

Grzegorz Pac

Problem świętości władców we wczesnym i pełnym średniowieczu : przypadek Polski na tle europejskim

Historia Slavorum Occidentis 2(11), 90-121

2016

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.

GRZEGORZ PAC (WARSZAWA)

PROBLEM ŚWIĘTOŚCI WŁADCÓW WE WCZESNYM I PEŁNYM ŚREDNIOWIECZU – PRZYPADEK POLSKI NA TLE EUROPEJSKIM

Słowa kluczowe: Bolesław Chrobry, świętość, władza, hagiografia, kult, archeologia

Keywords: Bolesław the Brave, holiness, power, hagiography, worship, archaeology

Abstract: The text analyses the problem of the sanctity of rulers, especially non-martyrs, in Latin Europe in the Early and High Middle Ages. The starting point for this discussion is a frequently asked question about the reasons for the lack of such a phenomenon in Poland.

Trudno zaprzeczyć, że w okresie chrystianizacji obszary Europy Środkowej i Północnej były przede wszystkim odbiorcą religijnych wzorów płynących z zachodu¹. Nie oznacza to jednak, że brak tu było zupełnie zjawisk oryginalnych. Na najbardziej bodaj znamienne z nich wskazuje w swej monografii Gábor Klaniczay: „Kult świętych dynastycznych jako innowacja ideologiczna pochodził z północnozachodniego, północnego i wschodniego pogranicza Europy, ze świeżo nawróconych i niedawno powstałych królestw, które dołączyły do zachodniego chrześcijaństwa gdzieś w okresie między VII a XI w.”².

¹ Badania zostały sfinansowane ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych w ramach stażu po uzyskaniu stopnia naukowego doktora na podstawie decyzji numer DEC-2012/04/S/HS3/00220. Za uwagi serdecznie dziękuję uczestnikom konferencji gnieźnieńskiej, a także seminarium doktorskiego prof. Romana Michałowskiego, gdzie miałem okazję zaprezentować wstępną wersję tego tekstu.

² G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, tłum. E. Pálmai, Cambridge – New York 2002, s. 63.

W rzeczy samej – jeśli spojrzeć na świętych władców angielskich i skandy-nawskich, na św. Wacława i św. Stefana, wreszcie – przekraczając granicę ob-rządków – na kult św. Włodzimierza, stwierdzić można, że na świeżo nawró-onych obszarach peryferyjnych zjawisko wydaje się być powszechne.

Tak powszechne, że wielu badaczy uważało (i wciąż uważa) sytuację Pol-ski, pozbawionej świętego króla, za zupełnie wyjątkową i wymagającą wyja-śnienia. Należał do nich Karol Górski, który – dostrzegając problem – uzna-wał, że kłopotliwi byli jednak niektórzy możliwi kandydaci: Mieszko, choć wprowadził w Polsce chrześcijaństwo, dopuścił się zarazem ewidentnego zła-mania prawa kościelnego w postaci uprowadzenia i poślubienia mniszki. Z kolei Bolesławowi Chrobremu – powiada historyk, powołując się na Stani-sława Zakrzewskiego³ – „można było zarzucić rozpustne życie”⁴. Nie to wsze-lako, stwierdza Górski, stanowiło istotę problemu: religijnej czci mogła prze-cież doświadczyć Dobrawa, autor przypuszcza nawet, że jakieś załączki kultu zaczęły się rodzić w wypadku Kazimierza Odnowiciela. Faktycznie jednak żaden polski władca czy władczyni tego czasu nie został za świętego uznany, kanonizowano natomiast biskupa zabitego z rozkazu władcy⁵. Powodem bra-ku świętych z dynastii Piastów miał być, zdaniem historyka, opór Kościoła, któremu nie na rękę był taki kult, jako że władzę w Polsce uznawał za „zbyt silną i mającą skłonność do tyranii”⁶.

O ile Górski konstatował brak kultów świętych władców we wczesnośre-dniowiecznej Polsce, niektórzy badacze widzą rzecz inaczej. Kierując się, jak się wydaje, podobną przesłanką, a mianowicie przekonaniem, że rozwoju kultu władcy z okresu niedługo po konwersji należałoby się w Polsce spo-dziewać, próbują wskazać jego rzekome ślady. Kandydami są te same postaci, które w swoim tekście wymienia Górski: wśród propozycji pojawia się więc Dobrawa, którą w tym tekście pomijam⁷, a także Mieszko I, nade wszystko zaś Bolesław Chrobry.

³ S. Zakrzewski, *Bolesław Chrobry Wielki*, Lwów – Warszawa – Kraków 1925, s. 353–367.

⁴ K. Górski, *La naissance des Etats et le „roi-saint”. Problème de l'idéologie féodale*, [w:] *L'Europe aux IXe-XIe siècles. Aux origines des Etats nationaux*, red. T. Manteuffel, A. Gieysztor, Varsovie 1968, s. 425–432, tu s: 430.

⁵ Tamże, s 430–431.

⁶ Tamże, s. 431.

⁷ Sprawa świętości władczyń wydaje mi się osobnym zagadnieniem, natomiast swój po-gląd na temat domniemanego kultu czeskiej księżniczki, na który – moim zdaniem – brak dowodów, wyraziłem w innym miejscu, patrz: G. Pac, *Kobiety w dynastii Piastów*.

* * *

W wypadku rozważań dotyczących ewentualnego kultu Mieszka I i Bolesława Chrobrego kluczowe znaczenie miał w ostatnich latach kontekst archeologiczny ich domniemanych grobów w katedrze poznańskiej (groby nr 186 i 187)⁸. Odnosząc się do sprawy pochówku Mieszka Zofia Kurnatowska widziała w nim przykład grobu fundatora świątyni, usytuowanego – jak to było w zwyczaju – na jej osi⁹. Nie zatrzymała się jednak na tej interpretacji. Komentując lokalizację grobu *in medio ecclesiae*, a także związek ze znajdującym się tam, jak przypuszczała, ołtarzem Świętego Krzyża (powstałym wszelako – zaznacza Kurnatowska – dopiero po pochówku w grobie nr 187) badaczka rozważała, czy nie jest on aby świadectwem zamiaru „wyniesienia

Rola społeczna piastowskich żon i córek do połowy XII wieku. Studium porównawcze, Toruń 2013, s. 39–82, zwł. 70–71.

⁸ Historia badań i dyskusji naukowej wokół tych pochówków jest długa, najważniejsze pozycje przywołane są wszelako w bibliografia w: T. Janiak, *Czy Bolesław Chrobry był czczony jako święty? Z badań nad przestrzenią liturgiczną przedromańskiej katedry w Poznaniu (do połowy XI w.)*, *Slavia Antiqua* 44 (2003), s. 67–95, tu: 92–94.

⁹ Z. Kurnatowska, *Jeszcze raz o grobowcach poznańskich*, [w:] *Scriptura custos memoriae. Prace historyczne*, red. D. Zydorek, Poznań 2001, s. 503–509, tu: 506–508. O pochówkach fundatorów *in medio ecclesiae* patrz np.: K. Józefowiczówna, *Z badań nad architekturą przedromańską i romańską w Poznaniu*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1963, s. 56–57. Szerzej o pochówkach wewnątrz kościoła: F. Oswald, *In medio Ecclesiae: die Deutung der literarischen Zeugnisse im Lichte archäologischer Funde*, *Frühmittelalterliche Studien* 3 (1969), s. 313–326 (passim); B. Scholkmann, *Die Kirche als Bestattungsplatz. Zur Interpretation von Bestattungen im Kirchenraum*, [w:] *Erinnerungskultur im Bestattungsritual. Archäologisch - Historisches Forum*, red. J. Jarnut, M. Wemhoff, Paderborn 2003, s. 189–218 (passim). Szerzej o pochówkach władców, także w związku z interesującym nas problemem ich kultu patrz: A. Erlande-Brandenburg, *Le roi est mort. Étude sur les funérailles, les sépultures et les tombeaux des rois de France jusqu'à la fin du XIII^e siècle*, Genève 1975; E.M. Hallam, *Royal burial and the cult of kingship in France and England, 1060–1130*, *Journal of Medieval History* 8 (1982), nr 4, s. 359–380 (passim); M. Müller-Wille, *Königsgrab und Königsgrabkirche. Funde und Befunde im frühgeschichtlichen und mittelalterlichen Nordeuropa*, *Bericht der Römisch-Germanischen Kommission* 63 (1982), s. 349–412 (passim); J.J. Emerik, *Building more romano in Francia during the third quarter of the eighth century: the abbey church of Saint-Denis and its model*, [w:] *Rome Across Time and Space. Cultural Transmission and the Exchange of Ideas c. 500–1400*, red. C. Bolgia, R. McKitterick, J. Osborne, Cambridge 2011, s. 127–150 (passim); I. Afanasyev, *An unrealized cult? Hagiography and Norman ducal genealogy in twelfth-century England*, *Historical Research* 88 (2015), nr 240, s. 193–212, tu: zwł. s. 205–212.

na ołtarze władcy, który wprowadził do Polski chrześcijaństwo?”¹⁰. Przywołuje tu analogie wskazujące, że właśnie tak, *in medio ecclesiae*, przy ołtarzu Świętego Krzyża lub stojącego w tym samym miejscu krzyża, „sytuowano najczęściej kandydatów na ołtarze, a także ich relikwie”¹¹. Choć badaczka mówi tu jedynie o zamiarze, przypuszczając, że mógł on zejść na plan dalszy w związku z pojawieniem się w „lepszego” kandydata na patrona kraju w osobie męczennika Wojciecha¹², wypada jednak zastanowić się, czy faktycznie usytuowanie grobu Mieszka może świadczyć o jakiś planach uznania go za świętego.

Przykłady grobów kandydatów na ołtarze usytuowanych analogicznie do przywołanych przez Kurnatowską pochodzą przede wszystkim z artykułu Friedricha Oswalda, który – analizując pochówki *in medio ecclesiae* – zwracał uwagę na związek tej przestrzeni z ołtarzem Świętego Krzyża i, nierzadko, grobami świętych¹³. Jednocześnie przytaczając za niemieckim badaczem przypadki tak właśnie ułożonych pochówków Kurnatowska akcentuje, że mamy do czynienia właśnie z kandydatami na świętych¹⁴, czego sam Oswald w odniesieniu do tych samych postaci nie robi, używając niekiedy informacji dotyczących wyniesienia ciał w momencie uznania świętości jedynie po to, aby zlokalizować miejsce ich pochówku. Faktem jest, że wśród wymienionych przez niego przykładów grobów *in medio ecclesiae* są z pewnością i takie należące do osób już to w momencie śmierci otoczonych nimbem świętości, już to później za święte uznane. Dotyczy to postaci takich jak pogrzebany w Fuldzie św. Bonifacy, pochowany w katedrze mogunckiej *in medio ecclesie ante s. crucem*, a zmarły w 1051 r. tamtejszy abp Bardo, zmarły w 1075 r. i pochowany w swej fundacji w Siegburgu abp koloński Anno, którego kanonizacja nastąpiła w 1183 r. czy też zmarły w 1121 r. pierwszy opat Prüfening Erminold, którego szczątki wyniesiono pod koniec XIII w., otaczając kultem. Podkreślony przez Kurnatowską fakt grzebania *in medio ecclesiae* osób, które doczekały się następnie uznania świętości, jest więc bezsprzeczny. Otwar-

¹⁰ Z. Kurnatowska, *Jeszcze raz o grobowcach poznańskich*, s. 508.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże, s. 507. Propozycję tę przyjęła ostatnio H. Kóčki-Krenz, *Königsgräber im Dom zu Posen*, [w:] *Das frühmittelalterliche Königtum. Ideelle und religiöse Grundlagen*, red. F.-R. Erkens (Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, Ergänzungsband, 49), Berlin – New York 2005, s. 359–375, tu: s. 371.

¹³ F. Oswald, *In medio Ecclesiae*, passim.

¹⁴ Z. Kurnatowska, *Jeszcze raz o grobowcach poznańskich*, s. 508, przyp. 25.

tym pozostaje wszelako pytanie, czy to właśnie z późniejszym kultem należy wiązać taką a nie inną lokalizację ich grobów i czy opinia świętości była tu decydująca.

Oswald przytacza bowiem także i inne przykłady, jak choćby grób opatki Matyldy w Kwedlinburgu, umieszczony – jak informują nas *Roczniki Kwedlinburskie – in medio basilicae sancti Petri et sancti Stephani iuxta tumulos regum, avi et aviae suae, Heinrici et Mechtildis*¹⁵. Król Henryk, który spoczął tu jako pierwszy, nie uchodził za świętego¹⁶, był natomiast wraz z żoną fundatorem opactwa. Tę ostatnią otaczała wprawdzie opinia świętości (acz nie towarzyszył jej kult)¹⁷, *in medio basilicae* w Kwedlinburgu została wszelako pochowana zapewne jako współfundatorka, a także – jak dowiadujemy się z jej żywotów, a co wnioskować można i z Thietmara – ze względu na wcześniejszy pochówek męża¹⁸. Lokalizację grobu opatki Matyldy można wyjaśnić nie tylko jej pozycją w klasztorze i pokrewieństwem z pochowaną tu parą królewską, ale przede wszystkim pełnieniem także i przez nią roli współfundatorki – to ona doprowadziła do powstania nowej bazyliki, poświęconej dwa lata przed jej śmiercią¹⁹. Omawiając znaczenie usytuowania potencjalnego

¹⁵ *Die Annales Quedlinburgenses*, wyd. M. Giese, MGH SS rer. Germ., t. 72, Hannover 2004, pod 999 r., s. 502–503. Por. F. Oswald, *In medio Ecclesiae*, s. 322–323.

