapadockiego w diecezji krakowskiej w świetle wezwań kościołów*, Roczniki teologiczno-kanoniczne 14 (1967) nr 4, 7—26.

Kult św. Jerzego przyszedł do Polski z Lotaryngii i Niemiec pld., poprzez Śląsk i Czechy i — sądząc na podstawie wezwań kościołów — doszedł tylko do południowozachodniej części diecezji krakowskiej. „Liturgia cyrylometodejska, chociaż niewątpliwie jest liturgią nie wschodnią, lecz zachodnią, nie odegrała w diecezji krakowskiej żadnego wpływu na powstanie kościołów pod wezwaniem św. Jerzego”.

Szwarg a K., *Spółeczny charakter pielgrzymek starosądeckich (XIV—XVII w.)*, Roczniki teologiczno-kanoniczne 14 (1967) nr 4, 27—37.

Artykuł dotyczy okresu od śmierci bł. Kingi do jej beatyfikacji. „Pomimo częstych wzmianek w źródłach o duchownych i szlachcie, można przyjąć bez obawy błędu, że w ogromnej większości pielgrzymi starosądeccy rekrutowali się z klas niższych społeczeństwa, ale nie zabrakło także ludzi należących do warstw wyższych”. Spośród grup zawodowych „specjalne miejsce wśród pielgrzymów do Starego Sącza zajmują górnicy kopalni soli”.

Szczudłowska A. — Godlewski W., *Koptyjska legenda o św. Onufrym*, Euhemer 1971, nr 3, 23—26.

Przekład rękopisu koptyjskiego z 1005 r. Jeden z nielicznych przejawów rodzimej twórczości koptyjskiej.

Świątek F., *Z dziejów polskiego żywotopisarstwa świętych*, Lublin 1935, s. 175.

Encyklopedyczny przegląd zagadnienia, do poszczególnych tematów załączona bibliografia.

Tazbir J., *Kult św. Izydora*, w: *Arianie i katolicy*, Warszawa 1971, 203—237.

„Jego kult uczył chłopów zadowolenia ze stanu, w jakim się znajdowali... rozwój kultu św. Izydora wpływał nie tylko ze świadomej polityki kontreformacji, popieranej przez szlachtę, ale także i z potrzeb samych odbiorców — coraz bardziej wyzyskiwanych chłopów. Nie wszyscy z nich bowiem i nie zawsze mogli i chcieli się buntować. Wszyscy jednak odczuwali istniejącą krzywdę społeczną. Życie św. Izydora usprawiedliwiała ją, tłumaczyło powody istniejących nieszczęść, widząc ich genezę w konieczności zasłużenia na zbawienie”.



Tazbir J., *Kult św. Izydora w Europie, Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 14(1969)89-99.

Tazbir J., *Społeczna funkcja kultu Izydora „Oracza” w Polsce XVII wieku, Przegląd historyczny* 46(1955)420-444.

Tazbir J., *Die gesellschaftlichen Funktionen des Kultus des heiligen Isidors des Bauern, Acta Poloniae Historica* 20(1969).

Tymieniecki K., *Kielce w w. XIII jako ośrodek patriotyzmu polskiego. Przyczynek do dziejów kultu św. Stanisława*, Pamiętnik kielecki 1947, 41-62.  
Kult św. Stanisława, w ujęciu przekazany przez Kadłubka, odegrał niezastąpioną rolę w tworzeniu ducha patriotyzmu w ówczesnym społeczeństwie polskim. Zamiast apoteozy władcy, cechującej *Kronikę* Galla, przedmiotem uwielbienia u Mistrza Wincentego staje się ojczyzna. Legendę św. Stanisława cechował świadomy teleologizm patriotyczny, tęsknota za zjednoczeniem państwa, pogłębiona myślą o ekspiacji — kanonizacji świętego, która zakończyłaby okres klęsk i poniżenia ojczyzny. Szczególnie żywym ośrodkiem kultu św. Stanisława były Kielce, z racji swoich powiązań z Mistrzem Wincentym oraz Wincentym z Kielc.

Urban W., *Wpływ kultu św. Wacława na życiorys biskupa Nankiera*, Wiadomości kościelne (Wrocław), 1949, 176-178.

*Kronika książąt polskich* Piotra z Byczyny „powtarza szczegóły z życia św. Wacława i stosuje do biskupa Nankiera, zwłaszcza odnośnie do czci Najświętszego Sakramentu. Zdaje się, że Śląsk usiłował przez podkreślanie świętości biskupa Nankiera przeciwstawić się wpływowi czeskim”.

Verdiani C., *Problemy wzorców polskiej „legendy” o świętym Aleksym*, Średniowiecze. Studia o kulturze 4(1969)50-195.

