

ALEKSANDRA WITKOWSKA OSU

MIRACULA MAŁOPOLSKIE Z XIII I XIV WIEKU

STUDIUM ŹRÓDŁOZNAWCZE

WSTĘP

Współczesne badania nad religijną mentalnością polskiego średniowiecza postulują z konieczności poszerzenie bazy źródłowej, a tym samym domagają się od historyka zajęcia nowej postawy wobec źródeł hagiograficznych zawierających dla tego rodzaju studium materiał specjalnie cenny i ciekawy¹.

Zwrócono już w historiografii uwagę na wartość szczegółowych badań nad naszymi XIII- i XIV-wiecznymi żywotami w celu pogłębienia znajomości procesu recepcji chrystianizmu na gruncie polskim². Pierwsze próby analizy źródłoznawczej najstarszych *Żywotów* Salomei i Kingi pozwoliły stwierdzić niewątpliwie duże możliwości wykorzystania rodzaju literackiego „vita sanctorum” dla interpretacji religijnej mentalności epoki³. Warto z kolei zwrócić uwagę na podobny walor *Miracula*, zapisek o cudach „post mortem”, bogato reprezentowanych w średniowiecznej literaturze hagiograficznej.

¹ Na żywo dyskutowany problem istotnej wartości i przydatności średniowiecznych źródeł hagiograficznych w badaniach historycznych zwrócili uwagę m. in.: G. de Lagarde. *Histoire des idées et des sentiments du Moyen Age*. W: IX^e Congrès international des sciences historiques. *Rapports*. T. 1. Paris 1950 s. 179; R. Aigrain. *L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*. Paris 1953 s. 285 nn.; E. Delaruelle. *La pietà popolare nel secolo XI*. W: X^e Congrès international des sciences historiques. *Relazioni*. T. 3. Roma 1955 s. 327; H. Günter. *Der mittelalterliche Mensch*. „Historisches Jahrbuch” 44 (1924) s. 9.

² Por. J. Kłoczowski. *Dominikanie polscy na Śląsku w XIII-XIV w.* Lublin 1956 s. 210 nn.; B. Kürbisówna. „Żywot bł. Salomei” jako źródło historyczne. W: *Studia historica w 35-lecie pracy naukowej H. Łowniańskiego*. Warszawa 1958 s. 152 nn.; H. Witkowska. „Vita Sanctae Kyngae ducissae cracoviensis” jako źródło hagiograficzne. „Roczniki Humanistyczne” 10 (1961) z. 2 s. 57 nn.

³ Por. Kürbisówna, jw. s. 152 nn. Badania źródłoznawcze nad *Vita* Kingi rzuciły nowe światło na proces recepcji form pobożności franciszkańskiej w środowisku polskim (por. Witkowska, jw. s. 130 nn.).

Tysiące sprawozdań, których tematem pozostaje pomoc nadprzyrodzona, sięgają swymi początkami daleko poza wieki średnie i okres starożytności chrześcijańskiej, znajdując swych prekursorów w antycznych zbiorach cudów⁴. Ta sama instytucja „peregrinatio religiosa” leżała u podstaw jednych i drugich *Miracula*⁵.

Najstarsze przedchrześcijańskie zapisy cudów, sporządzone w drugiej połowie IV w. na kamiennych stelach przy świątyni Asklepiosa w Epidaurus i im podobne, stały się wzorem dla wszystkich zbiorów antycznych⁶. Te z kolei wywarły swój wpływ na najdawniejsze *Miracula* chrześcijańskie, powstałe w ciągu IV—VII w. w Kościele wschodnim⁷. W znacznej mierze są to zbiory anonimowe — odznaczające się dużą dozą naiwnej ludowej fantazji, licznymi wątkami anegdotycznymi czy wręcz humorystycznymi, przesyczone elementami pogańskimi, niekiedy wyraźnie magicznymi.

Kontrastują z nimi zbiory *Miracula* redagowane od V w. na Zachodzie. Inicjatywa sporządzenia owych *Libelli*, pochodząca od św. Augustyna, a zrealizowana w latach 415—426 — w czasie jego rządów biskupich w Hipponie — wyraźnie akcentowała moment wiarogodności zeznań, ważny dla apologetycznej funkcji miracula. Z terenu Afryki prokonsularnej wyszedł także drugi najstarszy zbiór — *Libri duo de miraculis s. Stephani Protomartyris* — pióra Ewodiusza, biskupa z Uzalis⁸. Kontynuatorów znalazł Augustyn w Grzegorz Wielkim, a przede wszystkim

⁴ Zmienia się tylko forma ich przekazu, stosownie do czasu i treści wyznawanej religii.

⁵ Zwłaszcza politeizm grecki szczególnie korzystnie wpływał na rozwój instytucji piątnictwa antycznego (por. H. Bach. *Mirakelbücher bayerische Wallfahrtsorte. (Untersuchung ihrer literarischen Form und ihrer Stellung innerhalb der Literatur der Zeit)*. München 1963 s. 14 nn.).

⁶ Prekursorami chrześcijańskich *Miracula*, a więc antycznymi zbiorami cudów, zajął się ostatnio B. Kötting w rozprawie poświęconej zagadnieniu pielgrzymek w starożytności i wczesnym chrześcijaństwie (*Peregrinatio religiosa*. Regensburg 1950). Świetny materiał porównawczy zebrał już wcześniej O. Weinreich (*Antike Heilungswunder*. Giessen 1910) i R. Reitzenstein (*Hellenistische Wundererzählungen*. Leipzig 1906), a podstawowym studium pozostaje nadal, obok nowszych badań E. J. Edelsteina (*Asclepius a collection and interpretation of the testimonies*. T. 1-2. Baltimore 1945), praca R. Herzoga *Die Wunderheilungen von Epidaurus. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion*. „Philologus”. Supplementband 22 (1931) H. 3.

⁷ Z ważniejszych pozycji literatury omawiającej wczesnośredniowieczne *Libelli miraculorum* wschodnie i zachodnie przypomnijmy prace: H. Delahaye. *Les premiers „Libelli miraculorum”*. „Analecta Bollandiana” 29 (1910) s. 427-434; tenże. *Les recueils antiques de miracles des Saints*. Tamże 43 (1925) s. 5-84, 305-325; A. Stolz. *Zu den Wunderkapiteln im 22. Buch der „Civitas Dei”*. „Theologie und Glaube” 18 (1926) s. 843-855; Aigrain, jw. s. 178-185.

⁸ Por. Aigrain, jw. s. 182.

w Grzegorz z Tours. Można śmiało twierdzić, że jego *Libri octo miraculorum* dają dynamiczny początek rozwoju wielorakich form zapisów *Miracula*, jaki daje się zaobserwować w ciągu całego średniowiecza⁹.

Obok relacji o cudach, mniej lub bardziej legendarnych, spełniających często rolę typowego dla *Vita* czy *Passio exemplum*¹⁰, a więc przykładu budującego, użytecznego głównie w homiletyce, średniowieczne rękopisy hagiograficzne pozwalają poznać także inne rodzaje zapisów cudów¹¹. Są to albo oddzielne, samoistne zbiory *Miracula* poszczególnych świętych, redagowane bądź to w formie narracyjnej, bądź to protokolarnej, albo też często spotykane w średniowiecznych *Vita* wtórne przeróbki pierwotnych zapisów cudów. Te ostatnie zwykły występować jako dodatek do *Żywotu*, tworząc niejako drugą jego część, wyodrębnioną niekiedy nagłówkiem *Miracula*, lub wchodzi w skład tzw. „Capitulum de miraculis”, włączonego w sam tekst *Vita*¹².

Wszystkie te redakcje *Miracula* stanowią źródła hagiograficzne do niedawna mało na ogół znane i doceniane przez mediewistów. Należałoby to zapewne tłumaczyć pewnymi apriorycznymi uprzedzeniami historyków co do samego terminu „miracula”, sugerującego coś nierzeczywistego, mało poważnego, oraz pewnym ich sceptycyzmem wobec historycznej wartości tego rodzaju źródeł¹³.

Zaciążyło tu niewątpliwie zdanie W. Wattenbacha podkreślające bezkrytyczność opisów cudów, a przede wszystkim wadliwość XIX-wiecznych

⁹ Rys historycznego rozwoju literatury *Miracula* do końca wieków średnich podają w swych pracach: K. Meisen. *Ein Mirakelbüchlein des 15. Jahrhunderts aus der Wallfahrtskirche Marienthal bei Hamm an der Sieg*. „Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein” 129 (1936) s. 88-115; G. Schreiber. *Deutsche Mirakelbücher*. W: *Deutsche Mirakelbücher zur Quellenkunde und Sinnggebung*. Hrsg. v. G. Schreiber. Düsseldorf 1938 s. 9-76; P. Bernards. *Die rheinische Mirakelliteratur im 12. Jahrhundert*. „Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein” 138 (1941) s. 1-78; Aigrain, jw. s. 178 nn.; Bach, jw. s. 14 nn.

¹⁰ Opowiadania o cudach dokonanych przez świętych „ante vel post mortem” są wprost nierozzerwalnie związane z tym typem źródeł hagiograficznych. Stanowią wręcz element strukturalny gatunku literackiego, jakim jest „legenda” świętego (por. Th. Welter. *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Age*. Paris 1927 s. 24 nn.; J. Brüning. *Das Wunder in der mittelalterlichen Legende*. Frankfurt 1953 s. 93 nn.; H. Günter. *Psychologie de la légende. Introduction à une hagiographie scientifique*. Paris 1954 s. 24; Witkowska, jw. s. 142 nn.).

¹¹ Kwerendę źródłową ułatwia skatalogowanie rękopisów hagiograficznych przez bollandystów w tomach: *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis*. T. 1-2. Bruxelles 1898-1901; *Bibliotheca hagiographica graeca*. 2 Ed. Bruxelles 1909; *Bibliotheca hagiographica orientalis*. Bruxelles 1910.

¹² Por. Aigrain, jw. s. 178.

¹³ Por. Bach, jw. s. 9.

metod krytyki historycznej źródeł narracyjnych w ogóle¹⁴. W dziedzinie tychże badań przez długi okres czasu, bo w całym w. XIX i na początku XX, posługiwano się bądź to metodą wyłącznie filologiczną, bądź też wąsko pojętą metodą krytyki erudycyjnej, co skłaniało źródłoznawstwo w kierunku zbyt jednostronnego formalizmu¹⁵. Obok wyżej wymienionych typów badań stosowano wobec źródeł narracyjnych nie mniej szkodliwą metodę krytyki historycznej zaczerpniętą z analizy dokumentów¹⁶. Stawianie za główny cel ustalenie wartości danego zabytku wyłącznie z punktu widzenia „wiarogodności”, „wierności”, „prawdomówności” czy „bezstronności” zawartych w nim informacji oczywiście dyskwalifikowało źródła historiograficzne w ogóle, a tym bardziej przekazy hagiograficzne tego typu co *Miracula*.

Sytuacja zmieniła się radykalnie w ciągu ostatnich dziesiątków lat, z chwilą dojścia do głosu wypracowanych zasad nowej metody źródłoznawczej. Polegają one na możliwie wszechstronnej analizie źródła pojętego jako fakt historyczny, który tłumaczy się współczesną mu rzeczywistością historyczną, a który zarazem tę rzeczywistość w sobie odbija. Zmiana skali i jakości pytań stawianych źródłu rozszerzyła możliwości interpretacyjne *Miracula*. Okazało się, iż są to przekazy szczególnie cenne dla wieloaspektowych badań dziejów społecznych i obyczajowych, a wprost niezastąpione źródła dla studium religijności i jak najszerzej rozumianej duchowości ludowej.

W latach trzydziestych XX w. zwrócono na fakt ten po raz pierwszy w historiografii zachodnioeuropejskiej szczególniejszą uwagę. Głównie studia G. Schreiberera i P. Bernardsa stały się w pewnej mierze programowe¹⁷. Wskazały na wiele możliwości wykorzystania zbiorów *Miracula*, wysuwając obok zagadnień z dziedziny folkloru i historii obyczajów problemy osadnicze, gospodarcze, prawnicze, onomastyczne, filologiczne, medyczne, religioznawcze, kwestie związane z badaniami dziejów kultów

¹⁴ Por. Schreiber, jw. s. 9; Witkowska, jw. s. 43 nn.

¹⁵ Por. uwagi o miejscu i przydatności metody filologicznej oraz historyczno-literackiej w studiach historycznych: J. Dworzaczkowa. *Kronika pruska Szymona Grunaua jako źródło historyczne*. „Studia Źródłoznawcze” 2 (1958) s. 121; B. Kürbisówna. *Osiągnięcia i postulaty w zakresie metodyki wydawania źródeł historycznych*. Tamże 1 (1957) s. 55; tamże. *Ze studiów nad kulturą historyczną wieków średnich w Polsce*. Tamże 3 (1958) s. 49.

¹⁶ Zarzut ten stawia się przede wszystkim badaniom krytycznym W. Kętrzyńskiego (por. B. Kürbisówna. *Dziejopisarstwo wielkopolskie XIII i XIV wieku*. Warszawa 1959 s. 12 nn.).

¹⁷ Oprócz wyżej cytowanych prac obu autorów należy przypomnieć także inne ważniejsze studia G. Schreiberera: *Wallfahrten durchs deutsche Land*. Berlin 1928; *Wallfahrt und Volkstum in Geschichte und Leben*. Düsseldorf 1934; *Pfarrei und Wunderbuch*. „Theologie und Glaube” 30 (1938) s. 25-43.

lokalnych świętych, ruchu pątniczego itp. Pod kierunkiem Schreibera powstało wiele regionalnych prac monograficznych, zainteresowanych zwłaszcza terenem Bawarii i Nadrenii; wykorzystywały one bogaty materiał XVI—XVII-wiecznych *Miracula*, najczęściej w powiązaniu z historią samych miejsc pielgrzymkowych¹⁸.

Ostatnie lata pogłębiły zainteresowania tym typem źródeł, o czym świadczy niemało prac badawczych ze wspomnianej problematyki. Zapoczątkowane przez M. Höflera badania nad praktyką składania wotów w miejscowościach pielgrzymkowych oraz elementami folklorystycznymi w kulcie świętych podjął w latach pięćdziesiątych na nowo, zgodnie z wypracowanym przez Schreibera programem, K. S. Kramer, dając w rozprawie *Die Mirakelbücher der Wallfahrt Grafrath*¹⁹ ciekawe studium, zarówno inwentaryzujące materiał z Grafrath, jak i analizujące zasięg geograficzny kultu, rodzaje wotów i ich związek z charakterem próśb piegrzymów. Kryterium oceny historyczno-literackiej posłużyło natomiast Kloosowi za punkt wyjścia w analizie XII-wiecznych *Miracula Sancti Matthiae Apostoli* oraz H. Bachowi w badaniach nad późniejszymi XVI/XVII-wiecznymi bawarskimi zbiorami cudów²⁰. Bardzo ambitną próbę wykorzystania średniowiecznych *Miracula* ze względu na zawarte w nich wiadomości medyczno-farmaceutyczne stanowi — jedyna dotychczas tego typu — praca H. R. Fehlmana, zmierzająca do odtworzenia atlasu chorób i stanu ówczesnej wiedzy medycznej²¹. Jako poważny przyczynek do badań nad historią pobożności ludowej należy ocenić rozprawę D. Harmeninga, opartą o *Miracula frankońskie z XII—XVIII w.*²²

Materiał średniowiecznych *Miracula* wykorzystuje obecnie wielu me-

¹⁸ Do ciekawszych należą: R. Kriss. *Volkskundliches aus Altbayerischen Gnadenstätten. Beiträge zu einer Geographie des Wallfahrtsbrauchtums*. Augsburg 1930; tenże. *Volkskundliches aus den Mirakelbüchern von Maria Eck, Traunwalchen, Kösslarn und Halbmeile*. „Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde” 5 (1931) s. 134-151; tenże. *Die religiöse Volkskunde Altbayernsdargestellt an den Wallfahrtsbräuchen*. Baden bei Wien 1933; Meisen, jw.; E. Friess, G. Gugitz. *Die Mirakelbücher von Mariahilf in Wien (1689—1775)*. W: *Deutsche Mirakelbücher. Zur Quellenkunde und Sinnggebung*. Hrsg. v. G. Schreiber. Düsseldorf 1938 s. 77-135; K. H. Schäfer. *Das Mirakelbuch von St. Maria im Elende am Harz*. Tamże s. 135—146; F. Zoepfl. *Schwäbische und bayerische Mirakelbücher im Raum des Bistum Augsburg*. Tamże s. 146-164.

¹⁹ Bayerische Jahrbücher für Volkskunde. München 1951 s. 80-102.

²⁰ R. M. Kloos. *Lambertus de Legia. De vita, translatione, inventione ac miraculis Sancti Matthiae Apostoli libri quinque*. Trier 1958; Bach, jw.

²¹ *Das Mirakelbuch Anno II. Erzbischof von Köln (ca. 1010—1075) als quelle Heilkundlicher Kasuistik*. Marburg—Lahn 1963.

²² *Fränkische Mirakelbücher. Quellen und Untersuchungen zur historischen Volkskunde und Geschichte der Volksfrömmigkeit*. „Würzburger Diözesangeschichtsblätter” 28 (1966) s. 25-240.

diewistów zajmujących się problematyką ruchu pątniczego. Między innymi na szczególniejszą uwagę zasługują: Josef i Hans Dünninger, E. Delaruelle, B. Kötting, M. E. R. Labande, J. Leclercq, B. Neundorfer, R. Oursel, R. Roussel, J. Vielliard²³.

Brak nadal studium porównawczego czy to samych najbardziej reprezentatywnych średniowiecznych zbiorów *Miracula*, czy też badań porównawczych samego zjawiska popularności świętych-cudotwórców, czy wreszcie analiz typu socjoreligijnego przejawów ludowej pobożności²⁴, dla których to zagadnień materiał zbiorów cudów jest ogromnie bogaty. Trzeba sobie bowiem uświadomić, iż równoległe do rozwoju kultu świętych, będącego jednym z najbardziej charakterystycznych rysów tej pobożności²⁵, rozwijała się peregrinatio religiosa, a w miejscach pątniczych całej średniowiecznej Europy powstawały zapisy *Miracula*. Odzwierciedlają one w sposób wyjątkowo plastyczny dzień powszedni szarego, przeciętnego człowieka, często zupełnie bezsilnego wobec trapiących go chorób i nieszczęść, tym bardziej więc podatnego wierze w cudowną pomoc świętych.

Na źródłową wartość *Miracula* w mediewistyce polskiej zwrócono jedynie uwagę, nie podejmując, poza ostatnią próbą W. Dziewulskiego,

²³ Z ważniejszych ich prac: J. Dünninger. *Die Marianischen Wallfahrten der Diözese Würzburg*. Würzburg 1960; H. Dünninger. *Processio peregrinationis. Volkskundliche Untersuchungen zu einer Geschichte des Wallfahrtswesens im Gebiete der heutigen Diözese Würzburg*. „Würzburger Diözesangeschichtsblätter” 23 (1961) s. 53-176; 24 (1962) s. 52-188; E. Delaruelle. *La spiritualité des pèlerinages à Saint-Martin de Tours du Ve au Xe siècle*. W: *Pellegrinaggi e culto dei Santi in Europa fino alla I^a Crociata*. Todi 1963 s. 199-243; B. Kötting, jw.; M. E. R. Labande. *Recherches sur les pèlerins dans l'Europe des XI^e et XII^e siècles*. „Cahiers de civilisation médiévale” 1 (1958) s. 159-169, 339-347; J. Leclercq. *Mönchtum und Peregrinatio im Frühmittelalter*. „Römische Quartalschrift” 55 (1960) s. 212-225; tenże. *Monachisme et pérégrination du IX^e au XII^e siècle*. „Studia Monastica” 3 (1961) s. 33-52; B. Neundorfer. *Zur Entstehung von Wallfahrten und Wallfahrtspatrozinien im mittelalterlichen Bistum Bamberg*. „Bericht des Historischen Vereins für die Pflege der Geschichte des ehemaligen Fürstbistums Bamberg” 99 (1963) s. 1-132; R. Oursel. *Les pèlerins du Moyen Age*. Paris 1963; R. Roussel. *Les pèlerinages à travers les siècles*. Paris 1954; J. Vielliard. *Guide du pèlerin de saint-Jacques de Compostelle*. Maçon 1963.

²⁴ Rozprawa F. Grausa *Volk Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit* (Praha 1965) podejmuje powyższą problematykę dla okresu wczesnego średniowiecza.

²⁵ W studium nad ikonografią średniowiecza (*L'art religieuse de XIII^e siècle en France*. Paris 1958 s. 270-272) E. Mâle, podkreślając wyjątkową rolę świętych w mentalności ówczesnych ludzi, zwrócił uwagę na ważność badań nad kultami dla studium życia religijnego wieków średnich. Literatura przedmiotu jest bardzo bogata. Dobry przegląd najnowszych pozycji przynosi zamieszczany w „Analecta Bollandiana” bibliograficzny biuletyn informacyjny.

konkretnych inicjatyw badawczych²⁶. W tej sytuacji program badań nad polskimi *Miracula* rysuje się wyraźnie w dwóch etapach:

- a) krytyki formalnej poszczególnych jednostek hagiograficznych oraz
- b) pogłębionej interpretacji wymowy ideologicznej samego źródła.

Ostatni postulat praktycznie sprowadzałby się do podjęcia analizy treści wewnętrznej *Miracula* oraz zbadania funkcji społecznej tychże źródeł w momencie ich powstania i w okresie ich późniejszego oddziaływania w ramach rozwijającego się kultu naszych rodzimych świętych. Wieloaspektowość problematyki, do której *Miracula* zachęcają swą treścią, wymaga wyraźnego sprecyzowania i pewnego zawężenia kwestionariusza badawczego, a więc dokonania wyboru właściwego kierunku podejmowanej analizy.

Interesują nas najstarsze — jedyne, jakie mamy z w. XIII—XIV, małopolskie zapiski „de miraculis post mortem” św. Stanisława, Jacka, Salomei i Kingi²⁷ przede wszystkim jako zjawisko historyczne, a więc jako źródło będące nie tylko przekazem faktów, lecz jednocześnie bezpośrednim, mimo intencji jego autora, odbiciem konkretnych okoliczności historycznych, które mniej lub więcej wpłynęły na samo jego powstanie, formę literacką oraz charakter zawartych w nim treści. Ponadto interesują nas *Miracula* jako fakt oddziałujący z kolei swym istnieniem na samą rzeczywistość historyczną. Przyjrzenie się w tym aspekcie źródłu stanowi jeden z istotnych postulatów badawczych.

Chęć odtworzenia pełnego kontekstu historycznego, towarzyszącego powstaniu znanych nam dziś przekazów małopolskich *Miracula*, domaga się przede wszystkim przeprowadzenia krytyki formalnej źródeł. W tym wypadku posłużymy się klasycznym już kwestionariuszem krytyki erudycyjnej, obejmującym takie kwestie, jak: zbadanie okoliczności formal-

²⁶ Por. W. Dziewulski, *Postępy chrystianizacji i proces likwidacji pogaństwa w Polsce wczesnofeudalnej*. Wrocław 1964 s. 179-183; drobny przyczynek Z. Kozłowskiej-Budkowej *Płockie zapiski o cudach z r. 1148*. „Kwartalnik Historyczny” 44 (1930) s. 341-348 oraz uwagi K. Dobrowolskiego na marginesie analizy *Zywotu Jacka*. (*Zywot Jacka. Ze studiów nad hagiografią średniowieczną*. „Rocznik Krakowski” 20 (1926) s. 20-39) — to wszystko, co na ten temat powiedziano w historiografii polskiej. Jedynie *Miracula sancti Stanislai* zostały w swoim czasie wykorzystane przez W. Semkowicza (*Sprawa św. Stanisława w świetle nowego źródła ikonograficznego*. Kraków 1925 s. 43 nn.) przy udokumentowaniu kontrowersyjnej jego tezy o rodowym charakterze kultu Stanisława.

²⁷ Nota biograficzna: Stanisław, biskup krakowski, męczennik, †1079 r. Kanonizowany w 1253 r. Święto — 8 V; Jacek, dominikanin, urodz. przed 1200 r., †1257 r. Kanonizowany w 1594 r. Święto — 17 VIII; Salomea, córka Leszka Białego, żona Kolomana halickiego, klaryska, urodz. 1211/1212 r., †1268 r. Zatwierdzenie kultu w 1673 r. Święto — 17 XI; Kinga (Kunegunda), córka króla węgierskiego Beli IV, żona Bolesława Wstydlwego, klaryska, urodz. 1234 r., †1292 r. Beatyfikowana w 1690 r. Święto — 24 VII.

nych powstania przekazów, problem czasu i miejsca ich redakcji oraz autorstwa.

To, że rozporządzamy w znacznej mierze wtórnymi redakcjami zapisów cudów, skłania do wysunięcia hipotezy o istnieniu protokołów wcześniejszych, powstałych w wyniku faktycznej działalności jakiejś instytucji analogicznej do dzisiejszych tzw. „biur cudów”. Musiały, jak wolno przypuszczać, istnieć takie swoiste kancelarie u grobu Jacka, Salomei i Kingi w drugiej połowie XIII w. i początkach XIV w., a na pewno funkcjonowały na terenie Krakowa dwie komisje protokołujące miracula Stanisława w latach 1250—1252.

Sprawa możliwie pełnego poznania samego źródła obejmuje również problem literackiej formy *Miracula* — ich kompozycji, rozumianej przez nas w szerokim, literaturoznawczym tego słowa znaczeniu²⁸. W zakresie analizy literackiej wejść zatem sprawy zarówno układu zbiorów zapisek, ich formy stylistycznej, jak i środków retorycznych, za pomocą których wyrażono w nich treść. Pewną cechą szczególną przeprowadzonej w tym aspekcie analizy *Miracula* będzie w pełni świadome przeniesienie punktu ciężkości z oceny formy źródła na ocenę jego funkcji społecznej, wyrastającej właśnie dzięki takiej, a nie innej formie literackiej zapiski „de miraculis”.

Poznanie źródła od strony formalnej pozwoli przejść w dalszym toku analizy do interpretacji jego treści. Tu skoncentrujemy naszą uwagę na dwóch zagadnieniach:

1° możliwości wykorzystania *Miracula* jako źródła do odtworzenia żywotności kultów małopolskich w pierwszej fazie ich rozwoju,

2° odczytania religijnej treści poszczególnych elementów wchodzących w zakres rytu cudu.

W pierwszym wypadku wskażemy na niewątpliwie wyjątkową możliwość poszerzenia ubogiej, jak wiadomo, bazy źródłowej dla badań nad kultami średniowiecznymi w Polsce, i to zarówno w ich aspekcie geograficznym, społecznym, jak i dynamicznym. W drugim — pierwsza próba analiz typu socjoreligijnego może w pewnej mierze rzucić nowe światło na proces recepcji pojęć i postaw chrześcijańskich w ciągu pierwszych wieków działalności Kościoła w Polsce.

Objęte krytyką niniejszego studium małopolskie *Miracula* z XIII—XIV w. nie są jedynymi zbiorami, jakimi dla tego okresu dysponujemy. Oprócz źródeł małopolskich zachowały się współczesne im *Miracula* z pozostałych dzielnic kraju: powstałe w Wielkopolsce cuda św. Wojciecha²⁹,

²⁸ Por. uwagi o kompozycji dzieła literackiego: S. Skwarczyńska. *Wstęp do nauki o literaturze*. T. 1. Warszawa 1954 s. 393.

²⁹ *Miracula sancti Adalberti*. Wyd. W. Kętrzyński. MPH IV s. 221-238.

na Śląsku — miracula św. Jadwigi³⁰, na Mazowszu — płockie cuda bpa Wenera³¹.

Wybór małopolskich *Miracula* został podyktowany okolicznością ważną dla analizy źródłoznawczej; mamy bowiem dla tego samego regionu aż 4 ich zbiory czasowo sobie bliskie. Daje to szansę szerszej i wnikliwszej interpretacji przekazów, pozwala uchwycić po raz pierwszy dla przełomu XIII i XIV w. przekrój społeczny i zobrazować intensywność życia religijnego środowisk małopolskich.

Małopolskie *Miracula*, stanowiące przedmiot naszych badań źródłoznawczych, wchodzi w skład źródeł hagiograficznych wydanych w ramach XIX-wiecznej serii *Monumenta Poloniae Historica*³². Jest to jedyna pełna ich edycja.

Tradycja rękopiśmienna oraz zakres wykorzystania jej przez wydawców przedstawiają się następująco:

a) *Miracula sancti Stanislai*³³. Pod tym tytułem wydał Wojciech Kętrzyński najstarszy zbiór cudów św. Stanisława powstały w 1252 r. Podstawę edycji stanowił zachowany do dziś rękopis Archiwum Kapitulnego w Krakowie (sygn. 228), będący jedyną współczesną kopią oryginalnego protokołu³⁴. Błędy w pisowni imion i nazwisk, jak sądzi wydawca, wskazywałyby na kopistę obcego pochodzenia³⁵. Pergaminowy rotulus długości ok. 3,5 m składa się z 6 arkuszy prawie jednakowego formatu. Pięć pierwszych przyklejono do siebie brzegami o szerokości 2 cm, szósty natomiast arkusz sklejony został z piątym wąskim paskiem na odwrotnej stronie zwoju. Zwój pisany jest jedną ręką z XIII w., pismem ozdobnym z zastosowaniem minii. Poprawki w tekście tej samej ręki wskazywałyby na skolacjonowanie źródła przez samego kopistę. Rękopis jest poważnie uszkodzony; brak zarówno początku, jak i końca zwoju³⁶.

b) *Vita sancti Stanislai Cracoviensis episcopi = Vita maior*³⁷. Przygotowanie wydania *Żywotu większego*, zawierającego w III swej części drugi obszerny zbiór Stanisławowych cudów, podjęte początkowo przez

³⁰ Cuda „post mortem” zamieszczone w *Vita maior sanctae Hedwigis*. Wyd. A. Semkowicz. Tamże s. 578-633.

³¹ *Mors et miracula beati Veneri episcopi Plocensis. Auctore Iohanne decano Plocensi*. Wyd. W. Kętrzyński. Tamże s. 748-754.

³² MPH IV (przedruk fotooffsetowy: Warszawa 1961).

³³ Tamże s. 285-318.

³⁴ Dokładny opis zwoju krakowskiego patrz: J. Polkowski. *Katalog rękopisów kapitulnych Katedry Krakowskiej*. „Archiwum do Dziejów Literatury i Oświaty w Polsce” 3 (1884) s. 166-168.

³⁵ MPH IV s. 289.

³⁶ W. Kętrzyński (MPH IV s. 286 nn.) sądzi, iż brak dwóch kart: początkowej i końcowej.

³⁷ *Vita maior* — tekst: tamże s. 319-438. Tekst Pars III — s. 393-438.

S. Smolkę, natrafiało na znaczne trudności z powodu braku tak oryginału, jak i bezpośrednio od niego pochodzących kopii. Chcąc odtworzyć poprawny tekst źródła, należało skolacjonować dużą liczbę zachowanych kodeksów. Ostatecznie wydanie *Vita* przejął w swe ręce wydawca *Miracula*, wykorzystując dlań 14 znanych mu rękopisów. Ustaliwszy przynależność tychże do trzech różnych familii, oparł swą edycję głównie na tekstach pierwszej z nich, kolacjonując 8 kopii przekazujących tekst najpoprawniejszy. W skład tejże grupy weszły: najstarszy, XIII-wieczny rkp. Bibl. Kapit. Krak. 101, dwa rękopisy z XIV w.: rkp. Bibl. Jag. 1617 oraz rkp. Bibl. Cesarskiej w Petersburgu 363, z XV w.: 3 rękopisy Bibl. Jag. 271, 1767, 3408, rkp. Bibl. Kapit. Kieleckiej 275, rkp. Bibl. Uniw. Lwowskiego XLI B 5 i z pocz. XVI w. — rkp. Bibl. Uniw. Wrocł. I Q 437³⁸. W kilka lat po pełnej edycji źródła drobne fragmenty *Vita maior* zostały ponownie opublikowane przez Perlbacha³⁹. Obecny stan zachowania rękopisów przedstawił ostatnio M. Plezia⁴⁰.

c) *Vita sanctae Salomeae reginae Haliciensis*⁴¹. Żywot wydał W. Kętrzyński na podstawie zachowanego do dziś XVI-wiecznego rkp. Bibl. Jag. 3301 po skolacjonowaniu go przez A. Pawińskiego z rkp. Bibl. Zamoyskich BOZ cim. 127 z XV w. Dostępny wydawcy rkp. Bibl. Ossol. 85, będący prywatną kopią *Processus novus...* z lat 1663—1665, zawierający odpis *Vita* z kodeksu Zamoyskich, nie wnosząc tym samym nic nowego, nie został przy edycji wykorzystany⁴².

Ustalenie przez Kętrzyńskiego proveniencji zachowanych kopii było ważne zwłaszcza dla sprawy rozróżnienia rkp. Bibl. Zamoyskich i rkp. Bibl. Załuskich, które często identyfikowano tak w wypadku ustalania tradycji rękopiśmiennej *Vita Salomei*, jak i *Kingi*. Na podstawie istniejących opisów dawnych kodeksów można w pewnej mierze ustalić ich filiację (rys. 1).

A — oryginał nie znany (ok. 1290).

B — rkp. nie znany z XIV w., wspomina o nim Naruszewicz⁴³.

C — rkp. Bibl. Załuskich 237 z 1401 r. Początkowo własność francisz-

³⁸ Dokładny opis rękopisów we wstępie do wydania *Vita maior* — tamże s. 320-330.

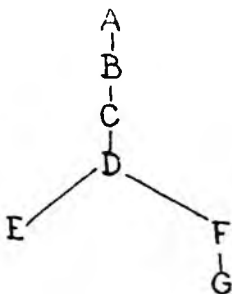
³⁹ *Ex Sancti Stanislai Cracoviensis vitis et miraculis*. Monumenta Germaniae Historica Scriptorum 29. Berlin 1892 s. 501-517.

⁴⁰ *Od Arystotelesa do „Złotej legendy”*. Warszawa 1958 s. 439-441.

⁴¹ MPH IV s. 770-796, tekst „Capitulum de miraculis” — s. 784-796.

⁴² Por. uwagi wydawcy odnośnie do tegoż rękopisu — tamże s. 772.

⁴³ *Historia narodu polskiego*. T. 4. Lipsk 1836 s. 205. Za nim podaje H. Zeissberg (*Dziejopisarstwo polskie wieków średnich*. T. 1. Warszawa 1877 s. 128) oraz J. Dąbrowski (*Dawne dziejopisarstwo polskie*. Wrocław 1964 s. 96).



Rys. 1

kanów krakowskich, dostał się w połowie XVIII w. do zbiorów Bibl. Załuskich. Pod koniec XIX w. zaginął⁴⁴.

D — rkp. Bibl. Zamoyskich, obecnie w zbiorach Bibl. Narod. w Warszawie BOZ cim. 127, z poł. XV w. Jest to kopia rkp. C⁴⁵.

E — rkp. Bibl. Jag. 3301 z XVI w. Jest to kopia rkp. D. W. Kętrzyński i P. David wspominają o jego proveniencji z kościoła parafialnego w Nowym Korczynie⁴⁶.

F — rkp. klarysek krakowskich z XVII w. Jest to kopia rkp. D, włączona do *Processus novus...* z lat 1663—1665, którego oryginału dziś nie znamy⁴⁷.

G — rkp. Bibl. Ossol. 85 z XVII w. Jest to kopia wyżej wspomnianego *Processus novus...* Rękopis zaginął po II wojnie⁴⁸.

d) *Miracula sanctae Kyngae*⁴⁹. Powstała w 1329 r. wtórna redakcja zapisów cudów Kingi z lat 1307—1312 opatrzona została przez wydawcę nagłówkiem *Miracula*, wyodrębniającym ją od właściwego *Żywotu* księżnej krakowskiej. W rękopisach oba teksty następują bezpośrednio po sobie, tworząc piśmienniczo zwartą całość.

Rozpoczętą przez A. Pawińskiego pracę nad edycją źródła, przygotowywaną na podstawie XV-wiecznego rkp. Bibl. Zamoyskich, przejął w 1879 r. Kętrzyński. Bezpośrednim tego powodem było przypadkowe odkrycie nowego, XVII-wiecznego rękopisu *Processus novus particularis*

⁴⁴ W. Kętrzyński już go nie znał. Dokładny opis rękopisu podaje MPH IV s. 671 n., 772.

⁴⁵ Dokładny opis i proveniencja rękopisu — tamże s. 664-671.

⁴⁶ Dokładny opis w: W. Wisłocki. *Katalog rękopisów Biblioteki Jagiellońskiej*. T. 2. Kraków 1881 s. 725. Por. MPH IV s. 666; P. David. *Les sources de l'histoire de Pologne à l'époque des Piasts (963-1386)*. Paris 1934 s. 171.

⁴⁷ Opis rękopisu — MPH IV s. 771 n.

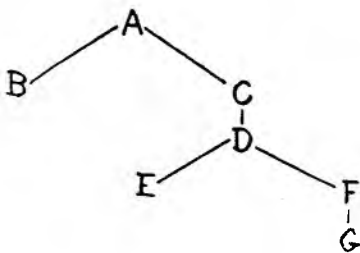
⁴⁸ Dokładny opis w: W. Kętrzyński. *Katalog rękopisów Biblioteki Zakładu im. Ossolińskich*. T. 1. Lwów 1881 s. 94; MPH IV s. 770-772.

⁴⁹ Tekst *Miracula* tamże s. 732-744.

in causa beatificationis seu canonisationis servae Dei Cunegundis..., stanowiącego własność klarysek krakowskich.

Rękopis o sygn. 250 zawiera na kartach 28'-60' tekst zatytułowany: „Sequitur nunc vita servae Dei Cunegundis per religiosum patrem Franciscanum theologum in pargameno veteri caractere manu scripta de verbo ad verbum descripta tali sub tenore”, obejmujący *Vita* i *Miracula*, jak się okazało, z tekstem najpoprawniejszym, bo bezpośrednio pochodzącym ze skolacjonowanego rkp. Bibl. Załuskich z 1401 r., należącego dawniej do franciszkanów krakowskich⁵⁰. Ze względu na trudności w udostępnieniu odnalezionego rękopisu A. Pawińskiemu, przebywającemu wówczas w Warszawie, wydanie źródła przygotował ostatecznie Kętrzyński wykorzystując obie znane kopie. Podjął również trud porównania tekstu z tekstem Długosza, będącym późniejszą wprawdzie przeróbką *Vita*, znacznie odbiegającą od tekstu właściwego, ale sporządzoną w oparciu o tekst starszy od rękopisu z 1401 r., być może o tekst samego oryginału lub bardzo wczesną jego kopię⁵¹.

Wykorzystując istniejące opisy dawnych kodeksów zawierających tekst *Miracula*, możemy ustalić przypuszczalną ich filiację (rys. 2).



Rys. 2

A — oryginał nie znany z 1329 r.

B — rkp. klarysek sądeckich, tekst Długosza z 1461 r.⁵²

C — rkp. nie znany z XIV w.

⁵⁰ Opis rękopisu zob. tamże s. 667 nn. Był on znany już wcześniej A. Popławskiemu (*Sw. Kunegunda i siostry jej bł. Helena czyli Jolenta i bł. Małgorzata*. Kraków 1881 s. 286 przyp. 1) i S. Załęskiemu (*Sw. Kinga i jej klasztor starosądecki*. Lwów 1882 s. 106 nn.).

⁵¹ Por. MPH IV s. 673-676.

⁵² O losach autografu Długosza zob. Zeissberg, jw. s. 95. Istnieją różnice w datowaniu źródła. Zeissberg stał na stanowisku, iż praca rozpoczęta została w okresie rządów Jakuba ze Sienna (1461-1464), a zakończona przed r. 1475. J. Dąbrowski (jw. s. 212) datuje na lata po r. 1471, a przed 1474 r. Ostatnio w studium M. Brożka (*Przyczynki do łacińskiego żywotopisarstwa w Polsce*. W: *Księga pamiątkowa ku czci St. Pigońia*. Kraków 1961 s. 141 n.) podjęto na nowo rozpa-

- D — rkp. Bibl. Załuskich 237 z 1401 r.⁵³
- E — rkp. klarysek krakowskich z 1684 r., sygn. 250. Jest to kopia rkp. D, sporządzona notarialnie przez Adama Styrcowskiego na polecenie komisji procesu z 1684 r. w ciągu dwóch miesięcy w tymże roku⁵⁴. Do dziś rękopis pozostaje własnością klarysek krakowskich przy kościele św. Andrzeja.
- F — rkp. nie znany z XV w. Jest to kopia rkp. D⁵⁵.
- G — rkp. Bibl. Zamoyskich, obecnie w zbiorach Bibl. Narod. w Warszawie BOZ cim. 127, z połowy XV w.⁵⁶

e) *De vita et miraculis sancti Iacchonis Ordinis Fratrum Praedicatorum*⁵⁷. Niejednokrotnie podkreślano w historiografii, jak bardzo obecne wydanie źródła dalekie jest od poprawności, apelując zarazem o przygotowanie ponownej jego edycji⁵⁸. Jak wiadomo bowiem, praca Stanisława lektora nie dochowała się w oryginale, lecz w kilku kopiach, niestety nie uwzględnionych przez wydawcę. Edycję przygotował L. Ćwikliński na podstawie niezbyt, jak się później okazało, dokładnego odpisu XIV-wiecznej kopii rzymskiej, nie wykorzystując znacznie wartościowszego i bodaj najstarszego pod względem paleograficznym rękopisu Bibl. Uniw. w Monasterze z drugiej połowy XIV w., na który potem zwrócił uwagę Dobrowolski⁵⁹.

Z wiadomości o rękopiśmiennej tradycji *Vita* Jacka wnosić należy, iż istniała niegdyś znaczna liczba odpisów *Żywotu*, kilkanaście rękopisów powstałych na przestrzeni XIV—XIX w., a ich przypuszczalna filiacja przedstawia się następująco (rys. 3):

- A — oryginał nie znany z 1352 r.
- B — rkp. Bibl. Chigi w Rzymie (dziś Bibl. Watykańska) F IV, 90 z XIV w. Był pierwotnie własnością dominikanów w Krakowie i przez Seweryna Lubomłczyka w końcu XVI w. został zawieziony do Rzymu⁶⁰.

trzenie okoliczności powstania *Vita* na tle związków ówczesnych wypadków krakowskich z losami samego Długosza. Przesunięto czas powstania źródła na r. 1461, w którym to roku praca była już gotowa, a tylko uzupełnienie jej trwało do r. 1471.

⁵³ Por. przyp. 44.

⁵⁴ Por. MPH IV s. 670.

⁵⁵ Tamże s. 671.

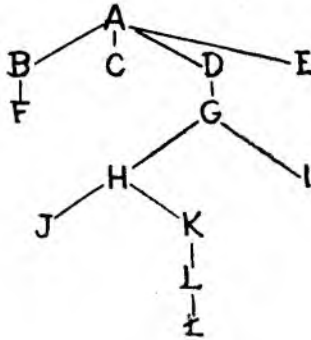
⁵⁶ Por. przyp. 45.

⁵⁷ Tekst *Vita* — MPH IV s. 841-894. Zapiski de miraculis — tamże s. 863-894.

⁵⁸ Zob. Dobrowolski, jw. s. 21 przyp. 3; J. Woroniecki. *Św. Jacek Odrowąż i wprowadzenie Zakonu Kaznodziejskiego do Polski*. Katowice 1947 s. 305; Kłoczowski, jw. s. 149 przyp. 2.

⁵⁹ Dobrowolski, jw. s. 21 przyp. 3.

⁶⁰ Por. MPH V s. 1019. Dokładny opis rękopisu — tamże IV s. 818 nn.



Rys. 3

- C — rkp. Bibl. Uniw. w Monasterze 542 z drugiej połowy XIV w. Zdaniem Dobrowolskiego posiadał tekst znacznie poprawniejszy od rkp. B, ale nie zachował się w całości, brak mu było końca rozdziału XLIX i rozdz. L-LII⁶¹. Dziś już nie istnieje. Jak podaje *Mitteilung der Universitätsbibliothek Münster* pod datą 25 II 1958, spłonął w 1945 r.
- D — rkp. Katedry Krak. z XIV w., nie znany⁶².
- E — rkp. dominikanów krak. z końca XIV w. Pochodzi z Płocka, zachowały się jedynie dwie luźne jego karty, obejmujące częściowo rozdz. II, cały III i część IV, rozdz. IX i początek X⁶³.
- F — rkp. Bibl. Ossol. 5971/I z XIX w. Jest to kopia rkp. B, sporządzona w 1854 r. na polecenie Bielowskiego⁶⁴.
- G — rkp. akt I procesu z 1523 r. Zaginął w 1527 r.⁶⁵
- H — rkp. akt I procesu — kopia z XVI w., sporządzona przez Waleriana Soleckiego OP. Zaginęła⁶⁶.
- I — rkp. akt I procesu, kopia z XVI w., niegdyś własność Tomasza Tretera. Kopia pochodziła z archiwum kard. Caraffa⁶⁷. Dziś nie znana.
- J — rkp. Bibl. Narod. w Paryżu L.5.382 z końca XVI w.⁶⁸
- K — rkp. akt II procesu z 1589 r. Nie znany⁶⁹.

⁶¹ Opis podał Dobrowolski (jw. s. 21 przyp. 3).

⁶² Wspomina o nim W. Kętrzyński — MPH V s. 1019.

⁶³ Opis w: Woroniecki, jw. s. 268.

⁶⁴ Opis w: MPH IV s. 818 nn.; *Inwentarz rękopisów Biblioteki Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu*. T. 1. Wrocław 1948 s. 362.

⁶⁵ Por. MPH V s. 1018 nn.

⁶⁶ Por. uwagi W. Kętrzyńskiego — tamże.

⁶⁷ Por. tamże s. 1017.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Opis — tamże s. 1018 nn.

L — rkp. Bibl. Angelica w Rzymie C VII 14 z XVI w. Jest to kopia rkp. K⁷⁰.

Ł — rkp. Bibl. Ossol. 3066/I z XVII w. Kopia rkp. L, odpis częściowy. Pierwotnie był w posiadaniu T. Wierzbowskiego⁷¹.

Aktualny stan zachowania rękopisów interesujących nas małopolskich *Miracula*, z powyższego przeglądu wynika, nie jest imponujący. Chcąc najogólniej ocenić wartość samej edycji źródeł, wypada przede wszystkim stwierdzić, iż wydawcy przygotowali ich publikację oczywiście na miarę postulatów metodycznych XIX w. Teksty zostały zaopatrzone w liczne przypisy leksykalne, zaznaczające różnice zachodzące między tekstami poszczególnych kodeksów, brak natomiast jakiegokolwiek komentarza krytycznego. Wąskość zagadnień poruszonych we wstępach do edycji oraz niewyczerpujące ich rozwiązanie dziś nas nie zadowalają i stają się dodatkowym bodźcem do podjęcia nowych studiów nad małopolskimi *Miracula*.

I. OKOLICZNOŚCI FORMALNE

POWSTANIA NAJSTARSZYCH MIRACULA MAŁOPOLSKICH

Próba wniknięcia w genezę poszczególnych przekazów oraz rozwiązanie problemu ich autorstwa zarówno wskażą środowiska twórcze, z których tradycji pisarskich zbiory *Miracula* wyrosły, jak i pozwolą poznać okoliczności uzasadniające i tłumaczące ich powstanie.

1. MIRACULA SANCTI STANISLAI

Małopolskie tradycje kultu św. Stanisława, aż do początku XIII stulecia, nie przekazały nic pewnego o inicjatywach kleru krakowskiego zmierzających do kanonizacji Biskupa-męczennika. Sporo faktów świadczących o rozwijającym się kulcie i zmianie opinii o Stanisławie wśród następujących po sobie w ciągu XI—XII w. pokoleń w kręgu dworskim i rycersko-możnowładczym przygotowywało jednakże powoli moment podjęcia tychże starań⁷².

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Por. tamże oraz *Inwentarz rękopisów...* s. 144.

⁷² Por. bogatą literaturę polemiczną dotyczącą genezy kultu św. Stanisława. Z pozycji ważniejszych: T. Wojciechowski. *Kościół katedralny w Krakowie*. Kraków 1900; tenże. *Szkice historyczne XI wieku*. Kraków 1904; Semkowicz, jw.; M. Gębarowicz. *Początki kultu św. Stanisława i jego średniowieczny zabytek w Szwecji*. Lwów 1927; K. Tymieniecki. *Kielce w w. XIII jako ośrodek patriotyzmu polskiego (Przyczynek do dziejów kultu św. Stanisława)*. „Pamiętnik Literacki” 1947 s. 47-62; K. Górski. *O sprawie św. Stanisława*. „Nasza Przyszłość” 4 (1948) s. 61-82; D. Borawska. *Z dziejów jednej legendy. W sprawie genezy kultu św. Stanisława biskupa*. Warszawa 1950; J. Lisowski. *Kanoni-*

W sposób bardziej pewny wolno o nich mówić dopiero w okresie rządów biskupich Iwona Odrowąża (1218—1229). Zarzut zaniedbania sprawy kanonizacji Stanisława, jaki spotkał jego następcę — bpa Wisława (1229—1242), wskazuje na jej aktualność właśnie w czasach Iwona⁷³. Zwyczaj się w historiografii podkreślać związek bliskiej Iwonowi idei kanonizacji z podejmowanymi przezeń staraniami o urzeczywistnienie metropolitalnych planów Krakowa, dla których to fakt posiadania relikwii własnego męczennika byłby momentem niewątpliwie ważnym⁷⁴.

Jednakże doprowadzenie do skutku zabiegów o wyniesienie na ołtarze Stanisława pozostaje w znacznej mierze zasługą drugiego na stolicy biskupiej Odrowąża — Prandoty (1242—1266)⁷⁵. Z okresu końcowej fazy prowadzonych przez niego starań na terenie Kurii rzymskiej zachowały się najstarsze interesujące nas zapisy Stanisławowych cudów, tworzące dwa różne zbiory:

a) *Miracula sancti Stanislai* — protokół urzędowy powstały jako materia dowodowy w procesie kanonizacyjnym,

b) zbiór cudów włączony przez Wincentego z Kielc do pokanonizacyjnej *Vita maior*⁷⁶.

Obydwa zbiory powstały w okolicznościach zgoła różnych, warunkujących tak formę, jak i charakter zawartych w nich notatek.

Zredagowaniu pierwszego towarzyszyły następujące wypadki. Zabiegi Prandoty o kanonizację Stanisława rozpoczęły się prawdopodobnie zaraz po dokonanej przezeń elewacji relikwii w r. 1234 lub 1245⁷⁷. Jednak powołanie przez Innocentego IV pierwszej komisji, mającej za cel m. in. zbadanie cudów, miało miejsce dopiero w 1250 r.⁷⁸ O jej utworzeniu

zacja świętego Stanisława w świetle procedury kanonizacyjnej Kościoła dzisiaj i dawniej. Rzym 1953.

⁷³ Śladów owej obwiniającej biskupa opinii można dopatrzeć się w tekście jednego z cudów Stanisława: *Miracula s. Stanislai* XXXV; *Vita maior* III 4.

⁷⁴ Por. Borawska, jw. s. 80; M. Plezia. *Wincenty z Kielc, historyk polski z pierwszej połowy XIII wieku*. „Studia Źródłoznawcze” 7 (1962) s. 20 nn.

⁷⁵ Źródła tego czasu niejednokrotnie podkreślają doniosłą rolę, jaką odegrał w tychże zabiegach Prandota (zob. MPH II s. 808, IV s. 311, 363. Por. Gębarowicz, jw. s. 51 nn.; Borawska, jw. s. 81 nn.; Lisowski, jw. s. 177 nn.; Plezia, jw. s. 22).

⁷⁶ Sprawę istnienia wcześniejszych, bo XII-wiecznych zapisów cudów Stanisława rozpatrujemy na innym miejscu.

⁷⁷ Była to jedna z pierwszych jego czynności po objęciu rządów biskupich. W sprawie daty elewacji relikwii — por. uwagi W. Kętrzyńskiego we wstępie do *Miracula* — MPH IV s. 286 oraz Borawskiej (jw. s. 81 nn.).

⁷⁸ Decyzję papieską poprzedziły starania delegacji polskiej na terenie Kurii oraz supliki pisemne wysyłane z Polski (por. KDKK I nr 33; Długosz. *Hist. Pol.* VII s. 32; tenże. *Vita s. Stanislai* s. 133 n.; Gębarowicz, jw. s. 72 nn.; Lisowski, jw. s. 178-180).

wiadomo jedynie pośrednio z późniejszego listu remisorialnego Jakuba z Velletri, skąd można również odtworzyć skład osobowy komisji. Czytamy w nim, iż w odpowiedzi na pisemną prośbę biskupa, kapituły i duchowieństwa diecezji krakowskiej papież „Venerabilibus fratribus nostris [...] Archiepiscopo Gneznensi et [...] Episcopo Wratislaviensi et dilecto filio [...] Abbati de Lubez Cisterciensis ordinis Wratislaviensis dioecesis de-derimus nostris litteris in mandatis, ut ascitis sibi viris religiosus et deum timentibus de virtute morum et veritate signorum operibus videlicet et miraculis diligentissime inquirentes que invenirent nobis suis litteris fideliter intimarent”⁷⁹. A zatem w skład pierwszej komisji wchodził: arcybiskup gnieźnieński Pełka, biskup wrocławski Tomasz oraz opat cystersów lubiąskich Henryk.

