

JERZY WYROZUMSKI  
(Kraków)

## O POTRZEBIE BADANIA NAJSTARSZYCH PATROCINIÓW

Jednym z ważniejszych elementów w obrazie kulturalnym Polski wczesnośredniowiecznej są wpływy zewnętrzne. Nie ulega wątpliwości, że przyjęcie chrześcijaństwa – jeżeli na nie patrzeć nie pod kątem widzenia rodziny panującej i jej otoczenia, ale w szerokim społecznym odbiorze – nie było aktem jednorazowym i nie ograniczało się do pośrednictwa dworu czeskiego. Chryścianizacja to długi proces, na który składało się przybywanie duchownych z różnych wcześniej schryścianizowanych kręgów, recepcja za ich pośrednictwem pewnych kultów, pewnych zmaterializowanych dóbr kultury, takich jak sprzęt liturgiczny, związane z liturgią księgi, pewne zwyczaje kościelne lub nie tylko kościelne, nazewnictwo, a nawet sposób myślenia. Ta wczesnochrześcijańska recepcja jest niezwykle ważnym polem badawczym, sięga bowiem korzeni naszej kultury w kręgu łacińskim. Współistnienie u jej początków pogańskiego *profanum* i chrześcijańskiego *sacrum* nie ulega wątpliwości, tak jak ich powolne przetwarzanie się w nową jakość, przy pewnej sakralizacji elementów pogańskich i profanacji chrześcijańskich. Jakie były źródła tego *sacrum*, to pytanie bardzo zasadnicze, na które nie od dziś szukamy odpowiedzi. Nie może ona być generalna, musi dotyczyć poszczególnych jego składników. Jednym z nich są najstarsze wezwania kościołów, czyli patrocinia. Kryje się w nich bowiem kilka warstw istotnych dla nas informacji. Pierwsza to krąg wpływu kulturalnego, druga to rodzaj przeszczepionego kultu i idącego z nim w parze wzorca osobowego, trzecia to jego akceptacja, czytelna w upowszechnieniu się kultu lub jego zaniku.

Sprawa zatem najstarszych wezwań naszych kościołów jest na tyle ważna, że powinna być systematycznie zbadana. Wymaga ona zarejestrowania wszystkich najstarszych wezwań, np. do końca XII w., i zbadania okoliczności ich przyjęcia w Polsce. W większości wypadków będą możliwe tylko mniej lub bardziej uprawdopodobnione domysły. Sprawa rozwoju lub zaniku pewnych kultów wymagałaby śledzenia wezwań w dłuższym ciągu czasowym, a więc np. ich przenoszenia na kościoły fundowane w XIII w.

W niniejszym szkicu pragnę się zatrzymać na kilku wezwaniach naszych najstarszych kościołów i odpowiedzieć w sposób mniej lub bardziej hipotetycz-

ny na pytanie, skąd i kiedy mogły być do Polski przeniesione. W szczególności omówię wezwania: św. Gereona, Salwatora czy – jak mówiono – św. Salwatora, św. Michała czy ściślej Archanioła Michała, św. Jerzego i św. Prokopa. Traktuję je raczej egzemplarycznie niż modelowo. Model należałoby dopiero wypracować.

Św. Gereonowi poświęcam osobne studium. Tu więc tylko krótko zwrócę uwagę na parę szczegółów związanych z kultem tego świętego. Jego ślad znajdujemy w kościele św. Gereona na Wawelu, dziś w postaci zabezpieczonej ruiny w murach zamku od strony katedry. Mamy także w kalendarzu kapituły krakowskiej ślad oddawania czci św. Gereonowi w dniu 10 października<sup>1</sup>. Tradycję tego kultu poświadczą również Jan Długosz<sup>2</sup>. Został on przeniesiony do Krakowa niewątpliwie z Kolonii, która jest jego macierzą i poza którą w zasadzie się nie rozprzestrzenił.

Św. Gereon wraz z towarzyszami, prawdopodobnie tebaidskimi, poniósł śmierć męczeńską w czasach Dioklecjana, jako dowódca wojskowy, który miał tępić chrześcijan, a tymczasem dał świadectwo przynależności do nich. Według najbardziej prawdopodobnej tradycji on i jego towarzysze ponieśli śmierć w Kolonii, a w miejscu ich męczeństwa stoi do dziś wspaniały kościół pod jego wezwaniem. Tradycja łączy budowę tego kościoła z Heleną, matką Konstantyna Wielkiego. W każdym razie, według świadectwa Grzegorza z Tours, istniał on już w VI w.<sup>3</sup> Odrodzenie kultu przypadło na pierwszą połowę XI w. i wówczas kult ten zaszczerpiono w Polsce. Mogło się to stać za sprawą żony Mieszka II, Rychezy, związanej ze środowiskiem kolońskim, a w takim razie wsparcie otrzymałaby hipoteza Gerarda Labudy, że siedzibą Mieszka II był Kraków<sup>4</sup>, lub też – druga możliwość – że zaszczerpił go w Krakowie Aaron, według dość prawdopodobnej tradycji mnich benedyktyński wyświęcony w Kolonii na biskupa i spełniający w Krakowie pod panowaniem Kazimierza Odnowiciela funkcję arcybiskupa, jako że Gniezno uległo zniszczeniu wskutek najazdu Brzetysława<sup>5</sup>. Kult św. Gereona nie upowszechnił się w Polsce, a i w Krakowie żywot jego był niedługi. Kościół, dający się datować na pierwszą połowę XI w., uległ z czasem ruinie.

