

**KOBIETY  
W DYNASTII PIASTÓW**

MONOGRAFIE  
FUNDACJI NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

RADA WYDAWNICZA

prof. Tomasz Kizwalter, prof. Janusz Sławiński,  
prof. Antoni Ziemia, prof. Marek Ziółkowski,  
prof. Szymon Wróbel

FUNDACJA NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

**Grzegorz Pac**

**KOBIETY  
W DYNASTII PIASTÓW  
ROLA SPOŁECZNA PIASTOWSKICH  
ŻON I CÓREK DO POŁOWY XII WIEKU –  
STUDIUM PORÓWNAWCZE**

TORUŃ 2013

Wydanie książki subwencionowane przez  
Fundację na rzecz Nauki Polskiej  
w ramach programu Monografie FNP

Redaktor tomu  
*Anna Mądry*

Korekty  
*Ewelina Gajewska*

Projekt okładki i obwoluty  
*Barbara Kaczmarek*

Printed in Poland  
© Copyright by Grzegorz Pac  
and Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika  
Toruń 2013

eISBN 978-83-231-5673-4  
<https://doi.org/10.12775/978-83-231-5673-4>

**WYDAWNICTWO NAUKOWE  
UNIwersytetu MIKOŁAJA KOPERNIKA**  
Redakcja: ul. Gagarina 5, 87-100 Toruń  
tel. +48 56 611 42 95, fax +48 56 611 47 05  
e-mail: [wydawnictwo@umk.pl](mailto:wydawnictwo@umk.pl)  
Dystrybucja: ul. Reja 25, 87-100 Toruń  
tel./fax: +48 56 611 42 38, e-mail: [books@umk.pl](mailto:books@umk.pl)  
**[www.wydawnictwoumk.pl](http://www.wydawnictwoumk.pl)**

Wydanie pierwsze

*Carissimae Matris memoriae*



## Spis treści

WYKAZ SKRÓTÓW .....	9
PRZEDMOWA .....	11
WSTĘP .....	15
ROZDZIAŁ 1. OBRAZ PIASTOWSKICH ŻON W KRONICE GALLA ANONIMA .....	27
Dobrawa .....	39
Judyta Czeska .....	82
Żona Bolesława Chrobrego .....	117
Judyta Salicka .....	151
ROZDZIAŁ 2. <i>DOMINA FUNDATRIX</i> .....	187
Dobrawa i Maria Panna na grodzie poznańskim .....	188
Rycheza i kult św. Mikołaja w Polsce .....	202
Donacje Judyty Salickiej i Judyty Czeskiej .....	236
Nadania Salomei .....	264
Kobiety i książki .....	291
ROZDZIAŁ 3. KOBIETY I MEMORIA PIASTOWSKA .....	313
<i>Agnes regina</i> w <i>Necrologium Zwifaltense</i> .....	411
ROZDZIAŁ 4. PROBLEM KLASZTORU ŻEŃSKIEGO W POLSCE WCZESNOPIASTOWSKIEJ .....	419
Konwent żeński na krakowskim Zwierzyńcu? .....	471
ROZDZIAŁ 5. KOBIETY A IMIENNICTWO PIASTOWSKIE .....	485
ZAKOŃCZENIE .....	571
BIBLIOGRAFIA .....	577
SUMMARY .....	643
INDEKS AUTORÓW NOWOŻYTYCH .....	649
INDEKS POSTACI HISTORYCZNYCH .....	663





## Wykaz skrótów

- Gall* – *Galli Anonymi Cronicae et Gesta ducum sive principum Polonorum*, wyd. K. Maleczyński, MPH, nova series, t. 2, Kraków 1952.
- MGH* – *Monumenta Germaniae Historica*.
- MGH BdK* – *Monumenta Germaniae Historica. Die Briefe der deutschen Kaiserzeit*.
- MGH Epp.* – *Monumenta Germaniae Historica. Epistolae (in Quart)*.
- MGH Libri mem. N.S.* – *Monumenta Germaniae Historica. Libri memoriales et Necrologia, Nova series*.
- MGH Necrologia* – *Monumenta Germaniae Historica. Necrologia Germaniae*.
- MGH Poetae Latini* – *Monumenta Germaniae Historica. Poetae Latini medii aevi*.
- MGH SS* – *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores (in Folio)*.
- MGH SS rer. Germ.* – *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum*.
- MGH SS rer. Merov.* – *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Merovincarum*.
- MPH* – *Monumenta Poloniae Historica*.
- PL* – *Patrologiae cursus completus. Series latina*, ed. J.-P. Migne.
- Pseudo-Fredegari* – *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii scholastici*, wyd. B. Krusch, *MGH SS rer. Merov.*, t. 2, Hannoverae 1888.



## Przedmowa

Wybierając temat badawczy dotyczący najdawniejszych dziejów Polski, historyk mediewista staje przed niełatwym zadaniem. Okres ten cechuje bowiem z jednej strony niezwykle ubóstwo źródeł, z drugiej zaś trwające nieprzerwanie od bez mała 150 lat zainteresowanie badaczy. I choć wcześniejsze ustalenia dokonane na tym polu są ciągle dyskutowane i podważane, a czytane na nowo źródła podlegają nierzadko reinterpretacji, mogłoby się wydawać, że próba znalezienia tematu, który nie byłby przez poprzedników podjęty, jest skazana na niepowodzenie.

Takim tematem okazał się problem miejsca kobiet w dynastii Piastów w pierwszych wiekach istnienia polskiej państwowości. Mimo że poszczególne zagadnienia podejmowane w tej pracy były już przedmiotem badań, a bodaj żadne rodzime źródło, które tu wykorzystuję, nie umknęło uwadze moich poprzedników, samo pytanie o rolę kobiet w dynastii Piastów pojawiało się jak dotąd w rodzimej mediewistyce jedynie marginalnie. Dość powiedzieć, że jeśli pominąć prace o charakterze popularnym, niniejsza monografia stanowi pierwsze całościowe studium poświęcone temu tematowi, co w badaniach nad najstarszymi dziejami Polski zdarza się dość rzadko. W pewnym więc sensie mogę uważać się za beneficjenta zaniedbań moich poprzedników.

Powód takiego stanu rzeczy wydaje się jasny: pytanie o miejsce kobiet w społeczeństwie średniowiecznym przez długi czas nie było stawiane i to właśnie zmiana kwestionariusza badawczego spowodowała, że obecnie znajduje się ono w głównym nurcie zainteresowania światowej mediewistyki. Nie zmienia to faktu, że badania poświęcone kobietom nadal są traktowane przez wielu historyków dość specyficznie, choć coraz mniej już takich, którzy uważaliby je za nieistotną „modę” i margines „prawdziwych” badań nad epoką średniowiecza. Znaczące jednak, że nadal są to studia podejmowa-

ne znacznie częściej przez kobiety; mężczyzna stanowi w tej dziedzinie *rara avis*, o czym mogłem się przekonać zarówno w Polsce, jak i za granicą. Oczywiście osobiste uwarunkowania historyka zawsze wpływają na wybór jego zainteresowań badawczych, rzadko jednak przybiera to formę tak jaskrawą, jak w tym wypadku.

Podjmując problematykę dotąd zaniedbaną, powinienem wyjaśnić, że o jej wyborze zdecydowała przede wszystkim badawcza ciekawość. Daleka jest mi postawa niektórych historyków zajmujących się miejscem kobiet w przeszłych wiekach, mających niekiedy skłonność do traktowania swej pracy w kategoriach moralnej powinności, jaką ma być oddanie głosu tym, którzy w dziejach głosu tego często nie mieli. Niezależnie od przyczyn, które spowodowały, że wcześniejsze pokolenia badaczy tak rzadko pytały o rolę kobiet w średniowiecznym świecie i elitach władzy, chyba nie ma obecnie powodu, aby ten temat traktować w sposób wyjątkowy – zasługuje on na takie samo zainteresowanie, jak jakikolwiek inny, a jeśli większe, to tylko dlatego, że wyjątkowo wiele tu jeszcze do zrobienia. A że temat ten jest warty zainteresowania, mam nadzieję, że przekona Czytelnika niniejsza książka.

\*

Napisanie tej książki byłoby niemożliwe bez życzliwej pomocy wielu osób i instytucji. W pierwszej kolejności chciałbym wymienić Wydział i Instytut Historyczny Uniwersytetu Warszawskiego, które na miarę swych możliwości wspierały mnie finansowo w trakcie moich studiów doktoranckich. W roku 2009 miałem szczęście być stypendystą Fundacji na rzecz Nauki Polskiej, której dziękuję zarówno za ówczesną pomoc, jak i za włączenie niniejszej książki do wydawanej przez siebie serii monografii.

Trudno mi sobie wyobrazić pracę nad tą książką bez możliwości przeprowadzenia kilku kwereń zagranicznych. W roku 2007 byłem gościem Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale na Université de Poitiers oraz Abteilung für Osteuropäische Geschichte na Friedrich-Wilhelms-Universität w Bonn, zaś w roku 2008 gościłem na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Karola w Pradze; dwa ostat-

nie wyjazdy były możliwe dzięki współpracy pomiędzy przyjmującymi mnie jednostkami a Instytutem Historycznym Uniwersytetu Warszawskiego, który wsparł też te pobyty badawcze od strony finansowej. We wszystkich tych miejscach spotykałem się z pomocą, jednak za ogromną życzliwość chciałbym podziękować przede wszystkim praktycznym mediewistom, skupionym wokół Centrum medievistických studií.

Kluczowy dla powstania tej pracy był semestr spędzony w roku 2009 na Christian-Albrechts-Universität w Kilonii, gdzie przebywałem jako stypendysta fundacji Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst z siedzibą w Bonn. Dziękuję serdecznie Profesorowi Ludwigowi Steindorffowi nie tylko za naukową opiekę w tym okresie, ale też za niezwykle życzliwość i gościnność, jakiej od niego doświadczyłem; słowa podziękowania kieruję także do jego małżonki, Pani Renaty Steindorff.

Niektóre z omawianych tu ustaleń były prezentowane na seminariach doktorskich Profesora Henryka Samsonowicza i Profesor Marii Koczerskiej w Instytucie Historycznym Uniwersytetu Warszawskiego, w Pracowni Dziejów i Kultury Średniowiecznej Instytutu Historii PAN, a także na seminarium Abteilung für Osteuropäische Geschichte (Historisches Seminar) na Christian-Albrechts-Universität na Kilonii; uczestnikom tych seminariów dziękuję za cenne uwagi.

Różnej pomocy, także w dotarciu do trudno dostępnej literatury przedmiotu, udzieliło mi liczne grono kolegów, wśród których chciałbym wspomnieć Ewę Wólkiewicz, Anetę Pieniądz, Martę Tycner-Wolicką, Miłosza Sosnowskiego, Piotra Węcowskiego, Łukasza Kozaka i Adriana Jusupowicia; wskazówek dotyczących historii Skandynawii kilkakrotnie udzieliła mi Pani Maja Gąssowska, a swoją wiedzę socjologiczną służył mi Jan Dzierzgowski. Pragnę podziękować także Annie Orłowskiej z Kilonii, Judycie Szaciłło z Belfastu, Lukášowi Reitingerowi z Brna i Gregorowi Feindtowi z Bonn, na których szybką pomoc mogłem liczyć zawsze wtedy, gdy niespodziewanie potrzebny był mi jakiś niedostępny w Polsce artykuł. Przede wszystkim jednak chciałbym wyrazić wdzięczność trzem spośród moich kolegów: Krzysztofowi Skwierczyńskiemu, Jerzemu Pysiakowi i Marcinowi Paukowi, którym dziękuję za ich niezwykle pomoc, rady i przyjaźń.

Za cenne uwagi dziękuję recenzentom mojej rozprawy doktorskiej, Profesorowi Henrykowi Samsonowiczowi, Profesorowi Jerzemu Strzelczykowi i Profesorowi Ludwigowi Steindorffowi. Dziękuję także recenzentom wydawniczym, którzy pozostali wszakże dla mnie – zgodnie z zasadami przyjętymi przez wydawcę – anonimowi. Pozwolę sobie także wykorzystać tę okazję, aby wyrazić moją szczególną wdzięczność dwóm mediewistom z Instytutu Historycznego Uniwersytetu Warszawskiego, od których nauczyłem się szczególnie dużo – Profesorowi Jackowi Banaszkiwiczowi i Profesorowi Karolowi Modzelewskiemu.

Wyrazy wdzięczności kieruję przede wszystkim pod adresem mojego Mistrza, Profesora Romana Michałowskiego, którego wkładu w powstanie tej książki nie sposób przecenić. Dziękuję mu serdecznie za poświęcony mi czas, za cenne uwagi, rady i dyskusje przy kawie, wreszcie za cierpliwość i za wsparcie, jakie od Niego otrzymałem i wciąż otrzymuję.

Książkę tę dedykuję pamięci mojej Mamy, Ireny Pac z domu Błażczek (1948–2004), dziękując jej za wszystko.

## Wstęp

Tematem pracy jest miejsce, jakie w dynastii Piastów zajmowały kobiety – żony i córki polskich władców. Granice chronologiczne studium wyznaczają z jednej strony początki polskiej państwowości i pierwsze źródła historyczne dotyczące Piastów, z drugiej zaś – nieco umownie – połowa wieku XII. Faktycznie jednak owe granice łatwiej określić dzięki postaciom pojawiającym się w tej pracy – pierwszą z nich jest Dobrawa, która przybyła na dwór Mieszka w roku 965, ostatnią zaś Salomea, żona Bolesława Krzywoustego, która zmarła w roku 1144; córki tej ostatniej pary będą pojawiać się tu w znacznie mniejszym stopniu.

Pojęcie roli społecznej zastosowane w tytule pracy jest używane przede wszystkim w socjologii i wymaga pewnego wyjaśnienia. W jego klasycznej definicji, zaproponowanej przez Ralpa Lintona – twórcę strukturalnej teorii ról<sup>1</sup> – termin „rola” jest używany „na oznaczenie całościowej sumy wzorów kulturowych wiążących się z określonym statusem. Obejmować zatem będzie postawy, wartości, i zachowania, które społeczeństwo przypisuje każdej osobie posiadającej dany status”<sup>2</sup>. Powiązanie pojęcia roli i statusu, typowe zresztą dla wszystkich przedstawicieli tej szkoły<sup>3</sup>, oznacza, że o ile status jest rozumiany przez Lintona jako pozycja jednostki w istniejących w społeczeństwie systemach (także, ale nie tylko, w systemie prestiżu)<sup>4</sup>, to rola „stanowi dynamiczny aspekt statusu: to, co jednostka ma robić, by uzasadnić zajmowanie przez siebie określonego statusu”<sup>5</sup>. Ów prze-

---

<sup>1</sup> Por. E. Hałas, *Interakcjonizm symboliczny. Społeczny kontekst znaczeń*, Warszawa 2006 (pierwsze wydanie: 1987), s. 225.

<sup>2</sup> R. Linton, *Kulturowe podstawy osobowości*, tłum. A. Jasińska-Kania, Warszawa 2000 (oryginał angielski: 1945), s. 98.

<sup>3</sup> E. Hałas, op. cit., s. 225–226.

<sup>4</sup> R. Linton, loc. cit.

<sup>5</sup> Ibidem.

jawiający się w działaniu sens roli dobrze wyjaśnia uwaga innego klasycznego (choć nieco odmiennie definiującego pojęcie roli) autora, Ralpa H. Turnera, który zauważa, że „rola odnosi się raczej do zachowania, niż do pozycji, jednostka może więc odgrywać rolę, ale nie może jej zajmować”<sup>6</sup>.

Jest to myśl istotna dla naszych rozważań, gdyż w niniejszej pracy będzie mnie interesować tak właśnie rozumiana rola. Nie chodzi więc o określenie potoczne, rolę w sensie znaczenia albo wpływu, ale o manifestujący się w działaniu status społeczny. Przechodząc zaś od teorii do praktyki badawczej, będę analizować działania wynikające z zajmowania pozycji żony lub córki władcy. Jak jednak zauważają teoretycy, rolę społeczną pełni się zawsze w interakcji z innymi członkami grupy społecznej, a w efekcie ktoś, „kto zajmuje daną pozycję, pełni nie jedną rolę, lecz zespół ról społecznych – odpowiednio do relacji, w jakich się znajduje, i od oczekiwań, jakie kierują w jego stronę partnerzy”<sup>7</sup>. W istocie więc trzeba wiedzieć, że gdy mówimy o roli, możemy ją zwykle rozumieć jako zespół ról<sup>8</sup>. Trzymając się interesującego nas zagadnienia: z posiadania np. pozycji żony władcy mogą wynikać role takie jak rola fundatorki, rozjemczymi w konfliktach czy opiekunki rodowej pamięci. Status żony władcy będzie wyrażać się więc w roli, którą zdefiniują rozmaite działania, różne w zależności od partnerów w nich uczestniczących.

Zawsze jednak będzie mnie zajmować rola wynikająca z przynależności do dynastii Piastów i manifestująca się w jej ramach. Bez tego zastrzeżenia byłbym zmuszony omawiać osobno zagadnienie roli pełnionej przez każdą z piastowskich córek w rodach, do których weszły przez małżeństwo. W kręgu rozważań pozostają więc te działania, które mają związek z przynależnością dynastyczną owych kobiet, także wtedy, gdy wychodzą w istocie poza dynastię i ród, ale nadal są z nimi bezpośrednio związane. Dobrym przykładem będzie tu kwestia donacji na rzecz Kościoła: jak długo kobiety występują jako donatorki wobec instytucji religijnych powiązanych z Piasta-

<sup>6</sup> R. H. Turner, *Role-Taking, Role Standpoint, and Reference-Group Behavior*, „The American Journal of Sociology” 61 (1956), No. 4, s. 317.

<sup>7</sup> J. Szmatka, *Rola społeczna*, w: *Encyklopedia socjologii*, t. 3, Warszawa 2000, s. 324.

<sup>8</sup> *Ibidem*.



mi lub też – czyniąc nadania na rzecz Kościoła – przejawiają troskę o pamięć Piastów, tak długo działania te będą mnie interesować. Jeśli jednak córki władców polskich czy wdowy po nich, już po opuszczeniu granic Polski, będą prowadziły tego rodzaju działalność bez powiązania z Piastami, jedynym pytaniem, jakie będę stawiał, jest pytanie o przyczynę, dla której owego związku z rodzimą dynastią brak.

Z tego też powodu nie będę osobno analizował wspaniałego zażytku piśmiennictwa, jakim są modlitwy księżnej Gertrudy. Powstały one bowiem, gdy Piastówna weszła już do rodu Rurykowiczów jako żona Izjasława, a w ich treści brak jakichkolwiek odniesień do rodzimej dynastii, co kontrastuje z uwagą, którą wielka księżna poświęca osobie swego syna. Nie znaczy to jednak, że nie będzie mnie interesować *Psałterz Egberta*, w którym znalazły się owe modlitwy. Stanie się on tematem moich rozważań, jednak nie ze względu na zawartą w nim treść, ale jako kodeks, który trafiał w ręce Piastów dwukrotnie i dwukrotnie też je opuszczał, za każdym razem – jak się wydaje – za pośrednictwem związanych z polską dynastią kobiet.

Będą mnie więc interesować role kobiet w dynastii. Mówiąc o tych, jakie pełnią należące do dynastii żony, nie można pominąć oczywiście i tej związanej z rolą matki księżęcych czy królewskich dzieci. Jest to z pewnością jedno z najważniejszych zadań, jakie stawiano żonie władcy; zarazem jednak sprawa jest tak oczywista, że o ile źródła nie podnoszą jej jako problemu, trudno ją komentować. Stąd w naszych rozważaniach pojawi się jedynie na marginesie, przy okazji omawiania obrazu zmagającej się z bezpłodnością Judyty Czeskiej, jaki kreśli Gall Anonim. W innych wypadkach moglibyśmy co najwyżej konstatować właściwie banalny fakt pełnienia roli matki przez małżonkę władcy.

Skoro rolę rozumiemy przede wszystkim jako pozycję manifestującą się w działaniu, będziemy przyglądać się tym sytuacjom, w których kobiety w dynastii występują jako podmiot działań (względnie – rezygnują z działania, którego się po nich spodziewamy). Dlatego też nie interesuje mnie kwestia politycznego znaczenia piastowskich mariaży, kiedy to kobiety stawały się raczej nie tyle podmiotem, ile przedmiotem politycznego układu lub narzędziem służącym zawarciu pokoju czy sojuszu. Gdyby udało się udowodnić aktywną

rolę niewiast w podejmowaniu decyzji o którymś z owych politycznych małżeństw, wówczas stałoby się ono dla nas ciekawym przykładem aktywności kobiet; taka sytuacja wydaje się jednak niemożliwa. Osobną sprawą jest to, czy rozważając polityczne znaczenie małżeństw piastowskich, można powiedzieć wiele nowego, a przede wszystkim, czy nie jest to po prostu element dobrze już omówionej historii politycznej Piastów, w której pole nie chciałbym wchodzić.

Socjolodzy definiujący pojęcie roli dużo uwagi przykładają do związanych z nią wzorów zachowania, rozumianych jako normatywne oczekiwania łączące się z daną rolą, zwane także nakazami roli<sup>9</sup>. Ważnym elementem pojęcia roli są więc wzory kulturowe, zgodnie z którymi dana jednostka ma działać w danej sytuacji<sup>10</sup>. Mówiąc o roli czy rolach społecznych i ich wypełnianiu, trzeba zastanowić się przede wszystkim nad tym, jak były one definiowane przez kulturę wcześniejszego średniowiecza, a więc – innymi słowy – co składało się na wzorzec (ale także i antywzorzec) kobiety wypełniającej swe dynastyczne powinności. Jest to pytanie nad wyraz istotne, pozwala bowiem zrozumieć, jakiego rodzaju oczekiwania stawiano przed kobietami należącymi do warstw arystokratycznych i dynastii rządzących (również dynastii piastowskiej), a także, jaki przekaz na temat społecznych ról był im prezentowany przez ówczesną kulturę.

Tego rodzaju refleksji ma posłużyć rozdział pierwszy, poświęcony obrazowi żon w źródle Piastom stosunkowo najbliższym – *Kronice* Galla Anonima. Porównując rodzimą kronikę z innymi, głównie narracyjnymi źródłami z okresu wcześniejszego średniowiecza, będę starał się pokazywać, że ów zespół wzorów określających oczekiwania względem kobiet był zasadniczo wspólny dla przedstawicieli wyższych warstw społeczeństwa wczesnośredniowiecznej Europy. Oznacza to, że – jak można się spodziewać – rola kobiety w rodzie czy dynastii była podobnie definiowana zarówno na dworze Piastów, jak i w domach, z których pochodziły piastowskie małżonki, a także w tych, do których trafiały piastowskie córki.

---

<sup>9</sup> Ibidem, s. 322–323; E. Hałas, op. cit., s. 226–227.

<sup>10</sup> A. Manterys, *Sytuacje społeczne*, Kraków 2008, s. 101. Por. J. Szmatka, op. cit., s. 322.

O ile *Kronika Galla* posłuży mi przede wszystkim do badania wzorów zachowania kobiet i sposobu ich opisywania, o tyle trzy kolejne rozdziały pracy będą poświęcone odpowiedzi na pytanie o faktyczne wypełnianie przez kobiety z kręgu piastowskiego ich obowiązków wewnątrz dynastii. Wspólnym mianownikiem będzie tu kultura religijna Piastów i rola, jaką w działaniach dewocyjnych dynastii (mających jednak – rzecz jasna – także liczne pozareligijne aspekty) pełnią kobiety. Część tę rozpoczyna rozdział o udziale kobiet w fundacjach na rzecz rozmaitych instytucji religijnych. Kolejny rozdział będzie poświęcony kobietom i pamięci liturgicznej dynastii. Chodzi więc z jednej strony o miejsce zajmowane przez nie w owej pamięci, jednak przede wszystkim o aktywną rolę kobiet w trosce o memorię Piastów, która to działalność jest wypełnieniem powinności zachowywania pamięci i modlitwy za członków rodu, jakie nakładano na kobiety we wcześniejszym średniowieczu. Wobec siły owego wzoru postępowania szczególnego wyjaśnienia będą wymagać przypadki, w których kobiety piastowskie – zarówno pochodzące z tego rodu córki, jak i kobiety w niego wżenione – nie podejmowały działań mających na celu ustanowienie kommemoracji liturgicznych Piastów. Wreszcie ostatni rozdział części poświęconej kobietom i kulturze religijnej, a czwarty rozdział całej pracy, zostanie poświęcony problemowi istnienia w Polsce wczesnośredniowiecznej klasztoru żeńskiego związanego z dynastią. Zagadnienie to bezpośrednio dotyka problemu roli należących do dynastii kobiet, jako że tego rodzaju ośrodki monastyczne stanowiły w Europie Zachodniej miejsca, w których córki pochodzące z dynastii rządzącej żyły jako mniszki bądź kanoniczki, starając się swymi modłami zapewnić powodzenie doczesne oraz życie wieczne członkom swego rodu. Jednocześnie, pytając o przyjęcie lub nie w Polsce instytucji rodowego klasztoru żeńskiego, zadaję pytanie o sam proces chrystianizacji oraz przyjmowanie urządzeń typowych dla kultury religijnej i politycznej zachodniego chrześcijaństwa.

Ostatnia część pracy jest poświęcona problemowi związków kobiet z imiennictwem piastowskim. Po pierwsze, chodzi tu o reguły rządzące nadawaniem imion piastowskim córkom, po drugie – o znaczenie tradycji rodów, z których pochodziły piastowskie żony,

dla imiennictwa dzieci wywodzących się z małżeństw współtworzonych przez owe kobiety. Trudno ustalić, w jakim stopniu nadawanie imion było przejawem aktywnej działalności kobiet, innymi słowy – jaki był faktyczny wpływ matek na imiona ich dzieci. Niemniej jednak kwestia ta musi tu zostać poruszona, jako że dotyka w sposób zasadniczy problemu pozycji kobiet w rodzinach, w które się one wzeniły, a także funkcjonowania w nich tradycji związanych z rodziną pochodzenia owych niewiast. W tym sensie najbardziej zbliżyć się w tej partii rozważań do popularnego rozumienia pojęcia roli jako znaczenia. W istocie jednak będzie chodzić przede wszystkim o rolę społeczną kobiet w interesującym nas sensie, manifestującą się w tym wypadku w pełnieniu przez nie funkcji „łączniczek” między dwiema rodzinami (a także rodami i dynastiami) oraz ich tradycjami.

Czego ta praca nie będzie dotyczyć? Po pierwsze, poza granicami naszych zainteresowań znajdują się kobiety związane z Piastami jakimikolwiek innymi relacjami niż rodzicielska lub małżeńska. Nie będę więc podejmował w ogóle problemu konkubin. Oczywiście można zastanawiać się nad miejscem w dynastii ich samych, a tym bardziej zrodzonych z takich związków dzieci, oraz rozważać, czy i na ile konkubinaty wczesnośredniowieczny można traktować jako formę małżeństwa. Niemniej badania – zwłaszcza najnowsze – mocno podkreślają zasadnicze różnice w statusie pełnoprawnej żony i konkubiny, wskazując przede wszystkim na fakt, że podczas gdy małżeństwo jest związkiem dwojga wolnych osób, to wczesnośredniowieczny konkubinaty dotyczy związku wolnego mężczyzny z zależną kobietą<sup>11</sup>. W efekcie – jak zwięźle podsumowuje znawczyni za-

---

<sup>11</sup> Andrea Esmyol stwierdza: „Das gesellschaftliche Ansehen einer *concubina* und einer *uxor* korrespondierte mit dem rechtliche Gefälle, das zwischen einer Freien und einer Unfreien herrschte”, A. Esmyol, *Geliebte oder Ehefrau? Konkubinen in frühen Mittelalter*, Köln–Weimar–Wien 2002, s. 254–255. W najnowszej, obszernej monografii poświęconej zagadnieniu małżeństwa wczesnośredniowiecznego Ines Weber podsumowuje zaś: „Eine Interpretation, die in der Forschung die bestimmende ist, identifiziert in dieser Weise die Konkubine mit der *ancilla* und die *libera* mit der rechtmäßigen Ehefrau. Anders formuliert: Nur die freie Frau kann auch Ehefrau eines Freien sein; die *ancilla* qualifiziert sich lediglich zur Beischläferin”, I. Weber, *Ein Gesetz für Männer und*

gadnienia, Andrea Esmiol – *aliud est uxor, aliud concubina*<sup>12</sup> (czym innym jest żona, czym innym konkubina). Wynika z tego różny status konkubin i żon, a więc również ich inna rola w ramach dynastii, odmienna tak dalece, że wymagająca – w moim przekonaniu – zupełnie osobnego potraktowania.

Praca ta nie będzie podejmować problematyki tytułatury władczyń, jako że tego rodzaju kwestiom w niemal wszystkich przypadkach musiałyby towarzyszyć rozważania na temat tytułatury ich mężów. W efekcie otrzymalibyśmy studium poświęcone problemowi tytułatury Piastów, w którym kobietom przypadłaby rola drugorzędna. Zresztą problem tytułu królewskiego poszczególnych Piastów, wielokrotnie przecież omawiany przez literaturę, stanowi temat sam dla siebie; wymagałby więc zupełnie osobnego studium.

Wreszcie jedynie marginalnie praca ta będzie dotyczyć zagadnień związanych z własnością władczyń i ziemiami wchodzącymi w skład ich wiana. Powód jest prozaiczny, a zarazem zasadniczy: w interesującym nas okresie trudno powiedzieć na ten temat coś pewnego. Nie dość bowiem, że w ogóle niewiele wiemy o kwestii własności ziemskiej w XI wieku, to o własności księżnych nie wiemy niemal nic. Te

---

*Frauen. Die frühmittelalterliche Ehe zwischen Religion, Gesellschaft und Kultur*, Ostfildern 2008, t. 1, s. 292. Dotycząca tej tematyki literatura jest niezwykle obszerna; wskażmy tylko wybrane pozycje: S. Chr. Saar, *Ehe – Scheidung – Wiederheirat. Zur Geschichte des Ehe- und des Ehescheidungsrechts im Frühmittelalter (6.–10. Jahrhundert)*, (Ius Vivens. Abteilung B: Rechtsgeschichtliche Abhandlungen, t. 6), Münster–Hamburg–London 2002, zwł. s. 223–228; S. Airlie, *Private Bodies and the Body Politic in the Divorce Case of Lothar II, “Past and Present”* 161 (1998), zwł. s. 14–19; P. Mikat, *Dotierte Ehe – rechte Ehe. Zur Entwicklung des Eheschließungsrechts in fränkischer Zeit*, Opladen 1978; M. Obermeier, „Ancilla”. *Beiträge zur Geschichte der unfreien Frauen im Frühmittelalter* (Frauen in Geschichte und Gesellschaft, t. 32), Pffafenweiler 1996, s. 78–141; M. Hartmann, *Concubina vel regina? Zu einigen Ehefrauen und Konkubinen der karolingischen Könige*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters” 63 (2007), s. 545–567; eadem, *Die Königin im frühen Mittelalter*, Stuttgart 2009, zwł. s. 59–137. Zauważmy na marginesie, że cała dyskusja nad pojmowaniem konkubinatu jest związana z rozumieniem tzw. *Friedelehe*, które badacze traktują coraz częściej jako konstrukt stworzony przez Herberta Meyera i innych historyków. Na ten temat obszernie: A. Esmiol, op. cit., passim; por. S. Airlie, op. cit., s. 14.

<sup>12</sup> A. Esmiol, op. cit., s. 254.

pojedyncze świadectwa z epoki, którymi dysponujemy, a które pozwalają nam stwierdzić fakt posiadania jakiejś własności przez piastowską żonę, to omawiane w rozdziale poświęconym fundacjom nadania dóbr Kościołowi. Innymi słowy: dla interesującego nas okresu własność ziemska księżnych jest uchwytna nie dość, że w niewielkim stopniu, to jeszcze w momencie, gdy kobiety ową własność tracą.

W kwestii metodologii pracy kilka spraw wymaga wyjaśnienia. Pierwszą jest jej komparatystyczny charakter, będący próbą realizacji postulatów Aleksandra Gieysztora, aby historię Polski badać jako historię powszechną. We wszystkich więc częściach będę starał się wskazywać europejskie analogie dla prezentowanych zjawisk, próbując nie tracić owego szerokiego tła z oczu. W wypadku badań nad wcześniejszym średniowieczem w Polsce wspomnianą zasadę trzeba uznać – wobec ubóstwa źródeł – za dużo więcej niż tylko postulat badawczy; w kontekście wielu zjawisk metoda porównawcza jest właściwie jedyną procedurą badawczą dającą realne szanse na pogłębienie naszej wiedzy.

Zastosowanie tej metody łączy się jednak z przekonaniem o zasadniczej kulturowej jedności wczesnośredniowiecznej kultury europejskiej na obszarze zachodniego chrześcijaństwa<sup>13</sup>, co dotyczy przede wszystkim warstw najwyższych, a więc domów panujących i rodów arystokratycznych. Oczywiście trzeba zaznaczyć, że w interesującym nas okresie Piastowie dopiero wchodzą do tego kręgu, naśladując postawy i działania jego przedstawicieli, niekiedy też – jak w wypadku problemu klasztoru żeńskiego – ten fakt jeszcze niepełnego zakorzenienia w wartościach typowych dla dynastii chrześcijańskiego Zachodu będzie skutkować pewnymi różnicami.

---

<sup>13</sup> Wyjątkowo trafnie ujął to, w moim przekonaniu, Roman Michałowski, który – uzasadniając zastosowanie metody komparatystycznej – pisze: „Nie wątpimy w prawomocność tego zabiegu. Wychodzimy bowiem z założenia, iż między krajem nad Wisłą i Odrą a światem zachodnim istniały daleko idące podobieństwa kulturowe – podobieństwa, które wyrosły na gruncie wspólnoty cywilizacyjnej łączącej wszystkie ludy indoeuropejskie, i które uległy wydatnemu wzmocnieniu, odkąd państwo piastowskie przyjęło chrześcijaństwo w jego łacińskiej postaci”; R. Michałowski, *Princeps fundator. Studia z dziejów kultury politycznej w Polsce X–XIII wieku*, Warszawa 1993, s. 8.

W badaniach nad należącymi do dynastii kobietami tego rodzaju spojrzenie, dostrzegające pewną wspólnotę wartości kulturowych, ma wyjątkowo silne przesłanki. Trzeba bowiem uświadomić sobie, że kobiety wychowywane w jednej rodzinie i w jednym kraju często opuszczały go, aby wejść do nowej rodziny i spędzić resztę życia w innym państwie. Porównując więc w tej pracy pochodzące z Rzeszy lub z Czech żony Piastów z żyjącymi tam władczyniami czy arystokratkami, porównujemy w istocie osoby wychowane wedle podobnego wzorca, nierzadko zapewne na tym samym dworze czy w tym samym żeńskim konwencie, mamy więc prawo spodziewać się, że ich sposób rozumienia własnej roli społecznej będzie podobny. Oznacza to także, że owe wżeniałe się w obce rodziny i przyjeżdżające w obce strony kobiety mogły przynosić sposób rozumienia swej roli żony władcy, jaki został im wpojony i jaki zaobserwowały w swoim rodzimym kręgu, przyczyniając się jednocześnie do jego upowszechnienia. Z drugiej strony fakt, że wiele spośród urodzonych w domu panującym córek przewidywano na żony dla obcych władców czy arystokratów, mógł wpływać na ich wychowanie, prowadzone tak, aby spełniały one w przyszłości, w nowym kręgu rodzinno-dynastycznym, oczekiwania, jakie będą wobec nich stawiane. Wszystko to każe przypuszczać, że sposób rozumienia ról kobiet z kręgów dynastycznych mógł należeć do tych elementów kultury Europy wcześniejszego średniowiecza, w których poszczególne jej kraje i regiony mogły różnić się stosunkowo najmniej. Potwierdza to – jak już wspomniałem – analiza źródeł narracyjnych z różnych części Europy, pokazujących zasadnicze podobieństwo w budowaniu wzorca królowej czy też żony władcy.

Bohaterkami tej pracy są kobiety, stąd niewątpliwie mieści się ona w kręgu historii kobiet, o ile w ogóle krąg taki chce wyróżniać. Osobiście byłbym wobec takiej kategoryzacji raczej sceptyczny, nie wydaje mi się bowiem, aby istniało coś takiego, jak osobna historia kobiet – kobiety są aktorkami dziejów, stąd stanowią (a przynajmniej powinny stanowić) przedmiot zainteresowania badaczy. Oczywiście, jak każdy przedmiot badań, także badania nad kobietami wymagają specyficznego warsztatu i zasobu wiedzy. Zamiast tworzyć więc osobną wielką kategorię historii kobiet, co krytykująca to amery-

kańska feministka Peggy McIntosh chyba słusznie określiła mianem „akcji afirmatywnej”<sup>14</sup>, wartościowsze wydaje się raczej dostrzeganie kobiet w rozmaitych dziedzinach czy działach historii przez zajmujących się nimi specjalistów. Zwłaszcza że badania na różnych polach wymagają badań nad rolą, jaką pełniły kobiety (aby sięgnąć po pierwszy z brzegu przykład: badania nad monastycyzmem bez studiów nad monastycyzmem żeńskim będą ułomne). Wspomniana wyżej wiedza i umiejętności, jakich nabywa badacz problemów związanych z kobietami, mogą zostać zastosowane dla lepszego zrozumienia i stworzenia pełniejszego obrazu poszczególnych pól badawczych. Nie ukrywam, że ambicją tej pracy jest wniesienie takiego właśnie wkładu w naszą wiedzę o wczesnopiastowskiej Polsce.

Patrząc sceptycznie na postulat tworzenia historii kobiet, pozytywnie odnoszę się do stosowania w badaniach mediewistycznych kategorii *gender*, którą najlepiej oddaje po polsku termin „płeć kulturowa”<sup>15</sup>. Pozycja, status, a wreszcie rola społeczna kobiet w dynastii jest bowiem definiowana przede wszystkim przez ich płeć – to sposób jej rozumienia decyduje o oczekiwaniach wobec należących do dynastii kobiet i podejmowanych przez nie działaniach, zupełnie odmiennych niż te oczekiwane i podejmowane przez mężczyzn. Wynika z tego, że samo pytanie o sposób postrzegania roli społecznej żon i córek władców prowadzi nas jednocześnie do zagadnienia sposobu rozumienia i definiowania płci w kulturze średniowiecznej Europy. Ów sposób definiowania płci nie będzie tu osobnym tematem rozważań, niemniej w praktyce nieustannie będziemy stykać się z zagadnieniem dotyczącym tego, co w średniowieczu widziano jako kobiece, przynależne kobiecie czy od kobiety oczekiwane. W tym

---

<sup>14</sup> Por. A. J. Frantzen, *When Women Aren't Enough*, „Speculum” 68 (1993), No. 2, s. 448.

<sup>15</sup> Na gruncie polskiej mediewistyki próbę wyjaśnienia i zastosowania tej kategorii podjął Maciej Michalski; zob. M. Michalski, *Kobiety i świętość w żywotach trzynastowiecznych księżnych polskich*, Poznań 2004, zwł. s. 10–12, gdzie dalsza literatura przedmiotu. Por. też: A. J. Frantzen, op. cit., zwł. s. 450–452; J. M. H. Smith, *Introduction: gendering the early medieval world*, w: *Gender in the Early Medieval World: East and West, 300–900*, eds. L. Brubaker, J. M. H. Smith, Cambridge 2004, zwł. s. 4–7; L. Nicholson, *Interpreting Gender*, „Signs: Journal of Women in Culture and Society” 20 (1994), No. 1, s. 79–105.



sensie rozważania te bez wątpienia można zaliczyć do badań historycznych z nurtu *gender studies*, jako podejmujące problem sposobu rozumienia płci kulturowej w średniowiecznej kulturze europejskiego Zachodu<sup>16</sup>.

Na koniec uwaga odnosząca się do wykorzystania w analizie metod odmiennych od typowych dla historii oraz wiedzy pochodzącej z innych dziedzin. W pracy są cytowane wyniki badań archeologów i historyków sztuki, a w pewnym, ograniczonym stopniu także językoznawców i socjologów. Będąc dyletantem, nie roszczę sobie pretensji do prób samodzielnych interpretacji owych wyników, a jedynie referuję ustalenia specjalistów. Nie jest to więc w istocie praca interdyscyplinarna w ścisłym sensie tego słowa – podejmuje ona jedynie postulat wykorzystania w analizie materiału historycznego wyników badań innych dyscyplin humanistycznych, który to postulat nie jest jednak w mediewistyce – także polskiej – ani niczym nowym, ani nadmiernie odkrywczym.

---

<sup>16</sup> Por. opinia Julii M. H. Smith (op. cit., s. 4), która – mając na myśli termin *gender* – stwierdza: “At its simplest it refers to the disparities in all societies between the social roles permitted to men and women together with the wider cultural meanings associated with masculinity and femininity”.



## ROZDZIAŁ 1

# Obraz piastowskich żon w *Kronice* Galla Anonima

Wyliczenie wszystkich kobiet pojawiających się na kartach *Kroniki* Galla Anonima<sup>1</sup> nie jest trudnym zadaniem<sup>2</sup>. Autor wymienia bo-

<sup>1</sup> *Galli Anonymi Cronicae et Gesta ducum sive principum Polonorum*, wyd. K. Malczyński, MPH, nova series, t. 2, Kraków 1952 (dalej jako *Gall*).

<sup>2</sup> Dotychczas badacze niewiele miejsca poświęcali tematowi kobiet w *Kronice* Galla. Za najbardziej udaną próbę podjęcia zagadnienia trzeba uznać artykuł Joanny Chodor (zob. *Wizerunek kobiet w kronikarstwie krajów Europy Środkowo-Wschodniej (XI–XII wiek)*, w: *Uniwersalizm i regionalizm w kronikarstwie Europy Środkowo-Wschodniej*, red. U. Borkowska OSU, Lublin 1996, s. 268–297), w którym autorka analizuje zagadnienie obrazu kobiet u czterech kronikarzy regionu: Galla, Kosmasa, Thietmara i Nestora; komparatystyczny charakter w połączeniu z niewielką objętością powoduje, że pracę trudno uznać za wyczerpującą. Zagadnienie podejmuje także Maria Dembińska (zob.: *Wzorzec kobiety w kronikach Galla Anonima, Kosmasa i Nestora*, w: *Kultura średniowieczna i staropolska. Studia ofiarowane Aleksandrowi Gieysztorowi w pięćdziesięciolecie pracy naukowej*, kom. red. D. Gawinowa et al., Warszawa 1991, s. 417–426 oraz eadem, *Slavic Women in the XII Century Chronicles by Gallus Anonimus, Kosmas and Nestor*, w: *Female Power in the Middle Ages. Proceedings from the 2. St. Gertrud Symposium, Copenhagen, August 1986*, eds. K. Glente, L. Winther-Jensen, Copenhagen 1989, s. 129–142).

Ostatnio w zupełnie inny sposób do zagadnienia podeszła Elisabeth van Houts (zob. E. van Houts, *The writing of history and family traditions through the eyes of men and women: the "Gesta principum Polonorum"*, w: *Gallus Anonymus and his Chronicle in the context of twelfth-century historiography from the perspective of the latest research*, red. K. Stopka, Kraków 2010, s. 189–203), którą bardziej niż obraz kobiet w *Kronice* Galla interesował ewentualny wpływ niewiast z kręgu piastowskiego na powstanie tej narracji oraz obecność kobiet wśród jej odbiorców; w obu kwestiach van Houts poprzestaje jednak na hipotezach. Marginalnie analiza *Kroniki* Galla pojawia się w tekście Małgorzaty Delimaty; zob. M. Dalimata, *Żona Popiela oraz Rycheza i Agnieszka jako przykłady złych małżonek władców. Uwagi w świetle polskich kronik (do początku XVI stulecia)*, w: *Cognitioni gestorum. Studia z dziejów średniowiecza dedykowane Profesorowi Jerzemu Strzelczykowi*, red. D. A. Sikorski, A. M. Wyrwa, Poznań–Warszawa 2006, s. 251–262.

wiem zaledwie 15 żon i córek Piastów<sup>3</sup> (można by doliczyć do nich jeszcze ewentualnie matkę Zbigniewa – konkubinę Władysława Hermana<sup>4</sup>, oraz Przedslawę – siostrę Jarosława Mądrego, zgwałconą – wedle Gallowej opowieści – przez Bolesława Chrobrego<sup>5</sup>). Choćby nawet do tej liczby dodać siedem żon Mieszka I z czasów pogańskich<sup>6</sup>, żony 12 najbliższych doradców Bolesława Chrobrego<sup>7</sup> oraz dwie kobiety opisane w księdze II, które – zbierając poziomy – roz-

---

Analizie obrazu kobiet w kronice Wincentego Kadłubka jest poświęcony z kolei niewielki artykuł Jolanty Malinowskiej; zob. J. Malinowska, *Wizerunek kobiety w kronice Mistrza Wincentego*, „Acta Universitatis Lodzianis”, Folia Historica 64 (1999), s. 5–21. Z szerszym zainteresowaniem spotkało się zagadnienie obrazu kobiet u Jana Długosza: zagadnienie sygnalizuje Maria Koczerska (zob. M. Koczerska, *Mentalność Jana Długosza w świetle jego twórczości*, „Studia Źródłoznawcze” 15 (1970), s. 128–129), rozwija natomiast Włodzimierz Berner (zob. W. Berner, *Kobieta i jej wzorzec osobowy w „Annales” Jana Długosza*, „Przegląd Historyczny” 71 (1980), z. 3, s. 481–496) oraz Katarzyna Szafer (zob. K. Szafer, *Wizerunek złej i dobrej władczyni w Rocznikach Jana Długosza*, w: *Kobieta w kulturze średniowiecznej Europy*, red. A. Gąsiorowski, Poznań 1995, s. 89–94), ostatnio zaś Agnieszka Pilichowska (zob. A. Pilichowska, *Arystokratka i święta. Wzorce dobrej władczyni w „Annales” Długosza*, Warszawa 2007); tej ostatniej próby podjęcia zagadnienia, jako niewiele wnoszącej do tematu, nie sposób uznać za udaną.

Dla dopełnienia obrazu warto wymienić porównawcze analizy nieznannej Gallowi postaci Wandy. Zob.: J. Banaszekiewicz, *Polskie dzieje bajeczne Mistrza Wincentego Kadłubka*, Wrocław 2002, rozdz. 3: *Wanda i „trzeciofunkcyjne społeczeństwa”*, s. 63–149 oraz M. Sakowska, *Portret, postać, autorka. Kobieta a literatura europejskiego średniowiecza*, t. 1, Warszawa 2006, rozdz. 2, podrozdz. 4.8: *„Vanda mari, Vanda terrae, Vanda imperat”*. *Wanda w „Kronice polskiej” Wincentego Kadłubka*, „Kronice wielkopolskiej” i „Rocznikach” Jana Długosza, s. 183–201.

<sup>3</sup> Spośród przedstawicielek dynastii Piastowskiej Gall wspomina Rzepkę, matkę Mieszka I oraz jego żonę Dobrawę, żonę Bolesława Chrobrego, Rychezę, Dobronięgę Marię (Gall, I, 19, s. 44, w. 15), córkę Kazimierza Odnowiciela – Swatawę-Świętosławę (ibidem, I, 19, s. 44, w. 16), żonę Bolesława Szczodrego (ibidem, I, 29, s. 56, w. 4), żonę Mieszka Bolesławowica (ibidem, I, 29, s. 55, w. 10–11), Judytę Czeską i Salicką, trzy córki Władysława Hermana i tej drugiej (ibidem, II, 1, s. 63–64), wreszcie Zbysławę, żonę Bolesława Krzywoustego.

<sup>4</sup> Gall, II, 3, s. 67, w. 16; 4, s. 68, w. 2.

<sup>5</sup> Ibidem, I, 7, s. 23, w. 4–7.

<sup>6</sup> Ibidem, I, 5, s. 15, w. 6.

<sup>7</sup> Ibidem, I, 13, s. 32, w. 17–20.

broiły i pochwyciły pomorskiego rycerza<sup>8</sup>, a także postaci biblijno-mitologiczne: Judytę, Sarę, Marię Pannę i Kleopatę Kartagińską<sup>9</sup>, nie zmieni to faktu, że na kartach najstarszego polskiego dzieła historiograficznego pojawia się niewiele przedstawicielek płci pięknej.

Trudno nie uznać – co jest w sumie konstatacją dość banalną – że małe zainteresowanie Galla postaciami kobiet odzwierciedla jego własne przekonanie o ich w gruncie rzeczy znikomej roli w dziejach ojczystych. Nawet pobieżne spojrzenie na historiografię wcześniejszego średniowiecza każe stwierdzić, że to przekonanie podzielał autor rodzimej *Kroniki* z innymi kronikarzami tego okresu. Nie bez znaczenia wydaje się jednak także charakter tego dzieła: treścią opowieści jest tu przecież dynastia – patrylinearny ród Piastów i jego tradycja, a tematem „czyny książąt i władców” (*gesta ducum sive principum*). Świetną tego ilustracją jest następujący fragment księgi I, w którym Gall opowiada o Kazimierzu Odnowicielu: „Następnie wziął sobie z Rusi żonę szlachtetnego rodu i z wielkim bogactwem, z której spłodził czterech synów i jedną córkę, przyszłą małżonkę króla czeskiego. Imiona zaś synów jego są następujące: Bolesław, Władysław, Mieszko i Otto. Lecz najpierw skończmy o Kazimierzu, opisując, co zdziałał, a potem opowiemy w lepszym porządku o [jego] synach, który z nich panował najpierw, a który później”<sup>10</sup>. Nie sposób nie odnieść wrażenia, że kobiety, choć nie mogą być w tym wywodzie pominięte, nie są w gruncie rzeczy specjalnie ważne, co dobitnie pokazuje fakt przemilczenia nie tylko ich dalszych losów, ale również imion. Możemy też przeczytać uzasadnie-

<sup>8</sup> Ibidem, II, 49, s. 119, w. 12–15.

<sup>9</sup> Judyta: ibidem, I, *epylodus*, s. 5, w. 20; Sara: I, 30, s. 57, w. 6; Maria Panna: II, 1, s. 65, w. 1; II, 18, s. 86, w. 4; II, 28, s. 95, w. 7–8; III, 25, s. 158, w. 18–19; Kleopatra, królowa Kartaginy: III, *epistola*, s. 122, w. 20– s. 123, w. 1 (Gall miesza tu dwie postaci: władczynię egipską Kleopatę i królową Kartaginy – Dydonę).

<sup>10</sup> „Postea vero de Rusia nobilem cum magnis divitiis uxorem accepit, de qua filios III unamque filiam, regi Bohemie desponsandam, generavit. Nomina autem filiorum eius hec sunt: Bolezlaus, Wladislaus, Mescho et Otto. Sed de Kazimiro, quid egerit primitus pertractando finiamus et de filiis, quis eorum prius, quisve posterius regnavit ordinabilius edicamus”, *Gall*, I, 19, s. 44, w. 14–20. Tłumaczenie *Kroniki* Galla, o ile nie podano inaczej, za: Gall Anonim, *Kronika polska*, tłum. R. Grodecki, Wrocław 2003.

nie tej sytuacji – Gall opowiada „o Kazimierzu, opisując, co zdziałał” oraz „o [jego] synach, który z nich panował najpierw, a który później” i to jest tematem jego wykładu.

Jak zauważa Joanna Chodor, analizująca wizerunki kobiet w kronikach Galla Anonima, Thietmara, Kosmasa i Nestora, małe zainteresowanie postaciami kobiet do pewnego stopnia wyróżnia jednak tekst Galla spośród innych dzieł historiografii tego okresu i regionu Europy<sup>11</sup>. Można mieć wątpliwości, czy porównywanie roli i liczby kobiet w tak różnych dziełach jest działaniem celowym, jednak warto podążyć za inną uwagą autorki, która za cechę znamionną dla Gallowego przekazu uznaje niepodawanie imion opisywanych kobiet<sup>12</sup>. Nawet jeśli przyjmujemy, że dla naszego kronikarza kobiety są raczej dodatkiem do dziejów ojczystych niż ich treścią, rzecz – także na tle innych tekstów historiograficznych – musi budzić zdziwienie. Kronikarz przemilcza nawet imiona tych kobiet, którym poświęca nieco więcej uwagi (takich jak żona Chrobrego, Rycheza, czy małżonka Bolesława Krzywoustego – któż może twierdzić, że nie znał imienia tej ostatniej?!). W efekcie spośród wyżej wspomnianych 15 przedstawicielek dynastii piastowskiej na kartach *Kroniki* pojawiają się imiona tylko trzech: Rzepki, Dobrawy i Judyty Czeskiej (jednocześnie Gall przekazuje imiona bodaj wszystkich męskich przedstawicieli dynastii, których wzmiankuje, a także obcych władców oraz wcale licznych duchownych i świeckich urzędników).

Powtórzmy jeszcze raz: Gall Anonim w swoim dziele – na co jak dotąd niemal nie zwracano uwagi<sup>13</sup> – podaje imiona tylko trzech ko-

---

<sup>11</sup> Por. J. Chodor, op. cit., s. 270.

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> Wyjątkowość podania przez Galla imienia Dobrawy i Judyty dostrzegają: Krzysztof Benyskiewicz (zob. K. Benyskiewicz, *Mieszko Bolesławowic, 1069–1089. Źródła i tradycja historiograficzna*, Kraków 2005, s. 154), który pisze: „Drugą, po Dobrawie, kobietą, która została przez Galla uznana za godną imiennego wspomnienia na kartach kroniki, była Judyta, księżniczka czeska, pierwsza żona Kazimierzowica” oraz Przemysław Wiszewski, który zwraca nawet uwagę na związek, jaki w ten sposób buduje kronikarz między dwoma postaciami. Stwierdza mianowicie: „Zrównanie, poprzez podanie imienia, Judyty, żony Hermana i matki Bolesława III, z Dobrawą, miało niewątpliwie silny wydźwięk ideowy”; zob. P. Wiszewski, *Domus Boleslai. W poszukiwaniu tradycji dynastycznej*

biet: Rzepki, Dobrawy i Judyty, natomiast milczy na temat pozostałych imion. Owo milczenie Galla powinno nas tym bardziej skłonić do baczniejszego przyjrzenia się tym kobietom, którym poświęca on więcej miejsca, zaś nade wszystko owym trzem niewiastom, które wyróżnia, wymieniając ich imiona, co bez wątpienia trzeba uznać za znaczące. Do odrzucenia tezy, że podanie tych właśnie imion, a nie imion innych żeńskich postaci, jest dziełem przypadku, skłania przede wszystkim moment, w którym Rzepka, Dobrawa i Judyta wkraczają do Gallowej opowieści o dziejach ojczystych. Otóż, jak zauważył Roman Michałowski, w Gallowej narracji istnieje bliski związek między trzema wydarzeniami: uzyskaniem władzy przez dynastię piastowską na skutek niezwykłych zdarzeń związanych z postrzyżynami Siemowita, przyjęciem przez Polskę chrztu i nastaniem wieku złotego za panowania Bolesława Chrobrego oraz odnowieniem państwa polskiego, jakie miało nastąpić (lub zostać zapoczątkowane) przez narodzenie i uzyskanie władzy przez Bolesława Krzywoustego<sup>14</sup>. Michałowski poniekąd rozwinął tu tezę Czesława Deptuły, który zwrócił uwagę na fakt, że w *Kronice* Galla można dostrzec – jak to nazwał – dwa początki Polski: pogański i chrześcijański<sup>15</sup>. Warszawski mediewista dostarczył dodatkowych dowodów na związek między tymi dwoma wydarzeniami, a nade wszystko pokazał, że omawiając współczesne sobie czasy, autor *Kroniki* powtarza te same schematy opisowe.

Deptuła, mówiąc o „pierwszym początku”, zwrócił uwagę, że szczególne znaczenie mają tu postaci Siemowita i Piasta; pisze: „Piast

---

*Piastów (do około 1138 roku)*, Wrocław 2008, s. 619. Jak widać, obaj autorzy pomijają tu jednak zupełnie postać Rzepki. Paradoksalnie wszystkie trzy kobiety jako przywołane z imienia przez Galla wymienia jedynie badaczka zagraniczna, Elisabeth van Houts (op. cit., s. 191, przypis 7), której artykuł ukazał się, gdy ten fragment niniejszego rozdziału był już opracowany, a także fragmentarycznie, w nieco innej formie, opublikowany (patrz: G. Pac, *Genitrix Iudith nomine. Judyta Czeska i jej miejsce w Kronice Galla Anonima na tle porównawczym*, w: *Christianitas Romana. Studia ofiarowane Romanowi Michałowskiemu*, red. K. Skwirczyński, Warszawa 2009, s. 129–157).

<sup>14</sup> R. Michałowski, *Restauratio Poloniae w ideologii dynastycznej Galla Anonima*, „Przegląd Historyczny” 76 (1985), z. 3, s. 457–480.

<sup>15</sup> Cz. Deptuła, *Średniowieczne mity genezy Polski*, „Znak” 25 (1973), nr 11/12, s. 1379.

oracz odgrywa w podaniu Gallowym centralną rolę, ale założycielem dynastii stanie się dopiero jego syn Siemowit<sup>16</sup>. Zauważył jednocześnie, że w wypadku „drugiego początku” centralne są postaci Mieszka I i Bolesława Chrobrego<sup>17</sup>, wskazując zarazem na głęboki związek między tymi dwoma dwójkami: „w porządku chrześcijańskim »odnowienie genezy Polski« i ukształtowanie pełnej treści dziedzictwa dynastycznego przypada Chrobremu. On jest właściwym »nowym Siemowitem«, a Mieszko otwierający drogę synowi i zaskarbiający mu łaskę Stwórcy stanowi tu poniekąd odpowiednik Piasta<sup>18</sup>. Michałowski przyjął w pełni zarówno propozycję, aby za podmiot Gallowej opowieści o początkach dynastycznych i chrześcijańskich uważać raczej parę niż pojedynczego bohatera<sup>19</sup>, jak i wspomnianą wyżej analogię między dwoma dwójkami ojcowsko-synowskimi: „rysuje się zatem jakieś podobieństwo między parą Piast–Siemowit a parą Mieszko–Chrobry” – pisze<sup>20</sup>. Rozszerzając jednocześnie tezę Deptuły o *restauratio Poloniae*, proponuje do powyższych dodać jeszcze jedną parę: tak, jak bez gościnności Piasta Siemowit nie zostałby księciem, a bez chrztu Mieszka nie byłoby wielkości państwa Chrobrego, tak też bez wotum, jakie złożył św. Idziemu Władysław Herman, Bolesław Krzywousty albo by się nie narodził, albo nie cieszyłby się specjalną protekcją wielkiego świętego – dowodzi<sup>21</sup>.

Propozycja Michałowskiego, aby w Gallowym opisie trzech przełomowych – zdaniem kronikarza – momentów dziejów ojczy-  
stych szukać wspólnego mianownika, nie budzi, także po latach, zastrzeżeń. Wątpliwości natomiast musi wzbudzić zaproponowana (i podtrzymywana<sup>22</sup>) przez Deptułę, a przejęta przez Michałowskiego koncepcja dwójek ojciec–syn jako kluczowych dla Gallowej

<sup>16</sup> Ibidem, s. 1375.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 1379.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 1380.

<sup>19</sup> R. Michałowski, *Restauratio Poloniae*, s. 467 i 471–472.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 471.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 472.

<sup>22</sup> Cz. Deptuła, *Galla Anonima mit genezy Polski. Studium z historiozofii i hermeneutyki symboli dziejopisarstwa średniowiecznego*, Lublin 2000, s. 344. Zagadnieniu temu poświęca Czesław Deptuła cały rozdział pt. „*Restauratio Poloniae*” – *problem cykliw historii piastowskiej*.



opowieści. Uważam bowiem, że obaj badacze nie docenili żeńskich bohaterek tych trzech historii: Rzepki, Dobrawy i Judyty. Pojawienie się imion tych kobiet na kartach *Kroniki*, a ich samych w trzech momentach przełomowych narracji już samo w sobie jest znaczące (i może – w moim przekonaniu – stanowić dodatkowy argument na rzecz trafności tezy Michałowskiego o wspólnym mianowniku łączącym te trzy Gallowe historie). Warto jednak przyjrzeć się bliżej tym podobieństwom. Zanim więc zajmę się szczegółowo tymi postaciami i ich miejscem w Gallowym opisie, chciałbym na nie spojrzeć przez pryzmat ich miejsca w opowieści o trzech momentach przełomowych w dziejach ojczytych, jakie przedstawia nam *Kronika*.

Zacznijmy od Rzepki. Lektura Gallowej opowieści pozwala założyć, że choć pozostaje ona w cieniu swego małżonka, Piasta, to jednak odgrywa istotną i podkreślaną przez Galla rolę w opowieści o przyjęciu dwóch nieznanymi i postrzyżnami Siemowita. Jej imię pojawia się w kluczowych momentach historii, na równi z mężem uczestniczy ona w gościnnym podjęciu wędrowców, a na wspólnotę działania małżonków wskazuje szczególnie pierwsze zdanie całej opowieści: „Mieszkańcami gościnnego domu byli: niejaki Piast, syn Chrościska, i żona jego imieniem Rzepka; oboje oni z całego serca starali się wedle możliwości zaspokoić potrzeby gości, a widząc ich roztropność, gotowali się pewien poufny zamysł, jaki mieli wykonać za ich doradą”<sup>23</sup>. Jako pierwszy na istotną rolę małżonki Piasta zwrócił uwagę analizujący tę opowieść Jacek Banaszkiewicz, który nazywa Piasta i Rzepkę „dwuosobowym bohaterem opowiadania”<sup>24</sup>. Banaszkiewicz, wskazując na analogie w innych europejskich legendach dynastycznych, stwierdza, że owa wyróżniona w Gallowej opowieści rola kobieca nie jest na tym tle niczym niezwykłym<sup>25</sup> i konkluduje, że choć postać założyciela królewskiego rodu pozosta-

<sup>23</sup> „Erant enim hospicii domestici Pazt filius Chossistconis et uxor eius Repca vocabulo nuncupati, qui cum magno cordis affectu pro posse suo hospitum necessitati ministrare sathagebant, eorumque prudentiam intuentes, secretum, si quid erat, cum eorum consilio perficere disponebant”, *Gall*, II, 2, s. 10, w. 5–9.

<sup>24</sup> J. Banaszkiewicz, *Podanie o Piaście i Popielu. Studium porównawcze nad wczesnośredniowiecznymi tradycjami dynastycznymi*, Warszawa 1986, s. 60–62.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 62–72.

je w centrum uwagi, to „w serii legend obok herosa-fundatora królewskiego rodu, panującej dynastii, a czasem nawet państwa, zajmuje w sposób wyraźny miejsce kobieca postać obdarzona imieniem i biorąca udział w dziejących się wydarzeniach. Zostając żoną głównego bohatera, tworzy z nim parę uznawaną za dwójkę protoplastów panującego domu”<sup>26</sup>.

Nieco inne spojrzenie na Gallową opowieść o dwóch wędrowcach nawiedzających Piasta i Rzepkę zaproponował Czesław Deptuła<sup>27</sup>. Autor ten szuka źródeł legendy o wizycie dwóch gości nie – jak Banaszekiewicz – w mitach kultury indoeuropejskiej, ale raczej w biblijnej Księdze Rodzaju i historii nawiedzenia Abrahama i Sary przez trzech mężów<sup>28</sup>. Zwraca uwagę, że i tamta wizyta była skupiona na osobie syna, tyle że przyszłego – Izaaka; podkreśla, że elementy, takie jak „boski gość – gościnność gospodarza – wielka Obietnica – rola syna w realizacji Przymierza, nasuwają wyraźne analogie z opowieścią polską”<sup>29</sup>. „Motyw Sary – kontynuuje Deptuła – można tu przeciwstawić skomplikowanej konstrukcji Banaszekiewicza co do znaczenia osoby Rzepki. [...] Przypomnijmy, że i następne »matki Izraela« – Rebeka, Lia i Rachela, odgrywały niebagatelną rolę u boku mężów – patriarchów”<sup>30</sup>. Sara jest więc nade wszystko matką Izaaka, a przez to „matką Izraela”, co – zdaniem Deptuły – łączy ją w sposób ewidentny z Rzepką – matką Piastów.

Nie miejsce tu, aby ustosunkować się do polemiki między uczonymi – z naszego punktu widzenia niech wystarczy stwierdzenie, że niezależnie od tego, z jakich wzorów korzysta Gall, są to wzory kobiet-matek: matek ważnych synów i poniekąd matek rodu czy narodu. Obaj badacze zgadzają się też ostatecznie, że rola Rzepki w całej historii nie jest rolą błahą<sup>31</sup>.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 61–62.

<sup>27</sup> Cz. Deptuła, *Galla Anonima mit genezy Polski*, s. 237.

<sup>28</sup> Rdz 18,1–21.

<sup>29</sup> Cz. Deptuła, *Galla Anonima mit genezy Polski*, s. 237.

<sup>30</sup> Ibidem.

<sup>31</sup> W istotną rolę Rzepki wątpi Wiszewski, który pisze: „Rzepka nie odgrywała niemal żadnej roli w narracji Anonima – pojawiła się tylko jako towarzysząca Piasta”; zob. P. Wiszewski, *Domus Bolezlai*, s. 200, przypis 832. Opinia ta

Przyjrzyjmy się teraz bohaterce kobiecej drugiego z Gallowych momentów przełomowych dziejów ojczystych, mianowicie Dobrawie. We wspomnianej już wyżej koncepcji dwójek ojcowsko-synowskich rola Mieszka w stosunku do „sławnego” Bolesława miałyby polegać na tym, że jeden drugiemu dał życie i na tym, że przez swój chrzest otworzył drogę do wielkości następcy. Gdy jednak przyjrzeć się bliżej tekstowi, okaże się, że – zdaniem Galla – chrztu Mieszka nie sposób uznać za jego samodzielną zasługę – był on poniekąd wynikiem szantażu Dobrawy, która nie chciała dzielić z Mieszkiem małżeńskiego łoża, nim ten nie przyjmie wiary chrześcijańskiej<sup>32</sup>. Jak zauważa Jacek Banaszkiewicz, Dobrawa działa nie tylko z pewnym planem, ale też niezwykle suwerennie przeprowadzała swe oczekiwania względem Mieszka starającego się o jej rękę<sup>33</sup>.

Mówiąc o znaczeniu Dobrawy w tej opowieści, najlepiej odwołać się do słów samego kronikarza kończącego historię słowami, które wprost określają jego pogląd na rolę czeskiej księżniczki: „Pierwszy więc książę polski Mieszko dostał się łaski chrztu za sprawą wiernej żony; a dla sławy jego i chwały w zupełności wystarczy [jeśli powiemy], że za jego czasów i przez niego Światłość niebiańska nawiedziła królestwo polskie. Z tej to bowiem błogosławionej niewiasty spłodził sławnego Bolesława, który po jego śmierci po męsku rządził królestwem i za łaską Bożą w taką wzrósł cnotę i potęgę, iż ozłocił [...] całą Polskę swą zacnością”<sup>34</sup>. Zdania te są tak ewident-

---

nie broni się jednak – moim zdaniem – w konfrontacji z przekonującym wywodem Jacka Banaszkiewicza, wskazującego jakże liczne analogie w tradycji indoeuropejskiej.

<sup>32</sup> Gall, I, 5, s. 15.

<sup>33</sup> J. Banaszkiewicz, *Dąbrówka „christianissima” i Mieszko poganin (Thietmar, IV, 55–56; Gall I, 5–6)*, w: *Nihil superfluum esse. Studia z dziejów średniowiecza ofiarowane Profesor Jadwidze Krzyżaniakowej*, red. J. Strzelczyk, J. Dobosz, Poznań 2000, s. 90. Z cytowanym tu zdaniem nie sposób się nie zgodzić, choć całość wyводу Banaszkiewicza budzi pewne wątpliwości, o czym w dalszej części pracy.

<sup>34</sup> „Primus igitur Polonorum dux Mescho per fidelem uxorem ad baptismi gratiam pervenit, cui ad laudem et gloriam satis habundanter sufficit, quod suo tempore et per eum oriens ex alto regnum Polonie visitavit. De hac namque benedicta femina gloriosum Boleslaum generavit, qui post ipsius obitum regnum

ne, że nie mogły pozostać niedostrzeżone także przez tych badaczy, którzy stali na stanowisku, że kluczowa w opowieści jest para Mieszko–Chrobry. Roman Michałowski tak pisze: „Gall określa Dąbrówkę mianem *christianissima* oraz *benedicta* i przedstawia ją jako osobę, która w sposób decydujący przyczyniła się do chrystianizacji Polski. Bolesław był zatem synem niewiasty, która nosiła w sobie jakąś świętość, choć przez kronikarza nie do końca sprecyzowaną”<sup>35</sup>.

Jak wspomniałem wcześniej, chrzest Mieszka i wspaniałość „sławnego Bolesława” były ze sobą ściśle związane i trudno je rozdzielać. Z cytowanego fragmentu *Kroniki* Galla wynika jasno, że to spłodzenie Bolesława z Dobrawy wystarczy Mieszkowi dla sławy i chwały. Także w pochvale Dobrawy nacisk jest położony na to, że jest ona matką Chrobrego. Nie ma zresztą żadnej sprzeczności między rolą propagatorki chrześcijaństwa a rolą matki herosa; Jacek Banaszkiewicz, odwołując się do analogii duńskiej władczyni Thyry, która – jak Dobrawa – miała nakłaniać męża do chrześcijaństwa i – jak polska księżna – obdarzyła kraj wielkim władcą, rodząc syna Harald, stwierdza: „uzdolnione księżniczki, orędowniczki religii chrześcijańskiej bywają [...] nagradzane wielkim potomkiem, za którego władzy chrześcijański już lud przeżywa okres wspaniałego rozkwitu”<sup>36</sup>. Faktem jest więc, że Dobrawa u Galla jest nade wszystkim tą, która dała Polsce wspaniałego władcę. Zwraca na to uwagę Czesław Deptuła, który pisze: „rola Dąbrówki w obrazie Początku chrześcijaństwa jest o tyle znacząca, że Gall daje tu wizerunek drugiej – po Rzepce – »matki rodu«, partnerki herosa genezy, przewyższającej »pierwszą matkę« udziałem w wielkich sprawach Polski”<sup>37</sup>. To uznanie wybitnej roli Dobrawy (a wcześniej Rzepki), a także wskazanie związku między nimi nie prowadzi jednak badacza do podważenia własnej koncepcji ojcowsko-synowskich par.

Przyjrzyjmy się teraz trzeciemu z wielkich wydarzeń dziejów ojczystych w *Kronice* Galla. Roman Michałowski wskazał, że w nar-

---

viriliter gubernavit et in tantam Deo favente virtutem et potentiam excrevit, quod [...] sua probitate totam Poloniam deauravit”, *Gall*, I, 6, s. 16, w. 3–9.

<sup>35</sup> R. Michałowski, *Restauratio Poloniae*, s. 467.

<sup>36</sup> J. Banaszkiewicz, *Dąbrówka „christianissima” i Mieszko poganin*, s. 91–93.

<sup>37</sup> Cz. Deptuła, *Galla Anonima mit genezy Polski*, s. 322.

racji poświęconej panowaniu Krzywoustego powtarza się znane z – używając pojęć Deptuły – „pierwszego” i „drugiego Początku” „pięć faktów o charakterze sakralnym [...]. Chodzi mianowicie o łaskę bożą, hojność, prorocstwo wieszczące chwałę księcia, przełom w życiu i towarzyszącą temu faktowi uroczystość oraz [...] pokrewieństwo (duchowe) z nosicielem świętości”<sup>38</sup>. Jeden z nich – dowodzi Michałowski – dotyczy nie tylko Krzywoustego, ale również jego ojca; „mamy na myśli – pisze – szczodrość, jaką ten wykazał wobec św. Idziego”<sup>39</sup>. Powyższe stwierdzenie prowadzi uczonego do wspomnianego już na początku wniosku, że oto Bolesław Krzywousty wraz z Władysławem Hermanem mają stanowić kolejną z dwójek działających w momentach przełomowych<sup>40</sup>.

Stwierdzenie o szczodrości Władysława Hermana wobec św. Idziego jest jednak tylko po części uprawnione. Już lektura epilogu nie pozostawia bowiem wątpliwości, że hojnością wykazał się nie sam książę, ale para książęca: oboje rodzice składają śluby, razem polecają odlać złotą figurkę, razem też ofiarują złoto, srebro, cenne płaszcze, kielich, szaty liturgiczne i inne dary<sup>41</sup>. Podobnie rzecz jest przedstawiona pod koniec księgi I – rodzice razem otrzymują zbawienną radę biskupa Franko, razem wysyłają też dary do św. Idziego<sup>42</sup>, czego potwierdzeniem jest wspólny list do opata Odilona<sup>43</sup>. Wcześniej oboje podejmują posty, modlitwy i – tu znów element szczodrości – przekazują jałmużnę dla ubogich w intencji narodzin potomka<sup>44</sup>. O hojności Judyty Gall wspomina potem raz jeszcze, gdy mówi o jej miłosierdziu wobec więźniów i biednych<sup>45</sup>, do czego przyjdzie jeszcze wrócić.

W ogóle Judyta występuje – podobnie jak wcześniej Rzepka i Dobrawa – jako współbohaterka całej opowieści o narodzinach Bo-

<sup>38</sup> R. Michałowski, *Restauratio Poloniae*, s. 471.

<sup>39</sup> Ibidem.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 474.

<sup>41</sup> *Gall*, I, *epilogus*, s. 4, 19–5, w. 14.

<sup>42</sup> Ibidem, I, 30, s. 57, 9–58, w. 5.

<sup>43</sup> Ibidem, I, 30, s. 58, w. 8–14.

<sup>44</sup> Ibidem, I, 30, s. 57, w. 2–4.

<sup>45</sup> Ibidem, II, 1, s. 63, w. 11–13.

lesława. Można nawet stwierdzić, że w tej historii cudownego poczęcia syna jest w pewien sposób – jako matka – wyróżniona: pod koniec opowieści czytamy już tylko o niej: że w czasie trwania postu mnichów od św. Idziego poczęła syna i właśnie ten jej błogosławiony stan staje się też tematem przepowiedni mnichów<sup>46</sup>. Wreszcie to jej Gall poświęca w epilogu rozbudowane porównanie<sup>47</sup>, któremu w dalszej części poświęcę więcej miejsca.

Trzeba też podkreślić, że Judyta – podobnie jak Rzepka i Dobrawa – występuje w *Kronice* przede wszystkim jako matka (co, jeśli wziąć pod uwagę cel *Kroniki* – sławienie czynów Bolesława Krzywoustego<sup>48</sup> – nie może budzić zdziwienia). I tak już w pierwszych słowach opowieści o rządach Władysława Hermana Gall natychmiast przechodzi do jego zaślubin z Judytą i osoby wspaniałego potomka<sup>49</sup>. Gdy mowa o ślubie, dla autora najważniejszy jest owoc tego związku, ale to nie moment zaślubin staje się dla Galla pretekstem, aby zaprezentować opowieść o cnotach Judyty – ta pojawia się także w kontekście narodzin Bolesława i swojej śmierci w połogu<sup>50</sup>.

Podsumowując, należy zauważyć, że każdy z porządkujących Gallową narrację momentów przełomowych ma swoją bohaterkę – nazwaną z imienia kobietę. Podobieństw między nimi jest wiele. Wszystkie one – co Gall podkreśla – są matkami wielkich synów, a nade wszystko ich udział w opisywanych przez Galla momentach przełomowych jest znaczący, tak że stają się one ich równoprawnymi – obok postaci ojców i synów – współbohaterkami. Wobec powyższego należałoby postawić tezę, że – miast mówić o „uderzającym podobieństwie między trzema parami”<sup>51</sup> – należałoby mówić raczej o uderzającym podobieństwie między trzema trójkami wyznaczają-

<sup>46</sup> Ibidem, I, *epilogus*, s. 5, w. 2–13; I, 31. s. 59, w. 13–18.

<sup>47</sup> Ibidem, I, *epilogus*, s. 5, w. 18– s. 6, w. 2.

<sup>48</sup> Por. ibidem, I, *epilogus*, s. 6, w. 1–2.

<sup>49</sup> „Mortuo itaque rege Bolezlao aliisque fratribus defunctis, Wladislaus dux solus regnavit, qui filiam Wratislauri Bohemici regis, nomine Juditham, uxorem accepit, que filium ei tercium Bolezlauum peperit”, ibidem, I, 30, s. 56, w. 15–18.

<sup>50</sup> „Natus igitur puer Bolezlaus in die festo sancti Stephani regis fuit, mater eius vero subsequenter infirmata nocte dominice nativitatis occubuit”, ibidem, II, 1, s. 63, w. 9–11.

<sup>51</sup> R. Michałowski, *Restauratio Poloniae*, s. 472.

cymi przełomowe momenty dziejów ojczystych w wizji Galla: Pia-  
stem, Rzepką i Siemowitem, Mieszkiem, Dobrawą i Bolesławem  
Chrobrym oraz Władysławem Hermanem, Judytą Czeską i Bolesła-  
wem Krzywoustym. Same zaś Rzepka, Dobrawa i Judyta jawią się  
jako nie do końca doceniane bohaterki dzieła Galla. Czas więc bliżej  
przyjrzeć się dwóm spośród nich<sup>52</sup>.

## Dobrawa

Zarysowany wyżej obraz analogii między trzema postaciami kobie-  
cymi każe zacząć szczegółowe rozważania nad Gallowym obrazem  
Dobrawy od polemiki z budowaną przez Przemysława Wiszewskie-  
go analogią między żoną a matką Mieszka I. Wspomina on miano-  
wicie zapowiadając chrzest scenę odzyskania wzroku przez Miesz-  
ka, aby – opowiadając już o roli Dobrawy w chrzcie – napisać: „Na  
dworze Mieszka była ona niezbędnym inicjatorem przemiany dzie-  
jów, ich »przyczyną sprawczą«. Nie była przy tym pierwszą kobietą  
w życiu Mieszka, która odegrała taką rolę. Wspomnijmy bezmieni-  
ną matkę księcia, która sama udała się po chłopca, by przedstawić  
go zebranym na uczcie po cudownym odzyskaniu wzroku. Tamten  
gest matczyny, wprowadzenia uzdrowionego, w pełni już sprawne-  
go chłopca do życia społecznego przypomina rolę Dąbrówki, która  
wprowadziła go do grona chrześcijan. Ta aktywna rola kobiet w dzie-  
jach Mieszka – zupełnie wyjątkowa w Kronice – łączy obie opowie-  
ści ze sobą”<sup>53</sup>.

Związek między odzyskaniem wzroku a chrztem nie może bu-  
dzić wątpliwości; sam Gall tak właśnie – jako zapowiedź chrztu – in-

---

<sup>52</sup> Czuję się zwolniony z obowiązku dokładniejszej analizy postaci Rzepki, tej już bowiem dokonał w przytaczanym wyżej wywodzie – moim zdaniem wyczerpująco i przekonująco – Jacek Banaszkiewicz, a uzupełnił także przywołaną interpretacją biblijną polemiczny wobec Banaszkiewicza Czesław Deptuła. Całość polemiki na temat Gallowej legendy o Piaście między tymi autorami por. P. Żmudzki, *Spór o analizę strukturalną podań i mitów dotyczących „Początku” Polski*, „Przegląd Historyczny” 93 (2002), z. 4, s. 451–471.

<sup>53</sup> P. Wiszewski, *Domus Boleslai*, s. 200.

terpretuje ozdrowienie Mieszka<sup>54</sup>. Przejrzenie jako zapowiedź uzyskania światła wiary to zresztą – warto tu zauważyć – wątek często spotykany: takie zdarzenie miało dotyczyć choćby przyjmującego chrzest Włodzimierza Wielkiego<sup>55</sup>. Rzecz ma zresztą analogię, a może po prostu źródło biblijne – odwołując się do przykładów Włodzimierza i Mieszka, Czesław Deptuła przywołuje ewangeliczną scenę przywrócenia przez Jezusa wzroku niewidomemu od urodzenia oraz Księgę Tobiasza<sup>56</sup>; nie bez racji będzie też przywołanie perypetii nawracającego się Szawła-Pawła, który najpierw traci wzrok, aby potem – usłyszawszy Dobrą Nowinę – go odzyskać<sup>57</sup>. Nie ma więc żadnych wątpliwości, że odzyskanie wzroku przez Mieszka to pierwszy akord Gallowej opowieści o chrzcie, a zarazem jego prolecto i tak właśnie tę historię należy czytać<sup>58</sup>.

<sup>54</sup> Gall, I, 4, s. 14, w. 8–20. Por.: J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy*, Poznań 1992, s. 19; P. Wiszewski, *Po co Mieszko wzrok odzyskał czyli między historią a „wiedzą o człowieku”*. *Kultura Anonima zwanego Gallem i kłopoty interdyscyplinarnych badań pewnej legendy*, w: *Mundus hominis – cywilizacja, kultura, natura. Wokół interdyscyplinarności badań historycznych*, red. S. Rosik, P. Wiszewski, Wrocław 2006, s. 457–474, passim.

<sup>55</sup> Por. J. Banaszkiwicz, „Podania bohaterskie” o Mieszku I zanotowane w *Kronice Galla Anonima (I, 4)*, w: *Homines et societas. Czasy Piastów i Jagiellonów. Studia historyczne ofiarowane Antoniemu Gąsiorowskiemu w sześćdziesiątą piątą rocznicę urodzin*, red. T. Jasiński, T. Jurek, J. M. Piskorski, Poznań 1997, s. 35–45.

<sup>56</sup> Cz. Deptuła, *Galla Anonima mit genezy Polski*, s. 320.

<sup>57</sup> Dz 9,1–19. Cytaty z Biblii, o ile nie podano inaczej, za: *Biblia Tysiąclecia*, wydanie 3, Poznań–Warszawa 1980.

<sup>58</sup> Rację ma więc Przemysław Wiszewski (zob. P. Wiszewski, *Po co Mieszko wzrok odzyskał*, s. 464–466), który wskazując różnice między uczcą u Piasta a uczcą u Siemowysła, podważa czytanie przez drugiej przez przyrnat opisu tej pierwszej. Prowadzi to autora do podważenia koncepcji „pierwszego” i „drugiego początku” autorstwa Czesława Deptuły. Jest to jednak polemika chybiłna, Deptuła bowiem określa tak nie dwie uczty, ale z jednej strony uczcę wraz z przyjęciem gości przez Piasta i Rzepkę i uzyskaniem władzy przez Siemowita, z drugiej zaś przyjęcie wiary przez Mieszka za pośrednictwem Dobrawy i narodziny Bolesława, które uczta i odzyskanie wzroku przez Mieszka jedynie zapowiada. Nazywa wprawdzie obie uczty analogicznymi, a komentując scenę odzyskania wzroku przez Mieszka, stwierdza, że „powtarza [ona – GP] na wyższym poziomie» misterium uczty postrzyżynowej Siemowita” (Cz. Deptuła, *Galla Anonima mit genezy Polski*, s. 320), zaraz jednak tłumaczy: „Cud i prolecto mówią o przyszłym przyjęciu chrztu przez księcia [...], a SPEŁNIENIE



Nie musi to jednak prowadzić do konstatacji, że także rola kobiety – matki i żony Mieszka – jest, jak chce Wiszewski, w obu opisach podobna czy nawet identyczna. Co do istotnej roli tej drugiej, rzecz jest niewątpliwa, jeśli natomiast chodzi o pierwszą, warto odwołać się do samego tekstu Galla, w którym czytamy, że gdy na ucztę przysła już wiadomość o odzyskaniu wzroku przez Mieszka, „ojciec nikomu z donoszących mu o tym nie uwierzył, aż matka, powstawszy od biesiady, poszła po chłopca i położyła kres niepewności ojca, pokazując wszystkim biesiadnikom patrzącego już chłopca”<sup>59</sup>. Komentując te słowa, Przemysław Wiszewski pisze: „Zwróćmy uwagę, że Siemomysł, nie wierząc wysłannikom, zaufał kobiecie, swej żonie, która jako pierwsza postanowiła wykazać wiarygodność opowieści i następnie zaprezentowała syna – dowód na prawdziwość nowiny o radosnym zdarzeniu – wszystkim zaproszonym na ucztę”<sup>60</sup>. Zestawienie tej opinii z tekstem *Kroniki* każe jednak zauważyć, że Siemomysł zaufał nie tyle żonie, ale własnym oczom. Matka występuje tu tylko jako ta, która przyprowadza chłopca, i mogłaby bez problemu zostać zastąpiona przez kogo innego. Zresztą to nie ona przynosi odzyskanie wzroku, nie ona nawet o nim informuje, nie ona wreszcie interpretuje odzyskanie wzroku przez chłopca jako oświecenie całej Polski. Tymczasem, trzymając się analogii odzyskanie wzroku – chrzest, to Dobrawa jest sprawczynią oświecenia Polski (a przynajmniej pośredniczką, skoro sprawcą ma być sam Bóg), ona przynosi wiarę i prowadzi do niej księcia, a przez niego cały kraj. Jak więc widać, analogie między matczynym gestem jednej kobiety a ewangelizacyjną działalnością drugiej są dość wątpliwe. Podobnie zresztą nie sposób porównywać centralnej roli Dobrawy w opowieści o chrzcie z epizodyczną rolą matki Mieszka, która w historii odzyskania wzroku pojawia się w swej drugoplanowej roli tylko raz.

---

PRZEPOWIEDNI [wyróżnienie – GP] odpowiada »na wyższym poziomie« dziejów objęciu władzy przez Siemowita” (ibidem, s. 321). W tym też duchu prowadzi dalszy wywód, ibidem, s. 321–323.

<sup>59</sup> „At pater nulli nuntianti hoc credidit, donec mater de convivio exurgens ad puerum introivit, que patri nodum ambiguitatis amputavit, cunctisque residentibus videntem puerum presentavit”, *Gall*, I, 4, s. 14, w. 2–5.

<sup>60</sup> P. Wiszewski, *Po co Mieszko wzrok odzyskał*, s. 468.

Zupełnie inaczej rzecz ma się z inną opowieścią o odzyskaniu wzroku przez chrzczonego władcę, jaką ukazuje nam *Powieść minionych lat*. Oto Włodzimierz podjął już decyzję o chrzcie, jednak czeka na przybycie Anny, siostry cesarzy bizantyjskich. Gdy ta pojawia się na dworze, niespodziewanie – ale „z Bożego zrządzenia” – na Włodzimierza spada choroba oczu, która powoduje ślepotę. Włodzimierz nie wie, co robić, ale z pomocą przychodzi mu przyszła małżonka, która mówi: „Jeśli chcesz wyzbyć się choroby tej, to czym prędzej ochrzcz się”<sup>61</sup>. Włodzimierz idzie za radą Anny, przyjmuje chrzest i natychmiast odzyskuje wzrok<sup>62</sup>. Scena ta różni się oczywiście od Gallowej, choćby tym, że przejrzenie nie zapowiada przyjęcia chrztu, ale jest jego konsekwencją. Porównując zaś role kobiet w tych dwóch historiach, trzeba stwierdzić, że Anna jest tu kimś zupełnie innym od matki Mieszka: to ona interpretuje chorobę przez pryzmat religii i prorokuje związek odzyskania wzroku i chrztu, ona też – jako przynosząca chrześcijaństwo (bracia, odprowadzając ją, mówią: „oto nawróci Bóg przez ciebie ziemię ruską na pokajanie”<sup>63</sup>) – jest sprawczynią zarówno przyjęcia nowej religii, jak i ozdrowienia. Gdyby więc chcieć szukać w historiach o cudownym odzyskaniu wzroku przez władcę analogii do Dobrawy, właśnie na Annę, a nie na matkę Mieszka, należałoby wskazać.

Co ciekawe, choć Anna jest traktowana jako nawracająca Ruś, to w *Powieści* jej rola zarysowuje się – w porównaniu choćby do Dobrawy – dość słabo: wszak autor tekstu informuje nas, że Włodzimierz sam wcześniej poszukiwał dla siebie wiary, a nawet sam zdecydował się przyjąć chrześcijaństwo<sup>64</sup>. Wydaje się, że historia nawrócenia Włodzimierza świetnie dałaby się przeprowadzić bez osoby Anny, zwłaszcza że kijowskiego księcia do wiary w Chrystusa miały skłonić nie tylko przeprowadzone wśród wyznawców różnych wyznań

<sup>61</sup> „Аще хоцещи избыти болѣзни сея, то въскорѣ крестися”, *Powieść’ wremiennych let*, wyd. D. S. Lichaczow, t. 1, Moskwa–Leningrad 1950, pod rokiem 6496 (988), s. 77. Tłumaczenie *Powieści*, o ile nie podano inaczej, za: *Powieść minionych lat*, tłum. F. Sielicki, Wrocław–Warszawa–Kraków 1968.

<sup>62</sup> *Powieść’ wremiennych let*, loc. cit.

<sup>63</sup> „Еда како обратить Богъ тобою Рускую землю в покаянье”, *ibidem*, s. 76.

<sup>64</sup> *Ibidem*, pod rokiem 6495 (987), s. 74–75.

przesłuchania, ale też cudowny znak, jakim było zdobycie Korsunia, które Włodzimierz uprzedził modlitwą-obietnicą: „Jeśli to się spełni, ochrzczę się”<sup>65</sup>. Jednak – co szalenie interesujące – przez opisaną wyżej historię i cytowane słowa braci Anny, autor wprowadza do historii o nawróceniu Rusi drugiego bohatera w osobie żony i stara się tę rolę kobiety wyróżnić.

Podobnie można zastanawiać się, czy także najbardziej znana historia o żonie nawracającej męża, a mianowicie opowiadanie Grzegorza z Tours o Chlodwigu i Klotyldzie, nie mogłoby się obyć bez tej ostatniej. Tu także – jak w wypadku Włodzimierza – o przyjęciu nowej wiary decyduje zwycięstwo, jakie w ręce Chlodwiga składa Bóg. To jednak tylko dywagacje, i w tej bowiem historii kobieta pełni zasadniczą rolę – namawia męża do przyjęcia wiary, poucza go, nie bez komplikacji i konfliktu z małżonkiem chrzci synów, tak że gdy wreszcie frankijski król zdecyduje się zwrócić o pomoc do Jezusa, jest on dla niego Bogiem, o którym opowiedziała mu Klotylda<sup>66</sup>.

Okazuje się bowiem, że historia opowiedziana nam przez Galla, podobnie jak historie Włodzimierza i Anny oraz Chlodwiga i Klotyldy, wpisuje się w szerszą tradycję, za której punkt wyjścia trzeba potraktować słowa Pawła Apostoła mówiącego: „Uświęca się bowiem mąż niewierzący dzięki swej żonie”<sup>67</sup>. Przekonanie o znaczeniu, jakie mają w nawracaniu władców kobiety, wiąże się też z le-

<sup>65</sup> „Аще се ся сбудеть, и семь ся крещю”, *ibidem*, s. 76.

<sup>66</sup> *Gregorii episcopi Turonensis libri historiarum X*, wyd. B. Krusch, W. Levison, MGH SS rer. Merov., t. 1, cz. 1, Hannover 1937–1951, ks. II, c. 28–30, s. 73–76. Por. S. Joye, *Grégoire de Tours et les femmes: jugements portés sur les couples laïques et ecclésiastiques*, w: *Agire da donna. Modelli e pratiche di rappresentazione (secoli VI–X)*. *Atti del convegno (Padova, 18–19 febbraio 2005)*, a cura di C. La Rocca (*Collection Haut Moyen Age*, t. 3), Turnhout 2007, s. 78–79. Na temat obrazu Klotyldy u Grzegorza i w innych źródłach patrz: G. Scheibelreiter, *Clovis, le païen, Clotilde, la pieuse. À propos de la mentalité barbare*, w: *Clovis, histoire et mémoire*, t. 1: *Le baptême de Clovis, l'événement*, éd. M. Rouche, Paris 1997, s. 349–367; J. L. Nelson, *Queens as Converters of Kings in the earlier Middle Ages*, w: *Agire da donna*, s. 99–100. Klotylda jako wdowa występuje zwłaszcza w tekście Grzegorza, por. C. Nolte, *Die Königinwitwe Chrodechilda. Familie und Politik im frühen 6. Jahrhundert*, w: *Veuves et veuvage dans le haut Moyen Age*, éd. M. Parris, Paris 1993, s. 177–186.

<sup>67</sup> 1 Kor 7,14.

geną o Konstantynie<sup>68</sup> (a więc dla średniowiecznych – wzorcowej postaci władcy) i wpływie, jaki na przyjęcie przezeń wiary miała mieć jego matka, Helena, także przecież stawiana na wzór dla królowych<sup>69</sup>. Już Ambroży z Mediolanu wyraża przekonanie o szczególnym znaczeniu odnalezienia Drzewa Krzyża przez Helenę dla objęcia władzy przez Konstantyna<sup>70</sup>, natomiast Paulin z Noli twierdzi, że to wierze matki, nie mniej niż swojej własnej, zawdzięczał władzę cesarz<sup>71</sup>. Z czasem ta myśl ewoluowała, aby w średniowieczu upowszechnić się w postaci przekonania o pierwszorzędnej roli Heleny w samym nawróceniu Konstantyna<sup>72</sup>.

Siła oddziaływania tego toposu jest niezwykła – gdy prześledzić teksty z okresu wcześniejszego średniowiecza, okaże się, że przy bardzo wielu nawróconych władcach stoi jakaś kobieta-chrześcijanka, przeważnie żona, która odgrywa w procesie nawracania rolę zasadniczą<sup>73</sup>. U Grzegorza z Tours, obok nawrócenia Chlodwiga przez Klotyldę, możemy też przeczytać o merowińskiej księżniczce Ingundzie, która miała nawrócić na katolicyzm Hermenegilda, syna wizygockiego króla Leowigilda, dotąd arianina<sup>74</sup>. Choć Grzegorz Wielki

<sup>68</sup> Por. np. E. Ewig, *Das Bild Constantins des Großen in den Jahrhunderten des abendländischen Mittelalters*, w: idem, *Spätantikes und fränkisches Gallien. Gesammelte Schriften (1952–1973)*, Hrsg. H. von Atsma, t. 1, München 1976, s. 72–113.

<sup>69</sup> Por. np. J. A. McNamara, *Imitatio Helenae: Sainthood as an Attribute of Queenship*, w: *Saints. Studies in Hagiography*, ed. S. Sticca, Binghamton–New York 1996, passim; M. Homza, *Mulieres suadentes. Presviedčajúce ženy. Štúdie z dejnej žeskej panovníckej svätosti v srednej a vo východnej Európe v 10.–13. storočí*, Bratislava 2002, s. 46–79. Postać Heleny por. też niżej, s. 113.

<sup>70</sup> *De Obitu Theodosii*, w: *Sancti Ambrosii Opera*, t. 7, ed. O. Faller, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*, t. 73, Vindobonae 1955, c. 40–47, s. 392–396.

<sup>71</sup> „Mansit hoc saeculi prioris nefas in tempora nostris proxima Constantini, qui princeps esse principibus Christianis non magis sua quam matris Helenae fide meruit”, *Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani Epistulae*, ed. G. de Hartel, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*, t. 29, Vindobonae–Pragae–Lipsiae 1884, ep. 31, c. 4, s. 271.

<sup>72</sup> J. T. Schulenburg, *Forgetful of their sex. Female Sanctity and Society, ca. 500–1100*, Chicago–London 2001, s. 180.

<sup>73</sup> Ibidem, s. 177–200; C. Nolte, *Conversio und Christianitas. Frauen in der Christianisierung vom 5. bis 8. Jahrhundert*, Stuttgart 1995, s. 21–134.

<sup>74</sup> Por. J. T. Schulenburg, *Forgetful of their sex*, s. 190–191; C. Nolte, *Conversio und Christianitas*, s. 46–51 i 95–101.

w *Dialogach* wskazuje na wpływ, jaki na księcia miał wyrzecz Leander z Sewilli<sup>75</sup>, dla biskupa Tours oczywisty był wpływ żony; pisze, że gdy młodzi małżonkowie udali się do wydzielonych im przez ojca Hermenegilda ziem, „Ingunda zaczęła przekonywać swego męża, aby porzuciwszy przewrotność herezji, uznał prawdę katolickiej wiary. On długo się opierał, a w końcu nakłoniony jej dowodzeniem, nawrócił się na katolicką wiarę”<sup>76</sup>.

Kilka tego rodzaju postaci znajdziemy u Bedy. Pierwszą jest Berta, merowińska księżniczka i żona pierwszego chrześcijańskiego króla Kentu, Etelberta (*Æthelberht*), o której roli w nawróceniu męża więcej mówią nam inne źródła<sup>77</sup>. Sam Beda przekazuje niewiele. Opowiadając o przybyciu misji Augustyna na Wyspę, wspomina, że nie było to pierwsze spotkanie władcy z chrześcijaństwem, jako że miał on żonę-chrześcijkę, którą rodzice oddali mu tylko pod warunkiem, że będzie mogła praktykować wiarę, w czym miał jej pomagać biskup Liudhard, przybyły wraz z nią do Anglii<sup>78</sup>. Kronikarz zdaje się więc sugerować, że to Berta przygotowała pole pod przyszłą konwersję<sup>79</sup>. Znacznie większy udział miała mieć żona w doprowadzeniu do chrztu Edwina, władcy Nortumbrii, choć tu główny ciężar działalności misyjnej spoczywa na biskupie Paulinusię, ten jednak przybywa – jak zaznacza Beda – wraz z chrześcijańską małżonką władcy, Etelbergą (*Æthelburh*), córką wspomnianego przed chwilą

<sup>75</sup> Grégoire le Grand, *Dialogues*, t. 2, éd. A. de Vogüé (*Sources Chrétiennes*, t. 260), Paris 1979, ks. III, c. 31, s. 384–390.

<sup>76</sup> „Coepit Ingundis praedicare viro suo, ut, relicta heresis fallacia, catholicae legis veritatem agnuserit. Quod ille diu refutans, tandem commotus ad eius praedicationem, conversus est ad legem catholicam”, *Gregorii episcopi Turonensis libri historiarum X*, ks. V, 38, s. 244. Tłumaczenie nieznacznie zmienione w stosunku do: Grzegorz z Tours, *Historie. Historia Franków*, tłum. K. Liman, ks. T. Richter, Kraków 2002.

<sup>77</sup> Por.: J. T. Schulenburg, *Forgetful of their sex*, s. 191–195; C. Nolte, *Conversio und Christianitas*, s. 52–54 i 101–112; J. Nicholson, *Feminae Gloriosae: Women in the Age of Beda*, w: *Medieval Women*, ed. D. Baker, Oxford 1978, s. 24–25.

<sup>78</sup> *Venerabilis Bedae Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* (*Bede der Ehrwürdige Kirchengeschichte des Englischen Volkes*), ed. G. Spitzbart, t. 1, Darmstadt 1982, ks. I, 25, s. 80.

<sup>79</sup> Por. S. S. Klein, *Ruling Women. Queenship and Gender in Anglo-Saxon Literature*, Notre Dame 2006, s. 21–30 (zwl. s. 23–24).

króla Kentu, Etelberta<sup>80</sup>. Zresztą przyjęcie wiary jest w oczach kronikarza ściśle połączone ze związaniem się władcy z Etelbergą: właśnie przyrzekając swej przyszłej małżonce swobodę wyznawania wiary, Edwin po raz pierwszy obiecał rozważyć przyjęcie religii żony, „jeśli po rozważeniu przez roztropnych [mężów] zostałaaby uznana za świętszą i godniejszą Boga”<sup>81</sup>. Kronikarz cytuje też list papieża Bonifacego, w którym ten zachęca Etelbergę do wysiłków na rzecz nawrócenia męża, a także opowiada o żmudnym procesie zadamawiania się wiary w królestwie, w czym – jak w przypadku nawrócenia Franków – rolę odgrywa zwycięstwo militarne, ale też – podobnie jak u Chlodwiga i Klotyldy – ochrzzczenie przez Etelbertę córki nie-nawróconego jeszcze Edwina<sup>82</sup>.

Specyficzny z naszego punktu widzenia, ale dla Bedy niewątpliwe misyjny charakter ma działalność córki tej pary, także władczyni Nortumbrii, Eanfled (Eanflæd). Otóż jej mąż Oswiu i jego rodacy, przyjąwszy wiarę od Kościoła irlandzkiego, wedle irlandzkich zwyczajów wyznaczali Wielkanoc. Do wprowadzenia obyczaju rzymskiego skłoniła władcę dysputa duchownych z obu frakcji, ale Beda zdaje się też dostrzegać rolę Eanfled, skoro na początku obszernie opowiada o tym, że królowa wraz z otoczeniem zachowywała „właściwy” sposób wyznaczania święta, tak że niekiedy Eanfled pościła jeszcze i celebrowała Niedzielę Palmową, gdy jej mąż już obchodził Wiel-

<sup>80</sup> W pewnym sensie Beda umniejsza więc rolę Etelbergi, por. *ibidem*, s. 30–37. Zdaniem Stacy S. Klein (*ibidem*, s. 17–52, zwł. s. 19 i 45–46) jest to zgodne z ogólną tendencją tego kronikarza, który zdaje się odmawiać żonom-chrześcijkom bezpośredniego wpływu na konwersję ich mężów i minimalizuje ich znaczenie, podkreślając rolę biskupów. Nawet jeśli przyjąć argumentację Klein, z naszego punktu widzenia istotniejszy wydaje się sam fakt nawiązania przez Bedę do interesującego nas toposu nawracającej żony; jak zauważa zresztą sama badaczka (*ibidem*, s. 51): “in using the HE [Historia Ecclesiastica] to construct a powerful counterdiscourse to the model of conversion by marriage, Bede underscores how much force that model must have had within early medieval culture”.

<sup>81</sup> „Si tamen examinata a prudentibus sanctor ac Deo dignior posset inueniri”, *Venerabilis Bedae Historia Ecclesiastica*, t. 1, ks. II, 9, s. 160.

<sup>82</sup> *Ibidem*, ks. II, 9–15, s. 160–188. Por. J. T. Schulenburg, *Forgetful of their sex*, s. 195–198; C. Nolte, *Conversio und Christianitas*, s. 54–56 i 113–122; Por. J. L. Nelson, *Queens as Converters of Kings*, s. 102–103.

kanoc<sup>83</sup> (ma to zresztą analogię w postaci XI-wiecznej świętej królowej Małgorzaty Szkockiej, której *Żywot* wiele miejsca poświęca jej walce z celtyckimi zwyczajami kościelnymi<sup>84</sup>). Kończąc wątek kobiet nawracających u Bedy, trzeba wspomnieć o konwersji Peady, syna Pendency, pogańskiego władcy Mercji; jej początkiem były jego starania o rękę córki Oswiu, Alflred (Alhflæd). Jako warunek postawiono nawrócenie kandydata, jednak ostatecznie to nie kobieta zdecydowała o chrzcie – poznawszy wiarę chrześcijańską, Peada zdecydował się na jej przyjęcie, choćby nawet nie otrzymał ręki panny<sup>85</sup>.

Dużo bardziej skomplikowana jest historia Teodolindy i Agilulfa, opowiadana przez Pawła Diakona, i rola tej pierwszej w nawróceniu męża<sup>86</sup>. Otóż, wychwalając królową-katoliczkę<sup>87</sup> i podkreślając jej wpływ na zawarcie pokoju między Longobardami a Grzegorzem Wielkim<sup>88</sup>, Paweł pisze też tak: „Kościół Boży za sprawą tej królowej odniósł wielkie korzyści. W tym bowiem czasie prawie wszystkie posiadłości kościelne zajęli Longobardowie, którzy bładzili w mrokach pogaństwa. Dzięki zaś jej zbawiennym prośbom król nie tylko zachował wiarę katolicką, lecz nadał Kościołowi Chrystusowemu wielkie posiadłości oraz przywrócił należną część i godność ciemionym dotąd i poniewieranym biskupom”<sup>89</sup>. Bez wątpienia mamy

<sup>83</sup> *Venerabilis Bedae Historia Ecclesiastica*, t. 1, ks. III, 25, s. 282–294. Por. C. Nolte, *Conversio und Christianitas*, s. 66–68; J. Nicholson, op. cit., s. 17–18. Wydaje się, że Beda – podkreślając różnicę między mężem a żoną – stara się nie tylko (jak chce Stacy S. Klein, op. cit., s. 43) zbudować obraz podzielonego królestwa, ale także wskazać udział Eanfled i jej otoczenia w zadomowieniu się rzymskich obyczajów w Nortumbrii.

<sup>84</sup> *Vita S. Margaretae Scotorum Reginae, auctore [...] Turgoto monacho Dunelmensi*, w: *Symeonis Dunelmensis opera et collectanea*, Vol. 1, ed. J. Hodgson Hinde (Publications of the Surtees Society, Vol. 51), Edinburgii 1868, cap. 8, s. 243–245.

<sup>85</sup> *Venerabilis Bedae Historia Ecclesiastica*, t. 1, ks. III, 21, s. 266–268. Por. S. S. Klein, op. cit., s. 37–38.

<sup>86</sup> Por. J. T. Schulenburg, *Forgetful of their sex*, s. 188–199; C. Nolte, *Conversio und Christianitas*, s. 38–39 i 122–130.

<sup>87</sup> *Pauli Diaconi Historia Langobardorum*, wyd. G. Waitz, *MGH SS rer. Germ. in usum scholarum*, t. 48, Hannoverae 1878, ks. III, 35, s. 140–141.

<sup>88</sup> *Ibidem*, ks. IV, 8, s. 147. Kwestię tę porusza w swych listach do władczyni sam Grzegorz, patrz niżej, s. 49. Por. J. L. Nelson, *Queens as Converters of Kings*, s. 101–102.

<sup>89</sup> „Per hanc quoque reginam multum utilitatis Dei ecclesia consecuta est. Nam pene omnes ecclesiarum substantias Langobardi, cum adhuc gentilitatis errore

tu do czynienia z jakąś formą działalności ewangelizacyjnej – pod wpływem namów żony król przyjmuje wobec Kościoła postawę nadzwyczaj pozytywną. Poza tym rzecz jest dość niejasna, niemniej jednak niektórzy widzą w tym fragmencie informację o przyjęciu przez króla katolicyzmu<sup>90</sup>. Problem w tym, że – jak zauważa Cordula Nolte – nie ma tu „ani słowa o *conversio*, ani o chrzcie Agilulfa, ponadto tekst całkowicie milczy o tym, że król był arianinem”. W efekcie nie sposób nie odnieść wrażenia – pisze niemiecka mediewistka – że w wizji Pawła Diakona longobardzki władca, tak troskliwy wobec Kościoła, już jest katolikiem, został przez Teodolindę nawrócony, czego jednak nie tylko kronikarz wprost nie stwierdza, ale – dodaje Nolte – nie potwierdzają tego żadne, także współczesne, źródła<sup>91</sup>. Niemniej już to przekonanie autora *Historii Langobardów* jest bardzo znamienne; jak zauważa Walter Goffart, za którym w swoich rozważaniach idzie Nolte, dla Pawła Diakona Agilulf i Teodolinda są uosobieniem czy ucieleśnieniem (*embodiment*) nawrócenia Longobardów<sup>92</sup>.

Przytaczam te literackie przykłady, aby pokazać, z jak upowszechnionym motywem mamy do czynienia, gdy czytamy Gallową historię o Dobrawie nawracającej Mieszka. O jego sile świadczy zresztą fakt, że ludzie Kościoła, nakłaniając kobiety do podjęcia takiego „domowego prozelityzmu”<sup>93</sup>, odwołują się do znanych bohaterów nawracających swoich mężów czy synów i namawiają do ich na-

---

tenerentur, invaserunt. Sed huius salubri supplicatione rex permotus, et catholicam fidem tenuit, et multas possessiones ecclesiae Christi largitus est atque episcopos, qui in depressione et abiectioe errant, ad dignitatis solitae honorem reduxit”, *Pauli Diaconi Historia Langobardorum*, ks. IV, 6, s. 146. Tłumaczenie *Historii Longobardów*, o ile nie podano inaczej, za: Paweł Diakon, *Historia rzymska. Historia Longobardów*, tłum. I. Lewandowski, Warszawa 1995. Tu tłumaczenie nieznacznie zmienione.

<sup>90</sup> J. T. Schulenburg, *Forgetful of their sex*, s. 189.

<sup>91</sup> C. Nolte, *Conversio und Christianitas*, s. 124–125.

<sup>92</sup> W. Goffart, *The Narrators of Barbarian History (A.D. 550–800). Jordanes, Gregory of Tours, Bede and Paul the Deacon*, Princeton 1988, s. 395.

<sup>93</sup> Używam tego pojęcia za Jane Tibbetts Schulenburg, tłumaczącą je tak: “The term »domestic proselytization« refers to the special evangelizing or apostolic role which women were encourage to exercise within the confines of the »home« and family”. J. T. Schulenburg, *Forgetful of their sex*, s. 469, przypis 2.



śladowania. Skłaniając więc Bertę do wysiłków na rzecz nawracania Etelberta, papież Grzegorz Wielki pisze w liście do niej: „albowiem tak jak [Bóg] przez pamięci godną Helenę, matkę pobożnego cesarza Konstantyna, serca Rzymian do wiary chrześcijańskiej zapalił, tak wierzymy, że i w ludzie Anglików przez staranie waszej chwalebności miłosierdzie Jego jest dokonywane”<sup>94</sup>. Z kolei arcybiskup Trewiru, Nicetius, zachęcając pochodzącą z rodu Merowingów katoliczką królową Chlodozyndę, aby swego męża, longobardzkiego króla Alboina, skłaniała do porzucenia arianizmu, odwołuje się do jeszcze bliższego przykładu. Wypominając mianowicie swej adresatce opieślność, autor wspomina nawrócenie Franków i przypomina o roli, jaką w tym zdarzeniu odegrała babka Chlodezyny, królowa Klotylda, podkreślając jednocześnie jej wysiłki na rzecz przyjęcia przez władcę prawdziwej wiary oraz nagrodę w wieczności, jaką z pewnością otrzymała za swe starania<sup>95</sup>. Nicetius odwołuje się zresztą także do Pawłowego *salvabitur vir infidelis per mulierem fidelem*<sup>96</sup>.

<sup>94</sup> „Nam sicut per recordandae memoriae Helenam matrem piissimi Constantini imperatoris ad christianam fidem corda Romanorum accenderat, ita et per gloriae vestrae studium in Anglorum gentem eius misericordiam confidimus operari”, *Gregorii I Papae Registrum epistolarum, Libri VIII–XIV*, wyd. L. M. Hartmann, *MGH Epp.*, t. 2, Berolini 1899, XI, 35, s. 304, w. 18–19. W liście do Etelberta jego samego porównuje do Konstantyna, ibidem, XI, 37, s. 309. Por. J. L. Nelson, *Queens as Converters of Kings*, s. 100–101 oraz szerzej: F. E. Consolino, *Il papa e le regine: potere femminile e politica ecclesiastica nell’epistolario di Gregorio Magno*, w: *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX Incontro di studiosi dell’antichità cristiana in collaborazione con l’École Française de Rome. Roma, 9–12 maggio 1990*, t. 1 (*Studia Ephemeridis “Augustinianum”* 33), Roma 1990, s. 225–249 (list do Berty: s. 238–239).

<sup>95</sup> „Audisti, ava tua, domna bone memoriae Hrodehildis, qualiter in Francia venerit, quemodo domnum Hlodoveum ad legem catholicam adduxerit; et, cum esset homo astutissimus, noluit adquiescere, antequam vera agnoscere. Cum ista, quae supra dixi, probata cognovit, humilis ad domni Martini limina cecidit et baptizare se sine mora promisit, qui baptizatus quanta in hereticos Alaricum vel Gundobadum regum fecerit, audisti; qualia dona ipse vel filii sui in saeculo possiderunt, non ignoratis”, *Epistolae Austrasicae*, wyd. W. Gundlach, w: *Epistolae Merovingici et Karolini aevi*, t. 1, *MGH Epp.*, t. 3, Berolini 1892, ep. 8, s. 122, w. 1–7. Por. J. L. Nelson, *Queens as Converters of Kings*, s. 99–100.

<sup>96</sup> *Epistolae Austrasicae*, ep. 8, s. 122, w. 13–14.

Powyższe przykłady można by uznać za odległe, gdyby nie to, że tradycja ta jest żywa także w opisie kolejnej fali konwersji – tej bliższej chrystianizacji<sup>97</sup> Polski<sup>98</sup> zarówno terytorialnie, jak i czasowo. Okazuje się, że i tu przypisywano kobietom ważną, a niekiedy zasadniczą rolę w przyjmowaniu chrześcijaństwa przez pogańskich władców<sup>99</sup>. W Czechach, gdzie wydawać by się mogło, że niepodważalne miejsce jako patron kraju i jego chrystianizacji zajmuje św. Wacław, pojawia się postać jego babki, Ludmiły. Ona i historia jej męczeństwa zostają włączone w najstarsze żywoty świętego króla<sup>100</sup>: poja-

<sup>97</sup> Pojęć „chrystianizacja” i „konwersja” używam tu zasadniczo – inaczej niż niektórzy badacze – wymiennie, warto jednak zauważyć, że historycy poświęcają ich znaczeniu i różnicom między nimi sporo miejsca. Por.: B. Yorke, *The Reception of Christianity at the Anglosaxon Royal Court*, w: *Saint Augustine and the Conversion of England*, ed. R. Gameson, Stroud 1999, s. 161–165; B. Dumézil, *Chrześcijańskie korzenie Europy*, tłum. P. Rak, Kęty 2008 (oryginał francuski: 2005), s. 6–13; R. Michałowski, *Chryścianizacja monarchii piastowskiej w X–XI wieku*, w: *Animarum cultura. Studia nad kulturą religijną na ziemiach polskich w średniowieczu*, t. 1: *Struktury kościelno-polityczne*, red. H. Manikowska, W. Brojer, Warszawa 2008, zvl. s. 11–14.

<sup>98</sup> Zagadnienie chrystianizacji Polski ma nadzwyczaj obszerną literaturę przedmiotu. Najnowsze pozycje oraz najnowszy stan badań relacjonuje Roman Michałowski; zob. R. Michałowski, *Chryścianizacja monarchii piastowskiej w X–XI wieku*, *passim*.

<sup>99</sup> Zagadnienie to stało się przedmiotem badań słowackiego historyka Martina Homzy. Obok wymienionej już monografii *Mulieres suadentes* warto tu wskazać także: M. Homza, *The Role of Saint Ludmila, Doubravka, Saint Olga and Adelaide in the Conversions of Their Countries (The Problem of Mulieres Suadentes, Persuading Women)*, w: *Early Christianity in Central and East Europe*, red. P. Urbańczyk, Warszawa 1997, s. 187–202. Obok wymienionych przeze mnie tutaj kobiet-ewangelizatorek z tej części Europy, niektórzy badacze sugerują też podobną rolę córki Mieszka, żony Swena Widłobrodego, uchodzącej też za żonę Eryka Zwycięskiego (na jej temat niżej, s. 495–502). Przypuszczenia te opierają się głównie na analogiach, nie posiadają jednak podstaw źródłowych. Por.: M. Borkowska, *Reine evangelisatrice: croyance et politique (X<sup>e</sup> siècle)*, w: *La femme au moyen-âge*, éd. M. Rouche, J. Heuclin, Maubeuge 1990, s. 216–217; P. Kulesza, *Normanowie a chrześcijaństwo. Recepcja nowej wiary w Skandynawii w IX i X wieku*, Wrocław–Racibórz 2007, s. 194.

<sup>100</sup> O wzajemnej zależności między tradycją i kultem św. Wacława i św. Ludmiły patrz: M. Homza, *Mulieres suadentes*, s. 86–87. Homza zgadza się ze starą tezą mediewistyki czeskiej, która przypuszcza istnienie jakiegoś pierwotnego archetypu *Żywota świętej Ludmiły*. Por. *ibidem*, s. 82–83.

wia się ona w uchodzącym za najdawniejszy tekście *Crescente fides*, a następnie w *Żywocie* pióra Gumpodla z Mantui oraz we wszystkich bodaj następujących żywotach św. Wacława do końca XIII wieku<sup>101</sup>. Już zresztą w dwóch wymienionych tu tekstach św. Ludmiła, a zwłaszcza jej męczeństwo, pojawia się jako symbol czeskiego Kościoła i jego losu<sup>102</sup>. Natomiast w tekście pióra mnicha Krystiana Ludmiła staje się równoległą bohaterką żywota: czytamy tu o jej nawróceniu, o pobożnym życiu, roli w wychowaniu wnuków, wreszcie męczeństwie i pośmiertnych losach ciała, o które zatroszczył się Wacław<sup>103</sup>. Szczególnie godne uwagi jest właśnie podkreślanie jej związków z Wacławem oraz to, że występuje ona jako jego wychowawczyni i nauczycielka, co w kontekście naszych rozważań jest bardzo znaczące<sup>104</sup>. Komentując rolę, jaką w tekście odgrywa postać Ludmiły, Agnieszka Kuźmiuk-Ciekanowska zauważa, że jej uwypuklenie służy także uświęceniu całego rodu Przemyślidów: „pojawienie się wśród Przemyślidów dwojga świętych nie jest przypadkiem – ród ich zasłużył na takie wyróżnienie jako szczególnie wybrany i miły Bogu”<sup>105</sup>. Nie sposób się z tym nie zgodzić, dodając jednocześnie, że nieprzypadkowe jest chyba także dodanie przez źródło postaci kobiecej i pokazanie jej jako ważnej dla kształtującego się w Czechach chrześcijaństwa.

Z mojego punktu widzenia uwypuklenie roli Ludmiły w procesie chrystianizacji Czech wydaje się szczególnie znaczące. Mocniej jeszcze niż tekst Krystiana związek ten podkreśla źródło późniejsze, a mianowicie homilia *Factum est*<sup>106</sup>. Tu bowiem nie tylko w peł-

<sup>101</sup> Ibidem, s. 85–86.

<sup>102</sup> Ibidem, s. 98.

<sup>103</sup> *Legenda Christiani. Vita et passio sancti Wenceslai et sancte Ludmille ave eius*, wyd. J. Ludvíkovský, Praha 1978, cap. 3–5, s. 24–54. Por. A. Kuźmiuk-Ciekanowska, *Święty i historia. Dynastia Przemyślidów i jej bohaterowie w dziele mnicha Krystiana*, Kraków 2007, s. 113–129.

<sup>104</sup> A. Kuźmiuk-Ciekanowska, op. cit., cap. 3, s. 30.

<sup>105</sup> Ibidem, s. 129.

<sup>106</sup> Datacja tekstu jest sprawą sporną. Większość historyków opowiada się za poglądem, że homilia powstała po roku 1142, kiedy to spłonął klasztor św. Jerzego w Pradze, choć twórca wydania krytycznego, Václav Chaloupecký, opowiadał się za okolicami roku 1100. Natomiast Homza proponuje przesunięcie daty powstania na początek XIII wieku; zob. M. Homza, *Mulieres suadentes*, s. 88–94.

ni zostaje rozwinięta analogia między Ludmiłą a czeskim Kościołem oraz Marią Panną<sup>107</sup>, ale także wprost pojawia się odniesienie do jej roli w nawróceniu Czech. Jest więc nazywana – jak wylicza Martin Homza – dwukrotnie „patronką Czechów” (*patrona Bohemorum*), raz „pierwszą patronką wiary Chrystusowej na ziemi czeskiej” (*prima patrona fidelium Christi in terra Bohemie*), a aż trzy razy propagatorką czy podporą wiary (*propagatrix fidei Christiane, faultrix fidei Christiane*)<sup>108</sup>. Wreszcie tekst mówi o Ludmile: „Tak w ziemi czeskiej wzeszła, niczym gwiazda zaranna, która Słońce sprawiedliwości – to jest Chrystusa – jakby zapowiadając, światłem wiary mroki błędów rozproszyła. Ta jest pierwioskiem wiosny prawdy, to jest łaski, gdyż wiadomo, że pierwsza pośród świętych wspomnianej ziemi już została uświęcona. Ta więc i jutrzenką może być nazwana, ponieważ światłem świętości dzień kultu bożego uwolniła”<sup>109</sup>. Jak więc widać, Ludmiła jest tu przedstawiana nie tylko jako wielka święta, ale jako – na wzór Marii Panny – gwiazda zaranna ziemi czeskiej, która pierwsza zwiastowała jej Dobrą Nowinę.

Na pierwszą chrześcijankę w swoim kraju kreowana jest również św. Olga<sup>110</sup>, a motyw podobny do wyżej wymienionego znajdujemy w *Powieści minionych lat*. Choć autor tekstu nie wspomina nic o relacjach łączących Włodzimierza, pierwszego chrześcijańskiego władcę Kijowa, z babką, opowiada natomiast ze szczegółami o jej, zakończonych niepowodzeniem, próbach nawrócenia syna<sup>111</sup>, czytelnik pozosta-

<sup>107</sup> Ibidem, s. 98–102.

<sup>108</sup> Ibidem, s. 102–103. Ostatnio swą analizę autor powtórzył w: M. Homza, *Imago Sanctae Ludmilae in the Homily Factum Est, an Attempt of Analysis*, „Quaestiones Mediae Aevi Novae” 14 (2009), zwł. s. 75–79.

<sup>109</sup> „Hec in terra Bohemie oritur, ut stella matutina, que solis iusticie, qui est Christus, quasi prenuncia fidei lumine tenebras erroris effugabat. Hec est primula veri veris, id est gracie, nam hec prima inter sanctos terre iam dicte sanctificata esse non ignoratur. Ipsa namque et aurora potest dici, nam luce sanctitatis diem cultus divini subducebat”, *Factum est. Homile o svaté Ludmile z konce XI století*, ed. V. Chaloupecký, w: *Prameny X. století legendy Kristiánovy o sv. Václavu a sv. Ludmile (Svatováclavský sborník, II, 2)*, Praha 1939, 4, s. 546, w. 38–43.

<sup>110</sup> M. Homza, *Mulieres suadentes*, s. 34–36; idem, *The Role of Saint Ludmila*, s. 196. Por. M. Labunka, *Religious Centers and Their Missions to Kievan Rus': From Olga to Volodimir*, „Harvard Ukrainian Studies” 12/13 (1988/89), s. 189–193.

<sup>111</sup> *Powieść' wremiennych let*, pod rokiem 6463 (955), s. 46.

je z wrażeniem, że rola Olgi w nawróceniu Rusi była zasadnicza. Autor *Powieści* pisze więc o księżnej, porównując ją do jutrzeki: „Była ona zwiastunem Rusi chrześcijańskiej jako jutrzeka przed słońcem i jako zorza przed świtem”<sup>112</sup>, w czym znów można dostrzec budowanie analogii do Marii Panny<sup>113</sup>. Wydaje się, że choć w historii ochrzzczenia Rusi jest już jedna kobieta, a mianowicie Anna, pojawia się jednak potrzeba związania z nawróceniem kraju także innej, najbardziej znanej i otoczonej czcią niewiasty, a mianowicie Olgi. Brak jakiegokolwiek namacalnego związku między wydarzeniami roku 988 a jej postacią w ogóle nie stoi tu na przeszkodzie; w głębszym sensie to jej przede wszystkim – zdaje się mówić autor – trzeba przypisać zasługę nawrócenia kraju. Dodatkowo tę właśnie rolę ma podkreślać imię Helena, które – jak podaje *Powieść*, przywołując postaci Konstantyna i jego matki – Olga miała otrzymać na chrzcie<sup>114</sup>.

Wreszcie trzeba przyjrzeć się innemu nawróconemu krajowi, a mianowicie Węgrom. Pierwsze próby powiązania konwersji tego kraju na chrześcijaństwo z motywem nawracającej kobiety znajdziemy w XI-wiecznych źródłach niemieckich, które w tej roli stawiają Gizelę, siostrę cesarza Henryka II i żonę św. Stefana. *Kronika Frutolfa*, mnicha bamberskiego klasztoru św. Michała, przedstawia chrzest władcy Węgier oraz konwersję jego poddanych jako postawiony mu warunek ślubu<sup>115</sup>, podczas gdy tekst pióra Herimana z Reiche-

<sup>112</sup> „Си бысть предътекуция крестьяньстѣй земли аки деньница предъ солнцем и аки заря предъ свѣтомъ”, *ibidem*, pod rokiem 6477 (969), s. 49.

<sup>113</sup> Por. M. Homza, *Mulieres suadentes*, s. 35–36.

<sup>114</sup> *Powieść' wremiennych let*, pod rokiem 6463 (955), s. 44. Jednocześnie spotkać się można z opinią, że Olga otrzymała imię chrzcielne na cześć zmarłej w 960 roku żony Konstantyna VII, Heleny. Tak uważa: D. Obolensky, *Olga's Conversion: The Evidence Reconsidered*, “Harvard Ukrainian Studies” 12/13 (1988/89), s. 156–157.

<sup>115</sup> „Horum [Heinrici imperatoris et Brunonis] sororem, bone memorie feminam, Gisela, rex Ungariorum qui Stephanus dicebatur in coniugium expetivit, sed eam ducere non promeruit, donec se christiane religionis rudimenta et sacri baptismatis sacramenta cum omni gente sua suscepturum promisit”, *Frutolfi Chronica*, wyd. F.-J. Schmale, I. Schmale-Ott, w: *Frutolfi et Ekkehardi Chronica necnon Anonymi Chronica imperatorum (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, t. 7)*, Darmstadt 1972, pod rokiem 1001, s. 50. Por. P. Bange, *The image of women of the nobility in the German chronicles of the tenth*

nau widzi rolę Gizeli jako swoistej rękojmi czy zakładniczki przyjętej wiary (*fidei obses*)<sup>116</sup>, jednak nie mówi o niej jako o tej, która osobiście miała przekonać męża do chrztu<sup>117</sup>. Wipon, który wypowiada się dość ogólnikowo, zdaje się jednak przydawać władczyni bardziej podmiotową rolę<sup>118</sup>, ale wprost o wpływie Gizeli na męża mówi dopiero w pochodzącej z ostatniej ćwierci XI wieku *Kronice* Sigiberta z Gembloux, gdzie możemy przeczytać pod rokiem 1010: „Lud Węgrów, dotąd oddany idolatrii, w tym czasie został nawrócony na wiarę Chrystusową przez siostrę cesarza, Gizelę, poślubioną królowi węgierskiemu, która swoimi naleganiami przywiodła króla, by postarał się ochrzcić siebie i cały lud węgierski”<sup>119</sup>. Podobnie jako żona nawracająca jest przedstawiona Gizela w dużo późniejszym *Vita Heinrici II.*

---

*and eleventh centuries*, w: *The empress Theophano. Byzantium and the West at the turn of the first millennium*, ed. A. Davids, Cambridge 1995, s. 161–162. Ostatnio tekst ten przywołał Dariusz A. Sikorski, cytując go w wydaniu Georga Waitz w serii *Scriptores MGH* jako *Ekkehardi Chronicon universale*; zob. D. A. Sikorski, *Kościół w Polsce za Mieszka I i Bolesława Chrobrego*, Poznań 2011, s. 97 wraz z przypisem 26. W istocie jednak Waitz mylił się, przypisując całość tekstu Ekkehardowi z Aury; był on bowiem jedynie kontynuatorem kroniki Frutolfa, który dodał do tekstu zapiski dotyczące okresu końca XI i pierwszej ćwierci XII wieku; zob. F.-J. Schmale, I. Schmale-Ott, *Einleitung*, w: *Frutolfi et Ekkehardi Chronica*, zwł. s. 1–2, por. też P. Bange, loc. cit.

<sup>116</sup> „Huius [Heinrici] soror Gisela Stephano regi Ungariorum, cum se ad fidem Christi converteret, quasi vere iuxta nomen suum fidei obses in coniugium data, elemosinis caeterisque bonis operibus inibi intenta consenuit”, *Herimanni Augiensis Chronicon*, wyd. G. H. Pertz, *MGH SS*, t. 5, Hannoverae 1844, pod rokiem 995, s. 117–118. Por. P. Bange, op. cit., s. 162.

<sup>117</sup> Trudno więc zgodzić się z Dariuszem A. Sikorskim, który zestawiając przywoływane tu przeze mnie źródła, pisze (loc. cit.): „Według przekazu Herimana z Reichenau (połowa XI w.) to właśnie żona Stefana I, bawarska księżniczka Gisela, miała nakłonić go do przyjęcia chrześcijaństwa”.

<sup>118</sup> O Brunonie, bracie Henryka II i Gizeli: „Soror vero eiusdem episcopi nupta Stephano regi Ungarorum causa fuit christianitatis primum in gente Pannonica”, *Wipos Gesta Chuonradi imperatoris*, wyd. H. Breslau, w: *Wiponis opera, MGH SS rer. Germ. in usum scholarum*, t. 61, Hannoverae–Lipsiae 1915, c. 24, s. 43.

<sup>119</sup> „Gens Ungarorum hactenus idolatriae dedita, hoc tempore ad fidem Christi convertitur per Gislam sororem imperatoris, quae nupta Ungarorum regi, ad hoc sua instantia regem adduxit, ut se et totam Ungarorum gentem baptizari expeteret”, *Sigiberti Gemblacensis Chronica*, wyd. L. C. Bethmann, *MGH SS*, t. 6, Hannoverae 1844, pod rokiem 1010, s. 354.

*Imperatoris*, gdzie pozostaje ona jednak narzędziem w ręku swego królewskiego brata, wykorzystanym wszelako do nawrócenia Węgrów; pojawia się tu zresztą odwołanie do Pawłowych słów o uświęceniu niewiernego męża przez wierzącą żonę<sup>120</sup>.

Choć wspomniane wyżej niemieckie źródła są kolejnym, interesującym przykładem popularności motywu nawracającej kobiety w historiografii średniowiecznej, z naszego punktu widzenia znacznie ciekawsze jest jego pojawienie się w rodzimej literaturze węgierskiej. Tu rola Gizeli jako kobiety nawracającej jest nieznana, natomiast w tzw. *Kronice węgiersko-polskiej*, źródle, którego datowanie budzi spory, niemniej według ostatnich badań ma pochodzić z pierwszej połowy XIII wieku<sup>121</sup>, natrafiamy na postać Adelajdy. Miała być ona wielce pobożną siostrą Mieszka I, która nie tylko urodziła św. Stefana i nadała mu imię na polecenie św. Szczepana, który objawił się jej we śnie, ale też była „chrześcijanką, przez Ducha Świętego napełnioną znajomością pisma i świętych nauk. Ona zatem zaczęła nawracać swojego męża do Chrystusa i podtrzymywać wiarę katolicką, i odwozić od kultu bałwanów. Przemawiając do niego często łagodnymi i miodosłodkimi słowami sprawiła, że poznał on Chrystusa i uwierzył, że jest On prawdziwym Bogiem, ponieważ jest napisane, że uświęcony zostanie mąż przez mocną w wierze kobietę”<sup>122</sup>. Mamy więc do czynienia z klasycznym przykładem kobiety nawracającej.

<sup>120</sup> „[Heinricus] sororem suam Giselam Stephano regi eorum matrimonio copulavit, secundum apostolum dicentem: Sanctificatur vir infidelis per mulierem fidelem, et sanctificatur mulier infidelis per virum fidelem. Stephano itaque rege baptizato”, *Adalberti Vita Heinrici II. Imper.*, wyd. G. Waitz, *MGH SS*, t. 4, Hannoverae 1841, c. 30, s. 810. Por. D. A. Sikorski, loc. cit.

<sup>121</sup> Por. R. Grzesik, *Kronika węgiersko-polska. Z dziejów polsko-węgierskich kontaktów kulturalnych w średniowieczu*, Poznań 1999, zwł. s. 5–18 (tu autor streszcza także dyskusję nad powstaniem tekstu w tradycji historiografii polskiej i węgierskiej).

<sup>122</sup> „Haec autem christiana erat, et literis imbuta, documentisque sanctis per spiritum sanctum replata. Haec autem coepit virum suum ad Christum convertere, et fidem catholicam tenere, et a cultura idolarum recedere, quem saepissime blandis et melicis alloquens sermonibus, Christum fecit cognoscere et ipsum verum Deum credere, quoniam scriptum est: quia sanctificabitur vir per mulierem fidelem”, *Kronika węgiersko-polska*, wyd. S. Pilat, *MPH*, t. 1, wyd.



Kłopot w tym, że Adelajdy nie znają inne przekazy źródłowe<sup>123</sup>, co skłania olbrzymią większość historyków do przekonania, że postać siostry Mieszka, żony Gejzy i matki Stefana, po prostu nie istniała<sup>124</sup>. Paradoksalnie z punktu widzenia naszych rozważań taki pogląd jest nadzwyczaj użyteczny, pojawia się bowiem pytanie, po co postać Adelajdy została wprowadzona do *Kroniki*. Uznając jej całko-

A. Bielowski, Lwów 1864, c. 3, s. 498, w. 18– s. 499, w. 9. Tłumaczenie za: *Żywoć św. Stefana króla Węgier czyli Kronika węgiersko-polska*, tłum. R. Grzesik, Warszawa 2003. Por. M. Homza, *Mulieres suadentes*, s. 40–43.

<sup>123</sup> R. Grzesik, *Adelajda, rzekoma księżniczka polska na węgierskim tronie*, w: *Kobieta w kulturze średniowiecznej Europy. Prace ofiarowane Profesor Alicji Karłowskiej-Kamzowej*, red. A. Gąsiorowski, Poznań 1995, s. 48; idem, *Kronika polsko-węgierska*, s. 131–136. Warto zauważyć, że postać Adelajdy nie pasuje ani do obrazu żony Gejzy u Thietmara, ani do dość podobnego do niej obrazu energicznej księżnej, którą opisuje *Drugi Żywoć św. Wojciecha* (por. ibidem; o żonie Gejzy u Thietmara por. J. L. Nelson, *Queens as Converters of Kings*, s. 105–106). W tekście Brunona z Querfurtu pojawia się bowiem postać kobiety faktycznie rządzącej państwem, porywczej i okrutnej, która rozpowszechniała wprowadzenie chrześcijaństwa, ale tak, że zmieszawszy się z pogaństwem, było ono skażone i – powiada Brunon – gorsze od barbarzyństwa; zob. S. *Adalberti episcopi et martyris vita altera auctore Brunone Querfurtensi*, wyd. J. Karwasińska, MPH, nova series, t. 4, cz. 2, Warszawa 1969, cap. 23, s. 61. Przywodzi to na myśl przywoływaną przez Bedę postać żony władcy Wschodniej Anglii, która skłoniła swego świeżo ochrzczonego męża do apostazji, w efekcie czego – powiada Beda – niczym starożytni Samarytanie – służył on i Chrystusowi, i starym bogom, co kronikarz uznaje za stan gorszy od tego sprzed nawrócenia, *Venerabilis Bedae Historia Ecclesiastica*, t. 1, ks. II, 15, s. 186–188; por. S. S. Klein, op. cit., s. 39–45. Jak więc widać, skażenie chrześcijaństwa czy zmieszanie z pogaństwem jest oskarżeniem poważnym, a obie postaci nie wpisują się we wzór nawracających żon, a raczej przywołują na myśl antywzór królowej – biblijną królową Izebel. Ta właśnie władczyni zwalczała Jahwe i jego proroków, a szerzyła kult Baala, odciągając od prawdziwej wiary swego męża, co w efekcie doprowadziło do tego, że Samaria, na obszarze której władał, stała się miejscem cieszącym się wśród Żydów złą sławą z powodu przemieszczenia wiary Izraela z pogaństwem, do czego nawiązuje Beda. Królowa jako Izebel zob.: P. Stafford, *Queens, Concubines and Dowagers. The King's Wife in the Early Middle Ages*, London–Washington 1998, s. 12–24; J. L. Nelson, *Queens as Jezabels: The Careers of Brunhild and Bathild in Merovingian History*, w: *Medieval Women*, s. 31–77; S. S. Klein, op. cit., s. 125–161 (zwł. s. 131–135).

<sup>124</sup> Historię zmagania historiografii polskiej z postacią Adelajdy relacjonuje Ryszard Grzesik, zdecydowanie opowiadając się za uznaniem jej za postać całkowicie fikcyjną; zob. R. Grzesik, *Adelajda, rzekoma księżniczka*, s. 49–53.



witą nieautentyczność, Pierre David sugerował, że po to, aby ukazać chwałę Polski, która doprowadziła do nawrócenia Węgier<sup>125</sup>. A może raczej zadecydowała siła wzoru: XIII-wieczny autor tekstu po prostu wiedział, że w procesie chrystianizacji kraju powinna wziąć udział kobieta skłaniająca do wiary swego męża. Umieścił więc w swym tekście taką właśnie osobę i to w otoczeniu św. Stefana, którego postać dominowała w krajobrazie religijnym kraju nie mniej niż postać św. Wacława w Czechach. Oczywiście nie sposób zaprzeczyć opinii Ryszarda Grzesika, że inspiracją mogła być tu postać Dąbrówki<sup>126</sup>, niemniej – w świetle naszych dotychczasowych rozważań – szukanie inspiracji w konkretnej postaci wydaje się zgoła niepotrzebne. Pojawienie się Adelajdy świadczy bowiem raczej o mocy oddziaływania wzoru nawracającej kobiety: skoro widać go w usilnym wiązaniu rzeczywistej przeciw Olgi z chrztem Rusi, o ileż mocniej o sile tego wzorca świadczy pojawienie się takiej postaci tam, gdzie nie sposób doszukać się jakichkolwiek przesłanek jej istnienia. Z jakichś przyczyn w przekonaniu autorów wcześniejszego średniowiecza do nawrócenia kraju jest potrzebny nie tylko władca, ale jeszcze towarzysząca mu kobieta i właśnie istnienie tej nawracającej dwójki trzeba uznać za charakterystyczne<sup>127</sup>.

Po zatoczeniu tego szerokiego koła możemy powrócić wreszcie do Galla. Przytaczam te wszystkie przykłady przede wszystkim w tym celu, aby pokazać tło, na którym trzeba widzieć postać na-

<sup>125</sup> P. David, *La Prétendue Chronique Hongaro-Polonaise*, Paris 1931, s. 56–58.

<sup>126</sup> R. Grzesik, *Adelajda, rzekoma księżniczka*, s. 53.

<sup>127</sup> Por. M. Homza, *Mulieres suadentes*, s. 57. Trudno wyjaśnić, skąd ta potrzeba istnienia nawracającej pary. W swojej interpretacji Homza odwołuje się nawet do Jungowskich archetypów. Być może w takiej parze trzeba widzieć faktycznie ojca i matkę nowej wspólnoty. Można pokusić się także o próby interpretacji teologicznych – ochrzcenie symbolizuje nowe stworzenia, stąd wzorem dla pary ochrzczonych może być rajska para: Adam i Ewa. Warto przypomnieć też wspomniane wyżej interpretacje roli Marii jako pierwszej chrześcijanki zapowiadającej Chrystusa i zauważyć, że konweniuje to nie tylko z postaciami, takimi jak Olga czy Ludmiła, ale w ogóle z postaciami nawracających kobiet – pierwszych chrześcijanek swojej ziemi. Nadto niepodobna nie dostrzec, że władczynie przynoszące wiarę są bliskie również ewangelicznym kobietom, które jako pierwsze dowiedziały się o Zmartwychwstaniu i uwierzyły w nie, aby następnie przekazać tę wiadomość uczniom Chrystusa.

szej Dobrawy i obraz przedstawiony przez Galla. Różnorodność tych opisów każe podać w wątpliwość opinię Jacka Banaszkiewicza, który stwierdza, że w rodzimym tekście „brakuje opisu, tak istotnego dla motywu *mulieris suadentis*, procesu – żmudnego i wielorakiego – oddziaływania żony na opornego wobec wiary męża-poganina. To kolejiny argument za tym – pisze historyk – że Gall powtarzał miejscowe podanie, jak je usłyszał, rezygnując z uruchomienia środków wzbogacających narrację, zawartych w znanej mu strukturze retorycznej”<sup>128</sup>. Jak bowiem widzieliśmy – np. w przypadku Chlodwiga i Klotyldy czy Edwina i Etelbergi – proces nawracania męża przez żonę bywa opisywany jako żmudny, często jest związany z samowolnym chrzczeniem dzieci przez ich matkę, a nade wszystkim z długim przełamywaniem oporu małżonka, innym jednak razem – jak w wypadku Dobrawy i Mieszka, Hermenegilda i Ingundy czy choćby Adelajdy i Gejzy w *Kronice polsko-węgierskiej* – dowiadujemy się z tekstów jedynie o tym, że żona nawracała i pouczała męża, natomiast o jakimś jego szczególnym oporze w tej materii nie ma ani słowa. Niekiedy zaś w ogóle trudno mówić o jakimkolwiek przekonywaniu – tak jest w wypadku Anny, która odegrała ważną rolę w nawróceniu Rusi, choć przecież Włodzimierz decyzję o chrzcie podjął już wcześniej. Konieczność uczestnictwa kobiety w procesie chrystianizacji pokazuje też związek z nawróceniem kraju postaci takich jak Olga czy Ludmiła.

Przyjrzyjmy się jednak samej narracji Galla. Mieszko – opowiada kronikarz – to niewątpliwie wielki i zdolny książę, ale też wielki poganin i barbarzyńca, czego symbolem jest fakt, że ma siedem żon, ale chyba też i to, że prowadząc wojny, przynoszące mu niewątpliwą chwałę, nie tyle wojuje z sąsiadami, ile nęka ich czy zadaje gwałt (*attemptare*) wojną, co jest przykładem barbarzyńskiej gwałtowności. Poniekąd zresztą w opowieści Galla Mieszko wpada we własne sidła – swój „harem” pragnie powiększyć o kolejną kobietę. Tu jednak inicjatywa przechodzi w ręce szlachetnej niewiasty – stawia ona twardy warunek: nie będzie małżeństwa, nim Mieszko nie obieca przyjęcia chrześcijaństwa. W tym miejscu warto zatrzymać się na chwili-

---

<sup>128</sup> J. Banaszkiewicz, *Dąbrówka „christianissima” i Mieszko poganin*, s. 90.

łę. Oczywiście sprawę komplikuje wielożenstwo Mieszka, niemniej jednak należy zaznaczyć, że samo małżeństwo z poganinem, w okresie, o którym mówimy, nie było już dla chrześcijanki – z punktu widzenia zachodnich przepisów kościelnych – niczym zabronionym<sup>129</sup>. Zwłaszcza jeśli Dobrawa uzyskałaby – na wzór znanych nam królowych angielskich – zgodę na praktykowanie swojej religii<sup>130</sup>.

Skoro więc Kościół dopuszczał małżeństwo z poganinem, dlaczego teksty tak często decydują się wyrażać ustami samych przyszłych żon lub ich otoczenia przekonanie o niegodziwości tego rodzaju związku? Podobnie jak Dobrawa, niezgodę na wyjście za poganina wyrażają w *Powieści lat minionych* w czasie pertraktacji z Włodzimierzem bracia Anny, mówiąc, że nie przystoi wydawać chrześcijanek za pogan. Ona zaś sama mówi, że do Rusi idzie jak w niewolę i że wolałaby śmierć<sup>131</sup>. Autor *Liber Historiae Francorum* w opowieści o małżeństwie Chlodwiga i Klotyldy wprowadza analogiczny motyw, nieznany wspomianej już wcześniejszej wersji tej historii pióra Grzegorza z Tours<sup>132</sup>. W tekście tym przyszła królowa

<sup>129</sup> Już w przepisach z IV wieku tego rodzaju zakaz przestaje się pojawiać (nieco inaczej wygląda rzecz z małżeństwami w rodzinach księży oraz małżeństwami z Żydami), a kary za tego rodzaju związki znikają, C. Nolte, *Conversio und Christianitas*, s. 24–28.

<sup>130</sup> Tego rodzaju przypadki, choć się zdarzały, należy traktować jednak jako wyjątkowe. Zwykle bowiem żona przejmowała wiarę męża, sama zaś idea wyznawania odmiennych religii i uczestnictwa w osobnych kultach przez dwie strony małżeństwa (i to królewskiego) z trudem da się pogodzić z wczesnośredniowiecznym sposobem myślenia o kwestiach religijnych; ibidem, s. 60–68. Por. P. Stafford, *Queens, Concubines and Dowagers*, s. 120–123.

<sup>131</sup> *Powieść wremiennych let*, pod rokiem 6496 (988), s. 76. Nie potrafię jednak wskazać, czy i na ile wschodnie przepisy kościelne faktycznie zakazywały tego rodzaju związków. O małżeństwie Anny i Włodzimierza patrz: D. Poppe, A. Poppe, *Dziewosłoby o porfirogenetkę Annę*, w: *Cultus et cognitio. Studia z dziejów średniowiecznej kultury*, red. S. K. Kuczyński et al., Warszawa 1976, s. 451–468.

<sup>132</sup> Uważa się, że *Liber Historiae Francorum* pochodzi z końca VII lub z VIII wieku. Por. J. T. Schulenburg, *Forgetful of their sex*, s. 181; C. Nolte, *Conversio und Christianitas*, s. 31. Rola Klotyldy w tym utworze patrz też: M. Hartmann, *Die Darstellung der Frauen im Liber Historiae Francorum und die Verfasserfrage*, „Concilium medii aevi” 7 (2004), <http://cma.gbv.de/dr,cma,007,2004,a,08.pdf> (dostęp: 18.07.2009), s. 221–222. Niemal identycznie, choć nieco zwężłej, historię zaślubin tej pary opowiada pochodzące najpewniej z IX (J. T. Schulenburg,

prosi wysłańca wodza Franków, aby sprawa ślubu została tajna, bowiem „nie godzi się, aby chrześcijanka wychodziła za poganina”. Zarazem jednak zastrzega, że „cokolwiek nakazuje Pan Bóg mój [...] niech się stanie”<sup>133</sup>, czym autor najwyraźniej usprawiedliwia ostateczną zgodę Klotyldy (później zresztą dodaje mocniejsze usprawiedliwienie: pod naciskiem otoczenia bratanicę decyduje się wydać za męża jej stryj, któremu Chlodwig grozi wojną<sup>134</sup>). Wreszcie u Bedy niestosownością mieszanego małżeństwa Etelbert, ojciec Etelbergi, motywuje początkową odmowę jej wydania; mówi on: „nie godzi się chrześcijańską pannę dawać w małżeństwo poganinowi, aby wiara i tajemnice (*sacramenta*) Króla Niebieskiego nie zostały sprofanowane przez związek z królem, któremu cześć dla prawdziwego Boga jest całkowicie obca”<sup>135</sup>. Władca Kentu godzi się na zamążpójście swej córki dopiero wtedy, gdy przyszły małżonek obiecuje nie przeszkadzać żonie w sprawowaniu chrześcijańskiego kultu<sup>136</sup>.

Komentując ten ostatni przykład, Cordula Nolte widzi w tym znak, że w świadomości kościelnych autorów istnieje nadal, pod wpływem literatury patrystycznej, tradycyjne spojrzenie na zakaz małżeństwa z poganinem<sup>137</sup> i trudno się z tym nie zgodzić; niewątpliwie, nawet jeśli w sensie prawnym taki związek nie był zakazany, musiał budzić moralne wątpliwości i opór. Pojawienie się tych wątpliwości, zwłaszcza jeśli – jak w wypadku Dobrawy – zostaną włożone w usta samych kobiet, jest więc także formą podkreślenia ich szlachetności i pobożności; dla Galla to pierwszy punkt budowa-

*Forgetful of their sex*, s. 181) lub X wieku (C. Nolte, *Conversio und Christianitas*, s. 31, przypis 51) *Vita Sanctae Chrothildis*, wyd. B. Krusch, *MGH SS rer. Merov.*, t. 2, Hannover 1888, cap. 3–5, s. 342–344.

<sup>133</sup> „Licitum non est, christiana pagano nubere. Vide, ut hac causanemo sciat. Quomodo iubet dominus Deus meus, quem ego coram omnibus confiteor, sic fiat”, *Liber Historiae Francorum*, wyd. B. Krusch, *MGH SS rer. Merov.*, t. 2, Hannoverae 1888, cap. 11, s. 255, w. 26–31.

<sup>134</sup> *Ibidem*, cap. 12, s. 256–257.

<sup>135</sup> „Non esse licitum Christianam uirginem pagano in coniugem dari, ne fides et sacramenta caelestis regis consortio profanatur regis, qui ueri Dei cultus esset prorsus ignarus”, *Venerabilis Bedae Historia Ecclesiastica*, t. 1, ks. II, 9, s. 160.

<sup>136</sup> *Ibidem*.

<sup>137</sup> C. Nolte, *Conversio und Christianitas*, s. 28 i 55–56.

nia postaci, którą nazywa przecież *benedicta femina*. Warto jednak zwrócić uwagę również na inny aspekt – tego rodzaju wypowiedź jest ważnym elementem konstruowania narracji, posuwającym akcję do przodu. Wątpliwości czy sprzeciw zgłaszany wobec małżeństwa z poganinem to bowiem pierwszy akord historii o jego nawróceniu, co więcej, pozwala on doprowadzić do pojawienia się kwestii przyjęcia nowej wiary bardzo szybko – jeszcze przed ślubem czy w trakcie ślubnych obrzędów. Nie po to bowiem autor przypomina tradycyjne wątpliwości wobec małżeństwa z poganinem, aby nie pokazać swej pozytywnej bohaterki błyskawicznie przystępującej do ewangelizacyjnej pracy. Tak dzieje się we wszystkich wyżej wymienionych przypadkach, choć nie wszystkie kobiety mogą pochwalić się sukcesami. Anna, jak pamiętamy, uczestniczy w cudownym odzyskaniu wzroku przez Włodzimierza i jego chrzcie, co dokonuje się zaraz po jej przybyciu. W *Liber Historiae Francorum* Klotylda prosi męża o nawrócenie – zresztą bezskutecznie – już w dniu zaślubin, nim jeszcze związek zostanie dopełniony<sup>138</sup>. Nieco inaczej jest w historii Etelbergi, ale i tu – jak pamiętamy – już w momencie zawarcia kontraktu ślubnego król nie wyklucza przyjęcia nowej wiary, jeśli zgodzą się na to jego doradcy; w każdym razie także tu motyw ewentualnego chrztu pojawia się już w kontekście zawierania ślubu.

Nie inaczej jest w opowieści Galla. Jeszcze przed przybyciem do Polski Dobrawa stawia obietnicę przyjęcia wiary jako warunek ślubu, ten ostatni zaś zostaje dopełniony dopiero po przyjęciu chrztu przez Mieszka. Podobnie rzecz widzi Przemysław Wiszewski<sup>139</sup> i jestem skłonny zgodzić się z nim, gdy polemizuje z następującym stwierdzeniem Jacka Banaszkiewicza: „Dąbrówka bowiem, jak wynika z tekstu, poślubiła Mieszka, a potem dopiero odmówiła mu łoża. Zdecydowała się na ślub z niewiernym, ale na zbliżenie nie”<sup>140</sup>. Kwestia, czy konsumpcja małżeństwa stanowiła konieczny element jego zawarcia, nie była w Kościele wcześniejszego średnio-wiecza jednoznacznie rozstrzygnięta, a obok gorących zwolenników

---

<sup>138</sup> *Liber Historiae Francorum*, c. 12, s. 257–258.

<sup>139</sup> P. Wiszewski, *Domus Boleslai*, s. 201, przypis 834.

<sup>140</sup> J. Banaszkiewicz, *Dąbrówka „christianissima” i Mieszko poganin*, s. 91.

poglądu o wiążącym charakterze *coitus*, jak Hinkmar z Reims, nie brakowało też tych, którzy podkreślali znaczenie zgody<sup>141</sup>; powstałe około 1140 roku *Dekretum Gratiani* widziało jednak małżeństwo jako proces dwustopniowy, oparty na zgodzie, lecz „ratyfikowany” przez akt płciowy<sup>142</sup>. Rzecz jednak nie w tym, jaką pozycję zajmował Gall w dyskusji kanonistów, a raczej w dostrzeżeniu, że konsumpcję małżeństwa uznawano za jego naturalne dopełnienie, co szczególnie mocno zaznaczało się w obyczaju świeckim<sup>143</sup>. W swym opisie Gall mówi o pertraktacjach małżeńskich, o przyjeździe Dobrawy do Polski, jednak nie wspomina o żadnych uroczystościach ślubnych, a jedynie o „podzieleniu małżeńskiego łoża”, gdy Mieszko przyjął wiarę. Wydaje się więc, że ten właśnie zwrot ma oznaczać ślub, a pisząc naj-

<sup>141</sup> M. Michalski, *Coitus albo consensus, czyli co stanowi o wartości małżeństwa. Relacja z pewnej dyskusji z XI–XIII wieku*, w: *Nihil superfluum esse. Studia z dziejów średniowiecza ofiarowane Profesor Jadwidze Krzyżaniakowej*, red. J. Strzelczyk, J. Dobosz, Poznań 2000, s. 159–166, passim; P. L. Reynolds, *Marriage in the Western Church. The Christianization of marriage during the patristic and early medieval periods*, Leiden 1994, s. 346–361; J. A. Brundage, *Law, sex, and Christian society in Medieval Europe*, Chicago–London 1987, s. 135–138 i 144; G. Picasso OSB, *I fondamenti del matrimonio nelle collezioni canoniche, w: Il matrimonio nella società altomedievale. 22–28 aprile 1976. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, t. 24 (1977) Spoleto, s. 221–231. Por. niżej, przypis 206.

<sup>142</sup> M. Michalski, *Coitus albo consensus*, s. 163; J. A. Brundage, op. cit., s. 234–242.

<sup>143</sup> A. Krawiec, *Seksualność w średniowiecznej Polsce*, Poznań 2000, s. 30 i 62–67; J. A. Brundage, op. cit., s. 135–135 i 144. Por. też P. L. Reynolds, op. cit., s. 350–351. Kwestia obyczaju świeckiego wiąże się z polemiką, jaką z opinią Przemysława Wiszewskiego, łączącą zawarcie małżeństwa ze współżyciem płciowym, podjął ostatnio Dariusz A. Sikorski (op. cit., s. 94, przypis 9). Autor ten zarzuca Wiszewskiemu, że w swoim poglądzie oparł się na przekonaniach dwunastowiecznych kanonistów, podczas gdy prawdopodobnie „małżeństwo pary książęcej było zawiązane według rodzimych zwyczajów słowiańskich”. Tyle że to właśnie w obyczajach tradycyjnych, także słowiańskich, konsumpcja była dla zawarcia małżeństwa kluczowa (por. zwł. A. Krawiec, op. cit., s. 62–67). Zupełnie osobną kwestią jest to, jakie znaczenie ma faktyczny przebieg zdarzeń w roku 965 i 966 – w moim przekonaniu ważniejsze jest raczej to, jak rozumiał zawieranie małżeństwa piszący na początku XII wieku autor, stąd odwołanie do kanonistów, choćby i tych z XII wieku, jak to czyni Wiszewski, nie jest tu wcale bezpodstawne. Jednocześnie warto przypomnieć, iż opinia o znaczeniu *unio carnis* dla zawarcia małżeństwa była w Kościele znana już wcześniej. Por. literatura przytoczona wyżej, w przypisie 141.

pierw o warunkach stawianych Mieszkowi przez Dobrawę, a następnie stwierdzając, że „nie pierwaj podzieliła z nim łoża małżeńskie (*thoro martiali federavit*), aż powoli a pilnie zaznajamiając się z obyczajem chrześcijańskim i prawami kościelnymi, wyrzekł się błędów pogaństwa i przeszedł na łono matki-Kościola”<sup>144</sup>, Gall chce powiedzieć przede wszystkim, że małżeństwo zostało dopełnione dopiero po przyjęciu przez księcia chrztu. Początkowy warunek czeskiej księżniczki został więc spełniony – nie sposób zaprzeczyć opinii Banaszkiewicza, że Dobrawa „niezwykle suwerennie przeprowadza swe oczekiwania w stosunku do władcy starającego się o jej rękę”<sup>145</sup>, a można dodać, że na tle jej koleżanek-ewangelizatorek cechuje ją też niemała skuteczność.

Zdaje się jednak, że zwrot *thoro martiali federavit* może mieć dla Galla większe znaczenie niż tylko nieco bardziej poetyckie określenie na zawarcie ślubu. Wydaje się mianowicie, że kronikarz chciał podkreślić to, iż Dobrawa nie dopuściła się współżycia z poganinem<sup>146</sup>. Właśnie ten aspekt małżeństwa między chrześcijanką a poganinem (lub na odwrót) zdaje się budzić największe opory wśród kościelnych moralistów. Chrześcijańska wizja małżeństwa, oparta na nauczaniu św. Pawła, zakładała bowiem, że cielesna więź małżonków, to, że stają się „dwoje jednym ciałem”<sup>147</sup>, jest obrazem więzi Chrystusa i Kościoła. Na tym też obrazie Ojcowie Kościoła, np. św. Ambroży, budowali swój sprzeciw wobec małżeństwa z poganami<sup>148</sup>. Odwołuje się do niego także papież Bonifacy V w cytowanym przez Bedę liście do Etelbergi. Zwracając się do swej adresatki, wyraża on żal, „że część twego ciała (*pars corporis uestri*) nie poznała

<sup>144</sup> „Necdum tamen thoro sese martiali federavit, donec ille paulatim consuetudinem christianitatis et religionem ecclesiastici ordinis diligenter contemplans, errorem gentilium abnegavit, seque gremio matris ecclesie counivit”, Gall, I, 5, s. 15, w. 12–15.

<sup>145</sup> J. Banaszkiewicz, *Dąbrówka „christianissima” i Mieszko poganin*, s. 90.

<sup>146</sup> Por. G. Labuda, *Mieszko I*, Wrocław 2002, s. 90.

<sup>147</sup> Ef 5,31–32. Por. G. Pac, *Obraz małżeństwa w wybranych niemieckich źródłach hagiograficznych X i XI wieku*, w: *Kult świętych i ideał świętości w średniowieczu* („Fasciculi Historici Novi”, t. 11), red. R. Michałowski, Warszawa 2011, zwł. s. 62.

<sup>148</sup> C. Nolte, *Conversio und Christianitas*, s. 25 i 119.

Najwyższej i Niepodzielnej Trójcy<sup>149</sup>, następnie zaś skłania królową do podwojenia wysiłków, aby doprowadzić do nawrócenia męża, „abyś mogła – pisze – w ten sposób uzyskać prawo związku małżeńskiego w nieskalanym przymierzu. Jakże bowiem można twierdzić, że jesteście w swym związku jednością (*unitas*), jeśli on, wprowadziwszy między was ciemności obrzydliwego błędu, pozostaje obcy blaskowi twojej wiary<sup>150</sup>. Papież odwołuje się tu więc do chrześcijańskiej kategorii małżeńskiej *unitas*, której adresatka – póki jest z osobą niewierzącą w Chrystusa – nie może zrealizować<sup>151</sup>.

W tym kontekście lepiej można zrozumieć, dlaczego Dobrawa nie zdecydowała się na pozycie, nim Mieszko nie „przeszedł na łono matki-Kościoła”. Chęć obrony jej dobrego imienia to chyba jednak nie najważniejszy, a w każdym razie nie jedyny powód przywołania przez Galla wątku seksualnego. Otóż wydaje się, że istniała tradycja łącząca przyjęcie chrześcijaństwa właśnie z pożyciem płciowym, a ściślej mówiąc – z pokładzinami. Analogie przywołuje Banasziewicz w postaci opowiedzianej przez Sakso Gramatyka historii małżeństwa duńskiego króla Gorma i angielskiej księżniczki Thyry<sup>152</sup>. Ta ostatnia – podobnie jak Dobrawa – stawia warunki:

<sup>149</sup> „Quod pars corporis uestri ab agnitione summae et indiuiduae Trinitatis remensit extranea”, *Venerabilis Bedae Historia Ecclesiastica*, t. 1, ks. II, 11, s. 172.

<sup>150</sup> „Pertinde intemerato societatis foedere iura teneas maritalis consortii; scriptum namque est »Erunt duo in carne una«, Quomodo ergo unitas uobis coniunctionis inesse dici poterit, si a uestrae fidei splendore, interpositis detestabilis erroris tenebris, ille remanserit alienus?», *ibidem*.

<sup>151</sup> Por. C. Nolte, *Conversio und Christianitas*, s. 118–120.

<sup>152</sup> J. Banasziewicz, *Dąbrówka „christianissima” i Mieszko poganin*, s. 91–93. O Thyre patrz: B. Strand, *Women in Gesta Danorum*, w: *Saxo Grammaticus. A Medieval Author between Norse and Latin Culture*, ed. K. Friis-Jensen, Copenhagen 1981, s. 152–167; I. Skovgaard-Peterson (in collaboration with N. Damsholt), *Queenship in Medieval Denmark*, w: *Medieval Queenship*, ed. J. C. Parsons, Stroud 1994, s. 30–32. Por. też B. Sawyer, *Women and the Conversion of Scandinavia*, w: *Frauen in Spätantike und Frühmittelalter. Lebensbedingungen – Lebensnormen – Lebensformen*, Hrsg. W. Affeldt, Sigmaringen 1990, s. 263–281. O procedurze zawierania małżeństwa w średniowiecznej Skandynawii patrz: J.-M. Maillefer, *Le mariage en Scandinavie médiévale*, w: *Mariage et sexualité au Moyen Age. Accord ou crise?*, éd. M. Ruche (*Cultures et civilisation médiévales*, XXI), Paris 2000, s. 91–106.



żąda mianowicie Danii jako swego wiana. Władca zgadza się i dochodzi do ślubu. Jednak w noc poślubną Thyra prosi męża, aby pozwolił jej na trzydniową abstynencję, w celu przeprowadzenia wróżby na temat dalszych losów małżeństwa. Tu jednak Sakso dodaje: „inni przypuszczają, że odmówiła rozkoszy łoża małżeńskiego, aby swą wstrzemięźliwością małżonka przyłączyć do religii chrześcijańskiej”<sup>153</sup>. Jacek Banaszekiewicz komentuje: „istniała tedy tradycja, nie w pełni wykorzystana przez Saksona, ujmująca dzieje pożycia Gorma i anglosaskiej księżniczki przy pomocy schematu kobiety przeciągającej męża-władcę na wiarę chrześcijańską”. Nie trzeba zgadzać się z historykiem w jego opinii, że Dobrawa seksualnie szantażowała męża już po ślubie, aby zobaczyć analogię między dwoma tekstami. Powiem więcej: przyjmując przedstawioną wyżej argumentację, że przyjęcie chrześcijaństwa poprzedza u Galla pokładziny, a więc i ślub, możemy zobaczyć analogię bliższą. Trzymając się bowiem interpretacji Banaszekiewicza, że krótkie zdanie Saksona odzwierciedla istnienie tradycji o Thyrze nawracającej, trzeba stwierdzić, że w wypadku obu tekstów twardo stawiające warunki kobiety czekają z dopełnieniem ślubu na przyjęcie wiary przez męża. W obu wypadkach to ostatnie w pewien sposób jest związane z pokładzinami, nawet jeśli u Saksona noc poślubna staje się głównym tematem opowiadania, u Galla zaś szczególne znaczenie kwestii seksualnej dla całej historii zaznacza się tylko przez krótkie *thoro martiali federavit*.

Powyższą argumentację da się wzmocnić, odwołując się do jeszcze jednego tekstu. Mianowicie opowiadając o dniu zaślubin Chlodwiga i Klotyldy, *Liber Historiae Francorum* przedstawia nam następującą scenę: „Kiedy tego dnia zrobiło się późno, gdy wedle obyczaju weselnego powinno nastąpić współżycie, nakłoniona przez swą roztropność, zaufawszy w Panu Klotylda rzekła: »Teraz, królu, mój panie, wysłuchaj służebnicy twojej i chciej uznać za godne spełnienia, o co błagałam, nim pod twą władzę weszłam, by służyć«. Król

---

<sup>153</sup> „Alii eam, ut temperantia sua tori socium Christianismi sacris ascisceret, maritalis lecti blanditas detrectasse coniecto”, *Saxonis Gesta Danorum*, wyd. J. Olrik, H. Ræder, Hauniae 1931, ks. IX, 11, 2, s. 266.

rzekł: »Proś, o co chcesz, a ja się zgodzę«<sup>154</sup>. Klotylda prosi więc małżonka po pierwsze o to, aby uwierzył w Boga Ojca, po drugie – w Syna, po trzecie – w Ducha Świętego, wreszcie aby porzucił bałwany i odbudował kościoły, które zburzył. Na koniec dodaje prośbę, aby król upomniał się o udział (*portio*) jej ojca i matki, których okrutnie zabił jej stryj – władca Burgundii i dotychczasowy opiekun. Na to Chlodwig odpowiada: „»Jedno, o co prosisz, pozostaje trudne: abym porzucił moich bogów i czcił twego Boga. Wszystko inne zaś, o co prosisz, jeśli zdołam, spełnię«. Na co ona mówi: »Najbardziej proszę, abys wielbił Pana Boga wszechmogącego, który jest w Niebie«<sup>155</sup>. Sama scena intymnej rozmowy małżonków w sypialni ma swoje analogie, o czym jeszcze będzie okazja powiedzieć w dalszej części tego rozdziału. Na razie jednak zwróćmy uwagę, że podobnie jak w wyżej omawianych źródłach, tak i w *Liber Historiae Francorum* próba przekonania do wiary – tyle że nieudana – wiąże się z momentem ślubu, a ściśle – z pokładzinami, które są najwyraźniej dobrą okazją do podjęcia tego rodzaju działalności.

Gdyby przyjrzyć się całej opowiedzianej historii, okazałoby się, że jest ona przesycona toposami – nietrudno dostrzec w niej motywy znane z literatury typu *Brautwerbung*, czyli opowieści o poszukiwaniu i odnalezieniu ukochanej kobiety<sup>156</sup> i właśnie w tej perspektywie wspomina tę historię Patrick Corbet<sup>157</sup>. Nie znaczy to jednak, że nie jest ona zanurzona w realiach związanych z zawieraniem małżeństwa w okresie, w którym powstała. Czytamy więc, że w czasie tajnych zaręczyn wysłannik przekazuje księżniczce pierścień i inne

<sup>154</sup> „Cum esset sero die illa, quando simul nuptiale more accumbere deberent, at illa prudentiae suae more conversa, confisa in Dominium, ait: »Deinceps domine mi rex, audi ancillam tuam et concedere digneris, quod deprecor, antequam famulatu vestrae dominationis coeam«. Et rex ait: »Postola quod vis, et ego concedam«, *Liber Historiae Francorum*, c. 12, s. 257.

<sup>155</sup> „»Unum restat, quod difficile petis, ut deos meos relinquam et Deum tuum colam. Aliud vero quod petis, ut potuero, faciam«. Et illa dixit: »Hoc maximum peto, ut dominium Deum omnipotentem, qui est in caelis, adores«, ibidem, c. 12, s. 257–258 (cytat: s. 258).

<sup>156</sup> Por. F. Geissler, *Brautwerbung in der Weltliteratur*, Halle 1955.

<sup>157</sup> P. Corbet, *Les saints Ottoniens: Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an Mil*, Sigmaringen 1986, s. 129–130.

dary zaręczynowe (*anolus, reliqua ornamenta sponsalia*), co było przecież przyjętym zwyczajem<sup>158</sup>. Być może natomiast ów udział (*portio*) rodziców, który miał odzyskać Chlodwig, to funkcjonujący jeszcze wśród Franków w tym okresie dar ofiarowywany przez ojca wychodzącej za mąż córce, zwany *chanecrenodo*<sup>159</sup>; nie przypadkiem chyba upominający się o skarb Klotyldy u jej stryja wysłannik Chlodwiga, dwukrotnie zwracając się do burgundzkiego władcy, nazywa swego pana „syn twój” (*filius tuus*)<sup>160</sup>. Tym jednak, co u Franków w wieku VIII było decydujące dla ważności i pełnej legalności małżeństwa, był *morgengabe* – dar poranny, ofiarowywany po nocy poślubnej jako swego rodzaju wynagrodzenie za utracone dziewictwo<sup>161</sup>. Czy w tym obrazie go zabrakło? Wydaje się, że nie – właśnie daru porannego dotyczy rozmowa przyszyłych małżonków. Klotylda wykorzystuje więc okazję, w której może prosić męża, o co chce, aby ubiegać się o odzyskanie majątku rodziców, ale także o przyjęcie chrześcijaństwa. Chrzest miałby tu wystąpić poniekąd w funkcji daru porannego, co jednak dla Chlodwiga okazuje się żądaniem nie do zrealizowania.

Dwa etapy zawierania małżeństwa, a mianowicie zaręczyny (*de sponsatio*) i przyjęcie do domu męża zakończone pokładzinami<sup>162</sup>, widzimy też u Sakso Gramatyka i Galla Anonima (choć tu pokładziny są – ze zrozumiałych względów – nieco odwleczone w czasie). W przywołanym wyżej kontekście znacznie trudniej analizować historię Thyry – Sakso przekazuje nam przecież tylko jedno zdanie su-

<sup>158</sup> Por. G. Duby, *Medieval marriage. Two models from Twelfth-century France*, Baltimore–London, 1978, s. 5.

<sup>159</sup> Por. R. Le Jan-Hennebique, *Aux origines du douaire médiéval (VI<sup>e</sup>–X<sup>e</sup> siècles)*, w: *Veuves et veuvage dans le haut Moyen Age*, s. 110.

<sup>160</sup> *Liber Historiae Francorum*, c. 13, s. 259.

<sup>161</sup> R. Le Jan-Hennebique, op. cit., zwł. s. 108, 112 i 114. Por. G. Vismara, *I rapporti patrimoniali tra coniugi nell'alto medioevo*, w: *Il matrimonio nella società altomedievale. 22–28 aprile 1976. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, t. 24 (1977) Spoleto, s. 663–665; C. Lauranson-Rosaz, *Douaire et sponsalium durant le haut Moyen Age*, w: *Veuves et veuvage dans le haut Moyen Age*, zwł. s. 100; K. Modzelewski, *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004, s. 161–163.

<sup>162</sup> Elementy składające się na zawieranie małżeństwa patrz: G. Pac, *Obraz małżeństwa*, s. 23–30.

gerujące istnienie wątku konwersji. Ale i tu pojawia się wątek Danii oddanej w postaci wiana. Być może w tradycji „ewangelizacyjnej” nie była ona jedynym darem ofiarowanym Thyrze przez męża, natomiast w Gallowej historii konwersja pozostaje związana ze ślubem i pokładzinami. Różnica w stosunku do tekstu frankijskiego polega jednak na tym (oczywiście ponad to, że działania Dobrawy kończą się powołaniem), iż cała sprawa została już wcześniej ustalona i przyobiecana przez Mieszka. Nie wydaje się jednak, aby należało przypisywać tej odmienności zbyt duże znaczenie, trzeba bowiem zauważyć, że w czasie, jaki minął między powstaniem obu tekstów, nastąpiła też zmiana w samym procesie zawierania małżeństwa. Otóż dar poranny, którego przekazanie było najważniejszym elementem legalizacji małżeństwa, został w tej funkcji z czasem zastąpiony i wyparty przez wiano (*dotatio ante nuptias*), także związane z konsumpcją małżeństwa, które różniło się od *morgengabe* (*dotatio propter nuptias*) tym, że porozumiewano się w jego sprawie publicznie, a nade wszystko przed ślubem<sup>163</sup>. Tak właśnie dzieje się u Galla, gdzie pertraktacje dotyczące przyjęcia chrztu odbywają się, nim jeszcze panna zawita do domu Mieszka, w czasie *desponsatio*, kiedy jest negocjowana kwestia wiana. W obu więc wypadkach przyjęcie nowej religii zostaje wpisane w obyczaj ślubny obowiązujący w czasie powstawania tekstów. I nawet jeśli przesadą byłoby powiedzieć, że w *Liber Historiae Francorum* Klotylda chce otrzymać w darze porannym nawrócenie męża, a Dobrawa otrzymuje chrzest męża jako wiano, to w obu wypadkach w tej właśnie funkcji występuje (ewentualne) przyjęcie nowej religii i do tych zwyczajów zdają się nawiązywać w opowieściach o ewangelizujących żonach opisujący je autorzy. Nie jest to zresztą aż tak zaskakujące: pokazując realny wpływ kobiety na mężczyznę, autorzy wpisują go po prostu w sytuację, w której faktycznie mógłby on mieć miejsce, a więc w moment zawierania ślubu i uzyskiwania przez zawierające go panny daru porannego czy też wiana.

---

<sup>163</sup> R. Le Jan-Hennebique, op. cit., s. 111–114; J. A. Brundage, op. cit. s. 190; G. Vismara, op. cit., s. 654–673.

W tym miejscu – po prześledzeniu toposów, do których zdaje się nawiązywać Gallowy opis nawrócenia Mieszka przez żonę, i schematów narracyjnych naszego kronikarza, można się zatrzymać. Kłopot w tym, że badając wątek nawróceń wyłącznie w kontekście wyobrażeń i sposobów konstruowania historii – jak to czyniłem do tej pory – pomijamy pewien ważny element całego zjawiska. Otóż, kobiety rzeczywiście brały udział w nawracaniu pogańskich władców<sup>164</sup>. Przekaz kronikarzy i hagiografów oczywiście można uznać za czystą literaturę, choć świadczy on o istnieniu jakiejś tradycji widzenia pewnych postaci. Gorzej, jeśli mamy do czynienia z takimi przekazami, jak np. ten z listu Brunona z Kwerfurtu do Henryka II, w którym relacjonuje on poczynania misji u Swiżów. Posłanemu biskupowi – przekazuje swemu pryncypałowi Brunon – udało się ochrzcić samego króla, „którego żona od dawna była chrześcijanką”<sup>165</sup> – dodaje, uznając najwyraźniej rzecz za znaczącą. Biorąc pod uwagę charakter przekazu, trudno zaprzeczyć, że o ile Brunon mówi prawdę, a informacje zza morza są ścisłe, to rzecz faktycznie miała miejsce: ochrzcił się pogański król, którego żona była chrześcijanką.

Oczywiście i taka realna koincydencja między ślubem z chrześcijańską księżniczką a przyjęciem chrztu – mamy z nią do czynienia często, także w wypadku Polski – nie musi być przekonująca. O chrzcie może przecież decydować raczej sojusz polityczny, którego małżeństwo jest jedynie przypieczętowaniem, pozwalającym jednak łatwo wpisać całą opowieść w topos nawracającej żony. Mamy jednak źródła, a mianowicie już kilkakrotnie wspomniane listy papieży i biskupów, które stawiają kwestię faktycznego udziału żon w konwersji władców w szczególnym świetle. Nie potrafimy z nich wprawdzie wywnioskować, jakie były skutki działań kobiet, a więc ich rzeczywisty udział w nawróceniu mężów, niemniej jedno jest pewne: autorzy tych tekstów traktują rolę kobiet w ewangelizacji jak najbardziej poważnie i stawiają im konkretne zadania. Nie są to tylko ogólnikowe formuły. O tym, że odbiór listu miał spowodować

---

<sup>164</sup> Por. C. Nolte, *Conversio und Christianitas*, s. 10–11 i 69–72.

<sup>165</sup> „Cuius dudum uxor christiana erat”, *Epistola Brunonis ad Henricum regem*, wyd. J. Karwańska, *MPH*, nova series, t. 4, cz. 3, Warszawa 1973.

konkretne działania, przekonuje najbardziej pouczenie, jakie arcybiskup Trewiru Nicetius przesłał Chlodozyndzie, a w którym krok po kroku wyjaśnia adresatce, w jaki sposób ma prowadzić rozmowę z mężem. Duchowny podpowiada władczyni taktykę nawracającej rozmowy i instruuje, jak powinna odpowiadać na konkretne wypowiedzi męża-arianina<sup>166</sup>.

Ostatni ten list posiada jeszcze jedną, wspomnianą już, szczególną cechę. Otóż pasterz Kościoła trewirskiego jako wzór działalności ewangelizacyjnej dla Chlodozyndy stawia postać jej babki, Klotyldy<sup>167</sup>. Istniała tedy, i to już w pokoleniu wnuków apostołki Franków, silna i ugruntowana tradycja, widząca właśnie w żonie Chlodwiga postać niezwykle istotną dla chrztu jego samego oraz jego współplemieńców. Nie piszę tego jednak – nie temu też ma służyć powyższy wywód na temat realnego udziału kobiet w ewangelizacji – aby powiedzieć, że Klotylda naprawdę odpowiadała za chrzest Franków. Tego nie wiem, podobnie jak nie wiem, czy rzeczywiście Dobrawa nawróciła Mieszka i przyniosła chrześcijaństwo Polanom. W obu jednak wypadkach istniała bardzo mocna tradycja, łącząca konkretną kobietę z chrztem, tradycja – dodajmy – zrodzona bardzo niedługo po samym wydarzeniu. Jej istnienia nie sposób lekceważyć, nawet jeśli zawiesi się sąd nad kwestią, na ile była oparta na faktach.