Komisarze wykonali swe zadanie w ciągu 1250 r., a wynikiem ich pracy był pierwszy urzędowy protokół zawierający spis Stanisławowych cudów, dziś nam bliżej nie znany⁸⁰. Stanowił zapewne podstawę do dalszych starań na terenie Kurii, dokąd w roku następnym zawiozła go nowa delegacja polska, złożona z kanoników krakowskich: Jakuba ze Skaryszewa i Gerarda oraz grona dominikanów i franciszkanów⁸¹. Misja jednak nie od razu się udała. Powrócono do kraju w 1252 r.⁸²

Fakt równoczesnego przysłania do Polski franciszkanina Jakuba z Velletri w roli przewodniczącego nowej komisji, dla dokonania rewizji wyników działalności poprzednich komisarzy, nie świadczy, jak chciano to niekiedy sugerować, o braku zaufania ze strony papieża do prac pierwszej komisji czy wręcz braku chęci pozytywnego załatwienia sprawy⁸³. Przeciwnie, tak szybkie utworzenie nowego trybunału, zgodnie z powszechną wówczas regułą postępowania kanonicznego, dowodzi zgoła odmiennego ustosunkowania się Rzymu do sprawy Stanisława⁸⁴. Nie dla-

⁷⁹ KDKK I nr 33.

⁸⁰ *Rocznik Kapitułny* pod r. 1250 — MPH II s. 805. Por. *Vita maior* — MPH IV s. 399 n.; Długosz. *Hist. Pol.* VII s. 321. Zagadnieniem proveniencji i filiacji zbiorów „miracula” Stanisława zajęła się wcześniej G. Karolewicz (*Społeczny charakter Kultu św. Stanisława w Polsce w XIII w.* Lublin 1954, maszynopis). Tok naszej dalszej analizy tej kwestii pozostaje w dużej mierze zbieżny. Por. wyniki badań G. Karolewicz w: „Sprawozdania z Czynności Wydawniczej i Posiedzeń Naukowych TN KUL” 16 (1968) s. 258-264.

⁸¹ MPH II s. 805. Por. Długosz. *Hist. Pol.* VII s. 326.

⁸² MPH II s. 805.

⁸³ Por. tego rodzaju błędne sugestie Semkowicza (jw. s. 40) i Borawskiej (jw. s. 82).

⁸⁴ Por. uwagi o procedurze kanonizacyjnej w XIII w.: Lisowski, jw. s. 117 n., 182; R. Klausner. *Zur Entwicklung des Heiligssprechungsverfahrens bis zum 13. Jahrhundert.* „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonist. Abt.” 40 (1954) s. 91 nn.

tego przysyłano nowego komisarza, iżby sprawozdanie z 1250 r. nie zadowolilo czy nie przekonało trybunału inkwizycyjnego, lecz właśnie po to, by prace przygotowawcze posunąć naprzód. Ponadto wzmianki we wspomnianym już liście remisorialnym oraz w liście kard. Jana Gaetana do kapituły krakowskiej niedwuznacznie świadczą o pozytywnej przez Kurię ocenie działalności pierwszej komisji⁸⁵.

Instrukcja, jaką Jakub otrzymał, przewidywała wszechstronne rozpatrzenie sprawy. Papież polecał mu zapoznanie się ze źródłami pisanymi o bpie Stanisławie, zbadanie kultu i opinii świętości, wreszcie kontrolę nad ponowną pracą komisji ustalającą listę cudów, przesłuchanie dwóch stuletnich świadków, którzy słyszeli o Stanisławie od osób znających go bezpośrednio. Oprócz tego delegowany miał sprawdzić rzecz niebagatelną dla ogólnokościelnego znaczenia przyszłej kanonizacji, a mianowicie jej walor misyjny z racji bliskiego sąsiedztwa diecezji krakowskiej ze schizmatycką Rusią⁸⁶.

Na czasową zbieżność obydwu faktów: kanonizacji Stanisława i ożywienie akcji misyjnej podjętej przez papieństwo na ziemiach wschodnich, zwracano w literaturze już niejednokrotnie uwagę⁸⁷.

Annalistyka małopolska nie zachowała śladu działalności Jakuba z Velletri na terenie Polski. Wydaje się to o tyle zaskakujące, iż nie brak w niej, jak widzieliśmy, wiadomości co do urzędowania pierwszej komisji. O działaniach Jakuba w Krakowie w ciągu r. 1252 wnioskuje Kętrzyń-

⁸⁵ KDKK I nr 33: „[...] ipsisque in negotio huiusmodi procedentibus et rescribentibus nobis nos fide[m] adhibeamus ut conventi processui eorundem”. List kard. Jana zawiera stwierdzenie Jakuba z Velletri, iż przesłuchiwanie przezeń pierwsi komisarze „processevant in omnibus fide bona” (tamże nr 37).

⁸⁶ Tamże nr 33: „[...] Ut a dictis inquisitoribus si superstites et presentes in provincia fuerint an sic processerint sicut sub ipsorum Sigillis recepimus perscruteris et ipsorum actorum exempla ad maiorem certitudinem tecum portes faciens presentari tibi eos qui dicuntur fuisse a diversis infirmitatibus liberati, quos et quot potueris ac illos duos Centenarios si superstites fuerint de quibus mentio est in actis qui dicuntur ab aliquibus accepisse vel eorum alterum quod sanctum noverunt eundem et de ipsius clara et honesta conversatione dum viverent audiverunt, inquisiturus ab ipsis an ita sit et inspecturus nichilominus devotionem populi et famam communem super martirio et causa martirii necnon et sanctitate ipsius. Inquiras insuper utrum Cracoviensis diocesis Paganis et Ruthenis scismaticis sit confinis, ut per hoc ex ipsorum confinio lucrum provenire valeat animarum. Ad hec librum cronicorum quo ad Capitulum pertinens ad negotium memoratum ex Archivo [...] Ducis Polonie editum et etiam librum annalium et Epitaphium considera diligenter [...]”.

⁸⁷ Por. W. Abraham, *Powstanie i organizacja Kościoła łacińskiego na Rusi*. Lwów 1904 s. 117 nn.; J. Umiński, *Niebezpieczeństwo tatarskie w poł. XIII w. a papież Innocenty IV*. Lwów 1922 s. 90 nn.; Gębarowicz, jw. s. 87 nn.; Borawska, jw. s. 82-84.

ski z treści XXXIX zapiski protokołu cudów⁸⁸. Wprawdzie datacja zapiski określa bezpośrednio jedynie czas pisania zeznania, nie wspominając osoby Jakuba, niemniej wolno przypuszczać, iż w okresie działalności drugiej komisji ten, który miał kierować jej pracami, musiał być według wszelkiego prawdopodobieństwa w Krakowie. Potwierdzałby to przypuszczenie wyżej cytowany list kard. Jana z 1253 r., wspominający m. in. o powrocie z Polski brata Jakuba i złożeniu przezeń sprawozdania z powierzonej mu misji. Identyfikować go należy chyba właśnie z osobą franciszkanina z Velletri⁸⁹.

Prace zatem drugiej komisji, której przewodniczył Jakub, przypadająby na r. 1252. Sporządzono wówczas nowy spis cudów, znany nam dziś ze współczesnej jego kopii, zachowanej w Archiwum Kapitulnym w Krakowie, przygotowanej zapewne na użytek biskupa i kapituły z oryginału wysłanego do Rzymu⁹⁰.

Pergaminowy rotulus jest niekompletny, uszkodzony, brakuje w nim zarówno początku, jak i końca protokołu. Stąd nie ma w nim urzędowych wyjaśnień odnośnie do czasu i miejsca powstania spisu.

Jednakże w samej treści *Miracula* istnieją przesłanki, które, jak to wykazał Kętrzyński, pozwalają z całą pewnością identyfikować zwój krakowski z protokołem z r. 1252⁹¹. W historiografii datacja ta została przyjęta bez zastrzeżeń. Odosobnione stanowisko Borawskiej, upatrującej w zwoju protokół pierwszej komisji z 1250 r., opiera się na błędnym odczytaniu tekstu zapiski XV i stąd nic w ustalonej datacji nie zmienia. W rozumowaniu Borawska nie zwróciła bowiem uwagi na umieszczony pod zeznaniem podpis komisarzy: „Dicunt etiam examinatores, quod hoc testatur frater Wlost ordinis predicatorum et alii fratres iurati, quod syc factum fuit, transierunt II anni”⁹². Wynika stąd, że od czasu zeznań minęło jeszcze dwa lata, co wskazywałoby na dokonanie ich potwierdzenia właśnie w 1252 r., w czasie działalności drugiej komisji⁹³.

Dysponując zatem protokołem wtórnym, wypada zastanowić się nad

⁸⁸ *Miracula s. Stanislai* XXXIX: „[...] in festo sancti Luce erunt quatuor anni cepit [...] infirmari ita, quod a secunda feria usque ad sextam feriam nec comedit nec bibit”. Kętrzyński wnioskuję, że skoro „feria secunda” i „festum sancti Luce” mają przypadać na jeden dzień, to choroba nastąpiła 18 X 1249 r. A zatem fakt ten przypadałby na 1253 r. Cud został więc zapisany po 18 X 1252 r. (zob. MPH IV s. 288).

⁸⁹ KDKK I nr 37.

⁹⁰ MPH IV s. 288.

⁹¹ Tamże s. 287 n.

⁹² *Miracula s. Stanislai* XV.

⁹³ Borowska, jw. s. 81. Bez bliższego uzasadnienia wcześniej już przychylił się do upatrywania w zwoju krakowskim protokołu pierwszej komisji J. Polkowski (jw. s. 166).

tym, w jakiej mierze pozostaje on zależny od nie znanego nam dziś spisu z 1250 r. Należałoby wziąć pod uwagę trzy możliwości:

- a) protokół z 1252 r. spisano na nowo niezależnie od pierwszego,
- b) protokół spisano na nowo w oparciu o tekst z 1250 r.,
- c) protokół powstał przez wprowadzenie jedynie wstawek do protokołu pierwszego. Byłby to zatem w zasadzie pierwotny spis o charakterze dwuwarstwowym.

Możliwość pierwsza odpada. Wiadomo bowiem, iż papież polecił Jakubowi oprzeć się na zeznaniach spisanych przez pierwszych komisarzy i jedynie je uzupełnić. W liście delegacyjnym czytamy: „[...] et hiis summam sub obtestatione iuramenti ubi tibi visum fuerit coram prioribus inquisitoribus prestiti plenius intellectis si aliqui testes super prioribus vel novis articulis tibi fuerint presentati eos iuratos secundum formam recipiendorum testium, prudenter recipias et diligenter examinare procures”⁹⁴.

Poza tym w tekście *Miracula* są wyraźne ślady posługiwania się jakimś wcześniejszym przekazem. Wskazują na to:

1° uwagi o egzaminatorach występujących w protokole w charakterze jak gdyby dodatkowych świadków zapisanych przez nich zeznań (art. VII, IX, XV, XIX, XXII, XXIII, XXVI, XXIX, XL, XLIV) w rodzaju: „Examinatores, qui sic scribunt: Vidimus eum perfecte sanum” (art. IX), „Dicunt examinatores: Tertius annus erit, quod hec facta sunt” (art. VII) itp.⁹⁵;

2° zapisy podające świadków w zmienionej kolejności ponownego przezeń składania zeznań⁹⁶;

3° umieszczenie w protokole w formie jedynie nagłówka (art. XLV, XLVI) lub krótkiego streszczenia (art. X, XII, XXI) danych o cudach, które z bliżej nie znanych powodów nie mogły być przebadane przez nową komisję, a których pełny opis znajdować się musiał w protokole pierwotnym⁹⁷;

4° sposób notowania zeznań w formie świadczącej o dużej precyzji w ponownym badaniu świadków. A więc uwagi protokołujących takie, jak np. w art. XXXIV⁹⁸.

⁹⁴ KDKK I nr 33. Por. *Vita maior* — MPH IV s. 400.

⁹⁵ Zwrócił na nie uwagę już wydawca *Miracula* (zob. tamże s. 287 n.).

⁹⁶ *Miracula* s. *Stanislai* XXXIII, XXXIV.

⁹⁷ Wnosić o tym wolno na podstawie szczegółowego ich odnotowania w *Vita maior*, której autor, jak później to wykażemy, korzystał właśnie z protokołu z 1250 r.

⁹⁸ Por. także XXVI, XXXVIII.

		Hermannum de Mislauhiz II testem huius articuli	} ponunt rubricam
		Vislaum uxorem Voyasii V testem huius articuli	
Probatur per	Probatur sententia preter etatem pueri	{ dictum Voyanum I testem huius articuli	} ponunt senten- tiam rubrice excepto quod non dicunt aliquid de etate pueri
		{ Andream de Mislauhiz III testem huius articuli	
	Non probat	{ Castosium vicarium de Koscelec IIII testem huius articuli	

Wszystko to zdaje się przemawiać niewątpliwie za tym, iż protokół z 1252 r. spisano na nowo w ścisłej zależności od wcześniejszego zapisu zeznań. Trzecia bowiem możliwość w świetle wyżej zasygnalizowanych charakterystycznych cech zapisu cudów w rotulusie wydaje się równie nieaktualna.

Interesuje nas jeszcze sprawa miejsca działalności drugiej komisji, a tym samym miejsce powstania protokołu.

Komisarze mogli przyjmować zeznania i badać świadków bądź to w samym Krakowie, bądź też mogli objeżdżać poszczególne miejscowości w celu zebrania informacji. Ostatniemu przypuszczeniu przeczy układ cudów w protokole nie zachowujący porządku topograficznego w sensie zgrupowania koło siebie zapisów cudów z tej samej miejscowości. Przykładowo można zwrócić uwagę na zeznania mieszkańców Morawicy występujących oraz w art. IX, drugi raz w art. XV. Nie mogłoby to powstać w wypadku działalności komisji w terenie. A zatem urzędowano w samym mieście Krakowie, dokąd przybywali wzywani świadkowie. Wzmianki takie, jak: „scribunt etiam examinatores, quod aliis testes propter loci distantiam haberi non poterant”⁹⁹ czy „quia multum distat Boemia, testes plures non venerunt”¹⁰⁰ — zdają się na to wyraźnie wskazywać.

Zwój krakowski nie jest, jak powiedzieliśmy już, jedynym XIII-wiecznym przekazem zapisów cudów Stanisławowych. Znamy je ponadto z III części wyżej wspomnianej *Vita maior*.

Zaawansowany stan badań nad *Żywotem większym*¹⁰¹, zwłaszcza zwrócenie ostatnio uwagi na zagadnienie jego kompozycji oraz rozpa-

⁹⁹ Tamże XIX.

¹⁰⁰ Tamże XLIV.

¹⁰¹ Badania nad *Vita maior* rozwinęły się znacznie intensywniej od badań poświęconych pozostałym naszym źródłom hagiograficznym, a to ze względu na zainteresowania polskiej historiografii sprawą św. Stanisława w ogóle. Żywą dyskusję,

trzenie na nowo problemu źródeł wykorzystanych przez Wincentego¹⁰², w znacznej mierze ułatwia rozwiązanie problemów wchodzących w zakres krytyki erudycyjnej co do tej partii źródła, która nas szczególnie interesuje.

Autorowi *Vita maior*, a zarazem autorowi wtórnej redakcji *miracula*, poświęcił Plezia osobne studium, podejmując po Tadeuszu Wojciechowskim ponowną próbę całościowego przedstawienia postaci i twórczości Wincentego z Kielc¹⁰³.

Jest dziś sprawą bezsporną, iż pracę nad pokanonizacyjnym *Żywotem* Stanisława podjął Wincenty z Kielc w latach 1257—1261 na życzenie biskupa krakowskiego Prandoty oraz jego kapituły. Dzieło to, pisane pod koniec życia w krakowskim konwencie dominikańskim przy kościele Św. Trójcy, ukoronowało jako ostatnie całość jego twórczości hagiograficznej, związanej z osobą św. Stanisława¹⁰⁴.

Trzecia część *Żywotu większego*, obok danych zaczerpniętych bądź to z autopsji, bądź to z relacji osób biorących bezpośredni udział w opisywanych wypadkach, opiera się przede wszystkim na dostępnym Wincentemu materiale protokolarnych zeznań przedkanonizacyjnych o cudach¹⁰⁵. Powstaje pytanie: który z protokołów dwóch komisji posłużył autorowi *Vita* przy wtórnej redakcji *Miracula*?

Różnice w liczbie przytoczonych zapisów, jakie zachodzą między protokołem z 1252 r. a *Vita maior*¹⁰⁶, brak u Wincentego tych cudów, które — rzecz charakterystyczna — nie mają w zwoju śladów poświadczeń poprzednich komisarzy¹⁰⁷ (byłyby więc zeznaniami uzyskanymi je-

jaka znalazła swe odbicie w naszej literaturze historycznej, wokół problemu wzajemnej relacji obu redakcji *Vita* — *Żywotu mniejszego* i *Żywotu większego*, przypomniał ostatnio Plezia. Odtworzywszy główne fazy polemiki ustosunkowuje się sam krytycznie do przeważającego w ostatnim trzydziestoleciu poglądu o pokanonizacyjnym pochodzeniu obu *Vita*. Również nie do przyjęcia — jego zdaniem — (Od *Arystotelesa*... s. 433 nn.) staje się dziś, w świetle nowych badań nad tradycją rękopiśmienną tekstów *Żywotów*, teza o pierwotnej przynależności *Vita minor* do opisu translacji z *Vita maior*.

¹⁰² Tenże. *Wincenty z Kielc*... s. 25-29.

¹⁰³ Rozprawa wyżej cytowana. Nawiązuje ona do wcześniejszego szkicu autora, przedstawiającego tę ciekawą postać na tle dziejów środowiska umysłowego w Krakowie (*Dzieje środowiska umysłowego w Krakowie przed założeniem Uniwersytetu*. W: *Od Arystotelesa*... s. 408—429).

¹⁰⁴ Por. tenże. *Wincenty z Kielc*... s. 16 nn.

¹⁰⁵ Por. tamże s. 29 nn.

¹⁰⁶ Zwój krakowski zawiera 6 cudów nie występujących u Wincentego: XII, XVII, XXI, XXVIII, XXXI i XXXVI. Wincenty z kolei przytacza 14 cudów przedkanonizacyjnych nie notowanych w protokole: 1, 2, 3, 8, 17, 18, 19, 28, 29, 33, 44, 46, 47, 48.

¹⁰⁷ Są nimi wyżej wymienione dodatkowe artykuły protokołu *Miracula*.

dynie przez drugą komisję), każą przypuszczać, iż nie wykorzystano w *Vita* protokołu Jakuba z Velletri. Co więcej, rozwinięcie treści zapisów bądź to w cudach Wincentego, bądź to w zapisach zwoju, przy równoczesnym ich krótkim zrelacjonowaniu czy wręcz pominięciu w zbiorze drugim, potwierdzałoby przypuszczenie o niezależności od siebie tych dwóch zbiorów¹⁰⁸.

A zatem cuda z *Vita maior* pochodzić mogą: a) albo z protokołu z 1250 r., b) albo, jak sądzi Kętrzyński, Wincenty oparł się przy ich redagowaniu na spisie trzecim, powstałym w Rzymie z syntezy dwóch poprzednich¹⁰⁹. Przesłanki uzasadniające tę tezę nie wydają się przekonujące:

1° Nie można z różnicy zachodzącej w układzie cudów w zwoju i *Vita* wnosić o przyjęciu przez Wincentego układu spisu zupełnie nam nie znanego. Na tej samej zasadzie można by sądzić, że mógł on równie dobrze oddać w swej pracy układ zapisów występujący w protokole z 1250 r.

2° Trudno sądzić, by pisząc *Żywot* Stanisława w Krakowie pomijał Wincenty źródła krajowe i sięgał po materiały rzymskie, co do których zresztą nie ma nawet pośrednich danych wskazujących na ich istnienie. Nagłówek poprzedzający grupę cudów w *Vita*: „Hec sunt autem miracula, que in conspectu Sedis Apostolice et tocius Romane ecclesie sunt recitata” — pozornie mógłby sugerować istnienie rzeczywiście jakiegoś trzeciego spisu, wiążącego się bezpośrednio z samym aktem kanonizacji św. Stanisława. Nic jednakże nie wiadomo, by Kuria rzymska w ogóle praktykowała wówczas ponowne redagowanie listy cudów przeznaczonej do publicznego odczytania w czasie kanonizacji, a nie miałyby wykorzystać w tym celu tekstów protokołów sporządzonych przez delegowane przez siebie trybunały. W wypadku św. Stanisława najprawdopodobniej wykorzystano właśnie protokół drugiej komisji, poparty autorytetem Jakuba z Velletri.

A zatem w zbiorze cudów zamieszczonym w *Żywocie większym* należy widzieć wtórne przeredagowanie zapisów znajdujących się w protokole komisji z r. 1250, uzupełnione przez Wincentego dodatkowymi relacjami znanymi mu bądź to z autopsji, bądź to z innych źródeł rozwijającej się wokół postaci Stanisława tradycji i legendy. Powrócimy jeszcze do tegoż zagadnienia.

Tradycja rękopiśmienna *Vita maior*, wciągnięta po raz pierwszy

¹⁰⁸ Por. np. równoległe cuda: *Miracula s. Stanislai — Vita maior*

X	III, 12
XLV	III, 25
XLVI	III, 27

¹⁰⁹ MPH IV s. 291 nn.

przez P. Davida w zakres rozważań nad funkcjami, jakie żywot miał spełniać¹¹⁰, każe stwierdzić — w oparciu o sposób przekazania tekstu w najstarszych rękopisach — jego przeznaczenie przede wszystkim liturgiczne i dydaktyczne. W XIII- i XIV-wiecznych kodeksach tekst ten występuje tylko raz samodzielnie — w rkp. Bibl. Jag. sygn. 1617, zszyty w klocek z XV-wieczną kopią kazań Peregryna — z reguły natomiast spotykamy go w zbiorach hagiograficznych¹¹¹. Te ostatnie, ułożone w porządku kalendarzowym, przeznaczone były często do użytku liturgicznego jako teksty pasjonatów czy legendariuszy, czytane w chórze, refektarzu czy kapitularku zakonnym¹¹².

Interesująca nas Pars III *Żywotu większego* figuruje w tychże rękopisach (m. in. w interpolowanych polskich egzemplarzach *Złotej legendy* Jakuba de Voragine) wśród legend wrześnieowych — przeznaczona na święto translacji relikwii św. Stanisława — 27 IX.

Znaczna liczba kopii zarówno dowodzi faktu popularności źródła, jak i pozwala wnosić o zasięgu oddziaływania jego hagiograficznych treści.

2. MIRACULA SANCTAE SALOMEAE

W XIII-wiecznej redakcji najstarszego *Żywotu* Salomei zachowały się fragmenty wcześniejszych relacji o jej pośmiertnych cudach z lat 1268—1273. Zebrane głównie w „Capitulum de miraculis”, wypełniającym w znacznej mierze treść *Vita*, tworzą zamkniętą całość¹¹³.

Problem datacji źródła, żywo dyskutowany w osiemdziesiątych latach XIX w., podjęto w ostatnim czasie na nowo. Aż do wydania *Vita* przyjmowano za czas jej powstania r. 1401¹¹⁴. Kętrzyński, w oparciu o przesłanki wynikające z analizy tekstu, ustalił datację *Żywotu* na koniec XIII w., przyjmując jako termin a quo r. 1287 (data kolejnego najazdu tatarskiego na Sandomierz, w czasie którego miałyby zginąć, według relacji *Vita*, tunika Salomei) oraz termin ad quem r. 1320 (nie wspomniany w źródle fakt przeniesienia klarysek ze Skąły do Krakowa), a na-

¹¹⁰ Jw. s. 125-136.

¹¹¹ Por. Plezia. *Od Arystotelesa...* s. 439 nn.

¹¹² Por. Aigrain, jw. s. 126 nn.; M. Plezia. *Wstęp do „Złotej legendy”*. W: J. Voragine. *Złota legenda*. Warszawa 1955 s. XIII-XIV; J. Karwasińska. *Studia krytyczne nad żywotami św. Wojciecha biskupa praskiego*. „Studia Źródłoznawcze” 2 (1958) s. 50.

¹¹³ Por. uwagi o edycji s. 10 n. *Vita s. Salomeae* obejmuje w całości 559 wierszy tekstu wydanego, z czego na „Capitulum de miraculis” przypada ok. 2/3 tekstu.

¹¹⁴ Por. Zeissberg, jw. s. 127. Datację mylnie ustalono na podstawie rkp. Bibl. Zasłuskich 237, uważanego za oryginał. W wyniku badań Kętrzyńskiego okazał się on jedynie jedną z późniejszych kopii (por. MPH IV s. 772).

wet r. 1292, za czym przemawiałoby występowanie w narracji *Vita* osoby Kingi jeszcze jako żyjącej¹¹⁵.

Stanowisko Kętrzyńskiego spotkało się z ostrą krytyką B. Ulanowskiego, który przyznał XIII-wieczną metrykę jedynie zapiskom o cudach, stanowiących — jego zdaniem — starszą część późniejszej, bo pochodzącej, jak wykazał, z drugiej połowy XIV w., relacji hagiograficznej, za jaką uważał *Żywot Salomei*¹¹⁶. Kontrargumentacja zawarta w replice Kętrzyńskiego¹¹⁷ znalazła jednak pełną aprobatę historyków¹¹⁸.

I tak, podejmując na nowo rozwiązanie problemu, Brygida Kürbisówna poddała rewizji przytoczone przez polemistów argumenty, wykazując brak podstaw do hiperkrytycznej oceny Ulanowskiego¹¹⁹.

Równocześnie okazało się, iż rozszerzenie bazy porównawczej źródeł dla konfrontacji zawartych w *Vita* faktów historycznych pozwala dojrzeć w samym *Żywocie* elementy narracji wywodzące się niezbitie z XIII w. Są to szczegóły dotyczące śmierci i pogrzebu Salomei dobrze datowane i powtarzające się z niewielkimi zmianami i skrótami również w *Kronice Mierzwy*, *Kronice wielkopolskiej*, *Rocznikach małopolskich*, opartych z kolei na wiadomościach zawartych w redakcji *Annales Polonorum*, powstałej ok. 1290 r. w kręgu franciszkanów krakowskich, a wykorzystującej zarówno istniejący już rejestr pośmiertnych cudów Salomei, jak i powtarzające się z niewielkimi zmianami i skrótami również w *Kronice* powstanie *Vita* do datacji *Miracula* z lat 1268—1273 i widzieć w niej źródło powstałe po r. 1273, zapewne ok. 1290 r.¹²⁰ Przemawia za tym również, wskazany przez Labudę, autentyzm szczegółów o pobycie Salomei na Węgrzech oraz normalny zwyczaj towarzyszenia *Vita* protokołowi cudów¹²¹.

Trudno byłoby wskazać bliższe okoliczności powstania *Żywotu* Salomei, a tym samym wtórnej redakcji interesujących nas cudów.

Być może, że już wtedy myślano o wszczęciu procesu kanonizacyjnego, do czego zachęcić mogła aktualnie doprowadzona do skutku kanonizacja Jadwigi śląskiej w 1267 r., będąca wyrazem tendencji dzielni-

¹¹⁵ Tamże s. 774.

¹¹⁶ *Szkice historyczne z XIII wieku. Kilka słów o „Żywocie św. Salomei”*. „Rozprawy AU Wydziału Historyczno-Filozoficznego” 20 (1887) s. 93-103.

¹¹⁷ Odpowiedź Kętrzyńskiego — MPH V 1016.

¹¹⁸ Por. także: Kürbisówna. *Żywot bł. Salomei...* s. 148-151; G. Labuda. Rec.: B. Włodarski. *Salomea królowa halicka. Karta z dziejów wprowadzenia zakonu klarysek do Polski*. „Nasza Przeszłość” 5 (1957) s. 61-83 — „Studia Źródłoznawcze” 3 (1958) s. 284; Dąbrowski, jw. s. 95. Na stanowisku Ulanowskiego stanął jedynie Włodarski (jw. s. 80).

¹¹⁹ Kürbisówna. *Żywot bł. Salomei...* s. 147-149.

¹²⁰ Tamże s. 149-151; Dąbrowski, jw. s. 95.

¹²¹ Labuda, jw. s. 284.

cowych tworzenia własnych, lokalnych kultów¹²². Wyniesienie na ołtarze księżnej śląskiej tym bardziej mogło faktycznie inspirować propagatorów kultu Salomei, iż w obu wypadkach kult dotyczył osób pochodzących z kręgów panujących dynastii, hołdującym ideom polityki zjednoczeniowej królestwa. A zatem moment rywalizacji na tym terenie nie mógł pozostawać bez znaczenia.

Redakcja samej *Vita* wydaje się rzeczywiście wskazywać na bezpośrednie przeznaczenie żywotu dla celów kanonizacyjnych. Jak wykazała przeprowadzona ostatnio analiza literacka kompozycji źródła, *Żywot* Salomei składa się ze zlepku dwóch różnych utworów: starszego — w skład którego wchodziłyby zapisy cudów, i partii młodszej — narastającej z biegiem czasu legendy¹²³. Na starsze źródła pisane wykorzystane przy redakcji *Vita* powołuje się sam jej autor, umieszczając w rozdz. I, dotyczącym wątku biograficznego, charakterystyczną uwagę „nam legitur”¹²⁴.

Wolno sądzić, iż zawężenie zapewne obfitszych danych biograficznych pierwotnej, nie znanej dziś *Vita* do tak szczupłych, fragmentarycznych relacji zawartych w obecnej redakcji *Żywotu*, na korzyść rozbudowanej narracji o cudach pośmiertnych i translacji relikwii ze Skąły do Krakowa, podyktowane zostało bezpośrednimi względami praktycznymi. *Vita* służyła celom kanonizacyjnym i te właśnie treści zwykła wysuwać w sposób szczególny.

Nasze przypuszczenia o tyle tylko mogą być słuszne i prawdziwe, o ile tekst, którym dysponujemy, rzeczywiście odpowiada redakcji z drugiej połowy XIII w. W ciągu przeszło stu lat, jakie dzieli powstanie *Vita* od najstarszego zachowanego rękopisu — jak słusznie zauważono w historiografii — ingerencja odbiorców mogła zdecydowanie zaważyć na treści i formie źródła¹²⁵. W jakiej mierze proces ten mógł się dokonać w przypadku *Żywotu* Salomei, trudno byłoby osądzić.

Równie hipotetyczna pozostaje sprawa autorstwa *Żywotu*. Na osobę autora tego anonimowego utworu wskazywała jedynie notatka zamieszczona na dawnej okładce rękopisu Biblioteki Zamoyskich, wymieniająca imię Stanisława, teologa franciszkańskiego¹²⁶. Na jej podstawie autorstwo *Vita* przypisywał Stanisławowi również *Processus novus...* Salomei

¹²² Por. A. Gieysztor. *Drzwi Gnieźnieńskie jako wyraz polskiej świadomości narodowościowej w XII wieku*. W: *Drzwi Gnieźnieńskie*. Praca zbiorowa pod red. M. Walickiego. T. 1. Wrocław 1956 s. 8 n.; Kürbisówna. *Żywot bł. Salomei...* s. 146; Labuda, jw. s. 284.

¹²³ Zob. Kürbisówna. *Żywot bł. Salomei...* s. 147.

¹²⁴ MPH IV s. 777.

¹²⁵ Por. Kürbisówna. *Żywot bł. Salomei...* s. 151.

¹²⁶ MPH IV s. 682.

z r. 1664, poprzedzając tekst zamieszczonego w nim *Żywotu* uwagą: „Tenor vitae dictae servae Dei per religiosum olim Stanislaum Franciscanum in chartis pargameneis conscriptae”¹²⁷. Skąd jednak sama wiadomość pochodzi — nie wiadomo. Dostępny nam dziś niekompletny tekst *Vita* nie jest w stanie przesądzić sprawy, czy w nie znanym nam zakończeniu *Żywotu* nie znajdował się kolofon jego autora czy też notatka kopisty przekazująca jego imię i czy tradycja o domniemanym autorstwie Stanisława nie opiera się na tych danych.

Teza Kętrzyńskiego, przyznająca autorstwo *Vita* franciszkaninowi Stanisławowi, spowiednikowi Salomei, występującemu w ostatnich jej cudach z lat 1272—73 w roli świadka, w historiografii została na ogół przyjęta¹²⁸. Identyfikowanie Stanisława z osobą kopisty, jak to uczynił Ulanowski¹²⁹, jest na pewno niesłuszne, choćby z racji przeoczonej przezeń uwagi zawartej w wyżej wspomnianym explicit, w której użycie „olim” wskazuje na Stanisława jako osobę już nie żyjącą.

Analiza retoryki prologu *Vita* Salomei pozwala, zdaniem Kürbisówny, wnioskować o uczoności Stanisława i reprezentowaniu przezeń poglądów filozoficznych oraz teologicznych zgodnych z doktryną św. Bonawentury i szkoły francuskiej XIII w.¹³⁰ Co więcej, wysunięto przypuszczenie, iż był on równocześnie autorem kompilacji rocznikarskiej tzw. *Annales Polonorum*¹³¹. Oczywiście sprawa wymagałaby bliższego zweryfikowania w oparciu o głębszą znajomość działalności polskich franciszkanów na polu dziejopisarstwa małopolskiego tego okresu.

3. MIRACULA SANCTAE KYNGAE

W świetle dotychczasowych badań źródłoznawczych nad najstarszym, XIV-wiecznym *Żywotem* Kingi, księżnej krakowskiej, żony Bolesława Wstydliwego, wiadomo, że interesujący nas zbiór pośmiertnych jej cudów — wydany pod wspólnym nagłówkiem *Vita et miracula sanctae Kyngae ducissae Cracoviensis* — stanowi, wbrew dawniejszym opiniom, źródło hagiograficzne samoistne, niezależne od *Vita*, nie związane z nią ani osobą autora, ani czasem powstania¹³².

Fakt występowania w rękopisach obu tekstów bezpośrednio po sobie,

¹²⁷ Tamże s. 771. Tekst *Żywotu* zaczynał się na karcie 261.

¹²⁸ Por. MPH IV s. 682, 773 nn.; F. Świątek. *Z dziejów polskiego żywotopisarstwa świętych*. Lublin 1937 s. 13; Kürbisówna. *Żywot bł. Salomei...* s. 152; Dąbrowski, jw. s. 95.

¹²⁹ Jw. s. 103.

¹³⁰ Por. Kürbisówna. *Żywot bł. Salomei...* s. 152 n.

¹³¹ Tamże s. 153 przyp. 15. O franciszkańskim pochodzeniu *Annales Polonorum* zob. Kürbisówna. *Dziejopisarstwo wielkopolskie ...* s. 114 nn.

¹³² Por. Witkowska, jw. s. 49-51.

bez jakiegokolwiek ich wyodrębnienia, nie stanowi argumentu kwestionującego tę opinię. Mamy bowiem do dyspozycji jedynie późniejszą kopię, na podstawie których trudno przesądzać sprawę układu tekstu samego oryginału. Co więcej, brak *Miracula* w rękopisie Biblioteki Jagiellońskiej 3301 przemawiałby raczej za niezależnością od siebie obu części¹³³.

Jak wynika ze wzmianki epilogu *Miracula*, wtórnej redakcji pierwotnych zapisów dokonano w 1329 r. Autor bowiem określił swą pracę jako pewien wybór cudów, które zdarzyły się „ab anno dominice incarnationis MCC, XC secundo, quo anno felix dicta domina de ergastulo corporis ad Christum migravit, usque ad annum gracie eius M. CCC. XXIX-um”¹³⁴.

Wstęp wydawcy, poprzedzający edycję, poświęcony zarówno *Vita*, jak i *Miracula*, w sposób niepełny omówił sprawy związane z krytyką erudycyjną danego źródła, co skłoniło w ostatnich latach do podjęcia na nowo badań źródłoznawczych nad *Vita*¹³⁵. Problem datacji, osoby autora, okoliczności powstania, zawartości treści historycznych i ideologicznych rozwiązano jedynie dla *Vita s. Kyngae*. W wypadku *Miracula* zajęto się szerzej jedynie zagadnieniem zależności od siebie obu części źródła¹³⁶.

Zbiór cudów jest źródłem anonimowym. O jego autorze, a właściwie redaktorze, to jedynie sądzić wolno, iż musiał nim być zapewne duchowny, najprawdopodobniej polskiego pochodzenia, na co wskazywałoby używanie przezeń w zapiskach polskiej formy imienia Kingi: Kinga, Kincze, Kince¹³⁷.

Poza czysto retorycznymi sformułowaniami prologu, należącymi do topiki właściwej literaturze hagiograficznej, a wskazującymi na cel i przyczynę utrwalenia w pamięci cudownych wydarzeń przypisywanych interwencji świętego, źródło nie przynosi istotnych wiadomości o okolicznościach swego powstania¹³⁸.

Trudno także wysledzić jakieś bliższe związki zachodzące pomiędzy samym powstaniem wtórnej redakcji *Miracula* a potrzebami kultu rozwijającego się w Starym Sączu. Konkretnie nie wiemy nic o mającej się wówczas dokonać elewacji czy translacji relikwii Kingi, czynnościach,

¹³³ Por. W. Bazielich. *Kto był autorem najstarszego życiorysu bł. Kunegundy?* „Currenda” 100 (1950) s. 80; Witkowska, jw. s. 49 nn.; Dąbrowski, jw. s. 97 nn.

¹³⁴ MPH IV s. 743.

¹³⁵ Zob. Witkowska, jw.

¹³⁶ Por. przyp. 132.

¹³⁷ Na różnicę pisowni imienia Kingi w *Vita* i *Miracula* zwrócono już uwagę (por. MPH IV s. 680; Bazielich, jw. s. 80; Witkowska, jw. s. 50).

¹³⁸ Szczegółową analizą topiki prologu zajęliśmy się na innym miejscu (zob. s. 110 nn.).

które często w analogicznych wypadkach bywały okazją do podjęcia tego rodzaju inicjatywy hagiograficznej¹³⁹. Wczesna redakcja *Vita* i *Miracula* świadczyć może zarówno o społecznym ich zamówieniu w związku z dynamiką nowego lokalnego kultu, jak i o trosce zainteresowanych środowisk franciszkańskich, aby zabezpieczyć i utrwalić na piśmie najstarszą tradycję klasztorną, warunkującą przecież w znacznej mierze dalszą żywotność rozwijającego się u grobu Kingi ruchu pątniczego.

Być może, że po prostu zwyczaj praktykowany już od okresu merowińskiego dołączania do *Vita* świętego, jako drugiej jego części, długiej listy zdziałanych przezeń pośmiertnych cudów¹⁴⁰ był właściwą przyczyną zredagowania zbioru *Miracula* Kingi, skoro tak blisko czasowo pozostaje on datowanemu na lata 1317—1329 jej najstarszemu *Żywotowi*¹⁴¹.

Powstaje z kolei pytanie: jakim materiałem dysponował redaktor zbioru i jaki nam przekazał?

To, że nie powołuje się nigdzie wyraźnie na materiał pisany, nie przesądza sprawy możliwości jego wykorzystania. Przeciwnie, zarówno forma *Miracula*, zachowująca bardzo wyraźnie moment zeznania u grobu, obecność świadków wymienionych często imiennie, uwzględniająca w znacznej mierze chronologię i topografię cudu, jak i przytoczenie tylko 21 wypadków z fantastycznej sumy 920 najogólniej tylko w zakończeniu wspomnianej, zdają się w sposób dość oczywisty na to wskazywać. Problem pierwotnych zapisek „miracula post mortem”, a więc materiału, z którego miałby powstać zbiór z 1329 r., może zostać rozwiązany jedynie na drodze szczegółowej analizy dostępnego nam dziś tekstu *Miracula sanctae Kyngae*.

4. MIRACULA SANCTI IACCHONIS

Od dawna w historiografii zdawano sobie sprawę z tego, że *Żywot* Jacka napisany w drugiej połowie XIV w., w blisko sto lat po jego śmierci, przez Stanisława, lektora z krakowskiego konwentu dominikanów, podobnie jak *Vita* Salomei oparto w znacznej mierze o materiał zaczerpnięty z zaginionego *Liber miraculorum* — zapisów cudów kontynuowanych u grobu Jacka do r. 1289¹⁴².

¹³⁹ Por. Schreiber. *Deutsche Mirakelbücher* ... s. 32.

¹⁴⁰ Por. tamże s. 34; Bach, jw. s. 25 nn.

¹⁴¹ Por. Witkowska, jw. s. 51.

¹⁴² Por. MPH IV s. 836 nn.; Dobrowolski, jw. s. 23; David, jw. s. 155 nn.; Woroniecki, jw. s. 259 nn.; R. J. Loenertz. *La vie de s. Hyacinthe du lecteur Stanislas envisagée comme source historique*. „Archivum Fratrum Praedicatorum” 27 (1957) s. 6; J. Gottschalk. *Zur Geschichte der Hyazinth — Verehrung*. „Archiv für schlesische Kirchengeschichte” 16 (1958) s. 65 nn.; Z. Obertyński. *Dzieje kanonizacji św. Jacka*. „Prawo Kanoniczne” 4 (1961) s. 86 nn.

W stosunku do obszernych opisów tychże cudów informacje o życiu Jacka przedstawiają się w dziele Stanisława niezwykle skąpo. Na ogólną liczbę 52 krótkich, często kilkunastowierszowych rozdziałów, tylko 3 odnoszą się do właściwej biografii Świętego, a mianowicie: rozdz. II — „De ortu atque profectu sancti Iacchonis”, rozdz. III — „Quomodo sanctus Iazecho cum sua societate a beato Dominico in Poloniam est missus” i rozdz. IV — „De austeritate vite sancti Iazechonis”¹⁴³. Zasadniczy trzon pracy Stanisława lektora stanowi bezpośrednio nas interesujący zbiór Jackowych cudów¹⁴⁴.

Żywot Jacka stał się przedmiotem badań wielu historyków, wśród których próba Loenertza, zmierzająca do zrekonstruowania oryginalnych protokołów zeznań, zasadniczo zmieniła dotychczasowy sąd o historycznej wartości źródła¹⁴⁵. Dwie krańcowo różne opinie, reprezentowane w tej sprawie z jednej strony przez Scheebena, Mandoneta, Dobrowolskiego — negatywnie ustosunkowanych do historyczności przekazu¹⁴⁶, z drugiej strony przez Abrahama, Kozłowską-Budkową, Altanera¹⁴⁷, zostały w studium Loenertza gruntownie zbadane. W wyniku pogłębioonej krytyki tekstu *Żywot* Jacka przedstawia się dziś jako źródło dające w znacznej mierze podstawy do oceny jego historycznej wartości.

Próby bliższego zidentyfikowania osoby autora *Vita* nie dały konkretnych wyników. Usiłowania, aby utożsamić go z któryms z Stanisławów występujących w dokumentach dominikańskich tego czasu nie udały się¹⁴⁸. Ostatecznie więc pozostaje dla nas jedynie Stanisławem lek-

¹⁴³ Szczegółową ich analizą zajęli się w wyżej wspomnianych studiach K. Dobrowolski i R. J. Loenertz, wskazując między innymi na źródła zawartych w nich informacji.

¹⁴⁴ Tekst *Miracula* zajmuje w MPH IV s. 863-894.

¹⁴⁵ Na szczególną uwagę zasługuje praca K. Dobrowolskiego i ostatnie studium R. J. Loenertza wyżej cytowane.

¹⁴⁶ Zwłaszcza pogląd Dobrowolskiego wydaje się być zbyt uproszczony. Anachronizmy i błędy chronologiczne występujące w *Vita* nie przekreślają historycznej wartości tego rodzaju przekazu i nie uprawniają do widzenia w nim jedynie kompilacji zapożyczeń literackich i osobistej fantazji autora (por. Dobrowolski, jw. s. 22 nn.; H. Ch. Scheeben. *Der hl. Dominikus*. Freiburg 1927 s. 332, 361; P. Mandonnet. *Saint Dominique. L'idée, l'homme et l'oeuvre*. T. 1. Paris 1938 s. 66 przyp. 87).

¹⁴⁷ Specjalnie ważne pozostaje zwrócenie uwagi na wartość zawartej w *Żywocie* Jacka anegdoty zaczerpniętej z tradycji ustnej, a przekazującej cały szereg szczegółów, oczywiście przy równoczesnym niefrasobliwym poczynaniu sobie z danymi chronologicznymi czy onomastycznymi (por. Z. Kozłowska-Budkowa. *Założenie klasztoru dominikanów w Krakowie*. „Rocznik Krakowski” 20 (1926) s. 3; W. Abraham, jw. s. 73 przyp. 2; B. Altaner. *Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts*. „Breslauer Studien zur historischen Theologie” 3 (1924) s. 196-214.

¹⁴⁸ Por. Cwikliński, jw. s. 833 n., 909 n.; B. Altaner. *Zur Frage nach*

torem — biografem Jacka, o którego mentalności i osobowości twórczej może nam powiedzieć jedynie analiza treści jego własnego dzieła¹⁴⁹.

Z treści *Vita* bezpośrednio wiadomo, iż urząd lektora pełnił dowodnie w lipcu 1352 r. Użyty w zapisie LII przyimek „tunc” odnoszący się do sprawowanej przez Stanisława funkcji lektora, występującego w cudzie z dnia 22 VII 1352 r. w roli świadka, wskazywałby równocześnie, iż w momencie redagowania notatki, na której urywa się tekst *Vita*, godności tej już nie piastował¹⁵⁰. Sprzeczność dwóch różnych, a zarazem jedynych informacji o Stanisławie, a mianowicie wzmianki w prologu: „ego frater Stanislaus, lector cracoviensis, minimus fratrum predicatorum”¹⁵¹ oraz wyżej wspomnianej notatki z 1352 r.: „coram fratre Stanislao lectore tunc”¹⁵², może znaleźć swe wytłumaczenie:

1° w tym, że Stanisław pisząc *Vita* mógł już aktualnie nie sprawować funkcji lektora, a zachował nominalnie tytuł w prologu;

2° możliwe, że dzieło swoje pisał przez dłuższy okres, co nie wykluczałoby faktycznej zmiany urzędu, jaki początkowo sprawował w konwencie krakowskim;

3° być może, iż redakcja ostatniej zapiski, w znanej nam dziś formie, nie wyszła spod pióra samego autora *Żywotu*, lecz była uzupełnieniem późniejszym.

Wszystkie powyższe przypuszczenia nie wychodzą poza zakres nie dających się zweryfikować hipotez.

Problem datacji *Vita*, a więc i wtórnej redakcji Jackowych cudów, natrafia na podobne trudności. Na ogół przyjęto w historiografii przekonanie o powstaniu *Żywotu* wkrótce po 1352 r.¹⁵³ Podstawę takiego datowania źródła daje ostatni przytoczony w *Vita* cud z tegoż właśnie roku.

der Persönlichkeit des Verfassers der Hyazinth-Legende. „Archivum Fratrum Praedicatorum” 1 (1931) s. 341; *Zbiór formuł Zakonu Dominikańskiego prowincji polskiej 1338-1411*. Wyd. J. Woroniecki i J. Fijałek. Kraków 1938 s. 35 oraz przyp. 1 do nr 315 na s. 170 n. (wymieniono tu wszystkich dominikanów noszących imię Stanisława w połowie XIV w.); Woroniecki, jw. s. 264; n.; Loenertz, jw. s. 6 oraz tenże. *Une ancienne chronique des provinciaux dominicains de Pologne*. „Archivum Fratrum Praedicatorum” 21 (1951) s. 32.

¹⁴⁹ Po tej linii poszły badania zwłaszcza K. Dobrowolskiego, zwracając głównie uwagę na analizę wzorów literackich i ich zapożyczeń występujących w dziele Stanisława. Wnioski jednak wydają się już dziś zbyt zawężone i nie zawsze słuszne.

¹⁵⁰ MPH IV s. 893.

¹⁵¹ Tamże s. 842.

¹⁵² Tamże s. 893.

¹⁵³ Ćwikliński przytacza opinie wcześniejsze — nieco odmienne czy też nie dość ściśle określające datę powstania *Vita* (zob. tamże s. 824, 840).

Terminus post quem byłyby zatem 22 VII 1352 r.¹⁵⁴ Ponieważ bliżej nie zidentyfikowana osoba autora nie stanowi kryterium przy ustalaniu czasu powstania *Żywotu* Jacka, jako terminus ante quem trzeba przyjąć rok 1400, opierając się jedynie na datacji najstarszych kopii źródła¹⁵⁵.

Czy myśl napisania *Żywotu* łączyła się z podjęciem w tym samym czasie starań o kanonizację Jacka — nie wiemy. Nie ma wprawdzie wyraźnych śladów ku temu zmierzającej akcji, niemniej w literaturze panuje ogólne przekonanie o przeznaczeniu tegoż właśnie pierwszego żywotu dla celów kanonizacyjnych i liturgicznych¹⁵⁶. Być może, że bezpośredni wpływ na decyzję polecenia bratu Stanisławowi napisania *Vita* miały zarządzenia kapituł generalnych Zakonu z lat 1335 i 1336, zalecające wszystkim prowincjom przysłanie — na ręce generała Zakonu lub wskazanego w 1336 r. brata Piotra Gwidona z prowincji tulozańskiej — pisemnych żywotów braci zmarłych w opinii świętości¹⁵⁷. Dzieło Stanisława lektora byłoby więc może odpowiedzią na tego rodzaju zalecenia władz zakonnych i świadczyłoby o blisko stuletniej już wówczas „fama sanctitatis” Jacka Odrowąża.

Materiał wykorzystany przez Stanisława to przede wszystkim wspomniane już pierwotne zapisy cudów dokonujących się przy grobie Jacka do r. 1290. Sam o nich wspomina, ubolewając na brak ich dalszego kontynuowania: „Ad hoc anno Domini, videlicet MCC nonagesimo, non inveni aliqua in scripto miracula de sancto Iaczhone [...] usque ad annum ab incarnatione Domini millesimum CCC XXIX”¹⁵⁸. Gdyby nawet tak wyraźnie o zapisach tych nie wspominał, to niewątpliwie formuły, które kończą większość zredagowanych przezeń wtórnie sprawozdań, świadczyłyby o tym aż nadto wyraźnie. Dzięki ciekawym badaniom Loenertza, ustalającym czas powstania poszczególnych protokołów oraz osoby ich redaktorów, jesteśmy dziś w stanie zrekonstruować oryginalny zbiór Jackowych cudów, tak istotny dla dalszej interpretacji źródła.

W świetle krytyki erudycyjnej interesującego nas zespołu źródeł nasuują się spostrzeżenia ogólne w sprawie historycznego kontekstu powstania małopolskich *Miracula*.

¹⁵⁴ Rozwiązanie daty zeznania cudu występującej w źródle: „die dominica anno MCCC LII° XXII die mensis Julii” — tamże s. 894.

¹⁵⁵ Metrykę XIV-wieczną przyznano rękopisom: Bibl. Chigi F IV. 90, Bibl. Uniwer. w Münster nr 542, Arch. OP w Krakowie (por. s. 41 n.).

¹⁵⁶ Por. Dobrowolski, jw. s. 22; Woroniecki, jw. s. 265; Loenertz. *La vie s. Hyacinthe* ... s. 6; J. Gottschalk, jw. s. 69 nn.; Obertyński, jw. s. 86.

¹⁵⁷ *Acta Capitulum Generalium Ord. Praedicatorum*. Ed. B. M. Reichert. T. 2. Roma 1889 s. 230, 241.

¹⁵⁸ MPH IV s. 891.

1. Przede wszystkim przypomnijmy, że najstarsze zapisy „cudów” małopolskich świętych: Stanisława, Jacka, Salomei i Kingi, powstałe w centrach ich kultu — Krakowie i Starym Sączu — zachowały się do naszych czasów jedynie w formie wtórnych redakcji z lat ok. 1257—1352. Wyjątek stanowi rotulus krakowski, będący współczesną kopią sporządzonego w 1252 r. protokołu zeznań o cudach św. Stanisława.

2. Jak wynika z datacji *Miracula*, czas ich powstania przypada na okres ogólnego ożywienia rozwoju kultów lokalnych na terenie wszystkich trzech dzielnic Polski.

Z jednej strony można w tym widzieć przejaw tendencji decentralistycznych. Umacnianie pozycji i prestiżu lokalnych kościołów dzielnicowych w wypadku Krakowa wiązałoby sprawę patronatu św. Stanisława z roszczeniami do tytułu metropolii¹⁵⁹, a w kultach obu księżnych-kларыsek szłoby w parze z krakowsko-sandomierskimi interesami dworu książęcego. Jakkolwiek trudno byłoby ocenić, jak znaczny był udział książąt w rozwoju kultu Salomei i Kingi, niemniej wolno przypuszczać, iż dwór krakowski towarzyszył i sprzyjał propagatorskim inicjatywom środowisk franciszkańskich.

Z drugiej strony dojrzano w powstających wówczas nowych rodzimych patronatach i w odpowiedniej literaturze czynnik konsolidujący i jednoczący społeczeństwo oraz państwo żyjące w idealnej formie *Regnum Poloniae*.

Zwrócono już w literaturze uwagę na związek tego procesu z polityką zjednoczeniową książąt dzielnicowych w wypadku kultu świętych: Stanisława, Wojciecha i Jadwigi śląskiej¹⁶⁰. Rozwój czci patronów lokalnych trzech dzielnic pretendujących do roli potencjalnego ośrodka zjednoczeniowego miał z jednej strony podnieść ich prestiż polityczny, z drugiej zmierzał do zamiany danego kultu lokalnego na patronat ogólnokrajowy w ramach trafnie określonej przez G. Labudę tzw. „rywalizacji hagiograficznej”¹⁶¹.

Analogii owej politycznej funkcji rodzimych patronatów centralnych można by wskazać wiele. Podkreślano już niejednokrotnie w historiografii¹⁶² szczególną rolę w umacnianiu jedności monarchii wczesnofeudalnych tak dynastycznego kultu św. Maurycego w Niemczech¹⁶³, na Węgrzech patronatu św. Stefana¹⁶⁴, w wypadku monarchii asturyjskiej — św. Jakuba z Compostelli¹⁶⁵, we Francji w XI i XII w. kultu św. Dioniz-

¹⁵⁹ Por. J. Szymański. *Struktura organizacyjna biskupstw polskich w wiekach średnich*. „Znak” 17 (1965) nr 137-138 s. 1415.