Niezwykle interesującą, a znacznie trudniejszą do wyjaśnienia sprawą, są wezwania kościołów św. Salwatora. Jeden z nich jest niewątpliwy. Pod tym wezwaniem jest poświęcony w Krakowie w 1148 r.<sup>6</sup>; kościół związany ze sprowadzonymi tu wówczas norbertanami lub norbertankami. Położony na wzgórzu bł. Bronisławy, do dziś urzeka swoją romańską sylwetą. Ale prze-

<sup>1</sup> *Najdawniejsze roczniki krakowskie i kalendarz*, wyd. Z. Kozłowska-Budkowa, MPH, seria II, t. V, Warszawa 1978, s. 177.

<sup>2</sup> J. Długosz, *Historia Poloniae*, lib. XI, *Opera omnia*, XIII, Kraków 1877, s. 96.

<sup>3</sup> *Historia Francorum*, MGH, Script. rer. Merov., t. 1, wyd. B. Krusch (I. *Liber in gloria martyrum*), Hannover 1885, s. 1 – 450.

<sup>4</sup> G. Labuda, *Mieszko II król Polski (1025-1034). Czasy przelomu w dziejach państwa polskiego*, Kraków 1992, rozdz. III.

<sup>5</sup> W. Korta, *Czy Kraków był metropolią kościelną w połowie XI wieku?*, w: *Ars historica. Prace z dziejów powszechnych Polski*, Poznań 1976, s. 321-340.

<sup>6</sup> *Najdawniejsze roczniki krakowskie i kalendarz*, s. 59.

prowadzone pod jego prezbiterium badania archeologiczne wskazują na zarys rotundy, którą datowano na drugą połowę X w.<sup>7</sup> Istnieje prawdopodobieństwo, że w Krakowie jeszcze jedna świątynia nosiła wezwanie św. Salwatora, a mianowicie katedra wawelska. Zwrócił na to uwagę w niezwykle subtelnym wywodzie Tadeusz Wojciechowski na podstawie zapisu kalendarza katedry krakowskiej pod datą 20 kwietnia<sup>8</sup>. Domyślał się przy tym z dużym prawdopodobieństwem, że katedra miała wezwanie podwójne, skądinąd bowiem wiadomo, że jej patronem był św. Wacław. Zwrócił uwagę na praktykę, że jeżeli jeden patron kościoła był świętym lokalnym, a za takiego trzeba uważać św. Wacława, to musiał być inny jeszcze ogólnochrześcijański patronat<sup>9</sup>. Jeżeli przyjąć tę hipotezę Tadeusza Wojciechowskiego, mielibyśmy w Krakowie bardzo wczesne wezwanie św. Salwatora, sięgające początków katedry wawelskiej, a więc roku 1000, lub – co jest bardzo prawdopodobne – schyłku X w. Równocześnie nie da się wyłączyć, że kościół na wzgórzu bł. Bronisławy nosił to wezwanie już u swoich początków, a więc w drugiej połowie X w.

Zachodzi pytanie, z jakim kręgiem kościelno-kulturalnym możemy łączyć pochodzenie tego wezwania. Nie wywodziło się ono najprawdopodobniej z kręgu ottońskiego, bo tam szczególną czią otaczano w okresie przedcesarskim św. Dionizego i św. Wita, a potem św. Maurycego i św. Wawrzyńca. Kult tych ostatnich nabrał charakteru państwowego. Św. Wit, którego ciało spoczywało w Korbei i którego do szczególnej roli w państwie starali się wylansować tamtejsi benedyktyni, stał się ostatecznie patronem Czech, Szwerynu, a być może czczono go również w jakiś sposób na Pomorzu Zachodnim. Zwróćmy od razu uwagę, że w kręgu wczesnej monarchii piastowskiej ci święci się nie przyjęli. Co prawda Kraków dopiero od schyłku X w. może być łączony z Piastami, wcześniej bowiem należał do Czech, ale nie mamy śladu przeszczerzenia stamtąd kultu św. Wita, chociaż kościół pod jego wezwaniem został zbudowany w Pradze około 930 r. i należy do najstarszych w pometodiańskiej fazie chrystianizacyjnej. Nie można wszakże twierdzić, że kultu tego w Krakowie faktycznie nie było, ponieważ nie znamy wezwań paru kościołów wawelskich z X w., w tym okazałe zapewne niegdyś się prezentującego kościoła „B”.