Pozbierajmy więc przekazy dotyczące Dobrawy. Wiemy już, jak widziała ją bez mała 150 lat po śmierci tradycja miejscowa, której wyrazicielem był Gall. Warto tu może przypomnieć, co kronikarz mówi o Dobrawie, gdy zakończy historię o działaniach zmierzających do chrztu. Otóż, rozpoczynając kolejną opowieść, poświęconą synowi księżęcej pary, nie omieszkał raz jeszcze przypomnieć, że „książę polski Mieszko dostąpił łaski chrztu za sprawą wiernej żony”<sup>168</sup>; zaraz też stwierdził: „z tej to bowiem błogosławionej niewiasty spłodził sławnego Bolesława”<sup>169</sup>. Niewątpliwie więc cały Gallo-

<sup>166</sup> *Epistolae Austrasicae*, ep. 8, s. 120–121.

<sup>167</sup> *Ibidem*, s. 122, w. 13–14.

<sup>168</sup> „Polonorum dux Mescho per fidelem uxorem ad baptismi gratiam pervenit”, *Gall*, I, 6, s. 16, w. 1–2.

<sup>169</sup> „De hac namque benedicta femina gloriosum Boleslaum generavit”, *ibidem*, I, 6, s. 16, w. 6–7.

wy przekaz świadczy o szczególnej atencji autora dla pierwszej żony Mieszka; zacytujmy raz jeszcze Romana Michałowskiego: „Gall określa Dąbrówkę mianem *christianissima* oraz *benedicta* i przedstawia ją jako osobę, która w sposób decydujący przyczyniła się do chrystianizacji Polski. Bolesław był zatem synem niewiasty, która nosiła w sobie jakąś świętość, choć przez kronikarza nie do końca sprecyzowaną<sup>170</sup>. Powiedzieć zdanie więcej byłoby już za wiele – nic, jak się niekiedy sugeruje<sup>171</sup>, nie wskazuje na uznanie świętości Dobrawy w sensie ścisłym, nie ma też żadnych dowodów na istnienie jakiegokolwiek jej kultu.

Kolejnym rodzimym przekazem o podobnej w istocie treści jest tekst *Epitafium Bolesława Chrobrego*. Źródło to budzi wprawdzie liczne wątpliwości, także datacyjne (propozycje od XI do XIV wieku)<sup>172</sup>, ostatnio jednak historycy wskazują raczej na jego wcześniejszą genezę<sup>173</sup>, stąd trudno je tu pomijać. Możemy w nim mianowicie przeczytać o Chrobrym: *Perfido patre natus, sed credula matre*<sup>174</sup>. Mowa tu najwyraźniej o pogaństwie Mieszka, przeciwstawionemu wierze Dobrawy, co jest nieco zaskakujące – wszak i Mieszko zo-

<sup>170</sup> R. Michałowski, *Restauratio Poloniae*, s. 467.

<sup>171</sup> P. Wiszewski, *Domus Boleslai*, s. 575–576.

<sup>172</sup> Pełną dyskusję i dalszą literaturę na temat *Epitafium* przytacza Brygida Kürbis; zob. B. Kürbis, *Epitafium Bolesława Chrobrego. Analiza literacka i historyczna*, w: eadem, *Na progach historii*, t. 2: *O świadectwach do dziejów Polski średnio-wiecznej*, Poznań 2001, s. 243–282 (pierwodruk: „Roczniki Historyczne” 55–56 (1989–1990), s. 95–132). Ostatnio kwestię podejmuje P. Wiszewski, *Domus Boleslai*, s. 62–74.

<sup>173</sup> Brygida Kürbis (op. cit., s. 272) pisze: „przyjmijmy roboczo, że *Epitafium* skomponowano w XII w.”, następnie zaś przychyła się do dawniejszego sformułowania Kazimierza Tymanieckiego, że tekst wiąże stosunkowo najwięcej z czasami Anonima Galla i jeszcze dawniejszymi. Przemysław Wiszewski (*Domus Boleslai*, s. 62–74) zauważa natomiast, że tradycja zawarta w *Epitafium* pasuje do realiów politycznych czasów Mieszka II oraz przekazu z listu dedykacyjnego w *Kodeksie Matyldy*.

<sup>174</sup> Różne odmianki tekstu w rozmaitych jego wydaniach zbiera B. Kürbis, op. cit., s. 273–282. Opieram się na zaproponowanej przez autorkę rekonstrukcji tekstu, ibidem, s. 270. Najnowsze ustalenia dotyczące rekonstrukcji tekstu patrz: P. Wiszewski, *Domus Boleslai*, s. 63, przypis 181 oraz E. Skibiński, *Epitafium Bolesława Chrobrego*, w: *Studia epigraficzne*, red. J. Zdrenka, t. 2, Zielona Góra 2006, s. 73–77.

stał w końcu chrześcijaninem!<sup>175</sup> Każę to dostrzec pewną rozbieżność między przekazem *Epitafium* a treścią *Kroniki* Galla<sup>176</sup>. W istocie jednak sens jest dość podobny – Dobrawa została ukazana jako dobra chrześcijanka, żona męża-poganina.

O ile przekaz *Epitafium* może budzić rozmaite wątpliwości, o tyle rodzima tradycja rocznikarska wskazuje na dość jednoznaczny obraz i poczesne miejsce, jakie w pamięci potomnych przypadło Dobrawie<sup>177</sup>. Informację o jej śmierci podaje wprawdzie tylko *Rocznik poznański I* pod rokiem 977 w formie „zmarła Dąbrówka, matka szlachetnego Bolesława” (*Dambrouca mater pii Boleslay obiiti*)<sup>178</sup>, ale już słynne, zapisane pod rokiem 965 „Dobrawka/Dąbrówka przybyła do Mieszka” (*Dubrouca/Dambrowca ad Mesconem venit*) poprzedza wiadomość o chrzcie Mieszka w *Roczniku dawnym*<sup>179</sup>, *Roczniku kapituły krakowskiej*<sup>180</sup> i *Roczniku krótkim*<sup>181</sup>, zaś w *Roczniku kapituły*

<sup>175</sup> Por. P. Wiszewski, *Domus Boleslai*, s. 64. Wiszewski sugeruje, że autor chciał przez to powiedzieć, iż Mieszko był poganinem w momencie narodzin syna.

<sup>176</sup> Ibidem.

<sup>177</sup> Pomijam tu zupełnie kwestię wiarygodności przekazu konkretnych roczników, są one tu dla mnie bowiem raczej świadectwem późniejszej pamięci o Dobrawie niż źródłem wiedzy o wydarzeniach z wieku X. Na temat wiarygodności przekazów rocznikarskich i ich zastosowaniu w badaniach najdawniejszych dziejów Polski por.: P. Wiszewski, *Domus Boleslai*, s. 100–119; D. A. Sikorski, op. cit., s. 38–49, gdzie dalsza literatura przedmiotu.

<sup>178</sup> *Rocznik poznański I (starszy)*, 929–1341, wyd. B. Kürbis, w: *Roczniki wielkopolskie* (=MPH, series nova, t. 6), Warszawa 1962, s. 130.

<sup>179</sup> *Rocznik dawny*, wyd. Z. Kozłowska-Budkowa, w: *Najdawniejsze roczniki krakowskie i kalendarz* (=MPH, series nova, t. 5), Warszawa 1978, s. 4.

<sup>180</sup> *Rocznik kapituły krakowskiej*, wyd. Z. Kozłowska-Budkowa, w: *Najdawniejsze roczniki krakowskie i kalendarz*, s. 43.

<sup>181</sup> *Rocznik krótki*, wyd. Z. Kozłowska-Budkowa, w: *Najdawniejsze roczniki krakowskie i kalendarz*, s. 227. Datę przybycia Dobrawy do Polski Zofia Budkowa uważa za wiarygodną; pisze: „Przypuszczenie, że data przybycia Dąbrówki została wykombinowana ex post na podstawie daty chrztu Mieszka wydaje się mało prawdopodobne, gdyż w tym wypadku rocznikarz, oczywiście duchowny, wolałby złączyć oba terminy, niż przekazywać potomności fakt pojęcia chrześcijańskiej księżniczki z poganinem. Gorszyło to już współczesnych Thietmara i zostało gorąco zaprzeczone przez późniejszych naszych dziejopisów”, Z. Budkowa, *Początki polskiego rocznikarstwa*, „Studia Źródłoznawcze” 2 (1958), s. 84. Wprawdzie kwestię faktycznego przebiegu wydarzeń pozostawiam konsekwentnie na marginesie moich rozważań, niemniej zauważyć trzeba, że – jak



poznajskiej przeczytamy: „Dąbrówka z Czech poślubiła księcia Polski Mieszka, który to Mieszko w następnym roku ochrzcił się” (*Dambrowca de Bohemia nupsit Mesconi duci Polonie, qui Mesco sequenti anno baptisatus est*)<sup>182</sup>. Nota o przybyciu Dobrawy jest bezprecedensowa; jak zauważa Marzena Matla-Kozłowska, wśród 14 wzmianek rodzimej annalistyki, w których kobiety pojawiają się w kontekście małżeństw, ta ma wyjątkową formę. Jedynie w tej nocie podmiotem działań, stroną aktywną jest kobieta – pozostałe opierają się na konstrukcji: imię władcy + *duxit uxorem* (zwykle bez podania imienia, ewentualnie z dodatkowymi informacjami o jej pochodzeniu)<sup>183</sup>. Tu jednak wydarzeniem jest już samo przybycie Dobrawy, a ona jest jego bohaterką – wskazuje to na świadomość doniosłości tej sytuacji, niepodporządkowanej zwykłej logice małżeństw piastowskich, lecz prowadzącej ku ważnemu wydarzeniu, jakim jest przyjęcie wiary. „Podmiotowy” sposób opisu Przemyślidówny przez wspomniane roczniki wart jest odnotowania, jednak z naszego punktu widzenia jeszcze istotniejszy wydaje się fakt ścisłego połączenia osoby Dobrawy z chrztem Mieszka. Taki związek dostrzegają bowiem nie tylko wymienione roczniki – właściwie wszelkie zapisy rodzimej annalistyki, które mówią o chrzcie księcia Polan, nigdy nie po-

---

widzieliśmy wyżej – małżeństwo z poganinem nie było aż tak kłopotliwe dla Kościoła, a Thietmar – co omawiam niżej – mówiąc o *delictum* Dobrawy, odnosi się tylko do łamania zasad Wielkiego Postu. Przekaz zarówno Galla, jak i Thietmara z tradycją rocznikarską łączy natomiast przekonanie, że Dobrawa najpierw przybyła do Polski, a dopiero potem Mieszko ochrzcił się; zauważmy, że zastosowanie takiego następstwa zdarzeń było konieczne, o ile chciało się wpisać historię Dobrawy w topos kobiety nawracającej. Jak słusznie zauważa więc Dariusz A. Sikorski (op. cit., s. 44): „Jeśli w późniejszej rodzimej tradycji utrwalił się przekaz, że wydarzenia nastąpiły w tej kolejności, niekoniecznie z konkretnymi danymi chronologicznymi, to wcale nie było powodu, aby go zmieniać. Odstępstwo czasowe mogło być już wymysłem skryby, który przyjął przerwy roczne”.

<sup>182</sup> *Rocznik kapituły poznajskiej*, wyd. B. Kürbis, w: *Roczniki wielkopolskie*, s. 23.

<sup>183</sup> M. Matla-Kozłowska, *Czy kobieta zasługiwała na zainteresowanie rocznikarzy? Rozważania na podstawie najstarszej annalistyki polskiej i czeskiej*, w: *Hominem quaerere. Człowiek w źródle historycznym*, red. S. Rosik, P. Wiszewski, Wrocław 2008, s. 386–387.

mijają osoby jego małżonki<sup>184</sup>. Pokazuje to, że świadomość związku tych dwóch wydarzeń była powszechna – nie dało się opowiedzieć o chrzcie Mieszka bez informacji o przyjeździe Dobrawy<sup>185</sup>.

Oczywiście ten idealny obraz trwania nie tylko dobrej pamięci o Dobrawie, ale też tradycji o niej jako nawracającej żonie, nadwątlona nieco opinia obca, należąca do Kosmasa, który nie szczędzi Przemyślidównie słów krytyki. Pisze mianowicie, że Dobrawa wyszła za Mieszka już w podeszłym wieku, a miarą jej bezwstydu i głupoty w oczach kronikarza jest to, że zdjąć miała – jak powiada – zawój z głowy, aby na to miejsce założyć paniński wianek<sup>186</sup>. Czy słowa Kosmasa świadczą o tym, że w Czechach Dobrawę pamiętano inaczej?<sup>187</sup> A może kronikarz, pisząc te słowa, buduje świadomą odpowiedź na istniejącą w sąsiedniej Polsce tradycję o Dobrawie? Może zaś po prostu – jak chciał Václav Novotný – czeski dziejopis myli Dobrawę z Odą<sup>188</sup>, o której małżeństwie z Mieszkiem sceptycznie wyraża się Thietmar?<sup>189</sup> Czy też – inna sugestia autora *Českých dějin* – Dobrawa jest mu niemiła jako córka zabójcy św. Wacława?<sup>190</sup> To tylko dywagacje, ale na

<sup>184</sup> Mam na myśli następujące roczniki: *Rocznik poznański I*, s. 129; *Rocznik świętokrzyski*, wyd. A. Bielowski, MPH, t. 3, Lwów 1878, s. 60; *Rocznik małopolski*, wyd. A. Bielowski, MPH, t. 3, s. 140–141; *Rocznik kamieniecki*, wyd. A. Bielowski, MPH, t. 2, Lwów 1872, s. 776–777; *Rocznik Traski*, wyd. A. Bielowski, MPH, t. 2, s. 828; *Rocznik krakowski*, wyd. A. Bielowski, MPH, t. 2, s. 828; *Rocznik Sędziwoja*, wyd. A. Bielowski, MPH, t. 2, s. 872. Por. D. A. Sikorski, op. cit., s. 95–97.

<sup>185</sup> Por. opinię Jerzego Dowiat, który sugerował, że w istocie mamy do czynienia z jednym, rozbitym na dwie rubryki, zdaniem złożonym, w którym widzi „opowieść o toku wydarzeń, które doprowadziły do chrztu Polski”, J. Dowiat, *Dubrouka venit ad Miskonem. Geneza zapiski*, w: *Cultus et cognitio*, s. 125.

<sup>186</sup> *Cosmae Pragensis chronica Boemorum*, wyd. B. Bretholz, MGH *Scriptores rerum germanicarum*, nova series, t. 2, Berolini 1923, I, 27, s. 49, w. 1–5.

<sup>187</sup> Interesująca wydaje się tu uwaga Dariusza A. Sikorskiego (op. cit., s. 95): „Albo więc na początku XII wieku nie pamiętano już w Czechach o zasługach Dobrawy dla krzewienia chrześcijaństwa na piastowskim dworze, albo nigdy jej tak nie postrzegano, może wiedząc, jakie były prawdziwe przyczyny i okoliczności chrztu Mieszka I, które się z nią w czeskiej tradycji nie wiązały”.

<sup>188</sup> V. Novotný, *České dějiny*, t. 1, cz. 1: *Od nejstarších dob do smrti knížeze Oldřicha*, Praha 1912, s. 574, przypis 1.

<sup>189</sup> *Kronika Thietmara*, wyd. M. Z. Jedlicki, Poznań 1953, IV, 57, s. 223.

<sup>190</sup> V. Novotný, op. cit., s. 639, przypis 1.

nie chyba jesteśmy tu skazani – tajemnicza wzmianka u Kosmasa nie znajduje bowiem pewnego wyjaśnienia.

Największe znaczenie ma tu jednak inne źródło niemiejskowe, to znaczy przekaz Thietmara. Jest on ciekawy o tyle, że nie tylko prezentuje obraz podobny do tego, który przedstawia nam rodzima tradycja widzenia postaci Dobrawy, ale też został zanotowany nie – jak relacja Galla czy Kosmasa – blisko półtora wieku po wydarzeniach, ale w niecałe pięćdziesiąt lat po chrzcie. Ten krótki dystans czasowy nie interesuje mnie w perspektywie ewentualnego badania odbicia rzeczywistości w źródłach, ale raczej – przy zawieszeniu sądu na temat tego, *wie ist es eigentlich gewesen* – kieruje ku stwierdzeniu o szybkim powstaniu pewnego sposobu widzenia Dobrawy, co przypomina obraz Klotyldy, funkcjonujący – jak pamiętamy – już dwa pokolenia później. Nie odważę się powiedzieć, skąd Thietmar zna tradycję o Dobrawie-chryścianizatorce<sup>191</sup>, jednak niewątpliwie jest pod jej wyraźnym wpływem.

U biskupa merseburskiego historia wygląda w największym skrócie następująco. Zaczyna on od pochwały pochodzącej z Czech małżonki Mieszka, której imię wskazywało na jej cechy: „nazywała się bowiem po słowiańsku Dobrawa, co w języku niemieckim wykłada się: dobra” – mówi. Tymczasem jednak potężny Mieszko trwał w pogaństwie, choć żona wszelkimi sposobami chciała pozyskać go dla Chrystusa. Wreszcie Thietmar opisuje konkretne działanie księżnej: „Umyślnie postępowała ona przez jakiś czas zdrożnie, aby później móc długo działać dobrze” – stwierdza i opowiada, jak w czasie Wielkiego Postu (jednego lub, zdaniem innych, trzech) pod wpływem słodkich obietnic małżonka zrezygnowała z powstrzymywania się od spożywania mięsa i umartwiania ciała (*abstinentia carnis* et

---

<sup>191</sup> Por. P. Wiszewski, *Domus Boleslai*, s. 573–575. Wiszewski stawia tu hipotezy na temat środowisk czy nawet konkretnych osób, które mogły przenieść tradycję do Rzeszy, mówiąc, że „przekazana przez Thietmara opowieść o chrzcie Mieszka mogła [...] opierać się na dwóch tradycjach żywych w Polsce: pierwszej, obecnej przede wszystkim wśród ludzi Kościoła i drugiej, w »wersji Ody«, funkcjonującej na dworze królewskim”, ibidem, s. 574; por. też D. A. Sikorski, op. cit., s. 94. Są to jednak – w moim przekonaniu – rozważania mało przekonujące.

*affliccione corporis*). To ostatnie odnosi się – jak się wydaje – także do nakazanej w poście abstynencji seksualnej<sup>192</sup>, na co wskazują także namowy męża<sup>193</sup>. Autor spieszy jednak z wyjaśnieniem, że na to wszystko Dobrawa zgodziła się, aby móc łatwiej uzyskać przychyłność Mieszka w innych sprawach. Thietmar zmierza do końca: „Dowiedziałeś się przed chwilą, czytelniku, o jej przewinie (*delictum*), zważ teraz, jaki owoc wydała jej zbożna intencja” – efektem pracy żony jest nawrócenie męża, a w konsekwencji całego ludu, który cieszy się, że zawarli oni małżeństwo w Chrystusie, będąc *legitime coniugati*. „Potem urodziła zacna matka syna, bardzo sobie niepodobnego (*longe sibi degenerem*)” – rodzi się Bolesław, którego złe cechy – powiada Thietmar – jako pierwsi odczują najbliżsi. Tu opowieść się kończy<sup>194</sup>.

Jak pokazał już Banaszkiewicz, wiele tu z cech historii o *mulier suadens*, na czele z tą podstawową – Dobrawa przynosi chrześcijaństwo. Dzieje się to nie bez jej dużego wysiłku, na skutek długotrwałych namów, wreszcie kobieta stosuje podstęp – prawdziwe *pia fraus*<sup>195</sup>; działanie podstępem, jak będziemy mieli w tym rozdziale jeszcze okazje zobaczyć, jest w ogóle cechą dobrych kobiet, nie tylko tych skłaniających do chrztu. Nie będzie jednak żadnym odkryciem stwierdzenie, że choć opinia Thietmara o żonie Mieszka jest pozytywna, to o jej działaniach wyraża się ambiwalentnie: przez moment działa źle, aby potem móc działać dobrze, jej czyn to *delictum*, ale intencje, które nim kierowały, były dobre i przyniosły ogromne owoce. Wreszcie – stwierdza Banaszkiewicz – „konwencję złamano ze zgrzytem, by stwierdzić: *bona mater* porodziła syna Bolesława-wy-

<sup>192</sup> Por. J. Banaszkiewicz, *Dąbrówka „christianissima” i Mieszko poganin*, s. 87.

<sup>193</sup> Por. hagiograficzny motyw żony unikającej współżycia, zwł. w *Żywocie św. Radegundy*, której mąż jest przez hagiografa – Wenancjusza Fortunatusa – kreowany właściwie na poganina. Na ten temat patrz: G. Pac, *Problem małżeństwa w „Żywocie świętej Radegundy” i żywotach świętej Matyldy*, w: *Drugie polsko-czeskie forum młodych mediewistów. Mediewista wobec źródła – teoria i praktyka. Materiały z konferencji naukowej Gniezno 25–28 września 2007 roku*, red. J. Dobosz, J. Kujawiński, M. Matla-Kozłowska, Poznań 2009, s. 26–27.

<sup>194</sup> *Kronika Thietmara*, IV, 55–56, s. 219–221. Tłumaczenia *Kroniki*, o ile nie podano inaczej, za: *Kronika Thietmara*, wyd. M. J. Jedlicki, Poznań 1953.

<sup>195</sup> Por. J. Banaszkiewicz, *Dąbrówka „christianissima” i Mieszko poganin*, s. 86–89.

rodka, sprawcę zguby wielu matek i człowieka, który nie zawahał się wystąpić przeciw własnym krewnym<sup>196</sup>.

Powtórzę jeszcze raz: opinia Thietmara o Dobrawie jest jak najlepsza, czego wyrazem jest przede wszystkim jego wykładania imienia księżnej, a także fakt, że to jej przypisuje chrzest Mieszka. Tymczasem Dobrawa rodzi Bolesława Chrobrego, który bardzo się z matki wyrodził (*degener* – zwyrodniały, zły, odmienny). Dla Galła rzecz jest oczywista – wielka matka, wielki syn. Thietmar ma jednak problem i całą sytuację musi jakoś wyjaśnić. Zwróćmy jeszcze raz uwagę na fakt, że Thietmar ani przez chwilę nie pochwała czynu Dobrawy, a jego rezultaty – co znaczące – przypisuje nie jemu samemu (czyn jest przecież *delictum*), ale zbożnym intencjom Mieszkowej małżonki. W te ostatnie nie wątpi – ma przecież o Dobrawie jak najlepszą opinię. Ale czyny pozostają czynami, a z lektury *Kroniki* Thietmara wynika jedno: jej autora śmiało można nazwać moralnym rygorystą, który uważa, że każdy grzech musi przynieść złe skutki<sup>197</sup>.

Tymczasem czyny Dobrawy, o których tu mówimy, to rzeczy – z punktu widzenia biskupa merseburskiego – poważne. Wszak Dobrawa, jedząc mięso, łamie post, za co jej syn kazał wybijać zęby, co Thietmar przyjmuje przecież z wyraźną aprobatą<sup>198</sup>. O tym zaś, co

<sup>196</sup> Ibidem, s. 89. Stosunek Thietmara do Chrobrego omawia ostatnio Andrzej Pleszczyński; zob. A. Pleszczyński, *Niemcy wobec pierwszej monarchii piastowskiej (963–1034). Narodziny stereotypu. Postrzeganie i cywilizacyjna klasyfikacja władców Polski i ich kraju*, Lublin 2008, s. 163–184.

<sup>197</sup> Problem grzechu i jego miejsca w Thietmarowej wizji świata patrz: D. Prucnal, *Władca chrześcijański w Kronice Thietmara*, „Roczniki Humanistyczne” 44 (1996), z. 2, s. 5–36; L. E. von Padberg, *Geschichtsschreibung und kulturelles Gedächtnis. Formen der Vergangenheitswahrnehmung in der hochmittelalterlichen Historiographie am Beispiel von Thietmar von Merseburg, Adam von Bremen und Helmold von Bosau*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte” 105 (1994), s. 156–177. Szerzej o widzeniu grzechu w ottońskiej myśli religijnej patrz: R. Michałowski, *Prądy religijne w imperium ottońskim i ich polityczne implikacje*, w: *Polska na przełomie I i II tysiąclecia. Materiały Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki Poznań, listopad 2000*, red. S. Skibiński, Poznań 2001, s. 51–63.

<sup>198</sup> *Kronika Thietmara*, VIII, 2, s. 580–582. Por. R. Michałowski, *Post dziewięciotygodniowy w Polsce Chrobrego. Studium z dziejów polityki religijnej pierwszych Piastów*, „Kwartalnik Historyczny” 109 (2002), s. 5–40.

sądzi o łamaniu zakazu pożycia małżeńskiego w nakazane przez Kościół dni, opowiada inna historia, dotycząca królowej Matyldy i króla Henryka. Oto Henryk, upiwszy się w Wielki Czwartek, mimo kościelnego zakazu i protestów żony współżył z nią, w wyniku czego poczęło się dziecko, które – jak zdradził szatan pewnej matronie – było w rzeczywistości jego synem. Na szczęście kobieta powiadomiła o wszystkim królową, która przygotowała się na to, aby ochrzcić chłopca zaraz po urodzeniu. Szatan został wprawdzie wywiedziony w pole, ale na skutek tego czynu rozsiewał niezgodę w państwie, która trwała zarówno za rządów Henryka, jak i jego następców; Thietmar jest skłonny nawet winy Henryka II, a więc wnuka narodzonego wówczas Henryka Bawarskiego, przypisać owemu złemu duchowi<sup>199</sup> (warto dodać, że w opinii kronikarza sam Henryk Bawarski był człowiekiem wyjątkowo złym i grzesznym<sup>200</sup>). Trzeba od razu wyjaśnić jedną rzecz: tak, jak dobrą opinię ma u kronikarza Dobrawa, tak kobieta, o której pisze tu Thietmar, to postać ciesząca się w środowisku saskim niewątpliwą opinią świętości, bohaterka dwóch hagiograficznych żywotów<sup>201</sup>, której pobożne działania po śmierci męża sam Thietmar daje za wzór<sup>202</sup> i którą sam dwukrotnie nazywa *sancta*<sup>203</sup>.

Zaraz po opowiedzeniu powyższego zdarzenia Thietmar przytacza podobną historię, której bohaterami jest para mieszczan – tu skutkiem pożycia w czasie zakazanym jest urodzenie się dziecka fizycznie zdeformowanego<sup>204</sup>. Zaczynając ten wywód, biskup merseburski stwierdza: „Jest poświadczone przez Pismo, że w pełnoprawnych małżeństwach nie ma żadnego występku (*in legitimis coniunctionibus non esse delictum*); czci się to zaś zachowywaniem świąt (*observatione festivitatum*), a wtedy nie niepokoi żadna buzza zagrażającego niebezpieczeństwa. By tego jasno dowieść, po-

<sup>199</sup> *Kronika Thietmara*, I, 24, s. 32–35. Por. P. Corbet, *Les saints Ottoniens*, s. 188; R. Michałowski, *Zjazd gnieźnieński. Religijne przesłanki powstania arcybiskupstwa gnieźnieńskiego*, Wrocław 2005, s. 321–330.

<sup>200</sup> *Kronika Thietmara*, II, 40, s. 102–104.

<sup>201</sup> P. Corbet, *Les saints Ottoniens*, s. 35–39.

<sup>202</sup> *Kronika Thietmara*, I, 21, s. 28–30.

<sup>203</sup> *Ibidem*, II, 10, s. 54–55; II, 18, s. 68–69.

<sup>204</sup> *Ibidem*, I, 25, s. 35.

dam jeden przykład”<sup>205</sup>. Zadziwiająca jest tu zbieżność słów – tu także, w kontekście zakazanego czynu o strasznych skutkach, czytamy o *delictum*. Znów słyszymy określający małżeństwo przymiotnik *legitimus*, co jest terminem trudnym do przetłumaczenia, ale odnosi się nie tylko do strony ściśle prawnej (i niekoniecznie do ważności małżeństwa – wszak i przed chrztem Mieszka małżeństwo było legalne), ale także do elementu duchowego. W oczach teoretyków małżeństwa z IX wieku, np. Hinkmara z Reims, małżeństwo legalne (*nuptiae legales*) jest czym innym niż małżeństwo mistyczne, u Thietmara jednak określenie *legitimus* wiąże się wyraźnie z podaniem się pary zasadom życia moralnego, zwłaszcza w kwestiach pożycia małżeńskiego (stąd *in legitimis coniunctionibus non esse delictum*), i łączy z kwestią religijną – przywołanym wyżej obrazem małżeństwa jako związku Chrystusa i Kościoła<sup>206</sup>. W tym właśnie sensie Dobrawa i Mieszko stają się w pełni *legitime coniugati*, że po chrzcie ich małżeństwo zaczęło żyć w Chrystusie i zostało podpo-

<sup>205</sup> „In legitimis coniunctionibus non esse delictum aliquod scriptura testatur; et hoc cum observatione festivitatum honoratur et nulla periculi imminentis procella turbatur. Ad haec amplius approbanda unum profero exemplum”, *ibidem*, I, 25, s. 35. Tłumaczenie moje.

<sup>206</sup> Kwestię tę podejmuje Pierre Toubert; zob. P. Toubert, *La théorie du mariage chez les moralistes carolingiens*, w: *Il matrimonio nella società altomedievale*. 22–28 aprile 1976. *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, t. 24 (1977) Spoleto, s. 277–280. Autor wymienia tu elementy składające się na zawiązanie ważnego małżeństwa, a następnie stwierdza: “Ce sont ces arrangements qui consacrent la qualité du mariage comme société naturelle régie par le droit. Mais ces *nuptiae legales* ne sont rien, dans la pensée d’Hincmar, sans le *mysterium* qui fait d’elles des *nuptiae mysticae*. Ce mystère n’est rien d’autre qu’un signe de vérité – *signum in veritate* – qui fonde le mariage chrétien comme un *nuptiale mysterium in quo vir et uxor una caro efficiuntur* et qui en fait par conséquent une métaphore humaine du mystère de l’*incorporatio Christi et Ecclesiae*. Si cet élément mystique, si ce mystère de vérité et d’amour n’est pas accompli dans le mariage, la *copula carnalis* subséquente ne réussit pas à créer, à elle seule, un mariage valide aux yeux de Dieu” (*ibidem*, s. 277). Jednocześnie Toubert podkreśla, że rzecz nie dotyczy tylko Hinkmara, gdyż jego pogląd nie jest ani oryginalny, ani odosobniony, ale wpisuje się w tradycję augustyńską, a w literaturze moralnej IX wieku jest zdecydowanie dominujący (*ibidem*, s. 277–278).

rządowane zasadom, którymi dotąd się nie kierowało<sup>207</sup>. Wcześniej było więc „legalne”, ale nie spełniało norm małżeństwa chrześcijańskiego, a w czasie feralnego Wielkiego Postu – nawiązując do początku Thietmarowej historii o dwojgu mieszczanach – polska para księżęca nie była nawet do końca *legitima coniunctio*; czy może więc dziwić, że nie uchroniła się od *delictum*?

Wróćmy jednak do kwestii dzieci poczętych w czasach nakazanej abstynencji. Trzeba wyjaśnić, że w swych poglądach na złe skutki współżycia między małżonkami w czasie zakazanym Thietmar nie był odosobniony. Jego opowieści pozostają bowiem w ścisłym związku z opinią wielu autorytetów kościelnych, że dziecko poczęte w wyniku współżycia w okresie zakazanym jest bękartem w oczach Boga, nawet jeśli nie jest nim wedle ludzkiego prawa<sup>208</sup>. Poczęcie w czasie postu czy w dniu świątecznym rodzi fatalne skutki – w penitencjałach powszechne jest przekonanie, że jego efektem jest narodzenie się dziecka chorego lub monstrualnego<sup>209</sup>. Taki jest po prostu, zdaniem ludzi wczesnego średniowiecza, porządek rzeczy – obok penitencjałów nie ma co do tego wątpliwości także literatura merowińska i karolińska – ten wątek pojawia się np. u Grzegorza z Tours<sup>210</sup>. Komentując tego rodzaju historie w literaturze frankijskiej, Laurent Theis stwierdza: „to nienormalność dziecka determinuje *a posteriori* moment jego poczęcia i nie na odwrót”<sup>211</sup>.

Tak jest i w naszych przypadkach. Skąd potknięcia Henryka II? – pyta Thietmar i znajduje odpowiedź w bezprawnym współżyciu jego

<sup>207</sup> Por. P. Corbet, *Le mariage germane ottonienne d'après Thietmar de Mersebourg*, w: *La femme au moyen-âge*, s. 204–206.

<sup>208</sup> Por. J. Brundage, op. cit., s. 155.

<sup>209</sup> P. Matwieczuk, *Pokuta kościelna w świetle penitencjałów z terenów Francji i Italii z VIII i IX wieku. Próba rekonstrukcji rzeczywistości historycznej*, w: *Karoliński pokutnik i polskie średniowieczne czarownice. Konfrontacja doktryny chrześcijańskiej z życiem społeczeństwa średniowiecznego*, red. M. Koczerska („Fasciculi historici novi”, t. 7), Warszawa 2007, s. 55–56.

<sup>210</sup> *Gregorii episcopi Turonensis liber II. de virtutibus S. Martini*, wyd. B. Krusch, *MGH SS rer. Merov.*, t. 1, cz. 2, Hannover 1885, cap. 24, s. 617, w. 23–27.

<sup>211</sup> L. Theis, *Saints sans famille? Quelques remarques sur le famille dans le monde franc à travers les sources hagiographiques*, „Revue Historique” 225 (1976), s. 15.



pradziadków. Skąd u Dobrawy – tak dobrej i pobożnej niewiasty – syn-wyrodek, okrutnik Bolesław? Widocznie został poczęty w czasie zakazanym i to jeszcze, gdy Mieszko był poganinem. To bowiem zdaje się sugerować sekwencja zdarzeń: wątpliwe prowadzenie się księżęcej pary w czasie Wielkiego Postu, chrzest (zapewne na Wielkanoc) i narodziny syna. Należy jeszcze wyjaśnić, jak to możliwe, że tak pobożne niewiasty złamały nakazaną absencję. Matylda została zmuszona siłą przez pijanego męża, natomiast wyjaśnienie w wypadku Dobrawy podpowiada jej opinia ewangelizatorki. Całą historię złamania Wielkiego Postu ubiera więc Thietmar w ten topos, tak mocno związany z postacią Dobrawy, cały czas pozostając przekonany o jak najlepszych intencjach żony Mieszka i dobrych owych intencji owocach. Bolesław to niejako niechciany „skutek uboczny” nawrócenia Polski, a raczej działań, które do nawrócenia prowadziły. W ten sposób udaje się połączyć w jedną całość na pozór nieprzystające do siebie wątki: ten o Dobrawie cieszącej się sławą ewangelizatorki sąsiedniego kraju i ten o jej synu – okrutnym i złym władcy, z którym sam Thietmar miał aż za wiele do czynienia.

Spróbujmy podsumować: Gallowa opowieść o żonie Mieszka mieści się w szerokim nurcie literackiego przedstawiania historii o żonach nawracających swych mężów-władców (szerzej: kobietach nawracających mężczyzn-władców). Wątek ten bywa zróżnicowany, jednak zawsze towarzyszy mu przekonanie, że w nawróceniu kraju z jakichś przyczyn winna partycypować kobieta. Topos ten jest żywy i silny zarówno w literaturze Europy Zachodniej, opisującej zmagania katolicyzmu z pogaństwem i arianizmem w okresie wcześniejszym, jak i w Europie Środkowej, przy opisie nowej fali konwersji, jaka stała się udziałem krajów tego obszaru. W całym wątku jakieś znaczenie zdaje się być przypisane samemu aktowi małżeństwa, a zwłaszcza pokładzinom. Właśnie z życzeniami czy żądaniem, jakie mogła mieć w czasie zawierania małżeństwa (i chyba tylko wtedy) kobieta w stosunku do mężczyzny, niektórzy z autorów łączą wyrażone wówczas przez kobietę nawracającą życzenie przyjęcia przez męża prawdziwej wiary. W efekcie chrzest występuje – bądź ma wystąpić – w funkcji czy to daru porannego, czy to ustalonego wcześniej wiana.

Śledząc znaczenie żon w konwersji mężów-władców, a w efekcie i ich poddanych, nie możemy zapominać także o dwóch sprawach: po pierwsze – o świadectwach ich rzeczywistego udziału w tym procederze, po drugie – o świadectwach silnej i szybko rodzącej się tradycji widzenia konkretnych kobiet jako ewangelizatorek. O ile o faktycznym udziale Dobrawy w chrzcie Mieszka trudno powiedzieć coś pewnego – nie do tego też miały prowadzić przedstawione wyżej rozważania – to już porównanie przekazu Galla ze źródłami, takimi jak *Epitafium Bolesława Chrobrego* i najstarsze polskie roczniki, a także *Kronika* Thietmara, każe postawić tezę o istnieniu zrodzonej stosunkowo szybko i ugruntowanej tradycji widzenia jej właśnie jako żony-ewangelizatorki. Dla autora tego ostatniego źródła, mocno przekonanego do pozytywnego obrazu polskiej *mulier suadens*, chęć jej takiego właśnie przedstawienia zbiega się z koniecznością wyjaśnienia, skąd u takiej matki wziął się syn-wyrodek, znienawidzony książę Bolesław. Aby to zrobić, biskup merseburski sięga po używany również w innych miejscach *Kroniki* motyw grzechu, którego – poniekąd przy okazji działań chrystianizacyjnych – miała dopuścić się Dobrawa z mężem. W efekcie uzyskuje obraz spójny, który dobrze pozwala wyjaśnić, czemu typowa dla średniowiecznych przekonań zasada moralnego podobieństwa między rodzicami a dziećmi w tym wypadku nie może działać.

## Judyta Czeska

Informacje, jakich dostarcza nam Gall o Judycie, są pozornie znacznie mniej obfite niż te, które przekazał nam na temat Dobrawy. Co jednak szczególnie interesujące i czemu chciałbym poświęcić więcej uwagi, to ważne (choć dotąd niedoceniane) miejsce w opisie tej osoby, jakie zajmują analogie do postaci biblijnych, mianowicie Sary i Judyty. Zacznijmy od tej pierwszej. Gall pisze, że modlitwy, posty i jałmużna były podejmowane przez Judytę i Władysława Hermana po to, aby Bóg, „który sprawia, że bezpłodne matki cieszą się dziećmi, który dał Zachariaszowi Chrzciela i otworzył łono Sary, aby w nasieniu Abrahama pobłogosławić wszystkie narody, takiego syna

dał im i dziedzica, który bałby się Boga, Kościół święty wywyższał, wprowadzał sprawiedliwość i dzierżył królestwo Polskie na chwałę Boga i dla wybawienia/szczęścia ludu (*ad honorem Dei et salutem populi*)<sup>212</sup>. Warto zatrzymać się na chwilę przy tym Gallowym porównaniu. Pierwszą możliwą interpretację tego fragmentu narzuca nam bezpośrednio sam kronikarz. Oto obie kobiety, Judyta i Sara, znajdują się w podobnej sytuacji – nie mogą doczekać się potomstwa. Historia biblijna ma przypominać, że to Bóg jest tym, który obdarza rodziców dzieckiem – tak było w wypadku Abrahama i Sary, tak będzie także w historii Władysława i Judyty. Stąd – mówi kronikarz – właśnie do Niego zwróciła się nasza księżęca para.

Oczywiście polska para księżęca nie była jedyną, która w interesującej nas epoce zmierzyła się z trudnym zarówno pod względem ludzkim, jak i politycznym problemem nieposiadania (męskiego – dodajmy) potomka<sup>213</sup>. Warto przywołać pewien przykład. Otóż, w 842 roku Karol Łysy żeni się z córką hrabiego Odon z Orleanu, Ermentrudą. Choć do 866 roku urodziła mu ona 11 dzieci, w tym sześciu synów, władca miał poważne podstawy, aby obawiać się braku dziedzica: dwaj synowie zmarli w wieku dziecięcym, dwaj kolejni zostali przeznaczeni do stanu duchownego (jeden z nich, Lotar, opat św. Germana w Auxerre, zmarł w 865 roku), wreszcie dwaj pozostali byli ułomni fizycznie: najstarszy Ludwik (przyszły Ludwik II), jękał się, młodszy, Karol, był epileptykiem i zmarł 29 września 866 roku<sup>214</sup>. Niedługo wcześniej, 25 sierpnia tego roku, Karol, który cztery lata wcześniej zarządził już uroczystości i modły o dalszych synów w rocznicę ślubu, zdecydował się na krok bez precedensu –

<sup>212</sup> „Qui steriles matres facit in filiis letantes, qui Baptistam contulit Zacharie et wlvam aperuit Sare, ut in semine Abrahe benediceret omnes gentes, talem filium daret eis in heredem, qui Deum timeret, sanctam ecclesiam exaltaret, iustitiam exerceret, ad honorem Dei et salutem populi regnum Polonie detineret”, *Gall*, I, 30, 57, w. 2–9. Tłumaczenie moje.

<sup>213</sup> Kwestię nieplodności małżeństw władców, a także zabiegów dewocyjnych z nią związanych porusza P. Stafford, *Queens, Concubines and Dowagers*, s. 86–89.

<sup>214</sup> F.-R. Erkens, „*Sicut Esther regina*”. *Die westfränkische Königin als consors regni*, „*Francia*” 20 (1993), nr 1, s. 28–31; J. A. Smith, *The Earliest Queen-Making Rites*, „*Church History*” 66 (1997), No. 1, eds. J. B. Brauer, M. E. Marty, s. 27–28; P. Stafford, *Queens, Concubines and Dowagers*, s. 87.

koronację królewską swej małżonki, ponad 20 lat po ślubie<sup>215</sup>. Powstała na potrzeby tego wydarzenia *ordo* słusznie uchodzi za modlitwę o płodność, czy też – jak woleliby niektórzy badacze – za rodzaj płodnościowej magii<sup>216</sup>. Przywołuję owo błogosławieństwo królowej, którego przyjęcie ma przynieść jej łaskę urodzenia kolejnych synów, gdyż właśnie tu Sara i Abraham są postaciami centralnymi, przywoływanymi kilkakrotnie, jako ci, których Bóg obdarzył – dzięki ich wierności – potomkiem, pomimo ich podeszłego wieku<sup>217</sup>.

Nie musimy zresztą odwoływać się koniecznie do przykładów dotyczących rodzin władców. I tak np. pierwsza z obecnych w *Pontyfikale Rzymsko-Germańskim* modlitw mszalnych „za bezpłodną kobietę” (*pro sterilitate mulierum*) zaczyna się od słów: „Boże, który raczyłeś obumarłe łono Sary uczynić owocującym przez nasienie

<sup>215</sup> P. Stafford, *Queens, Concubines and Dowagers*, s. 87. Por. G. Wolf, *Königinnen-Krönungen des frühen Mittelalters bis zum Beginn des Investiturstreits*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte” t. 107 (=120), Kanonistische Abteilung, 76 (1990), s. 66. Por. M. Fiano, *Regina senza rituali. La rappresentazione di un sistema e della sue devianze (mondo carolingio e ottoniano a confronto)*, w: *Agire da donna*, s. 174.

<sup>216</sup> Pierwszy pojęcia *Fruchtbarkeitszauber* w kontekście tego *ordo* użył Ernst H. Kantorowicz; zob. E. H. Kantorowicz, *The Carolingian King in the Bible of San Paolo Fuori le Mura*, w: *Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of Albert Mathias Friend, jr.*, Princeton 1955, s. 293, ostatnio przywołali je: F.-R. Erkens, „*Sicut Esther regina*”, s. 31 oraz, krytycznie, J. L. Nelson, *Early Medieval Rites of Queen-Making and the Shaping of Medieval Queenship*, w: *Queens and Queenship in Medieval Europe*, ed. A. J. Duggan, Woodbridge 1997, s. 309. Por. też G. Wolf, *Königinnen-Krönungen*, s. 81.

Zauważmy jednocześnie, że za najważniejszą motywację, jaką miał Karol, koronując swą małżonkę, chyba słusznie uchodzi sprawa oddalenia żony przez Lotara II, zob.: F.-R. Erkens, „*Sicut Esther regina*”, zwł. s. 33–36; J. A. Smith, *The Earliest Queen-Making Rites*, s. 28–30. Por. G. Pac, *Koronacje władczyń we wczesniejszym średniowieczu – zarys problematyki*, w: *Gnieźnieńskie koronacje królewskie i ich środkowoeuropejskie konteksty*, red. J. Dobosz, M. Matla, L. Wetesko, Gniezno 2011, zwł. s. 46–47.

<sup>217</sup> *Ordo of Ermentrude*, wyd. R. A. Jackson, w: *Ordines Coronationis Franciae: Texts and Ordines for the Coronation of Frankish and French Kings and Queens in the Middle Ages*, t. 1, Philadelphia 1995, nr 4, s. 82–86.

Abrahama<sup>218</sup>. Jak więc widać, Sara jest klasycznym przykładem tej, którą Bóg obdarzył łaską przerwania niepłodności.

Sara jest przywoływana nie tylko w kontekście kobiet bezpłodnych. W tym samym *Pontyfikale Rzymsko-Germańskim* żona Abrahama pojawia się jako wzór dla władczyni. W znajdującym się tu *Benedictio reginae* możemy przeczytać prośby, aby władczyni „razem z Sarą i Rebeką, Leą i Rachelą, świętymi i czcigodnymi kobietami, zasłużyła, aby być urodzajną (*fecundari*) i rozradowaną owocem swego łona<sup>219</sup>. Tu także, w błogosławieństwie nowożeńców, znajduje się modlitwa nad żoną: „aby zasługiwała na miłość swego męża jak Rachel, była mądra jak Rebeka, długowieczna i wierna jak Sara<sup>220</sup>. Do Sary przyrównuje się też pobożne i święte niewiasty, szczególnie matki. Matthäus Bernards pisze, że „macierzyństwo mogło być symbolizowane przez dwie trójki: Leę, Rachelę i Sarę lub Sarę, Seforę i Elżbietę<sup>221</sup> – ciekawe, że Sara pojawia się w obu trójkach. Ten pierwszy zestaw można spotkać np. w wierszowanym żywocie Matyldy Toskańskiej pióra jej kapelana, Donizona<sup>222</sup>, drugi przywołuje anonimowy autor *Fundatio Monasterii Brunwilarensis*, pisząc o śmierci współfundatorki klasztoru i współbohaterki utworu – Matyldy, żony palatyna Ezzona i córki Ottona II<sup>223</sup>.

<sup>218</sup> „Deus, qui emortuam vulvam Sarae ita per Abrahae semen faecundari dignatus es”, *Le pontifical romano-germanique du dixième siècle*, éd. C. Vogel, R. Elze, Città del Vaticano 1963, t. 2, nr 257, s. 420, w. 2–3.

<sup>219</sup> „Una cum Sara atque Rebecca, Lia et Rachel, beatis reverendisque feminis, fructu uteri sui fecundari, seu gratulari mereretur”, *ibidem*, t. 1, nr 78, 1, s. 267, w. 20–22.

<sup>220</sup> „Sit amabilis ut Rachel viro [suo], sapiens ut Rebecca, longeva et fidelis ut Sara”, *ibidem*, t. 2, nr 252, 12, s. 416, w. 28–29 (w tej wersji nieobecne jest słowo „suo”); nr 254, 6, s. 418, w. 27–28.

<sup>221</sup> M. Bernards, *Die Frau in der Welt und der Kirche während des 11. Jahrhunderts*, „Sacris erudiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen” 20 (1971), s. 86.

<sup>222</sup> *Splenduit ipsa Liae procul et Rachelis honore; / Ut sapiens Saraa splenduit ipsa procul. Donizonis Vita Mathildis*, wyd. G. H. Pertz, *MGH SS*, t. 12, Hannoverae 1856, s. 367.

<sup>223</sup> „Christus interim caeleste vocatam ad convivium laetificare disponit in gaudio perennitercum vultu suo simulque consortium suarum Sarae, Sefforae atque sanctae Elisabet honorificare contubernio”, *Fundatio monasterii Brunwilarensis*, wyd. G. Waitz, *MGH SS*, t. 14, Hannover 1883, c. 16, s. 134, w. 39–41.

Jak więc widać, przywołując Sarę, Gall raz jeszcze podkreśla, że Judyta jest przede wszystkim matką. Porównując ją do Sary, wielkiej postaci starotestamentalnej, wskazuje też na znaczenie postaci małżonki Władysława Hermana. Warto jednak zwrócić uwagę na jeszcze inny aspekt obecny w tekście Galla. Wyraźnie podkreśla on, że analogiczność Sara–Judyta polega nie tylko na tym, że obie otrzymują potomka z łaski Boga, ale też że w obu wypadkach jest to ktoś niezwykle: Izaak jest wypełnieniem obietnicy Bożej, „aby w nasieniu Abrahama pobłogosławić wszystkie narody”, natomiast syn, o którego modlą się Judyta i Władysław, ma także być – jak wynika z wyżej cytowanego opisu – kimś nietuzinkowym, obdarzonym szczególną, Bożą łaską i specjalnymi zadaniami.

Trzeba jasno podkreślić, że podobieństwo między Judytą a Sarą opiera się więc na podobieństwie między Bolesławem a Izaakiem, to zaś jest związane z Bożą życzliwością, dzięki której obaj się narodzili, a szerzej – z Bożym wybraniem obu oraz ich wybitną rolę w planach Opatrzności. Trzeba jednak dostrzec i inne, bardziej prozaiczne podobieństwo, którego autor *Kroniki* używa w dość partykularnym celu. Oto Gall przywołuje historię z Księgi Rodzaju, aby już na wstępie opowieści o Bolesławie i Zbigniewie właściwie ustosunkować czytelnika do obu braci: pierwszy to Izaak, podczas gdy drugi to narodzony z niewolnicy Hagar Izmael. Gall, poniekąd tłumacząc się z tego, że w ogóle przywołuje postać Zbigniewa, pisze: „I niechaj nikt roztropny nie weźmie tego za niedorzeczność, jeśli w tej historii występować będzie razem z prawym [synem] syn z nałożnicy. Bo przecież i w historii naczelnej wzmiankowani są dwaj synowie Abrahama, lecz z powodu niezgody zostali przez ojca od siebie rozdzieleni; obaj spłodzeni wprawdzie nasieniem patriarchy, lecz nie zrównani wcale w prawie do dziedzictwa po ojcu”<sup>224</sup>. Przywołanie więc w kontekście matki Bolesława postaci Sary dawało Gallowi, poza wszyst-

---

W polskiej historiografii utwór doczekał się wyczerpującej monografii: M. Tomaszek, *Klasztor i jego dobroczyńcy. Średniowieczna narracja o opactwie Braunweiler i rodzinie królowej Rychezy*, Kraków 2007.

<sup>224</sup> „Nec absurdum ullatenus ulli discretio videatur, si in hac historia cum legitimo concubine filius inducatur. Nam in historia principali duo filii Abrahe memorantur, sed ab in vicem a patre pro discordia separantur. Ambo quidem de

kim, także szansę nawiązania do Księgi Rodzaju, to zaś służyło ważnemu celowi *Kroniki* – udowodnieniu ponad wszelką wątpliwość Bolesławowych praw do tronu.

Dużo mniej przyziemne, a zarazem bogatsze w znaczenia, okazuje się porównanie do biblijnej Judyty. Zaczniemy jednak od uwagi, że spośród trzech imion Piastowskich żon i matek przez siebie wymienionych (Rzepka, Dobrawa i Judyta), dwóm pierwszym Gall nie przypisuje jakiegos specjalnego znaczenia. W wypadku imienia małżonki Mieszka naszego kronikarza „wyręcza” – jak pamiętamy – Thietmar, który wspominając matkę Chrobrego, pisze: „nazywała się bowiem po słowiańsku Dobrawa, co w języku niemieckim wykłada się: dobra”<sup>225</sup>. Imię Rzepki, bez wątplenia związane z nazwą ważnej w czasach powstania dzieła rośliny jadalnej, musiało pocześć ze swą interpretacją na współczesnego badacza<sup>226</sup>. Jak Gall rozumiał owe imiona? Czy w ogóle przydawał im jakieś znaczenie? Tego nie sposób ocenić, nie popadając w nieuprawnione dywagacje. Nam wystarczy, jeśli stwierdzimy, że na kartach swego dzieła, z takich czy innych przyczyn, nie pokusił się o żadną interpretację. Zupełnie inaczej jest natomiast z imieniem Judyty, które Gall wymienia kilkakrotnie, już w epilogu zwracając na nie szczególną uwagę czytelnika. Pisze: „Matka zaś Judyt imieniem / Za dziwnym losu zrzędzeniem / Tamta Judyt lud zbawiła (*salvavit populum*), / Gdy Holoferna zabiła – / Ta zaś porodziła syna, / Który wrogom karki zgina (*triumphatorem hostium*)”<sup>227</sup>. Oczywiście ta analogia powstała w nawiązaniu do imienia matki Bolesława; czy jednak owo skojarzenie władczyni i biblijnej wdowy z Betulii jest – jak chce jeden z badaczy – „skojarzeniem odległym”?<sup>228</sup> Jest to sąd zbyt pochopny.

patriarche semine procreati, sed non ambo iure patrimonii coequati”, *Gall*, II, 3, s. 67, w. 15–20. Por. P. Wiszewski, *Domus Boleslai*, s. 272–273.

<sup>225</sup> „Dobrawa enim Sclavonice dicebatur, quod Teutonico sermone Bona interpretatur”, *Kronika Thietmara*, IV, 55, s. 219.

<sup>226</sup> J. Banaszkiwicz, *Podanie o Piaście i Popielu*, s. 72–79.

<sup>227</sup> „Genitrix Iudith nomine, / Fatali forsan omine, / Iudith salvavit populum / Per Olofernis iugulum. / Ista peperit filium, / Triumphatorem hostium”, *Gall*, I, *epilogus*, s. 5–6. Tłumaczenie nieznacznie zmienione w stosunku do wersji Romana Grodeckiego.

<sup>228</sup> P. Wiszewski, *Domus Boleslai*, s. 266.

Warto zauważyć, że Gall nie był pierwszym, który wpadł na pomysł porównania kobiety imieniem Judyta do starotestamentalnej bohaterki. Na takie pochlebstwo zdecydowali się autorzy piszący o cesarzowej Judycie, żonie Ludwika Pobożnego. I tak na tę zbieżność imion zwraca uwagę Raban Maur, który ofiarowując tej władczyni komentarz do Ksiąg Judyty i Estery<sup>229</sup>, pisze w dedykacji: „Judyta i Ester, z pierwszą masz jednakowe imię, z drugą godność”<sup>230</sup>. Także Walafryd Strabon w wierszowanym utworze *Versus in Aquisgrani palatio* przywołuje biblijną Judytę, zwracając władczyni uwagę, że nie na darmo nosi jej imię<sup>231</sup>.

Przypominamy samą postać, do której odwołuje się Gall i piewcy małżonki Ludwika Pobożnego. Znana z deuterokanonicznej księ-

<sup>229</sup> Por. T. Vogelsang, *Die Frau als Herrscherin im hohen Mittelalter. Studien zur „consors regni” Formel*, Göttingen, Frankfurt, Berlin 1954, s. 14–15; P. Stafford, *Queens, Concubines and Dowagers*, s. 20. Ten sam komentarz do Ksiąg Judyty i Estery Raban Maur ofiarował, zmieniawszy dedykację, Ermengardzie, żonie Lotara I (*nota bene* wielkiego wroga swej macochy – Judyty), *Introduzione*, w: Rabano Mauro, *Commentario al Libro di Giuditta*, a cura di A. Simonetti, Firenze 2008, s. XIV–XV. Por. M. de Jong, *Exegesis for an Empress*, w: *Medieval Transformations. Texts, Power, and Gifts in Context*, eds. E. Cohen, M. B. de Jong, Leiden 2001, s. 72–73. Mayke de Jong nie ma jednak racji, gdy pisze, że Raban dał Ermengardzie wyłącznie komentarz do Księgi Estery; także komentarz do Księgi Judyty został ofiarowany tej władczyni, a Raban poprzedził go poematem, w którym pierwsze litery wersów tworzą słowa IRMINGARDAM AUGUSTAM. Patrz: *Hrabani Mauri Carmina*, wyd. E. Duemmler, MGH *Poetae Latini aevi Carolini*, t. 2, Berolini 1884, s. 167 oraz nowe wydanie w: Rabano Mauro, *Commentario al Libro di Giuditta*, s. 7; por. ibidem, *Introduzione*, s. XIV–XV wraz z przypisem 17.

<sup>230</sup> „Judith videlicet, atque Hesther: quarum unam coaequatis nomine, alteram dignitate”, Rabano Mauro, *Commentario al Libro di Giuditta*, s. 3.

<sup>231</sup> „Et si perspicitis, non frustra nomine Iudith, / At Iudith virtute refert et religio-  
ne, / Assyrius cui praedo caput submitis acerbum: / Illa gulam mortis fidei mucrone trucidans / Libertatis opem salvatis civibus auget”, *Walahfridi Strabi carmina*, wyd. E. Duemmler, MGH *Poetae Latini*, t. 2, Berolini 1884, nr 23, s. 376, w. 192–196. Por. E. Ward, *Caesar’s Wife. The Career of the Empress Judith, 819–829*, w: *Charlemagne’s Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814–840)*, eds. P. Godman, R. Collins, Oxford 1990, s. 222. O relacjach tego autora z cesarżową Judytą patrz: F. von Bezold, *Kaiserin Judith und ihre Dichter Walahfrid Strabo*, „Historische Zeitschrift” 130 (1924), s. 375–439.



gi<sup>232</sup>, nazwanej jej imieniem, Judyta miała być wdową z miasta Betulia, które dostało się w oblężenie armii asyryjskiej pod wodzą Holofernesa. Gdy odcina on miastu dopływ wody, a mieszkańcy żądają od swych przywódców kapitulacji, odważna wdowa, ubrana w swój najlepszy strój, udaje się do Holofernesa i zapowiada mu zwycięstwo. Z radości wódz wydaje ucztę, a gdy pijany zasypia, Judyta obcina mu głowę i z tym łupem wraca do Betulii. Głowa wodza wywieszona na murach miasta skutecznie zniechęca Asyryjczyków do dalszej walki – odступują od murów, a miasto zostaje uratowane.

Jakie cnoty średniowieczni autorzy uważali za tak godne pochwały u biblijnej Judyty, że noszenie jej imienia miało przynieść tak wielką chlubę? Jak wspomniałem wcześniej, bohaterka księgi była wdową i właśnie jako wzór dla wdów Judyta zaczęła pojawiać się bardzo wcześniej<sup>233</sup>. Niekiedy – jak w liście Piotra Damianiego do jego owdowiałych siostr<sup>234</sup> – nacisk jest położony na ascetyczne praktyki Judyty opisane w Biblii<sup>235</sup>, zwykle jednak bardziej podkreśla się jej inną cechę, mianowicie czystość.

Czystość jako ważna cecha Judyty, dająca jej szczególną siłę w starciu z Holofernesem, pojawia się już w Wulgacie, gdzie możemy przeczytać: „Tyś chlubą naszego ludu, gdyż postępowałaś odważnie (*viriliter*) i mocne jest twe serce, gdyż umiłowałaś czystość i po mężu twoim innego nie znałaś, przeto ręka Pana wzmocniła cię i będziesz błogosławiona na wieki”<sup>236</sup>. Choć w greckim oryginale księgi pojawia się informacja, że Judyta nie zdecydowała się na po-

<sup>232</sup> Problem przynależności księgi do kanonu w czasach Rabana Maura i jego roli w uznaniu jej za kanoniczną omawia M. de Jong, *Exegesis for an Empress*, s. 74.

<sup>233</sup> *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis De viduis*, ed. E. Gori, w: *Sancto Ambrosii Episcopi Mediolanensis opera*, t. 14/1 (= *De virginibus, De viduis*), Mediolani–Romae 1989, c. 7, s. 278–282.

<sup>234</sup> *Die Briefe des Petrus Damiani*, wyd. K. Reindel, *MGH BdK*, t. 4, cz. 3, München 1989, ep. 94, s. 37–38. Por. też. *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis De Viduis*, c. 7, 38, s. 278–280.

<sup>235</sup> Jdt 8,4–6.

<sup>236</sup> „Tu honorificentia populi nostri quia fecisti viriliter et confortatum est cor tuum eo quod castitatem amaveris et post virum tuum alterum non scieris ideo et manus Domini confortavit te et ideo eris benedicta in aeternum”, *Biblia Sacra Vulgata*, ed. R. Weber, Stuttgart 1990; ibidem 15,10–11.

wtórny ożenek ani nie utrzymywała kontaktów z mężczyznami od śmierci męża<sup>237</sup>, a ona sama podkreśla, że Holofernes nie popełnił z nią grzechu i nie zhańbił jej<sup>238</sup>, o czystości jako takiej nie ma wprost mowy. Cytowane wyżej zdanie jest dodane wyłącznie w tłumaczeniu łacińskim, stąd można uznać je za własną interpretację Hieronima, który zresztą dość konsekwentnie podkreśla właśnie czystość jako najważniejszą cechę wdowy z Betulii – w innym miejscu pisze o niej: „Judyta wdowa, wzór czystości” (*Judith viduam, castitatis exemplum*)<sup>239</sup>. Dla późniejszych autorów związek między Judytą a czystością wydaje się oczywisty, np. u XII-wiecznego teologa znanego jako Honorius Augustodunensis, znajdziemy zdanie: „święta wdowa Judyta, która umiłowała czystość” (*Judith sancta vidua, castitatem diligendo*)<sup>240</sup>, Thietmar zaś, wychwalając przymioty Jadwigi, wdowy po Zygfrydzie i opatki w Gernrode, pisze, że była „czysta i powściągliwa jak Judyta”<sup>241</sup>.

Biblijna wdowa miała służyć za wzór czystości także dlatego, że zabójstwo Holofernesa interpretowano jako odrzucenie łoża asyryjskiego wodza, a w istocie obrona cnoty. I tak Ambroży z Mediolanu pisze: „Pierwszym jej zwycięstwem było to, że z namiotu wroga powróciła z nienaruszoną czcią”<sup>242</sup>, Izydor z Sewilli zaś: „Judyta, owa godna podziwu wdowa, która zwyciężyła Holofernesa, wodza Asyryjczyków, i pokonawszy wroga, powróciła z nienaruszoną czcią”<sup>243</sup>. Natomiast Piotr Damiani, w liście do księżnej Adelajdy, margrabini

<sup>237</sup> Ibidem 16,22.

<sup>238</sup> Ibidem 13,16.

<sup>239</sup> Hieronymus Stridonensis, *Praefatio Hieronymi in Librum Judith, Patrologia Latina* (dalej jako: PL), 29, 40C.

<sup>240</sup> Honorius Augustodunensis, *Speculum Ecclesiae, PL*, 172, 896D.

<sup>241</sup> „In castitate et abstinencia similis Iudith”, *Kronika Thietmara*, VII, 3, s. 469.

<sup>242</sup> „Primus triumphus eius fuit quod integrum pudorem de tabernaculo hostis reuexit”, *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis De officiis libri tres*, ed. G. Banterle, *Sancto Ambrosii Episcopi Mediolanensis opera*, t. 13, Mediolani–Romae 1977, ks. III, c. 13, 82, s. 324.

<sup>243</sup> „Iudith illa admirabilis vidua quae de Oloferne Assyriorum principe triumphauit saluumque pudorem hoste deuicto, reuexit”, *Sancti Isidori episcopi Hispalensis De ecclesiasticis officiis*, ed. Ch. M. Lawson, *Isidori episcopi Hispalensis opera* (Corpus Christianorum. Series Latina, t. 113), Turnholti 1989, ks. II, c. XVIII (*De uiduis*), s. 87.

turyńskiej, przywołując przykłady biblijnych kobiet, mówi między innymi: „Zaiste Judyta była przykładem wdowiej wstrzemięźliwości (*continentiae vidualis*), gdy wzgardziła jaśniejącym złotem i purpurą łożem Holofernesa i otoczywszy się w duchu mocnymi ramionami, uderzeniem sztyletu odważnie obcięła głowę pijanego”<sup>244</sup>.

Czystość i wdowieństwo są tu ze sobą powiązane, ale wydaje się, że to pierwsze jest w opisie tej postaci ważniejsze. Występuje ona bowiem także jako wzór dla dziewczyc. Wspomina ją w *De virginibus* Ambroży z Mediolanu<sup>245</sup>, a także anglosasko-łaciński poeta z przełomu VII i VIII wieku, Aldhelm z Sherborne, który znaną nam już historię o obronie czystości przez Judytę umieszcza w utworze *De virginitate*<sup>246</sup>.

Pojawianie się Judyty-wdowy jako wzoru czystości dla dziewczyn nie jest może szczególnie zaskakujące. Inaczej rzecz ma się z utworami, w których do Judyty jest porównywana broniąca swej czystości dziewczica. Z taką sytuacją możemy spotkać się u Grzegorza z Tours, opowiadającego o księciu Amalonie, który – pod nieobecność żony – zapalał miłością do pewnej dziewczeczki (*puellula*) i kazał sprrowadzić ją do swojego łoża. Ponieważ ta wzbraniała się, książę ciężko ją pobił, po czym zasnął. Wtedy „ona, wyciągnąwszy rękę za głowę mężczyzny, znalazła miecz, wyciągnęła go z pochwy i męskim

<sup>244</sup> „Judith quippe continentiae vidualis exemplum, dum deauratos ostroque nitentes Holofernis thalamos spreuit, fortioribus armis in mente praecincta, etiam caput ebrium audenter, impresso pugione, truncavit”, *Die Briefe des Petrus Damiani*, wyd. K. Reindel, *MGH BdK*, t. 4, cz. 3, ep. 114, s. 299, w. 32–35.

<sup>245</sup> „Et Iudith [...] Bene successit exemplum. Nam si illa quae se commisit religioni et pudorem servavit et patriam, fortassis et nos servando religionem, servabimus etiam castitatem. Quodsi Iudith pudicitiam religioni praeferre voluisset, perdita patria etiam pudicitiam perdidisset”, *S. Ambrosii Mediolanensis episcopi De virginibus libri tres*, ed. E. Cazzaniga (*Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum*), Torino 1948, ks. II, c. 24, s. 44–45.

<sup>246</sup> „Verum quia hoc in arta Betuliae obsidione pro contribulibus dolitura compatiens affectu, non castitatis defectu fecisse memoratur, idcirco salva pudoris reverentia celebre meticolosis municipibus tropeum et inclitum oppidanis trepidantibus triumphum teste tyrannico capite et conopeo reportavit”, *Aldhelmi de virginitate*, w: *Aldhelmi opera*, wyd. R. Ehwald, *MGH Auctores antiquissimi*, t. 15, Berolini 1919, c. LVII, s. 317, w. 9–13.

ciosem ugodziła księcia w głowę jak Judyta Holofernesa”<sup>247</sup>. Krzyk władcy przywołał pacholków, którzy chcieli zabić dziewczynę, ale Amalon stanął w jej obronie, mówiąc: „Proszę, nie czyńcie tego. Ja bowiem zgrzeszyłem, gdyż usiłowałem zadać gwałt czystości. Ta zaś, która próbowała czystość zachować, nie zginie”<sup>248</sup>.

Bardziej metaforyczne jest porównanie do Judyty, jakie możemy znaleźć w pochodzącym z XII wieku poemacie autorstwa Grzegorza z Ely, poświęconym świętej księżniczce Eteldredzie (*Æthelthryth*) – żyjącej w VII wieku córce władcy Wschodniej Anglii<sup>249</sup>. Wytrwała ona w dziewictwie w dwóch kolejnych małżeństwach i choć chroniąc swej cnoty, nie posunęła się do środków zastosowanych przez biblijną Judytę, do niej właśnie została porównana. Czytamy więc w poemacie fragment, którego zakończeniu trudno odmówić podobieństwa do omawianej strofy Galla. Jest w nim wychwalana dziewczyna, która nie poznała męskiego dotyku, nie chciała też małżeństwa, gdyż służyła czystości; zasłużyła więc na to, aby zostać oblubienicą Wiecznego Oblubienca. „Tak zwyciężyła, jak druga Judyta; / Gdy ciało zostało pokonane, tak jak Holofernes został zamordowany”<sup>250</sup> – pisze Grzegorz.

<sup>247</sup> „Illa, extensa manu trans capud viri gladium repperit; quo evaginato, capud ducis ac velud Iudith Olofernus ictu virili libavit”, *Gregorii episcopi Turonensis libri historiarum X*, ks. IX, 27, s. 446, w. 3–5. Tłumaczenie moje.

<sup>248</sup> „Ne faciatis, quaeso. Ego enim peccavi, qui vim castitati inferre conatus sum. Nam haec, qui pudicitiam studuit conservare, omnino non pereat”, *ibidem*, s. 446, w. 6–8. Tłumaczenie moje.

<sup>249</sup> P. A. Thompson, E. Stecens, *Gregory of Ely's verse Life and Miracles of St. Æthelthryth* (wstęp do wydania źródłowego), “*Analecta Bollandiana. Revue critique d'hagiographie*” 106 (1988), z. 3–4, s. 333–352. Więcej o tekście patrz: K. Steele, *Ladies of Ely*, w: *Et creditur populus. The role and function of beliefs in early societies*, eds. J. Szacillo, J. Eaton, S. McDaid, “Quest” 8 (2009), <http://www.qub.ac.uk/sites/QUEST/FileStore/Issue8MARSConference/Fileupload,146267.en.pdf> (dostęp: 15.04.2009), s. 61–74. Tu także interesująca próba wyjaśnienia przyczyn, dla których Grzegorz z Ely pokazał świętą Eteldredę jako wojowniczkę i zastosował porównanie do Judyty.

<sup>250</sup> „Uirgo uiri tactus fugit, odit, nescit, et actus; / Nescit facta thori. Dum seruit casta pudori, / Digna Dei thalamis et sponsi sponsa perennis, / Carnis uota fugit. Sic uincit ut altera Iudith; / Dum caro calcatur, Olophernes sic iugulatur”, *De vita et gestis beatae Ældryde virginis*, “*Analecta Bollandiana. Revue critique d'hagiographie*” 106 (1988), z. 3–4, s. 354.

Wreszcie chyba najbardziej zaskakującą sytuację znajdujemy w anglosaskim poemacie *Judyta* z początku X wieku<sup>251</sup>. Tu już nie dziewica jest porównywana do starotestamentalnej Judyty, ale sama biblijna postać jest nazywana „świętą” i „mężną dziewicą”<sup>252</sup>. Jak podsumowuje Jane Tibbetts Schulenburg: „autor anglosaskiego poematu na nowo kształtuje »historyczną«, starożytną żydowską wdowę-bohaterkę w śmiałą dziewicę, która wspiera ideały i wartości wczesnego chrześcijaństwa. W myśl poematu epickiego, zdolność zachowania czystości przez Judytę, wbrew zalotom Holofernesa, oraz jej heroiczny akt zabicia go ściśle opierały się na jej dziewiczej czystości. Dziewictwo zawierało w sobie nadzwyczajną moc; zostało ono przedstawione jako źródło niezniszczalności Judyty”<sup>253</sup>. Richard J. Schrader, komentując ten utwór, pisze zaś o postaci Judyty: „w poemacie jest

<sup>251</sup> J. T. Schulenburg, *Forgetful of their sex*, s. 135–136. Pauline Stafford (*Queens, Concubines and Dowagers*, s. 26) pisze, że możliwe jest, iż poemat został napisany dla królowej i militarnej przywódczyni Mercji Etefledy (*Æthelflæd*) lub też mówi o niej w sposób metaforyczny, co z punktu widzenia naszych dalszych rozważań jest ogromnie interesujące. Z kolei Jane Tibbetts Schulenburg (*Forgetful of their sex*, s. 136) twierdzi, że poemat powstał w okresie najazdów duńskich na Anglię. Pogańscy Asyryjczycy mieliby tu być prefiguracją Duńczyków, a poemat miał być szczególnie przeznaczony dla mniszek, stających wobec zagrożenia gwałtem przez najeźdźców. Tezę tę uprawdopodobnia fakt, że właśnie dla mniszek przeznaczyl go pod koniec X wieku opat Elfrik, dodając doń moralne wskazania dla poświęconych Bogu dziewic. Podkreślił w nich znaczenie całkowitego oddania Chrystusowi-Oblubieńcowi; nazywając takie życie męczeństwem, ostrzegał też przed piekielnymi karami te dziewice, które złamały dane śluby. Por. M. Byrne, *The Tradition of the Nun in Medieval England*, Washington 1932, s. 51–52 i 60. Szerzej o zagrożeniu gwałtem angielskich mniszek w okresie najazdów duńskich patrz: J. T. Schulenburg, *The Heroics of Virginity: Brides of Christ and Sacrificial Mutilation*, w: *Women in the Middle Ages and the Renaissance: Literary and Historical Perspectives*, ed. M. B. Rose, Syracuse 1986, s. 26–72. Na temat interpretacji utworu por. też: A. W. Astell, *Holoferne's head: taken and teaching in the Old English Judith*, „Anglo-Saxon England” 18 (1989), s. 117–133, *passim*.

<sup>252</sup> *Judith*, w: *Anglo-Saxon Poetry*, ed. R. K. Gordon, London–New York 1937, s. 352–358. Oryginał staroangielski patrz: <http://www8.georgetown.edu/departments/medieval/labyrinth/library/oe/texts/a4.2.html> (dostęp: 17.07.2008).

<sup>253</sup> J. T. Schulenburg, *Forgetful of their sex*, s. 136.

ona dziewicą, w Biblii wdową, ale w obu wypadkach to czystość jest jej bronią”<sup>254</sup>.

Jak widać, kluczowa dla postrzegania Judyty jest cnota czystości, rozumiana przez autorów jednak szeroko i niekoniecznie związana z konkretnym stanem, stąd raz może dotyczyć ona wdów, innym razem dziewic. Okazuje się jednak, że Judyta może być wzorem czystości nie tylko dla nich. I tu wracamy do wspomnianej już dedykacji Rabana Maura dla cesarzowej Judyty, gdzie możemy przeczytać: „Przyjmij zatem Judytę, twoją imienniczkę, wzór czystości” (*Accipite ergo Iudith omonimam vestram, castitatis exemplar*)<sup>255</sup>. Uczony namawia więc władczynię, aby przyjęła wzór Judyty, która jest przykładem czystości, a pisze to – warto dodać – bynajmniej nie w okresie wdowim cesarzowej, ale jeszcze za życia jej męża, Ludwika Położnego<sup>256</sup>.

<sup>254</sup> R. J. Schrader, *God's Handiwork. Images of Women in Early Germanic Literature* (Contributions in Women's Studies, 41), Westport 1983, s. 23.

<sup>255</sup> Rabano Mauro, *Commentario al Libro di Giuditta*, s. 4. Por. M. de Jong, *Exegesis for an Empress*, s. 93–94.

Trudno stwierdzić, jaki jest związek między naciskiem, który Raban Maur kładzie na cnotę czystości a faktem, że cesarzowa Judyta była oskarżana o nieczystość i cudzołóstwo, tak że w 831 roku musiała nawet przysięgą dowodzić swej niewinności. Przypuszczenie o istnieniu takiego związku wyraża Armin Koch, który pisze: „Vielleicht war das Verhalten der Kaiserin selbst angesichts dieser gefährlichen Konstellation [tj. sytuacji politycznej i ewentualnego powstawania pewnych plotek – GP] nicht gerade vorsichtig gewesen, und Hrabanus Maurus sah sich daher veranlasst, in einem Widmungsbrief Judith ihr gleichnamiges biblisches Vorbild als *castitatis exemplar* vorzustellen, um in Zukunft ein umsichtigeres Verhalten anzumahnen”, A. Koch, *Kaiserin Judith. Eine politische Biographie* (Historische Studien, t. 486), Husum 2005, s. 115. Osobiście sądzę jednak, zwłaszcza biorąc pod uwagę rolę czystości w ideologii władzy królowej (patrz niżej), że łączenie tych konkretnych słów Rabana Maura ze wspomnianymi oskarżeniami nie jest konieczne, co nie znaczy, że tekstów tego autora skierowanych do Judyty nie można widzieć jako swego rodzaju ideologicznego wsparcia dla zmagającej się z przeciwnikami politycznymi władczyni (np. de Jong widzi je jako “part of a veritable avalanche of support on the part of Fulda's abbot for the Frankish emperor and his wife”, M. de Jong, *Exegesis for an Empress*, s. 71; por. A. Koch, op. cit., s. 122). O oskarżeniu cesarzowej Judyty o cudzołóstwo patrz niżej, s. 171–176.

<sup>256</sup> Datacja tego tekstu nie jest jednak do końca jasna. T. Vogelsang (loc. cit.) podaje datę 836, większość badaczy opowiadało się jednak za rokiem 834 (por. A. Koch,

Aby zrozumieć to zdanie, trzeba wiedzieć, co znaczyło pojęcie *castitas* dla moralistów doby karolińskiej. Otóż autorzy powstających wówczas *specula* traktowali czystość nie tyle jako walor absolutny, ale jako cnotę stanu; obok czystości dziewiczej i wdowiej, rozumianej jako całkowita wstrzeźliwość, jest więc też miejsce na czystość małżeńską (*castitas coniugalis*). Pojmuje się ją jako wierność, seksualne umiarkowanie, ale też szeroko rozumianą troskę o rodzinę. Cnota ta jest tu zarazem uważana za barierę moralną przeciw grzechom *luxuria* i *fornicatio* (rozpusty i nierządu)<sup>257</sup>. Zacytujmy Pierre'a Touberta, który stwierdza, że proponowana przez *specula* etyka małżeńska to „moralność właściwego korzystania”<sup>258</sup>. Pojęcia *castitas* w kontekście małżeństwa używa zresztą i sam Raban Maur, gdy pisze w innym utworze: „Ci zaś, którzy są połączeni w małżeństwie, niech zachowują czystość małżeńską (*castitatem conjugalem*)”, wyjaśniając dalej, jak należy wypełniać to wezwanie<sup>259</sup>.

Czystość jest też szczególnie mocnym zaleceniem dla najważniejszej pary małżeńskiej – pary królewskiej, a jej strażniczką ma być władczyni. I tak w jednym ze swych poematów Ermold Czarny, intelektualista i kanclerz na dworze Pepina, syna Ludwika Pobożnego, zwracając się do króla i królowej, pisze: „Życie szczęśliwi przez długi czas, złączeni, / Niech każde z was strzeże obowiązku czystości obojga. / W czystych małżeństwa (*coniugii casti*) pojawia się umiłowane potomstwo. / Które imię rodziców wynosi do aż do nieba”<sup>260</sup>.

---

op. cit., s. 122 i przypis 145), a najnowsza literatura proponuje datować tekst na rok 831, co jest związane także z dostrzeganiem politycznej roli tekstów (patrz: poprzedni przypis). Zob.: A. Koch, op. cit., s. 121–123 oraz M. de Jong, *Exegesis for an Empress*, zwł. s. 79–81.

<sup>257</sup> P. Toubert, op. cit., zwł. s. 248–249. Na ten sam temat patrz też: K. Heene, *The Legacy of Paradise. Marriage, Motherhood and Woman in Carolingian Edifying Literature*, Frankfurt am Main 1997, zwł. s. 79–89, G. Pac, *Obraz małżeństwa*, zwł. s. 59.

<sup>258</sup> G. Pac, *Obraz małżeństwa*, s. 249.

<sup>259</sup> „Qui ergo matrimonio juncti sunt, castitatem conjugalem servent, nec se metricum vel concubinarum prostibulo coinquent, sed vir solam conjugem suam legitimam, et mulier solum maritum suum legitimum noverit”, Rabanus Maurus, *De Ecclesiastica Disciplina Libri Tres, PL*, 112, 1249D–1250A.

<sup>260</sup> „Vivite felices per tempora longa, jugales, / Jura pudicitiae servet uterque sibi: / Coniugii casti soboles procedat amata, / Quae patrum referat nomen ad aethra

Pojęcie to zajmuje też ważne miejsce w młodszym z żywotów saskiej królowej Matyldy, który nie bez racji chyba Anne C. Stinehart nazywa *Königinsspiegel*<sup>261</sup>, a który doskonale oddaje ottoński ideał królowej<sup>262</sup>. Czytamy tam więc: „Nie ma więc wątpliwości, że z Bożą łaską nabyli nagrodę niemal dziewiczą, bowiem królowała u nich czystość małżeńska, nie brakło im też godnego pochwały umiarkowania”<sup>263</sup>. Pada też drugie, podobne do tego zdanie dotyczące tym razem samej władczyni: „trwała w skromnym związku małżeńskim, i wszelako wcale nie utraciła palmy bliskiej dziewiczej”<sup>264</sup>.

Warto jednak zauważyć, że niemal identyczne słowa znajdziemy w *Benedictio reginae* w *Pontyfikale Rzymsko-Germańskim*, gdzie wśród modlitw za królową jest i ta: „Błagamy [...] aby w królewskim małżeństwie zawsze pozostając skromną (*pubica*), zdołała zachować palmę bliską dziewiczej”<sup>265</sup>. Jak więc widać, Matylda spełnia

poli”, *Carmen Nigelli Ermoldi exulis in honorem glorissimi Pippini regis*, wyd. E. Faral, w: *Ermold le Noir, Poème sur Louis le Pieux et Épitres au roi Pépin* (Les classiques de l'histoire de France au Moyen Age, t. 14), Paris 1964, s. 232, w. 211–214.

<sup>261</sup> A. C. Stinehart, “Renowned Queen Mother Mathilda”: *Ideals and Realities of Ottonian Queenship in the Vita Mathildis reginae* (Mathilda of Saxony, 895?–968), <http://etext.virginia.edu/journals/EH/EH40/steinh40.html> (dostęp: 1.04.2006).

<sup>262</sup> P. Corbet, *Les saints Ottoniens*, zwł. s. 155–234. Por. opinię Gerda Althoffa na temat przeznaczenia *Vita Mathildis antiquior*. Utwór ten powstał w kręgu opactwa Nordhausen, kreowanego w źródle na ukochany konwent królowej Matyldy i zrodził się przede wszystkim z niepokoju mniszek o przyszłość opactwa. Althoff sugeruje, że był więc pisany z myślą o tych, od których losy te zależały, tj. Ottona II, a przede wszystkim Teofanu, która otrzymała klasztor jako część wiana; zob. G. Althoff, *Causa scribendi und Darstellungsabsicht: Die Lebensbeschreibung der Königin Mathilde und andere Beispiele*, w: *Litterae Medii Aevi. Festschrift für Johanne Autenrieth zu ihrem 65. Geburtstag*, Hrg. M. Borgolte, H. Spillung, Sigmaringen 1988, zwł. s. 125–126.

<sup>263</sup> „Non ergo est dubitandum, quin dei gratia nunc perceperint praemium virginitatis proximum, quia in ipsis regnavit castitas coniugalis, nec tamen defuit continentia laudabilis”, *Vita Mathildis reginae posterior*, wyd. B. Schütte, *MGH SS rer. Germ. in usum scholarum*, t. 66, Hannover 1994, c. 6, s. 156–157. Por. P. Corbet, *Les saints Ottoniens*, 184–191.

<sup>264</sup> „In conjugii federe manebat pudica et tamen nichilominus caruit palma virginitatis proxima”, *Vita Mathildis reginae posterior*, c. 5, s. 153, w. 25–26.

<sup>265</sup> „Exoramus [...] ut, in regalis foedere conjugii, semper manens pudica, proximam virginitati palmam continere queat”, *Le pontifical romano-germanique*, t. 1, nr 78, s. 268, w. 17–18. Słowa te są w istocie cytatem z Coeliusa Seduliusa,



po prostu zalecenie obrzędu liturgicznego towarzyszącego koronacji władczyni<sup>266</sup>. Nie jest to zresztą jedyne *ordo* przeznaczone dla królowej, w którym pojawia się czystość jako jej ważna cecha. W tym napisanym w 856 roku przez Hinkmara z Reims dla Judyty, córki Karola Łysego, wychodzącej za mąż za króla Wesseksu, Etelwulfa (*Æthelwulf*)<sup>267</sup>, czytamy modlitwę, aby Bóg „ozdobił ją prostotą i skromnością (*pudicitia*)”<sup>268</sup>. Ponieważ zaś obrzęd koronacji i konsekracji władczyni następuje zaraz po błogosławieństwie małżeńskim, które stanowi integralną część *ordo*<sup>269</sup>, także i znajdującą się tam modlitwę za nowożeńców, „aby zachowując wierność małżeńską i nieskalane łoża, zasłużyli, aby zostać przyjętymi do udziału świętych patriarchów”<sup>270</sup>, należy rozumieć jako jego część.

---

w którego *Epistola ad Macedonium* możemy przeczytać: „*ilustris maritali potentia, illustrior religione diuina, proximam uirginitatis continet palmam in coniugii foedere manens pudica*”, *Sedulii Paschalis carminis libri quinque cum hymnis*, w: *Sedulii opera omnia*, ed. I. Huemer, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*, t. 10, Vindobonae 1885, s. 10. Por. P. Corbet, *Les saints Ottoniens*, s. 187.

<sup>266</sup> Por. P. Corbet, *Les saints Ottoniens*, s. 187. Osobną kwestią jest, czy obrzędowi koronacji została poddana sama Matylda. Na ten temat patrz: G. Pac, *Koronacje władczyń we wcześniejszym średniowieczu – zarys problematyki*, w: *Gnieźnieńskie koronacje królewskie i ich środkowoeuropejskie konteksty*, red. J. Dobosz, M. Matla, L. Wetesko, Gniezno 2011, s. 54–57.

<sup>267</sup> J. L. Nelson, *Early Medieval Rites of Queen-Making*, zwł. s. 306–308; J. A. Smith, *The Earliest Queen-Making Rites*, zwł. s. 22–27; G. Wolf, *Königinnen-Krönungen*, s. 66–68. Więcej o kontekście politycznym tej koronacji, a także o tradycji stosowania tytułu królowej oraz koronacji władczyń (lub jej braku) w Anglii patrz: P. Stafford, *Charles the Bald, Judith and England*, w: *Charles the Bald: Court and Kingdom*, eds. M. T. Gibson, J. L. Nelson, Aldershot 1990, zwł. s. 143–150, a także eadem, *The King's Wife in Wessex 800–1066*, “Past and Present” 91 (1981), s. 16–18.

<sup>268</sup> „*Te quaesumus, omnipotens Deus, ut per huius creaturae pinguedinem, columbae pace, simplicitate, ac pudicitia decoram efficias*”, *Marriage and Coronation Ordo of Judith*, wyd. R. A. Jackson, w: *Ordines Coronationis Francia*, t. 1, nr 5, s. 78.

<sup>269</sup> J. A. Smith, *The Earliest Queen-Making Rites*, s. 25.

<sup>270</sup> „*Benedic, Domine, has dotes, et accipientes tua benedictione dotare digneris: ut coniugii fidem et torum immaculatum servants, sanctorum patriarcharum adscisci mereantur consortio*”, *Marriage and Coronation Ordo of Judith*, s. 76–77.

Ten związek obrzędu koronacji królowej ze ślubem nie jest niczym niezwykłym – występuje we wszystkich wczesnych ceremoniach ustanawiania królowej<sup>271</sup>. I choć niewątpliwie konsekracja królowej jako osobny akt oznacza, że być królową znaczy coś więcej, niż po prostu być żoną króla<sup>272</sup>, nadal jednak to właśnie małżeństwo z królem pozostaje dla bycia królową elementem konstytuującym, najważniejszą funkcją, a także „źródłem władzy (*power*) królowej, gdy namaszczenie, intronizacja i koronacja tę władzę symbolizują”<sup>273</sup>. Oznacza to, że właśnie cnoty związane z małżeństwem, a zwłaszcza czystość, mają dla królowej znaczenie podstawowe, co niweluje do pewnego stopnia różnicę między władczyniami koronowanymi i niekoronowanymi – w obu wypadkach najważniejsze jest małżeństwo z władcą. Czystość ma podstawowe znaczenie także dla władczyni jako matki królewskich dzieci – wskazują na to choćby cytowane wyżej słowa Ermolda Czarnego, a także fakt, że właśnie w kontekście potomstwa padają w *Vita Mathildis posterior* zdania wychwalające czystość małżeńskich obyczajów saskiej pary królewskiej<sup>274</sup>. Warto to w tym miejscu podkreślić, przypominając, że właśnie w kontekście narodzin potomka pojawia się porównanie Judyty Czeskiej do Judyty biblijnej. Ale znaczenie czystości władczyni idzie znacznie dalej: jak pokazuje Geneviève Bühner-Thierry, ponieważ porządek w rodzinie królewskiej odzwierciedla i konstytuuje zarazem porządek kosmiczny i porządek w królestwie, brak czystości w małżeństwie królewskim – na straży której stoi właśnie królowa –

---

<sup>271</sup> P. Stafford, *Queens, Concubines and Dowagers*, s. 126–127. Por. M. Fiano, op. cit., s. 172–175.

<sup>272</sup> M. Fiano, op. cit., s. 127–134. Osobną kwestią jest to, że choć przewidują to *ordines*, faktycznie koronacja królowej nie zawsze przecież musiała być powiązana ze ślubem (choćby wówczas, gdy na tron wstępował władca, który miał już żonę, którą także trzeba było koronować). Najpełniejszy przegląd materiału źródłowego dotyczącego wczesnych koronacji królowych: G. Wolf, *Königinnen-Krönungen*, passim.

<sup>273</sup> J. A. Smith, *The Earliest Queen-Making Rites*, s. 34. Patrz też: P. Stafford, *Powerful Women in the Early Middle Ages: Queens and Abbesses*, w: *The Medieval World*, eds. P. Linehan, J. L. Nelson, London–New York 2003, s. 408–412.

<sup>274</sup> *Vita Mathildis reginae posterior*, c. 6, s. 155–157.

czy zdrada władczyni wiąże się ściśle z *confusio regni*, a więc stanem nieporządku w państwie<sup>275</sup>.

Podsumowując ten wątek, trzeba stwierdzić, że najczęściej pojawiające się od późnej starożytności skojarzenie z postacią biblijnej Judyty, a mianowicie widzenie w niej symbolu czystości, w żaden sposób nie stoi w sprzeczności z tym, że do Judyty porównuje się posiadającą małżonka władczynię. Co więcej: to właśnie owa najważniejsza cecha wdowy z Betulii jest zarazem jedną z najistotniejszych cech, jakich oczekiwali od władczyni zarówno tworzący podstawy ideologii władzy czy bycia królową (ang. *queenship*) myśliciele karolińscy, jak i ich następcy, opisujący swój ideał chrześcijańskiej władczyni.

Wydaje się, że wiedząc o znaczeniu Judyty jako symbolu czystości, a jednocześnie znając rolę, jaką przypisywano właśnie tej cnotce dobrej władczyni, można w nieco innym świetle spojrzeć na Gallo-we porównanie, zwłaszcza że pojawia się ono w kontekście narodzin syna. Niemniej jednak to nie czystość jest istotą owego porównania, ale to, że biblijna Judyta zbawiła kraj, pokonując wrogów, podczas gdy Judyta Czeska porodziła syna, który także zwyciężył swych przeciwników.

Wróćmy zatem do Rabana Maura, aby przekonać się, że wspólne z cesarzową Judytą imię oraz czystość nie są dla niego najważniejszym powodem, aby przywołać biblijną imienniczkę władczyni. Wymieniwszy bowiem Judytę i Esterę<sup>276</sup>, bohaterkę księgi swego imienia, pisze: „Zaiste, z powodu znakomitych zasług [ich] cnot, mogą być one naśladowane zarówno przez mężczyzn, jak i przez ko-

---

<sup>275</sup> G. Bühner-Thierry, *La reine adultère*, “Cahiers de civilisation médiévale, X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles” 35 (1992), nr 4, zwł. s. 299–305.

<sup>276</sup> Biblijna Estera jest postacią niezwykle ważną, zapewne ważniejszą od Judyty, dla ideologii *queenship* i jako taka jest szerzej omawiana w poświęconej zagadnieniu literaturze. Por. L. L. Huneycutt, *Intercession and the High-Medieval Queen: The Esther Topos*, w: *Power of the Weak. Studies on Medieval Women*, eds. J. Carpenter, S.-B. MacLean, Urbana-Chicago 1995, s. 126–146; F.-R. Erkens, „*Sicut Esther regina*”; postaci Estery w kontekście *ordo* koronacyjnych poświęca też nieco uwagi T. Vogelsang (op. cit., s. 32–36), przywołując również dyskusję na temat związku obecności tej postaci w formularzach błogosławieństwa królowej z postacią Adelajdy, żony Ottona I.

biety<sup>277</sup>, jako że zwyciężyły duchowych wrogów mężnością ducha, cielesnych zaś – dojrzałością umysłu. Tak i obecnie twa godna pochwały rozważa, która [będąc] nie mniejszą, po części już pokonała swych wrogów, jeśli utrzyma ów dobry początek i zawsze będzie usilnie się poprawiać, szczęśliwie przewycięży wszystkich swych przeciwników<sup>278</sup>. Następnie przywołuje postać „Tego, który swą krwią

<sup>277</sup> Słowa te są w istocie zapożyczeniem z *Przedmowy* św. Hieronima do Księgi Judyty; zob. M. de Jong, *Exegesis for an Empress* s. 73 i przypis 12.

Zdaniem Mayke de Jong (*Exegesis for an Empress*, s. 74) użycie cytatu z Hieronima można traktować jako element strategii autora, który stara się podążać w swych rozważaniach śladami Ojców Kościoła, jednak nie oznacza on, że obraz Judyty i Estery tworzony przez Rabana można uznać za pozbawiony płci (*de-gendered*). Sugerują to bowiem niektórzy badacze, utrzymując, że w istocie wzorzec proponowany w komentarzach Rabana Maura do Ksiąg Judyty i Estery nie jest adresowany specyficznie do królowej, ale że dotyczy w ogóle rządzących, niezależnie od płci. Tak np. S. Airle, *Private Bodies and the Body Politic in the Divorce Case of Lothar II*, “Past and Present” 161 (1998), s. 33–34. Rozważając tę kwestię, Mayke de Jong (*Exegesis for an Empress*, s. 73–97) dochodzi do wniosku, że w tekstach tych można znaleźć wiele elementów związanych z płcią i funkcją królowej, ostrożnie stawiając tezę, że oba teksty należy traktować jako wzorzec dla władczyń. Z jej wywodu można też zrozumieć, że to, iż pewne cnoty stawiane władczyniom za wzór są identyczne z tymi pojawiającymi się w *specula regum*, wynika raczej z faktu, że od królów i królowych oczekuje się niekiedy identycznych przymiotów (jak np. rozważgi), nie zaś z tego, że komentarze Rabana Maura są przeznaczone w takim samym stopniu dla władcy, co dla władczyni. Bliski związek z ideologią *queenship* dostrzega de Jong zwłaszcza w komentarzu do Księgi Estery (ibidem, zwł. s. 90–93), o którym w innej pracy pisze wprost: “Esther became a model for a future Carolingian queen: Hraban’s commentary offered an implicit *speculum reginae* portraying a queen who allegorically represented the *ecclesia*”; M. de Jong, *Bride shows revisited: praise, slander and exegesis in the reign of the empress Judith*, w: *Gender in the Early Medieval World: East and West, 300–900*, eds. L. Brubaker, J. M. H. Smith, Cambridge 2004, s. 276. Autorka nie zaprzecza jednak, że także obraz obecny w komentarzu do Księgi Judyty można określić mianem *gendered* (M. de Jong, *Exegesis for an Empress*, s. 96–97). W swoim wywodzie chciałbym pokazać (mimo zastrzeżeń dotyczących większej roli postaci Estery w ideologii *queenship*, por. przypis poprzedni), że obraz tworzony w tym komentarzu przez Rabana Maura także należy czytać jako swego rodzaju *speculum reginae*.

<sup>278</sup> „Quae quidem ob insigne meritum virtutis tam viris quam etiam feminis sunt imitabiles, eo quod spiritalis hostes animi vigore et corporales consilii maturitate vicerunt. Sic et vestra nunc laudabilis prudentia, quae iam hostes suos non parva ex parte vicerat, si in bono coepto perseverare atque semetipsam

zwycięzył śmierć”, aby powrócić do postaci wdowy z Betulii: „Przyjmij zatem Judytę, twoją imienniczkę, wzór czystości i triumfalnym hymnem wychwalaj ją nieprzerwanymi pochwałami. Ponad wszystko zaś chwal Tego, który darował jej taką cnotę, że pokonała niepokonanego wśród wszystkich ludzi i niezwyciężonego zwyciężyła”<sup>279</sup>. Tu znów odwołuje się do postaci Ester, aby zakończyć wezwaniem Jezusa, „który sprawił, że te święte kobiety zwyciężyły”<sup>280</sup>. Jak więc widać Raban Maur kładzie nacisk na to, że Judyta z Bożą pomocą odniosła zwycięstwo i w tym jest wzorem dla wszystkich walczących z wrogami zarówno widzialnymi, jak i niewidzialnymi, w tym także jest podobna do cesarzowej, która dzięki swoim cnotom odniosła – i jeszcze odniesie – zwycięstwo nad wrogami<sup>281</sup>.

Gdy przyjrzymy się znanym nam już *ordines* koronacyjnym, okaże się, że i w nich znajdziemy postać Judyty występującą w podobnym kontekście. W *ordo* autorstwa Hinkmara Judyta jest nie tylko wymieniona – obok Sary, Rebeki, Racheli, Estery, Anny i Noemi – wśród kobiecych wzorów z Biblii<sup>282</sup>, ale też czytamy: „Święty Pannie, [...] który tym zaiste olejem<sup>283</sup> rozweseliłeś oblicze służebnicy

semper meliorare contenderit, cunctos adversarios suos feliciter superabit”, Rabano Mauro, *Commentario al Libro di Giuditta*, s. 4.

<sup>279</sup> „Accipite ergo Judith omonimam vestram, castitatis exemplar, et triumphali laude perpetuis eam praeconis declarate: ipsumque super omnia benedicite, qui ei virtutem talem tribuit ut invictum omnibus hominibus vinceret, insuperabilem superaret”, *ibidem*.

<sup>280</sup> „Qui illas sanctas mulieres triumphare fecerat”, *ibidem*.

<sup>281</sup> Por. P. Stafford, *Queens, Concubines and Dowagers*, s. 25–26.

<sup>282</sup> *Marriage and Coronation Ordo of Judith*, s. 77. Ten sam zestaw kobiet podaje Marbod z Rennes, który przywołując ich cnoty, mówi o nich jako o „siedmiu gwiazdach, które przynoszą dawne wieki”, Marbodus Redonensis Episcopus, *Libet Decem Capitulorum*, PL, 171, 1701B. Por. L. L. Huneycutt, *Intercession and the High-Medieval Queen*, s. 130.

<sup>283</sup> Hinkmar nie wyjaśnia, dlaczego uważa Judytę za namaszczoną; nie znalazłem też wyjaśnienia tego faktu w literaturze przedmiotu. W moim przekonaniu nawiązuje on tu do tekstu biblijnego (Jdt 10,1–4; 16,9–10), gdzie możemy przeczytać o tym, że Judyta namaściła swe ciało i twarz olejkami. Podobnie pisze on o namaszczeniu Estery, nawiązując – jak się wydaje – do Est 2,12–15. Pomyśl Hinkmara jest o tyle interesujący, że dokonuje on swoistej reinterpretacji tekstu biblijnego, gdyż w obu wypadkach autorom biblijnym chodzi niewątpliwie o zabieg czysto kosmetyczny. Więcej na ten temat: G. Pac, *Biblical Judith*

Twojej Judyty na wyzwolenie sług Twoich i zawstydzenie wrogów [...], błagamy Cię...”<sup>284</sup>. Wątek ten znacznie rozbudowuje *Pontyfikał Rzymsko-Germański*, w którym możemy przeczytać: „Wszechmogący wieczny Boże, źródło i początku wszelkiego dobra, który nie odwróciłeś się od kobiecej słabości, aby ją odrzucić, ale raczej łaskawie wybrałeś, aby przyjąć; który postanowiłeś, że słabość świata powinna zostać wybrana, aby zawstydzić siłę; i który zechciałeś chwałą i mocą Twoją oddać zwycięstwo nad najokrutniejszym wrogiem w ręce Judyty z ludu żydowskiego, wejrzyj, błagamy przez nasze pokorne prośby, na tę służebnicę Twoją N., którą z pokorną cziłą wybieramy na królową, pomnóż dar Twego błogosławieństwa, zawsze i wszędzie otaczaj ją prawicą Twej potęgi, aby – bezpiecznie chroniona zewsząd tarczą twej obrony – zdołała triumfalnie zwyciężyć niegodziwości widzialnego i niewidzialnego wroga”<sup>285</sup>.

Jak widać *ordines*, podobnie jak Raban Maur, kładą nacisk na zwycięstwo Judyty nad wrogami, które ma być wzorem w walce z przeciwnikami widzialnymi i niewidzialnymi. Pojawia się tu wszakże motyw nowy, który znamy z Gallowego porównania – zwy-

---

*in the ideology of queenship of the Early Middle Ages*, w: *Et credit populus*, s. 81–83. Wątek fizycznego piękna Judyty i Estery w ujęciu Rabana Maura patrz: V. L. Garver, *Women and Aristocratic Culture in the Carolingian World*, Ithaca–London 2009, s. 40–41. O kwestii fizycznego piękna władczyń por. M. de Jong, *Queens and Beauty in the Early Medieval West: Balthild, Theodelinda, Judith*, w: *Agire de donna*, s. 235–248, *passim*.

<sup>284</sup> „Domine sancte, [...] qui hoc etiam unguento famulae tuae Iudith ab liberationem servorum tuorum, et confusionem inimicorum, vultum exhilarasti [...], te quaesumus...”, *Marriage and Coronation Ordo of Judith*, s. 78.

<sup>285</sup> „Omnipotens sempiterna Deus, fons et origo totius bonitatis, qui feminei sexus fragilitatem nequaquam reprobando aversaris, sed dignanter comprobando potius eligis, et qui, infirma mundi eligendo fortia quaeque confundere decrevisti, qui etiam gloriae virtutisque tuae triumphum in manu Iudith feminae olim Iudaicae plebi de hoste saevissimo resignare voluisti, respice, quaesumus preces humilitatis nostrae, et super hanc famulam tuam Ill., quam supplicii devotione in reginam eligimus, benedictionum tuarum dona multiplica, eamque dextera potentiae tuae semper et ubique circumda, ut umbone muniminis tui undique secus firmiter protecta, visibilis seu invisibilis hostis nequicias triumphaliter expugnare valeat”, *Le pontifical romano-germanique du dixième siècle*, t. 1, nr 78, s. 267, w. 9–20.

cięstwo wiąże się z wyzwoleniem ludu<sup>286</sup> (podobnie zresztą wyzwoliczką ludu jest pojawiająca się w tych *ordines* królowa Estera<sup>287</sup>). W identycznym kontekście obie postaci pojawiają się jeszcze np. w *Vita Genovefae virginis parisiensis*, gdzie czytamy, że gdy rodzime miasto świętej było zagrożone przez Hunów, dziewica namówiła pobożne matrony, aby postami, modlitwami i czuwaniem oddalić nieszczęście najazdu, „niczym Judyta i Estera” (*sicut Iudith et Stera [sic!]*)<sup>288</sup>. W samej zaś opowieści Galla ta rola Judyty Czeskiej jest podkreślona przez opowieść o wykupywaniu niewolników chrześcijańskich z rąk Żydów<sup>289</sup> – oto ratuje ona swoich od obcych, chrześcijan z rąk niewiernych.

Na tym mógłbym zakończyć prezentację analogii do Gallowego porównania, które jasno wskazują, że jest ono nie tylko nieprzypadkowe, ale również doskonale wpisuje się zarówno w sposób postrzegania biblijnej Judyty we wczesnym średniowieczu, jak i w myślenie o zadaniach władczyni oraz związkach łączących ją z wdową z Betulii, dla prezentacji których wspólne imię bywa raczej pretekstem niż wyłącznym powodem. Związkach tak silnych, że – wedle relacji Anastazego Bibliotekarza z IV Soboru Konstantynopolitańskiego – w ramach tamtejszych *laudes* miano krzyzczyć: „Niech żyje Eudoksja, najlaskawsza cesarzowa! Niech żyje Nowa Judyta! Niech żyje Nowa Helena! Niech żyje Nowa Pulcheria!”<sup>290</sup>.

Aby jednak w pełni zrozumieć wszystkie znaczenia analogii między władczynią (a więc i naszą Judytą) a Judytą biblijną, warto

<sup>286</sup> Por.: J. A. Smith, *The Earliest Queen-Making Rites*, s. 26; J. L. Nelson, *Early Medieval Rites of Queen-Making*, s. 308 i 312; M. de Jong, *Exegesis for an Empress*, s. 87.

<sup>287</sup> J. L. Nelson, *Early Medieval Rites of Queen-Making*, s. 308 i 312.

<sup>288</sup> *Vita Genovefae virginis parisiensis*, wyd. B. Krusch, *MGH SS rer. Merov.*, t. 3, Hannover 1896, c. 12, s. 219, w. 17–18.

<sup>289</sup> „Multos christianos de servitute Iudeorum suis facultatibus redimebat”, *Gall*, II, 1, s. 63, w. 12–13.

<sup>290</sup> „Eudoxiae piissimae Augustae multos annos! Novae Judith multos annos! Novae Helenae multos annos! Novae Pulcheriae multos annos!”, Anastasius Bibliothecarius, *Sancta Constantinopolita Quarta*, *PL*, 129, 118D oraz 129C. Wznoszono też okrzyk: „Eudoxiae novae Judith aeterna memoria! Novae Helenae aeterna memoria! Novae Pulcheriae aeterna memoria!”, *ibidem*, 170C.

bliżej przyjrzyć się, jak interpretują owe zwycięstwo i obronę Izraela przez biblijną postać komentatorzy, polecający tak skwapliwie wdowę z Betulii na wzór dla królowych. Zaczniemy od wspomnianego już wyżej Honoriusa Augustodunensis, który w swoim *Speculum Ecclesiae* pisze: „Judyta [...] ocaliła Lud Boży (*populum Dei*) od wielkiego niebezpieczeństwa śmierci”<sup>291</sup>. Zdanie to nie przynosi pozornie nic nowego – *populus Dei* to przecież Izrael. Tyle, że tytuł ten przysługuje także Kościołowi – Nowemu Izraelowi<sup>292</sup>. Do tej też właśnie tradycji odwołuje się zapewne Honorius. I tak np. autor *Posteriorum excerptionum libri tredecim continentis utriusque testamenti allegorias* wielokrotnie porównuje Judytę i jej różne działania do Kościoła, podkreśla, że jest ona jego symbolem<sup>293</sup>, a wśród wyjaśnień znajduje się i to odwołujące się do triumfu nad wrogami i wyzwolenia ludu: „Judyta mieczem odcięła głowę Holofernesa i święty Kościół niszczy swych wrogów przez ich własne występki”<sup>294</sup>. Izydor z Sewilli, który buduje znacznie związlejsze definicje, stawia sprawę jasno i krótko: „Judyta i Estera działają na obraz Kościoła, każą wrogów wiary i Lud Boży wydobywają z zagłady”<sup>295</sup>.

<sup>291</sup> „Judith [...] *populum Dei* ab eminentis mortis periculo eripit”, Honorius Augustodunensis, op. cit., 172, 896D.

<sup>292</sup> Nie bez znaczenia jest tu także, obecne w ideologii politycznej wcześniejszego średniowiecza, łączenie pojęcia „nowego Izraela” z konkretnym ludem. Takim *populus Dei* mieli być np. w ideologii władców karolińskich Frankowie. Por. E. H. Kantorowicz, *Laudes Regiae. A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship*, Berkeley 1958, s. 56; M. de Jong, *The empire as ecclesia. Hrabanus Maurus and biblical historia for rulers*, w: *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, eds. Y. Hen, M. Innes, Cambridge 2000, s. 191–226, passim. W rodzimej literaturze kwestię wspomina: A. Pleszczyński, op. cit., s. 301–302. Por. też opinię M. Garrison, *The Franks as the New Israel? Education for an identity from Pippin to Charlemagne*, w: *The Uses of the Past*, s. 114–161, passim.

<sup>293</sup> *Posteriorum excerptionum libri tredecim continentis utriusque testamenti allegorias*, PL, 175, 744A–748D.

<sup>294</sup> „Judith gladio Holofernis caput illius abscidit, et sancta Ecclesia hostes suos per propriam eorum malitiam perimit”, ibidem, 748B.

<sup>295</sup> „Judith et Esther typum Ecclesiae gestant, hostes fidei puniunt, ac *populum Dei* ab interitu erunt”, Isidorus Hispalensis, *Allegoriae Quaedam Sacrae Scripturae* PL, 83, 116A.



O tym, że Judyta jest figurą Kościoła, pisze też po wielokroć w swoim komentarzu do Księgi Judyty Raban Maur – słowo *Ecclesia* pada tu ponad 80 razy. Analizując kolejne działania wdowy z Betulii, uczony pokazuje, co mówią nam one o Kościele, najważniejsze jednak odsłania już w swojej dedykacji dla cesarzowej. Tu najpierw ogólnie mówi, że historia Judyty i Estery „w sensie alegorycznym została przez nas przeniesiona na tajemnice (*mysterium*) Kościoła Świętego”<sup>296</sup>, aby – przywoławszy już obie postaci na wzór dla cesarzowej Judyty – wezwać Chrystusa, „który sprawił, że te święte kobiety zwyciężyły i że Jego Kościół Powszechny, którego obraz one prefigurują (*praeferabant*), jest triumfujący w wiecznym zwycięstwie”<sup>297</sup>, a wreszcie, w skierowanym do tej samej władczyni wstępie do swego komentarza do Księgi Estery, pisze: „owa Ester, na obraz Kościoła, lud wyzwala z niebezpieczeństwa”<sup>298</sup>.

Postawmy więc kropkę nad „i”. Judyta, podobnie jak i Ester, jest znakiem Kościoła, a tym, co najbardziej ją do Kościoła upodabnia, jest zwycięstwo nad wrogami i wyzwolenie ludu, a więc działania przywoływane także przy porównaniach władczyni do Judyty czy też życzeniach, aby władczyni upodobniła się do tej biblijnej postaci. Przypomnijmy, że trzecią kobietą, której więcej uwagi poświęcają *ordines* królowej i którą przywołują na wzór, jest Najświętsza Maria Panna<sup>299</sup> – bez wątpienia najważniejsza figura Kościoła w teologii

---

<sup>296</sup> „Allegorico sensu ad sanctae ecclesiae mysterium a nobis translata”, Rabano Mauro, *Commentario al Libro di Giuditta*, s. 3.

<sup>297</sup> „Qui illas sanctas mulieres triumphare, fecerat et universam ecclesiam suam, quam ipsae typo praeferabant, perpetua victoria triumphantem”, ibidem, s. 4.

<sup>298</sup> „Ipsa Esther in Ecclesiae typo populum de periculo liberat”, Rabanus Maurus, *Expositio in Librum Esther*, PL, 109, 635C.

<sup>299</sup> Por. D. Iogna-Prat, *La Vierge et les ordines de couronnement des reines au IX<sup>e</sup> siècle*, w: *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, éd. D. Iogna-Prat, É. Palazzo, D. Russo, Paris 1996, s. 101–107; S. Airlie, op. cit., s. 21–23; J. L. Nelson, *Women at the Court of Charlemagne: A Case of Monstrous Regiment?*, w: *Medieval Queenship*, s. 49–50. Kwestię relacji między Marią Panną jako Królową a funkcją królowej w kontekście ikonograficznym podejmuje R. Muir Wright, *The Virgin in the Sun and in the Tree*, w: *Women and Sovereignty*, ed. L. O. Fradenburg (*Cosmos. The Yearbook of the Traditional Cosmology Society*, Vol. 7), Edinburgh 1992, s. 36–59.

chrześcijańskiej, której paralelność z postacią Judyty często podnieszono w średniowieczu<sup>300</sup>.

*Benedictio reginae* jest też bezpośrednio związane – o czym była już mowa – z małżeństwem, to zaś – wedle słów św. Pawła<sup>301</sup> – symbolizuje związek Chrystusa i Kościoła. Przypominano o tym małżonkom w błogosławieństwie nowożeńców, gdzie czytamy modlitwę: „Boże, który uświęciłeś związek małżeński tak niezwykle tajemnicą (*misterio*), że w zjednoczeniu małżeńskim ukazujesz sakrament Chrystusa i Kościoła...”<sup>302</sup>. Słowa te słyszała także władczyni w czasie swych zaślubin, będących częścią ceremonii koronacyjnej. I nie tylko wtedy – to nie przypadek, że Seduliusz Szkot w tej części *De rectoribus Christianis*, w którym omawia postać królowej, pisze: „Jeśli mleczno-białe szyje lśnią pięknem urody, / Bardziej lśni czystość. / Jak Chrystus połączył się z Kościołem w czystej miłości, / / Tak i żona niech jednoczy się z mężem”<sup>303</sup>. A skoro – co nie wymaga specjalnego dowodzenia – król jest figurą Chrystusa, to trzeba postawić tezę: królowa, nowa Judyta, jest Kościołem w takim sensie, w jakim król jest Chrystusem.

Jak widać, porównując Judytę Czeską do Judyty biblijnej, Gall mógł mieć na myśli znacznie więcej niż imię – mało które porównanie pasuje do władczyni tak trafnie. A że nie była to królowa, namaszczona i koronowana – to chyba nie mogło mieć dla Galla większego znaczenia. Do konstatacji tej skłania, że także w wypadku książąt polskich nie w sakrze upatrywał on metafizyczną legitymację ich władzy, a oceniając ich działania, posługiwał się kryteriami, jakimi oceniano królów, w czym najwyraźniej nie przeszkadzał

<sup>300</sup> M. Warner, *Alone of all her Sex: the Myth and the Cult of the Virgin Mary*, New York 1983, s. 55. Por. M. Homza, *Mulieres suadentes*, s. 101.

<sup>301</sup> Ef 5,31–32.

<sup>302</sup> „Deus, qui tam excellenti misterio coniugalem copulam consecrasti, ut Christi et ecclesiae sacramentum praesignares in foedere nuptiarum...”, *Le pontifical romano-germanique*, t. 2, nr 253, 12, s. 416, w. 20–22.

<sup>303</sup> „Lactea formoso niteant si colla decore, / Magis nitescat castitas. / Christus ut Ecclesiam sibi casto junxit amore, / Uxor viro sic haereat”, Sedulius Scottus, *De rectoribus Christianis (On Christian Rulers)*, wyd. R. W. Dyson, Woodbridge 2010, c. V, s. 82.

chronikarzowi brak korony na ich głowach<sup>304</sup>. Koronowana czy nie – żona polskiego władcy miała być podobna do biblijnej Judyty. Matka Bolesława, rodząc zwycięskiego i wyzwalającego lud syna, spełniła to oczekiwanie.

Przyglądając się nakreślonej przez Galla postaci Bolesławowej matki, Judyty, niepodobna nie zwrócić uwagi na jeszcze jeden aspekt, a mianowicie jej działania dewocyjne. Wspomniałem już o darach, jakie książęca para posłała św. Idziemu. Wcześniej jeszcze Gall opisuje ich wspólne modlitwy, posty i jałmużny udzielane ubogim, których cel był ten sam – miały przebłagać Boga i przynieść upragnionego potomka<sup>305</sup>. Pobożność księżnej szeroko opisuje też Kosmas, u którego możemy przeczytać: „W roku od wcielenia Pańskiego 1085, 25 grudnia zmarła Judyta małżonka Władysława księcia Polaków, która była córką Wratisława księcia Czechów. Ona, ponieważ była niepłodna, zawsze samą siebie umartwiała, oddawała się Bogu ze łzami jako żywa ofiara, rozdając jałmużny pomagała wdowom i sierotom, sypiąc bardzo hojnie złoto i srebro po klasztorach polecała się modlitwom kapłanów, aby przez wstawienie się świętych z łaski Bożej otrzymała potomstwo, którego natura [jej] odmówiła”<sup>306</sup>.

Informacja podana przez Kosmasa jednoznacznie wskazuje, że sprawa bezpłodności Judyty oraz jej modlitw o potomstwo była znana nie tylko w Polsce, gdzie Gall uczynił ją ważnym elementem dynastycznej legendy i opowieści o swym bohaterze, księciu Bolesła-

<sup>304</sup> Por. Z. Dalewski, *Rytuał i polityka. Opowieść Galla Anonima o konflikcie Bolesława Krzywoustego ze Zbigniewem*, Warszawa 2005, s. 135–137; idem, *Vivat Princeps in Eternum! Sacrality of Ducal Power in Poland in the Earlier Middle Ages*, w: *Monotheistic Kingship: The Medieval Variants*, eds. A. Al-Azmeh, J. M. Bak, Budapest 2004, s. 225–226.

<sup>305</sup> *Gall*, I, 30, s. 57, w. 2–4.

<sup>306</sup> „Anno dominice incarnationis MLXXXV. VIII. kal. Ian. Obit Iuditha coniux Wladizlai ducis Poloniorum, que fuit filia Wratizlai ducis Boemorum. Hec cum esset sterilis, semetipsam semper mactabat, offerens vivam hostiam Deo cum lacrimis, vacans elemosinis, viduis subveniebat et orphanis, aurum et argentum nimis large disperciens per monasteria commendabat, se orationibus secardotum, ut per suffragia sanctorum, quam natura negaverat, ex divina gratia problem obtineat”, *Cosmae Pragensis chronica Boemorum*, II, 36, s. 133–134. Tłumaczenie Kosmasa, jeśli nie podano inaczej, za: *Kosmasa Kronika Czechów*, tłum. M. Wojciechowska, Warszawa 1968.

wie, ale także na dworze czeskim, z którego Judyta pochodziła. To, co różni oba opisy, to inny udział małżonków w dewocyjnych działaniach: podczas gdy u rodzimego kronikarza para działa wspólnie, kronikarz czeski skupia się na działaniach samej Judyty. Nie należy jednak z tego faktu wyciągać zbyt daleko idących wniosków – powodem, dla którego Kosmas opowiada o okolicznościach narodzin Bolesława Krzywoustego, jest śmierć Judyty. Skoro więc pierwszorzędnym celem stanowi właśnie odnotowanie zgonu księżnej, która dla czeskiego kronikarza jest przede wszystkim córką króla Wratysława, nic też dziwnego, że to właśnie jej kronikarz poświęca swą uwagę. To, co natomiast łączy oba opisy, to bezpośredni związek między działaniami dewocyjnymi a bezpłodnością: księżna, czy też księżca para, modli się, rozdaje jałmużny, pości, aby wyprosić u Boga upragnione potomstwo.

Podobny do Kosmasowego jest drugi opis dewocyjnych działań Judyty, jaki możemy znaleźć u Galla. Wspomina on tu o narodzinach Bolesława i śmierci matki w połogu. Następnie pisze: „Niewiasta ta pełniła dzieła miłosierdzia wobec biednych i więźniów, szczególnie bezpośrednio przed śmiercią, i wielu chrześcijan wykupywała za własne pieniądze z niewoli u Żydów”<sup>307</sup>. Podobnie jak w czeskiej kronice, opis dzieł miłosierdzia wiąże się z relacją o śmierci i skupia na samej postaci Judyty. Tym jednak razem charakter działań jest nieco inny: mamy do czynienia nie z opisem starań o potomstwo, ale raczej postępowania pobożnej niewiasty. Co więcej: autor niedwuznacznie łączy te działania ze śmiercią swej bohaterki, wskazując, że w okresie ją poprzedzającym księżna pełniła owe *opera pietatis* ze szczególną gorliwością. Oczywiście można by zarzucić temu rozumowaniu, że skoro Judyta miała umrzeć w połogu, to w gruncie rzeczy czas intensyfikacji uczynków miłosierdzia był równoznaczny z okresem poprzedzającym poczęcie i narodzenie syna. Rzecz jednak nie w tym, aby literalnie odczytywać wiadomości podane przez kronikarza, wyliczając, w których konkretnie miesiącach nastąpiło

---

<sup>307</sup> „Que mulier in pauperes et captivos ante diem precipue sui obitus opera pietatis exercebat et multos christianos de servitute Iudeorum suis facultatibus redimebat”, *Gall*, II, 1, s. 63, w. 9–13.

nasilenie dobroczynności zmarłej w grudniu 1085 roku księżnej, ale aby zastanowić się nad sensem tego przekazu Galla. A ten mówi nam o Judyście jako o niewieście pełniącej dzieła miłosierdzia, te ostatnie z jakichś przyczyn łącząc nie z narodzinami Bolesława, ale ze śmiercią swej bohaterki.

Odpowiedź na pytanie, jaki cel przyświeca temu połączeniu, jest w gruncie rzeczy prosta. Otóż, informując o śmierci Judyty, Gall sugeruje czytelnikowi, co sądzi o dalszych losach matki swego głównego bohatera. Kronikarz nie mówi tego wprost, odpowiedź na pytanie o zbawienie duszy niewiasty pełniącej tak wytrwale dzieła miłosierdzia pozostawiając czytelnikowi. A to, jakie znaczenie mogły mieć, pokazuje fragment *Kroniki* Thietmara, w którym rozważa on szanse na zbawienie Ody, żony Mieszka. Biskup merseburski nie pozostawia złudzeń, że małżonka polskiego władcy, która wyszła za niego, porzucając mniszy welon, dopuściła się wielkiej przewiny. Jednocześnie widzi dla niej nadzieję, bowiem pisze: „Albowiem dzięki Odzie powiększył się zastęp wyznawców Chrystusa, powróciło do ojczyzny wielu jeńców, zdjęto skutym okowy, otwarto bramy więzień przestępcom. Mam więc nadzieję, że Bóg przebaczył jej wielki grzech, jakiego się dopuściła, skoro tak wielką okazała gorliwość w tym zbożnym postępowaniu”<sup>308</sup>. Oczywiście jest zasadnicza różnica między Judytą w ujęciu Galla a Odą w ujęciu Thietmara: ta pierwsza jest cnotliwą niewiastą, druga zaś grzesznicą. Skoro jednak niemiecki kronikarz żywi nadzieję, że nawet Odzie, która ważyła się złamać klasztorne śluby, pomoc więźniom i jeńcom może otworzyć bramy raj, to o ileż większą nadzieję można mieć w wypadku Judyty, u której uczynki miłosierdzia są niejako zwieńczeniem cnotliwego życia.

Ale miłosierdzie wobec ubogich i więźniów staje się w opisie Galla także ważną cechą postaci, której autor nie może przemilczeć, opowiadając o jej śmierci i niejako podsumowując to, co dotychczas o niej powiedział. Warto zauważyć, że pisząc o Judyście jako o wład-

---

<sup>308</sup> „Namque ab ea Christi servitus omnis augebatur, captivorum multitudo ad patriam reducitur, vinctis catena solvitur, reisque carcer aperitur; et ut spero, ei magnitudo perpetrati facinoris a Deo remittitur, cum in ea tantae pietatis dilectio cognoscitur”, *Kronika Thietmara*, IV, 57, s. 223. Por. P. Bange, op. cit., s. 164–165; J. L. Nelson, *Queens as Converters of Kings*, s. 105.

czyni spełniającej rozmaite obowiązki dewocyjne, Gall doskonale wpisuje się w przekonania swoich współczesnych co do powinności kobiety należącej do rządzącej dynastii czy też do rodziny arystokratycznej. Akty pobożności są ich podstawowym obowiązkiem, a cele, którym miały służyć, krótko sformułował, mówiąc o kobietach saskich, Karl Leyser: „Ich dobre dzieła i modlitwy chroniły sukcesy ich męskich kuzynów, ojców, wujów, braci, mężów i synów w tym życiu, były też odpowiedzialne za pomyślność ich dusz w życiu przyszłym”<sup>309</sup>. Ale specjalne miejsce zajmują uczynki miłosierdzia i jałmużny w działaniach władczyń. Po części wynika to z faktu, że to właśnie żona zarządza dworem władcy, a zwłaszcza troszczy się o skarb i spichlerz<sup>310</sup>. Dlatego też to królowa – o czym pisze Hinkmar z Reims w *De ordine palatii*<sup>311</sup>, ale także traktaty walijskie czy anglosaska poezja<sup>312</sup> (np. *Beowulf*<sup>313</sup>) – powinna dbać o dary dla królewskich sług i wasali. Nic więc dziwnego, że skoro na domu królewskim spoczywa szczególnie obowiązek gościnności i hojność, zwłaszcza wobec ubogich i proszących, za jego realizację jest odpowiedzialna właśnie żona władcy<sup>314</sup>. Ale tego rodzaju aktywność władczyni ma znaczenie przede wszystkim symboliczne; jak pisze cytowany już Matthäus

<sup>309</sup> K. J. Leyser, *Rule and conflict in an Early Medieval Society: Ottonian Saxony*, London, 1979, s. 72. Por. P. Corbet, *Les saints Ottoniens*, zwł. s. 263–268.

<sup>310</sup> P. Stafford, *Queens, Concubines and Dowagers*, s. 93–114; A. Föbel, *Die Königin im mittelalterlichen Reich. Herrschaftsausübung, Herrschaftsrechte, Handlungsspielräume*, Stuttgart 2000, s. 81–92. Obowiązek troski o dom i zarządzania nim dotyczy zresztą nie tylko królowych, ale i wszystkich małżonek. Por. G. Duby, *Rycerz, kobieta i ksiądz. Matżeństwo w feudalnej Francji*, tłum. H. Geremek, Warszawa 1986 (oryginał francuski: 1981), s. 51; S. Vecchio, *La bonne épouse*, w: *Histoire des femmes en Occident. Moyen Age*, éd. C. Klapisch-Zuber, Paris 2005 (oryginał włoski: 1990), s. 167–170.

<sup>311</sup> *Hincmarus de ordine palatii*, wyd. A. Boretius, V. Krause, *MGH Capitularia regum Francorum II*, Hannoverae 1890–1897, cap. 22, s. 525. Por. P. Stafford, *Queens, Concubines and Dowagers*, s. 99.

<sup>312</sup> P. Stafford, *Queen Emma and Queen Edith. Queenship and Women's Power in Eleventh-Century England*, Oxford 2001, s. 107.

<sup>313</sup> *Beowulf. Epos bohaterski*, tłum. R. Stiller, Kraków 2010, w. 1926–1931, s. 75. Oryginał staroangielski patrz: <http://www8.georgetown.edu/departments/medieval/labyrinth/library/oe/texts/a4.1.html> (dostęp: 15.11.2008). Por. P. Stafford, *Queens, Concubines and Dowagers*, s. 101.

<sup>314</sup> P. Stafford, *Queens, Concubines and Dowagers*, s. 99 i 108.

Bernards, „czuje się ona niczym matka poddanych, odczuwa wobec nich pobłażliwość, litość i miłość, a zajmuje się w pierwszej kolejności ubogimi, wdowami i sierotami, następnie pielgrzymami, podróżnymi i jeńcami”<sup>315</sup>. Władczyni jako matka troskliwie zajmująca się poddanymi (i – dodajmy – wstawiająca się za nimi u władcy) doskonale wpisuje się w przedstawioną wyżej metaforę królowej jako Kościoła.

Szukając analogii dla postaw Judyty, warto odwołać się do *Vita Sanctae Margaretae Scotorum Reginae* nie tylko dlatego, że jest to tekst niemal współczesny Gallowej *Kronice*, ale także ze względu na uderzające podobieństwo opisywanych tam postaw. Autor tekstu buduje obraz królowej jako troskliwej matki wszystkich poddanych<sup>316</sup> i podkreśla nie tylko szczególną dbałość szkockiej władczyni o ubogich i jej hojność<sup>317</sup>, ale także jej troskę o więźniów, a ściślej mówiąc – jeńców. *Żywoć* nie szczędzi jej pochwał: „Kto zaś mógłby zliczyć, jak cennymi darami i jak wielu przywróciła wolność, tym z narodu Anglików, którzy – porwani jako jeńcy – przez okrucieństwo wrogów zostali sprowadzeni do niewolników”<sup>318</sup>. Warto zauważyć, że Małgorzata, córka Edwarda Wygnańca, syna anglosaskiego króla, dbając o jeńców angielskich, troszczy się o swoich ludzi, którzy wpadli w ręce obcych, co jest analogiczne do wykupu chrześcijan z rąk Żydów i – jak już wspominałem wcześniej – wpisuje się w motyw królowej ocalającej swój lud.

Cofając się w porządku chronologicznym, znajdziemy znacznie więcej tekstów hagiograficznych poświęconych świętym władczyniom i opisujących zachowania podobne do tych, które Gall zamknął w jednym, cytowanym wyżej zdaniu. Wspominane już *Vita Mathildis reginae posterior*, powstałe na początku XI wieku, a więc 100 lat

---

<sup>315</sup> M. Bernards, op. cit., s. 60.

<sup>316</sup> Por. L. L. Huneycutt, *Public Lives, Private Ties: Royal Mothers in England and Scotland 1070–1204*, w: *Medieval Mothering*, eds. J. C. Parsons, B. Wheeler, New York–London 1996, s. 301.

<sup>317</sup> *Vita S. Margaretae Scotorum Reginae*, cap. 9, s. 246.

<sup>318</sup> „Quis autem enumerando explicare poterit quot et quantos dato pretio libertati restituerit, quos de gente Anglorum abducens captivos violentia hostilis redegerat in servos?”, ibidem, cap. 9, s. 247.

przed *Vita Sanctae Margaretae Scotorum Reginae*, wielokrotnie podkreśla hojność i opiekę, jaką Matylda – zarówno za życia męża, jak i po jego śmierci – otaczała ubogich i potrzebujących<sup>319</sup>, uwypukla też jej szczególną troskę o więźniów i opisuje jej wysiłki zmierzające do uratowania ich przed śmiercią<sup>320</sup>. Nic dziwnego – analogiczne sceny możemy znaleźć w stanowiącym podstawę tego tekstu, starszym żywocie Matyldy<sup>321</sup>, ten zaś obficie wzorował się na pochodzącym z VI wieku *Vita Sanctae Radegundis* Wenancjusza Fortunatusa<sup>322</sup>, tak że niektóre fragmenty opisujące troskę o ubogich, a także scena wstawiania się za więźniami, są w *Żywotach Matyldy* niemal dosłownie przepisane z utworu Fortunatusa<sup>323</sup>. Bohaterka tego ostatniego tekstu, Radegunda, nie była jednak jedyną władczynią merowińską otoczoną nimbem świętości. Również nie tylko jej przypisywano troskę o ubogich i więźniów<sup>324</sup>. Żyjąca nieco później małżonka Chlodwiga II, Batylda, udzielała jałmużny i posługiwała biednym<sup>325</sup> – jak Judyta i Małgorzata Szkocka – wykupywała jeńców i sprzeciwiała się sprzedawaniu ich w ręce niechrześcijan<sup>326</sup>.

<sup>319</sup> *Vita Mathildis reginae posterior*, c. 5, s. 287, 18–22; c. 10, s. 165, w. 8–11; c. 17, s. 179–180; c. 17, s. 181, w. 6–10; c. 18, s. 182, w. 3–30. Por. M. Tomaszek, *Wątek dobroczynności w przedstawieniach wybitnych niewiast X i XI wieku. Matylda, żona króla Henryka I, oraz Matylda, żona palatyna lotaryńskiego Ezzona*, w: *Średniowiecze w rozjaśnieniu*, red. K. Skupieński, Warszawa 2010, s. 199–211.

<sup>320</sup> *Vita Mathildis reginae posterior*, c. 5, s. 154–155. Por. niżej, s. 128.

<sup>321</sup> *Vita Mathildis reginae antiquior*, wyd. B. Schütte, *MGH SS rer. Germ. in usum scholarum*, t. 66, Hannover 1994. Opieka nad ubogimi: c. 5, s. 122, w. 8; c. 8, s. 128, w. 2–3, 5–16; c. 9, s. 129, w. 15–16; c. 10, s. 130–131; wstawianie się za więźniami: c. 3, s. 118, w. 12–16.

<sup>322</sup> *Vita Sanctae Radegundis. Liber I*, wyd. B. Krusch, *MGH SS rer. Merov.*, t. 2, Hannover 1888. Opieka nad ubogimi: c. 4, s. 366, w. 18–28; c. 17, s. 370, w. 6–23; wstawianie się za więźniami: c. 10, s. 368, w. 6–10; uwalnianie więźniów: c. 11, s. 368, w. 11–19.

<sup>323</sup> Por. P. Corbet, *Les saints Ottoniens*, s. 133–134 i 138.

<sup>324</sup> Por. J. T. Schulenburg, *Forgetful of their sex*, s. 67–77.

<sup>325</sup> *Vita sanctae Balthildis*, wyd. B. Krusch, *MGH SS rer. Merov.*, t. 2, Hannover 1888, c. 4, s. 485–487.

<sup>326</sup> *Ibidem*, c. 9, s. 494. Przekrojowo o obrazie merowińskich kobiet w źródłach patrz: B. Merta, *Helena conparanda regina – secunda Isebel. Darstellung von Frauen des merowingischen Hauses in frühmittelalterlichen Quellen*, „Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung” 96 (1988), s. 1–32.



Istnieją jeszcze wcześniejsze przykłady. Oto Grzegorz z Nyssy, pisząc o Aelii Flacylli, żonie cesarza Teodozjusza I, wychwala ją nie za co innego, ale właśnie za hojność, z jaką rozdzielała jałmużnę, oraz za to, że chętnie odwiedzała więźniów oraz starała się o ich wyzwolenie<sup>327</sup>. Wreszcie Euzebiusz z Cezarei, choć w *Żywocie Konstantyna* nie poświęcił przesadnie wiele miejsca matce swego bohatera, św. Helenie, nie omieszkął zapisać: „W sposób szczególnie obdarowywała zaś ubogich, nagich i pozbawionych opieki. Jednym dała pieniądze, drugich suto zaopatrzyła w odzież na okrycie ciała, jeszcze innych uwolniła z więzień i wyzwoliła cierpiących móżól pracy w kopalniach, wybawiła ciemniejących niesprawiedliwie przez silniejszych, niektórych jeszcze wezwwała do powrotu z wygnania”<sup>328</sup>. Po raz kolejny więc na pierwszy plan zostają wysunięte dwa motywy: opieka nad biednymi i troska o więźniów.

Postać Heleny jest tu o tyle istotna, że (poza postaciami biblijnymi) żadna inna nie miała w średniowieczu tak wielkiego wpływu na kształtowanie się modelu chrześcijańskiej władczyni. Żadna też tak często nie była przywoływana królowym za wzór<sup>329</sup>. Ale gdy przyjrzymy się pozostałym tekstom, okaże się, że ich bohaterki także miały stanowić inspirację i wzór dla kolejnych pokoleń władczyń, a z całą pewnością stawały się inspiracją dla opisujących ich życie hagiografów i kronikarzy. I tak właśnie Aelię Flacyllę przywołuje Seduliusz Szkot we wspomnianym już fragmencie *De rectoribus Christianis*, w któ-

---

<sup>327</sup> Grzegorz z Nyssy, *Oratio funebris de Placilla*, w: *Patrologia Graeca*, ed. J.-P. Migne, t. 46, szp. 889. O jej trosce o ubogich wspominają też inni autorzy. Patrz: J. A. McNamara, *Imitatio Helenae*, s. 56, przypis 21.

<sup>328</sup> Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, tłum. i wyd. T. Wnętrzak, Kraków 2007 (na podstawie oryginału greckiego w: *Patrologia Graeca*, 20, 1857–1886), ks. III, 44, s. 191.

<sup>329</sup> J. A. McNamara, *Imitatio Helenae*, passim. O obrazie Heleny por.: M. Embach, *Kaiserin Helena in der lateinischen Legendarik des Mittelalters*, „Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte” 60 (2008), s. 31–54; A. Heinz, *Das Bild der Kaiserin Helena in der Liturgie des lateinischen Westens*, „Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte” 60 (2008), s. 55–74. W kontekście wczesnego Bizancjum patrz: L. Brubaker, *Memories of Helena: Patterns in Imperial Female Matronage in the Fourth and Fifth Centuries*, w: *Women, Men and Eunuchs. Gender in Byzantium*, ed. L. James, London–New York 1997, s. 52–75.

rym pisze o zadaniach królowej, ukazując ją jako wzór i chwając za to samo, za co wychwalał ją Grzegorz z Nyssy<sup>330</sup>. *Vita Radegundis* była wzorem dla kobiecej hagiografii, w tym – jak już wspomniałem – dla *Żywotów Matyldy*, a zdaniem Jo Ann McNamary inspirowała także – podobnie jak *Vita Balthildis* – królowe anglosaskie oraz opisujących je hagiografów i Bedę<sup>331</sup>. Sam *Żywoć Matyldy*, zarówno starszy, jak i młodszy, był pomyślany – jak wspomniałem we wcześniejszej części tekstu – jako zwierciadło królowej, zaś *Vita Sanctae Margaretae Scotorum Reginae* to utwór przeznaczony dla córki Małgorzaty, Matyldy<sup>332</sup>, a więc nie bez racji nazwany przez Valerie Wall *Mirror for a Princess*<sup>333</sup>.

Spróbujmy podsumować dotychczasowe rozważania. Otóż znane nam żywoty świętych władczyń, począwszy od najstarszych, konsekwentnie prezentują swoje bohaterki jako chrześcijanki troszczące się o poszkodowanych przez los. Spośród owych dzieł miłosierdzia na pierwsze miejsce wysuwa się jałmużna dla ubogich oraz troska o więźniów i próby ich wyzwolenia. Prezentujące ten model teksty były pomyślane jako utwory o charakterze dydaktycznym, a święte władczynie (zwłaszcza Helena) pokazywano królowym jako wzór do naśladowania. Z całą pewnością wspomniane teksty stanowiły inspirację dla kolejnych hagiografów opisujących życie władczyń. Czy i na ile teksty te były znane samym królowym i w jakim stopniu postawy w nich prezentowane były przez nie rzeczywiście naśladowane, to pytanie, które – jak zwykle w wypadku badań nad hagiografią – pozostaje bez odpowiedzi.

Podobnie nie sposób odpowiedzieć na pytanie, czy Judyta faktycznie tak gorliwie naśladowała wzorce postępowania chrześcijańskiej władczynie, czy też raczej znał je i wykorzystał w swoim opisie

<sup>330</sup> Sedulius Scottus, *De rectoribus Christianis*, c. V, s. 82. Por. R. Folz, *Les saintes reines du Moyen Age en Occident (VI–XIII<sup>e</sup> siècles)*, Bruxelles 1992, s. 6.

<sup>331</sup> J. A. McNamara, *Imitatio Helenae*, s. 67.

<sup>332</sup> L. L. Huneycutt, *The Idea of the Perfect Princess: the Life of St Margaret in the Reign of Matilda II (1100–1118)*, w: *Anglo-Norman Studies*, 12. *Proceeding of the Battle Conference 1989*, ed. M. Chibnall, Woodbridge 1990, s. 81–97.

<sup>333</sup> V. Wall, *Queen Margaret of Scotland (1070–93): Burying the Past, Enshiring the Future*, w: *Queens and Queenship in Medieval Europe*, s. 28. Teologiczne aspekty tekstu por. M. A. Mayeski, *Women at the Table. Three Medieval Theologians*, Collegeville 2004, s. 13–54.

Gall Anonim. Nie ma to jednak dla nas większego znaczenia. Wystarczy, jeśli skonstatujemy, że opisując matkę Bolesława, kronikarz postanowił zaprezentować ją jako władczynię wpisującą się we wzorzec, jaki reprezentowały święte królowe, od Heleny poczynając. Czy można więc powiedzieć, że Gall przedstawił Judytę jako świętą? Takie stwierdzenie byłoby bez wątpienia nadużyciem. Nie jest bowiem tak, że tylko święte władczynie czyniły dzieła miłosierdzia – choć te ostatnie miały być w ich spełnianiu szczególnie gorliwe, to obowiązek ten dotyczył niewątpliwie wszystkich królowych. Komentując działalność dobroczynną władczyń uznanych za święte, Robert Folz stwierdza: „Żaden żywot nie zapomniał przywołać tego rodzaju aktywności, niewątpliwie tradycyjnej powinności wszystkich królowych, ale realizowanych przez nasze [tj. święte królowe – GP] w zakresie, który hagiografowie oceniali jako niezwykły, a zwłaszcza w duchu innym niż ten, w którym zwykle jałmużny były dokonywane”<sup>334</sup>, mając na myśli – jak tłumaczy dalej – przede wszystkim ducha pokory, który przeciwstawia zwykłej, władczej ostentacji<sup>335</sup>.

Problem w tym, że – czego Folz zdaje się nie dostrzegać – opisy działań dobroczynnych, na jakie natrafiamy w historiografii średniowiecznej, choćby w cytowanym wyżej fragmencie *Kroniki* Galla, nie różnią się specjalnie od tych, które możemy znaleźć w tekstach hagiograficznych. Pojawia się więc pytanie, czy rzeczywiście w tych ostatnich możemy dopatrzeć się innego ducha. Wydaje się, że najtrafniej tę zależność między zwykłymi obowiązkami królowej a świętością opisała Jo Ann McNamara, mówiąc o „świętości jako atrybucie bycia królową”<sup>336</sup>. Pokazuje ona, że pod wpływem Kościoła urząd królowej został do tego stopnia przeniknięty ideologią chrześcijańską, że świętość, wyrażająca się tym, co McNamara nazywa „rytuałami miłosierdzia i dobroczynności”<sup>337</sup>, stała się właściwie stałą cechą

<sup>334</sup> R. Folz, op. cit., s. 165.

<sup>335</sup> Ibidem, s. 165–166.

<sup>336</sup> *Sainthood as an attribute of queenship* – to podtytuł cytowanego już artykułu J. A. McNamary, *Imitatio Helenae*.

<sup>337</sup> “Rituals of mercy and charity”, eadem, *The need to give: suffering and female sanctity in the Middle Ages*, w: *Images of Sainthood in Medieval Europe*, eds. R. Blumentfeld-Kosinski, T. Szell, Ithaca–London 1991, s. 203.

czy atrybutem tego urzędu<sup>338</sup>. Przyjmując ten pogląd, należy uznać, że zastanawianie się nad granicą między dobrą a świętą władczynią jest w zasadzie płonne – królowa wypełniająca swe funkcje w pewien sposób pełni rolę świętej, nawet jeśli nie spełnia warunków, aby nazwać ją świętą w sensie ścisłym.

Wróćmy do Judyty. Gall, opisując ją jako władczynię spełniającą dzieła miłosierdzia wobec ubogich i więźniów, stawia ją w jednym rzędzie ze świętymi królowymi, które znamy z hagiografii, jako spełniającą swe obowiązki chrześcijańską władczynię, a w tym sensie jako osobę w jakiś sposób partycypującą w świętości. Nade wszystko jednak raz jeszcze – podobnie jak nawiązując do starotestamentalnej Judyty – wpisuje postać matki Bolesława Krzywoustego w krąg ideologii związanej z urzędem królowej, jaką wypracowała wczesnośredniowieczna Europa.

Kim jest zatem Judyta Czeska w *Kronice* Galla Anonima? Po pierwsze – i to przede wszystkim – jest ona matką Bolesława Krzywoustego, głównego bohatera tekstu, którego czyny opiewać ma cała *Kronika*. I właśnie znaczenie, które nadaje autor osobie Bolesława, jego narodzinom i rządowi, rzutuje na pozycję, jaką ma w tekście Judyty. A więc jest ona kolejną, trzecią już, wielką damą dynastii piastowskiej, godną tego – podobnie jak Rzepka i Dobrawa – aby jej imię znalazło się na kartach *Kroniki*. Podobnie jak one jest matką wielkiego Piasta. Tak jak Rzepka i Dobrawa uzupełnia też trójki postaci działających w ważnych momentach dziejów dynastii, stanowiących przełom w jej losach, a w których jej przedstawiciele stykają się bezpośrednio z działającym sacrum.

Takie określenie miejsca Judyty pozwala Gallowi rozwinąć skrzydła w snuciu analogii i porównań. Podobna do Sary, a nade wszystko do biblijnej Judyty, matka Bolesława staje w szeregu kobiet-ważnych postaci dziejów Zbawienia. Porównując Judytę Czeską do jej starotestamentalnej imienniczki, Gall otwiera cały łańcuch skojarzeń z symboliką władzy królowej, Judyta bowiem łączy się w tradycji średniowiecznej z czystością, a nade wszystko z pokonywaniem nieprzyjaciół i ocalaniem Ludu Bożego, co jest także powołaniem władczyni. Ten ostatni

---

<sup>338</sup> Eadem, *Imitatio Helenae*, s. 51–52.

obowiązek spełnia żona Władysława Hermana – jak pisze kronikarz – nie inaczej, jak rodząc niezwykłego Bolesława. Wreszcie dopełnieniem obrazu Judyty jako doskonałej władczyni jest wskazanie na pełnione przez nią dzieła miłosierdzia wobec ubogich i więźniów, co oznacza nie tylko wypełnienie przez polską księżną ważnych obowiązków małżonki średniowiecznego władcy, ale też stawia ją w jednym rzędzie z pokazywanymi na wzór królowym świętymi władczyniami, od Heleny poczynając.

### Żona Bolesława Chrobrego

Gallowa opowieść o dobroczynnej działalności Judyty Czeskiej, a zwłaszcza o jej trosce o niewolników i jeńców, kieruje nas do najbardziej rozbudowanej opowieści w *Kronice*, poświęconej kobiecie. Mam na myśli historię żony Bolesława Chrobrego, którą Gall wplata w opis jego idealnych rządów. W największym skrócie wydarzenia przedstawiają się następująco: opowiadając o najbliższym otoczeniu Bolesława, kronikarz wspomina jego żonę, którą nazywa „kobietą mądrą i roztropną” (*mulier prudens et discreta*). Gdy władca skazywał kogoś z wysoko urodzonych na śmierć, władczyni niejednokrotnie ocalała skazańca i zachowywała go pod strażą, „niekiedy bez wiedzy króla, a kiedy indziej za jego milczącą zgodą” (*quandoque rege nesciente, quandoque vero dissimulante*). Gdy nadarzała się okazja, tj. gdy władca wspominał którego ze skazańców i wyrażał żal z powodu wydanego wyroku, żona łagodziła króla, a następnie wraz z najbliższymi towarzyszami Bolesława i ich żonami rzucała się do jego stóp, prosząc o przebaczenie własnej winy, a więc – tłumaczy Gall – dokonania owego „cnotliwego podstępu” (*fidele furtum*), oraz win skazanych. Król chwalił ją za uczynek, ona zaś posyłała po więźniów, wyznaczając im termin powrotu. Kiedy przybywali, najpierw sama ich karciała, po czym prowadziła do królewskiej łaźni, gdzie Bolesław ich upominał, a młodszych chłostał. Później następowała sce-

na pojednania, obdarowania przez władcę podarunkami oraz przywrócenia do godności<sup>339</sup>.

Nim przyjrzymy się bliżej tej opowieści, konieczne jest jedno wyjaśnienie. Otóż w mediewistyce polskiej utarło się nazywać opisaną przez Galla małżonkę Chrobrego Emnildą. Takie imię miała nosić trzecia żona polskiego władcy, o czym informuje nas Thietmar. Niemiecki kronikarz nie szczędzi zresztą małżonce zniechęconego księcia Polaków pochwał w duchu podobnym do tego, w którym Gall pisze o Judycie. Opowiadając o żonach Bolesława, pisze: „Trzecią była Emnilda, córka czcigodnego księcia Dobromira, która – Chrystusowi wierna – niestateczny umysł swego męża ku dobru zawsze kierowała i nie ustawała w zabiegach, by przez wielką szczodroblivość w jałmużnach i umartwieniach odpokutować za grzechy ich obojga<sup>340</sup>. Co skłaniało historyków, aby właśnie z Emnildą identyfikować żonę Bolesława z opowieści Galla? Może zbieżność wydzwięku słów rodzimego kronikarza ze słowami Thietmara, który mówi, że Emnilda skłaniała męża do dobrego? A może fakt, że zgodnie z ustaleniami Oswalda Balzera<sup>341</sup>, potwierdzonymi w zasadzie przez Kazimierza Jasińskiego<sup>342</sup>, Emnilda miała być tą z żon Chrobrego, która przeżyła z nim najdłuższy okres? Jakakolwiek była przyczyna owej identyfikacji, pojawia się ona dość konsekwentnie zarówno w przypisach wydania *Kroniki* sporządzonego przez Karola Maleczyńskiego<sup>343</sup>, jak i w tłumaczeniu Romana Grodeckiego<sup>344</sup>. Podobnie o identyczności tych dwóch postaci zdają się być przekonani genealogowie Piastów. Balzer pisze, że z opisem Emnildy u Thietmara „zgadzają się bardzo dobrze szczegóły podane przez Galla o niewymienionej po imieniu żonie Bolesława: *mulier prudens et discre-*

---

<sup>339</sup> Gall, I, 13, s. 32–34.

<sup>340</sup> „Tercia fuit Emnildis, edita a venerabili seniore Dobremiro, quae Christo fidelis ad omne bonum instabilem coniugis sui mentem declinavit et immensa elemosinarum largitate et abstinentia utriusque maculas ablueri non desistit”, *Kronika Thietmara*, IV, 58, s. 225–227.

<sup>341</sup> O. Balzer, *Genealogia Piastów*, Kraków 2005 (pierwsze wydanie: 1895), s. 86–87.

<sup>342</sup> K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, Poznań 2004, s. 88–89.

<sup>343</sup> Gall, s. 32, przypis 4.

<sup>344</sup> Gall Anonim, op. cit., s. 32, przypis 1.

ta, która niewinnymi fortelami ocalała życie skazańców”<sup>345</sup>. Jeszcze bardziej jednoznaczny jest Jasiński, który – zastanawiając się nad miejscem pochówku Emnildy – wymienia jednym tchem: „wieloletnia żona Chrobrego, matka ulubionego jego syna, Mieszka, szanowana przez męża i poddanych, chwalona zarówno przez Thietmara, jak i przez Galla”<sup>346</sup>. Mówiąc o żywotności tego przekonania w historiografii polskiej, przywołajmy jeszcze, tytułem przykładu, dwie opinie należące do badaczek, które swą uwagę skupiły na kwestii obrazu kobiet w tekstach historiograficznych. Dokonując analizy postaci kobiecych w niektórych kronikach Europy Środkowej we wcześniejszym średniowieczu, zarówno Maria Dembińska, jak i Joanna Chodor bez najmniejszego wahania nazywają Gallową żonę Chrobrego Emnildą i bez zastrzeżeń zestawiają obraz pozostawiony przez rodzimego kronikarza z tym, jaki możemy odnaleźć w dziele Thietmara<sup>347</sup>.

Oczywiście nie sposób udowodnić, że postać opisywana przez Galla Emnildą nie jest, niemniej chłodne przyjrzenie się źródłu musi skłonić do konstatacji, że przesłanki ku temu są więcej niż słabe. Najbardziej dziwi podtrzymywanie opinii o identyczności Gallowej żony Bolesława z Emnildą w pracach Chodor i Dembińskiej, jako że stawiają one sobie za cel porównanie obrazu kobiet z różnych, także obcych, tekstów kronikarskich i dostrzegają, jak bardzo Gallowy opis żony Bolesława wpisuje się w obecne w średniowiecznej kulturze wzorce dobrej królowej. A właśnie lektura materiału porównawczego – jak postaram się za chwilę pokazać – musi prowadzić do wniosku, że cały opis Galla jest złożony z toposów, co powoduje, że próbę zestawiania cech przedstawionej tam postaci z cechami znanej nam z innego źródła postaci historycznej trzeba uznać za nieuzasadnioną. Taki sposób przedstawienia osoby małżonki Chrobrego doskonale wpisuje się w charakter opisu rządów Bolesława, który nosi przecież znamiona prezentacji postaci idealnego władcy, pozostając bliżej sfery wyobrażeń niż twardych, historycznych fak-

<sup>345</sup> O. Balzer, op. cit., s. 84.

<sup>346</sup> K. Jasiński, op. cit., s. 89.

<sup>347</sup> J. Chodor, op. cit., s. 273–274; M. Dembińska, *Wzorzec kobiety w kronikach*, s. 420–421.

tów<sup>348</sup>. Słowem: w postaci żony Bolesława można by doszukiwać się Emnildy, podobnie jak Stanisław Smolka starał się identyfikować dwunastu towarzyszy Chrobrego z konkretnymi postaciami z lubińskiej księgi brackiej<sup>349</sup>, jednak wydaje się, że tego typu próby pozostają w sprzeczności przede wszystkim z samą logiką tekstu Galla i w efekcie prowadzą donikąd.

Schematyczne jest otoczenie, w jakim pojawia się władczyni. W gruncie rzeczy bowiem fragment ten dotyczy nie tyle samej królowej, ale najbliższych współpracowników Chrobrego. Zaczyna się od słów: „Książąt zaś swoich, komesów i dostojników kochał jakby braci lub synów”<sup>350</sup> i dopiero na tym tle jest zaprezentowana królowa. Miejsce szczególne przypada natomiast w opowieści 12 dostojnikom i doradcom Bolesława oraz ich żonom, często uczującym wraz z królewską parą. To właśnie na ich czele staje władczyni, błagająca o litość dla skazańców. Ona też później rozporządza całą procedurą powrotu więźniów i udzielania im nagany. Królowa jest więc pierwszą spośród królewskich podwładnych, a Gall, mówiąc o niej „mądra i wierna królowa” (*regina sapiens et fidelis*)<sup>351</sup>, nawiązuje najwyraźniej do ewangelicznej słów o wiernym i roztroprnym słudze<sup>352</sup>. Z drugiej strony owo otoczenie to ludzie królowi najbliżsi,

<sup>348</sup> Pogląd ten coraz mocniej przebija się w pracach mediewistów polskich. Ostatnio wyraził go Roman Michałowski (zob. R. Michałowski, *Zjazd gnieźnieński*, s. 103), który pisze o Gallu jako o autorze nie do końca wiarygodnym w swych informacjach o czasach Chrobrego. Podobny sceptycyzm wyraził ostatnio także Gerd Althoff (zob. G. Althoff, *Symbolische Kommunikation zwischen Piasten und Ottonen*, w: *Polen und Deutschland vor 1000 Jahren. Der „Akt von Gnesen“*, Hrsg. M. Borgolte, Berlin 2002, s. 293–308), który wątpi w wiarygodność Galowych opisów panowaniu Bolesława Chrobrego, widząc w nich nawet (co należy uznać, moim zdaniem, za pomysł dość kontrowersyjny) elementy anegdotyczno-humorystyczne, o ile nie groteskowe. Por. też J. Banaszkiewicz, *Gall jako historyk poważny, czyli dlaczego dzieje i Bolesława Chrobrego, i Bolesława Krzywoustego są prawdziwe i niegroteskowe*, „Przegląd Historyczny” 99 (2008), z. 3, s. 399–410.

<sup>349</sup> S. Smolka, *Mieszko Stary i jego wiek*, Warszawa 1959, s. 164.

<sup>350</sup> „Duces vero suosque comites ac principes acsi fratres vel filios diligebat”, *Gall*, I, 13, s. 32, w. 9–10.

<sup>351</sup> *Ibidem*, I, 13, s. 33, w. 9–10.

<sup>352</sup> Mt 24,45; Łk 12,42; por. też Mt 25,21–23.



jego współbiednicy i domownicy, nasza bohaterka zaś pojawia się jako zarządzająca tym najściślejszym królewskim kręgiem. Jednym słowem – żona Chrobrego pojawia się na tle królewskiego dworu.

Analogii nie trzeba szukać specjalnie daleko. Prezentując postać cnotliwej małżonki Konrada II, Gizeli, panegirysta cesarza, Wipon, robi to w identycznym otoczeniu. Oto autor w rozdziale nie przypadkiem zatytułowanym „O urządzeniu dworu i o królowej” (*De dispositione curiali et de regina*) zaczyna od rozważań na temat urzędników dworskich, aby natychmiast zaznaczyć, że nie zamierza wyszczególniać, kto konkretnie obsadził jaki urząd. Ale – spieszy wyjaśnić – urzędy te były świetnie obsadzone, co Konrad miał zawdzięczać najbliższym doradcom: biskupowi sztrasburskiemu Wernerowi, biskupowi augsburskiemu Brunonowi, wreszcie rycerzowi Wernerowi. Wszystkich ich jednak – kontynuuje Wipon ten sam wątek – przewyższała mądrością i rozwagą ukochana żona króla, Gizela<sup>353</sup>. Następnie kronikarz opowiada o jej pochodzeniu i przymiotach, wspominając m.in. o tym, że była „biegła w sprawowaniu najwyższych urzędów”<sup>354</sup>. Tak, jak żona Bolesława jest pierwszą z królewskich towarzyszy, tak Gizela zostaje nazwana przez Wipona *necessaria comes*<sup>355</sup>.

Ten związek królowej z dworem jest bardzo wyraźny i łączy się ze wspomnianymi już obowiązkami władczyni w domu królewskim. I tak np. literatura karolińska mówi o urzędzie królowej prawie zawsze w tym właśnie kontekście. Rozważania o powinnościach i prawach królowej pojawiają się więc w poświęconym dobrom królewskim *Capitulare de villis*<sup>356</sup>, we wspomnianym już *De ordine palatii*, gdzie – co bardzo charakterystyczne – fragment o królowej rozpoczyna większą część poświęconą różnym urzędom dworskim. Z kolei w *De rectoribus Christianis* Seduliusa Szkota, w którym – jak zauważa Pauline Stafford – został nakreślony chyba jedyny we wcze-

---

<sup>353</sup> „Super omnes dilecta regis coniux Gisela prudentia et consilio viguit”, *Wipos Gesta Chuonradi imperatoris*, c. 4, s. 24.

<sup>354</sup> *Summos honores bene tractare pedita*, ibidem, s. 25.

<sup>355</sup> Ibidem.

<sup>356</sup> *Capitulare de villis*, wyd. A. Boretius, *MGH Capitularia regum Francorum I*, Hannover 1883, cap. 16, s. 84; cap. 47, s. 87.

śniejszym średniowieczu teoretyczny obraz królowej<sup>357</sup>, rozważania te zaczynają się od uwag uczonego autora, który mówi, że król musi potrafić rządzić w trzech różnych sferach i na trzy sposoby: panować nad samym sobą, z miłością kierować „żoną, dziećmi i domownikami” (*uxor, liberi, domestici*), a wreszcie sprawować *ministerium regendi* (posługę panowania) nad powierzonym sobie ludem<sup>358</sup>. Owo charakterystyczne połączenie: *uxor, liberi, domestici* raz jeszcze wskazuje, że właśnie pałac królewski i szeroko rozumiana królewska familia są sferą, w której sytuuje się królowa<sup>359</sup>.

Warto zwrócić uwagę, że do owej rodzinności odwołuje się również Gall. Mówiąc o najbliższym otoczeniu Chrobrego, stwierdza, że swych dostojników władca „kochał jakby braci lub synów”<sup>360</sup>, zaś rozmowy w trakcie uczty toczą się *familiarius*<sup>361</sup>. Wreszcie, już w łazni „król Bolesław we wspólnej kąpeli chłostał jak ojciec dzieci”<sup>362</sup>, a upomnienia, jakie otrzymali, autor określa jako „ojcowskie” (*paterne*)<sup>363</sup>. W owej królewskiej rodzinie jest więc król ojcem – ojcem surowym, ale i kochającym, którego miłosierdzie dzieci mogą zdobyć nie inaczej jak przez wstawienictwo matki, bo taką funkcję pełni tu przecież królowa<sup>364</sup>. Zresztą tak, jak w prawdziwej rodzinie, tak i tu jej obowiązkiem jest napominanie i wychowywanie dzieci<sup>365</sup> – wszak

<sup>357</sup> P. Stafford, *Queens, Concubines and Dowagers*, s. 28.

<sup>358</sup> Sedulius Scottus, *De rectoribus Christianis*, c. V, s. 76.

<sup>359</sup> Por. P. Stafford, *Queens, Concubines and Dowagers*, s. 99–114; S. Airlie, op. cit., s. 7–8; J. L. Nelson, *Medieval Queenship*, w: *Women in Medieval Western European Culture*, ed. L. E. Mitchell, New York–London 1999, s. 199–204. Por. też M. Hartmann, *Die Königin im frühen Mittelalter*, Stuttgart 2009 s. 154–158. Ogólne uwagi na temat miejsca kobiet na dworze patrz: J. L. Nelson, *Gendering courts in the early medieval west*, w: *Gender in the Early Medieval World*, s. 185–197.

<sup>360</sup> Gall, I, 13, s. 32, w. 9–10.

<sup>361</sup> Ibidem, I, 13, s. 32, w. 20.

<sup>362</sup> „Rex Boleslaus, sicut pater filios secum balneantes corrigebat”, ibidem, I, 13, s. 33, w. 22–23.

<sup>363</sup> Ibidem, I, 13, s. 33, w. 26.

<sup>364</sup> Por. P. Wiszewski, *Domus Boleslai*, s. 224.

<sup>365</sup> Kwestia ról ojca i matki w wychowaniu (w tym w religijnej formacji) dzieci w średniowieczu jest dość złożona. Z jednej bowiem strony tradycja hagiograficzna chętnie podkreśla rolę matek (por. J. T. Schulenburg, *Forgetful of their*

małżonka Chrobrego, nim pośle skazańców do łaźni, sama ich poucza. Królowa wpisuje się więc w ów obraz rodzinnych relacji, jakie miały łączyć Bolesława z towarzyszymi i rodziną – można by powiedzieć – atmosferę panującą na jego dworze.

Naturalnym symbolem bliskości czy nawet rodzinności jest wspólny posiłek<sup>366</sup>, a sala bankietowa, gdzie wokół władcy grupuje się wspólnota, urasta do ważnego, także w sensie symbolicznym, miejsca na królewskim dworze<sup>367</sup>. U Galla w ucztach bierze udział także żona, podobnie zresztą jak żony królewskich biesiadników. Sama jej obecność na istotnych choćby ze względu na władczą ostentację spotkaniach jest już niebagatelna<sup>368</sup>. Czytając jednak opis w anonimowym staroangielskim poemacie *Beowulf*, trudno oprzeć się wrażeniu, że rola przypadająca władczyni była nieporównanie większa. Oto na uczcie wydanej przez Hroðgara (Hroðgar) najważniejsza rola przypada jego małżonce Wealtheo (Wealhþeow), która nie tylko pojawia się na niej odziana w klejnoty, ale też kolejno, wedle rangi, poczynając od męża, podaje złoty kielich, z którego piją

---

sex, s. 254), z drugiej zaś strony np. wpływ matki na edukację dzieci jest w literaturze XI wieku, jak zauważa M. Bernards (op. cit., s. 55), motywem rzadkim, a w każdym razie spada na plan dalszy. Autor ten podaje jednocześnie przykłady przeciwne, które uznaje jednak za wyjątkowe (ibidem). Z kolei literatura pastoralna pełnego i późniejszego średniowiecza, choć kładzie na matkę obowiązki związane z wychowaniem religijnym dzieci, mocniej podkreśla w tej dziedzinie zadania ojca, który ostatecznie jest dla całej rodziny najważniejszym nauczycielem (S. Vecchio, op. cit., s. 164–167). W literaturze tej, co chyba różni ją od tekstów wcześniejszego średniowiecza, pojawia się on także jako nauczyciel i religijny przewodnik żony (ibidem, s. 160–161).

<sup>366</sup> J. Banaszkiewicz, *Trzy razy ucztą*, w: *Spółczesność Polski średniowiecznej*, t. 5, red. S. K. Kuczyński, Warszawa 1992, zwł. s. 95–97. O miejscu uczt w budowaniu wspólnoty patrz też: G. Althoff, *Der Frieden-, Bündnis-, und gemeinschaftsstiftende Charakter des Mahles im früheren Mittelalter*, w: *Essen und Trinken in Mittelalter und Neuzeit*, Hrsg. I. von Bitsch et al., Sigmaringen 1990, s. 13–25. Por. opinia Davida Herlihy'ego, który definiuje rodzinę jako grupę ludzi, która żyje razem, a zwłaszcza jada to samo jedzenie przy wspólnym stole; D. Herlihy, *The Making of the Medieval Family: Symmetry, Structure and Sentiment*, "Journal of Family History" 8 (1983), No. 2, s. 116.

<sup>367</sup> J. Banaszkiewicz, *Trzy razy ucztą*, s. 104.

<sup>368</sup> Por. M. Michalski, *Kobiety i świętość w żywotach trzynastowiecznych księżnych polskich*, Poznań 2004, s. 264–265.

uczujący<sup>369</sup>. Królowa jest więc centralną postacią tej dworskiej ceremonii<sup>370</sup>, a podkreślając jej znaczenie dla tworzenia i umacniania więzi między uczestnikami uczty, Michael J. Enright komentuje: „królowa działa tak, aby pomóc osiągnąć spójność i jedność celów między panem a podwładnym w auli królewskiej”<sup>371</sup>. Zapamiętajmy to zdanie, gdyż do tej funkcji królowej przyjdzie nam jeszcze wrócić.

Wydawane przez władcę uczty to coś znacznie więcej niż prywatne posiłki i to nie tylko dlatego, że – o czym informuje nas Gall – są one czasem omawiania ważkich spraw królestwa. Ich znaczenie dotyka zresztą problemu, jakim jest dla wcześniejszego średniowiecza jasne rozróżnienie tego, co – w naszym rozumieniu – prywatne i publiczne<sup>372</sup>. Podobnie rzecz ma się z dworem jako takim: jest on czymś znacznie więcej niż tylko domem władcy; jest także centrum jego władzy, wreszcie centrum całego królestwa i jego symbolem<sup>373</sup>. Nic też dziwnego, że rola władczyni w pałacu ma pierwszorzędne znaczenie dla całego królestwa, a obie sfery są ze sobą w działaniu królowej związane. Ujmując rzecz precyzyjniej: „publiczna” rola królowej wynika z jej roli „prywatnej” – roli żony władcy i za-

<sup>369</sup> *Beowulf*, w. 612–630, s. 31. Oryginał staroangielski patrz np.: <http://www8.georgetown.edu/departments/medieval/labyrinth/library/oe/texts/a4.1.html> (dostęp: 15.11.2008).

<sup>370</sup> Por. J. L. Nelson, *Medieval Queenship*, s. 199–200; L. L. Huneycutt, *Matilda of Scotland. A Study in Medieval Queenship*, Woodbridge 2003, s. 32.

<sup>371</sup> M. J. Enright, *Lady with a Mead-Cup: Ritual, Group, Cohesion and Hierarchy in the Germanic Warband*, „Frühmittelalterliche Studien” 22 (1988), s. 171. Por. J. Morawiec, *Anonimowy poemat „Liðsmannaflokkur” i problem jego odbiorcy. Ślady pobytu córki Mieszka I, matki Kanuta Wielkiego, w Anglii?*, „Studia Źródłoznawcze” 47 (2009), s. 23–25; G. Bühner-Thierry, *Reines adultères et empoisonneuses, reines injustement accusées: la confrontation de deux modèles aux VIII<sup>e</sup>–X<sup>e</sup> siècles*, w: *Agire da donna*, s. 161.

<sup>372</sup> Por. G. Duby, *Władza prywatna, władza publiczna*, w: *Historia życia prywatnego*, t. 2: *Od Europy feudalnej do renesansu*, red. G. Duby, tłum. W. Bieńkowska, W. Gilewski, K. Skawina, Wrocław 2005 (oryginał francuski: 1985), s. 33–34.

<sup>373</sup> P. Stafford, *Queens, Concubines and Dowagers*, s. 100–101. Por. G. Bühner-Thierry, *La reine adultère*, zwł. s. 302.

rzączyni pałacu<sup>374</sup>. Widać to w wypowiedziach Agobarda z Lyonu, który w swych filipikach przeciw Judycie, żonie Ludwika Pobożnego, pyta: „Jeśli królowa nie umie sama sobą kierować, jak może zatroszczyć się o honor pałacu (*de honestate palatii*) albo jak królestwo może być prawidłowo zarządzane?”<sup>375</sup>. Zwrot *honestas palatii* – jak precyzuje Janet L. Nelson – niesie ze sobą konotacje związane z porządkiem moralnym i socjalnym<sup>376</sup>, a ów porządek w pałacu – jak to zostało powiedziane wyżej przy okazji wywodu o roli czystości – ma dla spraw całego królestwa pierwszorzędne znaczenie. Zresztą i sam Agobard nieustannie łączy te dwie sfery: choć na samym początku swego dzieła podkreśla głównie obowiązki władczyni w pałacu<sup>377</sup>, to nie ulega wątpliwości, że ma pełną świadomość ich związku z obowiązkami w państwie, skoro pisze, że dobry władca musi znaleźć żonę, „która może mu być pomocą we władzy i zarządzaniu pałacu i państwa”<sup>378</sup>. Ten związek spraw dotyczących pałacu i całego państwa widać zresztą doskonale także w Gallowej historii. Oto, pozostając w otoczeniu dworu, wśród królewskich współbiesiadników, królowa okazuje się w istotny sposób wpływać na jeden z najistotniejszych, o ile nie najważniejszych

<sup>374</sup> J. L. Nelson, *Medieval Queenship*, s. 205. Por. P. Stafford, *The Portrayal of Royal Women in England, Mid-Tenth to Mid-Twelfth Centuries*, w: *Medieval Queenship*, s. 145.

<sup>375</sup> „Si qua regina semet ipsam regere non novit, quomodo de honestate palatii curam habebit, aut quomodo gubernacula regni diligenter exercet?”, *Agobardi archiepiscopi Lugdunensis libri duo pro filiis et contra Iudith uxorem Ludovici Pii*, wyd. G. Waitz, *MGH SS*, t. 15, cz. 1, Hannover 1887, I, 5, s. 276, w. 24–25. Por. T. Vogelsang, op. cit., s. 14. Więcej o tekście patrz niżej, s. 172–173 oraz E. Ward, *Agobard of Lyons and Paschasius Radbertus as critics of the empress Judith*, w: *Women in the Church*, eds. W. J. Sheils, D. Wood, *Studies in Church History*, 27, Oxford 1990, zvl. s. 16–21.

<sup>376</sup> J. L. Nelson, *Les femmes et l'évangélisation au XI<sup>e</sup> siècle*, „Revue du Nord” 69 (1986), z. 269, s. 477.

<sup>377</sup> *Agobardi archiepiscopi Lugdunensis libri duo*, I, 2, s. 275.

<sup>378</sup> „Quae ei posset esse adiutrix in regimine et gubernacione palatii et regni”, ibidem, II, 2, s. 277, w. 21–22. Słowo *adiutrix* dobrze zresztą pokazuje pomocniczy charakter władzy, jaką powinna mieć, jego zdaniem, królowa. Por. F.-R. Erkens, *Die Frau als Herrscherin in ottonisch-frühsalischer Zeit*, w: *Kaiserin Theophanu. Begegnung des Ostens und Westens um die Wende der ersten Jahrtausends*, Hrsg. A. von Euw, P. Schreiner, t. 2, Köln 1991, s. 246. Por. też E. Ward, *Agobard of Lyons and Paschasius Radbertus*, s. 16–21.

szy<sup>379</sup>, atrybut władzy we wcześniejszym średniowieczu – wymierzanie sprawiedliwości i udzielanie łaski<sup>380</sup>.

*Kronika* Galla to nie jedyny tekst opowiadający o kobiecie proszącej władcę – podobnie jak żona Chrobrego – o łaskę dla słabszych od niego. Warto zacząć od przywołania przykładu autorstwa Wipona, który wspomina, że Mieszko II, będąc wygnańcem, „wszelkimi sposobami poszukiwał łaski cesarzowej Gizeli i pozostałych książąt (*reliquorum principum*), aby zasłużyć na odzyskanie łaski imperatora”<sup>381</sup>. Natomiast *Kronika* Kosmasa i *Powieść minionych lat* pokazują nam dłuższe sceny, w których możemy zobaczyć kobiety w działaniu, jako proszące o łaskę. U Kosmasa spotykamy więc Swatawę-Świętosławę, rzucającą się do stóp swego syna, Władysława, i błagającą o przyjęcie do łask jego brata, Sobiesława, którego określa słowami: „zbieg, włóczęga i wygnaniec” (*profugus, vagus et exul*)<sup>382</sup>. Tak, jak żona Chrobrego działa wraz z dwunastoma towarzyszami i ich żonami, a Gizela w otoczeniu „pozostałych dostojników” (*relinquorum principum*), tak Swatawa działa „upomniana i pouczona przez przyjaciół” (*premonita et instructa ab amicis*)<sup>383</sup>, a interweniuje w sprawie księcia, którego – jak informuje nas Kosmas – kochali i wspierali wszyscy Czesi pierwszego i drugiego stanu<sup>384</sup>. W kronice ruskiej spotykamy natomiast wdowę po Wsiewłodzie, która prosi swego pasierba, Włodzimierza Monomacha, o pokój w imieniu Świętopełka Izjasławowicza, a przede wszystkim kijowian<sup>385</sup>. Tym razem towa-

<sup>379</sup> “Le premier devoir du pouvoir royal, c’est la distribution de la justice. Celle-ci la caractéristique, l’essence de la monarchie”, F. Lot, R. Fawtier, *Institutions royales (Histoire des institutions françaises au Moyen Age, t. 2)*, Paris 1958, s. 162.

<sup>380</sup> Por. M. F. Facinger, *A Study of Medieval Queenship: Capetian France 987–1237*, w: *Studies in Medieval and Renaissance History*, t. 5, ed. W. M. Bowsky, Lincoln 1968, s. 33. Królowe kapetyńskie, począwszy od Konstancji z Arles, wchodziły w skład *curia regis*, gdy ta pełniła funkcję sądowniczą, ibidem.

<sup>381</sup> „Omnibus modis quaerebat gratiam imperatricis Giselaie et reliquorum principum, ut mereretur redire ad gratiam imperatoris”, *Wipos Gesta Chuonradi imperatoris*, c. 29, s. 48, 18–21. Por. Z. Dalewski, *Rytuał i polityka*, s. 74–75; A. Föbel, op. cit., s. 290–294.

<sup>382</sup> *Cosmae Pragensis chronica Boemorum*, III, 58, s. 234–235.

<sup>383</sup> Ibidem, ks. III, 58, s. 234, w. 13–14.

<sup>384</sup> Ibidem, ks. III, 58, s. 234, w. 4–6.

<sup>385</sup> *Powieść wremiennych let*, wpis za rok 6605 (1097), s. 174–175.

rzyszy jej w tym duchowny, metropolita Mikołaj; warto zresztą zauważyć, że u Kosmasa zaraz po Swatawie-Świętosławie pojawia się w towarzystwie umierającego władcy inny rzecznik wygnanego Sobiesława, a mianowicie biskup Otto<sup>386</sup>.

Wspomniałem już o szczególnym miejscu, jakie zajmuje w obowiązach władczyni troska o więźniów, oraz o miejscu, jakie zajmuje ona w tekstach hagiograficznych<sup>387</sup>. Tu warto przywołać te z nich, których bohaterki – inaczej niż Gallowa Judyta czy choćby Małgorzata Szkocka, a na podobieństwo małżonki Chrobrego – ratują więźniów przez zdobywanie łaski władcy i skłanianie go do miłosierdzia. Pierwszym przykładem jest św. Genowefa, która – choć nie była żoną władcy – miała słynać właśnie z wyjednywania skazańcom łaski królów<sup>388</sup>. Kolejne to już dwie święte władczynie. Jedną jest Radegunda, żona okrutnego (przynajmniej w ujęciu hagiografa) króla Chlotara, która bardzo cierpiała, gdy dowiedziała się, że jej mąż, zgodnie z obyczajem, skazał kogoś na śmierć. Wenancjusz Fortunatus pisze z uznaniem: „Jak bardzo krzątała się wśród zaufanych domowników, służby i dostojników, których pochlebstwami łagodziła serce króla, tak długo, aż w gniewie króla, który skutkował wyrokiem śmierci, popłynął głos ocalenia?”<sup>389</sup>. Drugą władczynią jest saska Matylda, żona Henryka I; anonimowy autor starszego jej *Żywo-*

<sup>386</sup> *Cosmae Pragensis chronica Boemorum*, III, 58, s. 235–236. Inne przykłady postaci władczyń wstawiających się u swych małżonków zebrał omawiający interesującą nas scenę z *Kroniki Galla Grischa Vercamer* (zob. G. Vercamer, *Das Bad des Königs – beschreibt Gallus Anonymus ein genuin piastisches/polnisches Ritual?*, „Frühmittelalterliche Studien” 43 (2009), s. 361–363). Przykłady władczyni działającej jako pośredniczka razem z ludźmi Kościoła por. H. Kamp, *Friedensstifter und Vermittler im Mittelalter*, Darmstadt 2001, s. 159.