¹⁶⁰ Por. J. Baszkiewicz. *Powstanie zjednoczonego państwa polskiego na przełomie XIII i XIV w.* Warszawa 1954 s. 440 nn.

¹⁶¹ G. Labuda. *Św. Wojciech w literaturze i legendzie*. W: *Św. Wojciech 997-1947*. Gniezno 1947 s. 102.

zego¹⁶⁶, jak i propagowanego przez książąt kijowskich kultu świętych Borysa i Gleba¹⁶⁷.

Nie brak i przykładów rodzimych. Wystarczy przypomnieć rolę patronatu św. Wojciecha w monarchii Chrobrego oraz próby utworzenia własnego kultu w ziemi krakowsko-sandomierskiej w postaci wprowadzenia patronatu św. Floriana, przypadające na wczesny okres partykularyzmu Polski dzielnicowej¹⁶⁸.

Tak więc wysiłki zmierzające w drugiej połowie XIII w. do rozwoju kultów lokalnych na terenie Małopolski byłyby nową fazą długofalowych procesów mających na celu rozwinięcie na gruncie Kościoła polskiego wartości własnych, obejmujących swym wpływem obszar dzielnicy czy całego kraju¹⁶⁹.

3. Ogólne ożywienie kultów rodzimych w tym okresie ma jednakże podłoże i pozapolityczne. Należy zwrócić uwagę w ogóle na miejsce i funkcję kultu świętych w duchowości pełni średniowiecza jako jednego z najbardziej charakterystycznych jej rysów¹⁷⁰. Wiara w niezawodność pośrednictwa patronów była niezwykle silna, a zapotrzebowanie na własnych świętych staje się w tej perspektywie zrozumiałe. Dla w. XIII było to zjawisko ogólnokościelne, o czym świadczą liczne kanonizacje tego okresu. Byłoby niewątpliwie rzeczą ciekawą przebadanie pochodzenia społecznego pojawiających się wówczas nowych świętych i wykazanie właściwych motorów ich powodzenia¹⁷¹. Problem jednakże jest zbyt złożony i wymaga oddzielnego opracowania. Można jedynie ogólnie za-

¹⁶² Ostatnio przypominał je Gieysztor (jw. s. 8).

¹⁶³ A. Brackmann. *Die politische Bedeutung der Mauritius — Verehrung im frühen Mittelalter*. Berlin 1937 s. 279 nn.

¹⁶⁴ B. Höman. *Geschichte des ungarischen Mittelalters*. Bd. 1. Berlin 1940 s. 292.

¹⁶⁵ H. Fichtenau. *Zum Reliquienwesen im früheren Mittelalter*. „Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung” 60 (1952) s. 82 nn.

¹⁶⁶ A. Molinier. *Les sources de l'histoire de France*. T. 3. Paris 1903 s. 1 nn.

¹⁶⁷ Gieysztor (jw. s. 8) podaje literaturę zagadnienia.

¹⁶⁸ K. Dobrowolski. *Dzieje kultu św. Floriana w Polsce do połowy XVI w.* Warszawa 1923 s. 32 nn.

¹⁶⁹ O procesie powstawania rodzimych treści ideowych w Polsce w ciągu XI-XII w. zob. A. Gieysztor. *Podstawy społeczne i treści ideowe kultury wcześniejszego średniowiecza polskiego*: W: *IX Powszechny Zjazd Historyków Polskich. Referaty i dyskusja*. Cz. 2. Warszawa 1964 s. 38 n.

¹⁷⁰ Por. Delaruelle. *La pietà popolare nel secolo XI ...* s. 325 nn.; Mâle, jw. s. 270-272; J. Leclercq, F. Vandenbroucke, L. Bouyer. *La spiritualité du Moyen Age*. T. 2. Paris 1961 s. 311 nn.

¹⁷¹ Zob. ciekawe sugestie wysunięte przez P. Delooza (*Pour une étude sociologique de la sainteté canonisée dans l'Eglise catholique*. „Archives de sociologie des religions” 13 (1962) s. 22 nn.).

uważyć, iż nasilenie rozwoju kultów rodzimych na terenie Małopolski wiązało się zapewne z widoczną już wówczas w Krakowie koncentracją liczebną duchowieństwa zainteresowanego tworzeniem się lokalnych patronatów¹⁷².

Obok pobudek natury religijnej występował zawsze w procesie tworzenia się nowych kultów czynnik bardzo konkretny — motyw „utilitas”: materialna korzyść wynikająca z faktu posiadania relikwii własnego świętego¹⁷³. Zakres owej utilitas był bardzo różny. Zawsze była ona związana z faktem powstania nowego święta, skupiającego w danym centrum kultu ożywiony ruch pątniczy, wzbogacający kościół czy klasztor licznymi ofiarami — wotami, a także w znacznej mierze wpływający na ekonomiczny rozwój danego regionu czy samego miasta, w którym ów ośrodek kultu istniał.

Fakt powstania małopolskich „cudów” w ciągu drugiej połowy XIII i pierwszej połowy XIV w. stwarza obiektywne racje stwierdzenia wyżej wspomnianych tendencji także na gruncie Kościoła krakowskiego, a pewien ruch wokół grobu Stanisława, Jacka, Salomei i Kingi, którego niewątpliwie *Miracula* są świadectwem, pozwala zaliczyć w tym czasie Kraków i Stary Sącz do głównych ośrodków małopolskich ruchu pątniczego.

4. Formalne okoliczności powstania poszczególnych przekazów wskazują ponadto na bezpośredni ich związek z aktualnymi potrzebami kultu w Małopolsce.

Konieczność uczynienia zadość wymogom procedury kanonizacyjnej stała się, w wypadku św. Stanisława, okazją powstania protokołu jego miracula jako urzędowego materiału dowodowego (rotulus). Jak wynika z treści licznych bull papieskich, od XII w. nie wystarczało już w „petitio” kierowanym do Kurii powoływanie się na „wielką liczbę cudów”, stanowiących podstawowy warunek zatwierdzenia nowego kultu, lecz żądano coraz częściej potwierdzenia ich wiarogodności. Fakt wysyłania w tym celu specjalnych legatów papieskich miał miejsce już przy staraniach o kanonizację Henryka II w 1145 r.¹⁷⁴

Chęć podtrzymania i rozszerzenia pokanonizacyjnego kultu Biskupa krakowskiego znalazła swój wyraz w tak obszernym włączeniu notatek o cudach w treść *Vita maior*, zapewniając jej tym samym dużą popularność. Do umysłów szerokich kręgów odbiorców *Vita* cudotwórcza działalność świętego przemawiała bardziej aniżeli wewnętrzna istota jego

¹⁷² Por. S. Zachorowski. *Rozwój i ustrój kapituł polskich w wiekach średnich*. Kraków 1912 s. 58 nn.

¹⁷³ Por. trafne uwagi M. Schwarz (*Heiligspredigungen m 12. Jahrhundert und die Beweggründe ihrer Urheber*. „Archiv für Kulturgeschichte” 39 (1957) s. 47 nn.).

¹⁷⁴ Por. Klausner, jw. s. 91 nn.; Schwarz, jw. s. 59.

doskonałości. Stąd też *miracula ante vel post mortem* uchodziły powszechnie za najważniejszy motyw uzasadniający cześć świętego¹⁷⁵.

Myśl o ewentualnym podjęciu analogicznych starań kanonizacyjnych wobec Jacka, Salomei i Kingi przyświecała, jak się wydaje, autorom ich *Vita*, skoro zredagowali prace tak doskonale odpowiadające warunkom stawianym przez Kurię załącznikowi zwanemu *libellus*, zawierającemu opis życia i cuda kandydata¹⁷⁶.

Wziąwszy pod uwagę funkcję, jaką wówczas zapisy „*miracula*” spełniały — m. in. powszechną praktykę głośnego ich odczytywania pielgrzymom zebranych u grobu danego świętego, praktykę niewątpliwie podnoszącą prestiż i znaczenie zarówno patrona, jak i samego miejsca pątniczego¹⁷⁷, chętnie wykorzystywanie ich jako materiału o cechach *exemplum* w homiletyce¹⁷⁸ — wydaje się, iż związek literatury o cudach z rozwojem kultów rodzimych świętych staje się jeszcze bardziej oczywisty.

5. Przynależność wtórnych redaktorów *Miracula* do wspólnot małopolskich mendykantów rzuca z kolei nieco światła na środowiska specjalnie zainteresowane tworzeniem tego rodzaju literatury.

Jest rzeczą ogólnie znaną, iż dla krakowskich franciszkanów i dominikanów druga połowa XIII w. rozpoczyna okres ich najżywszej działal-

¹⁷⁵ Por. H. Günter. *Psychologie de la légende* ... s. 26 nn.; Plezia. *Wstęp do „Złotej legendy”* ... s. XI nn.; Witkowska, jw. s. 142 nn.; O. Reber. *Die Gestaltung des Kultes weiblicher Heiliger im Spätmittelalter*. Hersbruck 1963 s. 126 nn.

¹⁷⁶ Zob. S. Beissel. *Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland während der zweiten Hälfte des Mittelalters*. Freiburg 1892 s. 115; Klausner, jw. s. 91.

¹⁷⁷ Powszechność tegoż zwyczaju daje się w Kościele skonstatować od czasów św. Augustyna (por. Meisen, jw. s. 90) poprzez czasy Grzegorza z Tours (por. Delaruelle. *La spiritualité des pèlerinages* ... s. 215 nn.) i całe średniowiecze aż do XVI-XVII w. (por. Schreiber. *Deutsche Mirakelbücher* ... s. 56; Zoepfl, jw. s. 155). Często dziś jeszcze w naszych kościołach odczytywanie z ambony próśb i podziękowań wiernych niewątpliwie nawiązuje do tej praktyki.

¹⁷⁸ Homilie Grzegorza z Tours są tego klasycznym przykładem. W czasie nieobecności biskupa z Tours w miejsce jego kazania odczytywano zaraz po lekcji *Vita* św. Marcina, w znacznej mierze wypełnioną opisami cudów (por. Delaruelle. *La spiritualité des pèlerinages* ... s. 215 nn.). Ogromną popularnością z tej to racji cieszyły się wśród kaznodziejów zbiory cudów Cezariusza z Heisterbach — jego *Dialogus miraculorum* i *Libri VIII miraculorum* (por. A. Hilka. *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach*. Bd. 3. Bonn 1937). Nasze *Miracula* przynoszą wyraźne wzmianki o wykorzystaniu relacji o cudach Jacka i Salomei w kazaniach mendykantów (zob. *Vita s. Salomeae* VII 22, 29; *Vita s. Iacchonis* XLII).

ności pisarskiej¹⁷⁹. Pierwsze pokolenia polskich mendykantów oddawały się twórczości bardzo różnorodnej i niewątpliwie to właśnie dzięki nim „Kraków urasta wówczas do rangi poważnego na nasze stosunki ośrodka twórczości dziejopisarskiej, wzbudzającej respekt swą różnorodnością i wszechstronnością”¹⁸⁰. Przede wszystkim było to pisarstwo specjalnego rodzaju, czysto użytkowe, ściśle związane z właściwą tymże zakonowi działalnością duszpasterską, a więc literatura dydaktyczna i popularyzatorska, kaznodziejska i hagiograficzna¹⁸¹.

Na czele hagiografii stoją ściśle związane z interesującymi nas zapiśmi cudów *Vita* czterech małopolskich świętych¹⁸². *Vita maior* i *Żywo*t Jacka reprezentują hagiografię dominikańską, *Vita* obu klarysek — hagiografię franciszkańską¹⁸³.

Na tle naszej niezbyt bogatej twórczości hagiograficznej średniowiecza to ożywienie produkcji żywotopisarskiej mendykantów nabiera szczególniejszej wymowy.

1° Dowodzi znacznego już rozwoju twórczych elementów rodzimych w Kościele polskim. Przypomnijmy związany z osobą Wincentego z Kielc właściwy niejako rozkwit polskiej hagiografii.

Najstarsze nasze zabytki żywotopisarstwa — XI-wieczne *Vita* św. Wojciecha i Pięciu Braci — nie wyszły spod pióra polskiego, a niektóre pisane były poza granicami kraju. Dopiero w 250 lat po nich *Vita minor* i *Vita maior* Biskupa krakowskiego stają na czele względnie dużej liczby polskich żywotów tworzących, ze względu na regres następnego stulecia, główny trzon naszej rodzimej hagiografii, związanej głównie z kręgiem małopolsko-śląskim. Będą to — obok wspomnianych wyżej *Vita* Kingi, Salomei, *Żywotów* Stanisława, Jacka — *Żywo*t św. Stefana, tzw. *Kronika węgiersko-polska*, *Translacja* św. Floriana, śląskie *Żywoty* Jadwigi i Anny. Hagiografię wielkopolską reprezentuje nowy żywot Wojciecha

¹⁷⁹ Por. B. Kürbisówna. *Problem kultury historycznej w Polsce średniowiecznej*. W: *Pamiętnik VIII Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich*, Kraków 1958. Cz. 1. Warszawa 1958 s. 71; taż. *Żywo*t bł. Salomei ... s. 161; taż. *Dziejopisarstwo wielkopolskie* ... s. 262; taż. *L'historiographie médiévale en Pologne*. „Acta Poloniae Historica” 6 (1962) s. 17 nn.

¹⁸⁰ Plezia. *Od Arystotelesa* ... s. 424.

¹⁸¹ Por. tenże. *Wincenty z Kielc* ... s. 21; J. Wolny. *Laciński zbiór kazań Peregryna z Opola i ich związek z tzw. „Kazaniami gnieźnieńskimi”*. W: *Średniowiecze. Studia o kulturze*. T. I. Warszawa 1961 s. 180.

¹⁸² Por. uwagi o hagiografii interesującego nas okresu w artykule W. Jurowa *Praktyka pisarska i literackie tradycje żywotów świętych polskich do końca wieku XVI*. „Przegląd Humanistyczny” 14 (1970) nr 6 s. 119-136.

¹⁸³ K. Tymieniecki (jw. s. 57) nie uważał *Vita maior* jako reprezentatywnej dla żywotów grupy dominikańskiej. Wiązał jej powstanie raczej z żywotnymi tradycjami kultu Stanisława w środowisku kieleckim.

Tempore illo i zbiór *Miracula sancti Adalberti*. W Płocku powstają pasje i cuda bpa Wenera ¹⁸⁴.

2° Zaangażowanie dominikanów i franciszkanów w tworzenie rodzimej hagiografii uwypukla rolę nowych wspólnot zakonnych w kształtowaniu postaw i mentalności religijnej szerokich kręgów odbiorców ¹⁸⁵. Tego rodzaju literatura dydaktyczna i budująca ukazywała wzorce oraz modele postępowania i w tym sensie bywała próbą ukonkretyzowania abstrakcyjnego wywodu teologicznego i przybliżenia prostym ludziom zasad chrześcijaństwa.

Mendykanka proveniencja wtórnych redakcji *Miracula* każe ponadto widzieć w małopolskich dominikanach i franciszkanach czynnych niewątpliwie propagatorów wszystkich czterech interesujących nas kultów.

W jakiej mierze wzięli udział w tworzeniu pierwotnych, nie znanych nam dziś protokołów cudów Jacka, Salomei i Kingi — wykaże dalsza analiza przekazów.

II. PRÓBA REKONSTRUKCJI PIERWOTNYCH PROTOKOŁÓW *MIRACULA*

W rozdz. I stwierdziliśmy, że wtórne redakcje małopolskich *Miracula* noszą wyraźne ślady wykorzystania jako materiału źródłowego wcześniejszych zapisów zeznań. Tekst zapisek dostarcza danych pozwalających w pewnej mierze odtworzyć czas, miejsce i sposób powstania pierwotnych protokołów. Na tej drodze staje się możliwe określenie zarówno pochodzenia poszczególnych relacji, jak i funkcji stałych, przynajmniej w pewnym okresie, „biur cudów” (termin używany oczywiście w sensie przenośnym) w Krakowie i Starym Sączu na przełomie XIII i XIV stulecia.

1. PROBLEM PROWENIENCJI I DATACJI ZAPISÓW

Ustalenie datacji zeznań i ich zapisu w poszczególnych interesujących nas zbiorach natrafia na trudności. Pojawiają się one w zależności od występowania lub braku w źródle elementów dających podstawę, jak wykazał w swych badaniach Loenertz, do zrekonstruowania, bodaj w głównych zarysach, zbioru oryginalnego ¹⁸⁶.

¹⁸⁴ Zasadniczą literaturę przedmiotu oraz krótkie omówienie dotychczasowego stanu badań nad poszczególnymi zabytkami zob. Dąbrowski, jw. s. 15-21, 83-102.

¹⁸⁵ O roli mendykantów w historii społeczno-religijnej w Polsce XIII-XIV w. zob. J. Kłoczowski. *Zakony w średniowiecznym Kościele polskim*. „Znak” 17 (1965) nr 137-138 s. 1500 nn.

¹⁸⁶ Por. Loenertz. *La vie de s. Hyacinthe ...* s. 6 nn.

Kryteriami specjalnie ważnymi będą tu zawsze: dane dotyczące osoby czy osób, wobec których zeznawano; imiona lektorów — z racji sprawowanej funkcji sekretarzy protokołujących procesy ustne; lista świadków dających się bliżej zidentyfikować; czy wreszcie dane tkwiące w samej konstrukcji zbioru.

Dla obu redakcji *Miracula* św. Stanisława sprawa przedstawia się zgoła odmiennie aniżeli w przypadku pozostałych trzech przekazów zawierających relacje o cudach Jacka, Salomei i Kingi.

Jakkolwiek obie wersje cudów Stanisława nie uwzględniają w zapisach elementu datacji, to okoliczność, że zarówno rotulus krakowski, jak i zbiór *Miracula* umieszczony w *Vita maior* opierają się, jak wyżej wykazano¹⁸⁷, w głównej mierze na materiale protokołu pierwszej komisji z r. 1250, w pewnym stopniu problem pozwala rozwiązać.

Sprawa ustalenia datacji zapisów sprowadza się zasadniczo do rozgraniczenia, w obu znanych nam dziś ich zbiorach, zapożyczeń pochodzących z protokołu pierwotnego — od „miracula” dodanych przez późniejszych redaktorów. Porównanie treści obydwóch źródeł pozwala stwierdzić, iż:

1° Z ogólnej liczby 42 zapisek zwoju krakowskiego 36 znajdujemy również w *Żywocie większym*. Oto zestaw zapisów paralelnych:

<i>Miracula</i>	<i>Vita maior</i>	<i>Miracula</i>	<i>Vita maior</i>
VII	III, 16	XXVII	III, 5
VIII	III, 14	XXIX	III, 30
IX	III, 11	XXX	III, 45
X	III, 12	XXXII	III, 24
XI	III, 13	XXXIII	III, 31
XIII	III, 34	XXXIV	III, 10
XIV	III, 43	XXXV	III, 4
XV	III, 20	XXXVII	III, 15
XVI	III, 39	XXXVIII	III, 38
XVIII	III, 41	XXXIX	III, 37
XIX	III, 40	XL	III, 26
XX	III, 40 ₂	XLI	III, 6
XXII	III, 42	XLII	III, 6 ₂
XXIII	III, 9	XLIII	III, 32
XXIV	III, 36	XLIV	III, 21
XXIV ₂	III, 36 ₂	XLV	III, 22
XXV	III, 35	XLVI	III, 25
XXVI	III, 23		III, 27

2° Wincenty uzupełnił swój zbiór 21 opisami cudów z okresu zarówno przed-, jak i pokanonizacyjnego¹⁸⁸.

¹⁸⁷ Por. s. 47 nn.

¹⁸⁸ *Vita maior* III 1-3, 8, 17-19, 28, 29, 33, 44, 46-55.

Opierając się z jednej strony na wspomnianym fakcie korzystania z tego samego źródła tak przez komisję z 1252 r., jak i przez autora *Vita*, z drugiej — przyjmując ową faktyczną niezależność od siebie redakcji obu zbiorów¹⁸⁹, należałoby przyjąć, że wszystkie wspólne obu przekazom zapisy miracula stanowią ponownie zredagowane zeznania z 1250 r. Pozostałe 6 artykułów zwoju zawierają zatem zeznania nowe, złożone po raz pierwszy przed komisją w 1252 r.¹⁹⁰

Dla cudów uzupełniających zbiór *Miracula w Żywocie większym* można ponadto ustalić następujące daty:

a) Cztery spośród ostatnich relacji pochodzą z r. 1253 lub z lat następnych. I tak: w zapisce 53 zaznaczono, iż zdarzenie miało miejsce „Tempore canonizacione beati Stanislai”¹⁹¹, a kontekst cudu „rzymskiego” — uzdrowienie biskupa Ostii Rajnalda — nawiązuje wprost do samego aktu kanonizacji¹⁹². A zatem wiadomość o obu faktach dotrzeć mogła do Wincentego po 8 V 1253 r.

Treść capitulum 51 niedwuznacznie mówi o szczególnym napływie pielgrzymów do Krakowa — „cum iam celebrata canonizacione beati Stanislai”. Jeśli w dwukrotnie wzmiankowanej wielkiej uroczystości upatrywać sam dzień obchodów kanonizacyjnych w Krakowie, samo wydarzenie należałoby łączyć z datą 8 V 1254 r., co stanowiłoby równocześnie terminus a quo samego zeznania¹⁹³.

O wydarzeniu natomiast z miraculum 54 doniesiono Wincentemu nie wcześniej, jak po 15 VIII 1257 r., o czym wnosić należy z drobnej, ale ważkiej wzmianki w zapisce o znajdującym się w Krakowie w kościele Św. Trójcy grobie brata Jacka¹⁹⁴.

b) Do grupy zeznań pokanonizacyjnych trzeba by może dołączyć także miraculum 49 — pochodzące bezpośrednio z zeznań odebranych „sub fidei iuramento” przez samego Wincentego, jak i zapisek 50 i 52, najprawdopodobniej tej samej proveniencji. Przemawiałoby za tym miejsce wyznaczone im w konstrukcji całego zbioru, zostały bowiem zapisane wśród cudów pokanonizacyjnych.

Natomiast datowanie przez K. Krotoskiego zapisów 46-48 na okres

¹⁸⁹ Por. s. 48.

¹⁹⁰ Por. przyp. 106.

¹⁹¹ *Vita maior* III 53.

¹⁹² Tamże III 55.

¹⁹³ O uroczystościach kanonizacyjnych obchodzonych 8 V 1254 r. w kraju wspomina J. Długosz (*Vita s. Stanislai* ... s. 140).

¹⁹⁴ *Vita maior* III 54: „Invenies autem eum iuxta ecclesiam ad columpnam contra fratris Iackonis sepulchrum sedentem et confessiones audientem”. A zatem sam fakt miał miejsce po śmierci Jacka.

pokanonizacyjny nie wydaje się słuszne i przekonywujące¹⁹⁵. Należy je datować na lata wcześniejsze i łączyć z zapisami pierwotnego protokołu.

c) Wśród pozostałych 14 cudów zarysowują się wyraźnie dwie grupy: pierwsza — obejmująca dwie pierwsze zapiski o wizjach nawiązujących czasowo do faktu pierwszej translacji relikwii z 1088 r.¹⁹⁶ oraz miraculum 3 z występującą w nim osobą magistra Benedykta, scholastyka katedralnego, znanego nam z materiału dyplomatycznego w latach 1206—1224¹⁹⁷;

druga — w skład której wchodzi 11 zeznań zaczerpniętych przez Wincentego najprawdopodobniej z protokołu pierwszej komisji¹⁹⁸.

Powstaje pytanie: skąd mógł Wincenty zaczerpnąć trzy pierwsze miracula i w jakich ramach czasowych należałoby umieścić pierwotne o nich relacje?

Proweniencję zapiski 3 być może należałoby przypisać samemu Wincentemu, który będąc najprawdopodobniej uczniem krakowskiej szkoły katedralnej w czasie działalności w niej Benedykta, cytowałby w *Vita maior* prorocze słowa swego nauczyciela z własnych wspomnień¹⁹⁹.

Pochodzenie dwóch pierwszych relacji nie jest w sposób pewny możliwe do ustalenia. Niewykluczone, że trzeba by widzieć w nich ślad wcześniejszych zapisów cudów znanych Wincentemu.

W naszej historiografii w latach dwudziestych toczyła się ożywiona dyskusja wokół problemu istnienia takich zapisów. Dla Semkowicza dowodem powstania *Miracula* Stanisława już w XII w. miałyby być zeznania dwóch stuletnich starców, których przesłuchanie zlecono Jakubowi z Velletri w czasie jego misji w 1252 r.²⁰⁰ O śmierci jednego z nich

¹⁹⁵ *Sw. Stanisław biskup w świetle źródeł*. Kraków 1902 s. 87. Ani fakt odległości miejsca cudów od Krakowa w wypadku miraculum 47 i 48, ani użycie w zapisce 46 wyrażenia „ad limina beati Stanislai martiris” na oznaczenie grobu Stanisława nie przesądzają o tym, że wydarzenia mogły mieć miejsce dopiero po kanonizacji Świętego. W źródłach łatwo zauważyć zamienne użycie terminów: „limina”—„tumba”—„sepulchrum” jako miejsca spoczynku zmarłego (por. np. *Miracula s. Kyngae* I, II, V, VI, VIII-XI, XIII, XV, XVII-XXI).

¹⁹⁶ *Vita maior* III 1-2.

¹⁹⁷ KDKK I nr 6, 8; KDMłp I nr 9; II nr 380, 383, 385.

¹⁹⁸ Są to miracula: *Vita maior* III 8, 17-19, 28-29, 33, 44, 46-48. Wspomniane już wyżej uszkodzenie protokołu z 1252 r. być może tłumaczy, jak sądzi Kętrzyński, brak tychże zeznań w dostępnym nam dziś tekście zwoju (por. MPH IV s. 292).

¹⁹⁹ Por. Plezia. *Wincenty z Kielc* ... s. 19.

²⁰⁰ KDMłp I nr 33: „ac illos duos Centenarios si superstites fuerint de quibus mentio est in actis qui dicuntur ab aliquibus accepisse vel eorum alterum quod sanctum noverunt eundem et de ipsius clara et honesta conversatione dum viverent audiverunt [...]” Por. Semkowicz, jw. s. 24 nn. Opinię powyższą już wcześniej podzielali T. Wojciechowski (*O rocznikach polskich X-XV wieku*. „Pa-

wspomina *Rocznik Kapituły Krakowskiej* zapisując pod rokiem 1254: „Gedko miles obiit, qui centum vel amplius annorum senex extitit. Hic multa miracula sancti Stanislai magistro Petro preposito Kylciensi ea scribenti et gesta Polonorum militum inclitorum fideliter enarravit”²⁰¹.

Gębarowicz podając w wątpliwość słuszność tejże tezy, przyjmował możliwość istnienia takich spisów dopiero w czasach Wincentego Kadłubka, który — być może już jako scholastyk krakowski od r. 1183 lub dopiero po objęciu przez siebie biskupstwa — wystąpił z inicjatywą zapisywania Stanisławowych cudów²⁰². To o nich miałyby wspominać *Vita maior* zaznaczając, iż „fragilis humana conditio, ingrata Dei beneficio, multa ipsius miracula neglexit et processu temporis oblivioni tradidit”²⁰³.

Na osobę prepozyta Piotra, wymienionego w wyżej cytowanej notatce *Rocznika*, zwrócił szczególniejszą uwagę K. Tymieniecki, identyfikując go z Piotrem, bratankiem Wincentego z Kielc — znanym z miraculum 49. Fakt sporządzania przezeń bliżej nam dziś nie znanych zapisów cudów. byłyby — zdaniem Tymienieckiego — argumentem przemawiającym za żywotnością kultu Stanisława w kręgu ludzi związanych z kolegiatą kielecką²⁰⁴. Gdyby istotnie przyjąć ową identyfikację osoby Piotra, wówczas proveniencję dwóch pierwszych zapisów w trzeciej części *Żywotu większego* być może należałoby wiązać z owymi „licznymi cudami” przezeń spisany. Byłyby więc relacjami XIII-wiecznymi zawierającymi w sobie echa tradycji ustnej sięgającej poza czasy mistrza Wincentego.

Sam tekst *Vita maior* nasuwa przypuszczenie o podobnym zbieraniu wiadomości o „cudach” w samym Krakowie. Rola, w jakiej zwykły występować w *Miracula* Trojan — kustosz katedry (1247—1253) — zdaje się wskazywać na wcześniejsze od urzędowych komisji odbieranie przezeń zeznań o cudach u grobu Stanisława²⁰⁵. Niewykluczone, że i z tego źródła pochodzić mogły zapożyczenia Wincentego.

Podsumowując ustalenia co do datacji i proveniencji zapisów Sta-

miętnik AU Wydziału Filologicznego i Historyczno-Filozoficznego” 4 (1880) s. 167 przyp. 1) i S. Smółka (*W sprawie św. Stanisława. Dyskusja zainicjowana przez redakcję „Przeglądu Powszechnego” przy współudziale: K. Krotowskiego, W. Kętrzyńskiego, W. Czermachy, A. Prochaski, A. Miodońskiego, S. Smółki. Kraków 1909 s. 119 przyp. 1).*

²⁰¹ MPH II s. 806.

²⁰² Zob. Gębarowicz, jw. s. 38 nn.

²⁰³ *Vita maior* III 24.

²⁰⁴ Por. Tymieniecki, jw. s. 57 n.

²⁰⁵ *Vita maior* III 5, 13. Występuje również w roli świadka w *Miracula s. Stanislai* VII, XLII. Pisał o nim S. Łaguna (*Dwie elekcje. Pisma. Warszawa 1915 s. 162 nn.*).

niślawowych *Miracula*, znanych nam z obu ich zbiorów, stwierdzić należy, iż mieszczą się one wszystkie, z wyjątkiem niepewnej, jak widzieliśmy, proveniencji dwóch pierwszych zapisów z *Vita maior*, w granicach lat 1250—1257/61. Stosunek liczbowy przypadających na poszczególne lata zeznań przedstawia się następująco:

Miracula sancti Stanisłai	Liczba zapisów z lat				Ogółem
	1250	1252	1253—61	?	
Zwój krakowski	36	6	—	—	42
<i>Vita maior</i>	47	—	8	2	57

W obydwóch zbiorach, podkreślmy raz jeszcze, dominanta materiału znanego już pierwszej komisji badającej cuda Stanisława jest zupełnie oczywista.

Przejdźmy do próby rekonstrukcji pierwotnych zapisów, na których oparte zostały redakcje *Miracula Jacka*, *Salomei* i *Kingi*.

W wypadku dwóch pierwszych *Vita*, w znacznej mierze uwzględniających w relacjach o cudach dane chronologiczne²⁰⁶, dodatkowym elementem konfrontującym poprawność datacji zeznań są przede wszystkim występujące w zapiskach osoby lektorów. Cuda, których byli osobistymi świadkami, dostarczają solidnej podstawy do ustalenia poprawnej datacji zeznań, można bowiem przypuszczać, że relacje ustne spisywane były niewiele później, a często zapewne bezpośrednio po samym cudzie. Okres działalności każdego z lektorów-sekretarzy, bo niewątpliwie taką funkcję spełniali, pozwala datować całość zbiorów zapisów.

Analiza przeprowadzona przez Loenertza dowodnie wykazała odnośnie do *Miracula Jacka*, iż zbiór 41 pośmiertnych cudów²⁰⁷, włączony w nowej redakcji w treść jego *Vita*, powstał w latach 1268—1352 — w czasie kolejnego urzędowania dominikańskich lektorów krakowskich: Bogusława starszego (1268—1283), Klemensa (1284—1290), Bogusława młodszego (1290), Mateusza (1329), Fryderyka (1331) i Stanisława (1352)²⁰⁸.

Ten ostatni, jak już wspomniano, znalazł zapisy swych poprzedników zebrane w zaginionym już dziś *Liber miraculorum*²⁰⁹. Główny zrab te-

²⁰⁶ We wszystkich cudach podanych przez Stanisława lektora data występuje przy końcu notatki. W „Capitulum de miraculis” *Salomei* tylko dwa zapisy, z tekstem zresztą znacznie uszkodzonym, nie podają żadnej daty (zob. *Vita s. Salomeae* VII 14, 27).

²⁰⁷ Stanowią one treść 39 rozdziałów *Vita* (rozdz. XIV-LII), z tym że *miracula* XLV i L zawierają każdy wiadomość o dwóch wypadkach.

²⁰⁸ Zob. Loenertz, jw. s. 7 nn.

²⁰⁹ O wykorzystanym przez siebie materiale pisemnym wspomina Stanisław w *Vita Jacka* trzykrotnie: MPH IV s. 842, 857, 891.

goż spisu wyszedł spod pióra dwóch pierwszych lektorów: Bogusława i Klemensa, o czym nietrudno przekonać się studiując teksty protokołów skrętnie odnotowujące ich obecność wśród bądź to naocznych świadków wydarzeń, bądź tych, wobec których miraculum zeznawano. Wnikliwe badanie Loenertza w sposób przekonywający udowodniły wczesne, bo już w 11 lat po śmierci Jacka, podjęcie notowania cudów.

Nie wiadomo, czy inicjatywa pochodziła od władz zakonnych, np. ówczesnego przeora Jana Zarica, czy też należała do brata Bogusława, lektora konwentu²¹⁰. Zestaw miracula, w których występuje jego imię, pozwala ustalić czas 15-letniej działalności Bogusława na stanowisku sekretarza zeznań przypadającej na lata 1268—1283²¹¹.

Dająca się zauważyć w miraculum XXVII dokładność zapisu daty rocznej i dziennej — 12 III 1268 — wyraźnie kontrastująca z niepełnymi datacjami wcześniejszych zapisek, każe przypuszczać, iż z datą tą wiąże się najprawdopodobniej sam początek funkcjonowania dominikańskiego „biura cudów”. Opowiadania o cudach wcześniejszych od tej daty należą, zdaniem Loenertza, do kategorii faktów znanych Bogusławowi bądź to z tradycji zakonnej, bądź opowiedzianych mu znacznie później od samego wydarzenia, ze wszystkimi zatem możliwościami błędów i zmian²¹². A zatem ponad połowę dostępnych Stanisławowi protokołów cudów (24 zapisy) przypisać należałoby z dużym prawdopodobieństwem pierwszemu z lektorów-sekretarzy.

Następca Bogusława — brat Klemens — zanotował dalszych 8 zeznań, w których dwukrotnie podany jest sam jako naoczny świadek cudu²¹³. Datacja wszystkich zredagowanych przezeń protokołów mieści się w granicach lat 1284—1290. Co więcej, z okresu jego działalności pochodzą ponadto zapiski 4 cudów wcześniejszych, z podaną przez Stanisława datą roczną wydarzeń: 1263, 1264, 1265 i 1271 r.²¹⁴ Niezależnie od tego,

²¹⁰ Być może, że jest to ten sam Bogusław będący w latach 1249—1250 podprzeorem dominikanów krakowskich, o którym czytamy w *Roczniku Krasieńskich*, iż był wysłany w 1249 r. do Kurii wraz z dwoma kanonikami krakowskimi jako promotor kanonizacji św. Stanisława (zob. MPH III s. 132). Jest ponadto poświadczany w funkcji lektora w dokumencie fundacyjnym wydanym 6 VII 1280 r. przez Kingę dla klarysek starosądeckich (por. KDMłp II nr 487).

²¹¹ *Vita s. Iacchonis* XXVII-XXX, XXXII-XXXV, XXXVII-XLI. W zapiskach XXVIII-XXX, XXXII, XXXVII i XXXIX występuje w roli świadka samego cudu.

²¹² Do takich należą miracula XIV-XXI, XXV i XXVI. Wprawdzie tekst zapiski XXVI sugerowałby złożenie zeznania natychmiast po cudzie, a więc protokół zostałby zapisany już w 1267 r., jednakże brak daty dziennej skłania raczej do późniejszego o rok datowania zapisu, odtworzonego przez lektora z pamięci.

²¹³ Miracula XLII-XLVIII. W roli naoczego świadka wydarzeń wymieniają go zapisy XLIV i XLV.

²¹⁴ Są nimi miracula: XXII-XXIV, XXXIII.

czy daty przypisywane wydarzeniom przez autora *Żywotu Jacka* są prawdziwe czy błędne, daty procesów ustnych, których odbiorcą był Klemens, po ustaleniach Loenertza, nie podlegają wątpliwości. Dla miracula XXII, XXIII i XXIV są to lata 1289—1290, dla zapiski XXXIII — okres między r. 1285 a 1288 ²¹⁵.

Pozostałych 5 protokołów pochodzi z okresu działalności, już wymienionych, późniejszych lektorów: Bogusława młodszego, Mateusza, Fryderyka i Stanisława, którzy dorzucili do spisu Bogusława i Klemensa po jednej lub po dwie relacje ²¹⁶.

W sumie otrzymujemy dla całości zapisek pierwotnych protokołów Jackowych cudów poniższe dane co do osób ich redaktorów oraz chronologii zaprotokołowanych przez nich zeznań:

Rok zapisu	Lektor-sekretarz					
	Bogusław starszy	Klemens	Bogusław młodszy	Mateusz	Fryderyk	Stanisław
1268	13	—	—	—	—	—
1269	1	—	—	—	—	—
1270	2	—	—	—	—	—
1271	—	—	—	—	—	—
1272	1	—	—	—	—	—
1273	1	—	—	—	—	—
1274	1	—	—	—	—	—
1275	—	—	—	—	—	—
1276	—	—	—	—	—	—
1277	1	—	—	—	—	—
1278	—	—	—	—	—	—
1279	—	—	—	—	—	—
1280	—	—	—	—	—	—
1281	2	—	—	—	—	—
1282	1	—	—	—	—	—
1283	1	—	—	—	—	—
1284	—	1	—	—	—	—
1286—88	—	1	—	—	—	—
1289	—	6	—	—	—	—
1289/90	—	3	—	—	—	—
1290	—	1	1	—	—	—
1329	—	—	—	2	—	—
1331	—	—	—	—	1	—
1352	—	—	—	—	—	1
Razem:	24	12	1	2	1	1

²¹⁵ Loenertz (jw. s. 10 nn.) zajął się uściśleniem i przydzieleniem relacjom Stanisława lektora poprawnych dat wydarzeń. Drogą identyfikacji wymienionych w protokołach osób wykazał szereg anachronizmów i błędów, jakie zakradły się

Jeśli przyjąć, że Stanisław w *Żywocie* Jacka uwzględnił wszystkie zeznania o łaskach, jakie zaprotokołowano w ciągu lat 1257—1352, wówczas z zestawu pierwotnych zapisów miracula wolno by wnosić o pewnych fazach podjętej przez krakowskich dominikanów akcji zebrania materiału do przyszłej kanonizacji świętego.

I tak obok uchwycenia samego momentu zainicjowania urzędowego zapisu cudów — najprawdopodobniej w początkach 1268 r. — daje się zauważyć specjalnie żywą działalność „biura cudów” w latach 1289—90. Ostatnie miraculum z tego okresu nawiązuje swą treścią bezpośrednio do aktualnej, jak się wydaje, wówczas sprawy kanonizacji Jacka: indagowany w tej kwestii szatan na znak prawdziwości danej przez siebie odpowiedzi, potwierdzającej fakt przyszłego wyniesienia Jacka na ołtarze, opuszcza opętaną przez siebie kobietę²¹⁷. Niewątpliwie to nieco nawet naiwne włączenie kwestii widać żywo obchodzącej współbraci Jacka w treść zapiski, niezależnie od jej obiektywnej oceny i weryfikacji, ma swą wymowę.

Co było powodem zaniechania zapisywania cudów w ciągu najbliższych 40 lat i braku jakichkolwiek śladów prowadzenia właściwego procesu — trudno dziś dociec. W podjęciu na nowo zapisu zeznań w połowie w. XIV, a także zredagowaniu wówczas *Vita* Jacka należałoby może widzieć wznowioną w kręgu dominikańskim chęć doprowadzenia do skutku dawnych zamierzeń i inicjatyw.

Przy rekonstrukcji pierwotnego zbioru *Miracula* Salomei sytuacja przedstawia się analogicznie. Tu też z grupy 14 sprawozdań, w których w roli świadków występują bracia mniejsi²¹⁸, na specjalną uwagę zasłu-

do wtórnej redakcji *Miracula*. W wyniku szczegółowej analizy tekstu okazało się, iż tytuły godności czy zajmowanego stanowiska, z jakimi występują osoby świadków, nie odpowiadają dacie samego cudu, lecz pozostają zgodne z czasem sporządzenia o nim protokołu. Tym samym dają podstawę do poprawnej datacji zapisu. Tak m.p. występujący w miraculum XXXIII z 1271 r. Sułko (Sulek) kasztelan krakowski zeznał o uzdrowieniu swej córki nie prędzej jak w latach 1285-1288, kiedy to sprawował tę funkcję. Sekretarz protokołujący jego zeznanie obdarzył go tytułem, do którego wówczas miał prawo. Z relacji Stanisława wynikałoby natomiast błędnie, iż zeznanie miało miejsce w 1271 r.

²¹⁶ Miraculum XLIX z 1290 r. zapisał Bogusław młodszy, relacje o dwóch cudach w zapisce L i L₂ z 1329 r. pochodzą od Mateusza, Fryderyk dodał zapis LI z 1331 r., a Stanisław — LII z 1352 r.

²¹⁷ *Vita s. Iacchonis* XLIX: „Scio quod erit, sed quando erit non est mihi datum desuper. Et hoc est signum, quod erit canonizatus: quia quam cito sepulcrum eius tetigero, exibo de hoc vasculo”.

²¹⁸ *Vita s. Salomeae* VII 4, 6, 11, 16, 20, 21, 23, 25, 27, 32-36.

giwać będą te, w których figurują imiona lektorów. Sporządzona tabela informuje o występowaniu imion lektorów w zapisach cudów Salomei:

VII „Capitulum de miraculis”	Rok	Osoba lektora
6	1269	Borysław
20	1270	Borysław
25	1270	Borysław
27	[1270]	Borysław
32	1272	Borysław
33	1272	Borysław
34	1272	Borysław, Jakub
35	1272	Borysław
36	1273	Borysław

Zapiska 27 — z tekstem znacznie uszkodzonym — jest nie datowana. Zarówno miraculum poprzedzające ją, jak i to, które po niej następuje, pochodzą z r. 1270. Stąd wolno wnosić, iż należy ją datować na ten sam rok. Występującego w niej — bez tytułu lektora — Borysława niewątpliwie identyfikować trzeba z osobą sprawującego tę funkcję.

Występowanie Borysława w 9 wypadkach w charakterze przyjmującego oficjalne zeznania nasuwa przypuszczenie o powierzeniu mu stałej funkcji sekretarza procesów. W miraculum 20 wymieniony został wprawdzie lektor Borysław jedynie wśród braci znajdujących się w chórze konwentu krakowskiego, wobec których opowiada o swoim uzdrowieniu niejaka „mulier Theutonica”²¹⁹, niemniej można chyba przypuszczać, że Borysław ze świadka zeznania stał się tym, który je zaprotokołował.

Okres jego działalności mieści się w ramach chronologicznych głównego zrębu zbioru. Po raz pierwszy widzimy go jako świadka „słuchającego” w 1269 r., ostatni raz wzmiankowany jest w tej samej roli w przedostatniej zapisce — z 1273 r.²²⁰ Czy byłaby to końcowa data wyznaczająca granicę sprawowania przezeń funkcji lektora-sekretarza, trudno rozstrzygnąć, ponieważ nie pozwala na to uszkodzony i niekompletny tekst źródła. Skądinąd wiadomo, że urząd lektora pełnił Borysław jeszcze

²¹⁹ Ciekawa uwaga redaktora zapiski o porozumiewaniu się braci z uzdrowioną za pomocą znaków: „nullus enim fratrum poterat tunc cum ea loqui, cum sit Theutonica, fratres vero Poloni” — dorzuca źródłową informację o składzie narodowościowym pierwszego pokolenia krakowskich franciszkanów (*Vita s. Salomeae* VII 20).

²²⁰ Tamże VII 6, 36.

w r. 1280, występując z tym tytułem jako świadek w dokumencie fundacyjnym Kingi wystawionym 6 VII dla klarysek starosądeckich²²¹. Wiadomo również, iż był nim także przed r. 1269, świadcząc jako lektor franciszkanów krakowskich w testamencie Salomei z 30 VIII 1268 r. wraz z drugim — wymienionym w *Miracula* — lektorem Jakubem²²². Być może, że właśnie jego osobie należałoby przypisać trud zaprotokołowania wszystkich 37 zapisów *miracula* z lat 1269—1273, a także zapisanie czterech relacji o cudach wcześniejszych, jakie wydarzyć się miały w Skale bezpośrednio po śmierci Salomei w listopadzie 1268 r.²²³ Znane mu były najprawdopodobniej z tradycji klasztornej. Zapisy te nie wchodziły w skład „Capitulum de miraculis” i posiadają zupełnie wyraźnie odmienny charakter narracji.

Relacje o cudach, które miały miejsce poza Krakowem, a o których zeznania, jak zaznaczono w zapisce, złożono wobec któregoś z franciszkanów najbliższego konwentu²²⁴, mogły przejść do wiadomości Borysława bądź to drogą informacji udzielonej przez tego, kto zeznanie przyjął na miejscu wydarzenia, bądź też dostępne w formie pisemnej notatki zostały przez Borysława ponownie zredagowane i włączone do zbioru protokołów procesów, którym osobiście przewodniczył. We wszystkich bowiem tego rodzaju zapiskach brak wiadomości o podjęciu przez osobę uzdrowionego pielgrzymki do grobu Salomei przemawia za tym, że nie były to osobiste jego zeznania dokonane przy tej okazji ponownie w Krakowie.

Zarówno występowanie w *Miracula* od r. 1269 lektora Borysława w roli przyjmującego w Krakowie zeznania, jak i przebijający od tego czasu w zapiskach urzędowy charakter relacji zdają się przemawiać za utworzeniem stałej instytucji protokołującej cuda dopiero po translacji ciała Salomei ze Skąły do Krakowa, tzn. po 22 V albo 21 VI 1269 r.²²⁵ Być może, że właśnie w samym fakcie przeniesienia relikwii należałoby widzieć istotny czynnik inspirujący powstanie księgi czy skromniej — spisu cudów Salomei. Związek obu tych faktów bardzo często tłumaczy genezę tego rodzaju źródeł²²⁶. *Miraculum* bowiem łączyło się zawsze

²²¹ KDMłp II nr 487.

²²² Tamże I nr 76.

²²³ *Vita s. Salomeae* IV 5; V 2-4.

²²⁴ Do kategorii tych zeznań należą *miracula*: VII 11, 16, 21, 23.

²²⁵ W podaniu dziennej daty translacji źródła współczesne nie są zgodne. *Vita* (MPH IV s. 784) i *Rocznik Traski* (tamże II s. 840) podają: XI Cal. Iunii = 22 V, *Rocznik Franciszkański* (tamże III s. 48) — dzień 21 VI = XI Cal. Julii. Małoznaczna ta kontrowersja nie da się zasadniczo usunąć.

²²⁶ Por. Schreiber, *Deutsche Mirakelbücher* ... s. 32 nn. Z terenu naszych

z faktem obecności relikwii, ponieważ opierało się silnie na wierze, iż oczekiwana pomoc — łaskę otrzyma się tylko dzięki bliskiemu, fizycznemu kontaktowi z „sacrum”, z tym wszystkim, co emanowało z siebie virtus świętego ²²⁷.

W kwestii datacji cudów Kingi, stanowiących podstawę źródłową zbioru z 1329 r., napotyka się zasadniczą trudność w postaci braku jakichkolwiek bezpośrednich danych pozwalających poprawnie określić czas sporządzenia protokołów. Występujące w *Miracula* daty, czy dane pośrednio naprowadzające na ustalenie tychże, odnoszą się zupełnie wyraźnie do samego relacjonowanego faktu, a nie do czasu jego zeznania i zapisu ²²⁸.

Brak jest w źródle tak istotnego, jak widzieliśmy, dla problemu datacji zeznań elementu, jaki stanowi osoba oficjalnego ich odbiorcy — osoba lektora, zakrystiana czy innego delegowanego duchownego sprawującego w „biurze cudów” funkcję sekretarza.

W pewnej jednak mierze trudność rozwiązuje znajomość powszechnej wówczas praktyki składania ustnych zeznań i ich protokołowania niewiele później, jeśli nie jednocześnie, od chwili samego wydarzenia. A zatem występujące w *Miracula* Kingi daty, odnoszące się wprawdzie do czasu cudu, nieznacznie tylko, jak wolno przypuszczać, odbiegałyby od datacji sporządzenia zapisu. Tekst źródła zdaje się to potwierdzać. Niejednokrotnie czytamy w zapiskach o obietnicy nawiedzenia grobu Kingi jako votum za otrzymaną łaskę, a równocześnie i o tym, że zeznania dokonano „ad sepulcrum venientes” ²²⁹. Trudno przypuszczać, by odwlekano wypełnienie ślubu. Przeciwnie, jeśli zwłoka istotnie miała miejsce, zaznaczano w zapisce jej powód oraz termin ostatecznego wypełnienia

rodzimego przykładów warto wspomnieć np. okoliczności powstania zbioru *Miracula* bpa Prandoty. Przypadkowe odkrycie w katedrze krakowskiej grobu dało impuls do zapoczątkowania systematycznego zapisu otrzymywanych łask. Ze zbioru 56 zapisów z lat 1454-1465 widać wyraźnie, jak zapomniany przez blisko 200 lat grób biskupa zmarłego „in fama sanctitatis” staje się nagle miejscem żywego ruchu pątniczego (zob. *Miracula venerabilis patris Prandothe, episcopi cracoviensis* — MPH IV s. 439—500).

²²⁷ Por. Klauser, jw. s. 87; Delaruelle. *La spiritualité des pèlerinages* ... s. 226.

²²⁸ Por. *Miracula* s. *Kyngae* I, II, IX, XIII, XVI, XIX—XXI. Daty roczne podają miracula: I — 1307 r., XIX — 1311 r., XXI — 1312 r. W dwóch pierwszych wypadkach uzupełnione są datacją dzienną. Rozwiązanie dat dziennych pozwala ustalić daty roczne dla zapisek miraculum IX — „ante nativitatem beate Virginis die dominico” = 7 IX 1309 r., miraculum XIII — „fevia sexta post diem beati Jacobi apostoli” = 30 VII 1311 r., miraculum XVI — „proximo die dominico post diem beati Adalberti [...] usque ad feriam quintam” = 29 IV 1311 r.

²²⁹ *Miracula* I, V, VI, XIII, XXI. Związek obu tych czynności specjalnie wyraźnie występuje w miracula: I, IX, XIII, XIX i XXI.

ślubu: „Dum autem ad limina sancte domine in crastino cum puero et offertorio venire non possent propter transitum Ungarorum, votum suum octava die compleverunt”²³⁰.

W wypadku cudów mających miejsce przy samym grobie Kingi obie datacje: faktu i zapisu tym bardziej należałoby uważać za zbieżne²³¹. Tak więc dla 6 datowanych miracula: I z 1307 r., IX z 1309, XIII, XVI i XIX z 1311 oraz XXI z 1312 r. — czas sporządzenia ich zeznań możemy ustalić w granicach tych samych lat. Dla pozostałych zapisów istnieje możliwość określenia obu datacji pośrednio w oparciu o dane uzyskane z analizy samego tekstu. Miraculum II miało miejsce, jak podano w zapisce, „revoluto anno”, co w odniesieniu do poprzedzającego go cudu z 1307 r. oznaczałoby r. 1308.

Zamieszczona w notatce XX wiadomość o przejściu przez terytorium sądeckie wojsk węgierskich pozwala datować wypadek na lata 1311—1312. Chodzi tu zapewne o posiłki węgierskie, jakie otrzymał Łokietek od palatyna Amadeja w lecie 1311 r. tuż po wszczęciu buntu wójta Alberta, albo o ponowną pomoc węgierską, na którą ksiązę czekał w Starym Sączu w kwietniu 1312 r.²³²

Analiza układu cudów zachowanego w zbiorze pozwala wyznaczyć z dużym prawdopodobieństwem daty pozostałych miracula. Wydaje się bowiem, iż redaktor zbioru raz zaznaczywszy datę pierwszego cudu, przypadającego na dany rok, przytacza dalsze w porządku rygorystycznie chronologicznym. Tak więc dla miracula III-V byłyby to zatem r. 1307, dla zapisów VI-VIII r. 1308, dla X-XII r. 1309, dla zapisek XIV, XV, XVII i XVIII — r. 1311²³³.

Dodatkowym elementem kontrolującym poprawność ustalonej datacji są osoby samych uzdrowionych czy świadków występujące w zapisach. Z listy 58 imion zanotowanych w protokołach 11 osób daje się bliżej zidentyfikować, a tym samym posłużyć może w weryfikacji miracula I, II, V oraz X-XIV.

²³⁰ *Miracula s. Kyngae* XIII. Por. *Vita s. Salomeae* VII 33.

²³¹ *Miracula s. Kyngae* XVI.

²³² Por. J. Dąbrowski, *Z czasów Łokietka. Studia nad stosunkami polsko-węgierskimi w XIV w.* Kraków 1916 s. 312 nn.; E. Długopolski, *Bunt wójta Alberta*, „Rocznik Krakowski” 7 (1905) s. 146; tenże, *Władysław Łokietek na tle swoich czasów*. Wrocław 1951 s. 155.

²³³ Po zapisce miraculum V następuje uwaga redaktora zbioru: „Item anno Dominice incarnationis MCCC octavo et ceteris annis gracia Domini hec acta sunt, que secuntur”. Włączenie późniejszego o rok miraculum II między cuda z tegoż samego r. 1307 tłumaczy się logicznie tożsamością osoby uzdrowionego z cudu I i II. W obu wypadkach mowa o tejże samej Dobrosławie, córce komesa Marcina ze Szczyrzyca.