Droga kultu św. Salwatora do Polski, czy ściślej do Krakowa, nie jest jasna. Na pewno więc nie przeszczerpiono go z Niemiec, gdzie nie odgrywał żadnej roli. Rozwinięty był na wschodzie, a także we Włoszech, w państwie zachodniofrankijskim i w Hiszpanii<sup>10</sup>. Na pewno nie przyszedł do Krakowa z Bizancjum, bo nie łączono by go z łacińską nazwą Salwatora. Najbardziej prawdopodobne wydaje się jego przeniesienie do Polski z Włoch, ale nie da się wskazać okoliczności, w jakich się to dokonało.

<sup>7</sup> W. Zin i W. Grabski, *Wczesnośredniowieczne budowle Krakowa w świetle ostatnich badań*, „Rocznik Krakowski” 1966, s. 33-73.

<sup>8</sup> *Najdawniejsze roczniki krakowskie i kalendarz*, s. 141.

<sup>9</sup> T. Wojciechowski, *Kościół katedralny w Krakowie*, Kraków 1900, rozdz. 10.

<sup>10</sup> A. Ostendorf, *Das Salvator-Patrocinium, seine Anfänge und seine Ausbreitung im mittelalterlichen Deutschland*, „Westfälische Zeitschrift” 100, 1950, s. 357-376.

Z kolei przechodzę do wezwania św. Michała. Pojawia się ono w Krakowie wcześniej, zapewne w pierwszej połowie XI w. i to w odniesieniu do dwu kościołów. Jeden z nich stał na wzgórzu wawelskim, gdzie dziś już nie istnieje. Pozostały po nim zarysy fundamentów, ale łączą się one z budowlą gotycką, która stanęła w miejscu starszej drewnianej. W czasach Długosza była tradycja, że ów kościół św. Michała należy do najstarszych budowli sakralnych Wawelu<sup>11</sup>. Położony centralnie, mógł nawet spełniać rolę pierwotnej katedry, zanim wzniesiono chrobrowską. W takim wypadku można by go odnosić gdzieś do schyłku X w. Drugi kościół pod wezwaniem św. Michała stał na Skalce, na sąsiednim wzgórzu, stanowiącym ważny element w zespole osadniczym krakowskim, wówczas po drugiej stronie Wisły w stosunku do Wawelu. Śladów archeologicznych tego pierwotnego kościoła nie mamy, bo musiał on być drewniany. Jest jednak dobrze poświadczony źródłowo i niezależnie od wczesnych przekazów stał się przedmiotem szczególnej uwagi Jana Długosza, bowiem w jego miejscu, czy ściślej na miejscu wzniesionego tu w drugiej fazie kościoła murowanego, który podlegał kolegiacie św. Floriana, nasz kronikarz ufundował klasztor i kościół paulinów<sup>12</sup>. Z pierwotnym kościołem św. Michała na Skalce Mistrz Wincenty połączył śmierć św. Stanisława<sup>13</sup>. Niezależnie od rzeczywistego przebiegu tego wydarzenia, owa jego lokalizacja weszła do żywotów świętego i do dziś odgrywa znaczną rolę w życiu religijnym Krakowa. Dzień 8 maja, jako dzień św. Stanisława, ma zresztą – jak to postaram się pokazać – swoje odniesienie do św. Michała.

Św. Michał to rzeczywiście Archanioł Michał. Pojawia się w *Starym Testamencie* jako opiekun Żydów wyprowadzonych przez Mojżesza z Egiptu. Samo imię Mikha'el odpowiada hebrajskiemu „ten, który jest jak Bóg”. Kult Michała Archanioła zrodził się w okresie wczesnego chrześcijaństwa na wschodzie, prawdopodobnie we Frygii. Szybko się upowszechnił. Archanioł Michał miał się podobno ukazać Konstantynowi Wielkiemu. Jego kult rozwinął się w Konstantynopolu, gdzie już w połowie V w. było miejsce zwane Michaelion. Różnie tłumaczy się element towarzyszący w wyobrażeniach Archanioła Michała, a mianowicie smoka, który zresztą w ikonografii uległ transformacji. Niekiedy łączy się go z wpływami koptyjskimi<sup>14</sup>, niekiedy z wyobrażeniem Apollona zabijającego pytona; najbardziej jednak upowszechniona jest interpretacja wyprowadzona ze *Starego Testamentu*, gdzie Archanioł Michał odbywa walkę słowną z szatanem Samaelem. Ten zaś wyobrażony był jako wąż<sup>15</sup>. Zatem w ikonografii Archanioł Michał pokonuje często nie smoka, ale wprost

<sup>11</sup> J. Długosz, *Liber beneficiorum dioecesis Cracoviensis*, t. I, *Opera omnia*, t. VII, Kraków 1863, s. 531-532. Kościół ten jest poświadczony w bulli papieża Eugeniusza III dla biskupstwa wrocławskiego z 1148 r., MPH, t. III, wyd. A. Bielowski, Lwów 1872, s. 13-14.

