

Roman Michałowski

Wizja Kingi, księżnej krakowskiej

Przyczynek do historii świętych rodzin w średniowieczu

W niniejszym przyczynku chcemy się odnieść do pewnego fragmentu *Miracula sanctae Kyngae*¹, na który – o ile nam wiadomo – nikt do tej pory nie zwrócił uwagi, a który powinien wzbudzić zainteresowanie nie tylko historyka religii, lecz także myśli politycznej i ideologii². Mowa jest tam o pewnej ubogiej wdowie Małgorzacie z Nowego Sącza. Pewnego dnia, gdy w grupie starszych ludzi i dzieci szła zbierać poziomki, nagle doznała utraty władz umysłowych i mowy. Odprowadzona pod ręce do miasta, chorowała przez dwa tygodnie. Wreszcie po dwóch tygodniach ukazała się jej święta pani i oznajmiła, że pochodzi z królewskiego rodu narodu węgierskiego i ma na imię Kinga. Dodała też, iż wszyscy, którzy o niej inaczej sądzą, na próżno będą prosić ją o wstawiennictwo. Powiedziała też, aby Małgorzata w celu

¹ *Vita et Miracula sanctae Kyngae ducissae Cracoviensis*, wyd. W. KĘTRZYŃSKI, *Monumenta Poloniae Historica* (cyt. dalej: MPH), t. IV, Lwów 1884, s. 662–744.

² Największe znaczenie w badaniach nad polskimi opisami cudów miały prace Aleksandry WITKOWSKIEJ, m.in.: *Miracula małopolskie z XIII i XIV wieku – Studium źródłoznawcze*, „Roczniki Humanistyczne” 19, 2 (1971), s. 29–161; też, *Kulty pątnicze piętnastowiecznego Krakowa*, Lublin 1984 (Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Instytut Geografii Historycznej Kościoła w Polsce. Biblioteka Historii Społeczno-Religijnej, 3). Rzut oka na polską hagiografię średniowieczną na tle środkowo i ogólnoeuropejskim: *Les saints et leur culte en Europe centrale au Moyen Age (XIe – début du XVIe siècle)*, red. M.-M. DE CEVINS, O. MARIN, Turnhout 2017 (Hagiologia. Etudes sur la sainteté et l’hagiographie / Studies on Sanctity and Hagiography, 13).

odzyskania zdrowia udała się do jej grobu. Przy okazji przekazała duchowieństwu następujący nakaz: mają ostrzegać niewiasty, że jeśli będą głowy ozdabiać ponad miarę, nie dostąpią łaski Bożej. I wnet wdowa odzyskała zdrowie, zaczęła wymawiać imię Kingi, o której wcześniej nigdy nie słyszała, i wypowiadać z sensem inne słowa. Udawszy się do progów świętej, złożyła pod przysięgą zeznanie z wydarzeń, które zaszły³.

Miracula sanctae Kyngae, w postaci, w jakiej się zachowały do naszych czasów, spisano w 1329 roku w klasztorze sądeckim, a przynajmniej na jego zlecenie⁴. Anonimowy autor korzystał z wcześniejszych zapisek, które prowadzono, jak się zdaje, na bieżąco, gdy osoba doświadczająca cudu składała odnośne zeznanie. Tekst ten we wszystkich znanych nam rękopisach umieszczony jest po *Żywocie św. Kingi*⁵. W rzeczywistości jednak są to dwa odrębne utwory.

Miracula sanctae Kyngae należą do tego rodzaju zbiorów cudów *post mortem*, które w Polsce zaczęto prowadzić w XIII wieku. Ich cechą charakterystyczną jest nie tylko to, a może nawet nie tyle to, że to jest właśnie zbiór zapisek o cudach, ile to, że zapiski te układają się w charakterystyczny schemat: przedstawienie sytuacji krytycznej, w której znalazła się osoba doznająca cudu, akt wiary (jej lub osób bliskich) w skuteczność interwencji świętego i prośba do niego skierowana, czasem połączona z *votum*, wreszcie cud i pielgrzymka do grobu (lub w odwrotnej kolejności: pielgrzymka i cud). Ten schemat relacji, niejako klasyczny, choć bynajmniej nie występujący powszechnie, zawarty jest we

³ *Miracula sanctae Kyngae*, cap. 9, s. 734–735. Najważniejszy dla nas fragment: „Tandem sancta domina apparuit ei dicens, se esse de stirpe regia gentis Ungarice nomine Kinga et [quod] omnes, qui de ipsa aliud sentirent, incassum ipsam in necessitatibus suis invocando laborarent” (s. 734).