Marcin, comes de Czyrzycz (ze Szczyrzyca), ojciec uzdrowionej dwukrotnie Dobrosławy (miracula I-II), poświadczony jest w dokumentach z lat 1306 i 1335²³⁴.

Uzdrowiony z miraculum V Vrovinus, „filius civis de Nova Sandecz Didvini”, identyfikuje się z odkrytym przez A. Brücknera Frowinem († 1351), pierwszym nowosądeckim literatem, autorem ciekawego utworu obyczajowo-dydaktycznego *Antigameratus*²³⁵. Pozycja społeczna jego ojca, którego należy utożsamiać z Janem Bogaczem (Johannes Dives), znanym z materiału dyplomatycznego z lat 1299—1312, umożliwiła Frowinowi późniejszą jego karierę kościelną. Bliskie stosunki, jakie łączyły Jana z klaryskami, u których za życia Kingi pełnił funkcję włodarza dóbr, czynią tym bardziej zrozumiałym panujący w jego rodzinie kult tej świętej²³⁶.

Zeznanie Jadwigi, żony Władysława Łokietka, z miraculum XIV, jakie o swym uzdrowieniu w Starym Sączu „retulit coram multis et aliis utriusque sexus hominibus iuramento contestans”, koreluje z wyżej wspomnianym pobylem księcia na Sądeckczyźnie w latach 1311—1312. Jak słusznie zauważa wydawca tekstu, nadany w zapisce Łokietkowi tytuł „regis tocius Polonie” wyszedł spod pióra redaktora piszącego w 1329 r., świadomie zapewne aktualizującego występujące w pierwotnym protokole z 1311 r. określenie „principis Cracovie”²³⁷.

Daty zeznań, przy których zaprotokołowaniu asystuje Cristanus frater de Ord. Minorum (miraculum X)²³⁸, Mathias de Myslcza (miraculum XI)²³⁹, Petrus filius Abrahe (miraculum XI)²⁴⁰, Johannes dictus Zam-

²³⁴ KDMłp I nr 135, 136, 198.

²³⁵ Niezrozumiałe czy też błędnie odczytane z pierwotnych zapisek klasztornych imię Frowina doprowadziło do wielu zniekształceń u kopistów używających zamiennie: Vrovius, Vidvinus, Vrowinus, Wrawinus, Wroblinus (por. A. Birkenmajer, R. Pollak. *Frovinus*. W: *Polski Słownik Biograficzny*. T. 7. Kraków 1948 s. 153 n.; H. Barycz. *Z kulturalnego almanachu Nowego Sącza. U początków kultury umysłowej w Nowym Sączu: Frowinus, pierwszy literat nowosądecki*. „Rocznik Sądecki” 5 (1962) s. 32 nn.).

²³⁶ Johannes Dives — kolonista niemiecki należący do grupy pierwszych osadników nowosądeckich, być może właściwy zasadzca nowo założonego miasta, jeszcze jako mieszczanin Starego Sącza, przyczynił się waleń do budowy klasztoru klarysek, odstępując pod jego budowę część gruntów (por. tamże s. 33 nn.; J. Ptaśnik. *Studia nad patrycjatem krakowskim wieków średnich*. „Rocznik Krakowski” 15 (1913) s. 58 nn.).

²³⁷ MPH IV s. 736 przyp. 2.

²³⁸ KDMłp I nr 86.

²³⁹ Tamże II nr 560, 594.

²⁴⁰ Tamże nr 579.

²⁴¹ Tamże nr 564, 580.

bach (miraculum XII)²⁴¹, Nicolaus de Nova Sandecz (miraculum XIII)²⁴², mieszczą się w granicach lat poświadczonych źródłowo ich działalność.

Tak więc wyznaczenie pierwotnym zapisom *Miracula s. Kyngae* prawdopodobnej datacji ich powstania daje w sumie obraz przedstawiony w niżej zamieszczonej tabeli:

Datacja zapisu	Miraculum	Liczba zapisów
1307	I, III, IV, V	4
1308	II, VI, VII, VIII	4
1309	IX, X, XI, XII	4
1310	—	—
1311	XIII, XIV, XV, XVI, XVII, XVIII, XIX	7
1312	XX, XXI	2
Razem		21

Brak bliższych wiadomości co do pierwszych lat rozwoju kultu starosądeckiego nie daje podstaw do wyjaśnienia faktu pojawienia się od r. 1307 pierwszych zapisów cudów Kingi. Istniała długoletnia tradycja zakonna o dokonaniu w tymże właśnie roku pierwszej translacji relikwii, przypisująca dokonanie tegoż aktu ówczesnemu prowincjałowi franciszkanów, bratu Gonsalwowi²⁴³. Jakkolwiek wiadomość ta nie da się w sposób pewny i ścisły zweryfikować, nie wydaje się jednak być

²⁴² Tamże I nr 178.

²⁴³ Zapisał ją po raz pierwszy M. Frankowic. W *Wizerunku świętej doskonałości* ... (Kraków 1718) powołuje się na zeznania klaryski Urszuli Jordanówny, zaoprotokołowane w aktach procesów z 1628 i 1629 r., poświadczające długoletnią o tym fakcie tradycję zakonną: „Osobliwie zakonnica jedna Ursula Jordanówna wieku podeszłego zeznała to na ten czas, że w konwencie starosądeckim tę zastała tradycję, jakoby któryś Generał Zakonu Franciszka S. wizytując Prowincją Polską Braci zakonnych, [...] umyślnie miał zjechać do klasztoru Starosądeckiego i tam konkursy ludzi różnych gromadnie obaczywszy, i tam oczyma swojemi się cudom różnym, które się działy, przypatrzywszy, i rzeczą samą doznawszy, miał podnieść Relikwie jej święte i w inszą trumienkę przełożyć [...] potwierdziła tę tradycję relacja starych Sióstr, które ona w młodości swojej żyjące zastała, już w latach podeszłych na urzędach zakonnych będące, jako Doroty Bylickiej, która ksienią roku 1563, Katarzyny Burzyńskiej, Anny Lasockiej, Zofii Rdzawskiej i innych, które w zupełnej blisko sto lat mając starości, przed kilkadziesiąt lat pomarły, a od Sióstr także starych toż samo słyszały i młodszym to dla wiecznej pamiątki powiadały. Wielkie podobieństwo jest, że to podniesienie Relikwii B. Kunegundy stało się Roku 1307 przez Brata Konsalwa Generała [...]” (tamże s. 221 n.). Imię wymienionego wyżej Konsalwa występuje u L. Waddinga (*Annales Minorum seu Trium ordinum a s. Francisco institutorum*. T. 6. Quaracchi 1931 s. 39, 199) w podwójnej formie: Gondisalvus i Gonsalvus.

sprzeczna z ubolewaniem J. Długosza nad niedokonaniem aż do jego czasów podniesienia relikwii Kingi²⁴⁴. Mogą tu bowiem wchodzić w grę dwa różne zjawiska: prywatna elewacja, dokonana istotnie w 1307 r., i uroczysta translacja, o której myślał zapewne Długosz, a która nie miała rzeczywiście miejsca przed czasem powstania jego *Vita s. Kunegundis* — żywotem datowanym ostatnio na lata 1461—1474²⁴⁵. Gdyby istotnie przyjąć pierwszą translację w początkach XIV w., mielibyśmy analogiczną sytuację tłumaczącą powstanie pierwszych zapisów cudów Kingi, jaką skonstatowaliśmy analizując okoliczności powstania zbioru *Miracula Salomei*²⁴⁶.

Podsumowując wyniki podjętej wyżej próby rekonstrukcji chronologii i proveniencji pierwotnych zapisów małopolskich *Miracula*, otrzymujemy dla ogólnej liczby 202 zapisek dane:²⁴⁷

Zbiór	Liczba zapisów	Datacja	
		zapisów	wtórnej redakcji
Miracula s. Stanisłai (rotulus)	42	1250-1252	1252
Miracula s. Stanisłai (<i>Vita maior</i>)	57	1250-1253/61	ok. 1257-1261
Miracula s. Iacchonis (<i>Vita et miraculis s. Iacchonis</i>)	41	1268-1352	1352
Miracula s. Salomeae (<i>Vita s. Salomeae</i>)	41	1268-1273	1273-ok. 1290
Miracula s. Kyngae	21	1307-1312	1329

XIII-wieczna proveniencja całości zbioru *Miracula* Stanisława i Salomei oraz głównego zrębu *Miracula* Jacka (1268—1290), a także niewiele późniejsza datacja cudów Kingi mówią o wczesnym powstaniu tego ro-

²⁴⁴ *Vita beatae Kunegundis. Opera amnia*. T. 1. Cracoviae 1887 s. 184: „Dolui ego non tam beatae huius Virginis [...] sed Polonorum sortem, qui divina beneficia parvipendentes, Sanctam ipsam, quamvis multo miraculorum splendore coruscant, ducentis prope iam annis in terrae pulveribus delitescere patiuntur” oraz s. 189: „simulque ruborem a Polonorum detersurus frontibus, qui Sanctam, plurimis in vita et post mortem mirificatam prodigiis, passi sunt ducentis annis in terrae pulvere delitescere.”

²⁴⁵ Por. Brożek, jw. s. 141 nn.

²⁴⁶ Por. s. 76.

²⁴⁷ Ponieważ 36 zapisek tych samych cudów Stanisława zostało, jak wiadomo, przytoczonych zarówno w zwoju, jak i w *Vita maior*, zatem oryginalnych *miracula* Stanisława w obu zbiorach łącznie mamy 63. Ogólna więc liczba relacji o cudach zmniejsza się faktycznie do liczby 166 zapisek.

dzaju literatury hagiograficznej w Małopolsce. Pojawiła się ona równolegle do występowania jej odpowiednika w ośrodkach ruchu pątniczego Nadrenii ²⁴⁸.

2. MIEJSCE I CHARAKTER ZEZNAŃ

Treść zapisek dostarcza także ciekawego materiału dla odtworzenia procedury składania zeznań.

Bliższe okoliczności egzaminowania świadków przez komisję protokółującą cuda św. Stanisława biskupa nie są znane. Istnieje jedna jedyna wzmianka źródłowa, której interpretacja mogłaby sprawę nieco wyjaśnić.

Dokument Bolesława Wstydlivego wystawiony dla cystersów mogiłskich 25 V 1250 r. kończy się zdaniem: „Acta sunt haec in Cracovia in colloquio cui interfuerunt domini episcopi Thomas Wrat. et Prandota cracovien. eodem tempore, quo facta fuit inquisitio de miraculis Sancti Stanislai” ²⁴⁹. Oczywiście mowa o członkach pierwszej komisji badającej cuda bpa Stanisława. Powstaje pytanie, jaka rzeczywistość kryje się w zestawieniu z sobą, przez piszącego, obu tych faktów: odbywającego się w Krakowie wiecu i owym „eodem tempore, quo facta fuit inquisitio de miraculis”. Czy miałyby to oznaczać, że badanie świadków przeprowadzono właśnie w trakcie odbywającego się wiecu, czy też jedynie chciano w ten sposób wytłumaczyć i wyjaśnić obecność obu biskupów na kolokwium odbywającym się równocześnie z urzędowaniem komisji, której byli członkami? Gdyby przyjąć ostatecznie przypuszczenie, jak wytłumaczyć wówczas brak podobnej klauzuli w eschatokole dwóch innych dokumentów wystawionych również w Krakowie w tym samym czasie, w których świadczą oprócz wspomnianego bpa Prandoty pozostałe osoby wchodzące w skład tejszej samej komisji, a więc arcybiskup gnieźnieński Pełka i opat cysterski z Lubiąża — Henryk ²⁵⁰.

Wydaje się, iż wyżej cytowaną datację dokumentu należałoby interpretować jako wiadomość o faktycznym związku wiecu krakowskiego w maju 1250 r. z pracami komisji badającej cuda Stanisława. Rzucałoby to niewątpliwie nowe światło na zakres działalności i funkcje wiecu książęcego. Wytłumaczenia dla załatwiania tego rodzaju spraw właśnie w ra-

²⁴⁸ Por. Bernards, jw. s. 26. Dla niektórych ośrodków pątnicznych Nadrenii zachowane źródła pozwalają tę granicę przesunąć już na w. XII. Przykładem mogą być XII-wieczne zbiory *Miracula* św. Macieja Apostoła w Trydencie i bpa Anna II w Siegburgu.

²⁴⁹ *Zbiór dyplomów mogiłskich* nr XXII. W: *Monografia cystersów we wsi Mogile*. Kraków 1867 s. 17.

²⁵⁰ Tamże s. 18 n. nr XXIII, XXV.

mach odbywającego się kolokwium trzeba by, być może, szukać w ówczesnym ustawodawstwie ograniczającym kompetencje sądownictwa kościelnego w powoływaniu przed jego trybunały przedstawicieli środowisk możnowładczych. Zapewne, waga państwowo-polityczna imprezy kanonizacyjnej bardziej jeszcze uzasadnia ów kontekst wydarzeń. Czy w podobnych okolicznościach urzędowała w dwa lata później komisja Jakuba z Velletri — nie wiemy.

W wypadku pozostałych zbiorów miejsce składania zeznań było zarazem miejscem sporządzania ich zapisu. Źródła niejednokrotnie wyraźnie akcentują sam moment przyścia w tym celu „ad limina”, „ad sepulcrum”, „ad tumba” wówczas, gdy cud miał miejsce z dala od grobu świętego i złożenia tam publicznego zeznania przez samego uzdrowionego lub najbliższych jego krewnych czy znajomych²⁵¹. Zastępczy charakter świadków zeznających o cudzie występuje zwłaszcza w wypadku niepełnoletności uzdrowionego, nie będącego uprawnionym do uczestniczenia w jakichkolwiek aktach sądowych.

Jeśli nawet zapiski nie mówią wprost o złożeniu zeznania u grobu, z kontekstu miracula wynika to w sposób zupełnie oczywisty. Z jednej strony mamy wiadomość o przyrzeczeniu odbycia pielgrzymki dziękczynnej, z drugiej — o zeznaniu „sub iuramento” przez tych, którym zdarzenie było znane²⁵². Stąd można wnosić, że skoro uzdrowienie nastąpiło, ślubowaną pielgrzymkę odbyto i przy tej okazji nastąpiło zeznanie owych świadków.

Prawny charakter zeznań podkreślają często powtarzające się w *Miracula* stwierdzenia, że dokonano je „sub iuramento”, „cum iuramento”²⁵³, a w zwrotach „retulerunt”, „firmaverunt”, „protestati sunt”, „confirmans” czy „contestans” może trzeba by dopatrywać się nie tylko literackiego bogactwa języka późniejszego redaktora zbioru, lecz widzieć w nich ślad prawniczej precyzji wyrażenń użytych w pierwotnych protokołach. Wówczas należałoby je interpretować jako zwroty wskazujące na różne sposoby czy stopnie zaświadczenia o wiarygodności zeznanego faktu.

Dbałość o dokładne odnotowanie treści informacji uzyskanych od świadków daje się zauważyć zwłaszcza w protokole *Miracula sancti Sta-*

²⁵¹ Por. np. *Miracula s. Stanislai* VIII, X, XIV, XXII—XXIV, XXVIII, XXIX, XXXII, XXXIV, XL, XLIII, XLV, XLVI; *Vita s. Iacchonis* XVIII, XIX, XXI, XXXVIII, XLII, XLV, XLV₂, XLVI, LI; *Vita s. Salomeae* VII 21, 23; *Miracula s. Kyngae* I, II, IV, VIII, XI, XIII, XV, XVII, XVIII.

²⁵² Por. np. *Miracula s. Kyngae* III, IV.

²⁵³ Por. tamże I—III, V, VI, IX, X, XII, XIII, XVII, XVIII, XX; *Vita s. Salomeae* VII 23.

nislai. Komisarze nie omieszkali umieścić przy każdym zeznaniu uwag typu: „Idem per omnia sed aliis verbis”, „sententiam ponunt sed non verba per omnia”, „ponit sententiam, sed non verba”, „ponunt per diversa verba”, „ponunt totam sententiam rubrice et fere omnia paucis tamen mutatis”, „ponunt sententiam et etiam fere dicunt omnia verba et alia plura circa hoc”, „sententiam rubrice ponit sed non verba per omnia”, „ponunt rubricam et eius intentionem paucis verbis remanente intentione mutatis”²⁵⁴. Co więcej, nie brak adnotacji o negatywnym świadectwie badanego²⁵⁵.

Dzięki wyżej wspomnianym elementom zapiski małopolskich *Miracula*, z wyjątkiem ich redakcji w *Vita maior*, mają w znacznej mierze charakter protokołu sądowego, w którym występowanie świadków staje się momentem specjalnie ważnym i stąd bywa skrupulatnie odnotowywany przez protokołującego. W zwoju *Cudów* Stanisława liczba świadków wymienionych w poszczególnych protokołach waha się w granicy 1—5 osób²⁵⁶. W *Miracula* Jacka prawie zawsze przekraczają oni liczbę trzech, reprezentując najczęściej 5-, 6-, 7-osobową grupę²⁵⁷. W zapiskach cudów Salomei i Kingi odnotowani są już nie tak licznie²⁵⁸.

Rola, w jakiej występują, każe ich zakwalifikować do trzech różnych grup: świadków obecnych przy samym fakcie cudu, świadków o nim zeznających i świadków asystujących przy składaniu zeznań. Wyraźne rozróżnienie dwóch ostatnich kategorii występuje zwłaszcza w *Miracula* Jacka i Salomei²⁵⁹. Formuły kończące zeznania odznaczają się pod tym względem dużą precyzją jurydyczną. Najczęściej spotykamy w nich klauzulę w rodzaju: „Hoc miraculum protestati sunt” czy też: „Huic curacioni interfuerunt, et oculis suis viderunt, et suo iuramento protestati sunt” — tu następują imiona zeznających, po czym wymienieni są świadkowie, wobec których (*coram*) rzecz referowano²⁶⁰.

²⁵⁴ Por. *Miracula s. Stanislai* VIII, XXIX—XXXIII, XXXV, XXXVII—XXXIX.

²⁵⁵ Tamże XXXIV.

²⁵⁶ Brak ich jedynie w art. XXXV i XLI.

²⁵⁷ Nie występują tylko w *miraculum* XXXVI i L.

²⁵⁸ W *Vita s. Salomeae* spotykamy ich w połowie zapisów cudów: VII 1, 4, 6, 11, 12, 20, 21, 23–25, 27–29, 31–36. W *Miracula* Kingi brak ich w zapiskach: V, VII—IX, XV, XVIII, XX.

²⁵⁹ Por. np. *Vita s. Iacchonis* XIV, XVII—XIX, XXI, XXII, XXV—XXVIII, XXX—XXXV, XXXIX—XLVI, XLVIII, XLIX, LI, LII; *Vita s. Salomeae* VII 25, 27–29, 32–35.

²⁶⁰ Por. np. *Vita s. Iacchonis* XIX, XXI, XXII, XXVI—XXVIII, XXX—XXXV.

Z listy tych ostatnich można w pewnej mierze wnosić o składzie osobowym sekretariatów protokołujących cuda Jacka czy Salomei. W obydwóch wypadkach tworzą go bracia mendykanci krakowskich konwentów dominikanów czy franciszkanów, wśród których nierzadko spotykamy osobę przeora ²⁶¹, lektora ²⁶², zakrystiana ²⁶³, kaznodziei ²⁶⁴.

Obok znacznej liczby osób wymienionych imiennie, często z podaniem bliższych danych personalnych, umożliwiających w niejednym wypadku ich identyfikację, zapiski wspominają wielokrotnie świadków bezimennych, bliżej nie znanych, określanych tylko ogólnikowo, jak np.: „honeste femine”, „multe nobiles domine”, „omnes incole ville”, „multi indicta civitate”, „aliis pluribus”, „multis aliis” ²⁶⁵. Ponadto protokołujący skrupulatnie zaznaczali ogólną znajomość danego miraculum na terenie czy to całej diecezji, czy też miasta lub wsi, z której pochodził uzdrowiony. Oczywiście stwierdzenia typu: „factum omnibus incolis dicte ville patui”, „miraculum celebre factum est per totam diocesim” ²⁶⁶ należy przyjmować z całą ostrożnością. Mogą się one tłumaczyć równie dobrze zastosowaniem jedynie przez redaktorów chętnie wówczas używanych „colores rhetorici”.

Z tą samą ostrożnością należy interpretować wszelkiego rodzaju zapewnienia o wiarygodności zeznających, a więc podkreślanie faktu, że byli nimi naoczni świadkowie cudu czy też ludzie, którzy z racji swego szlacheckiego pochodzenia dawali niejako większą gwarancję rzetelności składanych przez siebie zeznań, czy też uwagi takie, jak częste „fide data recitavit” ²⁶⁷. Jednak ta zalecana historykowi ostrożność w interpretacji tekstu źródła nie może iść aż tak daleko, aby całkowicie miała negować zgodność tego rodzaju sformułowań i zwrotów z faktycznym stanem rzeczy.

O samej procedurze składania zeznań można z zapisek *Miracula* wyczytać niewiele. Jest w nich ślad praktyki prezentowania uzdrowionego obecnym u grobu pielgrzymom — „in publica stacione ostendentes pue-

²⁶¹ W *Vita s. Iacchonis* występują: Benedykt w zapiskach: XV, XVI, XXXIV, XXXV, XXXVIII, Klemens w *miracula* XXII i XXIV, Jan Zarich — w XXVIII i Stefan w zapisce XLII, XLIII.

²⁶² Tamże XV, XVI, XXVI, XXVII, XXXIV, XXXV, XXXVIII, XL—XLIII, XLV—XLVIII; *Vita s. Salomeae* VII 6, 20, 25, 27, 32-36.

²⁶³ *Vita s. Iacchonis* XLV₂, XLVI, XLVIII.

²⁶⁴ *Vita s. Salomeae* VII 33.

²⁶⁵ Por. tamże VII 32, 35; *Vita s. Iacchonis* XXXIV, XXXV, XL, XLI, XLIV, XLVI, XLVIII, XLIX, LI; *Miracula s. Kyngae* I—IV, XI—XIII.

²⁶⁶ Por. tamże IV, V; *Vita s. Salomeae* VII 5, 6, 16, 19.

²⁶⁷ *Miracula s. Kyngae* I, II, VI, VIII, XI—XIII, XV, XX; *Vita s. Iacchonis* XXXIV, XXXV, XL, XLI, XLIV, XLVI, LI.

rum”²⁶⁸, jest wyraźne podkreślanie wagi przysięgi obwarowującej prawdziwość składanych oświadczeń²⁶⁹.

Spzoza narracji zapissek wyłania się ponadto przeświadczenie o obowiązku zakomunikowania o otrzymanej łasce i winie, jaką pociąga za sobą przemilczenie faktu²⁷⁰. Nacisk położony na poinformowanie kompetentnych osób z jednej strony dowodzi, że takie rzeczywiście istniały, z drugiej — wskazuje chyba na coś więcej aniżeli na samą chęć rozpowszechniania „cudowności”.

Wydaje się, że ze źródła przebija ta sama troska, jaka leżała u podstaw Augustynowych *Libelli miraculorum*, przekazania potomnym pamięci o widomych znakach wszechmocy Boga i świętości Jego pośredników²⁷¹. Dotykamy w tym punkcie problemu istotnie ważkiego, a mianowicie zagadnienia motywów promulgacji cudów. Z pojęciem promulgacji²⁷² wiąże się dwojaka forma jej występowania: prywatne i oficjalne ogłaszanie cudów.

Pierwsza — spontaniczna, wychodząca od osoby samego uzdrowionego, opiera się przede wszystkim na przesłankach psychologicznych. Doznający łaski czuje się niejako wewnętrznie zmuszony mówić innym o swym subiektywnym przeżyciu „cudu”. Zdziwienie wywołane zetknięciem się z czymś „nadzwyczajnym”, niezrozumiałym, silnie przeżywane uczucia radości i wdzięczności domagają się uzewnętrznienia. Środkami prywatnej promulgacji będą więc zarówno osobiste publiczne zeznania o cudzie danego świętego czy też dokonanie tegoż w zakrytiii bez większego rozgłosu, jak i przesłanie o nim pisemnej relacji w formie listu, wyznanie o otrzymanej łasce spowiednikowi przy okazji spowiedzi²⁷³ czy wreszcie zawieszenie wotum, będącego czytelnym jej znakiem²⁷⁴.

²⁶⁸ *Miracula s. Kyngae* XI.

²⁶⁹ Widać to szczególnie w *Miracula s. Kyngae* I—III, V, VI, X, XII, XIII, XVII, XVIII, XX; *Vita s. Salomeae* VII 23.

²⁷⁰ Por. zwłaszcza cuda św. Stanisława — *Vita maior* III 4-6; *Vita s. Salomeae* VII 36. Por. także uwagi Zoepfla (jw. s. 152) i Kramera (jw. s. 100).

²⁷¹ Por. Meisen, jw. s. 89; Bach, jw. s. 22. Dodatkowym powodem zapoczątkowania przez Augustyna spisu owych *Libelli miraculorum* był walor apologetyczny zapisów cudów. O wykorzystaniu ich jako dowodów teologicznych przez Biskupa Hippony zob. A. Stolz, jw. s. 843 nn.

²⁷² Pojęcie promulgacji wprowadzone zostało do literatury m. in. przez K. S. Kramera (*Typologie und Entwicklungsbedingungen nachmittelalterlicher Nahwallfahrten*. „Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde” 11 (1962) s. 209) i W. Brücknera (*Volkstümliche Denkstrukturen und hochschichtliches Weltbild im Votivwesen. Zur Forschungssituations und Theorie des bildlichen Opferkultes*. „Schweizer Archiv für Volkskunde” 59 (1963) s. 197). D. Harmening (jw. s. 49 przyp. 1) zwraca uwagę na występowanie określenia „promulgatio” w tekście samych zapissek *Miracula*.

²⁷³ *Vita s. Salomeae* VII 11, 23. Por. Zoepfl, jw. s. 153.

²⁷⁴ Por. s. 146

Z owej prywatnej promulgacji wyrosły pierwotne protokoły interesujących nas *Miracula*.

Samo ich spisanie w bardziej lub mniej urzędowej formie stanowi już fazę drugą: oficjalną promulgację *miracula*, pozostającą w rękach kleru zainteresowanego rozwojem danego kultu. Wtedy dochodzą do głosu przede wszystkim przesłanki utylitarne i jurydyczne związane z samym procesem rozwoju kultu, a także owe wyżej wspomniane motywy dydaktyczne²⁷⁵. Te ostatnie będą towarzyszyły zbiorom cudów przez całe średniowiecze.

W małopolskich *Miracula* wszystkie powyższe momenty splotły się z konkretnym zapotrzebowaniem, z koniecznością zebrania materiału do przyszłych kanonizacji Stanisława, Jacka, Salomei i Kingi. W pierwszej swej fazie interesujące nas zapisy cudów powstały w wyniku dłuższej lub krótszej działalności zainteresowanych tą sprawą osób i utworzonych przezeń komisji protokołujących ustne procesy.

Przy rekonstruowaniu zbioru pierwotnych notatek o cudach towarzyszyła nam pełna świadomość trudności oddzielenia w przekazach właściwej im treści od tego wszystkiego, co mogłoby być własnym już wkładem wtórnego ich redaktora. Stosunkowo nieduża rozpiętość czasowa między powstaniem pierwszych zapisów a wtórną ich przeróbką chroni w znacznej mierze przed błędami w ocenie klimatu mentalności, w jakim źródła wyrosły.

Dalsza analiza literacka zapisek zapewne oświetli problem owej skonstruowanej w *Miracula* dwuwarstwowości przekazu.

III. ANALIZA LITERACKA MAŁOPOLSKICH NOTATEK O CUDACH

W wyniku dotychczasowych ustaleń wiadomo, iż wśród interesujących nas zbiorów małopolskich *Miracula* spotykamy dwie różne formy przekazów.

Zwój krakowski *Miracula sancti Stanislai*, zawierający urzędowe zeznania świadków, jako taki kwalifikuje się do kategorii źródeł prawnych, do dokumentów poświadczeniowych, będących świadectwem dokonanej czynności prawnej, przynależąc tym samym do grupy dyplomatycznych źródeł hagiograficznych²⁷⁶. Pozostałe redakcje *Miracula* reprezentują na-

²⁷⁵ Obie formy promulgacji cudów omawia ostatnio na przykładzie *Frankische Mirakelbücher* Harmenig (jw. s. 49-53).

²⁷⁶ Zakres pojęcia dokumentu przyjęto za K. Maleczyńskim (*Stanowisko dokumentu w polskim prawie prywatnym i przewodzie sądowym do połowy XIII w.* W: *Studia nad historią prawa polskiego*. T. 14. Lwów 1935 s. 345 n.). U S. Kętrzyńskiego (*Zarys nauki o dokumencie polskim wieków średnich*. T. 1. Warszawa 1934

tomiast typ narracyjnego przekazu hagiograficznego o swoistej formie literackiej²⁷⁷. Ta ostatnia wydaje się zasługiwać na szczególną uwagę, gdyż niewątpliwie odbija w sobie ewolucję, której podlegała w ciągu wieków literatura o cudach, a także może powiedzieć wiele o osobowości twórczej, warsztacie pisarskim, zakresie erudycji redaktorów wtórnych zapisek.

Podjęcie literackiej analizy tekstów pozwoli prześledzić kolejno problem kompozycji, narracji, wstawek dyskursywnych, retorycznych form wyrazu — a więc dotrzeć tym samym do tego wszystkiego, co składa się na osobisty wkład redaktorów w pracę nad kompilowaniem zbiorów małopolskich, oraz zastanowić się nad funkcjonalnością „miracula post mortem” jako elementu średniowiecznej vita świętego.

1. ZAGADNIENIE KOMPOZYCJI ZBIORÓW I FORMY ZAPISEK

Zwrócenie uwagi na motywy prywatnej bądź oficjalnej promulgacji cudów pozwoliło wykryć istotne powody powstania najstarszych małopolskich *Miracula*. Te z kolei warunkują występowanie różnych form i typów samych ich zapisek. Zależność formy literackiej od celu, jakiemu miało służyć miraculum, wydaje się zrozumiała.

A. W wypadku gdy cud spełniał w procesie kanonizacyjnym funkcję argumentu udowadniającego cudotwórczą działalność przyszłego świętego zapiska przybierała postać zwartego protokołu sądowego. Dla Małopolski reprezentuje ją krakowski rotulus cudów Stanisława. W *Miracula s. Stanislai* łatwo stwierdzić, że przy sporządzaniu protokołów poszczególnych zeznań posłużono się pewnym stałym formularzem, na który składały się takie elementy:

- a) nagłówek — „articulus” z kolejną numeracją,
- b) intytulacja treści — stanowiąca zwięzły regest protokołu zaczynający się stałą formułą: „sequitur de” albo „sequitur super”,
- c) rubryka — obejmująca właściwy zapis zeznania zredagowany w formie obiektywnej, spotykanej często w stylizacji formularzy polskich XII—XIII w.²⁷⁸,

s. 56) sprotokowaliśmy wprawdzie bardziej zawężony zakres pojęcia źródeł dyplomatycznych, niemniej zeznania świadków mieszczą się w ramach wysuniętej przezeń definicji dokumentu poświadczeniowego. Zob. także M. Bielińska. *Kancelarie i dokumenty wielkopolskie XIII wieku*. Wrocław 1967 s. 30.

²⁷⁷ Na temat źródeł hagiograficznych por. uwagi Witkowskiej (jw. s. 58 przyp. 54), gdzie m. in. przypomniano proponowany przez Aigraina (jw. s. 107) ich podział.

²⁷⁸ Por. R. Taubenschlag. *Formularze czynności prawno-prywatnych w Polsce XII i XIII wieku*. W: *Studia nad historią prawa polskiego*. T. 12. Lwów 1930 s. 275.

d) potwierdzenie zeznania przez świadków — wymienionych imiennie z podaniem bliższych danych personalnych oraz z daleko idącą dokładnością w zaznaczeniu różnic zajętego przez nich stanowiska wobec treści rubryki ²⁷⁹.

Objętościowo „articuli” nie przekraczają na ogół 10 wierszy tekstu drukowanego. Wyjątek stanowią 4 protokoły z tekstem bardziej rozwiniętym — art. XXVII, XXXV, XLII i XLIV ²⁸⁰.

Treść zeznania prawie zawsze uwzględnia bliższe dane o osobie doznającej łaski: „Cechoslaus de Moraviza miles”, podanie okoliczności czy symptomów choroby: „infirmabatur egritudine validissima [...] crescente magis et magis [...]”, czasu jej trwania: „a festo beati Michaelis [...] usque ad diem cene domini [...]” oraz bezpośrednich okoliczności zaistnienia cudu: „votum vovit [...] quod ipsius sepulcrum visitaret [...] et in continenti sensibiliter incepit meliorari et cum eius tumbam adhuc debilis personaliter visitaret, continuo sensit meliorationem perfectam” i jego faktyczności, tzn. nadprzyrodzonego charakteru zeznawanego faktu ²⁸¹.

Układ 42 artykułów zwoju powstał w miarę zapisu odbieranych przez komisję zeznań. O kolejności tych ostatnich niejednokrotnie rozstrzygały osoby świadków. Zrozumiałe jest, iż miracula, w których świadczyły te same osoby występujące na liście zeznających, zapisane zostały w rotulusie bezpośrednio po sobie ²⁸². Nie należy, jak się wydaje, sądzić, by układ rotulusu był identyczny z układem zapisek pierwszego protokołu z 1250 r. — mimo zachodzącej między obydwoma przekazami pewnej zależności, o której wyżej była mowa ²⁸³. Musiał być różny choćby i z racji włączenia do protokołu Jakuba z Velletri dodatkowych, nowych zeznań, uzyskanych dopiero w 1252 r. ²⁸⁴. Znajdują się one w rotulusie w bardzo różnych kontekstach, nie uwzględniających zachowania porządku chronologicznego zeznawanych faktów ²⁸⁵. Miejsce zostało im wyznaczone bądź to względami personalnymi — wspomnianą już tożsamością osoby zeznającego ²⁸⁶, bądź też zadecydowała o nim zbieżność geograficz-

²⁷⁹ Por. s. 83 nn.

²⁸⁰ Treść artykułów mieści się w granicach 25-30 wierszy.

²⁸¹ Jako przykład posłużył art. IX z *Miracula s. Stanisłai*.

²⁸² Por. tamże XV i XVI, XX i XXI, XXVII i XXVIII, XL i XL₂.

²⁸³ Por. s. 48 nn.

²⁸⁴ Por. s. 67.

²⁸⁵ Z 6 artykułów dodanych w rotulusie dwa dotyczą wydarzeń z 1249 r.: art. XVII, XXXVI; jeden odnosi się do r. 1252 — art. XXXI; trzy pozostałe: art. XII, XXI, XXVIII — nie dadzą się bliżej datować.

²⁸⁶ W wypadku art. XXI chodzi o osobę dziekana Gotsalcusa z Jasła i kleryka Smiła, świadczących poprzednio w art. XIX i XX. Helida z art. XXVIII jest tą samą Heylidą z art. XXVII.

na z miraculum²⁸⁷. Sam typ źródła, okoliczności jego powstania niewątpliwie uzasadniają taką, a nie inną konstrukcję protokołu.

Uszkodzenie zwoju nie pozwala poznać formuły, jeśli już wówczas taka istniała, stanowiącej „incipit” tego rodzaju dokumentu, oraz formuł końcowych zamykających zapewne całość uzyskanych przez inkwizytorów zeznań²⁸⁸.

Język protokołu prosty, bez jakichkolwiek ambicji literackich, podkreśla dodatkowo jednolity, urzędowy charakter źródła, a przebijająca z treści artykułów prawnicza precyzja ich zapisu oraz sama zastosowana forma protokołu nasuwają myśl o czynnym udziale w redakcji krakowskiego zwoju Jakuba ze Skaryszowa, świetnego prawnika tego czasu. Przypuszczenie to wydaje się tym słuszniejsze, że — jak wiadomo — należał on do kręgu osób w sposób szczególny związanych z prowadzeniem starań zmierzających do kanonizacji Stanisława²⁸⁹.

W porównaniu z analogicznymi przekazami źródłowymi, współczesnymi protokołowi krakowskiemu, ta wyjątkowość formy rotulusu wyraźnie uderza. W aktach kanonizacyjnych Jadwigi śląskiej²⁹⁰ czy Małgorzaty węgierskiej²⁹¹, z którymi skądinąd proces Stanisława biskupa

²⁸⁷ Zeznanie zaprotokołowane w art. XII dotyczy uzdrowionego „de eodem parochia”, o której mowa w poprzednim miraculum XI. W obu wypadkach chodzi o Sieraków = Cyrachou.

²⁸⁸ Jeśli wolno sądzić w oparciu o analogiczny przekaz 200 lat późniejszy — *Miracula venerabilis Patris Prandothe episcopi Cracoviensis* — należałoby się spodziewać, że i rotulus krakowski zawierał w nie znanych nam dziś jego partiach bliższe wiadomości o okolicznościach odbywającego się w 1252 r. procesu, podpisy członków komisji itp. (por. MPH IV s. 444 n.).

²⁸⁹ Por. s. 45. Był wychowankiem uniwersytetu w Bolonii, jako kanonik krakowski i doktor prawa spełniał u boku Prandoty znaczną rolę (por. Plezia. *Wincenty z Kielc ...* s. 18; A. Mitri. *De figura juridica postulitoris in causis Beatificationis et Canonisationis*. Roma 1962 s. 44). Ostatnio wysunięto hipotezę, że był on autorem sporządzonego w języku niemieckim na użytek krzyżaków zwodu prawa polskiego (zob. Z. Budkowa. *Jakub zwany Weksa*. W: *Polski Słownik Biograficzny*. T. 10. Wrocław 1962—1964 s. 346 n.).

²⁹⁰ Materiały z urzędowych badań z lat 1262—1267 zachowały się jedynie w redakcji *Vita maior* Jadwigi oraz w formie zachowanej bulli Klemensa IV, wystawionej 26 III 1267 r., a wydanej przez G. A. Stenzela *Scriptores rerum Silesiacarum*. T. 2. Breslau 1839 s. 119—129. O przebiegu starań związanych z kanonizacją Jadwigi por. J. Gottschalk. *St. Hedwig. Herzogin von Schlesien*. Köln—Graz 1964 s. 274—279; H. Jedin. *Eine falsche Spur: Die angeblich von Papst Clemens IV verfasste Hedvigsvita*. „Archiv für schlesische Kirchengeschichte” 8 (1950) s. 14—25. O legatach papieskich biorących udział w badaniach świadków zob. T. Gromnicki. *Synody prowincjonalne oraz czynności niektórych funkcjonariuszów apostołskich w Polsce do r. 1357*. Kraków 1885 s. 50, 72, 82.

²⁹¹ Por. *Inquisitio de Vita et Miraculis (b. Margaritae) an 1276 facta*. Ed. G. Fraknoi. W: *Monumenta Romana episcopatus Vesprimiensis*. T. 1. Budapest 1896 s. 163—383.

wykazuje pewne zbieżności²⁹², zeznania „de miraculis” mają wprawdzie charakter sprawozdań poświadczonych notarialnie, lecz brak im formy aż tak dalece protokolarnej.

Trudno zatem przypuszczać, by istniał już wówczas jakiś stały „wzorzec” obowiązujący przy redagowaniu protokołów. Sama procedura kanonizacyjna pozostawała w tym czasie w tej fazie swego rozwoju, iż poza ogólnym zaleceniem dostarczenia trybunałowi papieskiemu wiarogodnych zeznań świadków dotyczących cudów świętego nie określała jednolitej formy ich przekazu²⁹³.

A zatem w protokole zachowanym w rotulusie krakowskim należałoby jedynie upatrywać jedną z ciekawszych form wykształcającego się w ciągu wieków schematu protokołu kanonicznego. Pozostaje jednakże sprawą trudną rozstrzygnąć, w jakim stopniu redakcja rotulusu jest świadectwem oryginalnego wkładu naszych rodzimych kanonistów²⁹⁴.

B. Zgoła różną formę od zeznań protokołu przybiera to samo miraculum, któremu we wtórnej jego literackiej przeróbce nadano do spełnienia nową funkcję społeczną.

Do znanych nam już motywów prywatnej promulgacji cudów warunkujących powstanie pierwotnych ich zapisów u grobu Stanisława, Jacka, Salomei i Kingi — takich jak, przypomnijmy raz jeszcze: wdzięczność i radość, manifestacja szczególnie żywej dewocji względem świętego, a często spełnienie ślubu ogłoszenia otrzymanej łaski — dochodzi motyw bardzo istotny: funkcja dydaktyczna i budująca, apologetyczna i propagandowa. Cel ten miała do spełnienia literatura o cudach od samego

²⁹² Widać to wyraźnie w identyczności takich elementów, jak: analogiczny skład członków komisji, udział delegowanego legata w badaniu świadków cudów, pozostawienie na miejscu działania inkwizytorów kopii protokołu odesłanego do Rzymu.

²⁹³ O historycznym rozwoju procedury kanonizacyjnej por. zwłaszcza prace: E. W. Kemp. *Canonization and authority in the western Church*. Oxford 1948; J. S. Schlafke. *De competentia in causis sanctorum decernendi a primis post Christum natum saeculis usque ad annum 1234*. Romae 1961. W badaniach medyczno-prawnych przeprowadzonych w procesach „super miraculis”, zwłaszcza od 1234 r., w którym „reservatio papalis” odnośnie do kanonizacji staje się prawem powszechnym, ustalono jedynie dostarczanie zeznań dwóch świadków o uprzednim istnieniu choroby w naturalny sposób nieuleczalnej oraz zeznań innych dwóch świadków o nastąpieniu natychmiastowego uzdrowienia. Por. uwagi F. Antonello (De *inquisitione medico-legali super miraculis in causis beatificationis et canonizationis*. Romae 1962 s. 21-30).

²⁹⁴ Zauważono słusznie w literaturze, iż nie dość jeszcze przebadane dzieje średniowiecznej kultury prawniczej w Polsce utrudniają prześledzenie rozwoju kanonistyki w środowisku krakowskim (zob. Plezia. *Od Arystotelesa...* s. 428. Por. także uwagi o wykształceniu się instytucji notariatu — S. Mikulski. *Początki notariatu publicznego w Polsce*. „Przegląd Historyczny” 34 (1937—38) s. 10-26).

początku swego rozwoju w okresie patrystycznym aż po czasy racjonalizmu i oświecenia²⁹⁵, wiążąc się z całą bogatą tradycją piśmiennictwa hagiograficznego.

Miraculum — użyte jako materiał wtórnej obróbki literackiej czy to przez autora *Vita*, czy redaktora samodzielnego zbioru cudów — przybierało postać zapiski o formie mniej lub bardziej stylistycznie rozwiniętej i dojrzałej, a sama kompozycja zbiorów stawała się wynikiem świadomej koncepcji literackiej.

Jest zatem interesujące prześledzenie zależności owych wtórnych redakcji *Miracula* od materiału pierwotnych zapisów, uchwycenie „obrabiania” relacji „de miraculis” w to wszystko, co przynosi z sobą czas i powstająca legenda, retoryka i inwencja piszących, oraz w to wszystko, co niejako wypływało z owych wyżej wspomnianych funkcji, jakie miraculum miało spełnić wobec swych anonimowych adresatów — odbiorców.

W wypadku cudów św. Stanisława biskupa mamy oba rodzaje źródeł, co stwarza jedyną w swoim rodzaju możliwość uchwycenia drogą konfrontacji treści i formy przekazów zmian inspirowanych bezpośrednio inwencją narratora. Dla XIII- i XIV-wiecznych naszych źródeł hagiograficznych jest to okoliczność wyjątkowa. Wydaje się, iż wnioski nasuwające się w trakcie analizy literackiej dzieła Wincentego z Kielc, prawem analogii, będzie można rozszerzyć także na zbiory cudów Jacka, Salomei i Kingi oparte, jak wiadomo, na materiale zbliżonym protokolarnym swym charakterem do rotulusu cudów Stanisława.

Jak już zauważono — zbiór cudów bpa Stanisława nie stanowi w *Vita maior* jakiegś zamkniętej dla siebie całości. Zgodnie z obowiązującym wówczas trójczłonowym schematem średniowiecznego żywotu, skrupulatnie przestrzegany przez hagiografów, wchodzi w skład samej *Vita* do ostatniej jej części, poświęconej zazwyczaj opisowi pośmiertnego kultu, starań kanonizacyjnych itp.²⁹⁶

Pars III — obejmująca swą treścią 2/3 całego *Żywotu* Stanisława, określona przez Wincentego w prologu jako „victorie triumphum”²⁹⁷ — jedynie w trzech swych rozdziałach odbiega od właściwego swego tematu,

²⁹⁵ Por. Harmening, jw. s. 53 n.

²⁹⁶ W sprawie schematu *Vita* świętego por. Witkowska, jw. s. 64 n. Kompozycja *Vita maior*, w przeciwieństwie do raczej nietypowej konstrukcji *Vita minor*, jak wykazuje ostatnio przeprowadzona przez Plezię (*Wincenty z Kielc...* s. 25 n.) analiza, odpowiada ściśle schematowi średniowiecznego żywotu męczennika. Składa się z opisu: a) życia (I 1-14), b) męczeństwa (II 1-27), c) kultu, cudów i translacji (III 1-57).

²⁹⁷ W prologu Wincenty wyraźnie zaznacza ową trójczłonowość *Vita*, nadając poszczególnym częściom znamienne określenia: „Gloriosi martiris sancti Stanislai episcopi Cracoviensis vite processum, passionis cursum, victorie triumphum, ad edificationem fidelium michi describere” (MPH IV s. 362).

jakim są, ujęte w ramy pozostałych rozdziałów, Stanisławowe cuda „post mortem”²⁹⁸.

Układ tych ostatnich, w przeciwieństwie do zrozumiałej skądinąd przypadkowości układu zapisek w zwoju krakowskim, odznacza się już koncepcją kompozycyjną i nie pokrywa się z układem protokołów²⁹⁹.

Miracula w *Vita* zostały podporządkowane następującym po sobie fazom rozwijającego się kultu. W tym sensie można mówić o chronologicznej konstrukcji zbioru, w wyniku której 57 zapisek miracula tworzy trzy wyraźne grupy relacji:

- a) grupę cudów związanych z elewacją relikwii (III, 1-6)
- b) grupę cudów poprzedzających kanonizację (III, 8-48)
- c) grupę cudów z okresu pokanonizacyjnego (III, 49-55).

Dwie pierwsze oddzielone zostały przez Wincentego uwagą: „Hec sunt autem miracula, que in conspectu sedis apostolice et tocius Romane ecclesie sunt recitata et fidedignorum testium testimonio firmata et comuniter tunc ab omnibus approbata”³⁰⁰. Na oznaczenie cezury ostatniej grupy zapisek pozwalają wewnętrzne kryteria zawarte w ich treści³⁰¹.

Ponadto porządek chronologiczny zachowany w pierwszej grupie przytoczonych relacji³⁰² ustępuje w następnej, najliczniejszej, na rzecz tematycznego układu miracula, jaki — wydaje się — Wincenty stara się zachować, łącząc niejednokrotnie zapiski o cudach tej samej kategorii. Jako przykład mogą tu posłużyć relacje o wskrzeszeniach (III, 8-10), o uzdrowieniach z choroby bliżej nie określonej (III, 11-12), z epilepsji (III, 14-15), owrzodzeń (III, 17-18), z paraliżu i puchliny (III, 20-24), ze ślepoty (III, 28-29), o uzdrowieniach obłąkanych i opętanych (III, 32-35), o ratowaniu tonących (III, 47-48).

Sześć ostatnich cudów przytoczonych przez Wincentego nie zachowuje między sobą ani związku wynikającego z podobieństwa przedmiotu cudów, ani z następstwa czasowego, gdyż cuda pochodzące z okresu pokanonizacyjnego wyprzedzają ostatni referowany w *Vita maior* cud mający

²⁹⁸ *Vita maior* III 7 mówi o podjęciu starań kanonizacyjnych przez Prandotę, rozdz. 56 — o ogłoszeniu kanonizacji, ostatni rozdz. 57 — „Comendatio Polonorum” — stanowi epilog całej *Vita*.

²⁹⁹ Por. układ paralelnych cudów występujących w rotulusie i *Vita maior* na s. 67.

³⁰⁰ MPH IV s. 400.

³⁰¹ Por. ustalenia dotyczące proveniencji i datacji zapisów sporządzonych przez Wincentego — s. 66 nn.

³⁰² Pierwsze miraculum nawiązuje treścią do pierwotnej translacji relikwii (*Vita maior* III 1), następne dotyczą spraw, które poprzedzały ponowną ich elewację i wszczęcie ostatecznych starań o kanonizację Stanisława (tamże III 2-6).

miejsce bezpośrednio przed samym wyniesieniem Stanisława na ołtarze³⁰³.

Trójczłonowość kompozycyjna tej części *Zywotu* nasuwa pytanie o motywy i racje, które mogły ją autorowi podyktować.

Tak jak w wypadku analizy każdego dzieła literackiego, można by po prostu chcieć się dopatrzeć odbicia jakiegoś „wzoru”, który by zasugerował Wincentemu taką właśnie możliwość ujęcia materiału narracji. Ogólna znajomość praktyki naśladownictwa i stosowania utartych schematów w ówczesnej hagiografii pozwala sądzić, że tak istotnie było, iż Wincenty poszedł po linii pewnej manieri panującej w piśmiennictwie tego typu³⁰⁴. Natomiast wskazanie na konkretny „wzorzec”, jakim miałyby się posłużyć, pozostanie niemożliwe z racji braku informacji tak o zasobach hagiograficznych ówczesnych księgozbiorów małopolskich, jak i o stopniu recepcji hagiografii obcej w środowisku bliskim Wincentemu³⁰⁵.

Niewątpliwie fakt przynależności autora *Vita maior* do zakonu kaznodziejskiego szczególnie predysponował go do wykorzystania gotowych wzorów, jakie wypracowała bogata tradycja hagiograficzna dominikańska. Miała ona w swym dorobku już wówczas tak popularne legendariusze, jak dzieła: Jana z Mailly *Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum*, Bartłomieja z Trydentu *Liber epilogorum in gesta sanctorum* czy

³⁰³ Jest nim tzw. cud rzymski: uzdrowienie biskupa Ostii — Rajnalda (tamże III 55).

³⁰⁴ Ciekawe uwagi Grausa (jw. s. 62 nn.) o stylizacji literackiej w średniowiecznej hagiografii rzucają nowe światło na właściwą ocenę schematów i typów występujących w *Vita* i *Miracula*. Por. także J. Dabrock. *Die christliche Legende und ihre Gestaltung in moderner deutscher Dichtung als Grundlage einer Typologie der Legende*. Bonn 1933 s. 34.

³⁰⁵ Niejednokrotnie podnoszono w historiografii brak przekazów źródłowych pozwalających na ocenę poziomu i zakresu upowszechniania słowa pisanego w pierwszych wiekach istnienia państwa polskiego. Dla Krakowa posiadamy dwa najstarsze inwentarze zasobów bibliotecznych z początku XII w. oraz spis z w. XIII. Brak w nich tak częstych w ówczesnych księgozbiorach żywotów świętych tłumaczy się tym, że mogły one stanowić jedną z dalszych pozycji w kodeksie i stąd nie zostały odnotowane w spisach inwentarzowych (por. M. Hornowska, H. Zdzitowiecka-Jasińska. *Zbiory rękopiśmienne w Polsce średniowiecznej*. Warszawa 1947 s. 7; A. Vetulani. *Biblioteka kapituły katedralnej w Krakowie w świetle swego inwentarza z roku 1140*. „Slavia Antiqua” 4 (1953) s. 163 nn.; Z. Budkova. *Księgozbiór polskiego uczonego z XII/XIII w.* „Studia Źródłoznawcze” 1 (1957) s. 109-118). Dominikanie musieli posiadać zbiory *Vita*. Zazwyczaj zaczątek zbiorów klasztornych stanowiły książki przywiezione do nowo zakładanej fundacji z domu macierzystego (zob. H. Szwejkowska. *Biblioteka klasztoru cysterek w Trzebnicy*. Wrocław 1955 s. 7). Wincenty z Kielc znał owe importowane „gesta sanctorum” — powołuje się na nie wyraźnie w *Vita minor* (MPH IV s. 256).

Wincentego z Beauvais *Speculum maius*, nie wspominając wielu vita poszczególnych świętych ³⁰⁶.

Zwykło się podkreślać w literaturze związek zachodzący między *Żywotem* Stanisława a *Vita* Tomasza Becketa. Dotyczy on jednakże tylko podobieństwa motywów hagiograficznych występujących w obydwóch *Vita* — nie opiera się natomiast na jakichś bliższych wpływach i zapożyczeniach kompozycyjnych ³⁰⁷.

Być może o tematycznym układzie drugiej grupy cudów w *Vita maior* mogła w pewnym stopniu zdecydować forma ich redakcji w bulli kanonizacyjnej znanej niewątpliwie Wincentemu. Wzmianka o miracula sprrowadza się w bulli do schematycznego ich wyliczenia: „mortuis vita, lumen cecis, auditus surdis, verbum mutis, claudis gressus, epilenticis cerebri robor et demoniacis immundis ab eis eiectis spiritibus corporum requies [...]” ³⁰⁸, przypominającego owe „kategorie” cudów z *Vita maior*.

Obok prawdopodobnego zapożyczenia wzorca hagiograficznego układ zbioru relacji de miraculis w części III mógł mieć swe uzasadnienie w potrójnym, jak wiadomo, źródle informacji, z jakich Wincenty korzystał ³⁰⁹.

Grupa pierwsza miracula opierała się, jak wiadomo, na tradycji ustnej albo znacznie wcześniejszych zapisach pióra Piotra czy Trojana. Relacje drugiej grupy stanowią wtórną przeróbkę zapisów protokołu z 1250 r. Materiał ostatniej grupy cudów pochodził bądź to z autopsji samego Wincentego, bądź to z zeznań osobiście przezeń uzyskanych. Czy sam Wincenty był świadom takiego podporządkowania kompozycji literackiej materiałowi źródłowemu — nie wiemy.