¹⁶ Por. P. Corbet, *Les saints Ottoniens: Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an Mil*, Sigmaringen 1986, s. 244.

¹⁷ Tamże, s. 35–39; G. Pac, *Obraz małżeństwa w wybranych niemieckich źródłach hagiograficznych X i XI w.*, [w:] *Kult świętych i ideał świętości* (Fasciculi Historici Novi 11), red. R. Michałowski, Warszawa 2011, s. 7–147, tu: s. 11–13.

¹⁸ *Vita Mathildis reginae antiquior*, wyd. B. Schütte, MGH SS rer. Germ. in usum scholarum, t. 66, Hannover 1994, rozdz. 12, s. 135; *Vita Mathildis reginae posterior*, red. B. Schütte, MGH SS rer. Germ. in usum scholarum, t. 66, Hannover 1994, rozdz. 23, s. 194–195; *Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon*, wyd. R. Holzmann, MGH, SS rerum Germanicarum, nova series, t. 9, Berolini 1935, ks. II, rozdz. 18, s. 60.

¹⁹ *Die Annales Quedlinburgenses*, pod 997 r., s. 494. Chronologia następujących po sobie kolejnych postaci kościoła opactwa kanoniczek w Kwedlinburgu jest przedmiotem dyskusji, nie ulega jednak wątpliwości, że znaczna część prac miała miejsce pod rządami opatki Matyldy, a ona sama uchodziła – jak wynika choćby ze wskazanego zapisu *Roczników Kwedlinburskich* – za konstruktorkę nowej świątyni, patrz: K.G. Beuckers, *Kaiserliche Äbtissinnen. Bemerkungen zur familiären Positionierung der ottonischen Äbtissinnen in Quedlinburg, Gandersheim und Essen*, [w:] *Frauen bauen Europa. Internationale Verflechtungen des Frauenstifts Essen* (Essener Forschungen zum Frauenstift 9), red. T. Schilp, Essen 2011, s. 65–88, tu: s. 70–71. Por. też G. Leopold, *Die Stiftskirche der Königin Mathilde in Quedlinburg. Ein Vorbericht zum Gründungsbau des Damenstifts*, *Frühmittelalterliche Studien* 25 (1991), s. 145–170, tu: zvl. s. 145; tenże, *Archäologische Ausgrabungen an Stätten*

grobu Mieszka Kurnatowska nie korzysta z tego przykładu, a także z licznych przykładów pochówków *in medio ecclesiae*, które podaje Thietmar, co jest o tyle zaskakujące, że zgromadziła je wcześniejsza badaczka poznańskich grobów katedralnych, Krystyna Józefowiczówna²⁰. Są to w większości groby osób, które opinią świętości się nie cieszyły, często świeckich, jak choćby pochówek zmarłego trzy lata po Mieszku księcia bawarskiego Henryka Kłótnika, który spoczął w Gandersheim, *in medio aecclesiae coram sanctae crucis altari*²¹.

Warto jednak przywołać i przykład nie tylko przez Kurnatowską wymieniony (choć jako przykład grobu fundatora, a nie grobu kandydata na świętego), ale też będący jej zdaniem „najbliższą analogią do usytuowania grobowców w katedrze poznańskiej”²². Chodzi tu o pierwotny pochówek króla Stefana I w Białogrodzie Stołecznym (Székesfehérvár)²³. Zaraz po swej śmierci w 1038 r. władca spoczął tam – jak informuje nas jego hagiograf Hartwik – *in medio domus*²⁴. Mowa tu więc o grobie sprzed elewacji z 1083 r., oznaczającej uznanie świętości władcy. Nic tymczasem nie wskazuje, aby przed tym wydarzeniem, a więc i w momencie pogrzebu, władcę Węgier otaczał jakikolwiek kult²⁵. Grób będący zatem – zdaniem Kurnatowskiej – najbardziej zbliżonym do grobu Mieszka uchodzić musi za grób władcy i fundatora, ale nie świętego.

Podsumowując: lokalizacja pochówku *in medio ecclesiae*, także przy ołtarzu Krzyża Świętego jest bez wątpienia niezwykle zaszczytna, przynależy osobom szczególnie szanowanym, często fundatorowi kościoła. Niewątpliwie składano tu także szczątki świętych, można jednak przypuszczać, że w wielu wypadkach fakt, że tu właśnie spoczywała osoba uznawana potem za świętą wiązał się nie tyle z planami wyniesienia na ołtarze, ale z tym, że ten sam typ uwagi, jaki decydował o wyborze tak godnego miejsca pochówku, mógł

der ottonischen Herrscher (Quedlinburg, Memleben, Magdeburg), [w:] *Herrschaftsrepräsentation im ottonischen Sachsen*, red. G. Althoff, E. Schubert, Sigmaringen 1998, s. 33–76, tu: zwł. s. 39.

²⁰ K. Józefowiczówna, *Z badań nad architekturą*, s. 56–57.

²¹ Thietmari *Merseburgensis episcopi Chronicon*, ks. IV, rozdz. 20, s. 155.

²² Z. Kurnatowska, *Jeszcze raz o grobowcach poznańskich*, s. 507.

²³ Tamże.

²⁴ *Legenda S. Stephani regis ab Hartvico episcopo conscripta*, wyd. E. Bartoniek, *Scriptores Rerum Hungaricarum*, t. 2, Budapest 1938, rozdz. 23, s. 432. Por. G. Györfy, *Święty Stefan I. Król Węgier i jego dzieło*, Warszawa 2003 (oryginał węgierski: 1977), s. 460.

²⁵ G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, s. 126–129.

nierzadko skutkować późniejszym promowanie świętości danej osoby. Dobrze współgra to choćby ze znaną tendencją do otaczania kultem fundatorów instytucji religijnych²⁶. Tak czy inaczej: mając do dyspozycji przykłady sytuowaniu *in medio ecclesiae* tak grobów świętych, jak i osób niezwykle dostojnych, ale nigdy w żaden sposób za świętych nie uznawanych należy zachować interpretacyjną ostrożność. Ta zaś nakazuje, aby z samego faktu takiej właśnie lokalizacji pochówku zmarłego nie wyciągać wniosków dotyczących ewentualnych planów jego kanonizacji.

* * *

Oparte na archeologii domysły dotyczące ewentualnej świętości władcy wiążą się jednak przede wszystkim nie z osobą Mieszka, a jego syna. Kurnatowska zauważa więc, że kontekst archeologiczny bardziej nawet sugeruje jakieś próby wykreowania kultu osoby pogrzebanej w grobie nr 187, a więc – jak się uznaje – właśnie Bolesława Chrobrego²⁷. Opiera się tu na wcześniejszych propozycjach Tomasza Janiaka, który zwrócił uwagę na pewne cechy upodabniające ów pochówek do martyrium św. Wojciecha w Gnieźnie; chodziłoby tu przede wszystkim o lokalizację obu grobowców i murek, który wydzielać miał przestrzeń wokół nich²⁸. W nieco późniejszej pracy autor ten zwrócił uwagę, że odnotowany przez Kurnatowską i zinterpretowany przez nią jako ołtarz Świętego Krzyża, znajdujący się między grobami nr 186 i 187, został po jakimś czasie niemal całkowicie skuty. Uznał, że najbardziej prawdopodobnym wyjaśnieniem jest jego przeniesienie, a biorąc pod uwagę domniemany zarys rzutu ogrodenia wokół grobu nr 187 wyraził przypuszczenie, że został on przesunięty na wschód, tak, że stipes ołtarzowy znajdowałby się w całości wewnątrz przestrzeni wydzielonej murkiem i przykrywał część grobu interpretowanego jako pochówek Bolesława Chrobrego²⁹. „Mielibyśmy do czynienia” – stwierdza Janiak – „z formą grobu ołtarzowego, zarezerwowanego

²⁶ Patrz przede wszystkim: R. Michałowski, *Święta moc fundatora klasztoru (Niemcy XI – XII wieku)*, Kwartalnik Historyczny 91 (1984), z. 1, s. 3–24 (passim).

²⁷ Z. Kurnatowska, *Jeszcze raz o grobowcach poznańskich*, s. 509–510.

²⁸ T. Janiak, *Relikty przedromańskich i romańskich konfesji św. Wojciecha w katedrze gnieźnieńskiej*, Kronika Wielkopolski 95 (2000), nr 3, s. 62–71, tu: zwł. s. 64–66; T. Janiak, *Czy Bolesław Chrobry był czczony jako święty?* zwł. s. 79–92. Ustalenia te zdaje się przyjmować H. Kóćka-Krenz, *Königsgräber*, s. 371.

²⁹ T. Janiak, *Czy Bolesław Chrobry był czczony jako święty?*, s. 85–87.

tylko dla pochówków świętych (lub uznawanych za świętych)³⁰. Archeolog proponuje, aby interpretować grobowiec jako – jak pisze – „memorię Bolesława Chrobrego (związaną być może z podejmowanymi staraniami o jego kanonizację)³¹, przypuszczając zarazem, że „kres rozwojowi kultu Bolesława Chrobrego (prowadzącemu w przypadku innych „świętych królów” w tej części Europy do ich formalnej kanonizacji zasadniczo od 2. połowy XI w. począwszy) mogło przynieść załamanie struktur kościelnych i państwowych w Wielkopolsce po najeździe Brzetysława³².

Mając oczywiście w pamięci, że identyfikacja pustych grobów nr 186 i 187 z katedry poznańskiej z pochówkami odpowiednio Mieszka I i Bolesława Chrobrego, choć prawdopodobna, pozostaje przypuszczeniem³³ (utrudnionym przez nawracające propozycje zmiany chronologii samej przedromańskiej katedry na późniejszą³⁴) zgodzić się należy z Romanem Michałowski, który stwierdza: „w omawianej sprawie historyk powinien sąd zawiesić i czekać na wynik dyskusji, którą podejmą archeolodzy i historycy sztuki³⁵. Trzeba

³⁰ Tamże.

³¹ Tenże, *Relikty przedromańskich*, s. 66. Myśl tę autor powtarza w: tenże, *Relikty romańskiej konfesji św. Wojciecha w katedrze gnieźnieńskiej z przełomu XI i XII wieku* (tzw. konfesja III), [w:] *Gniezno w świetle ostatnich badań archeologicznych. Nowe fakty, nowe interpretacje*, red. Z. Kurnatowska, Poznań 2001, s. 127–162, tu: s. 156 oraz tenże, *Relikty romańskiej konfesji św. Wojciecha w katedrze gnieźnieńskiej*, [w:] *1000 lat Archidiecezji Gnieźnieńskiej*, red. J. Strzelczyk, J. Górny, Gniezno 2000, s. 73–79, tu: s. 79.

³² Tenże, *Czy Bolesław Chrobry był czczony jako święty?*, s. 90.

³³ Z taką ich identyfikacją zgadza się sam Tomasz Janiak, *Czy Bolesław Chrobry był czczony jako święty?*, s. 79. Podobny pogląd przedstawia większość badaczy (patrz: tamże, przyp. 10), przy czym wyróżnić tu należy opinię znawczyni tematu, Elżbiety Dąbrowskiej, która stwierdza: „przypisanie odkrytych w katedrze poznańskiej grobowców Mieszkowi I i Bolesławowi Chrobremu można jedynie uznać za prawdopodobne, ale nie za w pełni uzasadnione”, E. Dąbrowska, *Groby członków dynastii piastowskiej we wczesnym średniowieczu. Stan badań*, [w:] *taż, Groby, relikwie i insygnia. Studia z dziejów mentalności średniowiecznej*, Warszawa 2008, s. 145–160, tu: 147 (pierwodruk: *Roczniki Historyczne* 70 (2004), s. 165–182). Osobne zdanie zgłosił ostatnio P. Urbańczyk, *Mieszko Pierwszy Tajemniczy*, Toruń 2012, s. 394–420, który wiąże oba groby z postacią biskupa Jordana.

³⁴ Por. np. Sz. Skibiński, *Katedra poznańska*, Poznań 2001, zvl. s. 20–21; Z. Świechowski, *Najdawniejsza architektura przedromańska i romańska w Polsce – jak dawno?* [w:] *Polonia Minor medii aevi. Studia ofiarowane Panu Profesorowi Andrzejowi Żakiemu w osiemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. Z. Woźniak, J. Gancarski, Kraków – Krosno 2003, s.133–161, tu: s. 160.