Tłumaczenie z *Ricerche Slavistiche* 15(1967) i 16(1968). Z przedślowia autora: Prace Wierczyńskiego „były dla mnie najcenniejszym źródłem, jakiego można by sobie życzyć. Nowy element moich badań polega na poszerzeniu ich zakresu do większego obszaru i dłuższego okresu czasu, porównaniu znacznie większej liczby redakcji, przy mniejszym szacunku dla autorytetu tradycyjnych źródeł. Udało mi się przy tym natrafić na zaskakujące zbieżności Legendy polskiej zarówno z redakcjami o starej tradycji (IX-XI w.), jak i z nowszymi (XII-XV w.), a wreszcie wielu potwierdzeń moich tez dostarczyły mi również późne teksty (XVI-XVII w.), przeważnie ze środowisk włoskich”.

Wierczyński S., *Staropolska legenda o św. Aleksym na porównawczem tle literatur słowiańskich*, Poznań 1937, s. 324+14 tablic. Spokrewniona z buddyjską legendą o Barlaamie i Jozafacie, legenda o Bożym wędrowcu i abnegacie Aleksym zyskała olbrzymią popularność w chrześcijaństwie zachodnim i wschodnim. Autor bada rozwój tej legendy w literaturach słowiańskich: u Słowian południowych, w czeskiej, słowackiej, polskiej i ruskiej. W Polsce wątek aleksjański znalazł m.in. ciekawy wyraz w legendzie o Kazimierzu Korsaku.

Wierczyński S. — Kuraszkiewicz W., *Polskie wierszowane legendy średniowieczne*, Wrocław 1962, s. 340.

Na dzieło składa się tekst, staranne opracowanie oraz reprodukcja fototypiczna legend o św. Aleksym i św. Dorocie z w. XV, oraz pieśni-legend o św. Stanisławie, św. Jopie, św. Katarzynie i św. Krzysztoforze. We wstępie historyczno-literackim o św. Dorocie autor zwraca m. in. uwagę na uderzające analogie z żywotem św. Katarzyny. Do dzieła dołączono artykuł A. Sławskiej, *Ikonoграфия polskich legend średniowiecznych*, s. 317-335+44 ilustracje, omawiającą ikonografię sześciu wzmiankowanych wyżej świętych.

Wierczyński S., *Średniowieczny poemat łaciński o św. Aleksym w rękopisie polskim z wieku XV*, w: *Munera Philologica L. Cwikliński*, Posenianae 1936, 371/374.

Wierczyński S., *Z dziejów legendy średniowiecznej. Staropolska historia o św. Aleksym na porównawczym tle literatur słowiańskich*, w: *II Międzynarodowy Zjazd Słowistów, Księga referatów, sekcja II*, Warszawa 1934, 171-177.

Wierczyński S., *Z historii wątków wędrownych. Średniowieczna legenda o św. Aleksym w Polsce i na Słowaczynie. Uwagi, dodatki i materiały*, *Pamiętnik słowiański* 3(1952)147-154.

Wątek podhalański o żywocie ks. Wojciecha Błaszyńskiego (autor opiera się na artykule S. Pigonia, *U jednego źródła*, *Przegląd współczesny* 56(1936)186-200). Wątek słowacki w powieści o księciu, który stał się wędrowcem i żebrakiem, aby pokutować za grzech dwużeństwa.

Wiktoria Z., *Podłoże ideologiczne kultu św. Stanisława biskupa*, *Sprawozdania KUL* 1963-1964, 169-172.

„Tekst Kadłubka, ideologicznie związany z tradycją kleru krakowskiego, obok partii poświęconej polemice z tradycją dworską, zawiera także wersję rycerską wypadków 1079 roku”.

Witkowska A., *Hagiografia*, w: J. M. Szymusiak — M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, 518-523.

Wiadomości encyklopedyczne z zakresu literatury patrystycznej.

Witkowska M. H., *Vita Sanctae Kyngae ducissae Cracoviensis jako źródło hagiograficzne*, *Roczniki humanistyczne* 10(1961) nr 2, 44-166.

Pomimo hagiograficznej konwencji literackiej, która uniemożliwia biograficzno-psychologiczne odtworzenie sylwetki księżnej krakowskiej, *Zywot św. Kingi* ma także cechy źródła ściśle historycznego. Jest m. in. źródłem pierwszorzędnej wagi dla pogłębienia wiedzy o przenikaniu duchowości franciszkańskiej na ziemię polskie.

Witkowska M. H., *Zagadnienie mentalności religijnej w świetle Miracula z XIII-XIV w.*, w: *Kościół w Polsce*, t. 1, Kraków 1968, 585-630.