Niezależnie od słuszności wysuniętych wyżej przypuszczeń wydaje się, iż o trójczłonowej kompozycji Pars III w *Vita maior* rozstrzygała sama funkcja, jaką ta część *Żywotu* miała do spełnienia. W przedstawieniu rozwoju pośmiertnej chwały świętego nie mogło zabraknąć miraculum jako istotnego argumentu, niejako legitymującego poszczególne fazy narastającego kultu. Cud uzasadniał genezę elewacji, zachęcał do podjęcia starań wokół kanonizacji, tłumaczył rozwój kultu pokanonizacyjnego ³¹⁰. Tak jak wszystko, co ważne w życiu świętego, musiało być

³⁰⁶ Dominikanie, tak jak zresztą w ogóle mendykanci, poświęcając się pracy kaznodziejskiej wśród ludu, bardzo żywo odczuwali potrzebę tego rodzaju lektury pomocniczej w duszpasterstwie. O dorobku hagiografii dominikańskiej zob. A. Poncelet. *Le légendier de Pierre Calo*. „Analecta Bollandiana” 29 (1910) s. 5-116).

³⁰⁷ Por. Semkowicz, jw. s. 48; Borawska, jw. s. 20 nn. — analizują zależność legendy Kadłubka od żywotów Tomasza.

³⁰⁸ KDKK I nr 37.

³⁰⁹ Por. s. 68 nn.

³¹⁰ Przykładów propagandowej funkcji miraculum dostarczają wszystkie średniowieczne *Vita*. Wytworzyły się z czasem pewne stałe motywy „cudu”, spełniające go rolę argumentu wykorzystywanego w rozwoju kultu. Przykładowo przypomnij-

poparte w *Vita* wątkiem „cudowności”, bo przemawiał najsilniej do ówczesnej mentalności, tak i miraculum post mortem spełniało funkcję najistotniejszego dowodu świętości i niezależnie od swej realności musiało, zgodnie z ogólnym przeświadczeniem, znamionować i gwarantować poszczególne etapy rozwoju kultu ³¹¹.

Nasuwa się pytanie, czy z kolei Wincenty stał się wzorem dla pozostałych małopolskich *Miracula*.

Przy niewątpliwym wpływie *Vita maior* na tak znamienne ożywienie produkcji hagiograficznej w drugiej połowie XIII w., o którym wyżej już wspominaliśmy ³¹², trudno mówić o jakichś wyraźniejszych tendencjach kopiowania *Zywotu* Stanisława, jako wzorca kompozycyjnego, przez biografów trzech pozostałych krakowskich świętych. Nie spotykamy w *Vita* Jacka, Salomei czy Kingi tak charakterystycznego dla pracy Wincentego wydzielenia trzeciej części zawierającej cuda, nie widać też w żadnym ze zbiorów *Miracula* predylekcji do jakiegoś literackiego ich układu i konstrukcji. Uderza natomiast we wszystkich trzech przekazach wyraźne zachowanie porządku chronologicznego relacji o cudach, wynikające być może zarówno z uboższej inwencji twórczej autorów owych wtórnych redakcji cudów, jak i, co niewykluczone, z chęci wierniejszego przekazania samych pierwotnych zapisów.

W wypadku Salomei i Kingi grupa cudów związanych bezpośrednio z dniem śmierci, pogrzebu i translacji została wydzielona z właściwego zbioru *miracula post mortem* ³¹³. Ten ostatni w *Vita* Salomei zredegowano, jak wiemy, w formie „Capitulum de miraculis”, zawierającym pod tym wspólnym nagłówkiem 37 zapisek z tekstem dziś w paru miejscach uszkodzonym ³¹⁴. Do kompozycji *Miracula* Kingi jeszcze wrócimy. Natomiast „cuda” Jacka nie mają w ramach jego *Vita* wydzielonego dla siebie miejsca. Z procentowego stosunku, jaki zachodzi między całością 52 roz-

my owe „cuda” kamiennych stopek, przepłynięcia relikwii czy zatrzymania się za przegą wiozącego relikwie na miejscu, gdzie miało powstać miejsce pątnicze, itp. Por. ciekawe uwagi Dünningera (jw. s. 103) i Harmeninga (jw. s. 103 nn.).

³¹¹ D. Harmening opracował ten problem szerzej w *Das Mirakelbuch der „Crescentianischen Guthaben”*. „Zeitschrift für Volkskunde” 61 (1965) s. 15-29. Por. tenże. *Frankische Mirakelbücher...* s. 54. O roli motywów cudowności w *Vita* por. Witkowska, jw. s. 141-146.

³¹² Por. s. 65 nn.

³¹³ W *Vita sanctae Salomeae* są to zapiski z rozdz. IV, V i VI, spośród których włączyliśmy do naszej analizy jedynie cuda uzdrowień: Capitulum IV 5, V 2, 3, 4. W *Vita* Kingi grupa tych „cudów”, mających za swój przedmiot serię wizji pośmiertnej jej chwały, kończy narrację hagiografa: *Vita* s. *Kyngae* LXIII—LXVIII. Z racji odrębności źródła nie włączamy ich do naszych rozważań nad *Miracula* Kingi.

³¹⁴ Uszkodzony tekst *Vita* s. *Salomeae* VII 13, 14, 22, 26, 27, 37.

działów *Żywotu* a 41 rozdziałami z zapiskami *miracula post mortem*, wynika zupełnie wyraźnie, iż tworzą one zasadniczą treść źródła, ograniczając do minimum wątek biograficzny *Vita*.

Tak więc wtórne redakcje *Miracula* Stanisława, Jacka i Salomei wchodzą, jak widzimy, w samą strukturę ich *Vita*, stanowiąc integralny, istotny element kompozycji i treści.

Ten ścisły związek *miraculum* z treścią *Vita* nie był czymś nowym i swoistym dla hagiografii interesującego nas okresu. Badania H. Bacha i A. Priessinga wykazały, iż praktyka włączania cudów w treść *Vita* bierze swój początek już w III i IV w., kiedy to nagromadzenie cudów z *Passio* przenosi się na żywoty wyznawców, w których coraz więcej miejsca zajmują passywne i aktywne cuda świętego³¹⁵.

Psychologiczne uzasadnienie tych literackich tendencji można by sprowadzić do takich momentów, jak:

a) skłonność ówczesnych ludzi o mentalności bardziej prymitywnej do wyciśnięcia na wszystkim znamienia czegoś nadzwyczajnego, tajemniczego,

b) niedostateczna znajomość związków przyczynowych w porządku natury, sprowadzająca wiele faktów nie dających się wytłumaczyć do rzędu wydarzeń spowodowanych bezpośrednią interwencją Boga czy Jego świętych,

c) bardzo konkretny sposób myślenia, wymagający plastycznego i uchwytnego sposobu przedstawiania wewnętrznych procesów z życia świętego: tak np. wewnętrzna walka duchowa zamienia się na widzialną walkę z demonami,

d) zaufanie w siłę wstawiennictwa patronów powodujące to, że bohater wiary zostaje zamieniony w bohatera-cudotwórcę.

Wszystko to niejako z zewnątrz wywierało nacisk na piszącego, warunkując w pewnym sensie treść i formę przekazów³¹⁶, wynikające z zapotrzebowania społecznego.

Oprócz trzech wyżej omówionych redakcji *Miracula*, tworzących strukturalny element *Vita*, spotykamy w hagiografii małopolskiej tego okresu także zbiór właściwy — *Cuda Kingi*.

³¹⁵ Por. A. Priessnig. *Die biographischen Formen der griechischen Heiligenlegenden in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. München 1924 s. 91 nn.; Bach, jw. s. 17-21. Warto sięgnąć także do dawniejszej pracy H. Güntera *Legendenstudien*. Köln 1906 — głównie do rozdziałów: „Das ausserordentliche in der authentischen Akte” i „Das Wunder in der Legende”.

³¹⁶ Uwagi w związku z owym zapotrzebowaniem społecznym na „miracula” i specyfiką mentalności ówczesnej por. Günter. *Der mittelalterliche Mensch* ... s. 17; H. Schauerte. *Die volkstümliche Heiligenveneration*. Münster 1948 s. 40 n., Plezia. *Wstęp do „Złotej legendy”* ... s. XI—XIII.

Jakkolwiek tekst *Miracula* występuje w rękopisach bezpośrednio po *Vita* niczym od niej nie oddzielony, niemniej kompozycyjnie źródło tworzy zamkniętą całość. Składa się na nią 21 zapisek cudów, prolog i zakończenie³¹⁷. Wśród zapisek obejmujących ogółem 316 wierszy druku zdecydowanie przeważają notatki kilkunastowerszowe³¹⁸.

Układ zapisek wyraźnie chronologiczny, tylko w jednym wypadku ustępuje na rzecz zachowania innego porządku relacji³¹⁹. Pochodząca od redaktora zbioru uwaga: „Item anno Dominice incarnationis MCCC octavo et ceteris annis gracia Domini hec acta sunt, que secuntur”³²⁰, poprzedzająca zapisę VI, dzieli całość na dwie części. Pierwsza obejmowałaby 4 cuda z 1307 r., druga 17 cudów z lat 1308—1312³²¹.

Jako gatunek literacki *Miracula* Kingi nawiązują do zbiorów chrześcijańskich *Libelli miraculorum* Augustyna, Evodiusza i Grzegorza z Tours, kontynuowanych tak licznie przez całe średniowiecze, zdecydowanie różnych od występującej często pod tym samym tytułem literatury o cudach w rodzaju *Dialogus miraculorum* Cezarego z Heisterbach, będącej kompilacją zewsząd zebranych historii cudownych wydarzeń³²². Tego typu zbiory exempla, przeznaczone głównie dla kaznodziei, poza ich funkcją „budowania” nie miały większego znaczenia w procesie rozwoju kultów świętych.

Tak więc w hagiografii małopolskiej zachowały się wielorakie formy zbiorów zapisów miracula: obok urzędowego protokołu redakcyjne wtórne, zarówno samodzielne, jak i tworzące z *Vita* świętego jedną hagiograficzną całość.

Summaryczna z kolei ocena formy samych już zapisek prowadzi do stwierdzenia, iż relacje utrzymane mniej lub więcej w tonie protokołu urzędowego, zachowują w znacznej mierze charakter narracji układanej według stilus simplex w ramach pewnego podstawowego schematu obejmującego:

- a) imię i pochodzenie osoby
- b) przyczynę prośby i ślubu

³¹⁷ Prolog i epilog występują bez nagłówków.

³¹⁸ Średnio 10-20 wierszy. Do najkrótszych — 4-wierszowych należą miracula: VII, VIII, XVIII; do najobszerniejszych: XIX i XXI.

³¹⁹ *Miracula* s. *Kyngae* II — z 1308 r. Por. uzasadnienie takiego włączenia zapiski — s. 78.

³²⁰ MPH IV s. 734.

³²¹ Ustalenie datacji — por. s. 78 nn.

³²² Zasadnicza różnica polega na fakcie, że pierwszy typ *Libelli* przekazuje mniej lub bardziej protokolarnie zredagowane faktyczne zeznania świadków, z którymi kompilacje w rodzaju dzieła Cezariusza z Heisterbach nie mają nic wspólnego (por. Bernards, jw. s. 25 n.; Aigrain, jw. s. 185).

- c) moment wysłuchania
- d) moment podziękowania ³²³.

Oczywiście, w granicach tego niezmiennego na ogół szablonu piszący mógł się swobodnie poruszać, zależnie od własnych możliwości i ambicji literackich czy też motywów dodatkowo inspirujących powstanie *Miracula*. Zwłaszcza motywacja ślubowania i sam kontekst realizującego się cudu zwykły być szerszej w zapisie relacjonowane. Pociągało to za sobą włączenie w narrację pierwiastków nowelistycznych, co z kolei powodowało zatarcie owego pierwotnego charakteru zapisu. Widać to doskonale na przykładzie *Miracula* św. Stanisława biskupa.

Zapisy paralelnych cudów, występujących w rotulusie krakowskim i *Vita maior*, jakkolwiek wykazują znaczne podobieństwa i zbieżności językowe, o których będzie jeszcze mowa, świadczące wyraźnie o możliwości przejętków i zapożyczeń — wykazują również znaczne różnice w treści i formie narracji. I tak, *Miracula* w redakcji Wincentego nie uwzględniają w zasadzie:

- 1° datacji wydarzenia — skrzętnie odnotowywanej w artykułach protokołu
- 2° osób świadków zeznających o fakcie
- 3° wzmianek o zeznaniu cudu przez uzdrowionego
- 4° często bliższych danych personalnych osób występujących w narracji
- 5° w wielu wypadkach czasu trwania samej choroby,

a więc tych wszystkich elementów, które zapisce protokolarnej nadają szczególniejszy charakter prawny i wartość źródłowego świadectwa.

Literacka wersja relacji o cudzie nie rezygnowała z chęci uwiarogodnienia przedstawianych wydarzeń, lecz legitymację miraculum opierała na zgola innych elementach tkwiących w samym opowiadaniu. Sposób przedstawienia możliwie jak najbardziej przekonujący, plastyczny i barwny zakładał oczywiście amplifikacje zapiski, poszerzając jej zawartość o dodane liczne detale, barwne tło, kontekst cudownego zdarzenia. Przykładów można by cytować wiele. Na zasadzie zupełnie przypadkowego wyboru ograniczymy się jedynie do kilku.

Czytamy w jednym z artykułów protokołu cudów, że uzdrowiony przez Stanisława Mikołaj „patiebatur morbum caducum spumans valde graviter, que passio duravit ei per unum annum” ³²⁴. U Wincentego znajdzie się już coś więcej, a mianowicie uwaga, że „in ipsa passione quan-

³²³ Bach (jw. s. 28) zwraca uwagę na trwałość tegoż schematu, pojawiającego się już w najstarszych zbiorach i utrwalonego aż po współczesne nam *Księgi cudów*.

³²⁴ *Miracula* s. *Stanislai* VIII.

doque mortuus credebatur”, co oczywiście sam cud „powiększało” w opinii odbiorców relacji ³²⁵.

Motyw pójścia za radą odbycia pielgrzymki do grobu świętego, bliżej nie objaśniony w protokole, w wersji *Vita maior* znajdzie swój wyraz w bardzo plastycznym stwierdzeniu: „Quem cum in hac demencia pater comperisset et quid faceret, ignoraret, tandem inductus consilio sono [...] duxit filium suum ad tumbam sancti Stanislai” ³²⁶. W opowiadaniu o uzdrowieniu Marcina z Morawicy Wincenty dodał całą barwną historię o radzie otrzymanej w sennej wizji, o której ani śladu w zapisie protokolarnym ³²⁷.

Tak więc sama forma opisu wydarzenia spełniała funkcję legitymacji cudu. Lektura małopolskich notatek o cudach w pełni o tym przekonuje. Znać, iż chodziło bardzo o to, aby jak najbardziej sugestywne przedstawienie faktu wywołało w odbiorcy „wrażenie”, podziw, wzbudziło silną wiarę w ów cud — widomy znak pozaświatowej rzeczywistości, jej mocy i interwencji.

W porównaniu z redakcją, która wyszła spod pióra Wincentego z Kielc, wtórne przeróbki *Miracula* Jacka, Salomei i Kingi wydają się być wierniejsze swemu materiałowi źródłowemu, owym pierwotnym protokołom sporządzanym w swoim czasie przez sekretarzy „biur cudów”. Chronologia wydarzeń, świadkowie, osoby odbierające zeznania, personalia uzdrowionego zostają w znacznej mierze uwzględniane ³²⁸. Nie wydaje się, aby zachowanie bardziej sędowo-notarialnego stylu zapisek miało być jedynie wyrazem pewnej fikcji stylistycznej, zastosowanej właśnie w celu legitymacji relacjonowanego miraculum. Choć i z tym trzeba się w niejednym wypadku w średniowiecznych *Miracula*, jak wiadomo, liczyć ³²⁹.

Niezależnie od stopnia przejęcia językowej formy pierwotnych zapisów i wierności ich rekonstrukcji wszystkie małopolskie notatki de miraculis posiadają pewne elementy fikcji literackiej i hagiograficznego konwenansu wyrosłe w warsztacie wtórnego ich redaktora, których analiza może rzucić wiele światła na problem jego osobowości twórczej, a także na funkcję społeczną tego rodzaju literatury oraz mentalność jej odbiorców. Warto się nad tym głębiej zastanowić.

³²⁵ *Vita maior* III 14.

³²⁶ Tamże III 34. Zapis paralelny — *Miracula s. Stanislai* XIII.

³²⁷ *Vita maior* III 39. Paralelny cud — *Miracula s. Stanislai* XVI.

³²⁸ Jedynie w cudach Salomei nie wymienia się w ogóle osób świadków.

³²⁹ Na tę formę stylizacji spotykanej we wtórnych redakcjach w *Miracula* zwraca uwagę Harmening (*Fränkische Mirakelbücher ...* s. 59).

2. TECHNIKA OPOWIADANIA — FORMY NARRACJI

Chcąc scharakteryzować typ narracji występującej we wtórnych redakcjach małopolskich *Miracula*, trzeba przede wszystkim skonstatować wielorakość form jasnej i prostej, w zasadzie, relacji epickiej. Obok opowiadania informującego, typowego dla krótkich zapisek streszczających w kilku zdaniach treść miraculum natrafiamy również na opowiadania o charakterze dynamicznym i unaoczniającym.

Pierwsze, liczne zwłaszcza w *Miracula Kingi* i *Salomei*, wykazują pewne podobieństwo do zapisek o cudach płockich z 1148 r., zredagowanych w formie notycji, pozostającej wprawdzie pod wpływem silnego przeżycia religijnego, ale pozbawionej zupełnie pierwiastka nowelistycznego czy legendarnego³³⁰. Drugie, reprezentatywne dla cudów z *Vita maior* i *Zywotu* Jacka³³¹, kwalifikują zapiski do rodzaju miracula literacko bardziej dojrzałych i ciekawszych, świadcząc zarazem na korzyść bogatszej inwencji obu dominikańskich redaktorów — Wincentego z Kielc i Stanisława lektora. W wypadku tych ostatnich technika opowiadania idzie wyraźnie w kierunku uplastycznienia, a niekiedy udramatyzowania narracji, co w rezultacie sprawia, że skąpy zapis pierwotnego protokołu zeznań, jak wolno nam wnosić na podstawie przeanalizowania w tym aspekcie paralelnych cudów Stanisława, staje się we wtórnej przeróbce całą żywą scenką, opowiadaniem pełnym fantazji, tekstem literacko znacznie rozwiniętym³³².

Do środków urozmaicających i wzbogacających narrację należą przede wszystkim włączone w tok opowiadania dłuższe lub krótsze odezwania się występujących w nich osób. Przybierają bądź to formę pojedynczych zdań³³³, bądź to formę dialogu, w którym mowa zależna i niezależna

³³⁰ Por. Kozłowska-Budkowa. *Płockie zapiski o cudach* ... s. 343. Cel tego rodzaju narracji nadaje jej rys zwartości, rzeczowości i jasności.

³³¹ Typ opowiadania dynamicznego i unaoczniającego tzw. opowiadanie właściwe (por. Skwarczyńska, jw. s. 352 n.) występuje często w gramatycznej formie „praesens historicum” (por. np. *Vita maior* III 49, 55).

³³² Zwykło się często wiązać rozwój literackiej formy „miraculum” z czasami baroku. Wystarczy pod tym kątem porównać zapiski średniowieczne, by przekonać się, jak niewielka rzeczywiście istniała między tymi dwiema epokami różnica. To, co nowego spotykamy w *Miracula* XVI—XVII w. — to pewien rys groteskowości opisu, obcy zapiskom wcześniejszym (por. Bach, jw. s. 29; Harmening. *Fränkische Mirakelbücher* ... s. 65).

³³³ Por. np. *Miracula* s. *Stanisłai* XXIII, XXVII, XXIX, XLI, XLI₂; *Vita maior* III 1, 3, 5, 6, 8, 9, 13, 15, 19, 22, 30, 41, 49, 50; *Vita* s. *Iacchonis* XIV, XV, XVIII, XIX, XXI, XXII, XXIV, XXV, XXVII—XXXV, XXXVII, XL—XLII, XLIV—XLV₂, XLVIII, LI; *Vita* s. *Salomeae* VII 1, 5, 16, 22, 24, 25, 36; *Miracula* s. *Kyngae* IX, XIX, XXI.

doque mortuus credebatur”, co oczywiście sam cud „powiększało” w opinii odbiorców relacji ³²⁵.

Motyw pójścia za radą odbycia pielgrzymki do grobu świętego, bliżej nie objaśniony w protokole, w wersji *Vita maior* znajdzie swój wyraz w bardzo plastycznym stwierdzeniu: „Quem cum in hac demencia pater comperisset et quid faceret, ignoraret, tandem inductus consilio sono [...] duxit filium suum ad tumbam sancti Stanislai” ³²⁶. W opowiadaniu o uzdrowieniu Marcina z Morawicy Wincenty dodał całą barwną historię o radzie otrzymanej w sennej wizji, o której ani śladu w zapisie protokolarnym ³²⁷.

Tak więc sama forma opisu wydarzenia spełniała funkcję legitymacji cudu. Lektura małopolskich notatek o cudach w pełni o tym przekonuje. Znać, iż chodziło bardzo o to, aby jak najbardziej sugestywne przedstawienie faktu wywołało w odbiorcy „wrażenie”, podziw, wzbudziło silną wiarę w ów cud — widomy znak pozaświatowej rzeczywistości, jej mocy i interwencji.

W porównaniu z redakcją, która wyszła spod pióra Wincentego z Kielc, wtórne przeróbki *Miracula* Jacka, Salomei i Kingi wydają się być wierniejsze swemu materiałowi źródłowemu, owym pierwotnym protokołom sporządzanym w swoim czasie przez sekretarzy „biur cudów”. Chronologia wydarzeń, świadkowie, osoby odbierające zeznania, personalia uzdrowionego zostają w znacznej mierze uwzględniane ³²⁸. Nie wydaje się, aby zachowanie bardziej sądowo-notarialnego stylu zapisek miało być jedynie wyrazem pewnej fikcji stylistycznej, zastosowanej właśnie w celu legitymacji relacjonowanego miraculum. Choć i z tym trzeba się w niejednym wypadku w średniowiecznych *Miracula*, jak wiadomo, liczyć ³²⁹.

Niezależnie od stopnia przejęcia językowej formy pierwotnych zapisów i wierności ich rekonstrukcji wszystkie małopolskie notatki de miraculis posiadają pewne elementy fikcji literackiej i hagiograficznego konwenansu wyrosłe w warsztacie wtórnego ich redaktora, których analiza może rzucić wiele światła na problem jego osobowości twórczej, a także na funkcję społeczną tego rodzaju literatury oraz mentalność jej odbiorców. Warto się nad tym głębiej zastanowić.

³²⁵ *Vita maior* III 14.

³²⁶ Tamże III 34. Zapis paralelny — *Miracula s. Stanislai* XIII.

³²⁷ *Vita maior* III 39. Paralelny cud — *Miracula s. Stanislai* XVI.

³²⁸ Jedynie w cudach Salomei nie wymienia się w ogóle osób świadków.

³²⁹ Na tę formę stylizacji spotykanej we wtórnych redakcjach w *Miracula* zwraca uwagę Harmening (*Fränkische Mirakelbücher ...* s. 59).

2. TECHNIKA OPOWIADANIA — FORMY NARRACJI

Chcąc scharakteryzować typ narracji występującej we wtórnych redakcjach małopolskich *Miracula*, trzeba przede wszystkim skonstatować wielorakość form jasnej i prostej, w zasadzie, relacji epickiej. Obok opowiadania informującego, typowego dla krótkich zapisek streszczających w kilku zdaniach treść miraculum natrafiamy również na opowiadania o charakterze dynamicznym i unaoczniającym.

Pierwsze, liczne zwłaszcza w *Miracula Kingi* i *Salomei*, wykazują pewne podobieństwo do zapisek o cudach płockich z 1148 r., zredagowanych w formie notycji, pozostającej wprawdzie pod wpływem silnego przeżycia religijnego, ale pozbawionej zupełnie pierwiastka nowelistycznego czy legendarnego³³⁰. Drugie, reprezentatywne dla cudów z *Vita maior* i *Żywotu Jacka*³³¹, kwalifikują zapiski do rodzaju miracula literacko bardziej dojrzałych i ciekawszych, świadcząc zarazem na korzyść bogatszej inwencji obu dominikańskich redaktorów — Wincentego z Kielc i Stanisława lektora. W wypadku tych ostatnich technika opowiadania idzie wyraźnie w kierunku uplastycznienia, a niekiedy udratyzowania narracji, co w rezultacie sprawia, że skąpy zapis pierwotnego protokołu zeznań, jak wolno nam wnosić na podstawie przeanalizowania w tym aspekcie paralelnych cudów Stanisława, staje się we wtórnej przeróbce całą żywą scenką, opowiadaniem pełnym fantazji, tekstem literacko znacznie rozwiniętym³³².

Do środków urozmaicających i wzbogacających narrację należą przede wszystkim włączone w tok opowiadania dłuższe lub krótsze odezwania się występujących w nich osób. Przybierają bądź to formę pojedynczych zdań³³³, bądź to formę dialogu, w którym mowa zależna i niezależna

³³⁰ Por. Kozłowska-Budkowa. *Płockie zapiski o cudach* ... s. 343. Cel tego rodzaju narracji nadaje jej rys zwartości, rzeczowości i jasności.

³³¹ Typ opowiadania dynamicznego i unaoczniającego tzw. opowiadanie właściwe (por. Skwarczyńska, jw. s. 352 n.) występuje często w gramatycznej formie „praesens historicum” (por. np. *Vita maior* III 49, 55).

³³² Zwykle się często wiązać rozwój literackiej formy „miraculum” z czasami baroku. Wystarczy pod tym kątem porównać zapiski średniowieczne, by przekonać się, jak niewielka rzeczywistość istniała między tymi dwiema epokami różnica. To, co nowego spotykamy w *Miracula* XVI—XVII w. — to pewien rys groteskowości opisu, obcy zapiskom wcześniejszym (por. Bach, jw. s. 29; Harmening. *Fränkische Mirakelbücher* ... s. 65).

³³³ Por. np. *Miracula s. Stanisłai* XXIII, XXVII, XXIX, XLI, XL₂; *Vita maior* III 1, 3, 5, 6, 8, 9, 13, 15, 19, 22, 30, 41, 49, 50; *Vita s. Iacchonis* XIV, XV, XVIII, XIX, XXI, XXII, XXIV, XXV, XXVII—XXXV, XXXVII, XL—XLII, XLIV—XLV₂, XLVIII, LI; *Vita s. Salomeae* VII 1, 5, 16, 22, 24, 25, 36; *Miracula s. Kyngae* IX, XIX, XXI.

niejednokrotnie się wzajemnie przeplatają³³⁴. Obydwa elementy narracji występują najczęściej w *Miracula* Jacka, przy czym monolog dominuje tu w formie modlitwy błagalnej³³⁵, a dialog staje się rozmową zjawiającego się we śnie lub w wizji Świętego z osobą oczekującą pomocy³³⁶. Ta forma dialogu znamienna jest również dla częstych wizji spotykanych w cudach Stanisława w *Vita maior*, a także w cudach Salomei³³⁷.

Tak jak dla zapisek o cudach Jacka charakterystyczne są zwroty w formie modlitwy, tak w cudach Stanisława uderza specjalnie duża liczba wypowiedzianych rozkazów-poleceń pochodzących od Świętego, stawiającego niejako warunki spełnienia się cudu³³⁸. Nie brak tego rodzaju imperatywów w pozostałych *Miracula*, bo także Jacek, Salomea i Kinga udzielają podobnych rad i wskazówek³³⁹.

Pomijając w tym miejscu aspekt merytoryczny, dotyczący zawartości treści owych „modlitw” i „poleceń”, do którego jeszcze wrócimy, zastanawiać może sama formalna strona tak częstego ich występowania w zapiskach. Wydaje się, iż dotykamy tu problemu wiążącego się z zagadnieniem istnienia pewnego modelu biblijnego opisu cudu. Wzorzec, jaki dla hagiografów stanowiły — jak wiadomo — ewangeliczne cuda uzdrowień czy wskrzeszeń, mógł mieć swe zastosowanie także i w tym wąskim

³³⁴ *Miracula s. Stanislai* XXXV, XLII, XLIV; *Vita maior* III 2, 4, 6, 22, 29, 32, 33, 51, 54, 55; *Vita s. Iacchonis* XVI, XXII, XXIII, XXV, XXVI, XXXVIII, XXXIX, XLIII, XLV—XLIX, LII; *Vita s. Salomeae* VII 4, 11-15; *Miracula s. Kyngae* XI, XIX. Przytaczanie mniej lub więcej fikcyjnych dialogów, nakazów, prośb należało do wypróbowanych środków narracji hagiograficznej. Zwróciliśmy na to uwagę już przy okazji rozbioru literackiego *Vita Kingi* (zob. Witkowska, jw. s. 68 nn.).

³³⁵ Por. *Vita s. Iacchonis* XVIII, XIX, XXI, XXII, XXIV, XXV, XXVIII—XXXV, XXXVII, XXXVIII, XL—XLII, XLIV—XLV₂, XLVIII, LI. Jeden raz spotykamy modlitwę dziękczynną: tamże XXXIII.

³³⁶ Por. np. tamże XXII, XXIII, XXVI, XXXVIII, XXXIX, XLIII, XLVI, XLVII, LII.

³³⁷ Por. *Vita maior* III 22, 29, 32, 54, 55. W *Vita s. Salomeae* wszystkie dialogi z wyjątkiem jednego (VII 4) dotyczą rozmowy Świętej z uzdrowionym.

³³⁸ Por. *Vita maior* III 1: „Vade, dic episcopo et canonicis, fratribus meis, ut corpus meum transferant ad ecclesiam kathedralem, quia hic iaceo sine debito honore et ossa mea teguntur pulvere”. Podobne polecenie zob. tamże III, 6; „Vade [...] predica omnibus necessitatem habentibus quod, quicumque venerit ad sepulchrum meum anxius, liberatur et consolacionem recipiet”; tamże III 9: „Voveas autem votum illi sancto, in cuius die puer cepit infirmari”; tamże III 13: „Vade ad Troianum custodem maioris ecclesia, qui ostendet tibi tumbam sancti Stanislai”; tamże III 22: „Surge et vade in Cracoviam ad sepulchrum beati Stanislai ciliciatus, nudipes et ibi quindecim dies ieiunabis et liberaberis” (por. także III 5, 41).

³³⁹ Por. np. *Miracula s. Kyngae* IX, XIX; *Vita s. Iacchonis* XXII, XXXVIII, XXXIX, XLVII, LII; *Vita s. Salomeae* VII 11, 24.

aspekcie występujących w nich form narracji³⁴⁰. Zwróćmy uwagę, iż w opisach uzdrowień w Ewangelii moment modlitwy, prośby o pomoc występuje prawie nieodłącznie³⁴¹. Nieco inną wprowadzającą funkcję od rad udzielanych w *Miracula* przez świętych mają polecenia dawane przez Chrystusa uzdrowionym, niemniej należałoby się być może liczyć i w tym wypadku z możliwością zapożyczenia pewnego wzoru literackiego³⁴².

Wracając do sprawy występujących w zapiskach dialogów, warto podkreślić dość oczywisty fakt, iż w wielu wypadkach dawały one piszącemu sposobność do osobistego wypowiedzenia się, włączenia w treść zapiski pewnych opinii o kwestiach bezpośrednio absolutnie nie wiążących się z samym faktem cudu, a niemniej funkcjonalnych dla dydaktycznego celu celu tego rodzaju literatury.

Tak więc, zapewne z myślą o klaryskach, bezpośrednich adresatach *Vita s. Salomeae*, redaktor umieszczonych w *Żywocie* zapisek de miraculis głosi apoteozę zakonu św. Klary, a w obrazowej scenie wizji s. Julianny zapewnia o stałej opiece Bożej nad konwentem skalskim: „Ad quam Salomea ait [...] quicumque impedit statum sororum mearum, non evadet iudicium Dei [...] enim ordinem sancta Clare in mirabilem gloriam sublimatum; vidit etiam omnes ordines, qui sunt sub celo, inter quos vidit ordinem, quo sicut in terra non est humilior et inferior, ita nunc in celo non est eo sublimior et alciior”³⁴³.

Na innym miejscu będzie to wyrażenie przekonania o specjalnym pośrednictwie NMP w zbawieniu wszystkich zabitych w walkach z Tata-rami³⁴⁴.

Dialog egzorcyisty z szatanem wykorzysta Stanisław lektor do upewnienia czytelnika co do przyszłej kanonizacji Jacka, kierując się zapewne myślą o ważności tego rodzaju sugestii dla rozwijającego się wówczas kultu: „Tunc frater Boguslaus lector, vir Deo devotus et per omnia approbatus, dixit ad eum: Coniuro te per nomen sancte Trinitatis et per patrem et filium et spiritum sanctum, ut nobis veritatem dicas, quantum te Deus scire permisit, si frater Iaczcho, quem Deus tot miraculis decoravit, sit canonizandus. Qui voce lamentabili cum magna indignatione respondit: Coniuratus cogor veritatem fateri, nam frater Iaczcho pro

³⁴⁰ Zob. Graus, jw. s. 79 nn.

³⁴¹ Por. choćby tylko cuda u Mateusza VIII 2, 6-10; IX 18, 27; XV 22; XVII 15; XX 30.

³⁴² Polecenia Chrystusa dotyczą bądź to utwierdzenia w wierze, bądź to ufności, zmiany życia, zakazu rozgłaszania o otrzymanej łasce (por. Mt VIII 4, 13; IX 6, 22, 30; XVII 18).

³⁴³ *Vita s. Salomeae* VII 11.

³⁴⁴ Tamże VII 12.

certo canonizabitur, cuius canonizacio maiora dampna nobis inferet quam canonizacio sancti Stanislay [...]”³⁴⁵.

Być może chęć podtrzymania ożywionego w tym czasie ruchu wokół małopolskich świętych powodowała Wincentym chcącym niejako wpoić w umysły odbiorców *Vita maior* to, że zaniedbanie czci świętego jest winą³⁴⁶, że kandydatów na ołtarze ma Polska wielu, że Bóg objawia ich świętość owymi przedziwnymi znakami cudów po to, by wzmocnić wiarę słabych, nawrócić błądzących. W уста Stanisława biskupa, zjawiającego się w wizji, autor jego Żywotu wkłada jedną z ciekawszych i literacko rozwiniętych własnych wypowiedzi — opinii. Czytamy w zapisce „De manifesta visione cuiusdam simplicis viri”: „[...] adhuc in Polonia sunt sex sancti et electi Dei, quorum mors preciosa est in conspectu Domini, qui sunt equales coram Deo meritis beati Stanislai, quos Deus omnipotens signis et miraculis mirificabit et ostendet temporibus suis. Senescenti etenim et ad occasum vergenti mundo multisque peccatis involuto omni humano cum iam viluerunt sancte predicacionis verba, non reputantur nec ad mutacionem vite trahuntur bonorum exempla, necessario divina providencia hiis novissimis et periculosissimis temporibus exhibet et multiplicat miracula. Licet autem non fidelibus, sed infidelibus, ut dicit apostolus, data sunt signa, per hec tamen in timore et amore Dei infirmorum plerumque confirmantur corda [...]”³⁴⁷. Do ciekawych uwag Wincentego należy także wyjaśnienie związku między chorobą a grzechem³⁴⁸, koniecznością pokuty a uzdrowieniem³⁴⁹. Można by cytować długi szereg podobnych przykładów wykorzystania przez redaktorów formy dialogu. Ograniczamy się do podania jedynie ich wyboru.

Sami od siebie redaktorzy zapisek wypowiadają się mniej chętnie. Uwagi posiadające charakter właściwych wstawek dydaktycznych z pouczeniami teologiczno-moralnymi, tak liczne w całej średniowiecznej literaturze o cudach, a zwłaszcza w zbiorach Grzegorza Wielkiego i Cezariusza z Heisterbach³⁵⁰, w zapiskach małopolskich należą raczej do wy-

³⁴⁵ *Vita s. Iacchonis* XLIX.

³⁴⁶ Hagiograf posłużył się barwnym epizodem o pośmiertnej pokucie bpa Wisława, jaką musi ponieść za zaniedbanie starań dotyczących rozwoju czci Stanisława (zob. *Vita maior* III 4).

³⁴⁷ Tamże III 54.

³⁴⁸ Tamże III 32: „Isti sunt, qui falsum testimonium perhibent, inique iudicant, aliorum negocia fraudulententer procurant et ideo hic torquentur [...]”.

³⁴⁹ Tamże III 32: „dicas talibus, ut confiteantur et peniteant et sanabuntur”.

³⁵⁰ Sam opis cudu spełnia w ich zbiorach rolę przykładu. Główny nacisk kładzie się na moment pouczenia teologiczno-moralnego. Kloos — (jw. s. 69 nn.) zwrócił uwagę na analogiczny charakter dzieła Lamberta de Legia *Miracula s. Matthie*.

jątków. W *Miracula Kingi* nie znajdujemy ich prawie wcale³⁵¹. W cudach Jacka mamy jedną jedyną wzmiankę o opieszłości braci w systematycznym zapisywaniu zeznań świadków o łaskach otrzymanych u jego grobu³⁵², a w „*Capitulum de miraculis*” Salomei pouczenie o wielorakich stopniach chwały niebieskiej przysługującej zbawionym³⁵³. Sześć wstawek w *miracula* z *Vita maior* dotyczy pouczeń o wszechmocnej interwencji Boga za pośrednictwem świętego³⁵⁴, pochwały jego orędownictwa³⁵⁵, nauki uzasadniającej potrzebę cudów³⁵⁶ oraz doktryny o zbawczej wartości chrztu³⁵⁷.

Wykrycie tego rodzaju treści ideologicznych, podsuwanych czytelnikowi w sposób dyskretny, niejednokrotnie z zachowaniem pozorów obiektywizmu relacjonowanego zeznania, niewątpliwie pokazuje kierunek możliwości przesłedzenia kontekstu konkretnych uwarunkowań samego procesu ewolucji pierwotnego tekstu małopolskich *Miracula*. Historia tych przeobrażeń wykracza jednakże poza ramy analizy samej techniki narracji. Pozostaje nam jedynie problem zasygnalizować.

Moment dydaktyczny, znajdujący swój wyraz w wykorzystaniu w zapiskach wyżej analizowanych środków narracyjnych, wiąże niewątpliwie *Miracula* z takimi gatunkami literackimi, jak sermo czy homilia, z którymi w praktyce kaznodziejskiej pozostawały w bliskim związku. Z tej też racji są niewątpliwie doskonałym źródłem dla poznania zmysłu dydaktycznego ówczesnego kleru³⁵⁸.

Dla charakterystyki pewnego ogólnego tonu opowiadania występującego w *Miracula* małopolskich ważne będzie podkreślenie wpływu narracji ewangelicznej przejawiającego się bądź to w pewnej stylizacji ogólnej, bądź też w wyraźnych cytatach Pisma św. włączonych do tekstu zapiski.

Te ostatnie występują w *Miracula* Stanisława, Jacka i Kingi w for-

³⁵¹ Z wyjątkiem jednorazowego pouczenia o działaniu Boga poprzez świętych — *Miracula* s. *Kyngae* XIX.

³⁵² *Vita* s. *Iacchonis* XLIX.

³⁵³ Tak zapewne należałoby zinterpretować opis zjawiających się w wizji osób: „[...] vidit beatam virginem Mariam et sororem sanctam Salomeam in corona fulgent stantem circa eam et dominam Racslavam, uxorem comitis Clementis Magni, castellani Cracoviensis, remocius stantem, cum non fuerit eiusdem meriti cum sorore Salomea [...]” (*Vita* s. *Salomeae* VII 12).

³⁵⁴ *Vita maior* III 49, 51, 52.

³⁵⁵ Tamże III 19.

³⁵⁶ Tamże III 54.

³⁵⁷ Tamże III 8.

³⁵⁸ Por. Kloos, jw. s. 69; B. Kürbisówna. Rec.: Jakub de Voragine. *Złota legenda*. Wyd. M. Plezia. Warszawa 1955. „*Studia Źródłoznawcze*” 4 (1959) 189.

mie cytatu ze wzmianką o jego proveniencji bądź też pozbawionego jej całkowicie. W pierwszym wypadku:

a) albo redaktor zapiski podaje wprost księgę Pisma św., skąd pochodzi przejętek: „Liberasti me de multis tribulacionibus, que circumderunt me — ecclesiasticus, unde et in psalmo”³⁵⁹ i wówczas identyfikacja wersetu nie sprawia większych trudności³⁶⁰;

b) albo użyty zwrot „ut dicit apostolus” wskazuje na zaczerpnięcie owego: „Licet autem non fidelibus, sed infidelibus [...] data sunt signa [...]”³⁶¹ z listów Pawłowych;

c) albo cytat, np. „Foras eiciat mundanum principem”, poprzedza uwaga, że nad opętanym czytano: „[...] evangelium et passiones sanctorum [...] in Latino”³⁶² wskazująca jego pochodzenie.

Do przejętków biblijnych pozbawionych jakichkolwiek wzmianek proveniencyjnych należą wszystkie trzy cytaty wzmiankowane w *Miracula* Jacka³⁶³. Pomocą w ich identyfikacji jest w pewnym sensie kontekst, w jakim zostały umieszczone w zapisce. We wszystkich trzech wypadkach stanowią fragment śpiewu widzianego w wizji pochodzącego świętych i błogosławionych w niebie. Nietrudno zatem widzieć w nich wersety psalmów przeznaczonych do liturgicznych śpiewów procesjonalnych.

Wspomniane wyżej przejętki biblijne nie mają w *Miracula* charakteru ozdobników stylistycznych, lecz najwyraźniej tworzą jedną rzeczową całość z narracją zapiski. Dopiero metafora biblijna, topos oparty o wątek biblijny wystąpią w opowiadaniu w ramach retorycznej oprawy języka i stylu.

3. COLORES RHETORICI

Wartość formy językowej i stylistycznej małopolskich zapisek de miraculis tkwi w fakcie odzwierciedlenia w nich nowego, realistycznego nurtu literackiego XIII w. odpowiadającego w sposób szczególny hagiografii w ogóle z racji jej funkcji społecznych³⁶⁴. Przeznaczona dla szerokich rzesz odbiorców — ludzi prostych, nie obeznanych z kunsztem słowa — chcąc kształtować ich mentalność musiała trafiać artystycznym

³⁵⁹ *Miracula s. Kyngae* XIX: „ecclesiasticus, unde et in psalmo”.

³⁶⁰ Tekst zaczerpnięty z Eklezjastyka LI, 3-11 i psalmu XXX, 5.

³⁶¹ *Vita maior* III 54. Podobnie zaznaczono zapożyczenie od psalmisty wersetu: „homines et iumenta salvabis, Domine” (tamże III 50).

³⁶² *Miracula s. Kyngae* XVI.

³⁶³ *Vita s. Iacchonis* XV: „Lux perpetua lucebit sanctis tuis Domine”; tamże XVI: „Ibo mihi ad montem mirre et ad colles Libani”; tamże XLVII: „In civitate Domini clare sonant iugiter organa sanctorum”.

³⁶⁴ Kürbisówna. Rec.: Jakub de Voragine. *Złota legenda* ... s. 188.

wyrazem swej treści przede wszystkim do wyobraźni żywej i w dużej mierze prymitywnej ³⁶⁵.

Stąd i *Miracula* we wtórnej swej przeróbce zachowają na ogół język prosty, potoczny, codzienny, łacinę mówioną, o jednostajnej składni, wyrażenia niewyszukane, trafiające w sedno. Istotne impulsy stylistyczne pochodziły niewątpliwie z żywej rzeczywistości, a nierzadko ze strony kaznodziejstwa, na którego usługach pozostawało miraculum niejednokrotnie w formie tak nieodłącznego od średniowiecznej homilii „exemplum”. Zresztą, niejednokrotnie kaznodzieja i redaktor zbioru cudów byli tą samą osobą ³⁶⁶.

Forma językowa literackich wersji *Miracula* wyrastała zatem z aktualnej rzeczywistości inspirowanej zapotrzebowaniami ówczesnego duszpaństwa, obejmującego już wówczas swym wpływem maluczkich. Mendykancka proveniencja małopolskich *Miracula* wydaje się korelować z faktem, podkreślanym często w literaturze, ważkiej roli zakonów żebraczych w procesie recepcji chrześcijaństwa w masach ludowych na terenie Małopolski w XIII stuleciu ³⁶⁷.

Jednakże nie można zapominać o impresjach stylistycznych płynących z ówczesnych kierunków literackich, o wpływie owej „ars dictandi”, obowiązującej na różny sposób w ramach poszczególnych gatunków literackich — a więc także w wielorakich formach twórczości hagiograficznej ³⁶⁸.

Zwrócono już w historiografii uwagę, iż datujący się od XI w. nowy rozwój teorii zasad poprawnego pisania wywarł niemały wpływ także na artystyczną formę naszych źródeł hagiograficznych. Istnienie już w XII w. w Polsce podręczników stylistycznych zachodnioeuropejskich nie ulega dziś wątpliwości ³⁶⁹.

Oczywiście, teoria ornatus inaczej była stosowana w wypadku *Vita* świętego, a inaczej w wypadku zbioru jego *Miracula* ³⁷⁰. Jak wiadomo, w retoryce średniowiecznej ustalili się podwójny styl: ornatus facilis i ornatus difficilis. Posługiwanie się nimi regulowało samo przez się moż-

³⁶⁵ Plezia. *Wstęp do „Złotej legendy”* ... s. XLVI—XLVII.

³⁶⁶ Por. Harmening. *Fränkische Mirakelbücher* ... s. 61.

³⁶⁷ Kłoczowski. *Zakony w średniowiecznym Kościele polskim* ... s. 1500 nn.

³⁶⁸ Por. E. R. Curtius. *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*. Aufl. 2. Bern 1954 s. 85 n.; H. Delehaye. *Les Légendes hagiographiques*. Ed. 4. Bruxelles 1955 s. 62 n.; Kloos, jw. s. 38 nn.; Witkowska, jw. s. 71 nn.

³⁶⁹ Przykładem tego typu podręczników był znany u nas *Dictaminum radii* Alberyka z Monte Cassino († 1088) (por. K. Maleczyński. *O formularzach w Polsce w XIII w.* „Rocznik Zakładu Narod. im. Ossolińskich” 3 (1948) s. 188 n.).

³⁷⁰ Por. Kloos, jw. s. 38-41.

liwość stosowania odpowiednich figur retorycznych³⁷¹. Hagiografowie przynależeli do kręgu owych „*exornatores rerum*” i siłą rzeczy posługiwali się w swych utworach stylem ozdobnym, zwłaszcza w tych partiach *Vita*, w których utrwalali tradycję historycznego i legendarnego wątku biograficznego. Relacje o cudach post mortem rezygnowały zazwyczaj z bogatego stylu właściwej *Vita*³⁷². Nasze małopolskie przekazy *Miracula* potwierdzają tę powszechną praktykę średniowiecznej hagiografii.

W przeważającej liczbie zapiski stanowią proste opowiadania, układane według *stilus simplex*, w którym środki stylistyczne i retoryczne niewielkie mają zastosowanie.

Jako elementy ornatus najczęściej występują ożywiające narrację apostrofy w formie wykrzykników: „*Mirabile dictu*”³⁷³, „*Mira res*”³⁷⁴, „*Mirum negocium*”³⁷⁵, „*O stupendum negocium*”³⁷⁶, charakterystyczne zwłaszcza dla redaktora Jackowych cudów, oraz erotesis — czysto retoryczne pytanie w rodzaju: „*Qui plura?*”³⁷⁷. Niekiedy apostrofa zostaje rozszerzona dłuższą lub krótszą refleksją, podsumowującą wyprowadzone ze szczegółowego exemplum cudu wnioski ogólne np. o zbawczej mocy chrztu³⁷⁸, o cudotwórczej sile patrona³⁷⁹, o objawiającej się w cudach wszechmocy Bożej³⁸⁰. Zwykła też apostrofa, w formie bezpośredniego zwrotu ku świętemu, rozpoczynać licznie przytaczane w zapiskach inwokacje — modlitwy³⁸¹.

Ponadto z figur słownych znajdujemy w *Miracula* Jacka przykłady stosowania anafory. Owe: „*Surgite, surgite*”³⁸², „*Cito cito vadamus*”³⁸³

³⁷¹ Ornatus difficilis dopuszczał stosowanie wszystkich rodzajów ozdób retorycznych, ornatus facilis — tylko niektórych z nich (por. L. Arbusow. *Colores rhetorici*. Aufl. 2. Göttingen 1963 s. 17-20, 95-97). Także i z tego względu źródła hagiograficzne wykazują wyraźną szablonowość formy (por. Graus, jw. s. 76 nn.).

³⁷² Por. Kloos, jw. s. 68; Witkowska, jw. s. 73.

³⁷³ *Miracula s. Kyngae* I, IX. Przy analizie figur retorycznych użyto terminologii wg Arbusowa (jw.).

³⁷⁴ *Vita s. Iacchonis* XIX, XXI, XXIX, XXXI, XLI, LI, LII; *Vita maior* III 10.

³⁷⁵ *Vita s. Iacchonis* XXXIV.

³⁷⁶ Tamże XLIV, XLV.

³⁷⁷ *Miracula s. Kyngae* XIX.

³⁷⁸ *Vita maior* III 8.

³⁷⁹ *Miracula s. Kyngae* XIX.

³⁸⁰ *Vita maior* III 51.

³⁸¹ Zwłaszcza często występuje w *Miracula* Jacka (zob. *Vita s. Iacchonis* XIX, XXI, XXII, XXIV, XXVIII, XXXIII—XXXV, XXXVII, XXXVIII, XL, XLI—XLII, XLV, XLVIII, LI).

³⁸² Tamże XLIII.

³⁸³ Tamże XLVII.

czy „Abducite me hinc, abducite me hinc [...]”³⁸⁴ niewątpliwie dramatyzują narrację zapiski.

Z najbardziej natomiast charakterystycznych tropów spotykamy w *Miracula* pronominationo (antonomazję), głównie w zastosowaniu do osoby samego świętego: „Christi presul”³⁸⁵, „vir Dei”³⁸⁶, „consolator tribulatorum et medicator infirmorum”³⁸⁷, „praeconium”³⁸⁸, animizację (prozopopeję) w rodzaju np.: „Senescenti etenim et ad occasum vergenti mundo”³⁸⁹, niekiedy i peryfrazę³⁹⁰, a przede wszystkim metaforę, zbudowaną często w oparciu o przejęcie biblijny czy liturgiczny³⁹¹.

Najuboższy zasób colores rhetorici odnajdujemy w *Miracula* Salomei, najobfitszy w cudach Stanisława z *Vita maior* i *Miracula* Jacka. Zbiór cudów Kingi przedstawia natomiast pod tym względem dość znaczne różnice zachodzące w poszczególnych zapiskach. Ogół notatek zbliżony jest swą formą stylistyczną i retoryczną do zapisek cudów Salomei. Są jednakże w zbiorze opowiadania zgoła odbiegające od prostego przeredagowania pierwotnego protokołu cudu. Zwłaszcza zapiska XIX, przypominająca swą formą narracji nowelę o rozwiniętej akcji, obfituje w środki ekspresji retorycznej właściwe ornatus difficilis. Obok wspomnianych wyżej figur słownych i tropów redaktor tejże zapiski włączył w narrację ciekawą, szeroko rozbudowaną antytezę: „muta expedite loquitur, possessa a demone potenter liberatur, morti propinqua in toto curatur, afflicta a febribus perfecte sanatur, contracta in manibus iam putrefactis ad plenum solvitur, motus sive gressus pedibus debitus egregie redditur, epilepticus ab ea morbus graciosse tollitur”³⁹², zakończoną metaforyczną analogią opartą o słowa z Eklezjastyka i werset psalmu 30: „Liberasti me de multis tribulationibus, que circumdederunt me [...]”. Artystyczna forma analizowanej zapiski dowodzi znacznej dojrzałości pisarskiej jej redaktora.

³⁸⁴ Tamże XLIX.

³⁸⁵ *Vita maior* III 25.

³⁸⁶ *Vita s. Iacchonis* XVII, XXVII.

³⁸⁷ Tamże XXXI.

³⁸⁸ Tamże XXXV.

³⁸⁹ *Vita maior* III 54.

³⁹⁰ Peryfrazę polega na opisanu osób, spraw czy czynności za pomocą ich charakterystycznych cech i właściwości (Arbusow, jw. s. 86 n.). Przykłady: *Vita maior* III 23, 27.

³⁹¹ Tamże III 8 — „filius ire”; tamże III 53 — „salutis medicus”; tamże III 52 — „iugo Christi”. Por. tamże III 27, 54; *Miracula s. Kyngae*, prolog: „de ergastulo corporis”, tamże: „ad patriam”; *Vita s. Iacchonis* XXXIV, XXXV, XLV, XLVII.

³⁹² *Miracula s. Kyngae* XIX.

Spostrzeżenie to potwierdza w pewnej mierze również analiza retoryki prologu i epilogu *Miracula s. Kyngae*. Jak wiadomo, były to części dzieła narracyjnego, w których w sposób szczególny dochodziły do głosu prawa obowiązujących reguł retorycznych³⁹³. Z tej to racji warto im się bliżej przyjrzeć. Oba fragmenty źródła są jak najbardziej typowe i obfitują zarówno w charakterystyczne dlań loci communes, jak i najrozmaitsze ozdobniki retoryczne.