³⁵ R. Michałowski, *Chryścianizacja monarchii piastowskiej w X–XI wieku*, [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. 11–49, tu: s. 49.

jednak zarazem podkreślić, że dyskusji tej rzeczywiście nie sposób uznać za dołączoną, pozostajemy bowiem nadal w kręgu przypuszczeń. Zauważmy mianowicie, że identyfikacji na podstawie dokumentacji obiektu, który w oparciu o analogie europejskie zinterpretowała jako ołtarz św. Krzyża, dokonała Kurnatowska dopiero w tekście z 2000 r.³⁶; nie uczyniła tego ani wcześniejsza badaczka katedry, Krystyna Józefowiczówna w monografii z 1963 r., ani sama autorka w artykule poświęconym poznańskim grobom z 1990 r., gdzie o istnieniu śladów rzekomego ołtarza przy grobach nr 186 i 187 nie ma jeszcze mowy³⁷. Jednocześnie Zofia Kurnatowska milczy w swych tekstach na temat ewentualnego skucia ołtarza i jego przeniesienia w przestrzeń odgradzoną murkiem, podobnie zresztą jak i Janiak w swych pierwszych pracach, w których zwraca uwagę na podobieństwa grobu nr 187 i memorii św. Wojciecha³⁸. Przypuszczenie, że do takiego przesunięcia ołtarza doszło, niepodparte materiałem archeologicznym, wysunął autor w swej ostatniej – o ile mi wiadomo – pracy poświęconej temu zagadnieniu³⁹. Trudno zatem w tym momencie mówić o grobie ołtarzowym – pozostaje on hipotezą. Realnie więc w materiale archeologicznym świadectwa mogące sugerować jakąś religijną cześć wobec osoby pochowanej w grobie nr 187, a więc zapewne Bolesława Chrobrego, są dość skromne i ograniczają się do analogii do pochowku do konfesji św. Wojciecha w postaci murku wydzielającego przestrzeń wokół grobu.

* * *

Gdyby archeologom udało się jednak wykazać, że przedstawiony przez nich materiał faktycznie dowodzi jakiejś formy religijnego kultu Mieszka I lub Bolesława Chrobrego czy choćby planów ustanowienia takowego, to zauważyć by należało, że byłoby to w odniesieniu do osób pierwszych polskich władców świadectwo zupełnie odosobnione. W wypadku Mieszka nie mamy bowiem żadnych informacji dotyczących choćby załączku średniowiecznego kultu.

³⁶ Z. Kurnatowska, *Wczesnopiastowskie grody centralne. Podobieństwa i różnice*, [w:] *Gniezno i Poznań w państwie pierwszych Piastów*, red. A. Wojtowicz, Poznań 2000, s. 9–31, tu: s. 20–23. Por. też, *Jeszcze raz o grobowcach*, s. 504, przyp. 5.

³⁷ K. Józefowiczówna, *Z badań nad architekturą*, passim; Z. Kurnatowska, *Archeologiczne świadectwa o najstarszych grobowcach w katedrze poznańskiej*, *Roczniki Historyczne* 55–56 (1989–1990), s. 71–84 (passim). Por. też, *Jeszcze raz o grobowcach*, s. 504, przyp. 5.

³⁸ Patrz: teksty wskazane w przyp. 28.

³⁹ T. Janiak, *Czy Bolesław Chrobry był czczony jako święty?*, s. 85–87.

Natomiast opis jego nawrócenia, jaki możemy znaleźć w *Kronice* tzw. Galla Anonima, podkreślający niemal wyłącznie zasługi Dobrawy, każe wątpić, aby w czasach powstania tekstu (a więc niemal półtora wieku po jego śmierci) w kręgu dynastii traktowano pierwszego historycznego Piasta jako w jakimkolwiek sensie świętego.

Nie inaczej rzecz się ma, w moim przekonaniu, z pochodzącym z tego samego źródła opisem postaci Bolesława Chrobrego. Trudno go doprawdy interpretować w kategoriach hagiograficznych⁴⁰ czy nawet – jak ostrożnie przypuszcza Przemysław Wiszewski – „uznać fragment *Kroniki* poświęcony Bolesławowi za jądro tradycji być może ewoluującej ku uznaniu go przez odbiorców-twórców za świętego”⁴¹. Prawda, władca jest pokazywany u Galla jako wzór i zapewne rację ma Przemysław Wiszewski zauważając, że zestaw cnót, którymi kronikarz obdarza Bolesława, żywotopisarze przypisywali też świętym władcom⁴². Tyle tylko, że podobne przymioty przypisywano w mniejszym stopniu władcom dobrym, co niekoniecznie znaczy – świętym.

Nawet bowiem teksty o zdecydowanie wyraźniejszym rysie hagiograficznym nie musiały być koniecznym odbiciem kultu czy jego początkiem. Dobrym przykładem będą tu noszące takie cechy, jedenastowieczne biografie Edwarda Wyznawcy czy Roberta Pobożnego⁴³, którym nie towarzyszył w momencie ich pisania (a w wypadku Roberta – nigdy) żaden przejaw

⁴⁰ Przywoływane w tym kontekście i rzetelnie relacjonowane przez Przemysława Wiszewskiego (*Domus Boleslai. W poszukiwaniu tradycji dynastycznej Piastów (do około 1138 roku)*, Wrocław 2008, s. 231, przyp. 1002) rozważania Josefa Bujnocha wspominają jedynie o podobieństwie narracyjnym scen śmierci władców, napominających swych bliskich, jakie można znaleźć u Kosmasa, do podobnych scen z hagiografii. Ślad tego motywu znajduje Bujnoch i u Galla, stwierdzając jednocześnie: „Gallus Anonymus legt nur Bolesław Chrobry Abschiedsworte vor seinem Tod mit Vorahnungen künftigen Niedergangs in den Mund”, J. Bujnoch, *Gallus Anonymus und Cosmas von Prag. Zwei Geschichtsschreiber und Zeitgenossen*, [w:] *Osteuropa in Geschichte und Gegenwart. Festschrift für Günter Stökl zum 60. Geburtstag*, red. H. Lemberg, P. Nitsche, E. Oberländer, Köln – Wien 1977, s. 301–315, tu: 307. Bujnoch (tamże, s. 309), opisując prezentację postaci Bolesława w *Kronice* mówi o niej jako o jego „Vita”, ujmując wszelako słowo to – co podkreśla i Wiszewski – w cudzysłów. W istocie trudno stwierdzić, co ma tu autor na myśli; być może chce po prostu powiedzieć, że mamy tu do czynienia ze swego rodzaju portretem władcy o cechach biograficznych. Ogólnie rzecz biorąc nie wydaje się jednak, aby sugerował on faktycznie jakieś istotniejsze paralele między tekstem hagiograficznym a opisem cnót Bolesława Chrobrego u Galla.

⁴¹ P. Wiszewski, *Domus Boleslai*, s. 232.

⁴² Tamże, s. 231.

⁴³ J.T. Rosenthal, *Edward the Confessor and Robert the Pious. 11th Century Kingship and Biography*, *Mediaeval Studies* 33 (1971), s. 7–20 (passim).

kultu⁴⁴. Wiszewski przyznaje zresztą, że „sama opowieść *Kroniki* nie może być podstawą do wnioskowania o specyficznym kulcie Chrobrego” i zwraca uwagę choćby na podobny opis idealnego władcy, Brzetysława I, w dziele Kosmasa, które uznaje się jedynie, jak mówi wrocławski historyk, za rodzaj „zwierciadła księcia”⁴⁵.

Z dystansem o domysłach dotyczących prób kanonizacji Bolesława Chrobrego wypowiedział się ostatnio także Roman Michałowski. Przywołał przy tej okazji źródło, uznane niegdyś przez Czesława Deptułę za świadectwo rodzącego się w późniejszym średniowieczu kultu, a mianowicie epitafium władcy⁴⁶. Pozostawiam poza obszarem moich rozważań sprawę interesującego Deptułę stosunku do Bolesława Chrobrego na przełomie XIII i XIV w.⁴⁷, a także dyskusję dotyczącą datacji epitafium, w której przeważają zresztą ostatnio ponownie głosy wskazujące na późne jego powstanie⁴⁸. Z perspektywy interesującego mnie problemu, tj. ewentualnej opinii świętości otaczającej Chrobrego, moment powstania dzieła jest jednak drugorzędny. A to dlatego, że przyjąć tu trzeba interpretację Michałowskiego, który stwierdza, że „użyte przez poetę sformułowania brzmią na ogół mało hagiograficznie, poza jednym tylko: *athleta Christi*. Jeśli się weźmie pod uwagę całość tekstu, to trzeba się zgodzić z poglądem, iż Bolesława przedstawia się tam raczej jako wielkiego króla i bohatera niż świętego”⁴⁹. Nawet więc gdyby – wbrew ostat-

⁴⁴ Patrz niżej.

⁴⁵ P. Wiszewski, *Domus Bolezlai*, s. 231, przyp. 1003. Wiszewski przyznaje tu także, że propozycję tą osłabia analiza Czesława Deptuły, wpisująca obraz Bolesława Chrobrego w tradycję biblijną i koncepcję drugiego początku polski, patrz: Cz. Deptuła, *Galla Anonima mit genezy Polski. Studium z historiozofii i hermeneutyki symboli dziejopisarstwa średniowiecznego*, Lublin 2000, s. 335–336.

⁴⁶ Cz. Deptuła, *Athleta Christi - rex Poloniae (z dziejów ideologii Królestwa Polskiego)*, Znak 25 (1974), nr 246 (12), s. 1593–1604, tu: s. 1602–1604.

⁴⁷ Tamże, *passim*.

⁴⁸ Patrz: E. Skibiński, *Epitafium Bolesława Chrobrego. Wydanie i analiza*, [w:] *Studia epigraficzne* 5, Zielona Góra 2013, s. 43–56; T. Jasiński, *Uwagi o formie poetyckiej epitafium Bolesława Chrobrego*, [w:] *Piśmiennosc pragmatyczna - edytorstwo źródeł historycznych - archiwistyka. Studia ofiarowane Profesorowi Januszowi Tandekiemu w sześćdziesiątą piątą rocznicę urodzin*, red. R. Czaja, K. Kopiński, Toruń 2015 s. 431–452; tam także wcześniejsza literatura. Badacze ci uznali za moment powstania tekstu odpowiednio: Skibiński – ostatnią ćwierć XIII w., Jasiński – drugą połowę XIII w. lub pierwszą połowę XIV w.

⁴⁹ R. Michałowski, *Chryścianizacja monarchii piastowskiej*, s. 49. O znaczeniu tytułu *athleta Christi* w kontekście ideologii władzy, a także hagiografii patrz: A. Pleszczyński, *Niemcy wobec pierwszej monarchii piastowskiej (963–1034). Narodziny stereotypu. Postrzeżenie*

nim ustaleniom – utwór ten datować na okres wczesny, nie jest on raczej, podobnie jak i tekst Galla, dowodem religijnej czci oddawanej władcy, o której zresztą inne źródła milczą. Dodajmy, że w sprawie ewentualnego kultu Mieszka utwór ten uznany może być za kontrargument, wszak mowa w nim o tym, że Chrobry pochodził od *perfidu patre*.

Jak widać nie potrafimy wskazać wiarygodnych przesłanek w źródłach pisanych z okresu wcześniejszego średniowiecza, wskazujących na istnienie kultu władcy czczonego jako świętego. Choć miejscowym i obcym autorom zdarzało się podkreślać przymioty Bolesława Chrobrego, nie wydaje się, aby którykolwiek z nich traktował go jako osobę świętą. Nie mamy też świadectwa otaczania ich czcią⁵⁰. Wydaje się, że w miejscowej tradycji Bolesław Chrobry był pamiętany jako wybitny władca; próby dostrzeżenia śladów towarzyszącej mu opinii świętości, podejmowane przez badaczy, zdają się więc być przede wszystkim odpowiedzią na kultu świętego króla, którego by w Polsce oczekiwali.

* * *

Jak wspomniałem wyżej, Karol Górski uważał zjawisko dynastycznych kultów za powszechne, a sytuację pozbawionej ich Polski – za wyjątkową. Także badacze, którzy rozważają, czy nie istniał on aby jednak w Polsce, zwracają uwagę na szersze tło. I tak zastanawiając się nad ewentualną opinią świętości Bolesława Chrobrego Przemysław Wiszewski, powołując się na Gábora Klaniczaya, wskazuje na wzorce ottońskie i dodaje: „Wielu władców – ewentualnie ich otoczenie – naśladowało tę tradycję w pierwszej połowie XI w., by zostać uznanymi za świętych i błogosławionych dopiero w XII w. (cesarz Henryk II, król Edward Wyznawca, Robert Pobożny, Olaf Tryggvasson, Włodzimierz Wielki z synami Borysem i Glebem). Bolesław Chrobry doskonale mieściłby się w kategorii świętych władców tego okresu – nie męczenników za wiarę, lecz jej propagatorów i dzielnych rycerzy”⁵¹.

i cywilizacyjna klasyfikacja władców Polski i ich kraju, Lublin 2008, s. 181–182 wraz z przyp. 391, gdzie dalsza literatura przedmiotu. Por. też motyw świętych władców jako rycerzy, G. Klaniczay, *L'image chevaleresque du saint roi au XII^e siècle*, [w:] *La royauté sacré dans le monde chrétien (colloque de Royaumont, mars 1989)*, red. A. Boureau, C.S. Ingerflom (*L'Histoire et ses représentations*, 3), Paris 1992, s. 53–61 (passim).