<sup>387</sup> Patrz wyżej, s. 108–116. Por. J. T. Schulenburg, *Forgetful of their sex*, s. 75–77.

<sup>388</sup> *Vita Genovefae virginis parisiensis*, c. 26, s. 226, w. 6–13; c. 56, s. 237, w. 16–19. O obrazie relacji św. Genowefy i Chlotara w tym i innych tekstach do X wieku por. J.-C. Poulin, *Geneviève, Clovis et Remi: entre politique et religion*, w: *Clovis, histoire et mémoire*, t. 1: *Le baptême de Clovis, l'événement*, éd. M. Rouche, Paris 1997, s. 331–348.

<sup>389</sup> „Qualiter concursabat per domesticos fideles, servientes et proceres, quorum blandimentis mulcebat animum principis, donec in ipsa ira regis, unde processerat sors mortis, inde curreret vox salutis?”, *Vita Sanctae Radegundis. Liber I.*, c. 10, s. 368, w. 6–10.

ta cytuje w nim dosłownie drugą część zdania z *Żywota Radegundy*, dotyczącą wpływania na władcę za pomocą pochlebstw<sup>390</sup>. Historia zostaje rozbudowana w *Vita Mathildis posterior* i ta właśnie wersja jest warta przytoczenia w całości, zwłaszcza że przyjdzie nam do niej jeszcze nie raz wracać: „Jeśli zaś w jakiś sposób dowiedziała się o kimś uciskanym albo z powodu przestępstwa zamkniętym w więzieniu lub też wyrokiem zgromadzenia (*populari examine*) skazanym na śmierć, nic nie dawało jej radości, nim nie ułagodziła złości króla. Jeśli kiedyś zaś odchodziła niewysłuchana z powodu wyroku ludu, król sam skrycie wzdychał, że zasmucił ją, nie wypełniając jej prośby. Często opuszczał też miejsce sądu, jakby po to, aby ją uspokoić, sędziom (*arbitris*) pozostawiając rozstrzygnięcie, jakie są przewidziane prawem kary. Wchodził wtedy do kościoła lub zajmował się jakąś dobrą pracą, wypełniając wzruszony umysł tymi słowami Ewangelii, które służebnica Chrystusowa skrzętnie wlewała w jego uszy: »nie sądzcie, abyście nie byli sądzeni. Bo takim sądem, jakim sądzicie, i was osądzą; i taką miarą, jaką wy mierzycie, wam odmierzą«<sup>391</sup>.

Wydawać by się mogło, że trudno porównywać pozycję więźnia z tą, w której znajduje się Mieszko II czy Sobiesław. Ale to tylko pozory – chodzi o tę samą sytuację, w której istotą jest spotkanie proszącego o łaskę i władnego tej łaski udzielić. Pokazuje to zresztą hi-

<sup>390</sup> *Vita Mathildis reginae antiquior*, c. 3, s. 118, w. 4–16.

<sup>391</sup> „Sin autem quempiam intellexit aliqua vi opprimi, aut pro scelere criminis carcere includi seu populari examine deputari morti, nichil habuit hylaritatis, antequam reconciliavit exacerbationem regis. Si quando abscessit non exaudita, id provocante vulgari sententia rex secum tacitus ingemuit, quod petentis votum non implendo perturbavit et saepe egressus a iudicio, quasi ipsam mulcendo, arbitris reliquit discutienda, quaeque fuerant legaliter punienda; et ecclesiam ingressus seu aliquo bono opere detentus illud evangelicum sollicita mente adimplevit, quod Christi famula suis auribus sedulo infudit: »Nolite iudicare et non iudicemini; in quo enim iudicio iudicaveritis, iudicabimini, et in qua mensura mensi fueritis, remetietur vobis«, ibidem, c. 5, s. 154–155. Na marginesie wypada wspomnieć, że także rodzima, choć późniejsza, literatura hagiograficzna zna dobrze ten motyw. Mam tu na myśli *Żywoł świętej Jadwigi*, którego bohaterkę dwukrotnie spotykamy wstawiającą się za więźniami u Henryka Brodatego. *Vita sanctae Hedwigis*, MPH, t. 4, Lwów 1884, VI, s. 548; VII, 5, s. 555.



storia przedstawiona przez Galla – z początku może się zdawać, że mamy do czynienia z opowieścią o królowej wstawiającej się za pospolitymi kryminalistami, tymczasem już za chwilę okazuje się, że rzecz dotyczy przedstawicieli najznamienitszych rodów, niegdyś bliskich współpracowników Chrobrego. Zresztą i w hagiografii spotykamy sytuacje, w których pozycja tego, za którym wstawia się władczyni, nie budzi wątpliwości. Tak jest choćby w obu *Żywotach Matyldy*, których bohaterka sama występuje także jako przedmiot tego rodzaju wstawiennictwa. W obu wersjach czytamy więc o szykanach, jakich doświadczyła ona jako wdowa od swoich synów, zwłaszcza Ottona, w wyniku czego została zmuszona do opuszczenia swych ziem. W całej sytuacji był jednak poszkodowany sam Otton, od którego odwróciły się dawne triumfy i powodzenie. Historia kończy się jednak dobrze: „Wówczas kapłani i pozostali dostojnicy, których serca Bóg oświecił, udawszy się do szlachetnej królowej Edyty, zachęcili ją, aby upomniała króla, by z honorami przywrócił do królestwa swą matkę”<sup>392</sup>. Władczyni, znów występująca jako reprezentantka większej grupy, dopełnia swego obowiązku i całą historię kończy pokajaniem się Ottona i przyjęcie przez niego matki<sup>393</sup>.

Przedstawiona tu sytuacja z *Żywotów Matyldy* jest o tyle nietypowa, że ostatecznie to Otton kaja się przed świętą matką, prosząc o przebaczenie. W każdym razie oba *Żywoty* stwierdzają, że efektem działań Edyty jest przywrócenie zgody i pokoju między Matyldą a synami. Podobnie rzecz wygląda w pozostałych opisanych wyżej historiach: Sobiesław godzi się z Władysławem, natomiast wdowa po Wsiewołodzie i metropolita Mikołaj przychodzą do Włodzimierza, prosząc, aby nie gubił ruskiej ziemi przez wewnętrzne walki, które uradują tylko pogan i uzyskują pokój, tak upragniony przez mieszkańców Kijowa. Gizela na kartach dzieła Wipona doprowadza nie tylko do zgody między Mieszkiem II a cesarzem – na skutek interwencji jej oraz grupy księząt Konrad II przebacza także księciu Ernestowi,

<sup>392</sup> „Tunc sacerdotes et ceteri principes, quorum corda deus illustraverant, ingressi ad venerabilem reginam Edith cohortantur illam, ut admoneret regem, quatinus cum honore suam in regnum revocaret matrem”, *Vita Mathildis reginae posterior*, c. 12, s. 169, w. 16–19.

<sup>393</sup> *Ibidem*, c. 12–14, s. 169–172. *Vita Mathildis reginae antiquior*, c. 5–6, s. 122–125.

zbuntowanemu synowi władczyni z wcześniejszego małżeństwa<sup>394</sup>. Królowa dwukrotnie pośredniczy też – co podkreśla autor – w zawarciu pokoju między swym mężem a wujem, królem burgundzkim Rudolfem<sup>395</sup>. Poniekąd zresztą cesarzowa spełnia tu rolę typową dla wszystkich innych władczyń: przez ślub łączą one ze sobą dwie rodziny, przyczyniając się do pokoju między nimi i stając się jego swoistymi gwarantkami<sup>396</sup>.

Wzorów władczyni, która swymi działaniami przyczynia się do budowy pokoju, dostarcza też obficie hagiografia<sup>397</sup>. I tak np. Batyl- da skłania mieszkańców Austrazji do uznania władzy swego syna, Chlotara, po to właśnie, aby ustanowić pokój; hagiograf wyraża też przekonanie, że pokój między skłóconymi dotąd Neustrią, Austrazją i Burgundią jest zasługą świętej<sup>398</sup>. Podobną wiarę w znaczenie swoich bohaterek dla budowania pokoju wyznają i inni hagiografowie: Baudoniwia, autorka drugiego *Żywota Radegundy*, mówi o niej, że była „zawsze zatroskana o pokój” (*semper de pace sollicita*) i opisuje jej starania, aby władcy, zamiast wojować, umacniali pokój<sup>399</sup>. Podobnie Odilon z Cluny, autor *Epitaphium Adelheide auguste*, nazywa swą bohaterkę „przyjaciółką pokoju” (*pacis semper amica*) i opisuje jej starania na rzecz pokoju w rodzimej Burgundii<sup>400</sup>. Wreszcie

<sup>394</sup> *Wipos Gesta Chuonradi imperatoris*, c. 10, s. 32. Por. H. Kamp, *Vermittler in den Konflikten des hohen Mittelalters*, w: *La Giustizia nell'alto medioevo (secoli IX–XI)*, 11–17 aprile 1996. *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, t. 44 (1997), Spoleto, s. 688–689.

<sup>395</sup> *Wipos Gesta Chuonradi imperatoris*, c. 8, s. 31, w. 29–30; c. 21, s. 41, w. 5–6. Por. A. Föbel, op. cit., 285–290.

<sup>396</sup> Por. I. Prokopová, *Ženy a politická moc (zajména) ve vrcholném středověku*, w: *Muzejní a vlastivědná práce / Časopis Společnosti přátel starožitnosti*, roč. 41/111, čís. 3, 2003, s. 131–132; P. Stafford, *Emma: The Powers of the Queen in the Eleventh Century*, w: *Queens and Queenship in Medieval Europe*, s. 18.

<sup>397</sup> Por. J. T. Schulenburg, *Forgetful of their sex*, s. 73–75; R. Folz, op. cit., s. 163–164.

<sup>398</sup> „Et credimus, quia, Deo gubernante, iuxta domne Balthildis magnam fidem accidit, ut ipsa tria regna, que antea dissidebant discordia, tunc inter se tenerent pacis concordiam”, *Vita sanctae Balthildis*, c. 5, s. 487–488.

<sup>399</sup> *Vita Sanctae Radegundis. Liber II*, wyd. B. Krusch, *MGH SS rer. Merov.*, t. 2, Hannover 1888, c. 10, s. 384, w. 29–33.

<sup>400</sup> *Odilonis Cluniensis abbatis Epitaphium domine Adalheide auguste*, ed. H. Paulhart, „Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung”,

jako głęboko zatroskaną o pokój hagiograf przedstawia Jadwigę Śląską i właśnie chęcią uniknięcia rozlewu krwi chrześcijańskiej tłumaczy jej osobiste stawienie się przed obliczem Konrada Mazowieckiego, aby prosić o uwolnienie znajdującego się w jego niewoli męża, Henryka Brodatego<sup>401</sup>.

Przytaczam te przykłady władczyń działających jako pośredniczki pomagające ustanowić pokój, aby zwrócić uwagę, że właśnie jako *Friedensvermittlerin* występuje w *Kronice* Galla żona Bolesława Chrobrego. Efektem jej działań jest bowiem przywrócenie pokoju i zerwanej wspólnoty<sup>402</sup>: niegdysiejsi więźniowie odzyskują dawne zaszczyty, zostają obdarowani podarkami oraz królewską życzliwością i szczęśliwi wracają do domu<sup>403</sup> – owa radość ich samych, a także całego dworu, którą tak podkreśla Gall, to typowy w średniowieczu symbol pokoju i zgody. Warto zwrócić uwagę na miejsce, w którym dokonuje się ów proces przywrócenia pokoju i wspólnoty. Nie odrzucając uwag Jacka Banaszkiewicza o łaźni jako przestrzeni poniekąd kultowej, a nawet eschatologicznej<sup>404</sup>, uwagę należy zwrócić i na jej inny aspekt: łaźnia jest też miejscem intymnym, miejscem zaufania, do które-

t. 20, cz. 2 (1962). Por. M. Bernards, op. cit., s. 76–77; A. Föfösel, op. cit., 282–285; nieco inną interpretację tego fragmentu proponuje Patrick Corbet (*Les saints Ottoniens*, s. 91–110), który we wprowadzaniu pokoju przez Adelajdę widzi raczej działanie władcy niżli kobiety i traktuje je jako jeden z dowodów swojej tezy, iż w istocie *Epitaphium* nie może być do końca traktowane jako przykład hagiografii prezentującej wzorzec świętej kobiety.

<sup>401</sup> *Vita sanctae Hedwigis*, III, s. 524.

<sup>402</sup> M. Dygo, *Uczty Bolesława Chrobrego*, „Kwartalnik Historyczny” 112 (2003), z. 3, zwł. s. 47. Por. J. Banaszkiewicz, *Król i łaźnia, Bóg i łaźnia (Gall Anonim o Bolesławie Chrobrym; „Pовесть vremennych let” o stworzeniu Pierwszego Człowieka)*, w: *Wyobrażenia średniowiecza*, red. T. Michałowska, Warszawa 1996, s. 209–210.

<sup>403</sup> *Gall*, I, 13, s. 33–34.

<sup>404</sup> J. Banaszkiewicz, *Król i łaźnia, Bóg i łaźnia*, s. 211–222. Wcześniejsze próby interpretacji łaźni jako miejsca ceremonii pasowania (zob. K. Szajnocha, *O „łaźni” Bolesława Chrobrego*, w: idem, *Szkice historyczne*, t. 2, Warszawa 1881, s. 199–213) oraz jako o miejscu sprawowania sądów (zob. W. Hensel, *Słowiańszczyzna wczesnośredniowieczna. Zarys kultury materialnej*, Warszawa 1987, s. 534–536) należy uznać za niespecjalnie udane. O łaźniach patrz też: S. Trawkowski, *Ubiór i pielęgnacja ciała*, w: *Kultura Polski średniowiecznej X–XIII w.*, red. J. Dowiat, Warszawa 1985, s. 61–64.

go nie każdy jest dopuszczany. Wspólna kąpiel z władcą pełni więc w opisie Galla funkcję poniekąd analogiczną do wspólnego posiłku – oznacza zażęgnięcie sporu, przywrócenie wspólnoty i pokoju<sup>405</sup>.

Jak więc widać, żona Bolesława Chrobrego doskonale wpisuje się we wzory kobiet prezentowane zarówno przez teksty historiograficzne, jak i hagiograficzne, a te są jednoznaczne – obowiązkiem dobrej władczyni jest wstawianie się u władcy<sup>406</sup> za słabszymi: więźniami,

<sup>405</sup> Por. G. Vercamer, op. cit., s. 357–361.

<sup>406</sup> Ponieważ tematem tych rozważań są wzorce literackie, a w rodzimym materiale źródłowym brak informacji mogących pomóc określić, w jakim stopniu owe powinności władczyni były rzeczywiście realizowane i jaki był faktyczny wpływ królowych na rządy, stąd kwestię tę przyjdzie ująć tylko marginalnie. Wiele wskazówek przynosi tu analiza dokumentów królów, w których interwencje władczyni są odnotowane. Szczególnie bogaty jest materiał niemiecki, którego analizy dokonała ostatnio Amalie Föbel (op. cit., s. 123–150), podejmując kwestie takie jak liczba interwencji poszczególnych władczyń, przedmiot interwencji (tu interesujące wnioski na temat zdecydowanej przewagi instytucji kościelnych – ibidem, s. 126–130), osoby, z którymi władczyni podejmuje interwencję, wreszcie rozbudowana analiza formuł interwencyjnych zachowanych w dokumentach. Bezsprzecznym wnioskiem jest konstatacja, że władczyni pojawiają się w dokumentach królewskich jako osoba interweniująca częściej niż ktokolwiek inny (ibidem, s. 146).

Samo pytanie o faktyczne znaczenie tych formuł wzbudza natomiast w historiografii niemieckiej wątpliwości od końca XIX wieku. Julius Ficker (*Beiträge zur Urkundenlehre*, t. 1, Innsbruck 1877, s. 232) określił wzmianki o interwencjach władczyni i innych osób mianem *ehrende Erwähnung*. Na ich faktyczne znaczenie jako znaku rzeczywistej interwencji zwrócili natomiast uwagę Paul Kehr (*Zur Geschichte Ottos III*, „Historische Zeitschrift” 66 (1891), s. 405–414) i Harry Bresslau (*Handbuch der Urkundenlehre für Deutschland und Italien*, t. 2, Berlin 1931, s. 193–201). Ostatnio pogląd o faktycznym wpływie władczyni na władzę za pomocą interwencji wyraził Franz-Reiner Erkens (*Die Frau als Herrscherin*, s. 246–248), uważając np. interwencje cesarzowej Adelajdy za „Ausdruck der gewachsenen politischen Bedeutung der Königin” (ibidem, s. 247). Do takiego widzenia formuł interwencyjnych przychyliła się także Föbel, która podsumowuje (A. Föbel, op. cit., s. 150): „Im Urkundenwesen eröffnete sich der Königin somit die Möglichkeit, konkrete, nicht nur nominelle Mitsprache zu erlangen und zunehmend politischen Einfluß zu gewinnen”. Por. K. Görich, *Mathilde – Edgith – Adelheid. Ottonische Königinnen als Fürsprecherinnen*, w: *Ottonische Neuanfänge. Symposium zur Ausstellung „Otto der Grosse, Magdeburg und Europa”*, Hrsg. B. Schneidmüller, S. Weinfurter, Mainz am Rhein 2001, s. 251–291, passim.

wygrańcami, przegranymi w konfliktach, których nigdy nie brakowało w monarchii wczesnośredniowiecznej<sup>407</sup>, a także przywracanie zerwanego pokoju i wspólnoty. Można więc zaryzykować tezę, że postać królowej u Galla jest po prostu ilustracją dobrej żony jako takiej, a z całą pewnością nie ma potrzeby ani podstaw, aby próbować łączyć ją z konkretną osobą – tą czy inną żoną Bolesława Chrobrego. Tak jak on jest w opowieści Galla uosobieniem cech dobrego władcy, tak ona jest uosobieniem cech dobrej władczyni, idealnie wypełniającej swoje zadania, które poetka z przełomu XIV i XV wieku, Christine de Pisan, opisała, mówiąc, że królowa winna działać jak „advokat i mediator między władcą, jej mężem (lub synem, jeśli jest wdową) a jej ludem czy tymi wszystkimi ludźmi, którym może pomóc, czyniąc dobro”<sup>408</sup>.

Pełniąc ową funkcję, królowa wchodzi zresztą poniekąd w rolę, w której pojawiają się również inni ludzie z otoczenia władcy – rozwiązywanie konfliktów i łagodzenie sporów wymaga bez wątpienia mediatorów i pośredników<sup>409</sup>. Ale są powody, aby uważać królową za osobę szczególnie do tego predestynowaną<sup>410</sup>. Z jednej strony jest ona osobą naznaczoną królewskim autorytetem<sup>411</sup>, z drugiej pod pewnymi względami znajduje się poza konfliktem i nie jest w niego bezpośrednio zaangażowana, co jest często pożądaną cechą u pośred-

---

Por. też kwestię obecności interwencji władczyń w dokumentach zachodniofrankijskich (G. Koziol, *Błaganie o przebaczenie i łaskę. Porządek rytualny i polityczny wczesnośredniowiecznej Francji*, tłum. Z. Dalewski, Warszawa 2009 (oryginał angielski: 1992), s. 103), angielskich (L. L. Huneycutt, *Matilda of Scotland*, s. 82–86) i francuskich (M. F. Facinger, op. cit., s. 28–30) oraz analizę znaczenia testacji dokumentów przez angielskie królowe Emmę i Edytę (P. Stafford, *Queen Emma and Queen Edith*, s. 193–206). Omawiany problem analizuje też I. Prokopová, op. cit., s. 133–137.

<sup>407</sup> Por. np. Z. Dalewski, *Rytuał i polityka*, s. 63.

<sup>408</sup> *Skarb miasta kobiet*, cyt. za: J. L. Nelson, *Medieval Queenship*, s. 200–201.

<sup>409</sup> H. Kamp, *Vermittler in den Konflikten*, passim; idem, *Friedensstifter und Vermittler*, passim; G. Althoff, *Das Privileg der deditio. Formen gütlicher Konfliktbeendigung in der mittelalterlichen Adelsgesellschaft*, w: idem, *Spielregeln der Politik. Kommunikation in Frieden und Fehde*, Darmstadt 1997, s. 100.

<sup>410</sup> H. Kamp, *Vermittler in den Konflikten*, s. 702–703; idem, *Friedensstifter und Vermittler*, s. 155–160. Por. też K. Görich, op. cit., zwł. s. 285–288.

<sup>411</sup> H. Kamp, *Friedensstifter und Vermittler*, s. 155.

nika<sup>412</sup>. Władczyni dotyczy to poniekąd w sposób naturalny: jako kobieta – podobnie zresztą jak angażujący się często jako pośrednicy ludzie Kościoła<sup>413</sup> – nie chwyta za miecz i (przynajmniej teoretycznie) znajduje się poza sferą ścisłej polityki z jej sporami i konfliktami. Wiąże się to zresztą z kulturowym postrzeganiem kobiety w średniowieczu jako symbolicznie słabej, co – jak trafnie zauważa Jo Ann McNamara – stawia ją w szczególnie uprzywilejowanej pozycji jako pośrednika między potężnym (*powerful*) mężem a – choćby chwilowo – słabymi (*powerless*) poddanymi<sup>414</sup>. Widać to zresztą w Gallowej opowieści, w której królowa stawia siebie po stronie skazańców, prosząc o przebaczenie ich, ale też własnej winy<sup>415</sup>. Wreszcie obowiązek intercesji jest nieodłącznie związany z funkcją władczyni, czego symboliczną ilustracją są dwie kobiety – wzory królowych: wstawiająca się za swoim ludem u męża, władcy perskiego, Estera<sup>416</sup> oraz wstawiająca się za Kościołem u swego syna, władcy Wszechświata, Maria Panna<sup>417</sup>. Porównanie z nimi raz jeszcze każe przypomnieć wzmiankowaną wyżej metaforę władczyni jako Kościoła, która właśnie w akcie intercesji znajduje szczególną realizację.

Ten ostatni wątek wydaje się mieć szczególne znaczenie ze względu na rolę intercesji Najświętszej Marii Panny w tradycji chrze-

<sup>412</sup> Idem, *Vermittler in den Konflikten*, s. 687.

<sup>413</sup> Przykłady takiego działania biskupów podałem wyżej, więcej patrz: ibidem, zwł. s. 703–707; H. Kamp, *Friedensstifter und Vermittler*, s. 173–184. Innym powodem takiego zaangażowania biskupów w funkcję pośrednika może być ich możliwość odwołania się do argumentacji religijnej (ibidem, s. 706–707) oraz obowiązek nauczania. To także wydaje się upodabniać funkcje żony władcy do funkcji biskupa, jak bowiem pokażę niżej, napominanie męża jest także formą apostołstwa wewnątrz małżeństwa. Niewątpliwie kwestia podobieństwa w powinnościach biskupa i królowej we wcześniejszym średniowieczu wymaga jeszcze dalszych studiów.

<sup>414</sup> J. A. McNamara, *Imitatio Helenae*, s. 63–64.

<sup>415</sup> „Ad pedes regis pro sui dampnatorumque venia (se) prosternebat”, *Gall*, I, 13, s. 33, w. 11–12.

<sup>416</sup> L. L. Huneycutt, *Intercession and the High-Medieval Queen*, passim. Por. wyżej, przypis 276.

<sup>417</sup> J. C. Parsons, *The Queen's Intercession in Thirteenth-Century England*, w: *Power of the Weak*, s. 153–162; idem, *Ritual and Symbol in the English Medieval Queenship to 1500*, w: *Women and Sovereignty*, s. 65–66.

ścijańskiej. Siła oddziaływania tego motywu wiąże się z jego długością, sięgającą starożytności, tradycją. Maria wstawiająca się u swego Syna, pojawia się w liturgii od VII wieku, zaś w modlitwach z kręgu dewocji prywatnej od IX wieku<sup>418</sup>. Co ciekawe, w tekstach pisarzy kościelnych z XI wieku kwestia ta przybiera szczególnego kształtu, a mianowicie zostaje uwypuklony motyw Sądu nie tylko jako czegoś nieuchronnego, ale i przerażającego; Chrystus – zauważa Rachel Fulton – jest przedstawiony bardziej jako Sędzia niż jako Zbawca<sup>419</sup>. W tym kontekście podobieństwo między królową błagającą o litość dla podsądnych a Marią Panną zdaje się być szczególnie wyraźne<sup>420</sup>. Nie podobna nie zauważyć, że w Gallowym obrazie władczyni stoi na czele dwunastu towarzyszy Chrobrego, tak jak Matka Boża stoi na czele kolegium apostołskiego. Nie sposób jednak stwierdzić, że tu właśnie należy szukać pochodzenia Gallowej liczby najbliższych współpracowników Chrobrego. Pamiętając o kulturowym znaczeniu liczby 12 i pospolitości motywu zgromadzenia 12 mężów, nasuwa się pytanie, czy analogia ewangeliczna jest rzeczywiście przez autora zamierzona, a dla współczesnego mu czytelnika czytelna. Musi ono jednak pozostać bez jednoznacznej odpowiedzi.

Wróćmy do kwestii szczególnych możliwości, jakie posiada władczyni w uzyskiwaniu łaski władcy. Jej wyjątkowy wpływ na władcę ma jeszcze jeden, bodaj najważniejszy, powód, który doskonale streszczają słowa Galla: „Wtedy czcigodna królowa, ręką głaskając pieśczośliwie zancą pierś króla [...]”<sup>421</sup>. Jak pamiętamy z historii kobiet-ewangelizatorek, sfera intymnych relacji małżeńskich nada-

<sup>418</sup> Por. R. Fulton, *From Judgment to Passion. Devotion to Christ and Virgin Mary, 800–1200*, New York 2002, s. 205. Tradycja tego motywu w sztukach plastycznych patrz: D. Russo, *Les représentations mariales dans l'art d'Occident du Moyen Age. Essai sur la formation d'une tradition iconographique*, w: *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, zwł. s. 181–182 i 230–231. Mowa tu wyłącznie o Marii pojawiającej się samodzielnie, bowiem osobnym motywem jest temat Matki Bożej i Jana Chrzciciela wspólnie wstawiających się u Chrystusa. Por. R. Mazurkiewicz, *Deesis: idea wstawiennictwa Bogarodzicy i św. Jana Chrzciciela w kulturze średniowiecznej*, Kraków 2002.

<sup>419</sup> R. Fulton, op. cit., s. 222.

<sup>420</sup> Por. G. Koziol, op. cit., s. 109–119 (zwł. s. 117).

<sup>421</sup> „Tunc regina venerabilis pium pectus regis blanda”, *Gall*, I, 13, s. 33, w. 4–5.

wała się szczególnie do tego rodzaju działań. Gdy tam jednak pojawiał się wprost motyw pokładzin i pożycia płciowego, tu nacisk jest położony raczej na osobistą relację, a nawet intymną więź między małżonkami. To właśnie w niej niektórzy komentatorzy upatrują źródła możliwego wpływu królowej na władzę<sup>422</sup>, niekiedy rozszerzając rzecz na bliski – także cielesny przecież – związek, jaki istnieje także między królową-matką a synem-władcą<sup>423</sup>. Ta osobista więź jest doskonale widoczna także w historii Matyldy i Henryka – ten ostatni w cichości wzdycha, najwyraźniej nie mogąc sobie darować niewysłuchania małżonki, a za pretekst do wyjścia z sądu przyjmuje konieczność pocieszenia królowej (*saepe egressus a iudicio, quasi ipsam mulcendo*). Żona Chrobrego, która – głosząc jego pierś – rozmawia z nim o sprawie więźniów, raz jeszcze zachowuje się w sposób typowy dla pośrednika w konflikcie – to częsta w tego rodzaju opisach figura narracyjna, w której mediator między skłóconymi stronami odbywa z jedną z nich *familiare colloquium*<sup>424</sup>. Królowa jest niejako do tej roli wyjątkowo predestynowana, a jej szczególnie wpływ na męża, wynikający z ich relacji intymnej, uwidacznia się zwłaszcza w scenach rozmowy w małżeńskiej łóżnicy, gdzie kobieta doradza swemu małżonkowi. Sceny te były szczególnie popularne w dworskich romansach późniejszego średniowiecza<sup>425</sup>, a ich rzadsze pojawianie się w kronikach czy rocznikach Irena Prokopová tłumaczy faktem, że ich autorami byli duchowni<sup>426</sup>, przeceniając chyba pruderię tych ostatnich. Ludzie Kościoła nie lekceważą bowiem znaczenia relacji intymnej dla możliwości wpływania żony na postępo-

<sup>422</sup> Por. P. Stafford, *Powerful Women*, s. 405; H. Kamp, *Friedensstifter und Vermittler*, s. 155. Hermann Kamp (*Vermittler in den Konflikten*, s. 703) pisze o królowej: „Ihre unvergleichliche Nähe zum König ließ sie auch in Konflikten, die über den Verwandtenkreis hinausgingen, von selbst zu gesuchten Vermittlerinnen werden”. Por. też J. L. Nelson, *Queens as Jezebels*, s. 37.

<sup>423</sup> P. Stafford, *Emma: The Powers of the Queen*, s. 10 i 17. J. C. Parsons, *Ritual and Symbol*, s. 60.

<sup>424</sup> H. Kamp, *Vermittler in den Konflikten*, s. 692. Por. G. Althoff, *Colloquium familiare – Colloquium secretum – Colloquium publicum. Beratung im politischen Leben des früheren Mittelalters*, „Frühmittelalterliche Studien” 25 (1991), passim.

<sup>425</sup> I. Prokopová, op. cit., s. 132.

<sup>426</sup> Ibidem.



wanie męża – w powstałej na początku XIII wieku *Summa confessorum* jej autor, Tomasz z Chobham, pisze: „Żaden bowiem kapłan nie potrafi tak zmiękczyć serca mężczyzny, jak potrafi to jego żona [...]. Winna zatem w sypialni, pośród uścisków, czule przemówić do swego męża, i jeśli jest surowym i niemiłosiernym ciemężycielem ubogich, winna go zachęcać do miłosierdzia”<sup>427</sup>.

Dochodzimy tu do sprawy zasadniczej: władczyni, troszcząc się o to, aby jej małżonek nie był zbyt surowy w sądach i aby przypadkiem nie uchybił sprawiedliwości i miłosierdziu, troszczy się nie tylko, a nawet nie przede wszystkim o poddanych, ale w pierwszym rzędzie o niego samego i o jego zbawienie<sup>428</sup>. W gruncie rzeczy wewnątrz małżeństwa mamy do czynienia z podobnym apostołstwem, jakie znamy już z przykładów żon-chrześcijanek nawracających mężów-pogan. Podobnie też zachęcają do takich działań ludzie Kościoła – motyw wpływu kobiet na postępowanie ich mężów i domowników pojawia się np. na karolińskich synodach<sup>429</sup>. Piotr Damiani, pisząc w imieniu papieża Mikołaja II, chwali Annę, żonę króla Francji Henryka I, za skłanianie króla do rządów prawych i sprawiedliwych<sup>430</sup>, a wspominając biblijną Abigail, której *eloquentia* uśmierzyła gniew Dawida skierowany w stronę jej męża Nabala, pyta: „o ileż bardziej twa święta pobożność może spowodować, że twój najroztropniejszy mąż na nowo stanie się miły Bożemu spojrzeniu?”<sup>431</sup>. Przestrzega też, że istnieją małżonki kochające tylko ciała swych mę-

<sup>427</sup> „Nullus enim sacerdos ita potest cor viri emollire sicut potest uxor. [...] Debet enim in cubiculo et inter medios amplexus virum suum blande alloqui, et si durus est et immisericors et oppressor pauperum, debet eum invitare ad misericordiam”, *Thomae de Chobham: Summa Confessorum*, ed. F. Broomfield, *Analecta mediaevalia Namurcensia*, t. 25, Louvain-Paris 1968, s. 375. Por. J. Murray, *Thinking about Gender: The Diversity of the Medieval Perspectives*, w: *Power of the Weak*, s. 9–12.

<sup>428</sup> Por. M. Bernards, op. cit., s. 53–54.

<sup>429</sup> V. L. Garver, op. cit., s. 125.

<sup>430</sup> „Honortamur igitur, ut [...] regem, ad pietatis aequitatisque gubernacula moderanda statumque aecclesiae retinendum provocare contendas”, *Die Briefe des Petrus Damiani*, wyd. K. Reindel, *MGH BdK*, t. 4, cz. 2, München 1988, ep. 64, s. 226, w. 9–12.

<sup>431</sup> „Quanto magis sancta devotio tua prudentissimum virum tuum divinis reddet optutibus gratiosum?”, *ibidem*, s. 226, w. 12–15.

zów – które to przecież spoczną w grobach – zamiast troszczyć się także o ich dusze i pośmiertne losy<sup>432</sup>. Warto przywołać cytowany już fragment z *Vita Mathildis posterior*, w którym Matylda wstawia się za więźniami, przypominając małżonkowi ewangeliczne „nie sądzcie, abyście nie byli sądzeni”<sup>433</sup>. Do sceny tej odwołują się zresztą słowa, które wygłasza Henryk do swej żony, leżąc na łożu śmierci: „Przeto dziękujemy, że nas troskliwie w gniewie łagodziłaś i we wszystkich sprawach dawałaś nam pożyteczną radę, często nas przywołując od srogości do sprawiedliwości i troskliwie upominałaś, aby wyzbywszy się siły, czynić miłosierdzie”<sup>434</sup>.

Ostatnie zdanie wymaga głębszej analizy. Po pierwsze, żona jest tą, która służy mężowi, udzielając *consilium* (rady). Jest to funkcja ważna, dająca jej udział w rządach, tak że tytuł *adiutrix* (pomocniczka) czy *consors regni* (współuczestniczka królewskich rządów) stawał się nierzadko oficjalnym tytułem przysługującym władczyni w dokumentach królewskich<sup>435</sup>. Właśnie mądre doradzanie królo-

<sup>432</sup> Ibidem, s. 226–227. O liście patrz: D. Hägermann, *Das Papsttum am Vorabend des Investiturstreits. Stephan IX. (1057–1058), Benedikt X. (1058) und Nikolaus II. (1058–1061)*, (*Päpste und Papsttum*, t. 36), Stuttgart 2008, s. 197. Kobiety w pismach Damianiego: J. Leclercq OSB, *S. Pierre Damien et les femmes*, „*Studia monastica*” 15 (1973), passim oraz K. Čadková, *Žena v rukou kazatelových*, w: *Dějiny žen aneb Evropská žena od středověku do 20. století v zajeji historiografie (IV. pardubické bienále, 27–28. dubna 2006)*, ed. K. Čadková, M. Lenderová, J. Stráníková, Pardubice 2006, passim.

<sup>433</sup> Por. P. Corbet, *Les saints Ottoniens*, s. 190–191.

<sup>434</sup> „Itaque gratiam habeas, quod nos sedulo mitigasti iratum et in omni re utile nobis dedisti consilium, nos sepius revocasti ab iniquitate ad iusticiam et sedulo monuisti vi oppresso facere misericordiam”, *Vita Mathildis reginae posterior*, c. 8, s. 159, w. 8–11.

<sup>435</sup> Oficjalna tytulatura królowej, a zwłaszcza zastosowanie tytułu *consors regni* ma bogatą literaturę przedmiotu. Najszerszym opracowaniem tematu pozostaje praca T. Vogelsang, op. cit., ale warto wskazać też inne pozycje: M. Uhlirz, *Zu dem Mitkaisertum der Ottonen: Theophanu coimperatrix*, „*Byzantinische Zeitschrift*” 50 (1957), s. 383–389; F.-R. Erkens, „*Sicut Ester regina*”, passim; idem, *Die Frau als Herrscherin*, s. 248–259; idem, *Consortium regni – consecratio – sanctitas: Aspekte der Königinnentums im ottonisch-salischen Reich*, w: *Kunigunde – consors regni. Vortragsreihe zum tausendjährigen Jubiläum der Krönung Kunigundes in Paderborn (1002–2002)*, Hrsg. S. Dick, J. Jarnut, M. Wemhoff (*Mittelalterstudien des Instituts zur Interdisziplinären Erforschung des Mittelalters und*

wi jest pierwszorzędnym zadaniem jego małżonki, a wszystkie inne powinny mu być podporządkowane. Łagodzenie króla uchodzi za tego rodzaju dobrą radę; bardzo charakterystyczne są użyte w *Żywocie Matyldy* słowa – z jednej strony *ira* (gniew) i *iniquitas* (niesprawiedliwość), z drugiej *miser cordia* (miłosierdzie) i *iustitia* (sprawiedliwość). Można by zadać retoryczne pytanie, które z tych cech czy postaw przystoją królowi i należą nie tylko do jego powinności w życiu doczesnym, ale też dadzą mu zbawienie w życiu wiecznym.

W tym fragmencie widać, że *iustitia* i *miser cordia*, owe podstawowe obowiązki wczesnośredniowiecznego władcy chrześcijańskiego<sup>436</sup>, są ze sobą ściśle związane: władca sprawiedliwy, a więc dobry, okazuje miłosierdzie. Nic też dziwnego, że Gall mówi nam, iż gdy władca udzielił łaski, wybuchała na dworze powszechna radość, powodowana także przekonaniem, „jak roztropnie królowa dba o cześć króla i pożytek królestwa”<sup>437</sup>. Ostatecznie więc działania królowej miały nie tylko wpływ na dobrą sytuację w kraju, ale też ocaliły honor króla, który bez pomocy królowej nie mógłby wykazać się jakże ważną cnotą miłosierdzia. Z tego punktu widzenia żona Bolesława jest przede wszystkim tą, która pomaga swemu mężowi być dobrym królem<sup>438</sup>. Odwołując się ponownie do rozważań McNamary, trzeba powiedzieć, że królowa jest swego rodzaju *alter ego* króla. Następuje tu specyficzny podział ról, w którym ona reprezentuje miłosierną stronę władzy, podczas gdy on stronę srogą i surową<sup>439</sup>. Jest to o tyle ważne – dowodzi amerykańska mediewistka – że daje władcy szansę spełnienia obowiązku okazywania miłosierdzia i wybaczenia bez

---

*seines Nachwirkens*, Paderborn, t. 5), München 2004, passim; A. Föbel, op. cit., s. 50–66.

<sup>436</sup> Por. Z. Dalewski, *Rytuał i polityka*, s. 63; G. Koziol, op. cit., s. 257–279.

<sup>437</sup> „Cum regina regis honorem ac regni utilitatem sic sapienter observabat”, *Gall*, I, 13, s. 33, w. 17–18.

<sup>438</sup> Trafne wydaje mi się stwierdzenie Grischy Vercamera (op. cit., s. 356), który w tym kontekście stwierdza: „Durch das »herrschaftliche Instrument« der Königin konnte Boleslaw I. aber einen Eklat vermeiden und verlor dabei nicht sein Gesicht”.

<sup>439</sup> J. A. McNamara, *Women and Power through the Family Revisited*, w: *Gendering the master narrative. Women and Power in the Middle Ages*, eds. M. C. Erler, M. Kowaleski, Ithaca–London 2003, s. 26.

jednoczesnego zmiełczania obrazu surowego władcy, jaki reprezentuje król<sup>440</sup>.

Taka jest właśnie żona Chrobrego w naszej opowieści. Gall określa ją jako *mulier prudens et discreta*<sup>441</sup> oraz *regina sapiens et fidelis*<sup>442</sup>. Autor pisze też, że królowa skazańców „zachowywała miłosiernie przy życiu”<sup>443</sup>, a sam król określa jej czyn mianem cnotliwego (*pietatis opera*)<sup>444</sup>. Nie ma więc wątpliwości, że Gall wysoko ceni postawę żony, którą cechuje nie tylko typowe dla królowej (ale, nie zapominałmy, oczekiwane także od króla) miłosierdzie, lecz również mądrość. Wreszcie – co trzeba podkreślić – władczyni jest określona jako „wierna”. W gruncie rzeczy tę cechę potwierdza także sam król. Po pierwsze więc, podobnie jak Henryk, mąż Matyldy, *post factum* chwali uczynek żony, ale też – czego nie sposób nie zauważyć – zdaje się żałować własnego czynu i pragnąc jego odwrócenia. Innymi słowy, jego małżonka – chyba nie przypadkiem w tym właśnie momencie określona słowami „mądra i wierna” – okazuje się znać wolę króla, nim ten zdąży ją wyrazić, i działać zgodnie z nią, nawet bez jego bezpośredniego przyzwolenia. Swoim postępowaniem realizuje najważniejsze zadanie: dokonuje wszelkich starań, aby swemu mężowi umożliwić działanie dobre dla niego samego i dla państwa, działanie *par excellence* wielkoduszne i miłosierne.

Tu jednak pojawia się zasadnicze pytanie: czy rzeczywiście możemy mówić o braku przyzwolenia króla na postępek jego małżonki? Czy działania królowej, choćby i na krótką metę, można nazwać nie-subordynacją? Jeśli na to pytanie odpowiedzieć twierdząco, jak czyni to Grischa Vercamer, który stwierdza, że wszystko dzieje się poza świadomością króla, a jego pierwotna decyzja zostaje w istocie zlekceważona, to należy zgodzić się z wnioskiem tego autora, że – przynajmniej nim scena nie osiągnie pozytywnego finału – „autorytet króla jest całkowicie pogrzebany”<sup>445</sup>. Pojawia się jednak problem: jak

<sup>440</sup> J. A. McNamara, *The need to give*, s. 200.

<sup>441</sup> *Gall*, I, 13, s. 32, w. 14.

<sup>442</sup> *Ibidem*, I, 13, s. 33, w. 9–10.

<sup>443</sup> *Ibidem*, I, 13, s. 32, w. 17.

<sup>444</sup> *Ibidem*, I, 13, s. 33, w. 13.

<sup>445</sup> G. Vercamer, *op. cit.*, s. 361.

mianowicie ów obraz władcy niepotrafiącego zapanować nad własną żoną i dworem (a więc – o czym pisałem wyżej – w sensie symbolicznym: nad własnym państwem) pasowałyby do obrazu idealnego władcy, przedstawianego nam przez Galla?

Warto zwrócić uwagę na słowa kronikarza, który opowiada, że skazanych przez króla jego żona wyrwała z rąk pachołków i umieszczała w więzieniu, *quandoque rege nesciente, quandoque vero dissimulante*<sup>446</sup>. Jacek Banaszekiewicz widzi w tej scenie przykład jednego z pęknięć fabuły tej historii i pisze: „Bolesław tymczasem – co w dalszym ciągu opowieści akcentuje autor – nie powinien niczego podejrzewać, bo przecież nie ma mowy o żartach czy pozorowanej zabawie w sąd. A jednak dowiadujemy się, że o miłosiernych poczynaniach małżonki władca raz nie wiedział, a kiedy indziej udawał, że nie wie”<sup>447</sup>. Gdy chłodno spojrzeć na słowa Galla, okazuje się, że w tekście można dostrzec zupełnie inne pęknięcie. Otóż jeśli trzymać się wersji, że wszystko odbywa się poza władcą i jest samodzielną decyzją królowej działającej wbrew królewskim wyrokom, to informację, że ukrywanie więźniów odbywało się *quandoque rege nesciente* trzeba uznać za całkowicie niepotrzebną – jest przecież oczywiste, że królowa, sprzeciwiając się decyzji władcy, robi to w dyskrekcji. Znacznie ważniejsze wydaje się więc owo *quandoque vero dissimulante*, mówiące o tym, że rzecz nie działa się całkowicie poza wiedzą władcy i – śmiem twierdzić – przede wszystkim to chciał powiedzieć Gall. Rzecz jest ujęta nadzwyczaj delikatnie, na poziomie sugestii, a słowa *quandoque rege nesciente* zjawiają się chyba tylko po to, aby złagodzić wydźwięk słów ważniejszych, o które w istocie tu chodzi. W zasadzie to prosta insynuacja: „sam nie wiem – wiedział, czy nie wiedział” – zdaje się mówić autor, ale każdy słyszający tego rodzaju zdanie nie ma przecież wątpliwości, co sugeruje wypowiadająca je osoba.

Koniecznym jest zaznaczyć, że formuła władcy, który udaje, że nie widzi dobrych i pobożnych dzieł swej małżonki, jest doskonale znana hagiografii poświęconej właśnie osobom królowych. W Ży-

---

<sup>446</sup> Gall, I, 13, s. 32, w. 16.

<sup>447</sup> J. Banaszekiewicz, *Król i laźnia, Bóg i laźnia*, s. 208.

wocie Małgorzaty Szkockiej możemy zobaczyć scenę, którą, ze względu na kilka podobieństw, warto przytoczyć w całości [wyróżnienia w cytacie – GP]: „Niekiedy także [królowa] brała coś należącego do króla, aby dać potrzebującemu; król wszakże zawsze łaskawie akceptował jej POBOŻNĄ KRADZIEŻ (*pietatis rapinam*). Ponieważ miał w zwyczaju polecać odkładać złote monety, aby je rozdawać, gdy uczestniczył w eucharystii lub słuchał mszy, królowa zwykła dość często coś z tego SZLACHETNIE PODKRADAĆ (*pie furari*) i przekazywać biednym, którzy ją błagali o pomoc. I CZĘSTO, GDY KRÓL O TYM WIEDZIAŁ, MIMO TO UDAWAŁ, ŻE NIE WIE (*Et saepe quidam cum rex ipse sciret, nescire tamen se simulans*), bardzo lubiąc tego rodzaju kradzież; niekiedy zaś, chwyciwszy jej ręce z monetami, ŻARTOWAŁ: »DOPROWADZĘ CIĘ PRZED MÓJ SĄD JAKO OSKARŻONĄ« (*adductam, meo iudicio, ream esse jacabatur*)<sup>448</sup>. Ostatnie słowa przypominają o żonie Chrobrego, która oskarżała się przed królem za swą winę, prosząc o wybaczenie niczym podsądna i na równi z prośbą o wybaczenie win więźniów. Z kolei *rapina pietatis* oraz *furari pie* mogą kojarzyć się z Gallowym *fidele furtum, ymmo pietatis opera*<sup>449</sup>. Obie kobiety działają też – przynajmniej z pozorów – podstępem, co nie może dziwić – jest on przecież bronią słabych. Najważniejszy jednak pozostaje dla nas władca, który przez palce patrzy na dobre uczynki swej żony, mimo że bez jego zgody wyciąga ona monety z jego własnego zapasu. Podobny motyw możemy znaleźć w *Vita Mathildis posterior*, gdzie pobożna władczyni wstaje z małżeńskiego łóża nocą, aby modlić się w kaplicy. Hagiograf, mając na myśli króla, pisze, że dzieje się to *quasi ipso ignorante*<sup>450</sup>, aby zaraz wyjaśnić zaistniałą sytuację: „Któż może wątpić, że król mógł nie wiedzieć, co robi wybra-

<sup>448</sup> „Interdum etiam quodcumque illud esset regis proprium, egeno tribuendum tulit, quam ille pietatis rapinam omnino acceptam semper et gratam habuit. Nam quoniam ipse ad mandatum suum in coena Domini, et ad Missarum sollempnia nummos aureos offerere consueverat, ex his aliquos ipsa saepius pie furari et pauperi qui eam in clamaverat solita erat largiri. Et saepe quidam cum rex ipse sciret, nescire tamen se simulans, hujusmodi furto plurimum delectabatur; nonnumquam vero manu illius cum nummis comprehensa, adductam, meo iudicio, ream esse jacabatur”, *Vita S. Margaretae Scotorum Reginae*, cap. 9, s. 246.

<sup>449</sup> *Gall*, I, 13, s. 33, w. 13.

<sup>450</sup> *Vita Mathildis reginae posterior*, c. 5, s. 154, w. 9.

na służebnica Chrystusa? On dobrze wiedział, lecz UDAWAŁ, ŻE NIE WIE (*quasi se nescire simulabat*) [wyróżnienie – GP], gdyż prawdziwie rozumiał, że wszystkie jej czyny są dobre i użyteczne dla obojga. Przeto łatwo przystawał na wszystko, czego pragnęła; albowiem jego wola zaczynała się w Bogu i w Nim też się kończyła<sup>451</sup>.

Ostatnie zdania bardzo dobitnie pokazują, że Henryk – podobnie jak Bolesław Chrobry – decyduje się udawać, że nie widzi działań małżonki, gdyż wie, że są one w istocie dla niego dobre i to nie tylko w sensie doczesnym, ale też jako realizacja woli Bożej. To, co zwraca uwagę, to pojawienie się tych scen w żywotach, które w ogóle pozytywnie prezentują zarówno mężów swoich głównych bohaterek, jak i małżeństwo jako takie<sup>452</sup>. Zwłaszcza przeobrażenia motywu z *Vita Mathildis posterior*, który do tego tekstu trafił za pośrednictwem *Vita Mathildis antiquior*, a został zaczerpnięty z *Vita Radegundis*, pokazują przy dokładniejszej analizie przemianę męża z osoby utrudniającej pobożne działania i w istocie przeciwnika świętości bohaterki (taki jest małżonek merowińskiej królowej) w człowieka wspierającego działania zmierzające do świętości i w pewien sposób w niej partycypującego (taki jest mąż saskiej królowej)<sup>453</sup>. Mężowie, przyzwalając na pobożne czyny swoich żon, stają się poniekąd ich współtwórcami. Dodatkowo motyw ten można uznać za swego rodzaju wytrych, pozwalający pokazać dobre działania władczyni, ale bez naruszania pozytywnego obrazu władcy, jak to by miało miejsce, gdyby żona działała bez jego wiedzy i poza jego kontrolą. Wprowadzenie owego motywu do narracji pozwala więc kobiecej bohaterce na przeprowadzenie dobrych dla władcy, ale potencjalnie w jakiś sposób godzących w jego pozycję (bo tak można postrzegać nie tyl-

---

<sup>451</sup> „Quis etiam dubitet, ut rege nesciente electa Christi famula talia posset agere? Ipse etenim bene intelligebat, sed quasi se nescire simulabat, quia vereciter noverat cuncta eius opera bona existere et utrisque prodesse. Igitur faciles illi consensus prebuit ad omnia, que desideravit, nam sua voluntas a deo incipiebat, et in deo cepta finiebat”, ibidem, c. 5, s. 154, w. 11–17.

<sup>452</sup> P. Corbet, *Les saints Ottoniens*, 181–207; G. Pac, *Obraz małżeństwa*, passim; J. Leclercq OSB, *Monks on marriage. A Twelfth-Century view*, New York 1982, s. 51–52.

<sup>453</sup> G. Pac, *Problem małżeństwa*, passim; idem, *Obraz małżeństwa*, zwł. s. 53–57. Por. P. Corbet, *Les saints Ottoniens*, s. 134–136 i 184–186.

ko odwracanie królewskich wyroków czy podkradanie władcy złota, ale też opuszczanie małżeńskiego łoża<sup>454</sup>) czynów, co jednak – ponieważ mają miejsce za cichym przyzwoleniem władcy – nie pokazuje go czytelnikowi jako słabego, ale przeciwnie – jako kontrolującego (choć dyskretnie) całą sytuację.

Skoro więc władca od początku miałby o wszystkim wiedzieć, pojawia się pytanie, czy mamy do czynienia z – jak pisze Banaszkiwicz – „żartami, czy pozorowaną zabawą w sąd”<sup>455</sup>. Takie określenia, których można by z pewnością użyć, opisując scenę z *Żywota Małgorzaty Szkockiej*, do Gallowego opisu nie przystają. Do właściwej odpowiedzi mogą nas natomiast kierować inne opinie tego historyka. Zauważa on mianowicie, że to, co obserwujemy, „nie jest to akcja odosobniona, lecz niemalże rutynowa”, a wracając do pęknięć fabularnych, stwierdza: „sama regularnie działająca instytucja ratowania skazanych na śmierć, jaką »zawiaduje« królowa, stawia pod znakiem zapytania dramatyczny wydzźwięk przykładowo, niszcząc jego jednostkowo-historyczny charakter i tworząc rozziw między ogólnym przesłaniem tekstu (królowa jako instytucja łagodząca sądy królewskie) a szczegółową narracją”<sup>456</sup>. Ostatnia opinia wynika z założenia, że król nie wie o działaniach królowej – odrzucenie go każe stwierdzić, że żadnego „rozziwu” być tu nie może. Podobnie jak trudno mówić o „jednostkowo-historycznym charakterze” tego zdarzenia, a nawet jego „dramatycznym wydzźwięku”. Kluczowe są tu inne słowa: rutynowość i regularność. Czytamy opis sytuacji powtarzalnej, o ściśle określonym przebiegu, stąd w gruncie rzeczy pozbawionej dramatyzmu. Nie sposób wprawdzie nazwać jej „porozowaną zabawą w sąd”, ale z pewnością określenie *teatrum* byłoby tu choć po części adekwatne. Być może zaś należałoby użyć słowa „rytuał”.

Spróbujmy odtworzyć więc jeszcze raz całą sytuację. Oto król sprawuje sąd i wydaje jedyny możliwy wyrok – śmierć. Jednak za jego milczącą zgodą wyrok nie jest wykonywany, ale zamieniany na pokutę, bo tak należy rozumieć ów pobyt w więzieniu (w tym zresz-

<sup>454</sup> G. Pac, *Problem małżeństwa*, s. 26–29.

<sup>455</sup> J. Banaszkiwicz, *Król i łaźnia, Bóg i łaźnia*, s. 208.

<sup>456</sup> Ibidem.



tą sensie – uznając skazanych za pokutników – można zgodzić się z Banaszkieviczem, który nazywa ich „wyłączonymi ze społeczności”, a przez to „nieistniejącymi”<sup>457</sup>). Gdy zdarza się odpowiednia okazja, zapewne po upływie określonego czasu, królowa wspomina o sprawie skazańców, jednocześnie łagodząc króla swą postawą i dając mu tym samym okazję, aby miłosierdzie dla więźniów ubrał w szaty miłości i przychylności dla żony. Następnie władczyni wstawia się za pokutnikami, czyniąc to wraz z innymi, najbardziej do tego powołanymi osobami, a mianowicie najbliższymi doradcami męża oraz ich żonami<sup>458</sup>. Król – zgodnie z przewidywaniem – udziela łaski, ale w całej historii ważną rolę odgrywa czas – skazańcom wyznacza się konkretny termin powrotu, a na spotkanie z władcą muszą poczekać. Najpierw są bowiem pouczeni przez władczynię, która tym samym raz jeszcze wchodzi w rolę typową dla pośrednika w konflikcie<sup>459</sup>. Dopiero potem trafiają do królewskiej łaźni, gdzie dokonuje się symboliczna pokuta w postaci upomnień czy też przy użyciu różg, a następnie przywrócenie pokoju, objawiające się nie tylko samym dopuszczeniem do władczej bliskości, ale też podarunkami i godnościami, jakie otrzymują niedoszli skazańcy.

W istocie mamy do czynienia z opisem ceremonii zbliżonej do *deditio*<sup>460</sup> (co oczywiście w żaden sposób nie wyklucza literackości tej historii – nie jest moim celem stwierdzenie, że Gall opisał jakąś konkretną, realnie zachodzącą sytuację). Oznacza to ni mniej, ni więcej, tylko tyle, że wszystkie role są w istocie rozpisane: winni muszą dokonać rytu poddania i błagania o łaskę, ale w zamian mogą mieć nadzieję, granicząca niemal z pewnością (umocnioną jeszcze pośrednictwem mediatorów), otrzymania owej łaski i kró-

---

<sup>457</sup> Ibidem. Zarazem jednak należy odrzucić argumentację na rzecz „społecznego niebytu” skazańców, jaką prezentuje tu Banaszkievicz, a z którą – w moim przekonaniu trafnie – polemizuje Marian Dygo, op. cit., s. 46–47, przypis 26.

<sup>458</sup> Por. G. Vercamer, op. cit., s. 363.

<sup>459</sup> Por. H. Kamp, *Vermittler in den Konflikten*, s. 699–700.

<sup>460</sup> Por. Z. Dalewski, *Rytuał i polityka*, s. 47–101. Gdy przygotowywałem niniejszy tekst do druku, został opublikowany przywoływany już artykuł Grischy Vercamera (op. cit., *passim*), który dochodzi do identycznego wniosku. Pozostaje mi się zgodzić z tą interpretacją.

lewskiego miłosierdzia, a wreszcie wybaczenia i pojednania<sup>461</sup>, którego znakiem jest przywrócenie godności i szaczków<sup>462</sup>. Ale – zauważa Zbigniew Dalewski – „nie zawsze też publiczne ukorzenie pozwalało na natychmiastowe odzyskanie monarszej łaski. Czasami, zwłaszcza w przypadku winnych szczególnie ciężkich – z punktu widzenia władcy – wykroczeń, przebaczenie następowało dopiero po pewnym – dłuższym lub krótszym – okresie uwięzienia. Zamykająca ostatecznie spór rekuncylacja – dochodziło do niej najczęściej z okazji ważnego święta kościelnego – przybierała wówczas formę rozbudowanego spektaklu, w czasie którego biskupi i moiżni świeccy – pośredniczący zazwyczaj wcześniej w ustaleniu warunków układu pokojowego i czuwający nad ich przestrzeganiem – zaświadcza!i przed władcą o odkupieniu przez uwięzionego win i zwracali się z prośbą o jego uwolnienie”<sup>463</sup>. Czyż nie brzmi to jak niemal dosłowny opis zdarzenia, które opisuje Gall? Tyle że w *Kronice* najważniejsze miejsce wśród wspomnianych tu możliwych przypada właśnie królowej. To ona zresztą, w otoczeniu Bolesławowych towarzyszy i niejako w imieniu skazańców, wykonuje gesty typowe dla *deditio* – pada przed władcą na twarz w geście prostracji<sup>464</sup>, ten zaś – co także było wpisane w scenariusz ceremonii – okazuje swoje miłosierdzie, podnosząc proszącą z ziemi<sup>465</sup>.

Przyglądając się opisanemu przez Dalewskiego przebiegowi ceremonii poddania i pojednania w „przypadkach szczególnie ciężkich” i porównując go z opisem Gallowym, możemy stwierdzić duże podobieństwo. Jedyną – choć niekoniecznie bardzo istotną – różni-

<sup>461</sup> G. Vercamer, op. cit., s. 62–63.

<sup>462</sup> Ibidem, s. 56–57.

<sup>463</sup> Ibidem, s. 61–62. Por. G. Althoff, *Das Privileg der deditio*, passim.

<sup>464</sup> Z. Dalewski, *Rytuał i polityka*, s. 51–52. Por. W. Fałkowski, *Double Meaning in Ritual Communication*, „Frühmittelalterliche Studien” 42 (2008), s. 172–173, gdzie autor omawia interesującą nas scenę z *Kroniki* Galla jako przedstawiającą obejmowanie nóg władcy i w kontekście innych opisów „obejmowania czyżkich nóg” („gesture of clasping somebody’s legs”, ibidem, s. 171), choć w tekście Galla mowa jest o geście prostracji („regina [...] cum amicis XII et uxoris eorum ad pedes regis [...] prosternebat”, Gall, I, 13, s. 33, w. 10–12), nie zaś o obejmowaniu nóg. Por. G. Vercamer, op. cit., s. 353, przypis 23.

<sup>465</sup> Z. Dalewski, *Rytuał i polityka*, s. 53.

cą jest czas: zasadniczo stosownym czasem do odbycia ceremonii zakończenia pokuty<sup>466</sup> i pojednania były duże święta kościelne, zwłaszcza Wielkanoc<sup>467</sup>. Tymczasem Gall nie wspomina, aby istniał jakiś związek między opisywaną sceną a czasem świątecznym. Warto jednak, na marginesie naszych rozważań, ponownie zwrócić uwagę, że w opowieści kronikarza czas gra zasadniczą rolę – skazańcom naczynano konkretny termin powrotu, a następnie kazano czekać na spotkanie z władcą. Banaszekiewicz widzi w tym potwierdzenie specjalnej roli łaźni: „dlatego królowa zorganizowała przybycie skazanych z aresztu w ściśle ustalonym czasie; jak pamiętamy, przybyli oni na dwór, żeby nie wcześniej i nie gdzie indziej spotkać króla, jak tylko w łaźni” – mówi historyk<sup>468</sup>.

Nie odrzucając wyżej wymienionych interpretacji i znaczeń, z jakimi wiąże się łaźnia, trzeba zasugerować jeszcze jedno wyjaśnienie. Łaźnię można uznać z całą pewnością za nieprzypadkowe miejsce spotkania, jednak wyznaczenie przez władczynię konkretnego, a jednocześnie przesuniętego w czasie terminu przybycia może być związane nie z czasem królewskiej kąpeli, ale z tym, że pojednanie ma nastąpić – zgodnie z ceremoniałem *deditio* – w dniu kościelnego święta. Być może Gall nie podaje tej informacji, gdyż dla każdego współczesnego mu czytelnika – znającego ceremonie związane z zakończeniem pokuty, ukorzeniem i pojednaniem, który wie, że następują one podczas święta – jest ona oczywista. Podobnie nie budzi zdziwienia fakt, że przed samym świętem król przebywa w łaźni. Sama bytność króla w łaźni nie jest jednak żadnym dowodem – bez wątplenia brał on kąpiel przed świętami, ale przecież nie tylko wtedy; jeśli wśród Słowian obowiązywały zwyczaje podobne do tych germańskich, Bolesława można było zastać w łaźni co sobotę<sup>469</sup>. In-

---

<sup>466</sup> Wykroczenie przeciw władcy jako naruszenie praw Bożych i zastosowanie rytu pokuty w sferze przedsięwzięć politycznych patrz: *ibidem*, s. 53–62. Tu także dalsza literatura przedmiotu dotycząca pokuty publicznej.

<sup>467</sup> *Ibidem*, s. 105–107.

<sup>468</sup> J. Banaszekiewicz, *Król i łaźnia, Bóg i łaźnia*, s. 209.

<sup>469</sup> P. Riché, *Życie codzienne w państwie Karola Wielkiego*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1979 (oryginał francuski: 1973), s. 157; M. Rouche, *Wczesne średniowiecze w zachodniej Europie*, w: *Historia życia prywatnego*, t. 1, red. P. Veyne, tłum.

nymi słowy: fakt, że król bierze kąpiel, nie dowodzi, że mamy do czynienia z czasem w okolicach święta<sup>470</sup>, ale jeśli mamy do czynienia z tym czasem, kąpiel króla jest jak najbardziej na miejscu. Oczywiście szukając odpowiedzi na pytanie, dlaczego król przyjmuje skazańców akurat w łaźni, a nie w innym miejscu, musimy odwołać się do już proponowanych prób wyjaśnienia, niemniej jednak założenie, że termin pojednania jest związany raczej ze świętem niż z cotygodniową kąpielą, dobrze wpisuje całą historię w to, co wiemy o ceremoniale *deditio* i zakończeniu publicznej pokuty, a także dobrze wyjaśnia, skąd bierze się podkreślana przez Galla zwłoka w powrocie skazańców. Należy pozostawić jednak tę próbę wyjaśnienia znaczenia czasu w opowieści Galla jako hipotezę, bowiem z całą pewnością materiał źródłowy nie pozwala na powiedzenie czegoś więcej niż to, że być może czasem pojednania mógł być czas przypadający na kościelne święto.

Zostawmy jednak przypuszczenia i wróćmy do głównego tematu naszych rozważań, a mianowicie do żony Bolesława. Jaką funkcję pełni ona w tej opowieści? Nie sposób nie dostrzec, że jest użytecznym narzędziem w rękach samego autora dzieła, któremu wprowadzenie tej postaci daje możliwość zbudowania ciekawej narracji i opowiedzenia *exemplum* znacznie barwniejszego niż monotonne wyliczanie Bolesławowych cnót. To przecież interakcja między królem, z jednej strony, z drugiej zaś królową i królewskimi towarzyszami buduje tę narrację i popycha ją do przodu.

Czy jednak przypada jej tylko rola narzędzia w budowaniu narracji? Stwierdziłem wyżej, że jest swego rodzaju *alter ego* władcy: zna jego wolę, działa zgodnie z nią i dla dobra jego oraz państwa, a wreszcie za wiedzą i cichym przyzwoleniem króla. To ona ułatwia czy może nawet umożliwia mu realizowanie podstawowego obowiązku panującego – miłosierdzia. A przecież właśnie o realizacji

---

K. Arustowicz, M. Rostworowska, Wrocław 2005 (oryginał francuski: 1985), s. 478.

<sup>470</sup> Używam zwrotu „w okolicach święta”, gdyż kąpeli nie odbywano w sam dzień święta, a raczej w przeddzień. Regulowały to bowiem przepisy kościelne, które – przynajmniej w czasach karolińskich – karały kąpiel w niedzielę jako złamanie trzeciego przykazania. Patrz: P. Matwiejczuk, op. cit., s. 80–81.

tej cnoty przez władcę opowiada ten fragment, o czym mówi nam już pierwsze zdanie – opowiadając mianowicie o stosunku Bolesława do dostojników, stwierdza on: „Gdy się na nich skarżono, nie dawał lekko wiary, a potępionym przez prawo łagodził litościwie wyroki. Nieraz bowiem żona jego, królowa [...]”<sup>471</sup>. Cała więc następująca później opowieść jest wyjaśnieniem, w jaki sposób Bolesław „litościwie łagodził”, co podkreśla rozpoczynające następne zdanie słowo „bowiem” (*nam*), które jasno wskazuje, że mamy do czynienia z kontynuacją zaczętego wątku. Trudno więc nie zgodzić się z Grischą Vercamerem, który stwierdza: „To nie królowa stoi w centrum tego rozdziału [...], ale raczej na koniec raz jeszcze uwypuklone zostaną przymioty króla jako władcy”<sup>472</sup>.

Czy znaczy to, że w całej historii żona, a także 12 towarzyszy z małżonkami nie mają żadnego znaczenia albo są co najwyżej postaciami drugiego planu, a zasadniczym bohaterem pozostaje Bolesław? Sprawa nie jest taka prosta. Zacytujmy Przemysława Wiszewskiego: „W anegdocie o ocaleniu przez żonę władcy skazanych na śmierć powtarza się jedynie po raz kolejny, jak refren, zapewnienie o sprawiedliwości Bolesława. Jest tu jednak istotna nowość – po raz pierwszy król nie działa sam”<sup>473</sup>. I – dowodzi dalej wrocławski mediewista – jest to ważne, gdyż w przekonaniu współczesnych Gallowi dobry król to taki, który nie działa sam, ale wspólnie i zgodnie z radą swych wasali<sup>474</sup>. Tylko w ten sposób może on dobrze sprawować rządy, a nie wolno zapominać, że opowieść Galla o Chrobrym to nie tylko opowieść o idealnym władcy, ale też o idealnym władztwie – elementem tego obrazu jest zarówno miejsce w państwie Kościola, jak i miejsce rady królewskiej, złożonej z królewskich wasali.

<sup>471</sup> „Conquerentibus enim super illis inconsulte non credebat, contra lege condemnatis iudicium misericordia temperabat. Sepe namque uxor eius regina...”, *Gall*, I, 13, s. 32, w. 11–13.

<sup>472</sup> G. Vercamer, op. cit., s. 356.

<sup>473</sup> P. Wiszewski, *Domus Boleslai*, s. 225–226.

<sup>474</sup> *Ibidem*, s. 226. Por. R. Le Jan, *Consanguinity and Change in the Tenth Century Nobility*, w: *Nobles and Nobility in Medieval Europe. Concepts, Origins, Transformations*, ed. A. J. Duggan, Woodbridge 2000, s. 54–55. Por. niżej, s. 163.

Jak pamiętamy, jednym z tych wasali, wiernym i mądrym, jest również żona, a więc i jej rada powinna zostać wysłuchana. Ale z przedstawionych wyżej rozważań wynika, że żona jest kimś więcej. Przywołując określenie „*alter ego* władcy”, miałem na myśli i to, że jest ona niezbędnym uzupełnieniem władzy króla, co doskonale widać w tej historii. Żona jest jednak także niezbędnym uzupełnieniem opowieści o dobrym władcy, jej dopełnieniem, bez którego nie jest ona kompletna. Para królewska jest tu zresztą pewną całością<sup>475</sup> – ta zasada przyświeca nie tylko opowieści Galla, ale też innym wywodom o dobrym władcy, a także o władcy złym. Warto tu przywołać stwierdzenie analizującej obraz złych kobiet w polskich kronikach Małgorzaty Delimaty: „każdy władca, jeśli miał złą małżonkę, nie cieszył się wśród kronikarzy dobrą opinią i stanowił w mniejszym lub większym stopniu anty-wzorzec panującego”<sup>476</sup>. Najpewniej rzecz należałoby odwrócić i stwierdzić, że negatywnie oceniani rządzący mają w kronikach u swego boku złe żony – tak widzi to Maria Koczerska, która omawiając postaci kobiece w *Annales* Długosza, stwierdza: „Długoszowi źli władcy mieli zazwyczaj złe żony”<sup>477</sup>. Faktem pozostaje banalne stwierdzenie: dobrzy władcy mają dobre żony, źli władcy mają złe żony. Oczywiście nie jest to reguła bezwyjątkowa, aby przywołać choćby wspomnianą na początku postać Emnildy, której pozytywny obraz kreśli nieprzychylny Chrobremu Thietmar<sup>478</sup>. Niemniej jednak tę regułę potwierdza lektura dzieł historiograficznych, a po części – jak zobaczymy, przypatrując się obrazowi Judyty Salickiej, żony Władysława Hermana – także i samej *Kroniki* Galla. Tak więc opowieść o cnotce żony w *Kronice* Galla, ale

<sup>475</sup> Słusznie więc analizujący scenę Grischa Vercamer (op. cit., s. 355) stwierdza: „das königliche Ehepaar hier als herrschaftliches Gespann wirkte”.

<sup>476</sup> M. Delimata, *Żona Popiela oraz Rycheza i Agnieszka jako przykłady złych małżonek władców*, s. 252.

<sup>477</sup> M. Koczerska, op. cit., s. 128.

<sup>478</sup> Na marginesie warto zauważyć, że szukając wyjaśnienia takiego właśnie obrazu Bolesława i Emnildy u Thietmara, trzeba odwołać się zapewne do wcześniejszych przykładów żon nawracających pogańskich władców. Thietmar bowiem kreuje Chrobrego jeśli nie wprost na poganina, to na barbarzyńcę, a na tle zabiegów jego żony, o których skuteczności nie wspomina, jego postać przedstawia się jeszcze gorzej.

i w innych tekstach (choćby u Wipona) pojawia się jako uzupełnienie i dopełnienie opowieści o idealnym władcy – jej cnoty są potwierdzeniem jego własnych cnót.

Szukając więc odpowiedzi na pytanie, dlaczego to właśnie żona, a nie kto inny, wysuwa się na pierwszy plan w historii o miłosiernych sądach Bolesława, należy przede wszystkim przywołać wszystkie wcześniejsze rozważania o tym, że to właśnie ona – królowa – idealnie nadaje się do tej funkcji. Być może jednak zasadniczym powodem podkreślania znaczenia królewskiej małżonki jest stojąca przed Gallem konieczność wprowadzenia postaci dobrej żony jako uzupełnienia wizerunku godnego podziwu władcy oraz elementu obrazu znakomitych rządów i perfekcyjnego królestwa. Wykorzystanie znanego toposu królowej wstawiającej się za więźniami jest dla Galla wspaniałą ku temu okazją, a ukazaniu cnót władczyni scena jej wstawiania się u króla może służyć jak żadna inna.

### Judyta Salicka

Relacje głównego bohatera Gallowej *Kroniki*, Bolesława Krzywoustego, z jego ojcem, Władysławem Hermanem, i palatynem Sieciechem zawsze budziły żywe zainteresowanie badaczy. W ich kontekście pojawia się także postać drugiej małżonki Hermana, Judyty Salickiej. Większość komentatorów zdaje się jednak zgadzać z opinią sformułowaną ostatnio przez Jarosława Nikodema, że „fragment o Judyacie niemieckiej jest [...] zbyt lakoniczny, by wyciągać z niego daleko idące wnioski”<sup>479</sup>. Nic dziwnego – władczyni pojawia się na kartach kroniki czterokrotnie, w tym trzy razy zupełnie marginalne, ani razu też – co w świetle naszych rozważań oczywiste – nie pada jej imię. Zanim jednak uznamy, że z owych enigmatycznych wzmianek faktycznie niewiele wynika, przyjrzyjmy się im raz jeszcze.

Pierwsza wzmianka dotyczy ożenku Władysława Hermana i następuje bezpośrednio po informacji o śmierci Judyty Czeskiej oraz opisie jej cnót. Kronikarz informuje nas, że Władysław był już czło-

<sup>479</sup> J. Nikodem, *Parens tanti pueri. Władysław Herman w Gallowej wizji dziejów dynastii*, „Kwartalnik Historyczny” 117 (2010), z. 1, s. 7, przypis 11.

wiekem starym i chorym, a jednocześnie na jego wychowaniu pozostawał małoletni Bolesław Krzywousty. To właśnie miało skłonić księcia do ślubu z siostrą cesarza Henryka, a wdową po królu węgierskim Salomonie, która urodziła polskiemu księciu trzy córki<sup>480</sup>. Kolejne informacje są już znacznie skromniejsze: rozpoczynając historię o Zbigniewie, Gall pisze, że odbył on naukę w Krakowie, potem zaś macocha (*noverca*), a więc właśnie Judyta Salicka, posłała go do klasztoru mniszek w Saksonii, gdzie miał kontynuować edukację<sup>481</sup>. Następne wzmianki są już zupełnie enigmatyczne. Kronikarz, opowiadając o reakcji dworu na wiadomość o przyjęciu Zbigniewa wraz ze zbiegami przez Magnusa, pisze: „Zasmucił się tym ojciec jego Władysław, lecz Sieciech z królową o wiele bardziej się przeraził”<sup>482</sup>. Wreszcie, poinformowawszy nas o kresie władzy Sieciecha, podsumowując całą opowieść o zmaganiach Zbigniewa i Bolesława z wojewodą, Gall rozpoczyna nowy wątek słowami: „Tyle niech wystarczy, co powiedziano o Sieciechu i królowej”<sup>483</sup>.

Jak widać, w opowieści Galla Judyta pojawia się przede wszystkim jako towarzyszka Sieciechowych intryg. Dostrzegając to, Paweł Żmudzki zniuansował jednocześnie interpretację dwóch ostatnich cytatów, twierdząc, że w wypadku pierwszego z nich kronikarz „informuje jedynie o niepokoju obydwu postaci na wieść o buncie Zbigniewa”, w wypadku drugiego zaś „po prostu zaznaczył, że nie napisze nic więcej o obu postaciach”<sup>484</sup>. Z tymi opiniami trudno jednak się zgodzić. Po pierwsze bowiem, musi zaskakiwać fakt, że władczyni pojawiają się właśnie w towarzystwie głównego czarnego charakteru

<sup>480</sup> Gall, II, 1, s. 63–64.

<sup>481</sup> Ibidem, II, 4, s. 68, w. 2–5. Por. G. Labuda, *Władysław i Zbigniew. U genezy podziałów dzielnicowych w Polsce w drugiej połowie XI wieku*, w: *Spółczesność Polski średniowiecznej*, t. 6, red. S. K. Kuczyński, Warszawa 1994, s. 12 wraz z przypisem 15. Postać macochy w źródłach wcześniejszych: por. B. Kasten, *Noverca venefica. Zum bösen Ruf der Stiefmütter in der gallischen und fränkischen Gesellschaft*, „Frühmittelalterliche Studien” 35 (2001), s. 145–181, passim.

<sup>482</sup> „Pro quo facto Wladislaus pater eius contristatur, Sed Zetheus cum regina multo magis conturbatur”, Gall, II, 4, s. 69, w. 13–14.

<sup>483</sup> „Hactenus de Zetheo et regina dixisse sufficiat”, ibidem, II, 17, s. 84, w. 6.

<sup>484</sup> P. Żmudzki, *Władca i wojownicy. Narracje o wodzach, drużynie i wojach w najdawniejszej historiografii Polski i Rusi*, Wrocław 2009, s. 425 i 426, przypis 80.



kroniki. Zauważmy zresztą, że także druga spośród wymienionych wyżej czterech wzmianek o małżonce Hermana jest związana z osobą palatyna. Gdy tylko bowiem Gall skończy informować nas, że to właśnie Judyta wysłała Zbigniewa do saskiego klasztoru, przechodzi do przedstawiania osoby Sieciecha i już w drugim zdaniu pisze, że palatyn wielu zaprzedał w niewolę lub wypędził z kraju, zaś wielu innych musiało z niego uchodzić w obawie przed urzędnikiem. Trudno tych faktów nie połączyć i nie zauważyć, że Gall nie tylko chce nam wytłumaczyć, w jaki sposób zarówno Zbigniew, jak i wrogowie Sieciecha znaleźli się za granicą, ale też wskazać, że to właśnie palatyn i królowa byli odpowiedzialni za pozbycie się z kraju politycznych przeciwników<sup>485</sup>. Gall podkreśla bowiem, że to nie kto inny, jak machocha miała odesłać Zbigniewa, choć przecież taką decyzję powinien podjąć raczej ojciec. Nic też dziwnego, że właśnie Sieciech i Judyta tak mocno mieli zareagować – w przekazie kronikarza – na złe dla dworu wiadomości płynące z Wrocławia. Nie dość więc powiedzieć, że Gall informuje nas tylko o niepokoju obydwójga na wieść o buncie – podkreśla on raczej, że ich reakcja była wspólna i odróżnia ją od zachowania księcia na tę samą wiadomość. Gdyby kronikarz nie chciał zaznaczyć szczególnej roli władczyni w całej sprawie, nie ma powodu, aby tak podkreślał fakt, że przeraziła się ona wieściami dotyczącymi Zbigniewa „o wiele bardziej” (*multo magis*) niż mąż; w ogóle można mieć wątpliwości, czy wspominałby postać królowej.

W tym kontekście znaczące jest zakończenie całej historii. Gdyby przyjąć interpretację Żmudzkiego, Gallowe zdanie z początku rozdziału 17 byłoby absurdalne. O ile bowiem można zgodzić się, że o Sieciechu faktycznie „powiedziano dość” (*dixisse sufficiat*) – wszak walkom z nim kronikarz poświęcił ostatnie kilkanaście rozdziałów, czyniąc go najważniejszym – obok Władysława i Piastowiców – bohaterem opowieści i wymieniając co najmniej kilkanaście razy samo jego imię, o tyle trudno taki zwrot odnieść do królowej, którą nadmienił w tej historii dotąd trzy razy i to na marginesie. Gdyby literalnie czytać opowieść Galla, to większy udział w całej sprawie miał

---

<sup>485</sup> Wysłanie Zbigniewa do klasztoru interpretuje właśnie jako pozbycie się politycznego przeciwnika, np. G. Labuda, *Władysław i Zbigniew*, s. 12.

choćby krewny Sieciecha, Wojsław, o którym kronikarz kilkakrotnie wspomina, a o którym także – podobnie jak o palatynie i królowej – począwszy od 17 rozdziału, milczy, jednak o milczeniu tym nie uprzedza czytelnika. Wydaje się więc, że zdanie „Tyle niech wystarczy, co powiedziano o Sieciechu i królowej” należy rozumieć nie jako techniczną informację dla odbiorcy, jakich postaci na kartach swej kroniki autor już nie wymieni, ale raczej jako zakończenie pewnej opowieści. Historia ta dotyczy walk z Sieciechem, zaś wymieniając jednym tchem wojewodę i królową, jako postaci, o których powiedziano już dość, Gall wyraźnie sugeruje, że udział władczyni w całej sprawie był znaczący, a przedstawiona historia dotyczyła jej w takim samym stopniu, jak wrogiego palatyna.

Trudno rzecz jasna nie zgodzić się ze Żmudzkim, gdy krytykuje tych badaczy, którzy w oparciu o tekst Galla zbyt łatwo wypowiadają się na temat faktycznego romansu Sieciecha i Judyty, takich jak Karol Maleczyński<sup>486</sup> czy Janusz Kurtyka<sup>487</sup>. Dla nas jednak istotne jest, że obaj badacze dostrzegają istnienie w tekście Galla pewnej sugestii, a to, jakie wnioski wyciągają w odniesieniu do faktycznego przebiegu wydarzeń, nie ma dla nas większego znaczenia. Nie rzeczywistość bowiem mnie (i – jak rozumiem – Pawła Żmudzkiego) interesuje, ale obraz tworzony przez Galla, zaś aby dostrzec w nim sugestię, nie trzeba przyjmować, że kryje się w niej jakikolwiek opis rzeczywistości. Doskonałym przykładem jest tu interpretacja Gerarda Labudy, który stanowczo nie wierzy w wiarygodność pomówień o romans, ale pisze, że na tle współpracy politycznej Judyty i Sieciecha „wnet wyrosła fama, że ich oboje łączy coś więcej niż polityka i że torując wojewodzie drogę do tronu oboje zmierzali do pozbawienia życia obu synów Władysława Hermana. Utrwalił tę famę na kartach swej kroniki Anonim Gall; za nim skwapliwie a bezkrytycznie historycy powtarzają tę plotki. Nie zdołali jednak do tej pory przyto-

<sup>486</sup> K. Maleczyński, *Bolesław III Krzywousty*, Kraków 2010 (pierwsze wydanie: 1946), s. 23.

<sup>487</sup> J. Kurtyka, *Sieciech*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 36/4, z. 151, Warszawa–Kraków 1996, s. 497 i 503. Zauważmy jednak, że autor ten wypowiada się w gruncie rzeczy dość ostrożnie; woli mówić raczej o oskarżeniach czy sugestjach Galla, które są jednak „trudne do weryfikacji”, ibidem, s. 503.

czyć ani jednego faktu, który by w jakiś sposób uwierzytelniał te pośądzenia<sup>488</sup>. I dodaje: „Nie chodzi tu o kwestionowanie tych plotek, lecz o ich zasadność<sup>489</sup>. Labuda – jak widać – uważa, że tekst *Kroniki* nie daje podstaw do potwierdzenia istnienia faktów, ale potwierdza istnienie jakichś „plotek”. Abstrahując tu od spekulacji, czy faktycznie za tekstem kronikarza kryją się krążące na piastowskim dworze pogłoski, należy zauważyć, że większość badaczy czytających tekst Galla dostrzega w nim istnienie aluzji dotyczących bliższej relacji Sieciecha i Judyty<sup>490</sup>, i to niezależnie od tego, czy wierzą w istnienie takiego romansu w rzeczywistości, czy też je stanowczo odrzucają, czy wreszcie – jak piszący te słowa – zawieszają sąd w tej sprawie.

Czy więc Gall faktycznie za pomocą półsłówki sugerował romans wojewody i władczyni? Na to pytanie należy odpowiedzieć twierdząco, aby jednak wychwycić ową subtelną sugestię kronikarza, trzeba przyrzeć się postaci Judyty Salickiej w kontekście narracji Galla oraz analogii płynących z innych źródeł, a więc tak, jak Paweł Żmudzki przeanalizował w swej pracy postać samego Sieciecha. Za doskonałą analogię dla Gallowego opisu tej postaci badacz uznaje obraz Proadiusza, majordoma króla Teodoryka, jaki na kartach swego dzieła kreśli Pseudo-Fredegar<sup>491</sup>. Trudno się z tym nie zgodzić – w ujęciu frankijskiego autora był to człowiek roztropny, ale zarazem niezwykle chciwy i przebiegły, a do tego prawdziwy siewca waśni, aktywnie działający przeciw zgodzie między królami-braćmi<sup>492</sup>. To ostatnie idealnie pasuje do Sieciecha; obaj dostojnicy są też burzycielami porządku

---

<sup>488</sup> G. Labuda, *Władysław i Zbigniew*, s. 12.

<sup>489</sup> Ibidem, przypis 17.

<sup>490</sup> Autor poświęconego „rzekomej rozwiązłości Judyty” krótkiego artykułu, ks. Józef Umiński, odrzuca informacje o niewierności małżeńskiej Judyty w jej pierwszym małżeństwie, jakie podają autorzy niemieccy (którymi zajmujemy się niżej), a także aluzje Galla. Czy jednak uważa – jak Karol Maleczyński, którego cytuje – że w *Kronice* takie aluzje w istocie można odczytać? Na podstawie kilku jego lakonicznych zdań poświęconych temu źródłu – trudno orzec; J. Umiński, *Rzekoma rozwiązłość Judyty Salickiej, drugiej żony Włodzisława Hermana*, „*Nasza Przeszłość*” 3 (1947), zwł. s. 184.

<sup>491</sup> P. Żmudzki, *Władca i wojownicy*, s. 422–423.

<sup>492</sup> Ibidem, s. 422.

społecznego<sup>493</sup>: gdy Protadiusz starał się umniejszyć pozycję arystokratów, tak by nikt nie zagroził pozycji, jaką zdobył<sup>494</sup>, Sieciech „ludzi niskiego stanu wynosił ponad szlachetnie urodzonych”<sup>495</sup>.

Dostrzegając analogie między Protadiuszem a Sieciechem, Żmudzki widzi, ale chyba niewystarczająco docenia rolę, jaką w obu historiach odgrywają kobiety. W historii Pseudo-Fredegara jest nią królowa-babka Teodoryka, Brunhilda, której autor poświęca znacznie więcej uwagi niż Protadiuszowi, kreując ją na negatywną bohaterkę swej opowieści; krótko rzecz ujmując Pauline Stafford: „Dla Fredegara [...] Brunhilda stała się kobietą spragnioną krwi i pozbawioną skrupułów”<sup>496</sup>. Badacz Galla wspomina wprawdzie o ich wspólnej intrydze, która doprowadziła do wojny między Teodorykiem a jego bratem, Teubertem<sup>497</sup>, jednak nie dostrzega, że związki między majordomem a władczynią są znacznie głębsze. Po pierwsze więc, Pseudo-Fredegara pisze wyraźnie, że to właśnie za sprawą królowej Rzymianin Protadiusz doszedł do swojej pozycji, bowiem zarówno, gdy otrzymał zwierzchnictwo nad pewnymi ziemiami, jak i wtedy, gdy został majordomem, stało się to „za poduszczeniem Brunhildy” (*instigante Brunehilde*)<sup>498</sup>. Wreszcie – co dla nas szczególnie istotne – Pseudo-Fredegara nie pozostawia wątpliwości co do charakteru relacji łączących władczynię i jej protegowanego. Pisze: „Brunhilda chciała go wynosić na urzędach z powodu nierządu”<sup>499</sup>. Tak też właśnie – jako kochan-

<sup>493</sup> Por. *ibidem*.

<sup>494</sup> „Quoscumque de gentem nobilem repperiret, totisque humiliare conabat, ut nullus repperiretur, qui gratum quem adriperat potuisset adsumere”, *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii scholastici*, wyd. B. Krusch, *MGH SS rer. Merov.*, t. 2, Hannoverae 1888 (dalej: *Pseudo-Fredegara*), ks. IV, 27, s. 131, w. 20–22.

<sup>495</sup> „Ignobiles vero nobilibus preponebat”, *Gall.*, II, 4, s. 68, w. 8.

<sup>496</sup> P. Stafford, *Queens, Concubines and Dowagers*, s. 13. Por. I. Wood, *Królestwo Merowingów. Władza – społeczeństwo – kultura. 450–751*, tłum. M. Wilk, Warszawa 2009 (oryginał angielski: 1994), s. 143–154; J. L. Nelson, *Queens as Jezebels*, zwł. s. 39–60; M. Hartmann, *Die Darstellung der Frauen*, zwł. s. 229–239; B. Merta, *op. cit.*, s. 12–14.

<sup>497</sup> P. Żmudzki, *Władca i wojownicy*, s. 422.

<sup>498</sup> *Pseudo-Fredegara*, ks. IV, 24, s. 130; ks. IV, 26, s. 131. Por. J. L. Nelson, *Queens as Jezebels*, s. 56–57.

<sup>499</sup> „Brunehildis stubre gratiam eum vellit honoribus exaltare”, *Pseudo-Fredegara*, ks. IV, 24, s. 130, 9. Tam, gdzie w wydaniu *MGH stubre gratiam*, w wydaniu *PL* (71, 618C)

ków – przedstawiają naszych bohaterów niektóre późniejsze źródła. Na przykład w XI-wiecznej kronice Herimana z Reichenau zostają powtórzone informacje o udziale władczynie w awansach jej faworyta, a wątek rozwiązłości tego ostatniego zostaje rozbudowany; o anty-bohaterze tej historii czytamy więc: „Protadiusz, który współżył z Brunhildą i wieloma innymi”<sup>500</sup>.

Motyw złej władczynie, która współdziałała w intrygach ze swym kochankiem, a zarazem najwyższym urzędnikiem dworskim, ma w historiografii merowińskiej więcej przykładów. Inna negatywna bohaterka, Fredegunda, której Grzegorz z Tours przypisał imponującą liczbę okrutnych morderstw, skrytobójstw i oszczerstw<sup>501</sup>, w takim właśnie kontekście pojawia się w *Liber Historiae Francorum*. Obraz władczynie jest tu nieco inny niż w dziele Grzegorza, który nazywa ją „nieprzyjaciółką Boga i ludzi” (*inimica Dei et hominum*)<sup>502</sup>, jednak pozostaje negatywny<sup>503</sup>. Oceniając postać Fredegundy w *Liber Historiae Francorum*, najlepiej spojrzeć na jej czyny – choćby na historię, która będzie nas interesować. Autor zaczyna od zarysowania postaci i ich wzajemnej relacji, podobnej do tej łączącej u Pseudo-Fredegara Brunhildę i Protadiusza: „Królowa Fredegunda była piękna i bardzo sprytna; była też cudzołożnicą. Majordomem był wówczas Landerik, mąż sprytny i zdolny, którego wspomniana królowa bardzo kochała, ponieważ łączył się z nią w rozpuście”<sup>504</sup>.

*stupri gratia*; niewątpliwie od *stuprum*, -i – nierząd z kobietą niezamężną. Por. I. Wood, op. cit., s. 149; P. Stafford, *Queens, Concubines and Dowagers*, s. 96.

<sup>500</sup> „Protadius, qui cum Brunihilde inter alios plures concubuerat”, *Herimanni Augiensis Chronicon*, pod rokiem 606, s. 91, w. 39–40.

<sup>501</sup> Por. M. Sakowska, op. cit., s. 34–45.

<sup>502</sup> *Gregorii episcopi Turonensis libri historiarum X*, ks. IV, 20, s. 439, w. 18.

<sup>503</sup> Jak zauważa Brigitte Merta, w źródłach późniejszych od Grzegorza z Tours obraz Fredegundy specjalnie się nie poprawia, ale po prostu traci wobec przedstawienia jej głównej konkurentki, demonicznej królowej Brunhildy, której obraz u Grzegorza jest z kolei pozytywny; B. Merta, op. cit., s. 26. Trudno więc zgodzić się z Martiną Hartmann, która próbowała ostatnio dowieść, że *Liber Historiae Francorum* w sposobie przedstawienia Fredegundy cechuje pewna ambiwalencja, a także rodzaj podziwu, M. Hartmann, *Die Darstellung der Frauen*, zwł. s. 224 i 229.

<sup>504</sup> „Erat autem Fredegundis regina pulchra et ingeniosa nimis atque adultera. Landericus quoque tunc erat maiorum domus palatii, vir ingeniosus ac utilis, quem

Następnie rozpoczyna się historia mężobójstwa. Oto pewnego dnia król Chilperyk udał się na polowanie, jednak wrócił do pałacu, a zaszedłszy od tyłu żonę zajętą myciem włosów, uderzył ją kijem w pośladek. „Co robisz, Landeriku?” – zakrzyknęła królowa, a gdy zorientowała się, że pomyliła osoby, wpadała w przerażenie. Zasmucony król podążył na łowy. Fredegunda opowiedziała całą historię Landerikowi, a następnie uknuła intrygę, mającą doprowadzić do śmierci jej męża, będącej ratunkiem dla obydwójga, i otwarcia parze drogi do władzy. Plan został wypełniony, król skrytobójczo zamordowany, zaś władzę przejęli zabójcy oraz młodociany syn Chilperyka i Fredegundy, Chlotar<sup>505</sup>.

Motywy oskarżenia władczyni o zdradę pojawia się stosunkowo często, ma też zresztą swe odniesienie w rzeczywistości. Jak zauważa w przytaczanym już artykule poświęconym właśnie temu motywowi Geneviève Bühner-Thierry, oskarżenie o cudzołóstwo jest narzędziem politycznym, a jego pojawienie się ma związek z uzyskiwaniem przez władczynię pozycji politycznej w strukturze władzy<sup>506</sup>. Doskonałym tego przykładem jest oskarżenie wytoczone przeciw Emmie, żonie Lotara IV, oraz jej stronnikowi, biskupowi Adalberonowi z Laon, będącemu zarazem najbliższym doradcą króla<sup>507</sup>. Interesujące jest, że ów fakt zanotowali zarówno żyjący współcześnie Richer z Reims, jak i tworzący około 40 lat po opisywanych wydarzeniach Ademar z Chabannes, ale także sama Emma. Rzecz miała bowiem swe oparcie w rzeczywistości: w zachowanym liście do swej matki, cesarzowej Adelajdy Burgundzkiej, królowa skarży się, pisząc o oskarżeniach, jakie padły na nią już po śmierci męża<sup>508</sup>, gdy – wedle relacji Richera – zarówno ona, jak i Adalberon zostali uwięzie-

---

memorata regina diligebat multum, quia in luxuria commiscebatur cum ea” *Liber Historiae Francorum*, c. 35, s. 302.

<sup>505</sup> Ibidem, c. 35, s. 302–304.

<sup>506</sup> G. Bühner-Thierry, *La reine adultère*, s. 300.

<sup>507</sup> S. Konecny, *Die Frauen des karolingischen Königshauses. Die politische Bedeutung der Ehe und die Stellung der Frau in der fränkischen Herrscherfamilie vom 7. bis zum 10. Jahrhundert* (Dissertationen der Universität Wien, 132), Wien 1976, s. 149.

<sup>508</sup> *Briefsammlung Gerberts von Reims*, wyd. F. Weigle, *MGH BdK*, t. 2, Weimar 1966, ep. 97, s. 126–127.

ni przez szwagra Emmy, Karola Lotaryńskiego<sup>509</sup>. Jeśli wierzyć temu kronikarzowi, zarzuty pojawiły się już wcześniej, a sprawa miała być dyskutowana na synodzie biskupim<sup>510</sup>. Trzeba jednak widzieć także polityczne tło tych, faktycznie mających miejsce, oskarżeń. Karol Lotaryński był kandydatem do tronu po swoim bracie, Lotarze i nawet przed jego śmiercią mógł przypuszczać, że Emma będzie mu się sprzeciwiać, wspierając prawa do tronu swego syna, Ludwika. Formułując oskarżenie o cudzołóstwo, Karol – jak zauważa Pauline Stafford – trafia w sedno: nie tylko dyskredytuje ważnego sojusznika królowej w osobie Adalberona, a także ją samą, ale również stawia pod znakiem zapytania, kto jest ojcem Ludwika, a tym samym podważa prawa do tronu swego głównego konkurenta<sup>511</sup>.

Wróćmy jednak do literatury i Ademara z Chabannes, który do oskarżenia o zdradę dodał zarzut otrucia męża i syna, na dodatek z użyciem czarów<sup>512</sup>. Tu także więc literacki obraz cudzołożnej królowej idzie w parze z obrazem mężobójczyni<sup>513</sup>. Bardziej zaskakujący wydaje się motyw zabójstwa syna, jednak on także dobrze się tłumaczy

<sup>509</sup> Richeri *Historiarum libri IIII*, wyd. H. Hoffmann, *MGH SS*, t. 38, Hannover 2000, ks. IV, 16, s. 243, w. 16–19.

<sup>510</sup> Ibidem, ks. III, 66, s. 205. Por. P. Stafford, *Queens, Concubines and Dowagers*, s. 94.

<sup>511</sup> P. Stafford, *Queens, Concubines and Dowagers*, s. 95. Por. S. Konecny, op. cit., s. 149–150.

<sup>512</sup> „Rex autem Lotharius Lemovicam adiit, et tempus aliquantum in Aquitania exegit. Unde revertus, veneno a regina sua adultera extinctus est. Filiumque reliquit Ludovicum, qui uno tantum anno superviventes, et ipse potu maleficii necatus est”, Ademari *Historiarum libri III*, wyd. G. Waitz, *MGH SS*, t. 4, Hannoverae 1841, ks. III, 30, s. 128. Por. G. Bühner-Thierry, *La reine adultère*, s. 305.

<sup>513</sup> Podejrzanie o to, że śmierć Lotara mogła być skutkiem otrucia, może być wynikiem faktu, że zmarł on faktycznie z powodu dolegliwości żołądkowych, w męczarniach; G. Bühner-Thierry, *La reine adultère*, s. 305. Co do powiązania trucicielstwa oraz czarów z osobą zdradzającej żony ciekawie komentuje to Geneviève Bühner-Thierry: “il faut cependant remarquer dans son texte le lien »organique« entre l’adultère et l’empoisonnement, perpétré aux moyens de »maléfices«, c’est-à-dire avec l’aide du Diable”; ibidem. Kobiety, szczególnie kobiety zdradzające, jako trucicielki patrz: eadem, *Reines adultères et empoisonneuses*, zwł. s. 153–154 i 159–164. Por. też literacki obraz Eadburgi, żony Beortica, króla Wesseksu z połowy IX wieku, która miała całkowicie zdominować swego męża, a jako główne narzędzie swej polityki stosować właśnie truciznę;

czy. Jak zauważa Geneviève Bühner-Thierry: „Fizyczna eliminacja królewskiego małżonka, a następnie syna, który po nim dziedziczy, jest dowodem apetytu władzy u królowej-matki, która legalną władzę swego męża może zastąpić swoją własną władzą, uzurpowaną za pośrednictwem jej kochanka, którego sama »wyniosła« – w sensie łacińskiego *exaltare* – aż na tron królewski”<sup>514</sup>. Komentarz ten wydaje się szczególnie cenny z punktu widzenia naszych późniejszych rozważań.

Nie mniej interesujące, niż teksty mówiące o faktycznych (oczywiście wedle ich autorów) zdradach, są teksty opowiadające o samych oskarżeniach, także tych fałszywych (znów według autorów owych tekstów)<sup>515</sup>. Pozwalają nam one bowiem prześledzić mechanizmy powstawania tego rodzaju podejrzeń, zarówno w tekstach, jak i – nie można wykluczać – w rzeczywistości. Właśnie z taką sytuacją mamy do czynienia w wypadku zarzutów wobec Uty, żony króla Arnulfa z Karyntii, o którym informują nas *Roczniki Fuldajskie*. Źródło nie podaje wielu szczegółów – nie dowiadujemy się, kto miał być współnikiem grzechu, ale jedynie, że królowa oczyściła się z pomówień przez przysięgę z 72 współprzysiężnikami<sup>516</sup>. Warto spojrzeć na polityczny kontekst całej sprawy: zarzut cudzołóstwa padł w czasie choroby jej męża i wszystko wskazuje na to, że miał podważyć prawa do tronu młodocianego księcia Ludwika Dziecię lub/i odsunąć od regencji Utę i jej ród<sup>517</sup>.

Podobny kontekst polityczny miały także zarzuty postawione Ryszardzie, żonie Karola III Grubego. Jest rok 887. Władca, poważnie chory, próbuje zapewnić sobie następstwo. Dwór, rzecz jasna, staje się widownią walk rozmaitych facji. W tym kontekście

ibidem, s. 161; P. Stafford, *The King's Wife in Wessex 800–1066*, “Past and Present” 91 (1981), s. 3–4.

<sup>514</sup> G. Bühner-Thierry, *La reine adultère*, s. 305.

<sup>515</sup> Por. eadem, *Reines adultères et empoisonneuses*, zwł. s. 164–169.

<sup>516</sup> *Annales Fuldenses*, wyd. R. Rau, *Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte (=Fontes ad historiam regni Francorum aevi karolini illustrandam)*, t. 3 (*Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters*, t. 7), Darmstadt 1969, pod rokiem 899, s. 172.

<sup>517</sup> Por. G. Bühner-Thierry, *La reine adultère*, s. 310–311; P. Stafford, *Queens, Concubines and Dowagers*, s. 95; S. Konecny, op. cit., s. 148–149.



o romans zostaje posądzona królowa i jej bliski stronnik, a zarazem główny doradca królewski, biskup Liutward z Vercelli<sup>518</sup>. Wiadomość o tym oraz o ordaliach, jakim miała zostać poddana królowa, przekazuje nam w swojej pochodzącej z początku X wieku kronice Reginon z Prüm, choć nie możemy być pewni, że rzeczywiście miały one miejsce. Wiemy natomiast, że bezdzietne małżeństwo królewskie znalazło się w separacji, a Ryszarda – zgodnie ze słowami Reginona – osiadła w klasztorze w Alzacji, który sama ufundowała. Liutward natomiast – co wiemy z innych źródeł – także został wygnany z dworu i poddany sądowi, zaś Karola III kilka miesięcy później pozbawiono urzędu<sup>519</sup>. Same ordalia – zauważa Bühler-Thierry – nie spełniły właściwie swej roli politycznej, bowiem nie doprowadziły do przywrócenia zachwianego porządku. Pomimo uniewinnienia potencjalnych kochanków, o którym informuje nas Reginon, nie ustrzegły ich one przed utratą pozycji na dworze; w opowieści kronikarza miały zresztą dowieść raczej nie racji politycznej, a świętości królowej<sup>520</sup>. Reginon opowiada bowiem, że Ryszarda nie tylko zaprzeczyła faktowi obcowania z Liutwardem, ale też z jakimkolwiek mężczyzną (choć była już 12 lat żoną Karola) i właśnie to jej oświadczenie, dotyczące własnego dziewictwa, zostało poddane sądowi bożemu<sup>521</sup>.

---

<sup>518</sup> P. Stafford, *Queens, Concubines and Dowagers*, s. 95–96; G. Bühler-Thierry, *La reine adultère*, s. 307–308. Por. eadem, *Le conseiller du roi. Les écrivains carolingiens et la tradition biblique*, „Médiévales” 12 (1987), s. 111–123; S. Konecny, op. cit., s. 147–148.

<sup>519</sup> G. Bühler-Thierry, *La reine adultère*, s. 308; eadem, *Le conseiller du roi*, s. 122.

<sup>520</sup> Eadem, *La reine adultère*, s. 308. Autorka przywołuje tradycję sądu bożego dowodzącego świętości i porównuje to z sytuacją ordaliów dowodzących prawdziwości relikwii; ibidem, s. 309. Warto w tym miejscu wskazać na analogię pochodzącą z XII-wiecznego żywota Kunegundy, małżonki Henryka II, gdzie dziewictwo i świętość władczyni także zostaje potwierdzona przez ordalia, *Vita Sanctae Cunegundis*, wyd. G. Waitz, *MGH SS*, t. 4, Hannoverae 1841, c. 1, s. 821. Por. R. Folz, op. cit., s. 87. O kulcie Kunegundy i jej żywocie por. B. Schneidmüller, *Heinrich II. und Kunigunde. Das heilige Kaiserpaar des Mittelalters*, w: *Kunigunde – consors regni*, zwł. s. 44.

<sup>521</sup> *Reginios chronica*, wyd. R. Rau, *Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte (=Fontes ad historiam regni Francorum aevi karolini illustrandam)*, t. 3 (*Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters*, t. 7), Darmstadt 1969, pod rokiem 887, s. 174–176. Por. G. Bühler-Thierry, *La reine adultère*, s. 308.

Faktycznie władczyni była czczona jako święta i kanonizowana w roku 1049<sup>522</sup>.

Z naszego punktu widzenia interesujący wydaje się kontekst, w którym w X-wiecznej kronice pojawia się wątek oskarżenia królowej o cudzołóstwo. Oto chwilę wcześniej Reginon pisze o nieudolności cesarza, który wkroczywszy do zmagającego się z Normanami Paryża, „nie zdziałał w tym miejscu nic godnego cesarskiego majestatu”<sup>523</sup>, wreszcie zaś oddał najeźdźcom na rabunek ziemie za Sekwaną. Następnie czytamy opis oskarżenia i ordaliów, zaś później dowiadujemy się, że na skutek wszystkich tych wydarzeń władca „zaczął chorować na ciełe i umyśle” (*corpore et animo cepit aegrotare*), co skłoniło „najlepszych królestwa” (*optimates regni*), aby odebrać mu tron i osadzić na nim Arnulfa z Karyntii<sup>524</sup>. O biskupie Liutwardzie pisze zaś Reginon, że był on „mężem bardzo mu [tj. królowi – GP] droгим i jego jedynym doradcą w sprawach administrowania krajem”<sup>525</sup>. Jest to o tyle interesujące, że także we wszystkich wcześniejszych przypadkach tym, kogo nasze źródła oskarżają o intymne relacje z królową, jest właśnie „pierwszy po królu”, jego najbliższy współpracownik czy też po prostu najwyższy urzędnik. Fakt ten trudno uznać za przypadek; warto więc poświęcić nieco uwagi owej postaci, analogicznej do analizowanej przez Żmudzkiego postaci wojewody.

W swoim eseju poświęconemu figurze złego doradcy w epoce karolińskiej jako jej przykład Geneviève Bühner-Thierry analizuje płynący z rozmaitych źródeł przekaz o biskupie Liutwardzie. Autorka pokazuje, że opisując złego doradcę, autorzy karolińscy sięgają do wzorów biblijnych, zwłaszcza zaś – choć nie wyłącznie – do Księ-

<sup>522</sup> G. Bühner-Thierry, *La reine adultère*, s. 308–309. Por. R. Folz, op. cit., s. 50–51.

<sup>523</sup> „Nil dignum imperatoriae maiestati in eodem loco gessit”, *Reginios chronica*, pod rokiem 887, s. 274.

<sup>524</sup> Ibidem, s. 276. Por. P. Riché, *Karolingowie. Ród który stworzył Europę*, tłum. A. Kuryś, Warszawa 1997 (oryginał francuski: 1983), s. 190–193; J. L. Nelson, *Bad Kingship in the Earlier Middle Ages*, „Haskins Society Journal” 8 (1996), s. 17–18.

<sup>525</sup> „Virum sibi percarum et in administandis publicis utilitatibus unicum consilium”, *Reginios chronica*, pod rokiem 887, s. 274.

gi Estery i postaci Hamana<sup>526</sup>. Do tej ostatniej postaci przyrównuje Liutwarda jedna z redakcji *Roczników Fuldajskich* podkreślających także jego niskie pochodzenie<sup>527</sup>, które często – jak zauważa Bühler-Thierry – miało cechować postać złego doradcy<sup>528</sup>. Istotny wydaje się także zakres władzy owego człowieka, który jest właśnie *second après le roi*<sup>529</sup> (choć ta pozycja oczywiście nie musi implikować negatywnej oceny królewskiego urzędnika). Ważniejsze jest może to, że jest on jedynym doradcą, a więc takim, który monopolizuje tę funkcję, marginalizując szerokie grono członków królewskiej rady. Że jest to sytuacja niepokojąca dla władcy, podpowiada nie tylko zdrowy rozsądek; jak pokazuje Bühler-Thierry, we wczesnośrednio-wiecznej myśli politycznej dobrzy są właśnie tacy doradcy, którzy występują wspólnie, zgodnie ze słowami Księgi Przysłów *salus autem ubi multa consilia*<sup>530</sup>, tymczasem przeciwstawiona im postać faworyta jest właściwie *par excellence* zła<sup>531</sup>.

Z przyczyn, o których mówiliśmy przy okazji omawiania roli królowej w zarządzaniu pałacem, związek władczyni z najwyższym urzędnikiem królewskim, naczelnikiem pałacu, jest poniekąd naturalny. Wzorca postępowania – a zarazem prawdziwego wzoru dobrego sługi – dostarcza Księga Rodzaju, opisująca Józefa zarządzającego pałacem faraona. On także był kuszony przez żonę swego pana, której odpowiedział: „Pan mój [...] niczego mi nie wzbrania, wyjąwszy ciebie, ponieważ jesteś jego żoną”<sup>532</sup>. W Księdze Estery nie ma mowy o tym, aby Haman planował uwiedzenie królowej, niemniej jednak w scenie ostatecznej rozprawy z wrogiem Żydów, w czasie

<sup>526</sup> G. Bühler-Thierry, *Le conseiller du roi*, passim.

<sup>527</sup> *Annales Fuldenses*, pod rokiem 887, s. 128.

<sup>528</sup> G. Bühler-Thierry, *Le conseiller du roi*, s. 113–115.

<sup>529</sup> *Ibidem*, s. 115–117.

<sup>530</sup> Prz 11,14. Por. G. Bühler-Thierry, *Le conseiller du roi*, s. 120, przypis 42. O znaczeniu tego ustępu w karolińskiej myśli politycznej por. P. Riché, *La Bible at la vie politique dans le haut Moyen Age*, w: *Le Moyen Age et la Bible*, éd. P. Riché, G. Lobrichon, Paris 1984, s. 399.

<sup>531</sup> G. Bühler-Thierry, *Le conseiller du roi*, s. 119–121. Por. J. L. Nelson, *Bad Kingship*, s. 19.

<sup>532</sup> Rdz 39,8–9. Por. G. Bühler-Thierry, *Le conseiller du roi*, s. 123; eadem, *Reines adultères et empoisonneuses*, s. 155.

uczty, gdy król wraca do sali, gdzie pito wino, i widzi swego urzędnika, który upadł na łożo, gdzie spoczywała Estera, z jego ust pada charakterystyczne oskarżenie – zwracając się do zebranych, pyta, mając na myśli Hamana: „Czy jeszcze chce zgwałcić królową w mojej obecności, w domu?”<sup>533</sup>. Władca zarzuca więc przekroczenie granic obowiązujących urzędnika i sięgnięcie po coś, do czego ma prawo wyłącznie król. Jest to więc oskarżenie o uzurpację, do której poniekąd jest predestynowany właśnie „pierwszy po królu”<sup>534</sup>.

Wydaje się, że właśnie uzurpacja będzie tu pojęciem kluczowym, pojawiającym się w takiej lub innej formie w wypadku wszystkich omawianych postaci oskarżanych o intymne relacje z królową (także o Liutwardzie *Roczniki Fuldajskie*, malujące jego prawdziwie piekielny obraz, mówią, że po wygnaniu z dworu zbiegł do Arnulfa i spiskował z nim<sup>535</sup>). Uzurpacja łączy się zawsze z przywłaszczaniem sobie przez najwyższego dostojnika prerogatyw, a niekiedy samej władzy królewskiej. Z tym właśnie wiążą się oskarżenia o związki z królową. Jak zauważa Bühner-Thierry, uzurpacja dotyczy bowiem nie tylko tronu, ale i sypialni królewskiej<sup>536</sup>. Relacje cielesne z królową są zresztą uzurpacją *per se*, jako że ciało królowej to sfera wyłącznej władzy króla, więc jakiegokolwiek naruszenie owej władzy jest ciężkim splamieniem jego honoru<sup>537</sup>. W efekcie – jak zauważa zajmująca się motywem zdrady królowej w literaturze starofrancuskiej Peggy McCracken – plotki na temat seksualności władczyni są atakiem na polityczny autorytet króla<sup>538</sup>; w innym tekście ta sama autorka ujmu-

<sup>533</sup> Est 7,8. Por. G. Bühner-Thierry, *Le conseiller du roi*, s. 122–123.

<sup>534</sup> G. Bühner-Thierry, *Reines adultères et empoisonneuses*, s. 153.

<sup>535</sup> *Annales Fuldenses*, pod rokiem 887, s. 130. Por. G. Bühner-Thierry, *Le conseiller du roi*, s. 121.

<sup>536</sup> G. Bühner-Thierry, *Le conseiller du roi*, s. 121–122. Por. eadem, *Reines adultères et empoisonneuses*, s. 155.

<sup>537</sup> Por. A. Pieniędz, *Kobieta, honor i polityka we wczesnym średniowieczu*, w: *Świat średniowiecza. Studia ofiarowane Profesorowi Henrykowi Samsonowiczowi*, red. A. Bartoszewicz, G. Myśliwski, J. Pysiak, P. Żmudzki, Warszawa 2010, zvl. s. 410–411.

<sup>538</sup> P. McCracken, *The Body Politic and the Queen's Adulterous Body in French Romance*, w: *Feminist Approaches to the Body in Medieval Literature*, eds. L. Lomperis, S. Stanbury, Philadelphia 1993, s. 56–57.

je rzecz lapidarnie, mówiąc o ścisłym związku między „the queen’s sexual integrity and the king’s sovereignty”<sup>539</sup>. Nic dziwnego, że – tu znów Bühner-Thierry – „Cudzołóstwo królowej jest zawsze prezentowane jako odwrócenie hierarchii wznoszącej na szczyty władzy człowieka, który nie powinien jej otrzymać, uzurpatora, niszczącego w ten sposób system polityczny, zawsze przedstawiany jako opatrnościowa równowaga”<sup>540</sup>.

Uzurpacja jest więc integralnie związana ze zdradą królowej i pojawia się także tam, gdzie czytamy o niesłusznym oskarżeniu wobec władczyni. Doskonale pokazuje to historia pomówienia Gundebergi, żony longobardzkiego króla Arialda<sup>541</sup>. Opowiadający tę historię Pseudo-Fredegar nie szczędzi pochwał swej bohaterce – była ona „pięknego oblicza, życzliwa we wszystkim i pełna chrześcijańskiej pobożności, hojna w jałmużnach, a z powodu jej niezwyklej dobra przez wszystkich kochana”<sup>542</sup>. Na dworze zaś pełnił służbę niejaki Adalulf, którego losy są właściwie historią biblijnego Józefa *à rebours*. Królowa zwróciła uwagę na jego piękną budowę i pochwaliła ją, choć – jak spieszy wyjaśnić kronikarz – „była mu życzliwa, tak, jak wszystkim innym” (*eum sicut et ceteris diligens*). Doszło to do uszu sługi, który sekretnie zaproponował królowej, aby przyjęła go na swojego kochanka. Ta odmówiła stanowczo i napluła bezwstydnikowi w twarz<sup>543</sup>. Mamy więc uzurpatora do miejsca w królewskiej sypialni, w całej historii jest jednak i uzurpator do królewskiego tronu. Chwilę wcześniej Pseudo-Fredegar opisuje dojście do władzy męża Gundebergi, Arialda, wybranego przez „wszystkich star-

<sup>539</sup> P. McCracken, *The Romance of Adultery. Queenship and Sexual Transgression in Old French Literature*, Philadelphia 1998, s. 53.

<sup>540</sup> G. Bühner-Thierry, *La reine adultère*, s. 301. Naruszeniem porządku jest tu po części także fakt, że królowa udziela władzy. Jak zauważa Geneviève Bühner-Thierry (*Reines adultères et empoisonneuses*, s. 152): „la reine est d’abord la femme du roi, elle doit son pouvoir et son prestige au fait de partager la couche royale. En principe, c’est le roi qui fait la reine et non pas l’inverse”.

<sup>541</sup> Por. eadem, *Reines adultères et empoisonneuses*, s. 156.

<sup>542</sup> „Pulchra aspectu, benigna in cunctis et pietate plenissemā christiana, aelimosinis largā, praecellenti bonitatem eius, diligebatur a cunctis”, *Pseudo-Fredegar*, ks. IV, 51, s. 145, w. 21–22.

<sup>543</sup> *Ibidem*, ks. IV, 51, s. 145.

szych i szlachetnych z ludu Longobardów” (*omnes seniores et nobilissimi Langobardorum gentes*). Tę powszechną zgodę zламаł jednak „Taso, jeden z książąt longobardzkich [...], który wiedziony pychą, rozpoczął bunt przeciw królowi Arioaldowi”<sup>544</sup>. I tu wracamy do naszej historii: Adalulf, czując, że jego życie znajduje się w niebezpieczeństwie, spieszy do króla i informuje go, iż królowa spotkała się przed trzema dniami z Tasonem i wspólnie zaplanowali zamordowanie Arioalda, a następnie ślub i przejęcie przez uzurpatora królewskiej władzy. Królowa zostaje osadzona w odległym zamku, historia kończy się jednak szczęśliwie: król przystaje na zorganizowanie sądu bożego, w którym przeciw Adalulfowi staje wysłany przez kuzynów królowej niejaki Pitto. Zabija on oszczercę, co umożliwia władczyni powrót po trzyletnim wygnaniu<sup>545</sup>.

Jak widać, ta historia, choć w istocie jest opowieścią o cnotach królowej, wykorzystuje wszelkie schematy historii o jej zdradzie. Z jednej bowiem strony tym, który kusi Gundeberegę do zdrady, jest pałacowy urzędnik, stający się burzycielem porządku i hierarchii, a więc właściwie uzurpatorem. I to nie tylko dlatego, że aspiruje do miejsca w łóżu królowej, zarezerwowanym przecież dla króla, ale też dlatego, że za pomocą fałszywego oskarżenia wprowadza na dworze własne porządki, a doprowadzając do oddalenia władczyni, pozbawia władcę jakże mu potrzebnej pomocy w osobie królowej. Z drugiej strony także same kalumnie złego urzędnika przeciw władczyni wpisują się doskonale w znane nam historie o cudzołożnych żonach. W istocie owe oskarżenia są niczym innym, jak tylko opowieścią o królowej, która spiskuje ze swym kochankiem-uzurpatorem, planując mężobójstwo i przejęcie władzy, która to opowieść – gdyby została spisana – zapewne niewiele różniłaby się od historii Fredegun-

<sup>544</sup> „Taso, unus ex ducebus Langobardorum [...], superbia elatus, adversus Charoaldo regi coeperat rebellare”, *ibidem*, ks. IV, 50, s. 145.

<sup>545</sup> *Ibidem*, ks. IV, 50, s. 145–146. Por. P. Stafford, *Queens, Concubines and Dowagers*, s. 96–97; G. Bührer-Thierry, *Reines adultères et empoisonneuses*, s. 156 i 164–165. Skróconą wersję tej opowieści przytacza Paweł Diakon, który mówi jednak tylko o fałszywym oskarżeniu, sądzie bożym i powrocie Gundebergi, którą uznaje jednak za małżonkę Rodoalda, a więc władcy rządzącego później, *Pauli Diaconi Historia Langobardorum*, ks. IV, 47, s. 172.

dy i Landerika z *Liber Historiae Francorum* czy Emmy i Adalbera w wersji podanej przez Ademara z Chabannes.

Jeszcze bardziej złożona, a zarazem zagmatwana, jest historia oskarżenia o zdradę angielskiej królowej Emmy, wdowy po Kanucie. Mamy tu do czynienia z historią spisaną półtora wieku po śmierci Emmy, nieznaną z innych źródeł i – jak wszystko na to wskazuje – fikcyjną, bowiem nawet jeśli zapisujący ją pod koniec XII wieku autor *Roczników Winchesterskich*, Ryszard z Devizes, oparł się na jakichś przekazach o mającym miejsce oskarżeniu, to w swym przekazie nie tylko miesza ze sobą postaci Emmy i Edyty (a więc teściowej i synowej), ale też – jak się przekonamy – buduje opowieść niekonsekwentną i pełną sprzeczności<sup>546</sup>. W tej historii Emma to potężna władczyni, sprawująca rządy pod nieobecność Kanuta, po jego śmierci wygnana przez swego pasierba, Harolda<sup>547</sup>, która wróciła jednak do Anglii, gdy tron objął jej syn, Hartaknut. Faktycznie obowiązki władcy sprawował jednak pierwszy po królu komes Godwin, który „wszystkim wraz z królową rozporządzał”<sup>548</sup>, a którego władza – jak zobaczymy za chwilę – okaże się władzą zbrodniczą.

Jednak na obraz królowej rzutuje nie tylko i nie przede wszystkim współpraca z komesem, ale stosunek do dwóch synów z jej pierwszego małżeństwa z Etelredem (Æthelred) II, Alfreda i Edwarda. Otóż – informuje nas kronikarz – już w okresie wygnania nikt o nich, także będących na wygnaniu, nie wspominał, jako że nie czyniła tego ich własna matka<sup>549</sup>. Planujący zgładzić jej synów i osadzić na tronie własne potomstwo Godwin wykorzystał więc fakt, że władczyni „synów swoich z Etelreda mniej miłuje”<sup>550</sup> i przywabiwszy Alfreda do Anglii, zamordował go<sup>551</sup>. W tym czasie władczyni przebywała w Winchester, „w wielkiej zażyłości” (*multum familiaris*) – jak pisze Ryszard

---

<sup>546</sup> P. Stafford, *Queen Emma and Queen Edith*, s. 19–21.

<sup>547</sup> *Annales Monasterii de Wintonia*, ed. H. R. Luard, *Annales Monastici*, t. 2, London 1865, pod rokiem 1036, s. 16–17.

<sup>548</sup> „Omnia cum regina disponebat”, ibidem, pod rokiem 1040, s. 17.

<sup>549</sup> Ibidem, pod rokiem 1036, s. 17.

<sup>550</sup> „Quod filios suos ex Ethelredo minus amplecteretur”, ibidem, pod rokiem 1040, s. 17.

<sup>551</sup> Ibidem, pod rokiem 1040, s. 17–18.

z Devizes – z miejscowym biskupem Elwinem (Ælfwine), „zadowolona jedynie z powodu syna, który panował i oddana tylko biskupowi, o którego dbała, nie chciała wiedzieć o nieszczęściu Alfreda i dla wygnańca Edwarda niczego dobrego uczynić”<sup>552</sup>. Jak widać, choć podejrzenia o współudział w zabójstwie brata, jakie Edward żywił wobec matki i biskupa Elwina<sup>553</sup>, nie były uzasadnione, to jej postawie wyraźnie brak rodzicielskiej miłości, a relacje łączące ją z Elwinem pozostają dwuznaczne.

Wreszcie Godwin decyduje się przekazać władzę Edwardowi, za którego wydaje uprzednio swą córkę, Edytę, pozostawiając sobie jednak kontrolę nad sprawami królestwa. Nowy władca – jak czytamy – „o matkę swoją ani się nie troszczył, ani też jej jako władca nie gnębił”<sup>554</sup>, co zmieniło się, gdy został całkowicie zdominowany przez kolejnego złego doradcę, arcybiskupa Roberta. Pod jego wpływem król doprowadza do wygnania Godwina i synów, matkę pozbawia dóbr i każe uwięzić, zaś biskupa Winchester, „matki, jak powiadano, kochanka” (*matris ut dicebatur amasium*), zmusza do opuszczenia diecezji<sup>555</sup>. Emma postanawia napisać list do synodu biskupów, w którym domaga się oczyszczenia z zarzutów przez ordalia, mówiąc o sobie jako o matce zaatakowanej przez syna i królowej zaatakowanej przez króla, który podniósł rękę na pomazańca bożego, tj. biskupa Elwina<sup>556</sup>. W odpowiedzi obecny na zgromadzeniu arcybiskup Robert, określając ją mianem bestii, a nie kobiety, i wypominając, że nazywa kochanka bożym pomazańcem, oskarżył ją o zbrodnię wobec własnych synów, a mianowicie nie tylko o to, że przyzwoliła na zamordowanie Alfreda, ale też, że przygotowywa-

---

<sup>552</sup> „Solo contenta filio qui regnabat, et soli intenta pontifici quem colebat, Eluaredi casum scire nolebat, et Edwardo exuli nihil penitus boni faciebat”, ibidem, pod rokiem 1040, s. 18. Por. P. Stafford, *Sons and Mothers: Family Politics in the Early Middle Ages*, w: *Medieval Women*, zwł. s. 93–94, gdzie obok przykładu Emmy i jej synów omówiono także inne przykłady relacji władczyń i ich synów we wcześniejszym średniowieczu, zwł. angielskim.

<sup>553</sup> *Annales Monasterii de Wintonia*, pod rokiem 1040, s. 18.

<sup>554</sup> „Matrem suam nec colebat nec publice condundebat”, ibidem, pod rokiem 1043, s. 20.

<sup>555</sup> Ibidem, pod rokiem 1043, s. 20.

<sup>556</sup> Ibidem, pod rokiem 1043, s. 20–21.



ła otrucie Edwarda. Przystął na sąd boży jako jedyną możliwą drogę oczyszczenia z zarzutów – Emma miała boso przejść po dziewięciu gorących lemieszach<sup>557</sup>.

Sytuacja jest dość zaskakująca – o sąd boży prosi sama królowa, pewna – jak mówi – wsparcia św. Swithuna, patrona Winchester. Z drugiej strony ochoczo popiera to oskarżający ją Robert, tak jakby był pewny zwycięstwa. Jednak w trakcie samych ordaliów zły doradca przebywa nie w Winchester, gdzie ma miejsce sąd boży, ale na morskim nadbrzeżu, gotowy do ucieczki. W czasie całonocnej modlitwy przy grobie św. Swithuna Emmie objawia się święty i obiecuje, że próba przebiegnie pomyślnie; tak też się dzieje – władczyni przechodzi przez ordalia bez szwanku, co kronikarz nazywa cudem (*videte miraculum* – pisze)<sup>558</sup>. Następuje pojednanie matki z synem, a zły doradca, arcybiskup Robert, ucieka z Anglii i na wygnaniu umiera. Z banicji powraca natomiast Godwin<sup>559</sup> – którego zgon opisuje rocznik, opowiadając, jak umarł on gwałtowną śmiercią, którą sam na siebie sprowadził, wzywając Boga na świadka, że nie odpowiada za śmierć Alfreda<sup>560</sup>.

Być może ma rację Pauline Stafford, która przypuszcza, że historia sądu bożego Emmy to wynik połączenia faktów, a więc pamięci o rzeczywistych zarzutach wobec Emmy lub Edyty i literackiej tradycji hagiograficznej z XII wieku<sup>561</sup>. Wpisują się w nią opowieści o niesłusznym oskarżeniu władczyni, udowadniającej ostatecznie za pomocą ordaliów swą niewinność, a w istocie świętość, takie jak znana nam już historia Ryszardy, ale także cesarzowej Kunegundy<sup>562</sup>. W każdym razie trudno oprzeć się wrażeniu, że relacja *Roczników Winchesterskich* czerpie z różnych, sprzecznych ze sobą tradycji, bowiem z jednej strony pokazuje nam zdecydowanie negatywnie postać Emmy, sugerując jej romans z biskupem, potem natomiast opowiada historię jej oczyszczenia z zarzutów i zwraca ostrze krytyki

---

<sup>557</sup> Ibidem, pod rokiem 1043, s. 22.

<sup>558</sup> Ibidem, pod rokiem 1043, s. 23–24.

<sup>559</sup> Ibidem, pod rokiem 1043, s. 25.

<sup>560</sup> Ibidem, pod rokiem 1053, s. 25–26.

<sup>561</sup> P. Stafford, *Queen Emma and Queen Edith*, s. 21 wraz z przypisem 67.

<sup>562</sup> Ibidem. Por. też wyżej, s. 161, przypis 520.

przeciw arcybiskupowi Robertowi, królową zaś (i – co może nie bez znaczenia w wypadku tego źródła – dobrodziejkę Winchester) prezentując jako ofiarę nienawistnej polityki złego doradcy. Mimo całego zagmatwania tej historii, bez trudu odnajdujemy tu jednak elementy pojawiające się w narracji o cudzołożnej królowej: bliskie relacje z człowiekiem z najbliższego otoczenia dworu (tu biskupem Winchester), zły doradca-uzurpator, z którym ta współpracuje, a który wywraca porządek społeczny i używa skrytobójstwa, ale i zły doradca, który fałszywie oskarża władczynię, łącząc zarzut rozwiązłości z zarzutem skrytobójstwa i trucicielstwa. Nade wszystko oskarżenie o romans królowej pojawia się zaś w okresie zamętu w państwie, którym – wobec braku silnego władcy – faktycznie rządzi mniej lub bardziej uzurpujący sobie kompetencje królewskie urzędnicy.

Dochodzimy tu do istoty zagadnienia. Jak wspomniałem wyżej, omawiając rolę cnoty czystości u władczyni, zdrada królowej ściśle wiąże się z *confusio regni*, a więc stanem nieporządku w państwie, jako że porządek w rodzinie królewskiej odzwierciedla i konstytuuje porządek kosmiczny i porządek w królestwie<sup>563</sup>. Dobrze oddaje to Julia M. H. Smith: „Moralny wkład żony w budowanie społeczeństwa chrześcijańskiego określa polityczną rolę królowej. Nieskromność królowej prowadziła do nieładu w państwie”<sup>564</sup>. Z kolei przywoływana już Peggy McCracken stwierdza, że istnieje metaforyczne powiązanie między stanem ciała królowej a stanem ciała politycznego, natomiast „plotki o romansie królowej zagrażają pozycji króla na jego własnym dworze”<sup>565</sup>. Opowieść o zdradzie (czy nawet o oskarżeniu o nią) jest więc zawsze opowieścią o nieporządku w państwie, nade wszystko zaś o złym, to znaczy słabym władcy, który owego ładu nie potrafi wprowadzić i utrzymać. Wynika to z samego już faktu postrzegania w społeczeństwie wczesnośredniowiecznym honoru męża jako ściśle powiązanego ze wstydlivością żony; król, tolerujący

<sup>563</sup> G. Bühner-Thierry, *La reine adultère*, zwł. s. 299–305. Por. M. de Jong, *Exegesis for an Empress*, s. 82–83.

<sup>564</sup> J. M. H. Smith, *Gender and Ideology in the Early Middle Ages*, w: *Gender and Christian Religion (Studies in Church History, 34)*, ed. R. N. Swanson, Woodbridge 1998, s. 71.

<sup>565</sup> P. McCracken, *The Body Politic*, s. 56.

seksualne skalenie małżonki i niedokonujący pomsty na cudzołożniku (albo też tolerujący niesłuszne oskarżenia wobec małżonki i niedokonujący pomsty na oszczercy<sup>566</sup>), pozbawia się honoru, a tym samym traci kompetencje do sprawowania władzy<sup>567</sup>. Rzecz wiąże się jednak także z koncepcjami chrześcijańskiego władcy-obroncy moralnego ładu. Jak zauważa Bühner-Thierry, „cudzołóstwo, czy szerzej zmaza seksualna (nieczystość), są powiązane z niesprawiedliwością oraz z figurą złego władcy i problemem wyboru dobrych doradców: król nie może chronić od cudzołóstwa tylko siebie – on nie może go w ogóle tolerować (zwłaszcza zaś pod swoim własnym dachem)”<sup>568</sup>.

Obraz złego władcy, często zdominowanego przez małżonkę i zausznika, doskonale pasuje do większości z omawianych tu historii, także do tej z *Roczników Winchesterskich*. Tu bowiem ocena zarówno Hartaknuta, jak i Edwarda jest miażdżąca. O pierwszym czytamy: „Nie pozostało nieznanie królowi Hartaknutowi okrucieństwo Godwina wobec braci, lecz uznał, że należy to przemilczeć z powodu potęgi sprawcy”<sup>569</sup>. Edward zaś, znajdujący się pod takim wpływem arcybiskupa Roberta, że gdy ten „powiedział, że czarna wrona jest biała, król prędzej wierzył jego słowom niż własnym oczom”<sup>570</sup>, jest przez kronikarza podsumowany zdaniem: „Król Edward, jako że był zdumiewającej prostoty i niewinności, nic nigdy nie czynił niesłusznie, chyba że za poduszczeniem kogoś innego”<sup>571</sup>.

Najlepszym przykładem interesujących nas tu zagadnień jest wspomniana już sprawa, będąca w istocie niemal modelem dla póź-

<sup>566</sup> W tym sensie oczyszczenie z zarzutów niesłusznie oskarżonej królowej i ukaranie oszczerców jest znakiem przywrócenia porządku, równowagi i sprawiedliwości, a więc i dobrych rządów, G. Bühner-Thierry, *Reines adultères et empoisonneuses*, s. 168–169.

<sup>567</sup> Por. A. Pieniędzy, *Kobieta, honor i polityka*, passim.

<sup>568</sup> G. Bühner-Thierry, *La reine adultère*, s. 302–303.

<sup>569</sup> „Non latuit Hardacnutum regem crudelitas Godwini circa germanum, sed dissimulare oportuit propter potentiam proditoris”, *Annales Monasterii de Wintonia*, pod rokiem 1036, s. 18.

<sup>570</sup> „Diceret nigram cornicem esse candidam, rex citius ori illius quam oculis suis crederet”, ibidem, pod rokiem 1043, s. 21.

<sup>571</sup> „Rex Edwardus, ut erat mirae simplicitatis et innocentiae, qui nihil unquam egit perperam nisi ex alterius suggestione”, ibidem, pod rokiem 1043, s. 21.

niejszych oskarżeń królowych o cudzołóstwo<sup>572</sup>, a mianowicie zarzuty przeciw Judyście, żonie Ludwika Pobożnego, która miała zdradzić cesarza z jego najbliższym współpracownikiem i swoim stronnikiem, Bernardem z Septymanii<sup>573</sup>. Dysponujemy tu, obok wzmianek o przebiegu wypadków, w tym o zarzutach stawianych Judyście, aż dwoma tekstami, będącymi w istocie rozbudowanymi oskarżeniami przeciw królowej, w których możemy znaleźć wszystko to, co typowe dla narracji o zdradzającej żonie. Pierwszy z nich to wspomiane już dzieło Agobarda z Lyonu *Libri duo pro filiis et contra Iudith uxorem Ludovici Pii*<sup>574</sup>, powstałe w roku 833<sup>575</sup>, a więc w trakcie trwania konfliktu, którego aktywną stroną była Judyta. Drugi to biografia korbejskiego opata, Wali, napisana przez wielkiego przeciwnika politycznego Judyty, Paschazjusza Radberta, i znany jako *Vita Walae* lub *Epitaphium Arsenii*<sup>576</sup>. Tu precyzyjna datacja nie jest możliwa. W każdym razie utwór powstał później, już za rządów Karola Łysego<sup>577</sup>. Choć oba utwory atakują Judytę, różnią się nieco w rozłożeniu akcentów. Jak pokazuje analizująca teksty Elizabeth Ward, u Agobarda z Lyonu głównym przedmiotem krytyki jest sam cesarz, które-

<sup>572</sup> G. Bühner-Thierry, *La reine adultère*, s. 299.

<sup>573</sup> Oskarżenia przeciw Judyście i ich tło polityczne patrz: P. Riché, *Karolingowie*, s. 138–141; A. Koch, op. cit., s. 103–166; S. Konecny, op. cit., zwł. s. 97–98. Warto zauważyć, że poza kwestiami politycznymi oskarżenie o romans właśnie z Bernardem nosiło dodatkowe *odium* dla królowej, był on bowiem synem chrześnym Ludwika, z ówczesnego punktu widzenia relacja Judyty i Bernarda nosiła więc znamiona kazirodztwa; M. de Jong, *Exegesis for an Empress*, s. 81. Pokrewieństwo duchowe a kazirodztwo por. eadem, *To the limits of kinship: anti-incest legislation in the early medieval west (500–900)*, w: *From Sappho to de Sade. Moments in the History of Sexuality*, ed. J. Bremmer, London–New York 1989, s. 39–40; A. Pieniądz, *Kazirodztwo w społeczeństwie wczesnego średniowiecza*, „Przegląd Historyczny” 98 (2007), z. 3, s. 353–354.

<sup>574</sup> Patrz wyżej, s. 124–125, przypis 375. O oskarżeniach Judyty w utworze por.: E. Ward, *Agobard of Lyons and Paschasius Radbertus*, s. 17–21; A. Koch, op. cit., s. 145–148; M. de Jong, *Bride shows revisited*, s. 269–272.

<sup>575</sup> E. Ward, *Agobard of Lyons and Paschasius Radbertus*, s. 16; A. Koch, op. cit., s. 110.

<sup>576</sup> Będę korzystał z wydania: *Ex Paschasii Radberti vita Walae abbatis Corbeiensis*, wyd. G. H. Pertz, *MGH SS*, t. 2, Hannoverae 1829. O oskarżeniach Judyty w utworze por. E. Ward, *Agobard of Lyons and Paschasius Radbertus*, s. 21–24.

<sup>577</sup> E. Ward, *Agobard of Lyons and Paschasius Radbertus*, s. 16 i 21.

mu zarzuca się także to, że przyzwala na złe postępowanie żony i ulega jej. Natomiast u Paschazjusza Radberta ostrze krytyki kieruje się już w stronę Judyty, a jeszcze bardziej w kierunku głównego bohatera negatywnego tego dzieła – współpracownika władczyni i (zdaniami panegirysty Wali) jej kochanka, Bernarda z Septymanii. Tego ostatniego przedstawia się jako Antychrysta, królową jako nową Izebel<sup>578</sup> i drugą Brunhildę, podczas gdy opat Korbei jest pokazywany jako współczesny Jeremiasz<sup>579</sup>. Dodajmy, że u Agobarda znów sam Bernard w ogóle nie występuje<sup>580</sup>, co nie znaczy, że nie pojawiają się zarzuty dotyczące rozwiązłości Judyty.

Centralnym tematem u Agobarda jest słabość Ludwika i to słabość dotycząca bezpośrednio sfery cielesnej i jego relacji z żoną. Ona też jest tu punktem wyjścia; warto przytoczyć niemal sam początek utworu: „Zatem gdy wspomniany pan i cesarz w spokoju przebywał w domu i kwitł w swym pałacu, wówczas strzegł we czci młodej żony i wedle [nauki] apostoła wypełniał powinność należną żonie. Z upływem jednak dni zaczął najpierw stygnąć, potem robić się zimny, a przez to i żona [jego] popadła w rozwiązłość. I gdy to, co zgodne z prawem zanikło, zmienione czy nawet obrócone w bezprawie, przyjęła ona sobie zdatne osoby do dokonywania występków, z początku skrycie, następnie już bezwstydnie”<sup>581</sup>. Bezsilność władcy pojawia się zresztą w obu omawianych tu utworach, a jej szczególnym przejawem jest sposób podejmowania przez niego decyzji, a przede wszystkim uleganie złej małżonce, która monopolizuje dostęp do

<sup>578</sup> Motyw Izebel pojawia się także w *Agobardi archiepiscopi Lugdunensis libri duo*, II, c. 3, s. 277. O tym motywie patrz wyżej, s. 123, przypis 56.

<sup>579</sup> E. Ward, *Agobard of Lyons and Paschasius Radbertus*, s. 21–24.

<sup>580</sup> Ibidem, s. 22. Por. M. de Jong, *Bride shows revisited*, s. 271–272.

<sup>581</sup> „Igitur cum predictus domnus et imperator quietus esset in domo et florens in palacio suo, cum adhuc iuvenem coniugem sub sui reverencia custodiret et secundum apostolum uxorium debitum illi persolveret, in processu vero dierum cum coepissent haec primum tepescere, deinde frigescere, ac per hoc et mulier resolvi in lasciviam, cessantibus licitis, conversa, immo adversa ad illicita, adscivit sibimet aptas personas ad perpetranda turpia, et primum latenter, deinde impudenter”, *Agobardi archiepiscopi Lugdunensis libri duo*, I, cap. 2, s. 275, w. 14–19. Por. E. Ward, *Agobard of Lyons and Paschasius Radbertus*, s. 18–19; A. Koch, op. cit., s. 110.

władcy<sup>582</sup>. Agobard podkreśla więc, że nie chce przyrównywać cesarza do złych władców, ale odnosi do niego słowa z Księgi Przysłów: „Kto dom swój niepokoi – wiatr odziedziczy”, ponieważ – jak wyjaśnia – „pozwolił się podejść złej kobiecie”<sup>583</sup>. Z kolei Paschazjusz napisze o cesarzu: „Nikogo więc nie dopuszczał [do siebie] w zaufaniu, poza tymi, na których zezwoliła Justyna [tj. Judyta<sup>584</sup>]. I nie mógł ani słuchać, ani kochać nikogo innego, ani zgadzać się z nikim innym niż z tym, kogo ona mu wskazała, by mu ufał. I, co jest złowróźbne, jak mówią, nie chciał niczego poza tym, czego ona chciała”<sup>585</sup>.

Także w wypadku oskarżeń Judyty pojawia się znany nam motyw powiązania kwestii czystości pożycia pary królewskiej ze stanem pałacu i państwa. Widać to wyraźnie już w przytoczonym na początku cytacie z tekstu Agobarda z Lyonu, który Elizabeth Ward komentuje następująco: „seksualna dysfunkcja wewnątrz małżeństwa królewskiego skutkuje polityczną dysfunkcją w cesarstwie”<sup>586</sup>. Efekty rozwiązłości królowej, zarówno dla pałacu, jak i dla całego państwa, wynikają wprost z roli, jaką przypisuje się królowej. Według Agobarda, jak wspominałem wyżej<sup>587</sup>, jest ona kluczowa, a w jej wypełnianiu władczyni jest niezastąpiona. Skutki *lascivia* Judyty są więc poniekąd oczywiste. Arcybiskup lyoński pisze o niepokoju synów

<sup>582</sup> Władza kobiet przejawiająca się w namawianiu męża do złego, por. G. Bühner-Thierry, *Reines adultères et empoisonneuses*, s. 156; J. L. Nelson, *Bad Kingship*, s. 16.

<sup>583</sup> „Neque ullo modo idcirco dicimus, ut domnum condam nostrum imperatorem impiis et infidelibus regibus comparemus. Sed, quia permisit se a muliere iniqua decipi contigit, illi quod scriptum est: »Qui conturbat domum suam, possidebit ventos«, *Agobardi archiepiscopi Lugdunensis libri duo*, II, cap. 7, s. 278; cytata biblijny: Prz 11,29. Por. E. Ward, *Agobard of Lyons and Paschasius Radbertus*, s. 20.

<sup>584</sup> Wszystkie postaci w tekście pojawiają się pod pseudonimami, co dotyczy także głównego bohatera dzieła, Wali, który występuje tu jako Arseniusz.

<sup>585</sup> „Non enim alium in fide recipiebat nisi quem Iustina vellet; neque alium aut audire, aut diligere valebat, aut assentire, quo usque ista vigerunt, nisi quem illa ei in fide commendabat, et, quod prodigiosius est, ut aiunt, nec aliud velle, praeter quod ipsa vellet”, *Ex Paschasis Radberti vita Walae*, ks. II, c. 9, s. 554. Por. E. Ward, *Agobard of Lyons and Paschasius Radbertus*, s. 23.

<sup>586</sup> E. Ward, *Agobard of Lyons and Paschasius Radbertus*, s. 19. Por. G. Bühner-Thierry, *Reines adultères et empoisonneuses*, s. 152–153.

<sup>587</sup> Patrz wyżej, s. 124–125.

królewskich, widzących „splamione łoża ojcowskie, zbrukany pałac, zamieszanie w państwie (*confusum regnum*) i zapomniane imię Franków”<sup>588</sup>. Warto także przytoczyć opis skutków zdrady królowej według Paschazjusza: „pałac stał się burdelem, gdzie panoszy się cudzołożnica i króluje cudzołożnik, gdzie gromadzą się występki i ucieka się do niegodziwości oraz wszelkiego rodzaju czarów”<sup>589</sup>. Mamy tu więc także, poza wszystkim, powiązanie cudzołóstwa z użyciem magii<sup>590</sup>, znane nam już z opowieści Ademara z Chabannes<sup>591</sup>.

Wreszcie u Paschazjusza Radberta pojawia się postać kochanka, Bernarda z Septymanii, który spełnia wszystkie cechy, których możemy oczekiwać, mając za sobą dotychczasowy wywód, od tego rodzaju postaci. W *Żywocie Wali* czytamy więc o nim: „Skoro przybył, niczym nieokiełznany dzik spustoszył pałac, zniszczył radę, obalił wszystkie prawa rozumu. Wszystkich dostojników, duchownych i świeckich (*consules omnes, divinos humanosque*) wypędził i wytepił, zajął łoża małżeńskie, [...], zerwał przymierza i naruszył porządek”<sup>592</sup>. Mamy więc do czynienia ze złym doradcą, który w miejsce dobrych rad zgromadzenia królewskich urzędników wprowadza swoje podszepty, oraz uzurpatorem, który zagarnia królewskie łoża. Oskarżenie o uzurpację pada wprost: Bernard planuje – powiada Paschazjusz – zniszczyć cesarza, wyniszczyć całe jego potomstwo i wziąć jego żonę, „którą wiarołomnie splamił” (*quam infideliter coinquinaverat*). Jeśli to by się udało – pisze panegirysta opata Wali –

<sup>588</sup> „Maculatum stratum paternum, sordidatum palacium, confusum regnum et obscuratum nomen Francorum”, *Agobardi archiepiscopi Lugdunensis libri duo*, I, cap. 2, s. 275, 22–24. Por. G. Bühner-Thierry, *La reine adultère*, s. 302; E. Ward, *Agobard of Lyons and Paschasius Radbertus*, s. 20–21.

<sup>589</sup> „Fit palatium prostibulum, ubi moechia dominatur et adulter regnat, coacervantur crimina, requiruntur nefanda et sortilegia maleficiorum omnium genera”, *Ex Paschasii Radberti vita Walae*, ks. II, c. 8, s. 552.

<sup>590</sup> Por. G. Bühner-Thierry, *La reine adultère*, s. 305–306; A. Koch, op. cit., s. 100.

<sup>591</sup> Patrz wyżej, s. 159 wraz z przypisem 513.

<sup>592</sup> „Siquidem ut advenit, acsi ferus aper evertit palatium, destruxit consilium, dissipavit omnia rationis iura; consules omnes, divinos humanosque expulit et attrivit; thorum occupavit [...] foedera disruptit, confudit ordinem”, *Ex Paschasii Radberti vita Walae*, ks. II, c. 8, s. 551. Por. G. Bühner-Thierry, *La reine adultère*, s. 301.

Bernard przejmie władzę w cesarstwie, a zarządców ziem wymorduje lub ujarzmi, jeśli nie – ucieknie z Judytą do Hiszpanii<sup>593</sup>.

Podobnie więc jak inne historie oskarżeń królowej o zdradę, ta prezentowana przez Agobarda i – zwłaszcza – Paschazjusza wpisuje się w pewien narracyjny kontekst. Składają się na niego przede wszystkim, obok samej władczyni, dwie postaci. Pierwszą stanowi najbliższy współpracownik króla, który jest jednak złym doradcą, a zarazem kochankiem królowej, a więc i uzurpatorem dybiącym na władzę królewską. Druga postać to sam władca, zły i słaby, który nie potrafi przeciwstawić się uzurpatorowi, podobnie jak nie potrafi ustrzec się przed cudzołóstwem pod własnym dachem, bowiem w ogóle nie kontroluje ani spraw pałacu, ani kraju. Efektem takiego stanu rzeczy są niepowodzenia i zamęt w państwie.

Wróćmy do opowieści Galla i zastanówmy się, które z wyżej wymienionych elementów należą również do tej narracji. Tego, że kronikarz przedstawia Sieciecha jako złego, a zarazem wszechwładnego urzędnika, którego negatywny wpływ na osobę władcy ma opłakane skutki – nie trzeba chyba specjalnie dowodzić<sup>594</sup>. Czy był jednak uzurpatorem? Na to pytanie lektura Galla każe odpowiedzieć pozytywnie<sup>595</sup>. Pozostawiając już na marginesie samodzielne ustanawianie wszechwładnych urzędników<sup>596</sup> czy skłócanie księcia z jego

<sup>593</sup> „[Bernard] moliebat, ut perimeret Augustum, prolemque eius omnes exstinguerat, et uxorem quam infideliter coinquinaverat, acciperet. Cum qua, si crederetur, imperium pervaderet, et omnes seniores terrae aut interficeret, aut male subiugaret oppressos; si alias, ad Hispaniam cum ipsa se transponeret”, *Ex Paschasii Radberti vita Walae*, ks. II, c. 10, s. 555. Por. E. Ward, *Agobard of Lyons and Paschasius Radbertus*, s. 23.

<sup>594</sup> Por. P. Żmudzki, *Władca i wojownicy*, s. 424–428.

<sup>595</sup> Interesuje mnie tu wyłącznie obraz kreowany przez Galla, jednak warto na marginesie zauważyć, że pewne działania Sieciecha, takie jak np. szeroka działalność fundacyjna, a przede wszystkim bicie własnej monety, wskazują, że także w rzeczywistości ambicje polityczne wojewody były niemałe, a może nawet miały prowadzić do całkowitego usamodzielnienia. Też taką stawia ostatnio, gruntownie analizując problem, Krzysztof Skwierczyński; zob. K. Skwierczyński, *Fundacje możnowładcze w Polsce XI i XII wieku. Moźni i ich fundacje jako problem badawczy*, w: *Animarum cultura*, s. 72–77.

<sup>596</sup> *Gall*, II, 4, s. 69; II, 16, s. 80.



synami<sup>597</sup>, skupmy się tych fragmentach, w których o politycznych planach Sieciecha mówi się *expressis verbis*<sup>598</sup>. Gall wspomina więc, że obok skłócania książąt w Władysławem, wojewoda „wiele, jak mówią, obydwu chłopcom gotował zasadzek” (*multas, ut ferunt, ipsi pueris insidias pretendebat*)<sup>599</sup>, co zdaje się oznaczać, że dybał na ich życie. Kronikarz mówi jednak znacznie więcej, choć wypowiedzi dotyczące zbrodniczych planów Sieciecha wkłada zawsze w czyjeś usta. Nie dystansuje się jednak od nich i z pewnością nie przytacza ich przypadkowo. Gdy więc Bolesław z Wojsławem udają się na wyprawę, otoczenie księcia zauważa w tym grożące mu niebezpieczeństwo, jako że bliscy i współpracownicy Sieciecha mieli zagrozić życiu Piastowica. „Wiemy bowiem z całą pewnością – stwierdzają przyboczni księcia – że Sieciech dąży wszelkimi sposobami do wygubienia całego twojego rodu, a najbardziej ciebie jako dziedzica królestwa, by sam mógł uchwycić we własne ręce i zatrzymać całą Polskę<sup>600</sup>. Z kolei w przemowie do wrocławian Zbigniew mówi: „Lecz dobrze wiadomo i dalekim ludom, i bliskim, jak wiele wyście wycierpieli z powodu zdradzieckich spisków na nasze życie, knutych przez tych, którzy sukcesję naszego rodu usiłują całkowicie wygubić, a dziedzictwo panów przyrodzonych wbrew porządkowi naruszyć<sup>601</sup>. Nie może budzić wątpliwości, kogo ma na myśli mówca, zwłaszcza że Gall umieszcza rzecz w tym samym rozdziale, który rozpoczyna zdaniem o Sieciechowych zasadzkach na chłopców.

Mamy więc do czynienia z próbą uzurpacji władzy, bo choć Gall milczy o tym, aby Sieciech planował obalić samego, całkowicie mu przeciw powolnego, władcę, to jego nielojalność wobec dynastii i chęć pozbawienia życia „naturalnych dziedziców”, aby same-

<sup>597</sup> Ibidem, II, 16, s. 79. Por. P. Żmudzki, *Władca i wojownicy*, s. 424.

<sup>598</sup> Ich zestawienia dokonuje K. Skwierczyński, op. cit., s. 73.

<sup>599</sup> *Gall*, II, 16, s. 79, w. 15–16.

<sup>600</sup> „Scimus enim et certi sumus, quia Zetheus totam tuam progeniem teque maxime nititur, ut heredem regni, modis omnibus abolere, solusque totam sub manu sua captam Poloniam retinere”, ibidem, II, 16, s. 80, w. 14–17.

<sup>601</sup> „Sed notum constat exteris nationibus et propinquis vos multa perpressos pro insidiis vite nostra machinantibus ab hiis, qui successionem nostri generis nituntur penitus abolere, dominorumque naturalium hereditatem ordine preposterio distorquere”, ibidem, II, 16, s. 81, w. 16–19. Tłumaczenie moje.

mu przejąć władzę, jest wystarczającym oskarżeniem. Jak pamiętamy, zarzut czynienia planów zabicia potomków królewskich znamy już z historii Judyty i Bernarda z Septymanii czy Emmy i Adalbera z Laon, zaś oskarżenie o chęć przejęcia władzy to standard w interesujących nas tu opowieściach.

„Potęga Sieciecha [...] wyrosła na nieudolności i słabości Władysława Hermana” – stwierdza, odnosząc się do obrazu kreowanego przez Galla, Żmudzki<sup>602</sup>. Z kolei Nikodem dodaje, że palatyn był nie tylko złym doradcą księcia, ale też przejmował jego rolę. Następnie zaś wyjaśnia: „jeśli [...] jakkolwiek poddany, nawet tak wielki, jak Sieciech, rządził za władcę, to musiało oznaczać, że władca nie ma najmniejszych kwalifikacji do rządzenia”<sup>603</sup>. Jak trafnie pokazuje autor, cały obraz Hermana nakreślony przez Galla jest obrazem władcy nieudolnego, którego rządy są pełne niepowodzeń i który nie wypełnia powierzonej mu roli<sup>604</sup>.

Warto zwrócić szczególną uwagę na fizyczną niedołężność i zaawansowany wiek Władysława Hermana, który podkreśla kronikarz<sup>605</sup>. Ustami swoich bohaterów wprost wyraża przekonanie, że mamy do czynienia z człowiekiem niepotrafiącym nie tylko odpowiadać za państwo, ale i za samego siebie. Zbigniew w mowie do wrocławian stwierdza bowiem: „zmożony starością i chorobą rodzic nasz nie jest w stanie troszczyć się o siebie, o nas i o kraj”<sup>606</sup>, a gdy Herman ucieka samotnie do Sieciecha, zgromadzeni możni uznają, że dzieje się to „nie za radą rozsądku, lecz pod wpływem szaleństwa” (*non sapientis, sed consilium delirantis*)<sup>607</sup>. Co ciekawe, wątek ułomności fizycznej pojawia się z największą mocą w momencie, gdy mowa o ożenku z Judytą Salicką – Gall pisze, że Herman był wówczas już „człowiekiem ociężałym i chorym na nogi” (*homo gravis egerque pedibus*)<sup>608</sup>.

<sup>602</sup> P. Żmudzki, *Władca i wojownicy*, s. 424.

<sup>603</sup> J. Nikodem, op. cit., s. 15–16.

<sup>604</sup> Ibidem, zwł. s. 13–22.

<sup>605</sup> Por. ibidem, s. 21.

<sup>606</sup> „Senio iam confectus genitor noster et infirmitate sibi nobisque vel patrie minus prevalet providere”, Gall, II, 16, s. 81, w. 20–21.

<sup>607</sup> Ibidem, II, 16, s. 83, w. 10. Tłumaczenie moje.

<sup>608</sup> Ibidem, II, 1, s. 63.

Przywodzi to na myśl słabnącego po ożenku z Judytą Ludwika Po-  
bożnego i wynikające z owej niemocy nieszczęścia.

Ciekawe jest zdanie, jakie pada zaraz potem – otóż Gall nie po-  
przestaje na informacji, że Herman i Judyta Salicka mieli trzy cór-  
ki, ale podkreśla, że z tego związku nie urodził się żaden syn<sup>609</sup>. In-  
terpretując je, należy zachować ostrożność – wszak kronikarz mógł  
chcieć podkreślić, że Bolesław nie miał kolejnego konkurenta do tro-  
nu. Warto jednak zauważyć, że jakkolwiek zdania średniowiecznych  
uczonych zarówno okresu przedscholastycznego, jak i scholastycz-  
nego na temat pochodzenia różnicy płci były podzielone, to więk-  
szość z nich – np. Hildegarda z Bingen – przychyliła się do opinii  
Arystotelesa, że zależy to od siły nasienia ojca. Rzecz jasna, silne na-  
sienie owocowało rodzeniem się chłopców<sup>610</sup>. Być może więc, pod-  
kreślając fakt, że po Bolesławie Władysław nie spłodził już żadnego  
męskiego potomka, Gall chciał wyraźnie uwydatnić słabość księcia.

Mamy zatem już wszystkie elementy narracji, jakie znamy ze  
wspomnianych wyżej historii: zły doradca-uzurpator, nieporządek  
w państwie, słaby, także w sensie fizycznym, władca. Brak więc tyl-  
ko cudzołożnej żony. Faktem jest, że Gall o niej nie mówi wprost,  
do czego zaraz wrócę, ale – jak się wydaje – czyni pewną aluzję, któ-  
ra doskonale wpisuje się w istniejące schematy narracyjne. Choć nie  
stwierdza, że między Sieciechem a królową było coś więcej niż współ-  
praca i wspólne interesy, to schematy, które narzuca swej opowieści,  
mogły dawać czytelnikowi jasno do zrozumienia, że charakter relacji  
złej władczyni i uzurpatora miał także pozapolityczny (przynajmniej  
w naszym sensie rozumienia pojęcia „polityka”) wymiar.

Rację ma oczywiście Paweł Żmudzki, gdy stwierdza, że zabie-  
gi, takie jak wprowadzenie do tekstu kroniki królowej i zestawienie  
jej z wojewodą „poniżają działalność dostojnika. Władza Sieciecha –  
jak insynuuje Gall – miała coś wspólnego z rządami kobiecymi”<sup>611</sup>.  
To samo jednak można by powiedzieć o wszystkich historiach doty-  
czących królewskiej zdrady. Uwaga ta nie kłóci się więc z moją pro-

<sup>609</sup> Ibidem.

<sup>610</sup> Por. J. Cadden, *Meaning of sex difference in the Middle Ages*, Cambridge 1993,  
s. 130–134.

<sup>611</sup> P. Żmudzki, *Władca i wojownicy*, s. 425.

pozycją. Bo czyż historie Brunhildy Pseudo-Fredegara, Fredegundy z *Liber Historiae Francorum* czy Emmy w wersji Ademara z Chabannes nie były historiami o kobiecych rządach? Czyż Ludwik Pobożny w wizji Paschazjusza Radberta nie dał się omotać zarówno przez Bernarda, jak i przez Judytę? Sugerowanie rządów kobiecych i zdrady królowej doskonale idzie ze sobą w parze!<sup>612</sup>

Co zaś z enigmatycznością Galla? Musimy pamiętać, że sprawa była nadzwyczaj delikatna. Mimo dość jednoznacznego obrazu Władysława Hermana kronikarz nigdzie nie występuje przeciw niemu otwarcie i choć pokazuje go jako władcę słabego, niewątpliwie znajduje się w bardzo trudnej sytuacji. Mówi przecież w końcu o ojcu swego bohatera i członku wychwalanej przez siebie dynastii<sup>613</sup>. Otwarte oskarżenie o cudzołóstwo jego małżonki byłoby bardzo poważnym ugodzeniem w honor samego Władysława, co mogłoby zostać uznane na dworze jego syna za pójście o jeden krok za daleko. Nie można też wykluczyć, że w momencie powstawania Gallowego dzieła Judyta jeszcze żyła, najpewniej przebywając w Niemczech, a w tej sytuacji mogła Krzywoustemu zaszkodzić. Niezależnie zaś od tego, czy wdowa po Władysławie Hermanie nadal wiodła żywot, czy już zmarła, rzucanie tak poważnych oskarżeń na osobę ciotki panującego cesarza trzeba uznać za nierozsądne.

Zastanawiając się nad pochodzeniem Gallowej sugestii, należy rozważyć jeszcze jedną kwestię. Otóż dość niejasne zdanie, być może dotyczące prowadzenia się Judyty Salickiej jako wdowy po Salomonie, można znaleźć w dwóch spośród żywotów Ottona z Bambergu. Musimy podkreślić, że teksty te przedstawiają postać siostry Henryka IV w pozytywnym świetle, kładąc nacisk na związki łączące ją z głównym bohaterem. Wątpliwości budzi tylko jeden fragment. Opowiadając o okolicznościach jej ślubu z Władysławem Hermanem, *Żywot z Prüfening* podaje: „W tym czasie siostra króla imieniem Judyta zamieszkiwała wraz z nim, [...] a ponieważ nie mógł godziwie jej utrzymywać (*quia eam servare honeste non poterat*), postano-

---

<sup>612</sup> Por. G. Bühner-Thierry, *Reines adultères et empoisonneuses*, s. 154.

<sup>613</sup> J. Nikodem, op. cit., zwł. s. 20–22.

wił wydać ją za mąż w godziwym małżeństwie”<sup>614</sup>. Herbord z kolei powtarza fragment wcześniejszego żywotopisarza, zmieniając jedynie ostatni fragment: „a ponieważ nie mógł godziwie jej utrzymać, usilnie szukał godziwej sposobności oddalenia jej od siebie”<sup>615</sup>.

Owo *honeste servare* rozpałiło umysły polskich historyków. Tadeusz Wojciechowski określa Herbordowe zdanie mianem „dziwne-go”, sugerując jednocześnie, że hagiograf odnosi się do jakichś plotek o życiu osobistym Judyty, której jej brat – cesarz – nie potrafił strzec (w sensie: upilnować)<sup>616</sup>. Z kolei Maleczyński widział w tym informację o prowadzeniu się cesarzówny, a także potwierdzenie prawdziwości Gallowych pomówień<sup>617</sup>. Zupełnie inaczej zwrot *honeste servare* rozumiał Józef Umiński, który twierdził, że jest on równoznaczny z *honeste sustentare*, a więc „utrzymać na odpowiedniej stopie, dawać utrzymanie odpowiednie do piastowanej godności lub zajmowanego stanowiska”<sup>618</sup>. Ostatnio rzecz podjął Przemysław Wiszewski, który zgodził się z Wojciechowskim, że „wzmianka z Ottonowych żywotów nawiązuje do plotek o złym prowadzeniu się Judyty”, jednak zupełnie inaczej rozumiał sens zwrotu: „Cesarz nie był w stanie »strzec« siostry – a więc zapewnić jej ochrony przed pomówieniami”<sup>619</sup>.

Jakie znaczenie mają te rozważania dla nas, skoro interesuje nas wyłącznie przekaz Galla, nie zaś rzeczywistość? Otóż gdyby przyjąć, że wspomniany wyżej zwrot odnosi się do moralności Judyty (co nie jest przecież jasne, zwłaszcza pamiętając o pozytywnym obrazie tej postaci w żywotach Ottona), można by dopatrywać się w nim

<sup>614</sup> „Eo tempore soror regis Judith nomine in fratris contubernio morabatur, [...] quia eam servare honeste non poterat, honesto matrimonio iungere disponebat”, *S. Ottonis episcopi Babenbergensis Vita Prieflingensis*, wyd. J. Wikarjak, *MPH*, nova series, t. 7, cz. 1, Warszawa 1966, ks. I, 4, s. 8.

<sup>615</sup> „Quia eam honeste servare non potuit, removendi eam a se occasiones anxie querebat honestas”, *Herbordi Dialogus de vita s. Ottonis episcopi Babenbergensis*, wyd. J. Wikarjak, *MPH*, nova series, t. 7, cz. 3, Warszawa 1974, ks. III, 33, s. 199.

<sup>616</sup> T. Wojciechowski, *Szkice historyczne jedenastego wieku*, Poznań 2004 (pierwotny druk: 1904), s. 227–228.

<sup>617</sup> K. Maleczyński, op. cit., s. 23.

<sup>618</sup> J. Umiński, op. cit., s. 183.

<sup>619</sup> P. Wiszewski, *Domus Boleslai*, s. 355.

i w pólśłówkach Galla wspólnego źródła. Można mianowicie zastanawiać się – jak czyni to wspomniany wrocławski mediewista – czy do żywotów Ottona wątek ten nie trafił na skutek zaczerpnięcia go, np. w czasie misji pomorskich, z obecnych w otoczeniu Bolesława Krzywoustego opowieści o nie najlepszym prowadzeniu się Judyty (abstrahując od kwestii ich prawdziwości)<sup>620</sup>. Byłaby to więc dodatkowa poszlaka, wspierająca zaproponowany wyżej sposób czytania Gallowych sugestii jako aluzji o romansie właśnie. Tyle, że odczytanie omawianego fragmentu z żywotów Ottona pozostaje niejasne, a propozycję, aby jego źródła szukać w kręgu Krzywoustego, należy uznać jedynie za daleko idące przypuszczenie. Trzeba zgodzić się więc z Przemysławem Wiszewskim, że „definitywne rozstrzygnięcie problemu pochodzenia tej anegdoty wydaje się na gruncie źródeł niemożliwe”<sup>621</sup>, odsyłając jednocześnie do wyczerpującej problem analizy tego autora<sup>622</sup>, która zwalnia mnie – jak sądzę – z dalszego omawiania zagadnienia<sup>623</sup>.

---

<sup>620</sup> Ibidem, s. 356.

<sup>621</sup> Ibidem.

<sup>622</sup> Ibidem, s. 351–357. Por. też ostatnio K. Benyskiewicz, *Księżę Polski Władysław I Herman, 1079–1102*, Zielona Góra 2010, s. 263–264.

<sup>623</sup> Pomijam tu zupełnie kwestię pomówienia o niewierność małżeńską zarówno Judyty, jak i Salomona na kartach dzieła Bernolda z Konstancji, *Bernoldi Chronicon 1054–1100*, wyd. I. S. Robinson, *MGH Scriptores rerum germanicarum*, Nova series, t. 14, Hannover 2003, pod rokiem 1084, s. 438–439. W interesującym nas kontekście tekst przywołał Tadeusz Wojciechowski (op. cit., s. 227). Zgodzić się jednak należy z uwagami najpierw Józefa Umińskiego (op. cit., s. 182–183), a ostatnio Przemysława Wiszewskiego (*Domus Boleslai*, s. 355), że biorąc pod uwagę charakter tekstu, mocno opozycyjny – z pozycji gregoriańskich – wobec Henryka IV, pomówienia przeciw siostrze cesarza można uznać za jeszcze jeden sposób na zdyskredytowanie go. Wiszewski dodaje jednocześnie, że opinia kronikarza „jest jednak również potwierdzeniem krążenia niechętnych siostrze cesarskiej plotek” (ibidem). O ile jednak zastanawiając się nad przyczynami, dla którego pewne sugestie na temat Judyty znalazły się w *Kronice* Galla oraz (być może) w dwóch z żywotach Ottona, można wskazać na ewentualną wspólną inspirację w otoczeniu Krzywoustego, o tyle w wypadku tekstu Bernolda takiego – nawet potencjalnego – elementu spójnego brak. Jak długo więc stoimy na gruncie analizy Galla, a nie pytania „Jak było naprawdę?”, wspomniany fragment z dzieła Bernolda z Konstancji możemy pozostawić na marginesie.

Nie pozostaje więc nic innego, jak wrócić do Galla i tylko tu szukać argumentów. Argumentów słabych, bo – co trzeba na koniec jeszcze raz podkreślić – źródło nie mówi wprost, jakie relacje łączyły Sieciecha i Judytę, więc cały zaprezentowany wyżej wywód musi pozostać jedynie propozycją. Słusznie jednak badacze dostrzegali w tekście Galla pewną delikatną sugestię. W jego narracji natomiast można zauważyć – jak sądzę i jak starałem się dowieść – liczne elementy, z których inni autorzy budowali opowieść o zdradzającej władczyni. Faktem jednak musi pozostać, że lakoniczna wzmianka o macoszce Bolesława Krzywoustego nie uprawnia do zbyt daleko idących wniosków dotyczących kronikarskiej narracji, o rzeczywistości już w ogóle nie wspominając.

\*

Pośród innych, należących do dynastii kobiet (a z grupy tej wyłączam, jak zaznaczyłem we wstępie, konkubinę Władysława Hermana), są jeszcze dwie, którym Gall Anonim poświęca odrobinę więcej uwagi. Pierwszą z nich jest Rycheza, niewymieniona – rzecz jasna – z imienia, o której pisze: „Po śmierci więc Mieszka, który niedługo przeżył króla Bolesława, pozostał jako mały chłopaczek Kazimierz, z matki z cesarskiego rodu. Ale choć wychowywała ona syna na sposób odpowiadający jego godności i rządziła królestwem, dbając o jego sławę, o ile to było możliwe dla kobiety, zdrajcy przez zawiść wypędzili ją z królestwa, zachowując jej syna na tronie dla oszukańczego pozoru”<sup>624</sup>. Nie będę omawiał w tym miejscu skomplikowanej i w zasadzie nierozstrzygniętej kwestii okoliczności wyjazdu z Polski królowej Rychey<sup>625</sup>. W Gallowym opisie chciałbym zaś zwrócić

---

<sup>624</sup> „Mortuo igitur Meschone, qui post obitum regis Bolezlai parum vixit, Kazimirus cum matre imperiali puer parvulus remansit. Que cum libere filium educaret et pro modo femineo regnum honorifice gubernaret, tradutores eam de regno propter invidiam eiecerunt, puerumque suum secum in regno quasi deceptionis obumbraculum tenuerunt”, *Gall*, I, 18, s. 41, w. 3–8.

<sup>625</sup> Kwestię omawia, z powołaniem się na wcześniejszą literaturę przedmiotu, Małgorzata Delimata; zob. M. Delimata, *Ucieczka z Polski i niemieckie losy królowej Rychey (po 1031–1063)*, w: *Docendo dicimus. Studia historyczne ofiarowane*

uwagę jedynie na dwa szczegóły. Pierwszym jest zwrot „z matki z cesarskiego rodu” (*matre imperiali*), który wyraźnie wskazuje, że na piastowskim dworze, blisko wiek później, cesarskie pochodzenie Rychczy było sprawą znaną, a sam kronikarz uznał ją za wartą nadmienienia. W istocie Piastowie musieli uważać – nie bez racji zresztą – małżeństwo Mieszka II za niezwykle nobilitujące, z czego – jak będą starał się pokazać przy okazji dalszych rozważań – starali się w sensie symbolicznym korzystać i co bardzo chętnie, na różne sposoby, podkreślali. Tu zaś rzecz jest powiedziana wprost, trudno też odmówić racji konstatacji Przemysława Wiszewskiego: „W narracji *Kroniki* największym osiągnięciem Mieszka II było małżeństwo z siostrzenicą cesarza Ottona III i spółdzenie z nią syna, Kazimierza”<sup>626</sup>.

Drugą kwestią jest problem regencji Rychczy. Zauważmy, po pierwsze, że udział wdów w opiece nad małoletnimi synami-władcami oraz w kierowaniu państwem do czasu osiągnięcia przez nich lat sprawnych jest w Europie wcześniejszego średniowiecza zjawiskiem znanym<sup>627</sup>. Nie byłoby więc chyba niczym zaskakującym, gdybyśmy mieli z nim do czynienia także u Piastów. Tyle, że Gall albo nie znał faktycznych okoliczności przejścia władzy przez Kazimierza Odnowiciela, albo też historia o jego małoletniości w momencie śmierci ojca była mu potrzebna w budowaniu narracji, albo jedno i drugie. Zauważmy bowiem, że faktycznie (a mamy dość wiarygodne źródła w postaci *Rocznika kapituły krakowskiej*) Kazimierz uro-

*Profesorowi Zbigniewowi Wielgoszowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. K. Kaczmarek, J. Nikodem, Poznań 2000, s. 79–84.

<sup>626</sup> P. Wiszewski, *Domus Boleslai*, s. 233.

<sup>627</sup> Zjawisko regencji matek (i babek) w średniowieczu ma bogatą literaturę przedmiotu. Patrz choćby: G. Wolf, *Königinwitwen als Vormünder ihrer Söhne und Enkel im Abendland zwischen 426 und 1056*, w: *Kaiserin Theophanu. Prinzessin aus der Fremde – das Westreichs Große Kaiserin*, Hrsg. G. Wolf, Böhlau-Köln 1991, s. 39–58; P. Stafford, *Queens, Concubines and Dowagers*, s. 152–156; F.-R. Erkens, *Die Frau als Herrscherin*, passim. Por. też T. Kölzer, *Das Königtum Minderjährigkeit im fränkisch-deutschen Mittelalter*, „Historische Zeitschrift” 251, cz. 2 (1990), s. 291–323 oraz przykłady z poszczególnych krajów: A. Föbel, op. cit., s. 319–338; R. Collins, *Queen-Dowagers and Queen-Regent in Tenth-Century León and Navarra*, w: *Medieval Queenship*, s. 79–92; A. Poulet, *Capetian Women and the Regency: The Genesis of a Vocation*, w: *Medieval Queenship*, s. 93–116.



dził się w roku 1016<sup>628</sup>, zaś Mieszko zmarł w 1034<sup>629</sup>, tak więc w chwili śmierci ojca następcą tronu liczył sobie już 18 lat. Pewien sceptycyzm Galla wobec rządów kobiecych, jaki można wyczytać ze zdania: „rządziła królestwem, dbając o jego sławę, o ile to było możliwe dla kobiety” (*pro modo femineo regnum honorifice gubernaret*) nie może nas – w świetle wcześniejszych rozważań – specjalnie dziwić; u innych autorów z epoki pojawiają się one również, także w kontekście sprawowania przez królowe-wdowy opieki nad nieletnimi synami<sup>630</sup>.

Drugą z kobiet, którym Gall poświęcił nieco więcej uwagi jest pierwsza żona Bolesława Krzywoustego, Zbysława. Mówiąc o ich zasługach, kronikarz skupia się na dwóch kwestiach: jedną jest przeszkoda kanoniczna, jaką było zbyt bliskie pokrewieństwo przyszłych małżonków oraz dyspensacja papieska, która umożliwiła mariaż, drugą zaś niezwykła hojność, jaką miał się wykazać władca, rozdający w okresie ślubu rozmaite, cenne dary<sup>631</sup>. O ile to drugie nie może dziwić – dla Galla to kolejna okazja, aby pochwalić swego bohatera i mocodawcę, którego szczodrość porównuje do szczodrości samego Bolesława Chrobrego, o tyle uwaga poświęcona problemom, jakich nastęrczał ślub, jest zaskakująca. Wobec ogólnego tonu źródła stwierdzenie, że Rzym zgodził się „miłościwie na małżeństwo, niezgodne [co prawda] z kanonami i ogólną praktyką, ale w drodze wyjątku”<sup>632</sup>, a bardziej jeszcze zamykające kwestię zdanie: „My wszakże nie mamy na celu rozpatrywania kwestii grzechu (*peccato*) czy sprawiedliwości, lecz przedstawiamy wątpliwą [naszą] mowę czyny królów i książąt polskich”<sup>633</sup> nie pozostawia wątpliwości, że Gall dystansował się od zawartego związku najdalej, jak tylko mógł, i przypomina słynne zdanie zamykające kwestię św. Stanisława<sup>634</sup>. Można

<sup>628</sup> K. Jasiński, op. cit., s. 130.

<sup>629</sup> Ibidem, s. 114.

<sup>630</sup> Por. np. P. Stafford, *Queens, Concubines and Dowagers*, s. 154–155.

<sup>631</sup> *Gall*, II, 23, s. 90.

<sup>632</sup> „Hoc coniugium misericorditer, non canonice nec usualiter, sed singulariter, collaudavit”, ibidem, II, 23, s. 90, w. 8–9.

<sup>633</sup> „Nos autem de peccato tractare vel iustitia materiam non habemus, sed res gestas regum ducumque Polonie sermine tenui recitamus”, ibidem, II, 23, s. 90, w. 9–11.

<sup>634</sup> Ibidem, I, 27, s. 53, w. 4–7.

z niego zrozumieć, że panegirysta Krzywoustego (a może także ci, pod wpływem których się znajdował) uważał zaślubiny ze Zbysławą za grzech i poddawał krytyce. Jeśli dodamy do tego fakt, że ów fragment jest jedynym wspomnieniem małżonki głównego bohatera na kartach tego dzieła, możemy wnosić, że stosunek Galla do Zbysławy musiał być raczej chłodny. Nie znajdziemy tu nic ze znanych nam pochwał żon władców i podkreślania wagi ich *honestas* dla rządów męża, co na tle peanów na cześć żony Bolesława Chrobrego – pokazywanego przecież jako wzór dla Krzywoustego – robi tym większe wrażenie<sup>635</sup>.

---

<sup>635</sup> Por. G. Vercamer, op. cit., s. 366–367.