Prolog rozpoczyna inwokacja: „In nomine Domini. Amen” — należąca do jednej z najprostszych³⁹⁴. Po niej następuje topos dedykacji: „Omnibus christifidelibus notum fore debet”, prowadzący do zasadniczej myśli prologu o pochodzącej od Boga cudotwórczej mocy świętej, bliżej motywowanej miłosierdziem Chrystusa wobec ludzi w obliczu „nadchodzącego końca świata”. Fragment tekstu: „quia misericordiarum et tocius consolacionis largitor Iesus Christus, qui in suis operibus semper est laudabilis et in sanctis predicabitur mirabilis, mundi vespera propinquante, humilem famulam suam [...] magnis multisque miraculis non desinit declarare [...]”³⁹⁵ z kilku względów wydaje się być ciekawy:

1° znać w nim echo wersetu psalmu 144: „Celebrent te, Domine, omnia opera tua [...] et sanctus in omnibus operibus suis”,

2° wspomnienie na miłosierdzie Boże, zachodzące także w prologu *Vita Kingi, Jadwigi i Salomei*³⁹⁶, otrzymuje tu wyraźny akcent chrystologiczny,

3° nawiązuje do żywej wówczas myśli eschatologicznej w zwrocie: „mundi vespera propinquante” — nie obcej również, jak wiadomo, biografowi Kingi, a także i Wincentemu z Kielc³⁹⁷. Jak bardzo tendencje millenaryzmu popularne były w średniowieczu, wskazaliśmy na innym miejscu³⁹⁹. Pozostaje zatem jedynie podkreślić typowość wspomnianego

³⁹³ Kürbisówna. *Dziejopisarstwo wielkopolskie ...* s. 183 n.; taż. *Żywot bł. Salomei ...* s. 152; Curtius, jw. s. 95 nn.; Witkowska, jw. s. 73 nn.

³⁹⁴ Wstęp mógł się składać z propositio albo invocatio, przy czym ta ostatnia niekiedy bywała literacko bardzo rozwinięta (por. Kloos, jw. s. 65; Arbusow, jw. s. 97 n.).

³⁹⁵ MPH IV s. 732.

³⁹⁶ Por. tamże s. 510 (*Vita s. Hedvigis*): „[...] Splendoris eterni genitor lumenque indeficiens, dominus deus omnipotens, qui novissime diebus istis in eodem filio suo illuxit mundo, viciorum tenebris obnubilatum iam seculum novo quodam lucis sue radio clarius illustravit, dum beatam Hedwigim veluti ardentem facullam illi exhibuit et ut preclaram lucernam super candelabrum posuit ad lucendum pulcherrimis virtutum meritis et sancte conversacionis exemplis, omnibus in sancte matris ecclesie domo existentibus [...]”; tamże s. 776 (*Vita s. Salomeae*): „[...] Gloriosus Deus in sanctis suis et in maiestate, qui est purus intellectus, Deus benedictus, cuius venerabilis puritas nullius corporis contagione violatur, largitor premium ineffabilis gracie, dono specialis privilegii beatam Salomeam prodotavit [...]”.

wyżej zwrotu i reprezentatywność redaktora *Miracula* Kingi dla tegoż nurtu ówczesnej mentalności.

Zastosowany zarówno w prologu, jak i zakończeniu zbioru topos „zapewnienia o wielkości cudów”³⁹⁹, z których „multa omissa sunt, pauca vero sue sanctitatis prodigia in isto codice continentur”⁴⁰⁰, idzie w parze z często występującym w takim właśnie kontekście toposem „brevitas causa”, sformułowanym w zdaniu: „ea propter sub brevi compendio generaliter omnia et universa significamus et [...] concludimus”⁴⁰¹. Jest to jeden z najczęstszych topoi stosowany w literaturze o cudach, zmierzający do wywołania w czytającym jak największego uczucia podziwu. W epilogu został ponadto dodatkowo wzmocniony podaniem ogólnej liczby nie przytoczonych w zapiskach cudów w formie listy uszeregowanych według pewnych kategorii cudów: „octuaginta mortui meritis dicte domine vite pristime sunt restituti, sexaginta ceci eius suffragio sunt illuminati, quinque decem captivi a vinculis seu a captivitate eius auxilio sunt liberati, insuper septingenti utriusque sexus a diversis infirmitatibus eius patrocínio sunt curati et optate sospitati ad plenum restituti”⁴⁰². Użyte w przytoczonym fragmencie synonimy: meritum — suffragium — auxilium — patrocínium, na oznaczenie tego samego faktu pośrednictwa świętej, świadczyć mogą o nieubogim słownictwie redaktora *Miracula* Kingi.

Stosowanie tak charakterystycznych dla średniowiecznej retoryki topoi nie ograniczało się jedynie do przeanalizowanych fragmentów źródła. Natrafiamy bowiem w samej treści zapisek na wiele loci communes właściwych zbiorom cudów. Zauważono trafnie — w pracach R. M. Klossa i F. Grausa — jak bardzo *Miracula*, tak jak zresztą literatura hagiograficzna w ogóle, nader chętnie posługiwały się właśnie topiką⁴⁰³. Wynikało to z wyraźnie występujących w hagiografii tendencji idealizującej rzeczywistość oraz przedmiotu narracji w szczególnie sposób podatnemu schematyzacji i „typowaniu”. Była to spuścizna bogatego zasobu topiki antycznej — po części w średniowieczu przekształcana, po

³⁹⁷ *Vita s. Kyngae*, prolog: „iam advesperascente etate mundi”; *Vita maior* III 54: „senescenti etenim et ad occasum vergenti mundo”.

³⁹⁸ Witkowska, jw. s. 74.

³⁹⁹ *Miracula s. Kyngae*, prolog: „magnis multisque miraculis non desinit declarare [...]”; tamże XXII: „quia longum esset presencium serie declarare singula [...]”. Por. liczne przykłady zastosowania go w zbiorach *Miracula* podane przez Weinreicha (jw. s. 199 n.) oraz Kloosa (jw. s. 40) i Curtiusa (jw. s. 481 nn.).

⁴⁰⁰ *Miracula s. Kyngae* XXII: „Hec ad presens sufficient”.

⁴⁰¹ Tamże XXII. Por. tamże prolog: „et hoc brevitatis causa [...]”.

⁴⁰² Tamże XXII.

⁴⁰³ Kloos, jw. s. 38-40; Graus, jw. s. 75 nn.

części wzbogacana o niejedno topoi specyficznie chrześcijańskie⁴⁰⁴. Własną niejako topikę stworzyła przede wszystkim hagiografia średnio-wieczna tak dla właściwej *Vita* świętego, jak i dla zbiorów *Miracula*⁴⁰⁵. W wypadku tych ostatnich loci communes występujące w wielorakich formach miały stanowić dodatkowy element amplifikujący „cudowność” cudu, spełniający równocześnie funkcję najprostszego i najskuteczniejszego środka propagandy kultu.

W analizowanych tekstach małopolskich *Miracula* spotykamy z ważniejszymi:

a) Topos „nagłości cudu” — najczęściej wyrażany zwrotem „statim” lub „mox”⁴⁰⁶.

b) Topos mający za przedmiot uwagę o „znakomitym pochodzeniu” osoby uzdrowionego, owe często spotykane: „nobilis mulier”, „nobilis domina”, „nobilis puella”, „nobilis domicella”, „nobilis matrona”, „vir nobilis genere”⁴⁰⁷ itp. Dla większego splendoru cudu należało, jak sądzono, „zaangażować” w jego akcję osoby wzbudzające dodatkowy autorytet w umysłach maluczkich faktem swej przynależności do kręgu możnych.

c) Bardzo różnorodny topos „polecenia się świętemu” w formie najczęściej pobożnej inwokacji w rodzaju: „O pater sancte Iazeco, obsecro, ut meritis tuis digneris me curare”, „Domina piissima, que semper consolatrix pauperum fuisti”, „O beate Stanislae, libera filium meum”, „O beate Stanislae, adiuva!”⁴⁰⁸.

d) Topos dotyczący stwierdzenia, że „sztuka lekarska zawiodła” i miraculum tym bardziej jest w swej nadzwyczajności prawdziwe i zdumie-

⁴⁰⁴ Por. Curtius, jw. s. 75, 91, 166 nn.; Kloos, jw. s. 35; Harmening. *Fränkische Mirakelbücher ...* s. 62 nn.

⁴⁰⁵ Na szczególne okoliczności, które skłaniają hagiografię do tworzenia własnej topiki, zwrócił ostatnio uwagę Kloos (jw. s. 38 nn.). Wcześniej schematem *Vita* zajął się L. Zoepf (*Heiligenleben in 10. Jahrhundert*. Leipzig 1901 s. 40-62), W. Lampen (*Mittelalterliche Heiligenleben und die lateinische Philologie des Mittelalters*. W: *Liber Floridus. Mittellateinische Studien. Festschrift Paul Lehmann*. St. Ottilien 1950 s. 127 n.). Th. Wolpers (*Die englische Heiligenlegende des Mittelalters. Eine Formgeschichte des Legendenerzählens von der spätantiken lateinischen Tradition bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts*. Tübingue 1964 s. 13) podnosi brak wnikliwszych studiów nad specyficznymi strukturami narracji hagiograficznej, wyrażając zdziwienie wąskim potraktowaniem problemu w pracy Curtiusa.

⁴⁰⁶ Por. s. 153. Materiał porównawczy zob. Weinreich, jw. s. 197 n. Kloos (jw. s. 40) podaje, że może się topos ten wyrażać w zwrotach: „stupet”, „repente”, „subito” itp. Harmening. *Fränkische Mirakelbücher ...* s. 63.

⁴⁰⁷ Por. przyp. 267. Występował analogicznie w *Vita* świętego; należał do elementów idealizującego przedstawienia osoby (por. Zoepf, jw. s. 40, 53 nn.; Curtius, jw. s. 164; Kloos, jw. s. 41). Być może, że nie zawsze należałoby w określeniach tych widzieć czysty topos, lecz raczej ślad formowania się tytułatury stanowej.

⁴⁰⁸ *Vita s. Iacchonis* XXVI; *Vita s. Salomeae* VII 5; *Vita maior* III 30, 47.

wające. Piszący chętnie zapewniali, że miało ono miejsce właśnie wówczas, gdy „cum medici de vita eius desperarent”, „quod omnis medicina medicorum circa eum defecit”⁴⁰⁹.

e) Topos podkreślający „paradoxon cudu”. Tworzą go, często podkreślane w zapiskach, uwagi o zaistnieniu cudu w warunkach nieuniknionej, wydawałoby się, śmierci albo już po jej zaistnieniu. Niekiedy jest nim krótkie stwierdzenie: „cum esset vicina morti”⁴¹⁰, „cum agonizaret”⁴¹¹, niekiedy zdanie znacznie rozbudowane, pełne realizmu i obrazowości: „erat infirmata usque ad mortem [...] habita confessione, peccit communionem et extremam unccionem, iam enim de vita desperaverat”⁴¹², „maxime infirmata erat [...] in tantum, quod iam anhelitus erat preclusus, vocavit ad se duos fratres minorum [...], coram quibus finem vite sue prestolabatur”⁴¹³, „qui cum agonizaret et circumstantibus tanquam mortuus plangeret”⁴¹⁴. Dla historii mentalności i folklorystyki materiał specjalnie ciekawy stanowią zwłaszcza te topoi, w których bliskość śmierci czy jej faktyczne zaistnienie uzupełniają opisy czuwania przy konającym, przygotowań do pogrzebu itp.⁴¹⁵

f) Topos „podwójnych uleceń” — duszy i ciała, nawiązujący do motywów cudów ewangelicznych⁴¹⁶.

g) Jeden z klasycznych przykładów zastosowania toposu „wielości cudów dokonanych na jednym człowieku” spotykamy w *Miracula Kingi*⁴¹⁷ — przy czym liczba cudownie uleczonych chorób nawiązuje do symboliki liczby 7. Tego rodzaju topos miał niejako przekonywać o nieograniczonej cudotwórczej mocy świętego.

⁴⁰⁹ Przykładowo wzięte z *Vita s. Iacchonis* XXXIII, XXXIV. Materiał porównawczy zob. Weinreich, jw. s. 195-197; Kloos, jw. s. 40; Harmening. *Fränkische Mirakelbücher ...* s. 63.

⁴¹⁰ Por. *Vita s. Salomeae* VII 6.

⁴¹¹ *Vita s. Iacchonis* XXII.

⁴¹² *Vita s. Salomeae* VII 24.

⁴¹³ Tamże VII 4.

⁴¹⁴ *Vita s. Iacchonis* LII. Paradoxon cudu znaleźć można także w *Miracula s. Kyngae* I, IV, XIII, XVII; *Vita s. Salomeae* VII 12, 28, 32-34; *Vita s. Iacchonis* XVIII, XXI, XXIII—XXV, XXVII, XXXI, XXXIII—XXXV, XL, XLI, XLIII, XLV₂; *Vita maior* III 6₂, 9-13, 21, 30, 43.

⁴¹⁵ Por. Harmening. *Fränkische Mirakelbücher ...* s. 64; *Vita maior* III 9, 13; *Miracula s. Kyngae* I.

⁴¹⁶ Por. np. *Vita maior* III 35; *Vita s. Salomeae* VII 1. Zob. Weinreich, jw. s. 175-179.

⁴¹⁷ *Miracula s. Kyngae* XIX: „sic septem signa vicissim in uno eodemque homine sunt perpetrata; nam muta expedite loquitur, possessa a demone potenter liberatur, morti propinqua in toto curatur, afflicta a febribus perfecte sanatur, contracta in manibus iam putrefactis ad plenum solvitur, motus sive gressus pedibus debitus egregie redditur, epilepticus ab ea morbus graciosè tollitur”.

h) Topos „rozpowszechnienia wiadomości o cudzie” przybierał najczęściej formę nakazu ze strony świętego: „dic magnalia Dei fratribus meis et universis populis”⁴¹⁸.

W związku z zagadnieniem tak bogato reprezentowanej w naszych *Miracula* topiki nasuwa się pytanie: czy fakt skonstatowania owych wielorakich topoi dowodzi ahistoryczności treści, którą wyrażają?

Wydaje się tu być słuszna uwaga Grausa o grożącym niebezpieczeństwie błędnej oceny. Samo skonstatowanie użycia toposu nie daje w każdym wypadku podstaw do rozdzielania fikcji od prawdy, przy czym faktyczny stosunek obu tych rzeczywistości kryjących się pod formą loci communes najczęściej pozostaje nie do stwierdzenia⁴¹⁹.

Z punktu widzenia analizy literackiej interesujących nas źródeł ważny natomiast i pewny pozostaje fakt, iż zastosowanie powyższych topoi miało miejsce dopiero w momencie wtórnej redakcji *Miracula*. W pierwotnych zapisach „ex tempore”, powstałych w wyniku działalności małopolskich „biur cudów”, brak było tak szeroko zastosowanego ornatus, a wyżej omówione colores rhetorici nie zaciemniały właściwej treści składanego świadectwa. Wystarczy pod tym kątem, jak widzieliśmy, przyglądać się artykułom *Miracula s. Stanislai* w zwoju krakowskim.

W obu jednakże wypadkach zapiski de miraculis będą zawsze przekazywały, obok trudnej do weryfikacji i oddzielenia od konwenansu literackiego treści historycznej, treść ideologiczną, wyraz religijnej mentalności zarówno twórców, jak i odbiorców zbiorów *Miracula*.

Z chwilą kiedy próba ustalenia literackiej formy małopolskich zapisek o cudach została rozwiązana w oparciu o szczegółową analizę elementów kompozycyjnych i stylistycznych źródła, wydaje się, iż wolno nam z kolei przejść do właściwej, historycznej interpretacji tekstu w aspekcie obu zawartych w nim treści.

IV. MIRACULA JAKO ŹRÓDŁA DO BADAŃ KULTÓW MAŁOPOLSKICH

Zagadnienie rozwoju kultów świętych zwykło się w dotychczasowej praktyce badawczej sprowadzać na ogół do problemu zasięgu geograficznego i socjologicznego danego kultu⁴²⁰. Zapewne, oba aspekty stanowią ważne kryteria przy ocenie powszechnego czy lokalnego charak-

⁴¹⁸ *Vita s. Iacchonis* LII; *Vita s. Salomeae* VII 24. Nawiązuje do występującego często w Piśmie św. nakazu „dzielenia się prawdą posiadaną” — np. w przypowieści o talencie (Mt XXV 18) czy o świecy kładzonej pod korzec (Mt V 15). Por. uwagi Curtiusa (jw. s. 97).

⁴¹⁹ Por. Graus, jw. s. 75.

⁴²⁰ Zwrócił na ten fakt uwagę m. in. Harmening (*Fränkische Mirakelbücher ...*

teru patronatu, niemniej nie wyczerpują w pełni zagadnienia. Obraz kultu, jaki dzięki nim otrzymujemy, nie jest w stanie odtworzyć tak istotnych elementów, jakimi są bardzo różnorodne przejawy dynamiki danego kultu. Pod pojęciem owej dynamiki zwykło się w najnowszej historiografii rozumieć siłę miejsca kultu, oddziałującą siłę patronatu, jego atrakcyjność i swoiste, charakterystyczne cechy kultu ⁴²¹.

W rzeczywistości historycznej niewątpliwie geografia, zasięg społeczny i dynamika kultu były z sobą jak najściślej powiązane i współzależne tak dalece, iż trudno przesądzić o pierwszeństwie ich wzajemnego na siebie wpływu.

Błędne zatem będzie zarówno twierdzenie, iż geografia kultu bazuje na jego dynamice, jak i to, które w tej ostatniej widzieć by chciało jedynie wynik terytorialnego i społecznego rozprzestrzenienia się czci patrona ⁴²². Wydaje się, iż właściwie trudno tu w ogóle mówić o różnych wartościach, wielkościach, kwestiach samoistnych, uprzedzających czy następujących po sobie. Po prostu stanowią one elementy integralnie tkwiące w samym procesie rozwoju kultu i z tej to racji muszą być w jego badaniu w pełni uwzględniane.

Nie będzie chyba przesadą upatrywanie w zapiskach de miraculis pierwszorzędnego, a w pewnym sensie wręcz jedyne, materiału źródłowego umożliwiającego podjęcie powyższej problematyki badawczej. Analiza małopolskich *Miracula* pozwoli zweryfikować słuszność takiej oceny źródeł na zawężonym odcinku badań naszych średniowiecznych kultów małopolskich.

1. GEOGRAFIA CUDÓW — WSKAŹNIK TERYTORIALNEGO ZASIĘGU KULTU

Jakkolwiek najstarsze *Miracula* Stanisława, Jacka, Salomei i Kingi zawierają materiał źródłowy dość fragmentaryczny, w pewnym sensie przypadkowy, niemniej to właśnie one — bodaj w jakimś stopniu — pozwalają na odtworzenie obrazu pierwszej geografii kultów małopolskich w początkowej fazie ich rozwoju.

Zawarte w zapiskach dane o miejscowościach, z których pochodzili uzdrowieni, w znacznej mierze pokrywają się z topografią ruchu pątni-

s. 134), przytaczając jako przykład tak pojętych badań doskonale skądinąd prace: G. Schreiber. *Strukturwandel der Wallfahrt*. W: *Wallfahrt und Volkstum in Geschichte und Leben*. Düsseldorf 1934 s. 1-183; E. Friess, G. Gugitz. *Aufbau und Grenzen der Kultdynamik in Maria-Anzbach*. „Jahrbuch der Österreichischen Leo-Gesellschaft” (1936) s. 84-102.

⁴²¹ Por. Harmening. *Fränkische Mirakelbücher ...* s. 135 nn.

⁴²² Tamże s. 136.

⁴²³ Jak to ma miejsce np. w przypadku uzdrowionych z zapisek protokołu *Miracula s. Stanisłai*.

czego do grobów wspomnianych wyżej świętych, choć nie tylko doń się ograniczają. Geografia cudów w tym wypadku stanowi pojęcie szersze od treści pojęcia geografii samego pątnictwa. Obejmuje bowiem i tych uzdrowionych z danej miejscowości, co do których zapiska nie wspomina o podjęciu przezeń pielgrzymki, a zapis cudu dokonał się przy zgoła innej okazji aniżeli stawienie się uzdrowionego u grobu patrona ⁴²³.

Przy sporządzeniu mapy zasięgu kultów nie uwzględniono miejsc zamieszkania świadków występujących w zapiskach. Przemawiał za tym fakt trudnego w wielu wypadkach ustalenia okoliczności, w jakich doszło do uzyskania przez nich wiadomości o cudzie, oraz skonstatowania jej faktycznego wpływu na upowszechnienie w danym środowisku samego kultu. Pewnym natomiast kryterium przy ustaleniu jego zasięgu wydają się być jedynie miejscowości, z których wywodzili się sami petenci, niezależnie od tego, czy dostąpili cudu w miejscu zamieszkania czy w jakimkolwiek innym miejscu swego pobytu, w trakcie odbywanej pielgrzymki czy u samego grobu świętego. To właśnie ich osoba, doświadczająca na sobie cudotwórczej mocy świętego, stawała się jednym z pierwszorzędnych czynników propagandy kultu.

Wiadomości odnośnie do geografii cudów we wszystkich czterech zbiorach interesujących nas *Miracula* są dość obfite. Na 166 zapisek małopolskich 123 zawiera dane umożliwiające ustalenie ich lokalizacji (74,1%). Na ogół nazwy miejscowości podane są na początku zapiski, wchodząc w skład danych personalnych osoby uzdrowionego. W kilku wypadkach można je ustalić bądź to na podstawie identyczności osoby ⁴²⁴, bądź też z samego kontekstu treści zapiski ⁴²⁵.

Identyfikacja nazw tylko w 9 wypadkach natrafia na niepokonalne trudności, przy czym w 3 dotyczy miejscowości nie dających się dziś bliżej zidentyfikować — Crive ⁴²⁶, Monstrelích ⁴²⁷, Nezich ⁴²⁸, w pozostałych natomiast odnosi się do nieprecyzyjnych i ogólnikowych określeń występujących w formie zwrotów takich, jak: „in terra opoliensi” ⁴²⁹, „de Mozovia et Lancicia” ⁴³⁰, „de Surbia” ⁴³¹, „in territorio Cracoviensi” ⁴³²,

⁴²⁴ *Miracula s. Kyngae* II; *Vita s. Salomeae* VII 18; *Vita maior* III 6₂; *Vita s. Iacchonis* XLV₂.

⁴²⁵ *Vita maior* III 1, 2, 3; *Miracula s. Stanislai* XX; *Vita s. Salomeae* IV 5; V 2-4; VII 26.

⁴²⁶ *Miracula s. Kyngae* XXI.

⁴²⁷ *Vita s. Salomeae* VII 35.

⁴²⁸ *Vita maior* III 33.

⁴²⁹ *Vita s. Salomeae* VII 21.

⁴³⁰ *Vita maior* III 50.

⁴³¹ Tamże III 51. Zapewne mowa o ziemi węgierskiej. Por. przyp. do tekstu *Vita* — MPH IV s. 428.

⁴³² *Vita s. Iacchonis* XXX.

„in montibus Ungarie”⁴³³. Te ostatnie pozwalają jedynie na bardzo ogólną orientację co do zasięgu i kierunku rozprzestrzeniania się „fama sanctitatis” danego patrona, nie uprawniając jednakże do szczegółowych wniosków.

Wykaz miejscowości dających się dziś zidentyfikować i stanowiących tym samym podstawę dla sporządzenia interesującej nas mapy kultów, obejmuje 58 nazw występujących w 113 zapiskach de miraculis, oczywiście w formie zlatynizowanej. Obok cyfry określającej wielokrotność występowania danej miejscowości w zapiskach podano w wykazie pełną dokumentację źródłową, uwzględniając dla *Miracula s. Stanislai* zarówno tekst protokołu, jak i redakcję cudów w *Vita maior*⁴³⁴.

Lp.	Miejscowość	Liczba	Miracula			
			s. Stanislai	s. Iacchonis	s. Salomeae	s. Kyngae
1	2	3	4	5	6	7
1	Bochnia	1	—	—	VII 34	—
2	Broniszów	1	XXXVI	—	—	—
3	Brzesko	2	XLI 1/2	—	—	—
4	Brzezie	1	—	XLVII	—	—
5	Chrościna	1	—	—	VII 16	—
6	Cieszyn	1	—	XLIX	—	—
7	Drużków	1	—	—	—	III
8	Dzieskanowice	1	—	XXXI	—	—
9	Dziemierzyce	1	—	—	VII 12	—
10	Gdańsk	1	III 48	—	—	—
11	Gołkowice	1	—	—	—	IV
12	Grudzyny	1	III 15	—	—	—
13	Jakubowice	1	—	XXI	—	—
14	Janka	1	—	—	VII 30	—
15	Jasło	2	XIX; XX; III 40 1/2	—	—	—
16	Kalina	1	—	XLI	—	—
17	Kalisz	1	—	—	VII 2	—
18	Kamieniec	1	—	—	VII 29	—
19	Kamień	1	—	XLIII	—	—
20	Korczyn	4	XXVII; III 5	—	VII 22, 25, 26	—
21	Kosmyrzów	1	XVIII; III 41	—	—	—
22	Kraków	26	XXII, XXXIX, XL; III 26, 42, 37, 1, 2, 3	XIV, XV, XVII, XXVI, XXXIII, XXXIV, XLIV, XLVIII, L, LI	VII 4, 6, 17, 18, 19, 28, 32, 36	XVI

1	2	3	4	5	6	7
23	Krzyżanowice	1	VII; III 16	—	—	—
24	Kunice	1	—	XLII	—	—
25	Kurów	1	—	—	—	XV
26	Łętkowice	1	XLII, III 32	—	—	—
27	Małaszów	1	—	—	VII 5	—
28	Maskoniaça	3	—	XLV, XLV ₂ , XLVI	—	—
29	Miechów	3	—	XIX, XL	VII 1	—
30	Mistrzewice	1	—	—	VII 23	—
31	Morawica	5	IX, XV; III 11, 12, 20, 39, 52	—	—	—
32	Mysławczyce	1	XXXIV	—	—	—
33	Myslec	1	—	—	—	XI
34	Nowy Sącz	3	—	—	—	V, IX, XIII
35	Opole	1	—	—	VII 31	—
36	Pałecznica	1	—	XXXVIII	—	—
37	Pielgrzymo- wice	1	VIII; III 14	—	—	—
38	Piotrowice	1	XXXVIII; III	—	—	—
39	Piotrowice	1	—	—	—	XIX
40	Polikarcice	1	XXIII; III 9	—	—	—
41	Proszowice	3	III 17, 18	XXXIV	—	—
42	Radłów	1	—	—	—	VI
43	Rzym	1	III 55	—	—	—
44	Sanka	1	—	—	VII 10	—
45	Sieraków	2	XL, XII	—	—	—
46	Skala	9	—	—	IV 5, V 2, 3, 4; VII 3, 7, 8, 11, 15	—
47	Skorczów	1	XXV	—	—	—
48	Sławków	2	XIV; III 43, 54	—	—	—
49	Strzelce	1	—	—	VII 31	—
50	Szczebrzeż	1	—	—	VII 9	—
51	Szczyrzyce	3	—	LII	—	I, II
52	Szreniawa	1	—	XXXIX	—	—
53	Tarnów	1	—	—	—	X
54	Ulina	1	XIII; III 34	—	—	—
55	Wieliczka	2	—	—	—	XII, XVIII
56	Wiktorowice	1	—	—	VII 33	—
57	Wiśnicz	1	—	—	—	XVII
58	Zwierzyniec	1	—	XVI	—	—

Porównując liczbę zapisek odnotowujących dane geograficzne w poszczególnych zbiorach, trzeba niewątpliwie przyznać redaktorowi *Cudów Salomei* pierwszeństwo w zadaniu o pełną pod tym względem informację zapiski. Wysoki procent — 87,8 — danych o miejscu pochodzenia uzdrowionego stawia je przed zapiskami de miraculis Kingi (80,9%), Jacka (73,1%) i Stanisława (61,5%).

Jak w oparciu o powyższy materiał topograficzny *Miracula* rysuje się problem przestrzennego rozwoju poszczególnych kultów? Przejdźmy do szczegółowej interpretacji mapy.

Topografia cudów Salomei wykazuje dwa wyraźne skupiska na terenie dwóch sąsiadujących z sobą dzielnic ówczesnej Polski południowej, a mianowicie w Ziemi Krakowskiej i na Śląsku Opolskim. Poza nimi pozostają jedynie dwa wypadki z lokalizacją w Kamieńcu Ząbkowickim i Kaliszu.

Ślady kultu w obrębie Ziemi Krakowskiej, w granicach ustalonych przez Arnolda⁴³⁵, nie wykraczają poza najbliższe Krakowowi dekanaty: zatorski, wysocicki, bolesławski, pleszowski i szczyrzycki. Z wyjątkiem Bochni odnajdujemy je w miejscowościach lewobrzeżnego dorzecza Wisły. Dominanta przypada na Kraków i Skalę, skąd pochodzi 47,2% wszystkich uzdrowionych⁴³⁶.

Znamienny wydaje się fakt, iż w przeważającej liczbie wymienione w zapiskach miejscowości są równocześnie znane jako siedziby konwentów franciszkańskich, powstałych w wyniku ożywionego na naszych ziemiach ruchu fundacyjnego mendykantów w ciągu XIII w.⁴³⁷ Są nimi na terenie Małopolski: Kraków, Skala, Korczyn, Bochnia; na Śląsku: Opole, Strzelce, Kamieniec Ząbkowicki; w Wielkopolsce: Kalisz. Wskazywałoby to dowodnie na związek rozprzestrzeniania się kultu pierwszej polskiej klaryski z zasięgiem wpływów i działalności pierwszych środowisk franciszkańskich i potwierdzałoby tezę o właściwych inicjatorach tegoż kultu⁴³⁸. Brak śladów kultu Salomei w kręgu konwentów

⁴³³ Tamże XX.

⁴³⁴ Przy *miracula* Stanisława w kolejności cytowania źródła przyjęto zasadę, iż zapisy paralelne *Vita maior* przytacza się po średniku, bez względu na porządek ich numeracji bezpośrednio po cyfrach rzymskich artykułów rotulusu. W *Vita maior* zachowuje się, tak jak i dla *Vita s. Salomeae*, rzymską numerację części czy rozdziału i arabską dla poszczególnych zapisek — zgodnie z sygnowaniem występującym w edycji tekstów w MPH.

⁴³⁵ Por. S. Arnold. *Terytoria plemienne w ustroju administracyjnym Polski Piastowskiej w XII—XIII*. Kraków 1927 s. 75 nn. Por. załączoną mapę.

⁴³⁶ Przy obliczaniu procentu wzięto pod uwagę oczywiście tylko tych uzdrowionych, których miejsce pochodzenia jest znane.

⁴³⁷ Zob. Kłoczowski. *Zakony w średniowiecznym Kościele ...* s. 1502; K. Kantak. *Franciszkanie polscy*. T. 1. Kraków 1937 s. 13 nn.

⁴³⁸ Por. s. 53 nn.

sądeckich niewątpliwie tłumaczy równoczesne pojawienie się na tym terenie rywalizującego patronatu Kingi.

Starosądeckie centrum jej kultu w zasadzie obejmowało swym wpływem Ziemię Sądecką⁴³⁹, której liczne miejscowości wchodziły w skład tak pierwotnego uposażenia klarysek, jak i rozwijającego się z biegiem lat klasztorne latyfundium⁴⁴⁰. Poza jej granicami kult sięgał w kierunku północnym po Radków i Piotrowice, leżące w widłach Wisły i Nidzicy⁴⁴¹, docierając na zachodzie do Krakowa i Wieliczki. Zasięg kultu, w formie klina uwarunkowanego południkowym biegiem rzek i analogicznym ukierunkowaniem sieci dróg, zajmował teren południowej części diecezji krakowskiej osadniczo rozwinięty w dużej mierze dzięki dogodnym warunkom naturalnym oraz przebiegającemu przezeń głównemu traktowi handlowemu z Polski na Węgry⁴⁴². Ten ostatni stwarzał niewątpliwie dogodne warunki dla propagandy i rozwoju kultu, niemniej w *Miracula* brak śladów jego penetracji czy to w kierunku południowym na Węgry (poza jedynym zanotowanym wypadkiem z bliżej nie zidentyfikowanego węgierskiego Crive), czy też na pozostały obszar rozległej diecezji.

Kult Kingi, w początkowej fazie rozwoju, ma zatem wyraźnie charakter patronatu lokalnego — sądeckiego. Nie bez znaczenia być może pozostawał fakt, iż był kultem opartym w momencie powstania *Miracula* na tradycji pośmiertnej „fama sanctitatis” niewiele starszej ponad 20 lat.

Granice geograficzne trzeciego z kolei kultu wyznaczają występujące w *Miracula* Jacka miejscowości głównie po lewej stronie Wisły. Na zachodzie wybiegają nieznacznie poza teren samego Krakowa, z którego pochodzi aż 1/3 uzdrowionych, a na wschodzie nie przekraczają biegu

⁴³⁹ Ostatnio ustaliła granice Sądecczyny z poł. XIII w. A. Rutkowska-Płachcińska (*Sądecczyna w XIII i XIV wieku. Przemiany gospodarcze i społeczne*. Wrocław 1961 s. 8 nn.), poszerzając i uściślając wyniki badań Z. Wojciechowskiego (por. tenże. *Ze studiów nad organizacją państwa polskiego za Piastów*. Lwów 1924 s. 41 n.).

⁴⁴⁰ Por. L. Wiatrowski. *Z dziejów latyfundium klasztoru klarysek ze Starogo Sącza (XIII—XVIII w.)*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Wrocławskiego. Historia” ser. A, 13 (1959) s. 95 nn. Do pierwotnego uposażenia należały występujące w *Miracula* miejscowości: Nowy Sącz, Gołkowice, Myslec. Wymienia je m. in. dokument fundacyjny klarysek sądeckich z 1280 r. (zob. KDM1p II nr 487).

⁴⁴¹ Za taką identyfikacją występujących w XIX zapisce *Miracula* s. *Kyngae* Piotrowic przemawia kontekst całego wydarzenia: m. in. pielgrzymka chorej na Łysiec, udanie się z dziękczynną pielgrzymką do klasztoru dominikanów w Opatowcu nad Wisłą w Ziemi Korczyńskiej (por. mapę).

⁴⁴² Por. K. Dobrowolski. *Najstarsze osadnictwo Podhala*. Lwów 1935 s. 6 nn.; S. Zachorowski. *Węgierskie i polskie osadnictwo Spiżu do połowy XIV w.* „Rozprawy AU Wydziału Historyczno-Filozoficznego” ser. 2, 27 (1909) s. 239 nn.; Arnold, jw. s. 93; Wiatrowski, jw. s. 98.

Nidzicy⁴⁴³. Wraz z położonymi nad środkową Rabą Dziekanowicami i Kunicami oraz bardziej jeszcze wysuniętym na południe Szczyrzycem dają się zamknąć linią zorientowaną południkowo w kształcie elipsy.

Miejscowości zlokalizowane na północny wschód od Krakowa wchodzą w dużej mierze w skład posiadłości rodowych małopolskiej linii Odrowążów, zwłaszcza najstarszego na tym terenie ich klucza rozłożonego nad Śreniawą⁴⁴⁴. Tę samą przynależność wykazują wspomniane wyżej Dziekanowice oraz Kamień Śląski, występujący w miraculum XLIII. Ten ostatni, zgodnie z tradycją przekazaną przez Stanisława lektora, miałby być miejscem urodzenia samego Jacka⁴⁴⁵. Poza krakowskim zasięgiem kultu pozostają, obok wspomnianego Kamienia, wzmianki o pątnikach z Cieszyna i spod Tatr czy ogólniej Karpat — określonych zwrotem „montibus Ungarie”⁴⁴⁶.

Równie lokalny wydaje się być — w świetle obu spisów *Miracula* — kult św. Stanisława w okresie jego kanonizacji. Sporadycznie występujące wzmianki w zapiskach o pielgrzymach z Mazowsza i Ziemi Łęczyckiej, Czech i Węgier, jak wynika z kontekstu ich treści, wiążące się najprawdopodobniej z samą uroczystością obchodów kanonizacyjnych w katedrze krakowskiej⁴⁴⁷, a także „cud” rzymski i gdański nic nie zmieniają w ogólnym obrazie. Nieco bardziej rozprzestrzeniony od pozostałych kultów małopolskich na terenie diecezji, nie wykracza zasadniczo poza tereny bliskie Krakowowi, na wschodzie dochodząc do Nidy, na zachodzie po Sławków i Piotrowice⁴⁴⁸. Obecność wśród wymienionych w zapiskach miejscowości odleglejszego Jasła tłumaczy się szczególniejszymi staraniami miejscowego plebana w szczeniu czci Stanisława⁴⁴⁹. Przekształcenie się lokalnego patronatu krakowskiego biskupa-męczennika

⁴⁴³ Obejmują obszar 3 dekanatów: Wysocice, Pałecznicza, Pleszów (por. mapę).

⁴⁴⁴ Por. K. Górski, *Ród Odrowążów w wiekach średnich*. „Roczniki Polskiego Towarzystwa Heraldycznego we Lwowie” 8 (1928) s. 20 nn.

⁴⁴⁵ *Vita s. Iacchonis* II: „[...] Sanctus Iazeho nacione Polonus in Provincia regni Polonie, villa, que dicitur vulgariter Cameyn, ex nobili prosapia oriundus fuit [...]”. Za wiarygodnością tego tekstu opowiedział się Górski (*Ród Odrowążów ...* s. 15-18), przytaczając szereg argumentów przemawiających za pochodzeniem Jacka ze śląskiej linii Odrowążów. Podobne stanowisko zajął Loenertz (*La vie de s. Hyacinthe ...* s. 25 n.).

⁴⁴⁶ *Vita s. Iacchonis* XLIX, XX.

⁴⁴⁷ Por. s. 68 uwagi o datacji zapiski: *Vita maior* III 50, 51.

⁴⁴⁸ Por. mapę.

⁴⁴⁹ *Vita maior* III 40; *Miracula s. Stanislai* XIX, XX. Z treści zapiski miracula wynika, że w posiadaniu dziekana były relikwie Stanisława, których używał do błogosławienia chorych. Ow archiprezbiter Goslaus — albo Gotsalaus — jest jedynym argumentem źródłowym przemawiającym za istnieniem w poł. XIII w. dekanatu w Jasle (por. B. Kumor, *Rozwój sieci dekanalnej w południowej części diecezji krakowskiej do 1772 r.* „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 9 (1962) z. 1 s. 77).

nika w patronat ogólnonarodowy przypadnie na czasy późniejsze i będzie miało swe nowe uwarunkowania polityczno-kościelne.

Uzyskany w oparciu o geografie cudów ogólny obraz zasięgu interesujących nas kultów rodzimych, rozwijających się na terenie Małopolski w XIII-XIV w., pozwala na wyciągnięcie następujących wniosków.

1. Kultury krakowskie i starosądecki nie wykraczały w zasadzie poza teren Ziemi Krakowskiej, z wyjątkiem drobnej zresztą śląskiej enklawy kultu Salomei.

Na podkreślenie zasługuje fakt szczególniejszego ich rozwinięcia, w wypadku Stanisława, Jacka i Salomei, w bliskim sąsiedztwie Krakowa, w kierunku wschodnim na lewym brzegu Wisły. Środowisko geograficzne i stosunki osadnicze wydają się w dużej mierze tłumaczyć taką właśnie lokalizację śladów kultów. Wiadomo bowiem, że różniły się one znacznie po obu stronach Wisły. Na prawym brzegu gęstość zaludnienia w XIII-XIV w. nie przekraczała liczby 3-5 osób na km², na lewobrzeżnej lessowej Wyżynie Małopolskiej dochodziła do 25 osób, przy czym szczególnie gęsto zaludnione było terytorium w widłach Wisły i Szreniawy oraz obszar dorzecza Nidzicy ⁴⁵⁰.

Aglomeracja ludnościowa w najliczniej występujących w *Miracula* rejonach dekanatów: Szczyrzyce, Kraków, Pleszów, Wawrzeńczyce, Wysocice, Pałecznicza, Bolesław, skupiająca znaczne, jak na owe czasy, masy ludności (ok. 140 tys. mieszkańców), ułatwiała względnie szybką propagandę kultu ⁴⁵¹. Podobna sytuacja istniała na obszarze objętym zasięgiem kultu starosądeckiego ⁴⁵². Stąd też położenie obu ośrodków kultu: Krakowa i Starego Sącza na terytorium jednego z większych w Polsce skupień ludności wyjaśnia od strony demograficznej szczególniejszy na tych terenach rozwój interesujących nas patronatów.

2. Nie bez znaczenia dla ruchu pątniczego pozostawał fakt rozbudowy na tym obszarze dobrej i rozwiniętej sieci dróg. Przez teren między Krakowem a Korczynem prowadziła jedna z najstarszych dróg tranzytowych ze Śląska na Ruś, mająca odgałęzienie ku północy i południu ⁴⁵³. Drogi Sądeczyny stanowiły z kolei fragment wielkiej arterii handlowej bał-

⁴⁵⁰ Por. T. Ładogórski. *Studia nad zaludnieniem Polski XIV wieku*. Wrocław 1958 s. 79, 168.

⁴⁵¹ Tamże s. 127. Geneza tych skupień sięga, jak wykazał K. Potkański (*Geneza organizacji grodowej w Polsce*. Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń AU" 10 (1905) nr 4 s. 7-10), czasów przedhistorycznych. Por. K. Tymieniecki. *Majątność książęca w Zagościu*. „Rozprawy AU. Wydział Historyczno-Filozoficzny” ser. 2, 30 (1912) s. 353 n.

⁴⁵² Zob. Rutkowska-Płacheńska, jw. s. 142.

⁴⁵³ Por. S. Weymann. *Cia i drogi handlowe w Polsce piastowskiej*. Poznań 1938 s. 113.

tycko-węgierskiej⁴⁵⁴. Z mapy odczytać można wyraźną korelację zachodzącą pomiędzy południowomałopolskimi szlakami komunikacyjnymi a siatką, rekonstruowanego w oparciu o *Miracula*, najstarszego na tym terenie pątnictwa.

3. Ograniczoność zasięgów śladów kultu, ich słabość i nieefektywność w porównaniu z ekspansyjnymi kultami na zachodzie ówczesnej Europy, choćby wspomnieć kult Jakuba z Compostelli czy Marcina z Tours, należałoby być może tłumaczyć m. in. i tym, iż były to kultury, z wyjątkiem św. Stanisława, bardzo młode, niezbyt odległe od samej śmierci otoczonych czciami osób. Nie miały więc jeszcze owej długoletniej tradycji i narastającej wokół ich grobów legendy, warunkujących w znacznej mierze popularność patronatu w szerszym środowisku społecznym.

2. ZASIĘG SPOŁECZNY KULTU

Przekrój społeczny uchwytnej z zapisek cudów zbiorowości rzuca światło na charakter i zasięg socjalny kultów, a tym samym niewątpliwie i na stopień chrystianizacji szerszych środowisk małopolskich z przełomu XIII/XIV w.

Pierwsza próba wykorzystania w tym aspekcie naszych *Miracula*, jaką podjął ostatnio W. Dziewulski, uwzględniła wyłącznie materiał XIII-wieczny⁴⁵⁵. Pominięto więc zupełnie *Miracula s. Kyngae* i część Jackowych cudów z lat 1329-1352, a w wypadku św. Stanisława nie uzupełniono artykułów zwoju krakowskiego materiałem z *Vita maior*, poszerzających, jak wiadomo, relacje o cudach 21 dodatkowymi zapisami⁴⁵⁶. Pełne zatem wykorzystanie zapisek „de miraculis post mortem” znanych nam z w. XIII i XIV obraz nieco zmienia.

Samo sporządzenie wykazów społecznego pochodzenia osób występujących w *Miracula* natrafiało niekiedy na trudności. Zaklasyfikowaniu ich bowiem do właściwej grupy w wielu wypadkach przeszkadza brak bliższych danych, umożliwiających socjalną identyfikację danej osoby, a także nieprecyzyjność używanych przez redaktorów zapisek, terminów w rodzaju „domina” czy „mulier”. Trudno także rozstrzygać problem przynależności do warstwy możnych czy chłopskiej w oparciu o dane onomastyczne. Studia Bujaka dostatecznie wykazały zawodność takiego kryterium co do interesującego nas okresu⁴⁵⁷. W niejednym przypadku

⁴⁵⁴ Tamże s. 110.

⁴⁵⁵ Jw., s. 179-183.

⁴⁵⁶ Por. s. 68.

⁴⁵⁷ Por. F. Bujak. *Studia nad osadnictwem Małopolski*. Cz. 1. „Rozprawy AU. Wydział Historyczno-Filozoficzny ser. 2, 22 (1905) s. 233 nn.

w rozstrzygnięciu dopomagał przede wszystkim kontekst treści zapiski, choć i tu należałoby się liczyć z możliwością popełnienia pomyłki. Niemniej w każdym ze zbiorów *Miracula* pozostaje grupa osób nie dających się bliżej socjalnie określić.

Wyniki klasyfikacji zostały ujęte w szczegółowe tabele statystyczne, uwzględniające pełny materiał dokumentacyjny⁴⁵⁸. Wykonano je oddzielnie dla dwóch kategorii osób figurujących w zapiskach: tych, które same doznały „cudów” (tab. 1-4) i osób występujących w roli świadków (tab. 5-7). Taki podział ma na celu wydobycie dodatkowych charakterystycznych momentów zachodzących w obydwóch kręgach.

Przynależność społeczna osób doznających cudu

Tab. 1. *Miracula sancti Stanislai*

Grupa społeczna	Liczba osób			%	Miraculum
	mężczyzn	kobiet	ogółem		
Duchowieństwo i stan zakonny	4	—	4	6,3	XXXIX; III 3, 29, 55
Możni i rycerze	18	7	25	39,1	VII, IX, XIII, XV, XVI, XXIII, XXIV 2, XXXV, XLI 2, XLV, XLVI; III 17, 18, 19, 49, 52 // XVII, XXVI, XXVII, XXVIII, XLIII; III 1, 47
Mieszczanie	2	3	5	7,8	III 8, 48 // XXII, XL; III 46
Chłopi	13	4	17	26,5	VIII, X, XI, XII, XXV, XXXIII, XXXIV, XXXVII, XXXVIII, XLII, XLIV; III 50, 54 // XIV, XVIII, XIX, XX
Służba	1	—	1	1,5	III 2
Nie zidentyfikowani	8	4	12	18,8	XXI, XXIX 2, XXXI; III 28, 33, 51, 53 // XXX, XXXII, XXXVI; III 44
	46	18	64	100	mężczyzn — 71,9% kobiet — 28,1%

⁴⁵⁸ Źródła cytujemy wg numeracji zapisek w tekście wydanym. Cyfra rzymska III oznacza Pars III *Vita maior*. Analogicznie przy *Vita s. Salomeae* — cyfra rzymska oznacza „Capitulum”. Kreski ukośne oddzielają zapiski, w których występują kobiety.

Tab. 2. Miracula sancti Iacchonis

Grupa społeczna	Liczba osób			%	Miraculum
	mężczyzn	kobiet	ogółem		
Duchowieństwo i stan zakonny	3	2	5	12,2	XV, XX, LII // XVI, XXIX
Możni i rycerze	8	11	19	46,3	XIV, XVIII, XXIV, XXXII, XXXV-XXXVIII // XXIII, XXVII, XXVIII, XXX, XXXI, XXXIII, XXXIX, XLI, XLII, XLIII, XLVII
Mieszczanie	8	2	10	24,4	XIX, XXVI, XXXIV, XL, XLVIII, L, L2, LI // XVII, XLIV
Chłopi	4	—	4	9,8	XXI, XLV, XLV 2, XLVI
Służba	—	2	2	4,9	XXII, XXVI
Nie zidentyfikowani	—	1	1	2,4	XLIX
	23	18	41	100	mężczyzn — 56,1% kobiet — 43,9%

Tab. 3. Miracula sanctae Salomeae

Grupa społeczna	Liczba osób			%	Miraculum
	mężczyzn	kobiet	ogółem		
Duchowieństwo i stan zakonny	10	7	17	41,5	VII 2, 3, 7, 13, 18, 19, 25, 31, 35, 36 // IV 5, V 2, 3, 4, VII 8, 11, 15
Możni i rycerze	—	6	6	14,6	VII 4, 5, 10, 12, 16
Mieszczanie	2	9	11	26,8	VII 22, 34 // VII 6, 17, 20, 21, 23, 24, 28, 30, 30 ₂ , 32
Chłopi	2	1	3	7,3	VII 9, 33 // VII 29
Służba	—	—	—	—	
Nie zidentyfikowani	—	4	4	9,8	VII 1, 14, 26, 27
	14	27	41	100	mężczyzn — 34,1% kobiet — 65,9%

Tab. 4. *Miracula sanctae Kyngae*

Grupa społeczna	Liczba osób			%	Miraculum
	mężczyzn	kobiet	ogółem		
Duchowieństwo i stan zakonny	—	—	—	—	
Możni i rycerze	—	3	3	14,3	I, II, XIV
Mieszczanie	1	5	6	28,6	V // IX, XII, XIII, XVI, XVIII
Chłopi	3	7	10	47,6	III, XV, XX // IV, VI, X, XI, XVII, XIX, XXI
Służba	—	—	—	—	
Nie zidentyfikowani	1	1	2	9,5	VIII // VII
	5	16	21	100	mężczyzn — 23,8% kobiet — 76,2%

Wśród uzdrowionych widać wyraźną przewagę mężczyzn w „cudach” Stanisława (71,9%) i Jacka (56,1%), kobiet natomiast wśród czcicieli Kingi (76,2%) i Salomei (65,9%). W zestawieniu zbiorczym dla tej grupy osób figurujących we wszystkich czterech zbiorach zapisek zwraca uwagę dość wyrównana proporcja zachodząca między przedstawicielami czterech pierwszych grup społecznych:

Miracula	I	II	III	IV	V	VI ⁴⁵⁹
Miracula s. Stanisłai	4	25	5	17	1	12
Miracula s. Iacchonis	5	19	10	4	2	1
Miracula s. Salomeae	17	6	11	3	—	4
Miracula s. Kyngae	—	3	6	10	—	2
Ogółem = 167	26	53	32	34	3	19

Trzy dalsze tabele obrazują klasyfikację w grupie świadków. Przypomnijmy ich brak w zapiskach *Miracula* Salomei i w redakcji cudów

⁴⁵⁹ Objaśnienie tabeli zbiorczej. Cyfry rzymskie oznaczają poszczególne grupy społeczne: I — duchowieństwo i stan zakonny, II — możni i rycerze, III — mieszczanie, IV — chłopi, V — służba, VI — nie zidentyfikowani.

w *Vita maior*. Dla cudów Jacka uwzględniono zarówno świadków zeznających, jak i osoby odbierające zeznania ⁴⁶⁰.

Przynależność społeczna świadków cudu

Tab. 5. Miracula sancti Stanislai

Grupa społeczna	Liczba osób			%	Miraculum
	mężczyzn	kobiet	ogółem		
Duchowieństwo i stan zakonny	26	—	26	26,8	VII, IX, XI, XIII, XIV, XV, XVII, XVIII, XIX, XX, XXI, XXII, XXXI, XXXIV, XLII, XLIII
Możni i rycerze	8	13	21	21,6	VII, XIII, XVI, XXIII, XXVII, XLI, XLVI // VII, IX, XXIII, XXIV, XXVI, XXVII, XXVIII, XLV
Mieszczanie	3	3	6	6,2	XXII, XL // XXII, XL
Chłopi	19	9	28	28,9	VIII, X, XII, XIV, XX, XXV, XXVI, XXXII, XXXIII, XXXIV, XXXV, XXXVIII // VIII, X, XI, XII, XVIII, XXXII, XXXIV, XXXV
Służba	2	—	2	2,1	XIII, XXIII
Nie zidentyfikowani	10	4	14	14,4	XXIV, XXIX, XXX, XXXVI, XXXIX, XLV // XXIV, XXIX, XXX
	68	29	97	100	mężczyzn — 70,1% kobiet — 29,9%

⁴⁶⁰ W obliczeniach tylko raz jeden uwzględniono, występującego częściej w grupie osób wchodzących w skład komisji protokołującej zeznania lektora czy przeora. Każdorazowe ich wliczenie mogłoby znacznie zniekształcić rzeczywisty profil statystyki.

Tab. 6. Miracula sancti Iacchonis

Grupa społeczna	Liczba osób			%	Miraculum
	mężczyzn	kobiet	ogółem		
Duchowieństwo i stan zakonny	41	—	41	24,1	XIV-XVI, XX, XXVI-XXXII, XXXIV, XXXV, XXXVII-XLV, XLV ₂ , XLVI-XLIX, LI, LII
Możni i rycerze	50	18	68	40,0	XIV, XV, XVIII, XXI, XXII, XXV, XXVII, XXVIII, XXX-XXXIII, XXXV, XXXVII-XXXIX, XLI-XLIII, XLVII, XLIX // XIV, XXII, XXV, XXXI, XXXIII, XXXV, XXXVIII, XXXIX, XLI-XLIII, XLVII
Mieszczanie	34	14	48	28,2	XVI, XVII, XIX, XXIII, XXIV, XXVI, XXIX, XXXIII, XXXIV, XL, XLIV-XLVI, XLVIII, XLIX, LI // XIX, XXVI, XXXIV, XL, XLIV-XLVI, XLVIII, LI
Chłopi	8	4	12	7,1	XXI, XXV, XLV, XLV ₂ , XLVI // XXI, XLV ₂ , XLVI
Służba	—	—	—	—	
Nie zidentyfikowani	—	1	1	0,6	XLVIII
	133	37	170	100	mężczyzn — 78,8% kobiet — 21,2%

Tab. 7. Miracula sanctae Kingae

Grupa społeczna	Liczba osób			%	Miraculum
	mężczyzn	kobiet	ogółem		
Duchowieństwo i stan zakonny	1	—	1	2,7	X
Możni i rycerze	—	2	2	5,4	I, XII
Mieszczanie	10	8	18	48,6	V, IX, XII, XIII, XVIII // V, IX, XII, XIII
Chłopi	9	3	12	32,4	IV, XI, XXI // IV, VI, XV
Służba	—	—	—	—	
Nie zidentyfikowani	2	2	4	10,9	X // VIII, X
	22	15	37	100	mężczyzn — 59,4% kobiet — 40,6%

W grupie świadków, we wszystkich trzech zbiorach *Miracula*, zdecydowanie przeważają mężczyźni. Sumaryczny przekrój socjalny 304 świadków znanych nam z zapisek daje następujący obraz:

Miracula	I	II	III	IV	V	VI
Miracula s. Stanisłai	26	21	6	28	2	14
Miracula s. Iacchonis	41	68	48	12	—	1
Miracula s. Kyngae	1	2	18	12	—	4
Ogółem = 304	68	91	72	52	2	19

Przejdźmy do interpretacji materiału statystycznego. W świetle powyższych danych tabel szczegółowych i zbiorczych należy stwierdzić:

1° W obydwóch grupach osób występujących w zapiskach w liczbie 471 przeważający odsetek stanowią mężczyźni (66%), przy czym liczba ich znacznie wzrasta w grupie świadków ⁴⁶¹.