⁴ Na temat tego źródła poza uwagami wydawcy (*Miracula sanctae Kyngae*, s. 662–682) por. WITKOWSKA, *Miracula małopolskie*, zwł. s. 39–41, 55–57, 77–78, 110–111.

⁵ *Vita sanctae Kyngae*, s. 682–731.

wszystkich zachowanych polskich kolekcjach cudów z XIII i XIV wieku: św. Stanisława w ich dwóch wersjach, św. Wenera biskupa płockiego, św. Jacka, św. Salomei i omawianych tutaj św. Kingi⁶. Wcześniejsze polskie lub Polski dotyczące zbiory zawierały zapiski o innej budowie. Brakowało w nich mianowicie poprzedzającego cudowne wydarzenie aktu wiary i modlitwy. Według tej zasady zbudowane są *miracula* z początku XI wieku, umieszczone w *Żywocie Pięciu Braci Męczenników* Brunona z Kwerfurtu oraz dwunastowieczne, zanotowane w Biblii Płockiej.

Oto o jakich cudach pisał Bruno i jak je przedstawiał⁷. Wszystkie one dokonały się w klasztorze, w którym śmierć poniosło Pięciu Braci, i w jego okolicy. Podajmy kilka przykładów. W pewną sobotę po umyciu nóg, gdy wszyscy braci byli obecni, zapaliła się świeca przy grobie świętych męczenników, której żaden człowiek nie postawił⁸. Innym razem mnich, który w przyszłości został diakonem w owym klasztorze, ciężko zachorował i leżał w łóżku. W nocy innemu zakonnikowi ukazali się święci Benedykt i Jan, surowo tamtego karcąc za to, że nie przychodzi do kościoła na nabożeństwa. Następnego dnia, ku swemu zdziwieniu, ujrzał go zdrowym. Autor uznaje to za wielki cud działany przez męczenników⁹. Był pewien człowiek skuty łańcuchami. W nocy w czasie snu ukazali mu się dwaj mężowie i kazali

⁶ O tych tekstach WITKOWSKA, *Miracula małopolskie, passim*.

⁷ O opisach cudów w *Żywocie Pięciu Braci* zob. M. SOSNOWSKI, *Studia nad wczesnymi żywotami św. Wojciecha – tradycja rękopiśmiennicza i polemika środowiska*, Poznań 2013, s. 149–152; tenże, *Kilka uwag o chronologii życia i twórczości Brunona z Kwerfurtu*, „Roczniki Historyczne” 82 (2016), s. 63–78, tu s. 71 z przyp. 48, s. 75–76. Z punktu widzenia źródłoznawczego opisy cudów z *Żywotu Pięciu Braci* analizuje J. Stephan, *Wer waren Piasts Gäste? Eine Spurensuche*, „Slavia Antiqua” 50 (2009), s. 235–252, tu s. 245–248.

⁸ *Vita Quinque Fratrum Eremitarum [seu] Vita uel Passio Benedicti et Iohannis sociorumque suorum auctore Brunone Querfurtensi*, wyd. J. KARWASIŃSKA, Warszawa 1973 (MPH, S.N., t. IV, cz. 3), cap. 15, s. 69.

⁹ Tamże, cap. 19, s. 70.

za sobą iść, a gdy jęcząc, odrzekł, że nie może, uwolnili go niebiańską mocą¹⁰. W żadnym z przytoczonych przykładów, a ich listę można by bez trudu wydłużyć, nie występują tak charakterystyczne dla hagiograficznej topiki elementy, jak nadzieja na interwencję sił wyższych, modlitwa o cud, *votum*; i to nawet w tak klasycznych sytuacjach jak ciężka, grożąca śmiercią choroba czy więzienie¹¹. W *Żywocie Pięciu Braci Męczenników* jest jeden wyjątek od tej reguły. Pewien młody duchowny z miłości do rodziców, ale i dlatego, że gorliwość religijna w nim osłabła, postanowił lekkomyślnie porzucić klasztor i wrócić do domu. Po drodze spotkał wilka, którego tak się przestraszył, że ślubował świętym męczennikom, że zawróci i nigdy więcej nie opuści klasztoru. Nastąpił cud i młody człowiek się uratował¹².

Płockie zapiski zawierają relacje o dwóch wydarzeniach, datowanych na 1148 rok, za którymi stała interwencja Marii Panny¹³. W jednej relacji mowa o Wojusze, młodej dziewczynie,

¹⁰ Tamże, cap. 30, s. 78–79.