⁵⁰ Por. P. Wiszewski, *Domus Bolesłai*, s. 233

⁵¹ Tamże, s. 232. Wiszewski przywołuje tu tekst: G. Klaniczay, „*Rex iustus*”. *Le Saint fondateur de la royauté chrétienne*, Cahiers d'études hongroises 8 (1996), s. 34–58, tu: 35–38.

Kłopotliwa nie jest sama w sobie lista, którą Wiszewski – za Klaniczay'em – przytacza, wskazująca faktycznie na istnienie wcale okazałej grupy postaci władców z pierwszych dekad XI w., otoczonych opinią posiadaczy szczególnych cnót czy zasług dla Kościoła. Problem w tym, że mowa tu o postaciach, które uznano za święte lub błogosławione, co nie jest do końca prawdą; sam Klaniczay, którego badaniami wspomaga się Wiszewski, podkreśla wyraźnie, że do uznania świętości doszło wyłącznie w wypadku niektórych z nich⁵². Nieprzypadkowo bowiem spośród czterech wymienionych tu władców z kręgu łacińskiego Robert Folz w swojej pracy poświęconej średniowiecznym świętym królom na zachodzie⁵³ omawia jedynie dwóch: Henryka II i Edwarda Wyznawcę. Pozostali dwaj, tj. Olaf Tryggvason i Robert Pożożny nigdy za świętych nie zostali bowiem uznani.

W wypadku tego ostatniego sprawę krótko podsumowuje Klaniczay: choć jego biografia pióra Helgauda z Fleury niewątpliwie nawiązuje do modelu hagiograficznego⁵⁴, nigdy nie podejmowano prób, aby Robert został ogłoszony świętym⁵⁵. Do pewnego stopnia podobnie było – jak się zdaje – z Olafem Tryggvasonem, któremu co najmniej półtora wieku po śmierci towarzyszyła chyba jakiegoś rodzaju *fama sanctitatis*, związana z przypisywaną mu rolą tak w konwersji Norwegii, jak i Islandii i innych wysp Północnego Atlantyku⁵⁶. Ślady przekonania o świętości Olafa Tyrggvasona znaleźć moż-

Ten sam tekst został opublikowany pod tym samym tytułem w tomie *Les Hongrois et l'Europe: conquête et intégration*, red. S. Csernus, K. Korompay, Paris – Szeged 1999, s. 265–291, tu: 266–270. Autor zaznacza tu w pierwszym przypisie, że jest to rozdział z jego monografii *Holy Rulers and Blessed Princesses*, gdzie wskazany fragment na s. 114–123.

⁵² „Et si nous détaillons la liste des empereurs, rois et princes qui ont régné au cours des premières décennies du XI^e siècle, en gardant à l'esprit l'évolution ultérieure, nous y trouvons une lignée de saints, bienheureux, ou au moins de « pieux » destinés au trône ou à la cour: l'empereur Henri II, Edouard le Confesseur, roi d'Angleterre, Robert le Pieux, roi de France, Olaf de Norvège, Vladimir de Kiev, ses fils Boris et Glev, Étienne I^{er} de Hongrie et son fils Imre. **Quelques** [podkreślenie – GP] souverains cités ici furent élevés plus tard au rang de saints, à la fin du XI^e siècle ou aux XII^e et XIII^e siècles, mais la plupart de ces cultes remonte à cette époque”, G. Klaniczay, „*Rex iustus*”, s. 38. Tak samo przy potwrórnej publikacji tekstu przez autora, analogicznie w anglojęzycznej monografii (patrz: przypis poprzedni).

⁵³ R. Folz, *Les saints rois du Moyen Âge en Occident, (VIe-XIIIe siècles)*, (Subsidia Hagiographica 68), Bruxelles 1984.

⁵⁴ Por. J.T. Rosenthal, *Edward the Confessor*, zwł. s. 11–16.

⁵⁵ G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, s. 136.

⁵⁶ Haki Antonsson, *The Early Cult of Saints in Scandinavia and the Conversion: a Comparative Perspective*, [w:] *Saints and their Lives on the Periphery. Veneration of Saints in*

na nie tylko w utworach historiograficznych poświęconych Norwegii pochodzących z drugiej połowy XII czy pierwszej połowy XIII w.⁵⁷, ale też przede wszystkim w powstałych na przełomie tych stuleci w islandzkim klasztorze Þingeyrar dwóch żywotach władcy o wyraźnych elementach hagiograficznych⁵⁸. Jednocześnie – jak zauważa w odniesieniu do jednego z nich, zachowanego w staronordyjskim tłumaczeniu tekstu Oddra Snorrasona Wilhelm Heizmann – „poprzestaje on poniekąd jedynie na zapachu świętości”, jako że w tekście nie są wymienione żadne cuda władcy, tak za życia, jak i po śmierci⁵⁹. Podobnie rzecz podsumowuje Kirsten Wolf: „jeśli *vitae* autorstwa Oddra Snorrasona i Gunnlauga Leifssona miały na celu wsparcie świętości Olafa Tryggvasona, to trzeba uznać, że nie odniosły one sukcesu, zapewne z powodu braku tak doniesień o cudach przypisywanych władcy, jak i braku relikwii. Brakowało przeto dwóch elementów niezbędnych do stworzenia kultu, nie ma też dowodów, że Olaf był formalnie czczony jako święty”⁶⁰.

Inaczej rzecz się miała ze zmarłym w 1024 r. Henrykiem II, jednak mówiąc o jego kulcie kilka spraw należy podkreślić. Po pierwsze więc *fama sanctitatis* zaczęła mu towarzyszyć nie wcześniej niż pod koniec XI w. czy na początku XII w., sama kanonizacja natomiast nastąpiła pół wieku później, w 1146 r.⁶¹ Podobnie jak kult jego żony Kunegundy, oficjalnie uznany w 1200

Scandinavia and Eastern Europe (c. 1000–1200), red. Haki Antonsson, I.H. Garipzanov, Turnhout 2010, s. 17–37, tu: 19–20. Por. S. Bagge, *The Making of a Missionary King: The Medieval Accounts of Olaf Tryggvason and the Conversion of Norway*, *The Journal of English and Germanic Philology* 105 (2006), nr 4, s. 473–513 (passim).

⁵⁷ Haki Antonsson, *The Early Cult*, s. 19–20. Por. S. Bagge, *The Making of a Missionary King*, passim; tenże, *Society and Politics in Snorri Sturluson's Heimskringla*, Berkley – Los Angeles – Oxford 1991, s. 181–186.

⁵⁸ M. Cormack, *Sagas of saints*, [w:] *Old Icelandic Literature and Society*, red. M. Clunies Ross (Cambridge Studies in Medieval Literature, 42), Cambridge 2000, s. 302–325, tu: 306–307; K. Wolf, *Pride and Politics in Late-Twelfth-Century Iceland: The Sanctity of Bishop Þorlákr Þórhallsson*, [w:] *Sanctity in the North. Saints, Lives, and Cults in Medieval Scandinavia*, red. T.A. DuBois, Toronto – Buffalo – London 2008, s. 241–270, tu: s. 242–243.

⁵⁹ W. Heizmann, *Die heiligen Wikingerkönige: Norwegische Königsbiographien der Missionszeit im Spannungsfeld zwischen Heiligenvita, Heldensage und Heidentum*, [w:] *Helden und Heiligen. Kulturelle und literarische Integrationsfiguren des europäischen Mittelalters*, red. A. Hammer, S. Seidl, Heidelberg 2010, s. 101–116, tu: s. 105.

⁶⁰ K. Wolf, *Pride and Politics*, s. 243. Por. M. Cormack, *Sagas of saints*, s. 306–307.

⁶¹ R. Folz, *Les saints rois*, s. 86–90; B. Schneidmüller, *Heinrich II. und Kunigunde. Das heilige Kaiserpaar des Mittelalters*, [w:] *Kunigunde – consors regni. Vortragsreihe zum tausendjährigen Jubiläum der Krönung Kunigundes in Paderborn (1002–2002)*, red. S. Dick, J. Jarnt, M. Wemhoff (Mittelalterstudien des Instituts zur Interdisziplinären Erforschung

r., był on od początku silnie związany z biskupstwem bamberskim; to tujejszy kler wypromował postać swego fundatora i tą właśnie jego funkcję wymienia też bulla kanonizacyjna Eugeniusza III⁶². Jak zauważa Folz, kult Henryka nigdy nie odgrywał roli politycznej, a on sam nie stał się patronem Rzeszy; „pozostał” – stwierdza badacz – „przede wszystkim świętym bamberskim”⁶³.

Ograniczony zakres tego kultu, w istocie dość lokalnego, to nie jedyna kwestia warta uwypuklenia. Ważny jest tu też motyw dziewiczego małżeństwa z Kunegundą, towarzyszący mu od samych początków czyli przełomu XI i XII w., co znajduje odzwierciedlenie w powstałym w ramach starań o uznanie świętości władcy *Vita*⁶⁴. Motyw ów podkreślony jest też w bulli kanonizacyjnej, która, choć – jak wspomniałem – wymienia działalność fundacyjną cesarza, a także jego dobroczynność, wychwala za udział w nawróceniu Węgrów, wreszcie wspomina jego pośmiertne cuda, uzasadniając kanonizację na pierwszym miejscu stawia właśnie czystość, jakiej przestrzegać miał Henryk⁶⁵. W tekście czytamy więc: „choć przyjął koronę i berło cesarstwa, żył nie na sposób cesarski, lecz duchowy; choć znajdował się w pełnoprawnym związku małżeńskim [...] zachował nienaruszoną czystość

des Mittelalters und seines Nachwirkens, Paderborn 5), München 2004, s. 29–46, tu: 40–41; P. Corbet, *Les saints Ottoniens*, s. 28.

⁶² *Nunc autem eorundem fratrum nostrorum et multorum religiosorum et discretorum virorum attestazione de castitate ipsius, de fundatione Bambergensis ecclesiae et mutarum aliarum, quarundam quoque episcopaliū sedium reparatione, et multiplicia elemosinarum largitione, de conversione regis Stephani et totius Hungariae Domino cooperante per eum facta, de glorioso etiam ipsius corporis praesentiam divinitus ostensis multa conovimus*, [Bulla kanonizacyjna Eugeniusza III], MGH, SS, t. 4, wyd. G. H. Pertz, Hannoverae 1841, s. 813, przyp. 32. Por. B. Schneidmüller *Heinrich II. und Kunigunde*, s. 41–44; tenże, *Die einzigartig geliebte Stadt – Heinrich II. und Bamberg*, [w:] *Kaiser Heinrich II. 1002–1024. Katalog zur Bayerischen Landesausstellung 2002*, red. J. Kirmeier, B. Schneidmüller, S. Weinfurter, E. Brockhoff (Veröffentlichungen zur bayerischen Geschichte und Kultur, 44), Augsburg 2002, s. 30–51, tu: s. 50–51; D. Elliott, *Spiritual Marriage. Sexual Abstinence in Medieval Wedlock*, Princeton 1993, s. 119.

⁶³ R. Folz, *Les saints rois*, s. 91. Por. P. Corbet, *Les saints Ottoniens*, s. 28; I. Afanasyev, *An unrealized cult?*, s. 211. O relacjach Henryka z Bambergiem patrz np.: B. Schneidmüller, *Die einzigartig geliebte Stadt*, passim.

⁶⁴ *Adalberti Vita Heinrici II. imperatoris*, wyd. G. Waitz, MGH SS, t. 4, Hannoverae 1841, rozdz. 21 i 32, s. 805 i 810. Por. R. Folz, *Les saints rois*, s. 87–90; D. Elliott, *Spiritual Marriage*, s. 119; G. Duby, *Rycerz, kobieta i ksiądz. Małżeństwo w feudalnej Francji*, tłum. H. Geremek, Warszawa 1986 (oryginał francuski: 1981), s. 61–62.

⁶⁵ Patrz przypis 62.

aż do końca życia”⁶⁶. Rację zdaje się mieć Dyan Elliott, która – komentując te słowa – stwierdza, że Henryka skrojono tu do ideałów monastycznych („Henry has become monasticized”)⁶⁷.

Dość podobnie było z Edwardem Wyznawcą. Także i w jego wypadku „cnoty polityczne nie odgrywały żadnej istotniejszej roli w rozprzestrzenianiu się jego kultu”⁶⁸, podczas gdy w samym centrum poświęconych mu tekstów hagiograficznych, związanych z trwającymi w XII w. staraniami o jego kanonizację, stanął wątek czystości władcy i dziewiczego charakteru jego związku z Edytą⁶⁹. Wątek ten funkcjonował zresztą już wcześniej – także pierwszy, powstały niedługo po śmierci króla żywot, tekst o niewątpliwych cechach hagiograficznych⁷⁰, a jednak nie prowadzący do powstania jakiegokolwiek kultu (i w tym sensie bliźniaczy do żywota Roberta Pobożnego) wyraźnie zaznacza, że Edward żył w białym małżeństwie⁷¹.