## ROZDZIAŁ 2

### *Domina fundatrix*

Jak starałem się pokazać w poprzednim rozdziale, władczynie pełniły specjalną rolę jako opiekunki ubogich, więźniów i najsłabszych. Elementem tej uwypuklanej przez źródła literackie funkcji była także należąca do obowiązków władczyni szczególna protekcja nad Kościołem.

Oczywiście opieka władczyń nad Kościołem nie była zjawiskiem czysto literackim. Bez wątpienia też obecny w piśmiennictwie wzorzec kobiety-protektorki Kościoła musiał oddziaływać na rzeczywistość. Wsparcie udzielane przez władczynie klasztorom czy kościołom wiązało się także ze szczególną rolą kobiet w kreowaniu memorii, o czym będzie mowa w następnym rozdziale. Warto bowiem pamiętać, że właściwie każda donacja na rzecz instytucji kościelnej wiązała się we wcześniejszym średniowieczu z nałożeniem na tę instytucję obowiązku kommemoracji.

Trudno jednak odpowiedzieć na pytanie, czy udział kobiet w ogólnej liczbie fundacji był znaczny – pewne rozważania na ten temat przedstawiam w rozdziale poświęconym memorii. Bez wątpienia ich ograniczone możliwości dysponowania majątkiem znacząco utrudniały sprawę. Jeszcze trudniejsze wydają się próby odpowiedzi na pytanie, jak w wypełnianiu obowiązku opieki nad Kościołem kobiety piastowskie wypadają na tle kobiet z innych dynastii, a to przede wszystkim dlatego, że nasza wiedza o tego rodzaju działalności polskich władczyń jest bardzo ograniczona. Nie znaczy to jednak, że temat ten można uznać za zamknięty – właściwie każdy z wypadków, gdy o działalności fundacyjnej piastowskich niewiast informują nas źródła, wymaga, jak sądzę, ponownego rozważenia, czego próbę postaram się zaprezentować w niniejszym rozdziale.

## Dobrawa i Maria Panna na grodzie poznańskim

Najstarszą fundacją kobiety należącej do dynastii piastowskiej, o jakiej informują nas źródła, jest założenie przez małżonkę Mieszka I świątyni pod wezwaniem Bogurodzicy na poznańskim Ostrowie. Wiadomość ta pochodzi z przekazu stosunkowo późnego, a mianowicie z *Kroniki polskiej* (zwanej też *Kroniką polsko-śląską*), której znane nam kopie pochodzą dopiero z XIV wieku. Trzeba jednak doprecyzować, że tę informację znajdujemy tylko w jednym z rękopisów *Kroniki*, umieszczonym w tzw. kodeksie królewieckim, gdzie czytamy o kościele, który „na grodzie Ostów ufundowała Dąbrówka ku czci Matki Bożej”<sup>1</sup>. Badający problem kościoła Marii Panny *in Summo Posnaniensis* Roman Michałowski stwierdza, że podobnie jak inne fragmenty występujące jedynie w tym rękopisie kroniki, ten dotyczący interesującego nas zagadnienia nie pochodzi od autora tekstu podstawowego, ale jest interpolacją, powstałą jednak przed rokiem 1385<sup>2</sup>.

Nie bez znaczenia jest kontekst, w którym przytoczone wyżej zdanie pojawia się w źródle. Ów kościół, który miała ufundować Dobrawa, staje się bowiem miejscem akcji wydarzenia przedstawianego jako kluczowe dla rządów Kazimierza Odnowiciela. Książę, zasmucony porażkami w walce z Mieclawem, wchodzi więc do kościoła i zostawia na ołtarzu swój miecz. Przysięga też rezygnację z urzędu i powrót do stanu mniszego, po czym zapada w sen. Budzi go jednak głos, nakazujący mu ponowne chwycenie miecza i ruszenie na wroga; bitwa, w której wojskom Kazimierza towarzyszy odziany w biały strój i dzierżący białą chorągiew jeździec na białym koniu, kończy się rozgromieniem wrogów<sup>3</sup>.

Zasadniczy przekaz, jaki zawiera przytoczona historia, jest taki: naród stał na krawędzi zagłady, ale Polsce z pomocą przyszedł Bóg.

<sup>1</sup> „Dambrouca ad honorem genetricis dei beate Marie in casto Ostrow fundaverat”, *Kronika polska (Chronica Polonorum)*, wyd. L. Ćwikliński, MPH, t. 3, Lwów 1878, s. 622.

<sup>2</sup> R. Michałowski, *Princeps fundator. Studia z dziejów kultury politycznej w Polsce X–XIII wieku*, Warszawa 1993, s. 127.

<sup>3</sup> *Kronika polska*, s. 621–623.

Dostrzegając to, Roman Michałowski przekonująco dowodzi, że miejsce, w którym rozgrywa się akcja, nie jest przypadkowe – ma ono szczególną, sakralną moc, a sama świątynia to coś w rodzaju „narodowego sanktuarium”<sup>4</sup>. Spośród argumentów na rzecz tezy, że tak właśnie postrzegano w pełnym średniowieczu interesującą nas świątynię, warto przytoczyć jeden niezwykle istotny fakt: przy kościele Najświętszej Marii Panny znajdował się – jak potwierdza źródło z roku 1247<sup>5</sup> – tron, na którym w jakichś okolicznościach zasiadał władca, co dobrze obrazuje symboliczne znaczenie świątyni dla władzy Piastów<sup>6</sup>. Teza Michałowskiego została przyjęta przez innych badaczy, chętnie wskazujących na kościół Marii Panny na Ostrowie i znajdujący się przy nim stolec, jako na miejsca ważne dla sprawowania, a może także odradzania się zwierzchniej władzy Piastów<sup>7</sup>.

Dla całego przekazu, jaki płynie z interpolacji *Kroniki polskiej*, informacja, że fundatorką świątyni o tak wielkim znaczeniu dla monarchii piastowskiej była Dobrawa, ma znaczenie podstawowe. Oznacza bowiem nie tylko, że świątynia powstała u zarania chrześcijaństwa polskiego, ale też że jej założycielką jest osoba otaczana – jak pamiętamy – w rodzimej tradycji wielką estymą i sławą tej, która przyniosła Polsce wiarę<sup>8</sup>. Jak to ujmuje Michał Kara: „Kaplica, o typowo dynastycznym wezwaniu, postrzegana była co najmniej w wieku XIII jako palladium państwa traktowanego w kategoriach monarchii, zarazem miejsce odradzania się zwierzchniej

---

<sup>4</sup> R. Michałowski, *Princeps fundator*, s. 127–148 (zwł. s. 128–130 i 145–148).

<sup>5</sup> *Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski*, t. 1, wyd. I. Zakrzewski, Poznań 1877, nr 684, s. 221.

<sup>6</sup> R. Michałowski, *Princeps fundator*, s. 130 i 146–167. Por. M. Kara, *Tron książęcy ad Sanctam Mariam w Poznaniu w świetle ponownych dociekań analitycznych*, „*Slavia Antiqua*” 47 (2006), s. 99–160.

<sup>7</sup> Por. J. Banaszkiewicz, *Les lieux du pouvoir dans le haut Moyen Age*, w: *Lieux du pouvoir au Moyen Age et à l'époque moderne*, éd. M. Tymowski, Warszawa 1995, s. 26–27; Z. Dalewski, *Między Gnieznem a Poznaniem. O miejscach władzy w państwie pierwszych Piastów*, „*Kwartalnik Historyczny*” 98 (1991), z. 2, zwł. s. 36–37; Z. Dalewski, *Władza – przestrzeń – ceremoniał. Miejsce uroczystości inauguracyjnych władcy w Polsce średniowiecznej do końca XIV w.*, Warszawa 1996, zwł. s. 38, przypis 81.

<sup>8</sup> R. Michałowski, *Princeps fundator*, s. 131–132.

władzy Piastów z udziałem sił nadprzyrodzonych, o czym zdecydował fakt fundacji świątyni przez Dąbrówkę – »matkę chrześną dynastii oraz państwa«<sup>9</sup>.

Nie ulega więc wątpliwości, że w wieku XIII czy XIV kościół Marii Panny faktycznie jest traktowany jako miejsce ważne i że do takiej właśnie wizji, budowanej przez interpolatora *Kroniki polskiej*, doskonale pasuje podany przez niego fakt, że to właśnie żona Mieszka była fundatorką pierwotnie usytuowanej tu świątyni. Sposób postrzegania kościoła na poznańskim grodzie w późniejszym średniowieczu jest jednak osobnym zagadnieniem badawczym. Dla nas zaś istotne jest pytanie znacznie bardziej prozaiczne – czy informacja, że fundatorką kościoła Marii Panny *in Summo Posnaniensis* była Dobrawa, jest prawdziwa, czy też nie?

Jest sprawą niewątpliwą, że pogląd wiążący Dobrawę z kościołem nie mógłby funkcjonować w wieku XIV, gdyby nie przekonanie o starożytności poznańskiej świątyni. Wydaje się zresztą, że przekonanie to było jak najbardziej uzasadnione. Kościół Najświętszej Marii Panny w obecnej postaci to budowla późnogotycka, pochodząca z XV wieku, ale przecież źródła informują nas o istnieniu tu świątyni pod tym samym wezwaniem już w XIII wieku. A jako że znajdował się on w obrębie grodu, będącego rezydencją książęcą już w X wieku, badacze od dawna zgodnie przypuszczali, że kaplica o wezwaniu maryjnym musiała tu istnieć już za czasów Mieszka I<sup>o</sup>. Co jednak ważniejsze: to przypuszczenie potwierdzają najnowsze badania archeologiczne.

Prowadzone w ostatnich latach w otoczeniu gotyckiego kościoła wykopaliska, którymi kieruje Hanna Kóćka-Krenz, nie zostały jeszcze ukończone. Nie powstała też podsumowująca je publikacja. Na

---

<sup>9</sup> M. Kara, *Tron książęcy*, s. 123. Użyty w tekście na określenie Dobrawy zwrot nawiązuje do artykułu Gerarda Labudy; zob. G. Labuda, *Książna Dobrawa i książę Mieszko jako rodzice chrzestni Polski piastowskiej*, w: *Scriptura custos memoriae. Prace historyczne*, red. D. Zydorek, Poznań 2001, s. 3–17.

<sup>10</sup> R. Michałowski, *Princeps fundator*, s. 129; pełen przegląd prac badawczych, popierających owo przypuszczenie od czasów przedwojennych, patrz: Z. Pianowski, „*Sedes regni principales*”. *Wawel i inne rezydencje piastowskie do połowy XIII wieku na tle europejskim*, Kraków 1994, s. 52–53 i 80.

podstawie opublikowanych już wyników<sup>11</sup> można jednak stwierdzić, że – nie wchodząc na razie w zbędne szczegóły – na poznańskim Ostrowie, w miejscu dzisiejszego kościoła Marii Panny i w jego bezpośrednim otoczeniu istniało powstałe w X wieku palatium oraz kaplica grodowa. Co dla nas szczególnie istotne, znaleziono tam nie tylko tynki wskazujące na sakralny charakter obiektu, ale też niebieski pigment – materiał we wcześniejszym średniowieczu niezwykle drogi, sprowadzany z Azji, a używany zazwyczaj w sztuce tego okresu do pokrywania szat Matki Bożej<sup>12</sup>. Należy przypomnieć, że wezwanie maryjne należało do najpopularniejszych wezwań kościołów w ośrodkach monarszych, a często było także – jak zwrócił uwagę właśnie w kontekście poznańskiej świątyni Jacek Banaszekiewicz – wezwaniem pierwszej świątyni ufundowanej przez nowo ochrzczonego władcę<sup>13</sup>. Wobec powyższych faktów wydaje się, że należy przyjąć bez zastrzeżeń tezę, iż pierwotna kaplica nosiła tytuł późniejszego kościoła.

Czy jednak faktycznie była ona fundacją Dobrawy? Sama odkrywczyńni obiektu czasem ogranicza się w tej kwestii jedynie do

<sup>11</sup> Niemal całość publikacji zbiera L. Wetesko, *Historyczne konteksty monarszych fundacji artystycznych w Wielkopolsce do początku XIII wieku*, Poznań 2009, s. 79–81 wraz z przypisem 320. Należy to uzupełnić o publikacje najnowsze: H. Kóčka-Krenz, *Rezydencja pierwszych piastowskich władców na poznańskim grodzie*, „Nauka” 2005, z. 2, s. 83–92, [http://www.portalwiedzy.pan.pl/images/stories/pliki/publikacje/nauka/2005/02/N\\_205\\_07\\_Kocka.pdf](http://www.portalwiedzy.pan.pl/images/stories/pliki/publikacje/nauka/2005/02/N_205_07_Kocka.pdf) (dostęp: 2.07.2010); eadem, *Archeologiczne świadectwa o najstarszych świątyniach na Ostrowie Tumskim w Poznaniu*, „Ecclesia. Studia z dziejów Wielkopolski” 2 (2006), s. 23–38; eadem, *Rezydencja pierwszych Piastów na poznańskim grodzie*, w: *Poznań we wczesnym średniowieczu*, t. 5, red. H. Kóčka-Krenz, Poznań 2005, s. 59–81; eadem, *Najstarsze dzieje Poznania*, w: *Tu się Polska zaczęła...*, red. H. Kóčka-Krenz, Poznań 2007, s. 7–18 oraz eadem, *Poznań we wczesnym średniowieczu*, t. 4, red. H. Kóčka-Krenz, Poznań 2008; eadem, *Pre-Romanesque Palatial Chapel in Poznań*, „*Quaestiones Mediae Aevi Novae*” 15 (2010), s. 221–239.

<sup>12</sup> Na przykład: eadem, *Dzieje Ostrowa Tumskiego w Poznaniu przed lokacją miasta*, „*Kronika Miasta Poznania*” 2003, z. 1, s. 15; eadem, *Rezydencja pierwszych piastowskich władców*, s. 90; eadem, *Rezydencja pierwszych Piastów*, s. 78–79.

<sup>13</sup> J. Banaszekiewicz, *Les lieux du pouvoir*, s. 22–27 (zwl. s. 26). Por. R. Michałowski, *Princeps fundator*, s. 72, 79 i 134–139; M. Homza, *Mulieres suadentes. Presvedčajúce ženy. Štúdie z dejín žeskej panovníckej svätosti v strednej a vo východnej Európe v 10.–13. storočí*, Bratislava 2002, s. 105–106 wraz z przypisem 147.

przywołania znanego nam przekazu *Kroniki polskiej*<sup>14</sup>, kiedy indziej natomiast wprost nazywa Dobrawę fundatorką kaplicy<sup>15</sup>. Jeśli jednak we wcześniejszych publikacjach dodawała niekiedy, że jest prawdopodobne, iż to właśnie przybyła do pogańskiego kraju czeska księżniczka zainicjowała budowę pierwszej chrześcijańskiej świątyni<sup>16</sup>, o tyle później zmieniła zdanie na temat chronologii wydarzeń. Postawiła mianowicie tezę, że przebudowa grodu poznańskiego poprzedzała ślub Mieszka i Dobrawy, a „budowę kaplicy pałacowej uwzględniono w intercyzie ślubnej i była ona przygotowana już w momencie przyjazdu Dąbrówki i jej świty”<sup>17</sup>; nie przeszkadza to jednak badaczce jednocześnie uważać obiektu za fundację Dobrawy<sup>18</sup>. Z kolei Michał Kara w cytowanej już publikacji, mówiąc o poznańskiej kaplicy, raz nazywa ją inwestycją Mieszka, zrealizowaną „przy współdziałaniu jego pierwszej chrześcijańskiej żony Dąbrówki”<sup>19</sup>, w innym zaś miejscu porzuca owe dystynkcje i mówi o kaplicy pałacowej, „którą najprawdopodobniej [...] ufundowała w latach 60./70. X w. księżna Dąbrówka”<sup>20</sup>.

Omawiający budowę pierwszych polskich świątyń historycy wolą mówić raczej o działalności fundacyjnej Mieszka I, co najwy-

<sup>14</sup> Na przykład H. Kóčka-Krenz, *Rezydencja pierwszych piastowskich*, s. 84; eadem, *Najstarsze dzieje Poznania*, s. 10.

<sup>15</sup> Eadem, *Dzieje Ostrowa Tumskiego*, s. 16; eadem, *Pozycja Poznania w X wieku w źródłach archeologicznych*, w: *Tu się wszystko zaczęło. Rola Poznania w państwie Pierwszych Piastów. Teksty wykładów wygłoszonych na sympozjum naukowym zorganizowanym przez Oddział Polskiej Akademii Nauk i Wydział Teologiczny UAM w Poznaniu*, Poznań 2010, s. 49.

<sup>16</sup> Eadem, *Wczesnopiastowski Poznań w świetle źródeł archeologicznych*, w: *Gniezno i Poznań w państwie pierwszych Piastów. Teksty wykładów wygłoszonych na sympozjum naukowym zorganizowanym przez Oddział Polskiej Akademii Nauk w Poznaniu dnia 8 grudnia 1999 roku*, Poznań 2000, s. 74. Można domyślać się, że autorka uznaje udział Dobrawy w powstaniu świątyni za wystarczający, aby uważać ją za współfundatorkę.

<sup>17</sup> Eadem, *Dzieje Ostrowa Tumskiego*, s. 16.

<sup>18</sup> Ibidem.

<sup>19</sup> M. Kara, *Tron książęcy*, s. 118.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 140–145.



żej z „wydatnym udziałem w początkowej fazie Dobrawy”<sup>21</sup>. Oczywiście z punktu widzenia naszych rozważań wskazanie na Dobrawę jako na główną fundatorkę kaplicy na Ostrowie Tumskim jest szalenie kuszące, należy jednak zachować pewną ostrożność. Trzeba bowiem zauważyć, że jest rzeczą zwyczajnie mało prawdopodobną, aby udziału w fundacji kaplicy jednego z głównych pałaców swego państwa nie miał sam Mieszko. Oczywiście niebagatelna mogła być też rola Dobrawy i jej otoczenia, zwłaszcza przybyłych z nią duchownych, szczególnie, że mówimy o samych początkach chrześcijaństwa polskiego, jednak zupełnie samodzielną fundację księżnej na Ostrowie Tumskim trudno sobie wyobrazić. Być może kaplicę można by wiązać wyłącznie z osobą Dobrawy czy też po prostu uważać ją za jej własną fundację, gdybyśmy mieli tu do czynienia ze znaną nam sytuacją chrześcijańskiej żony, przez lata żyjącej u boku pogańskiego męża, wówczas bowiem planowano by, że tylko księżna i jej najbliższe otoczenie będzie korzystać ze świątyni. Choć, jak słusznie zauważył ostatnio Dariusz A. Sikorski, nie wiemy w istocie, czy w momencie ślubu decyzja o chrzcie Mieszka była już przesądzona<sup>22</sup>; wszystko wskazuje na to, że konwersja nastąpiła niedługo po przybyciu Dobrawy. Nie było więc powodu, aby księżę nie partycypował w budowie świątyni nowej wiary (o ile – jak sugeruje Hanna Kóčka-Krenz – nie zbudował jej samodzielnie jeszcze przed przybyciem przyszłej małżonki).

Pojawia się także inny, jeszcze poważniejszy kłopot, dotyczący datacji. Abstrahując od zmiany poglądów samej Hanny Kóčki-Krenz na temat tego, czy interesujący nas obiekt powstał przed czy po przybyciu Dobrawy do Polski, zwróćmy uwagę na zgłoszone ostatnio wątpliwości natury dużo bardziej zasadniczej. Na marginesie swej pracy monograficznej Michał Kara stwierdza: „Nadal nie wiadomo,

<sup>21</sup> J. Dobosz, *Monarchia i moiżni wobec Kościoła w Polsce do początku XIII wieku*, Poznań 2002, s. 60–61.

<sup>22</sup> D. A. Sikorski, *Kościół w Polsce za Mieszka I i Bolesława Chrobrego*, Poznań 2011, s. 90–107, zwł. s. 93 i 99–101. Autor zauważa (ibidem, s. 98 i 105), że nie można też wykluczyć faktycznego wpływu Dobrawy na decyzję Mieszka o przyjęciu nowej wiary, niepodjętą jeszcze w momencie ożenku. Jednocześnie badacz nie bez racji zauważa, że teza ta jest w istocie źródłowo nieweryfikowalna.

kiedy inwestycja została ukończona: w 3. czy w 4. ćwierci X w.?” i podaje w wątpliwość wczesne, to jest wskazujące na to pierwsze rozwiązanie, datowanie obiektu<sup>23</sup>. Badacz zwraca uwagę, że fundamenty palatium przecinają warstwy kulturowe nr XII i IX–X, zawierające ceramikę datowaną po roku 950/960 (także opisujący znaleziska ceramiczne Jacek Myrcha datuje obie warstwy najwcześniej na drugą połowę wieku X<sup>24</sup>), a warstwa IX–X znajduje się pod bruczką, na którym znalazł się pierwszy poziom wylewki gipsowej wewnątrz palatium<sup>25</sup>. Sugeruje więc, o ile dobrze rozumiem, że trudno, aby budynek powstał około roku 965, skoro warstwy datowane na ten właśnie okres znajdują się na poziomie jego fundamentów i poniżej podsypki, na której umieszczono wylewkę wewnątrz budynku. Badacz zgłasza także zasadnicze wątpliwości co do zaproponowanej datacji dendrochronologicznej<sup>26</sup>.

Historykowi nie jest łatwo ustosunkować się do dyskusji archeologów, niemniej jednak tak długo, jak nie zostanie ona zakończona jakąś konkluzją, trudno w ogóle podejmować zagadnienie fundacji Dobrawy. Jeśli bowiem zgłoszone przez Michała Karę wątpliwości są słuszne, należałoby raczej pytać nie tyle o kwestię udziału Dobrawy w powstaniu świątyni, ale raczej o to, czy za jej budowę odpowiedzialny był Mieszko I czy Bolesław Chrobry. Jednak nawet jeśli w kwestii datacji rację ma Hanna Kóčka-Krenz, pozostają jeszcze postawione wyżej wątpliwości dotyczące prawdopodobieństwa samodzielnej, pozbawionej udziału Mieszka, fundacji księżnej na poznańskim grodzie.

Analizując problem udziału Dobrawy w fundacji kościoła Marii Panny *in Summo Posnaniensis*, warto wskazać na ciekawą analogię w postaci chorwackiej królowej Heleny (Jeleny). Zmarła w roku 976, a więc współczesna polskiej księżnej, władczyni ta także miała być

<sup>23</sup> M. Kara, *Najstarsze państwo Piastów – rezultat przełomu czy kontynuacji? Studium archeologiczne*, Poznań 2009, s. 356, przypis 1882.

<sup>24</sup> J. Myrcha, *Ceramika wczesnośredniowieczna z wykopu 2 przy kościele NMP*, w: *Poznań we wczesnym średniowieczu*, t. 6, s. 75.

<sup>25</sup> M. Kara, *Najstarsze państwo Piastów*, s. 356, przypis 1882; por. J. Myrcha, op. cit., s. 69, 70–72 i 75.

<sup>26</sup> M. Kara, *Najstarsze państwo Piastów*, s. 356, przypis 1882.

fundatorką ważnych świątyń. Podobnie też jak w wypadku Dobra-  
wy informuje nas o tym źródło późne, bo XIII-wieczne, tzn. *Historia  
Salonitana* archidiacona Tomasza<sup>27</sup>. Dowiadujemy się z niego mia-  
nowicie, że „znakomity mąż Demetriusz, zwany Zwonimirem, król  
Chorwatów<sup>28</sup>, zwrócił kościołowi świętego Dominiusza<sup>29</sup> [tj. diece-  
zji splickiej – GP] kościoły świętych Szczepana i Marii Panny w So-  
linie wraz z ich wszelkimi dobrami. Kościoły te były ufundowane  
i uposażone przez królową Helenę, która darowała je stolcowi spli-  
tańskiemu na wieczne posiadanie. Te z powodu szacownych grobów  
królewskich czasowo zostały przekazane zakonnikom, którzy pełnili  
tam nieustanną posługę służby bożej. Tam, w atrium bazyliki święte-  
go Szczepana, pochowany jest szlachetny król Krzesimir wraz z wie-  
loma innymi królami i królowymi<sup>30</sup>.”

Istotne jest nie tylko wezwanie jednej ze świątyń – analogicz-  
ne do poznańskiego – której założenie przypisywano w XIII wieku  
Helenie, ale znaczenie całego założenia (kościół Marii Panny i św.  
Szczepana należy bowiem traktować jako pewną całość<sup>31</sup>) dla dyna-

<sup>27</sup> M. Homza, *Mulieres suadentes*, s. 70.

<sup>28</sup> Demetriusz (Dymitr, chorw. Dmitar) Zwonimir, król chorwacki, panujący  
w ostatniej ćwierci wieku XI.

<sup>29</sup> Patron biskupstwa w Splicie.

<sup>30</sup> „Illustris vir Demetrius, cognomento Suinimir, rex Chroatorum, restituit eccle-  
sie sancti Dominii ecclesias sancti Stephani et sancte Marie in Salona cum om-  
nibus earum bonis. Has siquidem ecclesias edificavit et dotavit quedam Helena  
regina, donans eas Spalatine sedi iure perpetuo possidendas. Que ob reveren-  
tiam regaliū sepulchrorum concessae fuerant quibusdam regularibus ad tem-  
pus, qui assidue in eis officiorum ministeria exercebant. Ibi namque magnificus  
vir Cresimirus rex, in atrio videlicet basilice sancti Stephani, tumulatus est cum  
pluribus aliis regibus et reginis”, *Thomae archidiaconi Spalatensis Historia Salo-  
nitanae atque Spalatinae pontificum*, ed. O. Perić (=Archdeacon Thomas  
of Split, *History of the Bishops of Salona and Split*), Budapest–New York 2006,  
c. XVI, s. 90. Por. N. Budak, *Liturgical Memory in Croatia and Dalmatia around the  
Year 1000*, “Hortus Artium Medievalium” 6 (2000), s. 137. O Tomaszu Archidia-  
konie patrz: M. Matijević-Sokol, *Archdeacon Thomas of Split (1200–1268) – a Source  
of Early Croatian History*, “Review of Croatian History” 2007, No. 1, s. 251–269.

<sup>31</sup> Był to niewątpliwie jeden kompleks kościelny, a badacze doszukują się tu analogii z istniejącymi w tym regionie w okresie wcześniejszym kościołami podwójnymi (*basilicae geminatae*) lub z dwoma kościołami, pojawiającymi się w architekturze benedyktyńskiej na Zachodzie. Obiekty do tego stopnia traktowano

stii Tripimirowiczów. Wedle słów Tomasza Archidiakona w kościele św. Szczepana został pochowany nie tylko mąż Heleny Michał Krzesimir II (nim bowiem jest wymieniany przez Tomasza *magnificus vir Cresimirus rex*), ale również ona sama, a miejsce stało się sepulturą chorwackich władców z tego rodu. Kościół ten był więc w sensie symbolicznym ogromnie ważny. Fakt pochowania Heleny w tym miejscu jest zresztą potwierdzony przez jeszcze inne, nadzwyczaj wiarygodne źródło – współczesny nagrobek z epitafium królowej<sup>32</sup>. O ile więc związki Dobrawy z kościołem w Poznaniu mogą być wymysłem czasów późniejszych, o tyle faktyczne związki Heleny z ośrodkiem w Solinie nie mogą budzić wątpliwości. Sam fakt ufundowania przez nią kościołów nie ma jednak – poza *Historia Salonitana* – dodatkowych potwierdzeń. Znów zresztą może budzić wątpliwości, czy władczynie mogła dokonać fundacji zupełnie samodzielnie, tj. bez udziału swego męża. W odróżnieniu od Dobrawy, Helena przeżyła swego małżonka, ale przecież i on spoczął w kościele św. Szczepana. W momencie jego śmierci fundacja zapewne była więc co najmniej rozpoczęta (chyba że ciało władcy kilka lat po jego śmierci przeniesiono, co jednak wydaje się mniej prawdopodobne).

Być może ogólne stwierdzenie o podobieństwie między ośrodkiem kościelnym w Solinie a Marią Panną w Poznaniu, polegającym na pierwszorzędnym, sakralnym znaczeniu obu miejsc dla władzy rządzącej dynastii, nie wyczerpuje sprawy. Chorwacki historyk

---

jako całość, że stosunkowo wcześniej, bo już w wieku XII, wezwanie św. Szczepana zanika, pamiętane jest natomiast w odniesieniu do całości kompleksu jedynie wezwanie maryjne; L. Katić, *Zadužbine hrvatske kraljice Jelene na Otoku u Solinu*, „Rad Jugoslavenske Akademije Znanosti i Umjetnosti” 306 („Odjel za Filozofiju i Društvene Nauke” 6), Zagreb 1955, s. 201–207.

<sup>32</sup> Źródło to było przedmiotem badań historyków chorwackich i ma bogatą literaturę przedmiotu. Por. np. L. Katić, op. cit., passim; D. Rendić-Miočević, *Neke epigrafsko-onomastičke značajke epitafa kraljice Jelene*, „Arheološki radovi i rasprave” (= „Acta et dissertationes archaeologicae”), 8–9 (1982), s. 219–231; literaturę zbiera ostatnio: Ž. Rapanić, *Ponovno o epitafu kraljice Jelene*, „Opvscvla Archaeologica” 23–24 (2000), z. 1, s. 309–315. O epigrafice chorwackiej wcześniejszego średniowiecza por. L. Steindorff, *Das mittelalterliche epigraphische Erbe Kroatiens*, w: *Zwischen Polis, Provinz und Peripherie. Beiträge zur byzantinischen Geschichte und Kultur*, Hrsg. L. M. Hoffmann, Wiesbaden 2008, s. 605–622.

Lovre Katić postawił brzmiącą dość prawdopodobnie tezę, że solincki obiekt był do czasu Dymitra Zwonimira także miejscem koronacji władców z dynastii Tripimirowiczów, ściśle zaś mówiąc, rola ta miała przypadać właśnie kościołowi Marii Panny. Katić zwrócił więc uwagę na rozmach architektoniczny świątyni – największego kościoła swojej doby w Chorwacji<sup>33</sup>. Jeszcze ważniejsze wydają się jednak jego bliskie związki z arcybiskupem Splitu, który posiadał przywilej koronowania chorwackich władców, a także fakt, że koronacja Dymitra Zwonimira, której dokonał legat papieża Grzegorza VII, także miała miejsce w Solinie, tyle że w kościele św. Piotra i Mojżesza<sup>34</sup>. Wreszcie Katić zwraca uwagę, że łączenie w jednym ośrodku kościelnym funkcji koronacyjnych i sepulkralnych było częstą praktyką wcześniejszego średniowiecza, a analogii dostarczają tu angielski Winchester, węgierski Białogród (Székesfehérvár) czy nawet Akwizgran – miejsce zarówno koronacji, jak i pochówku Karola Wielkiego<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> L. Katić, op. cit., s. 207.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 207–208. Sprawa koronacji Dymitra Zwonimira w kościele św. Piotra i Mojżesza w Solinie nie budzi wątpliwości, jednak nie jest do końca pewne, czy kościół ten stanowił faktycznie, jak dotąd uważano, fundację koronacyjną. Ostatnio z inną tezą wystąpił Igor Fisković, który zaproponował poprzednika Zwonimira, Piotra Krzesimira IV, jako potencjalnego fundatora świątyni, wskazując zarazem – co może być istotne w kontekście naszych rozważań na temat Soliny – na jej znaczenie w ideologii władzy tego króla; I. Fisković, *Crkva sv. Petra i Mojsija – spomenik kralja Petra Krešimira IV. u Solinu*, w: *Zbornik I. kongresa hrvatskih povjesničara umjetnosti, Zagreb, 15.–17. XI. 2001*, wyd. M. Perc, Zagreb 2004, s. 33–40.

<sup>35</sup> L. Katić, op. cit., s. 208. Z kolei Zbigniew Dalewski (*Między Gniezmem a Poznaniem*, s. 39) zauważa, że „Miejsca pochówku władców były tożsame również zawycząj z miejscami intronizacji ich następców. W ten sposób przez fizyczny niemal kontakt między nowym władcą a jego poprzednikiem zapewniona była ciągłość władzy” i dostarcza dodatkowych przykładów: ośrodki merowińskie, longobardzka Pawia, Toledo z opactwem św. Leokadii w wizygockiej Hiszpanii, wreszcie Kijów czy Praga.

O podobieństwie Białogrodu i Akwizgranu patrz: J. Deér, *Aachen und die Herrschersitze der Arpaden*, „Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung” 79 (1971), s. 18–31, a także R. Michałowski, *Princeps fundator*, s. 84 oraz P. Wiszewski, *Domus Bolesłai. W poszukiwaniu tradycji dynastycznej Piastów (do około 1138 roku)*, Wrocław 2008, s. 606–607, gdzie także szersze omówienie węgierskiej literatury przedmiotu. O podobieństwach Winchesteru i Akwizgranu patrz: A. Czapelska, *Winchester – anglosaski Akwizgran*, w:

Jeśli przyjąć tezę chorwackiego badacza i przypomnieć prawdopodobną rolę kościoła Marii Panny na grodzie poznańskim dla inauguracji władzy kolejnych Piastów, podobieństwo okazuje się doskonale widoczne.

Jeszcze bardziej wyraźna stanie się owa analogia, jeśli przypomnimy, że Poznań był także – jak wszystko na to wskazuje – miejscem spoczynku pierwszych Piastów<sup>36</sup>. Być może podobieństwo występuje nie tylko między dwoma ośrodkami: Soliną i Poznaniem, ale także między samym kościołem Marii Panny na Ostrowie a chorwackim ośrodkiem kościelnym, z których oba byłyby zarówno miejscami inauguracji władzy, jak i ich spoczynku. O tej drugiej funkcji możemy mówić bez wątpienia w wypadku ośrodka kościelnego w Solinie, ale niewykluczone, że spełniał je także kościół Marii Panny na Ostrowie. Jeśli wierzyć bowiem najnowszym odkryciom Hanny Kóćki-Krenz, w tej kaplicy mogła być pochowana sama Dobrawa<sup>37</sup>. Odkryty grób – jak przypuszcza badaczka – miałby być jednak później rozkopany, celem grabieży lub raczej przeniesienia ciała. Śladem tego jest znajdujący się w kaplicy wykop, do którego osunął się fragment północnej ściany kościoła<sup>38</sup>. Oznacza to jednak, że w istocie nie mamy do czynienia z grobem, ale co najwyżej z miejscem po grobie. W efekcie rozważania, do kogo ów grób należał, są mocno utrudnione. Sama Kóćka-Krenz wskazuje, że mógł tu być pochowany także biskup Jordan<sup>39</sup>. Trudno więc zakładać – zwłaszcza mając na uwadze wspomniane wyżej wątpliwości co do datacji samego obiektu – że w kościele Marii Panny na Ostrowie miejsce spoczynku rzeczywiście znalazła Dobrawa, choć trzeba przyznać, że teza ta wydaje się kusząca i niewątpliwie dobrze pasowałaby do funkcji, jaką pełniła poznańska świątynia i inne tego rodzaju obiekty w Europie.

---

*Sacrum. Obraz i funkcja w społeczeństwie średniowiecznym*, red. A. Pieniądz-Skrzypczak, J. Pysiak, Warszawa 2005, s. 221–236.

<sup>36</sup> Z. Dalewski, *Między Gniezmem a Poznaniem*, s. 37–38; idem, *Władza – przestrożenie – ceremonia*, s. 32–35; P. Wiszewski, op. cit., s. 471–473, gdzie także dalsza literatura przedmiotu.

<sup>37</sup> H. Kóćka-Krenz, *Pozycja Poznania w X wieku*, s. 49.

<sup>38</sup> Ibidem.

<sup>39</sup> Ibidem.

Nim kwestia datacji świątyni i pochówku polskiej księżnej zostanie rozstrzygnięta, historykowi nie pozostaje nic innego, jak zawiesić sąd w sprawie faktycznej osoby fundatora świątyni i wrócić do XIV-wiecznego źródła. Nawet jeśli założyć, że podana w nim informacja, iż kościół Marii Panny *in Summo Posnaniensis* założyła Dobrawa, została oparta na wiarygodnej tradycji jej udziału w fundacji, to za zaskakujące trzeba uznać milczenie na temat Mieszka, który przecież – jak stwierdziliśmy wyżej – musiał brać czynny udział w założeniu świątyni. Nie można wszakże wykluczać innej możliwości – przekonanie o związku między małżonką Mieszka a poznańskim kościołem jest wytworem późniejszym, odzwierciedlającym nie X-wieczną rzeczywistość, a późniejsze przekonania. W obu wypadkach trzeba zapytać, dlaczego właśnie postaci Dobrawy przypisano w akcie fundacji świątyni tak ważną rolę.

Odpowiedź wydaje się dość oczywista. Jak widzieliśmy przy okazji naszych rozważań na temat postaci Dobrawy w *Kronice Galla*, czeskiej księżniczce towarzyszyła w Polsce ugruntowana sława tej, która zaszczepliła chrześcijaństwo. Ona też była kojarzona z początkami wiary w Polsce mocniej nawet niż sam Mieszko – przekonanie o jej sprawczej roli w przyjęciu wiary przez Polan wynika z lektury Galla, nazywającego Dobrawę *benedicta femina*. Wydaje się, że zjawisko to było z upływem lat coraz mocniejsze, skoro na już wspomnianym, kłopotliwym w datacji epitafrum Bolesława Chrobrego znalazły się słowa: *Perfido patre natus, sed credula matre*<sup>40</sup>. Dla autora *Kroniki polskiej* (czy też jakiegoś jego poprzednika, który połączył kościół Marii Panny *in Summo Posnaniensis* z żoną Mieszka czy też uwypuklił jej rolę) musiało być więc logiczne, że wskazując kościół pamiętający samo zaranie chrześcijaństwa polskiego, jego powstanie trzeba łączyć z nikim innym, jak właśnie z osobą Dobrawy. Na dodatek – jak zauważyliśmy wyżej – dla autora *Kroniki polskiej* i jemu współczesnych świątynia ta była miejscem szczególnym, ściśle powiązanim z władzą Piastów, stąd połączenie jej z osobą Dobrawy – która w opinii potomnych „nosiła w sobie jakąś świętość, choć przez

---

<sup>40</sup> Patrz wyżej, s. 71–72.

kronikarza [Galla Anonima – GP] nie do końca sprecyzowaną<sup>41</sup> – było jak najbardziej na miejscu. Zauważmy zresztą, że wpisuje się to w wizję zasług Dobrawy dla chrześcijaństwa, jaka funkcjonowała w tym czasie: XIV-wieczny *Rocznik Traski* wiąże z nią założenie biskupstwa praskiego, *Rocznik Małopolski* przypisuje jej donacje na rzecz licznych instytucji kościelnych, zaś pochodzące z połowy XV wieku noty marginalne w *Roczniku Sędziwoja* powstanie całej polskiej organizacji kościelnej wiążą z osobą małżonki Mieszka<sup>42</sup>. Ciesząca się taką opinią Dobrawa nadawała się zatem wyśmienicie na fundatorkę kościoła na Ostrowie Tumskim.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden istotny szczegół – wezwanie świątyni. Niewątpliwie nie było ono rzadkie, co nie znaczy, że jest tu bez znaczenia. Rzecz nawet nie w tym, że to wezwanie jest popularne w ważnych ośrodkach monarszych w średniowiecznej Europie (także świeżo nawróconej Europie Środkowej)<sup>43</sup>, ale w związku, jaki widziano między nawracającymi kraj kobietami a Bogurodzicą. Wspomniałem w poprzednim rozdziale, że w sposób mniej lub bardziej dosłowny są porównywane do niej: św. Olga w *Powieści dorocznej* i św. Ludmiła, zwłaszcza w homilii *Factum est*<sup>44</sup>. Do listy tej należy dodać jeszcze – najprawdopodobniej nieistniejącą – Adelajdę. W jej opisie w XIII-wiecznej *Kronice polsko-węgierskiej* także – zdaniem Martina Homzy – można dopatrzeć się kreacji na postać Marii Panny<sup>45</sup>. W takim właśnie kontekście wspomniany autor chętnie

<sup>41</sup> R. Michałowski, *Restauratio Poloniae w ideologii dynastycznej Galla Anonima*, „Przegląd Historyczny” 76 (1985), z. 3, s. 467.

<sup>42</sup> *Rocznik małopolski*, wyd. A. Bielowski, MPH, t. 3, pod rokiem 965, s. 140–141; *Rocznik Traski*, wyd. A. Bielowski, MPH, t. 2, pod rokiem 974, s. 828; *Rocznik Sędziwoja*, wyd. A. Bielowski, MPH, t. 2, pod rokiem 965, s. 872. Zapisy te, z odwołaniem do dalszej literatury przedmiotu, omawia Dariusz A. Sikorski (op. cit., s. 95–97). Sam autor – w moim przekonaniu zupełnie słusznie – wydaje się sceptycznie zapatrywać na ich wiarygodność; por. też jego sugestie o wpływie Kosmasa na zapis w *Roczniku Traski* i *Roczniku Sędziwoja*, ibidem.

<sup>43</sup> Patrz wyżej, s. 191 wraz z przypisem 13.

<sup>44</sup> Patrz wyżej, s. 51–52.

<sup>45</sup> M. Homza, *The Role of Saint Ludmila, Doubravka, Saint Olga and Adelaide in the Conversions of Their Countries (The Problem of Mulieres Suadentes, Persuading Women)*, w: *Early Christianity in Central and East Europe*, red. P. Urbańczyk, Warszawa 1997, s. 198–200.



analizuje informację o związku interesującej nas fundacji maryjnej z osobą Dobrawy<sup>46</sup>. Warto zwrócić uwagę, że wszystkie wymienione wyżej teksty, w których można dostrzec jakiś związek między władczynią-chryścianizatorką a Bogurodzicą, powstały w czasach dość odległych od życia swych bohaterek, a *Kronika polsko-węgierska*, *Kronika polska* i *Factum est* to utwory XIII-wieczne<sup>47</sup>.

W tym miejscu warto powrócić do omawianego już przykładu chorwackiego. Jak pamiętamy, Helena była związana z kościołami św. Szczepana i Marii Panny w Solinie; być może też była ich fundatorką. Możemy domyślać się, że tego dzieła dokonała wraz ze swym mężem, królem Michałem Krzesimirem, ale tę drugą postać XIII-wieczny historyk pominął, przedstawiając kościoły jako dzieło samej królowej. Kolejny więc raz fundacja świątyni (także o wezwaniu maryjnym) zostaje powiązana z osobą władczyni. Nie dzieje się to wprawdzie u zarania chrześcijaństwa<sup>48</sup>, ale między kobietami nawracającymi a Heleną istnieje pewien związek. Otóż żona Michała Krzesimira była prezentowana jako królowa pobożna, spełniająca obowiązek władczyni, jakim jest opieka nad najsłabszymi. Tak jest przedstawiona w tekście swego epitafium, które przecież musieli oglądać także odwiedzający kościół św. Szczepana w kolejnych wiekach, gdzie czytamy: „żyjąc, była matką królestwa, stała się też matką sierot i opiekunką wdów”<sup>49</sup>. Nie ma żadnego znaczenia, że ów opis Heleny niekoniecznie musi odnosić się do niej samej i jej osobistych przymiotów, a można uznać go raczej za zestaw idealnych cech; identyczne zwroty – zauważa Željko Rapanić – padają także w odniesieniu do władców czy biskupów<sup>50</sup>. Ważne jest raczej to, że autor epitafium, a zapewne także wspólnota mnisza, której opiece została

<sup>46</sup> Idem, *Mulieres suadentes*, s. 38–39, 76–77 i 105–106, przypis 147.

<sup>47</sup> O *Kronice polsko-węgierskiej* patrz wyżej, s. 55–57 wraz z przypisem 123; o *Factum est* – wyżej, s. 51–52 wraz z przypisem 106.

<sup>48</sup> O chrystianizacji Chorwacji patrz: I. Tomljenović, *Wann begegneten die Kroaten dem Christentum*, w: *Early Christianity in Central and East Europe*, s. 43–46.

<sup>49</sup> „Vivens fu(it) regn(i) mater fit pupillorum tutorq(ue) viduarum”. Tak tekst podaje Frane Bulić, odkrywca sarkofagu (w roku 1898). Cyt. za: L. Katić, op. cit., s. 192.

<sup>50</sup> Ž. Rapanić, op. cit., zwł. s. 311–313. Por. D. Rendić-Miočević, op. cit., s. 223.

powierzona pamięć królowej i troska o jej grób, zadbali o to, aby do świadomości potomnych przeszła jako jedna z dobrze nam znanych świątobliwych władczyń. Nic więc dziwnego, że to przede wszystkim w niej widziano fundatorkę ważnego dla Chorwacji ośrodka religijnego, zapominając nieco o osobie jej męża, którego postać znacznie mniej działała na wyobraźnię niemal trzy stulecia później.

Podobnie, jak sądzę, stało się czy mogło stać się w wypadku Dobrawy. Być może miała ona jakiś udział w fundacji kaplicy Marii Panny, co z czasem uznano za na tyle ważne, że uległa zapomnieniu rola jej męża. Być może zaś pierwsza polska władczyni-chrześcijanka z kościołem na poznańskim Ostrowie nie miała wiele wspólnego, ale z punktu widzenia potomnych doskonale nadawała się – z racji towarzyszącej jej opinii – na fundatorkę starej, ważnej i leżącej w sercu piastowskiego państwa świątyni. Nie może wykluczyć, że odpowiedź na pytanie, jak było naprawdę, przyniosą nadal trwające badania archeologiczne. Zanim ich ostateczne wyniki ujrzą światło dzienne, a towarzyszące im wątpliwości zostaną rozwiane, kwestię faktycznego związku Dobrawy z fundacją kościoła Marii Panny *in Summo Posnaniensis* trzeba uznać za nierozstrzygniętą.

## Rycheza i kult św. Mikołaja w Polsce

W tekście poświęconym kościołom św. Mikołaja we wczesnopiastowskich ośrodkach rezydencjonalnych Roman Michałowski uznał za prawdopodobnego fundatora dwóch z nich – w Gieczu i na Wesołej w Krakowie – króla Mieszka II. Wyjaśniając kult, jakim ten władca miał otaczać biskupa Myry, wskazał on na możliwe oddziaływanie małżonki władcy, Rychezy, jako osoby związanej z kultem św. Mikołaja – jej rodzice poświęcili przecież świątemu ufundowane przez siebie opactwo w Brauweiler, a ona sama, już jako przebywająca w Rzeszy wdowa, kaplicę<sup>51</sup>. Wydaje się wskazane, aby w tym miej-

---

<sup>51</sup> R. Michałowski, *Kościół św. Mikołaja we wczesnopiastowskich ośrodkach rezydencjonalnych*, w: *Spółczesność Polski średniowiecznej*, t. 6, red. S. K. Kuczyński, Warszawa 1994, s. 67.

scu powrócić do tej tezy i to aż z dwóch powodów. Z jednej strony do powtórnego przyjrzenia się kwestii skłaniają wyniki nowych badań archeologicznych, przeprowadzonych w niektórych z ośrodków wymienionych przez Michałowskiego, jakie – proponując ich późniejszą datację – osłabiają wywód badacza łączący kult biskupa Myry z pierwszą monarchią piastowską<sup>52</sup>. Z drugiej jednak strony wydaje się, że argumentację warszawskiego mediewisty da się wzmocnić nowymi, nieuwzględnionymi przez niego argumentami, jeszcze mocniej łączącymi całe zagadnienie z osobą Ryczezy.

Przypomnijmy pokrótce główną myśl Michałowskiego. Już w wstępie stwierdza on: „W wielu ośrodkach, które we wczesnośredniowiecznej monarchii piastowskiej pełniły funkcję królewskich (książęcych) rezydencji, znajdował się kościół św. Mikołaja źródłowo uchwytny bardzo wcześnie, bo w XI–XII w. Mamy na myśli Kraków, Poznań, Wrocław, Wiślicę, Giecz, Przemyśl i Sandomierz”<sup>53</sup>. Autor polemizuje z absolutyzowaniem poglądu, który – za historiografią niemiecką – jednoznacznie łączył ośrodki kultu biskupa Myry z osadami kupieckimi oraz ośrodkami handlu (jako że był on patronem kupców) i który właśnie związkami z handlem tłumaczył pojawianie się w wyżej wymienionych ośrodkach kościołów św. Mikołaja<sup>54</sup>. Michałowski wskazuje, że na Zachodzie – obok kupców – biskupa Myry czcili także środowiska monastyczne oraz krąg dworu cesarskiego i arystokracji<sup>55</sup>. Odnosząc się natomiast do występowania patrocinium na terenie Polski, podaje przykłady miejsc z pewnością niezwiązanych z handlem, gdzie pojawia się ten kult, wskazując raczej na zainteresowanie elit politycznych niż kręgów kupieckich.

---

<sup>52</sup> Wyniki najnowszych badań archeologicznych zebrał ostatnio Artur Róžański (zob. A. Róžański, *Jednoprzestrzenne kościoły romańskie z terenu Wielkopolski*, Poznań 2010, s. 69–106). Pomijam tutaj te z kościołów omawianych przez Róžańskiego, co do których nie posiadamy przesłanek sugerujących, że mogły pochodzić z okresu przed drugą połową wieku XII.

<sup>53</sup> R. Michałowski, *Kościół św. Mikołaja*, s. 63.

<sup>54</sup> Ibidem, s. 65. Por. pozostające w podobnym duchu uwagi M. Młynarskiej-Kaletynowej, *W sprawie początków miast saskich w XII w. (Uwagi na marginesie artykułu K. Blaschke’go)*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 26 (1978), z. 1, s. 80–81.

<sup>55</sup> R. Michałowski, *Kościół św. Mikołaja*, s. 66.

Chodzi mianowicie o dwa poświęcone św. Mikołajowi obiekty, tj. rotundę na grodzie w Cieszynie i założony przez Mieszka III klasztor cystersów w Łądzie<sup>56</sup>. Prowadzi to autora do wskazania na możliwość istnienia innego niż handlowe źródła patrocinium św. Mikołaja w kościołach we wczesnopiastowskich ośrodkach rezydencjonalnych i do związania z działalnością fundacyjną pierwszych Piastów zwłaszcza dwóch z nich: w Gieczu i w Krakowie<sup>57</sup>.

Do niektórych argumentów przemawiających na rzecz przedstawionej wyżej tezy niewiele można dodać i wypada je po prostu powtórzyć. Tak jest w wypadku świątyni św. Mikołaja, które znamy wyłącznie ze źródeł pisanych, a które pozostają nieuchwytnie archeologicznie. W wypadku położonego 2 km od wrocławskiego Ostrowa Tumskiego Szczepinia fakt, że znajdująca się tam świątynia nosiła wezwanie biskupa Myry, jest potwierdzony przez dokument Henryka Brodatego z 1203 roku, który tam właśnie miał być wystawiony<sup>58</sup>. W 1218 roku biskup wrocławski potwierdza przynależność kościoła do opactwa lubiąskiego<sup>59</sup>, jest to więc niewątpliwie ta sama świątynia, którą Bolesław Wysoki nadał benedyktynom w roku 1175. To najwcześniejsza informacja o istnieniu kościoła św. Mikołaja, choć w książeącym dokumencie jest on nazywany *capella* i pojawia się bez patrocinium<sup>60</sup>. W wypadku kościoła św. Mikołaja w Poznaniu informacje pochodzą z końca XIII wieku, choć w opinii twórcy *Kroniki wielkopolskiej* świątynia miała starszą metrykę, skoro autor mówi o niej przy okazji opowieści o wojnie Władysława Wygnańca z juniorami<sup>61</sup>; najstarszy dokument wymieniający kościół pod wezwa-

---

<sup>56</sup> Ibidem, s. 65.

<sup>57</sup> Ibidem, s. 67–74. Rozwinięcie tezy dotyczącej krakowskiego św. Mikołaja patrz: R. Michałowski, *Princeps fundator*, s. 73–78.

<sup>58</sup> *Kodeks dyplomatyczny Śląska*, t. 1, wyd. K. Maleczyński, Wrocław 1956, nr 103, s. 258.

<sup>59</sup> *Kodeks dyplomatyczny Śląska*, t. 2, wyd. K. Maleczyński, A. Skowrońska, Wrocław 1959, nr 198, s. 204.

<sup>60</sup> *Kodeks dyplomatyczny Śląska*, t. 1, nr 55, s. 133. Por. R. Michałowski, *Kościół św. Mikołaja*, s. 64; A. Różański, op. cit., s. 89–90.

<sup>61</sup> *Chronica Poloniae Maioris*, wyd. B. Kürbis, MPH, nova series, t. 8, Warszawa 1970, cap. 32, s. 51. Por. R. Michałowski, *Kościół św. Mikołaja*, s. 64 wraz z przypisem 10, gdzie odniesienia do innych źródeł i dalsza literatura przedmiotu.

niem biskupa Myry pochodzi z roku 1292<sup>62</sup>. Żadnych pozostałości świątyni nie udało się odnaleźć, stąd wszelkie próby datacji na podstawie źródeł innych niż pisane trzeba uznać za czysto hipotetyczne<sup>63</sup>.

W nieco bardziej skomplikowany sposób przedstawia się sprawa kaplicy św. Mikołaja w Sandomierzu, w którą Kazimierz Sprawiedliwy w dokumencie z roku 1191 uposażył tamtejszą kolegiatę<sup>64</sup>. Milczą o niej źródła w następujących wiekach, natomiast wspomina ją Jan Długosz, który w *Liber beneficiorum* pisze: „kościół parafialny św. Mikołaja w Sandomierzu, w którego miejscu stoi wybudowana współcześnie/współczesna kolegiata Najświętszej Panny Marii” (*Ecclesia parochiali S. Nicolai in Sandomiria, in cuius loco sita extat moderna S. Mariae collegiata ecclesia*)<sup>65</sup>. Nota ta wprowadziła niektórych badaczy w konfuzję, jako że ze wspomnianego wyżej dokumentu wynika jasno, iż kaplica św. Mikołaja i kolegiata Marii Panny, położona na Wzgórzu Katedralnym, istniały równolegle. W efekcie proponowali oni umieszczenie Mikołajowej świątyni na Wzgórzu Zamkowym (a więc kwestionowali wiarygodność Długoszewego przekazu) i albo uznawali ją za kościół grodowy<sup>66</sup>, albo utożsamiali z istniejącą do początku XVI wieku kaplicą zamkową<sup>67</sup>. Za przekonującą, choć niepozbawioną wad, należy uznać najnowszą hipotezę postawioną przez Stanisława Jopa, który proponuje, aby Długoszowe *moderna S. Mariae collegiata ecclesia* rozumieć jako „współczes-

<sup>62</sup> *Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski*, t. 2, wyd. I. Zakrzewski, Poznań 1878, nr 684, s. 61. Por. A. Różański, op. cit., s. 87.

<sup>63</sup> Por. A. Różański, op. cit., s. 87–89.

<sup>64</sup> „Duce Casimiro [...] consecravit ecclesiam Sanctae Mariae in Sandomiria [...] capella Sancti Nicolai in Sandomiria cum suis redditibus”, *Zbiór ogólny przywilejów i spominków mazowieckich*, wyd. J. K. Kochanowski, Warszawa 1919, nr 125, s. 122.

<sup>65</sup> *Joannis Długosz senioris canonici cracoviensis Liber beneficiorum Dioecesis Cracoviensis*, t. 1, wyd. A. Przeździecki, Cracoviae 1863, s. 301.

<sup>66</sup> S. Lazar, *Rozwój przestrzenny Sandomierza w X–XIII w.*, „Roczniki Humanistyczne” 6 (1958), z. 5, s. 63–69.

<sup>67</sup> A. Miłobędzki, *Zamek sandomierski*, w: *Studia sandomierskie. Materiały do dziejów miasta Sandomierza i regionu sandomierskiego*, red. T. Wąsowicz, J. Pazdur, Sandomierz 1967, s. 246–247. Por. A. Buko, *Początki Sandomierza*, Warszawa 1998, s. 95–97 oraz S. Tabaczyński, A. Buko, *Sandomierz. Starożytność, wczesne średniowiecze*, Rzeszów 1981, s. 83–85.

na” czy „nowoczesna”. Innymi słowy – przekonuje autor, nawiązując do wcześniejsze propozycji Jerzego Gąssowskiego<sup>68</sup> – w zdaniu tym nie ma sprzeczności: pierwotna kolegiata istniała w innym miejscu, zapewne nieopodal, natomiast tam, gdzie wznosiła się istniejąca w czasach Długosza gotycka kolegiata (dziś katedra), stała kiedyś kaplica św. Mikołaja, być może drewniana<sup>69</sup>. Prowadzi to badacza do następujących wniosków: „Kościół św. Mikołaja istniał co najmniej do końca XII w., a może nawet dłużej. Był on prawdopodobnie w początkowym okresie (X–XI w.) nie tylko parafialnym, lecz również kościołem grodowym”<sup>70</sup>. Rozważania te należy traktować z dużą dozą ostrożności – sam Stanisław Jop przyznaje, że kwestię kościoła św. Mikołaja trudno uznać za rozstrzygniętą<sup>71</sup>. Warto jednak powtórzyć za tym autorem: „Długosz (LB. I, 301) uznaje pośrednio świątynię św. Mikołaja i św. Jana za najstarsze w Sandomierzu. Przekazu tego nie należy lekceważyć”<sup>72</sup>.

Wiele wątpliwości towarzyszyło też i towarzyszy kościołowi św. Mikołaja w Wiślicy. O istnieniu świątyni pod tym wezwaniem informują nas rachunki Kamery Papieskiej z lat 1325–1327 i z lat

<sup>68</sup> J. Gąssowski, *Początki Sandomierza w świetle badań archeologicznych (do XII wieku)*, w: *Studia sandomierskie*, s. 194.

<sup>69</sup> S. Jop, *Lokalizacja kościoła św. Mikołaja w średniowiecznej przestrzeni miejskiej Sandomierza*, „Pamiętnik Sandomierski”, t. 3 (1997), s. 49–56. Autor podpira się tu badaniami Tadeusza Lalika, który zwrócił uwagę na inne przypadki, gdy obok okazałych kolegiat funkcjonowały małe, drewniane lub murowane, kościołki. T. Lalik, *Sandomierz w świetle źródeł pisanych*, w: *Sandomierz. Badania 1969–1973*, t. 1, red. S. Tabaczyński, s. 56–57.

<sup>70</sup> S. Jop, op. cit., s. 58. Jednocześnie autor przychyliła się do wcześniejszych ustaleń, lokujących gród na Wzgórzu Zamkowym, ibidem, s. 61.

<sup>71</sup> Ibidem, s. 58.

<sup>72</sup> Ibidem. Por. A. Różański, op. cit., s. 90; autor ten nie odnosi się jednak w ogóle do przytoczonej tu propozycji Stanisława Jopa, natomiast wyrażona przez niego w konkluzji (ibidem) opinia, że „Według Tadeusza Lalika kościół pochodzić mógł najwcześniej z XII w.” wypacza myśl Lalika, który w przywołanym miejscu pisze jedynie: „Natomiast kościół św. Mikołaja być może pochodzi z okresu wzmocnienia intensywności tego kultu w XII wieku związanego z translacją relikwii św. Mikołaja do Włoch” (T. Lalik, *Sandomierz w świetle źródeł pisanych*, s. 57), a więc w istocie wyraża tylko przypuszczenie, oparte na słabej przesłance, jaką jest wzrost popularności kultu biskupa Myry w XII stuleciu.

późniejszych, aż do połowy XIV wieku<sup>73</sup>, a także suplika Kazimierza Wielkiego do Innocentego VI z roku 1360<sup>74</sup>. Sto lat później Długosz pisał zaś: „Prebenda św. Mikołaja [...] osobiłwie posiadając drewniany kościół [...] teraz zamieniony na drogę publiczną, którego pozostałości ja sam znałem i widziałem”, dodając do tego precyzyjny opis lokacji świątyni, o której pisze: „ufundowana i zbudowana była w czasach starożytnych i dawnych”<sup>75</sup>. W miejscu wskazanym przez kustosza wiślickiego archeolodzy odnaleźli pozostałości świątyni, której identyfikację z kościołem św. Mikołaja zaproponowała Zofia Budkowa, co przyjęli – choć nie bez wątpliwości – następni badacze<sup>76</sup>. Niewątpliwie jednak ma rację Artur Różański, mówiąc, że

<sup>73</sup> Z. Kozłowska-Budkowa, *Szkice i materiały z dziejów Wiślicy*, w: *Studia związane z badaniami wiślickimi*, Warszawa 1970 (Rozprawy Zespołu Badań nad Polskim Średniowieczem Uniwersytetu Warszawskiego i Politechniki Warszawskiej, t. 5), s. 33–34.

<sup>74</sup> *Monumenta Poloniae Vaticana*, t. 3, ed. J. Ptaśnik, Cracoviae 1914, nr 400, s. 382.

<sup>75</sup> „Praebenda S. Nicolai in oppido Visliciensis fundata et erecta fuit ab antiquis et superioribus temporibus, extra ecclesiam collegiatam Visliciensisem sita, speciale habens oratorium ligneum, contra chorum ecclesiae collegiatae et prope scollam situm, sed iam in stratam publicam conversum, cuius ego vidi et novi reliquias”, *Joannis Długosz*, t. 1, s. 433.

<sup>76</sup> Z. Budkowa, [głos w dyskusji], w: *I Konferencja Naukowa w Warszawie 23 i 24 marca 1960. Referaty i dyskusje*. Uniwersytet Warszawski i Politechnika Warszawska. Zespół Badań nad Polskim Średniowieczem, Warszawa 1962, s. 87. Sprawa identyfikacji może budzić wątpliwości. Sama Zofia Budkowa uznała za bardzo prawdopodobne, że opisany przez Długosza kościółek drewniany przejął – wraz z uposażeniem i relikwiami – patronium rozebranego kościoła muranego. Później jednak podała w wątpliwość własne ustalenia (zob. Z. Kozłowska-Budkowa, *Szkice i materiały*, s. 33–34), choć zastrzeżenia te nie są specjalnie przekonujące (por. R. Michałowski, *Kościół św. Mikołaja*, s. 64 i przypis 6). Problemem jest tu moment zburzenia pierwotnego kościoła. Joanna Kalaga na podstawie ceramiki określiła czas funkcjonowania kościoła na XI do poł. XIII wieku, a dodatkowym argumentem za niemożnością jego istnienia w wieku XIV jest fakt, że przykrywa go warstwa cmentarza, tę zaś kamienny bruk uliczny datowany na XIV wiek (zob. J. Kalaga, *Wczesnośredniowieczne osadnictwo przy ul. Batalionów Chłopskich w Wiślicy*, „Światowit” 36 (1986), s. 172). Rozbiórkę kościoła zaproponowała więc badaczka (zgodnie z: Z. Kozłowska-Budkową, *Szkice i materiały*, s. 33–34) łączyć z informacją o rozebraniu jakiegoś kościoła kamiennego w Wiślicy pod koniec XIII wieku przez biskupa Jana Muskatę; J. Kalaga, *Wczesnośredniowieczne osadnictwo*, s. 172. Stanisław Michno zwracał uwagę, że działo się to w czasie lokacji miasta, a w miejscu kościoła

„ostateczne rozwiązanie kwestii identyfikacji odkrytych pozostałości z odnotowanym w źródłach kościołem pod wezwaniem św. Mikołaja nie jest obecnie możliwe”<sup>77</sup>.

Przyjmując za prawdopodobne, że ów archeologicznie uchwytny kościół nosił wezwanie późniejszej świątyni, warto powiedzieć nieco więcej o dacie owego obiektu. Większość badaczy była skłonna widzieć początek funkcjonowania obiektu w drugiej połowie wieku XI, ewentualnie na początku wieku XII, przychylając się zwykle raczej do pierwszego rozwiązania<sup>78</sup>. Dodatkowym potwierdzeniem takiej chronologii może być identyczne datowanie początków funk-

---

wyznaczono drogę obiegającą lokacyjne miasto, stąd oba fakty mogły być powiązane; S. Michno, *Place targowe w Wiślicy od XIV do połowy XVI w.*, w: *Studia związane z badaniami wiślickimi*, s. 131.

Oznaczałoby to, że archeologicznie uchwytny kościół przy ul. Batalionów Chłopskich nie mógł być kościołem (drewnianym!), którego pozostałości oglądać miał Długosz, jako że od ponad 150 lat był przykryty warstwą cmentarzową i brukiem. Nie jest to jednak pewne, jako że datowanie bruku ponad cmentarzyskiem nie jest wcale jednoznaczne (ulica powstać mogła w XV–XVI wieku. Zob. M. Weber-Kozińska, *Fundamenty kościoła przy ul. Batalionów Chłopskich w Wiślicy*, w: *Wiślica. Nowe badania i interpretacje*, red. A. Grzybkowski, Warszawa 1997, s. 43. Por. J. Gąssowski, *Archeologia Wiślicy. Hipotezy i kontrowersje*, w: *Wiślica. Nowe badania*, s. 15). Nawet jeśli mało prawdopodobne w świetle archeologii jest to, aby pierwotny kościół dotrwał czasów Długosza, to i tak robi wrażenie zgodność lokalizacji relikwów z jego opisu i relikwów archeologicznych, a także wiedza kronikarza o zamienieniu kościoła na ulicę. Warto też podkreślić, że kustosz wiślicki uważał kościół św. Mikołaja za wyjątkowo starożytny – czy to możliwe, aby miał na myśli wyłącznie świątynię powstałą nie więcej niż 100 lat przed jego narodzeniem, w miejscu dawnego kościoła kamiennego?

Kanonik krakowski widziałby więc zapewne pozostałości późniejszego, drewnianego kościoła, znajdującego się tuż obok kościoła starszego, ale wyraźnie łączy go z wcześniejszą, znajdującą się pod ulicą, starożytną świątynią. Każę to uznać za wielce prawdopodobną pierwotną tezę Zofii Budkowej, że także ów pierwotny, uchwytny archeologicznie kościół nosił wezwanie św. Mikołaja.

Stanisław Michno (op. cit., s. 131–132 wraz z ryc. 3) proponował, aby kościół drewniany lokować obok dawnego kamiennego, nieco na wschód, przy drodze podmurnej, na który ten drugi został zamieniony. Na temat kościoła św. Mikołaja w Wiślicy por. też: P. Kardyś, *Wiślica w średniowieczu i okresie wczesnonowoczesnym. Studia z dziejów miasta*, Kielce 2006, s. 36–44.

<sup>77</sup> A. Różański, op. cit., s. 83.

<sup>78</sup> J. Kalaga, *Wczesnośredniowieczne osadnictwo*; Z. Świechowski, *Architektura romańska w Polsce*, Warszawa 2000, s. 287; K. Żurowska, *Kościół św. Mikołaja*



cjonowania otaczającego kościół cmentarzyska<sup>79</sup>, z dobrym datownikiem w postaci denara Bolesława Śmiałego z lat siedemdziesiątych<sup>80</sup>. Interesujące były jednak wyniki niedawnych badań Joanny Kalagi, która wyróżnia w miejscu badań starszy poziom osadniczy, datując go na koniec X wieku i pierwszą połowę XI wieku i stwierdzając, że fundamenty kościoła wykazują wyraźny z nim związek, choć trudno powiedzieć, czy są na owym starszym poziomie osadniczym posadowione, czy w niego wkopane<sup>81</sup>. Dodatkowo badaczka wraca do dyskusji nad datacją znajdującej się obok kościoła gipsowej misy, aby skonstatować: „Półkolisty zarys misy znajduje się na poziomie dolnej partii muru fundamentowego kościoła, co sugerować może, iż są to założenia pochodzące z tego samego czasu”<sup>82</sup>. Wszystko to prowadzi ją do w istocie bardzo wczesnej datacji świątyni: „W świetle źródeł archeologicznych początki budowy kościoła przypadają na około połowę XI wieku” – pisała<sup>83</sup>. Ostatnio jednak Artur Różański, powołując się na niepublikowaną pracę Joanny Kalagi, informuje, że w swych najnowszych badaniach autorka wraca do starszej datacji budowli, a więc opowiada się za końcem wieku XI lub początkiem wieku XII<sup>84</sup>.

Nowe badania każą w innym świetle spojrzeć na ustalenia dotyczące kościołów św. Mikołaja w Gieczu i w Krakowie. W tym pierwszym miejscu ostatnie odkrycia archeologiczne zakwestionowa-

w *Wiślicy na tle romańskich jednonawowych budowli sakralnych*, w: *Wiślica. Nowe badania*, s. 60.

<sup>79</sup> J. Kalaga, *Wczesnośredniowieczne osadnictwo*, s. 164. Por. A. Tyniec-Kępińska, *Uwagi na temat możliwości datowania śladów osadnictwa przy ul. Batalionów Chłopskich w Wiślicy*, w: *Wiślica. Nowe badania*, s. 54–56.

<sup>80</sup> J. Kalaga, *Wczesnośredniowieczne osadnictwo*, s. 172–173; A. Tyniec-Kępińska, op. cit., s. 55; K. Żurowska, op. cit., s. 56 i 58.

<sup>81</sup> J. Kalaga, *Wiślicka „misa chrzcielna” w świetle źródeł archeologicznych*, w: *Wiślica. Nowe badania*, s. 82–83.

<sup>82</sup> Ibidem, s. 83. Streszczenie dyskusji na temat wiślickiej misy „chrzcielnej”, wraz z przywołaniem dalszej literatury przedmiotu: D. A. Sikorski, op. cit., s. 109–110.

<sup>83</sup> J. Kalaga, *Wiślicka „misa chrzcielna”*, s. 84.

<sup>84</sup> Eadem, *Wczesnośredniowieczne osadnictwo na stanowisku archeologicznym „kościół św. Mikołaja” w Wiślicy*, s. 1–4 (w druku) za: A. Różański, op. cit., s. 81 wraz z przypisem 219.

ły bardzo wczesną datacją świątyni (przełom wieku X i XI<sup>85</sup>) i przesuwią powstanie kościoła, którego relikty znajdują się pod obecną świątynią, na okres nieco późniejszy: „technika budowy relikwów sugerować może ich XI-wieczną metrykę (ze szczególnym wskazaniem na 2. połowę tego stulecia)” – pisze Teresa Krzysztofiak<sup>86</sup>. Samo patrocinium jest potwierdzone bardzo późno, bo dopiero w pierwszej połowie XVII wieku<sup>87</sup> i to właśnie ono wydaje się zasadniczym problemem. Jak wykazał ostatnio na podstawie analizy źródeł nowożytnych Artur Różański, patrocinium biskupa Myry, ilekroć się pojawiało, zawsze towarzyszyło wezwaniu maryjnemu, jednak częstokroć to pierwsze było pomijane. Podczas gdy wizytacja z roku 1638 (a więc pierwsze potwierdzenia wezwania kościoła) wymieniała oboje świętych, wedle kolejnej, z 1727 roku, kościół był poświęcony Najświętszej Marii Pannie, a św. Mikołaj miał patronować jedynie ołtarzowi bocznemu; źródła XIX-wieczne podają raz dwoje patronów świątyni, raz tylko Matkę Bożą<sup>88</sup>. Co ciekawe, XX-wieczni badacze używają obu tytułów wymiennie, niekiedy nie wspominając w ogóle św. Mikołaja, innym zaś razem Marii Panny; z czasem pierwsze z tych wezwań zyskuje w literaturze naukowej poświęconej średniowiecznemu Gieczowi przewagę, służąc jako argument na rzecz istnienia tam ośrodka handlowego<sup>89</sup>.

Na podstawie powyższych informacji Artur Różański buduje wnioski, że pierwotnym wezwaniem kościoła było wezwanie maryjne<sup>90</sup>. Podpiera się w tym wyjątkowo długą metryką i popularnością tego patrocinium na ziemiach polskich<sup>91</sup>, co trudno uznać za argument rozstrzygający i mogący wskazać jednoznaczną odpowiedź na pytanie dotyczące wezwania konkretnej świątyni. Co faktycznie

---

<sup>85</sup> Ibidem, s. 63.

<sup>86</sup> T. Krzysztofiak, *Nowoodkryte relikty architektury romańskiej w Gieczu*, w: *Osadnictwo i architektura ziem polskich w dobie zjazdu gnieźnieńskiego*, red. A. Buko, Z. Świechowski, Warszawa 2000, s. 78. Por. A. Różański, op. cit., s. 99.

<sup>87</sup> R. Michałowski, *Kościół św. Mikołaja*, s. 64.

<sup>88</sup> A. Różański, op. cit., s. 100–101.

<sup>89</sup> Ibidem, s. 102–104.

<sup>90</sup> Ibidem, s. 104–105.

<sup>91</sup> Ibidem.

wynika bowiem z przeprowadzonej przez autora analizy źródeł? Po pierwsze, wezwanie Mikołajowe nigdy nie występowało samodzielnie, ale zawsze wraz z wezwaniem maryjnym. Po drugie, to ostatnie patrocinium z czasem wypiera pierwsze, o którym pamięta się coraz mniej. Po trzecie wreszcie, badacze uwypuklali wezwanie św. Mikołaja, używając go jako argumentu za pełnieniem przez osadę funkcji targowych. To wszystko fakty. Faktem pozostaje jednak i to, że gdy po raz pierwszy dowiadujemy się o patronach gieckiego kościoła, są nimi równorzędnie Maria Panna i św. Mikołaj. Z tego, że z czasem ten drugi bywał zapominany, nie wynika jeszcze, że nie był jednym z pierwotnych patronów świątyni, nie jest też niczym zaskakującym, że jego wezwanie umieszczono w bocznym ołtarzu<sup>92</sup> – tak przecież zwykle działa się, gdy kościół miał więcej niż jednego patrona. Wydaje się więc, że choć Arturowi Różańskiemu udało się wykazać, że wezwanie Mikołaja z czasem straciło na znaczeniu w stosunku do maryjnego, którego pomijanie jest pewnym nadużyciem, jakiego dopuszczali się XX-wieczni badacze, to nie wykazał on, że św. Mikołaj nie był patronem czy współpatronem gieckiego kościoła w średniowieczu. Zasadnicza informacja pozostaje niezmienna: najwcześniejsze, a zarazem późne, bo XVII-wieczne, źródło za takiego współpatrona go uważało.

Znacznie wcześniej, bo już w pierwszej połowie XIII wieku, jest potwierdzone patrocinium kościoła św. Mikołaja na Wesołej w Krakowie<sup>93</sup>. Świątynia ta należała do benedyktynów tyńskich. Interesującą przesłanką na temat chronologii kościoła jest więc fakt, że był on uposażony – wedle *Liber beneficiorum* – wsią Prądnik<sup>94</sup>, ta zaś – jak wiemy z dokumentu legata Idziego z 1105 roku – bardzo wczesnie stanowiła własność Tyńca<sup>95</sup>. Nowości przynoszą tu jednak

<sup>92</sup> Ibidem, s. 100–101.

<sup>93</sup> R. Michałowski, *Kościół św. Mikołaja*, s. 70–71 i przypis 27.

<sup>94</sup> *Joannis Długosz*, t. 2, wyd. A. Przeździecki, Cracoviae 1864. s. 27–28.

<sup>95</sup> *Album Palaeographicum*, ed. S. Krzyżanowski, Tabularum I–XXXI textus ed. W. Semkowicz, Z. Budkova, Cracoviae 1960 (pierwsze wydanie: 1935), nr 18 (rzekomy oryginał), s. 34; nr 19 (transumpt z 1275 r.), s. 37. Por. H. Rojowska, W. Niewalda, *Kościół św. Mikołaja w Krakowie w świetle ostatnich badań (1995–1997)*, w: *Lapides viventes. Zaginiony Kraków wieków średnich. Księga dedykowana*

przede wszystkim badania archeologiczne. Potwierdzają one wcześniejszą datację kościoła na wiek XII (zapewne na jego drugą połowę), ale badacze dodają: „Niewykluczone jednak, że w miejscu tej budowli istniała starsza świątynia, zwłaszcza że archeolodzy odnaleźli mały fragment posadzki gipsowej, wcześniejszej niż omawiany kościół, a uszkodzony podczas budowy zachodniego muru romańskiego korpusu”<sup>96</sup>. Nie można więc wykluczyć, że w Krakowie mielibyśmy do czynienia z kolejną świątynią św. Mikołaja, istniejącą już w wieku XI.

Informacja o wezwaniu św. Mikołaja, jakie nosiła rotunda na grodzie cieszyńskim, pochodzi z pierwszej ćwierci wieku XIII (dokument datowany na 1223 rok)<sup>97</sup>. W literaturze przedmiotu obiekt ten był datowany nie później niż na połowę wieku XI<sup>98</sup> – taką datację podtrzymywał jeszcze w roku 2000 Zygmunt Świechowski<sup>99</sup>. Tymczasem w latach siedemdziesiątych Andrzej Tomaszewski zwrócił uwagę, że materiał archeologiczny nie wskazuje na datowanie wcześniejsze niż wiek XI, natomiast analiza układu przestrzennego świątyni oraz analogie czeskie i morawskie skłoniły go do konkluzji: „Czas powstania rotundy cieszyńskiej kładę więc na okres od schyłku XI do około połowy XII wieku”<sup>100</sup>. Autorzy prac najnowszych dzielą wątpliwości dotyczące wczesnej datacji: Artur Różański

---

*Profesor Klementynie Żurawskiej*, red. J. Gadomski et al., Kraków 2005, s. 161 i 165; J. Dobosz, *Monarchia i możni*, s. 138; M. Kanior OSB, *Związki kościoła św. Mikołaja w Krakowie z opactwem benedyktyńskim w Tyńcu*, w: *Klasztor w mieście średniowiecznym i nowożytnym*, red. M. Derwich, A. Pobjóg-Lenartowicz, Wrocław–Opole 2000, s. 112–113; A. Różański, op. cit., s. 84.

<sup>96</sup> H. Rojkowska, W. Niewalda, op. cit., s. 164. Por. eidem, *Kościół św. Mikołaja w świetle ostatnich badań historycznych i architektonicznych w latach 1994–1996*, w: *Studia z dziejów kościoła św. Mikołaja w Krakowie*, red. Z. Kliš, Kraków 2002, s. 97–98.

<sup>97</sup> *Ecclesie vero sancti Nicholai in Tessin*, *Kodeks dyplomatyczny Śląska*, t. 3, wyd. K. Maleczyński, Wrocław 1964, nr 283, s. 67.

<sup>98</sup> Por. M. Pietrusińska, *Katalog i bibliografia zabytków*, w: *Sztuka polska przedromańska i romańska do schyłku XIII wieku*, t. 2, Warszawa 1971, s. 680–681.

<sup>99</sup> Z. Świechowski, *Architektura romańska w Polsce*, s. 48.

<sup>100</sup> A. Tomaszewski, *Romańskie kościoły z emporami zachodnimi na obszarze Polski, Czech i Węgier*, Wrocław 1974, s. 82–86 (cytat: s. 86).

popiera stanowisko Tomaszewskiego<sup>101</sup>, natomiast Teresa Rodzińska-Chorąży opowiada się za datacją nie wcześniejszą niż początek wieku XII<sup>102</sup>. Wszyscy autorzy zwracają też uwagę na brak nowszych badań archeologicznych. Te rozbieżności stawiają osobę niekompetentną do oceny materiału z zakresu archeologii i historii architektury w trudnej sytuacji oraz każą dopuścić jako możliwe oba proponowane rozwiązania, podkreślając zarazem, że na obecnym etapie z większym uznaniem jest przyjmowana przez badaczy-specjalistów późniejsza datacja, a więc ta wskazująca okres od schyłku wieku XI do połowy wieku XII.

Mniej wątpliwości budzi ostatnio przemyski kościół św. Mikołaja, potwierdzony w dokumencie księcia Lwa Daniłowicza, wystawionym nie później niż w roku 1301, kiedy to książę zmarł<sup>103</sup>. Powstanie rotundy, znajdującej się pod obecną katedrą łańską, trudno jednak – zdaniem archeologów – przesunąć na okres przed wiekiem XII, a za najbardziej prawdopodobny okres jej wybudowania uznano drugą połowę tego wieku<sup>104</sup>.

Jest jeszcze jedna świątynia pod wezwaniem św. Mikołaja, której Michałowski w swoich rozważaniach nie uwzględnił, podczas gdy wiele wskazuje zarówno na jej dawną metrykę, jak i na związek z istotnym ośrodkiem państwa wczesnopiastowskiego, choć może

---

<sup>101</sup> A. Różański, op. cit., s. 79–81.

<sup>102</sup> T. Rodzińska-Chorąży, *Zespoły rezydencjonalne i kościoły centralne na ziemiach polskich do połowy XII wieku*, Kraków 2009, s. 81, 112 i 135–137.

<sup>103</sup> Z. Pianowski, M. Proksa, *Rotunda św. Mikołaja pod prezbiterium katedry przemyskiej. Badania archeologiczno-architektoniczne w latach 1961 i 1996–2001*, w: *Przemysł wczesnośredniowieczny*, red. E. Sosnowska (*Origines Polonorum*, t. 3), Warszawa 2010, s. 344–345. Por. eidem, *Przemysł – podziemia katedry. Badania archeologiczno-architektoniczne rotundy św. Mikołaja*, w: *Osadnictwo i architektura*, s. 235; R. Michałowski, *Kościół św. Mikołaja*, s. 64 i przypis 7.

<sup>104</sup> Z. Pianowski, M. Proksa, *Rotunda św. Mikołaja pod prezbiterium katedry przemyskiej*. We wcześniejszych publikacjach ci sami autorzy sugerowali, że obiekt mógł powstać nawet w początkach XIII wieku. Por. eidem, *Przemysł – podziemia katedry*, s. 237; eidem, *Rotunda św. Mikołaja w Przemysłu po badaniach archeologiczno-architektonicznych w latach 1996–1998*, *Przemysł 1998*, s. 66–82. Z punktu widzenia moich rozważań te różnice datacyjne mają jednak w istocie znaczenie drugorzędne, ważne jest jednak, że autorzy skłaniają się do datacji stosunkowo późnej. Por. też A. Różański, op. cit., s. 91.

nie z siedzibą książęcą. W dokumencie uposażającym kolegiatę Marii Panny w Sandomierzu z 1191 roku, tym samym, w którym mowa jest o kaplicy św. Mikołaja w samym Sandomierzu, czytamy, że Kazimierz Sprawiedliwy przekazał kanonikom „kaplicę w Żarnowie wraz z jej dochodami i wszystkie dziesięciny tamtejszego grodu z dochodami oraz przynależnymi im dziesięcinami”, a wymieniając wsie kanonickie, książę pisze: „Żarnów (*Sarnow*) z dziewięciną i dziesięciną z targu oraz z dziewięciną i dziesięciną z karczmy i ze zbożem z całej kasztelani od ludzi książęcych”<sup>105</sup>. Tymczasem w *Liber beneficiorum*, opisując uposażenie kantorii sandomierskiej, Długosz wymienia właśnie Żarnów, który ma „kościół parafialny pod wezwaniem Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny i świętego Mikołaja Wyznawcy”<sup>106</sup>.

Kościół ten zachował się częściowo do naszych czasów. Zygmunt Świechowski na podstawie układu przestrzennego, systemu konstrukcyjnego i dekoracji rzeźbiarskiej proponuje datować go na połowę wieku XII, zwracając jednocześnie uwagę, że materiał ceramiczny z pobliskiego grodziska pochodzi z wieku XI i XII, „co może potwierdzać istnienie w tym okresie znanego ze źródeł ośrodka kasztelańskiego z kaplicą”<sup>107</sup>. Jeszcze ciekawsze są wnioski Andrzeja Tomaszewskiego, który zauważa, że kościół żarnowiecki, przez fakt użycia sklepienia krzyżowego, jest zupełnie wyjątkowy na tle polskich kościołów jednonawowych z XII wieku i uważa, że trudno go datować wcześniej niż na lata 1170–1191, o ile został ukończony przed przekazaniem go kolegiacie sandomierskiej. Badacz dodaje: „nie można wyłączać ewentualności, iż kościół został wzniesiony dopiero w wieku XIII. Jeżeli powyższa propozycja datowania jest

<sup>105</sup> „Capella de Zarnow cum suis redditibus, et omnes decimae castris eiusdem cum redditibus, eisdem decimis pertinentibus [...] cum nono et decimo foro, et nona et decima taberna, et cum grano per totam cestellianiam super homines ducales”, *Zbiór ogólny przywilejów*, nr 125, s. 122. O nadaniu patrz np.: T. Lalik, *Sandomierskie we wcześniejszym średniowieczu. Prowincja, księstwo, województwo*, w: *Studia sandomierskie*, s. 63–67, gdzie podkreślona waga nadania Żarnowa kolegiacie sandomierskiej.

<sup>106</sup> „Parochialem ecclesiam assumptionis Sanctae Mariae Virginis et Sancto Nicolao confessori dictate”, *Joannis Długosz*, t. 1, s. 322.

<sup>107</sup> Z. Świechowski, *Architektura romańska w Polsce*, s. 319–320.

słuszna, tkwić mogą pod posadzką kościoła relikty wcześniejszej świątyni książęcej”<sup>108</sup>.

Przesłanek, aby uważać kościół czy kaplicę w Żarnowie za starszą niż XII-wieczną, jest jednak więcej. Zwraca uwagę przede wszystkim fakt, że ośrodek ten jest uchwytny w bardzo wczesnych źródłach: pojawia się zarówno w noszącym datę 1069 roku fałszyfikacie mogileńskim, jak i w bulli gnieźnieńskiej z 1136 roku i fałszyfikacie trzemeszneńskim, datowanym na rok 1145<sup>109</sup>. Jak wynika z treści nadania Kazimierza Sprawiedliwego, a także z późniejszych dokumentów<sup>110</sup>, mamy do czynienia z ośrodkiem kasztelańskim. Przede wszystkim jednak warto zwrócić uwagę, że w akcie nadania znajdują się dziesięciny ze wszystkich dochodów i przyległości grodowych, a także dziesięciny i dziesięciny z karczmy oraz targu. Tymczasem dziesięcina (*nona*) jest świadctwem specyficznym: w państwie karolińskim funkcjonuje ona do końca wieku X, zaś później jest w stanie zaniku<sup>111</sup>. Nadal jest stosowana w Polsce i w Czechach, ale trudno nie odnieść wrażenia, że także tu wiąże się raczej z okresem wcześniejszym: spośród 12 przykładów dokumentów, w których jest wymieniana, a jakie podaje *Słownik starożytności słowiańskich*, osiem dotyczy wieku XI lub XII wieku, przy czym te z wieku XII to w więk-

---

<sup>108</sup> A. Tomaszewski, op. cit., s. 79–81 (cytat: s. 81).

<sup>109</sup> *Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski*, t. 1, odpowiednio: nr 3, s. 4 (*Sarnow*); nr 7, s. 12 (*Sarnow*); nr 11, s. 17 (*Sarnow*). Więcej o fałszyfikacie mogileńskim i trzemeszneńskim w podrozdziale poświęconym nadaniom Salomei. Trzeba jednak zauważyć, że Brygida Kürbis (za Aleksandrem Gieysztozem) wyraziła wątpliwość, czy *Sarnow* z fałszyfikatu mogileńskiego można utożsamiać z interesującą nas tu miejscowością; B. Kürbis, *Najstarsze dokumenty opactwa benedyktynów w Mogilnie (XI–XII w.)*, w: eadem, *Na progach historii*, Poznań 1994 (pierwotny druk: „Studia Źródłoznawcze” 13 (1968), s. 27–61), s. 42–45 i 48.

<sup>110</sup> Kasztelan żarnowski świadczy w dokumencie z 1224 r. (*Kodeks dyplomatyczny Małopolski*, wyd. F. Piekosiński, t. 2, Kraków 1886, nr 389, s. 33) oraz w dokumencie z 1243 r. (ibidem, nr 423, s. 71). Żarnów jako gród kasztelański por. też K. Modzelewski, *Organizacja gospodarcza państwa piastowskiego, X–XIII wiek*, Poznań 2000 (pierwsze wydanie: 1975), s. 47.

<sup>111</sup> W. Kowalenko, *Dziesięcina*, w: *Słownik starożytności słowiańskich*, t. 1, red. W. Kowalenko, G. Labuda, T. Lehr-Splawiński, Wrocław–Warszawa–Kraków 1961, s. 441.

zości potwierdzenia jakichś wcześniejszych nadań<sup>112</sup>. *Nona* pojawia się tymczasem w najstarszych nadaniach na rzecz klasztorów polskich, takich jak znane nam z dokumentu legata Idziego nadanie dla Tyńca, który to klasztor otrzymał dziewięćdziesiąt z targu, czy falsyfikat mogileński<sup>113</sup>, w którego fragmencie odnoszonym do czasów Bolesława Szczodrego czytamy o dziewięćdziesiąt z targów, ryb, świni i źrebaków oraz dziewięćdziesiąt denarów jako uposażeniu opactwa z całego Mazowsza<sup>114</sup>. W Czechach tego rodzaju świadczenie nadaje klasztorowi w Opatowicach Wratysław II w roku 1073. Omawiający więc interesujący nas dokument dotyczący przekazania Żarnowa, Józef Dobosz stwierdza: „Dziewięćdziesiąt jest [...] elementem archaicznym, bardziej odpowiadającym stosunkom jedenastowiecznym. [...] Być może dziewięćdziesiąt były śladem funkcjonowania w Żarnowie kościoła jeszcze w XI w., ale kto był jego fundatorem, pozostaje zagadką”<sup>115</sup>.

Podsumujmy powyższe rozważania. W wielu ważnych ośrodkach państwowych wczesnopiastowskiej Polski spotykamy się z kościołami czy kaplicami pod wezwaniem św. Mikołaja. Choć patrocinia te znamy dopiero z późniejszych – niekiedy nieodległych – przekazów, to nawet jeśli w którymś z przypadków uległo ono zmianie, wydaje się mało prawdopodobne, aby taką sytuację uznać za normę. Oczywiście nie sposób wykluczyć przypadku masowego tracenia przez wyżej wymienione kościoły pierwotnych wezwań i uzyskiwania przez nie wezwania biskupa Myry. Trzeba jednak przyznać, że ta sytuacja wydaje się niemal niemożliwa, a biorąc pod uwagę trwałość kościelnych patrocinów, byłaby zupełnym ewenementem. Pozostawiając rzecz na poziomie najbardziej ogólnym, należy zgodzić się więc z tezą Romana Michałowskiego, że tak częste pojawianie się patrocinium Mikołaja we wczesnopiastowskich siedzibach książęcych nie może być przypadkiem.

---

<sup>112</sup> Ibidem, s. 441–442.

<sup>113</sup> Ibidem, s. 441. O dokumencie legata Idziego patrz też niżej, s. 253–254.

<sup>114</sup> J. Dobosz, *Monarchia i możni*, s. 142–144.

<sup>115</sup> Idem, *Działalność fundacyjna Kazimierza Sprawiedliwego*, Poznań 1995, s. 94. Dobosz zauważa też, że dziesięćdziesiąt musiał nadać kolegiacie nie książę, ale arcybiskup gnieźnieński, skoro – jak wiemy z bulli gnieźnieńskiej – leżała ona w jego gestii, ibidem.



Warto podkreślić, że mamy archeologiczne przesłanki, aby utrzymywać lub przynajmniej przypuszczać, iż nie później niż pod koniec wieku XI lub na początku wieku XII powstały świątynie w Wiślicy, Krakowie, Gieczu, Żarnowie i zapewne Cieszynie; w pozostałych przypadkach brak nam pewnych przesłanek ku takiemu stwierdzeniu<sup>116</sup>. Analizując rangę i moment pojawienia się kultu św. Mikołaja, trzeba zwrócić uwagę jeszcze na dwa, pokrewne sobie źródła. W *Kalendarzu katedry krakowskiej* wspomnienie świętego jest zapisane kolorem zielonym<sup>117</sup>. Wydawczyni źródła, Zofia Kozłowska-Budkowa, stwierdza zaś: „kolory niebieski, zielony i żółty stosuje pisarz dla świąt, na które szczególnie chce zwrócić uwagę, jak Boże Narodzenie, Obrzezanie i Sylwestra tj. wigilia Nowego Roku, Epifanii czy Wszystkich Świętych. Takimi kolorami znaczy też główne święta katedry: Stanisława (8 V) [...] i Wacława (28 IX) oraz dni św. Mikołaja i Augustyna, nie mające wigilii ani oktaf”<sup>118</sup>. Dodatkowo w katedrze krakowskiej obchodzono wspomnienie translacji relikwii biskupa z Myry, przypadające 9 maja<sup>119</sup>. Oba te fakty wskazują, że w połowie XIII wieku św. Mikołaj był w kręgu katedry wawelskiej wyjątkowo czczony, co nie jest jednak dowodem na wczesne pojawienie się jego kultu.

Świadectwem tego ostatniego jest kalendarz dodany do *Psaltera Egberta*, który – jak się przyjmuje – został sporządzony w drugiej połowie lat sześćdziesiątych lub w latach siedemdziesiątych XI wie-

<sup>116</sup> Warto w tym miejscu zaznaczyć, że całkowicie chybiona jest – moim zdaniem – uwaga Artura Różańskiego (op. cit., s. 96), który – komentując propozycję Romana Michałowskiego – zauważa, że „Trudny jest jednak do wytłumaczenia, przez pryzmat tej hipotezy, kompletny brak zainteresowania tym świętym w Gnieźnie, miejscu predestynowanym do tego szczególnie, przynajmniej w wieku XI”. Pisząc o obecności świątyń św. Mikołaja w ważnych ośrodkach piastowskich, Michałowski nie twierdził, że był on obecny w nich wszystkich i że Piastowie fundowali wyłącznie poświęcone mu świątynie, nie mając czci dla jakichkolwiek innych świętych!

<sup>117</sup> *Kalendarz katedry krakowskiej*, wyd. Z. Kozłowska-Budkowa, w: *Najdawniejsze roczniki krakowskie i kalendarz*, Warszawa 1978, s. 190 (6 XII).

<sup>118</sup> Z. Kozłowska-Budkowa, *Wstęp*, w: *Najdawniejsze roczniki krakowskie*, s. XXIV.

<sup>119</sup> *Kalendarz katedry krakowskiej*, s. 145 (9 V).

ku na podstawie kalendarza krakowskiego<sup>120</sup>. Najważniejsze święta roku liturgicznego i wspomnienia apostołów wpisano tam złotem. Łącznie takich not jest 55, wliczając w to trzy wspomnienia, na które pozostawiono wolne miejsce w celu późniejszego wypełnienia złotem. Są nimi uroczystości świętych: Wojciecha, Marka i Mikołaja<sup>121</sup>. Wynika z tego, że w drugiej połowie wieku XI św. Mikołaj był na Wawelu nie tylko czczony, ale też jego wspomnieniu nadawano wysoką rangę, zapisując jego imię (a raczej planując je zapisać) w sporządzonym tu kalendarzu, nie inaczej niż wspomnienia apostołów, ale też świętych czczonych w kręgu katedralnym: Ludmiły<sup>122</sup> i Wacława<sup>123</sup> czy dzień poświęcenia kościoła katedralnego<sup>124</sup>. Jerzy Rajman wyraził przypuszczenie, że w okresie romańskim istniała na Wawelu kaplica poświęcona świętemu<sup>125</sup> – pozostaje to jedynie hipotezą, natomiast wiemy, że w czasach późniejszych funkcjonował w katedrze krakowskiej ołtarz poświęcony św. Mikołajowi, poświęcony dla lat 1325–1327<sup>126</sup>.

---

<sup>120</sup> B. Kürbis, *Opracowanie*, w: *Modlitwy księżnej Gertrudy z Psalterza Egberta z Kalendarzem*, wyd. M. H. Malewicz, B. Kürbis, *Monumenta Sacra Polonorum*, t. 2, Kraków 2002, s. 31.

<sup>121</sup> Z. Kozłowska-Budkowa, *Wstęp*, s. XXIV–XXV. Z pewnością jest to rozumowanie słuszne: św. Marek musiał znaleźć się kalendarzu i to wpisany na złoto – podobnie jak pozostali trzej ewangeliści. „Skoro pamiętano w Krakowie o eremitach wielkopolskich – zauważa Brygida Kürbis (*Opracowanie*, s. 31) – to trudno byłoby pojąć pominięcie patrona gnieźnieńskiej prowincji kościelnej, czyli patrona Polski, św. Wojciecha”. Analogiczne wolne miejsce zostawiono przy dacie 6 XII, więc wniosek, że miał tu być wpisany złotem św. Mikołaj, jest logiczny (tymczasem pod 6 XII znalazła się tylko – omyłkowo – oktawa św. Andrzeja; wpis powtórzono, tym razem prawidłowo, dzień później, 7 XII).

<sup>122</sup> *Kalendarium cum notis commemoratium*, wyd. M. H. Malewicz, B. Kürbis, w: *Modlitwy księżnej Gertrudy z Psalterza Egberta z Kalendarzem*, s. 113 (12 XI).

<sup>123</sup> *Ibidem*, s. 110 (28 IX).

<sup>124</sup> *Ibidem*, s. 110 (30 IX). Por. B. Kürbis, *Opracowanie*, s. 29.

<sup>125</sup> J. Rajman, *Święta, relikwie i patronia w problematyce kultu świętych w Krakowie od końca X do połowy XIII w.* (= *Feast, relicts and patronages in the problematic of veneration of saints in Krakow from the end of the 10<sup>th</sup> c. to mid-13<sup>th</sup> c.*, w: *Kraków w chrześcijańskiej Europie X–XIII w. Katalog wystawy* (= *Krakow in Christian Europe, 10<sup>th</sup>–13<sup>th</sup> c. Catalogue of the exhibition*), red. E. Firlet, s. 130–131.

<sup>126</sup> *Ibidem*.

Wszystkie te świadectwa wczesnego kultu biskupa Myry w Polsce same w sobie są ogromnie ważne, a przykłady jego kultu z drugiej połowy wieku XI znaczące. Trzeba bowiem zauważyć, że punktem zwrotnym w kulcie św. Mikołaja w chrześcijaństwie łacińskim była translacja jego ciała z Myry do Bari w roku 1087<sup>127</sup>. Przełom ten był na tyle mocny, że niektórzy badacze zdają się w ogóle nie dostrzegać, iż biskupa Myry otaczano w Europie czcią wcześniej. Tak jest choćby z Karlheinzem Blaschke, którego badania legły u podstaw teorii łączącej kult biskupa Myry na Zachodzie w zasadzie bez wyjątku z kupcami i ośrodkami handlowymi. Historyk ten nie dostrzega właściwie w ogóle kultu świętego na Zachodzie przed translacją<sup>128</sup>. Tymczasem istniał on, tyle że nie był aż tak popularny, a przed XII wiekiem nie miał jeszcze związków z kupcami, ale – przynajmniej na północ od Alp – najpierw ze środowiskami monastycznymi (głównie z Fuldą)<sup>129</sup>, a następnie ze środowiskiem monarchiczno-arystokratycznym<sup>130</sup>. Charakterystyczne, że jedyny przykład kościoła św. Mikołaja z XI wieku, jaki podaje Blaschke, to kaplica w opactwie w Pegawie (Pegau), *Hauskloster* Wiprechta z Grójca (Groitzsch), zamieniona następnie na kościół parafialny<sup>131</sup>. Fundacja ta nie miała więc żadnego związku z kupcami, a właśnie ze środowiskiem arystokratycznym. Także w wypadku kilku XII-wiecznych przykładów, które autor uznaje za najstarsze<sup>132</sup>, domniemyamy związek z kupca-

<sup>127</sup> K. Meisen, *Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendlande*, Düsseldorf 1931, s. 94–96. Por. R. Michałowski, *Kościół św. Mikołaja*, s. 66–67; E. Wólkiewicz, *Kapituła kolegiacka św. Mikołaja w Otmuchowie. Dzieje – organizacja – skład osobowy (1386–1477)*, Opole 2004, s. 83.

<sup>128</sup> Podając chronologię powstawania kościołów św. Mikołaja, autor ten pisze: „Vor dem Jahre 1087, in dem die Translation des Hl. Nikolaus nach Bari stattfand, womit der Anstoß zum Nikolauskult gegeben wurde, ist keine der genannten Nikolaikirchen errichtet worden”, K. Blaschke, *Nikolaipatrosinium und städtische Frühgeschichte*, w: idem, *Stadtgrundriss und Stadtentwicklung. Forschungen zur Entstehung Mitteleuropäischer Städte*, Hrsg. P. Johaneke, Böhlau-Köln-Weimar-Wien 1997 (pierwodruk: „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte” Kanonistische Abteilung, 84 (1967)), s. 47–48.

<sup>129</sup> K. Meisen, op. cit., s. 71.

<sup>130</sup> R. Michałowski, *Kościół św. Mikołaja*, s. 66–67; E. Wólkiewicz, op. cit., s. 83.

<sup>131</sup> K. Blaschke, op. cit., s. 26.

<sup>132</sup> Ibidem, s. 47–48.

mi jest raczej wynikiem dedukcji badacza niż jasnych, namacalnych źródełowo związków.

Tym słuszniejsza wydaje się teza Romana Michałowskiego, aby we wcześnie powstałych świątyniach św. Mikołaja w Polsce widzieć wpływ kręgów monarchiczno-arystokratycznych. Co więcej: jeśli trzymać się tezy, że przynajmniej część z wymienionych wyżej polskich świątyń ufundowano w wieku XI czy wczesnym wieku XII, można w zasadzie wykluczyć, że powstały one jako kościoły kupców. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na fakt, że nie tylko wszystkie wymienione świątynie pobudowano w ośrodkach władzy książęcej, ale też kaplice we Wrocławiu, Sandomierzu i Żarnowie, w momencie, gdy pojawiają się na arenie dziejów, są własnością książąt piastowskich, alienowaną na rzecz jakichś instytucji religijnych. Mówiąc o związkach Piastów ze św. Mikołajem, trzeba dodać jeszcze klasztor w Łądzie – fundację Mieszka III z ostatniej ćwierci XII wieku<sup>133</sup>, a może także kościół św. Mikołaja w Krakowie. Jeśli bowiem – jak zauważyliśmy wyżej – Prądnik, stanowiący uposażenie tej świątyni, znajdował się w pierwotnym lub przynajmniej bardzo wczesnym uposażeniu Tyńca, to należy przypuszczać, że wcześniej należał do piastowskich fundatorów opactwa, a więc ich własnością była także sama świątynia<sup>134</sup>. Jeśli przypomnieć o czi, jaką oddawano – jak się wydaje – św. Mikołajowi na Wawelu, a także wskazać na tzw. patenę kaliską, na której widnieje jej fundator, Mieszko Stary, u boku biskupa Myry<sup>135</sup>, to zarysowuje się nam wyraźnie interesujący związek między Piastami a kultem św. Mikołaja w Polsce.

Próbując go wyjaśnić, a nade wszystko wytłumaczyć wczesne świadectwa czi oddawanej świętemu w naszym kraju, musimy zwrócić się ku Rzeszy i zarysować krótką charakterystykę XI-wiecznego kultu św. Mikołaja w tym kraju. Rozwijał się on wcale prężnie,

<sup>133</sup> Por. A. Róžański, op. cit., s. 84–85; T. Ginter, *Działalność fundacyjna księcia Mieszka III Starego*, Kraków 2008, s. 101–158.

<sup>134</sup> Por. R. Michałowski, *Princeps fundator*, s. 78. Sami mnisi tynieccy żywili w XV wieku przekonanie, że opactwo miało prawo patronatu nad kościołem św. Mikołaja od czasu swego powstania, ibidem, s. 192, przypis 168.

<sup>135</sup> R. Michałowski, *Kościół św. Mikołaja*, s. 65, przypis 14; M. Pietrusińska, op. cit., s. 725; P. Skubiszewski, *Patena kaliska*, „Rocznik Historii Sztuki” 3 (1962), s. 158–215.

bowiem trzeba wiedzieć, że nim w Europie nastąpił przełom związany z translacją roku 1087, na terenie Rzeszy miało miejsce inne wydarzenie, kluczowe dla kultu biskupa Myry. Znawca zagadnienia, Karl Meisen, wytrwale odnotowujący także jego – nieliczne przecież – przejawy z czasów karolińskich<sup>136</sup>, obserwując jego gwałtowny rozkwit w ostatnim trzydziestoleciu X wieku<sup>137</sup>, nie miał wątpliwości, że kluczowe znaczenie ma tu rok 972 i ślub Ottona II i Teofanu<sup>138</sup>. Nawiązane relacje z Bizancjum, ale jeszcze bardziej osobisty wpływ postaci cesarzowej, obdarzonej przecież i osobowością, i niemałą władzą, wydaje się kluczowy dla wprowadzenia Mikołajowego kultu do domu cesarskiego, a przez wybór patronów świętyń – do Rzeszy. Teofanu nie tylko pochodziła z Bizancjum, gdzie biskup Myry był czczony, ale też – wydaje się – osobiście była związana z jego kultem. W ramach wyprawy ślubnej Greczynka miała przywieźć ze sobą do Rzeszy ikonę św. Mikołaja, która potem znalazła się w dedykowanej świętemu fundacji jej syna, Ottona III, w Burtscheid<sup>139</sup>. Warto dodać, że nie byłby to jedyny kult świętego, w którego upowszechnienie była zaangażowana bizantyjska księżniczka<sup>140</sup> – należy wspomnieć także kult św. Pantaleona i św. Albina<sup>141</sup>.

Zajmujący się postacią cesarzowej Teofanu niemiecki mediewista Gunther Wolf pokazuje nie tylko jej bezpośredni wpływ na kult św. Mikołaja, ale też związki łączące wiele fundacji poświęconych temu świętemu z osobą cesarzowej. Są to miejsca ściśle powiązane z ottońskim domem cesarskim, często – jak podakwizgrański klasztor Burtscheid czy klasztor w Brauweiler – fundacje dzieci cesarzowej (pierwsza – Ottona III, druga – Matyldy)<sup>142</sup>. Niekiedy związek

---

<sup>136</sup> K. Meisen, op. cit., s. 75–79.

<sup>137</sup> Ibidem, s. 80–81.

<sup>138</sup> Ibidem, s. 81.

<sup>139</sup> H. Buschhausen, *Studien zur Mosaikikone mit dem Bild des hl. Nikolaus in Aachen-Burtscheid*, w: *Byzanz und das Abendland im 10. und 11. Jahrhundert*, Hrsg. E. Konstantinou, Köln 1997, s. 57–109.

<sup>140</sup> Por. K. Meisen, op. cit., s. 81.

<sup>141</sup> Por. G. Wolf, *Kaiserin Theophanu, die Ottonen und der Beginn der St. Nikolaus-Verehrung in Mitteleuropa*, w: *Kaiserin Theophanu. Prinzessin aus der Fremde – das Westreichs Große Kaiserin.*, Hrsg. G. Wolf, Böhlau–Köln 1991, s. 27.

<sup>142</sup> Ibidem, s. 29–33.

ów nie jest oczywisty, ale w toku badań można go wytłumaczyć – tak jest choćby w wypadku wspomnianej przez Michałowskiego fundacji królewskiej kaplicy pałacowej w Nijmegen (niem. Nimwegen)<sup>143</sup>. Pozornie związek z żoną Ottona II jest niewielki – była to fundacja Henryka II lub Konrada II (rzecz nie jest do końca jasna), tyle, że Nijmegen było miejscem śmierci cesarzowej. Co więcej, jest bardzo prawdopodobne – przypuszcza Wolf – że w kaplicy pałacowej zostały złożone jej wnętrzności (*viscera*), pochowane osobno od ciała (to spoczęło u św. Pantaleona w Kolonii). Zwyczaj osobnego grzebania wnętrzności był wówczas często praktykowany (przykładów dostarczają szczątki Ottona III, Konrada II i Henryka III)<sup>144</sup>.

Związkom z Teofanu towarzyszy też wyraźne łączenie kultu św. Mikołaja z chrześcijańskim Wschodem. Widać to dobrze na przykładzie ufundowanego przez Ottona III opactwa w Burtscheid, którego patronem – obok biskupa Myry – zostaje inny „grecki” święty, Apolinary, zaś na czele wspólnoty stawia cesarz Grzegorza z Kalabrii – greckiego mnicha związanego z awentyńskim klasztorem św. Bonifacego i Aleksego<sup>145</sup>. Okazuje się, że świadomość owego związku mają także źródła z epoki – powstałe w ostatnim trzydziestolecu XI wieku *Fundatio monasterii Brunwilarensis* tłumaczy wybór Mikołaja na patrona opactwa Burtscheid, jakiego dokonał fundator, Otton III, tym, że po matce był on Grekiem<sup>146</sup>. Mikołaj jest więc nadal widziany – zauważa Klaus Beuckers – jako święty ze sfery bizantyjskiej<sup>147</sup>.

Zdanie z *Fundatio* jest szalenie interesujące, wskazuje bowiem, że pod koniec wieku XI kult św. Mikołaja nie był jeszcze wcale powszechny, skoro przyjęcie patronatu biskupa Myry wymaga takiego

<sup>143</sup> R. Michałowski, *Kościół św. Mikołaja*, s. 66. O pałacu w Nijmegen por. B. Thisen, *The palace of Nijmegen in the tenth and early eleventh centuries*, w: *The empress Theophano. Byzantium and the West at the turn of the first millennium*, ed. A. Davids, Cambridge 1995, s. 265–289.

<sup>144</sup> G. Wolf, op. cit., s. 33–38.

<sup>145</sup> L. Falkenstein, *Otto III. und Aachen*, Hannover 1998, s. 116–119. Por. R. Michałowski, *Princeps fundator*, s. 73; J. Strzelczyk, *Otton III*, Wrocław 2000, s. 50–54.

<sup>146</sup> „Materno ex sanguine Graecus erat”, *Fundatio monasterii Brunwilarensis*, wyd. G. Waitz, *MGH SS*, t. 14, Hannover 1883, c. 10, s. 131 w. 34–35.

<sup>147</sup> K. G. Beuckers, *Die Ezzonen und ihre Stiftungen. Eine Untersuchung zur Stiftungstätigkeit im 11. Jahrhundert (Kunstgeschichte, t. 42)*, Münster–Hamburg 1993, s. 271.

wyjaśniania. Warto tu wrócić do kwestii jego społecznego zasięgu. Kilkukrotnie wspominałem – za Michałowskim – o „monarchiczno-arystokratycznej postaci”<sup>148</sup> tego kultu. Tymczasem nie jest to – przynajmniej dla pierwszej połowy XI wieku – wyrażenie wystarczająco precyzyjne. Klaus Beuckers dowodzi bowiem, że – poza jednym wyjątkiem<sup>149</sup> – wszystkie fundacje poświęcone biskupowi Myry do końca rządów Liudolfingów są związane w ten czy inny, zwykle dość bliski sposób z domem cesarskim, i podsumowuje: „można mówić o bezpośrednim związku kultu św. Mikołaja z domem cesarskim w pierwszej ćwierci XI w.”<sup>150</sup>. Zaraz jednak dodaje, że rzecz trwa dłużej – do lat sześćdziesiątych wieku XI kult świętego jest nadal poświadczony głównie w miejscach pozostających w kontakcie z Liudolfingami z linii ottońskiej<sup>151</sup>. Wyjątkiem są tu przede wszystkim ośrodki, do których relikwie zostały przywiezione bezpośrednio z Rzymu, gdzie św. Mikołaj był czczony. Działo się to za pośrednictwem papieża Leona IX, a dotyczy miejsc, takich jak alzackie Altdorf, będące fundacją rodziców tego papieża, oraz ołtarz u św. Emmerama w Ratyzbonie, który Leon IX osobiście konsekrował<sup>152</sup>. W okresie tym pojawia się też coraz więcej miejsc, które wiążą się ze św. Mikołajem jako fundacje filialne klasztorów już z nim związanych czy przez translacje relikwii; w Rzeszy wzrasta liczba ośrodków kultu i znajomość biskupa Myry<sup>153</sup>. Niemniej – zauważa Beuckers – wybór patronatu świętego bez związku z klasztorem-matką czy

---

<sup>148</sup> R. Michałowski, *Kościół św. Mikołaja*, s. 67.

<sup>149</sup> Chodzi o Lipbach, gdzie jednak obecność relikwii św. Mikołaja jest w XI wieku słabo poświadczona; K. G. Beuckers, op. cit., s. 270.

<sup>150</sup> Ibidem.

<sup>151</sup> Ibidem, s. 270–271.

<sup>152</sup> *Notae S. Emmerammi*, MGH SS, t. 15, cz. 2, Hannoverae 1888, s. 1096. K. G. Beuckers, op. cit., s. 270. Należy tu wspomnieć także o ufundowanym w połowie wieku XI przez Hessona z rodu Uesenberger kościele św. Mikołaja w bryzgowijskim Eichstetten, co próbuje się tłumaczyć związkiem, jaki miałyby łączyć zarówno św. Mikołaja, jak i osobę fundatora z reformą kościelną; M. Black-Veldtrup, *Kaiserin Agnes (1043–1077). Quellenkritische Studien*, Köln 1995, s. 322, gdzie dalsza literatura.

<sup>153</sup> K. G. Beuckers, op. cit., s. 271.

ottońskim domem cesarskim jest nadal wykluczony<sup>154</sup>. Badacz konkluduje: „można widzieć w Mikołaju *Familienheiliger* ottońskiego domu cesarskiego”<sup>155</sup>.

Co istotne, gdy mowa o domu cesarskim, chodzi o ottońską linię Liudolfingów, bezpośrednio związaną z Teofanu. Warto bowiem zauważyć, że do lat sześćdziesiątych XI wieku „żaden kościół z kręgu Salijczyków nie przyjął patrocinium św. Mikołaja ani nie poświęcił świętemu ołtarza”<sup>156</sup>. Wydaje się, że przyjęcie kultu biskupa Myry do Bambergu przez należącego nie do rodziny Teofanu, ale do bawarskiej linii Liudolfingów Henryka II, należy wiązać z jego potrzebą legitymizacji własnej władzy i związania jej właśnie z domem ottońskim<sup>157</sup>. Nieprzypadkowo też władca otacza troską opactwo św. Mikołaja i Apolinarego w Burtscheid, którego fundację rozpoczął – jak podkreśla Henryk w swych nadaniach – jego poprzednik na cesarskim tronie<sup>158</sup>. Zapewne podobnie można widzieć jakże

<sup>154</sup> Ibidem.

<sup>155</sup> Ibidem. Wydaje się, że w ten schemat mogłaby także wpisać się kaplica św. Mikołaja nieopodal katedry w Naumburgu, jako że fundatorów biskupstwa, Ekkehardynów, łączyły przecież bliskie stosunki nie tylko z ottońską linią Liudolfingów, ale także – przez Ekkeharda I – z samą cesarżową Teofanu. Por. A. Pleszczyński, *Niemcy wobec pierwszej monarchii piastowskiej (963–1034). Narodziny stereotypu. Postrzeżenie i cywilizacyjna klasyfikacja władców Polski i ich kraju*, Lublin 2008, s. 120–121; G. Rupp, *Die Ekkehardiner, Margrafen von Meissen, und ihre Beziehungen zum Reich und zu den Piasten*, Frankfurt am Main–Berlin–Bern–New York–Paris–Wien 1996, s. 27–41, 52–53 i 121–123. Kaplica naumburska musi pozostać poza obszarem naszych rozważań, jako że jej datacja jest mocno problematyczna: nawet jeśli można powiedzieć, że wczesnoromańska kaplica św. Mikołaja pochodziła z XI wieku (M. Black-Veldtrup, op. cit., s. 323), to sięgająca pierwszej połowy tego wieku datacja, jaką sugerują Gerhard Leopold i Ernst Schubert, jest czysto hipotetyczna i oparta na przypuszczeniach, podobnie zresztą jak przesłanka, na jakiej się oparli, a mianowicie, że była to kaplica domowa biskupa; G. Leopold, E. Schubert, *Die frühromanischen Vorgängerbauten des Naumburger Doms*, Berlin 1972, s. 20–24 i 44.

<sup>156</sup> K. G. Beuckers, op. cit., s. 271.

<sup>157</sup> Ibidem.

<sup>158</sup> *Heinrici II. et Ardvini diplomata*, wyd. H. Bresslau, *MGH Diplomata regum et imperatorum Germaniae*, t. 3, Hannoverae 1900–1903, dok. 360, s. 463, dok. 380, s. 484–485. Por. L. Falkenstein, op. cit., s. 203–206; R. Michałowski, *Princeps fundator*, s. 190, przypis 123.



specyficzną, z natury powiązaną z Teofanu fundację w Nijmegen. Tu zresztą – jak przekonuje Gunther Wolf – decydującą rolę mogły mieć działania Zofii i Adelajdy – opatek-córek Teofanu, o których przychylność skutecznie zabiegali obaj potencjalni fundatorzy kaplicy: Henryk II i Konrad II<sup>159</sup>.

Kto więc przejmując kult św. Mikołaja po śmierci Ottona III? Przede wszystkim ci, którzy związani są – i chcą być – z domem ottońskim, a mianowicie Ezzonidzi. Do rodu wnosi go Matylda, córka Teofanu, która wraz z mężem funduje opactwo w Brauweiler<sup>160</sup>. Obok ufundowanego przez jej brata Ottona III Burtscheid jest to – zauważa Beuckers – pierwszy w łacińskiej Europie klasztor, którego biskup Myry jest głównym patronem<sup>161</sup>. Czy jest przypadkiem, że fundacja miała miejsce 14 kwietnia 1024 roku – dokładnie w dniu

<sup>159</sup> G. Wolf, op. cit., s. 35–36.

<sup>160</sup> Nie ma tu większego znaczenia, że kult św. Mikołaja prawdziwie rozkwita w Brauweiler dopiero w ostatniej ćwierci wieku XI, po nieudanej próbie kreacji na świętych samych fundatorów, por. A. Różański, op. cit., s. 97; M. Tomaszek, *Klasztor i jego dobroczyńcy. Średniowieczna narracja o opactwie Brauweiler i rodzinie królowej Rychezy*, Kraków 2007, zwł. s. 223–226; R. Michałowski, *Święta moc fundatora klasztoru (Niemcy XI – XII wieku)*, „Kwartalnik Historyczny” 91 (1984), z. 1, zwł. s. 13–20. Sam bowiem fakt poświęcenia klasztoru biskupowi Myry jest świadectwem związanej z nim dewocji, a patron opactwa i jego relikwie, znajdujące się tu zapewne od momentu fundacji (por. literatura wskazana wyżej), były z pewnością obiektem nieprzerwanego kultu mnichów i rodziny fundatorów, nawet jeśli jego prawdziwy rozkwit nastąpił nieco później. Świadczy o tym także przywiązanie Ezzonidów do św. Mikołaja jeszcze przed ostatnią ćwiercią wieku XI, o czym niżej.

<sup>161</sup> K. G. Beuckers, op. cit., s. 271. Por. R. Michałowski, *Princeps fundator*, s. 77 i 189–190, przypis 123 oraz s. 192, przypis 164; M. Tomaszek, op. cit., s. 33–34 i 221–222 wraz z przypisem 166. Formułując tę opinię, Beuckers ma niewątpliwie rację w odniesieniu do Rzeszy, jednak może ona budzić wątpliwość w odniesieniu do całej Europy Zachodniej, nawet z pominięciem Italii. Warto bowiem wskazać choćby na założony w roku 1010 klasztor św. Mikołaja w Angers, jeden ze starszych klasztorów tego wezwania we Francji; M. Black-Veldtrup, op. cit., s. 321; K. Meisen, op. cit., s. 506. Por. też Marcela Thirieta o pośrednictwie Normanów w pojawieniu się patrocinium Mikołaja we Francji: M. Thiriet, *Essai sur la géographie du culte de Saint Nicolas en France*, w: *Saint Nicolas symposium international. Actes du symposium des 8–9 juin 1985*, Saint-Nicolas-de-Port 1988, s. 10.

52. rocznicy ślubu i koronacji nieżyjącej już cesarzowej-matki?<sup>162</sup> Brauweiler to jednak nie jedyna fundacja pierwszego pokolenia Ezzonidów poświęcona św. Mikołajowi – patronat ten nosiły również: ufundowana przez małżonków kaplica w Alzey<sup>163</sup> i kościół w Saalfeld, łączony z osobą Ezzona<sup>164</sup>.

Wśród przedstawicieli drugiej generacji, a więc dzieci Ezzona i Matyldy, także nie brakło aktywnych propagatorów kultu. Z najstarszym, Liudolfem, należy łączyć najpewniej kaplicę św. Mikołaja w Kolonii, poświęconą w miejscu dworu burgrabiego, który to urząd sprawował syn Ezzona<sup>165</sup>. Jego siostra, ksieni Essen Teofanu, kazała poświęcić biskupowi Myry – pisze Beuckers – ołtarze w swoich fundacjach: w kościele św. Gertrudy na rynku w Essen<sup>166</sup> oraz w dwóch kościołach klasztoru kanoniczek, któremu przewodziła: w świątyni głównej, św. Kosmy i Damiana, oraz w znajdującym się przy krążgankach kościele św. Jana Chrzcziciela<sup>167</sup>. Teofanu miała też udział w wyborze patrona kaplicy św. Mikołaja w Werden, którą konsekrował jej brat, arcybiskup koloński Herman<sup>168</sup>. Rodzeństwo przyczyniło się także do powstania przeznaczonego dla klasztoru w Borghorst krzyża, zawierającego m.in. relikwie św. Mikołaja<sup>169</sup>. Z osobą Hermana łączą się także poświęcone biskupowi Myry: kaplica pałacowa w pałacu arcybiskupim w Neuss, kaplica po zachodniej stronie katedry kolońskiej i ołtarz w jej południowej kruchcie<sup>170</sup>. Kolejna siostra, Ida, ksieni u św. Marii na Kapitolu w Kolonii, oddała pod opiekę św. Mi-

<sup>162</sup> G. Wolf, op. cit., s. 35. Dodajmy, że w roku 1024 tego dnia nie wypada żadna uroczystość – jest to wtorek w tygodniu po oktawie Wielkanocy.

<sup>163</sup> K. G. Beuckers, op. cit., s. 63–64 i 271.

<sup>164</sup> Ibidem, s. 65 i 271. R. Michałowski, *Święta moc*, s. 17.

<sup>165</sup> K. G. Beuckers, op. cit., s. 67–68 i 271.

<sup>166</sup> Ibidem, s. 115–116 i 271.

<sup>167</sup> Ibidem, s. 87–90 i 271. O fundacjach Teofanu por. T. Fremer, *Äbtissin Theophanu und das Stift Essen. Gedächtnis und Individualität in ottonische-salischer Zeit*, Essen 2002, s. 68–94.

<sup>168</sup> K. G. Beuckers, op. cit., s. 271–272. R. Michałowski, *Święta moc*, s. 17–18.

<sup>169</sup> R. Michałowski, *Święta moc*, s. 18.

<sup>170</sup> K. G. Beuckers, op. cit., 198–199, 218–220 i 272. Sprawa związku Hermana z fundacją w Neuss budziła jednak wątpliwości. Patrz. R. Michałowski, *Święta moc*, s. 18, przypis 49.

kołaja swą opacką kaplicę<sup>171</sup>. Wreszcie swój udział w kulcie świętego miała także kolejna córka Ezzona i Matyldy, Rycheza, o czym za chwilę.

Podsumowując swoje rozważania na temat związków Ezzonidów z postacią św. Mikołaja, Klaus Beuckers stwierdza, że nie sposób wskazać ich innego źródła, jak osobiste nabożeństwo Matyldy do biskupa Myry, zaszczipione jej przez matkę, cesarzową Teofanu. W drugim pokoleniu kult świętego był bez wątpienia do pewnego stopnia odbiciem czci, jaką otaczano go w rodowym klasztorze, Brauweiler. Pełnił jednak także ważną funkcję – poczynawszy od śmierci Ottona III, wybieranie tego patrocinium dla swoich fundacji było dla członków rodu jednym ze sposobów zademonstrowania swojego związku z tradycją ottońską i zasygnalizowania cesarskiej godności, do jakiej mieli poczuwać się Ezzonidzi<sup>172</sup>.

Wróćmy jednak do Polski. Jeśli kult Mikołaja miałby rzeczywiście zaszczipić się tu jeszcze w wieku XI, to nie tylko jest pomyłką wiązanie go z kupcami, ale pewnej ostrożności wymaga także łączenie pojawienia się go z kontaktem z niemieckim środowiskiem arystokratycznym. W szerszych kręgach arystokratycznych Mikołaj pojawia się bowiem dopiero w ostatnim trzydziestoleciu XI wieku – dobrym przykładem jest tu wspomniana już fundacja pegawska. Charakterystyczne, że także trzy miejsca związane z kultem biskupa Myry – które przytacza Michałowski jako przykłady fundacji przedstawicieli możnowładztwa, którzy poszli „w ślady Matyldy i Ezzona”, a mianowicie kościoły i klasztory w Komburgu, Northeim i Laachen<sup>173</sup> – są późne. Powstanie Komburga to rok 1079, dwóch pozostałych – ostatnie dziesięciolecie XI wieku. Czy jest więc możliwe, żeby kult Mikołaja zdążył dostać się do Polski jeszcze w XI wieku za pośrednictwem niemieckiej arystokracji? Co więcej – jeśli prześledzić drogi, jakimi arystokracja niemiecka wiązała się ze św. Mikołajem, okazały się one nierzadko znaczące. W wielu bowiem przypadkach – jak choćby (jak wskazał w innej pracy Michałowski<sup>174</sup>)

<sup>171</sup> K. G. Beuckers, op. cit., s. 162 i 272.

<sup>172</sup> Ibidem, s. 272.

<sup>173</sup> R. Michałowski, *Kościół św. Mikołaja*, s. 66.

<sup>174</sup> Idem, *Święta moc*, s. 18.

w przypadku Northeim i Laachen – przyjęcie kultu było pochodną związków z Ezzonidami.

Na przełomie XI i XII wieku kult trafia też do sąsiednich Czech, ale pierwszym uchwytnym kościołem pod wezwaniem św. Mikołaja jest świątynia w Kbelach, którego patrocinium jest potwierdzone w roku 1162; do końca XII wieku powstały w Czechach kolejne cztery świątynie pod tym wezwaniem<sup>175</sup>. Pierwsza wzmianka o relikwiach św. Mikołaja pochodzi od Mnicha Szawskiego, który pod rokiem 1095 wymienia je wśród wielu innych, jakie miały znaleźć się w jednym z ołtarzy konsekrowanych wówczas w Sazawie<sup>176</sup>. O ołtarzu św. Mikołaja w katedrze św. Wita czytamy u samego Kosmasa pod rokiem 1124<sup>177</sup>, natomiast interesującym świadectwem jest informacja o monetach księcia znojmskiego Liutpolda, datowanych najpewniej na lata 1101–1112, z napisem s. NICOLAVS w legendzie<sup>178</sup>. Jakieś niewielkie partykuły relikwii do słowiańskiego klasztoru w Sazawie mogły trafić z Rusi (w tym samym ołtarzu umieszczono także relikwie Borysa i Gleba), ale zastanawiając się nad pochodzeniem tych i innych śladów relikwii oraz kultu św. Mikołaja w Czechach, trzeba wskazać na dwa tropy. Pierwszym jest bawarska Ratyzbona, gdzie relikwie znalazły się, jak pamiętamy, za pośrednictwem papieskim, drugim, ważniejszym – klasztor w Pegawie, ufundowany przez Wiprechta z Grójca (Groitzsch), z którym Przemyślidzi pozostawali w bardzo bliskich kontaktach, o czym będzie jeszcze okazja powiedzieć w dalszej części pracy<sup>179</sup>. W tym miejscu dość zaznaczyć, że król Wratysław II był traktowany w Pegawie jako współfundator<sup>180</sup>, a imiona wielu Przemyślidów odnotowano w tam-

<sup>175</sup> T. Vélinský, *Mikulášské zasvěcení kostelů a počátky trhových sídlišť a měst v Čechách*, „Mediaevalia Historica Bohemica” 6 (1999), s. 12 wraz z przypisem 22.

<sup>176</sup> *Monachi Sazawiensis continuatio Cosmae*, wyd. J. Emler, *Fontes rerum Bohemicarum*, t. 2, Praha 1874, pod rokiem 1095, s. 251. Por. A. Róžański, op. cit., s. 99; T. Vélinský, op. cit., s. 10, którzy mówią o tej wzmiance jako o pojawiającej się w *Kronice Kosmasa*, nie precyzują jednak, że jest to dopisek pióra tzw. Mnicha Szawskiego.

<sup>177</sup> *Cosmae Pragensis chronica Boemorum*, wyd. B. Bretholz, *MGH Scriptores rerum germanicarum*, nova series, t. 2, Berolini 1923, III, 55, s. 228.

<sup>178</sup> A. Róžański, op. cit., s. 99. Por. T. Vélinský, op. cit., s. 10.

<sup>179</sup> Por. niżej, s. 367–370.

<sup>180</sup> Por. niżej, s. 367–368.

tejszym obituarzu<sup>181</sup>. Zdaniem Lukáša Reitingera jest tam zanotowana data śmierci władcy Brna, Oldrzych, a więc brata wspomnianego przed chwilą Liutpolda<sup>182</sup>; Oldrzych nie tylko objął władztwo znojemskie po śmierci Liutpolda, ale też wspólnie z nim ufundował klasztor benedyktyński w Třebíču, co dobrze obrazuje polityczną bliskość obu morawskich braci-książąt.

Pierwsze świadectwa z Czech pochodzą więc z przełomu wieku XI i XII, a pierwsze kościoły i zadomowienie się kultu Tomáš Vélímský wiąże z drugą połową wieku XII, kiedy to kult ten przenikał powoli z Zachodu do Czech, Brandenburgii, na Śląsk i Pomorze<sup>183</sup>. Tymczasem w Polsce na przełomie wieku XI i XII mamy już w kilku ważnych ośrodkach w Polsce świątynie, o których możemy przypuszczać, że były poświęcone św. Mikołajowi, a pierwsze świadectwo jego kultu w postaci kalendarza z *Psalterza Egberta* pochodzi najpóźniej z lat siedemdziesiątych XI wieku. Jest to więc czas przed powstaniem poświęconych św. Mikołajowi, a niezwiązanych z Ezzonidami, fundacji arystokratycznych w Rzeszy i niemal ćwierć wieku przed fundacją pegawską, w której upatruję potencjalnego pośrednika odpowiedzialnego za pojawienie się kultu św. Mikołaja w Czechach.

Wydaje się zatem, że biorąc pod uwagę, jak wczesny okazuje się kult biskupa Myry u Piastów, jego źródeł musimy szukać w kręgach, w których był on w Rzeszy pierwszej połowy XI wieku faktycznie obecny i za pośrednictwem których trafiał do arystokracji niemieckiej, a takim był przede wszystkim krąg Ezzonidów. Wszystko to musi prowadzić naturalnie do przyznania racji badaczowi, który wskazywał na Rychezę jako osobę najprawdopodobniej odpowiedzialną za przeszczepienie kultu do Polski. Roman Michałowski tłumaczył nawet wybór przez Mieszka II patrocinium kościoła w Gieczu osobistą sugestią jego żony<sup>184</sup>. Uchylając się od wskazywa-

<sup>181</sup> L. Reitinger, *Nekrologia kláštera Pegau. Pozapomenuté svědectví o Přemyslovcích (nejen) Kosmova věku*, w: *Proměna středověké Evropy raného a vrcholného středověku. Mocenské souvislosti a paralely*, ed. M. Wihoda, L. Reiringer et al., Brno 2010, *passim*.

<sup>182</sup> *Ibidem*, s. 394–398.

<sup>183</sup> T. Vélímský, *op. cit.*, s. 9.

<sup>184</sup> R. Michałowski, *Kościół św. Mikołaja*, s. 67.

nia konkretnych fundacji, na wybór patrocinium których Rycheza miała mieć bezpośredni wpływ, musimy stwierdzić, że do Polski kult św. Mikołaja przyniosła najpewniej właśnie ona. Być może zresztą kult biskupa Myry nie był jedynym, którego pojawienie się w Polsce można by wiązać z Rychezą. Trzeba tu bowiem przypomnieć tezę Gerarda Labudy, łączącą prawdopodobne wezwania dwóch wawelskich świętyń – kościoła św. Gereona oraz rotundy św. Feliksa i Adaukta – właśnie z jej osobą. Zdaniem badacza królowa miała przynieść do Krakowa kult wszystkich trzech świętych (a może także Marii Egipcjanki, potencjalnej współpatronki kościoła św. Gereona<sup>185</sup>) wprost z Kolonii, z którą tak blisko była związana<sup>186</sup>.

Słabą stroną tezy Labudy jest fakt, że pierwotne wezwania świętyń wawelskich, zwłaszcza rotundy św. Feliksa i Adaukta, budzą liczne wątpliwości i ciągle są przedmiotem dyskusji<sup>187</sup>. Natomiast związki samej Rychezy z kultem wszystkich trzech wspomnianych przed chwilą świętych pozostają raczej hipotetyczne i opierają się głównie

<sup>185</sup> Zagadnienie obecności tego patrocinium przed pojawieniem się wezwania św. Gereona, równoległe do niego lub też po nim jest dość złożone i nadal pozostaje przedmiotem dyskusji. W tym miejscu odesłajmy jedynie do najnowszego opracowania: T. Węclawowicz, *Jaką funkcję mógł pełnić na Wawelu tzw. kościół św. Gereona?*, w: *Čechy jsou plně kostelů. Boemia plena est ecclesiis. Kniha k počtě PhDr. Anežky Merhautové, DrSc.*, ed. M. Studničková, Praha 2010, s. 96–97 wraz z przypisem 6, gdzie dalsza literatura przedmiotu. Jednocześnie Węclawowicz zwraca uwagę (ibidem, s. 97), że kult Marii Egipcjanki rozpowszechnił się w Europie dopiero w połowie XIII wieku.

<sup>186</sup> G. Labuda, *Studia nad początkami państwa polskiego*, t. 2, Poznań 1988, s. 318–319 i 350–370; idem, *Mieszko II król Polski (1025–1034). Czasy przełomu w dziejach państwa polskiego*, Poznań 2008 (pierwsze wydanie: 1992), s. 37–39. Por. Z. Pianowski, *Najstarsze kościoły na Wawelu*, w: *Chryścianizacja Polski południowej. Materiały sesji naukowej odbytej 29 czerwca 1993 roku, Kraków 1994*, s. 115–116; J. Wyrozumski, *Święty Gereon i próba zaszczepienia jego kultu w Polsce*, „Studia Waweliana” 4 (1995), zwł. s. 11.

<sup>187</sup> Por.: Z. Pianowski, „*Sedes regni principales*”, s. 8–43; idem, *Dziesiąty kościół wczesnośredniowieczny na Wawelu – kaplica pałacowa pod wezwaniem św. Gereona?*, w: *Ars sine scientia nihil est. Księga ofiarowana Profesorowi Zygmuntowi Świechowskiemu*, red. Z. Borawski et al., Warszawa 1997, zwł. s. 217; J. Firlet, *Wawelska rezydencja władcy około roku 1000*, w: *Polska na przełomie I i II tysiąclecia. Materiały Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki Poznań, listopad 2000*, red. S. Skibiński, Poznań 2001, s. 311–323.

na przekonaniu o kolońskiej proveniencji ich kultu w Polsce<sup>188</sup>. Zupelnie inaczej jest z kultem św. Mikołaja, który miał przecież szczególne znaczenie dla rodu Ryczezy, a także – jak się wydaje – dla niej samej. Po powrocie do Rzeszy królowa ufundowała bowiem kaplicę pod jego wezwaniem w Klotten<sup>189</sup>, jednak trzeba pamiętać także o hojnym wsparciu, jakiego udzieliła rodowemu klasztorowi św. Mikołaja i Medarda w Brauweiler, gdzie jej dziełem było m.in. wzniesienie nowego kościoła<sup>190</sup>, a także o tym, że – zdaniem Beuckersa – niewykluczony jest też jej udział we wspomnianej już fundacji w Saalfeld<sup>191</sup>.

Wydaje się więc, że tak, jak w wypadku Teofanu i Liudolfingów oraz Matyldy i Ezzonidów, tak też w wypadku Ryczezy i Piastów osobiste, wyniesione z domu przywiązanie kobiety do św. Mikołaja mogło zadecydować o przyjęciu nowego kultu w rodzie męża. Trzeba jednak raz jeszcze przypomnieć funkcję, jaką u Ezzonidów pełnił biskup Myry – oddawanie mu czci było przecież rozumiane jako element łączący ród z tradycją ottońską. Jeśli połączyć to z niewątpliwie wysokimi aspiracjami, które Mieszko II nie tylko przejawiał, ale i starał się realizować nie inaczej – co będą chciał pokazać w innym miejscu – jak właśnie przez małżeństwo z Ryczezą i zapośredniczone przez nią związki z ottońskim domem cesarskim, stanie się jasne, dlaczego osobiste nabożeństwo córki Ezzona do postaci św. Mikołaja trafiło na dworze i w rodzie jej męża na tak podatny grunt.

Okazuje się jednak, że Ryczeza nie była zapewne ostatnią z potomkiń Teofanu, wnoszących „w posagu” cześć dla biskupa Myry. Mam tu na myśli związek z owym kultem jej córki, Gertrudy, co jest zresztą kolejną – choć może nie najmocniejszą – przesłanką za jego wczesną obecnością w Polsce i łączeniem go bezpośrednio z osobą małżonki Mieszka II. Jak odkrył bowiem, analizując źródła ruskie,

<sup>188</sup> Choć daje się dostrzec związki Ezzonidów z kolońskim kościołem św. Gereona, o których może świadczyć obecność dotyczących ich not w tamtejszym nekrologu, patrz niżej, s. 404, por. G. Labuda, *Studia nad początkami*, s. 367.

<sup>189</sup> R. Michałowski, *Kościół św. Mikołaja*, s. 67; K. G. Beuckers, op. cit., s. 272.

<sup>190</sup> *Fundatio monasterii Brunwilerensis*, c. 29, s. 139. Por. K. G. Beuckers, op. cit., s. 69–79 i 272; G. Wolf, op. cit., s. 32. Więcej na ten temat niżej, s. 406–408.

<sup>191</sup> K. G. Beuckers, op. cit., s. 272.

Andrzej Poppe, Gertruda ufundowała w Kijowie żeński klasztor św. Mikołaja i roztaczała nad nim opiekę<sup>192</sup>. Biorąc pod uwagę popularność biskupa Myry w chrześcijaństwie wschodnim, nie odważyłbym się sam łączyć patrocinium tej fundacji z tradycją Ezzonidów i Piastów, gdyby nie zwrócił na to uwagi wybitny znawca Rusi, jakim jest Andrzej Poppe. „Patrocinium św. Mikołaja brzmiało na Rusi swojsko, a dla Gertrudy niosło ponadto wspomnienie stron rodzinnych. [...] U Ezzonów [...] kult tego Świętego miał [...] rodzinny rodowód. Jego ciągłość w Polsce zdają się potwierdzać fundacje rodziców Gertrudy w Krakowie i Gieczu”<sup>193</sup> – pisze badacz, odwołując się na koniec do teorii Michałowskiego.

Jak widać, nasze rozważania można potraktować znacznie szerzej niż tylko jako próbę odpowiedzi na pytanie o źródła kultu św. Mikołaja we wczesnopiastowskiej Polsce. W osobach Teofanu, Matyldy, Rychczy i Gertrudy można widzieć bowiem interesujące przykłady wpływu kobiet na tradycje religijne rodzin, do których wchodziły, i wprowadzanie do nich wyniesionych z rodzinnego domu kultów. Warto też podkreślić, że mamy tu jednocześnie do czynienia z dziedziczeniem pewnej tradycji po kądzieli i jej przechodzeniem z matki na córkę. Relacje matki i córki mogą się tu okazać kluczowe, czego przykładem może być chyba droga, jaką ten sam święty, a więc św. Mikołaj, dostał się w kręgu zainteresowania Salijczyków.

Przytoczyłem wyżej opinię Klausa Beuckersa, który zauważył, że – poza specyficznym Nijmegen (o ile jego fundatorem był Konrad II, a nie Henryk II), do lat sześćdziesiątych nowa dynastia nie poświęca biskupowi Myry żadnego kościoła czy choćby ołtarza. Wydaje się, że z tym zdaniem można się zgodzić, niemniej jednak już w latach pięćdziesiątych Mikołaj pojawia się chyba w kręgu zainteresowań Salijczyków. W roku 1056, z okazji konsekracji kaplicy św. Szymona i Judy w pałacu w Goslarze, miejsca ogromnie ważnego dla salickiej dewocji i memorii, Henryk III ofiarowuje swej fundacji

---

<sup>192</sup> A. Poppe, *Gertruda-Olisawa, regina Russorum. Materiały do życiorysu*, w: *Scriptura custos memoriae*, s. 587–590.

<sup>193</sup> *Ibidem*, s. 588.



„czaszkę św. Mikołaja” (*craneum beati Nicolai*)<sup>194</sup>. Kilka lat później, w 1063 roku, władca funduje wespół z biskupem fryzyskim Nitkerem kolegiatę w Ardagger – z poświęconego temu wydarzeniu utworu dowiadujemy się, że i tu znalazły się, wśród wielu innych, relikwie św. Mikołaja<sup>195</sup>. Wreszcie w blisko związanej z Salijczykami wormackiej katedrze tamtejszy biskup Arnold w 1058 roku poświęca biskupowi Myry kaplicę<sup>196</sup>.

Pytaniem otwartym musi pozostać, na ile wymienione wyżej przykłady świadczą o faktycznych związkach Salijczyków ze św. Mikołajem. Ofiarowanie relikwii goslarskiej kaplicy zdaje się za tym przemawiać, aczkolwiek trzeba zauważyć, że w konsekracji uczestniczył także Leon IX, znany nam już propagator kultu biskupa Myry, dostarczający do Rzeszy jego relikwii wprost z Rzymu<sup>197</sup>. Wątpliwości może budzić natomiast, czy należy przywiązywać jakąś szczególną wagę do faktu, że fundacja Henryka III w Ardagger, wśród wielu innych, posiadała także relikwie Mikołaja (może po prostu jakąś partykułę tych z Goslaru). Wreszcie nie wiemy, jaki był faktyczny udział Salijczyków w fundacji biskupa Arnolda, a pytający o pochodzenie patronium kaplicy w wormackiej katedrze Klaus Beuckers

<sup>194</sup> *Chronik des Stiftes S. Simon et Judas in Goslar*, wyd. L. Weiland, *MGH Deutsche Chroniken*, t. 2, Hannoverae 1877, s. 605. Por. M. Black-Veldtrup, op. cit., s. 322.

<sup>195</sup> *Dedicatio ecclesiae Ardachrensis*, wyd. H. Bresslau, *MGH SS*, t. 30, cz. 2, Lipsiae 1884, s. 778. Por. M. Black-Veldtrup, op. cit., s. 322–323.

<sup>196</sup> M. Black-Veldtrup, op. cit., s. 323. Pozostawiam na marginesie kwestię ewentualnego wezwania św. Mikołaja, jakie miałyby nosić kaplica pałacowa w Spirze (taką ewentualność biorą pod uwagę: M. Black-Veldtrup, op. cit., s. 323; J. Fleckenstein, *Die Hofkapelle der deutschen Königen*, t. 2 (Schriften der MGH 16, 2), Stuttgart 1959, s. 275). Okazuje się bowiem, że przypuszczenie, iż późniejszy, poświadczony dla XIII wieku kościół parafialny był kiedyś kaplicą pałacową, jest czysto hipotetyczne, nie potrafimy też powiedzieć niczego o istnieniu świątyni w XI czy XII wieku. Patrz: A. Doll, *Zur Frühgeschichte der Stadt Speyer. Eine topographische Untersuchung zum Prozeß der Stadtwerdung Speyers vom 10. bis 13. Jh.*, „Mitteilungen des Historischen Vereins der Pfalz” 52 (1954), s. 165 wraz z przypisem 125, s. 195, przypis 269.

<sup>197</sup> *Chronik des Stiftes S. Simon et Judas in Goslar*, loc. cit. Por. M. Black-Veldtrup, op. cit., s. 102, przypis 5.

wskazuje na bliskie sąsiedztwo Alzey, gdzie znajdowała się kaplica ufundowana przez Ezzonidów<sup>198</sup>.

Podobnych wątpliwości nie budzi kolejna fundacja. Tym razem fundatorką jest cesarzowa Agnieszka i dawny kapelan cesarski, a potem biskup pasawski, Altmann. Wspólnie zakładają oni w roku 1067 roku w Pasawie kapitułę kanoników pod wezwaniem św. Mikołaja<sup>199</sup>. Trudno uznać za przypadek, że kilkanaście lat wcześniej, około roku 1050, w Poitiers matka cesarzowej, także Agnieszka, zakłada fundację poświęconą temu samemu świętemu. Skąd u wdowy po księciu Akwitanii, Wilhelmie V, takie zainteresowanie biskupem Myrę, można się tylko domyślać. Trzeba tu wskazać na postać jej drugiego męża, hrabiego Andegawenii, Godfryda II, którego ojciec, Fulko III Nerra, nie tylko odbył aż cztery podróże do Jerozolimy, odwiedzając po drodze Myrę, ale też po powrocie ufundował św. Mikołajowi klasztor w Angers<sup>200</sup>.

Trudno powiedzieć, czy faktycznie drugi mąż Agnieszki wprowadził do rodziny nabożeństwo do św. Mikołaja, w którym była wychowywana także przyszła cesarzowa, mająca w momencie ślubu matki z Godfrydem zaledwie kilka lat. Nawet jeśli nie przyjąć tego założenia, kontakty matki i córki wydają się kluczowe. W momencie powstania kościoła w Poitiers Agnieszka-córka była już kilka lat zamężna i przebywała w Rzeszy, jednak okazuje się, że sprawy fundacji matki nie były jej obojętne. Znamy bowiem dokument Aleksandra II, który uzasadnia nadanie papieskiego przywileju kościołowi św. Mikołaja w Poitiers właśnie interwencją cesarzowej Agniesz-

---

<sup>198</sup> K. G. Beuckers, op. cit., s. 270–271.

<sup>199</sup> M. Black-Veldtrup, op. cit., s. 319–320. Zastanawiając się nad przyczynami nadania kolegiacie pasawskiej wezwania św. Mikołaja, nie można pominąć także mogącego wpływać na wybór faktu, a mianowicie podróży do Jerozolimy, w której w latach 1064–1065 uczestniczył Altmann, ibidem, s. 321. Por. K.-U. Jäschke, *Notwendige Gefährtinnen. Königinnen der Salierzeit als Herrscherinnen und Ehefrauen im römisch-deutschen Reich des 11. und beginnenden 12. Jahrhunderts*, Saarbrücken–Scheidt 1991, s. 101 i przypis 486.

<sup>200</sup> M. Black-Veldtrup, op. cit., s. 320–321. Por. wyżej, przypis 161. Fulko Nerra w kontekście pielgrzymek do Ziemi Świętej w X–XI wieku por. H. Manikowska, *Jerozolima – Rzym – Compostela. Wielkie pielgrzymowanie u schyłku średniowiecza*, Wrocław 2008, s. 54–55.

ki. Papież, zwracając się do matki, określa proszącą o przywilej słowami: „Agnieszka, cesarzowa rzymska i najdroższa wspólna nasza córka, twoja wedle ciała, moja zaś wedle ducha”<sup>201</sup>. Troska cesarzowej jest uzasadniona, jeśli wziąć pod uwagę, że kościół, o którym tu mowa, był najpewniej przewidywany na miejsce pochówku rodzowego księcia Akwitanii – pochowano tam brata cesarzowej, Wilhelma VII, oraz jej matkę, a zarazem fundatorkę kościoła. Warto jednak zwrócić uwagę na czas interwencji Agnieszki-córki. Dokument papieski powstał między rokiem 1065 a 1068, a więc nie tylko w okresie, gdy kontakty między nią a jej matką były wyjątkowo intensywne, ale – czego nie sposób uznać za przypadek – właśnie wtedy, gdy sama cesarzowa poświęca św. Mikołajowi swoją własną fundację w Pasawie<sup>202</sup>.

Ten związek czasowy między zainteresowaniem sprawami św. Mikołaja w Poitiers a powstaniem kapituły św. Mikołaja w Pasawie jest ogromnie znaczący i może świadczyć o powiązaniu fundacji córki z fundacją matki. Mielibyśmy więc do czynienia z kolejnym przypadkiem, kiedy to kult św. Mikołaja (choć nie należy przywiązywać nadmiernego znaczenia do faktu, że właśnie tego świętego) został przeszczepiony dzięki kontaktom łączącym matkę z córką. Warto zastanowić się, czy – mimo wszystkich wątpliwości – wcześniejsze pojawianie się w kręgu Henryka III relikwii biskupa Myry nie wiąże się właśnie z zapośredniczonymi przez Agnieszkę kontaktami z Poitiers i tamtejszą fundacją. Zauważmy, że zaczynają się one w połowie lat pięćdziesiątych, kiedy kościół św. Mikołaja w Poitiers już istnieje. Na taki związek wskazuje jeszcze jedna przesłanka – kiedy w roku 1076 młodszy brat cesarzowej Agnieszki, Wilhelm VIII, funduje podległy Cluny klasztor Montierneuf w Poitiers, jego patronami, obok św. Jana Ewangelisty, zostają ulubieni święci jego szwagra, Henryka III, i patroni goslańskiej kaplicy – św. Szymon i Juda<sup>203</sup>. Daje to podstawy, aby przypuszczać, że na skutek pośrednictwa cesarzowej Agnieszki między rodzinami doszło do swoistej wymiany

<sup>201</sup> „Carissime communis filie Agnetis, Romane imperatricis, tue quidem carnaliter, mee autem spiritualiter”, cyt. za: M. Black-Veldtrup, op. cit., s. 321.

<sup>202</sup> Ibidem.

<sup>203</sup> Ibidem, s. 323.

świętych patronów, zapewne połączonej z wymianą relikwii, nie raz przecież służących w średniowieczu jako dar potwierdzający więzi łączące zarówno pojedynczych ludzi, jak i związane ze sobą rody<sup>204</sup>.

Przykład Ryczezy przeszczepiającej na łono dynastii piastowskiej kult św. Mikołaja nie byłby więc chyba żadnym ewenementem, ale raczej jednym z przykładów roli kobiet w upowszechnianiu kultów świętych. Wiąże się to także z uwagami, poczynionymi przy okazji omawiania kobiecych bohaterek Galla Anonima, które prowadziły do wniosku, że sprawy związane z kultem i pobożnością były do pewnego stopnia domeną kobiet, a w każdym razie ich wpływ na życie religijne rodziny był większy niż na jakąkolwiek inną sferę życia. W toku dalszych rozważań teza ta otrzymała swe dodatkowe uzasadnienia, natomiast poczynione tu spostrzeżenia na temat roli kobiet w przeszczepianiu kultów świętych uzupełnią jeszcze uwagi na temat udziału kobiet w powstawaniu więzi między rodzinami ich mężów a konkretnymi ośrodkami religijnymi, jakie przyjdzie poczynić przy okazji postaci Salomei i relacji z klasztorem w Zwiefalten.

### Donacje Judyty Salickiej i Judyty Czeskiej

Wśród kobiecych donacji doby wczesnopiastowskiej wyjątkowe miejsce zdają się zajmować te dokonane przez drugą małżonkę Władysława Hermana, Judytę Salicką. Wrażenie robi przede wszystkim skala owych donacji oraz mnogość polskich instytucji religijnych, które miałyby wspierać królowa. Józef Dobosz, w pracy podsumowującej kwestię relacji Piastów z Kościołem, przychyliła się do wiązania z osobą Judyty trzech donacji: ofiarowania Tyńcowi Książnic wraz z kluczem 24 innych wsi, ofiarowania kapitule krakowskiej opola chropkiego i wzięcie udziału w powstaniu kolegiaty w Zawichoście<sup>205</sup>. Poznański historyk opiera się głównie na wcześniejszych

---

<sup>204</sup> Na ten temat patrz: R. Michałowski, *Przyjaźń i dar w społeczeństwie karolińskim w świetle translacji relikwii*, część I, *Studium źródłoznawcze*, „Studia Źródłoznawcze” 28 (1983), s. 1–39, część 2: *Analiza i interpretacja*, „Studia Źródłoznawcze” 29 (1985), s. 9–96.

<sup>205</sup> J. Dobosz, *Monarchia i możni*, s. 165–169.

ustaleniach Gerarda Labudy<sup>206</sup>, który wszystkie wymienione nadania Judyty uważa za znaczne – w wypadku Książnic i Chrop mówi o kluczach złożonych z 25 wsi. Dodajmy, że Labuda – zgodnie z długą tradycją badawczą – jest skłonny wiązać z osobą Judyty Salickiej pojawienie się w Polsce *Ewangeliarza emmeramskiego*<sup>207</sup>, a może także – opierając się z kolei na ustaleniach o dużo krótszej metryce – powstanie budowli sakralnej i palatium w Wąchocku<sup>208</sup>. Trzeba przyznać, że wyziera z tego obraz wielkiej fundatorki, a nadto niewiasty, o której możemy powiedzieć daleko więcej niż o jakiegokolwiek innej małżonce piastowskiej.

Ten całościowy obraz, jakże kuszący z punktu widzenia dysponującego zwykle fragmentaryczną wiedzą badacza najdawniejszych dziejów Polski, w zderzeniu z materiałem źródłowym okazuje się dość kruchą konstrukcją. Lektura owych źródeł nie pozostawia bowiem wątpliwości: nasza wiedza w wielu wypadkach jest tu bardzo niepewna, a niektóre ze wspomnianych wyżej ustaleń historyków są oparte na mocno wątpliwych przesłankach.

Najlepszym punktem wyjścia do naszych rozważań będzie źródło stosunkowo późne. Jak bowiem stwierdza Gerard Labuda: „Najpełniejszą informację o darowiznach księżny Judyty Marii [tj. Judyty Salickiej – GP] na rzecz instytucji kościelnych w Polsce przyniósł Jan Długosz. Zebrał on wszystko, co jeszcze w XV w. na ten temat w kraju wiedziano”<sup>209</sup>. Co więc możemy wyczytać u Długosza? Pod rokiem 1086 umieszcza on wiadomość o Judycie, małżonce księcia Władysława, która za sprawą Bożej łaski i dzięki zasługom św. Idziego poczęła syna Bolesława, którego urodziła, a następnie, w wigilię Bożego Narodzenia, zmarła. Kronikarz pisze: „Za wstawiennictwem i po-

---

<sup>206</sup> G. Labuda, *Szkice historyczne XI wieku. Początki klasztoru benedyktynów w Tyńcu*, „Studia Źródłoznawcze” 35 (1994), s. 32–40.

<sup>207</sup> Idem, *Ewangeliarz emmeramski. Czas sporządzenia w Ratyźbonie – czas przeniesienia do Krakowa*, w: *Cultus et cognitio. Studia z dziejów średniowiecznej kultury*, red. S. K. Kuczyński et al., Warszawa 1976, s. 319–322.

<sup>208</sup> G. Labuda, *W sprawie osoby fundatora i daty powstania najstarszych (przedcysterskich) budowli sakralno-palacowych w Wąchocku*, „Biuletyn Historii Sztuki” 45 (1983), nr 3–4, s. 251–255.

<sup>209</sup> G. Labuda, *Szkice historyczne XI wieku*, s. 34.

parciem tej świątobliwej kobiety kasztelania Chropy w ziemi sieradzkiej, zwana teraz Pabianice, została na zawsze nadana kanonikom katedry krakowskiej, klasztorowi w Tyńcu zapisano wieś Książnice, a katedrze we Włocławku dano na wieczne posiadanie kasztelanień w Łagowie z jej okolicą w ziemi sandomierskiej<sup>210</sup>. Chwilę potem Długosz powtarza swą informację: ten fragment, składający się w większości z rytmicznej i rymowanej prozy, jest najpewniej świadectwem korzystania przez autora z drugiego źródła<sup>211</sup>.

Pozostawmy na chwilę rozważania na temat wiarygodności Długosza jako późnego źródła i zauważmy jedynie, że badacze poczynają sobie z jego przekazem dość swobodnie. Z jednej strony dają wiarę informacji w nim zawartej, z drugiej jednak z zaskakującą dezygnolturą traktują najistotniejszy element owego przekazu. Nie da się bowiem ukryć, że cała rzecz dotyczy nie Judyty Salickiej, a Judyty Czeskiej, a jest zapisana pod datą narodzin jej syna, Bolesława Krzywoustego, i jej własnej śmierci. Józef Szymański problem, o którą Judytę chodzi, po prostu pomija, mówiąc o Judycie, żonie Hermana<sup>212</sup>. Z kolei Gerard Labuda stwierdza, że Długosz „pomylił [...] Judytę czeską z Judytą Marią”<sup>213</sup>, czego przyczynę widzi – jak wyjaśnia przy okazji omawiania kwestii nadania chropkiego – w tym, że kronikarz Judytę Salicką nazywa Zofią, a „Hołdując takiemu przekona-

<sup>210</sup> „Huius femine benedictae intercessionem et suffragium comitatus Chroppe in Sieradiensi terra (qui nunc Pabianice appellatur) canonicis Cracoviensis ecclesie perpetuo donatus est, et monasterio Thinczensi villa Xangnicze inscripta, et ecclesie Wladislaviensi cathedrali castellania Lagowiensis cum suo districtu in terra Sandomierensi perpetua donacione contessa”, *Ioannis Dlugossii annales seu cronicae incliti Regni Poloniae*, lib. 3–4, ed. S. Budkowa et al., Varsaviae 1970, ks. IV, pod rokiem 1086, s. 155–157 (cytat: s. 156). Tłumaczenie za: Jan Długosz, *Roczniki czyli kroniki sławnego Królestwa Polskiego*, ks. III–VI, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1969.

<sup>211</sup> *Ioannis Dlugossii annales*, lib. 3–4, ks. IV, pod rokiem 1086, s. 156–157. Por. Z. Kozłowska-Budkowa, *Repertorium polskich dokumentów doby piastowskiej*, Kraków 2006 (pierwsze wydanie: 1937), s. 22–23; G. Labuda, *Szkice historyczne XI wieku*, s. 34, przypis 33.

<sup>212</sup> J. Szymański, *Wczesnośredniowieczne kanonickie środowisko zawichojsko-sandomierskie*, „Roczniki Humanistyczne” 12 (1964), z. 2, s. 215–217.

<sup>213</sup> G. Labuda, *Szkice historyczne XI wieku*, s. 34.

niu, każdorazową wzmiankę o Judycie odnosi do Judyty czeskiej<sup>214</sup>. Zapewne poznański mediewista ma rację, że na skutek przekonania, iż tylko jedna małżonka Władysława Hermana nosiła imię Judyta, kronikarz mógł śmiało jej właśnie przypisać wszystko, co w źródłach odnosiło się nie tylko do pierwszej, ale i do drugiej żony księcia. Problem w tym, że przecież część przekazów dotyczących Judyty, na jakie natrafił Długosz, mogło dotyczyć Judyty Czeskiej i w tych wypadkach słusznie identyfikuje on osobę. Rozumowanie Labudy nosi więc zasadniczy mankament, tj. ciężące na nim – choć niewyrażone wprost – założenie, że wszystkie Długoszone informacje o nadaniach trzeba traktować wspólnie, jako równie wiarygodne. Tymczasem nie musi być przecież tak, że kronikarz myli się lub ma rację we wszystkich przypadkach. Jeśli zdecydujemy się więc poważnie traktować jego przekaz, musimy rozważyć za i przeciw wiarygodności każdej z podanych przez Długosza informacji, nie wyciągając z tego zbyt pochopnych wniosków dla oceny całości przekazu.

Zacznijmy od ostatniej informacji, widzącej w Judycie Czeskiej osobę, która ofiarowała kasztelanię łagowską diecezji wrocławskiej. Badacze zwracają uwagę, że ten przekaz jest nie do pogodzenia z naszą wiedzą na temat momentu powstania biskupstwa – pozostawiając na boku kwestię dokładnej datacji, w czasach zarówno Judyty Czeskiej, jak i Salickiej z całą pewnością jeszcze ono nie istniało<sup>215</sup>. Nadto bulla papieża Eugeniusza III z roku 1148, potwierdzająca stan posiadania diecezji wrocławskiej, wymienia m.in. „kościół Najświętszej Marii Panny w Zawichoście z grodem Łagów, z jego dziesięciną i innymi ich przyległościami”<sup>216</sup>. Mamy więc do czynienia z informacją sprzeczną: Łagów faktycznie należał do biskupstwa wrocławskiego (i Długosz musiał o tym wiedzieć), ale został nadany nie bezpośrednio, ale jako uposażenie kościoła Marii Panny w Zawichoście.

Zofia Kozłowska-Budkowa zaproponowała, aby tę sprzeczność rozwiązać w następujący sposób: Judyta oddała Łagów Marii Pan-

<sup>214</sup> Ibidem, s. 40.

<sup>215</sup> Por. J. Dobosz, *Monarchia i możni*, s. 216–219.

<sup>216</sup> „In quibus hec specialiter duximus exprimenda: [...] ecclesiam sancte Marie in Zauichoht cum castro Lagou et decima eius aliisque suis appendiciis”, *Pommellisches Urkundenbuch*, wyd. M. Perlbach, Danzig 1882, nr 2, s. 2.

nie w Zawichoście, a więc pośrednio przyczyniła się do uposażenia diecezji wrocławskiej<sup>217</sup>. To rozwiązanie Szymański uznaje za prawdopodobne i łączy dar Judyty z przypuszczalnym istnieniem lub założeniem przy kościele zawichojskim grupy kanonickiej<sup>218</sup>. Labuda z kolei, przychyłając się do tego samego rozwiązania, komentuje: „Długosz, pomijając niejako ogniwa pośrednie, podał wynik końcowy darowizn według stanu i z perspektywy XV w.”<sup>219</sup>.

To rozumowanie wydaje mi się próbą obronienia wiarygodności przekazu Długosza nieco „na siłę”. Jedyne bowiem, co możemy w nim uznać za zgodne z naszą wiedzą, to fakt, że Łagów rzeczywiście należał do diecezji wrocławskiej. Ponadto zaś sam przekaz przeczy naszej wiedzy historycznej o czasie powstania diecezji. Jest także trudny do pogodzenia z pochodzącym z połowy XII wieku źródłem. Jednocześnie kościół (czy też kolegiata) Marii Panny w Zawichoście nie jest uchwytna źródłowo przed rokiem 1148, kiedy to stanowiła już część uposażenia biskupstwa wrocławskiego<sup>220</sup>, a jedynym, co łączy ów kościół z postacią Judyty jest zaproponowana przez badaczy – dość śmiała – interpretacja cytowanego fragmentu tekstu Długosza. Wydaje się więc, że zamiast koniecznie starać się pogodzić XV-wieczne źródło ze sprzecznymi z nim wcześniejszymi przekazami, należy przyjąć, że Długosz się myli. Nie wie on mianowicie ani kiedy powstała diecezja wrocławska<sup>221</sup>, ani też, w jaki sposób znalazł się w jej posiadaniu Łagów. Wie natomiast, że ta kasztelania

<sup>217</sup> Z. Kozłowska-Budkowa, *Repertorium*, s. 22–23; G. Labuda, *Szkice historyczne XI wieku*, s. 34, przypis 33.

<sup>218</sup> J. Szymański, *Wczesnośredniowieczne kanonickie*, s. 217.

<sup>219</sup> G. Labuda, *Szkice historyczne XI wieku*, s. 34–35 (cytat: s. 34).

<sup>220</sup> J. Szymański, *Wczesnośredniowieczne kanonickie*, s. 216.

<sup>221</sup> Świadectwem tego jest wyrażone przez niego w *Annales* przekonanie, że biskupstwo kruszwickie zostało założone w roku 966 przez samego Mieszka I, a jego siedzibę przeniósł do Włocławka Władysław Herman; *Ioannis Długossii annales*, lib. 1–2, ed. I. Dąbrowski, Varsaviae 1964, ks. I, s. 110–111; ks. II, pod rokiem 966, s. 179. Stoi to, rzecz jasna, w jawnej sprzeczności z poglądami współczesnych badaczy; podsumowujący ostatnio kwestię Józef Dobosz (*Monarchia i moźni*, s. 216–217), odrzucając całkowicie przekaz Długosza, nazywa go „fantastycznym”.



jest w jego czasach własnością kościoła wrocławskiego i próbuje to jakoś wyjaśnić.

Warto zwrócić uwagę na wspomniane wyżej powtórzenie wiadomości o nadaniach, jakie kronikarz umieszcza w *Annales*. Analizująca je Zofia Kozłowska-Budkowa zauważa, że rymowany fragment kończy się na informacji o nadaniu księżnickim i słowach *et tributis*<sup>222</sup>. „Dalszy ciąg już i stylem, i treścią wskazuje niewątpliwie na pióro Długosza” – stwierdza, mając na myśli fragment z powtórzeniem informacji o nadaniu Łagowa<sup>223</sup>. Badaczka nie dostrzega, że jest to argument osłabiający wiarygodność informacji kronikarza, tymczasem wskazuje on, że jeśli w wypadku nadania Książnicy i Chropów Długosz dysponuje jakimś osobnym, rymowanym źródłem, które przytacza, tak w wypadku nadania Łagowa jedynie powtarza raz już przedstawioną informację. Podsumowując: wiadomość o nadaniu przez Judytę Czeską (sic!) biskupstwu wrocławskiemu Łagowa jest bardzo późna, stosunkowo mało wiarygodna, a nadto sprzeczna z naszą wiedzą o początkach diecezji wrocławskiej i starszymi źródłami. Przekonanie, że w tej wiadomości chodzi w istocie o nadanie Łagowa kolegiacie Marii Panny w Zawichosćcie przez Judytę Salicką, można więc uznać jedynie za dywagacje historyków.

Osobną kwestią pozostaje odpowiedź na pytanie, dlaczego kronikarz decyduje się przypisać ofiarowanie Łagowa właśnie osobie Judyty. Nie można oczywiście wykluczyć, że opiera się na jakiejś współczesnej sobie tradycji. Ale może być też tak, że nie bardzo wie, z kim łączyć to nadanie i arbitralnie wiąże je z Judytą Czeską, którą ma najwyraźniej za hojną donatorkę Kościoła. Nie jest w tym zresztą odosobniony – jak pamiętamy z poprzedniego rozdziału podobną opinię wyrażali także Gall i Kosmas<sup>224</sup>, co mogło wpłynąć na ogląd Długosza. Matka Krzywoustego w jego czasach także cieszyła się opinią dobrodziejki Kościoła w środowisku kapituły krakowskiej, do której należał kronikarz, o czym więcej za chwilę. Zauważ-

<sup>222</sup> *Ioannis Dlugossii annales*, lib. 3–4, ks. IV, pod rokiem 1086, s. 157.

<sup>223</sup> Z. Kozłowska-Budkowa, *Repertorium*, s. 22.

<sup>224</sup> Patrz wyżej, zwł. s. 107–109.

my zresztą, że związanie z osobą Judyty Czeskiej darowizny na rzecz biskupstwa włocławskiego nie byłoby jedynym przypadkiem – aby przypomnieć tylko 40 kościołów z fundacji Piotra Włostowica, wymienionych z nazwy w *Annales* i pięć dalszych w *Liber beneficiorum*<sup>225</sup> – kiedy to Jan Długosz łączy istnienie czy też stan posiadania jakiejś instytucji kościelnej z konkretną osobą, nie zawsze jednak dysponując – jak się wydaje – szczególną wiedzą na ten temat.

Znacznie więcej przesłanek przemawia za wiarygodnością Długoszowego przekazu na temat Chrop. Tu posiadamy bowiem informację z *Kalendarza katedry krakowskiej*, który pod datą 24 grudnia notuje: „Zmarła Judyta, królowa Polski, która darowała Chropy” (*Judith regina Polonie, qui contulit Chroppi, obiit*)<sup>226</sup>. Pozostawmy na moment Długosza i skupmy się na tym przekazie, który był przedmiotem debaty historyków. Rodzi on bowiem poważny problem – znajduje się mianowicie pod datą śmierci Judyty Czeskiej, przydając jej jednocześnie tytuł *regina*, jakiego ta – w przeciwieństwie do Judyty Salickiej – nie nosiła. Tę kwestię jako pierwszy podjął szeroko Tadeusz Wojciechowski<sup>227</sup>. Autor zwraca uwagę na niepoprawność tytułu *regina Polonie* także w odniesieniu do Judyty Salickiej, która nosiła tytuł królewski ze względu na pierwszego męża, króla Węgier, Salomona. „Wiadomo – stwierdza Tadeusz Wojciechowski – że po śmierci Bolesława Śmiałego nie było już Królestwa polskiego”<sup>228</sup>. Ostatecznie jednak dochodzi do wniosku, że mimo wszystko rzecz

---

<sup>225</sup> J. Dobosz, *Monarchia i możni*, s. 267. Autor, rozważając kwestię słynnych 70 kościołów Piotra Włostowica, stwierdza, że „analiza podanych przez Długosza informacji mija się z celem”. Por.: J. Bieniak, *Polska elita polityczna XII w. (Część III A., Arbitrzy ksiąząt – krąg rodzinny Piotra Włostowica)*, w: *Spółeczeństwo Polski średniowiecznej*, t. 4, red. S. K. Kuczyński, Warszawa 1990, s. 36–37; Z. Świechowski, *Fundacje Piotra Włostowica*, w: *Architektura Wrocławia*, t. 3: *Świątynia*, red. J. Rozpędowski, Wrocław 1997, s. 9–20, a także H. Manikowska, *Princeps fundator w przedlokacyjnym Wrocławiu. Od Piotra Włostowica do Henryka Brodatego*, w: *Fundacje i fundatorzy w średniowieczu i epoce nowożytnej*, red. E. Opaliński, T. Wiślicz, Warszawa 2000, s. 44–45.

<sup>226</sup> *Kalendarz katedry krakowskiej*, s. 194 (24 XII).

<sup>227</sup> T. Wojciechowski, *O rocznikach polskich X–XV wieku*, „Pamiętnik Akademii Umiejętności w Krakowie” 4 (1880), s. 223–226.

<sup>228</sup> *Ibidem*, s. 224.

musi dotyczyć osoby Judyty Salickiej. Jej nadanie znaleźć by się miało pod datą śmierci Judyty Czeskiej, gdyż tworzący kalendarz pisarz nie przepisał dosłownie dawnej kommemoracji, ale stworzył „nowy tekst, zły z dwóch odrębnych źródeł, z których każde było autentycznym, ale odnosiło się do innej Judyty”<sup>229</sup>. Byłaby to więc kompilacja dwóch wiadomości: jedna, oparta na zapisce nekrologicznej, miała odnosić się do śmierci Judyty Czeskiej, druga – niewiadomego pochodzenia – miała dotyczyć królowej Judyty (a więc Judyty Salickiej) oraz ofiarowania przez nią opola chropkiego<sup>230</sup>.

Z powyższą opinią zgadza się Gerard Labuda, który widzi tu wyraźną analogię z innym wpisem tej samej ręki, a mianowicie notą dotyczącą Bolesława Śmiałego<sup>231</sup>. Chodzi tu – przypomnijmy – o zapiskę „zmarł Bolesław, król Polski, który ustanowił w Polsce biskupstwa” (*Boleslaus rex Polonie, qui constituit episcopatus per Poloniam, obiit*)<sup>232</sup>. Jest ona – jak dowiodła Zofia Kozłowska-Budkowa – w gruncie rzeczy połączeniem dwóch informacji: data śmierci została przeniesiona z poprzedniego nekrologu i dotyczyła Bolesława Śmiałego, zaś informacja o założeniu biskupstw odnosiła się do Bolesława Chrobrego<sup>233</sup>.

Nie można wykluczyć, że Wojciechowski i Labuda mają rację i faktycznie nota z *Kalendarza* jest złożona w istocie z dwóch, a informacja o darowaniu Chrop dotyczy „królowej Judyty”, a więc Judyty Salickiej. Rozstrzygnięcie wątpliwości zależy w istocie od przyjęcia, co należy uznać za ważniejsze: tytuł przydany Judycie, czy też datę, pod którą ofiarodawczyni dóbr została wpisana. Zauważmy bowiem, że tak, jak dopiskiem mogła być fraza *regina Polonie, qui con-*

<sup>229</sup> Ibidem, s. 223.

<sup>230</sup> Ibidem, s. 223–224.

<sup>231</sup> G. Labuda, *Król Bolesław „qui constituit episcopatus per Poloniam”*, „Studia Źródłoznawcze” 30 (1987), s. 56.

<sup>232</sup> *Kalendarz katedry krakowskiej*, s. 137 (3 IV).

<sup>233</sup> Z. Kozłowska-Budkowa, *Który Bolesław?*, w: eadem, *Prace z dziejów Polski feudalnej*, Warszawa 1960, zwł. s. 81–83. Teżę tę poparł Gerard Labuda (*Król Bolesław, passim*), który przedstawił hipotezę, skąd w zapisce nekrologicznej informacja o założeniu biskupstw przez Bolesława Śmiałego. Por. też: K. Skwierczyński, *Recepcja idei gregoriańskich w Polsce do początku XIII wieku*, Wrocław 2005, s. 202–203.

tułit *Chroppi*, tak mógł być nią równie dobrze sam tytuł *regina Polonie*. Innymi słowy, nie da się wykluczyć, że Judyście Czeskiej, w nocie zawierającej informację o nadaniu przez nią Chrop, dopisano później z jakichś przyczyn tytuł królowej, który jej nie przysługiwał.

Warto zauważyć, że wśród wpisów w *Kalendarzu*, poczynionych przez rękę nazywaną ręką A (jest ich łącznie 15), tylko dwa różnią się znacznie, a zdecydowana większość ma konstrukcję identyczną do noty dotyczącej Judyty: po wymienieniu imienia i (poza jednym wyjątkiem) tytułu następuje zdanie *qui contulit* wraz z nazwą darowizny oraz *obiit*<sup>234</sup>. Podobną budowę ma także kilka wpisów poczynionych ręką B<sup>235</sup>. Nie jest to zresztą w żadnym razie konstrukcja nietypowa dla źródeł kommemoratywnych – zna ją każdy, komu była dana możliwość pracy nad średniowiecznymi nekrologami czy kalendarzami. Informacja o ofiarowanym instytucji religijnej majątku jest tu istotnym elementem, gdyż stanowi niejako uzasadnienie poczynionego wpisu, a tym samym zanoszonej do Boga przez mnichów czy kanoników modlitwy za duszę donatora. Dodajmy, że w *Kalendarzu krakowskim* tego rodzaju informacja znajduje się także przy osobach, których wpis nie wymagał raczej tego rodzaju „uzasadnienia”, bo ich imiona powinny widnieć tu (a tym samym i w modlitwach kanoników) niejako „z urzędu” – mam tu na myśli choćby kilku kanoników i samego biskupa krakowskiego, Wincentego Kadłubka<sup>236</sup>.

---

<sup>234</sup> Inaczej zbudowany jest wpis dotyczący pisarza Aleksandra, przy którym brak informacji, co wniósł kapitułę (*Kalendarz katedry krakowskiej*, s. 112, 11 I), co zdaniem Kozłowskiej-Budkowej może świadczyć o tym, że Aleksander został zapisany z „zawodowej solidarności” (Z. Kozłowska-Budkowa, *Wstęp*, s. XXVII). Inny jest także wpis dotyczący Bertolda (*Kalendarz katedry krakowskiej*, s. 123, 9 II), gdzie – zdaniem wydawcy – informację o nadaniu miała dodać ręką B. Tylko nieco różny od standardowego jest wpis dotyczący jego żony Judyty (*Kalendarz katedry krakowskiej*, s. 112, 11 I), gdzie brak jakiegokolwiek tytułu. Wreszcie odmienny jest wspomniany wpis dotyczący króla Bolesława, jako że informację o konkretnych zasługach dla kapituły zastępuje tu ogólna informacja o stworzeniu przez niego biskupstw.

<sup>235</sup> Por. G. Labuda, *Król Bolesław*, s. 55.

<sup>236</sup> *Kalendarz katedry krakowskiej*, s. 130 (8 III).