¹¹ Z analogicznym ujęciem opisu uwolnienia więźnia mamy do czynienia w *Pasji z Tegernsee*, tekście powstałym za panowania Chrobrego i opisującym wydarzenie na dworze Bolesława; M. SOSNOWSKI, *Passio s. Adalperti martiris (BHL 40) oraz Wiperta Historia de predicatione episcopi Brunonis (BHL 1471b) – komentarz, edycja, przekład*, „Rocznik Biblioteki Narodowej” 43, (2012), s. 5–74, edycja tekstu na s. 56–70 (cytowany fragment na s. 68).

¹² Tamże, cap. 22, s. 72–74.

¹³ Z. KOZŁOWSKA-BUDKOWA, *Płockie zapiski o cudach z r. 1148*, „Kwartalnik Historyczny” 44, 1929 (druk: 1930), s. 341–348. Nowsze wydanie: D. BRZEZIŃSKI, B. LESZKIEWICZ, *Zapiski liturgiczne w Kodeksie Biblii Płockiej z XII wieku. Studium Źródłoznawcze*, Płock 2005, s. 35–37, faksimile tego tekstu, s. 34–35. Od strony interpretacyjnej zob. przede wszystkim K. SKWIERCZYŃSKI, *The Beginnings of the Cult of the Blessed Virgin Mary in Poland in the Light of the Płock Accounts of Miracles from 1148*, „Studi Medievali”, 3. seria, 53, 1 (2012), s. 117–161; wersja polska: tenże, *Początki kultu NMP w Polsce w świetle płockich zapisek o cudach*, [w:] *Europa barbarica, Europa christiana. Studia mediaevalia Carolo Modzelewski dedicata*, red. R. MICHAŁOWSKI [i in.], Warszawa 2008, s. 213–240; por. też D. BRZEZIŃSKI, B. LESZKIEWICZ, *Średniowieczna płocka liturgia katedralna na podstawie Biblii Płockiej z XII wieku*, Płock

sparaliżowanej i chromej, przebywającej w katedrze płockiej przed prymą w święto Wniebowzięcia i w sposób nadprzyrodzony uzdrowionej. W drugiej hagiograf opisuje, jak to jajo strusie, zawierające relikwie i wiszące przed ołtarzem Marii Panny w tymże kościele, po zerwaniu się z łańcucha nie uderzyło o ziemię, lecz – znów za Bożą przyczyną – wpadło do kaptura przebywającego tam scholastyka. I znów brak wzmianki o poprzedzającej cud nadziei i modlitwie, co w przypadku strusiego jaja jest oczywiste – wszystko to działo się zbyt szybko – ale już w odniesieniu do owej dziewczki oczywiste nie jest.

Można oczywiście wysunąć przypuszczenie, że opisując anegdotę o Wójcusze, hagiograf dokonał skrótu myślowego. Było dla niego jasne, że przebywająca w katedrze chora dziewczyna modliła się o uzdrowienie; tak jasne, że pisać o tym uznał za niepotrzebne¹⁴. Gdy jednak takie „skrót myślowe” w zbiorach cudów pojawiają się częściej – jak w *Vita Quinque Fratrum* – to rodzi się przekonanie, że nie mamy tutaj do czynienia ze sposobem opisu rzeczywistości, lecz że odzwierciedlają one samą rzeczywistość. Tak przynajmniej byłoby w większości wypadków. Przyjrzyjmy się jeszcze raz anegdocie o chorym mnichu, opisaney przez Brunona z Kwerfurtu. Trudno przypuścić, że modlił się on o uzdrowienie, skoro święci ukazali się nie jemu, lecz innemu zakonnikowi. Ale i ten pewnie się o to nie modlił, skoro uzdrowieniem brata był zaskoczony.

Nasuwa się hipoteza, że we wczesnym średniowieczu polskim kult świętych wśród szerszych warstw społecznych nie był rozpowszechniony¹⁵. Niewielu wierzyło w cudotwórczą

2017, s. 63–67, informacje o Biblii Płockiej s. 53–74 (autorzy nie znają jednak cytowanych w tym przypisie prac Krzysztofa Skwierczyńskiego).

¹⁴ W tym duchu rzecz interpretuje SKWIERCZYŃSKI, *The Beginnings of the Cult*, s. 141–142.