Podobnie jak w wypadku Henryka II, także i tu sporo czasu zajęło, nim kult rozwinął się, a świętość została uznana – stało się to ostatecznie dopiero w 1161⁷². I tak jak w przypadku świętego cesarza kluczowa była rola kręgu bamberskiego, tak w przypadku Edwarda do wypromowania kultu i kanonizacji doprowadzili przede wszystkim mnisi z Westminster – opactwa, które ufundował i w którym spoczął⁷³. Władcy przez długi czas pozostawali obojętni na zaczątki kultu Edwarda, choć ostatecznie w sprawę wyniesienia go

⁶⁶ *Inter quae illud praecipuum et memorabile plurimum attendentes, quod cum diadema sceptrumque Imperii suscepisset, non imperia liter, sed spiritualiter vixit; in thoro etiam legitimo positus, quo paucorum fuisse legitur, integritatem castimoniae usque in finem vitae conservavit*, [Bulla kanonizacyjna Eugeniusza III], s. 813, przyp. 32.

⁶⁷ D. Elliott, *Spiritual Marriage*, s. 119.

⁶⁸ E. John, *Edward the Confessor and the Celibacy Life*, *Analecta Bollandiana* 97 (1979), fasc. 1–2, s. 171–178, tu: s. 174.

⁶⁹ D. Elliott, *Spiritual Marriage*, s. 122–123; J. Huntington, *Edward the Celibate, Edward the Saint: Virginité in the Construction of Edward the Confessor*, [w:] *Medieval Virginités*, red. A. Bernau, R. Evans, S. Salih, Cardiff 2003, s. 119–139 (passim). Por. E. John, *Edward the Confessor*, s. 174–178.

⁷⁰ J.T. Rosenthal, *Edward the Confessor*, zwł. s. 11–12; 16–19.

⁷¹ D. Elliott, *Spiritual Marriage*, s. 121–122; R. Folz, *Les saints rois*, s. 93; J.T. Rosenthal, *Edward the Confessor*, s. 18; E. John, *Edward the Confessor*, s. 171–174.

⁷² R. Folz, *Les saints rois*, s. 94–99; B.W. Scholz, *The Canonization of Edward the Confessor*, *Speculum* 36 (1961), nr 1, s. 38–60 (passim); C. Keene, *Saint Margaret, Queen of the Scots. A Life in Perspective*, New York 2013, s. 105–107.

⁷³ Patr.: literatura wskazana w poprzednim przypisie, por. też I. Afanasyev, *An unrealized cult?*, s. 211.

na ołtarze zaangażował się także król Henryk II⁷⁴, a po kanonizacji postać świętego znalazła się w orbicie zainteresowań ideologii monarszej⁷⁵.

Podsumowując wypada zwrócić uwagę na kilka spraw, rzucających interesujące światło na problem braku kultu świętego z dynastii rządzącej w Polsce. Po pierwsze raz jeszcze na to, że tylko niektórych z omawianych tu władców udało się wypromować na świętych i stało się to relatywnie późno⁷⁶. Próby te podejmowane były przede wszystkim przez konkretne instytucje religijne (klasztory Pingeयर, diecezja bamberska, opactwo westminsterskie), niekiedy przy braku jakiegokolwiek zainteresowania kręgów monarszych. Wreszcie zwraca uwagę sposób przedstawienia niektórych z owych postaci, dystansujący się od ich zaangażowaniu w sprawy ziemskie, który najkrócej określić można jako obraz koronowanych mnichów⁷⁷.

* * *

Warto przypomnieć, że wskazane tu kultury świętych-wyznawców, kreowane począwszy od przełomu XI i XII w., należą – obok kultu św. Stefana – do

⁷⁴ B.W. Scholz, *The Canonization*, zwł. s. 51–60; R. Folz, *Les saints rois*, s. 98–99; C. Keene, *Saint Margaret*, s. 106–107.

⁷⁵ Por. R. Folz, *Les saints rois*, 100–101; M. Bloch, *Królowie cudotwórcy. Studium na temat nadprzyrodzonego charakteru przypisywanego władzy królewskiej zwłaszcza we Francji i w Anglii*, tłum. J.M. Kłoczowski Warszawa 1998 (oryginał francuski: 1924), s. 71–76; D.A. Carpenter, *King Henry III and Saint Edward the Confessor: The Origins of the Cult*, *The English Historical Review* 122 (2007), nr 498, s. 865–891 (passim); J. Nelson, *Royal saints*, s. 42–44.

⁷⁶ Pominąłem tu wymienionego przez Klaniczay'a i Wiszewskiego świętego z kręgu chrześcijaństwa wschodniego, a mianowicie Włodzimierza Wielkiego, także jednak i w jego wypadku uznanie świętości nastąpiło długo po śmierci, bo dopiero pod koniec XIII w. Na ten temat patrz: A. Poppe, *The Sainthood of Vladimir the Great. Veneration-in-the-Making*, [w:] tenże, *Christian Russia in the Making*, Ashgate 2007, rozdz. VIII, s. 1–52 (passim), gdzie jednocześnie wskazanie na powstające począwszy od XI w. teksty świadczące o szczególnym szacunku dla władcy-apostoła i o stopniowym dojrzewaniu w kręgach intelektualnych jego kultu. Pogląd taki przyjmuje większość badaczy, patrz: Z. Brzozowska, *Święta księżna kijowska Olga. Wybór tekstów źródłowych*, Łódź 2014, s. 34–35 wraz z literaturą wskazaną w przyp. 90. Zdanie odrębne, z którym przekonująco polemizuje Poppe (*The Sainthood*, zwł. s. 47–49) zgłosił B.A. Успенский, *Когда был канонизирован князь владимир святославич?*, *Palaeoslavica* 10 (2002), nr 2 (*For Professor Ihor Ševcenko on his 80th birthday*), s. 271–281, gdzie teza o wczesnym, może nawet jedenastowiecznym uznaniu przez Kościół kultu Włodzimierza

⁷⁷ Por. J.T. Rosenthal, *Edward the Confessor*, s. 11–12; J. Nelson, *Royal saints*, s. 41.

najstarszych w ogóle nam znanych. Do XI w. bowiem, jak zauważył już František Graus, typ świętego władcy-wyznawcy nie funkcjonował. Królowie, uznawani za świętych, albo nie byli czczeni jako wyznawcy, a jako męczennicy, albo też porzucali swe trony, aby oddać się ascezie, zwykle jako mnisi (i w tym sensie – dodam od siebie – nie byli już władcami)⁷⁸. Do pierwszej grupy zaliczają się liczni święci, nierzadko szeroko czczeni, także z obszarów włączonych w krąg chrześcijaństwa w okresie zbliżonym do władztwa Piastów, jak św. Wacław czy św. Olaf Haraldsson⁷⁹. Królowie, których droga do świętości prowadziła przez konwersję monastyczną, to znacznie mniej liczna grupa, ograniczona do władców angielskich, często czczonych jedynie lokalnie⁸⁰. Dobrze obrazuje ona jednak fakt, dotyczący także i świętych męczenników, a mianowicie, że – jak zauważył Graus – we wczesnym średniowieczu, kiedy to idea świętości pozostawała pod przemożnym wpływem ideałów monastycznych i ducha ascezy, świętym władcą zostaje się nie dzięki godności królewskiej, ale mimo niej⁸¹. Obserwując postaci takie jak Henryk II czy Edward Wyznawca trzeba by stwierdzić, że okres późniejszy nie był w tej kwestii zasadniczo odmienny.

Komentuje spostrzeżenia czeskiego mediewisty Janet Nelson stwierdza, że we wczesnym średniowieczu świętość była dostępna tylko dla tych, którzy porzucili stan świecki; „świętość i świeckość wzajemnie się wykluczały”⁸². Niezależnie też od tego – kontynuuje Nelson – w jakim stopniu władzę królewską otaczał nimb sakralności, nie mogło być mowy o jej uświęceniu, jako

⁷⁸ F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*, Praha 1965, s. 428. Por. J. Nelson, *Royal Saints and Early Medieval Kingship*, [w:] *Sanctity and Secularity: The Church and the World*, red. D. Baker (Studies in Church History 12), Oxford 1973, s. 39–44, tu: 40; R. Folz, *Les saints rois*, passim, zwł. s. 69, a także G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, passim, zwł. s. 16.

⁷⁹ Patrz: R. Folz, *Les saints rois*, s. 23–67; G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, s. 62–113. Z naszego punktu widzenia nie ma, rzecz jasna, żadnego znaczenia czy śmierć, jakiej doświadczyli ci władcy była faktycznie śmiercią za wiarę albo choćby w walce z poganami, czy też nastąpiła np. w ramach zwykłych walk dynastycznych. Kluczowy jest fakt, że była ona ówczesnie interpretowana jako męczeństwo.

⁸⁰ G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, s. 79; R. Folz, *Les saints rois*, s. 70–71; E. Hoffmann, *Die heiligen Könige bei den Angelsachsen und den skandinavischen Völkern. Königsheiliger und Königshaus*, Neumünster 1975, s. 16–18. Por. C. Stancliffe, *Kings who Opted Out*, [w:] *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society. Studies presented to J.M. Wallace-Hadrill*, red. P. Wormald, Oxford 1983, s. 154–176 (passim).

⁸¹ F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger*, zwł. 431. Por. J. Nelson, *Royal Saints*, s. 40.

⁸² J. Nelson, *Royal Saints*, s. 41.

że między sakralnością a świętością istnieje zasadnicza różnica, wynikająca przede wszystkim z rozumienia tej ostatniej. Świętość bowiem się osiąga, co oznacza, że sposób życia świętego (lub jego śmierć) muszą być w jakiś sposób ponadprzeciętne i wyjątkowo godne wyróżnienia. Nade wszystko jednak musi ona zostać rozpoznana i uznana przez żyjących, co łączy się z wiarą w szczególną, pośmiertną moc świętego⁸³.

Nawet więc jeśli przekonanie o sakralności władzy królewskiej sprzyjało budowaniu takiego obrazu wybitnych królów, najlepiej chrystianizatorów, który umieszczał ich w nie do końca sprecyzowanej strefie doskonałych wzorców chrześcijańskich władców, to zasadniczo świętość nie była przez te postaci „osiągana” i im „udzielana” (aby odwołać się do pojęć zastosowanych przez Nelson⁸⁴). Doskonałymi przykładami są tu wielcy i chętnie przywoływani na wzór, a jednak nie czczeni w sensie ścisłym jako święci chrześcijańscy cesarze: Konstantyn Wielki i Karol Wielki. W tym ostatnim wypadku doszło zresztą – jak przekonująco pokazał Knut Görich – do próby ukonstytuowania kultu przez pielgrzymującego do jego grobu w 1000 r. Ottona III⁸⁵, trudno jednak starania te uznać za udane⁸⁶ (sprawę późniejszej kanonizacji Karola Wielkiego za czasów Fryderyka Barbarossy w tym miejscu pomijam⁸⁷).

⁸³ Tamże, s. 43.

⁸⁴ Tamże.

⁸⁵ K. Görich, *Otto III. öffnet das Karlsgrab in Aachen. Überlegungen zu Heiligenverehrung, Heiligsprechung und Traditionsbildung*, [w:] *Herrschaftsrepräsentation im ottonischen Sachsen*, red. G. Althoff, E. Schubert, s. 381–430 (passim). Por. tenże, *Erinnerung und ihre Aktualisierung. Otto III., Aachen und die Karlstradition*, <http://www.regionalgeschichte.net/bibliothek/texte/aufsaeetze/goerich-erinnerung.html?L=1> [dostęp z dnia 15.07.2016] (pierwodruk [w:] *Robert Folz (1910–1996). Mittler zwischen Frankreich und Deutschland*, red. F. J. Felten, P. Monnet, A. Saint-Denis (Geschichtliche Landeskunde 60), Stuttgart, 2007, s. 97–116); L. Roach, *Emperor Otto III and the End of Time*, *Transactions of the Royal Historical Society* 23 (2013), s. 75–102, tu: s. 92–93; M. Gabriele, *Otto III, Charemagne, and Penecost A.D. 1000: A Reconsideration Using Diplomatic Evidence*, [w:] *The Year 1000. Religious and Social Response to the Turning of the First Millennium*, red. M. Frassetto, New York 2002, s. 111–132 (passim). Więcej na ten temat w tekście Miłosza Sosnowskiego w tym tomie. Sosnowski traktuje tu pojęcie świętości w sposób dość szeroki, nieprzypadkowo jednak pisząc o Karolu jako o „świętym” czy wspominając jego „kult” słowa te bierze zwykle w cudzysłów, stwierdzając zresztą wprost, że na przełomie X i XI w. nie był to kult ściśle religijny.

⁸⁶ K. Görich, *Otto III. öffnet das Karlsgrab in Aachen*, zwł. s. 415–426.