Budując analogie między wpisem dotyczącym Judyty Czeskiej a wpisem dotyczącym Bolesława Śmiałego, należy zachować ostrożność. Po pierwsze, wypada bowiem dla porządku zauważyć, że znajdującą się przy imieniu władcy frazę o stworzeniu biskupstw można odnieść – jak zwrócił uwagę Krzysztof Skwierczyński<sup>237</sup> – także do osoby Bolesława Śmiałego jako odnowiciela polskiej organizacji kościelnej. Nie możemy więc z całą pewnością powiedzieć, że nota ma charakter kompilowany. Po wtóre, wpis dotyczący Judyty jest identyczny z większością wpisów ręki A, tak więc teza, że powstał on inaczej niż pozostałe, wymaga wyjątkowo silnych argumentów. Takie argumenty znaleziono w wypadku Bolesława Szczodrego, do którego wprawdzie pasował tytuł, ale nie pasował (idąc za tezą Kozłowskiej-Budkowej, a wbrew propozycji Skwierczyńskiego) opis zasług. W wypadku Judyty Czeskiej nic nie wskazuje na to, że opis zasług nie pasuje – nie zgadza się tytuł, co jednak nic nam nie mówi o tym, czy Judyta, która zmarła 24 grudnia, faktycznie wniosła Chropy. Ponadto czym innym jest ogólna zasługa, polegająca na stworzeniu polskiej organizacji kościelnej, zaś czym innym uposażenie katedry ziemią – to drugie jest konkretnym dobrodziejstwem na rzecz Kościoła krakowskiego i w jego żywotnym interesie jest możliwie staranne zapamiętanie i zanotowanie tego faktu – wszak stan posiadania ktoś może zechcieć podważyć. Bez wątpienia tego rodzaju akt darowizny wymaga także rekompensaty w postaci modlitwy za duszę ofiarodawcy, a więc również starannego zanotowania jego imienia wraz z donacją pod datą śmierci. Wszystko to każe uważać za bardziej prawdopodobne, że informacja o nadaniu Chrop znajdowała się od początku we właściwym miejscu i towarzyszyła pierwotnemu wpisowi z 24 grudnia (dotyczącemu Judyty Czeskiej), niż że została dodana wraz z tytułem królowej.

Oczywiście można wyobrazić sobie sytuację, jaką sugeruje Gerard Labuda, zwolennik tezy Tadeusza Wojciechowskiego o kompilowanym charakterze interesującej nas zapiski. Stwierdza on: „pisarzowi A wspomniana pod 24 grudnia Judyta łączyła się z osobą »królowej Judyty«, która nadała kościołowi krakowskiemu kaszte-

---

<sup>237</sup> K. Skwierczyński, *Recepcja idei gregoriańskich*, s. 202.

lanię chropską (pabianicką). Wzmiankę o darowiznie pisarz znalazł zapewne w księdze zmarłych, gdzie notowano dobrodziejów, za których należało wznosić szczególne modły<sup>238</sup>. Pojawia się jednak pytanie, czemu owej dobrodziejki, „królowej Judyty” – a więc, zdaniem Labudy, Judyty Salickiej – nie zanotowano pod konkretną datą, tak jak zanotowano Judytę Czeską. Jest to tym bardziej zaskakujące, że w *Kalendarzu* nie omieszcano odnotować dnia śmierci jej męża, Władysława Hermana<sup>239</sup>, którego badacze także uważają za osobę ważną dla środowiska kapituły krakowskiej<sup>240</sup>. To oczywiście argumentacja *ex silentio*, niemniej jednak trzeba zadać pytanie, jak to możliwe, że w *Kalendarzu katedry krakowskiej* zaginęła osoba tak zasłużona dla kapituły, jak zmarła 14 marca Judyta Salicka, ofiarodawczyni Chrop (gdyby faktycznie nią była). Likwidując dotyczący jej wpis, a jej zasługi przypisując innej osobie, kapituła krakowska wykazałaby się wyjątkowo lekkim traktowaniem sprawy zbawienia duszy swej dobrodziejki. Przecież brak jej imienia pod datą śmierci oznaczał, że w jej rocznicę kanonicy nie wspominali zmarłej w swych modlitwach, w przeciwieństwie do Judyty Czeskiej, o której pamiętali, choć nie dała ona (przy założeniu, że to Judyta Salicka wniosła Chropy) kapitułę krakowskiej nic.

Jakkolwiek więc wpis w *Kalendarzu* jest tak dwuznaczny, że w kwestii ofiarodawczyni Chrop nigdy nie będziemy mieć pewności, to nota z *Kalendarza* z pewnością nie uprawnia do przypisania tej donacji Judycie Salickiej. Więcej: logika samego źródła nekrologicznego, w którym najistotniejsza pozostaje data, pod którą dokonano danego wpisu, każe raczej ostrożnie łączyć nadanie Chrop ze zmarłą – jak wiemy z innych źródeł – właśnie w wigilię Bożego Narodzenia lub też w samo święto Judytą Czeską. Owa data nie jest tu zresztą zupełnie bez znaczenia. Zofia Kozłowska-Budkowa, łącząca omawiany wpis z matką Bolesława Krzywoustego, przypuszczała, iż zmarła ona 25 grudnia, natomiast w późniejszej redakcji przesunięto wspomnienie z dnia świątecznego na jego wigilię, jednocześnie do-

<sup>238</sup> G. Labuda, *Król Bolesław*, s. 56.

<sup>239</sup> *Kalendarz katedry krakowskiej*, s. 150 (4 VI).

<sup>240</sup> J. Szymański, *Kanonikat świecki w Małopolsce od końca XI do połowy XIII wieku*, Lublin 1995, s. 18–25.

dając tytuł królewski<sup>241</sup>. Skąd zaś ów tytuł *regina Polonie* – możemy co najwyżej spekulować. Zwróćmy jednak uwagę, że XIII-wieczny pisarz, przepisując notę dotyczącą zmarłej 24 grudnia Judyty, mógł nie mieć pełnej świadomości, o kim mowa. Może w ogóle – jak w *Roczniku kapituły krakowskiej*<sup>242</sup> – w pierwotnej nocie kommemoracyjnej Judyta Czeska była pozbawiona tytułu. Wówczas wystarczy, że istniała tradycja, iż Chropy były ofiarowane przez małżonkę władcy, aby niekoniecznie obeznany z historią pisarz uznał ją za królową, może nawet za Judytę Salicką, co nie znaczy jednak, że to jej właśnie dotyczył wpis. Warto zauważyć, że wśród nielicznych wpisów dokonanych ręką A jest jeszcze jedna, pozbawiona jakichkolwiek tytułów, Judyta – ofiarodawczyni Brzezia, wpisana pod datą 11 stycznia<sup>243</sup>. Może więc pisarz A, wiedząc, że jedna z Judyt to arystokratka, małżonka zmarłego 9 lutego Bertolda, druga zaś władczyni, dla rozróżnienia dodał tej drugiej tytuł *regina Polonie*.

Paradoksalnie pomocny w naszych rozważaniach może okazać się właśnie ów dziwny i niepasujący w pełni ani do Judyty Salickiej, ani tym bardziej do Czeskiej tytuł *regina Polonie*. Skąd się wziął? Zwróćmy uwagę, że ręką A przepisała tylko dwa XI-wieczne wpisy nekrologiczne: jeden dotyczy Bolesława, króla Polski, drugi odnosi się do Judyty – królowej Polski. Trudno doprawdy uznać to za przypadek. Można więc postawić tezę, że Bolesław i Judyta zostali wpisani niejako razem – wszak pisarz pominął inne postaci z XI wieku, choćby wspomnianego wyżej Władysława Hermana, którego zanotowała ręką B<sup>244</sup>. Tym samym można uznać, że tytuł przydany władczyni jest prostą kopią tego, który ma Bolesław. Posiadanie przez Judytę tytułu *regina Polonie* nie wynikałoby więc z tego, że jej się on należał – a tym samym nie wskazuje wcale bardziej na Judytę Salicką niż

<sup>241</sup> Z. Kozłowska-Budkowa, *Wstęp*, s. XXVII; *Kalendarz katedry krakowskiej*, s. 194, przypis 525.

<sup>242</sup> „Bolezlaus tercius natus est. Judith mater sua obiit”, *Rocznik kapituły krakowskiej*, wyd. Z. Kozłowska-Budkowa, w: *Najdawniejsze roczniki krakowskie*, pod ręką 1086, s. 52.

<sup>243</sup> *Kalendarz katedry krakowskiej*, s. 112 (11 I).

<sup>244</sup> *Ibidem*, s. 150 (4 VI).

Czeską – ale stąd, że przepisujący jej imię autor powiązał jej postać z królem Bolesławem.

Oczywiście pisarz, kojarząc Judytę i Bolesława, mógł oprzeć się jedynie na przekonaniu, że ma do czynienia z wyjątkowo starymi notami. Tyle, że są przesłanki, aby przypuszczać, iż pisarz A, dokonujący w XIII wieku obu wpisów do *Kalendarza*, miał daleko poważne – ze swego punktu widzenia – powody, aby łączyć obie te osoby. Otóż w niedalekim klasztorze tynieckim istniała tradycja wskazująca jako *fundatores* opactwa króla Bolesława i królową Judytę. Kogo mnisi tynieccy mieli na myśli, mówiąc o królu Bolesławie – nie jest do końca pewne, a też nie do końca istotne dla naszych rozważań. Najpewniej chodziło o Chrobrego, może o Śmiałego<sup>245</sup>. U jego boku występuje zaś *regina Juditha*. W dokumencie legata Idziego, do którego przyjdzie nam jeszcze wrócić, oboje występują jako donatorzy klasztoru, ale ani słowem nie mówi się, że chodzi o małżeństwo<sup>246</sup>. Z czasem jednak takie przekonanie powstało. Już w interpolacji dokumentu z XIII wieku (w tej kwestii opieram się na dyplomatycznych ustaleniach Gerarda Labudy<sup>247</sup>) Bolesław i Judyta pojawiają się już razem. Czytamy: „król Bolesław i królowa Judyta” (*Boleslao rege et Juditha regina*)<sup>248</sup>. Natomiast w bulli Grzegorza IX z 1229 roku, ale w części będącej XIV-wieczną interpolacją<sup>249</sup>, możemy przeczytać: „sławnej pamięci król Polski Bolesław i jego żona, królowa Judyta, fundatorzy waszego klasztoru”<sup>250</sup>. Jak więc widać, za dobrodziejów Tyńca uważano królową Judytę i króla Bolesława, najpewniej Chrobrego, których z czasem zaczęto traktować po prostu jako małżeństwo.

<sup>245</sup> R. Michałowski, *Princeps fundator*, s. 89–90.

<sup>246</sup> *Album Palaeographicum*, nr 18 (rzekomy oryginał), s. 33–35; nr 19 (transumpt z 1275 r.), s. 36–39. Por. G. Labuda, *Szkice historyczne XI wieku*, s. 39.

<sup>247</sup> G. Labuda, *Szkice historyczne XI wieku*, s. 28–31.

<sup>248</sup> *Album Palaeographicum*, nr 18, s. 34; nr 19, s. 37. Por. G. Labuda, *Szkice historyczne XI wieku*, s. 39.

<sup>249</sup> G. Labuda, *Szkice historyczne XI wieku*, s. 39; R. Michałowski, *Princeps fundator*, s. 197–198 (przypis 2).

<sup>250</sup> „Clarae memoriae B[oleslaus] rex Polonae et Judith regina uxor eius vestri monasterii fundatores”, *Kodeks dyplomatyczny klasztoru tynieckiego*, cz. 1, wyd. W. Kętrzyński, Lwów 1875, nr 11b, s. 24.



Czy było więc coś prostszego dla pisarza ręki A, a może nawet jakiegoś jego poprzednika, niż uznać wpisaną 24 grudnia władczynię Judytę, nadawczynię Chrop, której zapewne nie potrafił prawidłowo zidentyfikować, za ową Judytę królową – dobrodziejkę Tyńca? A jeśli tak, to także małżonkę Bolesława, *qui constituit episcopatus per Poloniam*, w którym musiał widzieć osobę tożsamą z królem Bolesławem (najpewniej Chrobrym), fundatorem Tyńca. Skoro więc w *Kalendarzu* pojawiała się władczyni Judyta pozbawiona tytułu czy też np. z tytułem *ducissa*, nie pozostawało autorowi noty nic innego, jak uzupełnić czy też „skorygować” ten wpis, przydając jej tytuł „właściwy” małżonce Bolesława, króla Polski, a tym był tytuł *regina Polonie*.

Jest jeszcze jeden powód, dla którego kanonik krakowski, dokonujący interesującego nas tu wpisu pod datą 24 grudnia, mógł uznać Judytę – królową, wraz z królem Bolesławem za dobrodziejkę Tyńca, i Judytę – ofiarodawczynię Chrop, za tę samą osobę. Otóż wydaje się, że istniała tradycja, przypisująca obie fundacje tej samej kobiecie. Świadectwem tego jest wspomniany wyżej, wierszowany utwór, zapisany na marginesie przez Długosza<sup>251</sup>. Przytoczmy tu ustalenia Zofii Kozłowskiej-Budkowej: „Dopisek ten, zaczynający się od słów *Surgere quidem*, a kończący się na słowach *expectat insigniri*, nie jest jednolity. Do połowy, tj. do słów *suffragiis orationis*, jest to rytmiczna i rymowana proza, niemająca nic wspólnego ze stylem Długosza, zdradzająca pochodzenie z w. XII. Później następuje zdanie *nam praedicti canonici – peragunt*, wypadające zupełnie z rytmu i rymów, widoczny dodatek Długosza; potem znów rymowane zdanie o nadaniu Książnic, ale rymy *constitutis – et tributis* mogą być tylko naśladownictwem poprzedniego tekstu. Dalszy ciąg już i stylem, i treścią wskazuje niewątpliwie na pióro Długosza”<sup>252</sup>.

Oczywiście datacja oparta na stylu pisarskim może budzić wątpliwości, niemniej jednak przytoczone ustalenia każą przypuszczać, że Długosz miał do czynienia z jakimś utworem, starszym (najostrożniej rzecz ujmując) niż jego własny, w którym nadanie Chrop kapitule krakowskiej i Książnic Tyńcowi przypisywano tej samej

<sup>251</sup> Z. Kozłowska-Budkowa, *Repertorium*, nr 26, s. 86.

<sup>252</sup> *Ibidem*, s. 22.

osobie, która jest tu wymieniona jako „Judyta królowa Polaków” (*Iudith Polonorum reginam*)<sup>253</sup>. Zwróćmy uwagę, że władczyni ponownie jest nazwana tu owym niepasującym do niej tytułem królowej Polski. Wydaje się jednak, że tym razem wyjaśnienie może być proste. Utwór powstał zapewne w kręgu kapituły i miał służyć pochwalnej dobrodziejki<sup>254</sup> – zauważmy, że zasadniczą jego część, obok ogólnych pochwał Judyty, porównujących ją do królowej Saby, stanowi informacja o nadaniu Chrop. Część dotycząca Książnic pojawia się potem; jest może nawet późniejszym dodatkiem. Skoro mamy zaś do czynienia z autorem z kręgu kapituły, to wydaje się bardzo prawdopodobne, że oparł się on na znanej nam nocie kalendarzowej i właśnie na podstawie obecnego tam wpisu nazwał nadawczynię Chrop polską królową. Oznaczałoby to, że w kwestii użytego tytułu utwór wierszowany jest zależny od *Kalendarza*, natomiast pogląd, że ofiarodawczynią zarówno Chrop, jak i Książnic była ta sama osoba, królowa Judyta, łączyłby autora noty oraz utworu, a wynikałby z odrębnej tradycji czy powszechnego w gronie kanoników krakowskich przekonania.

Co na to sam Długosz? Podziela on to przekonanie, ale poza tym dysponuje w tej kwestii tym samym, co my, źródłem, tj. notą w kalendarzu kapitulnym, i jako historyk decyduje się na pewną interpretację tego źródła. Uczony kanonik, wiedząc, że Judyta Czeska miała umrzeć w Boże Narodzenie lub wigilię święta, nie ma wątpliwości, że „królowa Judyta” wpisana 24 grudnia, to właśnie ona. Inni kanonicy mogli nie wiedzieć, za kogo dokładnie się modlą – on, dzięki swej wiedzy, opisując postać Judyty Czeskiej, może nie tylko związać ją z nadaniem Chrop, ale dodać: „Wspomniani kanonicy zobowiązani życzliwością tej królowej odprawiają godzinki na cześć N. Panny Marii”<sup>255</sup>. A że przydaje jej jeszcze nadanie Tyńcowi Książnic wraz z przyległościami – to już wynik zaufania pewnej tradycji, którą zna co najmniej w postaci cytowanego przez siebie wier-

<sup>253</sup> *Ioannis Dlugossii annales*, lib. 3–4, ks. IV, pod rokiem 1086, s. 156.

<sup>254</sup> Por. Z. Kozłowska-Budkowa, *Repertorium*, s. 22; G. Labuda, *Szkice historyczne XI wieku*, s. 34, przypis 33.

<sup>255</sup> „Predicti canonici ipsius regine astricti devocione horas Gloriose Virginis Marie peragunt”, *Ioannis Dlugossii annales*, lib. 3–4, ks. IV, pod rokiem 1086, s. 156–157.

szowanego utworu, a która widziała w donatorce Chrop i Książnic tę samą osobę.

Reasumując: zastanawiając się, kto był nadawcą Chrop, jestem skłonny dawać – podobnie jak Długosz – większą wiarę dacie dziennej, pod którą umieszczono nadanie, a która wskazuje jednoznacznie na Judytę Czeską, niż tytułowi, który towarzyszy donatorce. Wynika to, po pierwsze, z przekonania o wyjątkowej wadze, jaką ma data, a nie tytuł, w źródłach kommemoracyjnych. Nadto wydaje się, że tłumaczenie tytułu *regina Polonie* przez postać Judyty Salickiej, której nie do końca on przysługiwał, jest nieadekwatne. Dużo trafniejsze wydaje mi się przypuszczenie – pozostające, rzecz jasna, hipotezą – że ten tytuł został przejęty z wpisu dotyczącego króla Bolesława, który pisarz A także wynotował. Uzupełniając notę z 24 grudnia, powiązał on te dwie osoby i uważał je za parę królewską, utożsamiając być może z królem i królową o tych samych imionach, których za swych wybitnych dobrodziejów uważali mieszkający niedaleko mni-si tynieccy. Ta sama Judyta uchodziła tedy w kręgu kapituły – jak wiemy, niesłusznie – za donatorkę zarówno Chrop, jak i Książnic. Istnienie takiego przekonania potwierdza i Długosz, i starszy, wierszowany utwór, na którym się opierał.

Niezależnie od tego, która z małżonek Władysława Hermana dokonała donacji, należy zatrzymać się nad nią samą. Rację może mieć Józef Szymański, łącząc nadanie Chrop przez Judytę z zaangażowaniem Władysława Hermana w rozwój małopolskiego kanonikatu, a zwłaszcza kapituły krakowskiej<sup>256</sup>. Co do kształtu donacji, to nadanie dotyczyło ziem w okolicach późniejszych Pabianic, ale ustalenia historyków nie dają jednoznacznej odpowiedzi, o jaki obszar dokładnie chodzi. Wydaje się jednak – stwierdza Stanisław Zajączkowski, odrzucając ustalenia Długosza, wskazującego na Chropy czy Chrapy nad Nerem – że „niepodobna ustalić, ani w przeszłości, ani też obecnie, jakiegoś punktu osadniczego o nazwie Chropy czy też podobnej, który mógłby być uważany za czoło opola chropskiego

---

<sup>256</sup> J. Szymański, *Kanonikat świecki*, s. 19–20.

i od którego wzięłoby nazwę samo opole<sup>257</sup>. Badacz dowodzi, że nazwa odnosi się nie do konkretnej osady, ale do ludności, a jej etymologia (miejsce podmokłe w lesie) oraz rodzaje powinności, jakim podlegała owa ludność, wskazują niedwuznacznie na obszary puszczańskie<sup>258</sup>.

Jeśli chodzi o obszar klucza chropskiego, to omawiający to zagadnienie Gerard Labuda mówi, jak wspomniałem wyżej, nawet o 25 wsiach<sup>259</sup>. Opiera się tu jednak na wątpliwych co do metody badaniach Zygmunta Wojciechowskiego, który określając pierwotne terytorium opola, odwołuje się do obszaru XV-wiecznego klucza pabianickiego<sup>260</sup>. Tymczasem już ponad 100 lat temu Maksymilian Baruch wykazał, że nie sposób utożsamiać pierwotnego opola chropskiego z późniejszym zasięgiem dóbr pabianickich<sup>261</sup>. Poparł go w tym Stanisław Zajączkowski, którego badania pokazują, jak dużym zmianom podlegała tu własność ziemską kapituły na przestrzeni wieków<sup>262</sup>. Za najprawdopodobniejsze uznaje on przypuszczenie, że opole chropskie pokrywało się lub było nieco większe od późniejszej parafii pabianickiej, a w jego skład wchodziły te miejscowości, które w 1398 roku płaciły dziesięcinę kościołowi pabianickiemu, tzn. Chechło i Dobroń, a może także Huta Dłutowska; ewentualnie w jego skład można też zaliczyć wieś Czeżemin, zwróconą kapitu-

<sup>257</sup> S. Zajączkowski, *Opole chropskie. Przyczynek do genezy dawnych dóbr pabianickich kapituły krakowskiej*, „Rocznik Łódzki” 5 (1961), s. 133.

<sup>258</sup> Ibidem, s. 133–135.

<sup>259</sup> G. Labuda, *Szkice historyczne XI wieku*, s. 25.

<sup>260</sup> Z. Wojciechowski, *Momenty terytoryalne organizacyi grodowej w Polsce Piastowskiej*, Lwów 1924, s. 38–42. Ustalając pierwotny kształt nadania, od wymienionych przez Długosza 30 wsi klucza pabianickiego Zygmunt Wojciechowski odejmuje wyłącznie te, o których wie z pewnością, że były założone lub zakupione później, dolicza natomiast wsie, o których wiadomo, że należały w XV wieku do kapituły, a które znajdują się „prawie, że w obrębie [ścislej – GP] posiadłości kapituły” (ibidem, s. 42). Metoda ta musi budzić zastrzeżenia, zwłaszcza przy świadomości zmian, jakim podlegało owo terytorium na przestrzeni wieków.

<sup>261</sup> M. Baruch, *Pabianice, Rzgów i wsie okoliczne. Monografia historyczna dawnych dóbr kapituły krakowskiej w Sieradzkim i Łęczyckim*, Warszawa 1903, s. 19, 26 i 31–33.

<sup>262</sup> S. Zajączkowski, *Opole chropskie*, s. 136–149.

le w roku 1251<sup>263</sup>. Z kolei Karol Modzelewski stwierdza, że chrop-skie włości kapituły były początkowo posiadłością „o skromnych stosunkowo rozmiarach”, a za moment kluczowy dla utworzenia się tam później kasztelanii uznaje rok 1189, kiedy to Kazimierz Sprawiedliwy przejął, zreorganizował i zwrócił kapitule *chropensium provinciam*<sup>264</sup>. Nie wydaje się więc, aby pierwotnie nadany przez Judytę obszar był imponujących rozmiarów. Pamiętając o wspomnianym wyżej, puszczańskim charakterze tych ziem, należy więc zachować ostrożność w uznawaniu donacji władczyni za wyjątkowo hojną.

Zgoła inaczej rzecz ma się z trzecią z wymienionych przez Długosza fundacji Judyty Czeskiej, a mianowicie nadaniem Książnic z przyległościami Tyńcowi. Nie ma bowiem wątpliwości, że w tym wypadku Długosz się mylił i – jak można przypuszczać – przekonanie o tym decydowało o tak chętnym przyjęciu przez historyków, że cały jego przekaz dotyczy faktycznie drugiej, a nie pierwszej małżonki Władysława Hermana. Tym razem za decydujący należy uznać właśnie tytuł stojący przy imieniu Judyty, który jednak tym różni się od poprzednio omawianego, że, po pierwsze, nie budzi wątpliwości podobnych do tych, jakie budził tytuł *regina Polonie*, a po drugie – i najważniejsze – pochodzi z bliskiego nadaniu źródła. Jak bowiem wspomniałem wyżej, *regina Juditha* pojawia się już w dokumencie legata Idziego, a więc w źródle, które mimo iż zawiera późniejsze interpolacje, w swym zasadniczym zrębie zasługuje na wiarę<sup>265</sup>.

Oczywiście wątpliwości może budzić, kim była owa królowa Judyta. Historia dociekań mediewistów jest tu długa<sup>266</sup>, a wiele zamieszania wprowadziły wspomniane już, późne informacje, widzące w dwójce dobrodziejów, Bolesławie i Judycie, parę małżeńską. Dając wiarę późnemu źródłu, które nazywa dobrodziejkę Tyńca, Judytę, żoną króla Bolesława, zgadywano np., że tak właśnie nazywała

<sup>263</sup> Ibidem, s. 149.

<sup>264</sup> K. Modzelewski, *Między prawem książęcym a władztwem gruntowym*, cz. 2: *Institucja kasztelanii majątkowych Kościoła w Polsce XII–XIII w.*, „Przegląd Historyczny” 71 (1980), z. 3, s. 453–454 (cytat: s. 453).

<sup>265</sup> G. Labuda, *Szkice historyczne XI wieku*, s. 27–31; Z. Kozłowska-Budkowa, *Reper-torium*, nr 26, s. 82–87.

<sup>266</sup> Streszcza ją G. Labuda, *Szkice historyczne XI wieku*, s. 23–26.

się żona Bolesława Śmiałego<sup>267</sup>, której imię pozostaje w sferze domysłów<sup>268</sup>. Temu rozumowaniu trudno dawać wiarę, gdyż – podkreślmy raz jeszcze – dokument legata Idziego nie mówi wcale o Judycie i Bolesławie jako o małżeństwie, osobno wymienia ich darowizny, a jeśli iść za ustaleniami Gerarda Labudy, to trzeba stwierdzić, że w ogóle wymienia ich bezpośrednio obok siebie (a więc: *Boleslao rege et Juditha regina*) wyłącznie XIII-wieczna interpolacja<sup>269</sup>. Dlatego też zdecydowana większość badaczy nie ma wątpliwości, że dobrodziejką Tyńca, królową Judytą z tynieckich dokumentów, była druga żona Władysława Hermana<sup>270</sup>.

Pozostają jeszcze dwie kwestie, budzące w historiografii wątpliwości – data nadania oraz jego zakres. Pierwszy problem w ogóle nie musiałby tu się pojawić i moglibyśmy pozostać przy stwierdzeniu, że data nadania jest nieznana, gdyby nie to, że także ona stała się tematem rozważań badaczy. Punktem wyjścia była tu od dawna intrygująca kwestia daty, widniejącej na dokumencie legata Idziego – rok 1105. Otóż z rozmaitych względów nie jest ona możliwa – faktycznie dokument musiał powstać między 1123 a 1125 rokiem<sup>271</sup>. Jednocześnie rok 1105 zgadza się z przypisaną mu w falsyfikacie indykcją i epaktą<sup>272</sup>. Próbując zatem wyjaśnić, skąd w dokumencie data 1105, Zofia Kozłowska-Budkowa zaproponowała, aby odnieść ją właśnie do nadania Judyty Salickiej dla Tyńca<sup>273</sup>.

Oczywiście takiego wyjaśnienia z góry nie można odrzucić. Nie da się bowiem wykluczyć, że Judyta Salicka faktycznie dokonała swej donacji w roku 1105 i że ta data została zachowana w treści falsyfikatu tynieckiego. Tyle, że nie wolno zapominać, iż mamy do czy-

---

<sup>267</sup> Do takiej tezy przychylił się ostatecznie T. Wojciechowski, *Szkice historyczne*, s. 99–104.

<sup>268</sup> Szerzej kwestię tę rozważam niżej, s. 411–418.

<sup>269</sup> G. Labuda, *Szkice historyczne XI wieku*, s. 39.

<sup>270</sup> Por. Z. Kozłowska-Budkowa, *Repertorium*, nr 26, s. 86–87; G. Labuda, *Szkice historyczne XI wieku*, s. 32–40; J. Dobosz, *Monarchia i możni*, s. 167–168; taka była też pierwotna opinia T. Wojciechowskiego, *O rocznikach polskich*, s. 225 i przypis 3.

<sup>271</sup> Sprawę tę omawia wyczerpująco Z. Kozłowska-Budkowa, *Repertorium*, nr 26, s. 85–87, stąd czuję się zwolniony z jej szczegółowego referowania.

<sup>272</sup> *Ibidem*, s. 86.

<sup>273</sup> *Ibidem*, s. 87. Wyjaśnienie to przyjął G. Labuda, *Szkice historyczne XI wieku*, s. 36.

nienia z falsyfikatem, któremu nie należy przesadnie ufać. W dokumencie nie ma też ani śladu po tym, aby Judyta była obecna przy jego wystawianiu czy choćby jeszcze żyła. Argument Fryderyka Papée, który dowodząc, że *regina Iudith* to Judyta Salicka, twierdził: „słowa »In Dunagez domine Iudithe homines...« wyraźnie do jakiejś żyjącej osoby odnosić się zdają”<sup>274</sup>, trzeba uznać za bardzo słaby. Wszak dokument stwierdza na początku tego fragmentu: *Regina Iudith contulit*, a więc mówi, że (kiedyś, oczywiście za swego życia) Judyta wniosła owych ludzi na własność Tyńca. W żadnym razie zaś nie stwierdza, że owi „ludzie pani Judyty” nadal żyją, a określenie *Iudithe homines* odnosi się tu wyłącznie do stanu w momencie czynienia donacji. W ogóle trudno w narracji dokumentu znaleźć jakąś różnicę w opisie donacji Judyty i Bolesława, a przecież ten drugi w roku 1105 nie żył z całą pewnością. Czy datę widniejącą na dokumencie lepiej tłumaczą wcześniejsze propozycje badaczy, którzy domyślali się, że wtedy powstał pierwszy inwentarz tyniecki<sup>275</sup> – tego nie wiem. Uważam wszelako, że mamy za mało przesłanek, aby datę 1105 wiązać z nadaniem Judyty Salickiej.

W tym miejscu wypada zauważyć jeszcze jedno. Otóż istnieje niebezpieczeństwo pewnego zapętlenia w argumentacji. Józef Dobosz np., referując poglądy Gerarda Labudy, pisze: „Nadanie [Judyty – GP] odniósł on do roku 1105, czyli daty opuszczenia Polski przez małżonkę Hermana”<sup>276</sup>. Wyjaśnijmy więc, że przypuszczenie, iż Judyta Salicka opuściła Polskę w roku 1105 czy też po tej dacie, nie może być argumentem na rzecz datacji jej nadania dla Tyńca. Jedynym bowiem, co skłania nas do domysłów, że Judyta wróciła do Rzeszy po 1105 roku, jest omówiona wyżej teza, że właśnie wtedy obdarowała opactwo<sup>277</sup>.

Sprawa momentu wyjazdu drugiej żony Władysława Hermana jest skomplikowana, a właściwie niemożliwa do rozstrzygnięcia.

<sup>274</sup> F. Papée, *Najstarszy dokument polski. Studium dyplomatyczne o akcie Idziego dla klasztoru w Tyńcu*, „Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Historyczno-Filozoficzny” 23 (1888), s. 290–291.

<sup>275</sup> Ustalenia te referuje Z. Kozłowska-Budkowa, *Repertorium*, nr 26, s. 87.

<sup>276</sup> J. Dobosz, *Monarchia i możni*, s. 168.

<sup>277</sup> G. Labuda, *Szkice historyczne XI wieku*, s. 36.

Z tym, że Judyta Salicka opuściła Polskę i zmarła w Rzeszy, zgadza się większość badaczy, a decydujący wydaje się argument Kazimierza Jasińskiego, który zauważa: „Zadziwia brak not obituarnych dotyczących Judyty w polskich źródłach”<sup>278</sup>, przy – dodajmy od siebie – wyjątkowym zainteresowaniu źródeł niemieckich: odnotowano ją w czterech nekrologach, w tym dwóch ratybońskich<sup>279</sup>. Ani jednak data owego wyjazdu, ani data śmierci, nie dają się ustalić<sup>280</sup>.

Już Oswald Balzer zwrócił uwagę na małą przydatność żywotów Ottona z Bambergu – wprawdzie w tym pióra Ebona znajduje się informacja, że bohater opuścił kraj po śmierci Judyty, ale stoi to w sprzeczności z żywotem pióra Herborda, który mówi, że nastąpiło to jeszcze za jej życia<sup>281</sup>. Na długość trwania zawartego w roku 1088 (lub ewentualnie później)<sup>282</sup> małżeństwa Judyty i Władysława wskazuje z pewnością fakt, że zdążyło się z niego urodzić troje dzieci<sup>283</sup>. Tę

<sup>278</sup> K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, Poznań 2004, s. 170.

<sup>279</sup> Patrz niżej, zwł. s. 389–390.

<sup>280</sup> Por. G. Labuda, *Uzupełnienia do genealogii Piastów, w szczególności śląskich*, „Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka” 18 (1963), z. 1, s. 4.

<sup>281</sup> O. Balzer, op. cit., s. 193. Tadeusz Wojciechowski, który dostrzegał w żywocie pióra Ebona dwa różne, niekiedy sprzeczne źródła informacji, wskazuje także na niespójność wewnątrz tego tekstu: z jednej bowiem strony Ebon informuje nas, że Otto wyjechał po śmierci Judyty, z drugiej, że arcybiskup i Judyta przeznaczili Ottona na dwór cesarski, T. Wojciechowski, *Szkice historyczne*, s. 170. Por. też G. Labuda, *Uzupełnienia*, s. 4; komentując kwestię pobytu Ottona w Polsce, Jürgen Petersohn zauważa: „Die Quellaussagen hierüber sind widersprüchlich, umstritten sind vor allem Anlaß und Chronologie dieses Polen-aufenthalts”, J. Petersohn, *Der südliche Ostseeraum im kirchlich-politischen Kräfte-spiel des Reichs, Polens und Dänemarks vom 10. bis 13. Jahrhundert. Mission – Kirchenorganisation – Kulturpolitik* (Ostmittleuropa in Vergangenheit und Gegenwart, t. 17), Köln–Wien 1979, s. 216, przypis 14.

<sup>282</sup> K. Jasiński, op. cit., s. 169.

<sup>283</sup> Por. ibidem; J. Ramackers, *Wann hat Heinrichs IV. Hofkaplan Otto die Speyerer Dombauhütte geleitet?*, „Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte” 13 (1961), s. 394. Zauważmy w tym miejscu, że gdyby trzymać się wersji Ebona – jak czyni to w swych rozważaniach Ramackers (ibidem, s. 394–396) – należałoby przyjąć, że Otton wrócił do Niemiec nie – jak chciała starsza literatura niemiecka (por. ibidem, s. 393) – około roku 1090, ale później, skoro wyjechał z Polski już po śmierci Judyty, a ta zdążyła wcześniej urodzić troje dzieci (ibidem, s. 394). Zdaniem tego autora początek zaangażowania Ottona w prace budowlane w Spirze można datować na rok 1097 (ibidem, s. 395–396), co oznacza,



informację podaje Gall, którego narracja może nam także coś mówić o długości życia Judyty i jej pobycie w Polsce. Wiemy bowiem o jej udziale w wydarzeniach związanych ze sprawą Sieciecha. Balzer wnioskował z tego, że musiała ona żyć i być w Polsce co najmniej w roku 1093<sup>284</sup>, natomiast Karol Maleczyński, który uważał, że Judyta zmarła około roku 1100<sup>285</sup>, przesunął wydarzenia, w związku z którymi ostatni raz wymienia ją Gall, na rok 1099 czy 1100<sup>286</sup>. Pomijając otwarte pytanie, na ile z narracji Galla można wyprowadzić precyzyjną datację, zauważmy, że zasadniczym problemem pozostaje fakt, iż omówione obszernie w poprzednim rozdziale dwie wzmianki o królowej mają charakter ogólny. Padające w nim stwierdzenia potwierdzają, że Judyta miała udział w toczonych waśniach, w których stała po przeciwnej stronie barykady niż Bolesław Krzywousty, ale nie wiążą jej z jakimkolwiek konkretnym wydarzeniem, zaś zamykające całość stwierdzenie: „Tyle niech wystarczy, ile powiedziano o Sieciechu i królowej”<sup>287</sup>, to pointa narracyjna, a nie czasowa. Niemniej sam udział w opisywanych wydarzeniach potwierdza, że Judyta Salicka była w Polsce – najostrożniej rzecz ujmując – na początku lat dziewięćdziesiątych wieku XI.

Lektura Galla skłania natomiast do jeszcze innych wniosków. Otóż nie ulega wątpliwości, że protektor kronikarza nie żywił do swej macochy nadmiernie ciepłych uczuć; podobnie zapewne i Zbigniew. Może – jak przypuszczał Maleczyński – została ona zmuszona do pójścia na wygnanie, podobnie jak Sieciech<sup>288</sup>. Z drugiej stro-

---

że proponuje on, aby w okresie dziewięciu lat między 1088 a 1097 rokiem umiejscowić przyjazd Ottona do Polski, urodzenie się trójki dzieci Judyty i Władysława, śmierć Judyty, powrót Ottona do Niemiec i jego przebywanie w Ratzbonie, nim udał się do Spiry. Nie można tego wykluczyć, ale jednocześnie trzeba zauważyć, że jak na dziewięćdziesięcioletni okres to niemało.

<sup>284</sup> O. Balzer, op. cit., s. 193.

<sup>285</sup> K. Maleczyński, *Bolesław III Krzywousty*, Kraków 2010 (pierwsze wydanie: 1946), s. 23.

<sup>286</sup> Idem, *Judyta*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 11, Wrocław 1965, s. 316.

<sup>287</sup> „Hactenus de Zetheo et regina dixisse sufficiat”, *Galli Anonymi Cronicae et Gesta ducum sive principum Polonorum*, wyd. K. Maleczyński, MPH, nova series, t. 2, Kraków 1952 (dalej jako *Gall*), II, 17, s. 84, w. 6.

<sup>288</sup> K. Maleczyński, *Bolesław III Krzywousty*, s. 23.

ny mógł ją chronić status małżonki władcy (przypomnijmy, że nawet palatynowi udało się wrócić z wygnania). W każdym razie ostrożnie można wyrazić przypuszczenie, że po śmierci Władysława Hermana, w kwietniu 1102 roku, nic jej już w Polsce nie trzymało, a jej pozycja polityczna w kraju rządzonym przez pasierbów nie była godna pozazdroszczenia. Należy dodać, że jako pochodząca z cesarskiego rodu w rodzimej Rzeszy mogła spodziewać się z pewnością godnej i bezpiecznej przyszłości. Wszystko to skłania do przypuszczeń, że Judyta Salicka miała wszelkie powody ku temu, by opuścić Polskę raczej wcześniej niż później. Oczywiście hipotetyczność tych rozważań nie pozwala budować na nich zbyt wiele, niemniej jednak powyższe konstatacje każą – w moim przekonaniu – zachować ostrożność przy nadmiernym przesuwaniu daty wyjazdu Judyty, a zwłaszcza opóźnianiu go w stosunku do roku 1102, a więc śmierci jej męża<sup>289</sup>. Wydaje się, że z tej perspektywy data *post* 1105 jest dość

<sup>289</sup> Propozycja Gerarda Labudy (*Uzupełnienia*, s. 4, przypis 15), który sugeruje, że wyjazd Judyty z Polski można łączyć z najazdem Henryka V z roku 1109, jest moim zdaniem niczym nieuzasadniona. Mocno ryzykowne wydają się też rozważania tego badacza (ibidem, s. 4–5), próbujące przybliżyć moment wyjazdu na podstawie okoliczności zamążpójścia córek. Wszystkie bowiem daty zawarcia małżeństw są hipotetyczne, podobnie jak rozważania na temat tego, do którego ślubu mogło dojść, gdy Judyta z córkami była jeszcze w Polsce, a do którego, gdy już wyjechały one do Niemiec; nie można też przyjmować jako pewnik, że córki Władysława Hermana, a więc jednak osoby należące do dynastii, opuściły kraj wraz z matką, choć jest to oczywiście możliwe.

Szczegółne problemy rodzi małżeństwo trzeciej ze wspomnianych przez Galla córek z Dympoldem z Vohburga. Gall wymienia córki i pisze: „unam autem sue gentis quidam sibi counivit” (*Gall*, II, 1, s. 64, w. 2). Labuda przychylił się tu do interpretacji zaproponowanej po raz pierwszy przez Helenę Polackównę (*Przyczynek do „Genealogii Piastów”* (dokończenie), „Miesięcznik Heraldyczny” 11 (1932), nr 6, s. 119–120), która uważała, że zwrot *sue gentis* oznacza rodaka nie córki, a matki, czyli Judyty Salickiej, a więc chodziłoby tu o ślub z Niemcem. Następnie Polackówna skojarzyła tę informację z wiadomością, że żona bawarskiego arystokraty Dympolda III nosiła imię Adelajda i była Polką. Propozycja takiego rozumienia wspomnianego zwrotu budzi poważne, podnoszone już i chyba uzasadnione wątpliwości, a połączenie córki Hermana z Polką, żoną Dympolda, trzeba uznać za mocno hipotetyczne (głosy krytyczne do tezy Polackówny przytacza K. Jasiński, op. cit., s. 200 wraz z przypisem 12). Dodatkowo wyjątkowo przekonujący jest tu wywód Kazimierza Jasińskiego (ibidem, s. 200–201), który oparł się na *Tablicy pokrewieństwa*, mającej

późna. Jednak nawet jeśli nie przyjąć powyższej argumentacji, to nie sposób nie zgodzić się z tym, że tej dacie brak w istocie solidniejszych podstaw. Przypomnijmy wszakże na koniec, że z błędnej daty znajdującej się na falsyfikacie dokumentu próbujemy wnioskować datę wyjazdu Judyty, co do której nie wiemy nawet, czy faktycznie kiedykolwiek opuściła Polskę, a w istocie nie jesteśmy nawet pewni, czy przeżyła swojego męża.

Odnosnie do kształtu nadania, to choć w przeszłości był on przedmiotem sporu, obecnie nie budzi większych zastrzeżeń<sup>290</sup> – zgodnie z treścią przekazu zarówno rzekomego oryginału doku-

---

wykazać, że małżeństwo Fryderyka Barbarossy z córką Dympolda i Adelajdy, Adela, jest nieważne z powodu zbyt bliskiego pokrewieństwa. Autor dowodzi, że gdyby Adela faktycznie była córką Judyty Salickiej, a więc wnuczką Henryka III, to fakt ten powodowałby jeszcze bliższe pokrewieństwo małżonków niż to, którego dowiódł autor tablicy, co nie mogłoby umknąć uwadze zainteresowanych w unieważnieniu małżeństwa kanonistów na służbie Fryderyka. O ile więc w ogóle kwestia użycia wiadomości dotyczących zamążpójścia córek Judyty Salickiej dla datacji jej śmierci czy wyjazdu z Polski może budzić kontrowersje, o tyle fakt małżeństwa jednej z nich z Dympoldem w ogóle należy z tej dyskusji wyłączyć.

<sup>290</sup> Starsza literatura (przytaczają ją: G. Labuda, *Szkice historyczne XI wieku*, s. 32, przypis 27; J. Dobosz, *Monarchia i możni*, s. 167, przypis 319) uważała zgodnie, że Judyta nadała Tyńcowi kompleks 25 wsi wraz z Książnicami. Inaczej uważał Fryderyk Papée (op. cit., s. 290–291), który ograniczał nadanie Judyty do Książnic i Dunajca. Pogląd ten spotkał się ze zdecydowaną krytyką (literaturę przytaczają: G. Labuda, *Szkice historyczne XI wieku*, s. 32, przypis 29; J. Dobosz, *Monarchia i możni*, s. 167, przypis 319), a obecnie w ogóle nie jest on brany pod uwagę, por.: G. Labuda, *Szkice historyczne XI wieku*, s. 32–34; J. Dobosz, *Monarchia i możni*, s. 167–169. Owa zgodność opinii badaczy wynika z faktu, że – inaczej niż to miało miejsce w wypadku kwestii nadania Łagowa – tu nikt nie zdecydował się „na siłę” pogodzić źródeł starszych i późniejszych. Wypada bowiem zauważyć, że Jan Długosz, poza tym, iż przypisuje nadania pierwszej małżonce Władysława Hermana, w *Liber beneficiorum* (t. 3, wyd. A. Przeździecki, Cracoviae 1864, s. 182) przedstawia nieco zmienioną o owych nadaniach informację. Twierdzi mianowicie, że Judyta Czeska, obok Książnic, nadała też Opatowiec („oppidum Oppathowycz supra Wislam situm”), podczas gdy falsyfikat tyńciecki jednoznacznie wskazuje, że ten był darem króla Bolesława. Gerarda Labudę (*Szkice historyczne XI wieku*, s. 33 i przypis 31) skłania to do stwierdzenia, że „Jeszcze za czasów Długosza utrzymał się porządek administracyjny sygnalizowany przez dokument legata Idziego”, jednak nikt nie wątpi, że Opatowiec nie należał faktycznie do nadania Judyty, co jednak nie skłania – jak widzieliśmy – do

mentu legata Idziego, jak i transumptu z 1275 roku<sup>291</sup>, Judyta nadała opactwu kompleks 25 wsi z Książnicami wraz z ludnością niewolną w liczbie kilkudziesięciu<sup>292</sup>. Zapewne – twierdzi Labuda – wszystkie wymienione osady podlegały administracyjnie i fiskalnie ośrodkowi w Książnicach, a klucz dóbr został stworzony przed przekazaniem go opactwu w Tyńcu<sup>293</sup>. Nie byłoby to zresztą niczym dziwnym, skoro należy przypuszczać, że był to klucz dóbr wiennych. Wątpliwości wzbudza natomiast formuła immunitetowa, która w rzekomym oryginale jest bardzo rozbudowana i szczegółowa, podczas gdy w transumpcie Bolesława Wstydlivego tylko ogólnie zwalnia ludzi opactwa od ciężarów, co zdaniem Józefa Dobosza jest bliższe stosunkom z przełomu XI i XII wieku<sup>294</sup>. W kwestii zakresu pierwotnego immunitetu warto przytoczyć opinię Gerarda Labudy. Przypuszcza on, że w pierwotnym nadaniu znalazł się ogólnie sformułowany immunitet skarbowy, natomiast uszczegółowienia w rzekomym oryginale pochodzą od fałszerza, choć są wśród nich autentyczne nadania Judyty w postaci „bardzo archaicznych” świadczeń – daniny miodowej i ze skór wiewiórczych<sup>295</sup>.

Niezależnie od tego, jaki dokładnie kształt miał immunitet, trudno nie zgodzić się z opinią Józefa Dobosza: „Nadanie Judyty Marii dla Tyńca musimy uznać za bardzo hojne, w istotnym stopniu stanowiące dopełnienie nadań w okolicach Opatowca, dokonanych ćwierć wieku wcześniej przez Bolesława Śmiałego”<sup>296</sup>. Tak też musieli to widzieć sami mnisi tynieccy, skoro w cytowanej już XIV-wiecznej interpolacji bulli Grzegorza IX Judyta z Bolesławem są

---

większej ostrożności w przyjmowaniu innych, przekazanych przez Długosza, informacji.

<sup>291</sup> „W kwestii nadanych wsi i ludzi niewolnych oba przekazy dokumentu tynieckiego różnią się w zasadzie tylko formami zapisu nazw własnych”, J. Dobosz, *Monarchia i możni*, s. 169.

<sup>292</sup> *Album Palaeographicum*, nr 18, s. 34–35; nr 19, s. 37–38. Por. G. Labuda, *Szkice historyczne XI wieku*, s. 32; J. Dobosz, *Monarchia i możni*, s. 169.

<sup>293</sup> G. Labuda, *Szkice historyczne XI wieku*, s. 33.

<sup>294</sup> J. Dobosz, *Monarchia i możni*, s. 169.

<sup>295</sup> G. Labuda, *Szkice historyczne XI wieku*, s. 33, przypis 31, por. J. Dobosz, *Monarchia i możni*, s. 169, przypis 322 (w obu starsza literatura przedmiotu).

<sup>296</sup> J. Dobosz, *Monarchia i możni*, s. 169.

określani jako „fundatorzy klasztoru” (*monasterii fundatores*)<sup>297</sup>, co wskazuje na wagę, jaką przykładano do ich donacji i to niezależnie od tego, jak dokładnie ów zwrot *fundatores* należałoby tłumaczyć<sup>298</sup>. Z tego punktu widzenia wspomniane wyżej łączenie donacji tynieckiej Judyty z jej opuszczeniem Polski wydaje się – aczkolwiek tylko hipotetycznie – prawdopodobne. Czy gdyby władczyni chciała pozostać w Polsce, zdecydowałaby się na utratę tak cennej części swego wiana? Można natomiast wyobrazić sobie, że Judyta dokonała tak hojnej donacji właśnie w momencie wyjazdu – skoro dobra te miały już się nie przydać w życiu doczesnym, było rozsądnie raczej zainwestować je w sprawy życia przyszłego. Z drugiej strony mogło być odwrotnie – Judyta pozostawała w Polsce, a oddanie dóbr Kościołowi, z prawem dożywotniego użytkowania, było formą ich zabezpieczenia, niezbędnego, jeśli pamiętać o nieciekawej sytuacji politycznej, w jakiej znajdowała się królowa po śmierci męża<sup>299</sup>. To jednak – rzecz jasna – wyłącznie domysły.

Pozostawmy na marginesie kwestię udziału Judyty Salickiej w sprowadzeniu do Polski *Ewangieliarza emmeramskiego*, czym przyjdzie zająć się w jednym z kolejnych podrozdziałów. Przyjrzyjmy się natomiast innej propozycji badawczej, dotyczącej fundacji przez Judytę Salicką budowli sakralno-pałacowej w Wąchocku. Propozycję tę – mówiąc najkrócej – można nazwać chyba tylko wielkim nieporozumieniem. Otóż w 1979 roku Krystyna Białokórska ogłosiła odkrycie pod fundamentami obecnych zabudowań klasztoru cysterskiego w Wąchocku wielkiego zespołu rezydencjonalnego, składającego się z budowli pałacowej i kaplicy. Co do skali, założenie miałoby przekraczać wszystko, co znano wcześniej w Polsce wczesnopiastowskiej. Białokórska szukała raczej analogii w zabudowaniach wokół kościoła opackiego w Essen, a inspiracji na obszarze nadreńsko-mo-

---

<sup>297</sup> *Kodeks dyplomatyczny klasztoru tynieckiego*, cz. 1, nr 11b, s. 24.

<sup>298</sup> W tej sprawie patrz: R. Michałowski, *Princeps fundator*, s. 197–198 (przypis 2); G. Labuda, *Z dyskusji nad początkami klasztoru w Tyńcu: fundatorzy i pierwsi opaci*, w: *Symbolae historiae artium. Studia z historii sztuki Lechowi Kalinowskiemu dedykowane*, red. J. Gadomski et al., Warszawa 1986, s. 98.

<sup>299</sup> Por. niżej, s. 426–427 i 458–459, przypis 146.

zańskim<sup>300</sup>. Mimo krytyki, podważającej w istocie całość koncepcji (patrz niżej), Gerard Labuda zdecydował się uczynić wyniki badań Białoskórskiej podstawą własnej tezy badawczej. Zaproponował mianowicie, aby powstały zespół łączyć z Judytą Salicką jako osobą posiadającą liczne kontakty w środowisku nadreńskim<sup>301</sup>. Następnie historyk zwrócił uwagę, że nadane przez Judytę klucze dóbr – Książnica, Łągów i Chropy – które musiały stanowić dobra wienne władcy, tworzą w gruncie rzeczy szlak podróży między dwoma najważniejszymi ośrodkami rezydencjonalnymi państwa: Krakowem i Płockiem. Doskonale wpisywałby się w to Wąchock, dopełniając tym samym „drogi Judyty Marii” i stając się na niej kolejnym punktem przystankowym<sup>302</sup>. Wśród różnych możliwości nie wyklucza i tej, że dobra te, stanowiące później własność biskupstwa krakowskiego, zostały przekazane diecezji właśnie przez Judytę Salicką<sup>303</sup>.

W świetle poczynionych przeze mnie wyżej ustaleń nie sposób bronić tej tezy. Spośród trzech wymienionych posiadłości Judyty Salickiej w rzeczywistości posiadała ona tylko Książnicę, a w każdym razie nic nie wskazuje na to, że jej własnością był Łągów. Już samo to podaje w wątpliwość koncepcję utworzonej z dóbr księżnej drogi z Krakowa do Płocka, a tym samym także związek Judyty z budowlą w Wąchocku. To jednak ta ostatnia stanowi największy problem. Jak wspomniałem wyżej, koncepcja Białoskórskiej spotkała się właściwie od razu z szeroką i stanowczą krytyką archeologów, ale też architektów i historyków sztuki, którzy wyrzucali autorce liczne błędy merytoryczne, brak właściwej dokumentacji, a w istocie głęboką nadinterpretację i opieranie się raczej na własnej wyobraźni niż fak-

---

<sup>300</sup> K. Białoskórska, *Wąchocka rezydencja książęca. Nieznany epizod z dziejów Polski wczesnopiastowskiej*, „Biuletyn Historii Sztuki” 41 (1979), nr 2, s. 135–178.

<sup>301</sup> G. Labuda, *W sprawie osoby fundatora*, s. 252. Koncepcję tę zaakceptowała następnie sama Krystyna Białoskórska; zob. K. Białoskórska, *Kilka uwag na marginesie dyskusji o przedcysterskich budowlach odkrytych w Wąchocku*, „Biuletyn Historii Sztuki” 45 (1983), nr 3–4, s. 256–257.

<sup>302</sup> K. Białoskórska, *Kilka uwag na marginesie dyskusji*, s. 253–254.

<sup>303</sup> Ibidem, s. 253; por. J. Dobosz, *Monarchia i możni*, s. 167. Inna koncepcja użycia dóbr przez diecezję krakowską, w której miałyby być one rekompensatą za przekazanie diecezji włocławskiej kościoła Marii Panny w Zawichoście wraz z Łagowem patrz: G. Labuda, *W sprawie osoby fundatora*, s. 254–255.

tycznie odnalezionych reliktach<sup>304</sup>. Streszczając tę polemikę, Andrzej Buko uznał, że „krytykom [koncepcji Białoskórskiej – GP] trudno odmówić racji”, a choć istnienie w Wąchocku jakichś starszych niż klasztor obiektów jest faktem, to udowodnienie ich interpretacji w kształcie zaproponowanym przez Białoskórską i Labudę, „wydaje się mało prawdopodobne”<sup>305</sup>. Propozycję tych badaczy odrzucił też Zbigniew Pianowski<sup>306</sup>, a odnosząc się niedawno do dyskutowanej hipotezy, Zygmunt Świechowski ironizował nawet, że rezydencja w Wąchocku, „gdyby rzeczywiście istniała, byłaby po Magdeburgu i Essen jednym z najciekawszych ottońskich założeń sakralno-rezydencjonalnych” i nazwał całą koncepcję „fikcją”<sup>307</sup>. Historykowi jest trudno wziąć udział w tego rodzaju dyskusji, ale musi przyjąć jej konkluzję: propozycja przedcysterskiej budowli sakralno-pałacowej w Wąchocku, przynajmniej w kształcie proponowanym przez Krysztynę Białoskórską i w świetle zgromadzonej przez nią dokumentacji, nie broni się<sup>308</sup>. W tej sytuacji kwestia udziału Judyty w tej fundacji czy przekazaniu jej diecezji krakowskiej także wydaje się niebyła.

Podsumowując nasze rozważania, można zauważyć jedno. Na tle wyobrażeń, jakie o fundacjach Judyty Salickiej mieli niektórzy historycy, postać ta wypada dość błado. Ale falsyfikując kolejne przypisywane jej donacje na rzecz Kościoła, nie należy wylewać dziecka z kąpielą – darowizna na rzecz Tyńca, obejmująca klucz 25 wsi, jest nadaniem wyjątkowo hojnym i zupełnie wystarczającym, aby uznać drugą żonę Władysława Hermana za wyjątkową, wybijającą

<sup>304</sup> P. Gartkiewicz, A. Grzybkowski, R. Kunkel, J. Widawski, *Do Redakcji „Biuletynu Historii Sztuki”*, „Biuletyn Historii Sztuki” 43 (1981), nr 1, s. 98–102. Por. odpowiedź K. Białoskórskiej, *W związku z pismem w sprawie artykułu o wczesnopiastowskiej rezydencji w Wąchocku*, „Biuletyn Historii Sztuki” 43 (1981), nr 1, s. 103–110 oraz eadem, *Kilka uwag na marginesie dyskusji*, passim.

<sup>305</sup> A. Buko, *Archeologia Polski wczesnośredniowiecznej*, Warszawa 2006, s. 328–329 wraz z przypisem 8.

<sup>306</sup> Z. Pianowski, *W sprawie domniemanej rezydencji wczesnopiastowskiej w Wąchocku*, „Kwartalnik Architektury i Urbanistyki” 36 (1991), z. 1, s. 57–66; por. idem, „*Sedes regni principales*”, s. 103–104.

<sup>307</sup> Z. Świechowski, *Problemy badawcze wczesnej architektury*, w: *Osadnictwo i architektura*, s. 20.

<sup>308</sup> Por. A. Buko, *Archeologia Polski*, s. 329, przypis 8.

się wśród współczesnych, a ponieważ także dystansującą inne żony Piastów (przynajmniej w świetle wiedzy, jaką o ich nadaniach dysponujemy), dobrodziejkę Kościoła. Niewątpliwie pochodząca z rodziny cesarskiej Judyta wyniosła z domu wzory zarówno pobożności, jak i władczej ostentacji. Jednak obie małżonki Władysława Hermana, materialnie wspierając Kościół (i to niezależnie od skali owego wsparcia), wpisywały się w rolę społeczną, jaką współcześni przypisywali małżonkom władców czy arystokratów, a szerzej – w ogóle w kulturę religijną wcześniejszego średniowiecza, której centralnym elementem, dotyczącym przecież zarówno kobiet, jak i mężczyzn, pozostawała pobożna fundacja.

### Nadania Salomei

Na tle naszych dotychczasowych rozważań na temat nadań czynionych przez piastowskie władczynie, donacje Salomei zajmują miejsce szczególne. Inaczej bowiem niż dotychczas, dysponujemy ich namacalnymi świadectwami w postaci dokumentów.

Tak jest w wypadku nadania dla klasztoru w Mogilnie. Dokument ten nie zachował się w oryginale, a jedynie w transumpcie, który znalazł się w podrobionym dokumencie Mieszka Starego, niemniej – zdaniem zdecydowanej większości badaczy – należy uznać go za świadectwo rzeczywistego nadania, uczynionego przez wdowę po Krzywoustym<sup>309</sup>. O dacie dokumentu możemy jednak powiedzieć jedynie to, że powstał on najwcześniej w roku 1138, kiedy zmarł Bolesław Krzywousty, a najpóźniej w roku 1144, kiedy zmarła wystawczyni dokumentu, Salomea<sup>310</sup>.

---

<sup>309</sup> Z. Kozłowska-Budkowa, *Repertorium*, nr 38, s. 97–98, B. Kürbis, *Najstarsze dokumenty*, s. 69–70; J. Płocha, *Najdawniejsze dzieje opactwa benedyktynów w Mogilnie*, Wrocław 1969, s. 125; por. też. J. Dobosz, *Monarchia i możni*, s. 346–347; o dokumencie w kontekście uposażenia klasztoru w Mogilnie patrz: J. Płocha, op. cit., s. 125–143; J. Dobosz, *Monarchia i możni*, s. 188–189; znaczenie polityczne nadania: ibidem, s. 295–296; w kontekście piastowskiej memorii: P. Wiszewski, op. cit., s. 479–481.

<sup>310</sup> Z. Kozłowska-Budkowa, *Repertorium*, nr 38, s. 98.



Zajmijmy się treścią dokumentu, skupiając się na samej donacji, która wzbudziła w polskiej historiografii sporo wątpliwości. Po rozbudowanej arendze, której bliżej przyjrzymy się w kolejnym rozdziale, a w której mowa o pośmiertnej skrusze Bolesława, że nie uczynił wystarczająco wiele dla św. Jana w Mogilnie, Salomea przechodzi do zasadniczej treści nadania. Księżna pisze więc: „Dbając zatem i zarządzając, aby nabytki/wykupy (*empta*) w Mogilnie zostały poświęcone ku czci Najświętszej Marii Panny, zjawiłam się pobożnie z licznymi mymi modłami i powierzyłam wieś Radziejów z wszystkimi jej przyległościami [...] Bogu, Najświętszej Marii Pannie i świętemu Janowi za zbawienie moje, mego męża, wszystkich moich synów i ich następców”<sup>311</sup>. Z dalszej części dokumentu niewątpliwie wynika, że wieś Radziejów (bo o niej tu mowa) została przekazana św. Janowi w Mogilnie (*villam Radeow sancto Iohanni ecclesieque Muglinensi subtraxerit*). Dokument Salomei trudno uznać za jednoznaczny. Rodzą się dwie zasadnicze wątpliwości – czym są owe *empta* oraz skąd w treści wzmianka o Marii Pannie, której należy przekazać owe *empta*, a także – wspólnie ze św. Janem – wieś Radziejów, skoro jedynym patronem Mogilna był Jan Ewangelista.

Zacznijmy od pierwszej, zasadniczej dla naszych rozważań o kommemoracjach, wątpliwości. Antoni Małecki, analizując dokument przed ponad 100 laty, uznał, że słowo *empta* odnosi się do nadawanego opactwu Radziejowa, którą to wieś Salomea zakupiła, choć sam przyznaje, że „jasno powiedziane to nie jest”<sup>312</sup>. Tego poglądu nie podzielili jednak późniejsi badacze. Zofia Kozłowska-Budkowska, zauważając, że *empta* może być pomyłką kopisty, sugeruje, że to słowo może odnosić się do nabożeństw do Bogurodzicy, zakupionych w Mogilnie przez księżną w zamian za nadanie opactwu Ra-

<sup>311</sup> „Igitur ego providens et ordinans ut in Muglyn *empta* in honorem sancte Marie consecrarentur, cum multis meis precibus devota interfui et villam Radeow cum omnibus appenditiis [...] Deo et sancte Marie sanctorumque Iohanni concredidi pro remedio meo et viri mei omniumque filiorum meorum omniumque successorum eorum”, *Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski*, t. 1, nr 9, s. 14–15. Inne wydania patrz: J. Dobosz, *Monarchia i możni*, s. 295–296, przypis 4.

<sup>312</sup> A. Małecki, *W kwestyi fałszerstwa dokumentów*, „Kwartalnik Historyczny” 18 (1904), s. 450 wraz z przypisem 1.

dziejowa<sup>313</sup>. Pozostałe wyjaśnienia są ściśle związane z interpretacją zwrotu *in honorem sancte Marie consecrarentur*.

Stanisław Arnold – który jako jedyny z badaczy uważał, że mamy do czynienia z fałszerstwem – tym właśnie tłumaczy ów zwrot. Faktycznie bowiem – dowodzi – Salomea nadała Radziejów katedrze płockiej, która nosiła wezwanie Marii Panny, a Mogilno pojawiło się w dokumencie później. Głównym argumentem ma być fakt, że przynależność Radziejowa do biskupstwa płockiego potwierdza bulla Grzegorza IX z roku 1232<sup>314</sup>, transumująca dwa lata starsze nadanie Konrada Mazowieckiego, przywołującego czasy nadania Salomei<sup>315</sup>. Jak wspomniałem wyżej, inni badacze nie przyjęli tezy, jakoby dokument Salomei był podrobiony, natomiast zwrot o Marii Pannie tłumaczyli rozmaicie. Mieczysław Gębarowicz zaproponował, aby zwrot *in Muglyn emptā in honorem sancte Marie consecrarentur* rozumieć w ten sposób, że idzie tu o „ pewne zmiany własności kościelnej za czasów Krzywoustego”, a mianowicie o przekazanie przez księżącą parę części uposażenia mogileńskiego Marii Pannie, a więc katedrze płockiej. Stało się to – powiada badacz – „w pominięciu św. Jana, więc też dla prześlągania [Salomea – GP] ofiarowuje mu Radziejów”<sup>316</sup>. „Tłumaczy się w świetle interpretacji Gębarowicza dobrze – mówi z kolei Brygida Kürbis – »skrucha« Bolesława Krzywoustego, który nie dał opactwu żadnej rekompensaty – konkretnie za owe *empta*”<sup>317</sup>. Także ona odrzuca przypuszczenia Arnolda, że Radziejów otrzymała katedra Płocka. „Płock otrzymał inne dobra, wła-

<sup>313</sup> Z. Kozłowska-Budkowa, *Repertorium*, nr 38, s. 98.

<sup>314</sup> *Zbiór ogólny przywilejów i spominków mazowieckich (=Codex diplomaticus et commemoratorium Masoviae generalis)*, t. 1, wyd. J. K. Kochanowski, Warszawa 1919, dok. 320, s. 368–369.

<sup>315</sup> „Item noua seruitus in Radeiev seruandi hominem in trunco iudocatum, a iudice Crusuicensi et deducendi in Crusuic deleatur, quia hec non fuit in tempore domine que contulit deo Radeiov”, ibidem, dok. 278, s. 302; S. Arnold, *Początki biskupstwa płockiego w świetle falsyfikatów mogileńskich*, „Rocznik Towarzystwa Naukowego w Płocku” 1 (1929), s. 13.

<sup>316</sup> M. Gębarowicz, *Mogilno – Płock – Czerwiński. Studja nad organizacją Kościoła na Mazowszu w XI i XII w.*, w: *Prace historyczne na 30-lecie działalności profesorskiej Stanisława Zakrzewskiego*, Lwów 1934, s. 139–142 (cytat: s. 140).

<sup>317</sup> B. Kürbis, *Najstarsze dokumenty*, s. 71.

śnie owe *empta*” – stwierdza badaczka, a tłumacząc posiadanie przez diecezję Radziejowa, przypuszcza, że do roku 1230 mnisi zwyczajnie wyzyli się części wsi na rzecz biskupstwa płockiego<sup>318</sup>.

Podobnie rozumuje Józef Płocha, który stwierdza: „między r. 1193, na który kładziemy dokument Mieszka Starego w sprawie Radziejowa, a r. 1230 byłoby dość czasu, aby Radziejów mógł przejść z posiadania klasztoru w Mogilnie w posiadanie biskupstwa płockiego”<sup>319</sup>. Także on zauważa, że nie da się – jak proponował Małeczki – uznać zwrotu *empta* za odnoszący się do Radziejowa. Píše: „to, co zostało »in Muglin empta«, zostało następnie »in honorem sancte Marie consecrantur«, jakże więc to pogodzić ze zdaniem następnym i z dalszym ciągiem dokumentu, że wieś Radziejów została nadana »Deo et sancte Marie sanctoque Johanni« i że ma stanowić własność klasztoru w Mogilnie”<sup>320</sup>. Kłopot w tym, że – jak zwrócił uwagę autor – gdyby owe *empta* były ziemiami kupionymi od Mogilna, powinny być one *a Muglin empta*, podczas gdy *in Muglin empta* znaczy „kupione w Mogilnie”<sup>321</sup>. Próbując to wyjaśnić, Płocha wskazuje na – związaną zarówno z kręgiem kluniackim, jak i hirsaugijskim, do którego miało należeć Mogilno – tradycję tworzenia należących do klasztoru kościołów czy kaplic pod wezwaniem Marii Panny, do których mnisi odbywali co dzień procesję. Proponuje więc, aby budzący tyle kontrowersji zwrot rozumieć jako przekazanie opactwu jakichś gruntów (najpewniej rycerskich) zakupionych w samym Mogilnie, z przeznaczeniem na taki właśnie kościół. Miałby on być dopiero uposażony wsią Radziejów, co dobrze tłumaczyłoby – zdaniem autora – fakt, że otrzymuje ją zarówno Maria Panna, jak i św. Jan<sup>322</sup>.

Spróbujmy podsumować powyższe rozważania. Co do identyfikacji przekazywanych dóbr, to – jak uznają w większości badacze – mamy do czynienia z dwoma darowiznami: Salomea daje jakieś wykupy czy nabytki (*empta*) oraz Radziejów. Nie może więc ulegać wątpliwości – co będzie dla nas bardzo ważne w dalszym wywodzie –

<sup>318</sup> Ibidem, s. 70–71 (cytat. s. 71).

<sup>319</sup> J. Płocha, op. cit., s. 125.

<sup>320</sup> Ibidem, s. 126.

<sup>321</sup> Ibidem.

<sup>322</sup> Ibidem, s. 131–132.

że owe *empta* i Radziejów nie są tożsame. Nic nie wskazuje więc, aby Radziejów – za cenę którego księżna chciała wykupić modły za męża w klasztorze<sup>323</sup> – został zakupiony. Można się natomiast domyślać, że skoro dysponuje nim księżna-wdowa, to musiała ona otrzymać wieś w użytkowanie od męża jako część wiana (na co wskazuje także użycie dóbr w celu ustanowienia męzowskiej kommemoracji, o czym znacznie więcej w kolejnym rozdziale)<sup>324</sup>. Jeśli natomiast chodzi o instytucję obdarowywaną, to oczywiście w wypadku Radziejowa jest nią niewątpliwie Mogilno. Cóż jednak z owymi *empta*? Jak też tłumaczyć fakt, że sam Radziejów dano „Bogu, Najświętszej Marii Panie i świętemu Janowi”? Trudno tu o jednoznaczne rozstrzygnięcie. Jeśli wspominając Marię Pannę, wystawca dokumentu miał na myśli – jak chcieli Gębarowicz i Kürbis – diecezję płocką, to jak wyjaśnić wątpliwości podnoszone przez Józefa Płochę? Trudno bowiem nie zgodzić się z jego argumentacją, że za dziwne trzeba uznać, aby w przywileju niewątpliwie przeznaczonym dla Mogilna uwzględniono interesy biskupstwa płockiego bez ich dokładnego sprecyzowania<sup>325</sup>. Podobnie trudno – dodajmy od siebie – wobec pozbawionego jakichkolwiek wyjaśnień czy dystynkcji zwrotu, że nadawany jest Radziejów, bronić starej tezy Karola Potkańskiego o możliwości nadania poszczególnych części wsi na rzecz katedry płockiej i mogileńskiego klasztoru<sup>326</sup>. Na dodatek – wracam do argumentacji Płochy – wśród świadków dokumentu, mającego ponoć dotyczyć spraw

<sup>323</sup> Por. ibidem, s. 132, przypis 258.

<sup>324</sup> Warto zauważyć, że – jeśli wierzyć falsyfikatom mogileńskim – Radziejów pod koniec wieku XII musiał znaleźć się w posiadaniu księżnej Heleny, żony Kazimierza Sprawiedliwego, czytamy bowiem o sporze między ludźmi osadzonymi przez księżną a klasztorem, rozstrzygniętym zresztą – na prośbę Heleny – na rzecz mnichów; J. Dobosz, *Monarchia i możni*, s. 347. Czy oznacza to, że ziemie klasztorne wróciły na własność książęcą, czy może część Radziejowa nie została przekazana opactwu? Trudno to rozstrzygnąć. Z naszego punktu widzenia interesujący jest jednak fakt, że zarządzała nimi księżna Helena, co można wiązać z tendencją, aby kolejnym wchodzącym do rodu kobietom dawać jako wiano te same ziemie, o czym więcej w dalszej części pracy; patrz niżej, s. 414 wraz z przypisem 376.

<sup>325</sup> J. Płocha, op. cit., s. 126.

<sup>326</sup> K. Potkański, *O założeniu i uposażeniu klasztoru w Mogilnie*, w: idem, *Pisma pośmiertne*, t. 2, Kraków 1924, s. 171, przypis 2.

biskupstwa plockiego, brak jakiegokolwiek przedstawiciela biskupa czy kapituły<sup>327</sup>. Wszystko to można uznać, jak sądzę, za bardzo mocne argumenty przeciw tezie, że przywołując w dokumencie Marię Pannę, wystawca miał na myśli diecezję plocką. Innymi słowy – aby wrócić do zasadniczego tematu naszych rozważań – nic nie wiemy o tym, aby druga żona Bolesława Krzywoustego, dobrodziejka Trzemeszna i Mogilna, wspomagała owe biskupstwo.

Z drugiej strony trudno zaakceptować propozycję Józefa Płochy o budowie klasztornej kościoła Marii Panny z jednego powodu. Otóż – co dostrzega sam autor<sup>328</sup> – źródła czy badania archeologiczne nie powiedziały nam jak dotąd nic, co mogłoby wskazywać, że w Mogilnie istniał osobny kościół pod tym wezwaniem<sup>329</sup> (choć oczywiście nie można wykluczyć, że kościół taki planowano zbudować, do czego ostatecznie nie doszło; Salomea dokonałaby więc donacji w związku z owymi, niezrealizowanymi ostatecznie, planami). Jakimś rozwiązaniem problemu byłoby przyjęcie starej koncepcji Mieczysława Niwińskiego, który przypuszczał, że kościół mogileński był podwójnego wezwania: św. Jana i Marii Panny<sup>330</sup>, tyle że i o tym brak jakiegokolwiek świadectwa. Za bardziej prawdopodobne należałoby uznać, że życzeniem Salomei było, aby jej donacja w jakiś szczególny sposób służyła ołtarzowi Marii Panny w kościele, którego głównym wezwaniem (to znaczy wezwaniem głównego ołtarza) było wezwanie św. Jana Ewangelisty. Miało by to dotyczyć zarówno dochodów z Radziejowa, jak i owych *empta in honorem sancte Marie consecrarentur*, do których warto wrócić.

<sup>327</sup> J. Płocha, op. cit., s. 126–127.

<sup>328</sup> Ibidem, s. 137.

<sup>329</sup> Wyniki badań archeologicznych w Mogilnie podsumowuje J. Chudziakowa, *Opactwo benedyktynów w Mogilnie*, w: *Benedyktyni tyńieccy w średniowieczu. Materiały z Sesji Naukowej Wawel–Tyniec, 13–15.10.1994*, red. K. Żurowska, Kraków 1995, s. 199–206. Por. *Materiały sprawozdawcze z badań zespołu pobenedyktynskiego w Mogilnie*, z. 1, Warszawa 1978 (Biblioteka Muzealnictwa i Ochrony Zabytków, Seria B, LII); J. Chudziakowa, *Romański kościół benedyktynów w Mogilnie*, Warszawa 1984 oraz ostatnio A. Buko, *Archeologia Polski*, s. 313–316, gdzie dalsza literatura przedmiotu.

<sup>330</sup> M. Niwiński, Rec.: K. Potkański, op. cit.; S. Arnold, op. cit., „Kwartalnik Historyczny” 43 (1929), s. 422–423.

Trudno powiedzieć, czym owe *empta* były, zwłaszcza bez porównawczej analizy stosowania tego terminu. Warto zauważyć, że wszyscy badacze zakładali, że chodzi tu o jakieś ziemie, choć nie było zgody, gdzie ulokowane i komu przekazane. Czy jednak jest to jedyna możliwa interpretacja? Wydaje się, że słowo *empta* może przecież równie dobrze odnosić się do ruchomości. Jeśli zaś chodziłoby o jakieś kosztowności, to można sobie wyobrazić, że sens zdania jest inny: chodzi nie tyle o wykupy poczynione w Mogilnie, ale o jakieś zakupione rzeczy, które właśnie w Mogilnie należy przeznaczyć *in honorem sancte Marie*. Innymi słowy, przeznaczyć je dla celów pełnienia służby Bożej właśnie przy ołtarzu maryjnym. Czy jednak faktycznie w dyplomie donacyjnym dla klasztoru uwzględniono by ruchomości? W to z kolei można wątpić.

Trzeba przyznać, że powyższe propozycje muszą pozostać hipotetyczne. Samą treść dokumentu trudno uznać za jednoznaczną, a zagadki tajemniczego pojawienia się osoby Marii Panny w dokumencie Salomei z pewnością ostatecznie wyjaśnić się nie da. Dla pełnego omówienia tej donacji wdowy po Bolesławie Krzywoustym pozostaje jeszcze kwestia towarzyszącej jej intencji kommemoracyjnej, której bliżej przyjrzyć się w następnym, poświęconym temu zagadnieniu, rozdziale.

Przedmiotem niemal równie szerokiej debaty był dokument informujący nas o nadaniach Salomei dla kanoników w Trzemesznie. W wypadku jednak tzw. falsyfikatu trzemeszneńskiego<sup>331</sup>, dyskusja dotyczy nie tyle kwestii samego nadania księżnej – nie budzi wątpliwości, jak w wypadku Mogilna, co i komu Salomea nadała – ale autentyczności dokumentu. Przytoczmy więc – za Józefem Doboszem<sup>332</sup> – najważniejsze wnioski z niej płynące. Otóż badacze pozostają w zasadzie zgodni co do tego, że mamy do czynienia z XIII-wiecznym fałszerstwem, natomiast nie jest do końca jasne, co jest

---

<sup>331</sup> *Zbiór dokumentów średniowiecznych do objaśnienia prawa polskiego ziemskiego służących*, wyd. F. Piekosiński, Kraków 1897, nr 10, s. 52–55.

<sup>332</sup> J. Dobosz, *Dokument Mieszka III Starego dla kanoników regularnych w Trzemesznie (28 kwietnia 1145 r.)*, w: *Gniezno. Studia i materiały historyczne*, t. 4, red. J. Topolski et al., Gniezno 1995, s. 87–106. Starszą dyskusję streszcza Z. Kozłowska-Budkowa, *Repertorium*, nr 42, s. 102–104.

podstawą owego fałszerstwa. Przekonujący wydaje się jednak wywód Dobosza, który przyjmuje, że falsyfikat powstał w oparciu o zapisy klasztorne, w których obok nadawców i darowizn występowało zapewne wyliczenie świadków<sup>333</sup>.

Co wynika z tego dla wiarygodności naszych informacji o nadaniach Salomei? Wydaje się, że mamy do czynienia ze śladem jednej zapiski, zawierającej nadania Salomei i jej synów, która została sporządzona już po śmierci księżnej<sup>334</sup>. W każdym razie należy uznać – i nie kwestionują tego inni badacze, w odmienny sposób tłumaczący powstanie falsyfikatu – że zapisy na temat darowizn Salomei w dokumencie są oparte na wcześniejszych przekazach i odzwierciedlają jej faktyczne nadania, co potwierdza wiarygodna lista świadków<sup>335</sup>. Warto zauważyć, że spośród tych, których wymienia dokument, trzech, tj. Zbylut, Degno i Wszechbor, pojawiało się już w znanym nam nadaniu Salomei dla Mogilna, co można uznać za ciekawą informację na temat kręgu księżnej czy szerzej – obozu juniorów<sup>336</sup>.

Przejdźmy jednak do samych nadań. Klasztor miał otrzymać od Salomei świętokrzyską wieś Waśniów wraz z targiem, karczmą, kościołem oraz nadaniem solnym. Z dokumentu dowiadujemy się też o sporze o położoną na północny wschód od Trzemeszna (a nieopodal Mogilna) miejscowość Kwieciszewo, jaki wybuchł między Miesz-

---

<sup>333</sup> J. Dobosz, *Dokument Mieszka III*, s. 89–92.

<sup>334</sup> Ibidem, s. 93–95. Pomijam tu kwestię dokładnej datacji dokumentu. Dobosz opowiada się za rokiem 1145, wskazując na datę podaną w dokumencie (28 kwietnia), którą łączy się ze zjazdem, na którym juniorzy mieliby nadać Trzemesznu wymieniony w falsyfikacie klucz podłęczycki, ibidem, s. 93. Z kolei Jarosław Wenta zaproponował, aby przekazanie tych dóbr łączyć z pogrzebem Salomei w Płocku w sierpniu 1144 roku, zaś jego zatwierdzenie miałoby mieć miejsce w tym samym roku w Gnieźnie; J. Wenta, *Na marginesie dokumentu legata Humbalda z 2 marca 1146 roku dla Trzemeszna*, „Roczniki Historyczne” 53 (1987) [druk: 1990], s. 101–114. Trudno nie zgodzić się jednak z krytyką przeprowadzoną przez Dobosza, który stwierdza: „Argumentacja tego autora, iż zapis »pro remedio anime sue eorumque parentum« dowodzi uporządkowania spraw po zmarłej matce z okazji jej pogrzebu, jest wyraźnie przesadzona”, J. Dobosz, *Dokument Mieszka III*, s. 93. W sumie jednak należy stwierdzić, że omawiana tu kwestia ma dla nas drugorzędne znaczenie.

<sup>335</sup> J. Dobosz, *Dokument Mieszka III*, s. 94–95.

<sup>336</sup> Ibidem, s. 95.

kiem Starym a Bolesławem Kędzierzawym. Spór rozwiązała matka, prosząc, aby synowie przekazali Kwieciszewo w jej ręce, następnie zaś oddała je kanonikom trzemeszneńskim, dodając jeszcze dwa żłoby: Osiekowo i Pustowino oraz wieś Zbar wraz z targiem<sup>337</sup>. W samym Kwieciszewie kanonicy mieli później otrzymać szeroki immunitet od synów książęcej<sup>338</sup>. Mieszko, Bolesław, Kazimierz i Henryk przekazali też Trzemesznu kaplicę Marii Panny pod Łęczycą wraz z bogatym uposażeniem<sup>339</sup>. Związek tego nadania z osobą Salomei jest taki, że nadania miano dokonać zaraz po śmierci książęcej, a kaplica i przynależne jej grunta – przypuszcza Dobosz<sup>340</sup> – stanowiły część wdowiej odprawy matki fundatorów.

Niewątpliwie nadania samej Salomei dla Trzemeszna trzeba uznać za hojne. Wskazują one – podobnie jak sposób rozwiązania sporu o Kwieciszewo – na niezwykłą życzliwość książęcej dla kanoników. Warto zauważyć, że księżna doskonale wpisuje się tu w działania zarówno swego męża, jak i synów. „Zdecydowana większość darowizn – pisze Józef Dobosz o Trzemesznie – była wynikiem hojności Bolesława Krzywoustego, jego żony i synów; Bolesława, Mieszka, Henryka i Kazimierza oraz możliwych związanych z tymi ostatnimi”<sup>341</sup>. Pokazuje to niewątpliwie nie tylko zaangażowanie Salomei w konsolidację politycznego obozu juniorów po śmierci jej męża, ale także wpisywanie się jej działalności fundacyjnej w szerszy, rodzinny kontekst.

Kontekst taki istniał także w wypadku nadań dla Mogilna, choć był znacznie mniej widoczny. Jak pamiętamy, tam hojność Bolesława Krzywoustego nie była – przynajmniej w oczach Salomei – rze-

<sup>337</sup> Zbiór dokumentów, nr 10, s. 54. Por. J. Dobosz, *Monarchia i możni*, s. 296; idem, *Dokument Mieszka III*, s. 98.

<sup>338</sup> Por. J. Dobosz, *Dokument Mieszka III*, s. 101–102. Por. idem, *Działalność fundacyjna*, s. 116–117, a także idem, *Najstarsze świadectwa działalności fundacyjnej Kazimierza Sprawiedliwego*, „Studia Źródłoznawcze” 35 (1994), s. 72–73.

<sup>339</sup> Zbiór dokumentów, nr 10, s. 54.

<sup>340</sup> J. Dobosz, *Działalność fundacyjna*, s. 115. Por. idem, *Dokument Mieszka III*, s. 98, a także: S. Zajączkowski, *O posiadłościach klasztoru trzemeszneńskiego w Łęczycy w XII wieku na tle początków Łęczycy*, „Roczniki Historyczne” 30 (1964), s. 54–55.

<sup>341</sup> J. Dobosz, *Dokument Mieszka III*, s. 101.



czą oczywistą. Nie zmienia to faktu, że historycy dostrzegają związki między tym władcą a klasztorem mogileńskim, co jest szczególnie widoczne, gdy prześledzi się drogi, jakimi miała trafić do tego opactwa reforma hirsaugijska<sup>342</sup>, o czym niżej. Podobnych wątpliwości nie ma w odniesieniu do następnego pokolenia Piastów – dokumenty jasno świadczą, że synowie Salomei, Mieszko i Kazimierz, kontynuowali jej działalność donacyjną na rzecz wielkopolskich benedyktynów<sup>343</sup>.

Jeśli w wypadku Mogilna, a tym bardziej Trzemeszna, gest Salomei wpisuje się w działania jej męża i synów czy szerzej – w działalność fundacyjną Piastów, to zgoła inaczej jest z trzecim (choć chronologicznie zapewne pierwszym) klasztorem-beneficjentem hojności księżnej. Opactwem tym, w którego kontaktach z Piastami hrabiance Bergu przypadła rola prekursorki, było szwabskie Zwiefalten. Jego związki z Piastami wyczerpująco omówił już Szymon Wieczorek, który streścił całość źródłowych informacji dotyczących donacji Salomei, Bolesława i ich otoczenia<sup>344</sup>. Tu warto zwrócić uwagę na kilka ważnych dla nas aspektów.

Po pierwsze, charakter donacji. Inaczej niż w wypadku darów dla Mogilna i Trzemeszna, Zwiefalten nie otrzymuje od Salomei ziemi<sup>345</sup>. Przyczyna jest – jak się zdaje – prozaiczna: Salomea jako wdowa musiała posiadać w Polsce ziemie oddane jej jako wiano, tymczasem nie ma powodu przypuszczać, że miała jakieś grunta w Rzeszy. Wśród darów Salomei znajdziemy więc pieniądze i srebro, a także dary, takie jak stroje liturgiczne i rozmaite bogate tkaniny, cenne utensylia ołtarzowe, skrzynię z kości słoniowej czy konie<sup>346</sup>. Ponadto księżna ofiarowała także rozmaite relikwie, w tym rękę św. Szczepana.

---

<sup>342</sup> Idem, *Monarchia i moźni*, s. 188–190.

<sup>343</sup> B. Kürbis, *Najstarsze dokumenty*, s. 61–68.

<sup>344</sup> Sz. Wieczorek, *Zwiefalten i Polska w pierwszej połowie XII w.*, „Kwartalnik Historyczny” 103 (1996), z. 4, s. 23–55.

<sup>345</sup> Choć mnisi zakupywali ziemie za otrzymane od Salomei pieniądze. Patrz niżej, s. 347.

<sup>346</sup> *Bertoldi Chronicon*, wyd. L. Wallach, E. König, K. O. Müller, w: *Die Zwiefalter Chroniken Ortliebs und Bertolds (Schwäbische Chroniken der Stauferzeit, 2)*, Sigmaringen 1978 (1. wyd. 1941), 10, s. 174–176. Por. Sz. Wieczorek, op. cit., s. 31–32.

Po wtóre, należy zwrócić uwagę na skalę donacji Salomei. Już sama lista sporządzona przez autora zwiefaltenńskiej kroniki, Bertolda, jest imponująca, a w zestawieniu z wymienionymi obok darami sióstr Salomei: Ryczezy (wraz z mężem, księciem czeskim, Władysławem) i Zofii oraz Bolesława Krzywoustego (którego dary Bertold wymienia osobno), polska księżna wypada nadzwyczaj korzystnie. Na dodatek – jakby dla podkreślenia obfitości darów małżonki Krzywoustego – autor zamyka tę listę stwierdzeniem, że nie wszystkie dary udało się wywieźć z Polski. Pozostały tu m.in. zasłona i kobierzec – tak wielkie, że dwa konie z trudem mogły je unieść<sup>347</sup>. Wreszcie wyjątkowym darem w oczach mnichów musiała być ręka św. Szczepana, skoro jej translacji poświęcili oni osobny utwór, znany jako *Translatio manus sancti Stephani* i będący dodatkiem do rękopisu starszej kroniki klasztornej pióra Ortlieba<sup>348</sup>.

Miejsce Salomei w pamięci mnichów – bez wątpienia związane z jej hojnością – dobrze pokazuje sposób, w jaki została umieszczona w klasztorным nekrologu. Już Bolesław zajmuje tam miejsce szczególne – w rocznicę jego śmierci zapalano pięć świec i spożywano *caritas*<sup>349</sup>, co oznacza, że obchodzono ją tak, jak aniwersarze opatów i fundatorów<sup>350</sup>. Autor zapiski podkreśla jednak rolę księżnej: pisze, że władca Polski „wraz ze swą żoną Salomeą przekazał nam liczne dobra”<sup>351</sup>. Natomiast pozycja samej Salomei jest wyjątkowa – jej imię wpisano do pierwszej szpalty obituarza, gdzie oprócz niej znaleźli się wyłącznie opaci i mnisi zwiefaltenscy<sup>352</sup>. Jest także mowa o obfitych darach, a miejsce polskiej księżnej w świadomości klasztornej wspólnoty dodatkowo podkreśla tytuł, który nadaje jej autor

<sup>347</sup> *Bertoldi Chronicon*, 10, s. 174–176. Por. Sz. Wieczorek, op. cit., s. 31–32.

<sup>348</sup> *Translatio manus sancti Stephani*, wyd. L. Wallach, E. König, K. O. Müller, w: *Die Zwiefalter Chroniken*, s. 124–130. Por. Sz. Wieczorek, op. cit., s. 28–29. Kwestia autorstwa nie jest rozstrzygnięta, choć istnieje pogląd, że utwór jest dziełem samego Ortlieba, ibidem, s. 28 i 42–43.

<sup>349</sup> *Necrologium Zwifaltense*, wyd. F. L. Baumann, *MGH Necrologia*, t. 1: *Dioceses Augustensis, Constantiensis, Curiensis*, Berolini 1888, s. 263 (28 X).

<sup>350</sup> Por. Sz. Wieczorek, op. cit., s. 34.

<sup>351</sup> „Multa bona contulit nobis cum uxore sua Salome”, *Necrologium Zwifaltense*, s. 263.

<sup>352</sup> Ibidem, s. 256–257 (27 VII). Por. Sz. Wieczorek, op. cit., s. 34.

noty. Pisze on, że z powodu niezliczonych dobrodziejstw udzielonych klasztorowi winna być ona nazywana matką wspólnoty zwiefalteńskiej<sup>353</sup>.

Wreszcie należy zauważyć, że opuszczając rodzinną Szwabię, Salomea nie tylko nie zerwała kontaktów z rodzimym klasztorem, ale jeszcze wciągnęła w jego krąg inne osoby. Mam tu na myśli nie tylko Bolesława, ale także córkę Gertrudę – *Translatio* wyraźnie pisze, że to właśnie owdowiała Salomea miała przeznaczyć Gertrudę na mniszkę w Zwiefalten<sup>354</sup>, które było, od około roku 1100, klasztorem podwójnym<sup>355</sup>. Wydaje się, że także jej pomysłem było oddanie do tego klasztoru drugiej córki, Agnieszki, co omawiała z synami na zjeździe w Łęczycy. Postanowić miano wówczas, że wobec konfliktu z seniorem, Władysławem Wygnańcem, właściwsze będzie wykorzystanie mariażu Agnieszki do szukania sojuszu politycznego na Rusi<sup>356</sup>, niemniej jednak intencja – najpewniej matki – przeznaczenia jej do Zwiefalten pozostaje faktem. Innym świadectwem zaangażowania Salomei w kontakty ze Zwiefalten jest postać Bilihilt, którą – jako ofiarodawczynię bogatego krzyża-relikwiarza – wymieniają zarówno Ortlieb, jak i Bertold, mówiąc o niej odpowiednio: „pokojówka księżnej Polski”<sup>357</sup> i „służąca księżnej Salomei”<sup>358</sup>. Oczywiście biorąc pod uwagę imię kobiety, a także fakt, że wchodziła w skład osobistego otoczenia polskiej księżnej, można przypuszczać, że przyjechała wraz z Salomeą z Rzeszy do Polski. Tak więc – inaczej niż w przypadku męża i córki – kontakt z Zwiefalten nie musiał być zapośredniczony przez Salomeę. Ważne wydaje się jednak, że

<sup>353</sup> „[Que mater Zwi]vildensis congregationis debito dici poterit ex innumerabilibus be[ne]ficiis que nobis impendit”, *Necrologium Zwifaltense*, s. 256. W kwestii wiarygodności umieszczonych w nawiasach kwadratowych rekonstrukcji tekstu uszkodzonego por. Sz. Wieczorek, op. cit., s. 34 wraz z przypisem 79.

<sup>354</sup> *Translatio manus sancti Stephani*, s. 126. Por. Sz. Wieczorek, op. cit., s. 29.

<sup>355</sup> Sz. Wieczorek, op. cit., s. 25.

<sup>356</sup> *Translatio manus sancti Stephani*, s. 128. Por. Sz. Wieczorek, op. cit., s. 30.

<sup>357</sup> „Ducis Bolonorum cubicularia”, *Ortliebi Chronicon*, wyd. L. Wallach, E. König, K. O. Müller, w: *Die Zwiefalter Chroniken*, II, 2, s. 114.

<sup>358</sup> „Salome ductricis pedissequa”, *Bertoldi Chronicon*, 10, s. 178. Por. Sz. Wieczorek, op. cit., s. 27.

przebywając na piastowskim dworze Bilihilt, podobnie jak jej pani, kontakty te utrzymywała.

Tak silny i długotrwały związek polskiego dworu z zagraniczną instytucją religijną trzeba uznać za wyjątkowy. Zdarzało się przecież, że Piastowie obdarowywali obce placówki religijne, zwykle jednak (choć może z uwagi na ubóstwo źródeł) słyszymy jedynie o pojedynczych donacjach danego przedstawiciela dynastii. W postępowaniu Salomei widać więc wyraźnie silne przywiązanie do szwabskiego klasztoru. Ciekawym tego świadectwem jest jej osobista relacja z zwiefaltenśkim mnichem Ottonem ze Steusslingen, o którego przybycie do Polski – jak dowiadujemy się z *Translatio* – księżna prosi, a którego ma zwyczaj nazywać *magister*<sup>359</sup>. Podobne przywiązanie do Zwiefalten widać także u siostr polskiej księżnej: Rychezy i Zofii. Pierwsza z nich wyszła za czeskiego księcia Władysława I, druga – za księcia morawskiego Ottona, ale – jak wspominałem wyżej – obie utrzymały kontakt z *Hauskloster*<sup>360</sup> hrabiów Bergu, a Rycheza wciągnęła w krąg Zwiefalten swego męża<sup>361</sup>. Ale nie tylko – Bertold opisuje, że dary do opactwa posłali również: biskup praski Meginhard, opat Kladrub Wizimann (pochodzący jednak z Zwiefalten) oraz pewna kobieta z Czech imieniem Seztibrana<sup>362</sup>. Mamy więc – jak się wydaje – do czynienia z interesującym zjawiskiem dotyczącym religijno-kulturowej roli kobiet. Oto hrabianki z Bergu, wchodząc przez małżeństwo do obcych rodzin, aktywnie i skutecznie działają na rzecz powstania więzów między dworami swych mężów a własnym rodowym klasztorem. Na to, że to właśnie one grają tu kluczową rolę, wskazuje nie tylko to, że we wszystkich trzech wypadkach związku z Zwiefalten rozpoczynają się po ślubie z pochodzącymi ze Szwabii hrabiankami, ale także to, że po ich śmierci zanikają. O ile więc Salomei i jej sio-

<sup>359</sup> *Translatio manus sancti Stephani*, s. 128. Por. Sz. Wieczorek, op. cit., s. 29–30.

<sup>360</sup> Używając tego pojęcia, trzeba jednak zaznaczyć, że choć Zwiefalten było blisko związane z hrabiami Bergu oraz stanowiło ich sepulturę, nie było założone przez przedstawicieli rodu, którzy jednak – dzięki hojnemu wspieraniu opactwa – cieszyli się tam przywilejami podobnymi do tych, którymi obdarzano właścicieli fundatorów. Sz. Wieczorek, op. cit., s. 47.

<sup>361</sup> Por. ibidem, s. 40.

<sup>362</sup> *Bertoldi Chronicon*, 10, s. 178. Por. Sz. Wieczorek, op. cit., s. 40.

strom udało się w ich nowych rodzinach zaszczyć i podtrzymywać dewocję związaną z *Hauskloster* hrabiów Bergu, o tyle trudno mówić o powstaniu jakichś trwałych więzi między tym opactwem a rodami, do których weszły<sup>363</sup>.

Wyjątkowym świadectwem przychylności i szacunku dla szwabskiego klasztoru, jaki udało się zaszczyć w swych nowych rodzinach córkom Henryka, hrabiego Bergu, jest fakt, że właśnie do konwentu zwiefaltenkiego zwrócił się czeski władca Władysław, prosząc o pomoc w założeniu opactwa<sup>364</sup>. Opisujący to Ortlieb podkreśla rezerwę mnichów z Zwiefalten do tej akcji, a zarazem ogromną determinację księcia i jego otoczenia, która zaowocowała osadzeniem w Kladrubach nowego konwentu, mimo rozmaitych komplikacji<sup>365</sup>. Kronikarz nie ma wątpliwości, jaką rolę spełniała tu Ryczeza i jej związki rodzinne. Pisze więc, że mnisi z Zwiefalten ulegli prośbie na skutek nalegań przyjaciół księcia Władysława, a zwłaszcza jego żony, która – jak skwapliwie podkreśla – „była córką Henryka, hrabiego Bergu, spoczywającego tutaj”<sup>366</sup>. Fundacja Władysława, w której zresztą książę spoczął<sup>367</sup>, nie tylko od początku była ośrodkiem reformy hirsaugijskiej, wedle zasad której żył konwent w Zwiefalten, ale też szwabscy mnisi z pełnym przekonaniem dbali, aby życie zakonne odbywało się tam według reguł obowiązujących w domu macierzystym. Swą historię o powstaniu Kladrub kończy bowiem Ortlieb na trzecim zasiedleniu wspomnianego klasztoru, jakiego grupa zwiefaltenczyków pod wodzą Bertolda dokonała w 1130 roku i które najwyraźniej było udane, co kronikarz zaznacza, mówiąc o wprowadzeniu właściwych zwyczajów. Pisze on, że mnisi kladrubieńscy „zostali wyprowadzeni z głupoty” (*ab insania sunt correcti*)<sup>368</sup>.

<sup>363</sup> Por. Sz. Wieczorek, op. cit., s. 53–54.

<sup>364</sup> Por. R. Jooss, *Zwiefalten und Kloster Kladrau (Kladruby) in Böhmen*, w: *900 Jahre Benediktinerabtei Zwiefalten*, Hrsg. H. J. Pretsch, Ulm 1989, s. 49–52; Sz. Wieczorek, op. cit., s. 25.

<sup>365</sup> *Ortliebi Chronicon*, I, 19, s. 82–84.

<sup>366</sup> „Quod ab amicis maximeque ab uxore memorati ducis [Władysława – GP] petebatur, eo quod erat filia Heinrici comitis de Berge hoc loco quiescentis”, ibidem, s. 82.

<sup>367</sup> *Cosmae Pragensis chronica Boemorum*, III, 48, s. 236. Por. R. Jooss, op. cit., s. 52.

<sup>368</sup> *Ortliebi Chronicon*, I, 19, s. 84. Por. R. Jooss, op. cit., s. 52.

Przykład roli Rychczy w upowszechnianiu – *via Zwiefalten* – hirsaugijskich reguł życia monastycznego, każe postawić pytanie o analogiczną rolę Salomei. Widzieli ją zarówno Józef Płocha<sup>369</sup>, jak i Szymon Wieczorek<sup>370</sup>, wskazujący na dwie kwestie: hirsaugijskie wzory w architekturze wspieranych przez Salomeę Trzemeszna i Kruszwicy oraz przypuszczalne powiązania Mogilna z tą reformą monastyczną.

W pierwszej kwestii nie da się powiedzieć wiele, ponad to, że już Oskar Sosnowski, w swoim, wydanym wiele lat po śmierci i niedokończonym zarysie dziejów architektury polskiej, wskazał na pewne analogie między Trzemeszno a budownictwem hirsaugijskim<sup>371</sup>. Rzec rozwinęła prowadząca tam badania Krystyna Józefowiczówna, która wykazała podobieństwo kościoła oznaczonego przez nią jako Trzemeszno II z budownictwem hirsaugijskim w ogólności, a zwłaszcza z należącym do tego nurtu klasztorem Paulinzella w Turynii<sup>372</sup>. Powiązanie z kręgiem Hirsau podtrzymała dalsza – także krytyczna wobec wielu tez badaczki – literatura przedmiotu<sup>373</sup>. W swoich propozycjach Józefowiczówna poszła jednak dalej, mówiąc, że trzemeszneński klasztor, „zachowując status kanonicki [...] znalazł się bezsprzecznie pod przemożnym wpływem hirsauczyków”<sup>374</sup>. Wskazała zarazem, że w omawianym okresie w Rzeszy reforma benedyktyńska odcisnęła niemałe piętno na życiu kanonickim. Pojawiła się też bliska współpraca między placówkami kanoników i mnichów, co „na terenie cesarstwa objawiło się [...] w bardzo ścisłym zespoleniu ideowym między hirsauczykami i premonstratensami”<sup>375</sup>.

<sup>369</sup> J. Płocha, op. cit., s. 28.

<sup>370</sup> Sz. Wieczorek, op. cit., s. 41 i 51.

<sup>371</sup> O. Sosnowski, *Dzieje budownictwa w Polsce według Oskara Sosnowskiego*, Warszawa 1964, s. 94.

<sup>372</sup> K. Józefowiczówna, *Trzemeszno, klasztor św. Wojciecha w dwu pierwszych wiekach istnienia*, Warszawa–Poznań 1978, s. 28–42. Por. eadem, *Trzy romańskie klasztory*, w: *Studia z dziejów ziemi mogileńskiej*, red. Cz. Łuczak, Poznań 1978, s. 180–207.

<sup>373</sup> Por. A. Holas, *Dwie bazyliki romańskie w Trzemesznie*, w: *Gniezno. Studia*, s. 121.

<sup>374</sup> K. Józefowiczówna, *Trzemeszno, klasztor św. Wojciecha*, s. 42.

<sup>375</sup> *Ibidem*, s. 29.

Oczywiście sam fakt funkcjonowania w Polsce architektonicznych wzorów hirsaugijskich, a może związanego z którymś z klasztorów tego nurtu reformy warsztatu, jest wskazówką, że związki Polski z kręgiem hirsaugijskim były żywe, w czym swój udział mogła mieć Salomea. Nie byłoby też dziwne, gdyby jakaś sprowadzona ze Szwabii, czy w ogóle z Rzeszy, strzecha wzięła udział w budowie<sup>376</sup> kościoła w ośrodku, który wspierała wywodząca się z Bergu księżna, rodzinnie powiązana z należącym do nurtu hirsaugijskiego Zwiefalten. Nie sądzę jednak, aby dawało to podstawy do snucia przypuszczeń na temat jakichś bliskich – wykraczających poza architektoniczne – związków między kanonickim Trzemeszmem<sup>377</sup> a benedyktyńską reformą hirsaugijską. Warto tu zresztą odwołać się do uwag Zygmunta Świechowskiego. Przyjmując wskazany przez Józefowiczównę wpływ artystyczny kręgu hirsaugijskiego na Trze-

<sup>376</sup> Mówię o budowie, a nie – jak chce Krystyna Józefowiczówna (zob. K. Józefowiczówna, *Trzemeszno, klasztor św. Wojciecha*, zwł. s. 35–36) – o przebudowie kościoła, gdyż najnowsze badania archeologiczne zdają się całkowicie przeczyć tezie tej autorki o wczesnej, nawet X-wiecznej proveniencji pierwszej świątyni trzemeszneńskiej, wskazując najwcześniej na pierwszą połowę XII wieku jako czas powstania obiektu. Zob. J. Chudziakowa, *Klasztor w Trzemesznie w świetle najnowszych badań*, w: *Klasztor w kulturze średniowiecznej Polski*, red. A. Pobóg-Lenartowicz, M. Derwich, Opole 1995, s. 365–372, gdzie także wcześniejsza literatura przedmiotu. Por. eadem, *Kościół opacki w Trzemesznie – próba rekonstrukcji faz rozwojowych*, „Archaeologia Historica Polona”, t. 2: *Z badań nad dziejami klasztorów w Polsce*, Toruń 1995, s. 133–144; eadem, *Romański kościół Kanoników Regularnych w Trzemesznie*, w: *Ars sine scientia nihil est*, s. 55–60; Z. Świechowski, *Architektura wczesnego średniowiecza w Polsce między rzeczywistością a fantazją*, w: *Polska na przełomie I i II tysiąclecia*, s. 248–250; A. Buko, *Archeologia Polski*, s. 329–330.

<sup>377</sup> Pomijam tu pogląd starszej literatury przedmiotu, jakoby pierwotny, istniejący w drugiej połowie XI wieku (albo i wcześniej) klasztor trzemeszneński był benedyktyńskim opactwem. W oparciu o m.in. nowsze badania archeologiczne (patrz: poprzedni przypis) pogląd ten obala G. Labuda, *Szkice historyczne jedenastego wieku. I. Najstarsze klasztory w Polsce*, „Archaeologia Historica Polona”, t. 2, s. 13–19. Należy też zgodzić się z opinią Marka Derwicha, który w oparciu o te same przesłanki stwierdza: „nie można wątpić, że pierwszym założeniem klasztornym był tu fundowany przez Bolesława Krzywoustego klasztor kanoników regularnych”, M. Derwich, *Monastycyzm benedyktyński w średniowiecznej Europie i Polsce. Wybrane problemy*, Wrocław 1998, s. 178. Por. J. Dobosz, *Monarchia i możni*, s. 148–149.

meszno<sup>378</sup>, a także dotyczące zwłaszcza realizacji głowic podobieństwa między Trzemesznem a hirsaugijskim Paulinzella, zwraca on uwagę, że takie głowice występują również m.in. w zabudowanym w 1112 roku kościele kanoników regularnych w Hammersleben<sup>379</sup>. Komentując to, zauważa: „Jak wiadomo, relacje pomiędzy bratnimi klasztorami tej samej reguły owocowały nierzadko wymianą strzech budowlanych, zatrudnianych w poszczególnych opactwach”<sup>380</sup>. Wydaje się więc, że jeśli koniecznie chce szukać powiązań między bliskością zwyczajów zakonnych a architekturą klasztorną, to w hirsaugijskiej formie artystycznej Trzemeszna należałoby domyślać się raczej pośrednictwa niemieckich kanoników regularnych, nie zaś bezpośredniego oddziaływania benedyktynów z kręgu reformy.

Zygmunt Świechowski dopatrywał się hirsaugijskich wzorów architektonicznych także w kolegiacie św. Piotra w Kruszwicy, wskazując na podobieństwo tego kościoła zwłaszcza do świątyni św. Aureliana w Hirsau<sup>381</sup>. Proponował jednocześnie, aby datować kościół św. Piotra na lata dwudzieste–czterdzieste wieku XII<sup>382</sup>, podczas gdy najnowsze badania skłaniają się raczej ku połowie tego stulecia<sup>383</sup>. Wydaje się jednak, że dla rozważań nad ewentualnym (i pozostającym czystą spekulacją) pośrednictwem Salomei, jakiemu kolegiata św. Piotra mogłaby zawdzięczać hirsaugijski model architektoniczny, owa późniejsza datacja nie musi być przeszkodą, bowiem nie jest na tyle precyzyjna, aby wykluczać np. lata czterdzieste wieku XII, nie mówiąc już o tym, że kontakty, powstałe dzięki księżnej, mogły przecież przynieść efekty po jej śmierci. Nawet gdyby faktycznie Salomei Kruszwica zawdzięczała swój hirsaugijski wygląd zewnętrzny, trzeba tu powtórzyć uwagi dotyczące Trzemeszna – niewiele ma to

---

<sup>378</sup> Z. Świechowski, *Romańskie bazyliki Wielkopolski północno-wschodniej w świetle najnowszych badań*, „Archaeologia Historica Polona”, t. 2, s. 97 i 117.

<sup>379</sup> Ibidem, s. 105.

<sup>380</sup> Ibidem.

<sup>381</sup> Z. Świechowski, *Wczesnośredniowieczne warsztaty budowlane na przykładzie kolegiaty w Kruszwicy*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 2 (1954), s. 65–77, por. idem, *Romańskie bazyliki*, s. 117–118.

<sup>382</sup> Idem, *Wczesnośredniowieczne warsztaty*, s. 67 i 76.

<sup>383</sup> M. Wiewióra, *Kolegiata w Kruszwicy w świetle najnowszych badań*, w: *Osadnictwo i architektura*, s. 103.



wspólnego z propagowaniem przez księżną samej reformy hirsau-gijskiej<sup>384</sup>.

Jednak w Kruszwicy wzorce architektoniczne to może nie wszystko – istnieją także przesłanki, aby powstałe w latach dwudziestych XII wieku biskupstwo kujawskie łączyć z benedyktynami od św. Michała z Bambergu. Panował tam obyczaj hirsaugijski, którego wytrwałym propagatorem był związany z Polską biskup bambercki Otto<sup>385</sup>. Przypuszcza się – choć zauważmy od razu, że są to domysły oparte na słabych przesłankach – że Swidger, wedle Długosza, biskup kruszwicki, był uprzednio mnichem u św. Michała<sup>386</sup>. Podobne przypuszczenia snuje się na temat następcy owego pierwszego biskupa, a mianowicie Wenera<sup>387</sup>, którego Antoni Gąsiorowski identyfikował z późniejszym biskupem płockim<sup>388</sup>. Prowadzi to Marka Derwicha do wniosków o pierwotnym (i krótkotrwałym) mniszym charakterze kapituły kruszwickiej oraz udziale benedyktynów z Mogilna w jej zakładaniu<sup>389</sup>.

Jak widać, w wypadku Kruszwicy ewentualne związki z Hirsau, wykraczające poza inspirację architektoniczną, są – choć hipotetyczne – lepiej zaznaczone niż w wypadku Trzemeszna. Jednak poza ogromną niepewnością tych dociekań, z naszego punktu widzenia kłopotliwy pozostaje brak jasnego związku z osobą Salomei. Pewną wskazówką może być fakt, że testatorami nadania księżnej dla Mogilna są kanonicy kruszwicki wraz z przełożonym<sup>390</sup>. Wśród nich pojawia się także Werner – Dobosz i Derwich sugerują, że może być tożsamy z późniejszym biskupem<sup>391</sup>. Czy jednak fakt, że Salomea

<sup>384</sup> Por. L. Wetesko, op. cit., s. 232.

<sup>385</sup> J. Płoch, op. cit., s. 20–22; Sz. Wieczorek, op. cit., s. 40–41.

<sup>386</sup> J. Strzelczyk, *Bamberg a Polska w średniowieczu*, „Roczniki Historyczne” 62 (1996), s. 81. Por. Sz. Wieczorek, op. cit., s. 40–41.

<sup>387</sup> M. Derwich, op. cit., s. 189. Pierwsi biskupi kujawscy por. J. Dobosz, *Monarchia i możni*, s. 246–248.

<sup>388</sup> A. Gąsiorowski, Werner, w: *Słownik starożytności słowiańskich*, t. 6, red. G. Labuda, Z. Stieba, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1977, s. 381. Por. M. Derwich, op. cit., s. 189.

<sup>389</sup> M. Derwich, op. cit., s. 190.

<sup>390</sup> J. Dobosz, *Monarchia i możni*, s. 296.

<sup>391</sup> Ibidem, s. 332; M. Derwich, op. cit., s. 189.

wystawiła swój dokument akurat w Kruszwicy (bo tak przecież należy rozumieć obecność wielu przedstawicieli tutejszej kapituły<sup>392</sup>), każe wiązać księżną jakoś szczególnie z tym ośrodkiem? Wydaje się jednak przesadnym stwierdzenie Józefa Dobosza, który w oparciu o mogileński dokument stwierdza, że kanoników kruszwickich widzimy „w kręgu księżnej Salomei”<sup>393</sup>. Można natomiast zgodzić się z tezą tego autora, że kapituła kruszwicka musiała być przychylna kręgowi juniorów, a więc i Salomei<sup>394</sup>, co jest pewną przesłanką. Niestety to nadal za mało, aby powiedzieć cokolwiek pewniejszego o Salomei jako promotorce reformy hirsaugijskiej w Polsce.

Tego rodzaju wątpliwości nie mamy w odniesieniu do Mogilna, które przecież – jak wiemy – Salomea wspierała. A to właśnie tu można doszukać się najpoważniejszych przesłanek na rzecz tezy o obecności hirsaugijczyków nad Wartą. Argumentację w tej sprawie zebrał w swej monografii Józef Płocha, który dopatrywał się w Mogilnie cech typowych dla kręgu hirsaugijskiego<sup>395</sup>. Przede wszystkim jednak argumentem na rzecz przeprowadzenia reformy w Mogilnie jest nie do końca pewna, ale jednak niebudząca większych wątpliwości identyfikacja opata wielkopolskiego klasztoru Mengoza z jego imiennikiem z nekrologu klasztoru w Mallersdorf<sup>396</sup>, w którym czytamy „Meingotus opat, z braci naszych” (*Meingotus abb. ex fratribus nostris*)<sup>397</sup>. Wnioskowanie Płochy opiera się na zbieżności imion i dat (z różnicą jednego dnia) w notach obituarnych. Autor słusznie dowodzi też, że brzmienie przytoczonego wyżej zapisu należy rozumieć tak, iż Mengoz wywodził się spośród mnichów z Mallersdorf, ale opatem był w innym miejscu<sup>398</sup>. Tymczasem – kontynuuje

<sup>392</sup> Z. Kozłowska-Budkowa, *Repertorium*, nr 38, s. 98.

<sup>393</sup> J. Dobosz, *Monarchia i możni*, s. 332.

<sup>394</sup> Ibidem.

<sup>395</sup> J. Płocha, op. cit., s. 28–37.

<sup>396</sup> Ibidem, s. 17–19. Propozycja identyfikacji tych dwóch postaci została przyjęta przez literaturę przedmiotu. Por. Sz. Wieczorek, op. cit., s. 41; J. Strzelczyk, *Bamberg a Polska*, s. 82; M. Derwich, op. cit., s. 188. O opacie Mengozie por. też: B. Kürbis, *Najstarsze dokumenty*, s. 60.

<sup>397</sup> *Necrologium Mallersdorfense*, wyd. F. L. Baumann, *MGH Necrologia*, t. 3: *Dioeceses Brixensis, Frisingensis, Ratisboniensis*, Berolini 1905, s. 265 (2 VIII).

<sup>398</sup> J. Płocha, op. cit., s. 20.

autor – założony w roku 1109 klasztor w Mallersdorf od początku był blisko związany z bamberskim klasztorem św. Michała, w którym reformę hirsaugijską wprowadzono w roku 1112. W roku 1131 klasztor w Mallersdorf stał się zaś jednym z klasztorów zależnych od biskupa bamberskiego. Tym zaś w latach 1102–1139 był nie kto inny, jak już wspomniany, gorliwy propagator reformy hirsaugijskiej i współpracownik Bolesława Krzywoustego, biskup Otto z Bambergu<sup>399</sup>. To z jego postacią autor wiąże przybycie do Mogilna Mengoza, zaś z rządami tego ostatniego, w latach trzydziestych czy czterdziestych wieku XII, reformę opactwa w duchu hirsaugijskim<sup>400</sup>.

Wydaje się, że przedstawiona przez monografistę Mogilna argumentacja i dodatkowe przesłanki każą przyjąć tezę, że w wielkopolskim klasztorze został wprowadzony obyczaj hirsaugijski<sup>401</sup>.

<sup>399</sup> Ibidem, s. 21–22. W dalszym wywodzie autor wymienia też inne postaci dowodzące bliskości więzów Bamberg–Polska, ibidem, s. 22–24. W tej sprawie patrz: J. Strzelczyk, *Bamberg a Polska*, s. 79–82.

<sup>400</sup> J. Płocha, op. cit., s. 24–28.

<sup>401</sup> Teza ta została przyjęta przez innych badaczy, choć wątpliwości wzbudził tryb i czas wprowadzania reformy. Sz. Wieczorek (op. cit., s. 41) zaakceptował poglądy Józefa Płochy i ograniczył się do ich zrelacjonowania. M. Derwich (op. cit., s. 187–188) zaproponował jako osobę wprowadzającą reformę hirsaugijską w Mogilnie Adalberta-Wojciecha, współpracownika Ottona z Bambergu i być może mogileńskiego mnicha, który miał przebywać u św. Michała w Bambergu, gdzie mógł zaznajomić się z reformą (por. J. Strzelczyk, *Bamberg a Polska*, s. 80). W związku z tym badacz zaproponował datację reformy Mogilna na lata 1112–1124. Poglądy Derwicha i Płochy poddał krytyce Józef Dobosz (*Monarchia i możni*, s. 189–190), który połączył reformę z legacją kardynała Idziego, niezwykle przychylnego ruchowi hirsaugijskiemu (por. J. Płocha, op. cit., s. 28), do Polski w latach 1124–1125.

Polemizując z Płochą, Dobosz zauważył, że data przybycia Mengoza nie musi oznaczać wprowadzenia reformy w Mogilnie (J. Dobosz, *Monarchia i możni*, s. 190). Gdyby ta jednak odbyła się wcześniej, pojawia się pytanie, z jakiego też powodu, jeśli nie dla przeprowadzenia reformy, opatem w wielkopolskim klasztorze miałyby zostać mnich z dalekiego Mallersdorf. Warto tu zauważyć, że gdyby klasztor funkcjonował już wcześniej w kręgu hirsaugijskim, powinien stosować obowiązujące tu zasady. Tymczasem Hirsau dalekie było od centralizmu czy narzucania swym filiom opatów, przewidując ich wolny wybór (Sz. Wieczorek, op. cit., s. 24; H. J. Pretsch, *Das Ende der Hirsauer Reformbewegung, Hildegarda von Bingen und die Zisterziener. Fallbeispiel: Zwiefalten*, w: *900 Jahre*, s. 62–63; W. Setzler, *Die Entwicklung vom „Römischen Kloster“ bis zum*

W swym wywodzie Płocha przypisał pewne miejsce również ewentualnemu poparciu Salomei dla reform w duchu Hirsau i jej związku z Zwiefalten<sup>402</sup>. Jednocześnie spojrzął pod tym kątem na już omawiany dokument Salomei dla Mogilna. Zwrócił więc uwagę na fakt, że patronów, św. Jana i Marię Pannę, których wymienia w swym nadaniu Salomea, można skojarzyć z patronami opactwa w Zwiefalten. Zaproponował też, aby w osobie nawiedzającego Polskę na życzenie Salomei zwiefaltenńskiego mnicha, wspomnianego już Ottona ze Steusslingen, widzieć jednego z owych „szlachetnych ludzi” (*proborum hominum*)<sup>403</sup>, na których radę powołuje się w dokumencie wystawczyni<sup>404</sup>. Trudno powiedzieć, na ile są słuszne te przypuszczenia, podobnie jak nie sposób zweryfikować, jakie znaczenie dla reformy hirsaugijskiej Mogilna miała postawa Salomei i ewentualne kontakty z Zwiefalten. Faktem jednak pozostaje, że jeśli przyjąć (a czynią tak podejmujący temat badacze<sup>405</sup>), że w Mogilnie panowały obyczaje hirsaugijskie, to chyba nieprzypadkowo właśnie taki klasztor, żyjący zgodnie z duchem obowiązującym w rodowym Zwiefalten, wybrała jako obiekt wsparcia i miejsce kommemoracji zmarłego męża księżna Salomea.

Jak widzieliśmy wyżej, tezę każącą widzieć w Salomei propagatorkę reformy hirsaugijskiej w Polsce należy traktować z ostrożnością, być może ograniczając owe poparcie do materialnego wsparcia zreformowanego (zapewne) w duchu Hirsau opactwa w Mogilnie. Nie można jednak wykluczyć, że ta rola była większa i polegała na pośrednictwie między niemieckimi ośrodkami reformy, a zwłaszcza rodowym Zwiefalten. Niezależnie od tego, czy tak faktycznie było,

---

„Sonderfall” im Reich” (1089–1570), w: 900 Jahre, s. 20). Czemuż więc w wypadku hirsaugijskiego już Mogilna (jak chcą zwolennicy tezy o wprowadzeniu reformy przed przybyciem Mengoza) miałyby być inaczej? Wydaje się więc, że propozycja Płocha, aby właśnie z przybyciem i objęciem rządów przez Mengoza wiązać reformę w Mogilnie, ma najmocniejsze ze wszystkich podstawy.

<sup>402</sup> J. Płocha, op. cit., s. 28. Por. M. Derwich, op. cit., s. 188.

<sup>403</sup> *Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski*, t. 1, nr 9, s. 15.

<sup>404</sup> J. Płocha, op. cit., s. 133–134. Inne, mniej – moim zdaniem – przekonujące podobieństwa między dokumentem mogileńskim a nadaniami Salomei dla Zwiefalten zestawia Sz. Wieczorek, op. cit., s. 50–51.

<sup>405</sup> Por. wyżej, s. 278.

warto wrócić do kwestii niewątpliwej – Salomea, nawet jeśli nie propagowała aktywnie obowiązujących w Zwiefalten obyczajów, pozostaje kobietą, która nie tylko nie zerwała związków z *Hauskloster* swego rodu, ale jeszcze spowodowała powstanie silnych relacji między nim a rodziną, do której weszła. Zauważmy, że tę sytuację trzeba uznać za dość nietypową, odmienną od tej, którą spotykaliśmy we wszystkich omówionych wcześniej przypadkach. Nic nam bowiem nie wiadomo o tym, aby inne piastowskie żony czy wdowy, przebywając w Polsce, posyłały dary i utrzymywały bliskie relacje z ośrodkami religijnymi w miejscach swego pochodzenia. Raczej potrafimy podać przykłady piastowskich kobiet wspierających rodzime, związane z Piastami ośrodki religijne, a tym samym włączających się w działalność donacyjną rodziny męża (myślę tu o wsparciu Judyty Czeskiej dla katedry krakowskiej i Judyty Salickiej dla Tyńca). Jest to zresztą sytuacja dość typowa, jak dobitnie pokażą choćby rozważania na temat udziału kobiet w memorii, z których – jak zobaczymy – będzie wynikać, że co do zasady kobiety uczestniczą w relacjach istniejących między klasztorami a rodem męża, a jeśli już wspierają ośrodki związane z rodziną pochodzenia, to w specyficznych okolicznościach i – powiedzielibyśmy – na własny rachunek, nie wciągając w to swych małżonków.

Oczywiście analogii dla postawy polskiej księżnej dostarczają jej siostry – Ryczeza i Zofia. Pytaniem pozostaje jednak, czemu właśnie klasztor w Zwiefalten miał tak wielkie szczęście do tak wiernych sobie kobiet i tak życzliwych mu ich małżonków? Gdy jednak poszukać analogii sięgających dalej, okaże się, że szwabskie opactwo nie było tu jakimś ewenementem, a przykład Salomei i jej roli w kontaktach między Zwiefalten a Piastami trzeba widzieć na znacznie szerszym, niż tylko dotyczącym jej siostr, tle. Warto odwołać się w tym miejscu do opinii Constance B. Bouchard zajmującej się klasztorami burgundzkimi<sup>406</sup>. Pisze ona: „Gdy kobieta wychodzi za mąż, zabiera do swojego nowego domu i do męża zainteresowanie klasztorom, w podziwie dla którego została wychowana. Może wprowadzić

---

<sup>406</sup> C. B. Bouchard, *Sword, Miter, and Cloister. Nobility and the Church in Burgundia, 980–1198*, New York 1987.

rodzinę swego męża do ośrodka, któremu ta nigdy przedtem nie patronowała, lub też może kontynuować samodzielne przekazywanie darów klasztorowi, któremu jej rodzina – choć nie rodzina jej męża – patronuje od dawna<sup>407</sup>.

Z taką właśnie opinią na temat rodowego konwentu – jako konwentu szczególnego – musiały opuszczać Szwabię hrabianki z Bergu. Ją też próbowały przekazywać swoim małżonkom. Z taką też opinią musiały zostawiać swój dom rodzinny kobiety opisane przez Bouchard. Przywołajmy tylko kilka przykładów. Ermengarda z burgundzkiego rodu hrabiów Chalon, który ufundował klasztor w Paray, wyszła za Humberta z Burbonu. Gdy jednak pod koniec XI wieku umierała, nie tylko poczyniła właśnie dla Paray nadania ziemskie w postaci gruntów, które przekazał jej rodzony brat (a do których mnisi rościli sobie pretensje), ale też – naturalnie za zgodą męża – oddała do tego klasztoru swego małoletniego syna<sup>408</sup>. O sprawy opactwa troszczyła się również jej siostra, Adelajda, dziedziczka hrabstwa Chalon. Przekazała ona swemu mężowi i jego dziedzicom – wraz z hrabstwem – zainteresowanie sprawami opactwa, tak że syn Adelajdy, wyjeżdżając na Pierwszą Krucjatę, przyjechał do Paray, aby za potwierdzenia poprzednie nadania hrabiów Chalon<sup>409</sup>.

Ciekawe, że klasztor w Paray został zreformowany w duchu Cluny<sup>410</sup>, a właśnie tego wielkiego ośrodka reformy dotyczy najwięcej przykładów, jakie przytacza Constance B. Bouchard. Opactwo to ufundował, jak wiadomo, książę Wilhelm I Pobożny. Gdy jednak zmarł jego siostrzeniec, Wilhelm II, a tytuł hrabiów Akwitanii trafił ostatecznie na dwór w Poitiers, hrabiowie Poitou praktycznie ignorowali Cluny. Sytuacja uległa zmianie, gdy książę Wilhelm V ożenił się z Agnieszką, córką Ottona-Wilhelma z Burgundii. Ta nie tylko nie przestała wspierać Cluny, ale też skłoniła do hojności swego

---

<sup>407</sup> Ibidem, s. 142.

<sup>408</sup> *Cartulaire du prieuré de Paray-le-monial*, éd. U. Chevalier, Paris 1890, nr 107, s. 56–57. Por. C. B. Bouchard, op. cit., s. 143 i 312–313.

<sup>409</sup> C. B. Bouchard, op. cit., s. 143.

<sup>410</sup> Ibidem, s. 106–107.

męża, który zaczął obdarowywać opactwo, czego dotąd ani on sam, ani jego przodkowie nie czynili<sup>411</sup>.

Dobrym przykładem roli kobiet w powiększaniu kręgu wpływów konkretnych ośrodków religijnych są także kontakty hiszpańskiego dworu królewskiego z Cluny. Relacje między Alfonsem VI Kastylijskim a opatem Hugonem nawiązały się w latach sześćdziesiątych XI wieku, kiedy to władca, wdzięczny za pomoc opata w uwolnieniu go z niewoli, rozpoczął wysyłanie do Cluny hiszpańskiego złota. Wkrótce też Alfons poślubił wywodzącą się rodu książąt burgundzkich Konstancję i wtedy też relacje z Cluny wyraźnie się zintensyfikowały. Królowa podtrzymywała żywe kontakty z Burgundią i wspierała swego męża w donacjach na rzecz opactwa, zaś ten, niedługo po ślubie, ufundował pierwszy kluniacki przeorat w Hiszpanii i zaczął starania o powstanie kolejnych z taką gorliwością, że opat Cluny odmówił założenia części z nich. Małżeństwo zaowocowało również powstaniem bliskich relacji między hiszpańskim dworem a Burgundią (za Burgundczyków wyszły obie córki Alfonsa i Konstancji), a w efekcie pojawieniem się w Hiszpanii wielu przybyszów stamtąd, zawsze gotowych wesprzeć Cluny i jego hiszpańskie filie. Co ciekawe, wyjechawszy do Hiszpanii, Konstancja nie zaprzestała posyłać hojnych darów innemu burgundzkiemu opactwu, Tournus, wspieranemu – podobnie jak Paray – przez hrabiów Chalon. Z Tournus kobieta związała się zaś przez osobę swego pierwszego męża, Hugona II, hrabiego Chalon, a więzy z opactwem okazały się na tyle silne, że utrzymały się po jego śmierci, w czasie trwania powtórnego małżeństwa Konstancji<sup>412</sup>.

Kolejnym przykładem kobiet wspierających Cluny i przyczyniających się do upowszechnienia reformy daleko poza Burgundią są siostry Ermentruda i Clemence, córki burgundzkiego hrabiego Wilhelma I. Pierwsza wyszła za hrabiego Teodoryka z Montbéliard, którego rodzina, wkrótce po ślubie, zaczęła wysyłać dary do Cluny, czego przedtem nie robiła, mimo że pokolenie wcześniej hrabiowie Montbéliard mieli pewne kontakt z Hugonem, opatem Cluny. Z ko-

---

<sup>411</sup> Ibidem, s. 142–143.

<sup>412</sup> Ibidem, s. 143–145.

lei Clemence wyszła za hrabiego Flandrii, Roberta II, i niedługo potem przekazała Hugonowi flandryjski klasztor St. Bertin, co odbyło się za zgodą jego opata, ale przy sprzeciwie zamieszkujących go mnichów. Tym samym Clemence zapoczątkowała rozprzestrzenianie się kluniatów w zupełnie nowym kierunku i przekroczenie przez nich Loary, a także doprowadziła do powstania aktywnego centrum reformy monastycznej we Flandrii<sup>413</sup>.

Ta rola kobiet – zauważa Bouchard, odnosząc się do materiału francuskiego – nie jest już tak znacząca w XII wieku. Przynosi on już raczej – stwierdza badaczka – przykłady rycerzy, którzy, dzięki małżeństwu, zajmują się sprawami klasztoru z sąsiedniej doliny, niż hrabiów czy książąt, którzy od swych żon dowiadują się o klasztorach w sąsiednim państwie lub regionie<sup>414</sup>. Nadal jednak – choć w mniejszym stopniu – kobiety odgrywają podobną rolę i najlepiej widać to na przykładzie domów cysterskich. Rycerska rodzina panów Cérilly – która to miejscowość znajdowała się 27 km na północ od Fontenay – pojawia się po raz pierwszy w przekazach klasztoru i zaczyna interesować się jego sprawami, gdy Rayner z Cérilly żeni się z córką Girarda Kudłatego, którego posiadłości leżą 7 km od Fontenay. Podobnie Mileta, córka Fulka z Aigremont, fundatora Morimondy, zwraca uwagę swego męża, Girarda z Bourmont (osada oddalona do opactwa jedynie 17 km), na klasztor. Jego rodzina nie pojawia się wcześniej w dokumentach Morimondy, tymczasem po ślubie wyraźnie wiąże się z tym opactwem – trzech synów z tego małżeństwa przekazuje cystersom swą własność alodialną w Levécourt. Co ciekawe, dwóch spośród owych trzech synów nosi imiona po krewnych swej matki. Patronat nad Morimondem – zauważa Bouchard – jest więc tylko częścią starań o identyfikację rodziny z Bourmont z panami z Aigremont, znacznie potężniejszymi niż ród Bourmont<sup>415</sup>.

Znaczące jest, że niemal wszystkie z wyżej wymienionych przykładów dotyczą klasztorów będących ośrodkiem reformy monastycznej, już to kluniackiej, już to cysterskiej. Constance B. Bouchard

---

<sup>413</sup> Ibidem, s. 146.

<sup>414</sup> Ibidem, s. 147.

<sup>415</sup> Ibidem.



całe swoje rozważania na temat roli kobiet wpisuje właśnie w temat udziału osób świeckich w rozprzestrzenianiu się ruchów reformatorskich. Wydaje się bowiem, że klasztor zreformowany jako taki łatwiej mógł zyskać w oczach świeckich opinię lepszego od innych, takiego, z którym szczególnie warto się wiązać i – co tu dużo mówić – w którym inwestycja materialna może przynieść pewniejszą niż gdzie indziej korzyść duchową. Takie przekonanie, dotyczące niektórych ośrodków, towarzyszyło zresztą niemal od zawsze relacjom między klasztorem a świeckimi dobrodziejami. Szczególnie mocno wiązało się chyba jednak z ruchami reform monastycznych, zwłaszcza wobec ich szerokiego, przekraczającego obszar jednej prowincji czy kraju, zasięgu. Owo przekonanie, że obyczaj mnichów są gdzieś wyjątkowo dobre, mogło więc skłaniać świeckich dobrodziejów zarówno do reformowania własnych klasztorów czy zakładania w duchu reformy nowych konwentów, jak i do wiązania się ze zreformowanymi klasztorami, choćby były dalekie.

W tym kontekście warto wrócić do Zwiefalten. Wielokrotnie wspominałem o fakcie jego przynależności do ruchu hirsaugijskiego, jednak tu rzecz wymaga doprecyzowania – klasztor ten uchodzi za wybitny ośrodek reformy<sup>416</sup>. Z Hirsau wywodzi się zresztą pierwszy konwent zwiefaltenński, w którego osadzeniu brał udział sam reformator klasztoru-matki, opat Wilhelm<sup>417</sup>. W pierwszej połowie XII wieku Zwiefalten przeżywa szczyt rozkwitu, czego jasnym znakiem jest rosnąca liczebność konwentu, a także przychylność możnych, owocująca hojnymi nadaniami<sup>418</sup>. Wtedy też opactwo wyjątkowo aktywnie przyczynia się do rozpowszechniania hirsaugijskiego sposobu życia, wydając z siebie dwa nowe klasztory, obsadzone żyjącymi wedle hirsaugijskich zasad mnichami: Neresheim i wspomina-  
ne już wyżej Kladruba<sup>419</sup>.

<sup>416</sup> Sz. Wieczorek, op. cit., s. 24–26. Por. J. Płocha, op. cit., s. 28.

<sup>417</sup> Sz. Wieczorek, op. cit., s. 24. Por. R. Halder, *Zur Bau- und Kunstgeschichte des alten Zwiefalter Münsters und Klosters*, w: *900 Jahre*, s. 147.

<sup>418</sup> Sz. Wieczorek, op. cit., s. 25.

<sup>419</sup> *Ortliebi Chronicon*, I, 19, s. 82–86. Por. R. Jooss, op. cit., s. 49; Sz. Wieczorek, op. cit., s. 25.

Wydaje się więc, że fakt, iż Zwiefalten stanowiło żywy ośrodek reformy, może mieć w naszych rozważaniach niebagatelne znaczenie. Swymi działaniami Salomea i jej siostry wpisują się bowiem w schemat opisany przez Bouchard dla Burgundii. Nawet jeśli przywiązanie kobiet do tego czy innego klasztoru wynikało jedynie z rodzinnej tradycji, to bez wątpienia przychyłność w oczach męża i jego rodziny ów klasztor mógł znaleźć szczególnie wtedy, gdy wyróżniał się swoją pobożnością, obserwacją, czyli – mówiąc najogólniej – był duchowo atrakcyjny. Wyjaśniając zjawisko udziału kobiet w reformie, Bouchard mówi: „Wybór miejsca, które należy obdarowywać, aby zapewnić modlitwę po śmierci mężczyzny, był dokonywany przez jego żonę (w wypadku, gdy ta go przeżywała, a zdarzało się to często). Nawet gdy mężowie i żony decydowali razem, gdzie uczynić pobożną donację, to w XI i XII wieku ci pierwsi często ufali ocenie swoich żon bardziej niż własnej, a szukając najbardziej świątobliwej grupy mnichów w okolicy, byli gotowi słuchać ich świadectw o pobożnych mnichach z sąsiedniej doliny”<sup>420</sup>. Wydaje się, że dobrze wpisuje się to w nasze obserwacje z poprzedniego rozdziału – kulturowe postrzeganie roli kobiety w średniowiecznej rodzinie wiązało się także z tym, że to jej w dużym stopniu przypadała odpowiedzialność za sprawy religijne.

Warto jednak zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt tej sprawy, przywołując przykład rycerza Girarda z Bourmont i jego synów. Wybór patronatu nad tym czy innym klasztorem nie był z pewnością decyzją o charakterze wyłącznie religijnym – wiązał się z prestiżem i ostentacją. W tym kontekście o roli małżeństwa w dokonaniu tej decyzji Bouchard pisze tak: „Mężczyźni zawsze próbowali polepszyć swoją pozycję przez małżeństwo z kobietą z potężniejszej rodziny i identyfikowanie się z większą władzą [ang. *power*]. Dotyczyło to w wielu wypadkach – jak się wydaje – także patronatu nad tymi samymi klasztorami, którym patronowała potężniejsza rodzina żony”<sup>421</sup>. Warto też w tej perspektywie spojrzeć na wybór dokonany przez Bolesława Krzywoustego czy czeskiego Władysława I – krąg

---

<sup>420</sup> C. B. Bouchard, op. cit., s. 147–148.

<sup>421</sup> Ibidem, s. 147.

hrabiowskiej rodziny z Bergu i bogatego klasztoru związanego z ruchem hirsaugijskim mógł być dla nich kulturowo i politycznie atrakcyjny. Nie można bowiem wykluczyć, że – mimo noszenia książęcych tytułów – wobec niemieckich hrabiów nie przestawali oni czuć się jak zwyczajni prowincjusze.

## Kobiety i książki

Osobnego potraktowania wymaga kwestia piastowskich kobiet i cennych, bogato zdobionych ksiąg o charakterze religijnym, ofiarowywanych jako kosztowne dary dla ośrodków kościelnych<sup>422</sup> albo służących osobistej modlitwie niewiast. Owo wyszczególnienie ksiąg spośród innych fundacji kobiecych ma dwa powody. Po pierwsze, wynika z konieczności ustosunkowania się do opinii części badaczy, łączących pojawienie się w Polsce co najmniej pięciu ksiąg religijnych właśnie z osobami piastowskich małżonek. Po drugie zaś, szczególnego potraktowania wymaga tu niewątpliwie związany z osobami zarówno żon, jak i córek Piastów *Psalterz Egberta*. Celowo unikam tu rozpowszechnionego w literaturze przedmiotu określenia *Modlitewnik Gertrudy*, jak bowiem wyjaśniłem we wstępie do niniejszej pracy, same modlitwy księżnej Gertrudy – jako nieodnoszące się do Piastów, a mówiące nam o roli ich autorki w dynastii jej męża – nie będą tu stanowiły przedmiotu mojego zainteresowania. Samego drogiego kodeksu nie możemy jednak pominąć w naszych rozważaniach, jako że wiąże się go z aż pięcioma kobietami z kręgu dynastii piastowskiej.

Zacznijmy jednak od tych ksiąg, o których związkach z piastowskimi niewiastami wiemy nieporównanie mniej. Tak jest w wypadku *Sakramentarza tynieckiego*, którego sprowadzenie do Krakowa część badaczy wiąże z królową Rychezą<sup>423</sup>. Propozycja ta wynika, po

<sup>422</sup> Księgi jako przedmiot pobożnej donacji patrz: R. McKitterick, *The Carolingian and the written word*, Cambridge 1989, zwł. s. 155–157.

<sup>423</sup> Tak: B. Kürbis, *Gertruda – historia jej życia*, w: eadem, *Na progach historii*, t. 2 (pierwodruk w: *Modlitwy księżnej Gertrudy z Psalterza Egberta w Cividale*, tłum. i oprac. B. Kürbis, Kraków 1998, s. 17–35), s. 286; G. Labuda, *Mieszko*

pierwsze, z kolońskiej proveniencji kodeksu, po drugie zaś, z jego datowania na lata 1050–1060, być może na okres zasiadania na katedrze arcybiskupiej w Kolonii brata Rychey, Hermana<sup>424</sup>. Pozostawmy problem związków małżonki Mieszka II z klasztorem tynieckim oraz pytanie, dlaczego mieszkająca w Niemczech wdowa miałyby wysyłać dalekiemu, podkrakowskiemu klasztorowi księgę, skoro – jak pokażę – jej uwaga koncentrowała się wówczas wokół ośrodków kościelnych w Rzeszy i właściwie nie wiemy, czy jeszcze coś wiązało wdowę z krajem jej męża i syna. Teoria łącząca *Sakramentarz tyniecki* z Rychezą napotyka bowiem na znacznie poważniejsze przeszkody. O ile bowiem miejsce powstania księgi nie budzi wątpliwości, o tyle obecnie większość badaczy proponuje wiązać go z następcą Hermana, arcybiskupem Annonem, i datować na lata 1070–1080<sup>425</sup>. Jak długo ta teza pozostaje w mocy, tak długo też przypuszczenia dotyczące ewentualnej roli Rychey (zmarłej – przypomnijmy – w roku 1063) w pojawieniu się sakramentarza w Krakowie trzeba uznać za całkowicie nieuzasadnione<sup>426</sup>. Jednocześnie trzeba zwrócić uwagę na ostatnie próby łączenia kodeksu z Bolesławem Śmiałym<sup>427</sup>.

---

II, s. 115; M. Walicki, *Wyposażenie artystyczne dworu i kościoła*, w: *Sztuka polska przedromańska i romańska do schyłku XIII wieku*, t. 1, red. M. Walicki, Warszawa 1971, s. 254–255.

<sup>424</sup> G. Labuda, *Mieszko II*, s. 115.

<sup>425</sup> R. Michałowski, *Princeps fundator*, s. 97–98 i 202, przypis 61, gdzie dalsza literatura przedmiotu. Por. P. Skubiszewski, *Malarstwo karolińskie i przedromańskie*, Warszawa 1973, s. 198.

<sup>426</sup> W tym miejscu wypada wspomnieć, że z Rychezą łączono też przywiezienie do Polski tzw. kielicha św. Wojciecha z Trzemeszna, który składa się z czterech części pochodzących z różnych okresów. Agatowa czasza kielicha powstała najpewniej w Bizancjum w X wieku, co nie jest jednak pewne. Por. P. Skubiszewski, *Kielich agatowy* tzw. *św. Wojciecha*, w: *Ornamenta ecclesiae Poloniae. Skarby sztuki sakralnej, wiek X–XVIII* (Katalog wystawy na Zamku Królewskim w Warszawie, 15 maja–8 sierpnia 1999), red. P. Mrozowski, A. Badach, Warszawa 1999, s. 68, gdzie dalsza literatura przedmiotu. Piotr Skubiszewski uważa, że sama agatowa czasza była darem Ottona III z roku 1000, ibidem. Por. też Z. Świechowski, *Königin Richeza von Polen und die Beziehungen polnischer Kunst zu Köln im 11. Jahrhundert*, „Kölner Domblatt” 40 (1975), s. 46–47.

<sup>427</sup> Por. L. Wetesko, op. cit., zwł. s. 189–190.

Inną piastowską żoną, z którą wiązano sprowadzenie do Polski bogatej księgi liturgicznej, jest Judyta Salicka, która miała przywieźć do Krakowa *Ewangeliarz emmeramski*. Z taką propozycją wystąpił już sam odkrywca kodeksu, Józef Szujski, który uznawał, że kodeks ten powstał w klasztorze św. Emmerama w Ratyzbonie między 1070 a 1095 rokiem, a więc mógł stanowić część posagu drugiej żony Władysława Hermana<sup>428</sup>. Powiązanie to wydaje się o tyle logiczne, że związki Judyty z ośrodkiem ratyzbońskim, z którym bezsprzecznie łączy się kodeks, są sprawą znaną. Niestety, w toku badań datę powstania ewangeliarza przesunięto na okolice roku 1100 (między przełomem 1098 i 1099 roku a rokiem 1101), opierając się na przekonujących argumentach wynikających z analizy jednej z miniatur<sup>429</sup>. Najbardziej tu zasłużony Gerard Labuda uznał, że owe ustalenia powodują, iż „przekazanie [ewangeliarza – GP] do rąk księżny Judyty Marii wydaje się mniej prawdopodobne”<sup>430</sup>. Warto dodać, że dwa katalogi biblioteki katedralnej w Krakowie, jeden z 1101 roku, drugi z 1110 roku, nie poświadczają obecności omawianego kodeksu<sup>431</sup>.

Póki uważano, że *Ewangeliarz emmeramski* mógł powstać przed zawarciem małżeństwa Judyty Salickiej i Władysława Hermana, póty można było snuć przypuszczenia, że należał on do jej posagu lub tzw. peryferii, czyli rzeczy osobistych. Gdy jednak się to wykluczy, sprawa staje się mocno kłopotliwa. Mimo to Gerard Labuda, odnosząc się do tezy o możliwym pośrednictwie Agnieszki, żony Władysława II Wygnańca<sup>432</sup>, uznaje pierwotną hipotezę Szujskiego za bardziej prawdopodobną<sup>433</sup>. Wskazuje tu na opisany przez żywociarzy Ottona z Bambergu fakt, że Judyta i jej brat, Henryk IV, wymieniali między sobą dary, gdy władczyni była jeszcze w Polsce. „Jest więc rzeczą

---

<sup>428</sup> J. Szujski, *Ewangeliarz z XI w. Kapituły Krakowskiej*, „Sprawozdania Komisji do Badania Historii Sztuki w Polsce” 2 (1877), s. 73–78.

<sup>429</sup> G. Labuda, *Ewangeliarz emmeramski*, s. 318–319.

<sup>430</sup> Ibidem, s. 320.

<sup>431</sup> Ibidem.

<sup>432</sup> B. Malik-Gumińska, *Kodeks emmeramski. Zagadnienia czasu powstania, ikonografii i treści miniatur*, „Folia Historiae Artium” 8 (1972), s. 39.

<sup>433</sup> G. Labuda, *Ewangeliarz emmeramski*, s. 320.

możliwą – stwierdza Labuda – że Henryk IV wywdzięczając się siostrze za owe dary przekazał jej omawiany tutaj *Ewangeliarz*<sup>434</sup>. Jest to oczywiście możliwe, tyle że ta teoria opiera się na innych, w moim przekonaniu trudnych do przyjęcia, ustaleniach Labudy, datujących wyjazd Judyty z Polski na rok 1109 lub 1110<sup>435</sup>. Tymczasem w świetle naszych ustaleń trudno powiedzieć, czy Judyta Salicka była w ogóle w Polsce w momencie powstania kodeksu, a wiele może skłaniać do przypuszczenia, że wróciła do Rzeszy o ile nie wcześniej, to wkrótce po roku 1102. Krótki okres między powstaniem a przypuszczalnym czasem opuszczenia piastowskiego dworu przez Judytę czyni jej uczestnictwo w pojawieniu się ewangeliarza w Polsce jeszcze mniej prawdopodobnym. Oczywiście nie można wykluczyć, że Judyta zdążyła go otrzymać, co jest możliwe, zwłaszcza jeśli wyobrazić sobie, że ewangeliarz od początku był sporządzany z myślą podarowania go cesarskiej siostrze. Wszystko to każe jednak stwierdzić, że (mając w pamięci także kwestię milczenia o kodeksie przez katalogi biblioteczne) zbyt wiele jest znaków zapytania i piętrowych założeń, aby tezie o pośrednictwie Judyty Salickiej w dostarczeniu do Polski *Ewangeliarza emmeramskiego* nadać cechy prawdopodobieństwa. Nie sposób także jednoznacznie odrzucić możliwości, że Judyta posłała kodeks do Krakowa, gdy jako wdowa przebywała w Rzeszy, może nawet w samej Ratyzbonie, skąd *Ewangeliarz* pochodził. Pomijając jednak nawet fakt, że opuszczenie Polski przez Judytę nie jest wcale pewne, trzeba pamiętać, że byłoby to jedyne świadectwo związków wdowy po Władysławie Hermanie z krajem jej zmarłego męża. Wszystko to powoduje, że hipotezę, iż Judyta, jako przebywająca w Rzeszy wdowa przekazała do Krakowa *Ewangeliarz emmeramski*, trudno uznać za prawdopodobną.

Trzeba wspomnieć także sprawę ewentualnego pośrednictwa Judyty Salickiej lub Czeskiej w pojawieniu się w Polsce dwóch innych kodeksów: *Ewangeliarza gnieźnieńskiego* (*Codex aureus Gnesnensis*) i *Ewangeliarza plockiego* (*Codex aureus Pultoviensis*). Badacze

---

<sup>434</sup> Ibidem, s. 322.

<sup>435</sup> Patrz wyżej, s. 258–259, przypis 289. Por. G. Labuda, *Ewangeliarz emmeramski*, s. 321–322.

nie są zgodni, czy powstały one w znajdującej się pod wpływem Ratybony szkole czeskiej, czy też w samej Bawarii. W każdym razie ich pojawienie się w Polsce było kojarzone z osobą Władysława Hermana<sup>436</sup>. Władysław Semkowicz, skłaniając się do czeskiej proveniencji kodeksów, stwierdza, że oba pochodzą „prawdopodobnie z czasów, a może i z daru Judyty czeskiej”<sup>437</sup>. Z kolei Roman Michałowski rozważa obie możliwości i pisze: „W pierwszym przypadku [tj. w wypadku proveniencji czeskiej – GP] za pośrednika, ewentualnie ofiarodawcę mógł posłużyć Wratysław II, szwagier i zięć Władysława; w drugim [tj. w wypadku proveniencji bawarskiej – GP] – Wratysław lub Judyta salicka, z którą *secundo voto* był żonaty piastowski książę”<sup>438</sup>. Historyk pomija tu osobę Judyty Czeskiej, ale przecież jest oczywiste, że gdyby pośrednikiem był faktycznie Wratysław, osoba jego córki mogłaby tu pełnić jakąś rolę.

Niestety, do przytoczonych tu ustaleń trudno coś dodać, a w omawianej kwestii nie sposób wyjść poza przypuszczenia. Wypada tu wszelako zauważyć, że teza o czeskiej proveniencji obu kodeksów zyskała ostatnio mocne wsparcie w postaci przekonującej argumentacji Marzeny Matli, która powiązała zwłaszcza powstanie Kodeksu gnieźnieńskiego z osobą Wratysława II<sup>439</sup>. Oczywiście w jakimś sensie uprawdopodobnia to pośrednictwo córki Wratysława, Judyty, w przywiezieniu kodeksów do Polski<sup>440</sup>, ale przecież, wobec braku dodatkowych przesłanek, jej rola musi pozostać hipotetyczna. Trzeba też pamiętać, że wśród badaczy uznaniem cieszy się także konkurencyjna w stosunku do wyżej wymienionych hipoteza, łącząca *Codex aureus Gnesnensis* z koronacją Bolesława Śmiałego<sup>441</sup>, którą to tezę uzupełnił ostatnio Leszek Wetesko, proponując, aby działalno-

<sup>436</sup> W. Semkowicz, *Paleografia łacińska*, Kraków 2002 (pierwsze wydanie: 1951), s. 281–282; R. Michałowski, *Princeps fundator*, s. 98–99.

<sup>437</sup> W. Semkowicz, op. cit., s. 282.

<sup>438</sup> R. Michałowski, *Princeps fundator*, s. 99.

<sup>439</sup> M. Matla, *Czy Bolesław Śmiały uświetnił swoją koronację fundacją złotego kodeksu?*, w: *Gnieźnieńskie koronacje królewskie i ich środkowoeuropejskie konteksty*, red. J. Dobosz, M. Matla, L. Wetesko, Gniezno 2011, s. 115–140, passim.

<sup>440</sup> O roli Judyty Czeskiej: ibidem, s. 138–140.

<sup>441</sup> Por. R. Michałowski, *Princeps fundator*, s. 101.

ści fundacyjnej tego władcy przypisać także *Codex aureus Pultoviensis*<sup>442</sup>. Jeśli zwolennicy tego poglądu mieliby rację, kwestię udziału Judyty Czeskiej czy Salickiej w sprowadzeniu obu kodeksów do Polski trzeba by uznać za niebyłą.

Ów hipotetyczny charakter wszelkich przypuszczeń dotyczących udziału piastowskich żon w pojawieniu się w Polsce i ofiarowaniu instytucjom religijnym powstałych za granicą kodeksów bardzo łatwo wyjaśnić. Bierze się on z jednej strony z naszej całkowitej niewiedzy na temat sposobów znalezienia się owych ksiąg liturgicznych w Polsce, z drugiej zaś – z faktu, że tak, jak piastowskie żony, tak też najpewniej i kodeksy pochodziły z krajów sąsiednich, stąd powiązanie jednych z drugimi wydaje się naturalne. Trudno dziwić się badaczom, którzy nie wiedząc nic o okolicznościach pojawienia się nad Wisłą powstałych w Niemczech czy Czechach ksiąg, wskazywali właśnie na przybyłe z Niemiec lub Czech piastowskie żony. Jak długo propozycje te nie przeczą ustaleniom dotyczącym momentu powstania kodeksów, można je uznać za możliwe do przyjęcia, pod tym jednak warunkiem, że nie zapomnimy, iż mamy do czynienia nie z wynikającymi wprost ze źródeł faktami, ale z przypuszczeniami opartymi jedynie na domysłach historyków.

O ile rozważania na temat funkcji kobiet w przemieszczaniu się ksiąg często pozostają hipotezami, o tyle samo dostrzeżenie pierwszorzędnej roli, jaką w podróży średniowiecznych kodeksów po Europie pełniły niewiasty, i obyczaju małżeńskiego, każącego im opuszczać dom rodzinny i udawać się do niekiedy dalekiego domu męża, jest mocno ugruntowane<sup>443</sup>. Co więcej, jak wskazują przykłady, bogate księgi religijne były w interesującym nas okresie często własnością kobiet, które same je zamawiały lub też otrzymywały, także jako dar ślubny. Przytoczmy kilka przykładów. Judyta, córka hrabiego Flandrii, Baldwina IV, w roku 1051 poślubiła earla Nortumbrii, Tostiga, a 20 lat później, jako wdowa, wyszła za księcia bawarskiego, Welfa IV. Do Niemiec Judyta przywiozła ze sobą dwa

<sup>442</sup> L. Wetesko, op. cit., s. 189–195.

<sup>443</sup> S. G. Bell, *Medieval Women Book Owners: Arbiters of Lay Piety and Ambassadors of Culture*, "Signs: Journal of Women in Culture and Society" 7 (1982), No. 4, s. 763.



anglosaskie ewangeliarze, ilustrowane w Winchester specjalnie dla niej (w jednym z nich znajduje się jej portret). Jedną księgę podarowała opactwu w Weingarten, gdzie sama osiadła na starość, zaś drugą przekazała jako prezent ślubny swej synowej, Matyldzie Toskańskiej<sup>444</sup>. Darem ślubnym, choć nieco innego rodzaju, bo ofiarowanym przez męża żonie, był także bogato zdobiony i zdradzający wyraźne wpływy sztuki bizantyjskiej, łaciński psalterz, jaki Fulko V Młody podarował dziedzicze Królestwa Jeruzolimy, Malizandzie<sup>445</sup>.

Interesująca jest również historia pewnego psalterza, którą poznajemy dzięki normańskiemu kronikarzowi, Ordericowi Vitalisowi. Wspomina on bogato ilustrowany psalterz, jaki opat Robert podarował mnichom od św. Ewrułta. Z tekstu wynika, że historia psalterza była następująca: stworzony w anglosaskim skryptorium, został ofiarowany przez królową Emmę – żonę kolejno Etelreda (Æthelred) II i Kanuta – jej bratu, Robertowi, arcybiskupowi Rouen. Psalterz musiał służyć do prywatnego użytku kapłana, skoro Orderic pisze, że jego syn, Wilhelm, po śmierci ojca wyniósł go z jego pokoju i ofiarował swej żonie. Wiemy, że owa żona, Hawise, miała syna z pierwszego małżeństwa, którym był właśnie ów opat Robert, ofiarodawca psalterza klasztorowi św. Ewrułta, od którego zaczyna się cała historia<sup>446</sup>. Co ciekawe, kolejni właściciele wykorzystywali psalterz w różnych celach. Czy był on przeznaczony do osobistej modlitwy królowej Emmy? Tego nie można wykluczyć, ale należy przypuszczać, że od razu był przygotowany jako dar. Władczyni często darowywała księgi religijne swym przyjaciółom, o czym świadczą wpisy dedykacyjne w kilku zachowanych – inaczej niż ten z Saint-Evroult – kodeksach<sup>447</sup>. Psalterz służył jednak osobistej dewocji ar-

<sup>444</sup> Ibidem; E. van Houts, *Memory and Gender in Medieval Europe, 900–1200*, Basingstoke–London 1999, s. 116.

<sup>445</sup> S. G. Bell, op. cit., s. 763–764. Por. też K. S. Schowalter, *The Ingeborg Psalter: Queenship, Legitimacy, and the Appropriation of Byzantine Art in the West*, w: *Capetian Women*, ed. K. Nolan, New York 2003, zwł. s. 108–110, gdzie także dalsza literatura przedmiotu.

<sup>446</sup> *The ecclesiastical history of Orderic Vitalis*, t. 2 (ks. III–IV), ed. M. Chibnall, Oxford 2002, ks. III, s. 42. Por. E. van Houts, *Memory and Gender*, s. 114.

<sup>447</sup> E. van Houts, *Memory and Gender*, s. 115.

cybiskupa Roberta i – jak można się domyślać – Hawisy. Wreszcie stał się przedmiotem pobożnej donacji na rzecz instytucji religijnej.

Podobną, a może jeszcze bardziej złożoną drogę, odbył kodeks z Cividale, zawierający *Psalterz Egberta*, *Kalendarz* i tzw. *Modlitewnik księżnej Gertrudy*<sup>448</sup>. Inaczej niż w wypadku wcześniej wspomnianych ksiąg, które badacze wiążą z kobietami z kręgu piastowskiego, tu takie powiązanie zdecydowanie wychodzi poza sferę domysłów. Wprawdzie z pewnością możemy stwierdzić jedynie fakt posiadania kodeksu przez Gertrudę, córkę Mieszka II, ale historycy chyba zasadnie wiążą go z pięcioma żonami lub córkami polskich władców. Próbując bowiem odpowiedzieć na pytanie, jak księga znalazła się w rękach Gertrudy, wskazuje się zazwyczaj na jej matkę, Rychezę, która musiała być poprzednią posiadaczką *Psalterza Egberta*, przywieźć go z Rzeszy i ofiarować swej córce, gdy ta została wydana za księcia Izjasława i wyjeżdżała z Polski na Ruś<sup>449</sup>. Oczywiście pozostaje to jedynie przypuszczeniem, a trzeba dodać, że istnieje także inna hipoteza,

---

<sup>448</sup> Literatura dotycząca kodeksu, a zwłaszcza *Modlitewnika Gertrudy*, jest przebogata i stale narasta. Jej stan do końca poprzedniego wieku podsumowują: D. Leśniewska, *Kodeks Gertrudy. Stan i perspektywy badań*, „Roczniki Historyczne” 61 (1995), s. 141–168; B. Kürbis, *Opracowanie*, s. 3–94; T. Michałowska, *Ego Gertruda. Studium historycznoliterackie*, Warszawa 2001, zwł. s. 45–54. Literaturę uzupełnia: Sz. Wieczorek, op. cit., s. 35, przypis 89. Z nowszych opracowań tematu trzeba wspomnieć: J.-C. Schmitt, *Circulation et appropriation des images entre Orient et Occident: réflexion sur Le Psautier de Cividale (Museo Archeologico Nazionale, ms. CXXXVI)*, w: *Cristianità d'Occidente e Cristianità d'Oriente (secoli VI–XI), 24–30 aprile. Settimane di studio della Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, t. 51 (2004), Spoleto, s. 1283–1316 oraz zbiór studiów *Gertruda Mieszkówna i jej modlitwy*, red. B. Listkowska, A. Andrzejuk, Warszawa 2010, a także P. Wiszewski, op. cit., s. 84–91, K. Skwierczyński, *Początki kultu NMP w Polsce w świetle płockich zapisek o cudach z 1148 r.*, w: *Europa barbarica, Europa Christiana. Studia mediaevalia Carolo Modzelewski dedicata*, red. R. Michałowski et al., Warszawa 2008, s. 236–237 (w trzech ostatnich także odniesienia do nowszej literatury przedmiotu, w tym prac poświęconych ikonografii kodeksu).

<sup>449</sup> Por. E. van Houts, *The writing of history and family traditions through the eyes of men and women: the “Gesta principum Polonorum”*, w: *Gallus Anonymous and his Chronicle in the context of twelfth-century historiography from the perspective of the latest research*, red. K. Stopka, Kraków 2010, s. 198.

wyjaśniająca pojawienie się kodeksu w Kijowie<sup>450</sup>. Niemniej jednak większości badaczy przychyła się do tej przedstawionej wyżej.

Kolejne miejsce, w którym możemy odnotować obecność kodeksu, to Kraków, z którym wiąże się znajdujący się w nim obecnie *Kalendarz*. W tym przypadku jest jednak bardzo prawdopodobne, że po prostu towarzyszył on samej Gertrudzie w czasie jednego z przymusowych pobytów w Polsce, u boku wygnanego z Rusi męża. Wreszcie analiza not k commemoracyjnych w owym kalendarzu prowadzi do wniosku, że w pewnym momencie znalazł się on w klasztorze w Zwiefalten. Pośredniczką musiała tu być związana rodzinnie z klasztorem Salomea z Bergu. Osobną sprawą jest, czy w klasztorze kodeks znajdował się – jak chcą niektórzy badacze – w rękach jej córki, zwiefaltenńskiej mniszki, Gertrudy. To, że za przekazanie księgi klasztorowi odpowiadała sama Salomea, a nie np. Bolesław Krzywousty, który także był dobrodziejem Zwiefalten, poświadczają – zdaniem Brygidy Kürbis – fragment *Kroniki Bertolda*, w którym czytamy, że wśród darów Salomei dla rodzimego opactwa znalazł się „wielki psalterz pisany złotem” (*unum psalterium magnum auro conscriptum*)<sup>451</sup>. Badaczka kodeksu, komentując te słowa, stwierdza: „Jest to bez wątpienia *Psalterz Egberta*”<sup>452</sup>. Tak stanowcza opinia musi bu-

---

<sup>450</sup> Hipotezę tę przedstawia jako równoprawną z hipotezą o pośrednictwie Rychyzy Jean-Claude Schmitt, opierając się tu na propozycjach badaczy niemieckich (por. D. Leśniewska, op. cit., s. 142 wraz z przypisem 6). Wskazuje on mianowicie, że w roku 1075 dyplomatyczną podróż na Ruś odbył jako poseł Henryka IV niejaki Burchard, który był szwagrem wielkiego księcia kijowskiego Światosława. Burchard mógł dać kodeks jako dar osobiście Gertrudzie lub też raczej swej siostrze, ta zaś przekazała księgę Gertrudzie, gdy ta wróciła z wygnania. Jest ważny powód, aby podejrzewać, że *Psalterz Egberta* mógł trafić właśnie do rąk Burcharda – był on prepozytem katedry trewirskiej, której arcybiskupem pod koniec poprzedniego wieku był nie kto inny, jak Egbert, pierwszy właściciel kodeksu, J.-C. Schmitt, op. cit., s. 1294–1295; por. T. Michałowska, op. cit., s. 236, przypis 12. Z kolei Zofia Kozłowska-Budkowa w poświęconym Gertrudzie haśle słownikowym zwróciła uwagę, że w tym samym czasie kodeks mógł przywieźć powracający z Niemiec mąż Gertrudy, Izjasław; Z. Kozłowska-Budkowa, *Gertrudy Kodeks*, w: *Słownik starożytności słowiańskich*, t. 2, red. W. Kowalenko, G. Labuda, T. Lehr-Splawiński, Wrocław–Warszawa–Kraków 1964, s. 101–102.

<sup>451</sup> *Bertoldi Chronicon*, 10, s. 176.

<sup>452</sup> B. Kürbis, *Opracowanie*, s. 32–33.

dzic opór, zwłaszcza że określenie „pisany złotem” tylko częściowo pasuje do interesującego nas zabytku, który owszem – jest kodeksem droгим i bogato zdobionym, ale pisany złotem tylko częściowo (fragmenty kalendarza, inicjały)<sup>453</sup>. W efekcie większość badaczy zdaje się nie podzielać opinii, że interesujący nas kodeks i *psalterium* z tekstu Bertolda można uznać za tożsame<sup>454</sup>. Nawet jeśli utożsamienie *Psalterza Egberta* z wymienianym przez Bertolda złotym psalterzem może budzić zastrzeżenia, to nie zmienia to faktu, że ten pierwszy trafił do Zwiefalten. To skłania do szukania odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób znalazł się ponownie w Polsce, w rękach Bolesława Krzywoustego lub jego drugiej małżonki, Salomei. Jesteśmy zdani na domysły, jednak trafne wydaje się przypuszczenie, że na polski dwór mogła go przywieźć z Rusi pierwsza żona Krzywoustego, a wnuczka Gertrudy Mieszkówny, Zbysława.

Podsumowując: jeśli przyjąć za większością badaczy przedstawioną wyżej historię kodeksu, to był on kolejno w rękach: Ryczezy, Gertrudy, Zbysławy, Salomei, a może także jej córki – Gertrudy. Z naszego punktu widzenia jest to zjawisko interesujące, bowiem od pewnego momentu mamy do czynienia – inaczej niż w wypadku psalterza opisanego przez Orderica Vitalisa – z przechodzeniem księgi wyłącznie przez ręce kobiet. Ryczeza dała go swojej córce, gdy ta wychodziła za mąż. W momencie ślubu Zbysławy i jej wyjazdu do Polski, jej babka, Gertruda, jeszcze żyła, musiała więc sama przekazać wnuczce swój modlitewnik. Po śmierci pierwszej żony Bolesława Krzywoustego jej dobra i rzeczy osobiste w naturalny sposób przeszły na własność Salomei. Wreszcie ta ostatnia wykorzystała kodeks jako przedmiot pobożnej donacji na rzecz żeńskiej instytucji religijnej. Nawet jeśli założyć bowiem, że psalterz pozostał w rękach jej córki, to skoro została ona benedyktyńską mniszką, dóbr, które otrzymała od matki, wstępując do klasztoru, trudno nie traktować jako daru dla całej instytucji, choćby dożywotnio znajdowały się w jej użytkowaniu.

---

<sup>453</sup> Por. ibidem, s. 4 i 18; J.-C. Schmitt, op. cit., s. 1286–1287.

<sup>454</sup> Zob. Sz. Wiczorek, op. cit., s. 39 wraz z przypisem 119, gdzie dalsza literatura przedmiotu.

Niemniej jednak przez długi czas kodeks nie był przedmiotem donacji religijnej, a pozostawał w rękach świeckich kobiet. Przekazywany w ten sposób, stanowił także element ich majątku, godnej oprawy, jaką otrzymywały od swych rodziców, wychodząc za mąż. Ale przecież nie tylko: Gertrudzie, jak wiemy, z całą pewnością służył w modlitwie. Można przypuszczać, że w podobny sposób mogły użytkować go Rycheza i Salomea (o ile rzeczywiście miały go w swoich rękach). Znacznie bardziej kłopotliwe jest pytanie o Zbysławę – ze wszystkich tu wymienionych kobiet w jej wypadku jest najmniej prawdopodobne, że potrafiła czytać po łacinie, choć nie można przecież wykluczyć, że posiadała tę umiejętność na Rusi lub na piastowskim dworze.

O ile jednak sama treść modlitw Gertrudy pozostaje poza obszarem naszych zainteresowań, jako niezwiązana z rolą kobiet w dynastii piastowskiej, o tyle już do tego tematu niewątpliwie należy zarówno użytkowanie psalterza przez małżonki Piastów, jak i zaopatrzenie weń opuszczającej dwór Piastówny. Pierwszy fakt nie wprowadza do naszych rozważań wiele nowego. Kolejny raz możemy przekonać się, że kobiety na piastowskim dworze pełniły funkcję religijną i – stwierdzenie w odniesieniu do średniowiecza zupełnie banalne – modliły się, także – co już nie tak oczywiste – za pomocą psalmów, które potrafiły samodzielnie przeczytać. Drugi fakt, czyli zaopatrzenie w modlitewnik Piastówny, przynosi nam znacznie więcej informacji i mówi o wykształceniu piastowskich córek oraz kulturze religijnej polskiej dynastii rządzącej.

Problem edukacji Gertrudy wiąże się z użytkowaniem przez nią otrzymanej księgi, a także z pytaniem, czy Gertruda sama była autorką zapisanych w modlitewniku tekstów lub też jaki miała wpływ na ich kształt<sup>455</sup>. Pozostawmy jednak tę dyskusję, bowiem mniej interesuje nas ruska księżna-autorka, a bardziej piastowska księżnicz-

---

<sup>455</sup> Dyskusja dotycząca autorstwa sprowadza się zasadniczo do dwóch pytań: po pierwsze, czy modlitwy są oryginalne, czy też raczej są wynikiem kompilacji wcześniejszych tekstów, po drugie zaś, czy ich układanie lub/i kompilowanie było dziełem samej Gertrudy, czy też np. jej kapelana. Dyskusję tę streszcza D. Leśniowska, op. cit., s. 155–156, a ostatnio P. Wiszewski, op. cit., s. 85, przypis 274, gdzie także odwołania do podstawowej literatury przedmiotu, którą należy wszelako uzupełnić o artykuł E. Skibińskiego, *Modląca się księżna Gertruda* –

ka-użytkownicza otrzymanego w rodzinnym domu psalterza. Samo bowiem użytkowanie psalterza wymagało odpowiedniego wykształcenia, zadbanie o które dwór piastowski uznał – jak widać – za istotne, podobnie jak stało się to w wypadku brata Gertrudy, Kazimierza<sup>456</sup>. Wzorzec edukacji dziewcząt płynął zresztą z kraju pochodzenia Rychezy, gdzie umiejętności czytania i korzystania z psalterza uczono nie tylko przyszłe mniszki czy kanoniczki. Normą było bowiem, że panny z domów arystokratycznych oddawano na wychowanie do klasztorów żeńskich, nierzadko związanych z ich rodami<sup>457</sup>. Tego rodzaju kształceniu podlegała choćby babka Gertrudy po kądzieli, Matylda, oddana na wychowanie swej ciotce, opatce w Essen<sup>458</sup>.

Wobec ugruntowanego w Rzeszy modelu klasztornej edukacji dziewcząt możemy domyślać się (choć będzie to jedynie przypuszczenie), że w ten sposób przebiegało także kształcenie Gertrudy, a jako najbardziej prawdopodobne miejsce takiego wychowania wskazać – za Brygidą Kürbis – któryś z klasztorów związanych

*władczyni między światem a Bogiem*, w: *Duchowość i religijność kobiet dawniej i dziś*, red. E. Pakszys, L. Sikorska, Poznań 2000, zwł. s. 24.

<sup>456</sup> B. Kürbis, *Gertruda – historia jej życia*, s. 285.

<sup>457</sup> Dobrym tego przykładem jest postać córki Ekkeharda, Liudgardy, o której Thietmar z Merseburga (*Kronika*, IV, 40–41, s. 195–197) pisze, że planowano jej małżeństwo, a jednocześnie była ona oddana na wychowanie do Kwedlinburga, pod opiekę ksieni Matyldy. Por. J. M. van Winter, *The education of the daughters of the nobility in the Ottonian Empire*, w: *The empress Theophano*, s. 90–91; M. Parisse, *Les chanoinesses dans l'Empire germanique (IX<sup>e</sup>–XI<sup>e</sup> siècles)*, "Francia" 6 (1978), zwł. s. 121–122; R. McKitterick, *Frauen und Schriflichkeit im Frühmittelalter*, w: *Weibliche Lebensgestaltung im frühen Mittelalter*, Hrsg. H.-W. Goetz, Köln–Weimar–Wien 1991, s. 112–115; K. Bodarwé, *Sanctionales litteratae. Schriflichkeit und Bildung in den ottonischen Frauenkommunitäten Gandersheim, Essen und Quedlinburg*, Münster 2004, s. 75–86. Przykład samego Thietmara, który opisuje swą edukację, pokazuje, że w klasztorach żeńskich uczyli się także chłopcy, *Kronika Thietmara*, IV, 16, s. 167; potwierdza to też Gall Anonim (II, 4, s. 68), który pisze, że Zbigniew „in Saxoniam docendum monasterium monialium transmandavit”. Inne przykłady tego zjawiska, także spoza Niemiec, patrz: R. McKitterick, *Frauen und Schriflichkeit*, s. 113–114; K. Bodarwé, op. cit., s. 78–79; S. F. Wemple, *Women in Frankish Society. Marriage and the Cloister, 500 to 900*, Philadelphia 1996, s. 178.

<sup>458</sup> *Fundatio monasterii Brunwilarensis*, c. 6, s. 179. Por. M. Tomaszek, op. cit., s. 128 i przypis 131.

z Ezzonidami, może jeden z tych, w którym funkcję ksieni pełniła któraś z sześciu sióstr Rychczy<sup>459</sup>. Raczej nie jest przeszkodą fakt, że klasztor znajdował się poza granicami władztwa jej ojca. Ważniejsze zdają się raczej powiązania rodzinne. Niemal współczesną analogię może stanowić edukacja Edyty, szkockiej księżniczki i przyszłej królowej Anglii, którą jej matka, Małgorzata Szkocka, posłała na edukację do dwóch angielskich klasztorów – najpierw do Romsey, gdzie opatką była jej siostra, a ciotka dziewczyny, Krystyna, a następnie do znanego ze swej szkoły dla dziewcząt opactwa Wilton<sup>460</sup>.

Charakter edukacji klasztornej dobrze oddają żywoty Matyldy Saskiej, gdzie czytamy, że w młodości, nim została ona żoną Henryka I, przebywała w klasztorze Herford u boku swej babki-ksieni „nie aby stać się jedną z mniszek, ale dla wychowania do wszelkich pożytecznych rzeczy z pomocą ksiąg i prac”<sup>461</sup> i „aby nauczyć ją czytania świętych tekstów i prac ręcznych”<sup>462</sup>. Także tam, gdzie dziewczęta były wychowywane na dworze, cel kształcenia był podobny. Na możliwość właśnie takiej edukacji wskazuje opowiedziana nam przez Liutpranda z Cremony historia cudzołóstwa Willi, żony króla Italii, Berengara II. Królowa miała dopuszczać się z go kapłanem, którego

<sup>459</sup> B. Kürbis, *Gertruda – historia jej życia*, s. 285. Z kolei Andrzej Poppe (zob. A. Poppe, *Gertruda-Olisawa*, s. 585 i przypis 30) sugeruje, że Gertruda mogła zostać umieszczona na wychowanie w klasztorze kwedlinburskim, argumentując to psychologicznie i wskazując na ambicje polityczne Rychczy, co nie jest zbyt przekonujące. Z kolei Krzysztof Ratajczak (zob. K. Ratajczak, *Edukacja kobiet w kręgu dynastii piastowskiej w średniowieczu*, Poznań 2005, s. 87) stwierdza: „Być może Gertrudę wychowywał mnich z Brauweiler Aaron, późniejszy biskup krakowski”, jest to jednak domysł niczym nieoparty. Próba spojrzenia na całość zagadnienia wychowania piastowskich księżniczek w klasztorach aż do wieku XIV patrz: *ibidem*, s. 167–171.

<sup>460</sup> L. L. Huneycutt, *Matilda of Scotland. A Study in Medieval Queenship*, Woodbridge 2003, s. 17–21.

<sup>461</sup> „Non inter sanctimonialis numeranda, sed ad quaeque utilia libris operibusque nutrienda”, *Vita Mathildis reginae antiquior*, wyd. B. Schütte, *MGH SS rer. Germ. in usum scholarum*, t. 66, Hannover 1994, c. 1, s. 114, w. 14–15.

<sup>462</sup> „Ut illam doceret sacras lectiones et manuum operationes”, *Vita Mathildis reginae posterior*, wyd. B. Schütte, *MGH SS rer. Germ. in usum scholarum*, t. 66, Hannover 1994, c. 2, s. 150, w. 8–9. Por. M. Parisse, *op. cit.*, s. 123; K. Bodarwé, *op. cit.*, s. 80–81.

wyzaczyła dla swoich córek, aby zaznajamiał je z *litterarum scientia*<sup>463</sup>. Niezależnie więc od miejsca edukacji, w wypadku córek władców i arystokratów miała ona służyć przede wszystkim przyswojeniu znajomości pisma<sup>464</sup>. Umiejętność czytania i znajomość łaciny była potrzebna kobietom w celach dewocyjnych i ściśle wiązała się z psalmami, zarówno bowiem czytania, jak i łaciny uczono właśnie za pomocą psalterza<sup>465</sup>. Poznanie go było, jak się wydaje, najważniejszym elementem wykształcenia panien. Zmarły w połowie XIII wieku Albert ze Stade, pisząc o Hildegardzie z Bingen, stwierdza, że nim wstąpiła do klasztoru, „niczego się nie uczyła, jedynie tylko, zwyczajem szlachetnie urodzonych panien, psalterza”<sup>466</sup>.

Fakt zaopatrzenia opuszczającej dwór piastowski Gertrudy w psalterz jest także godny odnotowania, a w kontekście rozważań nad przejmowaniem przez polską dynastię panującą chrześcijańskich wzorów kulturowych nie jest to fakt bez znaczenia. Zauważmy bowiem, że w niecałe 80 lat po przyjęciu chrztu, być może pod przemożnym wpływem Rychczy, na dworze polskim istnieje przekonanie, iż władczyni powinna mieć własny modlitewnik, umożliwiającą jej wypełnianie przypisanych kobiecie funkcji religijnych.