¹⁵ Zob. moje uwagi: *Le culte des saints du Haut Moyen Age en Pologne et en Europe Occidentale*, [w:] *La Pologne et l'Europe Occidentale du Moyen*

moc świętego i niewielu garnęło się do jego grobu. Nic też dziwnego, że rzadko powstawały zapiski o cudach, a jeżeli jakieś zanotowano, to nie akcentowały one poprzedzającego cud aktu wiary i modlitwy, bo tego po prostu najczęściej nie było. Przełom XIII wieku polegał na tym, że odąd kult świętych zaczął przemawiać do wielu mieszkańców kraju. Stąd liczne jak na polskie warunki *miracula*. Autorzy starali się tak je skomponować, aby uwydatnić ufność wiernego w taumaturgiczną moc świętego. Po części odzwierciedlało to rzeczywistość, po części miało to cel duszpasterski z sugestią, że warto się starać o jego intercesję.

Żeby to unaocznić, sięgnijmy po przykłady zaczerpnięte z *Miracula sanctae Kyngae*. Oto pewna kobieta o imieniu Małgorzata od dłuższego czasu odczuwała dotkliwy ból głowy. Poradzono jej, aby przez trzy dni pościła ku czci św. Kingi i rzeczywiście, gdy tak zrobiła, ból ustąpił¹⁶. Syn tejże Małgorzaty ciężko chorował, mając na całym ciele krosty. Matka z wielką pobożnością zawierzyła go św. Kindze i dzięki jej łasce odzyskał zdrowie. Małgorzata udała się do grobu świętej i pod przysięgą złożyła zeznanie o zaszyłych wydarzeniach¹⁷. Inna niewiasta o imieniu Marta, mieszkająca w Tarnowie, kulawa na prawą nogę i ślepa na lewe oko, została przyprowadzona na grób Kingi. Tam się wyspowiadała i poprosiła ją o pomoc. Wkrótce odzyskała władzę w nodze i przejrzała na chore oko¹⁸. W każdej z przytoczonych zapisek występuje motyw, o którym pisaliśmy: bohater odnosi się do Kingi z wiarą, wykazuje ufność w moc i przychyłność świętej. Najwidoczniej jest to warunek uzyskania jej pomocy. Warunki mogły być też inne. Pewnej młodej

Age à nos jours. Actes du colloque organisé par l'Université Paris VII-Denis Diderot. Paris, les 28 et 29 octobre 1999, red. M.-L. PELUS-KAPLAN [i in.], Poznań–Paris 2004 (Publikacje Instytutu Historii UAM, 58), s. 29–41.

¹⁶ *Miracula sanctae Kyngae*, cap. 7, s. 734.

¹⁷ Tamże, cap. 8, s. 734.

¹⁸ Tamże, cap. 10, s. 735.

mężatce ukazała się święta, nakazując, aby udała się z pielgrzymką do jej grobu, dzięki czemu odzyska zdrowie¹⁹.

Powróćmy teraz do przytoczonego wyżej *miraculum*, będącego głównym przedmiotem naszego zainteresowania. Z rzeczonyj zapiski wynika, że koniecznym warunkiem dostąpienia łaski świętej było wyznanie wiary o charakterze najzupełniej swoistym. Oto każdy, kto się ubiega o wstawiennictwo Kingi musi uznać za prawdę to, że owa święta pochodziła z węgierskiego królewskiego rodu. Sama wiara w jej świętość i sama ufność w jej moc i miłosierdzie nie wystarczyły. Musimy zdawać sobie sprawę z konsekwencji, do jakich ta konstatacja prowadzi. Oto okazuje się, że przynależność do domu monarszego miała w oczach hagiografa znaczenie religijne. Warto zauważyć, że o królewskim pochodzeniu pani sądeckiej mowa już w prologu do omawianego zbiorku cudów²⁰ i w informacji tej należy widzieć coś więcej niż tylko suche stwierdzenie historycznego faktu.

Należy w tym kontekście koniecznie uwzględnić *Vita sanctae Kyngae*. Wspomniany żywot powstał mniej więcej w tym samym czasie co *Miracula sanctae Kyngae* (datowany jest na lata 20. XIV w.) i w tym samym środowisku²¹. Czy te dwa teksty miały odrębnych autorów – pozostaje przedmiotem dyskusji²². Osoby autora żywotu uczeni upatrują w jakimś franciszkaninie, piszącym – to akurat wiemy na pewno²³ – na zlecenie klarysek sądeckich. Przywiązywał on do monarszego pochodzenia bohaterki olbrzymią wagę. Na początku utworu,

¹⁹ Tamże, cap. 19, s. 739.

²⁰ Tamże, s. 732.