⁸⁷ Na ten temat patrz np.: O. Engels, *Des Reiches heiliger Gründer: Die Kanonisation Karls des Großen und ihre Beweggründe*, [w:] *Karl der Große und sein Schrein in Aachen. Eine*

Za datę przełomową w kształtowaniu wzorca świętego władcy-wyznawcy uchodzić musi więc nie 1000 r., a 1083 r., a więc moment, gdy kanonizowany został św. Stefana, „pierwszy święty król, który osiągnął ten tytuł nie poprzez męczeństwo, ale po prostu dzięki swym cnotom jako nawracający swój lud na chrześcijaństwo i rządzący jako chrześcijański władca”⁸⁸. Co mówi nam to o ewentualnym kulcie Bolesława Chrobrego? Otóż nie sposób oczywiście wykluczyć, że otwarcie grobu Karola Wielkiego w Akwizgranie – wydarzenie pozostające w bezpośrednim związku z pielgrzymką Ottona III do Gniezna i osobą samego Bolesława Chrobrego⁸⁹ – wraz z przekonaniem o sakralnym charakterze władzy monarszej mogłoby wpłynąć na próby ustanowienia kultu pierwszego polskiego króla w okresie niedługo po jego śmierci. Trzeba mieć jednak świadomość, że – zważywszy na moment kanonizacji św. Stefana – próbę tę uznać by należało za wyprzedzającą swój czas o co najmniej pół wieku.

Do sceptycyzmu skłania tu jednak (poza, rzecz jasna, milczeniem źródeł) przede wszystkim przedstawiony wyżej przegląd świętych władców-wyznawców, który każe zauważyć, że także w okresie późniejszym, już po 1083 r., było to zjawisko w istocie dosyć rzadkie. Poza Stefanem I spośród władców żyjących mniej lub bardziej równocześnie z Bolesławem Chrobrym pewnego kultu, zrazu bardzo lokalnego, doświadczyło w okresie późniejszym, to jest począwszy od XII w. w kręgu kultury łacińskiej jedynie dwóch królów-wyznawców, to jest Henryk II i Edward Wyznawca. Znaczące, że do kategorii tej, jeśli pominąć świętych zupełnie lokalnych⁹⁰, Robert Folz w ogóle zalicza

Festschrift, red. H. Müllerjans, Aachen 1988, s. 37–46 (passim); J. Petersohn, *Saint-Denis - Westminster - Aachen. Die Karls-Translatio von 1165 und ihre Vorbilder*, Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 31 (1975), s. 420–454 (passim).

⁸⁸ G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, s. 134.

⁸⁹ *Ademari Cabannensis Chronicon*, wyd. P. Bourgain, CCCM, t. 129 (= *Ademari Cabannensis Opera Omnia*, cz. 1), Turnhout 1999, rozdz. 31, s. 151–154; *Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon*, ks. IV, rozdz. 45–47, s. 182–187; *Die Annales Quedlinburgenses*, pod 1000 r., s. 511–513. Por. K. Görich, *Otto III. öffnet das Karlsgrab in Aachen*, zwł. s. 406–426 oraz tekst M. Sosnowskiego w niniejszym tomie.

⁹⁰ R. Folz (*Les saints rois*, s. 71–76) wspomina czterech władców-wyznawców, dwóch anglosaskich i dwóch frankijskich, których grupuje osobno w stosunku do całej reszty jako „rois anciens tardivement redécouverts”. Są to jednak często postaci o nie do końca sprecyzowanej świętości, promowanej długo po śmierci i jedynie lokalnie, niekiedy w obrębie jednego klasztoru. Por. G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, s. 69.

jedynie dwóch jeszcze królów: Władysława Węgierskiego i Ludwika Świętego⁹¹. W istocie więc w średniowieczu kręgu łacińskiego mówić możemy o kilku zaledwie kultach świętych władców-wyznawców, a to zdecydowanie za mało, aby późniejszy brak kultu Bolesława Chrobrego uznać za wyjątkowy; przeciwnie – wyjątkowi byli ci, którzy takiego kultu doświadczali.

* * *

Warto zauważyć, że św. Stefan jest nie tylko pierwszym spośród władców-wyznawców, ale też na tle innych, żyjących w tym samym, co on czasie, pozostaje dość specyficzny; jego hagiograficzny wizerunek różni go także od tego, w jaki sposób przedstawiane jest często w hagiografii życie władców-męczenników. Zasadnicza różnica sprowadza się do poczynionej już obserwacji: Stefan, inaczej niż Henryk II czy Edward Wyznawca, zostaje świętym jako król, a nie – mimo swej królewskości.

Obraz św. Stefana, jaki buduje hagiografia, to obraz władcy-chryścianizatora, gorliwie i twardą ręką wprowadzającego w życie nakazy wiary. Zwłaszcza *Legenda minor* prezentuje stanowcze działania króla, które mają wypłenić pogaństwo i przymusić poddanych do bogobojnego życia⁹². I tak na przykład swe krnąbrne i źle traktujące przybyszów sługi, którym zarzucił przekroczenie prawa nakazanego przez Boga, kazał on „powiesić po dwóch wzdłuż dróg we wszystkich prowincjach kraju”. [...] „Usłyszeli mieszkańcy” – pisze hagiograf – „wyrok wydany przez króla i padł na nich strach”⁹³. Autor późniejszego żywota Stefana, Hartwik, wyjaśnia, że król wydał tak okrutny wyrok z powodu swej gorliwości w zaprowadzaniu sprawiedliwości, chciał bowiem, aby jego kraj był miejscem gościny dla wszystkich⁹⁴.

⁹¹ R. Folz, *Les saints rois*, s. 69–115.

⁹² Por. G. Györffy, *Święty Stefan I.*, s. 162–164; G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, s. 134–135.

⁹³ *Accepta sentential educti sunt et per pnnem regionem in ingress viarum duo et duo suspendio perierunt. Per hoc denique volens intelligi, ut quicumque non acquiesceret iudicio iustitie, quod a domino proposuerat, sic fieret illi. Audierunt habitatores terre iudicium, quod iudicasset rex et timuerunt*, *Legenda S. Stephani regis minor*, wyd. E. Bartonek, *Scriptores Rerum Hungaricarum*, t. 2, Budapest 1938, rozdz. 6, s. 398–399.

⁹⁴ *Legenda S. Stephani regis ab Hartvico episcopo conscripta*, rozdz. 18, s. 427. Por. G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, s. 134–135.

Zdaniem Grausa św. Stefan pozostaje wszelako wyjątkiem: hagiografie mają zwykle problem ze władcami karającymi śmiercią, co zwyczajnie nie pasuje do przyjętego wówczas rozumienia świętości⁹⁵. Dotyczy to także tych, którzy na ołtarze zostali wyniesieni ze względu na swe męczeństwo. Jako przykład przywołuje autor hagiografię św. Wacław, gdzie np. w *Crescente fide* znaleźć możemy informację, że król, przejąwszy się ewangelicznym wezwaniem „Nie sądzcie, abyście nie byli sądzeni” odmawiał uczestnictwa w wydawaniu wyroków śmierci, kazał też zburzyć więzienia i obalić szubienice⁹⁶.

Problem napięcia między wymierzaniem sprawiedliwości, a zwłaszcza orzekaniem wyroków śmierci a nakazami moralnymi wynikającymi z chrześcijaństwa, których ideał wyraża się w świętości, doskonale obrazuje anegdota z *Powieści lat minionych*. Jej bohater, Włodzimierz Wielki, nie był jeszcze w momencie spisania tekstu uznany oficjalnie za świętego, ale niewątpliwie otaczany był już wówczas szacunkiem o wyraźnie religijnych znamionach⁹⁷; już pół wieku wcześniej określono go mianem „apostoła”⁹⁸. Otóż w kronice czytamy, że książę był osobą niezwykle pobożną, szczególnie troszczącą się o ubogich i chorych, fragment zaś kończy się następującą historią: „Żył zaś Włodzimierz w bojaźni Bożej. I namnożyło się rozbojów, i rzekli biskupi do Włodzimierza: »Oto namnożyli się rozbojnicy; czemu nie karzesz ich?« On zaś rzekł do nich: »Boję się grzechu«. Oni zaś rzekli do niego: »Tyś postanowion od Boga na karanie złych, a na łaskę dla dobrych. Powinieneś karać rozbojnika, jeno ze śledztwem»⁹⁹. Jak widać, choć wymierzanie spra-

⁹⁵ F. Graus, *La sanctification du souverain dans l'Europe central des X^e et XI^e siècles*, [w:] *Hagiographie, cultures et sociétés, IV^e-XII^e siècles. Actes du Colloque organize à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, Paris 1981, s. 559-572, tu: 563.

⁹⁶ *Život sv. Václava [Crescente fide]*, wyd. J. Truhlář, *Fontes rerum Bohemicarum*, t. 1, Praha 1873, s. 183-184. F. Graus, *La sanctification du souverain*, s. 563 wraz z przyp. 51 i 52 na s. 571. Analogiczne motywy w innych tekstach poświęconych Wacławowi patrz: tamże oraz J. Nastalska-Wiśnicka, *Rex Martyr. Studium źródłoznawcze nad legendą hagiograficzną św. Wacława (X-XIV w.)*, Lublin 2010, s. 228.

⁹⁷ Patrz wyżej, przyp. 76.

⁹⁸ A. Poppe, *The Sainthood*, s. 50.

⁹⁹ *Живяше же Володимиръ в страхъ божьи. И умножишася зело разбоеве, и рѣша епископи Володимеру: „Се умножишася разбойници; почто не казниши ихъ?”. Он же рече имъ: „Боюся грѣха”. Они же рѣша ему: „Ты поставленъ еси от бога на казнь злымъ, а добрымъ на милованье. Достойтъ ти казнити разбойника, но со испытаномъ”, *Повесть временных лет*, wyd. Д.С. Лихачев, t. 1, Москва - Ленинград 1950, pod 6504*

wiedliwości jest zadaniem, jakie władca otrzymuje od samego Boga, istnieje świadomość, że jego realizacja prowadzi, a przynajmniej prowadzić może do grzechu.

W tym kontekście warto przywołać także żywot Gerarda z Aurillac, jako że między prezentowaną tam świętością arystokraty a tym, jak przedstawiani są święci władcy znaleźć można sporo podobieństw¹⁰⁰. Nic dziwnego – problemy, z jakimi musiał zmagać się hagiograf, nie różnią się znacząco, a wiążą się z życiem świeckim i przynależnymi do niego obowiązkami, trudnymi do pogodzenia, o ile nie wykluczającymi się (aby przywołać jeszcze raz myśl Nelson¹⁰¹) ze świętością¹⁰². Także i w żywocie Gerarda pojawia się kwestia zaprowadzania sprawiedliwości, choć tu czytamy, że arystokrata nie wahał się wymierzać stosownych kar, co autor tekstu, Odo z Cluny¹⁰³, tłumaczy analogicznie do Hartwika piszącego o św. Stefanie, a mianowicie, że płonął on pragnieniem sprawiedliwości¹⁰⁴. Pojawiają się natomiast inny, podobny motyw, a mianowicie problem udziału w walce zbrojnej. Odo, choć wyraźnie mówi, że użycie broni w obronie słabszych jest dozwolone¹⁰⁵,

(996) r., s. 86–87. Tłumaczenie za: *Powieść minionych lat*, tłum. F. Sielicki, Wodzisław Śląski 2014, s. 115.

¹⁰⁰ Za zwrócenie mi uwagi na ten fakt serdecznie dziękuję Krzysztofowi Skwierczyńskiemu. Por. też D. Elliott, *Spiritual Marriage*, s. 113, przyp. 77.

¹⁰¹ Patrz wyżej, przyp. 83.

¹⁰² O problemach związanych ze świętością osób świeckich por. T.F.X. Noble, *Secular sanctity: forming an ethos for the Carolingian nobility*, [w:] *Lay Intellectuals in the Carolingian World*, red. P. Wormald, J.L. Nelson, Cambridge 2007, s. 8–36 (passim); A. Vauchez, *Lay People's Sanctity in Western Europe: Evolution of a Pattern (Twelfth and Thirteenth Centuries)*, [w:] *Images of Sainthood in Medieval Europe*, ed. R. Blumenfeld-Kosinski, T. Szell, Ithaca – London 1991, s. 21–32 (passim), a także teksty (w tym dotyczące Gerarda) zgromadzone w tomie *Guerrriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval (IXe-XIIe siècle)*, red. M. Lauwers (Collection d'études médiévales 4), Antibes 2002.

¹⁰³ Ostatnie ustalenia na temat autorstwa i datacji tekstów poświęconych Gerardowi patrz: M. Kuefler, *The Making and Unmaking of a Saint Hagiography and Memory in the Cult of Gerald of Aurillac*, Philadelphia 2014, s. 9–43.

¹⁰⁴ Odon de Cluny, *Vita sancti Gerardi Auriliacensis*, wyd. A.-M. Bultot-Verleysen, Bruxelles 2009, *Liber primus*, rozdz. 18, s. 164.