<sup>463</sup> „Ut eas litterarum scientia epotaret”, *Liudpradi Antapodosis*, w: *Liudprandi opera*, wyd. J. Becker, *MGH SS rer. Germ. in usum scholarum*, t. 41, Hannoverae–Lipsiae 1915, V, 32, s. 150, w. 11. O Willi porównaj też A. Pieniądz, *Czy historykowi wolno się gorszyć? Wokół „Antapodosis” (IV, 12) Liutpranda z Cremony*, w: *Cor hominis. Wielkie namiętności w dziejach, źródłach i studiach nad przeszłością*, red. S. Rosik, P. Wiszewski, Wrocław 2007, s. 29–35, *passim*.

<sup>464</sup> Dotyczyło to zarówno dziewcząt przeznaczonych do klasztoru, jak i życia świeckiego, J. M. van Winter, *op. cit.*, zwł. s. 93. Por. M. Parisse, *op. cit.*, s. 121; S. F. Wemple, *op. cit.*, s. 176.

<sup>465</sup> P. Riché, *Edukacja i kultura w Europie Zachodniej (VI–VIII w.)*, Warszawa 1995 (oryginał francuski: 1962), s. 470–471; E. Potkowski, *Kobiety a książka w średniowieczu – wybrane problemy*, „Kwartalnik Historyczny” 105 (1998), z. 3, s. 9–10. O nauce czytania i pisania w interesującym nas okresie ostatnio: A. B. Sánchez Prieto, *Dónde aprender a leer y escribir en el año mil*, „Anuario de estudios medievales” 40 (2010), z. 1, s. 3–34.

<sup>466</sup> „Nichil umquam didicerit, nisi solum psalterium more nobilium puellarum”, *Annales Stadenses auctore Alberto*, wyd. G. H. Pertz, *MGH SS*, t. 16, Hannoverae 1859, s. 303.



Mówię tu o wzorcach kulturowych przychodzących z Zachodu, jako że właśnie tam możemy wskazać przykłady niewiast, użytkujących różnego rodzaju księgi religijne. Możemy je zresztą znaleźć w nieodległej Rzeszy, i to w kręgach najbliższych samej Rychezie, czego świadectwem są teksty hagiograficzne. Autor wspomnianego przed chwilą *Vita Mathildis posterior*, które powstało około 1002 roku, pisze, że królowa Matylda (a więc praprababka Rychezy) odmawiała cały psalterz w ciągu nocy<sup>467</sup>, podczas gdy autor *Fundatio Monasterii Brunwilarensis* mówi, że jej prawnuczka, a więc matka Rychezy, Matylda, „codziennie odmawiała cały psalterz”<sup>468</sup>. Oczywiście nie możemy mieć pewności, że przodkinie Gertrudy faktycznie postępowały dokładnie tak, jak to opisali hagiografowie, jednak przytoczone tu opisy są niewątpliwie świadectwem miejsca, jakie w dewocji świeckich kobiet z kręgów dworu i najwyższej arystokracji niemieckiej zajmował psalterz, a podkreślanie przez autorów żywotów właśnie tego elementu ich pobożności wskazuje, że uważali go oni za godny naśladowania. Znaczenie *lectio divina* dla pobożności swej bohaterki podkreśla również hagiograf Małgorzaty Szkockiej<sup>469</sup>. Pisze, że miała ona ulubioną księgę służącą lekturze i modlitwie, którą jej niepiśmienny mąż kazał przyozdobić złotem i drogimi kamieniami<sup>470</sup>. Chodzi tu zapewne o ulubiony ewangeliarz królowej, o którym mowa w anegdocie przytoczonej w innym miejscu *vita*<sup>471</sup>,

<sup>467</sup> „Ante galli cantum totum finitavit psalterium”, *Vita Mathildis reginae posterior*, c. 10, s. 164. Por. M. Bernards, *Die Frau in der Welt und der Kirche während des 11. Jahrhunderts*, „Sacris erudiri. Jaarboek voor Godsdienswetenschappen” 20 (1971), s. 66.

<sup>468</sup> „Integrum cotidie decantaba psalterium”, *Fundatio monasterii Brunwilarensis*, c. 15, s. 134, w. 18.

<sup>469</sup> *Vita S. Margaretae Scotorum Reginae, auctore [...] Turgoto monacho Dunelmensi*, w: *Symeonis Dunelmensis opera et collectanea*, Vol. 1, ed. J. Hodgson Hinde (Publications of the Surtees Society, Vol. 51), Edinburgii 1868, cap. 6, s. 240–241. Por. R. Gameson, *The Gospel of Margaret of Scotland and the Literacy of an Eleventh-Century Queen*, w: *Women and the Book. Assessing the Visual Evidence*, eds. L. Smith, J. H. M. Taylor, London–Toronto–Buffalo 1996, zwł. s. 157.

<sup>470</sup> *Vita S. Margaretae Scotorum Reginae*, cap. 6, s. 241. Por. R. Gameson, op. cit., zwł. s. 158–159.

<sup>471</sup> *Vita S. Margaretae Scotorum Reginae*, cap. 11, s. 250. Por. R. Gameson, op. cit., zwł. s. 160–161.

zapewne tożsamy z ewangeliarzem Małgorzaty Szkockiej, zachowanym do naszych czasów<sup>472</sup>.

Świadectwem użytkowania ksiąg religijnych przez kobiety są także imiona kobiece na listach osób wypożyczających książki z bibliotek instytucji religijnych. Mamy taką listę z katedry kolońskiej, datowaną na pierwszą połowę wieku IX, gdzie możemy znaleźć m.in. żonę niejakiego Werinbalda, która wypożyczyła z katedralnego księgozbioru lekcjonarz<sup>473</sup>. Z kolei na rozpoczętej po 880 roku analogicznej liście klasztoru w Weissenburgu znajdziemy m.in. wdowę po Geroldzie, pożyczającą psalterz i inną księgę, żonę Reinbolda, która wypożyczyła psalterz i graduał, wreszcie osobę określoną jako *domna liutgart*, także korzystającą z psalterza z weissenburskiej biblioteki<sup>474</sup>. Wydaje się, że wysoko urodzone kobiety nie ograniczały się tylko do prostej lektury czy wykorzystania tekstów w celach modlitewnych – w ich rękach pojawiają się też komentarze biblijne. Wspomnijmy znany nam już przykład Judyty, żony Ludwika Pobożnego, dla której Raban Maur sporządził komentarze do Ksiąg Judyty i Estery. Nie była ona w wieku IX żadnym wyjątkiem. Znany np. krótkie wprowadzenie do Biblii, napisane przez biskupa Prudencjusza z Troyes dla nieznaney nam z imienia arystokratki, a także komentarz do psalterza, jaki dla hrabianki Hody napisało dwóch mnichów<sup>475</sup>.

Szlachetnie urodzone niewiasty są często – jak Gertruda – posiadaczkami ksiązek, zwykle służących celom religijnym<sup>476</sup>. Obok

---

<sup>472</sup> Por. R. Gameson, op. cit., zwł. s. 149, M. Bernards, op. cit., s. 68.

<sup>473</sup> R. McKitterick, *The Carolingian*, s. 226 i 263.

<sup>474</sup> Ibidem, s. 264.

<sup>475</sup> Ibidem, s. 225–226; P. Riché, *Les bibliothèques de trois aristocrates laïcs carolingien*, “Le Moyen Age. Revue d’histoire et de philologie” 69 (1963), *Livre jubilaire 1888–1963*, s. 95. Hrabianka Hoda jest utożsamiana przez część badaczy z Duodą, o której więcej w rozdziale poświęconym memorii. Pozostawiając tę kwestię na marginesie, a odnosząc się do zagadnienia czytelnictwa kobiet, warto zwrócić uwagę, że tekst autorstwa owej Duody wskazuje na jej niemałe czytanie, zwłaszcza w literaturze religijnej, ibidem, s. 91–95; V. L. Garver, *Women and Aristocratic Culture in the Carolingian World*, Ithaca–London 2009, s. 146.

<sup>476</sup> Dla interesującego nas okresu por. M. Bernards, op. cit., s. 66–68. Ogólnie o kwestii posiadania ksiązek przez kobiety patrz: S. G. Bell, op. cit., passim; D. H. Green, *Women Readers in the Middle Ages*, Cambridge 2007. Obie prace,

wymienionych wyżej przykładów ewangeliarzy czy psalterzy ofiarowanych w darze ślubnym warto wspomnieć pisany złotem i srebrem psalterz podwójny (z tekstem hebrajskim po lewej i „gallańskim” po prawej), który biskup Teodulf z Orleanu ofiarował niejakiej Gizeli, jak informuje nas dedykacja – kobiecie świeckiej i zamężnej<sup>477</sup>. Innym wspaniałym przykładem tego rodzaju księgi jest bogato iluminowany psalterz, jaki otrzymała francuska królowa Ingeborga w czasie, kiedy przebywała w więzieniu, oddalona przez swego męża, Filipa II Augusta. Zachowany do dziś kodeks to modlitewnik niewielkich rozmiarów, zawierający – obok psalterza – także kalendarz, teksty modlitw i litanii oraz wspomniane już ilustracje<sup>478</sup>. Wreszcie warto wspomnieć przykład bliższy, bo pochodzący z Cesarstwa, a mianowicie modlitewnik, jaki cesarzowej-wdowie Agnieszce z Poitou ofiarował Jan z Fécamp<sup>479</sup>.

Doskonałym źródłem są także testamenty arystokratów wymienianych wśród przekazywanych dóbr także księgi. I tak swoje książki zostawił Ekkard z Mâcon, jednak o ile mężczyznom przeznaczył głównie zbiory praw oraz dzieła teologiczne i historyczne, o tyle kobiety otrzymały „użytkowe” księgi religijne. Żona Ekkarda do swej prywatnej kaplicy dostała mszał z ewangeliami i listami apostołskimi oraz dwa antyfonarze. Siostra, która została mniszką, pozyskała mały psalterz i modlitewnik, zawierający także jakieś psalmy. Opatce Bernardzie przypadała w udziale kopia ewangelii w języku ger-

---

obejmujące całe średniowiecze, z przyczyn oczywistych znacznie więcej uwagi poświęcają wiekom późniejszym.

<sup>477</sup> *Theodulphi Carmina*, wyd. E. Duemmler, *MGH Poetae Latini*, t. 1, Berolini 1881, nr 43, s. 541–542. Por. A. Wilmart, *Le psautier de la Reine n. XI. Sa provenance et sa date*, „Revue Bénédictine” 28 (1911), s. 356.

<sup>478</sup> K. S. Schowalter, op. cit., zwł. s. 100. Autorka szeroko omawia też kwestię ideologicznego przesłania modlitewnika oraz jego związków ze wspomnianym wyżej psalterzem Malizandy.

<sup>479</sup> R. Fulton, op. cit., zwł. s. 155–156 i 166–167, gdzie dalsza literatura przedmiotu. Por. też M. Bernards, op. cit., s. 67. O liście dedykacyjnym Jana z Fécamp do cesarzowej patrz też niżej, s. 337–338.

mańskim i *Żywot św. Antoniego*. Jedynie Teutberga, przewlekłe chora żona Lotara II, otrzymała księgę medyczną<sup>480</sup>.

Jeszcze ciekawszy jest testament Eberharda, margrabiego Friuli, jako że sporządził go wraz ze swą żoną, którą była córka Ludwika Pobożnego, Gizela, a więc osoba pochodząca z rodu panującego. Otóż, wyrażając swą wolę w stosunku do jednego z synów, Rudolfa, małżonkowie zapisali psalterz, „który Gizela miała na swój użytek”<sup>481</sup>. Książki otrzymały, oprócz synów, także trzy córki Eberharda i Gizeli. Warto wymienić te, które przypadły Heylwig – jedynej spośród sióstr, która wyszła za mąż. Mianowicie dostała ona mszał, księgę z pasjami świętych, psalterz z modlitwami oraz niewielki modlitewnik<sup>482</sup>. Jak widać ze wszystkich powyższych przykładów, korzystanie i posiadanie na własność ksiąg służących osobistej dewocji nie jest żadnym wyjątkiem wśród szlachetnie urodzonych niewiast wcześniejszego średniowiecza. Najczęściej zaś powtarza się tu psalterz, nierzadko zawierający dodatkowe modlitwy, względnie modlitewnik, często także z psalmami<sup>483</sup>. Powszechność tego zjawiska potwierdza zresztą źródło późniejsze, a mianowicie *Zwierciadło Saskie*, które wlicza do spadku dziedziczonego przez kobiety, obok rozmaitych ozdób, także używane przez nie psalterze i modlitewniki<sup>484</sup>.

Mówiąc o wzorcu, który zakładał, że kobieta należąca do rodu panującego powinna troszczyć się o życie religijne i mieć w tym celu odpowiednie pomoce w postaci psalterza czy modlitewnika, trzeba wspomnieć jeszcze jeden zabytek. Chodzi o psalterz należący do Emmy, córki króla Italii, Lotara II i Adelajdy, a żony króla zachodniofrankijskiego, Lotara IV<sup>485</sup> (to ta sama władczyni, o której

<sup>480</sup> R. McKitterick, *The Carolingian*, s. 248–249. Por. P. Riché, *Les bibliothèques*, s. 101–103.

<sup>481</sup> „Volumus ut habeat psalterium cum sua expositione quod Gisela ad opus suum habuit”, cyt. za A. Wilmart, op. cit., s. 367, przypis 3. Por. ibidem, s. 365–367; R. McKitterick, *The Carolingian*, s. 247; P. Riché, *Les bibliothèques*, s. 97.

<sup>482</sup> R. McKitterick, *The Carolingian*, s. 247. Por. ibidem, s. 226; P. Riché, *Les bibliothèques*, s. 96–98; S. F. Wemple, op. cit., s. 178; V. L. Garver, op. cit., s. 145–146.

<sup>483</sup> Por. E. van Houts, *The writing of history*, s. 192–193.

<sup>484</sup> E. Potkowski, op. cit., s. 10.

<sup>485</sup> O Emmie patrz: J. Dufour, *Emma II, femme de Lothaire, roi de France*, w: *Kaiserin Adelheid und ihre Klostergründung in Selz. Referate der wissenschaftlichen*

писаłem w kontekście oskarżeń o cudzołóstwo<sup>486</sup>). Niestety nie dotrwał on do naszych czasów – zaginął w czasie pożaru biblioteki kościoła św. Remigiusza w Reims w roku 1774. Wcześniej jednak jego opis wraz z odrysem dwóch ilustracji znalazł się w dziele badacza z przełomu XVII i XVIII wieku, Jeana Mabillona<sup>487</sup>. Wspomina on, że księga była pisana złotem i nazywa ją *libellus precum*, co sugeruje, że obok psalmów mogły znajdować się w niej również inne modlitwy<sup>488</sup>. Współczesny nam badacz, Walter Cahn, przypuszcza, że kodeks zawierał także kalendarz, co było przyjęte w psalterzach<sup>489</sup>. Wszystko to zdaje się przypominać kodeks z modlitwami księżnej Gertrudy, zawierający przecież – obok prywatnych modlitw – także psalterz i kalendarz (Teresa Michałowska chętnie zresztą używa w odniesieniu do tego zabytku właśnie pojęcia *libellus precum*<sup>490</sup>).

*Psalterz Emmy* jest istotny nie tylko jako doskonały przykład modlitewnika w ręku kobiety z kręgu domu panującego<sup>491</sup>, w któ-

*Tagung in Landau und Selz vom 15. bis 17. Oktober 1999 (Veröffentlichungen der Pfälzischen Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften, t. 99)*, Hrsg. F. Staab, T. Unger, Speyer 2005, s. 213–227.

<sup>486</sup> Patrz wyżej, s. 158–159.

<sup>487</sup> W. Cahn, *The Psalter of Queen Emma*, „Cahiers Archeologiques” 33 (1985), s. 73–74.

<sup>488</sup> Idem, op. cit., s. 74; J. Dufour, op. cit., s. 215–216.

<sup>489</sup> W. Cahn, op. cit., s. 74.

<sup>490</sup> T. Michałowska, op. cit., s. 31–67, gdzie także szerokie tło porównawcze, dotyczące modlitewników prywatnych w średniowieczu.

<sup>491</sup> Za służący osobistej modlitwie uznał psalterz zarówno Mabillon, skoro używa pojęcia *libellus precum*, jak i twórcy dwóch inwentarzy bibliotecznych z Reims: podczas gdy pierwszy z nich używa nieco dwuznacznego zwrotu *Psalterium Hemmae uxoris Lotharii*, drugi opisuje go już jednoznacznie jako *Psalterium ad usum Hemmae Reginae*, W. Cahn, op. cit., s. 74 i przypis 13. Co do takiego przeznaczenia psalterza zgadzają się też Walter Cahn (op. cit., s. 74) oraz Petr Charvát (zob. P. Charvát, *Accipe coronam de excelsis. Umění na dvoře české kněžny Emmy*, w: *Per saecula ad tempora nostra. Sborník prací k šedesátým narozeninám Prof. Jaroslava Pánika*, ed. J. Mikulec, M. Polívka, t. 1, Praha 2007, s. 60). Przeciwny pogląd wyraziła ostatnio Kateřina Kubínová, twierdząc, że psalterz nie był wykorzystywany do osobistej dewocji Emmy, ale że od początku był darem dla bazyliki św. Remigiusza, gdzie był pochowany Lotar, nieżyjący już – zdaniem Kubínovej – w momencie powstania kodeksu. Na poparcie tej tezy autorka nie przedstawia jednak przekonujących argumentów, K. Kubínová, *Dva rukopisy královny Emmy*, w: *Čechy jsou plné kostelů. Boemia plena est ecclesiis. Kniha k poctě PhDr. Anežky Merhautové*, DrSc., ed. M. Studničková, Praha 2010, s. 179–180.

ry to wzorzec wpisuje się zarówno psalterz, jaki dostała od rodziców Gertruda, jak i dopełniona jej modlitwami księga, którą przewiozła do Polski Zbysława, a z którego korzystała być może w celach dewocyjnych Salomea. Warto zwrócić uwagę także na samą postać Emmy, która jest doskonałym przykładem na przeszczepianie wzorców kultury religijnej i literackiej do krajów świeżo schryścianizowanych. Jeśli bowiem wierzyć ustaleniom badaczy czeskich – a obecnie ten pogląd przyjmuje większość z nich – ta sama kobieta jako wdowa została żoną księcia czeskiego, Bolesława II<sup>492</sup>, i ufundowała wspaniały kodeks z Wolfenbüttel, zawierający żywot św. Waclawa pióra Gumpolda z Mantui<sup>493</sup>. Niektórzy historycy próbują doszukiwać się podobieństwa w kompozycji ilustracji z *Psalterza Emmy* z miniaturą dedykacyjną wolfenbüttelskiego manuskryptu<sup>494</sup>, co trzeba uznać za wątpliwe<sup>495</sup>. To jednak tylko kwestia szczegółowa. Istotniej-

<sup>492</sup> Większość literatury zbiera Luboš Polanský (*Spory o původ české kněžny Emmy, manželky Boleslava II.*, w: *Přemyslovský stát kolem roku 1000. Na paměť knižete Boleslava II.* (7. února 999), ed. L. Polanský, J. Sláma, D. Třeštitk, Praha 2000, s. 27–48 i 280–288), który zdecydowanie poparł pogląd, że Emma, żona Lotara, i Emma, żona Bolesława II, to ta sama osoba, a w Polsce Joanna A. Sobiesiak (*Bolesław II Przemysłyda (†999)*, Kraków 2006, s. 221–235), która uchyła się jednak od zajęcia stanowiska w diskutowanej kwestii. Wcześniej z propozycją utożsamienia obu postaci wystąpili Jarmila Hásková i Peter Hilscha, a wątpliwości zgłaszał Eduard Hlawitschka (patrz: L. Polanský, *Spory o původ české kněžny Emmy*, s. 42; J. A. Sobiesiak, op. cit., s. 232–234), natomiast ostatnio, za Lubošem Polanským, pogląd ten poparli: Dušan Třeštitk (*Ještě ke královně Emmě. Wolfenbüttelský rukopis Gumpoldovy legendy a druhý život královně Matyldy*, w: *Od knížat ke králům. Sborník u příležitosti 60. narozenina Josefa Žemličky*, ed. E. Doležalová, R. Šimůnek, Praha 2007, s. 23–37), Jiří Sláma (*Emma Regina v českých dějinách*, w: *Emma Regina – Civitas Melnic*, ed. J. Kilián, L. Polanský, Praha 2008, s. 1–10) i ponownie autorka teorii Jarmila Hásková (*Emma Regina – vznešná česká kněžna*, w: *Emma Regina – Civitas Melnic*, s. 61–66).

<sup>493</sup> Por.: np. D. Třeštitk, op. cit., passim; J. A. Sobiesiak, op. cit., s. 252–279, gdzie duża literatura przedmiotu.

<sup>494</sup> Pogląd taki wyraził Petr Charvát, loc. cit., a za nim przyjął go Luboš Polanský (*Pře o původ české kněžny Emmy*, w: *Emma Regina – Civitas Melnic*, s. 37).

<sup>495</sup> Podobieństwo między dwoma przedstawieniami pozostaje na najbardziej ogólnym poziomie. Scena z *Psalterza Emmy* przedstawia Chrystusa nakładającego korony na głowy Emmy i Lotara, natomiast scena dedykacyjna kodeksu z Wolfenbüttel przedstawia Chrystusa nakładającego specyficzną koronę-hełm na głowę św. Waclawa oraz Emmę, w pozycji proskynezy, u stóp świętego. Także do

sze wydaje się dostrzeżenie, że oto kobieta – sama uczestnicząca zarówno w kulturze religijnej, jak i literackiej, typowej dla kobiet z królewskich domów panujących zachodniej Europy – przybywszy do Czech, uważa za stosowne uczcić lokalnego świętego właśnie przez ufundowanie wspaniałego kodeksu z jego żywotem.

Byłoby nierozsądne prowadzić tę analogię zbyt daleko, ale można sobie wyobrazić, że podobną rolę mogła spełniać na piastowskim dworze Rycheza, która wprawdzie nie ufundowała – o ile wiadomo – żadnego kodeksu, ale przywiozła ze sobą przeznaczony do osobistej modlitwy psalterz, a wraz z nim przekonanie, że jest rzeczą stosowną, aby piastowską księżniczkę zaopatrzyć w tego rodzaju księgę. W tym sensie na obie kobiety, Emmę i Rychezę, można patrzeć jako na propagatorki w krajach nowego chrześcijaństwa tej samej kultury religijnej, przejawiającej się w roli, jaką w życiu szlacheckie urodzonych kobiet odgrywały dewocyjne książki, czego pierwszym znanym przejawem w dynastii piastowskiej było podarowanie Gertrudzie *Psalterza Egberta*.

---

kwestii podobieństwa ideowego między obydwojema miniaturami należy podchodzić, jak pokazała Kateřina Kubínová (op. cit., s. 182), z ostrożnością. Osobną sprawą jest, że – jak zauważa Walter Cahn (op. cit., s. 79–83) – także *Psalterz Emmy* mógł zawierać tego rodzaju przedstawienia modlącej się czy adorującej postaci, typowe dla modlitewników wcześniejszego średniowiecza, zwłaszcza że Jean Mabillon informuje nas, iż kodeks mieścił także inne przedstawienia władczyni, nie wyjaśnia jednak, niestety, jakie.





### ROZDZIAŁ 3

## Kobiety i memoria piastowska

Memoria, a więc liturgiczne upamiętnienie zmarłych, stanowi bez wątpienia jeden z najważniejszych obszarów badawczych współczesnej mediewistyki. Jak pokazali w swoich pracach kolejni badacze, głównie niemieccy, tacy jak Karl Schmid, Joachim Wollasch, Gerd Althoff czy Otto Gerhard Oexle, noty kommemoratywne mogą być doskonałym źródłem do badania najrozmaitszych aspektów życia arystokracji średniowiecznej, od życia religijnego i mentalności, przez stosunki społeczne i polityczne, na kwestiach gospodarczych czy imiennictwie kończąc.

W mediewistyce polskiej wykorzystanie not obituarnych zderza się z podstawowym problemem, jakim jest wyjątkowe ubóstwo źródeł. Chodzi tu zarówno o źródła miejscowe, jak i o fakt, że także w obcych ośrodkach imiona Piastów (nie mówiąc o przedstawicielach arystokracji polskiej) były odnotowywane nadzwyczaj rzadko.

Mówiąc o udziale kobiet w liturgicznych upamiętnieniach rodu, czy szerzej – w pamięci rodowej, mam na myśli dwie kwestie. Pierwszą jest obecność kobiet jako przedmiotu pamięci, drugą – zagadnienie ich udziału w kultywowaniu pamięci. Są to zagadnienia różne, choć nie można powiedzieć, że zupełnie osobne<sup>1</sup>. Wiąże się to choćby ze sposobem powstawania naszych źródeł. Dokonujący zapisów na rzecz ośrodków religijnych, polecają często mnichom/mniszkom czy kanonikom/kanoniczkom modlitwę zarówno za duszę własną, jak i za dusze członków rodziny. Sytuacje, w których dokonujący pobożnego nadania pomija wśród duchowych beneficjentów donacji własną osobę, trzeba uznać raczej za wyjątkowe. Zwykle więc osoba aktywnie uczestnicząca w tworzeniu pamięci liturgicznej innych

---

<sup>1</sup> Por. P. J. Geary, *Phantoms of Remembrance. Memory and Oblivion at the End of the First Millennium*, New Jersey 1994, s. 51–52.

sama staje się przedmiotem owej pamięci. O ile nie dysponujemy więc dokumentem nadania, a jedynie zapisami obituarnymi, to osoby dokonującej donacji, która zadecydowała o wpisaniu jakiejś grupy imion do *liber vitae* czy nekrologu, musimy szukać właśnie wśród owych osób, których imiona wymienia owa księga.

Zacznijmy od zebrania tych przypadków, w których piastowskie kobiety stają się przedmiotem pamięci polskich lub obcych nekrologów, kalendarzy czy roczników. Musimy mieć świadomość, że te ostatnie różnią się w swym charakterze – służą zapisaniu ważnego wydarzenia, natomiast zwykle nie odnotowując dnia zgonu, pozostają więc właściwie nieprzydatne w praktykach liturgicznych związanych z modlitwą za zmarłych. Wyłącznie z zapisami rocznikarskimi mamy do czynienia w wypadku obu żon Mieszka I. Śmierć Dobrawy odnotowuje *Rocznik poznański*<sup>2</sup> oraz Kosmas<sup>3</sup>. Pierwsza nota musi pochodzić zapewne z jakichś wcześniejszych polskich zapisów, co może dotyczyć także Kosmasa, którego zainteresowanie postacią Przemysłodówny nie może dziwić<sup>4</sup>.

Śmierć Ody odnotowują pod rokiem 1023 *Roczniki Kwedlinburskie*, gdzie jest ona określona jako „pobożna (*religiosissima*) pani Oda, najstarsza córka margrabiego Teodoryka”<sup>5</sup>. Warto podkreślić, że wspomniany zapis nie ma nic wspólnego z Piastami. Fakt odnotowania Ody w *Annales Quedlinburgenses* Oswald Balzer tłumaczył tym, że osiadła ona w „jakimś klasztorze kwedlinburskim” jako mniszka, o czym miało świadczyć użycie terminu *religiosissima*<sup>6</sup>. Wydaje się, że ten ostatni argument jest chybiony – określenie *religiosissima* często odnosi się w źródłach z epoki do kobiet świec-

<sup>2</sup> *Rocznik poznański I (starszy), 929–1341*, wyd. B. Kürbis, w: *Roczniki wielkopolskie (=MPH, series nova, t. 6)*, Warszawa 1962, s. 129.

<sup>3</sup> *Cosmae Pragensis chronica Boemorum*, wyd. B. Bretholz, *MGH Scriptores rerum germanicarum, nova series, t. 2*, Berolini 1923, I, 17, pod rokiem 977, s. 49.

<sup>4</sup> Por. K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, Poznań 2004, s. 64.

<sup>5</sup> „Ode religiosissima domina, primogenita marchionis Theodoreci, homine exuta redditur coelo”, *Die Annales Quedlinburgenses*, wyd. M. Giese, *MGH SS rer. Germ.*, t. 72, Hannover 2004, pod rokiem 1023, s. 570.

<sup>6</sup> O. Balzer, *Genealogia Piastów*, Kraków 2005 (pierwsze wydanie: 1895), s. 55–56.

kich<sup>7</sup>. Z treści noty można natomiast wnosić, że dla annalisty najwyraźniej jest ważne to, iż wdowa po Mieszku była córką margrabięgo Marchii Północnej Dytryka-Teodoryka, więc zwraca on uwagę na związki rodzinne kobiety, tyle że nie z Piastami, a z rodem pochodzenia Ody. Być może zresztą istniały między owym rodem a kwedlinburskim opactwem jakieś bliższe kontakty<sup>8</sup>, skoro śmierć ojca Ody także została odnotowana w interesującym nas źródle<sup>9</sup>. Czy jednak jest to wystarczający powód, aby zanotować nie tylko zgon Dytryka, wielkiego margrabięgo zasłużonego w walkach z pogańskimi Słowianami<sup>10</sup>, ale także Ody, która z punktu widzenia Kwedlinburga nie była kimś wyjątkowo znaczącym? Być może raczej mają więc ci badacze – jak ostatnio nowy wydawca *Roczników Kwedlinburskich*, Martina Giese<sup>11</sup> – którzy przypuszczają, że Oda jako wdowa osiadła w opactwie, być może (choć niekoniecznie) jako kanoniczka. Jeśli by tak było, to można domyślać się, że jej imię zostało odnotowane nie tylko w *Annales*, ale także w tamtejszym nekrologu (nawet jeśli nie osiadła ona w Kwedlinburgu, można mniemać, że skoro uznano za stosowne odnotować jej śmierć w *Rocznikach*, to tym bardziej w obituariuszu). Problem w tym, że z Kwedlinburga nie zachowały się żadne źródła związane z modlitewną pamięcią o zmarłych. Pozostajemy więc w sferze domysłów. Innych zapisów nekrologicznych dotyczących Ody nie znamy. Owo milczenie źródeł obituarnych na temat obu żon Mieszka nie powinno nas dziwić, jeśli wziąć pod uwagę fakt, że takich zapisów brak także o samym Mieszku, a gdyby nie Thietmar, data dzienna jego zgonu pozostałaby nieznaną<sup>12</sup>.

Zagadką są nadal zarównoienne, jak i roczne daty śmierci kolejnych żon Bolesława Chrobrego. W wypadku dwóch z nich próbo-

<sup>7</sup> K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 65. Rzecz wymagałaby systematycznych studiów, ale lektura źródeł pozwala zauważyć, że epitet *religiosissima* jest zdecydowanie częściej określeniem kobiet zamężnych (także władczyń) niż mniszek.

<sup>8</sup> Por. P. Wiszewski, *Domus Boleslai. W poszukiwaniu tradycji dynastycznej Piastów (do około 1138 roku)*, Wrocław 2008, s. 525–526.

<sup>9</sup> *Die Annales Quedlinburgenses*, pod rokiem 985, s. 475.

<sup>10</sup> Por. *Kronika Thietmara*, wyd. M. J. Jedlicki, Poznań 1953, III, 17, s. 131–133.

<sup>11</sup> M. Giese, *Einführung*, w: *Die Annales Quedlinburgenses*, s. 77.

<sup>12</sup> Por. K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 60.

wano identyfikować je z postaciami znanymi z zapisów nekrologicznych, jednak pozostajemy tu w sferze domysłów. Pierwszą z nich, bezimienną córkę Rygdaga, Stanisław Zakrzewski chciał utożsamić z odnotowaną przez *Roczniki Kwedlinburskie*<sup>13</sup> Gerburgą, także córką Rygdaga<sup>14</sup>. Tej propozycji nie przyjęli badacze niemieccy<sup>15</sup>, zaś Kazimierz Jasiński uznał tę tezę za domysł właściwie pozbawiony poparcia źródłowego<sup>16</sup>. Jeśli chodzi o czwartą żonę Chrobrego, Odę, najmłodszą córkę margrabiego Miśni, Ekkeharda, to dwie postaci o tym imieniu pojawiają się w *Nekrologu lüneburskim*<sup>17</sup>. Któraś z nich – jak zwraca uwagę Gerd Althoff – może być margrabianką miśnieńską i małżonką polskiego władcy, jako że w omawianym nekrologu nie brak członków roku Ekkehardynów, a pojawia się Bolesław Chrobry<sup>18</sup>. Taka identyfikacja pozostaje jednak tylko przypuszczeniem.

Kolejna piastowska małżonka, Rycheza, która swe wdowieństwo spędziła w rodzinnej Rzeszy, właśnie tam doczekała się całego szeregu not kommemoratywnych, które omówię w dalszej części wywodu. Upředzając to, powiedzmy, że o związkach owych komme-

<sup>13</sup> *Die Annales Quedlinburgenses*, pod rokiem 1022, s. 569–570.

<sup>14</sup> S. Zakrzewski, *Bolesław Chrobry Wielki*, Kraków 2000 (pierwsze wydanie: 1925), s. 374, przypis 38.

<sup>15</sup> Por. K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 85.

<sup>16</sup> Ibidem. Sądzi się zwykle, że Gerburga była kanoniczką kwedlinburską (na marginesie pozostawiam kwestię, czy była opatką), por. ibidem; *Die Annales Quedlinburgenses*, s. 570, przypis 1600. W treści wpisu nie ma o tym jednak mowy; czytamy: „Gerburg nomine dicta, studiis liberalibus a primaevo iuventutis flore honestissima exercitatione irretita omnigenisque virtutum gemmata insigniis”. Tekst ten skłania Katrinette Bodarwé (*Sanctimoniales litteratae. Schriftlichkeit und Bildung in den ottonischen Frauenkommunitäten Gandersheim, Essen und Quedlinburg*, Münster 2004, s. 78) do twierdzenia, że Gerburga była uczennicą w klasztornej szkole (co nie musi jeszcze implikować jej przeznaczenia do stanu zakonnego). Jeśli przypuszczenie to jest trafne, można by się domyślać z wpisu, że Gerburga zmarła w trakcie pobierania nauk, co w zasadzie wykluczałoby jej identyfikację z żoną Chrobrego.

<sup>17</sup> G. Althoff, *Adels- und Königsfamilien im Spiegel ihrer Memorialüberlieferung. Studien zum Totengedenken der Billunger und Ottonen*, München 1984, s. 420 i 423.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 420. Bolesław Chrobry w *Nekrologu lüneburskim* patrz: ibidem, s. 379; P. Wiszewski, op. cit., s. 495–497.

moracji z Piastami nic nie wiadomo. O wdowieństwie jej synowej, Dobroniegi Marii, wiemy niewiele, choć istnieje pewna poszlaka. Rok jej zgonu podaje nam mianowicie *Rocznik kapituły krakowskiej* – pod rokiem 1087 czytamy: „zmarła Dobronega, żona Kazimierza” (*Dobronega uxor Kazimiri obiit*)<sup>19</sup>. Zauważmy, że jest to jedyny – oprócz noty dotyczącej śmierci Judyty Czeskiej – wpis dotyczący śmierci piastowskiej małżonki w tym roczniku, co samo w sobie jest faktem interesującym, choć trudno o jednoznaczną interpretację owego milczenia na temat innych kobiet<sup>20</sup>. Z samego zaś faktu dokonania wpisu dotyczącego śmierci Dobroniegi można ostrożnie wnosić, że jako wdowa pozostała ona w Polsce (w Krakowie?), choć i to trudno uznać za pewne.

Dobroniegi Marii dotyczy też jeden zapis kommemoracyjny z renowacji Niemiec. Omawiana nota miałyby znajdować się w nekrologu klasztoru św. Emmerama w Ratzbonie, a więc w źródle, w którym są także wpisy dotyczące Kazimierza Odnowiciela, jego syna Mieszka oraz Bolesława Śmiałego<sup>21</sup>. Starsze wydanie nekrologu podaje pod datą 13 grudnia zapis *Maria dux*, w przypisie zwracając uwagę na zapis w manuskrypcie D pod datą 12 grudnia: *Maria ducisse, cellerarius servit*<sup>22</sup>. Tymczasem w nowym wydaniu wydawca umieszcza informację o dokonanych w nekrologu razurach, zaś naszemu wpisowi towarzyszy przypis wyjaśniający, że po owym nie-

<sup>19</sup> *Rocznik kapituły krakowskiej*, wyd. Z. Kozłowska-Budkowa, w: *Najdawniejsze roczniki krakowskie i kalendarz* (=MPH, series nova, t. 5), Warszawa 1978, pod rokiem 1087, s. 53.

<sup>20</sup> W całym *Roczniku kapituły krakowskiej* pojawiają się jedynie cztery imiona kobiet: oprócz wymienionych odnotowuje on jeszcze śmierć matki św. Wojciecha, Strzyżysławy, oraz – jak wspominałem wyżej – przybycie do Polski Dobrawy i jej ślub z Mieszkiem (ale już nie zgon), M. Matla-Kozłowska, *Czy kobieta zasługiwała na zainteresowanie rocznikarzy? Rozważania na podstawie najstarszej annalistyki polskiej i czeskiej*, w: *Hominem quaerere. Człowiek w źródle historycznym*, red. S. Rosik, P. Wiszewski, Wrocław 2008, s. 389.

<sup>21</sup> *Das Martyrolog-Necrolog von St. Emmeram zu Regensburg*, wyd. E. Freise, D. Geuenich, J. Wollasch, *MGH Libri mem. N.S.*, t. 3, Hannover 1986, s. 205.

<sup>22</sup> *Necrologium monasterii S. Emmerami Ratisbonensis*, wyd. F. L. Baumann, *MGH Necrologia*, t. 3: *Dioceses Brixensis, Frisingensis, Ratisbonensis*, Berolini 1905, s. 332.

typowym zwrocie *Maria dux* wydawca odczytuje zatarte: ?s...a...x<sup>23</sup>. Przemysław Wiszewski proponuje czytać to jako „duxs Gazm ux” czyli „ducis Gezmeri uxor”<sup>24</sup>, a opiera się tu na podobieństwie do wpisów dotyczących synów Kazimierza<sup>25</sup>. Bardziej prawdopodobne wydaje mi się odczytanie zapiski dotyczącej Marii jako „duxissa uxor N.”, choć obie propozycje pozostają spekulacjami, nie do końca zresztą uprawnionymi, jako że ani Wiszewski, ani ja nie widzieliśmy manuskryptów, a opieramy się jedynie na wydaniu.

Dla naszych rozważań rzecz ma jednak znaczenie drugorzędne. Najważniejsze pozostaje, że wydawcy, a są nimi wybitni mediewiści niemieccy, decydują się połączyć zapis o Marii z osobą polskiej księżnej, której dzienna data śmierci nie była dotąd znana, i zestawiać go z pozostałymi piastowskimi wpisami w nekrologu<sup>26</sup>. W interpretacji tej opierają się, jak się zdaje, właśnie na obecności w ratyzbońskim obituarzu innych członków rodziny oraz zgodności imienia i tytułu, których – jak wolno przypuszczać – nie udało im się zestawić z żadną z żeńskich przedstawicielek niemieckiej arystokracji. Wydaje się, że nie pozostaje nam nic innego, jak zaufać rzetelności tych poszukiwań i uznać, że mimo słabości tych przesłanek, *Maria dux* z ratyzbońskiego nekrologu jest tożsama z żoną Kazimierza Odnowiciela, znaną pod podwójnym imieniem Dobroniegi Marii<sup>27</sup>.

Zagadkową pozostaje sprawa kommemoracji małżonki Bolesława Śmiałego. W ostatnim czasie przedstawiono propozycję utożsa-

<sup>23</sup> *Das Martyrolog-Necrolog von St. Emmeram zu Regensburg*, s. 249.

<sup>24</sup> P. Wiszewski, op. cit., s. 518.

<sup>25</sup> Nocie Mieszka towarzyszy wytarte: *filius G...eri*, zaś przy zapisce dotyczącej Bolesława znajdujemy na razurze: *Gazmer dux*, co Przemysław Wiszewski – słusznie chyba – interpretuje jako pozostałość po rozwinięciu noty Bolesława w postaci jego filiacji, ibidem, s. 518–519 wraz z przypisem 2430.

<sup>26</sup> *Das Martyrolog-Necrolog von St. Emmeram zu Regensburg*, s. 205.

<sup>27</sup> Tak uczynił ostatnio Przemysław Wiszewski (op. cit., s. 518–524). Dostrzeżenie tej noty trzeba uznać za istotną zasługę tego autora, warto bowiem zauważyć, że wcześniejsza mediewistyka polska, także powstała po ukazaniu się aktualnego wydania *Nekrologu św. Emmerama*, zdaje się nie dostrzegać ww. zapiski, nade wszystko zaś pomija ją milczeniem Kazimierz Jasiński w wydanym w 1992 roku, a wznowionym po śmierci autora, w roku 2004, *Rodowodzie pierwszych Piastów*.

mienia jej z postacią z *Necrologium Zwifaltense*, jednak tej kwestii nadal towarzyszy dyskusja, do której odniosę się pod koniec tego rozdziału. Szeroko odnotowane zostały natomiast żony Władysława Hermana. Datę dzienną śmierci Judyty Czeskiej podał, jak pamiętamy, Gall<sup>28</sup>, dzienną i roczną – Kosmas<sup>29</sup>. W pierwszym wypadku przyczyna odnotowania dnia zgonu żony Władysława Hermana jest jasna, natomiast w drugim pewne znaczenie mogła mieć pobożność Judyty, którą chwali praski kronikarz. Zasadniczym powodem jest jednak chyba jej pochodzenie. Kosmas pisze „Zmarła Judyta małżonka Władysława księcia Polaków, która była córką Wratisława, księcia Czechów”<sup>30</sup>.

Jeśli chodzi o źródła służące ściśle liturgicznej komemoracji, to jak starałem się dowieść wyżej<sup>31</sup>, właśnie Judyty Czeskiej, a nie Sallickiej, dotyczył wpis w *Kalendarzu kapituły krakowskiej*, w którym mowa o podarowaniu kapitule Chrop. Pamięć o księżnej w kręgu kanoników krakowskich sama w sobie nie dziwi – w końcu była ona żoną piastowskiego władcy, także odnotowanego w *Kalendarzu*<sup>32</sup>. Tu jednak dodatkowym i zdecydowanie wystarczającym uzasadnieniem upamiętnienia matki Bolesława Krzywoustego była jej hojność w stosunku do kościoła krakowskiego, o której dość było powiedziane w poprzednim rozdziale. Podobnie trzeba uzasadnić pojawienie się Judyty Czeskiej w obituarzu z Saint-Gilles<sup>33</sup>. Tak hojna donatorka klasztoru, jak matka Bolesława, musiała zostać uwzględniona w modlitwach mnichów. Z tego punktu widzenia musi zaskakiwać brak noty Władysława Hermana. Wyjaśniając to, Przemysław Wiszewski przypuszcza, że o upamiętnienie matki mógł postarać się – już

<sup>28</sup> *Galli Anonymi Cronicae et Gesta ducum sive principum Polonorum*, wyd. K. Maleczyński, MPH, nova series, t. 2, Kraków 1952 (dalej jako Gall), II, 1, s. 63, w. 9–13.

<sup>29</sup> *Cosmae Pragensis chronica Boemorum*, II, 36, pod rokiem 1085, s. 133–134.

<sup>30</sup> „Obiit Iuditha coniuX Wladizlai ducis Poloniorum, que fuit filia Wratrizlai ducis Boemorum”, ibidem, s. 133. Por. wyżej, s. 107–108.

<sup>31</sup> Patrz wyżej, s. 242–251.

<sup>32</sup> *Kalendarz katedry krakowskiej*, wyd. Z. Kozłowska-Budkowa, w: *Najdawniejsze roczniki krakowskie*, 4 VI, s. 150.

<sup>33</sup> P. David, *La Pologne dans l'obituaire de Saint-Gilles en Languedoc au XII<sup>e</sup> siècle*, w: „Revue des études slaves” 19 (1939), s. 220–221.

po śmierci ojca – Bolesław Krzywousty<sup>34</sup>, sam nie tylko odnotowany w obituarzu<sup>35</sup>, ale i chętnie obdarowujący prowansalskie opactwo<sup>36</sup>. Choć nie można wykluczyć, że nota dotycząca Judyty znalazła się w nekrologu w wyniku troski syna, to biorąc pod uwagę naszą wiedzę o powstawaniu not kommemoracyjnych, wydaje się mało prawdopodobne, aby dla mnichów z Saint-Gilles jej hojność wobec opactwa nie była wystarczającym powodem do modlitwy za nią. Sądzę natomiast, że z milczenia na temat Hermana nie należy wyciągać zbyt daleko idących wniosków – wszak mogło zdarzyć się, że jego imię zaginęło. Wychodząc zaś naprzeciw tezie Wiszewskiego, można domyślać się innego wyjaśnienia – oto dary księcia i jego małżonki dla Saint-Gilles, które z zachwytem opisuje Gall Anonim, były wystarczającym powodem, aby mnisi modlili się o zbawienie obojga rodziców Bolesława Krzywoustego, ale w wypadku Władysława Hermana nikt nie zatroszczył się, aby poinformować prowansalskich mnichów o dacie jego zgonu, stąd jego imię w nekrologu nie zostało zanotowane.

Osobno zostaną omówione kommemoracje Judyty Salickiej, bowiem są one o tyle specyficzne, że – podobnie jak w wypadku Rychezy, która także spędziła swe wdowieństwo w Rzeszy – pochodzą wyłącznie z obszaru Niemiec i w żaden sposób nie łączą się z Piastami. Żadne źródło nie podaje nam daty zarówno dziennej, jak i rocznej śmierci Zbysławy, pierwszej małżonki Bolesława Krzywoustego. Zgoła inaczej jest z jego drugą żoną, Salomeą, której śmierć została odnotowana głównie przez źródła związane z opactwem w Zwiefalten, co w świetle tego, co powiedzieliśmy wyżej na temat związków ze szwabskim opactwem jej samej i całego dworu Bolesława, w których niewątpliwie pośredniczyła, nie może dziwić. Dzień śmierci zapisał więc tamtejszy nekrolog<sup>37</sup>, a także kalendarz w *Kodeksie Ger-*

<sup>34</sup> P. Wiszewski, op. cit., s. 541–542.

<sup>35</sup> P. David, op. cit., s. 221.

<sup>36</sup> „Inclitae memoriae Bolizlaus dux Poloniae, cuius larga beneficia ad honorem, quem erga sanctum Egidium habere videtur”, *Miracula beati Egidii auctore Petro Guillrlmo*, wyd. G. H. Pertz, *MGH SS*, t. 12, Hannoverae 1856, s. 320.

<sup>37</sup> *Necrologium Zwifaltense*, wyd. F. L. Baumann, *MGH Necrologia*, t. 1: *Dioceses Augustensis, Constantiensis, Curiensis*, Berolini 1888, s. 256–257 (27 VII).



*trudy*<sup>38</sup>, o których to źródłach będzie jeszcze okazja powiedzieć więcej. Pierwsze z nich odnotowuje także rok zgonu. Znamy go również z *Roczników zwiefalteńskich większych*<sup>39</sup> i *Roczników magdeburških*<sup>40</sup>. O ile te drugie mówią o Salomei jako o żonie księcia Bolesława, którego zgon także notują<sup>41</sup>, o tyle te pierwsze nazywają ją po prostu „Salomea, księżna Polski” (*Salome ducissa Bolonie*). Nic dziwnego, bowiem w rodzimym opactwie była postacią dobrze znaną.

Nasza wiedza na temat losów córek Piastów jest dość ograniczona i dotyczy to także ich liturgicznych kommemoracji. Wyjątkiem jest tu córka Bolesława Chrobrego, Regelinda, której imię pojawia się w kilku obituariach. Od razu jednak należy poczynić pewne zastrzeżenie: identyfikacja córki polskiego władcy, która wyszła za margrabiego Miśni, Hermana, a o której – nie podając imienia – pisze Thietmar<sup>42</sup>, ze znaną z innych źródeł Regelindą, margrabiną i fundatorką katedry naumburskiej, choć zasługuje na wiarę, jest jednak dziełem badaczy<sup>43</sup>. Jej kommemoracje są znane przede wszystkim z Naumburga, gdzie była uważana za współfundatorkę katedry (o czym niżej). W tutejszych źródłach istnieje jednak rozbieżność dotycząca daty zgonu. O ile w nekrologach naumburskich, znanych jedynie z nowożytnych wyciągów, widnieje ona pod dniem 21 marca<sup>44</sup>, o tyle we fragmentarycznie zachowanym kalendarzu z XIV wie-

<sup>38</sup> *Kalendarium cum notis commemorationum*, w: *Modlitwy księżnej Gertrudy z Psalterza Egberta z Kalendarze*, tłum. i oprac. B. Kürbis, Kraków 1998, s. 107 (27 VII).

<sup>39</sup> *Annales Zwifaltenses (Miores)*, wyd. O. Abel, *MGH SS*, t. 10, Hannoverae 1852, pod rokiem 1144, s. 56. Por. Sz. Wieczorek, *Zwiefalten i Polska w pierwszej połowie XII w.*, „Kwartalnik Historyczny” 103 (1996), z. 4, s. 34 wraz z przypisem 81.

<sup>40</sup> „Obiit etiam Salome ductrix, coniunx Bolizlavi ducis”, *Annales Magdeburgenses*, wyd. G. H. Pertz, *MGH SS*, t. 16, Hannoverae 1859, pod rokiem 1144, s. 187.

<sup>41</sup> *Ibidem*, pod rokiem 1138, s. 186.

<sup>42</sup> *Kronika Thietmara*, IV, 58, s. 227.

<sup>43</sup> O. Balzer, op. cit., s. 120–121; K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 109–110.

<sup>44</sup> Taki wpis podają dwa wydania oparte na odpisach z XVI-wiecznego aniwersarza, którego podstawy nie znamy. Podsumowujący ostatnio sprawę Heinz Weissner (*Das Bistum Naumburg* (cz. 1, 1: *Die Diözese*), *Germania Sacra*, Neue Folge 35, 1 (*Die Bistümer der Kirchenprovinz Magdeburg*), Berlin 1996, s. 19–22) oznaczył ów XVI-wieczny rękopis jako DDN 6, natomiast owe odpisy jako DDN 6<sup>p</sup> (wydanie: *Calendarium Numburgensis ecclesiae cathedralis sive memoriae eorum*,

ku, ręka z wieku XV wpisała jej śmierć 1 kwietnia<sup>45</sup>. Wydaje się jednak, że zawsze towarzyszący imieniu (podawanemu zresztą w nieco różnych brzmieniach) tytuł *fundatrix* pozwala sądzić, że chodzi tę samą osobę. O Regelindzie pamiętano także w kręgu katedry bamberskiej, gdzie pojawia się – jak wszystko na to wskazuje – w XI-wiecznej *Totenliste*<sup>46</sup>.

---

wyd. Ch. Schoettgen, G. Ch. Kreysig, *Diplomataria et Scriptores historiae Germanicae medii aevi*, t. 2, Altenburgi 1755, s. 163: *obiit Relegundis fundatrix*) i DDN 6<sup>e</sup> (wydanie: *Extrakt aus dem Calendario Numburgensis Ecclesiae*, wyd. C. P. Lepsius, w: idem, *Über das Alterthum und die Stifter des Doms zu Naumburg und deren Statuen im westlichen Chor*, „Mitteilungen aus dem Gebiet historisch-antiquarischer Forschungen” 1 (1822), s. 56: *obiit Regelindis fundatrix*). Te dwa wpisy zna Oswald Balzer, op. cit., s. 120–122, do którego odwołuje się Kazimierz Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 111–112. Pod identyczną datą podaje jednak zgon Regelindy także zaginiony rękopis DDN 4 (wg Weissnera), różny najpewniej od DDN 6, którego odpis w pierwszej połowie XVII wieku zrobił badacz dziejów Naumburga, kaznodzieja katedralny Johann Zader, a za nim wydał Walter Schlesinger (*Meissner Dom und Naumburger Westchor. Ihre Bildwerke in geschichtlicher Betrachtung*, Münster–Köln 1952, s. 47–48, przypis 164: *ob. Religundis fundatrix*).

Informacje o nekrologach naumburskich, ich stanie zachowania i wydaniach: W. Schlesinger, loc. cit.; E. Schubert, *Der Westchor des Naumburger Doms. Ein Beitrag zur Datierung und zum Verständnis der Standbilder*, „Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin” („Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst” 1964, nr 1), s. 11, przypis 9; H. Weissner, loc. cit.

<sup>45</sup> „Relingis fundatrix X den[arum] [pro] can[delis]”, *Fragment eines Naumburger Anniversariums*, wyd. M. Perlbach, „Neue Mitteilungen aus dem Gebiet historisch-antiquarischer Forschungen” 17 (1889), s. 253. Por. K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 111–113; P. Wiszewski, op. cit., s. 497–498 wraz z przypisem 2336 (wpisu tego nie zna Oswald Balzer).

<sup>46</sup> *Necrologium S. Michaelis Bambergense antiquius*, wyd. Ph. Jaffé, *Monumenta Bambergensia*, t. 5, Berolini 1869, s. 563. Identyfikacje w oparciu o występowanie imion powinowatych Regelindy (patrz: przypis następnym) zaproponował E. von Guttenberg, *Das Bistum Bamberg*, cz. 1: *Germania Sacra*, II, cz. 1: *Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz*, Berlin 1937, s. 101–102; idem, *Die Register der Bischöfe und des Domkapitels von Bamberg* (Veröffentlichungen der Gesellschaft für fränkische Geschichte, VI Reihe, t. 2, Lfg. 3), Würzburg 1949, reg. 375, s. 189, a za nim przyjął K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 109.

Philipp Jaffé błędnie identyfikuje jednak wydany przez siebie tekst z klasztorem św. Michała w Bambergu, tymczasem jest to nekrolog związany z bamberską kapitułą katedralną, co wykazał już Harry Bresslau (*Bamberger Studien*, „Neues Archiv der Gesellschaft für ältere Deutsche Geschichtskunde” 21 (1895), s. 194–196), a za nim Erich von Guttenberg (*Das Bistum Bamberg*, s. 8).

Występuje ona wśród imion swego męża i szwagra<sup>47</sup>, więc zanotowanie jej imienia w obituarzu katedry bamsberskiej należy wiązać – podobnie jak w obituarzach naumburskich – z jej przynależnością do rodu Ekkehardynów, nie zaś z pochodzeniem z Piastów.

W wypadku następných dwóch pokoleń Piastówien, znamy jedynie datę śmierci Gertrudy Mieszkówny i Swatawy-Świętosławy, córki Kazimierza Odnowiciela. W wypadku pierwszej zarówno dzień, jak i rok (4 stycznia 1107) podaje *Latopis hipacki*, który nie wymienia jej imienia, ale określa ją jako matkę Świętopelka<sup>48</sup>. Datę śmierci czeskiej królowej Swatawy podają liczne źródła: *Annales Gradicens-Opatovicenses*<sup>49</sup> i Mnich Sazawski<sup>50</sup> podają rok, a ten drugi także dzień, znany nam ze źródeł obituarnych – *Nekrologu ołomunieckiego*

---

Kazimierz Jasiński (*Rodowód pierwszych Piastów*, s. 109 i 112, przypis 3) przywołał opinię Jaffégo i Guttenberga jako równorzędne (artykułu Bresslaua najwyraźniej nie znał), nie określając swojego własnego stanowiska. Ostatnio jednak Przemysław Wiszewski (op. cit., s. 504–505) uznał, że „Kazimierz Jasiński ostrożnie przychylił się do zdania badaczy niemieckich, którzy w nekrologu michelsberskim dostrzegli także wpis dotyczący wspomnianej już Regelindy”. Idąc tym tropem, wrocławski historyk znajduje jakąś Regelindę w nowym wydaniu nekrologu michelsberskiego pod datą 14 maja (*Das Necrolog des Klosters Michelsberg in Bamberg*, wyd. J. Nospickel, *MGH Libri mem. N.S.*, t. 6, Hannover 2004, s. 230 i 520), co prowadzi go do wniosku, że trudno identyfikować ją z margrabiną miśnieńską, skoro – jak mówi – „nekrologi związanej z księżną katedry w Naumburgu jednoznacznie [sic!] wskazują 21 marca [jako datę jej zgonu – GP]”. Jest to jednak – rzecz jasna – pomyłka: o ile znalezionej przez Wiszewskiego postaci z pewnością nie można identyfikować z Piastówną, o tyle ta ostatnia pozostaje jednak związana z Bambergiem, tyle że z katedrą, nie zaś ze św. Michałem.

<sup>47</sup> Wśród osób wymienionych w *Totenliste*, niedaleko Regelindy, znajdują się także Herman i Ekkehard II, *Necrologium S. Michaelis Bambergense antiquius*, s. 563. Ekkehard pojawia się także w poprzedzającym *Totenliste* nekrologu, ibidem, s. 561. Por. E. von Guttenberg, *Das Bistum Bamberg*, s. 101–102; K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 109 i 112, przypis 4.

<sup>48</sup> O. Balzer, op. cit., s. 170; K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 145–146.

<sup>49</sup> *Annales Gradicens-Opatovicenses*, wyd. J. Emler, *Fontes rerum Bohemicarum*, t. 2, Praha 1874, pod rokiem 1126, s. 393.

<sup>50</sup> *Monachi Sazawiensis continuatio Cosmae*, wyd. J. Emler, *Fontes rerum Bohemicarum*, t. 2, Praha 1874, pod rokiem 1126, s. 257.

go<sup>51</sup> i *Nekrologu pegawskiego*<sup>52</sup>. Tak, jak śmierć Gertrudy odnotowuje jedynie źródło ruskie, tak też śmierć Swatawy-Świętosławy odnotowują przede wszystkim źródła czeskie (jedynym wyjątkiem jest tu obituarz z Pegawy, także związany z czeską rodziną królewską, o którym przyjdzie powiedzieć więcej w dalszej części wywodu). W żadnym z wymienionych wyżej przypadków kommemoracje liturgiczne Piastówien nie zostały odnotowane przez źródła związane z rodem ich pochodzenia.

Nie zaskakuje, że Piastówny, które przeznaczono do życia zakonnego, znalazły swoje miejsce w pamięci klasztorów, w których żyły. Datę dzienną zgonu córki Władysława Hermana, ksieni Agnieszki, odnotował nekrolog klasztoru Gandersheim, gdzie była opatką<sup>53</sup>. Mówiąc o tym źródle, koniecznie trzeba zaznaczyć jego późną, XV-wieczną proveniencję<sup>54</sup>, choć zapewne rację ma Kazimierz Jasiński, gdy stwierdza, że ten nekrolog najprawdopodobniej zaczerpnął datę zgonu Agnieszki „z wcześniejszego, nie dochowanego do naszych czasów, obituarza”<sup>55</sup>. Podobnie zgon Gertrudy, córki Bolesława Krzywoustego i Salomei, został odnotowany w nekrologu opactwa w Zwiefalten<sup>56</sup>, z którym – jak pamiętamy – byli związani jej rodzice, a w którym ona sama spędziła życie.

<sup>51</sup> *Necrologium Olomucense. Handschrift der königlichen Bibliothek in Stockholm*, wyd. B. Dudík OSB, „Archiv für österreichische Geschichte” 59 (1880), s. 649 (1 IX).

<sup>52</sup> Patrz niżej, s. 367 wraz z przypisem 204. Noty dotyczące śmierci Swatawy-Świętosławy por. O. Balzer, op. cit., s. 196–197; K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 177–178, a ostatnio L. Reitinger, *Přemyslovci mezi královskou korunou a knížecím stolcem. Tři studie k prvnímu českému království*, maszynopis (Masarykova Univerzita v Brně, Filozofická fakulta, Historický ústav, Brno 2008), [http://is.muni.cz/th/64694/ff\\_m/Diplomova\\_prace.pdf](http://is.muni.cz/th/64694/ff_m/Diplomova_prace.pdf) (dostęp: 7.09.2010), s. 50–53.

<sup>53</sup> „Obiit Agnes abbatissa, filia sororis Heinrici imperatoris”. Cyt. za: H. Goetting, *Das Reichsunmittelbare Kanonissenstift Gandersheim (Das Bistum Hildesheim, cz. 1)*, *Germania Sacra*, Neue Folge 7 (*Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz*), Berlin 1973, s. 303.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 72.

<sup>55</sup> K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 198.

<sup>56</sup> *Necrologium Zwifaltense*, s. 251. Por. K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 245–247; Sz. Wiczorek, op. cit., s. 35.

Znamy jeszcze datę śmierci siostry Gertrudy, Judyty, żony margrabiego brandenburskiego, Ottona I. Tym razem jednak ta wiadomość nie pochodzi z obituarzy, ale z XVI-wiecznego odpisu inskrypcji z jej już nieistniejącego nagrobka, który znajdował się w środku katedry brandenburskiej<sup>57</sup>. Specyficzny charakter tego źródła, którego momentu powstania nie jesteśmy w stanie określić, każe nam wyłączyć go z naszych rozważań. Musiały jednak istnieć też zapisy kommemoratywne dotyczące Judyty, bowiem wiemy, że jej mąż Otto poczynił donacje na rzecz katedry, w których uwzględnił – obok zbawienia swych rodziców – także duszę swej małżonki<sup>58</sup>.

Ta aktywność męża Piastówny jest niezwykle interesująca, zwłaszcza jeśli przypomnieć, że nie udało się ustalić, aby powstanie jakiegokolwiek zapisu kommemoratywnego którejś z piastowskich córek było związane z Piastami. Z drugiej strony noty dotyczące Regelindy i Swatawy-Świętosławy pojawiały się wyłącznie w obi-

---

<sup>57</sup> Data ta nie jest zresztą pewna, jako że nowożytny badacz, Zacharias Garcaeus w jednym miejscu podał ją jako *VII Idus Iulii*, w innym zaś jako *VIII Idus Iulii*. Ciekawe, że na nagrobku miał znajdować się tekst wskazujący nie tylko na pozycję zmarłej w marchii, ale też jej związki z krajem pochodzenia: „Iudith, marchionissa, gemma Polonorum”. Cyt. za: K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 260, przypis 27; por. ibidem, s. 258.

<sup>58</sup> Znany mianowicie dokument margrabiego Ottona z roku 1170, w którym czyni donację z szeregu wsi na rzecz katedry i kapituły brandenburskiej „pro animabus parentum nostrorum, hoc est, marchionis alberti, et sophie matris noster, nec non Judithe dilecte nostre conjugis, simulque fratrum et sororum, et quorumlibet proximorum nostrorum”, *Geschichte der geistlichen Stiftungen, der adlichen Familien, so wie der Städte und Burgen der Mark Brandenburg*, t. 2, wyd. A. F. Riedel, *Codex diplomaticus Brandenburgensis*, Haupttheil 1 (=A), t. 2, Berlin 1842, dok. VI, s. 441. Z kolei w datowanym na lata 1174–1176 (por. K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 258) dokumencie biskupa Zygryda, w którym zatwierdza on posiadłości kapituły bamburskiej, czytamy o donacji: „centum quoque mansos in Zucha sitos quos praedictus Otto princeps pro anima patris et matris et uxoris suae Iudithae Marchionissae filii eorum consentientibus cum omnibus atrinentiis obtulit”, *Ausführliche Stifts-Historie von Brandenburg, nebst einem Codice Diplomatico aus dem Brandenburgischen Stift-Archiv*, wyd. Ph. W. Gercken, Braunschweig–Wolfenbüttel 1766, nr 15, s. 364. Mowa tu najwyraźniej o innym nadaniu niż w wyżej cytowanym dokumencie, gdzie wieś *Zucha* się nie pojawia. Por. O. Balzer, op. cit., s. 316–317; K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 258.

tuarzach związanych z rodami, w które owe córki się wżeniły. Podobnie rzecz wygląda – do pewnego stopnia – w wypadku piastowskich małżonek: zapisy Dobroniegi Marii, Judyty Czeskiej i Salomei, a może także żony Bolesława Chrobrego, znajdowaliśmy w nekrologach związanych z Piastami (z odmienną sytuacją mamy do czynienia w wypadku Ryczezy i Judyty Salickiej, którym więcej uwagi poświęcimy w dalszej części rozdziału). Pozwala to ostrożnie zauważyć, że pamięć liturgiczna o kobietach wiąże się mniej z rodem ich pochodzenia, a przede wszystkim z tą rodziną, do której kobieta wchodzi przez małżeństwo. Innymi słowy, to członkowie owej rodziny troszczą się o kommemorację kobiety (przypadek Judyty, córki Bolesława Krzywoustego, o której pamięć troszczył się mąż), względnie: kobieta, wybierając miejsce dokonania donacji mających zapewnić jej zbawienie, zwykle decyduje się wesprzeć ośrodki religijne związane nie z własną rodziną, ale z rodziną męża (najpewniej – jak pokażę niżej – przypadek Regelindy). Zasada ta – choć nie jest bezwyjątkowa – znajduje, jak zobaczymy, potwierdzenie w materiale porównawczym.

Jak wspomniałem na początku, problem pamięci liturgicznej o kobietach jest ściśle powiązany z ich własną aktywnością dotyczącą liturgicznego upamiętniania siebie i innych. Trzeba wiedzieć, że w tworzeniu i kulturowaniu modlitwnej pamięci bliskich we wcześniejszym średniowieczu kobiety zajmują miejsce szczególne, co jest doskonale widoczne w wielu źródłach z tego okresu i wielokrotnie odnotowywane przez literaturę przedmiotu. Klasycznym przykładem, do którego chętnie odwołują się badacze<sup>59</sup>, jest niezwykle tekst pióra Duody, frankijskiej nobilki, żony Bernarda, hrabiego Septymanii (wspominanego już w kontekście oskarżeń o knowania i ro-

---

<sup>59</sup> Por. np. P. J. Geary, *Exchange and Interaction between the Living and the Dead in Early Medieval Society*, w: idem, *Living with the Dead in the Middle Ages*, Ithaca–London 1994 (pierwodruk francuski: “Droit et Cultures” 12 (1986), s. 3–18), s. 79–81; E. van Houts, *Memory and Gender in Medieval Europe, 900–1200*, Basingstoke–London 1999, s. 66–67; H. Platelle, *L'épouse gardienne aimante de la vie et l'âme de son mari. Quelques exemples du haut Moyen Age*, w: *La femme au moyen-âge*, éd. M. Rouche, J. Heuclin, Maubeuge 1990, s. 172–174; G. Duby, *Damy XII wieku*, tłum. A. i K. Choińscy, Warszawa 2000 (oryginał francuski: 1995), s. 111–114.

mans z cesarżową Judytą), która w połowie IX wieku napisała rodzaj podręcznika dla swego kilkunastoletniego syna Wilhelma<sup>60</sup>. Poczesne miejsce zajmuje tam obowiązek modlitwy, jaki kobieta nakłada na swego syna, podkreślając, że jest on zobowiązany pamiętać w modlitwie zarówno o żywych, jak i o zmarłych, jednak przede wszystkim o rodzinie. Arystokratka wyjaśnia, że syn powinien modlić się „nie tylko za obcych, ale także szczególnie często winniśmy się modlić za członków rodziny (*domesticis*), to jest za naszych najbliższych i nieco dalszych krewnych (*proximis et propinquis parentum nostrorum*)<sup>61</sup>. Mówię to, aby osiągnąć to, czego pragnę. Choć umrę, napominam cię, abyś modlił się za wszystkich zmarłych, ale najbardziej za tych, od których w tym świecie czerpiesz swe pochodzenie”<sup>62</sup>. W innym miejscu Duoda wymienia ośmiu krewnych Wilhelma, których imiona powinien znać także wtedy, kiedy ona sama i inni członkowie rodziny umrą<sup>63</sup>.

Inne, chętnie wymieniane przez literaturę przykłady, dotyczą roli kobiet w upamiętnianiu zmarłych w tradycji saskiej czasów ottońskich, która jest doskonale widoczna w tekstach narracyjnych. Zagadnienie modlitewnej pamięci o zmarłym królu niemieckim,

<sup>60</sup> Dhuoda, *Handbook for her Warrior Son. Liber Manualis*, wyd. M. Thiébaux, Cambridge 1998. Najważniejsze fakty dotyczące Duody, wraz z przytoczeniem podstawowej literatury przedmiotu, przedstawia J. Strzelczyk, *Pióro w wątłych dłoniach. O twórczości kobiet w dawnych wiekach*, Warszawa 2007, s. 346–375. Por. też M. A. Mayeski, *Dhuoda. Ninth Century Mother and Theologian*, Screanton 1995.

<sup>61</sup> Dosłownie: „najbliższych i bliskich z naszych krewnych”, przy czym *parentes* znaczyć może zarówno rodziców czy przodków, jak i krewnych w ogóle, por. niżej, s. 401, przypis 330. Wydawca proponuje tłumaczenie: “for our own kin and for our more distant relations”, Dhuoda, op. cit., ks. VIII, c. 13, s. 205.

<sup>62</sup> „Non solum pro extraneis, veram etiam pro domesticis, hoc est proximis et propinquis parentum nostrorum, maxime crebrius orare debemus. Hoc itaque dico ut ad id perveniam quod desidero. Admoneo te, licet moritura, ut pro omnibus defunctis ores, maxime autem pro his ex quibus tu originem trahis in saeculo”, ibidem, ks. VIII, c. 13, s. 204. Por. P. J. Geary, *Exchange and Interaction between the Living and the Dead*, s. 79–80; M. Innes, *Keeping it in the family: women and aristocratic memory, 700–1200*, w: *Medieval Memories. Men, Women and the Past, 700–1300*, ed. E. van Houts, Harlow 2001, s. 18–23.

<sup>63</sup> Dhuoda, op. cit., ks. X, c. 5, s. 226.



Henryku I, dominuje w obrazie wdowieństwa królowej Matyldy, jaki prezentuje wielokrotnie przytaczany tekst-zwierciadło władczyni, *Vita Mathlidis posterior*<sup>64</sup>. Tu szczególnie znacząca wydaje się scena, pojawiająca się zresztą zarówno w żywocie starszym, jak i młodszym, w której niedługo przed śmiercią królowa przekazała swej wnuczce, Matyldzie, ksieni kwedlinburskiej, „*computarium*, w którym zapisane były imiona szlachetnych zmarłych, a gdy dawała je w jej ręce, poleciła jej duszę Henryka, a także swoją własną, ale też wszystkich wiernych zmarłych, których wspomina ta księga”<sup>65</sup>. Mamy więc do czynienia – co z punktu widzenia naszych rozważań jest niezwykle ciekawe – nie tylko z przekazywaniem obowiązku modlitwowej pamięci za rodzinę i bliskich w linii żeńskiej, ale również z przekazaniem wnuczce przez babkę zapisu służącego owej pamięci, podobnego do interesujących nas ksiąg obituarnych. Podtrzymywanie pamięci jest w tym hagiograficznym tekście ściśle związane z kobietami. Jak trafnie zauważył Patrick Corbet, w *Vita Mathildis posterior* pojawia się też postać Ottona I, przedstawiana jako przykład idealnego wdowca, jednak w tym obrazie troska o duszę zmarłej małżonki Edyty nie pełni żadnej roli<sup>66</sup>.

Niemal o szczególnej trosce żony o duszę męża mówi też Thietmar<sup>67</sup>. Warto wspomnieć, że biskup merseburski nie szczędzi pochwał za tego rodzaju działania dewocyjne zarówno królowej Matyl-

---

<sup>64</sup> P. Corbet, *Pro anima senioris sui. La pastorale ottonienne du veuvage*, w: *Veuves et veuvage dans le haut Moyen Age*, éd. M. Parisse, Paris 1993, s. 234–239; idem, *Les saints Ottoniens: Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an Mil*, Sigmaringen 1986, s. 191–196; G. Pac, *Obraz małżeństwa w wybranych niemieckich źródłach hagiograficznych X i XI wieku*, w: *Kult świętych i ideał świętości w średniowieczu* („Fasciculi Historici Novi”, t. 11), red. R. Michałowski, Warszawa 2011, s. 118–125.

<sup>65</sup> „*Computarium, in quo erant nomina procerum scripta defunctorum, in manum ipsius dans, animam illi commendavit Heinrici nec non et suam sed et omnium, quorum ipsa memoriam recolebat, fidelium*”, *Vita Mathildis reginae antiquior*, wyd. B. Schütte, *MGH SS rer. Germ. in usum scholarum*, t. 66, Hannover 1994, c. 13, s. 138, w. 7–10. Patrz też: *Vita Mathildis reginae posterior*, wyd. B. Schütte, *MGH SS rer. Germ. in usum scholarum*, t. 66, Hannover 1994, 26, s. 199, w. 25–28. Por. E. van Houts, op. cit., s. 67–68.

<sup>66</sup> P. Corbet, *Les saints Ottoniens*, s. 199.

<sup>67</sup> H. Platelle, op. cit., s. 174–175, P. Corbet, *Les saints Ottoniens*, s. 197–199.



dzie<sup>68</sup>, jak i cesarzowej Adelajdzie<sup>69</sup>. Autor opowiada też o licznych saskich arystokratkach, które poświęcały swe wdowie życie na posty, modlitwy i jałmużny za duszę zmarłych małżonków<sup>70</sup>. Wśród nich wymienia żonę Zygryda, która po śmierci męża „dla miłości Boga oraz gwoli niesienia pociechy swemu biednemu małżonkowi przyjęła welon zakonny”<sup>71</sup>, i Judytę, która słysząc uczynione na łożu śmierci wyznanie grzechów swego męża, bawarskiego księcia Henryka, po jego zgonie starała się je odkupić łzami oraz niezliczonymi jałmużnami<sup>72</sup>. Inny tekst proveniencji saskiej, *Drugi Żywoł św. Wojciecha* pióra Brunona z Kwerfurtu, podaje natomiast, że przebywająca w Rzymie Teofanu, po tragicznej śmierci Ottona II, „od wielu dni godną żalobą oplakiwała swojego zmarłego, pokutą wspominając złożonego do grobu małżonka i polecając Niebu umiłowanego Ottona przez jałmużnę i modlitwy”<sup>73</sup>. Gdy dodać do tego ustalenia dotyczące szczególnego miejsca żeńskich klasztorów w życiu religijnym Saksonii, a zwłaszcza w przechowywaniu modlitewnej pamięci dynastii i rodzin arystokratycznych<sup>74</sup>, trzeba stwierdzić, że przekonanie o wyjątkowym miejscu kobiet w trosce o zbawienie dusz bliskich w X-wiecznej Saksonii wydaje się mieć mocne podstawy.

<sup>68</sup> *Kronika Thietmara*, VI, 85, s. 430–431.

<sup>69</sup> *Ibidem*, II, 44, s. 106–107.

<sup>70</sup> *Ibidem*, VI, 75, s. 416–417; VI, 86, s. 432–433.

<sup>71</sup> „Ob Deo amorem et tristis solatium senioris sacrum [...] antistite velonem”, *ibidem*, VII, 3, s. 466–469. Por. wyżej, s. 90.

<sup>72</sup> *Ibidem*, II, 40, s. 103–105.

<sup>73</sup> „Iam longos dies mortuum fleuit, sepulti coniugis memoriam reparat, dulcem Ottonem elemosinis et oracionibus celo commendat”, *S. Adalberti episcopi et martyris vita altera auctore Brunone Querfurtensi*, wyd. J. Karwasińska, *MPH*, nova series, t. 4, cz. 2, Warszawa 1969, 12, s. 51. Cytuję w tłumaczeniu B. Kürbis, *Świętego Wojciecha żywoł drugi*, w: *W kregu żywołów świętego Wojciecha*, red. J. A. Spież OP, Kraków 1997, s. 99.

<sup>74</sup> K. J. Leyser, *Rule and conflict in an Early Medieval Society: Ottonian Saxony*, London, 1979, s. 63–73, G. Althoff, *Adels- und Königsfamilien*, s. 179–200, *idem*, *Beobachtungen zum liudolfingisch-ottonischen Gedenkwesen*, w: *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, Hrsg. K. Schmid, J. Wollasch, München 1984, s. 649–665. Por. też niżej, kolejny rozdział niniejszej pracy, zwł. s. 433–438.

Ta ogromna masa źródeł proveniencji saskiej dominuje, a niekiedy przytłacza badania nad aktywną rolą kobiet w zachowywaniu pamięci i może prowadzić do przyjęcia tezy, że mamy do czynienia z czymś specyficznym dla Saksonii X i początku XI wieku. W tym kierunku zmierza w swych rozważaniach Karl Leyser, mówiący o nowej kulturze religijnej północnych Niemiec, w której niewiasta – niezależnie od tego, czy jest mniszką, pobożną wdową, czy żoną – pełni szczególną rolę<sup>75</sup>. Badacz ten próbuje wyjaśnić to specyficzną (jak uważa) dla Saksonii tego okresu sytuacją, w której kobiety zwykle przeżywają swoich mężów, a także – mając w swych rękach wyjątkowo dużo ziemi – są szczególnie hojnymi donatorkami instytucji religijnych, zwłaszcza klasztorów żeńskich<sup>76</sup>.

Przyjęcie tej tezy postawiłoby nas przed koniecznością odpowiedzi na niełatwe pytanie o oddziaływanie wzorców ottońskich na kulturę religijno-polityczną Polski nie tylko w okolicach roku 1000, ale przez cały wiek XI i pierwszą połowę wieku XII. A także przed pytaniem jeszcze trudniejszym, jeśli wziąć pod uwagę ubóstwo rodzimych źródeł: o pozycję materialną wdów w Polsce w stosunku do sytuacji wdów z kręgu arystokracji saskiej.

Wydaje się to jednak niepotrzebne, gdyż sugestie Leysera nie do końca znajdują potwierdzenie w innych badaniach. Nawet poglądy Patricka Corbeta, także skupionego głównie na analizie saskiego materiału doby ottońskiej, są bardziej zniuansowane. Podobnie jak Leyser, uznaje on – z czym zresztą trudno się nie zgodzić – że kwestia kobiecej troski o zbawienie dusz zmarłych zajmuje szczególne miejsce właśnie w saskiej literaturze pastoralnej, zwracając uwagę zwłaszcza na wyjątkowe dla niej, ścisłe związanie małżeństwa i wdowieństwa<sup>77</sup>. Ma to jego zdaniem powodować – co jest już tezą bardziej kontrowersyjną – że w X wieku wyjątkowe uwypuklenie roli modlitwy wdowy za zmarłego męża nie ma poza Saksonią analogii<sup>78</sup>. Jednocześnie jednak Corbet wyraźnie stwierdza, że tro-

<sup>75</sup> K. J. Leyser, op. cit., s. 72.

<sup>76</sup> Ibidem, s. 52–70. Por. P. J. Geary, *Phantoms of Remembrance*, s. 64–65.

<sup>77</sup> P. Corbet, *Pro anima senioris sui*, s. 239–241; idem, *Les saints Ottoniens*, s. 194–200.

<sup>78</sup> Jako argumentów Corbet używa po pierwsze przykładu tekstu proveniencji kluniackiej, *Epitaphium Adelheide*, który wspomina tylko o trosce Adelajdy

ski wdów o zbawienie dusz mężów nie sposób uznać za coś wyjątkowego dla X-wiecznej Saksonii<sup>79</sup>. Przytacza więc szereg przykładów dotyczących wieku XI i XII, kiedy to ten motyw pojawia się – jak stwierdza – regularnie<sup>80</sup>. I tak np. w powstałym około 1050 roku *Casus sancti Galli* możemy przeczytać o kommemoratywnych praktykach Wendilgarty, przekonanej, że jej mąż poległ na wojnie (podczas gdy faktycznie znajdował się w niewoli)<sup>81</sup>. Innym przykładem może być też obraz zarysowany przez Sigiberta z Gembloux, który w napisanych przed rokiem 1070 *Gesta abbatum Gemblacensium* pokazuje Gerbergę, żonę poległego w roku 1015 Lamberta z Lowanium, sta-

---

o duszę syna oraz matki, natomiast milczy – inaczej niż Thietmar – o jej trosce o duszę męża. Podobnie kwestię troski Teofanu o duszę męża pomija też – inaczej niż Brunon z Kwerfurtu – autor *Pierwszego żywota św. Wojciecha*. P. Corbet, *Pro anima senioris sui*, s. 241–242. Wreszcie zdanie Liutpranda z Cremony, który opisując Matyldę Saską, mówi: „ultra omnes quas viderim et auferim matronas, pro delictorum expiatione caelebre exequiarum offitium vivamque Deo hostiam offerre non desinit” (*Liudpradi Antapodosis*, w: *Liudprandi opera*, wyd. J. Becker, *MGH SS rer. Germ. in usum scholarum*, t. 41, Hannoverae–Lipsiae 1915, IV, 15, s. 112–113) dowodzić ma, że “les suffrages de la veuve étaient plus habituels en Saxe qu’en Italie!”, P. Corbet, *Les saints Ottoniens*, s. 199–200, por. idem, *Pro anima senioris sui*, s. 244. Dwa pierwsze argumenty są – jak sam autor zauważa (ibidem, s. 242) – argumentami *ex silentio*. Brak modlitw za duszę męża w *Epitaphium Adelheide* można też tłumaczyć specyficzną pozycją autora, niezwiązaną jednak wcale z byciem Sasem lub nie, do czego wrócę niżej. Z kolei opinii biskupa Cremony nie sposób czytać jako chłodnego opisu rzeczywistości, ale raczej jako pochwałę wyjątkowej pobożności Matyldy, która doskonale wpisuje się w typowe dla Liutpranda pozytywne konstruowanie obrazu kobiet niemieckich, a negatywne italskich. Por. P. Buc, *Italian hussies and German matrons. Liutprand of Cremona on dynastic legitimacy*, „Frühmittelalterliche Studien” 29 (1995), s. 207–225; kobiety u Liutpranda por też: C. La Rocca, *Liutprando da Cremona e il paradigma femminile di dissoluzione dei Carolingi*, w: *Agire da donna. Modelli e pratiche di rappresentazione (secoli VI–X)*. *Atti del convegno (Padova, 18–19 febbraio 2005)*, a cura di C. La Rocca (*Collection Haut Moyen Age*, t. 3), Turnhout 2007, s. 291–307, *passim*. Por. rozważania Patricka Geary’ego na temat dwóch różnych modeli opisywania uczestnictwa kobiet w podtrzymaniu pamięci: „niemieckiego” (rola aktywna) i „francuskiego” (rola raczej bierna, polegająca na oddaniu pamięci w ręce męskich wspólnot zakonnych). P. J. Geary, *Phantoms of Remembrance*, s. 60–68.

<sup>79</sup> P. Corbet, *Pro anima senioris sui*, s. 244.

<sup>80</sup> Ibidem, s. 242.

<sup>81</sup> Ibidem, s. 242 i 250–252.

racząc się o odpuszczenie jego grzechów przez jałmużny i modlitwę przy jego grobie<sup>82</sup>. Z kręgu Cluny pochodzi natomiast list opata tego klasztoru, Piotra Czcigodnego, w którym opisuje postać swej matki, Raingardy. Wstępując do klasztoru, wdowa ta miała przy grobie męża wyznać grzechy jego i swoje własne tak, że – stwierdza autor – „mówiła jakby ustami zmarłego i niczym przez wymianę osób w małżonce pokutował mąż”<sup>83</sup>.

Interesujące są też inne niż pisane źródła, pochodzące z okresu salickiego, jak choćby ilustracja z tzw. *Ewangelistarza z Lille*, przedstawiająca fundatorów księgi, parę saskich arystokratów, Wenera i Irmengardę, wręczających kodeks Chrystusowi i św. Michałowi. Co ciekawe, Irmengarda, asystująca na obrazie mężowi, występuje w stroju wdowim, co – jak tłumaczy Henri Platelle – oznacza, że mąż już nie żyje, a dopełniająca donacji małżonka czyni ją za jego duszę<sup>84</sup>. Innym przykładem z tego okresu może być choćby krzyż ofiarowany kościołowi św. Błażeja w Brunszwiku przez wdowę po zmarłym w 1038 roku Liudolfie, na którym widnieje inskrypcja: „poleciła to wykonać Gertruda za duszę komesa Liudolfa”<sup>85</sup>.

Wracając do poglądów Leysera, warto zapytać, czy rzeczywiście pozycja kobiet w społeczeństwie saskim była tak wyjątkowa, jak przyjmuje ten badacz. Trzeba przywołać krytykę tej tezy przeprowa-

<sup>82</sup> *Gesta abbatum Gemblacensium auctore Sigeberto*, wyd. G. H. Pertz, *MGH SS*, t. 8, Hannoverae 1848, c. 32, s. 537, w. 33–36. Por. P. Corbet, *Pro anima senioris sui*, s. 242.

<sup>83</sup> „Loquebatur uelut ore defuncti, et quasi commutatis personis in coniuge uir paenitebat”, *The Letters of Peter the Venerable*, ed. G. Constable, t. 1, Cambridge (USA) 1967, ep. 53, s. 161. Por. P. Corbet, *Pro anima senioris sui*, s. 242.

<sup>84</sup> H. Platelle, op. cit., s. 177. Por. P. Corbet, *Pro anima senioris sui*, s. 245–246; idem, *Les saints Ottoniens*, s. 197. O manuskrypcie patrz też: K. Schmid, *Zum Stifterbild im Lille Evangelistar des 11. Jahrhunderts*, „Frühmittelalterliche Studien” 16 (1982), s. 143–160.

<sup>85</sup> „Hoc iussit Gertrudis fabricari pro anima Liudolfi comitis”, P. Corbet, *Pro anima senioris sui*, s. 245; idem, *Les saints Ottoniens*, s. 197. Por. idem, *Lautel portatif de la comtesse Gertrude de Brunswick (vers 1040)*, „Cahiers de civilisation médiévale, X<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> siècles” 34 (1991), s. 97–120. Złote krzyże w kontekście pobożnych darowizn kobiet por. M. Bernards, *Die Frau in der Welt und der Kirche während des 11. Jahrhunderts*, „Sacris erudiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen” 20 (1971), s. 70.

dżą przez Patricka Geary'ego, który podważył przekonanie o wyjątkowej pozycji ottońskich wdów jako donatorek<sup>86</sup>. Wskazał on mianowicie nie tylko na postaci wybitnych kobiet, których rolę można przyrównać do wielkich dam saskich<sup>87</sup>, ale też zwrócił uwagę, że donacje tych ostatnich na rzecz instytucji kościelnych nie były większe niż kobiet z innych krajów<sup>88</sup>. Oparł się tu na badaniach Davida Herlihy'ego, który przeanalizował ponad 55 tysięcy dokumentów w Europie Zachodniej. Obliczył, że udział kobiet występujących jako główne donatorki w ogólnej liczbie donacji jest w interesującym nas okresie X–XII wieku podobny dla Niemiec, Włoch i Francji. We wszystkich tych krajach waha się on między 8 a 15%. Nieco wyższy, bo wynoszący 17–18%, miały mieć kobiety w donacjach w Hiszpanii<sup>89</sup>. Podobnie zjawisko stosunkowo częstego przeżywania mężów przez żony nie było, jak chce Leyser, specyfiką saską. We Francji

<sup>86</sup> P. J. Geary, *Phantoms of Remembrance*, s. 64–67.

<sup>87</sup> Ibidem, s. 66.

<sup>88</sup> Ibidem, s. 65.

<sup>89</sup> D. Herlihy, *Land, Family and Women in Continental Europe, 701–1200*, w: *Women in medieval society*, ed. S. M. Stuard, Philadelphia 1976, s. 28–30, tabela 3. Por. P. Geary, *Phantoms of Remembrance*, s. 65. Podobny udział kobiet w donacjach, ok. 12%, podaje po przebadaniu 832 dokumentów z lat 1000–1249 z trzech klasztorów w Andegawenii Penny Schine Gold, *The Lady and the Virgin: Image, Attitude and Experience in Twelfth-Century France*, Chicago 1985, s. 116–154 (zwl. 118–121). Z kolei dane zgromadzone dla Poitou i Pikardii w wieku XII i XIII przez Roberta Hajdu wskazują na mniejszy, jedynie kilkuprocentowy udział kobiet w nadaniach; R. Hajdu, *The Position of Noblewomen in the Pays Des Coutumes, 1100–1300*, "Journal of Family History" 5 (1980), s. 125–126, tabela 1. Wynika to jednak z faktu, że Hajdu wlicza jedynie te dokumenty, w których nie występują jako potwierdzający nadanie jacykolwiek mężczy krewni kobiety, podczas gdy David Herlihy i Penny S. Gold uwzględniają wszystkie te dokumenty, w których kobieta jest główną osobą alienującą grunt, co nie wyklucza np. dzieci jako potwierdzających transakcję, por. P. S. Gold, op. cit., s. 121. Analizując i porównując zebrany przez tych autorów materiał, należy zachować daleko idącą ostrożność, i to nie tylko ze względu na nie zawsze pokrywające się definicje i kategoryzacje danych. Dodatkowym problemem jest fakt, że z danych tych staramy się wyciągać wnioski dotyczące udziału kobiet w donacjach na rzecz Kościoła. Jest to z pewnością uprawnione, gdyż można się domyślać, że w dokumentach wydanych klasztorom gros stanowią właśnie darowizny, ale należy mieć też na uwadze to, że w omawiane wyżej statystyki są wliczane w istocie wszelkie alienacje, a więc także np. akty sprzedaży dóbr instytucjom kościelnym.

w XII wieku (a więc – jak mówi Geary – w najwcześniejszym okresie, z którego mamy coś na podobieństwo statystyk<sup>90</sup>) swoich mężów miało przeżywać ponad 62% kobiet, a przeciętna długość wdowieństwa wynosiła 19 i pół roku<sup>91</sup>.

Te dane są niezwykle ciekawe, bowiem przybliżają nas do odpowiedzi na pytanie o faktyczny udział kobiet w powstawaniu *memoria*. Pokazują mianowicie, że liczba donacji – a więc najpewniej i zapisów *pro anima* – była stała i – co nie może być zaskoczeniem – znacznie niższa niż liczba zapisów czynionych przez mężczyzn. Mogłoby to wskazywać na nikły udział kobiet w powstawaniu zapisów kommemoratywnych, zgoła nieprzystający do literackiego obrazu, jakiego dostarczają nam niektóre cytowane tu źródła. Tymczasem okazuje się, że przy owym niewielkim udziale w donacjach rola kobiet w podtrzymywaniu pamięci pozostaje nieproporcjonalnie duża. Jak to możliwe? Otóż jak pokazują badania Marii Hillebrandt nad wyjątkowo obfitym zbiorem nadań, a mianowicie nad nadaniami dla Cluny, inna jest struktura donacji czynionych przez kobiety i mężczyzn. Mianowicie w wypadku samodzielnych nadań kobiet te, w których nie pojawiałoby się polecenie modlitwy za dusze innych członków rodziny, stanowią zdecydowaną mniejszość. Tak więc na 110 samodzielnych nadań kobiecych w wieku X i XI, tylko 30 zawierało wyłącznie polecenie modlitwy za zbawienie własne, zaś pozostałe polecają także modlitwę za innych. Przeważają nadania za męża lub męża i dziecko. W tym samym okresie mężczyźni dokonali aż 538 samodzielnych nadań *pro remedio anime*, ale tylko 192 spośród nich wymienia inne niż sam donator osoby<sup>92</sup>. Hillebrandt konkluduje: „W przeciwieństwie do kobiet, w wypadku mężczyzn

<sup>90</sup> P. Geary, *Phantoms of Remembrance*, s. 66.

<sup>91</sup> R. Hajdu, op. cit., s. 129–130. Ogólnie o sytuacji wdów we wcześniejszym średniowieczu por. A. Pieniądz, *Wdowieństwo kobiet we wcześniejszym średniowieczu. Między swobodą a wykluczeniem*, w: *Mundus hominis – cywilizacja, kultura, natura. Wokół interdyscyplinarności badań historycznych*, red. S. Rosik, P. Wiszewski, Wrocław 2006, s. 63–78, passim.

<sup>92</sup> M. Hillebrandt, *Stiftungen zum Seelenheil durch Frauen in den Urkunden des Klosters Cluny*, w: *Vinculum Societatis. Joachim Wollasch zum 60. Geburtstag*, Hrsg. F. Neiske, D. Poeck, M. Sandmann, Sigmaringendorf 1991, s. 61–63

własne *remedium* stoi na pierwszym planie”<sup>93</sup>. Podobne są obserwacje Emmanuelle Santinelli, porównującej nadania wdów i wdowców z terenu ciągnącego się od Flandrii do Poitou: podczas gdy wdowy wymieniają w tych czynionych przez siebie także inne osoby, zwłaszcza zmarłego męża, w nadaniach wdowców jedynym beneficjentem donacji jest nierzadko sam wystawca dokumentu<sup>94</sup>. Innymi słowy, gdy większość nadań czynionych przez mężczyzn pociągało za sobą powstanie wyłącznie kommemoracji dotyczącej samego nadawcy, przeciętna donacja kobieca pociągała za sobą upamiętnienie – obok osoby donatorki – także innych osób. W efekcie, mimo małej liczby nadań, kobiety „tworzyły” stosunkowo wiele kommemoracji.

O kluczowej roli kobiet w tworzeniu pamięci modlitewnej zmarłych są przekonani także inni badacze nadań, jak choćby Brigitte Pohl-Resl. Przeanalizowała ona zapisy czynione przez kobiety w VIII i IX wieku dla biskupstw w Pasawie i Fryburgu oraz opactw Sankt Gallen i św. Emmerama w Ratyzbonie<sup>95</sup>. Analiza pokazuje, jak dużą rolę odgrywały kobiety w powstawaniu kommemoracji bliskich. Autorka konkluduje: „kobietom we wczesnośredniowiecznej Bawarii i Szwabii przypadła szczególna rola w pielęgnowaniu rodzinnych *memoria*”<sup>96</sup>. Podobną obserwację czyni dla terenu Niemiec, ale dla okresu nieco późniejszego, Patrick Corbet. Mając na myśli nadania kobiece dotyczące zbawienia duszy męża, francuski historyk stwierdza, że „mimo ubóstwa dokumentów z za Renu aż do XII wieku, uza-

<sup>93</sup> Ibidem, s. 62.

<sup>94</sup> E. Santinelli, *Des femmes éplorées? Les veuves dans la société aristocratique du haut Moyen Age*, Lille 2003, s. 290–296.

<sup>95</sup> B. Pohl-Resl, *Vorsorge, Memoria und soziales Ereignis: Frauen als Schenkerinnen in den bayerischen und alemannischen Urkunden des 8. und 9. Jahrhunderts*, „Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung” 103 (1995), s. 280–286. Donacje kommemoracyjne dla St. Gallen w VIII i IX wieku patrz też: M. Borgolte, *Gedenkstiftungen in St. Galler Urkunden*, w: *Memoria. Der geschichtliche*, s. 578–602, passim.

<sup>96</sup> B. Pohl-Resl, op. cit., s. 287. Gruntowną analizę pozycji kobiet w kwestiach majątkowych w Szwabii VIII–X wieku, opartą w dużym stopniu na dokumentach z St. Gallen, przeprowadza D. Hellmuth, *Frau und Besitz. Zum Handlungsspielraum von Frauen in Alamannien (700–940)*, Sigmaringen 1998.

sadniane w ten sposób donacje nie są wcale rzadkie<sup>97</sup>. Jako przykład podaje, że na jedyne 60 pochodzących z lat 1096–1141 dokumentów, opublikowanych w zbiorze *Nassauisches Urkundenbuch* i dotyczących rejonu Moguncji, nie mniej niż pięć to nadania uczynione *pro remedio* przez wdowy<sup>98</sup>.

Nie ulega wątpliwości – co z punktu widzenia naszych rozważań nad rolą kobiet z domu panującego szczególnie istotne – że rzecz dotyczy także żeńskich przedstawicielek dynastii rządzących. Zauważa to choćby Gerd Althoff, analizujący – głównie na podstawie zapisów kommemoratywnych – modlitewną pamięć Liudolfingów. Stwierdza on mianowicie, że w zbieraniu i zachowywaniu memorii rodu Liudolfingów kobietom z kręgu dynastii, takim jak królowa Matylda, cesarzowa Adelajda, ksiieni kwedlinburska Matylda czy cesarzowa Kunegunda, przypadła decydująca rola<sup>99</sup>. Wiemy zresztą, że ta ostatnia jako wdowa, już za panowania Konrada II, podejmowała liczne działania w celu utrwalenia modlitewnej pamięci swego męża, Henryka II<sup>100</sup>. Niewiele natomiast możemy powiedzieć o tego rodzaju działalności pierwszej cesarzowej salickiej, Gizeli, żony Konrada II. Być może da się to wytłumaczyć faktem, że przeżyła ona męża tylko o niecałe cztery lata. Niewątpliwie jednak właśnie funkcji kommemoratywnej miała służyć jej wspólna z mężem fundacja klasztoru w Limburgu an der Hardt, w którego uposażeniu znalazły się także dziedziczne ziemie Gizeli<sup>101</sup>. Posiadamy natomiast wiele świadectw o kommemoratywnej działalności jej synowej, cesarzowej Agnieszki,

<sup>97</sup> P. Corbet, *Pro anima senioris sui*, s. 245.

<sup>98</sup> Ibidem, s. 245 oraz przypis 68. Por. *Nassauisches Urkundenbuch*, wyd. W. Sauer, t. 1, cz. 1, Wiesbaden 1885, dok. 143 (s. 82–83), dok. 150 (s. 87), dok. 165 (s. 95–96), dok. 171 (s. 100–101), dok. 201 (s. 138–139).

<sup>99</sup> G. Althoff, *Adels- und Königsfamilien*, s. 238–242 (cytat: s. 238).

<sup>100</sup> K. Schmid, *Die Sorge der Salier um ihre Memoria. Zeugnisse, Erwägung und Fragen*, w: *Memoria. Der geschichtliche*, s. 672.

<sup>101</sup> A. Föbel, *Die Königin im mittelalterlichen Reich. Herrschaftsausübung, Herrschaftsrechte, Handlungsspielräume*, Stuttgart 2000, s. 229. Por. K.-U. Jäschke, *Notwendige Gefährtinnen. Königinnen der Salierzeit als Herrscherinnen und Ehefrauen im römisch-deutschen Reich des 11. und beginnenden 12. Jahrhunderts*, Saarbrücken–Scheidt 1991, s. 74–78; K. Schmid, *Die Sorge der Salier um ihre Memoria*, s. 718–719.



wdowy po Henryku III. Sama Agnieszka z Poitou pojawia się w nekrologach aż 37 ośrodków religijnych w Niemczech, Francji i Italii<sup>102</sup>. Oczywiście nie musi to jeszcze odzwierciedlać jej osobistego zaangażowania w tworzenie kommemoracji (zwłaszcza jeśli pamiętać o niezwyklej w tej dziedzinie aktywności jej syna<sup>103</sup>). Jednak – jak dowodzi autorka monografii poświęconej cesarzowej, Mechthild Black-Veldtrup – wiele, o ile nie większość owych wpisów, to wynik działalności samej władczyni, która – dokonując donacji na rzecz instytucji religijnych – nie zapominała o rodzinie, zwłaszcza o Henryku III<sup>104</sup>. W efekcie „w ramach szerokiego omówienia memorii Salijczyków cesarzowej Agnieszce przypada z pewnością miejsce szczególne” – stwierdza Karl Schmid w klasycznym już artykule poświęconym liturgicznej pamięci tej dynastii<sup>105</sup>. Oczywiście wiązało się to zapewne także z długością wdowieństwa Agnieszki, jednak mamy także informacje o dokonywaniu liturgicznych upamiętnień zmarłego męża przez Matyldę, wdowę po Henryku V<sup>106</sup>, mimo iż już w trzy lata po jego śmierci ponownie wyszła ona za mąż.

Wspomniana pobożność i troska o zbawienie dusz zmarłych, z jakiej miała słynać cesarzowa Agnieszka, znalazła swe odzwierciedlenie w słowach, które skierował do niej opat Jan z Fécamp, który pochwała jej decyzję rezygnacji z ponownego zamążpójścia, dzięki czemu pójdzie ona przykładem szlachejnych niewiast, a więc będzie mogła z wiarą służyć swemu zmarłemu mężowi i wypraszać dla niego odpuszczenie grzechów przez „niebiańską ofiarę” (*caeleste sacrificium*) oraz jałmużny<sup>107</sup>. Obowiązek władczyni, jakim jest troska

<sup>102</sup> M. Black-Veldtrup, *Kaiserin Agnes (1043–1077). Quellenkritische Studien*, Köln 1995, s. 272–274 (tu zestawienie tabelaryczne). Cesarzowa Agnieszka i memoria patrz: ibidem, s. 269–345.

<sup>103</sup> K. Schmid, *Die Sorge der Salier um ihre Memoria*, s. 677–680 i 725.

<sup>104</sup> M. Black-Veldtrup, op. cit., s. 277–283. Por. A. Fössel, *Die Königin im mittelalterlichen Reich*, s. 228.

<sup>105</sup> K. Schmid, *Die Sorge der Salier um ihre Memoria*, s. 699.

<sup>106</sup> Ibidem, s. 681. Por. K.-U. Jäschke, op. cit., s. 174.

<sup>107</sup> „Seruias Christo domino in castitate, et ceteris nobilibus matronis praebeas dignum imitationis exemplum, uidelicet ut, per continentiam tuam ad meliora prouocatae, defunctis maritis seruent fidem, eiusque per caeleste sacrificium necnon et per assiduas elemosinas petant a deo peccatorum remissionem”, Jan

o dusze zmarłych, znajduje odzwierciedlenie także w innych tekstach narracyjnych. Na przykład powstałe pod koniec wieku XII *Vita Sanctae Cunegundis*<sup>108</sup>, choć nie poświęca już tyle miejsca sprawie troski o dusze zmarłych, jak np. *Żywoty Matyldy*, to jednak chwali świętą cesarzową, że czyniła liczne jałmużny i zanosila modlitwy „za duszę swego zmarłego świętego męża (*pro beati conjugis defuncti anima*)”<sup>109</sup>.

Aby pokazać przykłady spoza Niemiec, warto przytoczyć słowa opata Alberta z Micy, który w liście do papieża Jana XVIII tak chwali Konstancję, żonę króla Francji, Roberta II Pobożnego, którą nazywa „dobrą kobietą” (*bona mulier*): „wiele [dóbr] ofiarowała we wspomnianym miejscu [tj. w Micy – GP] Bogu i czczonym tu świętym, za zbawienie swoje i zbawienie dusz (*pro remedio animarum*) swego męża i swych zmarłych już synów”<sup>110</sup>. Z kolei z kartularza angielskiego opactwa Reading – aby raz jeszcze wrócić do źródeł nienarracyjnych – gdzie spoczął król Henryk I, możemy dowiedzieć się o nadaniach jego żony, Adelajdy<sup>111</sup>. W pierwszą rocznicę śmierci władcy wystawia ona dokument, w którym wymienia szeroki krąg osób, o których zbawienie się troszczy: siebie samą, swego syna i synową, swych własnych rodziców i przodków, wreszcie wszystkich wierzących. Nadając jednak ziemie pochodzące z ofiarowanego jej przez Henryka wiana, na pierwszym miejscu wymienia właśnie zmarłe-

z Fécamp, *Ad imperatricem vidvam*, wyd. A. Wilmart OSB, w: A. Wilmart OSB, *Deux prefaces spirituelles de Jean de Fécamp*, “Revue d’ascétique et de mystique” 18 (1937), s. 12. Por. P. Corbet, *Pro anima senioris sui*, s. 238–239.

<sup>108</sup> Por. wyżej, s. 161, przypis 520.

<sup>109</sup> *Vita Sanctae Cunegundis*, wyd. G. Waitz, *MGH SS*, t. 4, Hannoverae 1841, cap. 3, s. 822, w. 51–56.

<sup>110</sup> „[Regina] multa praedicto loco pro salute sua, et pro remedio animarum videlicet sui mariti et filiorum suorum iam defunctorum, Deo et sanctis ibidem venerans obtulit”, *Alberti abbatis Miciacensis ad Joannem XVIII papam*, w: Abbo Floriacensis Abbas, *Epistolae, Patrologia Latina*, 139, ep. 13, 439D–440A. Por. P. J. Geary, *Phantoms of Remembrance*, s. 69.

<sup>111</sup> O fundacji, czy raczej powtórnej fundacji, opactwa przez Henryka i Adelajdę i jego wcześniejszych związkach (jeszcze jako klasztoru żeńskiego) z domem królewskim, a zwłaszcza władczyniami patrz: P. Stafford, *Cherchez la femme. Queens, Queens’ Land and Nunneries: Missing Links in the Foundation of Reading Abbey*, “History” 85 (2000), s. 4–27.

go męża<sup>112</sup>. Tego samego dnia zobowiązuje się także, że corocznie na Boże Narodzenie będzie wypłacać klasztorowi 100 solidów z dochodów z portu w Londynie, w zamian za celebrowanie przez wspólnotę rocznic śmierci Henryka<sup>113</sup>. Jakby tego było mało, władczyni dodaje kolejną posiadłość z wiana, z której dochód, wynoszący także 100 solidów, ma służyć wynagrodzeniu mnichów i innych duchownych, którzy w kolejne rocznice śmierci jej męża będą obecni w klasztorze Reading, gdzie znajduje się jego grób<sup>114</sup>.

Spróbujmy podsumować powyższe rozważania i przenieść je na rodzimy grunt. Otóż, jak widzimy, kluczowa rola kobiet z kręgu wyższej arystokracji i rodów rządzących w utrwalaniu pamięci rodziny to ważne zjawisko kultury religijnej epoki wcześniejszego i pełnego średniowiecza, wykraczające poza liudolfińską Saksonię<sup>115</sup>. Nasze źródła umożliwiają nam z jednej strony przyjrzenie się funkcjonowaniu tego fenomenu w rzeczywistości, a więc stwierdzenie istotnej roli kobiet w dokonywaniu kommemoratywnych nadań dla instytucji kościelnych. Z drugiej strony, analizując teksty narracyjne, możemy prześledzić poglądy współczesnych, niezmiennie wi-

---

<sup>112</sup> *Reading Abbey Cartularies*, wyd. B. R. Kemp, t. 1 (*Camden Fourth Series*, 31), London 1986, dok. 370, s. 301–302.

<sup>113</sup> *Ibidem*, dok. 459, s. 353.

<sup>114</sup> *Ibidem*, dok. 534, s. 403–404, dok. 545, s. 404–405. Por. E. van Houts, op. cit., s. 95.

<sup>115</sup> Mówiąc o relacjach kobiety–zmarli warto tu zauważyć, że kobietom przypadało też we wcześniejszym średniowieczu szczególne miejsce w ceremoniach pogrzebowych. Zwraca na to uwagę Patrick Geary (*Phantoms of Remembrance*, s. 53–59), analizujący serię ilustracji prezentujących obrzędy związane ze śmiercią i pogrzebem z pochodzącego z ok. roku 1000 Sakramentarza biskupa Warmunda z Ivrei, gdzie kluczowa rola przypada kobietom. Por. J.-C. Schmitt, *Gest w średniowiecznej Europie*, tłum. H. Zaremska, Warszawa 2006 (oryginał francuski: 1990), s. 224–235. Do podobnych wniosków dochodzi Elisabeth van Houts, podająca przykłady troski kobiet o pochówek mężczyzn, a niekiedy nawet organizacji przez nie pogrzebu „na odległość” w XI- i XII-wiecznej Anglii. E. van Houts, op. cit., s. 94–95. Podobnie George Duby zauważa, że kobietom przypadało w udziale kierowanie żałobą towarzyszącą obrzędowi pogrzebowemu i stwierdza: „wydaje się, że między kobietami a zmarłymi zachodziły stosunki szczególne”, G. Duby, op. cit., s. 114. Kwestię tę porusza także, podając sporo przykładów, M. Lauwers, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Age (diocèse de Liège, XI–XIII<sup>e</sup> siècles)*, (*Théologie historique*, 103), Paris 1996, s. 436–442.

dzących w utrwalaniu pamięci modlitewnej zmarłych, a zwłaszcza męża, ważny nakaz natury religijno-moralnej, ciążyący na szlachetnie urodzonych niewiastach. Oznacza to, że ów nakaz musiał być doskonale znany także żyjącym w kręgu tej samej kultury łacińskiego chrześcijaństwa kobietom piastowskim. Zwłaszcza że wiele z nich wywodziło się z Rzeszy, gdzie kommemoratywna działalność wdów uchodziła – jak starałem się pokazać – za rzecz niemal oczywistą. Nie pozostaje więc nic innego, jak spróbować odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób polskie niewiasty realizowały ów spoczywający na nich obowiązek.

W tym celu musimy przyjrzeć się – ze względu na wspomnianą na początku rozdziału praktykę tworzenia kommemoracji – tym kobietom, które same stały się przedmiotem not aniversaryowych. W przypadku piastowskich małżonek zapisy tego rodzaju zachowały się w wypadku Rychezy, Dobroniegi Marii, obu żon Władysława Hermana, Salomei i – być może – żony Bolesława Śmiałego, zaś w wypadku córek piastowskich aż do pokolenia dzieci Bolesława Krzywoustego dotyczą one Regelindy, Swatawy-Świętosławy oraz mniszek: Agnieszki i Gertrudy. W tym też kręgu musimy szukać kobiet, którym moglibyśmy przypisać aktywną rolę w powstawaniu zapisów kommemoratywnych o Piastach.

Zacznijmy jednak od stwierdzenia, że w wypadku źródeł polskich tego rodzaju rozważania zdane są na niepowodzenie. Trudno bowiem doszukiwać się pośrednictwa matek, żon czy córek polskich władców w powstawaniu zapisów obituarnych w rodzimych instytucjach kościelnych, skoro to pośrednictwo było tu zgoła niepotrzebne. Stąd – choć nie można go wykluczyć – w większości sytuacji jest ono niemożliwe do udowodnienia, chyba że źródła mówią o nim wprost. Inaczej rzecz ma się z ośrodkami zagranicznymi. Wprawdzie tu także zapisy mogły powstać bez żadnego pośrednictwa, jako wynik donacji samych „bohaterów” noty, jednak w tym wypadku postawienie pytania o możliwe pośrednictwo wydaje się jak najbardziej uzasadnione.

Ze wspomnianą wyżej sytuacją, w której o staraniach kobiety na rzecz kommemoracji jednego z Piastów w polskiej instytucji religijnej mówi nam *expressis verbis* źródło, mamy do czynienia w wypad-

ku nadania Salomei dla klasztoru w Mogilnie. Dokumentem tym zajmowałem się już w poprzednim rozdziale<sup>116</sup>, jednak teraz przyjrzymy się jego – trzeba przyznać, dość niezwykłej – arendze. Czytamy w niej mianowicie, że księżna Salomea oddawała się pokornie służbie Bożej, a zwłaszcza czci Marii Panny i św. Jana, a wszystko to czyniła – jak mówi – „aby odkupić odstępstwa moje i mego męża, księcia Bolesława” (*ut excessus meos et mariti mei ducis Boleslai redimerem*). Gdy po śmierci męża – pisała księżna – „skrętnie i gorliwie zabiegałam wokół posługi jego [tj. Bolesława] kommemoracji” (*sedula et officiosa satagerem circa frequens commemorationis eius ministerium*), doświadczyła sennego widzenia. Mianowicie ukazał się jej małżonek odziany w ubogi strój żałobny i pożalił się, że nie uczynił „nic godnego służby [Bożej] dla świętego Jana w Mogilnie” (*digni obsequii nichil sancto Iohanni in Mugyln*)<sup>117</sup>. Stwierdził jednocześnie, że przyniosłoby mu pożytek, gdyby małżonka dopełniła (*completetur*) tego w najbliższej przyszłości. Przeto Salomea zdecydowała się na przekazanie opactwu wsi Radziejów, co uczyniła – jak wyjaśnia – „za zbawienie moje, mego męża, wszystkich moich synów i ich następców”<sup>118</sup>.

<sup>116</sup> Patrz wyżej, s. 264–270.

<sup>117</sup> Komentując ten zwrot, Brygida Kürbis stwierdza: „»nic godnego służby [Bożej]« – może tu znaczyć po prostu »mało«, »nazbyt mało«, B. Kürbis, *Najstarsze dokumenty opactwa benedyktynów w Mogilnie (XI–XII w.)*, w: eadem, *Na progach historii*, Poznań 1994 (pierwodruk: „Studia Źródłoznawcze” 13 (1968), s. 27–61), s. 70. Rację może mieć jednak Józef Płocha, który uważa, że wyrażenie to jest precyzyjniejsze i oznacza, że Bolesław nie uczynił osobnej fundacji aniwersarzowej dla Mogilna. Autor oparł się tu na jednym ze znaczeń, jakie proponuje dla słowa *obsequium* słownik Du Cange’a: „officium ecclesiasticum praesertim pro mortuis”, J. Płocha, *Najdawniejsze dzieje opactwa benedyktynów w Mogilnie*, Wrocław 1969, s. 128–129.

<sup>118</sup> „Ego igitur Salomea ducissa Polonie, ut excessus meos et domini mei ducis Boleslai redimerem, studio divini servitii animarum applicui, et ut faciliorem effectum res ea caperet, sancte Marie santique Iohannis patrociniū precoriam liter querere studui. Ad quod querendum cum consilio proborum hominum, tum etiam ordine, tali (ter?) inducta fui. Post mortem enim domini mariti mei Boleslai, dum sedula et officiosa satagerem circa frequens commemorationis eius ministerium, idem in paupere cultu lugubri michi astans per somnium, se digni obsequii nichil sancto Iohanni in Mugyln egisse conquerebatur, adiciens sibi profuturum, si hoc a me in proximo completetur”, *Kodeks dyplomatyczny*

Nie sposób nie zauważyć, że ten dokument wyraża całą ideologię kobiecego udziału w memorii. Znajdziemy tu wszystko, co charakterystyczne dla roli kobiet w podtrzymywaniu modlitewnej pamięci o zmarłych. Po pierwsze więc, jest to obowiązek o charakterze moralnym, który czyni wdowę w sposób szczególny odpowiedzialną za zbawienie męża. W wypadku mogileńskiego dokumentu ów nakaz wyraża się dwojako. Z jednej strony Salomea stwierdza ogólnie, że po śmierci męża oddawała się gorliwie posłudze kommemoracji, uznając rzecz za oczywistą i niewymagającą specjalnego wyjaśnienia. Z drugiej zaś strony ów nakaz realizuje się w wypełnieniu konkretnej woli zmarłego, dotyczącej kommemoracji nie gdzie indziej, jak w klasztorze mogileńskim. Innymi słowy, mąż nie musi przypominać żonie o konieczności troski o swoją duszę. Pojawia się jedynie, aby wyjawić szczególne życzenie. Skłania ono Salomeę do jeszcze gorliwszej dewocji za odkupienie jego grzechów, a zwłaszcza do szukania pośrednictwa u Marii Panny i patrona klasztoru, św. Jana, nade wszystko zaś do dokonania donacji aniwersarzowej<sup>119</sup>.

Po drugie, jest charakterystyczne, że za swój pierwszorzędny obowiązek Salomea uważa troskę o zbawienie duszy męża. W dokumencie pojawia się także sama wdowa, dzieci i następcy, ale to sprawa odkupienia duszy Bolesława jest zasadniczym powodem nadania<sup>120</sup>. Nie jest więc bezpodstawna uwaga Przemysława Wiszewskiego, który mówi o utrzymaniu się więzi małżeńskiej po śmierci księcia<sup>121</sup>. Nasuwa to skojarzenie z obserwacjami, jakie poczynił w oparciu o *Vita Mathildis posterior* i inne saskie źródła narracyjne Patrick Corbet, który zauważył, że wdowieństwo jest tam pokazane przede wszystkim jako przedłużenie małżeństwa, a troska o duszę małżonka jest nakazem pierwszorzędnym<sup>122</sup>.

---

*Wielkopolski*, t. 1, nr 9, wyd. I. Zakrzewski, Poznań 1877, s. 14–15. Por. wyżej, s. 265–266, gdzie w przypisie 311 dalsza część cytatu.

<sup>119</sup> Por. wyżej, przypis 117 w niniejszym rozdziale.

<sup>120</sup> Por. P. Wiszewski, op. cit., s. 480–481.

<sup>121</sup> Ibidem, s. 480.

<sup>122</sup> P. Corbet, *Pro anima senioris sui*, s. 239–241; idem, *Les saints Ottoniens*, s. 194–200. Por. G. Pac, op. cit., s. 118–125. Por. też uwagi Ottona Gerharda Oexlego, który zwraca uwagę, że forma przygotowania do śmierci oraz sposób

Wreszcie podobne do znanych nam przekazów jest uwypuklenie roli kobiety jako tej, która po śmierci „spłaca długi” zaciągnięte przez małżonka. Salomea bowiem nie robi nic innego, jak tylko wypełnia to, czego Bolesław nie wypełnił przez własne zaniedbanie. Oczywiście sama modlitwa, jałmużna i post za zbawienie męża służą odkupieniu jego grzechów i skróceniu mąk czyścicowych, jednak – jak pokazuje przykład Judyty z *Kroniki* Thietmara czy Raingardy z listu Piotra Czcigodnego – do szczególnie gorliwej posługi kommemoracji miała skłaniać wdowę znajomość grzechów zmarłego. Wówczas pokuta *pro remedio anime* może przybrać formę zadośćuczynienia za bardzo konkretne winy i zaniedbania.

Dokument Salomei znajduje pewną analogię w postaci listu, jaki do opata Hugona z Cluny skierowała cesarzowa Agnieszka<sup>123</sup>. Autorka pisze o śmierci swego małżonka, Henryka III, wyrażając przypuszczenie, że smutna wieść doszła już do uszu adresata. Następnie zwraca się do opata: „Błagam, abyś pana mego, którego dłużej nie chciałeś zachować w ciele, przynajmniej zmarłego powierzył Bogu przez modlitwę wraz ze swym konwentem”<sup>124</sup>. Jakkolwiek temu staraniu towarzyszy cel polityczny – regentka prosi Hugona o wsparcie dla rządów jego chrześniaka, a swego syna, Henryka IV – w samej jednak kwestii ustanowienia kommemoracji działania Agnieszki z Poitou podobne są do działań Salomei. Cała rzecz ma miejsce niedługo po śmierci męża, a w tym wypadku – tuż po niej<sup>125</sup>. Oba teksty można uznać za przejaw osobistej troski żony o duszę męża, bowiem w obu wypadkach rzecz dotyczy władcy, o którego duszę modliło się

---

kommemoracji zmarłych we wspólnotach monastycznych podkreśla fakt, że śmierć jest raczej przemianą niż zdecydowanym przerwaniem relacji zmarłej osoby i jej wspólnoty. O. G. Oexle, *Die Gegenwart der Toten*, w: *Death in the Middle Ages*, ed. H. Breat, W. Verbeke (*Mediaevalia lovaniensia*, 1, 9), Leuven 1983, zwł. s. 26–35.

<sup>123</sup> *Kaiserin Agnes bittet Abt Hugo von Cluny um Aufnahme ihres verstorbenen Gemahls in das Totengedächtnis des Kloster begehrt dessen Beistand für den Thronerben (Heinrich IV.)*, wyd. T. Struve, w: T. Struve, *Zwei Briefe der Kaiserin Agnes*, „Historisches Jahrbuch” 104 (1984), s. 423.

<sup>124</sup> „Precor, ut dominum meum, quem diutius in carne seruare noluitis, saltim orando cum uestro conuento defunctum Deo commendetis”, *ibidem*.

<sup>125</sup> Por. T. Struve, *Zwei Briefe der Kaiserin Agnes*, s. 414–415.

z pewnością wielu duchownych; wdowie jednak z jakichś przyczyn zależy w szczególny sposób na upamiętnieniu go w konkretnym klasztorze. Listowi Agnieszki nie towarzyszy wprawdzie informacja o żadnej donacji, ale zapewne nie była ona w tym wypadku konieczna. Jej relacje z klasztorem w Cluny, podobnie jak relacje jej męża, były bowiem ugruntowane, czego widocznym znakiem był choćby wybór opata klasztoru na ojca chrzestnego następcy tronu<sup>126</sup>. Tu właśnie można dostrzec różnicę między tymi źródłami: jak stwierdziliśmy, dokument Salomei poniekąd miał naprawić zaniedbania jej małżonka, o których w wypadku Henryka III nie może być mowy.

List Agnieszki zasadniczo różni od dokumentu Salomei także brak barwnego motywu sennego widzenia, który ilustruje siłę moralnego nakazu ciążyącego na wdowie. Nie sposób ocenić, czy historia z mogileńskiego dokumentu jest prawdziwa – nie można przecież odrzucić ewentualności, że Salomei faktycznie przyśnił się opisany sen. Komentując ten motyw, Józef Płocha zwracał uwagę, że przypisywanie tak dużego znaczenia wizji sennej może wskazywać na to, że dokument jest dziełem kancelarii mogileńskiej; „nie gdzie indziej – pisze – jak tylko w *Constitutiones Hirsaugenses*, które naszym zdaniem obowiązywały w Mogilnie w momencie wystawiania przez Salomeę niniejszego dokumentu, znajdujemy specjalny paragraf poświęcony postępowaniu w wypadkach, kiedy członkowie konwentu miewali wizje senne zmarłych współbraci”<sup>127</sup>.

Takiej interpretacji nie sposób wykluczyć, podobnie jak przypuszczenia, że motyw widzenia wprowadziła do dokumentu Salomea, pod wpływem obyczajów hirsaugijskich, z którym to ruchem była przecież – przez Zwiefalten – związana. Wskazywanie w tym

<sup>126</sup> Por. J. H. Lynch, *Hugo I of Cluny's Sponsorship of Henry IV: Its Context and Consequences*, „Speculum” 60 (1985), No. 4, s. 800–826, passim; K.-U. Jäschke, op. cit., s. 99–100; M. Black-Veldtrup, op. cit., s. 116; J. Wollasch, *Kaiser und König als Brüder der Mönche. Zum Herrscherbild in liturgischen Handschriften des 9. bis 11. Jahrhunderts*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters” 40 (1984), s. 6. Szerzej o relacjach władców Rzeszy z Cluny patrz: idem, *Cluny und Deutschland*, „Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige” 103, 1 (1992), s. 7–32.

<sup>127</sup> J. Płocha, op. cit., s. 136.



kontekście na inspirację płynącą z konkretnego ruchu monastycznego jest jednak tezą dość ryzykowną, bowiem należy zauważyć, że historia o sennym widzeniu księżnej doskonale wpisuje się w całą chrześcijańską tradycję komunikacji między żywymi a zmarłymi, potrzebującymi pomocy tych pierwszych. Ta tradycja sięga III wieku i opowieści o śnie św. Perpetuy, opisanym w *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*. Świętej miał przyśnić się cierpiący, zmarły brat, co uznała za znak, że potrzebuje jej pomocy. Perpetua gorąco modliła się za zbawienie brata. Po jakimś czasie przyśnił się on jej jeszcze raz, tym razem radosny i odziany w czystą szatę<sup>128</sup>. Do upowszechnienia się motywu komunikacji między żywymi a zmarłymi najbardziej jednak przyczyniła się popularność *Dialogów* Grzegorza Wielkiego<sup>129</sup>. Przynajmniej on bowiem kilka historii, w których zmarli, często mnisi, nie tylko komunikują się z żywymi, ale czynią to w związku z czyśćcowymi mękami, których doświadczają<sup>130</sup>.

Co ciekawe, właśnie okres XI i pierwszej połowy XII wieku jest czasem szczególnie upowszechnienia się tego motywu. Dowodzi tego Jean-Claude Schmitt, który mówi, że w tym czasie mamy do czynienia ze swoistą „inwazją duchów”<sup>131</sup>. Schmitt przytacza też sporo przykładów tekstów z tego okresu, mówiących o zmarłych, którzy wracają – we śnie lub na jawie – prosić o pomoc lub dziękować za nią<sup>132</sup>. Znajdziemy wśród nich również takie, w których do tego rodzaju interakcji dochodzi między zmarłym mężem a żyjącą żoną. Warto tu przywołać historię opisaną przez Piotra Damianiego: pewna wdowa wynagradzała żywnością pewnego kapłana, który miał modlić się za zbawienie jej męża. Duchowny nie wypełniał jed-

<sup>128</sup> Por. J. Le Goff, *Narodziny czyśćca*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1997 (oryginał francuski: 1981), s. 56–58.

<sup>129</sup> P. J. Geary, *Exchange and Interaction between the Living and the Dead*, s. 85, przypis 22.

<sup>130</sup> Grégoire le Grand, *Dialogues*, t. 3, éd. A. de Vogüé (*Sources Chrétiennes*, t. 265), Paris 1980, ks. IV, np. c. 42, s. 150–154; c. 49, s. 168–173, c. 57, s. 184–194.

<sup>131</sup> J.-C. Schmitt, *Duchy. Żywi i umarli w społeczeństwie średniowiecznym*, tłum. A. W. Labuda, Gdańsk–Warszawa 2002 (oryginał francuski: 1994), s. 65. Por. P. J. Geary, *Phantoms of Remembrance*, s. 132.

<sup>132</sup> J.-C. Schmitt, *Duchy*, s. 65–83.

nak powierzonego mu obowiązku<sup>133</sup>. Dopiero gdy pewnego dnia służąca, zamiast zanieść posiłek przebiegłemu księdzu, zjadła go sama, modląc się jednocześnie za zmarłego, ten ostatni ukazał się we śnie swej żonie, opowiadając, że poprzedniego dnia, wśród innych mąk, szczególnie dotkliwie odczuwał głód. Podziękował za przygotowane przez nią pożywienie, które przyniosło mu znaczną ulgę<sup>134</sup>.

Być może jeszcze większe podobieństwo do dokumentu Salomei nosi opowieść, jaką przytacza galicyjska *Kronika z Irii*. Tu rzecz dotyczy bowiem pary królewskiej, która występuje w tekście – zauważa Schmitt – jako mąż i żona (*vir, uxor sua*), nie zaś jako król i królowa<sup>135</sup>, co niesie pewne podobieństwo z osobistym charakterem nadania Salomei. Kronika opowiada o widzeniu królowej Godo, która ujrzała swego zmarłego małżonka zakutego w łańcuch i prowadzonego przez dwa diabły. Król Sancho błagał żonę o pomoc, więc ta niezwłocznie przystąpiła do czterdziestodniowego postu i rozdała hojne jałmużny. Między innymi ofiarowała pewnemu ubogiemu kapłanowi drogie futro w intencji zbawienia męża. Gdy zmarły powrócił, wyzwolony już z diabelskich więzów, był odziany właśnie o owo futro<sup>136</sup>. Szczególne podobieństwo tej historii z dokumentem Salomei polega na tym, że cała rzecz jest związana z darem dla klasztoru. Jak informuje nas tekst, bogate futro zostało przekazanie klasztorowi św. Szczepana (San Esteban) w Ribas de Sil<sup>137</sup>, który król Sancho wspierał za życia<sup>138</sup>.

<sup>133</sup> Historia jest więc typowym przykładem pisarstwa Damianiego, piętnującego złych kapłanów, ibidem, s. 84.

<sup>134</sup> *Die Briefe des Petrus Damiani*, wyd. K. Reindel, *MGH BdK*, t. 4, cz. 3, München 1989, ep. 106, s. 180–181.

<sup>135</sup> J.-C. Schmitt, *Duchy*, s. 69.

<sup>136</sup> Tekst cytuje M. C. Díaz y Díaz, *Visiones del más allá en Galicia durante la alta Edad Media*, Santiago de Compostela 1985, s. 74–77. O tekście patrz: ibidem, s. 65–73. Opowieść tę przejmują także *Chronica Naierensis*, ibidem, s. 72, tekst: ibidem, s. 78–79.

<sup>137</sup> Ibidem, s. 77.

<sup>138</sup> J.-C. Schmitt, *Duchy*, s. 69. Warto zauważyć, że wszystkie wyżej wymienione analogie dotyczące komunikacji żywi–zmarli pochodzą ze źródeł literackich; jeśli chodzi natomiast o źródła normatywne, poza dokumentem mogileńskim nie są mi znane żadne przykłady użycia motywu widzenia osoby zmarłej.

Dokument Salomei nie jest jedynym świadectwem troski polskiej księżnej o upamiętnienie męża. Wiemy, że także jako wdowa dokonała ona licznych i bogatych donacji na rzecz rodzowego klasztoru w Zwiefalten, o czym była mowa wcześniej. Dary niewątpliwie musiały mieć charakter kommemoratywny, o czym jednak zwiefalteńskie źródła milczą. Tym samym w większości wypadków nie wiemy, o czyje upamiętnienie starała się Salomea. Wyjątkiem jest tu sam zwiefalteński zapis nekrologowy Salomei, w którym czytamy, że pieniądze księżnej zakupiono posiadłość *Justingin* i założono winnicę *Lupi[n]ensis*; mnisi wyjaśniają, że uczyniono to, „aby z dochodów z owych majątków wydawać nam *caritas*, gdy obchodzony jest dzień rocznicy [śmierci] jej i jej męża”<sup>139</sup>. W innym miejscu ten sam nekrolog precyzuje, jak ma wyglądać obchodzenie rocznicy śmierci Bolesława Krzywoustego<sup>140</sup>. Nie wiemy, czy wspomniany dar Salomei należy wliczyć do tych złożonych już po śmierci Bolesława, czy może jeszcze za jego życia. Bardziej prawdopodobna wydaje się ta pierwsza ewentualność, jako że najwyraźniej mamy do czynienia z samodzielną donacją. Pozostaje to jednak przypuszczeniem. Dla nas ważniejszy jest fakt, że nadania Salomei dla Zwiefalten to kolejny przejaw troski księżnej o zbawienie duszy Bolesława Krzywoustego.

Czy Salomeę można łączyć z innymi zapisami dotyczącymi Piastów w zwiefalteńskim nekrologu? W wypadku dwóch zmarłych młodo synów, Leszka i Kazimierza<sup>141</sup>, trudno udzielić odpowiedzi twierdzącej. Obaj zmarli bowiem jeszcze za życia ojca<sup>142</sup>, stąd – mając w pamięci obfite dary Krzywoustego dla klasztoru – o ich kommemoracje równie dobrze mógł zatroszczyć się sam Bolesław lub oboje rodzice przez wspólne nadanie.

<sup>139</sup> „Ut ex sumptibus [ill]orum prediorum karitas nobis im[pen]datur, quando anniversaria [die]s eius ac coniugis sui agatur”, *Necrologium Zwifaltense*, s. 256–257. Por. Sz. Wieczorek, op. cit., s. 34.

<sup>140</sup> Sz. Wieczorek, op. cit., s. 263. Por. wyżej, s. 274.

<sup>141</sup> *Necrologium Zwifaltense*, s. 259 (26 VIII) i 263 (19 X).

<sup>142</sup> Kazimierz zwany Starszym zmarł w roku 1131, data śmierci Leszka nie jest znana, ale można przypuszczać, że zgon nastąpił przed rokiem 1131. K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 209–210 i 219–220.

Nieco inaczej przedstawia się sytuacja zachowanych wpisów piastowskich w nekrologu klasztoru św. Emmerama w Ratyźbonie. Jak już wspomniałem, są tam wymienieni Kazimierz Odnowiciel, Dobroniega Maria oraz ich synowie, Mieszko i Bolesław Szczodry. W swej analizie tych zapisów Przemysław Wiszewski zwraca uwagę na związek wszystkich zapisów z osobą Kazimierza. Pojawia się tam on sam, Maria występuje – jak domniemuje historyk, próbując odtworzyć wytarty zapis – jako jego żona, także przy Mieszku możemy odczytać *filius G...eri* (a więc syn Kazimierza)<sup>143</sup>. Wreszcie obok zapisu *Polizlaus dux Sclauor[um]* znajduje się wytarty napis *Gazmer dux*, co – przypuszcza Wiszewski – może być wynikiem nieporozumienia; ów powtórzony zapis śmierci Kazimierza ma wynikać z pomyłki mnicha kopiującego tekst: w tym miejscu pierwotnie znajdował się zapis o śmierci „Bolesława księcia Słowian, [syna – P. W.] księcia Kazimierza”<sup>144</sup>, który potem zrozumiano jako notę dwóch osób: Bolesława i Kazimierza. Badacz stwierdza: „Jeśli za każdym razem dodawano by do imion zmarłych wskazanie, że byli związani z Kazimierzem, to wypadnie uznać, że nie był to przypadek, a pamiętać o polskim księciu musiała być bardzo żywa. Wszak niemal 30 lat po jego śmierci uważano za stosowne podkreślenie, że Maria znalazła się w nekrologu jako żona Kazimierza”<sup>145</sup>. Można z tego zrozumieć, że jakiejś donacji dla św. Emmerama miałby dokonać sam książę, zaś następnie jego samego i kolejne osoby odnotowywano w momencie dotarcia do Ratyźbony informacji o ich śmierci.

Temu rozumowaniu nie sposób zarzucić braku spójności. Podstawowym kłopotem jest tu oczywiście oparcie tej tezy na nie do końca pewnych (choć, trzeba przyznać, dość przekonujących, zwłaszcza w wypadku sensu zapisu o Marii) próbach odtworzenia fragmentów razurowanych. Nawet jeśli uznać, że faktycznie we wszystkich notach pojawia się imię Kazimierza Odnowiciela, wypada zapytać, czy rzeczywiście musi to wskazywać na niego jako na głównego donatora. Nie można tego oczywiście wykluczyć, jednak z drugiej strony

---

<sup>143</sup> P. Wiszewski, op. cit., s. 518–519.

<sup>144</sup> Ibidem, s. 519.

<sup>145</sup> Ibidem.

fakt, że kobieta jest określona przez imię męża nie może budzić zdziwienia. Podobnie rzecz ma się – do pewnego stopnia – z imionami synów; określenie ich przez relacje z ojcem pozwala przypuszczać, że to nie oni sami są odpowiedzialni za powstanie zapisu, ale niekoniecznie musi oznaczać, że donatorem był Kazimierz Odnowiciel. Określenie bowiem osoby syna przez imię jego ojca trudno w średniowieczu uznać za zjawisko wyjątkowe.

Nie przekreślając tezy o darowiznie Kazimierza<sup>146</sup>, spróbujmy zastanowić się, czy osobą odpowiedzialną za piastowskie noty u św. Emmerama nie mogła być Dobroniega Maria. Gdyby rzeczywiście wpisy były wynikiem jakiegoś nadania wdowy, to zapis w dokumencie mógłby być podobny do tego, jaki wystawiła Salomea, a więc dotyczyć samej Dobroniegi, jej męża oraz synów. Mnisi, wprowadzając zapis o Marii, wiedzieliby więc, że była żoną Kazimierza i tak też by ją określili. Mieszko i Bolesław mogliby faktycznie być wówczas dla nich przede wszystkim synami Dobroniegi i Kazimierza, ale w zapisie autor mógł przecież umieścić tylko imię ojca, jako ważniejsze.

Warto podkreślić owo podobieństwo do dokumentu Salomei, bowiem właśnie mąż i dzieci są najczęściej beneficjentami kobiecych donacji. Z przywoływanych badań Marii Hillebrandt wynika, że w wypadku Cluny w X i XI wieku, wśród 80 samodzielnych nadań dokonanych przez kobiety za zbawienie innych, tylko 11 dotyczy kogoś innego niż mąż i dzieci. W pozostałych wypadkach zapis dotyczy bądź męża, bądź dziecka, bądź też jednocześnie męża i dziecka<sup>147</sup>. Tymczasem zapisy mężczyzn, o ile w ogóle dotyczą zbawienia dusz osób innych niż własna, zwykle nie wspominają dzieci: pojawiają się

<sup>146</sup> Zauważmy, że inaczej powstanie not próbował tłumaczyć Gerard Labuda (*Król Bolesław „qui constituit episcopatus per Poloniam”*, „Studia Źródłoznawcze” 30 (1987), s. 52–53), który – odrzucając pośrednictwo Judyty Salickiej – wskazał na „benedyktyków tyńskich, którzy wszystkich trzech zmarłych [tj. Kazimierza, Bolesława i Mieszka – Labuda nie wie o wpisie Dobroniegi-Marii – GP] mogli poczytywać za swych dobrodziejów i w tym charakterze mogli ich polecić modlitwom swoich ratybońskich konfratrów”. Propozycji tej oczywiście nie można wykluczyć (pomijając w tym miejscu skomplikowaną kwestię osoby fundatora Tyńca i potencjalnych związków Kazimierza Odnowiciela z opactwem), pozostaje ona jednak domysłem pozbawionym solidniejszych podstaw.

<sup>147</sup> M. Hillebrandt, op. cit., s. 61–62.

one jedynie w 11 na 192 przypadków; nigdy też same – zawsze wraz z zapisem za duszę żony (dodajmy, że zapisy dotyczące samej żony pojawiają się znacznie częściej, bo w 73 przypadkach, za duszę żony i rodziców zaś w 10; łącznie żona pojawia się więc w 94 ze 192 męskich nadań za dusze innych, a więc niemal w połowie przypadków)<sup>148</sup>. Podobnie obserwacje na temat nadań dotyczących dzieci czyni Emmanuelle Santinelli. Analizując nadania *pro anima mariti* z północnych i zachodnich rejonów obecnej Francji, zauważa, że wdowy-donatorki, obok zmarłego małżonka, wymieniają często także dzieci, które rzadziej pojawiają się już w nadaniach wdowców<sup>149</sup>.

Można przypuszczać, że – z przyczyn oczywistych – szczególnym powodem kommemoracji za duszę dziecka może być jego przedwczesna, uprzedzająca rodziców, śmierć, tak jak to miało miejsce w wypadku dwóch synów Dobroniegi. Znamy świadectwa tego rodzaju kommemoracji matek: wiele miejsca trosce Adelajdy o duszę zmarłego Ottona II poświęca *Epitaphium Adelheide*<sup>150</sup>. Także w *Vita Mathildis posterior* kommemoracja zmarłego syna świętej, księcia Henryka, pojawia się – obok troski o duszę noszącego to samo imię męża – jako istotny element działalności saskiej królowej jako wdowy<sup>151</sup>.

Oczywiście powyższe rozważania można traktować jedynie jako przypuszczenie, a zasadniczą rolę Dobroniegi w powstaniu ratyzbońskich not obituarnych Piastów możemy uznać co najwyżej za niewykluczoną. Warto jednak zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt tej sprawy. Otóż wspomniane wyżej zapiski u św. Emmerama są jedynym świadectwem związków rodzimej dynastii z Ratyzboną do czasu przybycia do Polski związanej z tym ośrodkiem Judyty Salickiej. Nie wiemy, dlaczego Piastowie zdecydowali się na upamiętnienie aż czworga członków rodu (na marginesie pozostawiając na razie samą Judytę) właśnie u św. Emmerama. Wiszewski przypusz-

<sup>148</sup> Ibidem, s. 62.

<sup>149</sup> E. Santinelli, op. cit., s. 291, 293–294 i 296.

<sup>150</sup> *Odilonis Cluniensis abbatis Epitaphium domine Adalheide auguste*, ed. H. Paulhart, „Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung”, t. 20, cz. 2 (1962), c. 15, s. 40, w. 17–29; c. 20, s. 43, w. 7–19.

<sup>151</sup> *Vita Mathildis reginae posterior*, c. 16, s. 177–179; c. 21, s. 187; c. 22, s. 189.

cza, że związki z bawarskim klasztorem mogły narodzić się w okresie odtwarzania struktur kościelnych przez Kazimierza Odnowiciela, w czym władca ten – stwierdza wrocławski historyk – „z powodzeniem mógł się przecież odwołać [...] do pomocy mnichów z Raty-zbony”<sup>152</sup>.

Gdyby jednak za dobrodziejkę klasztoru uznać właśnie Dobronięę, rzecz można wyjaśnić inaczej. Otóż wdowa po Kazimierzu zmarła, jak wiemy, w grudniu 1087 roku. W tym samym roku (data dzienna nie jest nam znana) zmarł Salomon, pierwszy mąż Judyty Salickiej, której wdowieństwo, jak sugerują źródła, miało nie trwać zbyt długo<sup>153</sup>. Być może więc do małżeństwa doszło w roku 1087 lub też trwały już wtedy małżeńskie pertraktacje. Można sobie wyobrazić, że bardzo stara, bo urodzona wedle ustaleń Jasińskiego między 1010 a 1016 rokiem, Dobroniega<sup>154</sup>, decydując się przed śmiercią dokonać donacji za zbawienie duszy własnej i swych najbliższych, na miejsce owej donacji wybiera właśnie ośrodek, z którym jest związana (przyszła) synowa. Tego rodzaju dar ze strony rodziny przyszłego męża dla klasztoru bliskiego przyszłej żonie, można śmiało uznać za element małżeńskich pertraktacji i politycznego rytuału.

Uprowadzając krytykę, należy przyznać, że powyższa teza opiera się na dość słabych przesłankach. Po pierwsze, na dostrzeżeniu podobieństwa między kręgiem osób wymienionych przez ratyżboński nekrolog a osobami, które często występują jako beneficjenci donacji kobiecych. Oczywiście można mieć wątpliwości, czy materiał francuski nadaje się jako porównanie. Jeśli udzielimy odpowiedzi twierdzącej, pozostaje wątpliwość, czy jest uprawnione porównywanie sytuacji typowej z jednostkową – nie można przecież wykluczyć, że piastowskie nadanie dla św. Emmerama było nietypowe, choćby należało do tych nielicznych nadań, w których męczyzna pamięta zarówno o duszy swej żony, jak i dzieci. Rzadkość występowania jakiegos zjawiska nie oznacza przecież, że ono nie istnieje

<sup>152</sup> P. Wiszewski, op. cit., s. 519–520.

<sup>153</sup> Por. K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 169.

<sup>154</sup> *Ibidem*, s. 131–134. Warto jednak zauważyć, że daty te trudno uznać za pewne, zwłaszcza wobec zasadniczej kontrowersji, czyją córką była Dobroniega. Por. *ibidem*.

je; *per analogiam*: choć z badań Hillebrandt wynikało, że czynione przez mężczyzn nadania uwzględniające równocześnie zbawienie żony i rodziców (przodków) należą do rzadkości (10 przypadków na 192 nadania za dusze innych, a nie tylko samego donatora), bez wątpienia właśnie te osoby wymienił w swym znanym dokumencie dla Bambergu, oprócz samego siebie, Władysław Herman. W wypadku not u św. Emmerama nie wiemy też, czy powstały one w wyniku jednego nadania, czy też kilku nadań, co bardzo komplikuje sprawę. Wreszcie fakt, że nie wiemy nic o wcześniejszych związkach Piastów z Ratyzboną nie oznacza, że takich związków nie było. Podobnie fakt, że była możliwa donacja Dobroniegi w czasach, gdy owe związki zawiązywały się przez osobę Judyty Salickiej, nie musi oznaczać, że ta donacja (o ile rzeczywiście nastąpiła) właśnie wtedy miała miejsce. Stajemy więc przed problemem milczenia źródeł, typowym dla badań nad najwcześniejszą historią Polski, z którym spotkamy się także przy kolejnych rozważaniach dotyczących kobiet i memorii piastowskiej. Będzie to bowiem głównie próba wyjaśnienia owego milczenia źródeł, które to powodowało zdziwienie niektórych polskich badaczy i skłaniało ich do rozmaitych, nie zawsze w moim przekonaniu trafnych, a nade wszystko potrzebnych, wyjaśnień.

Zacznijmy od milczenia na temat Piastów w miejscu, w którym – jak się wydaje – nie należałoby się go spodziewać, a mianowicie w Naumburgu<sup>155</sup>. Fundatorami (a właściwie jednymi z fundatorów) tamtejszej katedry była bowiem para margrabiowska z Miśni – Regelinda, córka Bolesława Chrobrego, oraz Herman I, którzy uczestni-

---

<sup>155</sup> Pomijam tu całkowicie wykraczające poza zainteresowania i granice chronologiczne niniejszej pracy XIII-wieczne rzeźby fundatorów katedry naumburskiej, umieszczone w chórze zachodnim, wśród których są przedstawienia Regelindy i Hermana; W. Sauerländer, J. Wollasch, *Stiftergedenken und Stifterfiguren in Naumburg*, w: *Memoria. Der geschichtliche*, zwł. s. 360 i 368. Por. też m.in.: W. Schlesinger, op. cit.; E. Schubert, *Der Westchor des Naumburger Doms*, s. 9–52; idem, *Zum Naumburg-Forschung der letzten Jahrzehnte*, „Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte” 35 (1982), s. 121–138; idem, *Memorialdenkmäler für Fundatoren in drei Naumburger Kirchen des Hochmittelalters*, „Frühmittelalterliche Studien” 25 (1991), s. 205–225.



czyli w przeniesieniu stolicy biskupstwa z Życzu (Zeititz)<sup>156</sup>. Przekonanie o znacznej roli Piastówny w powstaniu biskupstwa było mocno ugruntowane w tradycji Naumburga – jak już wspominałem, tamtejsze nekrologii zgodnie nazywają ją *fundatrix*<sup>157</sup>, a do fundatorów biskupstwa wliczają ją też inne, miejscowe źródła<sup>158</sup>. Z XIV-wiecznego kalendarza katedry możemy dowiedzieć się, jakiej wysokości miały być dochody z daru pochodzącego od Regelindy; czytamy tu, we wpisie wprowadzonym w wieku XV, pod datą 1 kwietnia: „Regelinda fundatorka, dziesięć denarów na świecę” (*Relingis fundatrix X den[arum] [pro] can[delis]*)<sup>159</sup>. Wynikałoby z tego – o ile wierzyć oczywiście tak późnej zapisce – że Regelinda być może dokonała jakiejś samodzielnej donacji już to za życia męża, już to po jego śmierci<sup>160</sup>. Wpis może jednak po prostu oznaczać, że w skład ofiarowanych wspólnie z mężem ziem weszły też te należące do wiana Piastówny, co uznano za stosowne zaznaczyć w kalendarzu. W świetle tradycji naumburskiej, wyraźnie przydającej obojgu małżonkom miano fundatorów, jest bowiem możliwe, że właśnie wiano Regelindy stało się podstawą uposażenia biskupstwa. Margrabiowie miśnieńscy wpisaliby się tym samym w rozpowszechniony zwyczaj

<sup>156</sup> Sprawa fundacji diecezji naumburskiej jest dość skomplikowana, omawia ją J. Wollasch, *Zu den Ursprüngen der Tradition in der Bischofskirche Naumburg*, „Frühmittelalterliche Studien” 25 (1991), s. 171–187, a ostatnio także Marcin R. Pauk, *Płock i Spira. Piastowska imitatio imperii na przełomie XI i XII wieku?*, w: *Świat średniowiecza. Studia ofiarowane Profesorowi Henrykowi Samsonowiczowi*, red. A. Bartoszewicz, G. Myśliwski, J. Pysiak, P. Żmudzki, Warszawa 2010, s. 496–498. Por. też literatura z poprzedniego przypisu.

<sup>157</sup> Patrz wyżej, przypis 44.

<sup>158</sup> W pochodzącym z 1249 roku dokumencie biskupa Naumburga, Teodoryka, możemy przeczytać: „Primi ecclesie nostre fundatores, quorum nomina sunt hec Hermannus Marchio, Regelyndis marchionissa, Eckehardus Marchio, Uta marchionissa”, C. P. Lepsius, *Geschichte der Bischöfe des Hochstifts Naumburg von der Reformation. Ein Beitrag zur Geschichte des Osterlandes*, cz. 1, Naumburg 1846, nr 64, s. 292–293.

<sup>159</sup> Patrz wyżej, przypis 45.

<sup>160</sup> Por. M. Perlbach, [wstęp], w: *Fragment eines Naumberger Anniversariums*, wyd. M. Perlbach, „Neue Mitteilungen aus dem Gebiet historisch-antiquarischer Forschungen” 17 (1889), s. 250; P. Wiszewski, op. cit., s. 497–498, przypis 2337; K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 111.

upożądania nowo fundowanych instytucji religijnych właśnie z ziem pochodzących z wiana<sup>161</sup>, co dawało podstawy, aby oboje małżonków traktować jako równoprawnych fundatorów nowego biskupstwa czy klasztoru<sup>162</sup>.

Skoro rola Regelindy była tak zasadnicza dla powstania biskupstwa naumburskiego, trzeba powrócić do pytania, dlaczego nie zadbała ona o upamiętnienie własnych rodziców w tym właśnie ośrodku. Na początku należy przypomnieć, że nekrologi naumburskie są nam znane ze stosunkowo późnych odpisów, nie wcześniejszych niż wiek XIV<sup>163</sup>. Rację ma więc Przemysław Wiszewski, który dostrzegając w omawianych tu źródłach brak Piastów, stwierdza: „nie można jednak wykluczyć, że jest to związane z fragmentarycznością znanych nam przekazów, będących jedynie nieopozbawionymi błędów odpisami oryginału. [...] nawet jeśli [krewni Regelindy – GP] zostali wymienieni w pierwszych nekrologach, w późniejszych kopiach mogli już nie znaleźć swego miejsca”<sup>164</sup>. Niemniej należy zadać także pytanie, czy w nekrologach naumburskich rzeczywiście

<sup>161</sup> Por. np. wspólną fundację klasztoru w Kwedlinburgu przez Henryka i Matyldę czy klasztoru i arcybiskupstwa w Magdeburgu przez Ottona i Edytę (P. Corbet, *Les saints Ottoniens*, s. 32) lub biskupstwa w Bambergu przez Henryka II i Kunegunde; I. Baumgärtner, *Fürsprache, Rat und Tat, Erinnerung: Kunigundes Aufgaben als Herrscherin*, w: *Kunigunde – consors regni. Vortragsreihe zum tausendjährigen Jubiläum der Krönung Kunigundes in Paderborn (1002–2002)*, Hrsg. S. Dick, J. Jarnut, M. Wemhoff (*Mittelalterstudien des Instituts zur Interdisziplinären Erforschung des Mittelalters und seines Nachwirkens*, Paderborn, t. 5), München 2004, s. 63. Por. L. Fischer, *Heinrich II. und der historische Ideenreichtum des Bamberger Doms*, Freiburg im Breisgau 1956, s. 26–28; R. Michałowski, *Princeps fundator. Studia z dziejów kultury politycznej w Polsce X–XIII wieku*, Warszawa 1993, s. 38. Podaję tu przykłady z terenu Rzeszy w istocie jednak – jak pokazuje Régine Le Jan – zwyczaj fundacji religijnych na wianie wykraczał daleko poza jej granice, a sięgał czasów merowińskich; R. Le Jan, *Douaires et pouvoirs des reines en Francie et en Germanie (VI–X<sup>e</sup> siècle)*, w: eadem, *Femmes, pouvoir et société dans le haut Moyen Age*, Paris 2001, s. 85–86 (inna wersja artykułu w: *Dots et douaires dans le haut Moyen Age*, éd. F. Bougard, L. Feller, R. Le Jan (Collection de l’Ecole Française de Rome, t. 295), Rome 2002, s. 457–497). Por. niżej, s. 385–386.

<sup>162</sup> Por. G. Pac, op. cit., s. 105–106.

<sup>163</sup> Por. wyżej, przypisy 44 i 45.

<sup>164</sup> P. Wiszewski, op. cit., s. 498.

w ogóle należałoby się spodziewać Piastów, a tym samym, czy ich nieobecność trzeba tłumaczyć późną proveniencją i niekompletnością źródeł.

Jeśli nieobecność kommemoracji piastowskich w Naumburgu wywołuje nasze zdziwienie, należy zapytać, czy nie dziwi nas sytuacja analogiczna. Mam na myśli brak jakichkolwiek kommemoracji członków rodzin, z których pochodziły małżonki Piastów, w rodzinnych źródłach obituarnych. Oczywiście nie jest to materiał nadmiernie bogaty, my zaś cały czas prowadzimy wnioskowanie oparte na argumentcie *ex silentio*, niemniej jednak brak choć jednego zidentyfikowanego imienia obcego władcy czy arystokraty spowinowaczonego z Piastami wydaje się zastanawiający. Warto wrócić do mogileńskiego dokumentu Salomei. Wystawiając go, księżna zadbała przede wszystkim o modlitewną pamięć zmarłego męża, jednak – niejako „przy okazji” – poleciła modły za siebie, swych synów i ich następców. Całkowitym milczeniem hrabianka z Bergu zbyła natomiast swoich rodziców oraz rodzeństwo<sup>165</sup>.

Od razu trzeba wyjaśnić, że żony Piastów nie są tu wyjątkiem. Warto wrócić do „klasyycznego” źródła dotyczącego roli kobiet w kommemoracjach, a mianowicie podręcznika Duody. Wspomniałem wyżej, że wymienia ona ośmiu krewnych swego syna, w większości jego przodków. W tym miejscu warto jednak doprecyzować: wszystko wskazuje na to, iż są to wyłącznie przodkowie po mieczu, natomiast spośród własnych przodków nobilka nie wymienia nikogo<sup>166</sup>. Innymi słowy, Duoda nie tylko zobowiązuje syna wyłącznie

<sup>165</sup> Choć, jak zauważa Przemysław Wiszewski, nie wymienia też przodków męża, co jego zdaniem pokazuje, że w ogóle Salomea „nie chciała sięgać wstecz”; P. Wiszewski, op. cit., s. 480–481. Osobiście nie jestem przekonany, czy brak owych przodków wymaga jakiegoś szczególnego tłumaczenia, jako że – jak starałem się pokazać wyżej – mąż i dzieci to najczęstszy beneficjanci kobiecych nadań *pro remedio anime*.

<sup>166</sup> Dhuoda, op. cit., ks. X, c. 5, s. 226. Identyfikacja postaci patrz: J. Wollasch, *Eine adlige Familie des frühen Mittelalters*, „Archiv für Kulturgeschichte” 39 (1957), z. 2, s. 181–185. Problematiczne są dwie osoby z listy Duody, a mianowicie Guarnarius i Rothindis. Wollasch (ibidem, s. 183–185) przypuszczał, nie dostarczając jednak żadnych dowodów, że można widzieć w nich być może samych rodziców Duody. Bardziej przekonująca jest jednak propozycja Constance B.

do pamiętania o przodkach patrylinearnych, ale sama także uważa za swój obowiązek wyłącznie przekazanie wiedzy o rodzie męża. Podobnie rzecz ma się z innymi przykładami udziału kobiet w tworzeniu memorii. Gdyby raz jeszcze powrócić do wymienionych wyżej przykładów, jakich dostarczają nam źródła, okazałoby się, że w tych przypadkach, w których przedmiotem troski kobiety nie jest po prostu pamięć o mężu, są nią zwykle dzieci, ale nie rodzice czy członkowie rodziny, z której kobieta pochodzi.

Obserwacje te potwierdzają jednak przede wszystkim czynione przez kobiety nadania. Świetnie widać to, gdy porównuje się ze sobą przywołane już donacje na rzecz Cluny w X i XI wieku. Jak wspomniałem wyżej, 192 i 80 spośród nich to nadania czynione odpowiednio przez mężczyzn i kobiet na rzecz zbawienia innych. W tej pierwszej grupie dokumentów rodzice, stryjowie czy bracia pojawiają się w 108 przypadkach, a więc w ponad połowie (żona, jak nadmieniałem wcześniej, pojawia się w nieco mniej niż połowie)<sup>167</sup>. Tymczasem wśród owych 80 samodzielnych nadań kobiecych dominują te za zbawienie męża, ewentualnie męża i dzieci, natomiast rodziców donatorki wspomina jedynie osiem razy<sup>168</sup>. W wypadku nadań czynionych wspólnie z mężem czy z dziećmi są one jeszcze rzadsze, wcale też nie pojawiają się bracia czy inni kuzyni<sup>169</sup>. „Kobiety miały oczywiście niewielką możliwość – konkluduje Maria Hillebrandt –

Bouchard, która – w ramach szerszego wywodu genealogicznego – wskazuje, że osoby te można identyfikować z pradziadkami po mieczu Bernarda, męża Duody; C. B. Bouchard, *Family Structure and Family Consciousness among the Aristocracy in the Ninth to Eleventh Centuries*, „Francia” 14 (1986), zvl. s. 655–656; za przypisaniem owej dwójki do „strony ojczyściej Bernarda z Sptymanii”, ojca Willhelma, opowiedziała się także R. Le Jan, *Dhuoda ou l'opportunité du discours féminin*, w: *Agire da donna*. s. 116–117. Bouchard dowodzi tym samym,   wszyscy wymienieni przez Duodę przodkowie jej syna Willhelma należą bez wyjątku do rodu jej męża, a ojca Willhelma. Co zaskakuje, artykuł Bouchard zdają się nie znać zarówno ostatni wydawca źródła (por. Dhuoda, op. cit., ks. X, przypis 23, s. 272), jak i podejmujący nie tak dawno problem memorii w tekście Duody Matthew Innes (por. M. Innes, op. cit., s. 21).

<sup>167</sup> M. Hillebrandt, op. cit., s. 62–63.

<sup>168</sup> Ibidem, s. 61.

<sup>169</sup> Ibidem.

aby dokonać *donationes pro anima* na rzecz członków własnej rodziny<sup>170</sup>. Zauważa jednocześnie, że także pamięć o kobiecie jest po jej śmierci podtrzymywana właśnie przez rodzinę męża, „o zbawienie dusz [członków – GP] której troszczyła się podczas całego swojego życia”<sup>171</sup>. Zgadza się to z naszymi spostrzeżeniami dotyczącymi kommemoracji kobiet z kręgu Piastów, które warto przywołać, ale zasada ta znajduje potwierdzenie także w badaniach obejmujących większą liczbę przypadków niż owe kilka not obituarnych dotyczących piastowskich żon i córek. Otóż na marginesie swoich badań nad nadaniami dla pięciu klasztorów zachodniej Francji w latach 1050–1150 Stephen D. White stwierdza, że obowiązek modlitwy za duszę kobiety spoczywa bardziej na grupie krewniaczej, w którą się ona wżeniła, niż na tej, z której pochodzi<sup>172</sup>. Jednocześnie obserwuje, że np. w wypadku specjalnego przywileju, jakim była możliwość pochówku na terenie klasztoru, w większości znanych nam przypadków mężczyźni starają się o zapewnienie takiej możliwości swoim rodzicom, kobiety zaś swoim mężom<sup>173</sup>.

Mimo że właśnie od momentu śmierci męża kobiety mogą myśleć o zadbaniu o memorii własnej rodziny<sup>174</sup>, to okazuje się, że także nadania wdów są czynione zwykle za rodziny mężów, co pokazuje nie tylko przytoczone wyżej źródła narracyjne, ale też dokumenty. I tak np. wśród 11 nadań uczynionych przez wdowy dla św. Albina (Saint-Aubin) w Angers w drugiej połowie XI wieku i na początku XII wieku, jakie przytacza Emmanuelle Santinelli, żadne nie dotyczy rodziny pochodzenia kobiety, a dziewięć z nich ma za intencję wyłącznie zbawienie zmarłego męża; generalnie wśród wdowich nadań przebadanych przez Santinelli donacje za duszę męża stanowią około połowy<sup>175</sup>. Jak zauważa ta sama autorka, nawet jeśli w wystawionych przez wdowy dokumentach trafiamy na słowo *parentes*, do-

<sup>170</sup> Ibidem, s. 62.

<sup>171</sup> Ibidem, s. 63.

<sup>172</sup> S. D. White, *Custom, Kinship and Gifts to Saints. The Laudatio Parentum in Western France 1050–1150*, Chapel Hill–London 1988, s. 268, przypis 105.

<sup>173</sup> Ibidem, s. 269, przypis 119.

<sup>174</sup> E. Santinelli, op. cit., s. 294.

<sup>175</sup> Ibidem, s. 286.

tyczy ono często na równi rodziców i przodków donatorki oraz zmarłego męża, a niekiedy tylko tych drugich<sup>176</sup>.

Co wynika z powyższych rozważań? Otóż zdarzało się w pewnych okolicznościach, o czym przyjdzie dużo więcej powiedzieć w dalszej części wywodu, że przedmiotem troski kobiety stawała się rodzina jej pochodzenia. Zwykle jednak tak się nie działo, więc nie należy oczekiwać obecności imion rodziców w *Gedenkbücher* instytucji religijnych, których dobrodziejkami są ich zamężne córki (co nie znaczy, że owa obecność jest wykluczona). Powyższa uwaga dotyczy także nekrologów naumburskich. Warto zresztą zauważyć, że nawet gdyby (o ile można pozwolić sobie na tego rodzaju przypuszczenia) w źródłach naumburskich znalazło się imię Bolesława Chrobrego, co najmniej tak samo prawdopodobnym tego powodem, jak pośrednictwo Regelindy, byłyby głębokie więzi *amicitia* łączące Chrobrego z margrabiami miśnieńskimi<sup>177</sup>. Innymi słowy, powinowactwo między Ekkehardynami a Piastami i wpisy imion tych drugich w fundacji tych pierwszych mogłyby wówczas nie tyle wynikać z siebie, ale być dwoma skutkami tej samej przyczyny, tj. bliskich więzi politycznych, łączących obie rodziny<sup>178</sup>.

---

<sup>176</sup> Ibidem, s. 294–296.

<sup>177</sup> Por. np.: G. Rupp, *Die Ekkehardiner, Margrafen von Meißen, und ihre Beziehungen zum Reich und zu den Piasten*, Frankfurt am Main–Berlin–Bern–New York–Paris–Wien 1996, passim; A. Pleszczyński, *Niemcy wobec pierwszej monarchii piastowskiej (963–1034). Narodziny stereotypu. Postrzeganie i cywilizacyjna klasyfikacja władców Polski i ich kraju*, Lublin 2008, s. 118–124.

<sup>178</sup> Mam tu na myśli sytuację analogiczną do tej dotyczącej wpisu Bolesława Chrobrego w nekrologu z Lüneburga. Jak wskazał Andrzej Pleszczyński, głównym powodem znalezienia się tam imienia polskiego władcy były jego związki z opozycją saską i bawarską skierowaną przeciw Henrykowi II. Należeli do niej również Billungowie, których rodowym klasztorem był Lüneburg. A. Pleszczyński, *Bolesław Chrobry konfratrem eremitów św. Romualda w Międzyrzeczu*, „Kwartalnik Historyczny” 103 (1996), z. 1, s. 10–11. Pleszczyński poszedł w swych rozważaniach za Gerdem Althoffem (*Adels- und Königsfamilien*, s. 31–132, zwł. 104–121), który m.in. na przykładzie wpisów nekrologu klasztoru w Lüneburgu pokazał, w jaki sposób związki polityczne łączące osoby czy rody znajdują swe odbicie w źródłach obituarnych.

Nieco inaczej mogła wyglądać sytuacja z tymi córkami piastowskimi, które wstąpiły do klasztoru. Mam tu na myśli zarówno Agnieszkę, córkę Władysława Hermana, jak i Gertrudę, córkę Bolesława Krzywoustego. W takim wypadku trzeba postawić nieco inne pytanie, a mianowicie o zaangażowanie wspólnoty klasztornej, w której znalazła się córka, w kommemorację jej rodziców. Gdyby Piastowie wysyłali córki do rodzimych klasztorów, będących ich własnymi fundacjami, problem nie istniałby w ogóle. Jednak skoro zarówno Agnieszka, jak i Gertruda znalazły się w klasztorach na terenie Rzeszy, rzecz nie jest już taka oczywista.

Zacznijmy od Kwedlinburga i Gandersheim<sup>179</sup>, gdzie księżną była Agnieszka. Kłopot w wypadku tych cesarskich opactw żeńskich polega na tym, że dla żadnego z nich nie posiadamy pochodzących z epoki źródeł o charakterze obituarnym<sup>180</sup>. Nekrolog Kwedlinburga nie dochował się do naszych czasów w ogóle, zaś w oparciu o milczenie na temat Piastów późnego, XV-wiecznego nekrologu gandersheimskiego, w którym jest odnotowane imię Agnieszki<sup>181</sup>, trudno dowodzić czegokolwiek. Czy we wcześniejszej wersji znajdowały się imiona rodziców Agnieszki? Nieśmiało można przypuszczać, że tak. Nie chodzi tu nawet o to, czy Piastówna jako księżna czuła się związana z rodem swego ojca<sup>182</sup> albo czy siostry pamiętały w swych modlitwach o rodzicach swej opatki. Był bowiem znacznie ważniejszy i dość podstawy powód, aby zachowywać modlitewną pamięć o piastowskiej parze. Wydaje się mianowicie raczej nieprawdopodobne, aby Władysław Herman i Judyta Salicka, oddając swą córkę do klasztoru, nie złożyli na jego rzecz hojnej darowizny – wymagała tego nie tylko władcza ostentacja, ale po prostu powszechnie przyjęty oby-

---

<sup>179</sup> Na marginesie pozostawiam tu zagadnienia obrazu Bolesława Chrobrego i Mieszka II w annalistyce kwedlinburskiej. Por. P. Wiszewski, op. cit., s. 526–527.

<sup>180</sup> Por. G. Althoff, *Adels- und Königsfamilien*, s. 134.

<sup>181</sup> Patrz wyżej, przypis 53. Gerd Althoff dowodzi wprawdzie, że pewne zapisy gandersheimskie znalazły się w nekrologu z St. Gallen, jednak z naszej perspektywy nie ma to znaczenia, jako że datuje on powstanie odpisu na pierwszą połowę X wieku; G. Althoff, *Adels- und Königsfamilien*, s. 135 i 201–202 (tu także dalsza literatura przedmiotu).

<sup>182</sup> Por. P. Wiszewski, op. cit., s. 527.

czaj<sup>183</sup>. Tym samym rodzice dziecka stawali się dobrodziejami klasztoru, uprawnionymi do korzystania z jego modlitwy.

O ile w wypadku wyżej wspomnianych klasztorów rozważania na temat roli córki-mniszki w podtrzymywaniu modlitewnej pamięci rodziców są płonne z powodu milczenia źródeł, tak w wypadku klasztoru w Zwiefalten mamy do czynienia z sytuacją odwrotną. Jak wspomniałem wyżej, posiadamy bowiem nie tylko informację o tym, że Bolesław Krzywousty i Salomea byli otaczani modlitwą wspólnoty, ale i o tym, że oboje przekazali wspólnocie wiele darów. Nie wiemy jednak, które z owych donacji zwiefalteńska wspólnota otrzymała z okazji przyjęcia do swego grona Gertrudy (choć *Translatio manus sancti Stephani* podkreśla, że wdowa Salomea oddała klasztorowi córkę „z licznymi darami” (*cum magnis [...] muneribus*)<sup>184</sup>), tym bardziej zaś nie możemy wskazać na jakąkolwiek zależność między tym faktem a memorią piastowskiej pary.

Niewiele wnosi też, w moim przekonaniu, analiza wpisów w kalendarzu w *Kodeksie Gertrudy*. Otóż na podstawie not obituarnych z tego kalendarza większość badaczy przyjmuje, że około połowy XII wieku *Kodeks* trafił do Zwiefalten, łącząc jego pojawienie się tam właśnie z osobą Gertrudy Bolesławówny<sup>185</sup>. Szymon Wieczorek proponuje, aby pójść krok dalej i uznać Gertrudę za inspiratorkę powstania nekrologu, przypuszczając także, że psalterz musiał pozostawać w osobistej dyspozycji mniszki, zaznaczając jednak, że całą hipotezę należy traktować z ostrożnością<sup>186</sup>. Miałyby ją potwierdzać brak wymienienia psalterza wśród darów Salomei<sup>187</sup> oraz fakt, że nie pozostał on w klasztorze, ale 70 lat po śmierci Gertrudy trafił do Cividale<sup>188</sup>. Są to, rzecz jasna, jedynie poszlaki, natomiast zasadniczym argumentem ma być to, że „jej [Gertrudy – GP] osoba oraz powią-

<sup>183</sup> Por. np. S. D. White, op. cit., s. 33.

<sup>184</sup> *Translatio manus sancti Stephani*, wyd. L. Wallach, E. König, K. O. Müller, w: *Die Zwiefalter Chroniken Ortliebs und Bertolds (Schwäbische Chroniken der Stauferezeit, 2)*, Sigmaringen 1978 (1. wyd. 1941), 10, s. 126.

<sup>185</sup> Sz. Wieczorek, op. cit., s. 36 i 39 (tu także dalsza literatura przedmiotu).

<sup>186</sup> Ibidem, s. 39 wraz z przypisem 118.

<sup>187</sup> Ibidem, s. 39 wraz z przypisem 119. Por. wyżej, s. 299–300 wraz z przypisem 454.

<sup>188</sup> Sz. Wieczorek, op. cit., s. 39–40.



zania rodzinne dość dobrze pasują zarówno do treści, jak i do chronologii zapisów”<sup>189</sup>. To z kolei prowadzi Przemysław Wiszewskiego do uwagi, że „jest znamienne, że dotyczą one [wpisy – GP] przede wszystkim jej przodków od strony matki, a nie ojca”<sup>190</sup>.

W kwestii chronologii rozumowanie Wieczorka, dowodzące osobistej inspiracji Gertrudy dla powstania wpisów, jest – jak sądzę – bez zarzutu. Wskazuje on mianowicie, że w kalendarzu nie odnotowano zgonu Dypolda II, podówczas hrabiego Bergu, oraz jego żony, Gizeli, a więc osób niewątpliwie dla konwentu ważnych. Wieczorek tłumaczy to tym, że w *Kodeksie* nie dokonywano już wpisów, co łączy z faktem śmierci Gertrudy, wcześniejszym niż zgon Dypolda i Gizeli<sup>191</sup>. Warto dodać, że w kalendarzu brak także noty obituarnej samej Piastówny. Oczywiście nie można wykluczyć, że w rzeczywistości *Kodeks* służył całemu konwentowi, a związek między datą ostatniego wpisu a datą śmierci Gertrudy jest przypadkowy. Bardziej prawdopodobne wydaje się jednak, że związek ten jest nieprzypadkowy, tak więc trzeba uznać, że chronologia rzeczywiście zdaje się wskazywać na jakąś osobistą inspirację czy nawet użytkowanie kalendarza przez księżniczkę.

Znacznie bardziej skomplikowany jest problem kręgu osób odnotowanych w kalendarzu. Jest to bowiem ten sam zestaw imion, który doprowadził badaczy do wniosku, że nekrolog znajdował się około połowy XII wieku w Zwiefalten: rodzina hrabiów Bergu oraz osoby, które w ten czy inny sposób próbuje się z nimi łączyć<sup>192</sup>. Innymi słowy, trudno powiedzieć, czy ich obecność wskazuje bardziej na użytkowanie kalendarza przez cały konwent, czy przez jego mniszkę, potomkinię Bergów po kądzieli. Wydaje się, że mamy raczej do czynienia z osobami związanymi ze Zwiefalten niż osobiście z Gertradą, na co mogłaby wskazywać przede wszystkim niewielka reprezentacja Piastów, ograniczona jedynie do Bolesława i Salomei, a więc dobroczyńców klasztoru, znanych nam z innych zwiefaltenkich źródeł. Z drugiej jednak strony faktycznie jest zastanawiający

<sup>189</sup> Ibidem, s. 39.

<sup>190</sup> P. Wiszewski, op. cit., s. 530.

<sup>191</sup> Sz. Wieczorek, op. cit., s. 37.

<sup>192</sup> Ibidem.

brak właściwych fundatorów opactwa – braci: Kunona z Wülfflingen i Liudolfa z Achalm<sup>193</sup>, których wymienia przecież nekrolog zwiefalteńskiego konwentu<sup>194</sup>. Jeśli w oparciu o te wszystkie przesłanki można ostrożnie przyjąć, że Gertruda faktycznie użytkowała psalterz, to w interpretacji faktu nierównej reprezentacji krewnych macierzystych i ojczystych należy zachować ostrożność. O ile bowiem krąg osób znajdujących się w jej osobistym modlitewniku rzeczywiście nie odzwierciedla ściśle kręgu osób związanych z jej macierzystym konwentem, o tyle tych spośród krewnych, którzy się tam pojawiają, w ten czy inny sposób można powiązać z Zwiefalten. I nie jest to chyba niczym zaskakującym: spośród osób, z którymi czuje się rodzinnie związana, mniszka Gertruda modli się przede wszystkim za te, za które modli się też jej wspólnota.

Trzeba do tego dodać również drugą uwagę: przebywając w Zwiefalten i uzupełniając swój kalendarz o kolejne daty zgonów, Piastówna dowiadywała się o śmierci osób – zapewne także tych, z którymi nie była blisko spokrewniona albo też z którymi jej ród łączyły wyłącznie więzi *amicitia* – o ile pozostawały one w kontakcie z Zwiefalten i domem panów Bergu. W efekcie szansa, że znajdą się one w jej kalendarzu była większa niż choćby śmierć rodzzonego brata, który umierał w odległej Polsce, w czasach, gdy – po śmierci Salomei – relacje Piastów z Zwiefalten właściwie wygasły. Osobna sprawa, że śmierć Gertrudy wyprzedziła śmierć wszystkich jej braci (pomijając przyrodniego Władysława oraz zmarłych w młodości i odnotowanych w nekrologu zwiefalteńskim Leszka i Kazimierza). Jeśli więc faktycznie ona decydowała o wpisach w kalendarzu, niewielką miała szansę, aby zanotować członków swego rodu. Wydaje się więc, że rozbudowana komemoracja rodziny od strony matki, a skromna rodziny od strony ojca, nie musi wynikać z jakiegось uprzywilejowania linii macierzystej. Wiąże się to raczej z faktem, że modlitewne obowiązki mniszki łączą ją bardziej ze wspólnotą klasztorną, do której należy, niż z rodziną, z której pochodzi, przede wszystkim zaś ma to przyczynę zupełnie prozaiczną: prze-

---

<sup>193</sup> Por. *ibidem*, s. 24.

<sup>194</sup> *Necrologium Zwifaltense*, s. 258 (18 VIII); s. 263 (16 X).

bywająca w klasztorze kobieta może odnotować w kalendarzu datę śmierci tych tylko osób, o których zgonie wiadomość dotrze za jej życia do konwentu.

W naszych rozważaniach na temat roli córek w kommemoracjach Piastów opuścimy Rzeszę i zwróćmy się w kierunku Czech. Przebywała tu długie lata córka Kazimierza Odnowiciela, Swatawa-Świętosława, najpierw jako druga żona Wratysława II i współfundatorka kapituły wyszehradzkiej, następnie zaś jako szanowana, jak można wnosić z lektury Kosmasa, wdowa. Wydaje się jednak, że – podobnie jak w wypadku Regelindy – kwestia zbawienia dusz własnych przodków nie była przedmiotem jej uwagi, a w każdym razie brak jakiegokolwiek świadectwa, aby zadbała ona o modlitewną pamięć swoich rodziców, Kazimierza i Dobroniegi. Być może jednak, jak zaproponował Gerard Labuda, należy w niej widzieć osobę, która doprowadziła do kultywowania modlitewnej pamięci i powstania noty kommemoracyjnej innego członka rodu piastowskiego, a mianowicie jej brata, Bolesława Śmiałego<sup>195</sup>. Otóż w nekrologu benedyktyńskiego klasztoru w Ostrowie pod datą 4 kwietnia znajduje się *Bolezlaus rex*<sup>196</sup>, którego Zofia Kozłowska-Budkowa, niewątpliwie trafnie, zidentyfikowała właśnie z polskim królem<sup>197</sup>. Teza widząca w siostrze osobę odpowiedzialną za tę kommemorację wymaga jednak starannego rozważenia.

Nim jednak zaczniemy zastanawiać się nad potencjalnym udziałem Piastówny w powstaniu ostrowskiej zapiski, musimy rozważyć alternatywną propozycję jej genezy, zaproponowaną ostatnio przez Przemysława Wiszewskiego. Zwraca on mianowicie uwagę na ściśle związki między Ostrovem a benedyktynami z Niederalteich, którzy

---

<sup>195</sup> G. Labuda, *Król Bolesław*, s. 52. Por. K. Skwierczyński, *Recepcja idei gregoriańskich w Polsce do początku XIII wieku*, Wrocław 2005, s. 202–203.

<sup>196</sup> *Ein Necrologium des ehemaligen Klosters Ostrow*, wyd. J. Emler, „Sitzungsberichte der königlichen Böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften in Prag”, 1878, s. B5.

<sup>197</sup> Z. Kozłowska-Budkowa, *Który Bolesław?*, w: eadem, *Prace z dziejów Polski feudalnej*, Warszawa 1960, s. 83–84.

to zasiedlili ufundowany na przełomie X i XI wieku klasztor<sup>198</sup>. Następnie stwierdza: „Nie mamy żadnych informacji, które pozwalałyby nam sądzić, że istniały jakieś relacje między polskim władcą a tym klasztorem [Ostrovem – GP]. Bardziej prawdopodobne wydaje się więc, że interesująca nas zapiska została wprowadzona do nekrologu wskutek przejścia wpisów z zasobów wspólnych dla całej sieci klasztorów związanych z reformą mniszą z Gorze, z którą tak ściśle związany był dom w Niederalteich”<sup>199</sup>. Oczywiście sytuacja wzajemnego przejmowania zapisów kommemoratywnych przez związane ze sobą klasztory jest w średniowieczu zjawiskiem częstym; istnieje więc możliwość, że mnisi ostrowieccy faktycznie przejęli jakieś zapisy ze swego klasztoru-matki, wśród nich także i zapis o Bolesławie.