²¹ Na temat tego źródła M.H. WITKOWSKA, *Vita sanctae Kyngae ducissae Cracoviensis jako źródło hagiograficzne*, „Roczniki Humanistyczne” 10, 2 (1961), s. 41–162; M. MICHALSKI, *Kobiety i świętość w żywotach trzynastowiecznych księżnych polskich*, Poznań 2004 s. 48–53.

²² J. STARNAWSKI, *Drogi rozwojowe hagiografii polskiej i łacińskiej w wiekach średnich*, Kraków 1993 (Pontificia Academia Theologica Cracoviensis. Facultas Historica, 5), s. 76–77.

²³ *Vita sanctae Kyngae*, prolog, s. 683.

w prologu, przedstawiając swoją bohaterkę, stwierdza, że wywodziła się ze wspaniałego, królewskiego i cesarskiego rodu²⁴. Zaraz potem z wielkim rozmachem przedstawia genealogię Kingi²⁵. Zaczyna od dziada, króla Węgier Andrzeja, który ożenił się z siostrą przyrodnią św. Jadwigi. Przerwywając na moment wywód genealogiczny, hagiograf podaje, którego dnia Andrzej się koronował i ile czasu panował. Ze związku ze wspomnianą siostrą św. Jadwigi miał m.in. syna Belę oraz córkę św. Elżbietę. Ojcem Kingi był ów Bela, również król Węgier, matką zaś Maria, córka cesarza Greków. Wspomniany cesarz z kolei pochodził z rodu cesarza Nerona, natomiast matka Marii wywodziła się z rodu Katarzyny, wielkiej świętej, dziewicy i męczennicy. I znów hagiograf nawiązuje do koronacji, tym razem Beli, z tym że nie podaje daty, lecz pewne informacje mające świadczyć o wielkim dostojństwie koronowanego: uroczystość miała miejsce w Białogrodzie węgierskim (Alba Regia), a nowemu królowi towarzyszył jego brat król Koloman, który niósł królewski miecz Beli, oraz król Rusinów Daniel, prowadzący za uzdę monarszego rumaka. Bela i Maria mieli obok Kingi kilkoro innych dzieci: Anna wyszła za księcia Chorwacji, Małgorzata została dominikanką, Konstancja wydana została za księcia ruskiego i obecnie za jej sprawą dokonują się liczne cuda, Elżbietę pojął za żonę książę Bawarii, Jolantę zaś – książę wielkopolski Bolesław. Hagiograf dodaje, że zrodzony z Beli i Marii Stefan miał córkę Marię. Ożenił się z nią Karol król Sycylii i z tego związku narodził się św. Ludwik. Inny syn, Koloman, książę ruski, pobrał się z Salomeą, córką Leszka, księcia krakowskiego²⁶.

Autor przedstawia bardzo szeroką geograficznie panoramę powiązań rodzinnych swojej bohaterki, sięgającą od Sycylii

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, cap. 1, s. 683–685.

²⁶ Nie wszystkie podane przez autora *Żywotu* fakty genealogiczne są prawdziwe; zob. WITKOWSKA, *Vita sanctae Kyngae*, s. 119 z przyp. 264 na s. 119–120.

do Polski i od Bawarii po Ruś, a w opisie padają imiona władców różnych krajów i ludów. Przyczyny, dla których hagiograf zdecydował się na sporządzenie takiego zestawienia, są jasne: chodziło o wykazanie, z jak świetnego rodu, dysponującego władzą i obdarzonego dostojenstwem, pochodziła Kinga – rodu sięgającego samego Nerona. Ale na świetność nakłada się świętość, obok cesarzy, królów i książąt są tutaj wymienieni święci i święte, z którymi księżna krakowska była spokrewniona i spowinowacona. Wśród nich nie zabrakło nawet Katarzyny Aleksandryjskiej. W gruncie rzeczy świetność i świętość są to dwie strony tego samego medalu, obie stanowiły o znakomitości dynastii, obie owocowały świętością tak Kingi, jak i innych wymienionych w genealogii pobożnych kobiet i mężczyzn (a ściślej – jednego tylko mężczyzny).

Przy lekturze tej genealogii nasuwa się, nawiasem mówiąc, pytanie, na które nie ma łatwej odpowiedzi: dlaczego wśród wymienionych członków dynastii Arpadów zabrakło węgierskich świętych królów: Stefana, Emeryka i Władysława. Opustkę tę zauważył Jan Długosz, gdy pisał *Żywot św. Kingi*. Miał przed oczyma tekst tutaj omawiany i w szerokim zakresie nim inspirował, ale do listy krewnych swojej bohaterki z własnej inicjatywy dodał św. Władysława²⁷. Uczynił to tym chętniej – a może po prostu dlatego – że mógł go przedstawić jako wnuka Mieszka II i tym samym od tegoż ostatniego wywieźć genealogię swojej bohaterki.