¹⁰⁵ *Licuit igitur laico homini in ordine pugnatorum posito gladium portare, ut inerme uulgus, uelut innocuum pecus a lupis, ut scriptum est, uespertinis defensaret*, Odon de Cluny, *Vita sancti Gerardi Auriliacensis, Liber primus*, cap. 8, s. 146. Por. S. Airlie, *The Anxiety of Sanctity: St Gerard of Aurillac and his Maker*, *Journal of Ecclesiastical History* 43 (1992), nr 3, s. 371–393, tu: 375.

jednocześnie przedstawia świętego, który – z myślą o ubogich, których mają bronić – pozwala swym ludziom walczyć, ale jedynie płazami mieczy i pozbawionymi ostrza końcami włóczni. Radykalne wypełnianie cnót wymaga więc więcej niż to, co dozwolone przez obowiązki stanu; metoda walki byłaby niedorzeczna – przyznaje Odo – tak z perspektywy wrogów, jak i własnych ludzi Gerarda, gdyby, jedynie dzięki Bożej pomocy, nie okazywała się dla świętego zwycięska¹⁰⁶.

Analogiczne problemy musiały nurtować także ewentualnych propagatorów świętości władców, zważywszy na naturalne ich zaangażowanie w walkę zbrojną. Istniała przecież świadomość, że na wojnie władca grzeszy, a wskazywał na jasno już przykład biblijny. Była nim postać Dawida i słowa skierowane do niego przez Boga: „Nie zbudujesz domu dla imienia mego, bo jesteś mężem wojny i rozlewałś krew” (1 Krn, 28,3)¹⁰⁷. Warto pamiętać, że przywołana tu postać nie jest przypadkowa, Dawid był bowiem jednym z najważniejszych postaci wskazywanych jako biblijny wzorzec władcy od czasów karolińskich¹⁰⁸.

Innym elementem, problematycznym, a związanym z życiem świeckim była aktywność seksualna. W istocie bowiem zachowywanie czystości było uważane jeśli nie za warunek *sine qua non*, aby daną osobę uznać za świętą, to z pewnością stanowiło istotny element myślenia o świętości w średniowieczu. Jak lapidarnie zauważyli w odniesieniu do okresu nieco późniejszego Donald Weinstein i Rudolph Bell, „żadna inna cnota [...] nie była

¹⁰⁶ Odon de Cluny, *Vita sancti Gerardi Auriliacensis, Liber primus*, rozdz. 8, s. 144. Por. S. Airlie, *The Anxiety of Sanctity*, s. 375, 385–387; F. Lotter, *Das Idealbild adliger Laienfrömmigkeit in den Anfängen Clunys : Odo Vita des Grafen Gerald von Aurillac*, [w:] *Benedictine Culture, 750–1050*, red. W. Lourdaux, D. Verhelst, Leuven 1983, s. 76–95, tu: s. 88.

¹⁰⁷ K. Stobiecki, *Cytaty biblijne w Kronice Galla Anonima*. Praca licencjacka, Instytut Historyczny UW 2016 (maszynopis), s. 23–24. Cytat biblijny w tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia.

¹⁰⁸ Por. np. C. Chevalier-Royet, *Saül et David, premiers rois ouits: l'interprétation de ces modèles royaux par deux exégètes carolingiens, Raban Maur et Angélome de Luxeuil*, [w:] *The Multiple Meaning of Scripture. The Role of Exegesis in Early-Christian and Medieval Culture*, red. I. van't Spijker, Leiden – Boston 2009, s. 61–76 (passim); I.H. Garipzanov, *David, imperator augustus, gratia Dei rex: Communication and Propaganda in Carolingian Royal Iconography*, [w:] *Monotheistic Kingship. The Medieval Variants*, red. A. Al.-Azmeah, J.M. Bak, Budapest 2004, s. 89–117 (passim) oraz, także dla okresu późniejszego: H. Steger, *David Rex et Propheta. König David als vorbildliche Verkörperung des Herrschers und Dichters im Mittelalter, nach Bilddarstellungen des achten bis zwölften Jahrhunderts* (Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kulturwissenschaft 6), Nürnberg 1961.

tak zasadnicza dla zarówno przedstawiania, jak i postrzegania świętego życia¹⁰⁹. Stąd też wzorzec świeckiego świętego, żyjącego albo w stanie bezżennym, albo w dziewiczym małżeństwie. Ten pierwszy model, to jest odrzucenie małżeństwa i wybór radykalnego dziewictwa, stał się udziałem Gerarda z Aurillac¹¹⁰, podczas gdy żyjący w połowie XII w. autor spisujący żywot Emeryka, syna św. Stefana, kanonizowanego wespół z nim w 1083 r., w samym centrum kreowanego przez siebie obrazu świętości stawia właśnie czystość i dziewicze małżeństwo księcia¹¹¹. Ten ostatni model pojawia się także – jak wspominałem wyżej – w żywotach świętych władców-wyznawców mniej lub bardziej współczesnych Bolesławowi Chrobremu, jak Henryk II czy Edward Wyznawca.

Ale temat całkowitej czystości znajdziemy też w hagiografii świętych władców-męczenników. Tak jest np. w pochodzącym z końca X w. *Passio* żyjącego ponad sto lat wcześniej angielskiego króla Edmunda; opisujący jego męczeństwo z rąk Wikingów autor, Abbon z Fleury, na koniec widzi potrzebę, aby – jak sam mówi – przedstawić także cnoty jego życia, a wśród nich na pierwszym miejscu właśnie dziewictwo¹¹². Hagiografia poświęcona św. Wacławowi nie jest tu do końca konsekwentna. Teksty mocno podkreślają jego przywiązanie do czystości, niektóre wspominają jednak jednocześnie o jego małżeństwie i ojcostwie¹¹³. Ale już np. *Crescente fide* mówi wprost, że święty pozostawał *corpore castus*, a życie pragnął spędzić w stanie bezżennym¹¹⁴.

Na tym tle teksty poświęcone św. Stefanowi Węgierskiemu ponownie jawią się jako do pewnego stopnia wyjątkowe. *Legenda maior*, a za nią

¹⁰⁹ D. Weinstein, R.M. Bell, *Saints & society: The two words of Western Christendom 1000–1700*, Chicago – London 1982, s. 73.

¹¹⁰ Odon de Cluny, *Vita sancti Gerardi Auriliacensis, Liber primus*, rozdz. 9, s. 146–150; rozdz. 34, s. 182. Por. S. Airlie, *The Anxiety of Sanctity*, s. 389–392.

¹¹¹ *Legenda sancti Emerici ducis*, wyd. E. Bartonek, *Scriptores Rerum Hungaricarum*, t. 2, Budapest 1938, rozdz. 5, s. 454–456. Por. G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, s. 155–161; D. Elliott, *Spiritual Marriage*, s. 116–118, 127–128.

¹¹² *Passio Sancti Edmundi Regis et Martyris*, ed. P. Paoletti, The Latin Library Website 2004, <http://www.thelatinlibrary.com/abbofloracensis.html> [dostęp z dnia 25.07.2016], rozdz. 19. Por. S.J. Ridyard, *The Royal Saints of Anglo-Saxon England. A study of West Saxon and East Anglian cults*, Cambridge 1988, s. 226.

¹¹³ Por. P. Devos, *Saint Wenceslas était-il marié? Un passage déféctueux de la "Légende de Christian"*, *Analecta Bollandiana* 81 (1963), fasc. III-IV, s. 368–371 (passim); J. Nastalska-Wiśnicka, *Rex Martyr*, s. 214–215.

¹¹⁴ *Život sv. Václava*, s. 186. Por. G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, s. 103–104.

Hartwik wspominają o ożenku Stefana z siostrą cesarza Henryka II, Gizelą; tekst nie szczędzi pochwał żonie świętego, podkreśla się tu też, co w perspektywie naszych rozważań istotne, że celem małżeństwa było posiadanie dzieci¹¹⁵, nie wydaje się jednak, aby dla hagiografów króla jego małżeństwo stanowiło jakikolwiek problem.

* * *

Co wynika z powyższych rozważań w kontekście ewentualnych planów uznania Bolesława Chrobrego za świętego. Otóż, jak pokazałem wcześniej, świętość władców, a zwłaszcza władców-wyznawców była w średniowieczu zjawiskiem rzadkim, a przed kanonizacją św. Stefana w zasadzie nieznanym. Ale była też zjawiskiem problematycznym – życie świeckie oraz obowiązki związane z wykonywaniem władzy powodowały, że nie było wcale łatwo ową świętość wykazać i ją wypromować.

Oczywiście nie należy wątpić w zdolność hagiografów, którzy niejedną postać wątpliwą potrafili pokazać jako zasługującą na cześć i kult. Skoro jednak zastanawiać się nad ewentualnymi planami kanonizacji Bolesława Chrobrego i to może nawet w latach następujących bezpośrednio po jego śmierci, trudno tu abstrahować od tego, co o nim wiemy i od tego, jak pamiętano go w tradycji dynastycznej. Można wyobrazić sobie, że jego radykalne działania na rzecz przestrzegania nakazów wiary, jakie opisuje Thietmar, dałoby się zapewne – mimo wszelkich trudności wskazanych wyżej – przedstawić w pozytywnym świetle, tak, jak udało się to zrobić w wypadku św. Stefana. Zauważmy zresztą, niuansując nieco stwierdzenia Grausa, że motyw surowego władcy nie jest wcale w hagiografii taki rzadki. Np. w tekstach poświęconych Waclawowi, a mianowicie w żywocie pióra Gumpolda, znaleźć możemy całą serię nakazów i zakazów wyznaczonych przez księcia, który ostrzegał jednocześnie, że jeśli jego poddani nie przestaną naruszać tych praw ze względu na bojaźń bożą, osiągnie ich jego własny gniew „rozpalony bożą gorliwością”; książę zapowiada, że każdy łamiący prawo zapłaci za to głową¹¹⁶. Nawet *Crescente fide*, mimo swej „łagodności” wyrażającej się

¹¹⁵ *Legenda S. Stephani regis maior*, wyd. E. Bartoniek, *Scriptores Rerum Hungaricarum*, t. 2, Budapest 1938, rozdz. 9, s. 384; *Legenda S. Stephani regis ab Hartvico episcopo conscripta*, rozdz. 10, s. 415.

¹¹⁶ *Haec legis inquinamenta si summi regis metu non deseritis, nostra ira in scelerosos dei zelo accensa, quemcumque huiusmodi reum capite truncabit*, Gumpoldův *Život Václava knížete*

w motywie burzenia więzień i szubienic, mówi jednocześnie, że żołnierzy odstępujących od wiary, upijających się w karczmach albo srogich dla ludności książę karał chłostą¹¹⁷. Z kolei pasja św. Olafa Haraldssona podkreśla, że święty król-męczennik, choć pozostawał łaskawy dla dobrych, to dla przeciwników nakazów wiary był „prerażający i straszny”¹¹⁸.

Wracając do Bolesława Chrobrego, postawić trzeba pytanie, co jednak zrobić z wydarzeniem, które – abstrahując od rzeczywistości – funkcjonowało, jak wiemy z Galla, w pamięci potomnych, a mianowicie kijowskim gwałcie na córce księcia? Co z czterema żonami, o których wiemy dzięki Thietmarowi, a o których musiano przecież zaraz po jego śmierci pamiętać? Jeśli nawet obraz żonatego św. Stefana uznać można za dość wyjątkowy na tle dziewiczych świętych władców, to cóż dopiero powiedzieć o Bolesławie Chrobrym? Słusznie, choć – w kontekście historii z Kijowa – może nieco eufemistycznie stwierdza Przemysław Wiszewski, że władca ten nie mieści się w ideałach króla-ascety¹¹⁹.

Warto przywołać tu także uwagi Dyan Elliott, która – omawiając władców-wyznawców, którzy osiągnęli świętość poprzez ascetyczne życie – wspomina także Roberta Pobożnego, który – choć nigdy nie dostąpił świętości – cieszył się opinią ascety i przedstawiony został przez Helgauda z Fleury jako mnich na tronie. Jednocześnie życie rodzinne władcy dalekie było od ideału: król był trzykrotnie żonaty, dwa z owych małżeństw zostały zerwane, a spośród tych pierwsze – ze względu na bliskie pokrewieństwo – doprowadziło króla do ekskomunikacji¹²⁰. „Mażeńskie problemy Roberta, nie wspominając nawet faktu posiadania przez niego potomstwa” – konkluduje Elliott

českého, wyd. F.J. Zoubek, *Fontes rerum Bohemicarum*, t. 1, Praha 1873, s. 156. J. Nastalska-Wiśnicka, *Rex Martyr*, s. 228.

¹¹⁷ *Blandum habebat contra milites eloquium, quos autem sciebat inmites et vagantes sine causa, vel in tabernis bibentes, et a doctrina recedentes, statim illos mensae pronos alligans districe flagris verberabat multis*, *Život sv. Václava*, s. 186. Por. J. Nastalska-Wiśnicka, *Rex Martyr*, s. 228. chyba też Graus; Klaniczay, s. 108.