<sup>12</sup> J. Długosz, *Liber beneficiorum dioecesis Cracoviensis*, t. III, *Opera omnia*, t. IX, Kraków 1864, s. 113-120.

<sup>13</sup> MPH, t. III, s. 297.

<sup>14</sup> *Bibliotheca Sanctorum*, t. 9, 1967, szp. 410-446 (G. Mara, część biblistyczna F. Spadafora); *Enciclopedia Cattolica*, t. 8, 1952, szp. 948-954 (E. Josi, część biblistyczna A. Penna, część ikonograficzna P. Toschi).

<sup>15</sup> *Newy testament*, List powszechny św. Judy Apostoła, 9.

szatana (np. w Paryżu przy Bd. St Michel). Z czasem wyobrażenie smoka łączono ze wszelkim złem, chorobami itp., stąd uważano Michała za obrońcę chrześcijaństwa, uzdrowiciela, opiekuna chorych itp., ale także za przewodnika dusz zmarłych do raju<sup>16</sup>.

Kult Michała Archaniola przyjął się na zachodzie pod wpływem Bizancjum. Wykazano to już dostatecznie przekonywająco<sup>17</sup>. Św. Michał miał się ukazać walczącym w bitwie pod Gargano i zaważyć na zwycięstwie strony chrześcijańskiej. Cztili Michała Germanie, którzy osiedli we Włoszech, a szczególnie Longobardowie. W założonym przez nich w VI w. księstwie Benewentu odnieśli oni w dniu 8 V 663 r. w bitwie morskiej pod Siponto zwycięstwo nad Saracenami. Ponieważ przypisywali je wprost interwencji Archaniola Michała, czcili go właśnie 8 maja. W innych kościołach Włoch czczono go 29 lub 30 września. Dla nas ciekawostką jest, że biskupa Stanisława ze Szczepanowa papież Innocenty IV ogłosił świętym w Asyżu, tj. na terenie utworzonego również przez Longobardów księstwa Spoleto, ustalając jego święto na dzień 8 maja, dokładnie w święto Archaniola Michała. Mogło to być oczywiście nawiązanie do utrwalonej już w połowie XIII w. tradycji, że biskup krakowski poniósł śmierć męczeńską właśnie w kościele św. Michała.

Pozostaje teraz odpowiedzieć na zasadnicze dla nas pytanie, jaką drogą dostał się do Krakowa kult Archaniola Michała. Można na pewno wykluczyć bezpośrednią drogę ze wschodu. Niejasno przedstawiają się nam pod tym względem Czechy. Ten kult mógł być tam oczywiście przyniesiony przez apostołów słowiańskich, ale potem musiano by go znieść wraz z obrządkiem słowiańskim. Pozostaje droga z zachodu. Ani jednak w Ratyzbonie, w której granicach diecezjalnych znajdowały się do około 973 r. Czechy, ani w Moguncji, jako stolicy archidiecezjalnej tego obszaru, kult Archaniola Michała nie był wówczas rozwinięty. Trzeba by więc alternatywnie przyjąć albo Włochy, gdzie – jak powiedziano – kult ten wcześniej rozwinął się wśród Longobardów, albo północną Francję, Flandrię i Belgię, gdzie również miał wczesne korzenie. A mianowicie w 708 r. miał się Archaniol Michał pokazać we śnie św. Aubertowi, biskupowi Avranches, i wyrazić życzenie, aby ten ufundował klasztor ku jego czci. Biskup posłał na Monte Gargano wysłanników po „relikwie” – jak głosi tradycja. Tam w miejscowym klasztorze otrzymali oni fragment płaszcza Archaniola i ułomek marmuru ze skały, na której niegdyś stanął. W 709 r. Aubert założył w Normandii na nadmorskiej skale, która nazywała się Mons Tumba, klasztor Mont-Saint-Michel. Stał się on z czasem głośnym miejscem pielgrzymkowym. Przy klasztorze powstało miasto, a cały zespół przedstawia się niezwykle malowniczo<sup>18</sup>. Stąd kult się rozszerzył na Flandrię, Belgię i zachodnie Niemcy.

<sup>16</sup> W. Lueken, *Michael. Eine Darstellung und Vergleichung der jüdischen und der morgenländisch-christlichen Tradition vom Erzengel Michael*, Göttingen 1898; J. P. Rohland, *Der Erzengel Michael Arzt und Feldherr. Zwei Aspekte der vor und frühbyzantinischen Michaelskultes*, Leiden 1977.

<sup>17</sup> *Bibliotheca Sanctorum*, t. 9, szp. 410-446.