W *Żywocie św. Kingi* jest jeszcze jeden fragment ogromnie interesujący w kontekście naszych rozważań. Opisano tam, jak to biskup krakowski Paweł z Przemankowa został w cudowny sposób uwolniony z więzienia, do którego wtrącił go książę Leszek Czarny. Było to jeszcze za życia pani sądeckiej. Zanim jednak biskup wyszedł na wolność, ukazała mu się w wizji św. Katarzyna i oświadczyła, że dokonuje

²⁷ *Vita beatae Kunegundis*, [w:] *JOANNIS DLUGOSSII senioris canonici Cracoviensis Opera*, t. 1, wyd. I. POLKOWSKI, Ż. PAULI, Cracoviae 1887, s. 183–335, tu cap. 1, s. 190.

tego cudu przez wzgląd na zasługi Kingi²⁸. Mamy tutaj do czynienia z sytuacją nie tak często w hagiografii spotykaną: zasługi świętej same z siebie nie wystarczają, potrzebna jest interwencja innej świętej. Pamiętamy jednak, że one obie – tak w każdym razie w Sączu wierzono – były ze sobą spokrewnione. A skoro tak, to taumaturgiczna moc księżnej krakowskiej miała w części swoje źródło w przynależności do określonego kręgu rodzinnego. W świetle tego *miraculum* łatwiej zrozumieć treść wizji będącej przedmiotem naszych rozważań. Wyznanie wiary w królewskie pochodzenie Kingi było wyznaniem wiary w taumaturgiczną moc świętych krewnych księżnej, z której ona również po śmierci korzysta w swojej cudotwórczej działalności.

Żywot św. Kingi ukazuje nam zjawisko „świętego rodu”, *beata stirps*, a ściślej rzecz biorąc – „świętego rodu królewskiego”. Jest ono dobrze opisane w literaturze przedmiotu²⁹. Aby zagadnienie to właściwie ująć, należy najpierw zwrócić uwagę na to, że w średniowieczu istniało przekonanie,

²⁸ *Vita sanctae Kyngae*, cap. 29, s. 708.

²⁹ Przede wszystkim A. VAUCHEZ, *Beata stirps. Sainteté et lignage en Occident aux XIIIe et XIVe siècles*, [w:] *Famille et parenté dans l'Occident médiéval. Actes du Colloque de Paris (6–8 juin 1974) organisé par l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (VIe Section) en collaboration avec le Collège de France et l'Ecole française de Rome*, red. G. DUBY, J. LE GOFF, Rome 1977 (Collection de l'Ecole française de Rome, 30), s. 397–407; tenże, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*, Rome 1981 (Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, 241), s. 204–215, 256–272. W sprawie świętych dynastii w Europie Środkowej w XIII–XIV w. zob. G. KLANICZAY, *Holy Rulers and Blessed Princesses: Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, transl. É. PÁLMEI, Cambridge 2002, s. 195–294; MICHALSKI, *Kobiety i świętość*, s. 164–180 (w obu ostatnich pozycjach także o Kindze); por. też w odniesieniu tylko do Kingi opartą na antropologii kulturowej analizę Barbary KOWALSKIEJ, *Święta Kinga. Rzeczywistość i legenda. Studium źródłoznawcze*, Kraków 2008, s. 322–324. O ważnym w tym kontekście kulcie św. Elżbiety turyńskiej wśród żon i córek Piastów zob. K. JASIŃSKI, *Kult świętej Elżbiety w dynastii piastowskiej*, [w:] *Europa Środkowa i Wschodnia w polityce Piastów*, red. K. ZIELIŃSKA-MELKOWSKA, Toruń 1997, s. 197–212.

zgodnie z którym zachodził związek między przynależnością do szlchetnego rodu a świętością³⁰. Nie jest przypadkiem, że w ówczesnej hagiografii tak często i chętnie wskazywano na *nobilitas* bohatera. Szlchetny ród w ówczesnym przekonaniu odznaczał się z jednej strony znakomitym, sięgającym wiele pokoleń wstecz pochodzeniem, z drugiej zaś dysponował bogactwem i potęgą polityczną. Według powszechnej opinii tak rozumiana szlchetność niosła ze sobą wartości moralne i religijne, które były dziedziczne. W konsekwencji człowiek znakomitego pochodzenia odznaczał się cnotą i znajdował się blisko Boga. Nie rozumiano tego może w ten sposób, że każdy członek danego królewskiego czy arystokratycznego rodu jest święty. Przyjmowano raczej, że jest on obdarzony przymiotami ułatwiającymi osiągnięcie świętości. Pogląd ten na różne sposoby racjonalizowano. Na przykład autor *Annales Quedlinburgenses*, utworu z pierwszej połowy XI wieku, następująco uzasadniał to, że królowa Matylda do ufundowanego przez siebie klasztoru w Kwedlinburgu przyjmowała jedynie dobrze urodzone dziewczęta: ludzie wywodzący się ze szlchetnego rodu rzadko się moralnie degenerują³¹, a więc – dodajmy od siebie – mają większą szansę niż inni, aby swoje życie poświęcić Bogu.