¹¹⁸ *Graciosus et optabilis bonis, uerendus ac terribilis apparuit sane doctrine aduersariis, Passio et miracula Beati Olavi*, wyd. F. Matcalde, Oxford 1881, s. 72.

¹¹⁹ P. Wiszewski, *Domus Boleslai*, s. 233. Autor mówi, że władca nie mieści się także w ideałach króla-wojownika, a oba wiąże z XII w., co – jego zdaniem – dowodzić może, że „portret wyłaniający się z *Kroniki* zdaje się więc zdradzać cechy starsze, właściwe drugiej połowie XI w.”, tamże. Jak jednak widzieliśmy, wiązanie motywu władcy-ascety dopiero z XII w. nie znajduje uzasadnienia.

¹²⁰ G. Duby, *Rycerz, kobieta i ksiądz*, s. 81–91. Por. J.T. Rosenthal, *Edward the Confessor*, s. 15–16.

– „były zbyt dobrze znane, by mógł on wiarygodnie uosabiać naczelną cnotę chrześcijańskiego ascetyzmu – czystość seksualną”¹²¹. Nawet biorąc w nawias opowieść Galla o zdarzeniach z Kijowa i do Bolesława Chrobrego można by z pewnością odnieść uwagę, że na wiarygodny wzór cnoty czystości nadawał się on umiarkowanie.

Powracam tu więc do przytoczonej na początku uwagi Karola Górskiego: Bolesław Chrobry był słabym kandydatem na ołtarze. Oczywiście nie znaczy to, że na owe ołtarze nie mógł trafić, zwłaszcza kilka wieków później, niemniej przytoczonych tu faktów, dotyczących tak postępowania samego władcy, jak i pamięci o nim, nie sposób lekceważyć, zwłaszcza rozważając istnienie ewentualnych planów kanonizacji zaraz po jego śmierci.

* * *

Jak starałem się pokazać, brak nam jakichkolwiek dowodów na choćby próbę wykreowania kultu Mieszka I, natomiast jedyną przesłanką, że we wcześniejszym średniowieczu takie zjawisko mogło mieć miejsce w wypadku Bolesława Chrobrego są pewne cechy jego domniemanego grobu, upodabniające go do grobu osób świętych. Nie zamierzam – co jeszcze raz pragnę podkreślić – polemizować z tymi spostrzeżeniami archeologów, brak mi bowiem po temu kompetencji, pragnę jedynie zauważyć, że trudno je w tym momencie uznać za więcej niż przypuszczenia.

Jednocześnie nad rozważaniami o ewentualnej świętości Mieszka, a zwłaszcza Bolesława Chrobrego zdaje się ciążyć przekonanie, że władca ten powinien zostać świętym, jak wielu spośród współczesnych mu królów. Głównym celem tego tekstu było wskazanie, że przekonanie to jest błędne, a uznania świętości pierwszego polskiego króla niedługo po jego śmierci, ale chyba także wiek później, nie należy się wcale spodziewać. Po pierwsze bowiem nie był on męczennikiem, a w każdym razie nie zginął – o ile wiemy – śmiercią gwałtowną, którą można by było zinterpretować jako męczeństwo, a to ono przecież w zdecydowanej większości przypadków, także za czasów Chrobrego, prowadziło do uznania świętości władcy¹²². Po drugie, choć

¹²¹ D. Elliott, *Spiritual Marriage*, s. 113–114 (cytat: s. 114).

¹²² W tym kontekście zadać by należało pytanie wykraczające poza ramy tego tekstu, a mianowicie o powody, dla których na ołtarze nie wyniesiono postaci, która – jak się wydaje – idealnie się do tego nadawała, a mianowicie Henryka Sandomierskiego, księcia

argument ten ma ograniczoną moc, gdyby rzeczywiście został on uznany świętym, wyprzedziłby pierwszy znany nam przypadek świętego króla-wyznawcy, św. Stefana, o pół wieku. Warto jednak zauważyć, że ten ostatni czekał na kanonizację niemal czterdzieści lat; jeszcze dłużej, bo sto czy nawet sto pięćdziesiąt lat, czekali na uznanie świętości inni otaczani potem kultem władcy współcześni Bolesławowi Chrobremu. Próbę ustanowienia kultu pierwszego polskiego króla zaraz po jego śmierci znów należałoby więc uznać za ewenement.

Wreszcie analiza przypadków innych władców-wyznawców poucza nas, że mamy do czynienia ze zjawiskiem w średniowieczu rzadkim; zaledwie kilku królów, o ile nie poniosło męczeństwa, było otaczanych kultem. Powód był prosty – istniało wyraźne napięcie między przyjętym w średniowieczu ideałem świętości a z jednej strony życiem świeckim (chodzi tu w pierwszej kolejności o kwestię życia seksualnego), z drugiej zaś niektórymi powinnościami władcy, jak karanie śmiercią, ale także spreczna z pokorą władczą ostentacja. Owa sprzeczność powodowała, że bardzo trudno było uznać i wypromować postać świętego władcy-wyznawcy; warto dodać, że nic nie wskazuje na to, aby postać pierwszego polskiego króla jakoś szczególnie nadawała się do tej roli.

Kwestia, którą chciałbym na koniec jedynie zasygnalizować, to problem potrzeby istnienia świętego dynastycznego, pełniącego funkcję opiekuna wspólnoty politycznej (takiego jak choćby św. Olaf Haraldsson - *rex perpetuus Norvegiae*), która miałaby skłaniać do uświęcenia Bolesława Chrobrego. Choć wydaje się, że mamy do czynienia ze zjawiskiem powszechnym, to związek funkcji opiekuna wspólnoty politycznej z osobami świętych władców nie jest tak prosty, jak mogłoby się to wydawać. Można tu, rzecz jasna, wskazać oczywiste przykłady, kiedy to patronami kraju zostawali władcy, tacy jak wspomniany przed chwilą św. Olaf, ale też św. Wacław czy św. Stefan. Przypadków tych nie należy wszelako absolutyzować. Nie wszyscy święci władcy pełnili przecież tego rodzaju rolę – przywoływałem już choćby przypadek

beżennego, donatora Kościoła, nade wszystko zaś rycerza, który zginął w walce z pogańskimi Prusami. Por. na ten temat: R. Michałowski, *Le culte des saints du Haut Moyen-Âge en Pologne et en Europe occidentale*, [w:] *La Pologne et l'Europe occidentale du Moyen-Âge à nos jours. Actes du colloque organisé par l'Université Paris VII-Denis Diderot. Paris, les 28 et 29 octobre 1999* (Publikacje Instytutu Historii UAM, 58), red. M.-L. Pelus-Kaplan, D. Tollet, Poznań – Paris 2004, s. 29–41, tu : s. 38.

kultu Henryka II, istotnego dla diecezji bamberskiej, ale chyba niekoniecznie dla całej Rzeszy i jej władców czy Edwarda Wyznawcy, przez długi czas otaczanego kultem zdecydowanie bardziej przez mnichów z Winchester niż angielskich królów. Także polityczne znaczenie kultów anglosaskich władców-męczenników bywało chyba przeceniane przez historyków, jak pokazała nie tak dawno Catherine Cubitt, wskazując jednocześnie na lokalny charakter tych kultów i ich znaczenie dla pobożności „zwykłych ludzi”¹²³.

Nie tylko jednak dalece nie wszystkie kultury świętych królów pełniły funkcje polityczne, ale też nie wszędzie w interesującym nas okresie kluczowe role w ideologii władzy pełnili właśnie święci królowie. Warto tu przypomnieć choćby, tytułem przykładu, rolę św. Maurycego w Rzeszy czy św. Dionizego we Francji. Przekonanie, że patronami państw powinni zostawać ich dawni władcy można by porównać – sprowadzając rzecz *ad absurdum* – do oczekiwania, że patronami miast będą tylko ich dawni zarządcy, a lokalnych Kościołów – dawni biskupi. Tymczasem tak przecież w średniowieczu nie jest; więcej, patronami diecezji niekoniecznie są w ogóle święci biskupi, klasztorów męskich – święci mnisi, a żeńskich – święte konsekrowane dziewice. Czemu w wypadku wspólnot politycznych miałyby być inaczej?

W kontekście postaci takich jak św. Maurycy czy św. Dionizy trafne są z pewnością przywołane już spostrzeżenia Zofii Kurnatowskiej, że w Polsce pojawił się lepszy od Mieszka czy Bolesława Chrobrego kandydat na patrona wspólnoty politycznej, a mianowicie św. Wojciech¹²⁴. Dostrzegł to także Aleksander Gieysztor, który – rozważając powody braku świętych władców w Polsce i przytaczając propozycję Karola Górskiego, wiążącą fakt ten z niechęcią do wspierania „autorytarnej władzy monarszej” – stwierdza: „Wydaje się jednak, że powód, dla którego pierwsi Piastowie nie wyłonili ze swego rodu żadnego świętego jest prostszy – otóż miejsce państwowego patrona zajęła już wcześniej, bo w 997 r., osobistość spełniająca w doskonałym stopniu kryteria świętości uznawane przez ówczesnych: Wojciech”¹²⁵. Faktycznie,

¹²³ C. Cubitt, *Sites and sanctity: revisiting the cult of murdered and martyred Anglo-Saxon royal saints*, *Early Medieval Europe* 9 (2000), nr 3, s. 53–83 (passim).

¹²⁴ Patrz: wyżej, strona z przyp. 12.

¹²⁵ A. Gieysztor, *Święci polityczni w Polsce i Czechach w okresie pełnego średniowiecza*, [w:] tenże, *Władza. Symbole i rytuały*, red. P. Mrozowski, P. Tyszka, P. Węcowski, Warszawa 2016, s. 189–211, tu: s. 199 (pierwodruk niemiecki: *Politische Heiligen im hochmittelalterlichen Polen und Böhmen*, [w:] *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, red. J. Petersohn, Sigmaringen 1994, s. 325–341, tu s. 332).

dzieje kultu św. Wojciecha pozwalają stwierdzić, że funkcję tą pełnił z powodzeniem¹²⁶, a ustęp z *Kroniki Wincentego Kadłubka*, w której zostaje on przywołany (jako *sanctissimus Polonorum patronus*) wraz ze św. Stefanem w kontekście traktatu między Kazimierzem Sprawiedliwym a Belą III i przyjaźni, jaka łączyła Polskę i Węgry¹²⁷ dobrze pokazuje, że rolę obu świętych jako opiekunów państw rozumiano jednakowo¹²⁸.

The issue of rulers' sanctity in the Early and High Middle Ages – a Polish case against the European background

The text looks at the issue of the sanctity of the rulers, especially non-martyrs, in Latin Europe in the Early and High Middle Ages. The starting point for the discussion is a frequently asked question about the reasons for the lack of such a phenomenon in Poland.

The analysis of narrative and archaeological sources has detected no worship of the first Polish rulers – Mieszko I and Bolesław the Brave. The paper examines whether the absence of the cult of saint kings in Poland was in fact unusual. The author comes to the conclusion that the religious cult of rulers-confessors was in fact a rare phenomenon in medieval Europe, most probably due to the difficulties in linking the king's role with the standards of holiness applicable in the period.

Translated by: Agnieszka Tokarczuk

¹²⁶ Por. np. G. Labuda, *Święty Wojciech. Biskup – męczennik, patron Polski, Czech i Węgier*, Wrocław 2000, zwł. s. 271–273; M. Starnawska, *Relikwie jako fundament ideowy wspólnoty w tradycji polskich przekazów średniowiecznych (św. św. Wojciech, Florian, Stanisław, Drzewo Krzyża Świętego na Łyścu)*, [w:] *Sacrum. Obraz i funkcja w społeczeństwie średniowiecznym*, red. A. Pieniądz-Skrzypczak, J. Pysiak, Warszawa 2005, s. 261–279, tu: s. 261–265; M.R. Pauk, *Święci patroni a średniowieczne wspólnoty polityczne w Europie Środkowej*, [w:] *Sacrum. Obraz i funkcja*, s. 237–260, tu: 245–246; tenże, *Moneta w kulturze politycznej średniowiecza. Wokół ikonografii denarów czeskich z pierwszej połowy XII stulecia*, *Kwartalnik Historyczny* 119 (2012), nr 3, s. 467–506, tu: s. 491–492.

¹²⁷ *Magistri Vincentii dicti Kadłubek Chronca Polonorum*, wyd. M. Plezia, MGH, nova series, t. 11, Kraków 1994, ks. IV, rozdz. 18, s. 165–166.

¹²⁸ Por. N. Kersken, *God and the Saints in Medieval Polish Historiography*, [w:] *The Making of Christian Myths in the Periphery of Latin Christendom (c. 1000–1300)*, red. L.B. Mortensen, Copenhagen 2006, s. 153–194, tu: s. 177–178; M.R. Pauk, *Święci patroni*, s. 255.

dr Grzegorz Pac,
Instytut Historyczny, Wydział Historyczny,
Uniwersytet Warszawski,
ul. Krakowskie Przedmieście 26/28, 00-927 Warszawa,
gl.pac@uw.edu.pl