<sup>18</sup> J. Huynes, *Histoire générale de l'abbaye du Mont-Saint-Michel*, t. 1, Paris 1872; E. Corroyer, *Description de l'abbaye du Mont-Saint-Michel et de ses abords*, Paris 1877.

Z tym obszarem Polska miała wczesne stosunki i wiele stamtąd przejęła. Trzeba by wreszcie wyłączyć Kolonię, bo tam również kultu Michała Archanioła nie było. Na związki z obszarem Włoch, stanowiącym dziedzictwo lombardzkie, mogłyby wskazywać aż dwa egzemplarze prawa longobardzkiego (*Leges Longobardorum*), które znajdowały się w najstarszym inwentarzu biblioteki katedry krakowskiej<sup>19</sup>.

Z kolei przechodzę do sprawy wczesnych wezwań św. Jerzego. Mam na uwadze w szczególności nie istniejący dziś kościół św. Jerzego na wzgórzu wawelskim, który tradycja łączy z XI w. Miałby się on znajdować w sąsiedztwie kościoła św. Michała, jak na to wskazują odsłonięte tam fundamenty drugiego obiektu. Są one gotyckie, a zatem należałoby przyjąć, że analogicznie – jak w przypadku kościoła św. Michała – pierwotny obiekt był drewniany. Pojawiła się jednak inna hipoteza, łącząca wezwanie św. Jerzego z obiektem, którego szczątki odsłonięto na wale wzgórza wawelskiego od strony Wisły<sup>20</sup>. Ten obiekt datowany jest na wiek XI, a więc lepiej odpowiadałby przechowanej tradycji. Niezależnie jednak od lokalizacji, mamy do czynienia w Krakowie z wczesnym wezwaniem św. Jerzego. Drugi wczesny przypadek łączy się z Gniezem. Tamtejszy kościół św. Jerzego jest poświęcony w XIII w.<sup>21</sup>, ale jest niewątpliwie o wiele starszy, prawdopodobnie z XI w. Znajduje się na terenie dawnego grodu, na poczesnym miejscu obok katedry. W obecnej postaci zachował niewiele z pierwotnej architektury. Jest bowiem budowlą gotycką mocno zbarokizowaną.

Tutaj interesuje mnie w zasadzie pochodzenie wezwania, a zatem i recepcja kultu, który – mimo, że jest bardzo upowszechniony – wywołuje od dawna zasadnicze wątpliwości. Zrodził się na wschodzie i łączył się – jak w przeważającej liczbie czczonych przez Kościół męczenników – z czasami Dioklecjana (284-305). Już jednak sobór nicejski 325 r., nie wątpiąc o życiu tego męczennika, jego legendę traktował jako apokryf. W V w. papież Gelazjusz ostrzegał przed nieprawdopodobnymi czy fałszywymi aktami św. Jerzego. Mimo tych wątpliwości i ostrzeżeń, kult rozwijał się, a od VI w. poczynając stał się popularny na zachodzie. Odrzucał go Kalwin, odrzucały inne kościoły reformowane. W XIX w. rozpoczęto krytyczne badania nad dotyczącą go tradycją pisaną. Wówczas dopatrzone się jej źródła u Euzebiusza z Cezarei, który pod datą 23 kwietnia odnotował śmierć męczennika, jednakże nie podał jego imienia. Z tym dniem połączono właśnie św. Jerzego. W 1969 r. papież Paweł VI zdjął go z oficjalnego kalendarza świętych, pozostawiając możliwość prywatnego oddawania mu czci.

Tradycja pisana o św. Jerzym ma swoje źródło w tekście greckim z V w., którego fragmenty przechował tzw. palimpsest wiedeński (Cod. Vindebon. lat. 954). Ten tekst grecki dał początek: 1/ przekazom wschodnim – koptyjskiemu,

<sup>19</sup> A. Vetulani, *Krakowska biblioteka katedralna w świetle swego inwentarza z r. 1110*, „Slavia Antiqua” 5, 1953 (1954), s. 163-192.

<sup>20</sup> Z. Pianowski, *Z dziejów średniowiecznego Wawelu*, Kraków-Wrocław 1984, s. 49.

<sup>21</sup> *Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski*, t. 1, Poznań 1877, nr 330.

armeńskiemu, syryjskiemu i innym; 2/ całej rodzinie greckich przekazów zachodnich, do których należy m.in. tekst w Cod. Paris. gr. 770; 3/ łacińskiej tradycji zachodniej, której zasadniczym reprezentantem jest kodeks watykański 1660. Wywód tej tradycji przeprowadził Karl Krumbacher<sup>22</sup>. Tradycja łacińska wymaga podobnie gruntownego studium. Marginalnie warto dodać, że jest również islamska wersja tradycji, w której Jerzy został potraktowany jako propheta<sup>23</sup>. Duże różnice zachodzą już nie tylko między poszczególnymi rodzinami tekstów, ale i między przekazami wewnątrz tych rodzin. Zwróćmy tylko uwagę, że w tradycji greckiej św. Jerzy poniósł śmierć pod panowaniem króla perskiego Dacjana w obecności 70 królów. W tradycji łacińskiej był to Dioklecjan. Są różnice w szczegółach opisu parokrotnej śmierci męczennika.