Na gruncie tych przekonań powstało zjawisko świętych rodów monarszych. Należały one do najszlachetniejszych, odznaczały się najznakomitszym pochodzeniem, przewyższały wszystkie inne potęgą polityczną, bogactwem i splendorem. Tym łatwiej rodziła się myśl, że była to również rodzina świętych. Przykładem takiej *beata stirps* byli Kapetyngowie.

³⁰ Pozycja klasyczna: K. BOSL, *Der Adelsheilige. Idealtypus und Wirklichkeit, Gesellschaft und Kultur im merowingerzeitlichen Bayern des VII. und VIII. Jahrhunderts*, [w:] *Speculum historiale. Festschrift J. Spörl*, Freiburg im Breisgau 1965, s. 167–187.

³¹ *Die Annales Quedlinburgenses*, wyd. M. GIESE, Hannover 2004 (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi, 72), s. 460.

Ogromnie interesujące z tego punktu widzenia są zeznania króla Neapolu Karola Andegaweńskiego, które składał przed komisją kanonizacyjną badającą sprawę jego brata, króla Francji Ludwika IX. Reprezentował pogląd, że w jego rodzinie nie tylko Ludwik był święty, lecz także matka (Blanka Kastylijska) i dwaj inni bracia: Robert, hrabia Artois i Alfons, hrabia Poitiers. I nie jest to przypadek, ponieważ – jak to ujął – święty korzeń wydaje na świat święte gałęzie (tym korzeniem była Blanka)³². Czyli świętość tak naprawdę jest dziedziczna i cieszy się nią wielu członków dynastii, choć nie jest powiedziane, że wszyscy. Ważny jest kontekst, w którym te słowa padły. Karol Andegaweński chciał dostarczyć argumentu przemawiającego za kanonizacją Ludwika. Przy należność do *beata stirps* jawi się tutaj jako dowód świętości.

Tego rodzaju argumentacji używano także w odniesieniu do rodziny Arpadów-Andegawenów. Franciszkanin Franciszek z Meyronnes w kazaniu wygłoszonym w 1317 roku wystąpił z poglądem, że Ludwik z Tuluzy (franciszkanin i biskup Tuluzy) powinien być uważany za świętego. I aby słuchaczy o tym przekonać, powołał się na powiązania rodzinne: od strony ojca (Karola II, króla Neapolu) Ludwik pochodził z rodu Ludwika Świętego, a od strony matki Marii (wnuczki Beli IV) z rodu świętych Stefana, Emeryka i Władysława oraz św. Elżbiety³³. Sięgnijmy również po akta kanonizacyjne św. Małgorzaty (córki Beli IV) z 1276 roku. Znajduje się tam zeznanie pewnego węgierskiego wieśniaka. Pytano go o powody, dla których Małgorzatę uważa za świętą. Odpowiadając, na pierwszym miejscu wymienił fakt, że była córką króla³⁴.

³² [P.] Riant, *Déposition de Charles d'Anjou pour la canonisation de Saint Louis*, [w:] *Notices et documents publiés par la Société de l'Histoire de France, à l'occasion de son cinquantième anniversaire de sa fondation*, Paris 1889, s. 155–176, zwł. s. 175. Zob. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident*, s. 214.

³³ VAUCHEZ, *Beata stirps*, s. 403.

³⁴ Tenże, *La sainteté en Occident*, s. 206, przyp. 61.

Zadziwiająca jest zbieżność poglądów między francuskim franciszkaninem a węgierskim chłopem. Byli zgodni co do tego, że dzięki odpowiednim związkom rodzinnym łatwiej można dostąpić świętości. Występują jednak i różnice. Dla zakonnika owa rodzina to rodzina świętych, dla wieśniaka ważny był jej królewski charakter. Znaczenia tej różnicy nie należy jednak przeceniać. Wiemy, że świetność i świętość to były w tamtych czasach dwie strony tego samego medalu.