Średniowieczne opisy cudów doczekały się w ostatnich dziesiątkach lat rehabilitacji jako źródła historyczne, po uprzedzeniach pozytywistów, którzy oceniali je wyłącznie od strony ich bezkrytyczności i niewiarygodności. Są świadectwem określonej mentalności religijnej, ówczesnego obyczaju czy np. stanu wiedzy medycznej.

Woźniczko G., *Źródła legend ludowych o Górze św. Genowefy w pow. Pajęczno*, *Łódzkie studia etnograficzne* 8(1966)115-123.

Góra św. Genowefy była prawdopodobnie pogańskim ośrodkiem kultowym, stąd jej chrześcijańskie przemianowanie na Górę Czarcią, Łysą itp. Następnym etapem — już w XIX w. — było egzorcyzmujące związanie jej ze św. Genowefą, co jest ciekawym przykładem przenikania elementów literackich do folkloru.

Wyrembek A. — Morawski J., *Les légendes du „Fiancé de la Vierge” dans la littérature médiévale. Essai de synthèse suivi de plusieurs textes inédits en vers et en prose*, Poznań 1934, s. 60.

Legenda o mężczyźnie, który aby kochać Najświętszą Dziewicę, porzuca swoją żonę, oblubienicę lub damę serca, ujawniają naiwny antropomorfizm religijności średniowiecznej.

Za they J., *Z dziejów kultu św. Idziego w Polsce*, *Życie i myśl* 2(1951)274-310. „Kult św. Idziego, wysuwany na Zachodzie pośród warstw walczących z feudalami, zarówno świeckimi, jak duchownymi”, obok duchownych propagowali kupcy i żonglerzy. Kościoły św. Idziego często były połączone ze szpitalami. Kult rozprzestrzenił się najpierw na ziemiach objętych działaniem średniowiecznych sekt, głoszących radykalny program społeczny, propagowali go

zwolennicy reformy gregoriańskiej. Do Polski przyszedł raczej z objętych tą reformą płn. Niemiec niż z Czech. W zakończeniu karkołomna hipoteza o legendarności fundacji kościołów św. Idziego przez Piotra Własta — chodziłoby tu raczej o Piotrową Włość, *Dominium Sancti Petri*, którą miałyby być owe kościoły.

Zawistowicz K., *Obrzędy świętojańskie w Polsce*, Wiedza i życie 4(1929) 479-487.

Artykuł faktograficzny, ze szczególnym zwróceniem uwagi na obrzędy związane z ogniem oraz zabiegi mające wywołać miłość.

Zawistowicz K., *Obrzędowość świętojańska*, Wiedza i życie 8(1933)553-562.

Tytuły paragrafów: Dziwy i czary; Momenty zaduszkowe; Ognie świętojańskie; Woda; Momenty matrymonialne. Do artykułu dołączono pytania ankietowe.

Zawistowicz K., *Święty Jerzy w wierzeniach i obrzędach ludowych*, Ziemia 17(1932)126-131.

Barwna lista obrzędów świętojerskich. Dzień św. Jerzego jest dniem wiosny, sam zaś święty jest szczególnie patronem bydła.

Zawistowicz K., *Wróżby w wigilię św. Andrzeja i św. Katarzyny*, Wiedza i życie 8(1933) nr 11.

Zdanowicz S., *Zarys historyczny liturgicznego kultu św. Jadwigi*, Ruch biblijny i liturgiczny 6(1953)102-115.

Na skutek drukowania ksiąg liturgicznych wiele ucierpiała dotychczasowa różnorodność zwyczajów i tekstów związanych z kultem św. Jadwigi.

Zubrzycka Z., *O sobótkach i nocy świętojańskiej*, Teatr ludowy 18(1926) 106-111.

M. in. przypomnienie Kochanowskiego *Świętojańskiej pieśni o sobótce*.

Żelazek J., *Inwentarz przedmiotów kultu błogosławionego Bogumiła*, Archiwa, biblioteki i muzea kościelne 6(1963)227-237.

„Rozplanowanie materiału na cztery części: 1) relikwie i relikwiarze, 2) obrazy, 3) rzeźby, 4) inne przedmioty kultu”. Topograficzne rozmieszczenie świadectw kultu bł. Bogumiła wskazuje, że był to raczej kult lokalny, krzewiący się w miejscowościach związanych z jego urodzeniem, życiem, pracą i zgonem. „Największe natężenie tego kultu obserwujemy od XVI do XVIII wieku”.

Żelazek J., *Inwentarz zaginionych i zniszczonych przedmiotów kultu bł. Bogumiła*, Archiwa, biblioteki i muzea kościelne 9(1964)37-47.

„Duża ilość zarejestrowanych ubytków wskazuje, że kult bł. Bogumiła w dawnych czasach był żywszy, nie tylko indywidualny, ale i społeczny, a jego zasięg terytorialny szerszy”.