Idąc za głównym nurtem legendy, należałoby stwierdzić, że św. Jerzy pochodził z Kapadocji, był dowódcą wojskowym lub bogatym nobilem, co nie musi uchodzić za sprzeczne. Jako miejsce męczeństwa podawano w różnych tradycjach różne miejscowości. Św. Jerzy, przyprowadzony wraz z wieloma innymi przed cesarza w celu złożenia czci bogom, nie wyparł się – jak inni – chrześcijaństwa. Nasłano na niego maga, który swoją sztuką miał do niego przemówić, ale skutek był odwrotny, bo mag stał się chrześcijaninem. Pod wpływem św. Jerzego również na chrześcijaństwo miała się nawrócić cesarzowa Aleksandra. Dalej następują całkowicie nieprawdopodobne opisy tortur i trzykrotne zmartwychwstanie ofiary. Torturom towarzyszyły cuda<sup>24</sup>. Wątek walki św. Jerzego ze smokiem pojawia się w XII w., a upowszechnia się w XIV. Jest św. Jerzy jednym z 55 świętych, którzy według swoich legend walczyli ze smokami<sup>25</sup>.

Na zachodzie kult św. Jerzego przyjął się najwcześniej we Włoszech, gdzie też pozostawił bardzo obfite ślady w folklorze, mającym postać poezji ludowej, pieśni i zabaw<sup>26</sup>. W Rzymie za papieża Grzegorza Wielkiego (590-604) powstał kościół San Giorgio, w Rawennie około r. 570, w Trento około 600 r., w Corate koło Mediolanu na przełomie VII i VIII w. Wcześniej ten kult pojawił się w Moguncji, w Kolonii około 1180 r. Tylko w Auvergne we Francji miały powstać w różnym czasie 23 kościoły pod jego wezwaniem. Na wschodzie było ich znacznie więcej: na Cyprze około 60, w Egipcie około 40, w samym Konstantynopolu przed rokiem 1000 miały być 3 i jeden klasztor<sup>27</sup>.

Odpowiedź na pytanie, skąd i jaką drogą dostał się do Polski kult św. Jerzego, nie będzie łatwa. Należy wyłączyć recepcję ze wschodu, choć wiadomo,

<sup>22</sup> K. Krumbacher, *Der heilige Georg in der griechischen Überlieferung*, „Abhandlungen der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse”, t. 25, 3. Abhandlung, München 1911.

<sup>23</sup> G. Levi della Vida, *Leggende agiografiche cristiane nell'Islam*, w: *Atti del convegno internazionale sul tema: L'oriente cristiano nella storia della civiltà*, Roma 1964, s. 139-151.

<sup>24</sup> M. Huber O.S.B., *Zur Georgslegende*, Erlangen 1906; H. Delehaye, *Légendes grecques des saints militaires*, Paris 1909.

<sup>25</sup> H. Delehaye, op. cit.; S. Braunfels-Esche, *Sankt Georg Legende*, München 1976.

<sup>26</sup> P. Toschi, *La leggenda di san Giorgio nei canti popolari italiani*, Firenze 1964.

<sup>27</sup> S. Braunfels-Esche, op. cit.

że kult ten bardzo się rozwinął na Rusi. Jest pewne prawdopodobieństwo, że skądinąd dostał się on do Krakowa, a skądinąd do Gniezna. Skoro był wcześniej rozwinięty w Moguncji, metropolii prowincji kościelnej, do której należały Czechy, to oczywiście mogunckie źródło jest możliwe do przyjęcia, szczególnie dla Krakowa. Pamiętać wszakże trzeba, że i chrystianizacja państwa Polan przez Mieszka I w sposób pośredni oparła się o Moguncję, czy może o jej sufraganię w Ratyzbonie, bo Kościoła czeskiego w 966 r. jeszcze nie było. Pośrednictwo czeskie w recepcji tego kultu jest o tyle mało prawdopodobne, że w samej Pradze kościół św. Jerzego powstał dopiero w połowie XII w. Wówczas Praga nie wywierała żadnego wpływu na Kościół polski. Należałoby raczej sprawę widzieć następująco: co do Gniezna, jest bardzo prawdopodobne, że – jeżeli kościół tamtejszy pochodzi z XII w. – wpływ na jego powstanie wywarł ruch krucjatowy, do którego ostatecznie w 1147 w. Kościół polski się włączył; na fali tego ruchu właśnie modne stało się patrocinium św. Jerzego. Jeżeli natomiast fundacja jest wcześniejsza, trzeba szukać innego wyjaśnienia w tym względzie. Trudno jest wskazać na bezpośrednie źródło kultu św. Jerzego w Krakowie, jeżeli istotnie kościół pod jego wezwaniem był już na wzgórzu wawelskim w XI w.