Kłopot jednak w tym, że teza wrocławskiego historyka opiera się wyłącznie na słusznym przekonaniu, że opisana sytuacja jest możliwa. Należy bowiem zauważyć, że jedynym (poza Ostrovem) klasztorem związanym z reformą gorzańską, w którego nekrologu możemy znaleźć imię Bolesława Szczodrego, jest opactwo św. Emmerama w Ratyzbonie<sup>200</sup>. Wydaje się, że imię Bolesława pojawiło się tu, o czym była już mowa, z przyczyn innych niż jego związki z ruchem reformy z Gorze; także Wiszewski – jak już wspomniałem – nie z tym wiąże jego obecność w ratyzbońskim nekrologu. Nade wszystko zaś o Bo-

---

<sup>198</sup> P. Wiszewski, op. cit., s. 537. Por. V. Huňáček, *Ostrov mezi Břevnovem a Sázavou*, w: *Přemyslovský stát kolem roku 1000. Na paměť knížete Boleslava II. (†7. února 999)*, ed. L. Polanský, J. Sláma, D. Třešník, Praha 2000, passim.

<sup>199</sup> P. Wiszewski, op. cit., s. 537.

<sup>200</sup> O związkach tego klasztoru z reformą gorzańską patrz: K. Hallinger OSB, *Gorze-Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter*, t. 1 (Studia Anselmiana Philosophica Theologica, fasciculus XXII–XXIII), Romae 1950, s. 129–160. Dla argumentacji Przemysława Wiszewskiego (op. cit., s. 510–511 oraz przypis 2399) pewne znaczenie ma ewentualna zależność reformy w Niederalteich od zwyczajów u św. Emmerama, o której piszą niektórzy podejmujący temat autorzy, m.in. wzmiankowany Kassius Hallinger OSB (op. cit., s. 161–166). Sprawa jest jednak mocno wątpliwa, a najnowsza literatura przedmiotu, przywoływana zresztą przez Wiszewskiego, wskazuje na niezależne wprowadzanie reformy lotaryńskiej w obu ośrodkach. Por. E. Hochholzer, *Die Lothringische („Gorzer“) Reform*, w: *Die Reformverbände und Kongregationen der Benediktiner im deutschen Sprachraum*, Hrsg. U. Faust OSB, F. Quarthal (*Germania Benedictina*, t. 1), St. Ottilien 1999, s. 70–71.

leśławie milczy nekrolog z Niederalteich<sup>201</sup>, z którego – zdaniem Wiszewskiego – jego kommemoracja miałyby być przejęta. Co więcej: porównanie obu nekrologów każe stwierdzić, że Ostrov i Niederalteich nie mają wspólnej ani jednej (!) noty. Zapoznając się z omawianym tu źródłem z Czech, nie sposób nie zauważyć, że mamy do czynienia z nadzwyczaj lokalnym obituarzem: wszyscy identyfikowalni władcy (oczywiście poza Bolesławem) to władcy czescy, jedyne biskupami są ci z Pragi i Ołomuńca, a imiona znacznej części wymienionej tam arystokracji jednoznacznie wskazują na miejscowe pochodzenie. Wreszcie lwia część zapisków dotyczy mnichów samego klasztoru ostrowskiego, natomiast brak jakiegokolwiek śladu modlitwnej pamięci o braciach z innych – obojętne czy czeskich, czy obcych – klasztorów. Konkludując, należy stwierdzić, że jakkolwiek teoretycznie sytuacja przejęcia wpisów z innego klasztoru jest możliwa, to w wypadku zapisów kommemoratywnych w Ostrovie brak jakichkolwiek podstaw, aby przypuszczać, że powstały one w wyniku przejęcia. Dotyczy to także wpisu piastowskiego.

Przyglądając się imionom obecnym w nekrologu, trzeba powiedzieć, że propozycja, aby za inicjatorkę wpisania Bolesława uznać jego siostrę, nie jest pozbawiona podstaw. Analiza ostrowskiego nekrologu pozwala bowiem stwierdzić obecność wielu przedstawicieli dynastii przemyslidzkiej, wśród nich męża Swatawy – Wratysława II (pod datą 14 I), jego ojca Brzetysława I (10 I) i jego dwóch braci: Spitygniewa II (28 I) i Konrada II (9 IX), wreszcie synów: Borzywoja II (1 II), Władysława I (12 IV) i Sobiesława I (14 II). Ponadto znajdziemy tu także teściową Swatawy, żonę Brzetysława, Judytę (2 VIII), oraz synową, żonę Sobiesława I, Adelajdę (16 IX)<sup>202</sup>. Trudno jednak na podstawie obecności tych, a także innych członków dynastii panującej, dowodzić czegokolwiek: ich obecność w nekrologu czeskie-

<sup>201</sup> *Necrologium monasterium Althae Inferioris*, wyd. M. Fastlinger, MGH *Necrologia*, t. 4: *Diocesis Pataviensis*, cz. 1, Berolini 1920.

<sup>202</sup> Daty podane przez nekrolog odpowiadają w przybliżeniu do trzech dni przyjętym datom śmierci Przemyslidów. Por. *Przemyslovská dynastie: Soupis členů původního českého panovnického rodu*, red. L. Polanský et al., w: *Przemyslovci. Budování českého státu*, red. D. Třešník, P. Sommer, J. Žemlička, Praha 2009, s. 554–556.

go klasztoru jest w pewnym sensie naturalna. Tyczy się to zwłaszcza władców, a rozważając tezę o ewentualnej roli Swatawy w powstaniu zapisów, należy zauważyć, że spośród jej szwagrów źródło wymienia wyłącznie tych, którzy nosili tytuł księcia czeskiego, natomiast pomija Ottona i biskupa praskiego Jaromira. Podobnie rzecz ma się z dziećmi polskiej księżniczki: zabrakło tu zarówno Bolesława, jak i Judyty<sup>203</sup> (choć ta ostatnia po ślubie przestawała w istocie należeć do Przemyślidów). Za pewną wskazówkę można by uznać ewentualnie brak w nekrologu księcia czeskiego Brzetysława II, syna Wratisława II i jego pierwszej żony, Adelajdy, ale na podstawie milczenia, zwłaszcza w tym, wyraźnie niepełnym nekrologu, trudno budować jakiegokolwiek teorie. Wreszcie – co najważniejsze w wypadku tezy o pośrednictwie Piastówny – nekrolog milczy o samej Swatawie. Oczywiście być może kiedyś jej imię się tam znajdowało i byłoby tu – jak wynika z wyżej wymienionych, przemyslidzkich wpisów – jak najbardziej na miejscu. Badacz jednak styka się z milczeniem źródła, co w moim przekonaniu czyni snucie przypuszczeń o bezpośredniej inspiracji Swatawy raczej nieuprawnionym.

Pozostaje więc problemem odpowiedź na pytanie, jak to się stało, że w lokalnym nekrologu czeskim, bodaj jako jedyny władca obcy, znalazł się niespodziewanie Bolesław Szczodry. Być może stało się to na skutek jakichś kontaktów między klasztorem w Ostrowie a Tyńcem. Może Bolesław dokonał donacji anniwarsarzowej przy okazji jakichś kontaktów dworów polskiego i czeskiego. Nie można też wykluczyć, że jeśli nie w samej donacji, to przynajmniej w nawiązaniu relacji między polskim władcą a ostrowskim klasztorem mogła pośredniczyć właśnie Swatawa. Jest to jednak co najwyżej przypuszczenie, nieznajdujące żadnego poparcia w źródłach. Ostateczną więc konkluzją powyższych rozważań musi pozostać stwierdzenie, że póki co nie wiemy, jak to się stało, że Bolesław Szczodry trafił do nekrologu klasztoru w Ostrowie, być może jednak wnikliwsze badania pozwolą postawić tezę o większym niż wyżej wspomniane stopniu prawdopodobieństwa.

---

<sup>203</sup> Por. ibidem, s. 555–556.

Sama postać Swatawy-Świętosławy jest o tyle interesująca, że jest ona „bohaterką” noty, mogącej być kontrprzykładem dla moich dotychczasowych rozważań. Otóż jej zgon odnotowuje użytkowany do końca wieku XV *Nekrolog pegawski*, w którym pod datą 1 września możemy przeczytać wpis poczyniony ręką z przełomu wieku XIII i XIV: „Świętosława królowa, matka naszej fundatorki” (*Zwatizlawa regina mater fundatricis nostre*)<sup>204</sup>. Ową córką była Judyta, która ufundowała klasztor w Pegawie wraz ze swym mężem, Wiprechtem z Grójca (Groitzsch). Poza matką fundatorki znajdziemy w obituarzu także jej ojca, króla Wratisława II<sup>205</sup>. Można odnieść wrażenie, że mamy do czynienia z sytuacją analogiczną do tej dotyczącej Naumburga i Regelindy, z tą różnicą, że córka Bolesława Chrobrego nie zatroszczyła się o kommemorację rodziców, natomiast córka Swatawy tak.

Wydaje się jednak, że powyższe wyjaśnienie nie przystaje do rzeczywistości. Otóż lektura spisywanego w pegawskim ośrodku rocznika pozwala przekonać się, że czeską parę książęcą łączyły z klasztorem związki znacznie silniejsze niż fakt, że ich córka była jego współfundatorką. Już pod rokiem 1091, w pierwszych zdaniach historii o tym, jak Wiprecht, z Bożej inspiracji, powziął myśl o ufundowaniu opactwa, możemy przeczytać, że zwrócił się o pomoc i radę do swego teścia, króla Czech, Wratisława. Ten powierzył swemu zięciowi wotum; mianowicie „dał mu do rąk siedemset talentów i niezwykle uradował się jego słowami i obietnicami, że widząc jego pomoc będzie działał wiernie i za jego wsparciem i pomocą ufunduje zbożne dzieło na chwałę Boga i świętego Jakuba”<sup>206</sup>. Opis kolejnego roku

---

<sup>204</sup> *Calendarium Pegaviense*, wyd. J. B. Menckenius, *Scriptores rerum Germanicarum, Praecipue Saxonicarum*, t. 2, Lipsiae 1728, szp. 142. Podstawowe informacje na temat źródła, datacja nekrologu oraz wpisów związanych z Czechami patrz: L. Reitinger, *Nekrologia kláštera Pegau. Pozapomenuté svědectví o Přemyslovcích (nejen) Kosmova věku, w: Proměna středovýchodní Evropy raného a vrcholného středověku. Mocenské souvislosti a paralely*, ed. M. Wihoda, L. Reiringer et al., Brno 2010, s. 374–377.

<sup>205</sup> *Calendarium Pegaviense*, szp. 119 (14 I).

<sup>206</sup> „Septingenta eidem ad manus talenta dedit, verbis et promissis illum non modice exhilaravit, ut auxilii sui intuitu fiducialiter ageret et opus decens ad honorem Dei et beati Iacobi cum sua consolatione et adiutorio fundaret”, *Annales*

powstawania fundacji, a więc roku 1093, zaczyna się zaś od słów: „Pan Wiprecht, zużywszy niemal wszystko, co otrzymał od swego teścia, Wratysława króla Czech, ponownie posyłał do niego i nie zawiódł się na [jego] tradycyjnej pomocy. [Ten] ponownie przekazał mu więc trzysta talentów na dopełnienie rozpoczętego dzieła”<sup>207</sup>. Po czym następuje opis śmierci czeskiego władcy. Jak widać, obu bohaterów tej historii łączyły silne więzy, a udział króla czeskiego w fundacji trzeba uznać za znaczący; czytając rocznik, trudno oprzeć się wrażeniu, że jest on kreowany na współfundatora. Jest więc całkowicie oczywiste, że zarówno jemu, jak i jego małżonce w modlitewnej pamięci wspólnoty należało się godne miejsce. Fakt, że podstawą pamięci czeskiej pary królewskiej była ich własna hojność, potwierdza zresztą nekrologiczna nota poświęcona Wratysławowi: „Wratysław król, ojciec fundatorki, tysiąc talentów” (*Fratizlaus rex pater fundatrix mille tal.*)<sup>208</sup>.

Wydaje się więc, że powód kommemoracji czeskiej pary królewskiej był w istocie zupełnie inny niż ich relacja z Judytą. Wpisanie imion zarówno Swatawy, jak i jej męża do pegawskiego *necrologium* wynikało bowiem raczej z ich własnego, znaczącego wkładu w ufundowanie klasztoru i z pewnością nie wymaga wyjaśniania za pomocą relacji rodzinnych. Mimo to nie może dziwić, że Wratysław i Swatawa-Świętosława są w nekrologu określani przez swoją relację z Judytą, która przecież była uważana za fundatorkę opactwa – po-

*Pegavienses*, wyd. G. H. Pertz, *MGH SS*, t. 16, Hannoverae 1859, pod rokiem 1091, s. 244. O źródle patrz: T. Peter, *Annales Pegavienses. Die Jahrbücher des Pegauer Klosters*, w: *Wiprecht von Groitzsch. Das Leben Wiprechts von Groitzsch nach den Jahrbücher des Klosters Pegau*, Hrsg. Projektgruppe 900 Jahre St. Jacobs-Kloster, Rötha 1994, s. 9–11. Mimo popularnego charakteru całości publikacji (co nie dotyczy wzmiankowanego artykułu Petera), dostarcza ona podstawowych informacji oraz odsyła do dalszej literatury przedmiotu. Praca jest też cytowana przez opracowania naukowe.

<sup>207</sup> „Domnus Wicpertus omnibus pene consumptis a socero sibi collatis, scilicet a Fratizlao rege Boemiae, denuo misit ad eum, nec solita consolatione frustratus est. Trecenta enim ei talenta ad supplementum inchoati operis iterum transmisit”, *Annales Pegavienses*, pod rokiem 1093, s. 245. Por. L. Reitinger, *Nekrologia kláštera Pegau*, s. 373–374.

<sup>208</sup> *Calendarium Pegaviense*, szp. 119 (14 l). Por. L. Reitinger, *Nekrologia kláštera Pegau*, s. 386–387.



dobne określenia towarzyszą zresztą także innym krewnym Judyty i Wiprechta<sup>209</sup>. Oczywiście nie sposób zupełnie wykluczyć jakiegos̄ pośrednictwa Judyty, zwłaszcza że w nekrologu znajdziemy także jej rodzonych braci, określonych w nim właśnie przez pokrewieństwo z siostrą<sup>210</sup>. Niektórzy jednak byli także blisko związani politycznie z Wiprechtem, jak np. Borzywoj<sup>211</sup>, a także Brzetysław II<sup>212</sup>, który, choć był bratem przyrodnim Judyty, w nekrologu występuje wyłącznie jako *dux*<sup>213</sup>. Zwłaszcza ten ostatni przykład zdaje się

<sup>209</sup> Widać wyraźnie, że spisujący źródło chętnie korzystają z identyfikowania osób przez relację z osobami fundatorów (co jest zresztą zjawiskiem powszechnym w średniowiecznych obituarzach), skoro zdecydowali się nie tylko na zwroty odnoszące się bezpośrednio do Judyty czy Wiprechta (w rodzaju: ojciec, matka, brat), ale i na określenie „piętrowe” w postaci wpisu: „Gorwinus I. filius sororis Wicperti”, *Calendarium Pegaviense*, szp. 136 (29 VI). Por. też L. Reitinger, *Nekrologia kláštera Pegau*, s. 379–381.

<sup>210</sup> Są to: Borzywoj II (*Calendarium Pegaviense*, szp. 120, 2 II) oraz Sobiesław (ibidem, szp. 122, 14 II), por. L. Reitinger, *Nekrologia kláštera Pegau*, s. 381–383. Wątpliwości muszą budzić natomiast Władysław I („Waldizlaus dux patruus fundatrix nostre”, *Calendarium Pegaviense*, szp. 131, 15 V) oraz Bolesław („Bolezlaus Dux frater fundatrix nostre”, ibidem, szp. 144, 13 IX). W obu bowiem wypadkach daty zgonu nie zgadzają się, różniąc się od znanych o miesiąc i kilka dni – Władysław zmarł 12 IV (*Prěmyslovská dynastie*, s. 556), zaś Bolesław 11 VIII (ibidem, s. 555–556; por. L. Reitinger, *Nekrologia kláštera Pegau*, s. 387–389). W wypadku tego pierwszego nie zgadza się też termin *patruus*, którego podstawowym znaczeniem jest „stryj”, a dopatrywaniu się jego obecności w nekrologu nie sprzyja także fakt niezbyt przyjaznych stosunków Władysława I z Wiprechtem z Grójca (patrz: ibidem, s. 385–386). Prowadzi to Lukáša Reitingera (ibidem, s. 385) do przypuszczenia, że może chodzić o Władysława Hermana, z czym jednak trudno się zgodzić, gdyż w tym wypadku (wbrew temu, co pisze autor) nie zgadza się tytuł *patruus*, a także data śmierci. Postacią przysparzającą trudności jest też zapisany pod datą 5 stycznia „Vlricus dux. frater fundatrix nostre”, *Calendarium Pegaviense*, szp. 117, którego Lukáš Reitinger (*Nekrologia kláštera Pegau*, s. 394–398) identyfikuje z władcą Brna, Oldrzychem, stryjcznym bratem Judyty.

<sup>211</sup> L. Reitinger, *Nekrologia kláštera Pegau*, s. 381–382.

<sup>212</sup> Ibidem, s. 389–390.

<sup>213</sup> „Prelaw dux”, ibidem, szp. 154 (22 XII). Na to, że Prelaw i Brzetysław II to ta sama osoba, wskazuje identyczność daty śmierci. Por. *Prěmyslovská dynastie*, s. 555. W źródle pojawiają się jeszcze dwaj Przemyślidzi, „Wurzlaus dux Boemie”, *Calendarium Pegaviense*, szp. 117 (8 I); „Premuzil rex Boemie”, ibidem, szp. 152 (6 XII). Pierwszego można identyfikować już to z powtórnie

wskazywać, że kluczem wyjaśniającym znalezienie się w obituarzu są przede wszystkim związki natury politycznej z Wiprechtem, a nie bliskość pokrewieństwa z Judytą. Zastanawiając się, skąd tak obfita reprezentacja czeskiego rodu, trzeba wziąć pod uwagę samo zaangażowanie Wratysława w pegawską fundację<sup>214</sup>, a także niezwykłą intensywność kontaktów Wiprechta z Przemysłidami również po śmierci teścia<sup>215</sup>, czego przykładem są właśnie jego związki z Brzetysławem II. Potwierdzeniem takiego właśnie, politycznego w istocie klucza wpisów w nekrologu jest brak imion zasiadających w międzyczasie na stolcu praskim Konrada i Świętopelka, bliskich kuzynów Judyty (jej stryj i stryjeczny brat), opozycyjnych jednak wobec popieranych przez Wiprechta władców, Wratysława II i Borzywoja II. Wreszcie dla ustanawiania kommemoracji Przemysłidów nie bez znaczenia (z przyczyn, o których niżej) mógł być także fakt, że w posiadaniu Wiprechta były pewne ziemie otrzymane od Wratysława jako posąg Judyty<sup>216</sup>. Wobec tak wielu możliwych wyjaśnień źródła przemysłidzkich kommemoracji trudno ustalić, czy pośrednictwo Judyty odegrało w ich powstaniu jakąkolwiek rolę, a w każdym razie można stwierdzić, że nie było ono niezbędne dla powstania memorii członków rodu, zwłaszcza zaś Wratysława i Swatawy.

Czy oznacza to, że w ogóle należy wykluczyć pośrednictwo córek w powstawaniu kommemoracji rodziców? Oczywiście nie. Mamy

wymienionym Wratysławem II, już to z synem Przemysława Ottokara I (L. Reitinger, *Nekrologia kláštera Pegau*, s. 391–393). Ten ostatni był związany pośrednio z pegawskim klasztorem i jego właśnie Lukáš Reitinger (ibidem, s. 393–394) przekonująco utożsamia z osobą zapisaną w pegawskim nekrologu jako „Premuzil rex Boemie” (jeśli więc identyfikacja z nim wpisu „Wurzlaus dux Boemie” jest słuszna, wówczas znajdowałby się on w nekrologu dwukrotnie).

<sup>214</sup> Zwłaszcza że wszyscy wymienieni w nekrologu Przemysłidzi, pomijając dwie postaci wspomniane w poprzednim przypisie, urodzili się niewątpliwie przed fundacją opactwa w Pegawie. Stąd mogli zostać uwzględnieni z racji zaangażowania Wratysława i w ramach jego donacji.

<sup>215</sup> H. Hentschel, *Wiprecht und seine Beziehungen zum böhmischen Herrscherhaus*, w: *Wiprecht. Beiträge zur Geschichte des Osterlandes im Hochmittelalter*, Beucha 1998, s. 61–72.

<sup>216</sup> *Annales Pegavienses*, wyd. G. H. Pertz, *MGH SS*, t. 16, Hannoverae 1859, s. 241. Por. V. Novotný, *České dějiny*, t. 1, cz. 2: *Od Břetislava I. do Přemysla I.*, Praha 1913, s. 273–274.

zresztą przykłady wpisów, które trudno wyjaśnić inaczej, jak właśnie działalnością kómmemoracyjną córek. Tak jest choćby z obecnością imion matki Matyldy Saskiej, Reinhildy, a także jej siostr, Bii i Frideruny (czy Friderumy), w obituarzach związanych z Liudolfingami. Elisabeth van Houts, która przytacza ten przykład, chyba słusznie tłumaczy to pośrednictwem saskiej władczyni<sup>217</sup> – o lepsze wyjaśnienie trudno. Od czego jednak zależy, czy kobiety upamiętniają własną rodzinę, a także kogo modlitewną troską otaczają wdowy? Odpowiedź na to pytanie wymaga dłuższego wywodu, który warto przeprowadzić. W moim przekonaniu pozwoli on wytłumaczyć, dlaczego zamężne kobiety, inaczej niż mężczyźni, tak rzadko w donacjach *pro animis* pamiętają o swych rodzicach i rodzinach, natomiast tak często wspominają mężów. Nade wszystko zaś przybliży nas to także do odpowiedzi na pytanie o bodaj najbardziej niepokojące „zaniedbanie” piastowskich kobiet w kwestii kómmemoracji, jakim jest całkowity brak jakichkolwiek piastowskich upamiętnień, dokonanych przez dwie wdowy: Rychezę i Judytę Salicką.

Wróćmy raz jeszcze do tekstu autorstwa Duody. Jak wspomniałem wyżej, frankijska nobilka przekazuje swemu synowi obowiązek modlitwy za krewnych ze strony ojca. Warto jednak zobaczyć, w jaki sposób uzasadnia ona wybór takiego, a nie innego kręgu osób. Piśze więc: „Módl się za przodków/krewnych (*parentibus*) twego ojca, którzy zostawili ci swój majątek jako prawnie nabyte dziedzictwo”<sup>218</sup>. Wynika z tego, że obowiązek pamięci przodków patrylinearnych jest w gruncie rzeczy prostą konsekwencją faktu, że młody Wilhelm, syn Duody, od nich właśnie otrzymał swą własność. Ciekawe, że badaczom „umykało” to uzasadnienie poczynione przez nobilkę; jego zasadnicze znaczenie zauważył bodajże dopiero Patrick Geary. Wskazuje on mianowicie, że lista przodków wymienionych przez Duodę jest „oparta nie na biologicznym pokrewieństwie, ale na przekazie własności”<sup>219</sup>; pisze: „relacja między Wilhelmem a poszczególnymi członkami [grupy krewniaczej – GP] jest determinowana przez

<sup>217</sup> E. van Houts, op. cit., s. 68.

<sup>218</sup> „Ora pro parentibus genitoris tui, qui illi res suas in legitima dimiserunt hereditate”, Dhuoda, op. cit., ks. VIII, c. 14, s. 204.

<sup>219</sup> P. J. Geary, *Exchange and Interaction between the Living and the Dead*, s. 80.

wartość własności, którą zostawili oni [jego ojcu – GP] Bernardowi. »Módl się za właścicielami, w takim stopniu, w jakim ci pozostawili spadek«<sup>220</sup>. Tak więc wewnątrz tej grupy krewniczej istnieje zależność proporcjonalna i Wilhelm, jako potencjalnie przyszły dziedzic, musi odpłacić się modlitwą za własność. Jego szczególna pobożność w modlitwie za jego chrzestnego ojca i wuja Teodoryka<sup>221</sup> jest oparta właśnie na tej zasadzie. Teodoryk zostawił bowiem Bernardowi całe swoje dobra, tak więc Wilhelm także może któregoś dnia otrzymać je w całości. Ten zapis obliguje Wilhelma do szczególnej troski w modlitwie za swego wuja<sup>222</sup>.

Geary uznaje radę, jakiej frankijskia nobilka udziela synowi, za „kluczową dla zrozumienia wymiany darów we wczesnośrednio-wiecznej grupie krewniczej”<sup>223</sup>. Stwierdza też, że tego rodzaju wzajemną zależność potwierdzają „setki dokumentów” donacyjnych z doliny Rodanu, które sam przebadał<sup>224</sup>. Zauważa, że szczególnie wymowne są tu nadania *pro animis* osób innych niż te pojawiające się najczęściej, a więc ojciec i matka: „zwykle wynikają one z grubsza z prawdopodobnego dziedziczenia bądź nabycia ziemi od innych: braci, żon, synów, panów feudalnych, sióstr, wujów, bratanków, mężów, kuzynów, dziadków. Co więcej, jeśli tylko możliwe jest określenie pochodzenia własności, przekazywanej za duszę jednego z krewnych, okazuje się, że własność ta została otrzymana właśnie od tej osoby. Na przykład niejaki Egilbern przekazał w 977 roku własność

<sup>220</sup> „In tantum quod illi remanserunt, ora pro possidentes”, Dhuoda, op. cit., ks. VIII, c. 14, s. 204.

<sup>221</sup> O której Duoda mówi zaraz po cytowanym wyżej fragmencie: ibidem, ks. VIII, c. 15, s. 206. Użyte przez Patricka Geary’ego na określenie relacji Teodoryka do Wilhelma słowo *uncle* nie jest zbyt precyzyjne, w istocie bowiem ten pierwszy nie był rodzonym, a stryjczym bratem Bernarda, ojca Wilhelma; Teodoryk był synem Theodyna, brata Wilhelma z Gellone, który był ojcem Bernarda z Septymanii, a dziadem ojcystym Wilhelma. Patrz: ibidem, ks. VIII, przypis 26, s. 269; C. B. Bouchard, op. cit., s. 654 wraz z przypisem 53.

<sup>222</sup> P. J. Geary, *Exchange and Interaction between the Living and the Dead*, s. 80–81. Por. R. Le Jan, *Dhuoda ou l’opportunité du discours féminin*, s. 118–119.

<sup>223</sup> P. J. Geary, *Exchange and Interaction between the Living and the Dead*, s. 80.

<sup>224</sup> Ibidem, s. 81.

kościółowi w Abt »za zbawienie duszy mojej [...] i mego wuja, prezbitera Egilberna, który zostawił mi tę własność w spadku«<sup>225</sup><sup>226</sup>.

Obserwacje Geary'ego potwierdzają inni badacze obfitego materiału, jakim są dokumenty donacyjne dla klasztorów francuskich. Analizująca relacje pomiędzy opactwem Cluny a związanymi z nim arystokratami i rycerstwem Barbara Rosenwein stwierdza, że choć „tu i tam są pewne wyjątki”, to jednak zaproponowana przez Geary'ego zasada „generalnie się sprawdza”<sup>227</sup>. Szczególnie mocno tę zależność między pochodzeniem własności a charakterem ustanawianej komemoracji pokazał inny badacz nadań dla francuskich klasztorów, a mianowicie cytowany już Stephen White. Wskazuje on przede wszystkim, że lista osób występujących jako potwierdzające nadanie na rzecz instytucji religijnej jest ściśle zależna od pochodzenia nadawanych dóbr; i tak kuzyni matrylinearni pojawiają się w niej tylko wtedy, gdy ziemia jest dziedziczona po kądzieli, kuzyni żony zaś, gdy ziemia pochodzi z jej dóbr dziedzicznych<sup>228</sup>. To jednak nie wszystko. Otóż White zauważa, że przebadane przez niego dokumenty potwierdzają myśl zawartą w poradniku Duody: otrzymanie daru w postaci ziemi pociąga za sobą obowiązek odwzajemnienia się zmarłemu już posiadaczowi ziemi, zwykle przodkowi, modlitwą<sup>229</sup>. Donacja na rzecz klasztoru jest więc nie tylko darem dla instytucji religijnej, nie tylko darem dla jej świętego patrona, ale też darem dla zmarłego spadkodawcy (zarówno bezpośredniego, jak i pośred-

<sup>225</sup> „Ego, in Dei nomine, Agilbernus, presbyter, pro amore Dei omnipotentis et veneratione omnium Sanctorum et pro remedio animae meae et ut Deus remissionem michi omnium peccatorum tribuat et pro anima avunculi mei Agilberni presbyteri, qui mihi ipsam haereditatem ad possidendum dimisit”, *Cartulaire de l'église d'Apt (835–1130?)*, éd. N. Didier, H. Dubled, J. Barruol, Paris 1967, dok. 27, s. 133. Tłumaczenie moje.

<sup>226</sup> P. J. Geary, *Exchange and Interaction between the Living and the Dead*, s. 82–83.

<sup>227</sup> B. H. Rosenwein, *To Be the Neighbor of Saint Peter. The Social Meaning of Cluny's Property, 909–1049*, Ithaca–London 1989, s. 59, przypis 24.

<sup>228</sup> S. D. White, op. cit., zwł. s. 73–74 i 115–116.

<sup>229</sup> Modlitwa jako dar por. O. G. Oexle, *Memoria i przekaz memoratywny we wczesnym średniowieczu*, tłum. S. Kwiatkowski, w: idem, *Spółczesność średniowieczna. Mentalność – grupa społeczna – formy życia*, Toruń 2000 (pierwodruk niemiecki artykułu: 1976), s. 64–73.

nich, a więc wcześniejszych posiadaczy gruntu)<sup>230</sup>. Modlitwa jest formą zwrotu dziedzictwa uzyskanego od przodka, a ostatecznie pochodzącego przecież od Boga, która umożliwia owemu przodkowi uzyskanie dziedzictwa niebieskiego<sup>231</sup>. Tłumaczy to – powiada White’em – swoisty paradoks: choć dobra nabyte mogą być alienowane znaczenie łatwiej niż dobra dziedziczone, szereg dokumentów pokazuje, że te drugie są nadawane klasztorom znacznie chętniej, te pierwsze zaś jedynie w ostateczności<sup>232</sup>.

Powyższa koncepcja tłumacząca powiązanie między pochodzeniem gruntu a osobą, za którą dokonuje się nadania, wydaje się spójna i przekonująca. Większe jednak znaczenie dla naszego wywodu mają zaprezentowane przez autora liczne przykłady, pokazujące ów ścisły związek. Przywołajmy, za White’em, kilka z nich. Niejaki Rainard uczynił nadanie dla klasztoru w Marmoutier za dusze ojca i matki, ofiarowując ziemie z wiana swej matki, a więc te, które ona użytkowała, ale które otrzymała od swego męża, a ojca donatora. Hrabia Maine, Helias, przekazał temu samemu klasztorowi część dóbr dziedzicznych swej zmarłej żony Matyldy, z poleceniem modlitwy nie za kogo innego, jak za nią samą i za jej przodków. Gdy niejaki Hugo ofiarował opactwu św. Wincentego dobra z wiana swej żony, nadanie dotyczyło nie tylko zbawienia jego duszy, ale także gwarantowało małżonce przywilej przyjęcia do konfraterni<sup>233</sup>. Temu samemu klasztorowi dobra pochodzące od macierzystego dziadka przekazał Robert; wśród beneficjentów znaleźli się oczywiście macierzyści dziadek i babka oraz ich syn, a wuj (brat matki) Roberta<sup>234</sup>. Takich przykładów Stephen White podaje więcej i konkluduje, że analiza dokumentów pozwala zauważyć, iż ich wystawcy „działają zgodnie z ogólną zasadą bardzo podobną do tej wyrażonej przez Duodę. [...] Własność powinna zostać użyta na korzyść dusz ludzi, od których została uzyskana”<sup>235</sup>.

---

<sup>230</sup> S. D. White, op. cit., s. 79–80.

<sup>231</sup> Ibidem, s. 156–167.

<sup>232</sup> Ibidem, s. 168.

<sup>233</sup> Ibidem, s. 121.

<sup>234</sup> Ibidem, s. 123.

<sup>235</sup> Ibidem, s. 124.

Choć to badacze dokumentów proveniencji francuskiej wskazywali na istnienie ścisłej zależności między pochodzeniem dóbr a beneficjentem nadania, owa zasada, sformułowana przez Duodę, nie dotyczy, rzecz jasna, wyłącznie Francji. Ciekawy przykład z terenu Niemiec przytacza Elisabeth van Houts. Dotyczy on nie tyle bezpośrednio zbawienia duszy, ale szerzej rozumianej kwestii pamięci<sup>236</sup>. Otóż, rozważając inną kwestię, autorka ta analizuje ilustrację<sup>237</sup> w psalterzu, który katedrze w Brunzwicku ofiarowali Henryk Lew i jego żona, Matylda. Przedstawia ona parę donatorów wraz z przodkami. Co ciekawe, po stronie Henryka możemy zobaczyć jego rodziców oraz macierzystych dziadków, cesarza Lotara i cesarzową Rychezę. Ich obecność pokazuje oczywiście wysokie aspiracje Henryka, który może pochwalić się pochodzeniem z królewskiego rodu; na ilustracji po stronie Matyldy pojawiają się: jej ojciec, król angielski Henryk II, i jej babka, cesarzowa Matylda<sup>238</sup>. Jest jeszcze jeden aspekt: jak zwraca uwagę van Houts, powodem wymienienia przodków macierzystych księcia jest fakt, iż dostał on ziemie w spadku po matce i matecznej babce, jako że obie były potężnymi właścicielkami ziemskimi<sup>239</sup>. Analizujący ilustrację Otto G. Oexle dochodzi do podobnych wniosków: podkreślając znaczenie aspiracji Henryka i jego dumy z pochodzenia ze *strips imperialis*, zauważa, mówiąc o obecności cesarskiej pary, że „są to ci przodkowie, którym Henryk zawdzięcza swoją *terra patrum*”<sup>240</sup>.

<sup>236</sup> O ścisłym związku między pamięcią „socjologiczną”, połączonym także z więzią i relacją modlitewną żywi–umarli, a pamięcią historyczną, patrz O. G. Oexle, *Obcowanie żywych i umarłych. Rozważania o pojęciu „memoria”*, tłum. M. Arszynski, w: idem, *Społeczeństwo średniowieczne* (pierwodruk niemiecki artykułu: 1985), zwł. s. 23–24.

<sup>237</sup> O roli przedstawień obrazowych w *memoria* patrz ibidem, s. 25–39.

<sup>238</sup> Trzecią postacią, pozbawioną insygniów i niepodpisaną jest najpewniej matka Matyldy, królowa Eleonora. E. van Houts, op. cit., s. 96. Tu także na temat ewentualnych przyczyn owej *damnatio memoriae* Eleonory.

<sup>239</sup> Ibidem.

<sup>240</sup> O. G. Oexle, *Die Memoria Heinrichs des Löwen*, w: *Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters*, Hrsg. D. Geuenich, O. G. Oexle, Göttingen 1994, s. 154. Por. ibidem, s. 150. Ewangeliarz brunzwicki ma dość bogatą literaturę przedmiotu, którą przytacza, podobnie jak dyskusję na temat jego datacji, w przywołanym tu artykule Otto G. Oexlego. W tym miejscu warto wymienić tylko

Związek między powyższymi rozważaniami a kommemoracjami czynionymi przez kobiety wydaje się jasny. Kobiety, aby zatroszczyć się o modlitewną pamięć po własnych przodkach, winny przekazać instytucji religijnej otrzymane od nich dobra. Mogły to być przekazane w posagu kosztowności (jeśli chodziło o przedmioty o charakterze osobistym, siłą rzeczy związane zwłaszcza z osobą matki czy babki)<sup>241</sup> bądź też dziedziczone ziemie. Przykładu tej drugiej sytuacji dostarcza Thietmar, który w usta arcybiskupa Taginona wkłada myśl, doskonale oddającą sposób rozumowania Duody. Spodziewając się rychłej śmierci, arcybiskup magdeburgski miał zapytać swą siostrę: „Czy pamiętasz, jak obiecałaś mi w swoim czasie, że jeżeli otrzymasz kiedyś po mnie dziedzictwo, ofiarujesz moje posiadłości w Olvenstedt świętemu Maurycemu za zbawienie mej duszy?”<sup>242</sup>. Najwyraźniej więc przekazywaniu dóbr dziedzicznych kobiecie towarzyszy intencja, aby zostały one użyte dla zapewnienia zbawienia duszy darczyńcy.

Widać to bardzo wyraźnie także w nadaniach kobiecych z Bawarii i Szwabii, których przykłady wzmiankuje w już cytowanym artykule Brigitte Pohl-Resl. Autorka, konstatając zasadniczą rolę kobiet w kommemoracjach, kończy swe rozważania śmiałym stwierdzeniem, że „mężczyźni przekazują nawet swoje nieruchomości kobietom bądź ustanawiają je swymi dziedziczkami z tym to zamiarem,

---

jedną pozycję, a mianowicie: J. Fried, „*Das goldglänzende Buch*”. *Heinrich der Löwe, sein Evangeliar, sein Selbverständnis. Bemerkungen zu einer Neuerscheinung*, „Göttingische Gelehrte Anzeigen” 242 (1990), s. 34–79.

<sup>241</sup> Kobieta, wychodząc za mąż, otrzymywała zwykle rodzaj wyprawy, a więc rzeczy osobiste, stroje, biżuterię (tzw. peryferia), które były jej osobistą własnością i którymi mogła dysponować całkowicie swobodnie. Por. D. Elliott, *Dress as mediator between inner and outer self: the pious matron of the high and later Middle Ages*, „*Mediaeval Studies*” 53 (1991), s. 290. Wyjątkowo łatwo więc ów majątek, jako będący w całkowitej dyspozycji kobiety, mógł być przez nią ofiarowywany w charakterze cennego daru dla klasztoru czy biskupstwa. Istnieje więc spora szansa, że samodzielnie dokonująca donacji w postaci ruchomości kobieta przekazywała dobra otrzymane od rodziców, z czym mogło wiązać się zadbanie o ich kommemorację.

<sup>242</sup> „Recordaris modo, qualiter mihi olim promisisti, si hereditati meae umquam succederes, ut predium, quod in Osulfstidi habeo, pro animae remedio meae sancti Mauricio tradens?”, *Kronika Thietmara*, VI, 76, s. 418–419.



aby powierzyć im troskę o swoje memoria”<sup>243</sup>. Co ciekawe, dochodzi do tego wniosku, choć nie jest najwyraźniej świadoma zależności między pochodzeniem przekazywanych dóbr a beneficjentem komemoracji – kończąc wywód o pewnej kobiecie, przekazującej swe dobra dziedziczne i nabyte za zbawienie własne i rodziców<sup>244</sup>, stwierdza: „co ciekawe, nie włączyła ona swojego zmarłego męża w zabezpieczenie zbawienia swej własnej duszy”<sup>245</sup>. Gdy jednak prześledzić cytowane przez autorkę dokumenty, których jedynym wspólnym mianownikiem (poza czasem i miejscem pochodzenia) jest to, że są to nadania kobiece, okaże się, że ilekroć jest możliwe ustalenie zarówno pochodzenia dóbr, jak i tego, za zbawienie kogo zostały one przekazane, tylekroć (z jednym bodaj wyjątkiem<sup>246</sup>) dobra dziedziczne kobiety są nadawane za rodzinę pochodzenia donatorki.

Warto przywołać kilka dokumentów tytułem przykładu. I tak pewna Hiltigarda przekazuje swoje dziedzictwo (*res suas*) św. Emmeramowi w Ratyzbonie „za zbawienie swoje i swoich przodków/ /krewnych” (*pro se suorumque parentum remedio*)<sup>247</sup>. Z kolei niejaka Hiltimeri, ofiarowując katedrze fryzyndzkiej „własność dziedziczną” (*propriam hereditatem*), wyjaśnia, jak została podzielona jej rodzinna ziemia, następnie wymienia imiona tych, którym przypadły poszczególne części, a mianowicie ojca, matki i brata, aby zakończyć: „wszystko to, wymienione wyżej, ja przekazuję za nas wszystkich

<sup>243</sup> B. Pohl-Resl, op. cit., s. 287.

<sup>244</sup> „Pro se ipsam et pro parentes eius quicquid propriae hereditatis vel acquisitionis habuit”, *Die Traditionen des Hochstifts Freising*, wyd. T. Bitterauf, t. 1 (lata 744–926), (*Quellen und Erörterungen zur bayerischen Geschichte*, Neue Folge, t. 4), München 1905 (przedruk: Aalen 1967), dok. 855, s. 677.

<sup>245</sup> B. Pohl-Resl, op. cit., s. 284.

<sup>246</sup> Niejaka Hroswinda (*Hroossuwind*) nadaje kościołowi we Fryzyndze „pro Reginpertum maritum suum [...] unam partem in loco nuncupato Anshareshusir quod pater meus dimisit mihi iure proprietatis in hereditatem”, *Die Traditionen des Hochstifts Freising*, t. 1, dok. 446, s. 382. Por. B. Pohl-Resl, op. cit., s. 283.

<sup>247</sup> *Die Traditionen des Hochstifts Regensburg und des Klosters S. Emmeram*, wyd. J. Widemann (*Quellen und Erörterungen zur bayerischen Geschichte*, Neue Folge, t. 8), München 1943 (przedruk: Aalen 1969), dok. 59, s. 59–60. Por. B. Pohl-Resl, op. cit., s. 285.

i za zbawienie naszych dusz”<sup>248</sup>. Z kolei Beata przekazuje opactwo w Sankt Gallen dobra dziedziczne: „cokolwiek uważa się, że ja lub ojciec mój tutaj posiadamy, to wszystko w całości, tak z mego dziedzictwa po ojcu (*de paternico*), jak i po matce (*de maternico*) czy z nabytków (*adquisitione*) moich i męża mego Landoalda”. Choć pojawia się tu imię męża, to samo nadanie jest poczynione wyłącznie „za zbawienie duszy mojej, jak i ojca i matki mojej”<sup>249</sup>. Jeszcze bardziej znaczące jest nadanie, jakiego dla tego samego klasztoru dokonują dwie siostry, Wicklind i Engiltrud. Mianowicie „za zbawienie nasze i rodziców/przodków naszych (*parentumque nostrorum*) zwracamy klasztorowi świętego Galla całą własność, którą ojciec nasz Scherilo wcześniej wyznaczył (*delegavit*) świętemu Gallowi i nam zostawił z czynszem w wysokości dwóch denarów”<sup>250</sup>. Jak więc widać, córki potwierdzają nadanie ojca, który zostawił im ziemie w dożywotnie użytkowanie. Co jednak ciekawe, w nadaniu Engiltrudzie, jako wdowie, towarzyszy *advocatus*, Wicklindzie natomiast mąż; ten ostatni pełni jednak rolę czysto techniczną – w dokumencie nie ma ani słowa o poleceniu modlitwy za zbawienie małżonków. Wreszcie na koniec warto zacytować kolejne nadanie dla Sankt Gallen, które świetnie pokazuje istotę sprawy. Tu rzecz dotyczy ziem dziedzicznych niejakiej Willihilt; dokument wspomina też męża, ale wyłącznie w kontekście zastrzeżenia żony, że gdyby małżonek ją przeżył, będzie miał dożywotnie prawo korzystania z posiadłości. O zbawieniu jego duszy nie ma ani słowa, natomiast nadanie jest uczynione

<sup>248</sup> „Ego pro nobis omnibus et pro animarum nostrarum redemptionem haec omnia supernominata trado”, *Die Traditionen des Hochstifts Freising*, t. 1, dok. 304, s. 263. Por. B. Pohl-Resl, op. cit., s. 285.

<sup>249</sup> „Anime mee remedium vel patris atque geneticis mei. [...] Quidquid ego vel pater meus ibidem habere videntur, haec omnia et ex integro, tam de paternico meo, quam et de maternico, vel mea acquisitione et viro meo Landoaldo”, *Urkundenbuch der Abtei St. Gallen*, wyd. H. Wartmann, t. 1 (lata 700–840), Zürich 1863, dok. 10, s. 11–12. Por. B. Pohl-Resl, op. cit., s. 282.

<sup>250</sup> „Pro remedio anime nostre parentumque nostrorum redimus ad monasterium sancti Galli quicquid proprietatis pater noster Scherilo ad sanctum Gallum antea delegavit et nobis cum censu duorum denariorum relinquit”, *Urkundenbuch der Abtei St. Gallen*, wyd. H. Wartmann, t. 2 (lata 840–920), Zürich 1866, dok. 654, s. 258. Por. B. Pohl-Resl, op. cit., s. 284.

„za zbawienie duszy mojej, mego ojca i matki, którzy to, co wlaŝnie przekazuję, pozostawili [mi] z prawem wlaŝności”<sup>251</sup>.

Może się jeszcze pojawić wtpliwoŝć, czy rzeczywicie kobiety piastujące urząd krłowej moŝna tu traktować tak samo, jak inne<sup>252</sup>. Innymi słowy, czy obowiązki k commemoratywne władczyn, z racji pełnionej przez nie funkcji, nie podlegają jakimŝ innym zasadom. Dobrym przykdem na to, ŝe tak nie jest, są w moim przekonaniu k commemoracje poczynione przez cesarzową Adelajdę. Ufundowa ona międy innymi klasztor na terenie królestwa Burgundii, w Peterlingen (Payerne), gdzie znajdowa się grób jej matki<sup>253</sup>. Trudno uznać za przypadek związek międy intencj fundacji a ziemiami, z jakich ona pochodziła, o jakim informuje nas Odilon z Cluny, który musiał być dobrze poinformowany, jako ŝe Peterlingen było od początku klasztorem kluniackim<sup>254</sup>. Pisze on mianowicie: „W tym czasie przybyła do klasztoru Peterlingen, który na czeŝć Boŝej Rodzicielki szlachetnie zbudowała dla zbawienia duszy swej spoczywającej tutaj matki, zarówno z dóbr wlaŝnych, jak i swej matki”<sup>255</sup>.

Z kolei w 972 roku cesarzowa ufundowała, a ŝciŝlej mówiąc – odnowiła znajdujący się za murami Pawii klasztor San Salvatore. Wŝród intencji fundacji pojawia się, co moŝe być nieco zaskakujące, postać jej pierwszego męŝa, zmarłego 22 lata wczeŝniej Lotara<sup>256</sup>. Wiemy to dzięki arendze listu papieŝa Jana XIII do biskupa Pawii, w któ-

<sup>251</sup> „Pro anime mee remedio patrisque ac matris mee, qui illud, quod modo trado, in jurem proprietatis dimiserunt”, *Urkundenbuch der Abtei St. Gallen*, t. 2, dok. 390, s. 11. Por. B. Pohl-Resl, op. cit., s. 284.

<sup>252</sup> Por. M. Black-Veldtrup, op. cit., s. 340.

<sup>253</sup> *Odilonis Cluniecensis abbatis Epitaphium domine Adalheide auguste*, c. 9, s. 36. Por. A. Fobel, *Die Konigin im mittelalterlichen Reich*, s. 238–239.

<sup>254</sup> A. Fobel, *Die Konigin im mittelalterlichen Reich*, s. 238–239. Por. J. Wollasch, *Cluny – „Licht der Welt”. Aufstieg und Niedergang der klosterlichen Gemeinschaft*, Zurich–Dusseldorf 1996, s. 29.

<sup>255</sup> „In ipso namque tempore monasterium Paterniacum adiit, quod ipsa ad honorem Dei genitricis pro remedio anime sue matris ibi requiescentis, tam ex suis quam ex maternis rebus nobiliter condidit”, *Odilonis Cluniecensis abbatis Epitaphium domine Adalheide auguste*, c. 12, s. 39.

<sup>256</sup> O ustanawianiu memorii zmarłych małżonków przez powtornie zamęŝne wdowy i powtornie żonatych wdowców patrz: E. Santinelli, op. cit., s. 287–288. Por. teŝ niŝej, s. 384–386.

rym informuje go o wyjęciu klasztoru spod jego władzy i przyjęciu, na prośbę cesarzowej, w opiekę papieską<sup>257</sup>. Czytamy tam, że Adelajda ufundowała konwent „zarówno za spokój (*pro requie*) pierwszego swego męża, szlachetnej pamięci króla Lotara, jak i dla zachowania imperium (*pro statu imperii*) syna naszego, niezwyciężonego cesarza Ottona, jak również wspólnego jej i naszego syna, cesarza Ottona oraz dla nagrody dla jej duszy (*anime mercede*)<sup>258</sup>. Pojawienie się postaci pierwszego małżonka cesarzowej właśnie przy okazji opactwa San Salvatore da się łatwo wyjaśnić – klasztor, ufundowany pierwotnie przez longobardzkich władców w ich stolicy, musiał leżeć na ich ziemiach. I rzeczywiście: w dokumencie Lotara z 937 roku, w którym wymienia on przekazywane Adelajdzie jako wiano grunta, pojawia się m.in. *abbatia domini Salvatoris*<sup>259</sup>. Cesarzowa pamiętała więc w swym nadaniu o zmarłym ponad 20 lat wcześniej pierwszym mężu, gdyż to on przekazał jej wchodzące w skład donacji ziemie. Oczywiście władczyni wymienia także intencję zbawienia duszy własnej, pojawia się też polecenie modlitwy za obecnego męża, Ottona I, ale już nie *pro anime mercede*, ale *pro statu imperii*;

<sup>257</sup> A. Föbel, *Die Königin im mittelalterlichen Reich*, s. 239–240.

<sup>258</sup> „Tam pro requie prioris viri sui, gloriose memorie Lotharii regis, quamque pro statu imperii clementissimi filii nostri Ottonis, invicissimi augusti, simul etiam communis filii eorum ac nostrorum Ottonis augusti sueque anime mercede”, *Papsturkunden 896–1046*, wyd. H. Zimmermann, t. 1 (lata 896–996), Wien 1984, dok. 220, s. 432. Por. list papieża do Adelajdy w tej samej sprawie: ibidem, dok. 219, s. 429–431.

<sup>259</sup> *I diplomati di Ugo e di Lotario, di Berengario II e di Adalberto*, wyd. L. Schiaparelli, *Fonti per la storia d'Italia*, t. 38. *Diplomi – secolo X*, Roma 1924, dok. 47, s. 143. Por. I. Heidrich, *Die Dotalausstattung der Kaiserin Adelheid im historischen Kontext*, w: *Kaiserin Adelheid und ihre Klostergründung in Selz. Referate der wissenschaftlichen Tagung in Landau und Selz vom 15. bis 17. Oktober 1999 (Veröffentlichungen der Pfälzischen Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften, t. 99)*, Hrsg. F. Staab, T. Unger, Speyer 2005, s. 118–119 wraz z przypisem 22. Warto też zwrócić uwagę na zapis *Roczników Kwedlinburskich*, sugerujący, że całe Królestwo Longobardzkie miało by przypaść Adelajdzie jako dziedzictwo. *Die Annales Quedlinburgenses*, pod rokiem 951, s. 465–466. Por. A. Föbel, *Frauen an der Spitze Europas. Lebensentwürfe und Lebensstrategien von Königinnen des 10. Jahrhunderts*, w: *Kaiserin Adelheid und ihre Klostergründung in Selz*, s. 76–77 wraz z przypisem 23 (tu także zapis kwedlinburski w kontekście innych źródeł i dalsza literatura przedmiotu).

rzecz działa się w okresie pobytu pary w Italii, pojawienie się osoby cesarza można więc łączyć z faktem, że zatwierdził on, jak wskazują słowa Odilona z Cluny, dokument swej żony<sup>260</sup>.

Z kolei fundując na początku roku 991 opactwo Selz, pomyślane przez Adelajdę na miejsce swego spoczynku, dokonała tego na gruntach, które pochodziły z ziem przekazanych jej przez Ottona I w 968 roku jako część wiana<sup>261</sup>. Odilon nie wspomina, podobnie jak w wypadku fundacji pawiańskiej, jaka intencja towarzyszyła założeniu klasztoru<sup>262</sup>. Mógł tego zwyczajnie nie wiedzieć, zwłaszcza że związku alzackiego Selz (fr. Seltz) z Cluny w tym okresie budzą spore wątpliwości<sup>263</sup>, a z całą pewnością – jak wykazał Joachim Wollasch – całkowicie niesłuszne było przekonanie starszej literatury o tym, że klasztor założony przez Adelajdę był klasztorem kluniackim<sup>264</sup>. Dysponuje-

<sup>260</sup> „Postmodum in Italia iuxta Ticinensem urbem monasterium a fundamentis incepit et ad honorem Salvatoris mundi honorifice imperiali auctoritate et sua largissima donatione perfecit, prediis et ornamentis amplissime ditavit”, *Odilonis Cluniensis abbatis Epitaphium domine Adalheide auguste*, c. 9, s. 36. O relacjach Ottona I i innych władców z dynastii saskiej z klasztorem por. S. F. Wemple, *Female Monasticism in Italy and its Comparison with France and Germany from the Ninth through the Eleventh Century*, w: *Frauen in Spätantike und Frühmittelalter. Lebensbedingungen – Lebensnormen – Lebensformen*, Hrsg. W. Affeldt, Sigmaringen 1990, s. 297. O związkach klasztoru z kluniatami patrz: G. M. Cantarella, *Czytając ponownie Żywot Majolusa. Kilka uwag – kilka hipotez*, w: idem, *Comites aulae coelestis. Studia z historii, kultury i duchowości Cluny w średniowieczu*, red. T. M. Gronowski OSB, K. Skwierczyński (*Źródła monastyczne*, t. 47), Kraków 2009 (pierwodruk włoski artykułu: 1998), s. 432–436.

<sup>261</sup> Mówi o tym dokument wystawiony przez władcę: *Conradi I, Heinrici I. et Ottonis I. diplomata*, wyd. T. Sickel, *MGH Diplomata regum et imperatorum Germaniae*, t. 1, Hannoverae 1879–1884, dok. 368, s. 505. Por. A. Föbel, *Die Königin im mittelalterlichen Reich*, s. 240–241; I. Heidrich, op. cit., s. 121–126; sam przebieg procesu fundacyjnego patrz: F. Staab, *Der Besitz des Klosters Selz um 1000. Ein Netz klösterlicher Wirtschaftstätigkeit vom Mittelrhein bis in die Schweiz*, w: *Kaiserin Adelheid und ihre Klostergründung in Selz*, s. 141.

<sup>262</sup> Por. *Odilonis Cluniensis abbatis Epitaphium domine Adalheide auguste*, 10, s. 37.

<sup>263</sup> Por. A. Föbel, *Die Königin im mittelalterlichen Reich*, s. 241–243.

<sup>264</sup> J. Wollasch, *Das Grabkloster der Kaiserin Adelheid in Selz am Rhein*, „Frühmittelalterliche Studien” 2 (1968), s. 135–143. Ustalenia te potwierdził ostatnio René Bournet, wskazując wprawdzie na pewne relacje natury personalnej między klasztorami, natomiast wykluczając jakąkolwiek relację natury instytucjonalnej. Pierwsze świadectwa związków instytucjonalnych opactw pochodzą

my natomiast potwierdzeniami nadania, wystawionymi przez młodocianego Ottona III, z których jednoznacznie wynika, że głównym beneficjentem fundacji ma być zmarły Otton I. Otto III pisze więc, że jego babka ufundowała opactwo w Selz „dla zbawienia sławnego cesarza, mianowicie dziadka [naszego] Ottona i noszącego to samo imię ojca naszego, dla odpuszczenia swoich grzechów, jak i [grzechów] wszystkich jej wiernych krewnych/przodków”<sup>265</sup>. Jak widać, Adelajda nie zapomina w swych modlitwach o szerokim kręgu zmarłych, niemniej jednak na pierwszym miejscu pojawiają się dziedzice gruntu, Liudolfingowie, a zwłaszcza Otton I, który przekazał Adelajdzie te ziemie.

Fundacje Adelajdy potwierdzają więc wszystko, co ustaliliśmy już na temat związku między pochodzeniem gruntu a duchowym beneficjentem donacji: ziemie matki cesarzowa ofiarowuje za jej duszę, zaś wiano pochodzące od dwóch kolejnych mężów przede wszystkim za duszę tego, który jej owe grunta przekazał. Podobnie można, w moim przekonaniu, wyjaśnić różnicę między Thietmarem a Odilonem w opisie działalności kommemoracyjnej Adelajdy. Ten pierwszy wychwala cesarzową za troskę o duszę męża, Ottona I, pisząc: „Trudno ująć w słowa i w fakty, jak dalece cesarzowa Adelaida troszczyła się do końca życia o zbawienie swego małżonka”<sup>266</sup>. Drugi

z drugiej połowy XI wieku, natomiast powstanie podległości Selz od Cluny datuje się dopiero na rok 1418. R. Bournet, *Seltz, abbaye impériale ou monastère clunisien?*, w: *Kaiserin Adelheid und ihre Klostergründung in Selz*, s. 229–253.

<sup>265</sup> „Ob redemptionem illustrium quondam imperatorum, avi scilicet Ottonis et aequivoci genitoris nostri, suorumque ob remissionem peccatorum nec non et omnium suorumque fidelium parentum”, *Ottonis III. diplomata*, wyd. T. Sickel, *MGH Diplomata regum et imperatorum Germaniae*, t. 2, cz. 2, Hannoverae 1893, dok. 79<sup>a</sup>, s. 486. Dokument ten znamy w dwóch, nieco różniących się wersjach. W wersji 79<sup>b</sup> czytamy: „ob redemptionem illustrium imperatorum Ottonum, videlicet sui senioris nostri avi nostrisque patris eius clarissimi filii, et suorum nichilominus veniam peccatorum nostrorum quoque fidelium omnium parentum indulgentiam”, ibidem, dok. 79<sup>b</sup>, s. 486. Por. zapis dokumentu nr 78, gdzie czytamy: „pro remedio et elemosina sua et nostra et parentum nostrorum”, ibidem, 78, s. 484.

<sup>266</sup> „Quantum vero pro liberatione animae senioris suimet Aethelheidis inperatrix invigilaverit usque in finem, dictis non valet comprehendi nec factis”, *Kronika Thietmara*, II, 44, s. 106–107.

natomiast wspomina tylko, obok wymienionej już wyżej fundacji za zbawienie duszy matki, jej troskę o zbawienie duszy zmarłego przedwcześnie Ottona II. Na różnicę tę zwrócił uwagę Patrick Corbet<sup>267</sup>, uznając ją za ważny argument na rzecz tezy o specyficznie saskim charakterze praktyk kommemoratywnych kobiet za duszę męża w X wieku (porównaj wyżej: s. 330–331 wraz z przypisem 78). Tymczasem można przypuszczać, że powód jest prozaiczny: saski kronikarz musiał znać działalność kommemoracyjną wdowy z terenu Niemiec. Tu zaś jedyne ziemie, jakimi mogła dysponować Adelajda, pochodziły od męża, więc za jego zbawienie były czynione nadania. Odilon zaś był zaznajomiony głównie z jej fundacjami burgundzkimi, takimi jak Paterlingen, które były wynikiem alienacji dziedzicznych ziem władczyń, nie służyły jej więc, siłą rzeczy, do upamiętniania zmarłego Ottona I<sup>268</sup>.

<sup>267</sup> P. Corbet, *Pro anima senioris sui*, s. 241–242.

<sup>268</sup> Jako przykład na to, że kobieta, także władczyni, może dbać o pamięć własnej rodziny, zarówno Mechthild Black-Veldtrup (op. cit., s. 340), jak i Amalie Föfel (*Die Königin im mittelalterlichen Reich*, s. 228) podają kommemoracje uczynione przez Agnieszkę, żonę Henryka III. Jej pośrednictwu można przypisać (por. M. Black-Veldtrup, op. cit., s. 338–340) dwa zapisy: w *Liber vitae* sąsiadującego z Monte Cassino przeoratu tego opactwa jest wymieniony, wraz z mężem, i co najmniej jednym synem Agnieszki, także jej ojciec (H. Schwarzmaier, *Der Liber Vitae von Subiaco. Die Klöster Farfa und Subiaco in ihrer geistigen und politischen Umwelt während der letzten Jahrzehnte des 11. Jahrhunderts*, „Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken” 48 (1968), s. 121; por. M. Black-Veldtrup, op. cit., s. 338–339), zaś w *Totenbuch* Subiaco znajdziemy ojca i matkę cesarzowej (*Liber Vitae von Subiaco*, wyd. H. Schwarzmaier, w: H. Schwarzmaier, op. cit., s. 146; por. M. Black-Veldtrup, op. cit., s. 340). Wydaje się jednak znaczące, że w bogatej działalności kommemoracyjnej Agnieszki, pamięci rodziców poświęciła władczyni co najwyżej dwa nadania. Na dodatek nie są to nadania na terenie Niemiec, ale w obu wypadkach chodzi o ośrodki wysunięte daleko na południe Italii. Niewielka jest więc szansa, aby Agnieszka przekazała im jakieś ziemie, skoro jej pochodzące z *dos* dobra w Italii koncentrowały się zdecydowanie na północy, w okolicach Tortony i Bobbio (M. Black-Veldtrup, op. cit., s. 163–164). Nic też nie wiemy o tego rodzaju przekazach, choć trudno przypuszczać, aby mnisi nie zadbali o ich odnotowanie.

Wydaje się więc, że podstawą kommemoracji były najprawdopodobniej donacje w postaci kosztownych ruchomości, zwłaszcza że mnisi z obu opactw starannie wynotowali fakt przekazania takich właśnie darów przez Agnieszkę. Odwiedzając Subiaco, cesarzowa miała przekazać, jak podaje kronika

Z drugiej strony charakterystyczne jest, że Adelajda nadaje ziemie z wiana właśnie za zbawienie męża, od którego je otrzymała, a czyni to – zarówno w wypadku fundacji italskiej, jak i alzackiej – na wiele lat po jego śmierci. Znamy zresztą sytuację analogiczną: Gerberga<sup>269</sup>, wydana najpierw za księcia lotaryńskiego, Gizelberta, a następnie za króla zachodniofrankijskiego, Ludwika IV, po śmierci tego drugiego, w roku 954, została podwójną wdową. Pod koniec życia Gerberga udała się do ziem otrzymanych od pierwszego małżonka i z tych też ziem dokonała hojnej donacji za zbawienie duszy Gizelberta. Jest to o tyle paradoksalne, że dobra otrzymała opactwo św. Remigiusza w Reims, a więc miejsce pochówku jej drugiego męża, Ludwika<sup>270</sup>. Ten przykład wskazuje nie tylko na ścisły związek między duchowym beneficjentem donacji a pochodzeniem nadawanych ziem, ale też – wraz z przykładem Selz i Pawii – sugeruje, że w owej duchowo-materialnej wymianie szczególnie miejsce przypada właśnie wianu. Jest to bowiem ziemia, którą kobieta otrzymuje w użytkowanie od

---

klasztorna, *pallium optimum* (H. Schwarzmaier, op. cit., s. 119, przypis 118), natomiast w kronice dwukrotnie odwiedzanego Monte Cassino możemy przeczytać o licznych darach, spośród których większość stanowiły bogate szaty, ale nie zabrakło i cennego ewangeliarza (*Die Chronik von Montecassino*, wyd. H. Hoffmann, MGH SS, t. 34, Hannover 1980, ks. III, 31, s. 403; por. M. Black-Veldtrup, op. cit., s. 337–338). Fakt przekazywania tego rodzaju darów stawia kwestię donacji *pro animarum* rodziców w nieco innym świetle. Można bowiem przypuszczać, że ofiarowując ruchomości, donatorka miała większą swobodę w wyborze duchowych beneficjentów swego daru, niż to miało miejsce w wypadku przekazywania ziemi. Z przyczyn zaś, o których mówiłem wyżej (patrz przypis 241), szansa na to, że takie kosztowności w wypadku kobiety pochodziły z majątku, który wniosła ona do małżeństwa, była stosunkowo duża. W takiej sytuacji rodzice byłiby też najwłaściwymi beneficjentami donacji.

O relacjach Agnieszki z Monte Cassino por. też: J. Wollasch, *Kaiser und König als Brüder der Mönche*, s. 4; H. Dormeier, *Montecassino und die Laien im 11. und 12. Jahrhundert* (Schriften der MGH, t. 27), Stuttgart 1979, s. 136–137, 178 i 197; o relacji z Subiaco por. J. Wollasch, *Kaiser und König als Brüder der Mönche*, s. 5.

<sup>269</sup> Na jej temat patrz: R. Le Jan, *La reine Gerberge, entre Carolingiens et Ottoniens*, w: *Femmes, pouvoir et société*, s. 30–37 (pierwotna wersja artykułu: *Entre Carolingiens et Ottoniens, les voyages de la reine Gerberge*, w: *Temps médiévaux, territoires africains. Études offertes à Jean Devisse*, Paris 1994, s. 163–174).

<sup>270</sup> J. Verdon, *Les veuves des rois de France aux X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles*, w: *Veuves et veuvage dans le haut Moyen Age*, éd. M. Parisse, Paris 1993, s. 195–196.



męża, nic więc dziwnego, że donacje z tych dóbr miały służyć zbawieniu jego duszy. Jednocześnie jednak grunta te były użytkowane przez żonę, za nią więc także można było je ofiarować. Jak bowiem zauważa Emmanuelle Santinelli, także wdowcy, czyniąc nadania za zbawienie swych zmarłych żon, najczęściej alienują już to ziemie, które te wniosły jako swe dobra dziedziczne, już to dobra, które te użytkowały jako *dos* właśnie<sup>271</sup>. Tak było także w wypadku przytoczonych wyżej przykładów pochodzących z badań Stephana White'a.

W istocie bowiem, jak pokazuje Régine Le Jan, *dos* wyjątkowo często – i to od czasów merowińskich – służy władczyniom do celów duchowych i kommemoracyjnych, stając się miejscem osadzenia i podstawą uposażenia rozmaitych instytucji religijnych<sup>272</sup>. Ową użyteczność wiana w donacjach *pro anima* doskonale widać w VII-wiecznym wzorze dokumentu przekazywania przez męża dóbr w wieczyste użytkowanie żonie, jaki możemy znaleźć w *Formularzu Marculfa*<sup>273</sup>. Możemy tu przeczytać nie tylko, że z owych dóbr wyłączone ma być to, co „za zbawienie dusz darowaliśmy miejscom świętym”<sup>274</sup>. Mąż zwraca się też do żony: „cokolwiek z naszego dziedzictwa zechciałabyś po mojej śmierci zgodnie z prawem podarować i przekazać miejscom świętym dla wspólnej [naszej] nagrody, masz zgodę, aby to uczynić”<sup>275</sup>; to, że intencją będzie wspólne zbawienie, wydaje się tu być raczej stwierdzeniem faktu niż nakazem. Tak więc *dos* – jako majątek dziedziczny męża, jednak użytkowany przez żonę –

<sup>271</sup> E. Santinelli, op. cit., s. 288–289.

<sup>272</sup> R. Le Jan, *Douaires et pouvoirs*, s. 84–86. Por. też wyżej, s. 354 wraz z przypisem 161.

<sup>273</sup> O *Formularzu Marculfa* por.: L. A. de Bruin, *Een levende schakel. De Frankische bruidsgift in de formulieren van Marculf*, w: *Vrouw, familie en macht. Bronnen over vrouwen in de Middeleeuwen*, ed. M. Mostert et al., Hilversum 1990, s. 79–98, passim; oraz szerzej: P. L. Reynolds, *Dotal Charters in the Frankish Tradition*, w: *To Have and to Hold. Marrying and Its Documentation in Western Christendom, 400–1600*, eds. P. L. Reynolds, J. Witte, jr., Cambridge–New York 2007, s. 114–164, passim.

<sup>274</sup> „Pro animae remedium ad loca sanctorum condonavimus”, *Marculfi formularum*, wyd. K. Zeumer, *MGH Formulae merowingici et karolini aevi*, Hannoverae 1886, ks. II, nr 7, s. 79.

<sup>275</sup> „Quantumcumque de alode nostra post meum discessum pro commune mercede ad loca sanctorum legaliter condonare et deligare volueris, hoc licentiam habebas faciendi”, *ibidem*, por. E. Santinelli, op. cit., s. 289.

szczególnie dobrze nadaje się do czynienia nadań czy wykonywania fundacji uwzględniających sprawę zbawienia dusz obojga małżonków, a ewentualnie także ich synów, jako przyszłych dziedziców. Można nawet postawić tezę, że to stąd taka popularność fundacji kościelnych dokonywanych na wianie, zapewniających modlitewną troskę mnichów czy kanoników obojgu małżonkom<sup>276</sup>.

Spróbujmy podsumować powyższe rozważania i przenieść je na rodzimy grunt. Kobiety, i nie ma tu różnicy między arystokratkami a władczyniami, ustanawiając kommemorację, czynią to zazwyczaj (podobnie zresztą jak mężczyźni) za duszę tych osób, które są związane z przekazywanymi dobrami. Aby więc ufundować pamięć za rodzinę, z której pochodzi, kobieta musi coś od niej otrzymać. Co jednak, gdy małżeństwo nie dotyczyło zamieszkałych w jednej dolinie sąsiadów, ale rodzin władców dwóch państw? Wówczas jedyne dobrami, pochodzącymi z własnej rodziny, były zwykle dobra ruchome. Najczęściej więc kobiety przekazywały na rzecz instytucji religijnych ziemie pochodzące z wiana. Siłą rzeczy więc najczęstszym beneficjentem kobiecych nadań był ofiarodawca owego wiana, czyli małżonek, ewentualnie synowie, jako dziedzice tej ziemi, względnie przodkowie męża, którzy wcześniej dysponowali gruntem.

Rzecz działa jednak również w drugą stronę. Jeśli kobieta darowywała dobra pochodzące od własnej rodziny, wówczas nie ustanawiała kommemoracji męża i jego rodziny. Jej obowiązkiem było raczej zatroszczenie się o pamięć swoich rodziców, braci czy przodków. O ile więc, przekazując dobra, myślała w ogóle o zbawieniu innych, to najprędzej właśnie o nich. Jeśli więc kobieta nie posiadała w ogóle dóbr pochodzących od męża i jako wdowa utrzymywała się

---

<sup>276</sup> Inne wyjaśnienie wspólnej fundacji na wianie zaproponowałem – na prawach hipotezy – w: G. Pac, op. cit., s. 106–107. Zwracałem tam uwagę na szczególne miejsce *dos* w procedurze zawierania małżeństwa i proponowałem, aby w fundacji klasztoru na wianie widzieć rodzaj rekompensaty za utratę dziewictwa. Obecnie sądzę, że koncepcja oparta na specyficznym charakterze własności, jaką jest *dos*, znajduje silniejsze poparcie w źródłach. Nadal jednak uważam, że nie bez znaczenia jest fakt kluczowego miejsca jego przekazania w powstawaniu więzi małżeńskiej, która – dzięki wspólnej fundacji i wzajemnej trosce o swe zbawienie – nabiera charakteru związku w jakiś sposób przekraczającego granice doczesności.

z majątków przekazanych jej przez rodzinę, siłą rzeczy nie dokonywała donacji kommemoracyjnych za jego duszę. W wypadku rodzin panujących mogło się tak dzieć wówczas, gdy żona zmarłego władcy – z takich czy innych przyczyn – opuszczała kraj swego męża i wracała do kraju pochodzenia. Jest to oczywiście sytuacja nietypowa, jednak – jak wiemy z rodzimej historii – nie jest ona niemożliwa. Mam tu na myśli oczywiście sytuację dwóch polskich wdów, Ryczezy<sup>277</sup> i Judyty, które opuściwszy Polskę, wróciły do Rzeszy.

Aktywnego udziału tych ostatnich w powstawaniu memorii nie sposób rozważać bez analizy źródeł związanych z liturgiczną pamięcią o nich samych. Jeśli chodzi o Judytę, to – jak wspomniałem wyżej – jedyne świadectwa jej własnych kommemoracji pochodzą z obszaru Rzeszy. Co do Polski, to jedynie można domyślać się, że o zbawienie jej duszy musieli modlić się przynajmniej mnisi tynieccy, którzy tak wiele zawdzięczali jej hojności; brak jednak po temu jakichkolwiek świadectw. Osobną, interesującą kwestią jest brak upamiętnienia Judyty w katedrze bamberskiej. Jak wiadomo z wystawionego przez Władysława Hermana dokumentu, wykupując, a następnie zwracając kościołowi bamberskiemu dwa okrągłe, złote krzyże, książę uczynił to, jak twierdził: „dla zbawienia duszy zarówno mej własnej, jak i mojej żony Judyty i wszystkich moich przodków/krewnych (*parentum meorum*)”<sup>278</sup>. Lektura nekrologu katedralnego z Bambergu nie pozostawia wątpliwości, że to właśnie ten dar zapewnił polskiemu księciu pamięć kanoników – przy jego imieniu w nekrologu czytamy: „który krzyże złote i okrągłe, odkupione za 50 funtów, zwrócił kościołowi”<sup>279</sup>. Mimo że we wspomnianym wyżej dokumencie Wła-

<sup>277</sup> Okoliczności opuszczenia Polski przez Ryczezę omawia Małgorzata Delimata, *Ucieczka z Polski i niemieckie losy królowej Ryczezy (po 1031–1063)*, w: *Docendo dicimus. Studia historyczne ofiarowane Profesorowi Zbigniewowi Wielgoszowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. K. Kaczmarek, J. Nikodem, Poznań 2000, passim.

<sup>278</sup> „Ob salutem animę meę et uxoris meę Jvditę et omnium parentum meorum”, *Album Palaeographicum*, red. S. Krzyżanowski, Tabularum I–XXXI textus red. W. Semkowicz, Z. Budkowa, Cracoviae 1960 (pierwsze wydanie: 1935), nr 1, s. 1–2.

<sup>279</sup> „Hermannus dux polonie ob. qui cruces aureas et rotundas. L libris redemptas. eccle. reddidit”, *Vollständiger Auszug aus den vorzüglichsten Calendarien des Fürstenthums Bamberg*, wyd. C. A. Schweitzer, Bamberg 1844, s. 125 (4 VII).

dysław, zapewniając sobie wieczystą prebendę<sup>280</sup>, zadbał, aby modlitwa była zanoszona, jak mówił: „za zbawienie moje i wszystkich moich [bliskich]”<sup>281</sup>, to jednak jedyna z owych *meorum* wymieniona w dokumencie z imienia, a mianowicie Judyta (przez większość badaczy zapewne słusznie utożsamiana z drugą żoną Hermana<sup>282</sup>), w nekrologu katedralnym nie pojawia się.

Nie można oczywiście wykluczać, że imię Judyty zwyczajnie zaginęło w bamberskim nekrologu katedralnym. Możliwe jest jednak także, że choć za życia władczyni zadbano o materialną podstawę wpisania jej imienia do obituarza (zrobił to jej mąż), to w momencie jej śmierci nikt nie zatroszczył się o to, aby faktycznie tak się stało, choćby informując kanoników o dacie zgonu. Wydaje się nie mieć większego znaczenia to, czy związki dworu piastowskiego z Bambergiem były kontynuowane<sup>283</sup>; nawet gdyby tak było, pamięci o Judycie

<sup>280</sup> Por. R. Michałowski, op. cit., s. 106–110; J. Strzelczyk, *Bamberg a Polska w średniowieczu*, „Roczniki Historyczne” 62 (1996), s. 78.

<sup>281</sup> „Pro salute animę meę et omnium meorum”, *Album Palaeographicum*, nr 1, s. 2.

<sup>282</sup> Zob.: K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 169; idem, *Dokument Władysława Hermana dla katedry bamberskiej*, „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego w Toruniu” 23 (1969) [druk 1971], s. 49; por. też R. Michałowski, op. cit., s. 109, gdzie jest podjęta próba powiązania dokumentu z ożenkiem z Judytą Salicką. Potwierdzeniem takiej identyfikacji mogłaby być datacja dokumentu, którą zaproponował Aleksander Gieysztor, dowodząc – na podstawie identyfikacji innych pojawiających się postaci – że powstał on w latach 1087–1095; A. Gieysztor, *Bamberg i Polska w XI i XII w.*, „Studia Źródłoznawcze” 15 (1971), s. 73–75. Problem jednak w tym, że nie musi być tak, iż Judyta, o której zbawienie zabiega w dokumencie Władysław, to żyjąca i towarzysząca mu w całej akcji zwrotu krzyży Judyta Salicka, nie zaś zmarła w 1086, ewentualnie 1085 (K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 164–168) Judyta Czeska, na którą wskazywali niekiedy badacze niemieccy, por. *Die Regesten der Bischöfe und des Domkapitels von Bamberg*, wyd. E. von Guttenberg (Veröffentlichungen der Gesellschaft für fränkische Geschichte, VI Reihe, t. 2, Lfg. 3), Würzburg 1963, reg. 551, s. 277. Pewności więc mieć nie możemy, por. P. Wiszewski, op. cit., s. 92–93.

<sup>283</sup> Na ten temat patrz: P. Wiszewski, op. cit., s. 506. Wiszewski ma chyba rację, że upamiętnienie Bolesława Krzywoustego w nekrologu bamberskim (tyle, że nie katedralnym, jak pisze błędnie Wiszewski, ale św. Michała, patrz: *Das Necrolog des Klosters Michelsberg*, s. 227 i 469 (28 X)), por. K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 187) wiąże się raczej nie z kontaktami dworu piastowskiego z Bambergiem, ale docenieniem roli księcia jako protektora Ottona z Bambergu. Jest to powiązane z szerszą akcją środowiska bamberskiego na rzecz

w tym ośrodku nie bardzo by to pomagało – w momencie śmierci była ona już najprawdopodobniej poza granicami Polski. Można by zapytać, czy o kommemorację Judyty nie mogli zatroszczyć się Salijczycy, ród, z którego pochodziła. Rozważania te są jednak płonne: mimo że wydawać by się mogło, iż związki niemieckiej dynastii z Bambergiem, gdzie biskupem był człowiek tak bliski Henrykowi IV, jak Otton, musiały być ściśle, w dziedzinie memorii Salijczyków Bamberg niczym się nie wyróżniał. Żaden przedstawiciel tej dynastii nie został, śladem Henryka II, konfratrem tamtejszej katedry<sup>284</sup>, natomiast w nekrologu katedralnym znajdziemy imiona i informacje o donacjach jedynie dwóch jej przedstawicieli: Henryka III<sup>285</sup> i Henryka V<sup>286</sup> (a w klasztorze św. Michała dodatkowo Agnieszki z Poitou<sup>287</sup>) – jak na dynastię rządzącą to niewiele, a w każdym razie za mało, żeby doszukiwać się w Bambergu jakiejś większej aktywności Salijczyków w ustanawianiu memorii.

O ile milczenie bamberskich obituarzy na temat Judyty pozostaje trudne do wyjaśnienia, o tyle sam fakt wpisania ją przez męża, Władysława Hermana, we własną kommemorację i powiązania z kommemoracjami swej rodziny, jest godny uwagi. Tęgo rodzaju związków z Piastami próżno doszukiwać się w czterech notach z terenu Rzeszy, w których pojawia się Judyta. Jej imię zostało wpisane (we wszystkich wypadkach pod datą 14 marca) w nekrologu katedry w Spirze<sup>288</sup>, w dwóch nekrologach ratybońskich: u św. Emmerama<sup>289</sup>

---

upamiętnienia św. Ottona, na co zwrócił uwagę Joachim Wollasch (*Totengedenken und Traditionsbildung im bischöflichen Eigenkloster Michelsberg zu Bamberg*, w: *Das Necrolog des Klosters Michelsberg*, s. 11–12).

<sup>284</sup> P. Wiszewski, op. cit., s. 506, przypis 2381.

<sup>285</sup> *Vollständiger Auszug*, s. 196–197 (5 X).

<sup>286</sup> *Ibidem*, s. 117 (23 V). Znamy jednak także dokument Henryka V, w którym ustanawia w katedrze bamberskiej pamięć swych rodziców, Henryka IV i Berty, K. Schmid, *Die Sorge der Salier um ihre Memoria*, s. 680 z przypisem 85.

<sup>287</sup> *Das Necrolog des Klosters Michelsberg*, s. 291 i 466–467 (14 XII).

<sup>288</sup> [Nekrolog katedry w Spirze], wyd. H. Grafen, w: H. Grafen, *Spuren der ältesten Speyerer Nekrologüberlieferung. Ein verlorenes Totenbuch aus dem 11. Jahrhundert*, w: „Frühmittelalterliche Studien” 18 (1985), s. 398.

<sup>289</sup> *Das Martyrolog-Necrolog von St. Emmeram zu Regensburg*, s. 169 i 204.

i w tzw. Obermünster<sup>290</sup>, wreszcie w nekrologu nieodległego od Razybony klasztoru w Weltenburgu<sup>291</sup>.

Gdy zastanawiamy się nad pochodzeniem tych wpisów, naturalne wydaje się pytanie o rolę Salijczyków w podtrzymywaniu pamięci liturgicznej Judyty. Jest ono niewątpliwie zasadne w wypadku zapisu ze Spiry – miejsca centralnego dla salickiej memorii, gdzie czczono pamięć nie tylko należących do dynastii władców i ich małżonek, ale także np. zmarłych przedwcześnie dzieci zarówno Henryka III, jak i Henryka IV<sup>292</sup>. Charakter wpisu Judyty także wskazywać może na wagę powiązań rodzinnych: „zmarła królowa Judyta, córka cesarzowej Agnieszki” (*Juditha regina Agnetis imperatricis filia obiit*). Podobnie jest z zapisem weltenburskim: „Judyta z Polski, siostra cesarza Henryka IV” (*Judith [Maria – dodatek późniejszej ręki] de Polonia, soror Heinrici imperatoris IV*). Omawiając tę ostatnią notę, zarówno Kazimierz Jasiński<sup>293</sup>, jak i Przemysław Wiszewski<sup>294</sup> odwołują się do opinii badacza tego źródła, Benedicta Paringera, który zwraca uwagę na bliskie powiązania nekrologu weltenburskiego z rodzinami Henryka III i Henryka IV<sup>295</sup>. Można zastanawiać się, czy opinia ta nie jest nieco przesadzona, skoro znajdziemy tu jedynie owych władców i ich żony (a także, dodajmy, Konrada II i Gizelę)<sup>296</sup>. Kwerenda źródła pozwala zauważyć natomiast, że brak tu w ogóle dzieci owych małżeństw (poza, rzecz jasna, Judytą). Wpisanie cesarza i jego małżonki do obituarza instytucji religijnej z terenu Rzeszy nie wydaje się czymś wyjątkowym. Pojawia się też pytanie, dlaczego owo po-

<sup>290</sup> *Necrologium monasterii superioris Ratisbonensis*, wyd. F. L. Baumann, *MGH Necrologia*, t. 3: *Dioceses Brixensis, Frisingensis, Ratisboniensis*, Berolini 1905, s. 338.

<sup>291</sup> *Necrologium Weltenburgense*, wyd. F. L. Baumann, *MGH Necrologia*, t. 3: *Dioceses Brixensis, Frisingensis, Ratisboniensis*, Berolini 1905, s. 372.

<sup>292</sup> K. Schmid, *Die Sorge der Salier um ihre Memoria*, zwł. s. 686–697, por. też M. Black-Veldtrup, op. cit., s. 122–127. O relacjach Salijczyków ze Spirą por. M. R. Pauk, op. cit., zwł. s. 495–504, gdzie dalsza literatura przedmiotu.

<sup>293</sup> K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 170.

<sup>294</sup> P. Wiszewski, op. cit., s. 521.

<sup>295</sup> B. Paringer OSB, *Das alte Weltenburger Nekrologium*, „Verhandlung des Historischen Vereins für Niederbayern” 83 (1957), s. 50.

<sup>296</sup> *Ibidem*.

tencjalne powiązanie z Salijczykami służy polskim badaczom do wyjaśnienia wpisu Judyty właśnie z Weltenburga. Wprawdzie w treści dotyczących jej not z ośrodków ratyżbońskich nie pojawia się – jak w dwóch omawianych wyżej – odwołanie do jej powiązań rodzinnych, jednak także tu, w nie mniejszym stopniu niż w Weltenburgu, o wpisie mogłyby zdecydować powiązania klasztornych obituarzy z rządzącą w Rzeszy dynastią. Wszak zarówno nekrolog św. Emmerama, jak i Obermünster zawierają nie mniejszą niż nekrolog weltenburski liczbę wpisów Salijczyków<sup>297</sup>, a ratyżbońskie Obermünster związało się też z Konradem II, a więc dziadkiem Judyty, więzią *fraternitas*<sup>298</sup>.

Wydaje się więc, że choć wszystkie miejsca, w których jest odnotowana śmierć Judyty, są w jakimś stopniu powiązane z Salijczykami, to jednak wszędzie poza Spirą znaczenia owego powiązania – pamiętając cały czas, że mamy do czynienia z dynastią panującą – nie należy przeceniać. Można by próbować pójść za uwagę Mechthild Black-Veldtrup, która zauważa, że Judytę odnotowano w tych samych nekrologach, w których została odnotowana także jej matka, cesarzowa Agnieszka<sup>299</sup>. Osobną kwestią pozostaje, dlaczego właśnie wpisy Judyty, a nie któregoś innego dziecka, miałyby towarzyszyć tak konsekwentnie wpisom matki. Siła tego argumentu słabnie jednak przede wszystkim wobec faktu, że – wedle ustaleń tej samej autorki – za duszę Agnieszki modlono się, jak wspomniałem wyżej, aż w 37 różnych ośrodkach religijnych<sup>300</sup>, więc połączenie wpisów Ju-

---

<sup>297</sup> U św. Emmerama są to wpisy dotyczące Konrada II i Gizeli, Henryka III i Agnieszki, Henryka IV i Berty oraz Henryka V, *Das Martyrolog-Necrolog von St. Emmeram zu Regensburg*, s. 204. W Obermünster wpisy dotyczą: Konrada II (*Necrologium monasterii superioris Ratisbonensis*, s. 340) i Gizeli (ibidem, s. 337); Henryka III (ibidem, s. 344) i Agnieszki (ibidem, s. 346–347); Henryka IV (ibidem, s. 342) i Berty (ibidem, s. 347). Można by jeszcze próbować ewentualnie powiązać zapisaną pod datą 3 VI *Adelh. I.* (ibidem, s. 340) ze zmarłą 4 VI w wieku kilku lat córką Henryka IV, Adelajdą, jest to jednak wysoce ryzykowne; utożsamienia takiego nie proponuje też wydawca źródła.

<sup>298</sup> K. Schmid, *Die Sorge der Salier um ihre Memoria*, s. 672.

<sup>299</sup> M. Black-Veldtrup, op. cit., s. 296.

<sup>300</sup> Ibidem, s. 272–274.

dyty i Agnieszki, zwłaszcza na terenie Bawarii, gdzie wpisów tej cesarzowej jest najwięcej<sup>301</sup>, może być przypadkiem.

Na powiązanie z osobą Agnieszki zdaje się wskazywać właśnie nota w Spirze, która zresztą jest sformułowana w sposób analogiczny do trzech innych not rodzeństwa Judyty, z których każde jest wymieniane właśnie jako dziecko Agnieszki, a z pominięciem Henryka III<sup>302</sup>. O ile jednak powiązania ustanowienia spirskich wpisów owej trójki z działalnością Agnieszki da się bez problemu dowieść (i to ono właśnie zadecydowało o takim, a nie innym brzmieniu dotyczących ich not)<sup>303</sup>, to w wypadu Judyty jest to trudne, przede wszystkim dlatego, że – inaczej niż reszta rodzeństwa wpisana do tego obituarza – zmarła ona po śmierci swej matki. Wydaje się więc, że wpis poświęcony Judyty wprowadzono do obituarza osobno od pozostałej trójki, a pojawienie się zwrotu *Agnētis imperatricis filia* mogło wynikać ze skorzystania przez wpisującą ją osobę z istniejącego już formularza dotyczącego jej rodzeństwa<sup>304</sup>, który służył identyfikacji odnotowanej osoby (podobnie chyba też należy rozumieć treść wpisu z Weltenburga).

Być może można by dywagować, czy Agnieszka nie zadbała o pamięć o swej córce jeszcze za swego życia, jednak warto zwrócić uwagę na kwestię ważniejszą niż daty śmierci jej dzieci wpisanych do nekrologu spirskiego. Owa trójka znajdowała się w zupełnie innej sytuacji, jeśli chodzi o swą przynależność do rodu, niż Judyta. Konrad i Gizela zmarli bowiem jako dzieci, zaś Matylda wprawdzie zdążyła wyjść za mąż, ale małżeństwo to trwało – jak mówią źródła – jedynie „niewiele dni” (*paucos dies* – faktycznie najpewniej około miesiąca), po czym cesarzówna zmarła i została pochowana w rodzinnej sepulturze w Goslarze<sup>305</sup>, jakby nigdy nie opuściła rodzinnego domu. Wszystko to, wraz z faktem, że w nekrologu pominięto córki zarówno Henryka III, jak i Henryka IV, które – jak zauważa Black-

---

<sup>301</sup> Ibidem, s. 273 i 295.

<sup>302</sup> Ibidem, s. 124.

<sup>303</sup> Ibidem, s. 124–125.

<sup>304</sup> Ibidem, s. 126.

<sup>305</sup> Ibidem, s. 124. Por. M. Black, *Die Töchter Kaiser Heinrichs III. und der Kaiserin Agnes*, w: *Vinculum Societatis*, s. 49–51.



-Veldtrup – „przez swoje wstąpienie do klasztoru lub swoje zamążpójście opuściły rodzinę”<sup>306</sup>, wskazuje, że do tego obituarza wpisano tylko osoby, które nadal były uważane za jej członków. Wobec tego w odniesieniu do noty dotyczącej Judyty Black-Veldtrup stawia zasadnicze, a zarazem w pełni uzasadnione pytanie: dlaczego żonę Władysława Hermana w ogóle wpisano do obituarza w salickim miejscu pamięci, skoro nie należała już ona do rodziny?<sup>307</sup> (pytanie to można by zresztą odnieść również do innych jej wpisów, gdyby za ich uzasadnienie przyjąć – jak czynili to polscy badacze – pochodzenie cesarzówny). Szukając odpowiedzi, niemiecka mediewistka proponuje, aby wpisy Judyty powiązać z osobą jej kapelana, Ottona z Bambergu, który przebywał zarówno w Ratyzbonie, jak i w Spirze, a którego imię znalazło się w spirskim i w obu ratyżbońskich nekrologach, w których jest też Judyta<sup>308</sup>. Z tą tezą, jak sądzę – słusznie, polemizuje Przemysław Wiszewski<sup>309</sup>, który nie odpowiada jednak na wątpliwość postawioną przez wspomnianą autorkę, a można wnosić, że w ogóle jej nie podziela<sup>310</sup>.

Wydaje mi się, że podstawowym kłopotem, jaki oboje autorzy mają z odpowiedzią na pytanie o pochodzenie wpisów obituarnych Judyty, jest to, że nie biorą oni w ogóle pod uwagę, iż wpi-

---

<sup>306</sup> M. Black-Veldtrup, op. cit., s. 124.

<sup>307</sup> Ibidem.

<sup>308</sup> Ibidem.

<sup>309</sup> P. Wiszewski, op. cit., s. 522, do kwestii tej odnoszę się także w następnym akapicie. Warto jednak dodać, że przyjęcie pośrednictwa Ottona nie tłumaczy wpisu weltenburskiego, w tym bowiem nekrologu osoby świętego biskupa nie wpisano. Dodatkowym problemem, choć jest to oczywiście argumentacja *ex silentio*, jest brak Judyty w nekrologu bamberskim. Skoro bowiem Otton zadbał o jej kommemorację w Ratyzbonie i Spirze, to czemu pominął swą własną katedrę i biskupi klasztor św. Michała?

<sup>310</sup> Autor ten pisze bowiem, że znajdujące się w nocie powiązanie z Agnieszką mogło wynikać stąd, że „wprowadzający ją kapłan mógł obawiać się, że inni nie będą pamiętać, dlaczego Judyta znalazła się w nekrologu”, P. Wiszewski, op. cit., s. 522. Wskazuje więc, że Judyta miałyby się znaleźć w nekrologu dlatego, że była córką Agnieszki i jako córka Agnieszki, co Black-Veldtrup słusznie odrzuca, wskazując jedynie na zastosowanie tego samego formularza, który wynikałby raczej z obawy – dodajmy od siebie – że inni nie będą pamiętać, kim była Judyta i jaki był jej związek z innymi, których pamięć czczono w Spirze.

sy te mogą być wynikiem własnej aktywności cesarzówny. Może na to wskazywać fakt, że aż trzy z nich pochodzą z Ratzybony i jej najbliższej okolicy, z którym to ośrodkiem była związana Judyta. Black-Veldtrup nie zwraca na to uwagi, choć zdaje sobie sprawę, że przez długi czas (lata 1074–1088) jako małżonka wygnanego Salomona, a potem wdowa po nim przebywała właśnie zapewne w tym mieście<sup>311</sup>. Jednocześnie Black-Veldtrup uważa – inaczej niż większość polskich badaczy – że Judyta zmarła w Polsce, jednak nie wnosi do tej kwestii nic nowego<sup>312</sup>. Wydaje się, że owo przekonanie o śmierci cesarzówny na piastowskim dworze skłania badacz-

<sup>311</sup> M. Black-Veldtrup, op. cit., s. 296.

<sup>312</sup> Autorka zna wprowadzile ustalenia Tadeusza Wojciechowskiego i Gerarda Labudy (por. wyżej, s. 255–259), których nie przyjmuje zarówno w szczegółach, z którymi i ja polemizowałem (mam na myśli propozycję Labudy, wiążącą wyjazd Judyty z małżeństwem jej córki, rzekomo Adelajdy, z Dymboldem z Vohburga, por. wyżej, s. 258, przypis 289), jak i w samej kwestii opuszczenia Polski przez Judytę; M. Black-Veldtrup, op. cit., s. 125, przypis 144, s. 296, przypis 146. Jednocześnie sytuuje ona śmierć Judyty po roku 1092 (za Balzerem, op. cit., s. 194) i przed 1096. Idzie w tym za Karlem Schmidem (*Die Sorge der Salier um ihre Memoria*, s. 691, przypis 145), ten jednak nie podaje uzasadnienia proponowanych ram czasowych daty śmierci, a jedynie odsyła do dwóch pozycji. Pierwszą jest tablica genealogiczna Ericha Brandenbura (*Die Nachkommen Karls des Großen [Stamm- und Ahnentafelwerk der Zentralstelle für Deutsche Personen- und Familiengeschichte*, t. 11], Leipzig 1935, nr 11, 49b, s. 22), gdzie śmierć Judyty datuje się na lata 1092–1096, brak jednak jakiegokolwiek źródłowego uzasadnienia proponowanych dat. Drugą pozycją jest artykuł Jürgena Petersohna (*Otto von Bamberg und seine Biographien*, „*Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte*” 43 (1980), s. 25–26 wraz z przypisem 55), gdzie nowsza literatura, ale brak odniesienia do sprawy (sam autor datuje śmierć Judyty na 1093–1095, nie uzasadniając jednak wyboru takiej daty). Mechthild Black-Veldtrup odsyła też do opracowań wydawców „Nekrologu emmeramskiego”, gdzie jako data śmierci Judyty widnieje także 1093–1095, ale bez wnoszącego coś uzasadnienia, *Das Martyrolog–Necrolog von St. Emmeram zu Regensburg*, s. 204 wraz z przypisem 1054. Sama Mechthild Black-Veldtrup (op. cit., s. 126) powołuje się też na wiadomości Ebona, jakoby Otton z Bambergu opuścił Polskę po śmierci Judyty, które jednak, jak wskazywałem wyżej (por. wyżej, s. 256 wraz z przypisem 281), muszą budzić zasadnicze wątpliwości, z czego zresztą autorka zdaje sobie sprawę, ibidem, s. 126, przypis 145.

Na marginesie wypada poczynić uwagę, że przesłedzenie – jak to uczyniłem powyżej – skąd kolejni autorzy niemieccy wyprowadzają datę śmierci Judyty, musi prowadzić do konstatacji, że u początku tej nici wzajemnych odwołań

kę do poszukiwania pośrednictwa Ottona z Bambergu w powstaniu kommemoracji dotyczących Judyty. Tymczasem właśnie teza wskazująca na Ratzbony jako miejsce, gdzie Judyta spędziła także drugie swe wdowieństwo, chyba najlepiej tłumaczy jej obecność w niemieckich, a zwłaszcza bawarskich notach obituarnych<sup>313</sup>. Zauważmy zresztą, że właśnie w notach ratzbońskich imieniu Judyty nie towarzyszy żadne wyjaśnienie, wskazujące na jej powiązanie z Salijczykami. W wypadku Weltenburga i Spiry takie wyjaśnienia można śmiało uznać za sposób identyfikacji osoby, niekoniecznie zaś uzasadnienie wprowadzenia notatki.

Choć nie można wykluczyć, że ktoś z niemieckiej rodziny Judyty, na przykład jej brat Henryk IV, uczynił coś dla jej modlitewnej pamięci, czując się odpowiedzialnym za przebywającą pod jego opieką wdowę, to we wpisach Judyty można widzieć też przejaw jej własnej aktywności (na co wskazuje także analogia z Rychezą, o czym niżej). Jeśli tak by faktycznie było, można zauważyć, że owa aktywność w jakimś stopniu wpisuje się w tradycję i praktykę ustanawiania memorii Salijczyków. Wskazują na to jednak przede wszystkim nie wpisy z Ratzbony i Weltenburga, których związki z dynastią, choć niewątpliwe, trudno uznać jednak – jak wskazywałem wyżej – za szczególne. Głównym tego śladem jest kommemoracja Judyty w salickiej Spirze; dopisanie jej do tamtejszego nekrologu wyraźnie sy-

---

brak niestety źródeł; stąd krążące w historiografii niemieckiej propozycje datacji zgonu Judyty można w zasadzie śmiało zignorować jako niewiele wnoszące.

<sup>313</sup> Wskazując na związki Judyty z Ratzbony, nie można pominąć także związków, jakie z tym ośrodkiem mieli jej rodzice i brat. Zdaniem Mechthild Black-Veldtrup (op. cit., s. 295) Agnieszka była przez pewien okres księżną Bawarii, której Ratzbony była stolicą, a na jej szczególne związki z tym miastem może wskazać fakt odnotowania jej we wszystkich trzech (a wliczając znajdujący się tuż obok Weltenburg – czterech) tutejszych nekrologach, ibidem, s. 273, por. s. 288–299. Z kolei dla Henryka III Ratzbony była aż 15 razy miejscem postojów – częściej władca zatrzymywał się tylko w Goslarze, ibidem, s. 293, por. A. Kraus, *Civitas Regia. Das Bild Regensburgs in der deutschen Geschichtsschreibung des Mittelalters* (Regensburger Historische Forschungen, t. 3), Kallmünz 1972, s. 10–32 (zwł. s. 31–32). Pozycję drugiego co do częstotliwości odwiedzin miejsca w Rzeszy zachowała Ratzbony także za rządów Henryka IV, ibidem.

gnalizuje, że albo ona sama, albo ktoś inny, kto zadbał o powstanie noty, chciał wpisać ją w tradycję rodu, z którego pochodziła.

Na nowe źródło, które mogłoby wskazywać na aktywność Judyty jako donatorki na rzecz instytucji religijnej w Rzeszy, zwrócił ostatnio uwagę Przemysław Wiszewski<sup>314</sup>. Chodzi o notę w *Traditionsbuch* ratyzbońskiego klasztoru mniszek noszącego wezwanie św. Pawła (tzw. Mittelmünster)<sup>315</sup>. Czytamy w niej, że *die erberg gaistlich vns(er) Judith* podarowała klasztorowi posiadłość w znajdującym się nieopodal Ratyzbony Lappersdorf, co miało stać się – jak notuje wydawca – w latach 1100–1130<sup>316</sup>. Nota ta mogłaby więc dotyczyć wdowy po Władysławie Hermanie i stanowić jednocześnie kolejny dowód, że przed śmiercią znalazła się ona w Rzeszy. Biorąc pod uwagę dotychczasowe przypuszczenia badaczy, że właśnie tu, w Ratyzbonie, w jednym z klasztorów, osiadła, jej identyfikacja z Judytą, jak można zrozumieć – mniszką<sup>317</sup> u św. Pawła, brzmi kusząco. Kłopotliwe jest jednak to, że nie mamy do czynienia z oryginałem nadania czy choćby noty, ale późnym, bo powstałym około roku 1400, przekładem<sup>318</sup>. Przede wszystkim jednak nawet gdybyśmy dysponowali pierwotną, ale zawierającą te same informacje, wersją łacińską,

<sup>314</sup> P. Wiszewski, op. cit., s. 523.

<sup>315</sup> Por. H. Röckelein, *Bairische, sächsische und mainfränkische Klostergründungen im Vergleich (8. Jahrhundert bis 1100)*, w: *Nonnen, Kanonissen und Mystikerinnen. Religiöse Frauengemeinschaften in Süddeutschland. Beiträge zur interdisziplinären Tagung vom 21. bis 23. September 2005 in Frauenshiemsee*, Hrsg. E. Schlothuber, H. Flachenecker, I. Gardill, Göttingen 2008, s. 38; I. Crusis, *Im Dienst der Königsherrschaft. Königinnen, Königswitwen und Prinzessinnen als Stifterinnen und Äbtissinnen von Frauenstiften und klöstern*, w: *Nonnen, Kanonissen und Mystikerinnen*, s. 60.

<sup>316</sup> *Die Traditionen, Urkunden und Urbare des Klosters St. Paul in Regensburg*, wyd. J. Geier (*Quellen und Erörterungen zur bayerischen Geschichte*, Neue Folge, t. 34), München 1986, nr 42, s. 40–41.

<sup>317</sup> Tak wydawca, który tytułuje ten wpis: *Die geistliche Judith übereignet St. Paul einen Hof zu Lappersdorf (LK Regensburg)*, ibidem, s. 40; niemieckie *die Geistliche* znaczy tyle, co osoba duchowna płci żeńskiej. Pojawiające się w przytoczonym wyżej zdaniu słowo *erberg* należy rozumieć jako „szlachetna” – jak podaje słownik języka średnio-górno-niemieckiego Matthiasa Lexera, *erberg* (także *erwerg*, *erbaerac*) znaczy *honestus*, M. Lexer, *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*, t. 1, Leipzig 1872, szp. 607.

<sup>318</sup> *Die Traditionen, Urkunden und Urbare des Klosters St. Paul in Regensburg*, s. 13\*.

identyfikacja wymienionej tu Judyty z polską władczynią musiałaby pozostać mocno hipotetyczna, skoro o losach tej ostatniej nic pewnego nie możemy powiedzieć, zaś obie nosiły dość popularne imię. Na dodatek w żadnej z czterech not obituarnych naszej Judyty nie zaznaczono, że pod koniec życia została ona mniszką. W efekcie w rozważaniach na temat Judyty Salickiej i jej aktywności jako dobrodziejki instytucji kościelnych trudno wykorzystywać omawiane źródło<sup>319</sup>.

Mimo to przypuszczenie, że o własną pamięć wdowa po Władysławie Hermanie troszczyła się przede wszystkim sama, wydaje mi się nadal najbardziej prawdopodobne, choć naturalnie pozostaje hipotezą. W gruncie rzeczy bowiem o jej aktywnej roli w ustanawianiu kommemoracji nie wiemy nic pewnego. Z naszego punktu widzenia najistotniejsze w tej kwestii pozostaje stwierdzenie, że nie mamy żadnych przesłanek, aby z działalnością wdowy łączyć jakąkolwiek notę obituarną Piastów na terenie Rzeszy. Nic nie wiadomo nam również o tym, aby pamiętała o Arpadach – rodzie swego pierwszego małżonka<sup>320</sup>. Podobnie zresztą nie mamy żadnych świadectw (o ile ubogi materiał polski uprawnia do tego rodzaju rozważań) wskazujących na to, aby Judyta, przebywając w Polsce, w jakikolwiek sposób zatroszczyła się o sprawę zbawienia swego pierwszego męża lub jego bliskich. Sytuacja ta doskonale wpisuje się w nasze dotychczas

---

<sup>319</sup> Sytuację, z jaką mamy tu do czynienia, można by porównać z nadaniem jakiejś mniszki Rychey dla klasztoru św. Urszuli w Kolonii, której identyfikację z wdową po Mieszku II podważył już Oswald Balzer, patrz niżej, przypis 332. Tu jednak próby identyfikacji są oparte na jeszcze słabszych przesłankach – po pierwsze, dysponujemy bowiem jedynie późnym źródłem, po drugie zaś, wyjazd Judyty do Rzeszy i jej związki z Ratyzboną w okresie jej drugiego wdowieństwa pozostają hipotetyczne, podczas gdy pobyt Rychey jako wdowy w Niemczech i jej związki z Kolonią są obficie poświadczone źródłowo i nie budzą żadnych wątpliwości, o czym niżej.

<sup>320</sup> Rozważając kwestię zaangażowania Judyty w kommemoracje, trzeba nadmienić, że Mechthild Black-Veldtrup (op. cit., s. 288–299, zwł. s. 296–297) wskazuje na nią jako na jedną z czterech możliwych osób, które ufundowały statwę kommemoratywną cesarzowej Agnieszki w ratybońskim Niedermünster. Musi to jednak pozostać jedynie przypuszczeniem, którego moc osłabia z pewnością fakt, że jedną z owych czterech osób jest sama cesarzowa Agnieszka, ibidem, s. 293–294.

sowe ustalenia: przebywająca w Polsce i obdarowująca klasztory piaszowskimi ziemiami Judyta nie ustanawia kommemoracji Salomona czy innych Arpadów<sup>321</sup>, a przebywająca w Niemczech i utrzymywana najpewniej przez Salijczyków wdowa nie ma obowiązku troszczyć się ani o pamięć Arpadów, ani Piastów.

O ile w kwestii odpowiedzi na pytanie, w jakim stopniu kommemoracje Judyty są wynikiem jej własnych, pobożnych nadań, jesteśmy skazani co najwyżej na domysły, o tyle w wypadku Rychezy rzecz ma się zgoła inaczej. Liczne noty obituarne królowej wynikały bowiem niewątpliwie z jej hojnych donacji, jakich dokonywała w Rzeszy w okresie swego wdowieństwa. Świadczą o tym towarzyszące niektórym notom komentarze, a także zachowane dokumenty nadań. W *Memorienbuch* klasztoru Marii Panny *ad Gradus* w Kolonii przy imieniu Rychezy możemy przeczytać m.in. „obecnym cztery solidy z Merheim” (*III. solidos presentibus de Merheim*)<sup>322</sup>, a więc

<sup>321</sup> Tymczasem, jak wiemy z przykładu cesarzowej Adelajdy, wdowy po powtórnym zamążpójściu pamiętały o swych pierwszych mężach. W materiale badanym przez Emmanuelle Santinelli (op. cit., s. 287) nadania dokonywane przez wdowy za dusze pierwszych mężów, a zatwierdzone przez mężów aktualnych, stanowią co najmniej 17%. Autorka konkluduje: “La veuve remariée, tout en retrouvant un status d’épouse, n’abandonne pas complètement celui de veuve que rappellent régulièrement les aumônes *pro anima mariti*. Cela explique peut-être la terminologie généralement utilisée dans les actes diplomatiques et les sources narratives: la femme, devenue veuve, continue à être qualifiée d’*uxor* de son défunt mari”, ibidem.

<sup>322</sup> *Auszug aus dem Memorienbuche des Mariengradenstifts, aus der 2. Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts*, „Archiv für die Geschichte des Niederrheins”, Hrsg. T. J. Lacombet, t. 2 (1832–1870) (przedruk: Osnabrück 1968), s. 50. Czy może tu chodzi o miejscowość Meckenheim, pojawiającą się jako pozyskana od Rychezy i jej dziedziców w dokumencie arcybiskupa Annona z 1075 roku, a która w różnych jego późnych odpisach występuje jako Meikkendenheim, Mikkedenheim, Mekkedenhym (patrz: *Die Regesten der Erzbischöfe von Köln im Mittelalter*, t. 1 (313–1099), wyd. F. W. Oediger, Bonn 1954–1961 (przedruk: Düsseldorf 1978), nr 1054, s. 316–317)? Miejscowość wymienia jako Meckenichem także papież Mikołaj II w swym dokumencie wystawionym dla tego samego arcybiskupa jako jedną z tych, które dla Marii Panny *ad Gradus*, jak pisze papież do Annona: „tua industria, Richesae et cohaeredum acquisivit”, *Nicolaus II pontifex confirmat erectionem capituli B. Mariae Virg. Ad Gradus*, PL, 143, 1310, por. *Die Regesten der Erzbischöfe von Köln*, nr 870, s. 251.

z dochodów z gruntów, które dla ustanowienia kommemoracji władczyni nadała ona sama lub ktoś inny<sup>323</sup>. Podobnych wątpliwości nie budzi już nota z nekrologu katedralnego, gdzie czytamy: „Zmarła królowa Rycheza, siostra arcybiskupa kolońskiego Hermana, która darowała kościół w Unkel. Darowała też dziesięć [miar?] wina w Unkel na oświetlenie kościoła kolońskiego; z tego kustosz ustawia cztery świece”<sup>324</sup>. Inny majątek wymienia pochodzący z połowy XIII wieku nekrolog akwizgrański, gdzie pod datą 22 marca czytamy: „Zmarła królowa Rycheza, która darowała dobra w Klotten” (*Obiit Ricza regina, que contulit bona in Clotene*)<sup>325</sup>. Podobnie w dokumentach wystawionych przez kolejnych biskupów Würzburga możemy przeczytać potwierdzenie, że Rycheza nadała temu biskupstwu dobra w *Salze* (Salz pod Neustad an der Saale<sup>326</sup>), już to sama<sup>327</sup>, już to – jak informuje nas dokument powstały w roku 1131 – wraz ze

<sup>323</sup> Por. przypis poprzedni. W kontekście nadań Rychezy dla Marii Panny *ad Gradus* warto dodać, że Klaus G. Beuckers za dar królowej dla tego ośrodka uznaje także bogaty ewangeliarz. K. G. Beuckers, *Die Ezzonen und ihre Stiftungen. Eine Untersuchung zur Stiftungstätigkeit im 11. Jahrhundert (Kunstgeschichte, t. 42)*, Münster–Hamburg 1993, s. 80–82.

<sup>324</sup> „O[biit] Rigza regina soror Herimanii archiepiscopi Coloniensis. que contulit ecclesie in Unkele [...] Item contulit decimam vini in Unkele ad luminaria ecclesie Coloniensis et idem custos ponit IIII. candelas”, *Das Memorienbuch und die Statuten des Domstifts zu Cöln aus dem dreizehnten Jahrhundert*, „Archiv für die Geschichte des Niederrheins”, t. 2, s. 12.

<sup>325</sup> *Das älteste Aachener Totenbuch*, wyd. E. Teichmann, „Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins” 38 (1916), s. 69.

<sup>326</sup> Por. K. G. Beuckers, op. cit., s. 32, przypis 260; P. C. Boeren, *Iets naders over de oudste graven van Wassenberg-Gelre*, „Bijdragen voor Vaderlandsche Geschiedenis en Oudheidkunde”, seria 7, cz. 6 (1935) s. 41–42.

<sup>327</sup> Dokument biskupa Adalberona datowany na 3 marca 1057, *Monumenta Boica*, wyd. Academia scientiarum Boica, t. 37, collectio nova, t. 10, Monachii 1864 (przedruk: München 1964), dok. 67, s. 26. Por. niezmieniony w interesującym nas tu fragmencie, a datowany niecały rok później (29 stycznia 1058) dokument tegoż samego biskupa Adalberona, *Bischof Adalbero beurkundet eine Schenkung von Gütern und Hörigen der Königin Richiza von Polen an das Bistum Würzburg*, wyd. F. J. Bendel, w: F. J. Bendel, *Die Schenkungen der Königin Richeza von Polen an das Bistum Würzburg (1057 März 3 und 1058 Januar 29)*, „Historisches Jahrbuch” 34 (1913), s. 67–70. W dokumencie tym nieznaczącej zmianie podlega sama donacja, pojawia się natomiast dodatkowe zastrzeżenie dobrodziejki, precyzujące sposób wykonania kommemoracji, a także obowiązki biskupa związane



swym bratem, Ottonem<sup>328</sup>. Z jednego z tych dokumentów dowiadujemy się, że królowa miała przekazać także rozmaite ruchomości<sup>329</sup>. Wreszcie „szlachetna matrona imieniem Richeza” (*nobilis matrona nomine Richiza*), którą Eduard Hlawitschka jednoznacznie i – jak się wydaje – ostatecznie utożsamił z polską władczynią<sup>330</sup>, „dodała trzy

z jej pogrzebem, *ibidem*, s. 68–69. Por. też *Fundatio monasterii Brunwilarensis*, wyd. G. Waitz, *MGH SS*, t. 14, Hannover 1883, c. 34, s. 140.

<sup>328</sup> Dokument biskupa Embrika datowany na rok 1131, *Monumenta Boica*, t. 37, collectio nova, t. 10, dok. 78, s. 40. Nadania Richezy dla Würzburga por. A. Wendehorst, *Das Bistum Würzburg. Die Bischofsreihe bis 1254 (Germania Sacra, Neue Folge, t. 1)*, Berlin 1964, s. 112 i 114; *idem*, *Das Stift Neumünster in Würzburg (Germania Sacra. Neue Folge, t. 26, Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz. Das Bistum Würzburg, 4)*, Berlin–New York 1989, s. 52; K. G. Beuckers, *op. cit.*, s. 34–35; P. C. Boeren, *loc. cit.* oraz M. Delimata, *op. cit.*, s. 94–95.

<sup>329</sup> „Definitum est quoque in eadem condicione, ut de ceteris bonis, auro videlicet, argento, palliis, cortinis, dorsalibus, thapedibus, vestimentis lineis vel laneis omnique domestica supellectile, quicquid in episcopi vel alterius cuiuslibet persone manu faciendum pro anima sua decreverit...”, *Bischof Adalbero beurkundet eine Schenkung*, s. 69.

<sup>330</sup> Jako pierwszy identyfikacji takiej dokonał Adolf Hofmeister (*Die älteste Überlieferung von Aschaffenburg. Mit Beiträgen zur Geschichte des sächsischen Königshauses*, in: „Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung” 35 (1914), s. 271–272), co przyjęli późniejsi badacze. Kłopotliwy okazał się jednak pojawiający się w źródle zwrot: „nobilis matrona nomine Richeza hunc locum quem eius parentes coenobita religione primum extulerunt” (źródło: patrz przypis następny). Na jego podstawie, budując dość piętrową teorię, Hans C. Faußner (*Kuno von Öhningen und seine Sippe in ottonisch-salischer Zeit*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters” 37 (1981), s. 54–55) dowodził, że Richeza to córka niejakiego Kunona z Öhningen i Idy, a zarazem matka (sic!) polskiej królowej Richezy (w teorii Faußnera Richeza, żona Mieszka, jest córką Ezzona z pierwszego małżeństwa z Richezą (Richinza), córką Kunona właśnie, *ibidem*, s. 103–114). Twierdzi on mianowicie, że w cytowanym fragmencie *parentes* znaczy „rodzice”, tymczasem założycielami klasztoru byli właśnie Kunon i Ida (*ibidem*, s. 52–56).

Argumentację tę obalili w całości (podobnie zresztą jak propozycję filiacji królowej polskiej Richezy), Eduard Hlawitschka (*Königin Richeza von Polen – Enkelin Herzog Konrads von Schwaben, nicht Kaiser Ottos II.?, w: Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter. Festschrift für Josef Fleckenstein zu seinem 65. Geburtstag*, Hrsg. L. Fenske, W. Rösener, T. L. Zotz, Sigmaringen 1984, s. 221–244). Wskazał on mianowicie, że jeśli nie jako fundatorów, to jako grupę ściśle uczestniczącą w fundacji (a więc tych, którzy „coenobita religione primum extulerunt”) należy rozumieć Ottona Szwabskiego, jego siostrę



włóki leżące w miejscowości Creunitz” (*III mansos in loco Crinisziotos adiecit*) kolegiacie św. Piotra i Aleksandra w Aschaffenburgu<sup>331</sup>.

Jak więc widać, w nadaniach Rychezy<sup>332</sup> dominują przekazy ziemskie. Już sam ten fakt jest znaczący dla kwestii ewentualnych

Matyldę – księżę Essen, oraz ich rodziców, Liudolfa i Idę (ibidem, s. 225–228). Natomiast termin *parentes* znaczy po prostu krewni (*parentes* = *Verwandten*, ibidem, s. 244) i oddaje relację między Rychezą a Liudolfem i jego synem Ottonem Szwabskim (pierwszy był synem, drugi zaś wnukiem Ottona I, który był też pradiadkiem Rychezy, a więc wszyscy troje byli spokrewnieni). Hlawischkę poparł w pełni Christian Lübke, dostarczając dodatkowych argumentów związanych z identyfikacją nadawanej miejscowości, Ch. Lübke, *Ottonen, Rjurikiden, Piasten. Ergänzende Bemerkungen zum Verwandtenkreis Kunos*, „von Öhningen”, „Jahrbücher für Geschichte Osteuropas”, Neue Folge, t. 37 (1989), z. 1, s. 17 (na temat identyfikacji Rychezy: s. 15–18). Dyskusję streścił, popierając zdecydowanie stanowisko Hlawitschki, G. Wolf, *War Ida von Schwaben die Großmutter Richezas von Polen?*, w: *Kaiserin Theophanu. Prinzessin aus der Fremde – das Westreichs Große Kaiserin*, Hrsg. G. Wolf, Böhlau–Köln 1991, s. 200–207.

Kwestia identyfikacji Rychezy z omawianego tu dokumentu wróciła jeszcze niedawno w polemice Eduarda Hlawitschki (*Konradiner-Genealogie, unstatthafte Verwandtenehen und spätottonisch-frühsalische Thronbesetzungspraxis. Ein Rückblick auf 25 Jahre Forschungsdisput* (MGH Studien und Texte, t. 32), Hannover 2003, s. 149–150) z Johannesem Friedem (*Prolepsis oder Tod? Methodische und andere Bemerkungen zur Konradiner-Genealogie im 10. und 11. Jahrhundert, w: Papstgeschichte und Landesgeschichte. Festschrift für Hermann Jakobs*, Hrsg. J. Dahlhaus, A. Kohnle et al. (*Beihilfe zum Archiv für Kulturgeschichte*, t. 39), Köln 1995, s. 117), w której Fried nie wprowadza właściwie do dyskusji żadnych nowych argumentów, Hlawitschka zaś utrzymuje swoje dotychczasowe stanowisko, wzmocnione argumentacją Lübkego. Por. też E. Hlawitschka, *Konradiner-Genealogie*, s. 149–150 i 162.

W polskiej literaturze kwestia identyfikacji Rychezy z nadania dla Aschaffenburgu por. P. Wiszewski, op. cit., s. 514–515 oraz przypis 2416; kwestia wątpliwości w sprawie identyfikacji Rychezy, żony Mieszka II por. K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 115.

<sup>331</sup> *Urkundenbuch des Stifts St. Peter und Alexander zu Aschaffenburg*, wyd. M. Thiel, t. 1 (lata 861–1325), Aschaffenburg 1986, dok. 18, s. 79–84.

<sup>332</sup> Omawiając nadania Rychezy, pomijam dokument publikowany przez Augusta Bielowskiego za Aubertem Miraeusem jako *Ryxy zapis kościołowi kolońskiemu św. Urszuli*, wyd. A. Bielowski, *MPH*, t. 1, Lwów 1864, s. 324–325. Już bowiem Oswald Balzer (op. cit., s. 129) pisze trafnie o tym dokumencie: „Dyplomata [...] nie zawiera w tekście żadnej wskazówki, z której wynikałoby, że go wystawiła żona Mieszka II; jest tam mowa tylko o Ryksie bez bliższego określenia; można go tedy odnieść do jakiegokolwiek innej osoby tego samego imienia”. Nie

upamiętnień piastowskich. Wszak jedyna ziemia, jaką mogła dysponować Ryczeza w Rzeszy, musiała pochodzić z dóbr Ezzonidów. W wypadku niektórych przekazów możemy wyjść poza przypuszczenia. Tak jest z nadaniem dla kościoła akwizgrańskiego, któremu Ryczeza przydziela dobra w należącem do Ezzonidów Klotten<sup>333</sup>, z której to włości miała alienować – wedle *Fundatio monasterii Brunwilarensis* – także ziemie na rzecz rodzinnego klasztoru<sup>334</sup>. Innym przykładem niech będzie *Criniszi* z nadania dla kolegiaty aschaffenburgskiej, które Christian Lübke zidentyfikował z Creunitz leżącym w pobliżu Saalfeld, a więc w dobrach dziedzicznych rodu Ryczezy<sup>335</sup>. Niekiedy zresztą dokumenty mówią o tym wprost. Tak jest w wypadku nadania dóbr w Salz, które królowa – jak precyzuje zarówno dokument z roku 1057, jak i z roku 1058 – „posiada prawem dziedziczenia” (*hereditatio iure possedit*)<sup>336</sup>. Na to, że sprawa własności jest istotna, wskazuje kolejny, pochodzący z roku 1131 dokument biskupów würzburgskich, gdzie czytamy, iż nadania dokonało wspólnie rodzeństwo, Ryczeza i Otto, „nieposiadający innych dziedziców” (*alios heredes non habentes*)<sup>337</sup>.

Fakt alienowania dziedzicznych gruntów nie mógł pozostać bez znaczenia dla charakteru donacji. Zwraca na to uwagę także Przemysław Wiszewski, który mówi, że być może właśnie faktem, iż mamy do czynienia z gruntami Ezzonidów, można tłumaczyć milczenie na temat Piastów<sup>338</sup>. Dodaje jednocześnie: „nie sposób jednak traktować działań Ryczezy jako wymuszonych rygorystycznym prawem spadkowym. Wskażmy tylko, że ponad pół wieku po śmierci Ryczezy o duszę zmarłego męża i modlitwy za nią troszczyła się

wspomina go także dalsza, poświęcona osobie Ryczezy, literatura przedmiotu. Tymczasem wśród nadań Ryczezy dokument ów wymienia, nie opatrując żadnym komentarzem, Małgorzata Delimata, op. cit., s. 89–90.

<sup>333</sup> K. G. Beuckers, op. cit., s. 32–34 i 79–80.

<sup>334</sup> *Fundatio monasterii Brunwilarensis*, c. 32, s. 140.

<sup>335</sup> Ch. Lübke, op. cit., s. 17; por. K. G. Beuckers, op. cit., s. 80.

<sup>336</sup> Dokument z 1057: *Monumenta Boica*, t. 37, collectio nova, t. 10, dok. 67, s. 26; dokument z 1058: *Bischof Adalbero beurkundet eine Schenkung*, s. 67.

<sup>337</sup> *Monumenta Boica*, t. 37, collectio nova, t. 10, dok. 78, s. 40. Por. P. Wiszewski, op. cit., s. 514, przypis 2416.

<sup>338</sup> P. Wiszewski, op. cit., s. 514.

Salomea, wdowa po Bolesławie Krzywoustym”<sup>339</sup>. W świetle całych naszych rozważań wypada jednak nie zgodzić się z ostatnim zdaniem i wskazać właśnie na zwyczaje spadkowe jako na najbardziej prawdopodobną przyczynę milczenia w sprawie Piastów związanych z Rychezą źródeł. W świetle przytoczonych wyżej przykładów oczywista wydaje się też różnica między wdową po Mieszku II a wdową po Bolesławie Krzywoustym; ta druga faktycznie dokonuje osobnej kommemoracji za duszę swego męża, tyle że klasztorowi w Mogilnie przekazuje nic innego, jak należące do Piastów i przekazane jej tylko w użytkowanie przez Bolesława jako część wiana grunta, bo tak przecież – jak wskazywałem wyżej – trzeba rozumieć dysponowanie przez Salomeę Radziejowem. Natomiast jedyne jej nadanie dla Zwiefalten, uczynione z pewnością także za duszę męża, jakkolwiek dotyczy dochodów z ziemi, to nie z ziemi dziedzicznej księżnej, ale – jak wspomniałem wcześniej – ziemi zakupionej przez klasztor z przekazanych mnichom przez Salomeę pieniędzy<sup>340</sup>.

Przemysław Wiszewski zgłasza jeszcze jedno zastrzeżenie; pisze: „O ile brak związku między jej fundacjami a upamiętnieniem męża i syna można by wytłumaczyć jej niechęcią do wspierania zmarłego za pomocą dóbr Ezzonidów, o tyle mniej jasne jest opuszczenie memorii Mieszka II, a zwłaszcza Kazimierza w samym Brauweiler”<sup>341</sup>. I z tym zastrzeżeniem nie można się zgodzić. Nie ma bowiem powodu, aby przypuszczać, że zasady dotyczące ustanawiania kommemoracji w rodowym klasztorze różniły się czymś od tych, dotyczących innych instytucji religijnych. Więcej: lektura źródeł kommemoratywnych związanych z Rychezą zdaje się wskazywać, że to właśnie nadania na rzecz *Hauskloster* szczególnie mocno zobowiązują należącego do rodziny darczyńcę, aby pamiętał o innych jej członkach.

Jeśli bowiem przyjrzeć się wyżej wymienionym nadaniom, to okaże się, że w wypadku nadań dla innych ośrodków trudno stwierdzić nadmierną troskę Rychezy o dusze bliskich. W wypadku źródeł

<sup>339</sup> Ibidem, s. 514–515, przypis 2416.

<sup>340</sup> *Necrologium Zwifaltense*, s. 256–257. Por. wyżej, s. 347.

<sup>341</sup> P. Wiszewski, op. cit., s. 514–515. Brak Mieszka próbuje Wiszewski tłumaczyć negatywną tradycją dotyczącą zarówno jego, jak i Polski, istniejącą w Brauweiler i wyrażoną w *Fundatio monasterii Brunwilarensis*, ibidem, s. 515.

kolońskich sytuacja jest mocno niejasna: nekrolog katedralny spośród Ezzonidów wymienia tylko brata Rychezy, arcybiskupa kolońskiego Hermana, zaznaczając jednak, że dokonał on własnej donacji<sup>342</sup>; o rodzinie wdowy po Mieszku milczy nekrolog Marii Panny *ad Gradus*. Są to jednak źródła bardzo niekompletne, wymieniające w każdym miesiącu zaledwie kilka imion, stąd wnoszenie czegokolwiek z ich milczenia chyba jest pozbawione sensu. Zresztą fakt obfitych kontaktów Ezzonidów z Kolonią (aby wskazać tylko na arcybiskupa Hermana oraz siostrę Rychezy, Idę, opatkę u Marii Panny na Kapitolu) powoduje, że nawet gdyby powyższe obituarze wymieniały Ezzonidów, doszukiwanie się w tym działalności Rychezy byłoby bezpodstawne. Tak jest w wypadku nekrologu kolońskiego klasztoru św. Gereona, w którym oprócz Rychezy<sup>343</sup> znajdziemy też jej brata Hermana<sup>344</sup>, ojca Ezzona<sup>345</sup>, stryja Hezelina<sup>346</sup> oraz noszącego to samo imię ojczystego dziadka<sup>347</sup>. Nie sposób powiedzieć, jaką rolę w tych kommemoracjach odegrała polska władczyni; można przypuszczać, że raczej nikłą.

Na to jednak, że obdarowując inne niż Brauweiler ośrodki religijne, Rycheza dbała jedynie o własną pamięć, może wskazywać milczenie nekrologu akwizgrańskiego na temat jej rodziców i bliskich. Nade wszystko zaś zarówno nadania dla Würzburga, jak i dla Aschaffenburga wskazują jednoznacznie na beneficjenta donacji. Dokumenty z 1057 i 1058 roku dla tego pierwszego ośrodka mówią, że Rycheza zapisała biskupstwu würzburgskiemu, obok ziem, także jakichś zamieszkałych w Salz ludzi, „dla zbawienia swej duszy”<sup>348</sup>; do-

<sup>342</sup> *Das Memorienbuch und die Statuten des Domstifts zu Cöln*, s. 10.

<sup>343</sup> *Das älteste Memorienbuch des Kölner Gereonssiftes*, wyd. P. Heusgen, „Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins e.V.” 13 (1931), s. 7.

<sup>344</sup> *Ibidem*, s. 6.

<sup>345</sup> *Ibidem*, s. 10.

<sup>346</sup> *Ibidem*, s. 17. W tym wypadku wydawca informuje nas (*ibidem*, przypis 80), że Hezelin dokonał donacji na rzecz klasztoru. Identyfikacja postaci por. K. G. Beuckers, *op. cit.*, s. 15.

<sup>347</sup> *Das älteste Memorienbuch des Kölner Gereonssiftes*, s. 12.

<sup>348</sup> „Tradidit itaque in eadem delegatione absque precaria, sed pro salute anime sue, XXVI. utriusque sexus seruietes salzensi familie conubio aliisue pro causis associatos, quorum nomina subscripta sunt”, *Monumenta Boica*, t. 37, collectio

kument z 1058 roku dodaje, że królowa dała też ruchomości „za swą duszę” (*pro anima sua*)<sup>349</sup> (dokument biskupi z roku 1131, mówiący o wspólnej donacji z bratem, nie wskazuje na intencję nadania). Natomiast nadanie dla kolegiaty św. Piotra i Aleksandra precyzuje, że kommemoracja Ryczezy „równa niech będzie ich kommemoracji” (*pariter fiat illius commemoratio*), mając na myśli krewnych wdowy, cieszących się przywilejami fundatorów<sup>350</sup>.

Wyjątkiem jest tu świadectwo przekazu Ryczezy dla kościoła kolońskiego, jakim jest dokument biskupa Annona II. Pomijając szczegóły operacji: Ryczeza nadała biskupstwu dobra w Saalfeld, Koburgu i Orla, z prawem dożywotniego ich użytkowania. W zamian za to biskup nie tylko zobowiązał się, że do końca życia Ryczezy będzie jej wypłacać corocznie 100 grzywien srebra, ale także, że będzie jej przekazywać dochody z siedmiu miejscowości, będących w posiadaniu diecezji. Annon zobowiązuje się solennie, że biskupi kolońscy nie będą naruszali warunków owego prekarium, a jeśli chcieliby wydzielić coś z owych ziem, to tylko po zasięgnięciu opinii samej Ryczezy; stanie się to wówczas – pisze biskup – „za duszę naszą, jak i jej przodków/krewnych (*suorumque parentum*)”<sup>351</sup>. Jest to jedyna informacja w dokumencie na temat intencji, jaka towarzyszy nadaniu – jak widać zakłada on, że ewentualna alienacja z dziedzicznych ziem królowej będzie uwzględniać nie tylko dobro duszy Ryczezy i wzbogacającego kościół koloński biskupa, ale i wcześniejszych posiadaczy tych gruntów, a mianowicie przodków królowej (zauważmy przy okazji, że Saalfeld i Koburg były w przeszłości własnością

---

nova, t. 10, dok. 67, s. 26; identycznie w: *Bischof Adalbero beurkundet eine Schenkung*, s. 68.

<sup>349</sup> *Bischof Adalbero beurkundet eine Schenkung*, s. 69. Tekst cytuję wyżej, przypis 329.

<sup>350</sup> *Urkundenbuch des Stifts St. Peter und Alexander zu Aschaffenburg*, dok. 18, s. 84. Por. E. Hlawitschka, *Königin Richeza von Polen*, s. 244. Patrz też wyżej, s. 400–401 wraz z przypisem 330.

<sup>351</sup> „Nisi forte quantum nos cum eiusdem regine consilio pro anima nostra nec non ipsius suorumque parentum per monasteria Coloniae distribuendum ex ipso”, *Rheinisches Urkundenbuch. Ältere Urkunden bis 1100*, wyd. E. Wisplinghoff, t. 1 (Aachen – Deutz), Bonn 1972 (przedruk: Düsseldorf 1995), dok. 97, s. 142–143. O nadaniu wspomina też *Fundatio monasterii Brunwilarensis*, c. 32, s. 140. Por. także M. Delimata, op. cit., s. 94.

ottońską<sup>352</sup>, więc niewykluczone, że i pod określeniem *parentes* kryją się także cesarscy przodkowie Ryczezy). Jest to jedyne świadectwo nadania na rzecz instytucji religijnej innej niż rodziny klasztor, w której sprawa zbawienia rodziców czy krewnych, jakkolwiek w trybie warunkowym, w ogóle się pojawia. Ma to swoje uzasadnienie: dobra, o których tu mowa, pierwotnie należące do Liudolfingów, na początku XI wieku przeszły w posiadanie rodu Ezzonidów; były więc dobrami dziedzicznymi<sup>353</sup>. Co ciekawe, dokument ten, poruszający sprawę zbawienia przodków, ma także związek z Brauweiler, bowiem zaraz po nadmienionym ustępie biskup potwierdza przeznaczenie przez Ryczezę rozmaitych dziesięcin dla tego właśnie opactwa<sup>354</sup>.

Czyniąc nadania dla Brauweiler, Ryczeza nie zapomina nigdy o bliskich z rodu Ezzonidów. Warto tu przytoczyć większy fragment dokumentu z roku 1054, uznawanego przez wydawcę za wiarygodny (co ważne, biorąc pod uwagę, że znaczna część dokumentów brauweilerskich to falsyfikaty lub dokumenty podfałszowane w połowie XIII wieku<sup>355</sup>), w którym znajdziemy to wszystko, o czym była mowa, gdy omawiałem zależność między własnością ziemi a intencją nadania. Czytamy więc: „Ja królowa Ryczeza, skoro brat mój, świętej pamięci książę Otto, za zgodą brata naszego arcybiskupa Hermana, przekazał mi w użytkowanie centralną część posiadłości Brauweiler, zwracam ją Bogu i św. Mikołajowi za duszę jego i wieczną pamięć spoczywających tam [tj. w opactwie] naszych rodziców/krewnych (*parentum nostrorum*)”<sup>356</sup>. Intencja towarzysząca donacji – zbawienie brata i ro-

---

<sup>352</sup> J. Rotondo-McCord, *Locum sepulture meae... elegi. Property, Graves, and Sacral Power in Eleventh-Century Germany*, „Viator” 26 (1995), s. 101–102.

<sup>353</sup> K. G. Beuckers, op. cit., s. 80.

<sup>354</sup> *Rheinisches Urkundenbuch*, dok. 97, s. 143.

<sup>355</sup> Por. M. Tomaszek, *Klasztor i jego dobroczyńcy. Średniowieczna narracja o opactwie Brauweiler i rodzinie królowej Ryczezy*, Kraków 2007, s. 78.

<sup>356</sup> „Ego Richeza regina, postquam frater meus beatae memoriae Otto dux medietatem Brunwilrensis praedii, quae annuente fratre nostro Herimanno archiepiscopo iam in usus nostros transierat, pro anima sua et pro parentum nostrorum ibidem pausatium eterna memoria deo sanctoque Nikolao reconstituit”, *Rheinisches Urkundenbuch*, dok. 95, s. 136. Por. M. Delimata, op. cit., s. 93. W momencie śmierci Ottona w Brauweiler byli pochowani nie tylko jego

dziczcy czy, szerzej, krewnych – nie powinna nas dziwić, bowiem Ryczeza przekazuje dobra w Brauweiler, należące do Ezzonidów. Weszły one w skład wiana jej matki<sup>357</sup>, a następnie (w tej części, która nie stanowiła pierwotnego uposażenia opactwa) dziedziczył je brat Ryczezy, Otto, który z kolei przekazał je w użytkowanie jej samej<sup>358</sup>. W dokumencie tym znajdziemy również zatwierdzenie przez Ryczezę innych nadań; także tu bardzo wyraźnie widać, że konkretna własność jest nadawana za konkretne osoby. Czytamy więc np.: „niewielką znów posiadłość zwaną *Ottinge*, która została dana za duszę komesa Henryka, syna brata mego Liudolfa, dołączam przypominając,

---

i Ryczezy rodzice, ale też ich brat Liudolf i jego syn Henryk. Kwestię pochówków Ezzonidów omawia szczegółowo J. Rotondo-McCord, op. cit., s. 77–106, passim.

Dokumentowi temu towarzyszy pieczęć, którą nie będę się tu bliżej zajmował, jako że używanie przez Ryczezę na terenie Rzeszy tłoku pieczętnego i tytułu *regina*, który występuje na pieczęci, wykracza poza zakres moich zainteresowań. Zauważmy jedynie, że widnieje na niej wizerunek władcy w koronie i z berłem oraz legenda: *Richeza Regina*. Por. *Sfragistyka*, oprac. M. Gumowski, M. Haisig, S. Mikucki, Warszawa 1960, s. 184; G. A. Seyer, *Geschichte der Siegel*, Leipzig 1894, s. 75; zdjęcie pieczęci patrz: T. Michałowska, *Ego Gertruda. Studium historycznoliterackie*, Warszawa 2001, s. 109. Omawiający ową pieczęć Franciszek Piekosiński (*Pieczęcie Polskie wieków średnich*, Kraków 1899, s. 9–10) i Stanisław Kętrzyński (*Zarys nauki o dokumencie polskim wieków średnich*, Poznań 2008, (pierwsze wydanie: 1934), s. 147–148 wraz z przypisem 99) proponowali – z przyczyn formalnych dotyczących przedstawienia władczyni – jej wczesną datację, a ten drugi (ibidem) sugerował, że jej tłok musiał powstać w Polsce, wraz domniemanym tłokiem pieczęci Mieszka II, a następnie został wywieziony do Niemiec, por. też Z. Piech, *Ikonaografia pieczęci Piastów*, Kraków 1993, s. 20. Muszą to jednak pozostać rozważania czysto hipotetyczne. Jednocześnie warto odnotować, że Józef Szymański (*Nauki pomocnicze historii*, Warszawa 2001 (pierwsze wydanie: 1968), s. 612) uważa pieczęć Ryczezy za nieautentyczną, nie rozwijając wszelako tej myśli. Skłaniać do tego może z pewnością jej oryginalna forma, odnotowana przez Stanisława Kętrzyńskiego.

<sup>357</sup> Matylda otrzymała Brauweiler jako wiano, o czym mówi *Fundatio monasterii Brunwilerensis*, c. 7 s. 18–25 i 129. Por. M. Tomaszek, op. cit., s. 129.

<sup>358</sup> Por. ibidem. Zdaniem Ursuli Lewald do momentu przekazania reszty dóbr brauweilerskich opactwu przez Ryczezę, w miejscowości tej klasztor i siedziba rodu istniały obok siebie. U. Lewald, *Burg, Kloster und Stift*, w: *Die Burgen im deutschen Sprachraum. Ihre rechts- und verfassungsgeschichtliche Bedeutung*, t. 1, Hrsg. H. Patze (Vorträge und Forschungen 19), Sigmaringen 1976, s. 160.

aby była z niej czyniona *memoria caritatis* i jałmużna w jego rocznicy [śmierci]<sup>359</sup>.

Jak wspominałem, z interpretacją innych dokumentów brauweilerskich jest pewien kłopot, wynikający z ich nieautentyczności. Niemniej nie sposób nie zauważyć, że w podrobionym wprawdzie, ale zdaniem wydawców opartym na jakimś oryginale<sup>360</sup>, dokumencie Rychezy, w którym przekazuje ona dobra rodzinnemu opactwu, wystawczynie mówi: „po śmierci brata mego, świętej pamięci księcia Ottona, dla zbawienia duszy jego i mojej i rodziców/krewnych (*parentum*) moich, spoczywających w klasztorze Brauweiler”<sup>361</sup>. Podobną formułę znajdziemy także w jednym z XIII-wiecznych falsyfikatów, gdzie czytamy, że królowa uczyniła dla klasztoru nadanie ziemskie „za zbawienie duszy swojej i swego brata, świętej pamięci księcia Ottona oraz innych krewnych swoich (*aliorumque parentum suorum*) spoczywających w klasztorze Brauweiler”<sup>362</sup>. Podobieństwo do znanych nam dokumentów każe przypuszczać, że *passus* ten został zaczerpnięty z jakiegoś oryginalnego dokumentu. Nawet jeśli przyjąć, że cytowane tu zdanie z falsyfikatu powstało w głowie fałszerza, nadal jest dla nas ciekawym świadectwem. Wskazuje bowiem na przekonanie brauweilerskich mnichów z połowy XIII wieku, że nadaniom czynionym przez Rychezę dla klasztoru przyświecała taka właśnie, a nie inna intencja.

Widząc zaangażowanie Rychezy w sprawy rodowego klasztoru, zwróćmy uwagę na jeszcze jedną kwestię. Mianowicie wiele z miejsc, w których Rycheza ustanowiła swoje *kommemoracje*, wiąże się z tradycją Ezzonidów – dotyczy to nie tylko Brauweiler, ale też wszystkich instytucji kościelnych w Kolonii, którym królowa okazała swą

<sup>359</sup> „Possessiunculam etiam Ottinge dictam, quae data est pro anima Heinrici comitis filii fratris mei Liudolfi subiungo monens, ut ex ea fiat memoria caritatis et elemosina in eius anniversario”, *Rheinisches Urkundenbuch*, dok. 95, s. 137.

<sup>360</sup> Ibidem, dok. 96, s. 138. Por. P. Wiszewski, op. cit., s. 514, przypis 2415.

<sup>361</sup> „Post mortem fratris mei beate memorie Ottonis ducis ob remedium anime eius et mee et parentum meorum in monasterio Brunwilarensi sepultorum...”, *Rheinisches Urkundenbuch*, dok. 96, s. 139.

<sup>362</sup> „Pro remedio anime sue fratrisque sui beate memorie Ottonis ducis aliorumque parentum suorum in monasterio Brunwilarensi sepultorum”, ibidem, dok. 91a, s. 123.



hojność. Od tej zasady są wyjątki, a więc nadania dla ośrodków, o których związkach z Ezzonidami nie potrafimy nic powiedzieć, jak choćby nadania dla Aschaffenburgu i Würzburga (choć w tym ostatnim miejscu czyni wspólne nadania z bratem). W większości wypadków nadania Ryczezy idą śladem wcześniejszych nadań jej krewnych, co każe przypomnieć, że podobnej strategii donacji *pro salute anime* doszukiwaliśmy się również w (potencjalnych) działaniach Judyty Salickiej.

Powróćmy jednak do kwestii braku memorii Piastów w miejscach, w których o swą własną kommemorację zadbała wdowa po Mieszku II. Jak stwierdziliśmy wyżej, nadając swe dobra dziedziczne, nie miała ona raczej możliwości zatroszczyć się o kommemorację swego męża. Jeśli jednak, nadając owe dobra innym instytucjom kościelnym, pozwalała sobie na donacje wyłącznie za własne zbawienie, to wyraźnie widać, że obdarowując rodowy klasztor, czuła się silnie zobligowana pamiętać o Ezzonidach. Ta szczególna troska o pamięć z całą pewnością nie może dziwić w wypadku rodziców królowej oraz jej brata Ottona – jako miejsce ich pochówku był on najwłaściwszą instytucją do odprawiania za nich modłów. W ogóle jednak opactwo brauweilerskie było ośrodkiem pamięci Ezzonidów, a więc – powiedzieć można – miejscem najmniej właściwym do wspomniania kogokolwiek innego<sup>363</sup>. Mieszko czy Kazimierz mogli-

---

<sup>363</sup> W kontekście braku kommemoracji piastowskich w Brauweiler Wiszewski zauważa: „Symbolicznej wymowy nabiera w tej sytuacji opisany przez anonimowego autora Fundacji w rozdziale 28 jej [Ryczezy – GP] gest po śmierci brata, Ottona: złożenie na ołtarzu wszystkich swych ozdób, biżuterii, przywdzianie welonu zakonnego i obietnica zachowania »wierności swoim« [krewnym – P. W.] [...] Wyraźnie podkreślono tu poświęcenie się Ryczezy na rzecz upamiętnienia jej własnej rodziny, a ściągnięcie złotych ozdób być może rzeczywiście symbolizowało rezygnację z »królewskiej przeszłości«. [...] tak w sferze symbolicznej ukazano kilkanaście lat po śmierci królowej motywację jej zachowań, które znamy ze współczesnych jej życiu dokumentów”, P. Wiszewski, op. cit., s. 517. Por. *Fundatio monasterii Brunwilarensis*, c. 28, s. 139.

W moim przekonaniu trudno jednak gest Ryczezy traktować jako symboliczną ilustrację jej faktycznego skupienia się na kommemoracjach brata czy własnej rodziny, a pominięcia rodziny męża. Należy raczej przychylić się do wyrażonego w tym samym fragmencie przypuszczenia Wiszewskiego, że „być może o takim obrazie i kształcie memorii zadecydowali sami mnisi”,

by się tu znaleźć chyba tylko wówczas, gdyby sami hojnie obdarowali konwent, względnie gdyby zrobiła to Ryczeza przy użyciu pochodzących od nich dóbr. Ona jednak, choć realizowała swą pobożną hojność zarówno w stosunku do tego, jak i innych ośrodków, to jednak z użyciem gruntów niepochodzących od Piastów; utworzenie więc tu ich kommemoracji było mało prawdopodobne.

Podsumujmy powyższe rozważania. Oczywiście milczenie źródeł kommemoracyjnych z obszaru Rzeszy na temat mężów i dzieci Ryczezy i Judyty można tłumaczyć rozmaicie, nie wykluczając wyjaśnienia polegającego na przepadnięciu źródeł. Zasadnicze jednak

P. Wiszewski, op. cit., s. 517. Znajduje to potwierdzenie w materiale porównawczym. Otóż analogiczną scenę znaleźć możemy w *Vita Mathildis posterior*, który to tekst – jak już wspominałem, wspierając się ustaleniami Patricka Corbeta – jest modelowym wręcz przykładem ukazania troski wdowy o duszę męża, a wdowieństwa jako przedłużenia małżeństwa (por. wyżej, s. 327–328). Tymczasem w tekście tym królowa przywdziewa strój żałobny po śmierci swego syna Henryka, wtedy też rezygnuje ze złotych ozdób i szkarłatnej szaty, jakie nosiła po śmierci męża (*Vita Mathildis reginae posterior*, c. 16, s. 178). Wiąże się to niewątpliwie z politycznym kontekstem powstania tekstu za rządów Henryka II: w *Żywocie późniejszym* wielokrotnie podkreśla się, że Henryk (a więc dziad cesarza Henryka) był ukochanym synem świętej, a linia bawarska Liudolfingów jest tam wyraźnie uprzywilejowana (por. P. Corbet, *Les saints Ottoniens*, s. 163–173). W wypadku tego tekstu niewątpliwie więc scena ta ukazuje miłość Matyldy do syna, ale w żadnym razie nie koliduje to z centralnym miejscem, jakie zajmuje w źródle temat kommemoracji męża.

Motyw ten trzeba uznać więc za literacki sposób ukazania szczególnego przywiązania żeńskiej bohaterki do jakiejś bliskiej osoby, niekoniecznie jednak ściśle związany z kwestią czynionych przez nią samą kommemoracji. Tak bowiem, jak pojawienie się omawianej sceny w *Vita Mathildis posterior* więcej zdaje się nam mówić o myśli politycznej tego źródła niż o uczuciach samej Matyldy, tak scena z *Fundatio monasterii Brunwilarensis* jest dowodem na szczególnie miejsce, jakie osobie Ottona przypadło nie tyle w kommemoracjach Ryczezy (choć skądinąd wiemy, że wysuwa się on w nich na miejsce pierwsze, zaraz po samej donatorce), ale w zamyśle anonimowego autora *Fundatio* i tradycji klasztoru. Znajduje to potwierdzenie nie tylko w całości utworu, gdzie postać Ottona jawi się jako szczególnie ważna (por. M. Tomaszek, op. cit., s. 69), ale także w pamięci Brauweiler, która spośród dzieci pary fundatorów wyraźnie uprzywilejowuje Ottona i Ryczezę. Na przykład prowadzony w opactwie rocznik odnotowuje śmierć tylko czworga Ezzonidów, którymi są właśnie Matylda, Ezzo, Otto i Ryczeza. Patrz: *Annales Brunwilarenses*, wyd. G. H. Pertz, *MGH SS*, t. 16, Hannoverae 1859, s. 725.

wydaje się pytanie, czy takie źródła w ogóle powinny były powstać. Tu odpowiedź musi być przecząca: w oparciu o posiadaną przez nas wiedzę na temat zależności między pochodzeniem nadawanych przez kobiety gruntów a charakterem tworzonych kommemoracji, memorii piastowskich utworzonych przez Judytę i Ryczę po prostu nie należy się spodziewać. Nie ma też powodu, aby zastanawiać się nad innymi przyczynami owego milczenia, niezależnie od tego, czy miałyby to być przyczyny polityczne<sup>364</sup>, czy też np. – jak sugeruje Przemysław Wiszewski w wypadku braku upamiętnień Mieszka II w Brauweiler – związane z negatywną tradycją dotyczącą jakiejś postaci<sup>365</sup>. Oczywiście nie sposób wykluczyć sytuacji, w której wdowa znajdująca się w sytuacji Ryczezy i Judyty, powodowana choćby względami emocjonalnymi, znalazłaby sposób, aby utworzyć pamięć swego zmarłego męża. Niemniej jednak w świetle naszej wiedzy taką sytuację należałoby uznać za raczej nietypową.

### *Agnes regina w Necrologium Zwifaltense*

Na koniec rozważmy pominiętą dotąd kwestię daty śmierci żony Bolesława Śmiałego. W zasadzie poza bardzo ogólnymi przekazami Galla<sup>366</sup> nie wiemy o niej właściwie nic. Ostatnio z propozycją utożsamienia jej z postacią wpisaną w *Necrologium Zwifaltense* pod datą 14 marca jako *Agnes regina*<sup>367</sup> wystąpił Tomasz Jurek<sup>368</sup>.

Przywołajmy tu pokrótce argumenty poznańskiego mediewisty. Otóż, po pierwsze, z wymienioną wyżej postacią nie sposób utożsamić żadnej władczynie europejskiej, po wtóre zaś, Zwiefalten miało – poczynawszy od ślubu Bolesława Krzywoustego z Salomeą (najpewniej w 1115 roku) – liczne kontakty z Piastami, a w tamtejszym nekrologu znajduje się kilka dotyczących ich wpisów. Dalej: wymieniający

<sup>364</sup> Por. P. Wiszewski, op. cit., s. 513.

<sup>365</sup> Ibidem, s. 515.

<sup>366</sup> Gall, I, 29, s. 56.

<sup>367</sup> *Necrologium Zwifaltense*, s. 247.

<sup>368</sup> T. Jurek, *Agnes regina. W poszukiwaniu żony Bolesława Szczodrego*, „Roczniki Historyczne” 72 (2006), s. 95–104.

żonę Bolesława Śmiałego Jan Długosz czterokrotnie nazywa ją Wy-szesławą i uważa za księżniczkę ruską. Pisząc swą relację, dziejopis nie znał jednak – przekonuje Jurek – tego imienia, bowiem pozostawił na nie wolne miejsce i dopisał je później, podobnie jak ostatnią, czwartą wzmiankę o żonie Śmiałego, gdzie nie pada imię, ale data śmierci – 11 marca. Długosz, opowiadając o zgonach żony i syna Bolesława, wiąże je z klątwą za zabicie św. Stanisława i tworzy następującą sekwencję: 27 września 1089 roku nastąpiła translacja szczątków świętego, „niewiele dni” (*paucos dies*) po niej umarł Mieszko, „niedługo potem” (*non multo post*) zaś jego matka. Propozycja późnej daty (tj. 11 marca), jaką podaje Długosz, jest wbrew logice tej narracji – powiada Jurek i dochodzi do wniosku, że kronikarz musiał znać ją skądinąd. A więc zapewne ze źródła nekrologicznego, bo te właśnie znają datyienne śmierci wymienianych osób. Co za tym idzie – Długosz musiał znać także imię, którego zatem nie zmyślił (choć mogło się ewentualnie zdarzyć, że źle zidentyfikował bohaterkę jakiejś noty obituarnej jako żonę Śmiałego<sup>369</sup>). Bliskość daty podanej przez Długosza z tą z Zwiefalten skłania Jurka do utożsamienia obu postaci – rozbieżność imion tłumaczy autor przede wszystkim możliwą dwuimiennością piastowskiej żony.

Odlóżmy na razie polemikę i przyjmując na chwilę propozycję Tomasza Jurka, zwróćmy uwagę na pewien problem, przed jakim stanął. Otóż Piastowie nie mieli, jak się wydaje, żadnych kontaktów ze Zwiefalten przed rokiem 1115, a więc małżeństwem Krzywoustego i Salomei. Historyk zakłada, że wdowa po Szczodrym musiała wówczas żyć jeszcze, co jest – jak pisze – „całkowicie możliwe. Żona Bolesława, która pierwszego syna powiła w 1069 r., sama urodziła się najpewniej około 1050 r.”<sup>370</sup>. Trudno się z tym nie zgodzić, jednak należy zauważyć, że przyjmując tę hipotezę, czynimy kilka założeń. Po pierwsze, że Bolesław był pierwszym mężem Agnieszki.

<sup>369</sup> Tomasz Jurek (ibidem, s. 100) wskazuje tu na możliwość pomyłki z Wierzchosławą, żoną Bolesława Kędzierzawego. Nie będę tu szerzej omawiał tej kwestii, odsyłając do artykułu oraz przekonującej w tej kwestii polemiki: K. Benyskiwicz, *W kręgu Bolesława Szczodrego i Władysława Hermana. Piastowie w małżeństwie, polityce i intrydze*, Wrocław 2010, s. 58–59.

<sup>370</sup> T. Jurek, op. cit., s. 101.

Po drugie, że Mieszko był faktycznie pierwszym dzieckiem pary. Datę jego urodzenia podają wprawdzie zarówno *Rocznik dawny*<sup>371</sup>, jak i *Rocznik kapituły krakowskiej*<sup>372</sup>, a Gall mówi, że Bolesław miał jednego syna<sup>373</sup>, niemniej jednak źródła te mogły nie uwzględniać dzieci zmarłych wcześniej, nie mówiąc już o córkach, o których także z tekstu Galla nic nie możemy wnosić. Innymi słowy, założenie, że Mieszko był faktycznie pierwszym dzieckiem pary, a także to, że żona Bolesława urodziła się około roku 1050, a nie wcześniej, należy przyjmować z ostrożnością.

Nawet jednak gdyby Agnieszka urodziła się wcześniej, opinia Tomasza Jurka, że jest możliwe, iż żyła jeszcze w roku 1115, a może i później, utrzymuje swą moc<sup>374</sup>. Należy zgodzić się też z Jurkiem, że trudno byłoby wyjaśnić donację dla Zwiefalten przed rokiem 1115. Pozostaje jednak jeszcze wątpliwość zgłoszona przez Przemysława Wiszewskiego: „Jeśli była ona dobrodziejką opactwa, czemu nie wymieniono jej w spisie darów dla konwentu, gdzie obok polskiej rodziny książęcej pojawiła się nawet dwórka Salomei?”<sup>375</sup>. Wydaje się jednak, że z faktu obdarowania klasztoru z poleceniem modlitwy za duszę Agnieszki, nie musi od razu wynikać, że donacji dokonała ona sama (a więc także, że żyła ona po roku 1115). W świetle naszych dotychczasowych ustaleń o powiązaniu donacji *pro anima* z pochodzeniem przekazywanych dóbr można ostrożnie postawić również inną hipotezę.

---

<sup>371</sup> *Rocznik dawny*, wyd. Z. Kozłowska-Budkowa, w: *Najdawniejsze roczniki krakowskie i kalendarz* pod rokiem 1069, s. 10.

<sup>372</sup> *Rocznik kapituły krakowskiej*, pod rokiem 1069, s. 50.

<sup>373</sup> Gall, ks. I, c. 29, s. 55.

<sup>374</sup> Zastanawiając się nad datą roczną śmierci Agnieszki, pomijam relację Jana Długosza, w pełni przyjmując argumentację Tomasza Jurka (op. cit., s. 99–100), że zwrot *non multo post* należy potraktować jako zwrot konwencjonalny, którego użycie dobrze tłumaczy się myślą zawartą w narracji kronikarza, stąd trudno go uznać za istotny dla debaty o faktycznej dacie śmierci żony Bolesława Szczodrego. T. Jurek, op. cit., s. 99–100.

<sup>375</sup> P. Wiszewski, op. cit., s. 531, przypis 2499. Propozycję tego autora (ibidem), aby w Agnieszce widzieć jakąś królową z okresu po śmierci Salomei należy jednak odrzucić, jako że w świetle ustaleń Tomasza Jurka (op. cit., s. 97) podstawową warstwę nekrologu wraz z omawianym wpisem wniesiono przed połową XII wieku, Salomea zaś zmarła w roku 1144.

Otóż Agnieszka, jako wdowa po Bolesławie Szczodrym, musiała korzystać po jego śmierci z dóbr przydzielonych jej w ramach wiana, a także posiadać jakiś majątek ruchomy. Komu miałyby przypaść ta własność po jej śmierci, jeśli nie powrócić do rodu Piastów? Jeśli więc wdowa zmarłaby za rządów Bolesława Krzywoustego, właśnie jemu przypadłby jej majątek. Mogło się to stać przed rokiem 1115, kiedy najwcześniej mógł powstać zapis aniwersarzowy. A więc dokonujący darowizn Bolesław miał szansę skorzystać z jakichś ruchomości swej stryjenki albo też z majątku pochodzącego z dochodów z ziem, które należały jeszcze niedawno do jej wiana, co pociągało za sobą obligację, aby zatroszczyć się o jej duszę.

Rzecz można poprowadzić jeszcze dalej: otóż nie byłoby niczym zaskakującym, gdyby dawne ziemie Agnieszki znalazły się w zabezpieczeniu Salomei, bowiem materiał porównawczy wskazuje jasno, że w wielu dynastiach europejskich powszechne było wydzielanie kolejnym wchodzącym do rodu kobietom, jako wiana, tych samych ziem (w miarę, jak się one zwalniały)<sup>376</sup>. Podobnie zresztą nie byłoby niczym dziwnym, gdyby małżonce Krzywoustego przypadły osobiste kosztowności żony Szczodrego. Może to więc ona, dokonując swych nadań, wykorzystała ów majątek i postanowiła zatroszczyć się o zbawienie jego poprzedniej właścicielki czy też użytkowniczki. To oczywiście jedynie przypuszczenie, które należy traktować, co chciałbym raz jeszcze podkreślić, wyłącznie na prawach hipotezy. W świetle naszej wiedzy na temat powstawania kommemoracji wydaje się ono jednak chyba nie mniej prawdopodobne niż przypuszczenie, że Agnieszka żyła po roku 1115 i samodzielnie dokona-

<sup>376</sup> Por. G. Althoff, *Probleme um die dos der Königinnen im 10. und 11. Jahrhundert*, w: *Veuves et veuvage*, s. 125–126; I. Heidrich, op. cit., s. 116 i 121–122; J. L. Nelson, *Les douaires des reines anglo-saxonnes*, w: *Dots et douaires*, s. 529–530; P. Stafford, *Queen Emma and Queen Edith. Queenship and Women's Power in Eleventh-Century England*, Oxford 2001, s. 129–130; C. La Rocca, *Les cadeaux nuptiaux de la famille royale en Italie*, w: *Dots et douaires*, s. 505–507. Podobne zjawisko, ale dla okresu nieco późniejszego, jest uchwytne także w Czechach (por. B. Kopičková, *Urozená paní*, w: *Člověk českého středověku*, ed. M. Nodl, F. Šmahel, Praha 2002, s. 76–78) oraz na Węgrzech (por. J. M. Bak, *Roles and Functions of Queens in Árpadian and Angevin Hungary (1000–1386 A.D.)*, w: *Medieval Queenship*, ed. J. C. Parsons, Stroud 1994, s. 17–18).

ła nadania. Z nieco większym przekonaniem należy stwierdzić, że fakt dokonania nadania za duszę wdowy po Bolesławie Szczodrym w roku 1115 lub po nim nie można traktować jako ostatecznego dowodu na to, że żyła ona jeszcze w tym czasie.

Tego rodzaju rozważania mają jednak sens tylko o tyle, o ile propozycja Tomasza Jurka, utożsamiająca „zwiefaltenską” Agnieszkę z żoną Bolesława Śmiałego, jest trafna. W tym miejscu trzeba jednak zwrócić uwagę na szereg wątpliwości, z których część podniósł ostatnio Krzysztof Benyskiewicz. Po pierwsze, zauważa on, że odnotowując postaci Piastów w swym obitarzu, mnisi zwiefaltenscy zawsze wskazywali na ich polskie pochodzenie – dotyczy to nawet postaci tak dobrze znanej, jak Salomea (w wypadku Gertrudy taka informacja nie pojawia się, co jest zupełnie zrozumiałe – była ona zwiefaltenką mniszką). Gdyby faktycznie Agnieszka była wdową po Piaście, to dlaczego właśnie w jej wypadku pominiętoby wskazanie na kraj pochodzenia?<sup>377</sup>

Podstawowym problemem pozostaje jednak kwestia, co właściwie łączy obie postaci: Agnieszkę z *Necrologium Zwifaltense* i Wyszesławę z *Annales*. Jak pamiętamy, Tomasz Jurek utrzymuje, że Długosz miał w rękę zaginione źródło nekrologiczne, a w konsekwencji znał imię i dzienną datę zgonu żony Bolesława Śmiałego<sup>378</sup>. Być może to prawda, tyle że to imię nie brzmi przecież u dziejopisa Agnieszka, a Wyszesława! Można zgodzić się ewentualnie, że przesunięcie kilku dni w nekrologu nie jest problemem (choć zauważmy, że przesunięcie jednodniowe to w źródłach kommemoratywnych niemal norma, natomiast trzy dni to już przesunięcie niemałe). Podstawą identyfikacji musi pozostać jednak imię – inaczej można by utożsamić zmarłą 11 marca Wyszesławę z dowolną kobietą zmarłą między – powiedzmy – 8 a 14 marca i zapisaną w niemal każdym nekrologu europejskim<sup>379</sup>. Jurek zakłada zresztą, jako jedną z możliwości, że faktycznie interesująca nas postać miała na imię Agnieszka, nie zaś Wyszesława<sup>380</sup>. W takim wypadku pojawia się problem natury zasadniczej: jak

<sup>377</sup> K. Benyskiewicz, op. cit., s. 59–60.

<sup>378</sup> T. Jurek, op. cit., s. 100.

<sup>379</sup> Por. K. Benyskiewicz, op. cit., s. 57–58.

<sup>380</sup> T. Jurek, op. cit., s. 100 i 103.

pamiętamy, historyk uważa, że jeśli Długosz miał dostęp do jakiegoś nekrologu, to znał i imię, i datę śmierci kobiety. Jeśli więc kronikarz podaje jej niewłaściwe imię, to i wymieniana przez niego data 11 marca nie jest wiarygodna, a całe rozważania tracą swą moc.

Jakimś wyjściem byłaby druga możliwość, zaprezentowana przez poznańskiego mediewistę: władczyni nosiła dwa imiona, Wyszesaława Agnieszka. Faktem jest, że – jak zobaczymy w rozdziale poświęconym imiennictwu – podwójne imiona u kobiet były w średnio-wieczu zjawiskiem częstym, co nie znaczy, że nie mając mocnych przesłanek, można zakładać, że taka sytuacja dotyczyła konkretnej postaci historycznej. Musi też pojawić się pytanie, skąd imiona Wyszesaława Agnieszka. Jurek ma rację, gdy pisze, że „Dubeltowe imiennictwo wiązało się przeważnie z przenosinami księżniczek do obcego środowiska”, ale myli się, gdy twierdzi, że „do imienia w języku ojczystym, nie należącego do ogólnochrześcijańskiego kanonu, dodawano z zasady imię biblijne, greckie bądź łacińskie”<sup>381</sup>. Odsyłając ponownie do ostatniego rozdziału niniejszej pracy, zauważmy, że dwa imiona – jedno miejscowe, słowiańskie, drugie zaś chrześcijańskie – nosili przedstawiciele i przedstawicielki rodu Rurykowiczów, ale oba otrzymywali od własnych rodziców, nie zaś (w wypadku kobiet) po zamążpójściu. Gdyby nasza bohaterka była Rusinką, to imiona Wyszesaława Agnieszka pasowałyby do tego modelu. Trzeba by jednak dowieść, że imię Agnieszka było na Rusi stosowane, przykładu na to próżno zaś szukać.

Wspominany przez Jurka i faktycznie częsty obyczaj zmiany imienia w obcym środowisku, a więc przy zamążpójściu, zakładał nie tyle nadanie imienia chrześcijańskiego, a imienia należącego do miejscowej tradycji imienniczej. Gdyby taki model zastosować do Wyszesaławy Agnieszki, pozostaje otwartym pytanie, które z tych dwóch imion należy uznać za rodzime, a które za nadane przez Piastów. Kłopot bowiem w tym, że nie wiemy, aby którekolwiek z nich kiedykolwiek wcześniej pojawiło się wśród przedstawicielek rodzimej dynastii.

---

<sup>381</sup> Ibidem, s. 101.



Co więc łączy w istocie nieznaną z imienia żonę Bolesława Śmiałego i postać zapisaną w nekrologu Zwiefalten jako *Agnes regina*? Obie zmarły przed połową wieku XII, kiedy to powstała podstawowa warstwa nekrologu<sup>382</sup>, i obie nosiły tytuł królowej. To z pewnością mało, aby utożsamić jedną z drugą, zwłaszcza że także tytuł *regina* – jak zauważył Benyskiewicz<sup>383</sup> – nastrocza tu problemu. Jak wiadomo, tytuł królewski Bolesława Śmiałego nie był w Niemczech uznawany i w nekrologu św. Emmerama on sam pojawia się jako *dux*<sup>384</sup>. Oczywiście można by wskazać przykład posługującej się tytułem *regina* Ryczezy – wdowy po Mieszku II, którego tytułu królewskiego także nie uznawano. Ryczeza jednak, jako przebywająca w Rzeszy wdowa i potomkini cesarza, znajdowała się w dość specyficznej sytuacji<sup>385</sup>. Przede wszystkim jednak zupełnie czym innym jest, skonstatowawszy pojawianie się tytułu królowej u Ryczezy w źródłach niemieckich, zastanawiać się nad znaczeniem tego faktu, czym innym zaś na podstawie posiadania owego tytułu przez jakąś nieznaną postać identyfikować ją z inną postacią, która – wedle wszelkiego prawdopodobieństwa – w obituarzu z terenu Rzeszy owego tytułu mieć nie powinna.

Wszystko to musi prowadzić do przygnębiającej konstatacji: śmiała i naznaczona pewnym optymizmem badawczym propozycja Tomasza Jurka nie broni się, a o żonie Bolesława Szczodrego jak niemal nic nie wiedzieliśmy, tak nadal nie wiemy. Czy wiemy jednak coś o Agnieszce królowej, zapisanej w zwiefaltenkim nekrologu pod datą 14 marca? Krzysztof Benyskiewicz zaproponował, aby powiązać ją ze zmarłą tego właśnie dnia Judytą Salicką<sup>386</sup>. Jak wiemy, po-

<sup>382</sup> T. Jurek, op. cit., s. 97.

<sup>383</sup> K. Benyskiewicz, op. cit., s. 62.

<sup>384</sup> *Das Martyrolog-Necrolog von St. Emmeram zu Regensburg*, s. 205 i 222. Por. Z. Kozłowska-Budkowa, op. cit., s. 84; K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 154.

<sup>385</sup> Kwestii tej nie poruszam w niniejszej pracy, uznając, że dotyczy raczej roli Ryczezy w Rzeszy niżli w dynastii piastowskiej. Podejmują ją: G. Labuda, *Uwienienie polskich insygniów koronacyjnych do Niemiec*, w: *Kultura średniowieczna i staropolska. Studia ofiarowane Aleksandrowi Gieysztorowi w pięćdziesięciolecie pracy naukowej*, kom. red. D. Gawinowa et al., Warszawa 1991, s. 217–229; M. Delimata, op. cit., zwł. s. 88–89.

<sup>386</sup> K. Benyskiewicz, op. cit., s. 61–62.

siadała ona tytuł królowej, a jej związek z Zwiefalten mógł być zapośredniczony przez dwór piastowski. Tłumacząc rozbieżność imion, autor ten zwraca uwagę na znany nam zapis w nekrologu katedralnym w Spirze: *Iudith regina Agnetis imperatricis filia* i pisze: „Sugeruję możliwość zaistnienia prostej pomyłki: w Zwiefalten odnotowano zgon królowej, zapisując Judytę pod imieniem cesarzowej-matki”<sup>387</sup>. Wydaje się, że zaistnienie takiej pomyłki nie jest zupełnie niemożliwe, a propozycja godna jest rozważenia.

Zasadniczym problemem musi pozostać jednak pytanie, czemu Judytę w Zwiefalten odnotowano by jako córkę cesarzowej Agnieszki, skoro – jak sugeruje Benyskiewicz – w nekrologu szwabskiego klasztoru znalazła się w wyniku związków z Piastami<sup>388</sup>. Nawet gdyby miało to służyć jej identyfikacji wewnątrz Rzeszy, wskazano by raczej na postać ojca Henryka III lub brata Henryka IV. Jak pamiętamy, inaczej było w Spirze, ale brzmienie tamtejszego wpisu Judyty wynikało z okoliczności jego powstania, a mianowicie ze skopiowania istniejącego już i powtórzonego w wypadku not trojga jej rodzeństwa formularza. Samo zaś specyficzne, bo wskazujące na osobę matki, a nie ojca, brzmienie owego formularza, dawało się wyjaśnić przez specjalne zaangażowanie cesarzowej w kommemorację brata i dwóch sióstr Judyty w ośrodku w Spirze. Ich not próżno szukać jednak w Zwiefalten. Gdyby więc zapiska dotycząca Judyty wyglądała tu tak, jak w Spirze, byłaby całkowicie odosobniona. I – dodajmy – dość zaskakująca w nekrologu, gdzie brak owej Agnieszki, która ma służyć do identyfikacji swej córki, podobnie zresztą jak brak tu jakiegokolwiek z salickich władców. W tej sytuacji trudno wyobrazić sobie zaproponowane przez Krzysztofa Benyskiewicza brzmienie noty, a identyfikacja wymienianej tam postaci z Judytą Salicką traci znaczenia prawdopodobieństwa.

---

<sup>387</sup> Ibidem, s. 62.

<sup>388</sup> Ibidem.

## Problem klasztoru żeńskiego w Polsce wczesnopiastowskiej

Podjęcie w ramach tej pracy zagadnienia klasztoru żeńskiego w Polsce wczesnopiastowskiej wymaga wyjaśnienia, i to dwójakiego rodzaju. Po pierwsze muszę wytłumaczyć, co będzie tematem moich rozważań, po drugie zaś – jak mają się one do tematyki całości pracy.

Zorientowany czytelnik wie, że pierwszymi klasztorami żeńskimi na terenie Polski, o których istnieniu wiemy z całą pewnością, były konwenty norbertanek, powstające w wieku XII, z pewnością nie wcześniej niż w latach trzydziestych, i będące – co nie bez znaczenia dla naszego wywodu – bez wyjątku fundacjami możnowładczymi<sup>1</sup>. Trzeba więc jasno powiedzieć, że rozważania na temat ewen-

---

<sup>1</sup> Mam tu na myśli zarówno żeńskie, jak i podwójne konwenty premonstratenskie. Proces ich powstawania omawia, wraz z przywołaniem starszej literatury przedmiotu J. Rajman, *Norbertanie polscy XII wieku. Można wobec ordinis novi*, w: *Spółczesność Polski średniowiecznej*, t. 7, red. S. K. Kuczyński, Warszawa 1996, s. 71–105. W przywołanym artykule Rajman nie podejmuje budzącej kontrowersje kwestii fundacji krzyżanowickiej. W tej sprawie patrz: E. Wiśniowski, *W sprawie początków klasztoru norbertanek w Krzyżanowicach*, „Roczniki Humanistyczne” 8 (1959), z. 2, s. 215–225 (tu także dalsza literatura przedmiotu) oraz Cz. Deptuła, *Dwie fundacje klasztoru norbertańskiego w Krzyżanowicach*, „Roczniki Humanistyczne” 11 (1962), z. 2, s. 95–123. Z nowszej literatury o fundacji witowskiej patrz: M. Kędzierska, *Założenie klasztoru w Witowie i jego fundator*, w: *Scripta minora*, t. 1, red. B. Lapis, Poznań 1996, s. 109–126; o fundacji plockiej patrz: M. Stawski, *Początki klasztoru norbertanek w Płocku*, w: *Premonstratensi na ziemiach polskich w średniowieczu i epoce nowożytnej*, red. J. Rajman, Kraków 2007 („Annales Academiae Paedagogica Cracoviensis” 40, „Studia Historica” 5), s. 58–65; o fundacji strzelnickiej patrz: D. Karczewski, *Dzieje klasztoru norbertanek w Strzelnie do początku XVI wieku*, Inowrocław 2001 oraz K. Sulowska-Tuszyńska, *Klasztor Norbertanek w Strzelnie (XII–XVI wiek)*, *Sacrum i profanum*, Toruń 2006; o fundacji w Kościelnej Wsi patrz: T. Ginter, *Działalność fundacyjna księcia Mieszka III Starego*, Kraków 2008, s. 174–178.

tualnego wcześniejszego istnienia klasztoru żeńskiego, będącego na dodatek fundacją monarszą, jakie chcę tu prowadzić, trzeba uznać co najwyżej za pewną hipotezę. Z tą świadomością, jakże często towarzyszącą naszym badaniom nad okresem wczesnopiastowskim, musimy zadać najważniejsze pytanie: czy w okresie poprzedzającym wspomniane fundacje norbertańskie w Polsce istniała zorganizowana forma mniszego czy kanonickiego życia kobiet?

Szukając odpowiedzi, musimy zapytać o miejsce, jakie w wczesnośredniowiecznej kulturze religijnej pełniły tego rodzaju ośrodki. I tu dochodzimy do drugiej wątpliwości. Jak postaram się pokazać w dalszej części wywodu, w pracy poświęconej miejscu kobiet w rodzie panującym rozważania na temat klasztoru żeńskiego są jak najbardziej na miejscu. Zobaczymy bowiem w materiale porównawczym, że klasztory żeńskie łączyła często szczególnie bliska więź z domem królewskim. Co więcej: to należące do dynastii kobiety pełniły tu specjalną funkcję. To one były często fundatorkami tego rodzaju ośrodków, a także sprawowały nad nimi opiekę. Wreszcie do klasztorów oddawano pochodzące z panującego rodu córki, a wiele wdów – o ile nawet nie przyjmowało zakonnego welonu – wiązało się z jakimiś konwentami czy też zamieszkiwało w nich.

---

Wszystkie powyższe klasztory były fundacjami możnowładczymi. Klasztor w Kościelnej Wsi uchodził w starszej literaturze za fundację Mieszka Starego, jednak pogląd ten został zarzucony na rzecz fundacji możnowładczej – patrz: J. Rajman, *Norbertanie polscy XII wieku*, zwł. s. 75–78; T. Ginter, loc. cit. Za klasztor ufundowany w latach siedemdziesiątych XII wieku przez Kazimierza Sprawiedliwego uchodziła w starszej literaturze placówka norbertańska w Skowieszynie (pod dzisiejszym Kazimierzem Dolnym); obecnie jednak przeważa pogląd, że książę nadał tamtejsze dobra klasztorowi w Zwierzyncu, który utworzył w Skowieszynie jedynie grangię – patrz: J. Dobosz, *Działalność fundacyjna Kazimierza Sprawiedliwego*, Poznań 1995, s. 121–123.