2° Liczba nie dających się bliżej zidentyfikować socjalnie tak spośród uzdrowionych, jak i świadków stanowi zaledwie 8%.

3° Udział przedstawicieli poszczególnych kręgów społecznych występujących w grupie osób uzdrowionych i świadków:

duchowieństwa i stanu zakonnego	— 20,0%
możnych i rycerzy	— 30,6%
mieszczan	— 22,1%
chłopów	— 18,1%
służby	— 1,1%

świadczy o dość równomiernym zaangażowaniu wszystkich środowisk społecznych, przy najwyższym odsetku kręgów możnych. Analogiczne proporcje zachodzą w ramach obydwóch grup rozpatrywanych oddzielnie. Wydaje się, iż profil społeczny małopolskich kultów przemawia za ich powszechnością na obszarze, jak wiadomo, zawężonego terytorialnie zasięgu, co z kolei rzuciłoby światło na stopień intensywności życia religijnego na tym terenie ⁴⁶².

4° Aktywność poszczególnych grup społecznych natomiast nie we wszystkich kultach przedstawia się jednakowo. Większy lub mniejszy odsetek przedstawicieli jednej grupy, dający się uchwycić poprzez zapiski *Miracula*, w pewnym stopniu decyduje o właściwym charakterze społecznym danego patronatu.

Dla kultu św. Stanisława najbardziej typowym pozostaje równorzędne występowanie elementu możnowładczego (28,6%) i chłopskiego

⁴⁶¹ W grupie uzdrowionych: mężczyzn — 88, kobiet — 79; w grupie świadków: mężczyzn — 223, kobiet — 81.

⁴⁶² Por. Dziewulski, jw. s. 183.

(27,5%) — najslabiej reprezentowanych w kulcie Salomei. Wśród rycerstwa z zapisek *Miracula s. Stanislai* duży procent przypada na pochodzących z osad rodowych Toporczyków, takich jak: kilkakrotnie wymieniana Morawica, Łętkowice, Polikarcice, Krzyżanowice czy Pielgrzymowice ⁴⁶³.

Czciciele Jacka rekrutują się w znacznej mierze z kręgów feudalno-rycerskich (41,2%), pośród których zapiski notują kilku rodowców świętego — przedstawicieli śląskiej i małopolskiej gałęzi Odrowążów ⁴⁶⁴.

W starosądeckim ruchu pątniczym przeważają z kolei tak mieszczenie (41,5%), jak i chłopi (37,9%), a kult Salomei charakteryzuje przede wszystkim duży procent przedstawicieli duchowieństwa (41,4%), wywodzących się z kręgu krakowskich franciszkanów i skalskich klarysek.

Wydaje się, iż wytłumaczenia tego stanu rzeczy należałoby szukać już w samej genezie każdego z kultów, jednak trzeba równocześnie wyraźnie przestrzec przed jakimkolwiek utożsamianiem obu różnych kwestii popularności i przyjęcia kultu w danym środowisku oraz samej propagandy i inicjatywy leżących u podstaw genezy kultów. Nierozdzielenie obydwóch zagadnień mogłoby prowadzić do zgoła błędnych wniosków.

^{5°} W związku z ową genezą kultów nasuwa się w świetle *Miracula* inne spostrzeżenie. Nie wchodząc w szczegóły ożywionej niegdyś w naszej historiografii dyskusji, jaka toczyła się wokół zagadnienia rodowego czy ludowego podłoża genezy kultu św. Stanisława ⁴⁶⁵, należy stwierdzić, iż materiał *Miracula* nie daje podstaw do definitywnego i do wodnego rozstrzygnięcia na korzyść jednej z alternatyw.

Wiązanie kultu Stanisława z rodem Sieciecha i bliskimi Toporczykom rodami Powalów i Łabędziów ⁴⁶⁶, oparte na dość problematycznym kryterium klasyfikacji przynależności rodowej występujących w zapiskach osób, nie znajduje w *Miracula* pełniejszego uzasadnienia w śladach rzeczywistej inicjatywy tegoż rodu w rozwoju kultu. Podobny brak źródło-

⁴⁶³ *Vita maior* III 9, 11, 12, 14, 16, 20, 32, 39, 52; *Miracula s. Stanislai* VII, IX, XV, XXIII, XLVIII. Por. Semkowicz, jw. s. 44 n.; Górski. *O sprawie św. Stanisława ...* s. 81.

⁴⁶⁴ *Vita s. Iacchonis* XV — bp Prandota; XVI — Bronisława; XLIII — Przybysława, żona Jakuba, brata św. Jacka; XXXIX — Krystyna ze Śreniawy (por. Górski. *Ród Odrowążów ...* s. 16 nn.; Dobrowolski. *Żywoć św. Jacka ...* s. 35).

⁴⁶⁵ Główni dyskutanci: Semkowicz (jw. s. 42 nn.) — wysunął tezę o rodowym kulcie Stanisława. Na stanowisku ludowego charakteru genezy kultu stał Smolka (*W sprawie św. Stanisława ...* s. 119 przyp. 1) oraz Gębarowicz (jw. s. 82 nn.) i Borawska (jw. s. 77 nn.). Górski (*O sprawie św. Stanisława ...* s. 79-81) przeciwstawia się tej tezie, widząc inspiratorów kultu w ludzie i drobnym rycerstwie.

⁴⁶⁶ Teza Semkowicza (jw. s. 42 n. oraz *Ród Audańców w wiekach średnich*. Poznań 1920 s. 316 n.).

wego potwierdzenia stawia pod znakiem zapytania również tezę Smolki o decydującym udziale w kulcie elementu ludowego⁴⁶⁷.

Wydaje się, iż najbliższe prawdzie będzie zwrócenie uwagi tak w wypadku kultu Stanisława, jak i Jacka na uderzający znaczny wzrost liczby kleru w grupie świadków, tłumaczący się, jak wolno przypuszczać, przyjętą właśnie przezeń rolą głównego inicjatora i organizatora nowo powstających rodzimych patronatów małopolskich. Wskazywałby na to kontekst, w jakim zwykli występować w zapiskach.

Duchowni w cudach Stanisława nie tylko poświadczają swym autorytetem wiarogodność zeznanego faktu cudownego uzdrowienia, lecz najczęściej są to osoby spełniające funkcję pośredników czy też doradców przynaglających do szukania pomocy w orędownictwie świętego⁴⁶⁸, posiadacze jego relikwii i krzewiący wiarę w ich cudotwórczą moc⁴⁶⁹. Występują w tej roli zarówno członkowie kleru katedralnego: bp Prandota⁴⁷⁰, kustosz katedry i jej kanonik Trojan, odgrywający — jak się wydaje — jakąś wybitniejszą rolę inicjatora kultu⁴⁷¹, oraz dwaj kanonicy krakowscy Gosław i Mirosław⁴⁷², jak również przedstawiciele niższego kleru diecezjalnego: dziekani⁴⁷³, plebani⁴⁷⁴, wikarzy⁴⁷⁵ i diakoni oraz klerycy⁴⁷⁶. Z kręgu duchowieństwa zakonnego zapiski notują w roli świadków i pośredników czci św. Stanisława 4 dominikanów⁴⁷⁷, gwardiana Braci Mniejszych Benedykta, „qui fuit apud Tartaros”, którego należałoby identyfikować ze znanym Benedyktem Polakiem, towarzyszącym Janowi Piano del Carpino w poselstwie do Tatarów w 1245 r.,⁴⁷⁸ i opata tynieckiego Jana⁴⁷⁹.

W *Miracula* Jacka przewagę stanowią oczywiście sami bracia dominikanie z krakowskiego konwentu Św. Trójcy, których spotykamy przede wszystkim w czynnej roli odbierających i zapisujących zeznania w „biu-rze cudów” działających u grobu Jacka⁴⁸⁰.

⁴⁶⁷ Zob. W sprawie św. Stanisława ... s. 119 przyp. 1.

⁴⁶⁸ *Miracula s. Stanislai* XI, XIII, XV, XVII, XXXI; *Vita maior* III 5, 13, 34.

⁴⁶⁹ *Miracula s. Stanislai* XIX, XXI; *Vita maior* III 40.

⁴⁷⁰ *Miracula s. Stanislai* XIII; *Vita maior* III 34.

⁴⁷¹ *Miracula s. Stanislai* XI, XXVII; *Vita maior* III 5, 13.

⁴⁷² *Miracula s. Stanislai* IX, XV; *Vita maior* III 40.

⁴⁷³ *Miracula s. Stanislai* XIX—XXI.

⁴⁷⁴ Tamże IX, XI, XIV, XV, XVII, XVIII, XXV, XXXI.

⁴⁷⁵ Tamże XXXIII.

⁴⁷⁶ Tamże XV, XIX, XXI.

⁴⁷⁷ Gerardus — *Miracula s. Stanislai* XXII; Wlost — tamże XV; Bogdanus — tamże XLIII; Wincenty — *Vita maior* III 54.

⁴⁷⁸ *Miracula s. Stanislai* XXII.

⁴⁷⁹ Tamże XV.

⁴⁸⁰ Por. s. 71 nn.

Jeśli ponadto przypomnimy co do kultu Salomei podobną rolę lektorów Braci Mniejszych⁴⁸¹, znane z zapisek fakty wykorzystania przez kaznodziei franciszkańskich jej cudów jako homiletycznego exemplum⁴⁸² oraz uwzględnimy sygnalizowany wyżej nieprzypadkowy związek zachodzący między „geografią cudów” a siecią franciszkańskich konwentów⁴⁸³, nietrudno będzie dostrzec w *Miracula* weryfikacji tezy o inspiracjach kręgów kościelnych leżących u podstaw rozwoju interesujących nas kultów. Przyjęcie takiej tezy nie przekreśla faktu inicjatyw pochodzących z innych środowisk, zwłaszcza podyktowanych interesami dynastycznymi dworu książęcego, na które na innym miejscu zwróciliśmy już uwagę⁴⁸⁴.

6° Z materiału *Miracula* wynika, iż kultury małopolskie już we wczesnej fazie swego rozwoju wychodzą, acz sporadycznie, poza krąg społeczeństwa polskiego. Obok nielicznych wzmianek o pielgrzymach przybywających do Krakowa i Starego Sącza spoza granic Polski⁴⁸⁵ kilkakrotnie spotykamy wśród uzdrowionych cudzoziemców pochodzących z miejscowości leżących w granicach zasięgu geograficznego małopolskich kultów.

W *Miracula*. Stanisława, Kingi i Salomei reprezentują oni niewątpliwie napływowy element osadniczy — zarówno miejski, jak i wiejski — pochodzący z terenu Niemiec⁴⁸⁶, Węgier⁴⁸⁷, a nawet Lombardii i Galii⁴⁸⁸. W cudach Jacka wprawdzie wyraźnie nie występują, niemniej być może kryją się pod niejednym obco brzmiącym imieniem mieszczan krakowskich, takim jak: Fridericus⁴⁸⁹, Hyncho⁴⁹⁰ czy Geraldus⁴⁹¹.

Obecność cudzoziemców w zapiskach de miraculis pozostaje w wyraźnym związku z przypadającym na ten okres nasileniem procesu kolonizacyjnego południowych ziem Polski⁴⁹² i niejako dodatkowo oświetla problem faktycznej penetracji elementów napływowych w całokształt ram życia społecznego Małopolski. W pewnym sensie dowodzi, jak teren

⁴⁸¹ Por. s. 75 nn.

⁴⁸² *Vita s. Salomeae* VII 22, 29, 31.

⁴⁸³ Por. s. 119.

⁴⁸⁴ Por. s. 54.

⁴⁸⁵ Węgry — w: *Miracula s. Kyngae* XXI; *Vita maior* III 51; *Vita s. Iacchonis* XX; Czechy — w: *Miracula s. Stanisłai* XLIV; *Vita maior* III 22.

⁴⁸⁶ *Miracula s. Stanisłai* XXVII = *Vita maior* III 5; XXIX—III 30; III 46; *Vita s. Salomeae* VII 20; *Miracula s. Kyngae* V, XIII.

⁴⁸⁷ *Miracula s. Stanisłai* XXXIV = *Vita maior* III 10; *Miracula s. Kyngae* XI.

⁴⁸⁸ *Vita maior* III 8; *Vita s. Salomeae* VII 29.

⁴⁸⁹ *Vita s. Iacchonis* L, L₂.

⁴⁹⁰ Tamże XXXIV.

⁴⁹¹ Tamże XXVI.

⁴⁹² Por. Z. K a c z m a r c z y k, *Kolonizacja niemiecka na wschód od Odry*. Poznań 1945 s. 99-110.

życia religijnego stanowić mógł jedną z dróg asymilacji dla tychże elementów, a wspólnota kultu niwelowała różnice narodowościowe. Wolno przypuszczać, że przybysze-cudzoziemcy, przywykli do obfitego panteonu świętych, łaknęli więcej niż autochtoni owych lokalnych kultów bliskich i konkretnych. Wzmianek źródłowych jednakże jest zbyt mało, by móc coś więcej w tej sprawie powiedzieć. Niemniej objęcie zasięgiem rodzimych kultów choćby nawet tak nielicznego grona przedstawicieli innych narodowości dowodzi, jak się wydaje, niemałej dynamiki tak przecież młodych lokalnych patronatów.

3. DYNAMIKA KULTU

Istnieje w historiografii, jak się wydaje, wyraźna tendencja zamiennego używania pojęcia geografii i dynamiki kultu. Tendencja o tyle niebezpieczna, iż grozi nieporozumieniem w ocenie realnej siły danego patronatu. Sprowadza ją tylko do wyników płynących ze zbadania i ustalenia zasięgu kultu i liczby pątników⁴⁹³.

Niewątpliwie, rozprzestrzenianie się kultu i jego zasięg społeczny pozostają w ścisłym związku z motorem kultu, niemniej ten ostatni nie zamyka się tylko i wyłącznie w ich ramach. Na pewno jest elementem trudnym do uchwycenia poprzez źródła tak fragmentaryczne, jak zapiski *Miracula*, trudnym nawet do jasnego zdefiniowania, bardziej intuicyjnie wyczuwanym z treści źródła aniżeli z niej wprost wyczytanym i poznany.

Określiśmy wyżej dynamikę kultu jako siłę patrona, emanującą moc świętego⁴⁹⁴. Gruntuje ją przede wszystkim autorytet świętego w środowisku, które przyjmuje fakt jego możnego protektoratu. Element osobistego stosunku zachodzącego między świętym a kręgiem jego czcicieli, motyw spontanicznej i silnej wiary w jego moc cudotwórczą są tym, co w sposób szczególny charakteryzuje dynamikę wszystkich kultów świętych w okresie całego średniowiecza⁴⁹⁵. Rzeczywistość, przez którą można ją uchwycić — to wszystko to, co składa się na postawy i zachowania osób zwracających się ze swymi prośbami do świętego, formy dewocji i ich wewnętrzna treść, którym poświęcimy na innym miejscu szczególniejszą uwagę⁴⁹⁶.

Alte dynamika małopolskich kultów to także dająca się uchwycić z zapisek atmosfera panująca wokół centrów kultu, wywołana bliskością

⁴⁹³ Por. uwagi Harmeninga (*Fränkische Mirakelbücher ...* s. 135 n.).

⁴⁹⁴ Por. s. 115.

⁴⁹⁵ Harmening. *Fränkische Mirakelbücher ...* s. 70 n.; Bernards, jw. s. 50.

⁴⁹⁶ Por. rozdz. V.

i wiarą w moc relikwii, oraz wszelkie w *Miracula* ślady zamierzonej czy spontanicznej propagandy kultów.

Do tych ostatnich należałoby zaliczyć wszelkie próby nakłaniania chorego do szukania pomocy w orędownictwie danego świętego wychodzące tak z kręgów kościelnych, zwłaszcza częste w *Miracula* św. Stanisława⁴⁹⁷, jak i laickich⁴⁹⁸. W perspektywie tej samej dynamiki kultu i jej funkcji propagatorskiej musimy odczytać liczne zapewnienia o znajomości cudu wśród szerszego kręgu czcicieli⁴⁹⁹, fakty rozpowszechniania wiadomości o doznanych łaskach⁵⁰⁰, publicznie składane o nich zeznania⁵⁰¹, polecenia ze strony świętego zmierzające do rozwoju jego czci⁵⁰², rozchodzące się wśród ludu wieści o wizjach pośmiertnej jego chwały⁵⁰³. Niewątpliwie momentami świadczącymi niejako o dynamiczności małopolskich kultów będzie również fakt, wspomnianych już, tak stosunkowo wczesnych kazań o życiu Jacka i Salomei⁵⁰⁴, wyraźne w zapiskach wzmianki o zamierzonych kanonizacjach Stanisława i Jacka⁵⁰⁵, związane z tym przepowiednie⁵⁰⁶, posiadanie prywatnych relikwii Salomei i Stanisława⁵⁰⁷, nie mówiąc już o fakcie powstania samych zbiorów *Miracula*.

Co więcej, są nawet w *Miracula* ślady pewnej rywalizacji świętych. O Jacku przepowiada się, że swą przyszłą kanonizacją sprawi piekłu więcej szkody niż nowo kanonizowany bp Stanisław⁵⁰⁸. Grób tego ostatniego wyraźnie konkuruje z relikwiami św. Floriana, przyciągając, jeszcze przed wyniesieniem Stanisława na ołtarze, pątników pielgrzymujących zrazu do Floriana⁵⁰⁹. Pielgrzymka do grobu Kingi wydaje się być skuteczniejsza od podjętej uprzednio pąci na Łysiec⁵¹⁰, a w niebezpieczeństwie na dalekim Adriatyku polscy podróżnicy szukać będą pomocy nie

⁴⁹⁷ Por. np. przyp. 468.

⁴⁹⁸ *Miracula s. Kyngae* VII, XI, XXI; *Vita s. Iacchonis* XXXIX, XLVI, XLVIII; *Vita s. Salomeae* VII 5, 29; *Vita maior* III 10, 11, 16, 20, 24, 28.

⁴⁹⁹ *Miracula s. Kyngae* IV, IX, XII, XIII, XVI, XVII, XIX; *Vita s. Salomeae* VII 5, 6, 16, 19.

⁵⁰⁰ *Vita s. Salomeae* VII, 12, 16; *Miracula s. Kyngae* I; *Vita s. Iacchonis* XX, XLVI.

⁵⁰¹ Lista świadków obecnych przy zeznaniu świadczy o tym.

⁵⁰² *Vita maior* III 1, 6; *Vita s. Salomeae* VII 24, 36; *Miracula s. Kyngae* IX, XIX; *Vita s. Iacchonis* LII.

⁵⁰³ *Vita s. Salomeae* VII 12; *Vita s. Iacchonis* XV, XVI; *Vita maior* III 1, 2, 4, 5, 6, 54.

⁵⁰⁴ *Vita s. Iacchonis* XLII, LII; *Vita s. Salomeae* VII 22, 29, 31.

⁵⁰⁵ *Vita maior* III 1, 4, 5; *Vita s. Iacchonis* XLIX.

⁵⁰⁶ *Vita maior* III 3; *Vita s. Iacchonis* XLIX.

⁵⁰⁷ Por. s. 155.

⁵⁰⁸ *Vita s. Iacchonis* XLIX.

⁵⁰⁹ *Vita maior* III 8, 23.

⁵¹⁰ *Miracula s. Kyngae* XIX.

jak ich towarzysze u św. Mikołaja czy św. Marcina, lecz u własnego świętego — Stanisława ⁵¹¹.

Ponadto, jak już wspomniano, atmosfera religijnego podniecenia przebijająca z treści zapisów cudów daje także pewne wyobrażenie o sile cudotwórczej świętego, tak charakterystycznej zwłaszcza dla samego miejsca jego grobu ⁵¹². Ową dynamiczność kultu chciałoby się odczytać ze zwrotów takich, jak np.: „pośpieszyli do grobu”, „biegli”, „udali się natychmiast”, czy też z długiej listy pielgrzymujących pieszo i na wozach, kalek, ślepych, głuchych, nieszczęśliwych rodziców z dziećmi, ludzi młodych i starców, pątników boso czy konno odbywających swą pąć do grobu któregoś z czterech małopolskich świętych.

Z zagadnieniem dynamiczności kultu wiąże się problem tzw. swoistości patronatu, przejawu owej różnej od innych kultów siły protektoratu i orędownictwa danego świętego ⁵¹³.

To, co różniło świętych między sobą, owe drobiazgowo rozdzielane funkcje, jakie przypisywano im do spełnienia, wyrażało się w tym, iż pewne prośby na określonym miejscu, związanym z czią tegoż właśnie świętego, bywały częściej, jak wierzone, realizowane aniżeli w centrach innych kultów. W wyniku tego rodziło się przekonanie i wiara w pewną specjalizację wszechmocy danego świętego czy miejsca kultu, co wywoływało z kolei dewocję określonego kręgu czcicieli. Tak więc swoistość patronatu, dająca impuls rozwojowi szczególniejszej czci świętego, tłumaczyłaby niewątpliwie to, co określiliśmy dynamiką jego kultu.

Czy typologia próśb występujących w małopolskich *Miracula* pozwala na szczegółowsze w tym względzie wnioski?

„Cuda” Stanisława, Jacka, Salomei i Kingi obejmują swą treścią 182 wypadki, z których 166 dotyczy uzdrowień, 6 — tzw. cudów hodowlanych ⁵¹⁴, 2 — cudów o charakterze wewnętrznym ⁵¹⁵ i 8 — cudownych wizji i przepowiedni. Te ostatnie, nie związane z jakimś konkretnym wypadkiem prośby, występują w zapisach cudów Stanisława i Jacka.

⁵¹¹ *Vita maior* III 49.

⁵¹² Por. ciekawe na ten temat uwagi: Delaruelle. *La spiritualité des pèlerins* ... s. 224-226; Harmening. *Fränkische Mirakelbücher* ... s. 140 n. Por. także wnioski wyprowadzone z analizy *Miracula* s. 155.

⁵¹³ Por. J. M. Mecklin. *The passing of the saint. A study of a cultural type*. Chicago 1941 s. 6 nn.

⁵¹⁴ W grupie tych cudów spotykamy następujące wypadki; trzykrotne wskrzeszenie konia — *Vita maior* III 50, 51; *Vita s. Iacchonis* XLVIII; wskrzeszenie jałowki — tamże XXV i pawia — *Vita s. Salomeae* VII 16 oraz cudowne naprawienie zniszczonej pasieki — *Miracula s. Kyngae* XX.

⁵¹⁵ *Vita s. Salomeae* VII 15 — wyznanie zatajonego grzechu; *Vita maior* III 46 — zdemaskowanie kłamstwa.

Treściowo odnoszą się bądź to do sprawy elewacji relikwii świętego ⁵¹⁰, bądź też, jak w przypadku *Miracula* Jacka, do wizji pośmiertnej jego chwały ⁵¹⁷.

Liczbę najliczniej w *Miracula* reprezentowanych cudownych uleceń niewątpliwie warunkuje stan ówczesnej wiedzy medycznej ⁵¹⁸. W większości wypadków trudno stwierdzić, jaka anamneza leży u podstaw opisywanych w zapiskach chorób. Symptomy choroby są podawane niedokładnie, często podkreśla się objawy nietypowe. Niemniej, mimo braku wnikliwszych określeń, dzięki żywemu opisowi pełnego kontekstu wypadku, niejednokrotnie daje się ustalić właściwą diagnozę. Tak więc ogólna typologia chorób w oparciu o materiał *Miracula* przedstawia się następująco:

Rodzaj choroby	Miracula				Liczba ogólna
	s. Stanisłai	s. Iacchonis	s. Salomeae	s. Kyngae	
1. Wskrzeszenia	4	3	2	6	15
2. Choroby oczu	8	4	7	1	20
3. Zaburzenia mowy	8	2	1	2	13
4. Zaburzenia słuchu	—	1	—	3	4
5. Paraliże	7	3	5	3	18
6. Choroby wewnętrzne	9	6	11	3	29
7. Choroby zewnętrzne — skórne	5	—	1	1	7
8. Wypadki, skaleczenia	5	2	3	2	12
9. Porody	—	1	4	—	5
10. Epilepsja	3	—	—	1	4
11. Choroby umysłowe	5	—	—	—	5
12. Opętanie	1	2	—	2	5
13. Choroba nie zidentyfikowana	7	12	6	4	29
	62	36	40	28	166

Wśród chorób wewnętrznych spotykamy znaczny procent przypadków puchliny, febry i bólów głowy (62,1%) ⁵¹⁹ obok sporadycznie występujących wypadków gangreny, biegunki, tarczycy, chorób płuc, serca czy

⁵¹⁶ *Vita maior* III 1-5.

⁵¹⁷ *Vita s. Iacchonis* XV, XVI, XX, XXXVI.

⁵¹⁸ Zob. Dabrock, jw. s. 31; Fehlmann, jw. s. 15 n. Por. prace o rozwoju medycyny w średniowieczu: C. Brunner. *Über Medizin und Krankenpflege im Mittelalter in schweizerischen Landen*. Zürich 1922; E. Liek. *Das Wunder in der Heilkunde*. München 1930.

⁵¹⁹ Ból głowy — *Vita maior* III 37, 38; *Miracula s. Kyngae* VII; *Vita s. Salomeae* VII 22, 24, 26. Febra — *Vita s. Salomeae* VII 18; *Miracula s. Kyngae* XIX;

nerek⁵²⁰. Wśród nieszczęśliwych wypadków przeważa duża liczba tonących⁵²¹ (33,3%).

Brak śladów chorób epidemicznych czy zakaźnych, choć niewykluczone, że te ostatnie w formie jaglicy kryją się w tak znacznej liczbie przypadków okulistycznych. Zestaw chorób w poszczególnych zbiorach *Miracula* jest raczej szeroki i nie daje podstaw do wyciągania wniosków na temat jakiegoś szczególniejszego patronatu naszych małopolskich świętych w dziedzinie określonych chorób. Żaden ze zbiorów ich cudów nie odznacza się swoistością zapisywanych uzdrowień. Trudno także byłoby ustalić na podstawie topografii chorób typologię schorzeń charakterystycznych dla środowiska miejskiego czy wiejskiego.

To, co natomiast uderza przy przeglądaniu listy „cudów”, to wyrażona dominanta przypadająca na wypadki przynależące do pierwszych 5 kategorii uzdrowień. Ponad 30% wskrzeszonych, paralityków, ślepych, niemych i głuchych wydaje się być właśnie tym, co przede wszystkim charakteryzuje wszystkie cztery interesujące nas małopolskie patronaty. Wypadki te tworzą niejako jedną grupę chorobową, nie z punktu widzenia medycznego, lecz na zasadzie wspólnej ich oceny przez współczesnych jako nieszczęść nieodwracalnych, kalectw i defektów nieuleczalnych w sposób naturalny. Zwykło się je zatem uważać za cuda klasyczne, mające stąd swe uprzywilejowane miejsce w działalności cudotwórców wszystkich religii. Ze względu na duże podobieństwo do cudów Chrystusa często też określa się je w literaturze nazwą „cudów ewangelicznych”⁵²².

Jak wykazały ostatnie badania nad średniowiecznymi zbiorami *Miracula*, występowanie cudów klasycznych charakterystyczne jest dla kultów młodych, walczących niejako o swój „byt” w społeczeństwie wierzących. Opisy ich mnożą się zwłaszcza w zbiorach cudów przeznaczonych dla przyszłej kanonizacji lub powstałych krótko po niej, bowiem ranga, jaką się im przyznaje, stawia je w rzędzie, jak sądzono wówczas, szczególnie przekonujących argumentów za skutecznością orędownictwa danego świętego i środków propagandy jego patronatu. W miarę natomiast stabilizacji i okrzepnięcia kultu ustępują na plan dalszy, na ko-

Vita s. Iacchonis XIX, XLII; *Vita maior* III 5. Puchlina — *Vita s. Salomeae* VII 9, 19; *Vita s. Iocchonis* XVIII, XXVII; *Vita maior* III 21, 24, 40.

⁵²⁰ Biegunka i choroba serca — *Vita s. Iacchonis* XLI, XLIII. Tarczycza i choroba nerek — *Vita maior* III 17; *Miracula s. Stanislai* XXVIII. Choroba płuc — *Vita s. Salomeae* VII 36.

⁵²¹ Trzykrotnie mowa o nich w cudach Stanisława: *Vita maior* III 47-49 i raz w *Vita s. Salomeae* VII 25.

⁵²² Por. Harmening. *Fränkische Mirakelbücher* ... s. 137 n.; także Graus, jw. s. 79-86.

rzyść szerszej skali próśb. Tak więc występowanie czy brak tej grupy uzdrowień w zapiskach de miraculis mogą być niewątpliwie uważane za wskaźnik dynamiki poszczególnych faz kultu⁵²³.

Co więcej, wyraźny związek zachodzący między cudami klasycznymi a kultem grobu i relikwii jest dodatkową cechą specyfiki młodych, powstających patronatów⁵²⁴.

Miracula małopolskie dowodnie prawidłowości te potwierdzają. Nie uprzedzając wyników szczegółowej analizy materiału źródłowego, podjętej w tym zakresie na innym miejscu, ograniczymy się jedynie do ogólnego stwierdzenia:

1° Grób czy też relikwie Stanisława, Jacka, Salomei i Kingi, będąc właściwym obiektem ich kultu, występują w większości wypadków odnotowanych w zapiskach w roli rzeczowego środka leczniczego⁵²⁵.

2° To powiązanie kultu patrona z wiarą w realną siłę cudotwórczą świętego, zwłaszcza w miejscu jego grobu, tworzy specjalną treść tegoż kultu. Ta z kolei, rozumiana jako siła emanująca z centrów kultu, decydowała o swoistej dynamice patronatu.

3° Charakterystyczny dla małopolskich świętych kult ich grobów ma, jak się wydaje, dodatkowe swe potwierdzenie w proporcjach zachodzących między liczbą pątników „proszących” a podejmujących pąć dzięczynną⁵²⁶. Przewaga pierwszych dowodzi wyżej wspomnianego przekonania o specjalnej skuteczności świętego w miejscu jego grobu. Należałoby zatem wiązać dynamikę i charakter ruchu pątniczego także i z tą swoistością małopolskich kultów.

V. POJĘCIA I POSTAWY CHRZEŚCIJAŃSKIE W ŚWIETLE MAŁOPOLSKICH *MIRACULA*

Miraculum ze sprawozdań spisanych u grobu Stanisława, Jacka, Salomei i Kingi wprowadza nas w krąg zagadnień związanych z recepcją pojęć i postaw chrześcijańskich, dokonującą się w mentalności ówczesnego społeczeństwa.

Oczywiście, trzeba być świadomym faktu, iż materiał, jakim dysponujemy, stanowi wtórną redakcję zapisek, a zatem należy się liczyć z tym, że niektóre ideologiczne ich treści uległy już w jakiejś mierze zmianie.

⁵²³ Zob. Harmening. *Fränkische Mirakelbücher* ... s. 138-141.

⁵²⁴ Tamże s. 140 n.

⁵²⁵ Zagadnienie to będzie omawiane szczegółowiej na s. 153 nn.

⁵²⁶ Por. uwagi o pielgrzymach s. 147 nn.

Wpływ osoby autora, tendencje, które bardziej lub mniej świadomie inspirowały włączenie określonych treści, niewątpliwie rozstrzygały o obecnej formie i wymowie przekazów. Niemniej byłoby nieporozumieniem rozpatrywać interesujące nas źródła jedynie jako wyraz mentalności ich twórców. Jest sprawą ważną nie zapominać o tym, że nie byli oni wyobcowani z ogólnej atmosfery epoki i środowiska, właściwych im pojęć i postaw. Wypływa to ze związku piszącego ze środowiskiem społecznym, który sprawia, że treści jego indywidualnej świadomości, nie tracąc cech jego własności, pozostają w najściślejszym związku ze świadomością społeczną. Stąd trudno oddzielić mentalność autorów zbiorów *Miracula* od mentalności środowiska społecznego, rozumianego tak w węższym, jak i w szerszym tego słowa znaczeniu.

Samo pojęcie „cudowność”, zbliżone, a jednak różne od pojęcia cudu w znaczeniu teologicznym, oznacza pewną łaskę otrzymaną jako skutek modlitwy czy innych praktyk religijnych, fakt pozostający pod silnym wpływem subiektywnego odczucia, często także wręcz wywołany pewną sugestią⁵²⁷. Znane jest ono na przestrzeni wszystkich czasów i w ramach wszystkich religii.

Jedność psychofizyczna człowieka postuluje kontakt z bóstwem za pośrednictwem znaków poznawalnych zmysłowo. Z drugiej strony ograniczoność natury ludzkiej warunkuje pragnienie pomocy sił nadprzyrodzonych. Stąd staje się zrozumiałe zjawisko powszechności wiary w cuda, jakkolwiek samo pojęcie mocy i interwencji bóstwa oraz związane z tym pojęcie pośrednictwa pozostają zróżnicowane w zależności od stopnia rozwoju społeczeństwa i treści ideowej wyznawanej religii⁵²⁸.

Powstaje zatem problem badawczy odczytania owych treści związanych z pojęciem miraculum w zbiorach małopolskich cudów. W jakiej mierze są one świadectwem określonego poziomu chrystianizacji mentalności, a w jakim stopniu dowodem istniejącego wówczas synkretyzmu religijnego, powstałego na gruncie dawnego pogaństwa?

To, co przede wszystkim łatwo daje się zauważyć w zapiskach, to pewien mechaniczny charakter spełniania się miraculum oraz stałe elementy niejako warunkujące jego powstanie. Zawsze w nich podkreślane: a) fides, b) oratio, c) votum, d) donum gratiae, e) gratiarum actio składają się na pewien niezmienny ryt cudu, zamykając w prostych pojęciach różnorodną treść. Przyjrzyjmy im się bliżej.

⁵²⁷ Czasem może oznaczać rzeczywisty cud, ale określenie stopnia autentyczności i wiarygodności faktu miraculum nie wchodzi w zakres badań i kompetencji historyka (por. Fehlmann, jw. s. 10).

⁵²⁸ Por. Bernard, jw. s. 1 nn.; Kloos, jw. s. 41 nn.; Bach, jw. s. 14 nn.

1. FIDES — ORATIO

Wiara pełna ufności w spełnienie prośby, na którą wskazują liczne zwroty: „cum omni fiducia”, „plenam fiduciam”, „haberent fiduciam”⁵²⁹, odnosi się w *Miracula* bezpośrednio do cudotwórczej mocy świętego.

Nie jest to jednak wiara upatrująca w nim główną przyczynę sprawczą miraculum. Wyraźnie podkreśla się w zapiskach jedynie fakt udziału świętego we wszechmocy Bożej z racji świętości życia, zasług i roli pośrednika, jaką przede wszystkim spełnia. Teksty powtarzające odwoływanie się petentów do „meritum”, „auxilium”, „patrocinium”, „precibus” Stanisława, Jacka, Salomei czy Kingi są zbyt liczne, by je tu przytaczać.

Jeżeli nawet sama prośba nie zawiera tej wyraźnej dystynkcji między cudotwórczym działaniem Boga a udziałem w nim świętego, to dziękczynienia w formie: „gracias agens Deo et in laudem sancte Kinge”, „gratias Deo agens [...] magnificans et protestans divinam clemenciam que per suum preconem, beatum Jazchonem tam mirabilia operator”, „benedixit Dominum et martirem suum sanctum Stanislaum” w sposób jasny o tym mówią⁵³⁰.

Ponadto w *Miracula* Jacka specjalnie często spotykamy bezpośrednie stwierdzenie, że uzdrowienie dokonało się mocą Chrystusową: „In nomine Ihesu Christi surge”, „In nomine Ihesu Christias, te ab infirmitate tua esse curatam”, „In nomine Ihesu Christi sis ab omni infirmitate liberatus”⁵³¹. Ewolucja pojęcia „virtus” świętego w tym punkcie jest zupełnie oczywista. Małopolskie *Miracula* nie są już świadectwem wiary w cudotwórczą moc świętego czasów np. Grzegorza z Tours, gdy myśl o Bogu jako faktycznym sprawcy miraculum pojawiała się w opisach cudów w formie co najwyżej pośrednich aluzji⁵³².

Rozwój jest widoczny. O ile odpowiadał on faktycznemu stanowi świadomości religijnej osób zeznających, a w jakiej mierze opierał się jedynie na szkolnym, teologicznym wykształceniu redaktora zapiski — trudno przesądzić. Być może, że wprowadzenie do zapisu owej dystynk-

⁵²⁹ Jako materiał ilustrujący — z racji wielości tekstów, które trzeba by cytować przy założeniu podania pełnego materiału dokumentacyjnego — będzie się w dalszym ciągu analizy uwzględniać jedynie niektóre z nich przykładowo: *Miracula s. Stanislai* XXXVII; *Vita maior* III 6, 8, 10; *Vita s. Salomeae* VII 4, 5.

⁵³⁰ *Miracula s. Kyngae* XI, XIX; *Vita s. Iacchonis* XIV, XXI, XXIV, XXVII, XXVIII, XXXIV—XLIV, *Vita maior* III 8, 9, 25, 26, 30, 34, 42; *Vita s. Salomeae* VII 2, 20, 21, 23.

⁵³¹ *Vita s. Iacchonis* XXII, XXIII, XXVI, XXVII, XXXVIII, XLIII, LII.

⁵³² Por. ciekawe na ten temat uwagi Delaruelle'a (*La spiritualité des pèlerina-ges ...* s. 227).

cji między właściwą w cudzie ingerencją Bożą a pośrednictwem świętego wpływało z kerygmatacznych założeń autorów *Miracula*. Być może, że wykorzystując dobrą po temu okazję świadomie zmierzali, poprzez tego rodzaju własne korekty pierwotnych zapisów, do oczyszczenia powszechnych ludowych wyobrażeń i pojęć o mocy świętego.

Wspomniany wyżej postęp nie niwelował jednak u nich samych w praktyce pewnych niekonsekwencji, wyrażających się m. in. w przypisywaniu świętemu nieograniczonej możliwości pośrednictwa. Wierzono w niezawodność jego pomocy we wszystkich rodzajach ludzkiej biedy. Przypominano mu o tym chętnie w inwokacjach w rodzaju: „*Domina piissima, que semper consolatrix pauperum fuisti*”, „*O sancte beati Jazeco tu multos mortuos suscitasti et diversos infirmos curasti*”, „*O sancte Jazeco, per te Deus mira operatur*”⁵³³. Nie pomijano także jeszcze innego momentu, mającego niejako dodatkowo skłonić świętego do okazania przychylności, a mianowicie: przypomnienia swojej wiernej mu służby za życia⁵³⁴. Było to niewątpliwie z jednej strony przypomnienie o rewanżu, z drugiej — poczucie nadal bliskiego z nim kontaktu, jakies bardzo bezpośrednie przekazanie mu własnych potrzeb i oczekiwanie pomocy właśnie od niego, ponieważ do niedawna partycypował w tej samej ludzkiej ograniczoności. E. Mâle trafnie uwypuklił, jak z tej to racji weszli święci głęboko w życie średniowiecznych ludzi. Widziano w nich „obywateli dwóch światów”, zawsze gotowych przybyć z pomocą⁵³⁵.

O ile wiara i specjalna „*devotio*” okazywana świętemu predysponowały, jak sądzono, proszących do otrzymania łaski, o tyle fakt, iż ktoś był „*indevotus*”, nieufny czy wręcz mu bluźniący, sprowadzały nań nieszczęście⁵³⁶. Święty wymierzał we własnym imieniu i we własnej obronie sprawiedliwość bądź to w formie powrotu dawnej dolegliwości, bądź to nagłej choroby winnego. Barwne opisy „*cudów kary*” niewątpliwie nawiązują jako archetypy zachowań ludzkich do znanej po dziś dzień w religiach pierwotnych wiary w zemstę zagniewanych, obrażonych bóstw, które z przychylnych człowiekowi stają się jego prześladowcami zsyłającymi nieszczęścia.

W zakres *fides* będącej, jak widzieliśmy, podstawowym warunkiem istnienia *miraculum*, wchodzi jeszcze jeden dający się w źródle odczytać istotny element rozszerzający pojęcie wspomnianego wyżej pośred-

⁵³³ *Vita s. Salomeae* VII 5; *Vita s. Iacchonis* XXVIII, XXIX.

⁵³⁴ *Miracula s. Kyngae* XI; *Vita s. Salomeae* VII 8.

⁵³⁵ Mâle, jw. s. 271.

⁵³⁶ *Miracula s. Kyngae* XI; *Vita s. Salomeae* VII 1, 22; *Miracula s. Stanislai* VII, XXV; *Vita maior* III 46, 50. Por. ciekawe uwagi K. Schreinerer („*Discrimen veri ac falsi*”. *Ansätze und Formen der Kritik in der Heiligen- und Reliquienverehrung des Mittelalters*. „*Archiv für Kulturgeschichte*” 48(1966) s. 5).

nictwa, mianowicie wstawiennictwo samych wiernych. O ile jest ono zrozumiałe w przypadku cudów dotyczących uzdrowień dzieci, gdzie moment prośby rodziców skierowanej do świętego jest sam przez się umotywowany, o tyle do ciekawych wypadków należą te wzmianki w *Miracula*, w których mowa o wstawiennictwie dalszych krewnych czy przyjaciół, spowodowanym bądź to wyraźną prośbą chorego, bądź też będącym jakimś spontanicznym odruchem ich współczucia⁵³⁷. Tak zapewne należałoby tłumaczyć np. to, że Katarzyna widząc umierającą synową „ipsa cadens prona in terram, fudit lacrimas, invocans in auxilium sanctam Salomeam”, wyprasząc cud wskrzeszenia nowo narodzonego dziecka⁵³⁸ i wiele innych analogicznych faktów przytoczonych w zapiskach. W intencji redaktorów *Miracula* być może leżało zwrócenie uwagi na możliwość praktyki tego rodzaju wstawiennictwa, a powoływanie się na opinię samego świętego o skuteczności wzajemnej modlitwy wiernych mogło być dodatkową, specjalną formą jej zalecenia⁵³⁹.

Jeżeli wiara i ufność uważane były za podstawowy, wewnętrzny warunek, który niejako uzdalniał człowieka do otrzymania łaski, to bezpośrednimi aktami zmierzającymi do zapewnienia sobie przychyłności świętego były niewątpliwie modlitwa i wotum — ślub, z uwzględnieniem całej różnorodności form, w jakich mogły się wyrażać. Oba pojęcia: „oratio” i „votum” stanowią jedne z podstawowych struktur religii wewnętrzniających dwie zasadnicze postawy człowieka w relacji z bóstwem: nawiązanie z nim kontaktu osobistego i bliskiego oraz zawarcie kontraktu, wynikającego z czysto merkantylnych pobudek⁵⁴⁰.

Z jaką zatem oratio spotykamy się w *Miracula*?

Językowo zapiski małopolskie prezentują bardzo zróżnicowaną skalę określeń i zwrotów, od spokojnego „orare”, „rogare”, „devovere”, „commendare” aż po natarczywe „interpellare”, „obsecrare”, „impulsare”, „flagitare”, „exorare”, „commitere”⁵⁴¹ — użytych przez redaktorów

⁵³⁷ Por. *Vita s. Salomeae* VII 26, 30; *Vita s. Iacchonis* XIV, XXI, XXII; *Vita maior* III 31, 42; *Miracula s. Kyngae* XIII, XVI.

⁵³⁸ *Vita s. Salomeae* VII 5.

⁵³⁹ Por. *Vita s. Iacchonis* XXVI. Jacek oznajmia uzdrowionemu przez siebie Geraldusowi, że uzdrowienie nastąpiło na skutek modlitw jego żony: „adhuc cum lacrimis orat pro te ad meum sepulcrum”.

⁵⁴⁰ Por. G. Van der Leeuw. *La religion dans son essence et ses manifestations*. Paris 1948 s. 70 nn.; J. Danielou. *Bóg i my*. Kraków 1965 s. 24. Fakt podobieństwa form, w jakich się oba te fakty przejawiają w różnych religiach, nie przesądza ani o identyczności ich treści, ani też nie uprawnia do ich interpretacji po linii tezy o religijnej ewolucji ludzkości i czystego synkretyzmu religijnego.

⁵⁴¹ Por. *Miracula s. Kyngae* II, VI, VIII, XI, XII, XVI—XVIII, XXI; *Miracula s. Stanisłai* XXIII, XXVI, XXVIII, XXXIV, XXXVII, XLI; *Vita s. Salomeae* VII 30; *Vita s. Iacchonis* XIX, XXV, XXVI, XXXVIII, XLI, XLII, XLIV—XLVI.

zapisek w celu wyrażenia uczuciowego napięcia proszących i oddania tym samym całej atmosfery, w jakiej dokonywało się miraculum.

Wydaje się, iż w rzeczywistości modlitwa polegała najczęściej na wzywaniu imienia czy pomocy świętego⁵⁴². W zapiskach przeważają modlitwy ustne, głośne, często przechodzące w krzyk („clamare”), zamieniające się wprost w wybuch rozpaczy „cum fletu magno et lacrimis”, „cum eiularet et lamentabiliter fleret cum lacrimis cepit orare”, „ceperunt lamentabiliter flere et pilos de capitibus suis evellere, clamando et dicendo”⁵⁴³. Jeśli tego rodzaju ekstremy działy się rzeczywiście u grobu świętego, niewątpliwie musiały wywierać wpływ na ogólny nastrój panujący w miejscu pątnicznym i kształtowały zapewne dewocję samych pielgrzymów. Jeśli to było głośne wyznawanie swoich win, jak czytamy w jednym z cudów św. Stanisława, zapewne skłaniało obecnych pątników do wewnętrznej refleksji nad stanem własnego sumienia⁵⁴⁴. Rzadziej występują wzmianki o modlitwie cichej, myślniej, choć i takich nie brak, zwłaszcza gdy chory „loqui non potuit sed corde anxio et devotis suspiriis invocabat”⁵⁴⁵.

Miracula w równej mierze mówią zarówno o modlitwie błagalnej samego potrzebującego, jak i o modlitwie wstawienniczej, podejmowanej w jego intencji przez bliskich⁵⁴⁶. Nie brak też wzmianek o modlitwie zbiorowej, mającej ten sam charakter pośrednictwa czy zastępstwa⁵⁴⁷. Horyzont intencji modlitw, z jakim spotykamy się w zapisach, jest wyraźnie zawężony: dotyczy zawsze konkretnej, indywidualnej prośby. Brak zupełnie śladów modlitw w jakichś ogólnych, wspólnych intencjach, co zresztą tłumaczy się szczególnieym charakterem źródła.

Miejszem orationis bywa najczęściej grób świętego albo dom chorego,

⁵⁴² Najczęściej w źródłach występuje zwrot „invocare” — por. np. *Miracula s. Stanislai VII*; *Vita s. Salomeae VII* 5—8, 16, 18, 22, 23, 32; *Miracula s. Kyngae XIII, XV, XX*; *Vita s. Iacchonis XIV, XXII—XXIV, XXVII, XXX—XXXV, XL, XLI*.

⁵⁴³ *Vita s. Iacchonis XLIV, XLVIII*; *Vita s. Salomeae VII* 30.

⁵⁴⁴ *Vita maior III* 46. Delaruelle (*La spiritualité des pèlerinages...* s. 229) wiąże korzyści duchowe pielgrzymów, o których w *Miracula* bezpośrednio nie wspomina się, właśnie z faktem ich obecności przy tego rodzaju „nawróceciach”.

⁵⁴⁵ *Vita s. Iacchonis XLII, XLIII*.

⁵⁴⁶ Tamże XVIII, XIX, XXI, XXII, XXIV, XXXV; *Vita s. Salomeae VII* 5, 26, 30; *Vita maior III* 8, 9, 15, 25, 42; *Miracula s. Kyngae I, III, IV, XIII, XV—XVIII*.

⁵⁴⁷ Niejednokrotnie czytamy w zapiskach, że przybyli w pielgrzymce przyjaciele chorego wypraszają modlitwą miraculum — por. np. *Miracula s. Kyngae XVI*: „tandem orantibus amicis suis [...] fuit liberata”; *Vita s. Iacchonis XXI*: „Et hoc [...] ceteri amici cum magna devocione promittebant. Mira res! [...] defunctus juvenis sanus surrexit”.

rzadziej kościół parafialny w miejscowości, z której pochodził proszący⁵⁴⁸. Procentowo największa liczba modlących się u grobu występuje w cudach św. Jacka (43,9% wszystkich zapisów Jackowych cudów).

Co do form modlitwy i towarzyszących jej gestów, o jakich wspominają *Miracula*, wszystkie one pozostają jak najbardziej typowe dla postaw modlitewnych, rozwijających się zresztą już znacznie wcześniej. Długie nocne czuwania, często „ad terram cadentes”, „in terra corrui”, modlitwy we łzach, z oznakami zewnętrznej skruchy, zdają się mówić wyraźnie o uczuciowej żarliwości proszących, która w znacznej mierze zastępowała, jak się wydaje, słabo podówczas rozwinięte życie sakramentalne wiernych⁵⁴⁹. Relacje o czuwaniach i modlitwach przy zmarłych zawierają zwykle szczegół dotyczący praktyki palenia świec przy zwłokach⁵⁵⁰.

Treść przytoczonych w zapiskach cudów, zwłaszcza św. Jacka, własnych modlitw do świętego, jeśli nawet jest wytworem samego redaktora zapiski i jedynie formą retorycznej inwokacji, może rzucić światło na interesujący nas problem ówczesnej oratio.

Budowa tych krótkich inwokacji jest zawsze taka sama. Po wezwaniu imienia danego świętego: „O sancte Iaccho...”, „sancte Stanislae [...]”, „Domina pissima [...]”⁵⁵¹, rozszerzonym najczęściej powołaniem się na wielkość jego zasług i „skuteczność pomocy”: „tu multos mortuos suscitasti et diversos infirmos curasti [...]”, „que semper consolatrix pauperum fuisti [...]”, „de te multa mirabilia audivi [...]”⁵⁵² czy wręcz stwierdzeniem jego roli jako pośrednika: „per te Deus mira operatur”⁵⁵³, następuje moment zawarcia kontraktu: obietnica czy to ofiarowania rzeczy materialnej, czy podjęcia jakiejś praktyki religijnej w zamian za spełnienie polecanej świętemu prośby.

Znacznie rzadziej spotykamy w zapiskach prośbę nie popartą zobowiązaniem ze strony proszącego⁵⁵⁴. Można by zatem postawić pytanie, jak dalece oba te akty były w mentalności ludzi tamtych czasów ściśle ze sobą powiązane.

⁵⁴⁸ Kościół parafialny występuje m. in. jako miejsce modlitwy w *Vita maior* III 33, 40; *Vita s. Salomeae* VII 1, 22, 34; *Vita s. Iacchonis* XV, XXXIX.

⁵⁴⁹ Por. Witkowska, jw. s. 156-158.

⁵⁵⁰ Por. np. *Miracula s. Kyngae* IV, XIII.

⁵⁵¹ *Miracula s. Stanislai* XXIX; *Vita s. Salomeae* VII 5; *Vita s. Iacchonis* XLVII.

⁵⁵² *Vita s. Iacchonis* XXVIII, LI; *Vita s. Salomeae* VII 5.

⁵⁵³ *Vita s. Salomeae* VII 5; *Vita s. Iacchonis* XXIX, XXXV, XLIV.

⁵⁵⁴ *Vita s. Iacchonis* XXV, XXVI, XXVIII, XXIX, XXXII, XXXV; *Vita s. Salomeae* VII 25; *Miracula s. Stanislai* XLI. Co więcej, brak wzmianek o wotum nie przesądza faktu, że go rzeczywiście nie złożono.

2. VOTUM.

Na ogólną liczbę 166 zapisek o cudach św. Stanisława, Jacka, Salomei i Kingi 88 (53%) przynosi wyraźną wiadomość o ślubowanym wotum. Informacje te występują w *Miracula Kingi* w 76,2%, w cudach Jacka w 72,9%, w cudach Stanisława w 44,4%, w cudach Salomei w 34,1% — ogólnej liczby sprawozdań zawartych w poszczególnych zbiorach. Jeśli uwzględnilibyśmy dodatkowe źródłowe wzmianki o złożeniu ofiary jako dziękczynienia u grobu świętego, bez zaznaczenia jej wotywnego charakteru, to oczywiście procent przypuszczalnych wotów znacznie by wzrósł⁵⁵⁵.