Pozostaje do omówienia rzadkie w Polsce patrocinium św. Prokopa. Kościół pod jego wezwaniem powstał w pierwszej połowie XII w. w Strzelnie. Myślę, że można zaufać Długoszowi, który ewidentnie dysponował jakąś zapiską z konkretną informacją lub może nawet dokumentem, a jeżeli tak, to należałoby przyjąć rok 1133 jako datę tej fundacji i połączyć ją w sposób prawdopodobny z Piotrem Wszeborowiczem<sup>28</sup>. Jest to surowa romańska rotunda z kostki granitowej, powstała wcześniej niż stojąca obok kolegiata św. Trójcy z pięknym do dziś zachowanym romańskim tympanonem i odkrytymi po wojnie słynnymi kolumnami, służąca jako kościół klasztorny SS. Norbertanek. Jest rzeczą godną zauważenia, że na Kujawach i bodajże tylko na Kujawach, mamy jeszcze inne ślady kultu św. Prokopa. A mianowicie – jak zwrócił na to uwagę Władysław Łuszczkiewicz – „w Konecku jest kościół pod dawnym tytułem św. Prokopa, a w Kłótnie pod Włocławkiem w kościele erygowanym w 1155 r. obraz jego cudowny”. Autor opatrzył tę wiadomość następującym komentarzem: „Byłoby ciekawą rzeczą tę cześć dla czeskiego mnicha †1053 r., ucznia Cyryla, w tym kącie Polski wytłumaczyć. Pisarz to Ewangeliarza słowiańskiego w Reims”<sup>29</sup>.

Stwierdźmy od razu, wbrew zdaniu Władysława Łuszczkiewicza, że brak nam dostatecznej pewności, o którego św. Prokopa chodzi. Trzeba bowiem brać

<sup>28</sup> J. Długosz, *Annales seu cronicae incliti Regni Poloniae*, lib. III-IV, Warszawa 1970, s. 319; Z. Kozłowska-Budkowa, *Repertorium polskich dokumentów doby piastowskiej*, Kraków 1937, nr 29; M. Walicki, *Budowle Strzelna na tle sztuki romańskiej w Polsce*, „Biuletyn Historii Sztuki i Kultury” 1, 1932/1933, s. 21-24; por. też *Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski*, t. 1, nr 11.

<sup>29</sup> W. Łuszczkiewicz, *Kościół i rzeźby duninowskie w Strzelnie na Kujawach. Przyczynek do dziejów sztuki XII wieku w Polsce*, w: *Pamiętnik Akademii Umiejętności w Krakowie*, Wydż. Filolog. i Historyczno-Filoz., t. 3, Kraków 1876, s. 89-116, zob. przyp. 1 na s. 96.



pod uwagę dwu. Jeden to pierwszy męczennik Palestyny, drugi to święty czeski, założyciel i opat klasztoru benedyktynów słowiańskich w Sazawie<sup>30</sup>. Pierwszy z nich jest dla nas historycznie bardzo ciekawy, bo jego śmierć męczeńską opisał współczesny mu Euzebiusz z Cezarei (zm. 340) w dziełku *De martyribus Palaestinae*, a obok tego – jak w wypadku wszystkich męczenników – powstała legenda. Można więc śledzić, jak wątek historyczny ulegał przekształceniom w legendzie. Zwrócił na to uwagę w 1909 r. bollandysta Hippolyte Delehaye, znany badacz dawnych kultów<sup>31</sup>. Tu ograniczę się jedynie do wątku historycznego. Otóż za czasów Dioklecjana przyprowadzono do Cezarei grupę wyznawców Chrystusa i zażądano od nich, aby oddali cześć bogom. Wśród nich był Prokop, który od wczesnej młodości odznaczał się życiem ascetycznym i kontemplacyjnym. Pochodził z Aelii, miasta wybudowanego przez Hadriana na gruzach Jerozolimy, a pełnił trojaką służbę kościelną: w Scythopolis (Bethsean na terenie Palestyny) „in legendi officio”, oraz w Syros (ale chyba nie na Cykladach) „in interpretatione sermonis” i „in adversus daemones manus impositione”. Prokop gromkim głosem odmówił wyparcia się Chrystusa. Zdawało się, że swoją mową zachwiał pewność siebie sędziego Flaviana, wobec którego akt złożenia czi bogom miał być dokonany. Ten dopuścił więc Prokopa do zebranych na ucztę tetrarchów państwa rzymskiego. Tutaj na pytanie o rację swojego stanowiska odpowiedział słowami *Iliady*, które podaje według tłumaczenia łacińskiego Euzebiusza: „Non est bonum multos dominos esse. Unus dominus est. Unus rex.” Po tym oświadczeniu został ścięty, a stało się to 7 lipca.