Rzućmy jeszcze raz okiem na *miraculum* św. Kingi. Wydaje się rzeczą niemożliwą do ustalania, z jaką dokładnością autor zbioru cudów oddał słowa Małgorzaty z Nowego Sącza³⁵. Innymi słowy – nie jest jasne, czy treść nakazu księżnej krakowskiej sformułowali wierni, czy też zrodziła się w ustach i pod piórem związanego z klasztorem sądeckim duchowieństwa. Nawet jednak gdybyśmy przyjęli, że hagiograf jak najwierniej oddał słowa mieszczy, to przecież trudno wątpić, że musiały być one refleksem dyskusji, jakie toczyły zakonnice i ich opiekunowie duchowni.

Nietrudno zgadnąć, czego one dotyczyły. Musiano stawić pytanie o związek świętości Kingi z jej królewskim pochodzeniem i nie sposób wątpić, że dochodziło do różnicy zdań w tej sprawie. Niektórzy twierdzili, że przynależność pani sądeckiej do dynastii Arpadów jest przyczyną bądź dowodem jej świętości, inni odnosili się do tych poglądów sceptycznie. Nie jest to bezpośrednio źródłowo dowiedzione, ale jedynie w ogniu takich debat mogła powstać myśl, aby przypisać Kindze wizję o tak niezwyklej treści. Już na podstawie *Żywotu św. Kingi*, a konkretnie zamieszczonej tam genealogii i opisu cudu, jaki się dokonał za sprawą św. Katarzyny, można się zorientować, że środowisko sądeckie było zainteresowane problemem *beata stirps*. Wizja księżnej krakowskiej

³⁵ Proces powstawania zapisków o cudach w średniowieczu rozpatruje A. WITKOWSKA, *Miracula średniowieczne – funkcje przekazu ustnego i zapisu literackiego*, [w:] *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, red. B. GEREMEK, Warszawa 1978, s. 181–188.

poszerza jednak naszą wiedzę w tym zakresie, jest bowiem śladem żywych dyskusji i kontrowersji. Okazuje się, że nie był to tylko problem literacki, lecz także religijny i że nie stawiał go sobie tylko żywotopisarz, ale stanowił on kwestię ważną dla całego środowiska.

Zwraca uwagę okoliczność, że dyskusje na temat *beata stirps* Arpadów prowadzono również w Polsce. Nie powinno to nas właściwie zaskakiwać, jeśli weźmiemy pod uwagę, że ich ślad prowadzi do klasztoru sądeckiego. Klasztor ten został założony przez Kingę i tam spoczywały jej doczesne szczątki³⁶. Wiemy również – i to jest najważniejsze – że tamtejsze klaryski starały się wypromować kult swojej fundatorki. Imaly się różnych sposobów i argumentów: zbierały relacje o cudach księżnej krakowskiej, zamówiły żywot i rozpamiętywały jej zasługi, praktyki ascetyczne i dzieła miłosierdzia³⁷. W pewnym momencie powstało pytanie, czy w tym celu nie da się wykorzystać królewskiego pochodzenia świętej. Polskie klaryski sięgały po ten sam argument co w tym samym mniej więcej czasie francuski franciszkanin Franciszek z Meyronnes, a pół wieku wcześniej król Neapolu Karol Andegaweński.

³⁶ O założeniu i początkach klasztoru sądeckiego zob.: M. BARAŃSKI, *Dominium sądeckie. Od książęcego okręgu grodowego do majątku klasztoru klarysek sądeckich*, Warszawa 1992; KOWALSKA, *Święta Kinga, passim*.

³⁷ W sprawie duchowości w Polsce tamtego czasu zob.: H. MANIKOWSKA, *Zwischen Askesis und Modestia. Buß- und Armutsideale in polnischen, böhmischen und ungarischen Hofkreisen im 13. Jahrhundert*, „Acta Poloniae Historica” 47 (1983), s. 33–53; B. KÜRBIŚ, *Asceza chrześcijańska i jej interpretacje hagiograficzne. Polski model ascezy franciszkańskiej w XIII i XIV wieku* (1. wyd. 1983), [w:] tejsze, *Na progach historii*, Poznań 1994, s. 277–298, zwł. od s. 291; S. GAWŁAS, *Pobożność Władysława Łokietka*, [w:] *Ecclesia, regnum, fontes. Studia z dziejów średniowiecza*, red. tenże i in., Warszawa 2014, s. 191–205 (w tej ostatniej pozycji nowsza literatura przedmiotu).