Przy częstym wspominaniu i podkreślaniu w źródłach faktu złożenia ślubu mało w zasadzie dowiadujemy się o jego treści. Trudno bowiem przesądzić, co kryje się pod często spotykanymi (26,1%) w zapiskach zwrotami: „fecerunt votum”, „votum vovit”, „offeratorium ferret” czy „devota oblacione”. Jedno wiadomo, iż religijne zachowanie się pielgrzymów kształtowało się w tym względzie — tak jak i dziś — w dużej mierze pod wpływem ludowych zwyczajów lokalnych, folkloru danej miejscowości pielgrzymkowej i pewnego synkretyzmu religijnego, dopuszczającego w równej mierze ślubowanie darów materialnych, jak i wewnętrznych praktyk dewocyjnych⁵⁵⁶. Ogólny przekrój typologii wotów, o jakich mowa w naszych *Miracula*, przedstawia się następująco:

Rodzaj wotum	<i>Miracula</i>				Liczba ogólna
	s. Stanisłai	s. Iacchonis	s. Salomeae	s. Kyngae	
Pielgrzymka	13	12	8	9	42
Post	1	5	—	1	7
Modlitwa	—	1	—	—	1
Wstąpienie do zakonu	—	1	—	—	1
Dary w naturze	2	—	2	1	5
Dary ze zwierząt	3	—	—	—	3
Wota woskowe	3	—	1	—	4
Dary pieniężne	2	—	—	—	2
Wota bliżej nieokreślone	4	11	3	5	23
	28	30	14	16	88

⁵⁵⁵ *Vita maior* III, 15, 31; *Vita s. Salomeae* VII 23, 30; *Miracula s. Kyngae* I, III—VI, XIII, XV, XXI; *Vita s. Iacchonis* XIX, XXI, XXII, XXIV, XXXI, XLII, XLV.

⁵⁵⁶ Por. Kötting, jw. s. 435 nn.

Interpretacja powyższej statystyki prowadzi do wyciągnięcia następujących wniosków:

Dominanta, tak w odniesieniu do całości wszystkich zapisek, jak i poszczególnych ich zbiorów, przypada na wota o charakterze duchowym — niematerialnym. Zajmują one w *Miracula* 57,9% ogółu wiadomości o darach wotywnych. Wśród ślubowanych praktyk religijnych uderza brak praktyk sakramentalnych oraz znikomy procent modlitw będących wówczas częstym przedmiotem ślubów. Wotum modlitwy występuje tylko jeden raz — w formie obiecanych św. Jackowi 7 „Pater” i „Ave” odmawianych do końca życia⁵⁵⁷. Wśród ślubowanych postów przeważa post środowy całoroczny albo zachowany do końca życia⁵⁵⁸.

Miracula św. Jacka notują największą liczbę ślubowań dotyczących praktyk religijnych, łącznie z ciekawym ślubem wstąpienia do zakonu dominikańskiego⁵⁵⁹. Nie przynoszą natomiast wzmianek o darach materialnych, choć niewykluczone, że mogą występować w 11 wotach bliżej nie określonych.

Miracula św. Stanisława posiadają największy procent wotów materialnych (45,4% wszystkich wotów tego rodzaju w zapiskach małopolskich). Obok wotów woskowych spotykamy dary pieniężne oraz ofiary w naturze: martwe i żywe. Nie występują one w zbiorach pozostałych, z wyjątkiem trzech wypadków: ofiarowania chleba, świecy, wotum woskowego w *Miracula* Salomei i miodu w *Miracula* Kingi⁵⁶⁰. Daje się zatem zauważyć znaczne już odmaterializowanie przedmiotu składanych ślubów w porównaniu z materiałem wcześniejszym, np. z XII-wiecznymi zbiorami cudów w Nadrenii⁵⁶¹. Ofiarodawcami świec i chleba byli mieszczanie⁵⁶², wieśniacy obiecywali św. Stanisławowi ze swego dobytku czy to krowę, jałówkę, jagnię, czy koguta⁵⁶³.

Dość charakterystyczne jest ofiarowywanie wotów woskowych głównie przez cudzoziemców⁵⁶⁴. Być może, iż ten typ wotów nie był jeszcze zbyt rozpowszechniony wśród szerszego grona pątników na terenie Małopolski, gdzie rozwinie się głównie w XV i XVI w.

⁵⁵⁷ *Vita s. Iacchonis* XLIV.

⁵⁵⁸ Wotum postu trzydniowego znajdujemy w *Vita maior* III 28: „facto ieiunio triduano ad honorem beati Stanislai” i w *Miracula s. Kyngae* VII: „tres dies ad honorem sancte domine Kinge ieiunaret [...]”. W cudach Jacka „usque ad mortem meam feriis quartis ieiunare” powtarza się w *miracula*: XXXV, XXXVII, XLI i LI. Zapiska XLVIII mówi o poście środowym całorocznym.

⁵⁵⁹ *Vita s. Iacchonis* XXIV.

⁵⁶⁰ *Vita s. Salomeae* VII 6, 20; *Miracula s. Kyngae* XX.

⁵⁶¹ Por. Bernards, jw. s. 64 nn.

⁵⁶² *Vita maior* III 10, 42.

⁵⁶³ Tamże III 15, 35, 10.

⁵⁶⁴ Tamże III 42, 51, 53.

W wypadku darów materialnych rozporządzamy zbyt małą ich liczbą, a zatem i skalą porównawczą, aby móc cokolwiek więcej powiedzieć o związku istniejącym między poszczególnymi rodzajami wotów a prośbami. Przy wotach woskowych o pewnych kształtach zależność choroby z darem jest wyraźna i oczywista: w wypadku choroby oczu — wotum w kształcie woskowego oka ⁵⁶⁵, w wypadku wskrzeszenia człowieka — wotum w formie postaci ludzkiej ⁵⁶⁶, w wypadku wskrzeszenia konia — woskowy koń ⁵⁶⁷.

Przy innych darach związek ten nie tłumaczy się równie jasno i aby móc wysnuć wnioski, jak to się udało Kramerowi i Spirknerowi, odnośnie do współzależności darów wotywnych i rodzajów chorób, trzeba by dysponować znacznie bogatszą podstawą źródłową. Wspomnianym autorom udało się ustalić np., że przy kluciach w boku ofiarowywano zawsze jako wotum sztylet, przy chorobach wewnętrznych — zboże ⁵⁶⁸.

Zastanawia brak w małopolskich *Miracula* wzmianek o ślubowaniu świec wotywnych przy powszechności tego rodzaju wotum w innych zbiorach cudów z tego okresu.

Zwrócono w literaturze uwagę, iż praktyka ta pociągnęła za sobą znaczne zużycie wosku w Europie ⁵⁶⁹. Specjalny charakter wotum zastępczego miały zwłaszcza liczne świece, urabiane według miary ciała czy też danej uzdrowionej jego części, wymierzanej sznurkiem, z którego następnie powstawał knot ofiarowanej świecy. Ciekawy ten zwyczaj doskonale symbolizował wewnętrzną treść ślubu — rodzaj duchowej transakcji.

Ten sam charakter ofiary zastępczej posiadały wszystkie inne dary wotywny, których wielkość czy waga odpowiadały wielkości czy wadze osoby uzdrowionego. Najczęściej równoważono wagę uzdrowionego darem z chleba, koła wosku, mąki, zboża czy też przeliczano wartość tych produktów na pieniądze i ofiarowywano je bądź to w formie monet, bądź też w formie sztabek złota czy srebra ⁵⁷⁰.

Jak wynika ze statystyki wot, specjalnie uprzywilejowane miejsce zajmuje ślub odbycia pielgrzymki do grobu (82,4%), jednorazowej, kilkakrotnej czy nawet corocznej, obiecywanej do końca życia ⁵⁷¹.

⁵⁶⁵ *Vita s. Salomeae* VII 20; *Vita maior* III 42.

⁵⁶⁶ *Vita maior* III 53.

⁵⁶⁷ Tamże III 51.

⁵⁶⁸ Zob. B. Spirkner. *Kulturgeschichtliches aus Mirakelbüchern*: I. Angerbach, II. Lohe. „Verhandlungen des Historischem Vereins für Niederbayern” 51 (1915) s. 11 nn.; Kramer. *Die Mirakelbücher...* s. 98 nn.

⁵⁶⁹ Por. Fehlmann, jw. s. 56.

⁵⁷⁰ Por. Bernards, jw. s. 72; Fehlmann, jw. s. 57.

⁵⁷¹ Coroczne pielgrzymki łączyły się niekiedy także z obietnicą złożenia tego

Psychologiczno-religijne uzasadnienie powszechności peregrinatio religiosa, pojętej jako wotum, wynika z ogólnego przeświadczenia i wiary, że tak jak Bóg w sposób szczególny zwykł objawiać swą wszechmoc na określonych miejscach, tak i święty emanuje swą „virtus” zwłaszcza u swego grobu⁵⁷². Bezpośrednie nakazy samych świętych, domagających się nawiedzenia grobu jako warunku spełnienia oczekiwanego miraculum, występujące w licznie przytaczanych zapiskach wizji i snów, miały — jak się wydaje — spełnić rolę dodatkowego argumentu zalecającego tę formę kultu⁵⁷³.

Zjawisko pątnictwa polskiego w wiekach średnich przedstawia samo dla siebie problem badawczy niezmiernie ważki i domagający się wszechstronnego studium. Geografia i zasięg społeczny, rytm i czas pielgrzymek mogłyby w znacznej mierze oświetlić zagadnienie recepcji dewocyjnych praktyk przychodzących do nas z Zachodu, a zarazem wskazywałyby na dynamikę rozwoju najstarszych miejsc pątnicznych na ziemiach Polski.

Drobne i ułamkowe wzmianki źródłowe o pierwszych polskich pątnikach pielgrzymujących poza granice kraju do grobu św. Idziego w opactwie Saint-Gilles w Prowansji i jego relikwii w Samogyvar na Węgrzech, do grobu św. Stefana w Białogrodzie⁵⁷⁴, do św. Godeharda w Hildesheim⁵⁷⁵, a także do Jerozolimy⁵⁷⁶ oraz ślad pielgrzymek krajowych: do grobu św. Wojciecha, do relikwii św. Krzyża w klasztorze benedyktyńskim

samego daru, który ofiarowano świętemu po raz pierwszy u jego grobu (por. *Vita s. Iacchonis* XLV; *Vita maior* III 15; *Miracula s. Kyngae* XX).

⁵⁷² Chrześcijański ruch pątniczny rozwijał się analogicznie do pogańskiego ruchu pielgrzymkowego do grobów herosów i judaistycznego — do grobów patriarchów, proroków, królów. Opierał się jednak na całkowicie odmiennych nowotestamentowych treściach (por. Kötting, jw. s. 294-296, 427 nn.; Oursel, jw. s. 31 nn.).

⁵⁷³ Por. *Miracula s. Kyngae* IX, XIX; *Vita s. Salomeae* VII 15, 24; *Vita s. Iacchonis* XXXVIII—XL, XLVII, LII; *Vita maior* III 5, 13, 22, 29, 54. Zachęta do podjęcia pielgrzymki do grobu danego świętego mogła przybrać także, znaną z innych zbiorów *Miracula*, formę snu o danej miejscowości, jawiącego się we śnie obrazu wnętrza kościoła itp. (por. Harmering, *Fränkische Mirakelbücher...* s. 88). Pomyłka, jaką by się popełniło, udając się na inne niż wskazane przez świętego miejsce pielgrzymkowe, musiała być, jak wierzone, naprawiona. Święty się o to wyraźnie niekiedy dopominał (por. *Miracula s. Kyngae* XIX).

⁵⁷⁴ Wiadomość o pielgrzymce posłów Władysława Hermana do Saint-Gilles podaje Gall Anonim (MPH II s. 4-5, 57-59). Tamże (s. 158) o pielgrzymkach Bolesława Krzywoustego na Węgry do grobu św. Stefana i relikwii św. Idziego.

⁵⁷⁵ *Translatio Godehardi episcopi Hildesheimiensis*. Ed. G. H. Pertz. Monumenta Germaniae Historica Scriptores XII. Hannoverae 1856 s. 648.

⁵⁷⁶ *Rocznik Kapitulny Krakowski* — MPH II s. 798.

na Łyścu⁵⁷⁷, do św. Floriana w kolegiacie krakowskiej⁵⁷⁸ i do grobu św. Wita w kościele dominikanów krakowskich⁵⁷⁹, a nawet obszerniejsze dane o pielgrzymkach do czterech naszych małopolskich świętych, uzupełnione materiałem śląskim dotyczącym trzebnickiego ruchu pątniczego do grobu Jadwigi — na pewno nie oddają pełnego obrazu tej formy dewocji. Niemniej są to najstarsze ślady naszego rodzimego pątnictwa.

Nie zagłębiając się w szczegółową problematykę pątnictwa, wybiegającą poza ramy niniejszej rozprawy, zwrócimy jedynie uwagę na sprawę, wydaje się, niebagatelną dla toczącej się obecnie dyskusji wokół samego pojęcia średniowiecznej „peregrinatio”⁵⁸⁰.

Otóż małopolskie zapiski de miraculis zupełnie niewduznacznie przemawiają na korzyść tezy wysuniętej przez D. Harmeninga. Przeciwwstawia on twierdzeniom H. Dünningera pojęcie pielgrzymki rozumianej zarówno w sensie pąci prywatnej, jak i zespołowej — grupowej⁵⁸¹. Dla Dünningera bowiem właściwym podmiotem pielgrzymki jest tylko i wyłącznie wspólnota pielgrzymująca — nigdy sama jednostka⁵⁸². Tymczasem z *Miracula* wiadomo, że jeśli uzdrowiony czy też proszący był rzeczywiście członkiem jakiejś grupowej pielgrzymki — zapiski nie omieszkają tego zaznaczyć⁵⁸³. Wszelkie natomiast zwroty użyte w *Miracula* mówiące o odwiedzeniu grobu, przyjsciu doń, nawiedzeniu kościoła, odbyciu podróży do miejsca kultu, przejściu drogi są niczym innym, jak synonimami określającymi jedną i tę samą czynność — praktykę religijną, jaką była indywidualna czy wspólna pąć.

Dalsze dociekania na temat częstotliwości i okoliczności występowania obu form pielgrzymki zaprowadziłyby nas zbyt daleko od właściwej problematyki analizy, tym bardziej iż forma pielgrzymki zorganizowa-

⁵⁷⁷ Pierwszą wiadomość o pielgrzymkach do relikwii św. Krzyża przynoszą *Miracula s. Kyngae* XIX.

⁵⁷⁸ O pielgrzymkach do relikwii św. Floriana dowiadujemy się z *Miracula* św. Stanisława XXVI.

⁵⁷⁹ Wit jest niejednokrotnie wymieniany razem ze św. Jackiem jako ten, do którego grobu przybywają pątnicy (por. *Vita s. Iacchonis* XXXIII, XXXVI, XXXVIII, XLVII).

⁵⁸⁰ Dla zapoznania się z przebiegiem dyskusji ważne prace: R. Kriss. *Zur Begriffsbestimmung des Ausdrucks „Wallfahrt“*. „Österreichische Zeitschrift für Volkskunde”. N. S. 12. Gesamtserie 66 (1963) s. 101 n.; H. Dünninger. *Was ist Wallfahrt. Erneute Aufforderung zur Diskussion um eine Begriffsbestimmung*. „Zeitschrift für Volkskunde” 59 (1963) s. 221-232; Kramer. *Typologie...* s. 195-211.

⁵⁸¹ Argumentacja Harmeninga (*Fränkische Mirakelbücher...* s. 91 nn.) bardzo przekonuje.

⁵⁸² Dünninger. *Processio peregrinationis...* s. 57 nn.

⁵⁸³ Por. np. *Miracula s. Kyngae* I: „multe nobiles domine cum matre dicti pueri ad sepulcrum domine Kincze venientes [...]”; II: „honeste femine, que eum puero liberato in peregrinatione erant [...]” itp.

nej przez większą społeczność — taką, jak gmina czy bractwo — wystąpi w *Miracula XV-wiecznych* ⁵⁸⁴.

Powróćmy zatem do sprawy wotum. Sposób, w jaki składano ślub i określano jego bliższe warunki, prowadzi do poznania zarówno motywacji wotum, jak i przeświadczenia o konieczności jego zrealizowania.

Jak już wspomniano, prostym, psychologicznym uzasadnieniem złożenia wotum była przede wszystkim nadzieja zapewnienia sobie tym sposobem specjalnej przychylności świętego oraz związana z tym wiara w moc jego pośrednictwa. Fakt, iż tym, od którego łaskę się otrzymuje i któremu winno się ślubować, jest sam Bóg, jakkolwiek fakt zatarty najczęściej w samej formule obietnicy, być może świadomie był przypomniany przez redaktorów zapisek, a może i tkwił w świadomości ślubujących, skoro momenty dziękczynienia tak wyraźnie i często akcentują to „gratias Deo agens”, który „per suum preconem, beatum Iazchonem tam mirabilia operator” ⁵⁸⁵. Kilkakrotnie występujące w *Miracula* wotum składane w formie: „promittimus Deo et tibi”, „promitto Deo et tibi” — przypuszczenie to dodatkowo potwierdza ⁵⁸⁶.

Jeśli przyczyna złożenia obietnicy nie tkwiła w konkretnej potrzebie uproszenia pomocy, ślub bywał złożony „ex devotione” ⁵⁸⁷. Określenie to jednak, występujące jako motyw ślubowanej pielgrzymki poza świadectwem chęci oddania specjalnej czci danemu świętemu, nie wyłącza jakichś innych ukrytych, a bardzo konkretnych powodów złożenia ślubu. Sama pielgrzymka mogła przemienić się w praktykę ascetyczną, pokutną i mieć charakter ekspiacji za popełnione winy ⁵⁸⁸. Charakter pokutny zwykł się wyrażać w odbywaniu pielgrzymki połączonej z postem: o chlebie i wodzie, we włosienicy czy boso ⁵⁸⁹.

Złożenie ślubu wpływało, jak to sugerują zapiski, bądź to spontanicznie ze strony szukającego pomocy, bądź też mogło być podsunięte w for-

⁵⁸⁴ Ciekawe uwagi na ten temat zob. Harmening. *Fränkische Mirakelbücher...* s. 96-100.

⁵⁸⁵ Tekst *Vita s. Iacchonis XIV* jest tylko jednym z bardzo licznych przykładów.

⁵⁸⁶ Por. np. tamże XIX, XLI.

⁵⁸⁷ Tamże XXXVI, XLVII.

⁵⁸⁸ Por. ciekawe uwagi w: Kötting, jw. s. 321-323; R. P. Baudouin de Gaiffier D'Hestroy. *Pellegrinaggi e culto dei santi. Réflexions sur le thème du Congrès*. W: *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla I^a Crociata. Convegno del centro di studi sulla spiritualità medievale IV*. Todi 1963 s. 26-29.

⁵⁸⁹ Por. Harmening. *Fränkische Mirakelbücher...* s. 100 n. R. Andree (*Volte und Wiehegaben des katholischen Volks in Süddeutschland. Ein Beitrag zur Volkskunde*. Braunschweig 1904 s. 33) podkreśla powszechność zwyczaju odbywania pielgrzymki połączonej z prośbą o jałmużnę. Istniało bowiem przekonanie o specjalnej mocy cudownej rzeczy uproszonych w czasie pąci.

mie rady przez kogoś z grona krewnych czy przyjaciół⁵⁹⁰. Czasem, jak już wspomniano, bywało przedmiotem nakazu ze strony samego świętego. Zapiski przynoszą informację o składaniu i realizowaniu obietnic zarówno przez osobę samego proszącego, jak i przez osoby występujące w jego imieniu. Ślub wykonany zastępczo, zwłaszcza częsty w wypadku ciężko chorych, dzieci czy zmarłych, niekiedy ma miejsce także wówczas, gdy ślubujący w samej obietnicy zaznacza jego realizację: „vel per se vel per aliam personam”⁵⁹¹.

Tego rodzaju praktyka zastępczo spełnianego wotum dała podstawy do rozwinięcia się w ciągu średniowiecza osobnej instytucji, skupiającej grupę „peregrini” — ludzi uprawiających niejako zawodowo pątnictwo, tych, którzy „szli do Boga lub do Jego świętych” w imieniu innych i z tego powodu zasługiwali na specjalne oznaki szacunku i czci⁵⁹². Zapiski małopolskich *Miracula* przynoszą ślad tej praktyki także na naszych terenach.

W mentalności ówczesnej, jaka daje się odczytać poprzez zapiski cudów, obietnica złożona świętemu stanowiła pewnego rodzaju „vincula votis”, które należało „rozwiązać” wobec tego, któremu się ślubowało. Nie wolno było zatem bezkarnie zmieniać „odbiorcy” wotum, nie wolno było zaniedbać spełnienia ślubu. Istniało głębokie przeświadczenie, iż święty, jak za życia, pozostał nadal osobą o wyraźnej zdolności prawnej, wobec której obowiązywało wypełnienie wszystkich warunków zawartej umowy⁵⁹³. W przeciwnym razie można było narazić się na wymierzenie przezeń sprawiedliwości w postaci wspomnianego już „cudu kary”⁵⁹⁴.

3. DONUM GRATIAE — GRATIARUM ACTIO

Pozytywny skutek wysłuchania prośby — ów „cud”, zeznawany i protokołowany u grobów małopolskich świętych, bywa w zapiskach

⁵⁹⁰ Por. *Miracula s. Kyngae* VII, XI, XXI; *Vita s. Iacchonis* XXXIX, XLVI, XLVIII; *Vita maior* III 10, 11, 16, 20, 24, 28; *Vita s. Salomeae* VII, 5, 29.

⁵⁹¹ *Vita s. Salomeae* VII 35. Przeszło 70% wszystkich ślubowań przypada na wota zastępcze, najczęściej ślubowane przez rodzinę uzdrowionego.

⁵⁹² Por. Roussel, jw. s. 26 nn.; Baudouin de Gaiffier D'Hestroy, jw. s. 35; Harmening. *Fränkische Mirakelbücher...* s. 100. Pielgrzymkę zastępczą można było odbyć nawet po śmierci ślubującego ją. Można było po prostu zostawić w testamentie pewną sumę pieniędzy dla swego zastępcy, który w imieniu zmarłego ślub dopełniał.

⁵⁹³ Por. Harmening. *Fränkische Mirakelbücher...* s. 100.

⁵⁹⁴ Por. np. *Miracula s. Kyngae* XIX; *Vita maior* III 35. Zob. materiał porównawczy: Harmening. *Fränkische Mirakelbücher...* s. 91. Autor dodaje, że obowiązek zaciągnięty przez ślub, tak jak dług prawny, mógł być w pewnych wypadkach nawet dziedziczny.

określany różnorodnie, jako: beneficium, prodigium, signum, miraculum, mirum, magnalia, mirabilia.

Być może, że przeanalizowanie kontekstu występowania poszczególnych wyrażen pozwoliłoby ustalić, jaki rodzaj „cudu” określano danym zwrotem, choć niewykluczone, że szeroka skala określeń dowodzi jedynie bogactwa języka redaktorów zapisek. Dwa ostatnie wyrażenia — „magnalia” i „mirabilia” — wydają się zarezerwowane wyłącznie dla podkreślenia bezpośredniej interwencji Boga, który je dokonuje poprzez osobę świętego⁵⁹⁵. Najczęściej redaktorzy zbiorów posługują się terminem „miraculum”, określającym ową „cudowność” pozostającą pod silnym wpływem subiektywnego przeżycia, mającą za swój przedmiot zawsze te same ludzkie potrzeby i biedy: choroby, wypadki, szkody materialne, potrzeby duchowe itp., wobec których człowiek czuł się wówczas znacznie bezradny i stąd bardziej oczekiwał interwencji sił nadnaturalnych.

Typologią cudów z zapisek małopolskich zajęliśmy się na innym miejscu. Interesująca nas obecnie religijna treść pojęcia miraculum każe natomiast zwrócić uwagę na pewien występujący w zapiskach związek zachodzący między chorobą a grzechem, chorobą a działaniem szatana⁵⁹⁶.

W pierwszym przypadku kilkakrotnie kontekst miraculum wskazuje bądź to na odbycie spowiedzi przez chorego, pociągające za sobą jego uzdrowienie, bądź też na chorobę będącą konsekwencją popełnionych win⁵⁹⁷. Można w tym widzieć echo ewangelijnych cudów, a także odnaleźć ślad żywego i powszechnego poczucia grzeszności, właściwego ludziom tych czasów⁵⁹⁸.

Jak dalece skutkiem miraculum było wewnętrzne nawrócenie, trudno z zapisek wnioskować. Postawy skruchy, pokory, żalu, głębokiej wiary obowiązywały niejako każdego proszącego. Tylko w jednym wypadku

⁵⁹⁵ Por. *Vita maior* III 49, 55; *Miracula s. Kyngae* — prolog; *Vita s. Iacchonis* XXIV, XLVIII, L—LII.

⁵⁹⁶ W wielu kulturach choroba uważana jest za karę za przekroczenie przepisów etycznych czy magicznych (por. Graus, jw. s. 79).

⁵⁹⁷ Por. *Vita s. Salomeae* VII 1; *Miracula s. Kyngae* X; *Vita maior* III 32, 35. Delaruelle (*La spiritualité des pèlerinages...* s. 229 n.) podkreśla, że już teologia kazań Grzegorza z Tours kładła nacisk na uprzytomnienie pątnikom tego momentu. Jeśli jest się chorym to znak, że ma się ciężką winę na sumieniu. Stąd Grzegorz apelował często do pielgrzymów zebranych u grobu św. Marcina o odbycie spowiedzi, od której w znacznej mierze miało zależeć uzdrowienie. Ten sam akcent w dziele Lamberta de Legia — o cudach św. Macieja Apostoła. Zob. Kloos, jw. s. 63-65.

⁵⁹⁸ Por. Günter. *Der mittelalterliche Mensch...* s. 17; E. Delaruelle. *L'influence du saint François d'Assise sur la piété populaire*. W: *Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche*. Vol. 3. Firenze 1955 s. 455 nn.

„cudu kary”, o jakim czytamy w *Miracula* św. Stanisława, wiadomo, że zdemaskowanie kłamstwa doprowadziło do całkowitej „conversium morum”⁵⁹⁹, a upomnienie Salomei otrzymane we śnie skłoniło do odbycia spowiedzi i wyznania zatajonego grzechu⁶⁰⁰.

Nieznajomość chorób umysłowych czy nerwowych prowadziła z drugiej strony do przypisywania ich symptomów i skutków działalności szatana. I tak, wypadki epilepsji, obłąkania i opętania mieszały się w umysłach w jedną całość, tłumaczoną jedynie bezpośrednią ingerencją złego ducha. W wyniku tego chory umysłowo czy epileptyk poddawany był egzorcyzmom i traktowany przez środowisko jako opętany⁶⁰¹. Rozpowszechniona była wówczas wiara, że pewne choroby, takie jak np. gościec, padaczka czy malaria wywoływane są przez unoszące się w powietrzu demony atakujące ludzi. Przeróżające zachowanie się dotkniętych wściekłą podsuwało także przypuszczenie o działaniu szatana⁶⁰². Demonologia wprawdzie nie była w XIII i XIV w. jeszcze tak rozwinięta, jak to będzie miało miejsce u schyłku następnego stulecia, niemniej wyobrażenia szatana, jakie spotykamy w *Miracula*, znajomość różnych jego postaci i imion, pod którymi występuje, wskazuje na żywe odczucie jego obecności, zarówno przez zeznających miraculum, jak i przez redaktorów zbiorów.

Szczegółowa analiza całego kontekstu dokonania samego miraculum rzuca światło na charakterystyczne postawy i praktyki religijne związane z wiarą w cudotwórczą moc świętego, będące świadectwem rozwijających się form jego ludowego kultu. Okoliczności bezpośrednio sprowadzające cudowną interwencję przybierają w zapiskach formę czterech stałych niejako rytów doświadczania oczekiwanego miraculum:

1° albo sam chory, albo ktoś drugi w jego imieniu wzywał pomocy, czynił wotum i cud natychmiast następował,

2° albo poprzedzała miraculum pielgrzymka do grobu i tam chory otrzymywał zdrowie,

3° albo „virtus” świętego działała poprzez pośrednie relikwie, przedmioty pozostające w jakimś związku z osobą świętego,

4° albo też udzielenie pomocy dokonywało się w czasie snu — czy to w formie natychmiastowego uzdrowienia, czy też w formie rad i poddyktowania koniecznych do spełnienia warunków mającego nastąpić cudu.

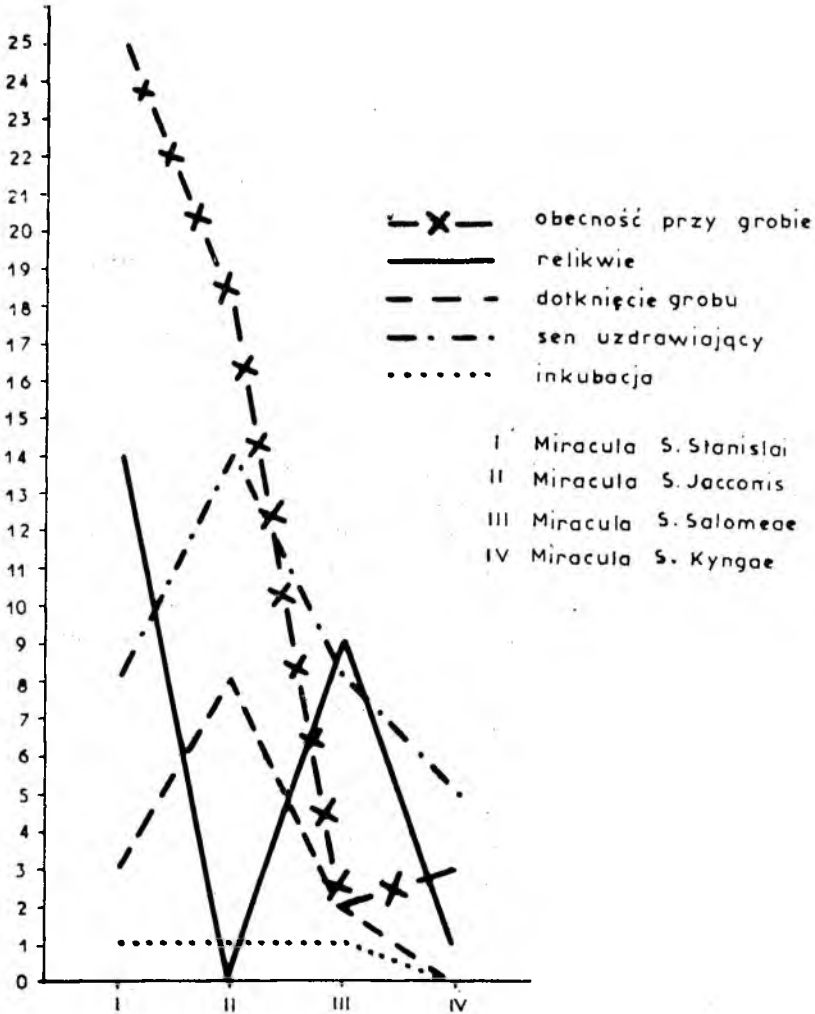
⁵⁹⁹ *Vita maior* III 46.

⁶⁰⁰ *Vita s. Salomeae* VII 15.

⁶⁰¹ Barwne opisy uzdrowienia opętanych przynoszą dużo materiału folklorystycznego i liturgicznego (sposób odprawiania egzorcyzmów) — por. np. *Vita maior* III 22, 31, 32, 34, 35; *Vita s. Iacchonis* XXIII, XLIX; *Miracula s. Kyngae* XVI, XIX. Zob. także uwagi Kramera (jw. s. 100) i Grausa (jw. s. 79 nn.).

⁶⁰² Por. Harmening. *Fränkische Mirakelbücher...* s. 72-74.

Obok dużej liczby miracula dokonywających się według rytu pierwszego⁶⁰³, ograniczającego się do wewnętrznego kontaktu ze świętym, przeważająca liczba zapisek dotyczy cudów opartych na bliskim, fizycznym kontakcie z grobem, relikwiami świętego czy też na jego obecności w wizjach i snach. Graficzny obraz miracula dokonujących się według tych rytów dla poszczególnych zbiorów cudów Stanisława, Jacka, Salomei i Kingi przedstawia się następująco:



Rys. 4

Uderza przede wszystkim duży procent cudów (39,1%) dokonujących się przez kontakt proszącego z grobem; kontakt rozumiemy zarówno jako sam fakt stawienia się „ad sepulcrum”, jak i bezpośrednio z nim

zetknięcie się czy to przez dotknięcie czy ucałowanie grobu. Niejednokrotnie, jak czytamy w zapiskach, tego rodzaju praktyki pątników wynikały z nakazu samego świętego, uzależniającego od ich wykonania spełnienie poleconej mu prośby⁶⁰⁴.

Z tekstu *Miracula* widać wyraźnie, że jakkolwiek wierzone, że mógł święty wszędzie okazywać swą moc cudotwórczą, to jednak objawiał ją, jak sądzono, najchętniej i najskuteczniej u swego grobu. Zapewne przekonanie to wypływało z jednej strony z żywej wówczas wiary w życie pozagrobowe, łączącej się z wyobrażeniem dalszego niejako przedłużenia cudotwórczej działalności świętego po jego śmierci, z drugiej opierało się na prastarych wierzeniach o zamieszkaniu i przebywaniu zmarłych na miejscu ich pochówków. Z tej też racji często nazywano grób „domem świętego”⁶⁰⁵. Zwyczaj kładzenia na grób świętego chorych lub zmarłych, przytykanie doń ślepych lub chorych oczu, sparaliżowanych rąk, głuchych uszu, uciętych palców i wiele innych podobnych wypadków, z jakimi spotykamy się w małopolskich *Miracula*, pozostawanie możliwie jak najbliższej „ad pedes” świętego — wynikały z przeświadczenia, że właśnie owa bliskość dawała rękojmię uzyskania potrzebnej łaski⁶⁰⁶. Wiara w cudowne działanie grobu świętego była ogromnie silna. Wystarczy przypomnieć, ile starań włożono w sprowadzenie ciała św. Floriana, czym stał się dla Krakowa grób św. Stanisława.

Kult grobu, najsłabiej reprezentowany w zapiskach cudów Salomei i Kingi, łączy się — zwłaszcza w *Miracula s. Stanislai* — z rozwiniętym kultem relikwii pochodnych, a więc przedmiotów będących niegdyś, jak wierzone, własnością świętego i tym samym zatrzymujących w sobie jego moc.

Z kontekstu 24 cudów, dokonanych za pośrednictwem głównie pierścienia w przypadku cudów św. Stanisława⁶⁰⁷ i velum (zasłony) czy panikulium (opaski płóciennej) w przypadku cudów bł. Salomei⁶⁰⁸, jasno wynika silne przekonanie i wiara w nadprzyrodzoną siłę zawartą w każdej rzeczy mającej jakikolwiek związek z osobą świętego. Podświadomie mogły tu nadal działać animistyczne pojęcia o zamieszkaniu bóstwa w rzeczach, które zarazem mieszały się z nauką Kościoła, od starożytności chrześcijańskiej motywującą oficjalny kult relikwii i oczyszczającą

⁶⁰³ Ryt występujący zwłaszcza w *Miracula Kingi* i Salomei.

⁶⁰⁴ Szczególnie częsty nakaz ze strony św. Jacka — por. np. *Vita s. Iacchonis* XXXVIII, XXXIX, XLVII, LII.

⁶⁰⁵ Por. Kötting, jw. s. 287 nn.; Harmening. *Fränkische Mirakelbücher...* s. 103-109.

⁶⁰⁶ Delaruelle. *La spiritualité des pèlerinages...* s. 226 n.

⁶⁰⁷ Por. np. *Vita maior* III 5, 21, 27, 31, 36, 37, 39; *Miracula s. Stanislai* XVII.

⁶⁰⁸ Por. np. *Vita s. Salomeae* V 3; VII 4, 7, 9, 17, 19, 24, 33.

jego formy ludowe z panteistycznych czy politeistycznych zniekształceń⁶⁰⁹.

W małopolskich zapiskach mamy wyraźny ślad używania relikwii jako środków leczniczych: pito wodę, w której zanurzony był poprzednio pierścień Stanisława, obmywano nią chorego, spożywano proch z grobu świętego, robiono okłady z płóciennej opaski czy skórki używanych niegdyś przez Salomeę⁶¹⁰. Służyły także do kościelnych benedykcji⁶¹¹, zabierano je w niebezpieczną podróż, wierząc, że były gwarancją pomyślności i stałej opieki świętego⁶¹². Fakt, że nie występują zupełnie w cudach Jacka i Kingi, trudno w jakikolwiek bliższy sposób zinterpretować i wytłumaczyć.

I jeszcze jedna forma kontaktu ze świętym: motyw wizji, często pojawiający się we wszystkich czterech zbiorach *Miracula*. Wśród 34 wizji i snów, z jakimi spotykamy się w zapiskach, największą liczbę stanowią sny, w których święty przepowiada bliskie wyzdrowienie czy też daje wyraźne polecenia do wykonania⁶¹³. Są także wypadki wizji przyszłego świata i wędrówki doń duszy świętego, mające przede wszystkim na celu, jak już mówiliśmy, rozszerzenie jego „fama sanctitatis”⁶¹⁴. Są wizje zapowiadające karę za zamiedbanie czci patrona⁶¹⁵. Są wreszcie specjalnie ciekawe praktyki inkubacyjne — uleczenia we śnie u grobu świętego, ślad dawnych praktyk kultowych, znanych tak w starożytnym kulcie herosów, jak i wczesnochrześcijańskim kulcie męczenników⁶¹⁶. Pozostawieni u grobu chorzy mieli we śnie zetknąć się w sposób szczególnie

⁶⁰⁹ Por. Kötting, jw. s. 288. Oficjalna nauka Kościoła powoływała się na autorytet św. Augustyna, Hieronima i Tomasza, którzy motywowali oddawanie należnej czci relikwiom tym, iż: 1° głoszą one moc Bożą przez cuda, które poprzez nie się dzieją, 2° pomnażają wiarę w przyszłe zmartwychwstanie, 3° były narzędziem cnót, przez które działał Duch Św., 4° ciała świętych były świątynią Trójcy Św. (por. Beissel, jw. s. 112 n.; Harmening. *Fränkische Mirakelbücher...* s. 109).

⁶¹⁰ Por. *Vita s. Salomeae* VII 7, 17, 19, 24, 33; *Miracula s. Kyngae* III; *Miracula s. Stanisłai* XXI; *Vita maior* III 9, 27, 31, 34, 36, 37.

⁶¹¹ *Vita maior* III 5, 36, 39.

⁶¹² Tamże III 49.

⁶¹³ Por. tamże III 4, 5, 13, 19, 22, 29, 32, 41; *Miracula s. Kyngae* IX, XIX; *Vita s. Salomeae* VII 11, 15, 24, 36; *Vita s. Iacchonis* XV, XXII, XXIII, XXVI, XXVII, XXXVIII—XL, XLIII, XLVI, XLVII, LI.

⁶¹⁴ *Vita s. Iacchonis* XVI, XX; *Vita maior* III 1—3; *Vita s. Salomeae* VII 11—13.

⁶¹⁵ *Vita s. Salomeae* VII 11, 13, 15; *Miracula s. Kyngae* XIX.

⁶¹⁶ *Vita maior* III 32; *Vita s. Iacchonis* XLVI; *Vita s. Salomeae* VII 17. Jako wypadek inkubacji wzięliśmy pod uwagę jedynie sen uzdrawiający przy grobie, a nie uzdrowienie we śnie w ogóle, choć niekiedy w literaturze i te przypadki podciągano pod praktykę inkubacyjną (por. bogatą literaturę przedmiotu w pracy L. Mondena *Le miracle signe de salut*. Bruxelles 1960 s. 223 nn., a także rozdział poświęcony rytowi inkubacji w studium Köttinga, jw. s. 392—398).

z bóstwem i doświadczyć bezpośredniej jego pomocy⁶¹⁷. Wszystkie wyżej wspomniane opisy wizji i snów dowodzą z jednej strony wewnętrznej potrzeby empirycznego doświadczenia obecności świętego, z drugiej strony są wyrazem małej jeszcze sprawności nawiązania duchowego kontaktu ze światem pozaziemskim. Wprowadzają nas w krąg zagadnień z dziedziny fenomenologii przeżyć religijnych. Problem jest zbyt obszerny i swoisty, by móc go na tym miejscu podjąć. Byłoby niewątpliwie rzeczą ciekawą szczegółowe prześledzenie kontekstu, w jakim święty jawi się we śnie, po to, by móc dotrzeć do ówczesnych pojęć o życiu pozagrobowym i kontaktach żyjących ze światem duchów, świętych i zmarłych.

Otrzymana pomoc świętego oczywiście pociągała za sobą dziękczynienie, o którym wspominają w większości zapiski małopolskich *Miracula*.

O formie „gratiarum actio” wspominaliśmy już niejednokrotnie na marginesie problemu modlitwy i daru wotywnego. Nie będziemy się zatem dłużej na niej zatrzymywać. Warto może jedynie zasygnalizować zupełny brak w zapiskach wiadomości o podziękowaniach w formie tabliczek wotywnych, tak bogato reprezentowanych w miejscowościach pielgrzymkowych w ciągu następnych stuleci⁶¹⁸.

Przeanalizowanie elementów rytu miraculum oświetlających w pewnym, jak widzieliśmy, stopniu problem pojęć i postaw religijnych ludzi, którzy inicjowali najstarszy ruch pątniczy Małopolski, wskazało jedynie na możliwości wykorzystania materiału zbiorów cudów w badaniach mediewistycznych. Pierwsza próba interpretacji zapisek miała głównie na celu pokazanie drogi dotarcia do istotnych treści tego typu źródeł.

Byłoby rzeczą pożyteczną prześledzenie w oparciu o późniejsze zbiory *Miracula* trwałości ustalonego przez nas rytu cudu oraz ewolucji treści kryjącej się pod pojęciami poszczególnych jego elementów.

ZAKOŃCZENIE

W podsumowaniu wyników analizy źródłoznawczej interesujących nas *Miracula* małopolskich wydaje się zbędne zestawianie szczegółowych wniosków nasuwających się w ciągu pracy. Reasumowaliśmy je w ramach każdego z rozdziałów. Warto natomiast, nawiązując do uwag wstępnych, zastanowić się nad wynikającym z analizy źródła bardziej ogólnym, całościowym rozwiązaniem problemu istotnej wartości zapisek „de miraculis post mortem” w badaniach historycznych.

⁶¹⁷ Materiał porównawczy zob. Har men i n g. *Fränkische Mirakelbücher...* s. 133 n.

⁶¹⁸ Por. K r a m e r. *Die Mirakelbücher...* s. 97 nn.

Wniknięcie w genezę poszczególnych przekazów pozwoliło stwierdzić ścisły związek zachodzący między faktem powstania zapisek a zapotrzebowaniem ze strony nowo powstających lokalnych kultów na terenie Małopolski w ciągu XIII i XIV w. Wskazało także na środowiska twórcze, z których tradycji pisarskich wyrosły owe najstarsze znane nam dziś zbiory *Miracula*. Mendykancka proweniencja wtórnych ich redakcji oraz czynny udział franciszkanów i dominikanów krakowskich w sporządzaniu pierwotnych protokołów zeznań u grobu Jacka i Salomei każą w ich kręgach widzieć głównych propagatorów wszystkich czterech interesujących nas kultów.

Dla badań tychże patronatów materiał zapisek, przy całej jego fragmentaryczności, jest niewątpliwie wyjątkowy. Przede wszystkim, jak widzieliśmy, pozwala na uchwycenie pierwszego przekroju społecznego osób zainteresowanych rozwojem kultów, stwarza możliwość odtworzenia obrazu ich geograficznego zasięgu oraz przekazuje dane dotyczące swoistej dynamiki naszych rodzimych patronatów.

Charakter źródła, jego literacka forma uwarunkowana przede wszystkim funkcją społeczną, jaką *Miracula* miały do spełnienia w momencie ich powstania i w okresie dalszego ich oddziaływania (funkcja argumentu w procesie kanonizacyjnym czy funkcja dydaktyczno-propagatorska w służbie rozwijającego się kultu), kwalifikują zapiski o cudach do rzędu źródeł mających istotną wartość w studium jak najszerzej rozumianej mentalności religijnej i ludowej obyczajowości polskiego średniowiecza.

Analiza treści ideologicznych ukazała na wąskim odcinku interpretacji pojęć i postaw religijnych związanych z rytmem cudu możliwości uchwycenia i przebadania zagadnienia procesu recepcji chrześcijaństwa w szerszych, ludowych kręgach ówczesnego społeczeństwa. Perspektywy tego rodzaju badań zostały jedynie zarysowane. Aspekty fenomenologiczny i religioznawczy, świadomie przez nas w analizie pominięte, w dalszym etapie badań znacznie mogą poszerzyć i pogłębić możliwości interpretacyjne *Miracula*.

Studium źródłoznawcze nad *Miracula* uprzytomniło nam zarówno ważkość podjęcia tego rodzaju badań, jak i właściwość przyjętej metody. Wydaje się, iż tylko na drodze bardzo szczegółowego rozbioru i wnikliwej analizy naszych średniowiecznych źródeł hagiograficznych, rozpatrywanych samych w sobie jako fakty historyczne — zjawiska złożone, o zasięgu społecznym i zawierające w sobie to, co się określa pojęciem „wyraz epoki”, będzie można przejść w dalszym etapie do prac syntetycznych nad polską mentalnością religijną XIII—XIV w.

WYKAZ ŹRÓDEŁ

1. Źródła hagiograficzne

a) Podstawowe

1. *Miracula sancti Stanislai*. Wyd. W. Kętrzyński. *Monumenta Poloniae Historica* IV. Lwów 1884 s. 285-318.
2. *Vita sancti Stanislai Cracoviensis episcopi (Vita maior)*. Wyd. W. Kętrzyński. Tamże s. 319-438.
3. *Ex sancti Stanislai Cracoviensis vitis et miraculis*. Ed. M. Perlbach. *Monumenta Germaniae Historica Scriptorum* XXIX. Berlin 1892 s. 501-517.
4. *De vita et miraculis sancti Iacchonis (Hyacinthi) ordinis Fratrum Praedicatorum auctore Stanislao Lectore cracoviensi eiusdem ordinis*. Wyd. L. Ćwikliński, *Monumenta Poloniae Historica* IV s. 818-894, 909-910.
5. *Vita sanctae Salomeae reginae Haliciensis auctore Stanislao Franciscano*. Wyd. W. Kętrzyński. Tamże s. 770-796.
6. *Vita et miracula sanctae Kyngae ducissae Cracoviensis*. Wyd. W. Kętrzyński. Tamże s. 662-744.

b) Pomocnicze

1. *Miracula sancti Adalberti*. Wyd. W. Kętrzyński. Tamże s. 221-238.
2. *Mors et miracula beati Veneri episcopi Plocensis*. Auctore Iohanne decano Plocensi. Wyd. W. Kętrzyński. Tamże s. 748-754.
3. *Vita maior sanctae Hedwigis ducissae Silesiae*. Wyd. A. Semkowicz. Tamże s. 578-633.
4. *Clemens IV: Bulle der Heiligsprechung der Herzogin Hedwig vom 26. März 1267*. Ed. G. A. Stenzel. *Scriptores rerum Silesiacarum* 2. Breslau 1839 s. 119-129.
5. *Miracula venerabilis patris Prandothe, episcopi cracoviensis*. Wyd. W. Kętrzyński, *Monumenta Poloniae Historica* IV s. 439-500.
6. *Inquisitio de vita et miraculis (b. Margaritae) an. 1276 facta*. Ed. G. Fraknoi. *Monumenta Romana episcopatus Vesprimiensis* 1. Budapest 1896 s. 163-383.
7. *Translatio Godehardi episcopi Hildesheimiensis*. Ed. G. H. Pertz. *Monumenta Germaniae Historica Scriptorum* XII. Hannoverae 1856 s. 639-650.
8. *Długosz J.: Vita sanctissimi Stanislai cracoviensis episcopi*. Ed. A. Przeździecki. *Opera omnia*. T. 1. Cracoviae 1887 s. 1-181.
9. *Tenże: Vita beatae Kunegundis*. Ed. A. Przeździecki. Tamże s. 183-336.
10. *Frankowic M. J.: Wizerunek świętej doskonałości [...] w wielkiej słudze Boskiej błogosławionej Kunegundzie, pannie, Królownie węgierskiej, Xsieżnie polskiej, zakonu s. Klary, Klasztoru Starosądeckiego jaśniejący [...] Kraków 1718*.

2. Inne źródła

1. *Acta Capitulum Generalium Ord. Praed.* Ed. B. M. Reichert 2. Roma 1898.
2. *Długosz J.: Historiae Polonicae libri 12*. Ed. A. Przeździecki, *Opera omnia*. T. 11. Cracoviae 1873.
3. *Galli Anonymi cronicae et gesta ducum sive principum polonorum*. Wyd. K. Malczyński. *Monumenta Poloniae Historica, Nova Series*, II. Kraków 1952.
4. *Kodeks dyplomatyczny Katedry Krakowskiej św. Wacława*. Wyd. F. Piekosiński. T. 1. Kraków 1874.

5. Kodeks dyplomatyczny Małopolski. Wyd. F. Piekosiński. T. 1. Kraków 1876; T. 2. Kraków 1886.
6. Rocznik Franciszkański Krakowski. Wyd. A. Bielowski. Monumenta Poloniae Historica III. Lwów 1878 s. 46-52.
7. Rocznik Kapitulny Krakowski. Wyd. A. Bielowski. Monumenta Poloniae Historica II. Lwów 1872 s. 779-816.
8. Rocznik Traski. Wyd. A. Bielowski. Tamże s. 826-861.
9. Wadding L.: Annales Minorum seu trium ordinum a s. Francisco institutorum. T. 6 (1301-1322) Quaracchi 1931.
10. Zbiór dyplomów mogiłskich. Wyd. E. Janota. W: Monografia opactwa cystersów we wsi Mogile. Cz. 2. Kraków 1867.
11. Zbiór formuł Zakonu Dominikańskiego prowincji polskiej 1339-1411. Przedłożył do druku O. J. Woroniecki OP. Poprzedził wstępem i wydał ks. J. Fijałek. Kraków 1938.

MIRACULA OF LITTLE POLAND FROM THE XIIIth AND XIVth CENTURIES

A STUDY ON THE SOURCES

Summary

The subject of the dissertation is an analysis of the sources of the oldest notes "de miraculis post mortem" by St. Stanislaus, Hyacinthus, Salome, and Kinga from Little Poland from the XIIIth and XIVth centuries.

The authoress is interested in *Miracula* first of all as in a historical phenomenon, i.e., a source describing facts but also a direct reflection of concrete historical circumstances which effected its development, literary form, and the nature of its contents. She is also interested in the social function of *Miracula* in the period of their creation and in later periods of their influence. The presentation of these aspects of the source constituted one of the important research postulates.

A wish of recreating the full historical context accompanying the creation of the translations of *Miracula* from Little Poland well-known in our days, required a formal criticism of the source first of all (chap. I—III). Lack of studies in this field, besides the known lack of editorial prefaces in *Monumenta Poloniae Historica*, makes it necessary to use the classical questionnaire of erudite criticism supplemented with modern analysis of the sources. The analysis of the genesis of separate documents allowed the statement about close relationship between the creation of the notes and the need of newly developing local cults in Little Poland during the XIIIth and XIVth cent. It also pointed out to the creative circles the literary tradition of which gave rise to the known body of *Miracula*. The mendicant provenience of their secondary editions and the evidenced active participation of Franciscan and Dominican monks in the primary records of the witnesses' declarations at the tombs of St. Hyacinthus and Salome reveals the connection of this circle with the main propagators of all four cults in Little Poland (chap. I).

The possession of abundant secondary editions of records of miracles made it possible to undertake an attempt of reconstruction of primary records. The analysis helped in determining both the origins of primary declarations and the functioning of the stable, at least in some periods, "bureaus of miracles" — a special kind of offices recording oral declarations in Cracow and Stary Sącz at the turn of the XIIIth cent.

The problem of possibly full recognition of the source also included the question of the literary form of *Miracula* — their composition, in the broad meaning of the term. The analysis of this aspect of the text made it possible to trace the problem of the construction of the notes, types of narration, discursive insertions, rhetoric forms — i.e., revealing all things which constitute personal contribution of editors in the compilation of the collections from Little Poland, and to consider the function of "miracula post mortem" as an element of medieval *Vita*. A special feature of the literary analysis of *Miracula* presented in the dissertation is a conscious shift of emphasis from the evaluation of the form of the source to the evaluation of its functioning in the society; the dependance of the literary form on the purpose of the miraculum seems to be obvious (chap. III).

The formal study of the source is followed by an interpretation of its contents. The attention has been focused on two problems:

1° the possibility of using *Miracula* as a source in recreating the dynamics of Little Poland cults in the first phase of their development,

2° religious contents of particular elements included in the specific ritual of the miracle.

Although the oldest *Miracula* of Stanislaus, Hyacinthus, Salome and Kinga contain fragmentary source material, nevertheless — as the analysis has shown — they make it possible to see the first social section of people interested in the development of the cults in Little Poland and to recreate their geographical range and the dynamics of our native patronages. The general range of interesting cults obtained on the basis of geography of miracles allowed the statement on their regionality amounting to the Cracow lands with the exception of small Silesian enclave of Salome cult. Besides that, there was an apparent correlation between southern communication tracts of Little Poland, network of mendicant convents, and a map of pilgrimage on these territories reconstructed on the basis of *Miracula*. The limitations of the range of the cult's traces, their weakness and ineffectiveness in comparison to the expansiveness of the cults of Western Europe, may be explained, among others, by the fact that, with the exception of St. Stanislaus, these cults were very young, quite close to the date of death of the saint. They had no long tradition nor legends arising around their tombs, which, to a large degree, are the necessary conditions for the popularity of the patronage in a wider social environment (chap. IV).

The analysis of ideological contents revealed in the narrow field of the interpretation of such elements of miracle ritual as fides, oratio, votum, donum gratiae, gratiarum actio, possibility of studying the process of the reception of Christianity in the wide peasant circles of contemporary society (chap. V). The attempt of socio-religious interpretation of the notes aimed at showing the way of reaching the significant contents of this type of sources. Perspectives of further studies are also presented.

The presented study on the sources of *Miracula* from Little Poland offers somehow a new direction of studies which, in a further stage, may lead to synthetic works on the religious mentality of the Polish Middle Ages.