Kult św. Prokopa przyjął się szczególnie na wschodzie. Prawdopodobnie wraz z misją słowiańską dostał się na teren państwa wielkomorawskiego i tutaj – tak jak na Rusi – przyjęło się imię Prokop. To prowadzi nas na trop drugiego wymienionego już Prokopa, zmarłego w 1053 r. opata benedyktynów łowiańskich w Sazawie. Byłoby rzeczą bardzo prostą przyjąć, że właśnie ten Prokop czeski dał wezwanie kościołom kujawskim, gdyby nie okoliczność, że został on kanonizowany dopiero w 1204 r., gdy tymczasem przynajmniej o kościele strzelnęskim wiadomo, że został ufundowany około 1133 r. Jego architektura w każdym razie do takiej datacji przystaje. Co prawda istnieje tradycja, że ów czeski Prokop był czczony zaraz po śmierci, a kult jego miał charakter ponadlokalny, bo przyjął się na Węgrzech, ale chodzi tu o Słowację, która z Czechami i Morawami należała do państwa wielkomorawskiego. Była więc sukcesorką Kościoła słowiańskiego, a Prokop musiał jej być przez to bliski. Jest jeszcze inna trudność, a mianowicie klasztor sazawski był reguły benedyktyńskiej, gdy tymczasem w Strzelnie byli kanonicy regularni (z kolei norbertanki), a więc reguła zakonna nie mogła tu być elementem zbliżenia. Biorąc to wszystko pod uwagę i mając na względzie również odległość Strzelna od Sazawy

<sup>30</sup> F. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome au IX<sup>e</sup> siècle*, Paris 1926, s. 298; *Bibliotheca Sanctorum*, t. 10, Rzym 1968, szp. 1167-1173; B. Krzemieńska, *Prokop św.*, SSS, t. 4, 1970, s. 358.

<sup>31</sup> H. Delehaye, op. cit., s. 77-89. Eusebius von Cäsarea, *Die palästinischen Märtyrer*, wyd. B. Violet, Leipzig 1896, s. 6-7.

i raczej brak tutaj bliższych kontaktów, trzeba dojść do wniosku, że pochodzenie patrocinium kościoła strzelnęskiego jest niejasne i trudne do wytłumaczenia. Kto wie, czy nie nastąpiło tu w tradycji jakieś pomieszanie osób. Warto sobie uświadomić, że św. Prokopa czczono w Polsce 3, 4 lub 5 lipca, gdy pierwszy męczennik Palestyny został ścięty 7 lipca, a czczony był 8 lipca.

Mój szkic miał na celu nie tyle rozwiązanie nasuwających się tu problemów, ile ich pokazanie. Badania w tym zakresie, szczególnie zaawansowane w Niemczech<sup>32</sup>, mają na celu odkrywanie nowych obszarów kultury ludowej. Sfera wierzeń i kultów jest bowiem ściśle związana z mentalnością i świadomością społeczną. W Polsce ten kierunek badań jest bardzo potrzebny i pożądany, ale możliwy dopiero poczynając od późnego średniowiecza, od XV w., kiedy wierzenia i kultury stały się istotnie własnością szerokich rzesz społeczeństwa, ludu. Wcześniej przez pryzmat patrocinów możemy śledzić przede wszystkim wpływy i związki kulturalne. Co prawda — jak widać — możliwości są tu ograniczone, a trudności duże, ale nawet te skromne efekty nie mogą być obojętne. Zyskujemy tą drogą także negatywne świadectwo, jak pewne przeszczipiane z zewnątrz z wielką zapewne nadzieją kultury pozostawały czymś powierzchownym, może niezrozumiałym, i nie przyjmowały się. Można to powiedzieć o omówionych tutaj świętych, ale także o św. Idzim, o św. Florianie i innych. Św. Florian przyjął się na dobre dopiero w XVI w., gdy go już łączono — nie wiadomo dlaczego — z ochroną przed pożarami.

---

<sup>32</sup> J. Dorn, *Beiträge zur Patrozinienforschung*, „Archiv für Kulturgeschichte”, 13, 1917, s. 9-49 i 220-255, J. Fellenberg gen. Reinold, *Entwicklung und Gestalt der Heiligenverehrung zwischen Rhein und Elbe im Mittelalter*, w: *Ostwestfälisch-weserländische Forschungen zur geschichtlichen Landeskunde*, Münster 1970, s. 280-303; M. Zender, *Räume und Schichten mittelalterlicher Heiligenverehrung in ihrer Bedeutung für die Volkskunde. Die Heiligen des mittleren Maaslandes und der Rheinlande in Kulturgeschichte und Kulturverbreitung*, Köln 1973. Poza niemiecką literaturą na uwagę zasługuje E. Delaruelle, *La piété populaire au Moyen Age*, Torino 1975. Por. też A. Gieysztor, J. Szymański, *Patrocinia*, SSS, t. 4, s. 44-46.