Najnowsze omówienia całości problemu początków premonstratensów w Polsce: J. Dobosz, *Monarchia i możni wobec Kościoła w Polsce do początku XIII wieku*, Poznań 2002, zwł. s. 273–276, 373–376, 381–384 i 395–398 oraz K. Skwierczyński, *Fundacje możnowładcze w Polsce XI i XII wieku. Możni i ich fundacje jako problem badawczy*, w: *Animarum cultura. Studia nad kulturą religijną na ziemiach polskich w średniowieczu*, t. 1: *Struktury kościelno-polityczne*, red. H. Manikowska, W. Brojer, Warszawa 2008, s. 87. Do tematu fundacji zwierzynieckiej powrócę obszerniej w dalszej części tego rozdziału.

Pytanie o ewentualną obecność klasztoru żeńskiego w Polsce, wkrótce po przyjęciu przez nią chrztu, musimy widzieć w pewnym kontekście. Należy mianowicie najpierw zapytać, co może skłaniać do przypuszczenia, że taki konwent w ogóle winien powstać. Tu zaś zasadnicze wydają się dwie kwestie: po pierwsze, sytuacja Polski jako kraju świeżo schryścianizowanego, po wtóre, zagadnienie wzorców kultury religijnej, jakie oddziaływały na młode chrześcijaństwo polskie, a mówiąc ściśle – na dynastię piastowską.

Zacznijmy od problemu związku między chrystianizacją a powstawaniem klasztorów żeńskich. Zagadnienie to podjęła w swych badaniach nad konwersją królestw anglosaskich brytyjska mediewistka, Barbara Yorke. Widząc mianowicie chrystianizację jako proces, który zaczyna się od przyjęcia chrztu przez władcę, wyróżnia ona fakty, pozwalające ocenić postępowanie owego procesu. Obok kwestii takich jak nawroty pogaństwa czy nawet apostazje władców oraz moment likwidacji sanktuariów pogańskich, za ważny znak świadczący o identyfikacji dynastii z nową wiarą badaczka uważa oddawanie do klasztoru królewskich córek, a więc również fundowanie klasztorów, w których mogłyby one żyć jako mniszki. Do końca VII wieku w każdym z królestw anglosaskiej heptarchii – zauważa Yorke – istniał więc już klasztor żeński, w którym mniszkami były członkinie rodu panującego<sup>2</sup>.

„Jeśli fundacje królewskich klasztorów żeńskich widzi się w kontekście postępów chrystianizacji poszczególnych domów panujących – stwierdza Yorke w swej monografii *Nunneries and the Anglo-Saxon Royal Houses* – wyłania się wyraźnie pewien model. Klasztory żeńskie są fundowane po tym, gdy chrześcijaństwo zostanie już zaakceptowane jako jedyna religia w danym królestwie, to jest wówczas, gdy miejsca pogańskiego kultu zostaną już zniszczone, a żaden ze znanych nam członków domu panującego nie jest nieochrzczony. We wszystkich przypadkach ten stan zostaje osiągnięty od 30 do 50 lat po pierwszym przyjęciu chrześcijaństwa do danego kró-

---

<sup>2</sup> B. Yorke, *The Reception of Christianity at the Anglosaxon Royal Court*, w: *Saint Augustine and the Conversion of England*, ed. R. Gameson, Throup-Stroud 1999, s. 161–165.

lestwa”<sup>3</sup>. Innymi słowy – wyjaśnia Yorke w innym miejscu tej samej pracy – powstawanie klasztorów żeńskich jest charakterystyczne nie dla samych początków chrystianizacji, ale dla tej jej fazy, gdy chrześcijaństwo zostało już zaadoptowane i przyjęte przez społeczeństwo anglosaskie<sup>4</sup>. Warto podkreślić raz jeszcze, że mówimy tu o klasztorach ściśle związanych z dynastią – we wszystkich przypadkach ich fundatorami są bądź władcy, bądź należące do dynastii kobiety, natomiast opatkami zostają już to królewskie córki czy siostry, już to wdowy<sup>5</sup>. W efekcie można stwierdzić – odwołajmy się raz jeszcze do opinii Barbary Yorke – że w wypadku anglosaskich domów panujących fundacja klasztorów przeznaczonych dla należących do dynastii kobiet była zasadniczym elementem reakcji na przyjęcie nowej religii i świadectwem jej asymilacji<sup>6</sup>.

Interesujące, choć wymagające pewnej ostrożności, choćby ze względu na stan zachowania źródeł, wydaje się też spojrzenie na procentowy udział fundacji żeńskich we wszystkich fundacjach monastycznych<sup>7</sup>. Tego rodzaju zestawienia, w oparciu o wcześniejsze badania, prezentuje Jane T. Schulenburg<sup>8</sup>. Pokazuje ona mianowicie, że w ciągu pierwszych 50 lat od zawitania do Kentu misji Augustyna, w Brytanii miało powstać dziewięć klasztorów żeńskich, co stanowi 31% ogólnej liczby fundacji. Okres następny, a więc lata 650–699 to 38 fundacji żeńskich – 40% ogółu, więcej niż kiedykolwiek później w dziejach Anglii przed podbojem normańskim<sup>9</sup>. Okazuje się jed-

<sup>3</sup> B. Yorke, *Nunneries and the Anglo-Saxon Royal Houses*, London–New York 2003, s. 28.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 23.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 16–28.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 28.

<sup>7</sup> O niektórych problemach związanych z tworzeniem tego rodzaju zestawień w kontekście klasztorów żeńskich por. A. Veronese, *Monasteri femminili in Italia settentrionale nell'alto Medioevo. Confronto con i monasteri maschili attraverso un tentativo di analisi "statistica"*, "Benedictina" 34 (1987), nr 2, s. 358–360.

<sup>8</sup> J. T. Schulenburg, *Women's Monastic Communities 500–1100: Patterns of Expansion and Decline*, "Signs: Journal of Women in Culture and Society" 14 (1989), No. 2: *Working Together in the Middle Ages: Perspectives on Women's Communities*, s. 265–270.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 266 i 268.

nak, że interesujące są także analogiczne dane z terenu obecnej Francji i Belgii: lata 550–599 to 19 fundacji żeńskich (12,2% ogółu), lata 600–649 – 25 (24,5%), wreszcie 650–699 – 52 (32,7%)<sup>10</sup>. Tymczasem w następnych pięćdziesięcioleciach udział fundacji kobiecych w ogólnej liczbie fundacji nie przekroczył już nigdy 12%, aby po cząwszy od roku 800 wynosić zawsze nie więcej niż kilka procent<sup>11</sup>.

Jak widać, na kontynencie związek między chrystianizacją a klasztorami żeńskimi nie jest aż tak wyraźny, niemniej jednak warto zauważyć, że owe licznie powstające w VII wieku klasztory pochodzą w większości z obszaru obecnej północnej Francji i Belgii, co Schulenburg wiąże z nową falą aktywności misyjnej<sup>12</sup>. Zwraca więc uwagę na koncentrowanie się nowych fundacji żeńskich na „obszarach granicznych, będących w trakcie procesu konwersji na nową wiarę”<sup>13</sup>; dostrzega też wyraźny związek między powstawaniem żeńskich klasztorów a swego rodzaju prozelickim zapałem świeżo schryścianizowanych elit<sup>14</sup>.

Oczywiście z zupełnie inną sytuacją mamy do czynienia w Italii, gdzie chrześcijaństwo było przecież wśród miejscowej ludności wyjątkowo dobrze zakorzenione, a konwersja Longobardów, która nas będzie interesować, dotyczy przejścia na katolicyzm nie z pogaństwa, a z arianizmu. Niemniej jednak związek między ową konwersją a rozkwitem monastycyzmu żeńskiego da się dostrzec także i tu. Jak zauważa mianowicie Suzanne F. Wemple, po przyjęciu przez Longobardów katolicyzmu zaczyna się okres prosperity dla klaszto-

---

<sup>10</sup> Ibidem, s. 266–267.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 266 i 268–270.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 267.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 270.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 271. O monastycyzmie żeńskim wieku VII na obszarze późniejszej Francji, a zwłaszcza o powiązaniach między klasztorem żeńskim a rodem fundatorów patrz też: R. Le Jan, *Monastères de femmes, violence et compétition pour le pouvoir dans la France du VII<sup>e</sup> siècle*, w: eadem, *Femmes, pouvoir et société dans le haut Moyen Age*, Paris 2001, s. 89–107 (pierwodruk angielski w: *Topographies of Power in the early Middle Ages*, eds. M. de Jong, F. Theuvs, Leyden 2001, s. 243–269).

rów żeńskich – także tu powstają one z fundacji władców lub ich żon czy córek, pozostając w ścisłym związku z domami panującymi<sup>15</sup>.

Interesujące są także obserwacje Alessandry Veronese, która badając monastycyzm w samej północnej Italii od końca VI wieku do początków XI wieku, postrzega początek wieku VIII, a więc czas wkrótce po konwersji większości Longobardów na katolicyzm, jako okres licznych nowych fundacji. W ciągu pierwszych 32 lat wieku VIII miało powstać w interesującym badaczkę regionie dziewięć klasztorów męskich i dwa żeńskie<sup>16</sup>. Dalsze lata rządów longobardzkich na północy Półwyspu Apenińskiego przynoszą 10 klasztorów męskich i aż osiem żeńskich<sup>17</sup>. Uwagę zwraca proporcja – Veronese zauważa, że choć klasztorów żeńskich było zawsze mniej niż męskich, to początkowo ich liczby były zbliżone, a dopiero z czasem (a więc – zauważmy – wraz z oddalaniem się momentu konwersji) dysproporcja znacznie się powiększyła<sup>18</sup>. Ponadto warto zwrócić uwagę, że materiał z północy potwierdza ogólne obserwacje dotyczące zarówno całej Italii, jak i innych krajów, mówiące o szczególnie bliskich związkach żeńskich konwentów z domami królewskimi. Na obszarze badanym przez Alessandrę Veronese zestawienia dotyczące osób fundatorów dla całego objętego badaniami okresu pokazują, że jeśli fundatorzy (którzy są nam znani mniej więcej w co drugim przypadku) w wypadku klasztorów męskich to w połowie świeccy, a w połowie ludzie kościoła, to w wypadku klasztorów żeńskich świeccy stanowią przeważającą grupę – aż 85%<sup>19</sup>. Wśród tych ostatnich około połowy fundacji jest przypisywane królom lub cesarzom – proporcjonalnie znacznie więcej niż w wypadku klasztorów

---

<sup>15</sup> S. F. Wemple, *Female Monasticism in Italy and its Comparison with France and Germany from the Ninth through the Eleventh Century*, w: *Frauen in Spätantike und Frühmittelalter. Lebensbedingungen – Lebensnormen – Lebensformen*, Hrsg. W. Affeldt, Sigmaringen 1990, s. 293.

<sup>16</sup> A. Veronese, op. cit., s. 361–362.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 362.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 367.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 383–384.



męskich fundowanych przez świeckich<sup>20</sup>; kobiece konwenty są też znacznie częściej obdarzane przez władców przywilejami<sup>21</sup>.

Za najjaskrawszy przykład omawianego zjawiska musimy uznać jednak miejsce, jakie konwenty kobiece zajęły w kulturze religijnej świeżo nawróconej Saksonii. Jak zauważa Karl Leyser, mając na myśli właśnie klasztory żeńskie: „żadna inna instytucja chrześcijańskiego kultu nie przyciągnęła tak mocno arystokracji, która w IX-wiecznej Saksonii stała się jej oparciem, i nie zapuściła korzeni tak szybko”<sup>22</sup>. Michel Parisse, przedstawiając intensywny rozwój konwentów żeńskich w pierwszym stuleciu po konwersji Saksonii, szacuje, że do końca panowania Karolingów ufundowano ich 15<sup>23</sup>. Zgrabnie rzecz ujmuje Hans-Werner Goetz, który stwierdza, że w następstwie chryścianizacji Saksonia przeżyła „prawdziwy boom na klasztory żeńskie i tworzenie nowych fundacji”<sup>24</sup>. Leyser z kolei zwraca uwagę, że fundacje późniejsze, z lat 919–1024, kiedy to powstało co najmniej 36 wspólnot żeńskich, to prosta kontynuacja identycznej działalności fundacyjnej w wieku IX<sup>25</sup>. W efekcie – tu znów wyliczenia Michela Parisse’a – w ciągu dwóch wieków, tj. między latami 820–840 a 1020–1040 w Saksonii, tj. w diecezjach: Münster, Paderborn, Osna-brück, Verden, Brema-Hamburg, Minden, Halberstadt oraz Hildesheim, powstało ponad 50 klasztorów żeńskich<sup>26</sup>. W wypadku tych

---

<sup>20</sup> Ibidem, s. 386–387. Jednocześnie autorka zwraca uwagę na tendencję przypisywania fundacji klasztornych przez późniejsze źródła osobom tych władców, których tradycja zapamiętała jako hojnie wspierających Kościół, co każe z ostrożnością podchodzić do informacji o władcy jako fundatorze, o ile nie potwierdzają jej współczesne źródła, ibidem, s. 388.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 388.

<sup>22</sup> K. Leyser, *Rule and conflict in an Early Medieval Society: Ottonian Saxony*, London, 1979, s. 63.

<sup>23</sup> M. Parisse, *Die Frauenstifte und Frauenklöster in Sachsen vom 10. bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts*, w: *Die Salier und das Reich*, Hrsg. S. Weinfurter, t. 2: *Die Reichskirche in der Salierzeit*, Sigmaringen 1991, s. 467–470.

<sup>24</sup> H.-W. Goetz, *Frauen im frühen Mittelalter. Frauenbild und Frauenleben im Frankenreich*, Weimar–Köln–Wien 1995, s. 111.

<sup>25</sup> K. Leyser, op. cit., s. 63.

<sup>26</sup> M. Parisse, *Les femmes au monastère dans le Nord de l'Allemagne du IX<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle. Conditions sociales et religieuses*, w: *Frauen in Spätantike und Frühmittelalter*, s. 312. Por. idem, *Les chanoinesses dans l'Empire germanique (IX<sup>e</sup>–XI<sup>e</sup>)*

ostatnich diecezji wrażenie robią też przytaczane przez Karla Leysera dane, dotyczące proporcji nowych fundacji żeńskich i męskich: w latach 936–1025 w diecezji halbersztadzkiej powstało co najmniej 14 klasztorów żeńskich i tylko siedem męskich; w sąsiedniej diecezji hildesheimskiej w okresie niecałych 50 lat między rokiem 973 a 1022 powstało sześć klasztorów, z czego cztery żeńskie; wiek X przyniósł diecezji Minden powstanie pięć nowych (obok dwóch już istniejących) konwentów żeńskich, natomiast ani jednego ośrodka mniichów czy kanoników<sup>27</sup>.

Co ciekawe – zauważa Karl Leyser – wspomniana dysproporcja i tak wyraźna przewaga powstawania żeńskich ośrodków religijnych – nie dotyczy diecezji położonych nad Renem, lotaryńskich biskupstw metropolii kolońskiej, Konstancji czy salzburskiej prowincji kościelnej; „Augsburg w Szwabii z pięcioma klasztorami żeńskimi powstałymi między 924 a 1026 rokiem wydaje się być wyjątkiem” – pisze<sup>28</sup>. W kontekście naszych dotychczasowych rozważań można przypuszczać, że wiąże się to z faktem wcześniejszego nawrócenia tych ziem.

Sam Leyser nie ma wątpliwości co do ścisłego związku między konwersją a rozkwitem żeńskiego monastycyzmu; pisze: „w ciągu X i początków XI wieku przedkładanie przez saską arystokrację i biskupów fundowania klasztorów żeńskich nad fundowanie domów męskich było czymś specyficznym dla tego właśnie społeczeństwa. Niemniej inne ludy germańskie, szczególnie Frankowie i Anglosasi, odpowiedzieli na konwersję i powstała możliwość tworzenia wspólnot dla niezamężnych kobiet zasadniczo w ten sam sposób, aczkolwiek trzy wieki wcześniej”<sup>29</sup>. Próbując wyjaśnić ten fenomen, w czym jesteśmy zdani – powiada Leyser – co najwyżej na spekulacje, badacz wskazuje na problem, jakim były we wszystkich trzech społecznościach niezamężne panny, pozostające poza opieką męża, a tym sa-

---

*siècles*), „Francia” 6 (1978), s. 118, gdzie podobne, choć nie identyczne dane. Klasztory te były przeważnie placówkami kanonicznymi, *ibidem*, zwł. s. 118–119 i 125.

<sup>27</sup> K. Leyser, *op. cit.*, s. 63–64.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 64–65.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 64.

mym narażające swoje rody choćby na dyshonor polegający na posiadaniu nieślubnych dzieci z osobami niższego stanu. Innymi słowy, pojawienie się wraz z chrześcijaństwem możliwości zabezpieczenia, a zarazem poddania kontroli owych kobiet, zostało przyjęte z entuzjazmem i zaowocowało błyskawicznym powstawaniem nowych domów klasztornych<sup>30</sup>. Podobnie rzecz próbuje tłumaczyć – odnosząc się tylko do Sasów – Suzanne Wemple, która zauważa, że małżeństwo było kosztowne, wiele dziewcząt pozostawało niezamężnych, a klasztory zapewniały wspaniałą opiekę i kontrolę, której zajęci ciągłymi wojnami ze słowiańskimi sąsiadami mężczyźni zapewnić nie mogli<sup>31</sup>. Na znaczenie tych nieustannych wojen zwraca uwagę także Leyser, który zauważa, że w ich efekcie majątek często znajdował się w rękach kobiet, które – pozostając bez opieki mężczyzn – były narażone na jego utratę na skutek działań krewnych, chcących mieć swój udział w dziedziczeniu. „Dla wdowy ze znacznym majątkiem fundacja konwentu była zapewne najlepszym zabezpieczeniem, jakie ona sama i jej córki mogły mieć przeciw natarczywości jej *co-he-redes*” – stwierdza badacz i w tym także upatruje przyczyny rozkwitu żeńskich klasztorów<sup>32</sup>.

Leyser sugeruje jednak także, że możliwe jest, iż omawiane zjawisko mogło łączyć się z jakimiś przedchrześcijańskimi wierzeniami i sposobem myślenia<sup>33</sup>; tu właśnie wyjaśnienia fenomenu anglosaskich *nunneries* szuka Barbara Yorke. Zwraca ona mianowicie uwagę, że zaangażowanie władcy i jego rodu w kult chrześcijański może być swego rodzaju odbiciem jego roli w kultach pogańskich<sup>34</sup>. Z drugiej strony rzecz sięga chyba jeszcze głębiej i łączy się ze spe-

---

<sup>30</sup> Ibidem.

<sup>31</sup> S. F. Wemple, *Female Monasticism in Italy*, s. 306–307.

<sup>32</sup> K. Leyser, op. cit., zwł. s. 55–64 (cytat. s. 63). Por. też interesującą analizę porównawczą zjawiska w Saksonii i Bawarii (w tej ostatniej dominowały klasztory męskie), H. Röckelein, *Bairische, sächsische und mainfränkische Klostergründungen im Vergleich (8. Jahrhundert bis 1100)*, w: *Nonnen, Kanonissen und Mystikerinnen. Religiöse Frauengemeinschaften in Süddeutschland. Beiträge zur interdisziplinären Tagung vom 21. bis 23. September 2005 in Frauenhiemsee*, Hrsg. E. Schlothuber, H. Flachenecker, I. Gardill, Göttingen 2008, zwł. s. 52–54.

<sup>33</sup> K. Leyser, op. cit., s. 64.

<sup>34</sup> B. Yorke, *Nunneries and the Anglo-Saxon Royal Houses*, s. 35.

cialną więzią z sacrum, jakie władca i jego najbliżsi posiadali w czasach przedchrześcijańskich, a jakie pragnęli osiągnąć także w relacji z sacrum chrześcijańskim. Yorke zwraca mianowicie uwagę, że pierwsze klasztory żeńskie były w Anglii fundowane zaraz po tym, jak sami władcy, porzuciwszy trony, rozpoczynali życie monastyczne. Omawiając ten krótkotrwały fenomen, nieowocujący w żadnym królestwie więcej niż jednym królem-mnichem<sup>35</sup>, autorka widzi jego wyraźny związek z fenomenem fundacji klasztorów dla mniszek. Tłumaczy: „Fundatorzy wspólnot klasztorów w świecie wczesnego średniowiecza mieli szczególnie dużą szansę, aby zostać uznanymi za świętych. Być może przeto to raczej świętość niż życie monastyczne *per se* było celem owych świętych królów, który mógł ich skłaniać do łączenia urzędu królewskiego i kościelnego. Nie jest zatem bezpodstawna sugestia, że w tej fazie, gdy chrześcijaństwo zostało już ostatecznie zaakceptowane jako faktycznie jedyna religia w królestwach anglosaskich, pojawiła się szczególna troska, aby chronić specjalny, sakralny status, jaki wcześniej gwarantowało pochodzenie od bogów i aby demonstrować, że także świętość rozumiana po chrześcijańsku manifestuje się w dynastii królewskiej”<sup>36</sup>. Autorka wyjaśnia dalej: „jeśli królowie i książęta sami zniechęcili się do narażania swego [królewskiego – GP] statusu przez wchodzenie do [instytucjonalnego – GP] Kościoła, pozostawiało to prostą drogę dla owodniających królowych oraz dla księżniczek, aby stawać się najwyższymi rangą członkami domu królewskiego, akceptowanymi dla ludzi Kościoła jako uczestnicy i przywódcy życia monastycznego, a zarazem jako osoby potencjalnie demonstrowujące sakralność królewskiego rodu poprzez osobistą świętość”<sup>37</sup>.

Wydaje się, że właśnie tę interpretację, wskazującą na potrzebę wytworzenia związku władcy z sacrum, należy uznać za najtrafniejszą. Wspierają ją zresztą przykłady z miejsc, w których znaczenie

---

<sup>35</sup> Ibidem, s. 30. Por. G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, Cambridge 2002, s. 78–80.

<sup>36</sup> B. Yorke, *Nunneries and the Anglo-Saxon Royal Houses*, s. 29. W sprawie świętości fundatorów klasztorów patrz: R. Michałowski, *Święta moc fundatora klasztoru (Niemcy XI – XII wieku)*, „Kwartalnik Historyczny” 91 (1984), z. 1, *passim*.

<sup>37</sup> B. Yorke, *Nunneries and the Anglo-Saxon Royal Houses*, s. 30.

funkcjonującego w ramach rodu czy dynastii klasztoru żeńskiego jest najwyraźniejsze, a więc z Anglii i Saksonii. Pokazują one mianowicie, że z oddaniem córki poświęconemu Bogu życiu dziewiczemu ich ojcowie wiązali nadzieję na otrzymanie pewnych korzyści – zarówno doczesnych, jak i pośmiertnych – wynikających z nawiązania specjalnego związku z sacrum. Dobrze obrazuje to zwłaszcza przykład władcy Nortumbrii z połowy VII wieku, Oswiu. W momencie, gdy król miał przystąpić do stoczenia decydującej bitwy z pogańskim królem Mercji, Pendą, przyobiecał Bogu, że jeśli tylko da mu zwycięstwo, władca przeznaczy na mniszkę swą córkę, Ellfled (*Ælfflaed*), co też się stało. Jak pisze informujący nas o tym Beda, przeżyła ona większość życia w nowo założonym klasztorze, a w wieku 60 lat „święta dziewica weszła w objęcia i zaślubiny z Niebiańskim Oblubieńcem”<sup>38</sup>. Interesująca jest w tym kontekście uwaga Stacy S. Klein, która podkreślając rolę królewskich córek jako narzędzia polityki ich ojców, widzi decyzję władcy Nortumbrii jako swego rodzaju „sojusz duchowy” i stwierdza: „Ofiarowując swą córkę jako oblatkę, Oswiu rezygnuje z potencjalnej możliwości wykorzystania jej do zawierania pokoju – jako potencjalnie mogącej zawiązać dynastyczne sojusze – i zamiast tego dąży do zawarcia pokoju z Bogiem”<sup>39</sup>.

Podobny sposób myślenia jest widoczny – i to jeszcze chyba wyraźniej – w Saksonii. Otóż w połowie wieku IX tutejszy książę Liudolf założył opactwo żeńskie w Gandersheim, w którym Bogu służyło kilka jego córek, w tym Hathumoda, pierwsza opatka konwentu. Jej właśnie Agiusz poświęcił, napisany w ostatniej ćwierci IX wieku, wierszowany utwór zwany *Epicedium Hathumodae*<sup>40</sup>. W utworze

<sup>38</sup> „Ad complexum et nuptias sponsi caelestis uirgo beata intraret”, *Venerabilis Bedae Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum (Bede der Ehrwürdige Kirchengeschichte des Englischen Volkes)*, Hrsg. G. Spitzbart, t. 1, Darmstadt 1982, ks. III, 24, s. 278–280 (cytat: s. 280). Por. B. Yorke, *Nunneries and the Anglo-Saxon Royal Houses*, s. 110–111; eadem, *Królowie i królestwa Anglii w czasach Anglosasów, 600–900*, tłum. M. Wilk, Warszawa 2009 (oryginał angielski: 1990), s. 115–116.

<sup>39</sup> S. S. Klein, *Ruling Women. Queenship and Gender in Anglo-Saxon Literature*, Notre Dame 2006, s. 47–49 (cytat: s. 49).

<sup>40</sup> R. Michałowski, *Klasztor prywatny w Niemczech IX–XII w. jako fakt religijny i społeczny. Wybrane zagadnienia*, w: *Niemcy–Polska w średniowieczu. Materiały*

pewne miejsce zajmują rozważania autora na temat kwestii zbawienia najbliższych opatki; niepokój, ze względu na popełnione grzechy, mogłyby budzić pośmiertne losy Liudolfa, ale odkupił on je swymi uczynkami, spośród których najważniejszym jest fundacja klasztoru. Wszystkie żyjące tam kanoniczki nieustannie modlą się za fundatora, ale Agiusz podkreśla, że decydujące znaczenie dla zbawienia Liudolfa mogą mieć przede wszystkim modlitwy jego córek, a więc Hathumody i jej siostr<sup>41</sup>. Mówiąc o zasługach swej bohaterki dla pośmiertnych losów rodziciela, autor kładzie nacisk na to, że w stosunku do Liudolfa była ona „najbliższa według ciała” (*proxima carne*)<sup>42</sup>; „Sformułowanie »będąc mu bliska ciałem« – zauważa Roman Michałowski – zdaje się sugerować, że zdaniem pisarza nośnikiem zaślugi było pokrewieństwo”<sup>43</sup>.

Tego samego opactwa dotyczy też pochodzący z lat siedemdziesiątych X wieku utwór Hronswity *Primordia coenobii Gandeshemensis*, niewątpliwie ściśle związany z ideologią dynastii ottońskiej. Tu kwestia fundacji żeńskiego konwentu jest powiązana nie tyle z kwestią zbawienia, co ziemskiej władzy. Otóż w tekście możemy przeczytać, że Liudolfingowie otrzymali niegdyś dwie powiązane ze sobą Boże obietnice: że założą wspaniały klasztor dziewczic (czyli właśnie Gandersheim) oraz że posiadą władzę cesarską. Otrzymanie najwyższych godności zależało jednak właśnie od wypełnienia owego pierwszego zadania, a więc fundacji klasztoru, którego kanoniczki będą odznaczać się szczególną pobożnością. Troskę o ową gorliwość konwentu powierzają fundatorzy swym trzem córkom, które kolejno zostają opatkami. W efekcie nieustannej czci, jaką otaczają dziewczice swego boskiego Oblubieńca, na Liudolfingów sphywa ob-

---

z konferencji naukowej zorganizowanej przez Instytut Historii UAM w dniach 14–16 XI 1983 roku, red. J. Strzelczyk, Poznań 1986, s. 54, gdzie także dalsza literatura przedmiotu.

<sup>41</sup> *Dialogus Agii*, wyd. L. Traube, *MGH Poetae Latini*, t. 3, Berolini 1896, s. 384–386; por. R. Michałowski, *Klasztor prywatny*, s. 54–55.

<sup>42</sup> *Dialogus Agii*, s. 386, w. 621.

<sup>43</sup> R. Michałowski, *Klasztor prywatny*, s. 55.

fitość wszelkich łask, faktycznie też ich potomek zostaje cesarzem<sup>44</sup>. Po raz kolejny więc spotykamy się z przekonaniem o szczególnych korzyściach, związanych z oddaniem Bogu córek jako dziewic. Ojciec, przeznaczając je Chrystusowi jako oblubienice, wytwarzał z Synem Bożym relacje podobne do tych, w jakie wchodził – w wypadku córek wydanych za mąż – ze swymi zięciami; nic więc dziwnego, że mógł się spodziewać Jego pomocy zarówno w zdobyciu bitewnego zwycięstwa, jak i w otrzymaniu oraz sprawowaniu władzy, a wreszcie i w uzyskaniu zbawienia<sup>45</sup>.

Wydaje się więc, że w tak chętnym wysyłaniu do klasztoru kobiet z rodu panującego można widzieć swego rodzaju próbę partycypacji owego rodu w chrześcijańskiej świętości i chęć nawiązania z sacrum specyficznej, w istocie rodzinnej więzi. Szczególnie wrażliwi mieliby być na to władcy, którzy – niedawno porzuciwszy pogaństwo – z jednej strony mieli głęboko zakodowany sakralny status dynastii jako potomków bogów, z drugiej – wyrzekając się owych bogów, potrzebowali powiązać swój ród z nowym sacrum<sup>46</sup>. Ową ideę uprzywilejowanej linii pokrewieństwa, którą Karl Hauck określił pojęciem *Geblütsheiligkeit*<sup>47</sup>, można dostrzec przecież nie tylko u wspomnianych

---

<sup>44</sup> *Primordia coenobii Gandeshamensis*, w: *Hronsvitae Opera*, wyd. P. von Winterfeld, *MGH SS rer. Germ. in usum scholarum*, t. 34, Berolini 1902. Por. M. T. Szczyński, *Proroctwo i obietnica. Nadprzyrodzone przesłanki władzy Ottonów w ujęciu Hrotsvit z Gandersheim*, w: *Christianitas Romana. Studia ofiarowane Romanowi Michałowskiemu*, red. K. Skwierczyński, Warszawa 2009, s. 104–119; R. Michałowski, *Princeps fundator. Studia z dziejów kultury politycznej w Polsce X–XIII wieku*, Warszawa 1993, s. 13–18.

<sup>45</sup> R. Michałowski, *Duchowość w X wieku*, w: *Tu się wszystko zaczęło. Rola Poznania w państwie Pierwszych Piastów. Teksty wykładów wygłoszonych na sympozjum naukowym zorganizowanym przez Oddział Polskiej Akademii Nauk i Wydział Teologiczny UAM w Poznaniu*, Poznań 2010, s. 68; G. Pac, *Obraz małżeństwa w wybranych niemieckich źródłach hagiograficznych X i XI wieku*, w: *Kult świętych i ideał świętości w średniowieczu* („Fasciculi Historici Novi”, t. 11), red. R. Michałowski, Warszawa 2011, s. 85–90 (zwl. 89–90).

<sup>46</sup> Por. G. Klaniczay, op. cit., s. 64–67.

<sup>47</sup> K. Hauck, *Geblütsheiligkeit*, w: *Liber floridus. Mittellateinische Studien. Paul Lehmann zum 65. Geburtstag*, Hrsg. B. Bischoff, S. Brechter, St. Ottilien 1950, s. 187–240; dla okresu późniejszego por. A. Vauchez, „*Beata strips*”: *Sainteté et lignage en occident aux XIIIe et XIVe siècle*, w: *Famille et parenté dans l'Occident*

przez Yorke władców anglosaskich – jak przekonująco pokazał Patrick Corbet, wyjątkowo wyraźnie myśl ta jest obecna nie gdzie indziej, jak u saskich Liudolfingów, którzy przecież od pewnego momentu poczęli wysyłać do klasztoru niemal wszystkie swe córki<sup>48</sup>.

Trudno powiedzieć, czy zaproponowana powyżej próba wyjaśnienia występującego na obszarach niedługo po konwersji fenomenu rozkwitu monastycyzmu żeńskiego, ściśle związanego z domem panującym, jest słuszna. Jak starałem się pokazać, analizujący to zjawisko badacze nie są do końca zgodni co do jego przyczyn. Nie one są tu jednak dla nas najistotniejsze – ważniejsze wydaje się raczej dostrzeżenie faktu, że wszyscy owi badacze zgodnie zauważają, iż fenomen taki miał miejsce. Trudno oczywiście mówić o jakiejś prostej zależności, niemniej jednak należy stwierdzić, że istnieje związek między konwersją kraju a fundowaniem przez ród panujący klasztorów żeńskich, wykraczający ponad oczywiste stwierdzenie, że bez owej konwersji powstanie tych konwentów byłoby niemożliwe. Naszym tymczasem zadaniem jest rozpatrzenie zagadnienia obecności klasztoru żeńskiego w Polsce, a więc w kraju dość niedawno schryścianizowanym. W tym miejscu ostrożnie możemy już stwierdzić, że nie byłoby zaskakujące, gdyby także nad Wartą odpowiedzią na konwersję było powstanie jakiegoś klasztoru żeńskiego.

Dochodzimy jednak do drugiego zagadnienia, a mianowicie problemu wzorców kultury religijnej, z jakich czerpali Piastowie. Nie wymaga raczej specjalnego dowodzenia teza, że wyjątkowe miejsce przypadało tu w okresie pierwszej dynastii piastowskiej Rzeszy i jej arystokracji w ogólności, a dynastii ottońskiej w szczególności. Warto więc raz jeszcze wrócić do liudolfińskiej Saksonii, która w naszych rozważaniach musi zająć szczególne miejsce. Biorąc bowiem pod uwagę intensywność kontaktów Piastów z niemieckimi elitami, a także siłę kulturowego oddziaływania tych ostatnich, wydaje się wskazane, aby bliżej przyjrzeć się miejscu klasztoru żeńskiego w życiu owych elit, a zwłaszcza domu panującego, który tak często –

---

*médiéval*, éd. G. Duby, J. Le Goff (Collection de l'École Française de Rome 30), Rome 1977, s. 397–407.

<sup>48</sup> Por. P. Corbet, *Les saints Ottoniens: Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an Mil*, Sigmaringen 1986, zwł. s. 242–255.



zwłaszcza w kwestiach religijnych – stawał się dla Piastów ważnym wzorem.

Najistotniejsze wydaje się podkreślenie zasygnalizowanego już zjawiska. Porównując mianowicie związki monastycyzmu żeńskiego z rodami królewskimi w Anglii VII wieku i Saksonii wieku X, Pauline Stafford stwierdza: „W obydwu przypadkach konwersja zaszczerpiła monastycyzm, który – spotykając się z aktualnymi strukturami rodzinnymi – tworzył klasztory żeńskie lub, w Anglii, domy podwójne kierowane przez kobiety”<sup>49</sup>. W wypadku ottońskiej Rzeszy owe związki monastycyzmu żeńskiego ze strukturami rodu panującego były więcej niż bliskie i wyrażały się przede wszystkim w przeznaczaniu do życia zakonnego wielu, a niekiedy większości córek. Opatkami u kanoniczek w Gandersheim, rodowym klasztorze Liudolfingów, były – jak już wspomniałem – trzy córki protoplastów rodu, Liudolf i Ody. Z kolei córka Ottona I, Matylda, była księżnią w innym rodowym klasztorze, mianowicie w Kwedlinburgu. Kano-niczkami były także dwie z trzech córek Ottona II i Teofanu: Zofia stanęła na czele Gandersheim, Adelajda – Kwedlinburga. Trzecia z córek, Matylda, wyszła za Ezzona, palatyna reńskiego; małżeństwo to wydało siedem córek, z czego sześć poświęcono życiu zakonnemu. Wśród nich trzeba wymienić Teofanu, która została opatką kolejnego ottońskiego klasztoru, w Essen, gdzie opatką była wcześniej także Matylda, córka Liudolfa, syna Ottona I. Również w bawarskiej linii rodu tradycja ta była żywa: zarówno Henryk Bawarski, jak i jego syn, Henryk Kłótnik, mieli po dwie córki; obaj też oddali po jednej do klasztoru; córka tego pierwszego, Gerberga, była poprzedniczką Zofii w Gandersheim<sup>50</sup>.

---

<sup>49</sup> P. Stafford, *Powerful Women in the Early Middle Ages: Queens and Abbesses*, w: *The Medieval World*, eds. P. Linehan, J. L. Nelson, London–New York 2003, s. 401.

<sup>50</sup> D. Müller-Wiegand, *Vermitteln – Beraten – Erinnern. Funktionen und Aufgabefelder von Frauen in der ottonischen Herrscherfamilie (919–1024)*, Kassel 2003, s. 99–100. O córkach Ezzona i Matyldy por. też E. Ennen, *Die sieben Töchter des Pfalzgrafen Ezzo*, w: *Der Aquädukt 1763–1988. Ein Almanach aus dem Verlag C. H. Beck im 225. Jahr seines Bestehens*, München 1988, s. 160–171; K. G. Beuckers, *Die Ezzonen und ihre Stiftungen. Eine Untersuchung zur Stiftungstätigkeit im 11. Jahrhundert (Kunstgeschichte, t. 42)*, Münster–Hamburg 1993, zvl. s. 37–45;

Rzecz jednak nie tylko w obyczajach, każącym od pewnego momentu przeznaczać życie zakonnemu większości córek domu królewskiego, ale także w pozycji, jaką zajmowały w rodzinie i w Rzeszy owe kobiety. Jak oblicza Daniela Müller-Wiegand, ottońskie opatki – Matylda i Adelajda z Kwedlinburga, Gerberga i Zofia z Gandersheim oraz Matylda z Essen – pojawiają się w dokumentach władców ponad 55 razy jako osoby interweniujące u nich; w dużej części owe interwencje dotyczą spraw ich własnych wspólnot klasztornych, ale nie tylko<sup>51</sup>. Pierwszeństwo przypada tu zwłaszcza potężnym księżniczkom: kwedlinburskiej Matyldzie i gandersheimskiej Zofii<sup>52</sup>. Wiemy też, że Matylda niejednokrotnie zastępowała w Rzeszy nieobecnego Ottona II i Ottona III<sup>53</sup>; Thietmar mówi wręcz, że to jej ten drugi powierzył *cura regni* (nadzór nad królestwem) w czasie swej wyprawy do Italii w 997 roku<sup>54</sup>. Jej zupełnie wyjątkowa rola polityczna zaznacza się szczególnie wyraźnie w tytułach, jakimi obdarzają ją współczesne źródła: *Roczniki Kwedlinburskie* w okresie regencji po śmierci Ottona II nazywają ją oraz cesarzowe-wdowy, Adelajdę i Teofanu, *dominae imperialis*<sup>55</sup>, natomiast na jej nagrobku widnieje – nadany, jak się wydaje, przez Ottona III i będący żeńskim odpowiednikiem tytułu *patricius* – tytuł *matricia*<sup>56</sup>. Zadanie zastępowania brata

o Teofanu i Essen patrz: T. Fremer, *Äbtissin Theophanu und das Stift Essen. Gedächtnis und Individualität in ottonische-salischer Zeit*, Essen 2002, passim.

<sup>51</sup> D. Müller-Wiegand, op. cit., s. 201.

<sup>52</sup> Ibidem, s. 203–228. O Zofii patrz także: O. Perst, *Die Kaisertochter Sophie, Äbtissin von Gandersheim und Essen*, „Braunschweigisches Jahrbuch” 38 (1957), s. 5–46; G. Wolf, *Prinzessin Sophia (978–1039). Äbtissin von Gandersheim und Essen, Enkelin, Tochter und Schwester von Kaisern*, „Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte” 61 (1989), s. 105–123.

<sup>53</sup> D. Müller-Wiegand, op. cit., s. 211. G. Althoff, *Gandersheim und Quedlinburg. Ottonische Frauenklöster als Herrschafts- und Überlieferungszentrum*, „Frühmittelalterliche Studien” 25 (1991), s. 132–133.

<sup>54</sup> *Kronika Thietmara*, wyd. M. J. Jedlicki, Poznań 1953, IV, 41, s. 197.

<sup>55</sup> *Die Annales Quedlinburgenses*, wyd. M. Giese, *MGH SS rer. Germ.*, t. 72, Hannover 2004, pod rokiem 985, s. 475. D. Müller-Wiegand, op. cit., s. 206.

<sup>56</sup> E. E. Stengel, *Die Grabschrift der ersten Äbtissin von Quedlinburg*, „Deutsches Archiv” 3 (1939), s. 361–370 (wydanie inskrypcji: 362–363). Na temat tego tytułu i jego możliwego znaczenia por.: D. Müller-Wiegand, op. cit., s. 211–214; T. Vogelsang, *Die Frau als Herrscherin im hohen Mittelalter. Studien zur „consors*

otrzymywały także siostry Ottona III: Zofia z Gandersheim i Adelajda z Quedlinburga<sup>57</sup>; obu im przypadła też wyjątkowa rola przy wyborze i uznaniu przez Sasów władzy zarówno Henryka II, jak i Konrada II<sup>58</sup>.

Warto zaznaczyć też pozycję ottońskich opatek w Kościele Rzeszy. I tak nadanie godności opatki kwedlinburskiej Matyldzie stało się okazją do zjazdu nie tylko rodziny cesarskiej, ale też dostojników świeckich i duchowych; nowa ksieni – jak pisze Annalista Saxo – „została pobłogosławiona nie przez jednego, jak jest w zwyczaju, biskupa, lecz wszystkich zebranych w tym celu arcybiskupów i biskupów królestwa”<sup>59</sup>. Do podobnego złamania obyczaju doszło także przy konsekracji córki Ottona II – Zofii. Miała ona odmówić przyjęcia welonu z rąk biskupa miejsca, czyli biskupa Hildesheim, Osdağa, „uznając za niegodne, by być konsekrowaną przez kogoś, kto nie nosi paliusza” (*indignum aestimans nisi a palligero consecrari*); celem akcji było podważenie jego zwierzchnictwa nad klasztorem. O poprowadzenie ceremonii księżniczka poprosiła metropolitę moguncyjskiego Willigisa. Konflikt został ostatecznie zażegnany, a w czasie konsekracji, która znów stała się okazją dla spotkania dostojników świeckich i duchowych, welon cesarskiej córce założyli wspólnie obaj biskupi<sup>60</sup>.

Naturalne jest tu połączenie funkcji politycznych i religijnych. Podobnie jest zresztą ze wspomnianymi na początku interwencjami u władców: Daniela Müller-Wiegand zauważa, że głównym motywem, pojawiającym się jako uzasadnienie interwencji Matyldy i Zo-

---

regni” *Formel*, Göttingen, Frankfurt–Berlin 1954, s. 27–28. Wydaje się, że ten ostatni nie bez racji mówi o Matyldzie jako o *ungekrönten „consors regni”*, ibidem, s. 28.

<sup>57</sup> G. Althoff, *Gandersheim und Quedlinburg*, s. 133.

<sup>58</sup> Ibidem, s. 133–134.

<sup>59</sup> „Non uno, uti moris est, benedicente episcopo, sed cunctis regni archiepiscopis et episcopis in hoc opus collectis benedicta est”, *Die Reichschronik des Annalista Saxo*, wyd. K. Nass, *MGH SS*, t. 37, Hannover 2006, pod rokiem 966, s. 205, w. 10–11. Por. G. Althoff, *Gandersheim und Quedlinburg*, s. 131.

<sup>60</sup> *Vita Bernwardi episcopi Hildesheimensis auctore Thangmaro*, wyd. G. H. Pertz, *MGH SS*, t. 4, Hannoverae 1841, c. 13, s. 764. Por. G. Althoff, *Gandersheim und Quedlinburg*, s. 121–122; O. Perst, op. cit., s. 5. G. Wolf, op. cit., s. 107–108.

fii, jest troska o liudolfińską pamięć<sup>61</sup>. Wiąże się to ze szczególną funkcją ufundowanych przez ten ród klasztorów żeńskich: Essen, a zwłaszcza Gandersheim i Quedlinburga, jako centrów jego modlitewnej pamięci. Oba *Hausklöster* stanowiły również miejsce pochówku przedstawicieli rodu<sup>62</sup>, a także ważne ośrodki tworzenia i podtrzymywania tego, co Gerd Althoff określa mianem *ottonische Hausüberlieferung* (tradycja domu ottońskiego)<sup>63</sup>.

Tym jednak, co stanowi o szczególnym związku tych klasztorów z rodem, jest fakt, że na czele owych konwentów staje nie kto inny, jak właśnie niewiasty pochodzące z rodu Liudolfingów. W wypadku Gandersheim opatkami są kolejno trzy córki Liudolfa, następnie córka liudolfowego syna – Ottona, potem urząd przypada dwóm bliżej nieznanym niewiastom, następnie Gerberdze, córce Henryka Bawarskiego, wreszcie Zofii i Adelajdzie, dwóm córkom Ottona II<sup>64</sup>. W Quedlinburgu po pierwszej opatce, po wielokroć wspominaanej już Matyldzie, opatką zostaje Adelajda, po 1039 roku także księżni gandersheimska<sup>65</sup>. W Essen opatkami są kolejno dwie wnuczki Ottona I: najpierw córka Liudolfa, następnie córka Ottona II, potem zaś Teofanu, córka Ezzona i Matyldy, wnuczka Ottona II<sup>66</sup>. Nie sposób więc nie zauważyć, że od około połowy wieku X w Gandersheim i Quedlinburgu, a od lat siedemdziesiątych tegoż wieku w Essen, nieprzerwanie rządzą kobiety liudolfińskie, których władza trwa

---

<sup>61</sup> D. Müller-Wiegand, op. cit., s. 227.

<sup>62</sup> G. Althoff, *Gandersheim und Quedlinburg*, s. 123; idem, *Adels- und Königsfamilien im Spiegel ihrer Memorialüberlieferung. Studien zum Totengedenken der Billunger und Ottonen*, München 1984, s. 133–136, 179–200 i 213–214; idem, *Beobachtungen zum liudolfingisch-ottonischen Gedenkwesen*, w: *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, Hrsg. K. Schmid, J. Wollasch, München 1984, s. 649–665. Por. też: K. J. Leyser, op. cit., s. 63–73 oraz wyżej, s. 329 wraz z przypisem 74.

<sup>63</sup> G. Althoff, *Gandersheim und Quedlinburg*, s. 126–127 i 136–144.

<sup>64</sup> H. Goetting, *Das Reichsunmittelbare Kanonissenstift Gandersheim (Das Bistum Hildesheim, cz. 1)*, *Germania Sacra*, Neue Folge 7 (*Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz*), Berlin 1973, s. 293–298.

<sup>65</sup> L. Weiland, *Chronologie der älteren Äbtissinnen von Quedlinburg und Gandersheim*, „Zeitschrift des Harz-Vereins für Geschichte und Altertumskunde” 8 (1875), s. 476–477.

<sup>66</sup> T. Fremer, op. cit., s. 44.

dłużej niż rządy dynastii w Rzeszy, bo do lat czterdziestych czy pięćdziesiątych wieku XI. W Kwedlinburgu od początku istnienia opactwa, a w Gandersheim od rozpoczęcia rządów przez Zofię w 1001 roku rozpoczyna się też nieprzerwany okres rządów królewskich córek, który znajdzie swe przedłużenie w postaci opatek-córek Henryka III. Z jednej więc strony, jak wspomniano wyżej, istnieje u Liudolfingów wyraźna tradycja przeznaczania wielu spośród córek do życia zakonnego, z drugiej zaś istnieją konkretne żeńskie klasztory, ściśle związane z rodem i dynastią, na których czele nieprzerwanie stoją panny z tego rodu, często królewskie córki.

Uprzywilejowanie liudolfińskich klasztorów żeńskich przejawia się także w tym, że wszystkie one zaliczają się do kategorii *abbatia regalis*, znajdują się więc pod specjalną królewską opieką, posiadają immunitet<sup>67</sup>, a zarazem podlegają systemowi *servitium regis*<sup>68</sup>. Niezwykle mocna jest oczywiście także ich pozycja ekonomiczna, a dobrym przykładem troski Liudolfingów o byt swoich *Hausklöster* – obok obfitych nadań ziemskich i przywilejów – niech będzie fakt, że zarówno Kwedlinburg, jak i Gandersheim posiadały prawo bicia własnej monety<sup>69</sup>. Wreszcie oba klasztory, a do jakiegoś stopnia także Essen, stanowią ważne *Herrschaftszentren* (centra władzy) – pozostają one stale miejscami postoju na trasie królewskich podróży, tu odbywają się zjazdy z możnymi świeckimi i duchownymi, wreszcie stanowią one przestrzeń dla królewskiej ostentacji<sup>70</sup>. Szczególna rola przypada tu Kwedlinburgowi, który od początku swego istnienia aż do roku 1015 stanowi wielokrotnie miejsce obchodzenia przez kró-

<sup>67</sup> K. J. Leyser, op. cit., s. 68–69. Problem definicji klasztoru królewskiego patrz: J. W. Bernhardt, *Itinerant Kingship and Royal Monasteries in Early Medieval Germany, c. 936–1075*, Cambridge 1993, s. 70–75. Nie stosuję proponowanego przez Theodora Mayera (*Fürsten und Staat*, Weimar 1950, s. 25–27, 36–38, 48–49, 220–234 i 306–308) rozróżnienia na klasztory królewskie (*Königsklöster*) i klasztory Rzeszy (*Reichsklöster*), przyjmując za Johnem W. Bernhardtem (op. cit., s. 72), że podział ten nie ma oparcia źródłowego i w rzeczywistości nie istniał.

<sup>68</sup> J. W. Bernhardt, op. cit., s. 75–135 (zwł. s. 75–84).

<sup>69</sup> Ibidem, s. 144–147 i 153–154. Essen dostało prawo bicia monety najpewniej już za rządów Konrada II, ibidem, s. 193.

<sup>70</sup> G. Althoff, *Gandersheim und Quedlinburg*, s. 123 i 127–130. O wizytach królewskich w tych klasztorach patrz: J. W. Bernhardt, op. cit., s. 140–142, 151–152 i 192.

łów z dynastii saskiej najważniejszego święta kalendarza liturgicznego – Wielkanocy<sup>71</sup>, co stawało się okazją do zjazdów elit państwa i szczególnej władczej ostentacji<sup>72</sup>.

Dochodzimy tu do sprawy z naszego punktu widzenia zasadniczej. Otóż w zjazdach kwedlinburskich brali niejednokrotnie udział także władcy polscy. Thietmar informuje nas o udziale w tych wielkanocnych spotkaniach Mieszka I w roku 973<sup>73</sup>, w roku 984, kiedy to zebranie możnych Rzeszy miało przerodzić się w demonstrację poparcia dla Henryka Kłótnika<sup>74</sup>, a także w 985 roku<sup>75</sup>. *Roczniki Kwedlinburskie* dodają jeszcze obecność Mieszka w Kwedlinburgu w Wielkanoc roku 991<sup>76</sup>. Z tego samego źródła wynika też, że w paschalnych uroczystościach w tym klasztorze uczestniczył w roku 1000 towarzyszący Ottonowi III Bolesław Chrobry<sup>77</sup>; od Thietmara wiemy, że obecność cesarza w czasie świąt paschalnych była powiązana – zgodnie ze zwyczajem – z synodem, na który przybyło także wielu cesarskich współpracowników<sup>78</sup>. Jak więc widać, Piastowie mogli na własne oczy zobaczyć miejsce, jakie w systemie polityczno-religijnym Rzeszy zajmował klasztor w Kwedlinburgu. Nawet jednak i bez udziału w kwedlinburskich zjazdach polscy władcy musieliby mieć

---

<sup>71</sup> J. W. Bernhardt, op. cit., s. 141–142 i 146. Nie ma tu dla nas znaczenia, że – jak wykazał Gerd Althoff (*Gandersheim und Quedlinburg*, s. 129–130) – tradycja obchodzenia Wielkanocy w Kwedlinburgu jest starsza niż fundacja *Familienkloster* i pochodzi z czasów, gdy w miejscowości tej znajdował się tylko liudolfiński *Pfalz*. Istotniejsze z naszego punktu widzenia wydaje się bowiem, że w drugiej połowie X wieku i na początku wieku XI opactwo kwedlinburskie było przestrzenią, w której król wraz z dworem celebrował Wielkanoc.

<sup>72</sup> G. Althoff, *Gandersheim und Quedlinburg*, s. 127–130.

<sup>73</sup> *Kronika Thietmara*, II, 31, s. 93. Warto jednak zauważyć, że w zapisie *Roczników Kwedlinburskich*, skąd – zdaniem wydawcy – Thietmar miał przejąć listę ludów, które pojawiły się na zjeździe, imię Mieszka się nie pojawia, *Die Annales Quedlinburgenses*, pod rokiem 973, s. 331–332. Niektórzy badacze wątpią więc, czy Mieszko był obecny w Kwedlinburgu i przypuszczają, że wysłał tam tylko swego syna Bolesława jako zakładnika. Por. J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy*, Poznań 1992, s. 158–160.

<sup>74</sup> *Kronika Thietmara*, IV, 2, s. 147.

<sup>75</sup> *Ibidem*, IV, 9, s. 157.

<sup>76</sup> *Die Annales Quedlinburgenses*, pod rokiem 991, s. 478.

<sup>77</sup> *Ibidem*, pod rokiem 1000, s. 511–513.

<sup>78</sup> *Kronika Thietmara*, IV, 46, s. 211.

świadomość roli, jaką kobiecie fundacje odgrywają w saskim rodzie panującym. Musieli wiedzieć, że w Niemczech i w kręgu dworu cesarskiego zarówno postaci wielkich opatek, jak i prowadzone przez nie konwenty pełniły wieloraką, a w istocie trudną do przecenienia w ottońskim systemie rządów rolę. Jest to konstatacja szalenie istotna, jeśli uświadomić sobie, z jakich wzorców kultury religijnej i politycznej czerpali Piastowie. Powyższe szerokie przedstawienie znaczenia liudolfińskich klasztorów żeńskich dla rodu, domu panującego i Rzeszy miało służyć bowiem przede wszystkim ukazaniu, jak potężna była siła owego wzoru. A co za tym idzie – jak naturalnym krokiem byłoby zatem skopiowanie owego wzoru, a więc z jednej strony założenie przez Piastów w schryścianizowanej Polsce konwentu żeńskiego ściśle związanego z dynastią, z drugiej zaś strony posłanie którejs z Piastowskich córek do klasztoru.

Skoro wspominałem już o wielkanocnych zjazdach kwedlinburskich, warto zaznaczyć, że obok Mieszka regularnie uczestniczył w nich także książę czeski Bolesław, a opisując Wielkanoc roku 973, Thietmar tak pisze: „podążył cesarz [Otton I – GP] do Kwedlinburga, gdzie spędził najbliższe Święta Wielkanocne na chwalbie Bożej i świeckich uciechach. Tutaj, w obecności wszystkich możliwych państwa stawili się na rozkaz cesarza książęta Mieszko i Bolesław oraz posłowie z Grecji, Benewentu, Węgier, Bułgarii, Danii, jak również od Słowian”<sup>79</sup>. Prowadzi nas to do pytania o obecność klasztoru żeńskiego w krajach, które ze względu na stosunkowo niedawną konwersję, a także oddziaływanie wpływów ottońskich, znajdowały się w dość podobnej do wczesnopiastowskiej Polski sytuacji.

Zacznijmy od Węgier, gdzie sprawa jest – wobec ubóstwa naszej wiedzy o najwcześniejszych dziejach tego kraju – wielce skomplikowana. Pewnym tropem może być tu dokument z Veszprém z roku 1109. Dowiadujemy się z niego, że król Koloman I polecił odnowić i aktualizować donację, jakiej miał dokonać dla klasztoru żeńskie-

---

<sup>79</sup> „Ivit ad Quodlingeburg proximum pascha dicinis laudibus humanisque peragens gaudiis. Huc confluebant inperatoris edictu Miseco atque Bolizlavo duces et legati Grecorum, Beneventorum, Ungariorum, Bulgariorum, Danorum et Sclavorum cum omnibus regni totius primariis”, *ibidem*, II, 31, s. 93–95. Por. G. Althoff, *Gandersheim und Quedlinburg*, s. 127–128.

go w Veszprém (a ściślej mówiąc w Veszprémvölgy – Dolinie Veszprém) król Stefan<sup>80</sup>. W dokumencie jest przytoczony pierwotny akt nadania, pozbawiony daty i – co dość zaskakujące – napisany w języku greckim<sup>81</sup>, który jest – jak wyjaśnia dokument z roku 1109 – językiem twórcy czy opiekuna klasztoru (*auctor monasterii*)<sup>82</sup>. Omawiająca to dość zagadkowe źródło francuska bizantynistka Evelyne Patlagean wiąże jego początki z grecką metropolią na Węgrzech, pod której władzą miał znajdować się początkowo interesujący nas konwent<sup>83</sup>. Czy hipoteza ta jest słuszna – trudno powiedzieć; pewniejsze jest natomiast to, że klasztorem zaopiekował się, odnowił, zebrał tam mniszki i bogato uposażył król Stefan; to jego ma na myśli redaktor dokumentu z 1109 roku, gdy pisze *auctor monasterii*<sup>84</sup>. Jednocześnie Patlagean proponuje, aby refundację veszpremskiego konwentu umieścić w okolicach roku 1010, wiążąc ją z utworzeniem w roku 1009 łacińskiego biskupstwa w Veszprém<sup>85</sup>. Pomińmy skomplikowaną dyskusję nad greckim dziedzictwem węgierskiego chrześcijaństwa<sup>86</sup>, a skupmy się na tym, co dla nas istotne w całym przekazie. Otóż, jeśli wierzyć ustaleniom Patlagean, Stefan otoczył opieką, a właściwie na nowo ufundował żeński klasztor i to w Veszprém,

---

<sup>80</sup> *Diplomata Hungariae Antiquissima*, t. 1 (lata: 1000–1131), wyd. G. Györfy, Budapestini 1992, nr 136/I, s. 365–368; nr 136/II, s. 368–380. Większość badaczy zgadza się, że postać występującą w dokumencie należy identyfikować właśnie ze Stefanem, choć niektórzy wskazują na jego ojca, Geję, por. E. Patlagean, *Une donation royale hongroise rédigée en grec: la charte de Veszprém*, w: *Europa barbarica, Europa Christiana. Studia mediaevalia Carolo Modzelewski dedicata*, red. R. Michałowski et al., Warszawa 2008, s. 128–129; N. Berend, J. Laszlovszky, B. Z. Szakács, *The kingdom of Hungary, w: Christianization and the Rise of Christian Monarchy. Scandinavia, Central Europe and Rus' c. 900–1200*, ed. N. Berend, Cambridge 2007, s. 353–354.

<sup>81</sup> *Diplomata Hungariae Antiquissima*, t. 1, nr 13, s. 81–85.

<sup>82</sup> Ibidem, nr 136/I, s. 367, w. 5; nr 136/II, s. 380, w. 15. Por. E. Patlagean, op. cit., s. 127 (tłumaczenie francuskie tekstu greckiego: s. 128).

<sup>83</sup> E. Patlagean, op. cit., s. 129–131.

<sup>84</sup> Ibidem, s. 131. Por. wyżej, przypis 80.

<sup>85</sup> Ibidem, s. 130–131.

<sup>86</sup> Por. ibidem, zwł. s. 128–131; N. Berend, J. Laszlovszky, B. Z. Szakács, op. cit., zwł. s. 327–328 i 336–337.



uchodzącym w późniejszym okresie za siedzibę królowej<sup>87</sup>. Trzeba zresztą zaznaczyć, że inni badacze widzą w Stefanie po prostu pierwotnego fundatora konwentu, a dokument, o którym mówimy, nazywają wprost fundacyjnym<sup>88</sup>. Te różnice nie są dla nas tak istotne, ważniejsze jest raczej z jednej strony głębokie zaangażowanie drugiego chrześcijańskiego władcy Węgier w sprawę żeńskiego klasztoru, z drugiej zaś fakt, że świadomość jego udziału w tym akcie istniała na dworze królów węgierskich 100 lat później, a ci ostatni ciągle poczuli się do obowiązku opieki nad konwentem, co pokazuje, że więź między dynastią a klasztorem musiała być dość mocna<sup>89</sup>.

Od przykładu węgierskiego jeszcze ważniejszy wydaje się jednak dla nas przykład czeski. Jest on o tyle jednoznaczny, że klasztor benedyktynek św. Jerzego na praskim Hradzie nie tylko istniał nieprzerwanie przez całe średniowiecze, a na dodatek dość szczegółową relację z jego założenia przekazuje nam Kosmas. Pod rokiem 967 pisze on mianowicie o siostrze czeskiego księcia Bolesława II, Mladzie, która udała się do Rzymu, a „tam jakiś czas przebywając, w pełni wyćwiczyła się w regułach zakonnych”<sup>90</sup>. Wedle słów kronikarza sam papież konsekrował ją na opatkę, przydając jej imię zakonne Maria. Młoda-Maria, wróciwszy do Pragi, przekazała bratu pismo biskupa

---

<sup>87</sup> Veszprém nie tylko należało do dóbr królowej, ale też tutejszy biskup miał prawo jej koronowania, J. M. Bak, *Roles and Functions of Queens in Árpádian and Angevin Hungary (1000–1386 A.D.)*, w: *Medieval Queenship*, ed. J. C. Parsons, Stroud 1994, s. 17–18. Kwestię obszernie omawia A. Zsoldos, *Az Árpádok és asszonyaik. A királynéi intézmény az Árpádok koráiban* (Társadalom- és művelődéstörténeti tanulmányok, t. 36), Budapest. 2005, zwł. s. 19–27, z pracy tej jednak, ze względów językowych, skorzystać mogłem w bardzo ograniczonym zakresie.

<sup>88</sup> N. Berend, J. Laszlovszky, B. Z. Szakács, op. cit., zwł. s. 353–354.

<sup>89</sup> W swoim porównawczym ujęciu początków polskich benedyktynek Aleksander Gieysztor, omawiając początki monastycyzmu węgierskiego, wspomina także o „mniszkach Somlóvasárhely”, co opiera się jednak – zaznacza badacz – na niepewnej podstawie. A. Gieysztor, *Pierwsie benedyktyni w Polsce piastowskiej*, w: *Benedyktyni tymiecy w średniowieczu. Materiały z Sesji Naukowej Wawel-Tyńiec, 13–15.10.1994*, red. K. Żurowska, Kraków 1995, s. 12.

<sup>90</sup> „Ubi tempore aliquanto degens monasticis sat disciplinis imbuitur”, *Cosmae Pragensis chronica Boemorum*, wyd. B. Bretholz, *MGH Scriptores rerum germanicarum, nova series*, t. 2, Berolini 1923, I, 22, s. 42, w. 27–28.

Rzymu, które Kosmas cytuje; papież wyraża w nim zgodę na powołanie w stolicy Czech biskupstwa, a także aby „przy kościele świętego Jerzego męczennika było zgromadzenie mniszek pod regułą św. Benedykta i pod obediencją córki Naszej opatki Marii”<sup>91</sup>. List skutkuje natychmiastowymi decyzjami księcia i jego siostry: kościół św. Wita zostaje przeznaczony na siedzibę przyszłego biskupa, kościół św. Jerzego na siedzibę konwentu mniszek<sup>92</sup>.

Ze względów chronologicznych nie jest do końca jasne, czy adresatem listu faktycznie był – jak chce Kosmas – Bolesław II, czy może jego ojciec – Bolesław I<sup>93</sup>. Dla nas ma to znaczenie drugorzędne. Ważne jest natomiast, że władca czeski funduje klasztor żeński, który od początku jest ściśle związany z dynastią: na czele konwentu staje jego siostra (względnie – gdyby początek fundacji przypisać Bolesławowi I – córka), dom powstaje nie tylko tuż przy najważniejszej książęcej siedzibie, a na dodatek przy powstałym wcześniej (co będzie ważne w dalszej części naszego wyводу) kościele św. Jerzego<sup>94</sup>. „Konwent usytuowany przy tej świątyni – pisze Joanna A. Sobiesiak – cieszył się niezwykłym prestiżem, bo w krypcie kościoła św. Jerzego znajdowała się pierwsza nekropolia Przemyślidów”<sup>95</sup>.

<sup>91</sup> „Ad ecclesiam vero sancti Georgii martiris, sub regula sancti Benedicti et obedientia filie nostre, abbatisse Marie constitutur congregatio sanctimonialium”, ibidem, I, 22, s. 44, w. 1–4.

<sup>92</sup> Ibidem, I, 22, s. 42–44. Por. J. A. Sobiesiak, *Bolesław II Przemyślidą (†999)*, Kraków 2006, s. 22–24. O Mładzie-Marii patrz też: A. Birnbaumová, *Dobrawa a Mlada*, w: *Královný a kněžny české*, ed. K. Stloukal, Praha 1996 (pierwsze wydanie: *Královný a kněžny a velké ženy české*, Praha 1940), s. 38–46; R. Turek, *Ctihodná Mlada – Marie*, w: *Bohemia Sancta. Životopisy českých světců a přátel božích*, ed. J. Kadlec, Praha 1989, s. 78–84.

<sup>93</sup> J. A. Sobiesiak, op. cit., s. 175–179.

<sup>94</sup> Wynika to jednoznacznie zarówno ze wzmiankowanego tu przekazu Kosmasa, jak i z dwóch redakcji żywota św. Wacława – autorstwa Krystiana i *Crescente fide* – które zgodnie wskazują na księcia Wratysława jako fundatora kościoła. J. A. Sobiesiak, op. cit., s. 141–142. W kwestii tej zastrzeżeń nie zgłaszają także archeolodzy, patrz: A. Merhautová, *Bazilika sv. Jiří na Pražském hradě*, Praha 1966, s. 22–34; I. Borkowský, *Svatojiřská bazilika a klášter na Pražském hradě* (Monumenta Archeologica, t. 18), Praha 1975, s. 15–21.

<sup>95</sup> J. A. Sobiesiak, op. cit., s. 23. Mieli tu spoczywać, poza św. Ludmiłą i Mładą, także Wratysław, Bolesław II i Oldrzych, choć nie da się wykluczyć i innych pochówków dynastycznych. I. Borkowský, op. cit., s. 22–42. Por. też: P. Sommer,

W kontekście naszych rozważań warto też zauważyć, że klasztor powstaje w kraju, w którym chrześcijaństwo jest już jakiś czas obecne – za pierwszego ochrzczonego władcę Czech uchodzi Borzywoj, a więc pradziad Bolesława II<sup>96</sup>. Warto jednak pamiętać, że rozwój chrześcijaństwa nie był tu stały i przebiegał nie bez zakłóceń, aby przypomnieć tylko postać Drahomiry<sup>97</sup>. Generalnie więc należy stwierdzić, że klasztor św. Jerzego powstaje – podobnie jak to miało miejsce w innych znanych nam przypadkach – w okresie niezbyt długim po chrzcie pierwszego władcy, gdy nowa wiara jest już jednak w miarę stabilna. Warto też zauważyć, że jest to pierwszy ośrodek monastyczny, o którego istnieniu w Czechach wiemy i że poprzedza on znane nam placówki męskie<sup>98</sup>.

Pytając o powody, jakimi kierowali się Przemysłidzi, fundując opactwo św. Jerzego, Joanna A. Sobiesiak przypomina szeroko omówioną przeze mnie tradycję Liudolfingów i trafnie konstatuje: „Można przyjąć, że Przemysłidzi świadomie starali się nawiązać do tak wielkich wzorców, fundując własny klasztor i powierzając go członkini własnego rodu. Jako mniszka w klasztorze, w którego fundacji bez wątplenia uczestniczył też Bolesław II, Młoda-Maria razem z konwentem, któremu przewodziła, modliła się o pomyślność dynastii Przemysłidów”<sup>99</sup>. Szukając źródeł inspiracji, trzeba wskazać, że w wypadku Czech wyjątkowo silne znaczenie mógł mieć także przykład z niedalekiej Bawarii. Istniała tu bowiem silna tradycja ściśle związanego z bawarskim domem książęcym klasztoru żeńskiego. Jeszcze w VIII wieku rządzący tu Agilulfingowie ufundowali klasztor Niedernburg w Pasawie, przede wszystkim zaś dwa opactwa ratybońskie: Niedermünster i Obermünster, szczególnie mocno wiążąc

---

*Kaple Panny Marie v klášteře sv. Jiří na Pražském hradě a začátky české sakrální architektury*, w: *Přemyslovský stát kolem roku 1000. Na paměť knížete Boleslava II. (†7. února 999)*, ed. L. Polanský, J. Sláma, D. Třeštík, Praha 2000, s. 121–126 i 316.

<sup>96</sup> J. A. Sobiesiak, op. cit., s. 133–134.

<sup>97</sup> Ibidem, s. 146–147.

<sup>98</sup> M. Derwich, *Studia nad początkami monastycyzmu na ziemiach polskich. Pierwsze opactwa i ich fundacje*, „Kwartalnik Historyczny” 107 (2000), z. 2, s. 96.

<sup>99</sup> J. A. Sobiesiak, op. cit., s. 24.

się z tym drugim<sup>100</sup>, które pełniło w tej dynastii funkcję podobną do tej, jaką od pewnego momentu dla Ottonów pełnił Kwedlinburg<sup>101</sup>. Z naszego punktu widzenia ważniejsze jednak jest to, że tradycja tych związków była kontynuowana w interesującym nas okresie przez książąt bawarskich z rodu Liudolfingów. Dbali oni troskliwie zwłaszcza o Niedermünster, gdzie brat Ottona I, Henryk Bawarski, wybudował nowy kościół, który uczynił sepulturą swej linii rodu. Troskę o sprawy konwentu wytrwale kontynuowała wdowa po nim, Judyta, która osiadła w klasztorze<sup>102</sup>, a także – w szerokim zakresie – jego wnuk, cesarz Henryk II<sup>103</sup>. Bliskie związki bawarskiej linii Liudolfingów z klasztorami żeńskimi manifestowały się przede wszystkim w pełnieniu przez jej przedstawicielki funkcji opatek; obok Gandersheim, gdzie opatką była wspomniana już Gerberga, córka Henryka Bawarskiego, dotyczy to także konwentów bawarskich: córka Henryka Kłótnika, a siostra cesarza Henryka II, Brygida, została opatką w ratybońskim Mittelmünster<sup>104</sup>, natomiast jej siostra Gizeła, już jako wdowa po św. Stefanie, osiadła jako opatka klasztoru Niedernburg w Pasawie<sup>105</sup>.

<sup>100</sup> G. Schlütter-Schindler, *Die bayerischen Herzöge als Gründer von Frauenkonventen*, w: *Nonnen, Kanonissen und Mystikerinnen*, s. 106–107. Por. w tym samym tomie: H. Röcklein, op. cit., s. 30–32; I. Crusis, *Im Dienst der Königsherrschaft. Königinnen, Königswitwen und Prinzessinnen als Stifterinnen und Äbtissinnen von Frauenstiften und klöstern*, w: *Nonnen, Kanonissen und Mystikerinnen*, s. 60–65; K. Bodarwé, *Immer Ärger mit den Stiftsdamen – Reform in Regensburg*, w: *Nonnen, Kanonissen und Mystikerinnen*, s. 80–85.

<sup>101</sup> Zob. I. Crusis, op. cit., s. 64–65.

<sup>102</sup> Wbrew spotykanym niekiedy opiniom Judyta, choć dzierżyła faktyczne przywództwo klasztoru, to – podobnie jak w Kwedlinburgu wdowa po królu Henryku I, Matylda – nie była oficjalnie opatką. Por. K. Bodarwé, op. cit., s. 84 wraz z przypisem 31, gdzie dalsza literatura przedmiotu.

<sup>103</sup> I. Crusis, op. cit., s. 65–66; K. Bodarwé, op. cit., s. 83–84.

<sup>104</sup> I. Crusis, op. cit., s. 72. Brygida była jednocześnie opatką w alzackim Andlau, ibidem.

<sup>105</sup> Ibidem, s. 73–74. Por. J. M. Bak, op. cit., s. 14–15, idem, *Queens as Scapegoats in Medieval Hungary*, w: *Queens and Queenship in Medieval Europe*, ed. A. J. Duggan, Woodbridge 1997, s. 223–226; A. Uzsoki, *Das Passauer Gizella-grab im Spiegel der neuen Forschungen*, w: *Gizella és kora (Felolvasóülések az Árpád-korból, t. 1)*, ed. F. Zsuzsa (Veszprémi múzeumi konferenciák, t. 4), s. 70–79. Szerzej: E. Boschof

Jak więc widać, oddziaływanie kultury religijnej z obszaru Rzeszy – niezależnie od tego, czy podkreślamy bardziej wzorce saskie, czy bawarskie – na najbliższego sąsiada państwa Polan było znaczące; porównywalne zapewne do siły oddziaływania podobnych wzorców na Polskę. Warto jednak zauważyć, że w wypadku naszego kraju dodatkowo mógł oddziaływać przykład czeski i to czyni go dla naszych rozważań szczególnie użytecznym. Wszak fundacja benedyktynek na praskim Hradzie została tylko nieznacznie czasowo wyprzedzona przez chrzest Polski, a dwie główne *dramatis personae* – Bolesław II i Młoda-Maria – to przecież nie kto inny, jak rodzeństwo księżniczki, która miała przynieść Polsce chrześcijaństwo – Dobrawy.

\*

Spróbujmy podsumować dotychczasowe rozważania i przenieść je na rodzimy grunt. Ustaliliśmy, że konwersja pogańskiego kraju na chrześcijaństwo skutkuje często żywym rozwojem monastycyzmu żeńskiego, co niekoniecznie oznacza, że klasztorów żeńskich powstaje więcej niż męskich, ale raczej, że owa proporcja jest – w stosunku do innych znanych nam momentów dziejów – wyjątkowo dla tych pierwszych korzystna. Ów szczególny rozkwit następuje zwykle w momencie, gdy chrześcijaństwo jest już w miarę stabilne i we wszystkich przypadkach mocnymi więzami łączy powstające klasztory z domem panującym.

Szczególnie wyraźnym przykładem powyższego zjawiska jest rozwój i rola monastycyzmu żeńskiego w Saksonii IX i X wieku. Tu także powstawały klasztory ściśle związane z rządzącą dynastią, pełniące trudną do przecenienia rolę w życiu religijnym i politycznym kraju. Jest to przykład o tyle istotny, że właśnie kultura religijna Rzeszy najmocniej oddziaływała na młode chrześcijaństwo polskie.

Powstanie klasztorów żeńskich i powiązanie ich z domem panującym możemy zauważyć także w świeżo schryścianizowanych krajach naszej części Europy, podobnie jak Polska znajdujących się pod

---

[recte: Boshof], *Die bayerisch-ungarischen Kontakte zur Zeit Giselas*, w: *Gisella és kora*, s. 80–88.

wpływem oddziaływania niemieckich wzorców religijnych: na Węgrzech i w Czechach. W tym drugim kraju, także wpływającym na kształt rodzącego się nad Wartą chrześcijaństwa, Przemysłidzi tworzą opactwo benedyktynek, które trwa przez cały okres ich rządów.

Powyższe ustalenia muszą prowadzić do konstatacji, że brak we wczesnośredniowiecznej Polsce założonego przez Piastów i modlącego się za nich żeńskiego klasztoru trzeba by uznać za zaskakujący. Przypuszczenia o obecności na ziemiach polskich mniszek czy kanoniczek snuli już zresztą polscy badacze, do których wypada się tu odwołać. Podejmujący od lat tematykę początków monastycyzmu polskiego Marek Derwich niezmiennie utrzymuje, że w Polsce wczesnopiastowskiej istniało zorganizowane życie religijne kobiet, wskazując nawet na możliwość istnienia dwóch ośrodków. Jeden z nich miałby znajdować się w Gnieźnie lub Poznaniu, przy czym badacz skłania się raczej do tego drugiego miejsca, zaś kolejny klasztor umiejscawia w Krakowie „w związku z usadowieniem się tu dworu Mieszka i Rychezy”<sup>106</sup> (w jednym z tekstów wyjaśnia, że ma tu na myśli krakowski Zwierzyniec<sup>107</sup>). Pozostawmy na marginesie rozważania o liczbie polskich klasztorów żeńskich oraz opinię o istnieniu klasztoru w Krakowie, po czemu przesłanki nie są specjalnie mocne, zwłaszcza że przyjdzie nam do niej wrócić w dalszej części tej pracy. Zastanówmy się raczej, czy w Polsce okresu pierwszej monarchii klasztor żeński w ogóle istniał, bo i to nie jest łatwe do udowodnienia.

Tradycyjnie za dowód na istnienie klasztoru żeńskiego w Polsce uchodzą słowa Brunona z Kwerfurtu, który pisze w *Vita quinque fratrum*, że siostry dwóch polskich eremitów, Izaaka i Mateusza, „służyły Bogu w klasztorze w gronie dziewięć” (*in monasterio inter numerum uirginum Deo militarunt*)<sup>108</sup>. Komentując to zdanie, Gerard

---

<sup>106</sup> M. Derwich, *Studia nad początkami monastycyzmu*, s. 95–97 (cytat: s. 97); idem, *Zakonnicy a rozwój religijności na ziemiach polskich*, w: *Animarum cultura*, s. 336; idem, *Najstarsze klasztory na ziemiach polskich (do końca XII wieku)*, w: *Kościół w monarchii Przemysłidów i Piastów. Materiały z konferencji naukowej, Gniezno 21–24 września 2006 roku*, red. J. Dobosz, Poznań 2009, s. 225.

<sup>107</sup> M. Derwich, *Najstarsze klasztory*, s. 225.

<sup>108</sup> *Vita quinque fratrum eremitarum [seu] vita uel passio Benedicti et Iohannis sociorumque suorum auctore Brunonis Querfurtensi*, wyd. J. Karwasińska, MPH,

Labuda stwierdza: „W Polsce za czasów Bolesława Chrobrego istniało też zgromadzenie zakonnic, ale nic dokładniejszego o ich klasztorze nie umiemy powiedzieć”<sup>109</sup>. Zauważmy jednak od razu, że przytoczony ustęp *Żywota*, przyjmowany także przez innych badaczy za pewne świadectwo istnienia w Polsce placówki mniszek czy kanoniczek<sup>110</sup>, w istocie o niczym takim nie mówi. Dowiadujemy się tylko, że dwóch spośród mnichów, pochodzących z Polski, miało siostry, które służyły jako mniszki, natomiast nie wiemy, a co najwyżej możemy się domyślać, że ich klasztor leżał w Polsce. Nie jest to jednak oczywiste – warto zauważyć, że posiadając równie skąpą informację na temat córki Bolesława Chrobrego, a mianowicie zdanie Thietmara, że była ona opatką<sup>111</sup>, Kazimierz Jasiński stwierdza: „Nie wiemy, gdzie była ksienią. Przypuszczam, że był to raczej klasztor niemiecki”<sup>112</sup>.

W poświęconym eremitom-męczennikom utworze Brunona znajdziemy jeszcze jedno zdanie wspominające mniszki. Czytamy mianowicie o pogrzebie zamordowanych braci: „A ponieważ dopiero trzeciego dnia można było donieść o tym biskupowi, zeszło się dosyć – jak na młode chrześcijaństwo – duchownych i zakonnic na szczęśliwy pogrzeb niewinnych świętych”<sup>113</sup>. Fragment ten musi budzić jednak pewne wątpliwości: wprawdzie chwilę później Bruno podaje imię biskupa – Unger<sup>114</sup> – to jednak nie musi oznaczać, że

series nova, t. 4, cz. 3, Warszawa 1973, c. 13, s. 59, w. 28. Tłumaczenie *Vita quinque fratrum* za: Brunon z Kwerfurtu, *Żywot Pięciu Braci Męczenników*, tłum. K. Abgarowicz, w: *Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego*, Warszawa 1966.

<sup>109</sup> G. Labuda, *Szkice historyczne jedenastego wieku. I. Najstarsze klasztory w Polsce*, „Archaeologia Historica Polona”, t. 2, s. 61.

<sup>110</sup> Zob. np. M. Derwich, *Studia nad początkami monastycyzmu*, s. 95; idem, *Czy Dobrawa była fundatorką pierwszego opactwa polskiego? Ze studiów nad początkami Kościoła na ziemiach polskich*, w: *Inter laurum et olivam*, ed. J. Šouša, I. Ebelová, Praha 2007 (= „Acta Universitatis Carolinae – Philosophica et Historica” 1–2/2002, „Z pomocných věd historických” XVI), s. 640.

<sup>111</sup> „Peperit haec [...] filias quoque tres, quarum una est abbatissa”, *Kronika Thietmara*, IV, 58, s. 227.

<sup>112</sup> K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, Poznań 2004, s. 109.

<sup>113</sup> „Et quia tandem tercio die hoc potuit episcopo terre nunciari, clericorum et sanctimonialium utpote in rudo christianismo, ad sanctorum innocentum felices exequias satis conuenere”, *Vita quinque fratrum*, c. 13, s. 66, w. 19–21.

<sup>114</sup> Ibidem, c. 13, s. 67, w. 3.

opisuje on pogrzeb, tworząc ścisłą relację z wydarzeń. Innymi słowy: biskupa, pojawiającego się na pogrzebie swych mnichów, w naturalnym dla siebie otoczeniu kleru i mniszek, śmiało można uznać za figurę literacką. Jak bowiem ma wyglądać pogrzeb świętych męczenników, jak nie właśnie tak – z towarzyszeniem modłów całego duchowieństwa pod wodzą miejscowego pasterza?

Oczywiście trzeba przyznać, że obie informacje z *Vita quinque fratrum*, zwłaszcza zaś ta pierwsza, dotycząca sióstr Izaaka i Mateusza, są jakąś przesłanką w rozważaniach na temat klasztoru żeńskiego we wczesnopiastowskiej Polsce. Czy wystarczą jednak, aby stwierdzić, że takie opactwo faktycznie istniało? Wspomniałem wyżej, że podejmujący ten problem badacze nie zawsze ograniczają się do stwierdzenia Labudy: klasztor był, ale nic więcej o nim nie wiemy, ale starają się go umiejscowić, już to w Gnieźnie, już to Poznaniu. Oczywiście gdyby klasztor żeński faktycznie istniał, te dwa ośrodki byłyby zapewne – ze względu na ich rolę we wczesnopiastowskiej monarchii – najbardziej prawdopodobnymi miejscami jego lokalizacji. Badacze proponują jednak inną argumentację, odwołując się do przywołanego fragmentu *Żywota pięciu braci* o uczestnictwie mniszek w pogrzebie. Zestawiając go z podanym przez Brunona imieniem biskupa Ungera, Aleksander Gieysztor pisze: „Owe *sanctimoniales* mogłyby towarzyszyć swemu biskupowi z Poznania”<sup>115</sup>, Marek Derwich zaś zauważa: „Ponieważ Unger był wówczas biskupem poznańskim, przyjąć można, że owe zakonnice (wśród których pewnie znalazły się i siostry zamordowanych Izaaka i Mateusza), pochodziły z jakiegoś opactwa w Poznaniu”<sup>116</sup>. Jest to rozumowanie słuszne o tyle, o ile Brunonowy opis przyjmiemy dosłownie. Tymczasem ja przypuszczam, że może być on raczej opisem literackim. Jeśli jednak nie mam racji, faktycznie należałoby zgodzić się z tym, że klasztor owych mniszek musiał znaleźć się gdzieś w Ungerowej diecezji poznańskiej.

Dodatkowym argumentem ma być jednak fakt, że zarówno w Poznaniu, jak i w Gnieźnie da się zlokalizować kościoły pod wezwa-

---

<sup>115</sup> A. Gieysztor, op. cit., s. 14.

<sup>116</sup> M. Derwich, *Czy Dobrawa była fundatorką*, s. 640.



niem św. Jerzego. Gieysztor sprawę jedynie sugeruje; pisze: „A więc można by w Poznaniu lub w Gnieźnie, jak w Pradze, szukać dla nich [tj. dla *sanctimoniales* z Brunonowego opisu – GP] konwentu benedyktynek. Czy jego śladem mógł być w Poznaniu Św. Jerzy przy trakcie do Obornik, czy Św. Jerzy na grodzie gnieźnieńskim, zostawmy to sferze luźnych domysłów”<sup>117</sup>. Opowiadający się – jak wspomniałem wcześniej – za lokalizacją poznańską Derwich zgadza się z tezą Gieysztor i dodaje: „Co prawda kościół św. Jerzego w Poznaniu (przy drodze do Obornik) pojawia się w źródłach bardzo późno, bo dopiero w 1376 r., jednak jego wezwanie jest na tyle wymowne, że pozwala datować powstanie tej świątyni na X w., a konkretnie na czasy Dobrawy”<sup>118</sup>.

Trzeba przyznać, że próby przesuwania późno poświadczonego wezwania kościoła o bez mała 400 lat bez żadnych dodatkowych przesłanek wypada uznać za śmiałe. Wydaje się, że znacznie większe perspektywy ma jednak propozycja, aby klasztor umiejscowić przy św. Jerzym na gnieźnieńskim grodzie. Warto bowiem zwrócić uwagę na względnie nowe badania archeologiczne, które potwierdzają istnienie w miejscu obecnego kościoła budowli kamiennej z końca X wieku – zapewne świątyni, zwłaszcza że na miejscu znaleziono także fragmenty polichromii<sup>119</sup>. Dodajmy, że bezpośrednio pod znaną nam świątynią zlokalizowano jeszcze budowlę z drugiej połowy XII wieku<sup>120</sup> – mamy więc chyba do czynienia z nieprzerwanym

<sup>117</sup> A. Gieysztor, op. cit., s. 14.

<sup>118</sup> M. Derwich, *Czy Dobrawa była fundatorką*, s. 641. Zauważmy, że w Polsce wczesnopiastowskiej wezwania św. Jerzego nie notujemy. Por. J. Malicki, *Treści polityczne i ideowe kultu świętych rycerskich w Polsce wcześniejszego średniowiecza. Próba oceny*, w: *Kultura średniowieczna i staropolska. Studia ofiarowane Aleksandrowi Gieysztorowi w pięćdziesięciolecie pracy naukowej*, kom. red. D. Gawinowa et al., Warszawa 1991, s. 387–394.

<sup>119</sup> T. Sawicki, *Badania przy kościele św. Jerzego w Gnieźnie*, w: *Gniezno w świetle ostatnich badań archeologicznych. Nowe fakty. Nowe interpretacje*, red. Z. Kurnatowska, Poznań 2001, s. 172–174. Kościół ten, zdaniem Tomasza Sawickiego (ibidem, s. 175–184), miałby powstać w miejscu wcześniejszego pogańskiego kultu; interpretacja ta spotkała się jednak ostatnio ze zdecydowaną krytyką Dariusza A. Sikorskiego (zob. D. A. Sikorski, *Kościół w Polsce za Mieszka I i Bolesława Chrobrego*, Poznań 2011, s. 81–83).

<sup>120</sup> Ibidem, s. 167.

ciąganiem budowli sakralnych, co każe przypuszczać, że także wezwanie św. Jerzego mogło towarzyszyć kościołowi już w jego pierwotnej formie<sup>121</sup>. A jeśli tak, to należałoby uznać za uzasadnione zaproponowane ostatnio przez Tomasza Gintera analogie między gnieźnieńskim a praskim grodem. Na obu miałyby się znajdować świątynia poświęcona św. Jerzemu, podobnie zresztą, jak – zauważa Ginter – świątynia o tym wezwaniu, acz o mocno niejasnej chronologii, miała się znajdować na Wawelu<sup>122</sup>.

Warto zauważyć, że św. Jerzy należał do popularnych patronów kościołów w ośrodkach wczesnych Przemysławów<sup>123</sup>. Rację ma więc zapewne Tomasz Ginter, przypuszczając, że to od nich właśnie kult ten przejął mogli Piastowie, a książęca proveniencja gnieźnieńskiego kościoła św. Jerzego nie powinna budzić wątpliwości<sup>124</sup>. Tyle że pojawia się uzasadnione pytanie, czy rzeczywiście analogie między dwoma kościołami św. Jerzego miałyby dotyczyć także ich funkcji. Innymi słowy: czy sam fakt, że na obu grodach znajdowały się książęce kościoły św. Jerzego oznacza, że oba były siedzibami żeńskich, związanych z dynastią, konwentów?

Powyższe rozumowanie odwołuje się do patrocinium kościoła i może dotyczyć zarówno św. Jerzego w Gnieźnie, jak i w Poznaniu, choć w tym drugim przypadku zasadniczym i – w moim przekonaniu niemożliwym do przewyciężenia – problemem pozostaje jednak brak jakichkolwiek świadectw o kościele sprzed wieku XIV. Aby jednak uznać, że samo wezwanie kościoła jest dowodem na istnienie przy nim konwentu żeńskiego, należałoby udowodnić, że owo wezwanie – a więc patrocinium św. Jerzego – jest znaczące, a więc że w jakiś sposób wiąże się z fundacjami domów żeńskich. Tymczasem w okresie od X do XII wieku Jiří Sláma doliczył się w czeskich ośrod-

---

<sup>121</sup> Por. T. Ginter, op. cit., s. 171.

<sup>122</sup> Ibidem. W sprawie kościoła św. Jerzego w Krakowie patrz: J. Wyrozumski, *Kraków do schyłku wieków średnich (Dzieje Krakowa, t. 1)*, Kraków 1992, s. 117; Z. Pianowski, *Najstarsze kościoły na Wawelu*, w: *Chryścianizacja Polski południowej. Materiały sesji naukowej odbytej 29 czerwca 1993 roku*, Kraków 1994, s. 116.

<sup>123</sup> Por. J. Sláma, *Svatojirské kostely na raně středověkých hradištích v Čechách*, „*Archeologické rozhledy*” 29 (1977), zwł. s. 277.

<sup>124</sup> T. Ginter, op. cit., s. 171–172.

kach grodowych aż ośmiu świątyń pod wezwaniem tego świętego (a więc więcej niż pod jakimkolwiek innym wezwaniem)<sup>125</sup>, a przecież tylko przy praskim kościele św. Jerzego żyły mniszki.

Ponadto – jak zaznaczyłem wcześniej – wezwanie kościoła praskich benedyktynek ma niewiele wspólnego z nimi samymi, a jest po prostu patrocinium wcześniej ufundowanej świątyni, przy której je osadzono; mówiąc krótko: nadanie tytułu św. Jerzego w żaden sposób nie wiązało się z żeńskim monastycyzmem. W ogóle trzeba zauważyć, że nic nie wiadomo, aby w X czy XI wieku klasztory żeńskie szczególnie chętnie przyjmowały te czy inne miana i aby wydając z siebie jakieś nowe wspólnoty (przy założeniu, że ewentualny konwent w Gnieźnie rozwinął się z praskiego), przekazywały im z zasady swe wezwanie. Innymi słowy: aby użyć jako argumentu na rzecz istnienia w Poznaniu lub Gnieźnie klasztoru żeńskiego faktu istnienia tam kościoła św. Jerzego, trzeba nie tylko udowodnić wczesną proveniencję owego patrocinium, co jest możliwe ewentualnie tylko w wypadku Gniezna, ale jeszcze wskazać na analogiczną sytuację, w której X-wieczne wspólnoty żeńskie szczególnie chętnie przyjmują określone wezwania swych świątyń (albo jeszcze lepiej: wyjątkowo często noszą wezwanie św. Jerzego) bądź też przekazują je między sobą. Takich przykładów jednak – o ile mi wiadomo – brak.

Wobec tak wielu wątpliwości co do samego faktu powstania opactwa św. Jerzego w Gnieźnie, a tym bardziej w Poznaniu, trudno jest podążać za dalszym wywodem Marka Derwicha, który – przychylając się do tego drugiego – widzi jego fundatorkę w osobie Dobrawy. Wskazuje zarazem na fakt, że w Czechach procesy powstawania opactwa żeńskiego i biskupstwa były ze sobą związane i w oba była zaangażowana siostra Dobrawy – Młada-Maria; podobna sytuacja mogłaby mieć miejsce w Polsce. Badacz zwraca tu uwagę, że w okresie rzymskiej misji Młady powstaje biskupstwo w Poznaniu i wskazując jeszcze na zapiskę XIV-wiecznego *Rocznika Traski* na temat jakiegoś udziału Dobrawy w powstaniu biskupstwa praskiego, roztacza śmiało wizję swego rodzaju wspólnej, siostrzanej akcji na

---

<sup>125</sup> J. Sláma, op. cit., s. 273–277.

rzecz powstania w obu krajach stałych struktur kościelnych<sup>126</sup>. Tyle że o udziale Dobrawy w powstanie biskupstwa praskiego mamy wiadomości mało wiarygodne, o jej udziale w powstaniu biskupstwa poznańskiego (inaczej niż w wypadku Młady i biskupstwa praskiego) nie wiemy nic<sup>127</sup>, tym bardziej zaś nie wiemy niczego o jej zaangażowaniu w fundację poznańskiego klasztoru św. Jerzego, o ile ten w ogóle istniał.

Cóż więc nam pozostaje? Po pierwsze, mocne przekonanie, że założony przez Piastów klasztor żeński byłby w okresie pierwszej monarchii jak najbardziej na miejscu. Po drugie, współczesne źródło, a mianowicie *Vita quinque fratrum*, które mówi nam o mniszkach, już to jednak w sposób mało wiarygodny (mniszki na pogrzebie), już to nie precyzując, że chodzi faktycznie o mniszki żyjące w Polsce (siostry Izaaka i Mateusza). Bez wątplenia jednak – powtórzymy to raz jeszcze – świadectwo Brunona jest pewną poszlaką w interesującym nas temacie.

Jest jednak jeszcze inne źródło, które w rozważaniach nad początkami monastycyzmu żeńskiego w Polsce umknęło dotąd uwadze badaczy. Mam na myśli notę Thietmara, w której wspomina on o jednej z trzech córek Chrobrego jako o opatce<sup>128</sup>. Oczywiście samo w sobie niewiele mówi to o usytuowaniu klasztoru, na czele którego stała Bolesławówna; skąd przypuszczenie Jasińskiego, że był to konwent niemiecki – doprawdy trudno orzec. Wydaje się jednak, że te kilka słów Thietmara niesie niesłychanie ważny przekaz, dostrzegalny jednak wyłącznie w kontekście całego źródła. Otóż warto uświadomić sobie, że biskup merseburski to człowiek świetnie zorientowanym w świecie niemieckiej arystokracji i Kościoła – doskonale wie, kto zajmuje jaką pozycję, jakie osoby i rody są ze sobą powiązane, a także jakie miejsce na mapie politycznej i społecznej Rzeszy zajmują konkretne biskupstwa i klasztory. Zarówno on sam, jak

<sup>126</sup> M. Derwich, *Czy Dobrawa była fundatorką*, s. 641–642.

<sup>127</sup> Pomijam tu zapisy późniejszych roczników, widzące w Dobrawie ważną dobrodziejkę Kościoła, a niekiedy wręcz twórczynię polskiej organizacji kościelnej, jako że wiarygodność tych przekazów budzi uzasadnione wątpliwości. Sprawę omawiam wyżej, s. 200, por. też. D. A. Sikorski, op. cit., s. 95–97.

<sup>128</sup> *Kronika Thietmara*, IV, 58, s. 227. Patrz wyżej, przypis 11.

i jego czytelnicy, należą przecież do tego świata – spojrzenie Thietmara to spojrzenie z wewnątrz. Nawet dla współczesnego, jakkolwiek zorientowanego w relacjach społecznych X-wiecznej Rzeszy czytelnika, jest rzeczą całkowicie jasną, że Matylda, ksieni w Kwedlinburgu, i Jadwiga, ksieni w Heeslingen – obie opisane przez kronikarza<sup>129</sup> – to osoby „z dwóch różnych półek”, choć noszące to samo zaszczytne miano opatki. O ileż jednak ważniejsza musiała być wiadomość, gdzie która sprawuje urząd dla współczesnego czytelnika, dla którego za każdą z nazw tych klasztorów kryły się łańcuchy skrajzeń i społecznych powiązań.

Do czego prowadzi? Otóż wydaje mi się całkowicie nieprawdopodobne, aby Thietmar nie wspomniał, gdzie sprawuje urząd osoba posiadająca jednak (mimo całej niechęci kronikarza dla jej ojca) pewną rangę, a mianowicie córka polskiego księcia. Warto przeprowadzić zresztą kwerendę źródła pod kątem wymienianych tam postaci opatek. Thietmar wymienia ich w kronice 10<sup>130</sup> i tylko w jednym – poza Piastówną – przypadku nie podaje miejsca sprawowania urzędu. Chodzi o ksienię Gerbergę, która jednak występuje w kronice w specyficznych okolicznościach – jest mianowicie bohaterką anegdoty, w której pojawia się jej diabeł i wyjawia, że koloński arcybiskup Gero znajdzie się w złym stanie zdrowia, informując zarazem, jak zaradzić tej sytuacji, ale pod groźbą śmierci zakazuje wyjawiać sekret. Dobra ksieni wnet jednak informuje o wszystkim arcybiskupa, wkrótce też – zgodnie z ostrzeżeniem diabła – umiera. Jak widać, nie jest to raczej historia, w której klasztor, gdzie służyła Gerberga, miałby jakiegokolwiek znaczenie, a i tak z kontekstu można wnosić – jak zauważa w komentarzu do swego wydania Fridrich Ku-

<sup>129</sup> Ibidem, II, 42, s. 105–107; III, 25, s. 143.

<sup>130</sup> Obok wspomnianych wyżej córki Chrobrego oraz Jadwigi i Matyldy są to (w wypadku postaci pojawiających się więcej niż raz podają pierwsze pojawienie się na kartach kroniki): Brygida, ksieni u św. Wawrzyńca w Magdeburgu (ibidem, I, 12, s. 19); Jadwiga, ksieni w klasztorze Gernrode (ibidem, II, 19, s. 69–71); Gerberga (ibidem, III, 3, s. 115); Adelajda z Kwedlinburga i Zofia z Gandersheim (ibidem, IV, 10, s. 159); nieznaną z imienia córką Ansfrйда, uczynioną przez ojca ksienią w ufundowanym przez niego klasztorze Torna (ibidem, IV, 32, s. 187); Matylda, ksieni u św. Wawrzyńca w Magdeburgu (ibidem, IV, 64, s. 233–235).

rze, a za nim Marian Z. Jedlicki – że chodzi o któryś z klasztorów kołońskich<sup>131</sup>. Tymczasem w wypadku córki Chrobrego nawet kontekst nie wskazuje na miejsce sprawowania urzędu, a jeśli już, to wskazuje on na Polskę – w końcu mowa o córce polskiego władcy.

To jednak nie wszystko. Obok opatek Thietmar wymienia też kilka mniszek czy pustelnic – także i one bez wyjątku pojawiają się wraz z nazwą klasztoru czy innego miejsca, w którym żyją<sup>132</sup>. Na tym tle wyjątek poczyniony dla Piastówny musi dziwić i prowadzić do następującego wniosku: biskup merseburski nie podaje w tym wypadku nazwy klasztoru, gdyż jest ona dla niego nieistotna lub zwyczajnie jej nie zna. Gdyby rzecz dotyczyła klasztoru niemieckiego, nieprawdopodobne jest, aby Thietmar nie znał jego nazwy lub uznał jej podanie za nieważne, zwłaszcza że trudno wyobrazić sobie, aby córka polskiego władcy trafiła do jakiegoś zupełnie pośledniego konwentu. Niezależnie więc od tego, z czego wynika milczenie kronikarza, wskazuje ono – moim zdaniem – na klasztor w Polsce<sup>133</sup>.

Powyższe dowodzenie potwierdza także przesledzenie postaci opatów, wymienianych przez Thietmara. Tych znajdziemy oczywiście na kartach kroniki nieporównanie więcej niż opatek, wielu też pojawia się kilkukrotnie w narracji autora. Jednak kwerenda tekstu pod tym kątem jest dość jednoznaczna – wszyscy oni są wymienieni już to z nazwą opactwa, któremu przewodzą, już to z kontekstu jasno wynika, o jaki klasztor chodzi (w wypadku postaci wzmiankowanych kilkakrotnie, Thietmar przynajmniej raz wyjaśnia, jakiego klasztoru opatem była dana postać). Jest jednak jeden – za to znaczący – wyjątek. To opat Tuni, który dwukrotnie pojawia się na kartach

---

<sup>131</sup> *Thietmari Merseburgensis episcopi chronicon*, wyd. F. Kurze, *MGH SS rer. Germ. in usum scholarum*, t. 54, Hannoverae 1889, s. 49, przypis 8; *Kronika Thietmara*, s. 115, przypis 17.

<sup>132</sup> Są to: Oda, mniszka w Kalbe i druga żona Mieszka II (*Kronika Thietmara*, IV, 57, s. 223); Alfreda i Irmingarda, służące Bogu przy magdeburgskim kościele zwanym Rotundą (ibidem, VII, 55, s. 546); mniszka u św. Pawła w Rzymie (ibidem, VII, 55, s. 546); Sizu – pustelnica z miejscowości Thrubizi (obecnie Drübeck; ibidem, VIII, 8, s. 590–592).

<sup>133</sup> Już w trakcie przygotowywania niniejszej pracy do druku na podobną myśl, nie podpartą jednak szczegółową analizą tekstu Thietmara, natrafiłem w popularnej pracy Jadwigi Żylińskiej, *Piastówny i żony Piastów*, Warszawa 1982, s. 42.

kroniki jako poseł Bolesława Chrobrego do cesarza<sup>134</sup>. Postać ta, której relacje z polskim władcą określają użyte przez Thietmara zwroty: *abbatus suus* lub nawet *dilectus abbatu suus* oraz charakter, w jakim się pojawia, wskazują, że jest on niewątpliwie opatem z Polski, a już Tadeusz Wojciechowski widział w nim opata międzyrzeckiego, identyfikując go z wymienionym przez Brunona z Kwerfurtu tamtejszym eremita, bratem Antonim<sup>135</sup>. Merseburski biskup poświęca Tuniemu nieco – nieżyczliwej zresztą – uwagi; pisze: „mnich z powierzchności, a chytry liszka z czynów swoich i za to przez swego pana tak lubiany”<sup>136</sup>. Mimo to kronikarz nie uważa za stosowne podać, na czele jakiego klasztoru stoi Tuni, co – jak już zaznaczyłem – w wypadku niemieckich opatów czyni zawsze. Czy nie zna nazwy miejscowości, czy nie potrafi jej powtórzyć, czy jest ona dla niego nieistotna – nie ma to dla nas większego znaczenia. Ważna jest bowiem konstatacja, że Tuni i córka Chrobrego to w zasadzie jedyni przełożeni klasztorów, jacy pojawiają się na kartach *Kroniki* Thietmara, w wypadku których autor ten nie podaje nazw konwentów, w jakich pełnili swe funkcje. Że były to klasztory w Polsce – jest rzeczą w wypadku opata Tuniego wiadomą, w wypadku zaś anonimowej Piastówny – w moim przekonaniu – wielce prawdopodobną.

Zwróćmy jednocześnie uwagę, że gdyby faktycznie we wczesnoPiastowskiej Polsce miało istnieć opactwo żeńskie, wydaje się zgola niemożliwe, aby jego fundatorem był kto inny niż władca. Jednocześnie warto tu wspomnieć obserwacje szeregu badaczy, notujących w różnych schrystianizowanych krajach istnienie ścisłych związków między konwentem żeńskim a rodem panującym, aby przypomnieć choćby najbliższe przykłady: niemiecki i czeski. Warto w tym miejscu przytoczyć trafną obserwację Michela Parisse’a, który zauważył, że w wypadku klasztorów żeńskich trudno nie odnieść wrażenia, że fundacja prawie zawsze jest sprawą rodzinną, a towarzyszy jej niemal jako reguła oddanie do konwentu, a zwykle po prostu postawie-

<sup>134</sup> *Kronika Thietmara*, VII, 20–21, s. 496–498; ibidem, VIII, 33, s. 623.

<sup>135</sup> T. Wojciechowski, *Szkice historyczne jedenastego wieku*, Poznań 2004 (pierwotny druk: 1904), s. 23.

<sup>136</sup> „Monachus habitu, sed dolosa vulpis in actu et ob hoc amatus a domino”, *Kronika Thietmara*, VII, 20, s. 498.

nie na jego czele, kobiet pochodzących z rodziny fundatorów<sup>137</sup>. Podobnie rzecz ujmuje Régine Le Jan, która odnosząc się do klasztorów żeńskich w wieku VII, stwierdza, że są one „w ścisłym sensie słowa, dużo bardziej niż klasztory męskie, klasztorami rodzinnymi” i dodaje, że opisujący je autorzy podkreślają doskonałą zgodę między fundatorem-ojcem (względnie bratem), który pojawia się jako *defensor* klasztoru i opatką-córką (siostrą), jego *gubernatrix*<sup>138</sup>. Tworzy to pewien wzorzec dotyczący fundacji żeńskich i trudno przypuszczać, że w Polsce miałyby być inaczej. O ile więc faktycznie władca ufundowałby tu żeńskie opactwo kanoniczek lub benedyktynek, to najpewniej na czele postawiłby kobietę z rodu Piastów. Jak więc wiadać, przypuszczenia na temat istnienia we wczesnopiastowskiej Polsce klasztoru żeńskiego dobrze współgrają z Thietmarową informacją, że córka Chrobrego była opatką. Wydaje się, że polski władca działałby tu zgodnie z wzorem, który znał z Czech, Bawarii, a przede wszystkim Saksonii, stawiając na czele podlegającego sobie opactwa Piastównę.

Osobną, nierozstrzygalną w moim przekonaniu kwestią jest problem wskazania konkretnej osoby fundatora. Odrzuciwszy argumentację Derwicha, wskazującego na Dobrawę, musimy jednocześnie przyznać, że jej osoby, podobnie jak Mieszka I, nie można wyłączyć. Pamiętając jednak, że pierwsze opactwo żeńskie fundowano w chrystianizowanych krajach zwykle w momencie ustabilizowania się nowej wiary (Yorke – przypomnijmy – mówiła o 30–50 latach od zawitania chrześcijaństwa), bardziej prawdopodobna wydaje się osoba Bolesława Chrobrego. Wydaje się, że zwłaszcza w Polsce, mając na uwadze późniejszą reakcję pogańską, nie należy przeceniać szybkości stabilizacji nowej wiary, niemniej jednak okres rządów tego właśnie władcy można by uznać za czas odpowiedni dla tego rodzaju fundacji monastycznej. Czy jednak faktycznie to w Chrobrym należy widzieć twórcę opactwa żeńskiego? – pytanie to musi pozostać bez odpowiedzi. Zwłaszcza że – przynajmniej na koniec tego wywodu – samo istnienie klasztoru żeńskiego w Polsce wczesnopia-

---

<sup>137</sup> M. Parisse, *Les nonnes au Moyen Age*, Le Puy 1983, s. 63.

<sup>138</sup> R. Le Jan, op. cit., s. 104–105.



stowskiej jest hipotezą, oświetloną wprawdzie dość wieloma – jak na naszą wiedzę o tej epoce – argumentami, jednak wcale nie w sposób pewny udowodnioną.

\*

Jeśli przyjąć, że w pierwszej monarchii piastowskiej faktycznie funkcjonował żeński klasztor, wypada zapytać o jego dalsze losy. O tych nie wiemy nic. Milczą o nich źródła, co samo w sobie jest pewną, choć słabą, przesłanką, że konwent – jeśli faktycznie w czasach Chrobrego istniał – do czasów drugiej monarchii piastowskiej nie dotrwał. Na jego nieistnienie wskazuje też pośrednio fakt, że córki Władysława Hermana i Bolesława Krzywoustego zostały oddane do opactw niemieckich – biorąc pod uwagę wszystko, co powiedzieliśmy o związkach między rodem fundatora a żeńskim klasztorem, każe to przypuszczać, że gdyby w Polsce istniał piastowski konwent mniszek czy kanoniczek, tam właśnie opatkami powinny zostać córki polskich władców. Oczywiście nie trudno wyobrazić sobie, że ewentualny klasztor nie przetrwał kryzysu państwa po śmierci Mieszka II, jednak warto zadać pytanie, dlaczego się nie odrodził. A może lepiej: czy tak, jak były powody, aby tego rodzaju klasztor powstał w pierwszej monarchii, były też powody, aby powstał w czasach drugiej monarchii?

Podobnie jak pytając o czasy wkrótce po konwersji, i tu musimy zapytać o kontekst zachodnioeuropejski. Wyłączając na razie z naszych rozważań Niemcy, trzeba dostrzec, że monastycyzm żeński w wieku XI jest w wyraźnym kryzysie<sup>139</sup>. Pojawia się on zresztą znacznie wcześniej – już od połowy wieku VIII, przez cały wiek IX i X; gdy na terenie niedawno chrystianizowanej Saksonii zaczynają rozwijać się nowe żeńskie konwenty, liczba tego rodzaju fundacji na terenie zachodniej Europy wyraźnie spada<sup>140</sup>. Co może jeszcze bardziej znaczące – spada ich udział w ogólnej liczbie fundacji: w An-

---

<sup>139</sup> B. L. Venarde, *Women's Monasticism and Medieval Society: Nunneries in France and England, 890–1215*, Ithaca–London 1997, s. 18.

<sup>140</sup> J. T. Schulenburg, op. cit., s. 268–269.

glii, począwszy od drugiej połowy wieku IX, nie przekracza kilkudziesięciu procent ogółu nowych klasztorów; na obszarze dzisiejszej Francji i Belgii od początku tego stulecia liczba fundacji kobiecych to zaledwie kilka procent ogółu<sup>141</sup>. Często upadają też starsze klasztory, co ma różne przyczyny<sup>142</sup>, nierzadko jednak wiąże się z najazdami Wikingów, Węgrów i Saracenów; w Anglii Duńczycy niszczą aż 41 konwentów żeńskich lub podwójnych<sup>143</sup>.

Samo w sobie nie byłoby to niczym zaskakującym, bowiem brak danych, które mogłyby wskazywać, że klasztory żeńskie ucierpiały bardziej niż męskie. Tyle że Jane T. Schulenburg przedstawia potężną listę domów żeńskich, które – zniszczone w epoce najazdów – były ponownie zamieszkiwane i odnawiały się, tyle że już – co bardzo znaczące – jako domy męskie; najbardziej znanym przykładem jest tu wielkie, angielskie opactwo Ely<sup>144</sup>. Można to wiązać z nowymi tendencjami reformatorskimi w Kościele – od czasów reformatorów karolińskich z coraz większą niechęcią patrzy się na domy podwójne, a duchownym zaangażowanym w odnowę Kościoła często towarzyszy podejrzliwość w stosunku do żeńskich klasztorów. Wszystko to niekiedy prowadzi do ich likwidacji i zastępowania przez wspólnoty męskie; w wypadku konwentów żeńskich nierzadkim zjawiskiem jest konsolidacja mniejszych klasztorów w większe wspólnoty mniszek<sup>145</sup>.

Zmiany dotyczą też nowych fundacji i osób fundatorów. Od IX do XI wieku kobiety, pełniące wcześniej szczególnie ważną rolę w fundowaniu klasztorów żeńskich, coraz rzadziej są inicjatorkami powstania nowych konwentów; te zaś, które nadal uczestniczą w tworzeniu nowych fundacji, coraz częściej wspierają domy męskie<sup>146</sup>. Co-

---

<sup>141</sup> Ibidem, s. 266.

<sup>142</sup> Ibidem, s. 274–275.

<sup>143</sup> Ibidem, s. 275–276.

<sup>144</sup> Ibidem, s. 282–283. Por. B. L. Venarde, op. cit., s. 42–44; M. Skinner, *Benedictine Life for Women in Central France, 850–1100: A Feminist Revival*, w: *Medieval Religious Women*, t. 1, *Distant Echoes*, eds. J. A. Nichols, L. Thomas Shank, Kalamazoo 1984, s. 90.

<sup>145</sup> J. T. Schulenburg, op. cit., s. 277–278 i 282–285.

<sup>146</sup> Ibidem, s. 286–288. Ciekawy trop podpowiada tu Barbara Yorke, która zwraca uwagę na wzmacnianie się w Anglii pozycji królowej, która dzięki formalnej

raz większą rolę mają tu natomiast ludzie Kościoła: biskupi i opaci, którzy coraz rzadziej fundują klasztory żeńskie, pełniąc zarazem ważną funkcję w ustanawianiu i odnawianiu konwentów męskich<sup>147</sup>.

W efekcie wszystkich tych zjawisk – zauważa badający żeński monastycyzm w Anglii i Francji Bruce L. Venarde – „liczba klasztorów żeńskich w roku 1050 była nadal mniejsza niż trzy wieki wcześniej”<sup>148</sup>. Wiek XI, zwłaszcza jego druga połowa, przynosi pewien

---

koronacji uzyskuje niezależny status i jako wdowa może pełnić ważne funkcje polityczne, samodzielnie zarządzając swymi dobrami, a co za tym idzie – nie potrzebuje „podpierać się” pozycją opatki, zaś zamknięcie się namaszczonej królowej w klasztorze może uchodzić nawet za niestosowne. B. Yorke, *Nunneries and the Anglo-Saxon Royal Houses*, s. 92–93 i 192–193. Sprawa relacji koronowanej królowej i klasztorów żeńskich jest jednak skomplikowana. Jak pokazuje Pauline Stafford, instytucjonalizacja urzędu królowej może raczej sprzyjać jej bliskim związkom z klasztorami żeńskimi, jako że koronacja i namaszczenie mogą powodować, iż świecki status władczyni, kłopotliwy dla domagających się autonomii Kościoła reformatorów, zaczyna budzić wątpliwości. Znajduje to wyraz w pochodzącej z końca X wieku *Regularis concordia*, określającej reguły życia monastycznego w Anglii, która poddaje klasztory męskie szczególnej protekcji króla, żeńskie zaś – królowej. P. Stafford, *Queens, Nunneries and Reforming Churchmen: Gender, Religious Status and Reform in Tenth- and Eleventh-Century England*, „Past and Present” 163 (1999), zwł. s. 20–22. Z kolei Simon MacLean pokazuje, że związki koronowanych królowych-wdów z klasztorami żeńskimi na Kontynencie w okresie późnkarolińskim, a także ottońskim, pozostają bardzo silne, i sugeruje, że właśnie kontrola nad opactwami żeńskimi to charakterystyczna cecha zinstytucjonalizowanego *queenship*. S. MacLean, *Queenship, Nunneries and Royal Widowhood in Carolingian Europe*, „Past and Present” 178 (2003), zwł. s. 36–38. To, że samodzielne zarządzanie dobrami przez królową-wdowę było problematyczne nawet w ottońskiej Rzeszy, gdzie kobiety z dynastii cieszyły się przecież wyjątkowo silną pozycją, wykazał Gerd Althoff, *Probleme um die dos der Königinnen im 10. und 11. Jahrhundert*, w: *Veuves et veuvage dans le haut Moyen Age*, éd. M. Parisse, Paris 1993, passim. Wydaje się, że także zabezpieczeniu majątku kobiety miał służyć fakt, iż w skład wiana wchodziły często bogato uposażone klasztory (por. wyżej, s. 253–254 i 385–386), co często zdarzało się zarówno w państwie ottońskim (G. Althoff, *Probleme um die dos der Königinnen im 10. und 11. Jahrhundert*, s. 130–131; A. Föbél, *Die Königin im mittelalterlichen Reich. Herrschaftsausübung, Herrschaftsrechte, Handlungsspielräume*, Stuttgart 2000, s. 71–75), jak i karolińskim (S. F. Wemple, *Women in Frankish Society. Marriage and the Cloister, 500 to 900*, Philadelphia 1996, s. 171).

<sup>147</sup> J. T. Schulenburg, op. cit., s. 286.

<sup>148</sup> B. L. Venarde, op. cit., s. 44.

wzrost liczby fundacji, tak że pod koniec stulecia liczba żeńskich klasztorów dochodzi do tej sprzed katastrofy wieku IX i X, ale nadal jej nie przekracza<sup>149</sup>. Skąd więc poprzednie stwierdzenie o trwającym w wieku XI kryzysie? Po pierwsze, stąd, że z danych przytaczanych przez Bruce'a Venarde'a wyraźnie wynika, iż prawdziwy skok liczbowy nowych fundacji następuje w Anglii i Francji dopiero w pierwszej ćwierci wieku XII<sup>150</sup>. Po drugie zaś, aby w pełni zrozumieć znaczenie danych dotyczących nowych domów żeńskich, trzeba je przyrównać do tych dotyczących nowych fundacji męskich. Takiego zestawienia dokonuje Jane T. Schulenburg: według jej wyliczeń na terenie Anglii powstało w XI wieku siedem żeńskich klasztorów, gdy tymczasem aż 67 męskich; dane dla Francji robią jeszcze większe wrażenie: 61 klasztorów żeńskich i 1461 (sic!) domów męskich<sup>151</sup>. W efekcie, choć liczba nowych fundacji przekraczała tę z okresu IX i X wieku, procentowy udział we wszystkich fundacjach, wynoszący nieco ponad 4% dla Francji i nieco ponad 8% dla Anglii, był niższy niż kiedykolwiek w ciągu poprzednich pięciu wieków<sup>152</sup>.

---

<sup>149</sup> Ibidem, s. 36–37.

<sup>150</sup> Ibidem, s. 10.

<sup>151</sup> J. T. Schulenburg, op. cit., s. 266. W tym kontekście należy widzieć, jak się wyjawia (por. ibidem, s. 279, przypis 43), obserwowaną przez Mery Skinner (op. cit., zwł. s. 91–96) odnowę żeńskiego życia zakonnego w Środkowej Francji. Porównanie przytaczanych przez autorkę danych dotyczących liczby domów żeńskich, które upadły w okresie kryzysu z liczbą nowych domów powstałych do końca XI wieku pokazuje, że w gruncie rzeczy mamy do czynienia z raczej umiarkowanym wzrostem.

<sup>152</sup> Ibidem, s. 269. Skomplikowanym zagadnieniem jest żeński monastycyzm w Italii, dla którego nie dysponuję danymi porównawczymi z monastycyzmem męskim. Z ustaleń dotyczących Lombardii wynika, że w XI wieku powstało tu wyjątkowo wiele klasztorów żeńskich, co można uznać za wynik specyficznej sytuacji – jak zauważa Suzanne F. Wemple (*Female Monasticism in Italy*, s. 298–299), może mieć to związek ze sporem o inwestyturę oraz faktem, że w nowych klasztorach miejsce znajdowały żony i konkubiny kapłanów, których silny w tym regionie ruch reformatorski zmuszał do ich oddalania. Z drugiej strony fundacje arystokratyczne, pojawiające się zwłaszcza na początku XI wieku (ibidem), można wiązać z bliskimi relacjami północnej Italii i Rzeszy w czasach rządów Liudolfingów, kiedy to Niemiec nie tylko nie dotykał kryzysu monastycyzmu żeńskiego, ale wręcz przeciwnie – był to okres jego gwałtownego wzrostu.

Kryzys żeńskich domów zakonnych, który w XI wieku na Zachodzie raczej się pogłębia, wiąże się przede wszystkim ze wspomnianymi wyżej ruchami reformatorskimi. Po pierwsze, biorąc pod uwagę ideały reformy, na niekorzyść klasztorów żeńskich coraz bardziej musiał działać fakt ich już wspomnianego, bliskiego (wydaje się, że ściślej niż w wypadku placówek męskich) związku zarówno z domem królewskim, jak i z rodami fundatorów, a więc fakt, że były one – odwołując się raz jeszcze do Michela Parisse’a – sprawą rodzinną. Nade wszystko zaś brakowało impulsu do powstawania nowych domów: znaczna część owej potężnej liczby nowych klasztorów mniszych należała do ruchu odnowy, powstając jako skutek ożywionej działalności Cluny czy też innych kongregacji reformatorskich. Tymczasem – zauważa Clifford H. Lawrence – „Kobiety właściwie nie odegrały istotnej roli w wielkich ruchach ascetycznej odnowy X i XI wieku. Były to ruchy inicjowane i kierowane przez mężczyzn, a ich patronom i fundatorom zależało na tworzeniu klasztorów męskich. Klasztory kobiece, które powstawały w ślad za nimi, były nieliczne i skromne w porównaniu z dużą liczbą ważnych fundacji męskich”<sup>153</sup>. Lawrence wiąże to nie tylko z mentalnością reformatorów, ale też z faktem coraz większego znaczenia, jakie w duchowości fundatorów zajmowała msza święta – wspieranie klasztorów mnichów, wśród których coraz więcej było wyświęconych kapłanów, mogło przynosić większe duchowe profity niż donacje na rzecz mniszek czy kanoniczek<sup>154</sup>.

Z powyższą obserwacją zgadzają się także badacze monastycyzmu żeńskiego, którzy jako przykład podają ruch kluniacki. Warto bowiem uświadomić sobie, że pierwszy żeński klasztor włączony do kongregacji, opactwo Marcigny, powstał w 1055 roku, a więc półtora wieku po fundacji samego Cluny, gdy w Europie istniały już set-

---

<sup>153</sup> C. H. Lawrence, *Monastycyzm średniowieczny*, tłum. J. Tyczyńska, Warszawa 2005 (oryginał angielski: 1984), s. 210–211. Co więcej – jak pokazuje Bruce L. Vennard (op. cit., s. 13–15) – jeszcze w XII wieku większość nowych fundacji żeńskich nie jest związana z żadnym z ruchów monastycznych, skoncentrowanych wokół nowych zakonów męskich.

<sup>154</sup> C. H. Lawrence, loc. cit.

ki klasztorów męskich, afiliowanych do tego opactwa<sup>155</sup>. Nawet jednak ta fundacja wynikała – jak się wydaje – z potrzeby zapewnienia miejsca do życia żonom, ewentualnie matkom czy siostrom wstępującym do kluniackich klasztorów mnichów<sup>156</sup>. Bezpośrednią motywacją fundacji była chęć zabezpieczenia owdowiałych matek i sióstr fundatorów, którymi byli Geoffrey i Hugo – pierwszy wstąpił później do Cluny wraz z synem, drugi to święty opat tego klasztoru. Pierwotną, w sumie dość utylitarną motywację fundatorów potwierdza to, że do Marcigny wstąpiły jeszcze dwie siostry owych braci, córka i synowa Geoffreya oraz trzy spośród jego wnuczek<sup>157</sup>. Abstrahując jednak od przyczyn, sam fakt tak późnego zaangażowania się Cluny w sprawę monastycyzmu żeńskiego trzeba uznać za znaczący. Zresztą także w następnych dziesięcioleciach, mimo dalszego rozwoju linii męskiej, pojawiło się niewiele kluniackich klasztorów kobiecych; do roku 1200, a więc po 150 latach od powstaniu Marcigny i 300 latach od fundacji Cluny, afiliowano ich przy burgundzkim opactwie jedynie 15<sup>158</sup>.

Zastanawiając się jednak nad impulsem do dalszego istnienia, odnowienia czy też zgoła powstania nowego klasztoru żeńskiego w drugiej monarchii piastowskiej, musimy spojrzeć przede wszystkim bliżej, a mianowicie do Rzeszy. Na wstępie trzeba bowiem zauważyć, że świeżo nawróconych terenów niemieckich wspomniane zjawiska w zasadzie nie dotyczyły. Jak pamiętamy, w X wieku, gdy obszary państwa zachodniofrankijskiego i Anglii, nawrócone przeszło trzy wieki wcześniej, przeżywały kryzys żeńskiego życia monastycznego, w Saksonii kwitło ono z niebywałą mocą, owocując nie tylko wielością nowych fundacji, ale i szczególną ich rolę w życiu religijnym, społecznym, a nawet politycznym kraju. To właśnie w sile tego zjawiska chciałem upatrywać ważnej motywacji dla powstania

---

<sup>155</sup> J. T. Schulenburg, op. cit., s. 279; B. L. Venarde, op. cit., s. 47–51. Pomijam tu specyficzną ze względu na okoliczności kwestię założenia klasztoru żeńskiego przez Odona z Cluny, por. J. T. Schulenburg, op. cit., s. 279; B. L. Venarde, op. cit., s. 49.

<sup>156</sup> J. T. Schulenburg, op. cit., s. 279.

<sup>157</sup> B. L. Venarde, op. cit., s. 48.

<sup>158</sup> Ibidem, s. 50, przypis 113.

w pierwszej monarchii piastowskiej klasztoru żeńskiego. Jednak XI wiek przyniósł w Niemczech zasadniczą zmianę i począwszy od czasów Henryka II i Konrada II, zjawisko kryzysu żeńskiego monastycyzmu – dotąd tu nieznanne – na dobre zawitało w granice Rzeszy, tym samym pozbawiając sąsiednie obszary ważnego impulsu rozwoju żeńskich konwentów.

Omawiając fenomen saskich klasztorów żeńskich, Karl Leyser zauważa: „saskie zainteresowanie fundowaniem ich widocznie spadło począwszy od trzeciej dekady XI wieku, a zamiast tego pobożny patronat zwrócił się w kierunku wspierania rozwoju domów kanoników i większej liczby opactw męskich, i to dużo wcześniej, nim do Saksonii wkroczył, w ślad za wielkim kryzysem religijnym i świeckim lat siedemdziesiątych XI wieku, nowy ruch reformy monastycznej”<sup>159</sup>. Z kolei Michel Parisse zauważa, że pejzaż geograficzny domów żeńskich w Saksonii w momencie objęcia tronu przez Fryderyka Barbarossę nie różnił się właściwie od tego sprzed 100 lat, gdy w 1056 roku władzę obejmował Henryk IV<sup>160</sup>. Odnosząc się do sytuacji liczbowej, francuski badacz stwierdza, że była ona stała: nieliczne klasztory zlikwidowano, niewiele nowych powstało<sup>161</sup>, co wyraźnie kontrastuje z poprzednim okresem burzliwego rozwoju. Trudno też nie uznać tej konstatacji – wobec faktu, że klasztorów męskich wciąż przybywało – za świadectwo kryzysu.

Zmiana, o której tu mowa, ma ścisły związek ze zmianami politycznymi, a zwłaszcza zmianą dynastii. Parisse zauważa, że nawet jeśli nie chce się przyjąć, że zjawisko kryzysu monastycyzmu żeńskiego i spadającego nim zainteresowania elit Rzeszy ma charakter ogólnospołeczny, to bez wątpienia dotyczy ono domu panującego. Stwierdza więc: „wydaje się, że kwestia klasztorów żeńskich nie jest już więcej dla władców priorytetowa”<sup>162</sup>, dodając, że ottońska troska o saskie klasztory żeńskie nie jest przez Salijczyków kontynuowana<sup>163</sup>. Objawia się to na różne sposoby, jednak przede wszystkim przedsta-

---

<sup>159</sup> K. Leyser, op. cit., s. 65.

<sup>160</sup> M. Parisse, *Die Frauenstifte und Frauenklöster*, s. 493.

<sup>161</sup> Ibidem.

<sup>162</sup> Ibidem, s. 475.

<sup>163</sup> Ibidem, s. 484–485.

wiciele nowej dynastii nie fundują już nowych żeńskich klasztorów. Tego rodzaju fundacji dokonała jeszcze Kunegunda wraz z cesarzem Henrykiem, którzy na wianie królowej założyli klasztor benedyktynek w Kaufungen, nie bez racji przyrównywany do wcześniejszych ottońskich fundacji klasztorów żeńskich i tak jak one skoncentrowany na kwestii rodowej memorii<sup>164</sup>. Sama zresztą cesarzowa miała zamieszkać w tym klasztorze i to jako mniszka<sup>165</sup>. Rządy żadnego z kolejnych władców tego rodzaju fundacji już nie przynoszą.

Także ich polityka dotycząca liudolfińskich żeńskich opactw królewskich jest dość specyficzna. Konrad II, Henryk III, a nawet Henryk IV wspierają wprawdzie Gandersheim i Quedlinburg, ale głównym motywem jest tu raczej szukanie wsparcia szacownych (i bogatych) opactw przeciw opozycji w Saksonii, gdzie pozycja dynastii nie była przecież zbyt silna<sup>166</sup>. Podobnie chyba trzeba rozumieć fakt, że opatkami są tu jeszcze córki Henryka III, Beatrycze i Adelajda<sup>167</sup>. Niemniej jednak po śmierci dwóch cesarzówien ranga opatek Quedlinburga i Gandersheim wyraźnie spada; lektura listy kolejnych księń pozwala zauważyć, że zostają nimi już córki arystokratów<sup>168</sup> i w tej niezbyt korzystnej perspektywie należy też widzieć rządy związanej po kądzieli z Salijczykami Agnieszki, córki Władysława Hermana i Judyty Salickiej. Świadectwa końca uprzywilejowanej pozycji dają się zauważyć wcześniej i są nimi choćby coraz radsze wizyty. Już za Henryka II, począwszy od 1015 roku, liudolfiński

---

<sup>164</sup> A. Föbel, op. cit., s. 245–249; I. Baumgärtner, *Fürsprache, Rat und Tat, Erinnerung: Kunigundes Aufgaben als Herrscherin*, w: *Kunigunde – consors regni. Vortragsreihe zum tausendjährigen Jubiläum der Krönung Kunigundes in Paderborn (1002–2002)*, Hrsg. S. Dick, J. Jarnut, M. Wemhoff (*Mittelalterstudien des Instituts zur Interdisziplinären Erforschung des Mittelalters und seines Nachwirkens, Paderborn*, t. 5), München 2004, s. 63–68.

<sup>165</sup> A. Föbel, op. cit., s. 248–249. O wdowieństwie w klasztorze m.in. na przykładzie Kunegundy patrz: M. Parisse, *Des veuves au monastère*, w: *Veuves et veuvage*, s. 255–274.

<sup>166</sup> J. W. Bernhardt, op. cit., s. 69 i 156. Por. G. Althoff, *Gandersheim und Quedlinburg*, s. 134.

<sup>167</sup> J. W. Bernhardt, op. cit., s. 144 i 151. Por.: L. Weiland, op. cit., s. 477–478; H. Goetting, op. cit., s. 298–301.

<sup>168</sup> L. Weiland, op. cit., s. 478–482; H. Goetting, op. cit., s. 301–307.



zwyczaj obchodzenia Wielkanocy przez dwór właśnie w Kwedlinburgu dobiega końca<sup>169</sup>; Salijczycy – rzecz jasna – nie przywracają go. Inne, wczesne świadectwo rozchodzenia się dróg domu królewskiego i królewskich opactw żeńskich zauważa analizujący *Roczniki Kwedlinburskie* Gerd Althoff. Mianowicie już za czasów rządów Henryka II dostrzega on momenty dystansowania się klasztoru od polityki tego władcy czy nawet elementy krytyki, choć nie trwają one przez całe panowanie Henryka<sup>170</sup>.

Jeśli wielkie opactwa jeszcze bronią swej dawnej pozycji, to spojrzenie na zainteresowanie władców ogółem konwentów żeńskich prowadzi do nieubłaganych wniosków. Charakterystycznym zjawiskiem okresu jest wzrost władzy biskupów: rośnie więc liczba domów, nad którymi rządzący przekazują im władzę<sup>171</sup>, zaś w wielu innych rosną wpływy biskupów i ich zaangażowanie w sprawy konwentów<sup>172</sup>. Spadek zainteresowania władców klasztorami żeńskimi można jednak dostrzec przede wszystkim, śledząc liczbę dotyczących ich królewskich dokumentów. Jeśli za rządów Ottona III liczba ta jest znaczna, a w czasach Henryka II, mimo widocznego wzmocnienia się władzy biskupów, zasadniczo się utrzymuje, to wraz z Salijczykami można zauważyć wyraźny, gwałtowny spadek, dotyczący zarówno konwentów królewskich, jak i pozostałych<sup>173</sup>. Co ciekawe, podobne zjawisko notujemy w Italii: tu przywileje i immunitety klasztorów żeńskie otrzymują obficie od wszystkich Liudolfingów, a także od Konrada II, gdy tymczasem Henryk III i Henryk IV wydają się nie przejawiać nadmiernego nimi zainteresowania<sup>174</sup>. Dopełnia to tylko obrazu wyraźnego odwrócenia się zainteresowania władców Rzeszy od żeńskich klasztorów, korespondującego z ogólnym kryzysem żeńskiego monastycyzmu.

Ciekawe, że także gdy spojrzymy na Czechy, okaże się, że po spektakularnej fundacji klasztoru św. Jerzego, próżno w XI wieku wypatry-

<sup>169</sup> J. W. Bernhardt, op. cit., s. 146; G. Althoff, *Gandersheim und Quedlinburg*, s. 136.

<sup>170</sup> G. Althoff, *Gandersheim und Quedlinburg*, s. 143–144.

<sup>171</sup> M. Parisse, *Die Frauenstifte und Frauenklöster*, s. 474–475.

<sup>172</sup> Ibidem, s. 485.

<sup>173</sup> Ibidem, s. 475 i 484.

<sup>174</sup> S. F. Wemple, *Female Monasticism in Italy*, s. 297–298.

wać kolejnych nowych klasztorów żeńskich. Samo w sobie – zwłaszcza w kontekście polskim – jest to znaczące, niemniej jednak jeszcze bardziej zastanawiające są dalsze losy samego praskiego klasztoru. Historycy czescy, słusznie zwracając uwagę na związki klasztoru z Przemysłidami, dodają niekiedy, że jego opatkami od początku istnienia często były przedstawicielki panującego rodu<sup>175</sup>. Faktycznie też w okresie późniejszym widać świadectwa preferowania Przemysłidówien, takie jak choćby przeniesienie na funkcję opatki do św. Jerzego ksieni z klasztoru w Doksanach, Agnieszki, córki Władysława II<sup>176</sup>, czy też abdykacja opatki Zofii na rzecz Przemysłidówny Kunegundy w 1302 roku<sup>177</sup>. Jeśli jednak przyjrzymy się okresowi XI i XII wieku, to okaże się, że nic nie wiadomo nam o tym, aby w tym okresie powołano na urząd ksieni jakąkolwiek przedstawicielkę dynastii. Co więcej – dwie znane nam opatki z wieku XI, jedna określona przez Kosmasa jako córka Brunona (*Bruninis filia*)<sup>178</sup>, druga, także wspomniana przez kronikarza, o imieniu Windelmuth<sup>179</sup>, z pewnością Przemysłidkami nie były<sup>180</sup>.

Niewiele wiemy też o wysłaniu przez Przemysłidów w XI i XII wieku córek do klasztoru – jedynym tego świadectwem jest zwrot użyty przez Kosmasa w odniesieniu do Ludmiły, córki Wratysława II, przy okazji pogrzebu jej brata, Brzetysława II. Kronikarz nazywa ją „poświęconą Bogu służebnicą” (*Deo devota famula*)<sup>181</sup>, co historiografia czeska uznaje za świadectwo, że była ona mniszka. Faktycznie jednak trudno Kosmasowe określenie uznać za precyzyjne, a tym bardziej przyjąć za pewne, że Ludmiła była benedyktynką na praskim Hra-

<sup>175</sup> Por. R. Modráková, *Úřad abatyše kláštera benediktinek u sv. Jiří na Pražském hradě v období 13.–14. století*, w: *Sacri canones servandi sunt. Ius canonicum et status ecclesiae saeculis XIII–XV*, ed. P. Kraft, Praha 2008, s. 591.

<sup>176</sup> J. Žemlička, *Přemyslovci. Jak žili, vládli, umírali*, Praha 2005, s. 206–207.

<sup>177</sup> R. Sádlová, *Svatojiřský klášter ve světle jeho nekrologických příspěvků. Jeden z méně užívaných pramenů ke klášterním dějinám*, maszynopis (2004), Katedra pomocných věd historických a archivního studia (biblioteka), Filozofická fakulta, Univerzita Karlova v Praze, s. 15.

<sup>178</sup> *Cosmae Pragensis chronica Boemorum*, II, 14, s. 104, w. 2.

<sup>179</sup> *Ibidem*, II, 11, s. 171.

<sup>180</sup> Por. J. Žemlička, *op. cit.*, s. 206.

<sup>181</sup> *Cosmae Pragensis chronica Boemorum*, III, 13, s. 175, w. 5.

dzie. Pierwszą zatem po Mładzie-Marii Przemyslidówną, co do której nie ma wątpliwości, że przyszło jej żyć u św. Jerzego i pełnić tam urząd ksieni, była wspomniana już, zmarła w roku 1228, Agnieszka<sup>182</sup>. Innymi słowy – wydaje się, że klasztor, uchodzący przecież za ściśle związany z Przemyslidami, bez mała przez 200 lat mógł obywać się bez pochodzącej z rodu opatki, co każe postawić pytanie o faktyczną siłę związków między domem panującym a konwentem.

Osobną kwestią jest problem pamięci modlitewnej o Przemyslidach w klasztorze św. Jerzego; w zachowanych, dość jednak późnych, bo pochodzących z początków XIV wieku kalendarzach opactwa, imion wczesnych Przemyslidów – jak na klasztor związany z dynastią – znajdziemy zaskakująco mało<sup>183</sup>. Podsumowując, należy zauważyć, że w czeskim rodzie książęcym w XI wieku trudno doszukiwać się entuzjazmu na podobieństwo tego, który mogliśmy zaobserwować w liudolfińskiej Saksoni, a którego czeskim świadectwem wydaje się fundacja opactwa św. Jerzego i postać Młady-Marii. Czyżby było to odbiciem aktualnych trendów w kulturze religijnej salickiej Rzeszy, dla której elit, a zwłaszcza domu panującego, konwent żeński przestał być atrakcyjną formą manifestacji własnej pobożności?

Powyższe rozważania prowadzą do następujących wniosków: klimat religijny zarówno Europy Zachodniej, jak i pobliskich Niemiec nie sprzyja nowym fundacjom żeńskim, których znaczenie trudno w ogóle porównywać z tym, jakie miały one w okresie niedługo po konwersji. Oznacza to, że jeśli jeszcze na początku wieku XI, za pierwszej monarchii piastowskiej, impulsy do stworzenia żeńskiego konwentu, wynikające z *imitatio* wzorów niemieckich, mu-

---

<sup>182</sup> J. Žemlička, op. cit., s. 206–207.

<sup>183</sup> Mam na myśli kalendarze doby ksieni Kunegundy, gdzie spośród Przemyslidów zmarłych przed XIII wiekiem pojawiają się jedynie, oprócz św. Ludmiły i Waclawa, Mlada, Borzywój i Bolesław II. Edycja źródła: *Svatojuřské kalendáře doby Abatyše Kunhuty*, wyd. Z. Hledíková, „Acta Universitatis Carolinae – Philosophica et Historica” 2, „Z pomocných věd historických” IX (1991), s. 61–81. Wcześniejsze rękopisy kalendarzowe klasztoru św. Jerzego patrz: *Kalendáře rukopisů kláštera sv. Jiří*, wyd. Z. Hledíková, „Acta Universitatis Carolinae – Philosophica et Historica” 2, „Z pomocných věd historických” VIII (1988), s. 35–78.

siały być nadzwyczaj silne, podobne do tych, jakie w analogicznym okresie działały w Czechach, to w czasach drugiej monarchii mogło ich zwyczajnie braknąć<sup>184</sup>. Z tego punktu widzenia nie może więc chyba specjalnie dziwić, że wśród piastowskich fundacji nowych biskupstw i opactw benedyktyńskich nie słyszymy nic o klasztorze żeńskim. Czy istniał faktycznie – na to pytanie oczywiście badania komparatystyczne nie mogą odpowiedzieć. Pozwalają jednak stwierdzić, że jego założenie w tych czasach trzeba uznać – w stosunku do okresu sprzed kryzysu monarchii – za znacznie mniej prawdopodobne.

Osobną kwestią jest problem pewnego rodzaju potrzeby – już to mentalnej czy też duchowej, już to społecznej – jaka decydowała o powstawaniu klasztorów żeńskich w okresie pochrystianizacyjnym w wielu krajach zachodnich. Jak pamiętamy z początkowego wywodu, z jakichś przyczyn przyjmowaniu chrześcijaństwa towarzyszył rozkwit monastycyzmu żeńskiego i to nie w perspektywie pierwszych kilkunastu lat po przyjęciu chrztu, ale raczej okresu dłuższego. Przypomnę raz jeszcze uwagi Barbary Yorke, która mówiła, że klasztory zaczynają powstawać nie wcześniej niż 30 lat po chrzcie pierwszego władcy; gdy prześledzimy opisane wyżej przypadki, okaże się, że czas prosperity dla żeńskiego życia monastycznego w nowo ochrzczonych krajach trwa jeszcze bez mała przez następnych 100–150 lat. Tymczasem w Polsce (a chyba także Czechach i na Węgrzech) tego rodzaju zjawiska nie dostrzegamy – nic nie wiemy o powstawaniu nowych fundacji żeńskich, czy to monarszych, czy możnowładczych (te drugie w Polsce uprzedzą monarsze i pojawią się wraz z norbertankami).

---

<sup>184</sup> Por. teza Marcina R. Pauka, który właśnie w inspiracji salickiej upatruje zainteresowanie Piastów okresu drugiej monarchii fundacjami diecezji, przy niewielkim ich zainteresowaniu fundacjami klasztorów czy zgromadzeń kanonicznych, M. R. Pauk, *Płock i Spira. Piastowska imitatio imperii na przełomie XI i XII wieku?*, w: *Świat średniowiecza. Studia ofiarowane Profesorowi Henrykowi Samsonowiczowi*, red. A. Bartoszewicz, G. Myśliwski, J. Pysiak, P. Żmudzki, Warszawa 2010, zvl. s. 516–523. Por. też uwagi na temat systemu *Reichskirche* i jego wpływu na Europę Środkową, M. R. Pauk, E. Wólkiewicz, *Ministri enim altaris ministri curie facti sunt. Ottońsko-salicki „system” Kościoła Rzeszy i jego oddziaływanie w Europie Środkowej XI–XII wieku*, w: *Kościół w monarchii Przemysławów i Piastów*, s. 105–138.

Zjawisko to doprawdy trudno wyjaśnić, nie zakładając, że kultura religijna krajów „młodszej Europy”<sup>185</sup> w okresie następującym bezpośrednio po przyjęciu chrześcijaństwa opierała się przede wszystkim na naśladownictwie. Jak bowiem inaczej wytłumaczyć fakt, że zarówno w Czechach, jak i – co postuluję – w Polsce żeński klasztor powstaje w dość młodym jeszcze chrześcijaństwie, w czasach, gdy monastycyzm żeński pełni w sąsiedniej Rzeszy ogromną rolę religijną i społeczną. Natomiast w kolejnych dziesięcioleciach, mimo krzepnięcia nowej wiary, żeński monastycyzm nie spotyka się już z zainteresowaniem miejscowych elit i to akurat wtedy, kiedy przestaje on też interesować elity Niemiec i innych krajów z dłuższą, chrześcijańską metryką. Czy nie jest przypadkiem tak, że przenikanie duchowości związanej z ideologią żeńskiego życia monastycznego do mentalności elit polskich trwało nie dziesięciolecia, ale raczej stulecia, dając pierwsze owoce w postaci fundacji możnowładczych z drugiej połowy wieku XII i piastowskich, począwszy od wieku XIII (założenie Trzebnicy)? Byłoby to kolejne – obok np. długiego zadowalania się kultu świętych<sup>186</sup> – świadectwo w istocie bardzo powolnego przenikania mentalności i kultury związanej z nową religią do świadomości nie tylko warstw niższych, ale także polskich elit.

Rzecz można widzieć szerzej, jako charakterystyczną dla całego regionu. Warto przypomnieć, że przecież w podobnym, co w Polsce, okresie powstają także żeńskie konwenty fundowane przez Przemysławów i Arpadów, do których wstępują wywodzące się z dynastii kobiety<sup>187</sup>. Analogii może tu dostarczyć zresztą także słabiej do-

---

<sup>185</sup> Odwołuję się tu do pojęcia zaproponowanego i spopularyzowanego przez Jerzego Kłoczowskiego. Por. J. Kłoczowski, *Młodsza Europa. Europa Środkowo-Wschodnia w kręgu cywilizacji chrześcijańskiej średniowiecza*, Warszawa 1998, zwł. s. 11–17.

<sup>186</sup> Por. R. Michałowski, *Le culte des saints du Haut Moyen-Age en Pologne et en Europe occidentale*, w: *La Pologne et l'Europe occidentale du Moyen-Age à nos jours. Actes du colloque organisé par l'Université Paris VII-Denis Diderot. Paris, les 28 et 29 octobre 1999* (Publikacje Instytutu Historii UAM, 58), éd. M.-L. Pelus-Kaplan, D. Tollet, Poznań–Paris 2004, zwł. s. 38–41.

<sup>187</sup> Mam tu na myśli choćby konwent praskich klarysek czy dominikanek na wyspie nieopodal Budy, w których zakonnice zostały odpowiednio: Agnieszka Praska i Małgorzata Węgierska. Rzecz ma obfitą literaturę, więc odwołajmy się

strzegana przez polskich badaczy Skandynawia. W Danii np., gdzie momentem przełomowym w chrystianizacji była połowa wieku X i chrzest Haralda Sinozębego<sup>188</sup>, klasztory żeńskie faktycznie pojawiają się bardzo licznie, co badaczka Skandynawii, Birgit Sawyer, porównuje z sytuacją saską<sup>189</sup>. Mówi ona o nawet 10 konwentach żeńskich powstałych do roku 1175 i jest to faktycznie liczba niemała, tyle że – jak sama zaznacza – okres, w którym w Danii powstają klasztory, to wiek XII<sup>190</sup>. Wydaje się więc, że analogia z Saksonią jest chybiona, a bliższa będzie analogia z Polską, gdzie klasztory żeńskie na większą skalę pojawiają się w istocie dopiero 200 lat po konwersji. W Skandynawii rozwój monastycyzmu wiąże się bowiem dopiero z pojawieniem się cystersów oraz cysterek i właściwie we wszystkich krajach jest chyba dość późny. Tak jest w Szwecji, gdzie przyjęcie chrześcijaństwa przebiegało wprawdzie długo i w sposób zróżnicowany w różnych regionach<sup>191</sup>, co nie zmienia faktu, że pojawienie się tu pierwszych ośrodków monastycznych trzeba uznać za mocno opóźnione. Jeśli nie liczyć niepewnej i późnej tradycji cysterek z Vreta, które utrzymywały, że ich klasztor powstał na miejscu niegdysiejszej placówki benedyktynek z wieku XI<sup>192</sup>, to pierwszymi klasztorami

---

tu jedynie do szeroko omawiającej interesujące nas zjawisko pracy: G. Klanczyk, op. cit., s. 194–294.

<sup>188</sup> Por. P. Kulesza, *Normanowie a chrześcijaństwo. Recepja nowej wiary w Skandynawii w IX i X wieku*, Wrocław–Racibórz 2007, zwł. s. 182–183; J. Kłoczowski, *Nowe chrześcijaństwo świata zachodniego. Chrystianizacja Słowian, Skandynawów i Węgrów między IX a XI wiekiem*, tłum. J. M. Kłoczowski, w: *Historia chrześcijaństwa*, t. 4: *Biskupi, mnisi i cesarze, 610–1054*, red. G. Dagron, P. Riché, A. Vauchez, Warszawa 1999 (oryginał francuski: 1993), s. 716–717.

<sup>189</sup> B. Sawyer, *Women and the Conversion of Scandinavia*, w: *Frauen in Spätantike und Frühmittelalter. Lebensbedingungen – Lebensnormen – Lebensformen*, Hrsg. W. Affeldt, Sigmaringen 1990, s. 279; B. Sawyer, *Faith, Family, and Fortune. The Effect of Conversion on Women in Scandinavia*, w: *Household, Women and Christianity in Late Antiquity and the Middle Ages*, eds. A. B. Mulder-Bakker, J. Wogan-Browne, Turnhout 2005, s. 117–118.

<sup>190</sup> B. Sawyer, *Women and the Conversion of Scandinavia*, s. 279; eadem, *Faith, Family, and Fortune*, s. 118.

<sup>191</sup> Por. P. Kulesza, op. cit., zwł. s. 228–230; J. Kłoczowski, *Nowe chrześcijaństwo świata zachodniego*, s. 719–720.

<sup>192</sup> A. Waśko, *Rola klasztorów i zakonników w okresie „modernizacji” Królestwa Szwecji w latach 1250–1319*, w: *Klasztor w państwie średniowiecznym i nowożytnym*,

mi szwedzkimi były założone w połowie XII wieku męskie placówki cysterskie. Dopiero po nich zaczęły pojawiać się żeńskie klasztory tego zakonu – do 1230 roku miało być ich siedem<sup>193</sup>.

Na tym tle sytuacja polska nie jest w istocie niezwykła, a należy uznać ją raczej za typową dla krajów „młodszej Europy”. W późnym pojawieniu się w nich związanych z dynastią klasztorów żeńskich trzeba zaś widzieć kolejne świadectwo, że proces asymilowania nowej wiary trwał tu w istocie dłużej, niż na podstawie powierzchownych przesłanek można by się było tego spodziewać.

### Konwent żeński na krakowskim Zwierzyńcu?

Na koniec wypada przyjrzeć się jeszcze jednej, obecnej w mediewistyce polskiej, tezie badawczej, związanej z ewentualnym istnieniem w Polsce wczesnopiastowskiej konwentu żeńskiego. Wspomniałem, że w swych rozważaniach na konkretne miejsce w postaci krakowskiego Zwierzyńca wskazał Marek Derwich<sup>194</sup>. Autor ten nawiązuje najpewniej do teorii Romana Michałowskiego, który dowodził, że sakralna mapa wczesnośredniowiecznego Krakowa jest w istocie odwzorowaniem sakralnej mapy Akwizgranu, co autor łączy z działalnością Bolesława Chrobrego lub Mieszka II, względnie Kazimierza Odnowiciela, nie wykluczając też dokończenia realizacji owego projektu przez synów tego ostatniego<sup>195</sup>. W koncepcji tej poczesne miejsce przypada konwentowi mniszek pod wezwaniem św. Salwatora, o którego powstanie w cesarskim mieście starał się Otton III, i analogicznemu – jak dowodzi autor – pod względem patrocinium, funkcji oraz usytuowania konwentowi krakowskiemu<sup>196</sup>. Odnosząc się do

---

red. M. Derwich, A. Pobóg-Lenartowicz, Wrocław–Opole–Warszawa 2005, s. 203 wraz z przypisem 10. Por. B. Sawyer, *Women and the conversion of Scandinavia*, s. 279.

<sup>193</sup> A. Waško, loc. cit.

<sup>194</sup> M. Derwich, *Najstarsze klasztory*, s. 225.

<sup>195</sup> R. Michałowski, *Princeps fundator*, s. 71–88.

<sup>196</sup> Ibidem, zwł. s. 72 i 75.

potwierdzonego od roku 1148 wezwania kościoła<sup>197</sup>, służącego od połowy XII wieku norbertankom<sup>198</sup>, Michałowski stwierdza, że jest ono „niemal bez analogii w Polsce średniowiecznej”<sup>199</sup>, co ma służyć jako dodatkowy argument na poparcie teorii o „polskim Akwizgranie”.

Koncepcja Michałowskiego spotkała się w mediewistyce polskiej z szerokim oddźwiękiem, jednak ostatnio została poddana surowej krytyce przez Przemysława Wiszewskiego<sup>200</sup>. Pozostawiając na marginesie całość polemiki, warto odnotować uwagi odnoszące się bezpośrednio do kościoła Salwatora. Po pierwsze więc, autor zarzuca Michałowskiemu zbyt łatwe wnioskowanie na temat wczesnych wezwań kościołów na podstawie znanych nam, późniejszych patrociniów; „nasza wiedza o patrociniach kościołów krakowskich w pierwszej połowie XI w. jest niemal żadna” – pisze<sup>201</sup>. W wypadku Salwatora argument ten jest stosunkowo najmniej trafiony – oczywiście nie znamy wezwania XI-wiecznego kościoła, którego samo istnienie jest dość hipotetyczne, niemniej jednak wezwanie Zbawiciela jest potwierdzone stosunkowo wcześniej, bo – jak wspominałem wcześniej – już w połowie wieku XII. Koronnymi argumentami Wiszewskiego są jednak źródła archeologiczne, przeczące, a co najmniej niepotwierdzające istnienia XI-wiecznej świątyni w miejscu obecnego kościoła.

Wydaje się, że argumenty archeologiczne faktycznie trzeba będzie uznać w tym wypadku za rozstrzygające; nim jednak do nich dojdziemy, warto podjąć inne wątki, niekiedy poruszane dotąd jedynie marginalnie. Warto bowiem zauważyć, że obok kwestii datacji trzeba wrócić też do dyskusji na temat osób fundatorów, a w istocie

---

<sup>197</sup> *Rocznik kapituły krakowskiej*, wyd. Z. Kozłowska-Budkowa, w: *Najdawniejsze roczniki krakowskie i kalendarz* (=MPH, series nova, t. 5), Warszawa 1978, s. 59. Por. J. Rajman, *Klasztor Norbertanek na Zwierzyńcu w wiekach średnich*, Kraków 1993, s. 20.

<sup>198</sup> Por. Cz. Deptuła, *O niektórych źródłach do historii zakonu premonstrateńskiego w Polsce w XII i XIII wieku*, „Archiwa, biblioteki i muzea kościelne” 22 (1971), zwł. s. 192–193.

<sup>199</sup> R. Michałowski, *Princeps fundator*, s. 76.

<sup>200</sup> P. Wiszewski, *Domus Bolesłai. W poszukiwaniu tradycji dynastycznej Piastów (do około 1138 roku)*, Wrocław 2008, s. 604–607.

<sup>201</sup> *Ibidem*, s. 606.



rozważyć trzy kwestie: tradycję dotyczącą fundatorów norbertańskiego konwentu i jego ewentualnego poprzednika, podnoszone w literaturze zagadnienia, związane z wezwaniem kościoła, wreszcie problem nazwy „Zwierzyniec”.

Panujące w mediewistyce polskiej przekonanie, że fundatora Zwierzyńca trzeba widzieć w osobie Jaksy, zięcia Piotra Włostowica, próbował podważyć Czesław Deptuła. W swej niepublikowanej, ale znajdującej oddźwięk w literaturze, rozprawie doktorskiej wskazał on mianowicie na dokument Bolesława Wstydlivego z roku 1256, w którym książę, obdarzając zwierzynieckie norbertanki szerokim immunitetem, uzasadnia to faktem, że konwent „poprzednicy nasi, książęta krakowscy, ufundowali i dla przebłagania swych grzechów i dla potomnych uposażyli”<sup>202</sup>. Jednocześnie autor zwraca uwagę na fakt, że tradycja dotycząca fundacji Jaksy, choć bogata, jest też późna, bo XV-wieczna<sup>203</sup>. Jej powstanie wiąże on z chęcią zanegowania przez Zwierzyniec w XIV i XV wieku patronatu królewskiego, związaną z zaplanowaną przez Kazimierza Wielkiego, a przeprowadzoną przez Władysława Jagiełłę komasacją małopolskich klasztorów norbertanek<sup>204</sup>. Przypuszczając, że założyciela klasztoru Salwatora trzeba widzieć w osobie Władysława Wygnańca lub Bolesława Kędzierzawego, Deptuła zwraca uwagę na notę umieszczoną w nowożytnym, zachowanym w rękopisie z roku 1719, nekrologu zwierzynieckim<sup>205</sup>. Pod datą 26 września czytamy: „Najłaskawszy Bolesław, książę Polski, nasz konfrater”<sup>206</sup>. Notę wiąże Deptuła ze zmarłym – jak pisze – 28 września Bolesławem Krzywoustym, co może wskazywać na pamięć o ojcu założycielu konwentu. Przedstawia jednak

---

<sup>202</sup> „Nostri predecessores principes Cracovie fundauerunt pro suorum remedio peccatorum et hereditatibus dotauerunt”, *Kodex dyplomatyczny Polski*, t. 3, wyd. J. Bartoszewicz, Warszawa 1858, nr 33, s. 70. Por. Cz. Deptuła, *Początki grupy brzeskiej premonstatensów*, maszynopis (1967), Biblioteka Instytutu Historycznego UW, s. 124 i 151.

<sup>203</sup> Cz. Deptuła, *Początki grupy*, s. 124.

<sup>204</sup> Ibidem, s. 125.

<sup>205</sup> *Średniowieczne zapiski nekrologu klasztoru norbertanek na Zwierzyńcu*, wyd. J. Rajman, „Nasza Przeszłość. Studia z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce” 77 (1992), s. 34.

<sup>206</sup> „Serenissimus Boleslaus dux Poloniae confrater noster”, ibidem, s. 51.

także inną możliwość interpretacji zapiski: włączenie tego władcy do nekrologu można widzieć jako świadectwo istnienia starszej od premonstratenskiego konwentu placówki kościelnej<sup>207</sup>.

Przywołuję tu propozycję Deptuły, gdyż jej przyjęcie nie tylko wskazuje na Piastów jako na fundatorów zwierzynieckich norbertanek, ale też uprawdopodobnia tezę o istnieniu jakiejś poprzedzającej norbertanki instytucji religijnej (klasztoru żeńskiego?) na Zwierzyńcu. Niestety ta kusząca teza w odniesieniu w tradycji norbertanek nie znajduje potwierdzenia. Jak wykazał bowiem niezbitcie Franciszek Sikora, dokument z roku 1256, jedyny, który wspomina ksiązęt jako fundatorów, to późny, XV-wieczny falsyfikat. Jest on bowiem wyjątkowy nie tylko przez wskazanie na Piastów jako na założycieli konwentu, ale też ze względu na wyjątkowo szeroki, zupełnie niespotykany w przywilejach dla klasztorów, zakres immunitetu; nadto w liście świadków nie zgadzają się dwie osoby, a dokumentu tego – inaczej niż przywileju Bolesława Wstydliwego z 1254 roku – nie zna Długosz<sup>208</sup>. Co do propozycji, aby w Bolesławie z salwatorskiego nekrologu widzieć Krzywoustego, Deptuła popełnił niestety błąd (literówkę?) – przyjmuje się, że władca ten zmarł nie 28 IX, ale 28 X. Przepuszczenie, że nekrolog przesunął datę śmierci nie tylko o dwa dni, ale również miesiąc wcześniej, trzeba uznać by za dywagacje. Pozostaje więc przyjąć, że nie sposób z większym prawdopodobieństwem stwierdzić, o jakiego Bolesława chodzi w źródle – Krzywousty jest tu o tyle mało prawdopodobny, że w jego wypadku trudno uzasadnić tytuł *confrater noster*; sam Deptuła uznaje go za wynik pomyłki<sup>209</sup>.

Nie pozostaje więc nic innego, jak stwierdzić, że teza o księżęcej fundacji norbertanek nie ma żadnego umocowania w tradycji, która tymczasem późno, ale jednoznacznie wskazuje na osobę Jaksy. Mówią o nim zarówno XV-wieczne redakcje katalogów biskupów krakowskich, jak i Długosz, a wreszcie wspomniany nekrolog<sup>210</sup>. Ar-

<sup>207</sup> Cz. Deptuła, *Początki grupy*, s. 151 wraz z przypisem 8.

<sup>208</sup> F. Sikora, *Ze studiów nad dokumentami i kancelarią Leszka Czarnego*, „Studia Historyczne” 21 (1978), z. 1, zwł. s. 12–13. Por. J. Rajman, *Klasztor Norbertanek*, s. 9–11.

<sup>209</sup> Cz. Deptuła, *Początki grupy*, s. 151–152.

<sup>210</sup> J. Rajman, *Klasztor Norbertanek*, s. 30–37.

gumentację dotyczącą Jaksy wzmocnił dodatkowo Jerzy Rajman, zwracając uwagę, że jego zgon odnotowała XIV-wieczna redakcja nekrologu czeskiej prepozytury premonstraterskiej w Doksanach, bez wątpliwości związanej dość blisko ze Zwierzyniec (zdaniem autora był to dom macierzysty krakowskich norbertanek)<sup>211</sup>. Jeśli chodzi o datę powstania podkrakowskiego konwentu, może ona budzić wątpliwości – Rajman przyjmuje, że powstał on między 1158 a 1181 rokiem (pod tą drugą datą fundację odnotowuje *Liber beneficiorum*)<sup>212</sup>. W przypadku zaś kościoła św. Salwatora, którego związek z klasztorem od pewnego momentu jest niewątpliwy (dokument z 1254 roku nazywa norbertanki *monasterium Sancti Salvatoris*), to powstał on wcześniej i być może stanowił pierwszy kościół konwentualny, nim zabudowania klasztorne przeniesiono bliżej Wisły i zbudowano nowy kościół św. Augustyna<sup>213</sup>. Niezależnie od jego pierwotnej funkcji datę konsekracji podaje precyzyjnie *Rocznik kapituły krakowskiej*, gdzie pod rokiem 1148 czytamy: „Konsekracja kościoła świętego Salwatora”<sup>214</sup>; nie pozostaje nam nic innego, jak uznać tę datę za wiarygodny rok poświęcenia kościoła w jakiejś fazie jego rozwoju.

Nim powrócimy – przy okazji omawiania materiału archeologicznego – do kwestii datacji kościoła, wskażmy jeszcze na dwie kwestie, mogące sugerować, że jego (i ewentualnej instytucji religijnej, jaka by się przy nim znajdowała) fundatorami byli władcy. Pierwszą jest wezwanie św. Salwatora, które – jak pamiętamy – było ważnym elementem teorii Michałowskiego o „krakowskim Akwizgranie”. Trudno nie zauważyć, że jest to wezwanie dostojne, a dodatkowo związane z władzą królewską. Zwracał na to uwagę Lech Kalinowski, który stwierdzał, że nasz Zwierzyniec należy widzieć w kontekście pewnych faktów: wezwanie św. Salwatora zostało nadane ufundowanej przez Konstantyna Wielkiego (i znajdującej się obok wybudowanego przezeń pałacu) katedrze rzymskiej, znanej dziś jako bazylika św. Jana na Lateranie; Karol Wielki nadał je zaś zachodniej części ka-

<sup>211</sup> Ibidem, s. 31–33.

<sup>212</sup> Ibidem, s. 35–36.

<sup>213</sup> Ibidem, s. 20–21 i 28.

<sup>214</sup> „Dedicatio ecclesie Sancti Salvatoris”, *Rocznik kapituły krakowskiej*, s. 59.

policy akwizgrańskiej (zgodnie z patrocinium merowińskiej poprzedniczki kaplicy), wreszcie tytuł św. Salwatora nosiła pierwotna kaplica pałacowa Teodoryka Wielkiego w Rawennie<sup>215</sup>. Do tych przykładów można by – za tekstem Romana Michałowskiego o Prüm i Paderborn – dodać ścisły związek między kultem Chrystusa a władzą królewską, charakterystyczny dla rządów wczesnych Karolingów<sup>216</sup>. Badacz ten podaje też kolejne przykłady kościołów o patrocinium św. Zbawiciela, istniejące w bezpośrednim kontekście pałacu władcy i wskazujące zarówno na niezwykłość tytułu, jak i na jego ścisły związek z ideologią monarszą: Paderborn, kaplica pałacowa w Pawii, kościół Mądrości Bożej (czyli Drugiej Osoby Trójcy Świętej) w Konstantynopolu czy Benewent Arechisa II<sup>217</sup>.

Kłopot jednak w tym, że jeśli należy zgodzić się, iż wezwanie Zbawiciela jest w wymienionych przypadkach związane z ideologią monarszą, to nie jest tak od zawsze, a od pewnego momentu nie jest tak chyba nawet zwykle. W swoim studium poświęconym patrocinium św. Salwatora Adolf Ostendorf podaje wprawdzie całą grupę fundacji karolińskich pod wezwaniem Zbawiciela<sup>218</sup>, jednakże zwraca też uwagę na bliski związek tego patrocinium choćby z działalnością misyjną i aktywnością biskupów i papieży<sup>219</sup>. Warto wymienić – za autorem – przykłady ośrodków kultu św. Salwatora w domach mniszych i kanoniczych, gdzie wezwanie to jest uchwytnie w okresie bliższym czasowo monarchii wczesnopiastowskiej, to jest w okresie pokarolińskim: benedyktyńskie opactwo Gembloux (powstałe w 945 roku), klasztor kanoniczek Elten (968), klasztor mniszek Niedernburg pod Pasawą (976), klasztor św. Salwatora w Wogezach (996), *Reichs-*

---

<sup>215</sup> L. Kalinowski, *Sztuka przedromańska i romańska a dziedzictwo karolińskie i ottońskie*, „Folia Historiae Artium” 16 (1980), s. 15.

<sup>216</sup> R. Michałowski, *Prüm i Urbs Caroli. Monarsze fundacje na tle kultury politycznej wczesnych czasów karolińskich*, w: *Fundacje i fundatorzy w średniowieczu i epoce nowożytnej*, red. E. Opaliński, T. Wiślicz, Warszawa 2000, s. 23–27.

<sup>217</sup> Ibidem, s. 28–29. Na temat Benewentu por. R. Michałowski, *Princeps fundator*, s. 29–30.

<sup>218</sup> A. Ostendorf, *Das Salvator-Patrocinium, seine Anfänge und seine Ausbreitung im mittelalterlichen Deutschland*, „Westfälische Zeitschrift. Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Altertumskunde” 100 (1950), s. 365–369.

<sup>219</sup> Ibidem, s. 361–365.

abtei Helmarshausen (997), klasztor mniszek Oedingen (ok. 1000), klasztor w Kaufungen (1008)<sup>220</sup>, kolegiata w Ratyzbonie (ok. 1024), kolegiata w Schaffhausen (1050), kolegiata w Toul (1070), klasztor podwójny Millstadt w Karyntii (1088), opactwo benedyktynów Herrenbreitungen (1119) wreszcie klasztor premonstratensów w Annaberg (1148)<sup>221</sup>. Jeśli w wieku X i na początku XI wieku można doszukiwać się jeszcze jakiegoś związku między wezwaniem Salwatora a fundacjami żeńskimi (i to dość znacznymi, związanymi z rodami panującymi, jak Kaufungen czy Nidernburg), to później taki związek trudno dostrzec. Tym bardziej zaś na podstawie powyższej listy nie można uznać, że patrocinium Salwatora musi być koniecznie związane z fundacjami monarszymi.

Podjmując problem patrocinium, Jerzy Rajman stwierdza: „wezwanie Salwatora dowodzi, że w kościele tym musiała znaleźć się jakaś relikwia związana z kultem Zbawiciela, najprawdopodobniej krucyfiks, skąd też początek bierze tradycja zapisana w XVII w.”<sup>222</sup>. Ma tu na myśli najstarszy przewodnik po Krakowie z roku 1603, w którym jego autor, Jakub Sibeneycher, opisuje, że istnieje tradycja dotycząca znajdującego się u św. Salwatora krucyfiks, który miał otrzymać z Moraw pierwszy polski władca chrześcijański. W czasach Sibeneychera w kościele znajdował się obraz przedstawiający krucyfiks wraz ze sceną, w której ubogi skrzypek dostaje od Chrystusa trzewiki<sup>223</sup>. Władysław Semkowicz zauważa, że jest to ilustracja legendy związanej z Volto Santo z Lukki, a sam obraz jest jego kopią<sup>224</sup>.

Mimo późnego świadectwa nie sposób przejść obok powyższych faktów obojętnie. Otóż – wracam raz jeszcze do Ostendorfa –

---

<sup>220</sup> Adolf Ostendorf uważa go za klasztor kanoniczek, jednak z dokumentów fundacyjnych wyraźnie wynika, że Kaufungen było klasztorem benedyktynek, *Heinrici II. et Ardvini diplomata*, wyd. H. Bresslau, *MGH Diplomata regum et imperatorum Germaniae*, t. 3, Hannoverae 1900–1903, dok. 375, s. 480. Rok 1008 można uznać raczej za początek niż za koniec procesu fundacyjnego. Por. A. Fößel, op. cit., s. 245–249; I. Baumgärtner, op. cit., s. 63–68.

<sup>221</sup> A. Ostendorf, op. cit., s. 370–371.

<sup>222</sup> J. Rajman, *Klasztor Norbertanek*, s. 22.

<sup>223</sup> W. Semkowicz, *Krucyfiks z Sirolo i jego pochodzenie z kościoła św. Salwatora na Zwierzyńcu w Krakowie*, „Rocznik Krakowski” 23 (1932), s. 139.

<sup>224</sup> Ibidem.

w okresie późniejszym można obserwować wyraźny związek między wezwaniem Salwatora a kultem Krzyża Świętego, do czego ważnym impulsem stały się wyprawy krzyżowe<sup>225</sup>. Kult ów rozwinął się jednak wcześniej, właśnie pod wpływem kultu Volto Santo z Lukki. Zawoocowało to powstawaniem w Niemczech wielu sanktuariów Volto Santo, zwykle pod wezwaniem św. Krzyża, ale nierzadko także pod wezwaniem św. Salwatora, a także wiązaniem starszych przedstawień krzyża z legendą lukańską<sup>226</sup>. Czy wobec tradycji o obecności u św. Salwatora niezwykłego krzyża, który przynajmniej na początku nowożytności wiązano właśnie z legendą lukańską, nie w tym właśnie należy upatrywać źródła patrocinium kościoła? Należałoby tu dodać, że fundator zwierzyńskiego konwentu miał przecież przebywać na pielgrzymce w Ziemi Świętej, a (zaraz – zdaniem Rajmana) po powrocie z niej dokonał dwóch znakomych fundacji: bożogrobców w Miechowie i właśnie norbertanek na Zwierzyńcu<sup>227</sup>. Wszystko to łączy się w pewną całość, tłumaczącą wezwanie Salwatora obecnością tam krzyża, najpewniej nawiązującego do Volto Santo. Musi to oczywiście pozostać hipotezą, jednak wydaje się, że lepiej tłumaczącą wezwanie zwierzyńskiego kościoła niż ta łącząca patrocinium św. Salwatora z ideologią monarszą.

Kolejnym elementem wskazującym na ewentualne związki ośrodka kościelnego na Zwierzyńcu z dworem może być nazwa osady. Najwcześniejszą jej formę znamy z dokumentu z roku 1228, w którym pojawia się *Suerinciensis ecclesia*<sup>228</sup>; w podobnej formie (*Sverincia*) wymieniają go, jako siedzibę klasztoru, dokumenty Bolesława Wstydlivego z połowy wieku XIII<sup>229</sup>. W źródłach obcych pojawia się on jako *Zweren*, co Jerzy Rajman interpretuje jako *Zwierzyn*, natomiast forma współczesna znana jest z wieku XIV<sup>230</sup>. Choć nazwę tę próbowano, odnosząc się do wczesnej formy, wywodzić od słowa „świe-

<sup>225</sup> A. Ostendorf, op. cit., s. 371.

<sup>226</sup> Ibidem, s. 371–372.

<sup>227</sup> J. Rajman, *Dominus – comes – princeps. Studium o Jaksach w XII wieku*, „Studia Historyczne” 33 (1990), z. 3–4, s. 364.

<sup>228</sup> *Kodex dyplomatyczny Polski*, t. 3, nr 11, s. 15.

<sup>229</sup> Ibidem, nr 33, s. 70. Por. J. Rajman, *Klasztor Norbertanek*, s. 24.

<sup>230</sup> J. Rajman, *Klasztor Norbertanek*, s. 24.

ży”, co miałyby oznaczać świeżo założoną osadę, bardziej prawdopodobną interpretacją wydaje się wywodzenie jej od zwierzyńca, a więc ogrodzonego terenu przeznaczonego dla złowionej zwierzyny<sup>231</sup>. Warto tu dodać, że podkrakowskie *ortus ferarum*, a więc ogród dzikich zwierząt, możemy znaleźć w rachunkach Władysława Jagiełły<sup>232</sup>; ogród ten pojawia się też w księgach sądowych krakowskich z roku 1412 dla określenia położenia konwentu<sup>233</sup>.

Pomińmy ostatni fakt, świadczący o istnieniu w okolicy jakiegoś zwierzyńca na przełomie XIV i XV wieku, bowiem trudno dowieść jego związku z czasami wcześniejszymi. Samej nazwy jednak nie sposób pominąć w dyskusji milczeniem, gdyż wskazuje ona na istnienie już wcześniej w tym miejscu, w najbliższym otoczeniu Wawelu, jakiegoś zwierzyńca. Odsyła nas to niewątpliwie do kontekstu dworskiego – warto zauważyć, że takie zwierzyńce posiadali przy swoich pałacach zarówno władcy karolińscy, jak i ottońscy oraz salicycy (choć w wypadku tych ostatnich źródła są uboższe)<sup>234</sup>. Służyły one polowaniom, ale także pełniły ważną funkcję w ideologii władcy, nawiązując do raju i pokazując króla władającego naturą, a także – dzięki posiadaniu egzotycznych zwierząt – jako pana dalekich ziem<sup>235</sup> (w tym kontekście należałoby – pokazuje Karl Hauck – widzieć choćby wielbłąda darowanego przez Mieszka Ottonowi III<sup>236</sup>).

Wyjaśnienie nazwy Zwierzyniec przez umiejscowienie tam królewskiej menażerii prowadzi Deputę do wniosku, że osada Zwie-

<sup>231</sup> Ibidem.

<sup>232</sup> *Rachunki dworu króla Władysława Jagiełły i królowej Jadwigi z lat 1388 do 1429*, wyd. F. Piekosiński (*Monumenta medii aevi historica res gestas poloniae illustrantia*, t. 15), Kraków 1896, s. 19.

<sup>233</sup> „Prepositus et conuentus Swerinecensis super Jurga Plathnar molendinum super fluuio ante Cracouiam retro ortum ferarum circa lawki wlgariter”, *Starodawne prawa polskiego pomniki z ksiąg rękopiśmiennych dotąd nieużytych, głównie zaś z ksiąg dawnych sądowych ziemskich i grodzkich Ziemi Krakowskiej*, t. 2, wyd. A. Z. Helcel, Kraków 1870, nr 1303, s. 191. Por. J. Rajman, *Klasztor Norbertanek*, s. 24–27.

<sup>234</sup> K. Hauck, *Tiergärten im Pfalzbereich, w: Deutsche Königspfalzen. Beiträge zu ihrer historischen und archäologischen Erforschung*, t. 1 (Veröffentlichung des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 11/1), Göttingen 1963, zwł. s. 50–57.

<sup>235</sup> Ibidem, zwł. s. 40–42 i 52–53.

<sup>236</sup> Ibidem, s. 54.

rzyniec należała do władców, co ma wesprzeć jego tezę o książęcej fundacji norbertanek<sup>237</sup>. Nazwa ta faktycznie może wskazywać na taki właśnie tytuł własności, choć bez odpowiedzi pozostaje pytanie, jak długo książęta pozostawaliby w posiadaniu wsi. Należy bowiem wziąć pod uwagę, po pierwsze, także możliwość, że osada przeszła z rąk Piastów w ręce rodziny Jaksy (o czym za chwilę) jeszcze przed fundacją norbertanek, a nawet św. Salwatora<sup>238</sup>. Po drugie, wydaje się, że nie jest wcale konieczne, aby osada położona w pobliżu królewskiego zwierzyńca i od niego nosząca swe miano, koniecznie sama stanowiła jego część (trudno bowiem porównywać taką nazwę wsi z nazwami pochodzącymi od ludności służebnej, takimi jak Piekary czy Sokolniki); jak widzieliśmy, w XV wieku zwierzyniec Jagiełły znajdował się niedaleko wsi Zwierzyniec, jednak ta od wieków należała już do norbertanek. Uznajmy więc, że nazwa osady może być jakąś przesłanką co do książęcej własności gruntów, lecz trudno uznać ją za pewną, a nade wszystko wskazać na ramy czasowe tego faktu.

Pozostaje jeszcze powrócić do kwestii zasadniczej dla dyskusji nad datowaniem kościoła św. Salwatora, a mianowicie do spraw związanych z archeologią. Oczywiście, jak i w wypadku datacji innych świątyń, tak i tu nie możemy wykluczyć istnienia pierwotnie budowli drewnianej, po której nie zachowały się ślady archeologiczne. W wypadku jednak gdy wiarygodne źródło pisane wskazuje konkretną datę konsekracji (a tak jest w tym przypadku), rozważania na temat istnienia świątyni wcześniej byłyby czystą spekulacją, o ile nie byłyby podparte wynikami badań archeologicznych. Ich historia w tym miejscu jest dość długa (pierwsze prace poświęcone wykopaliskom w rejonie kościoła opublikowano w latach czterdziestych) i znalazła już swoje podsumowania, do których wypada

---

<sup>237</sup> Cz. Deptuła, *Początki grupy*, s. 151.

<sup>238</sup> Por. J. Rajman, *Klasztor Norbertanek*, s. 38; idem, *Dominus – comes – princeps*, s. 362–363; J. Bieniak, *Polska elita polityczna XII w. (Część III A., Arbitrzy książąt – krąg rodzinny Piotra Włostowica)*, w: *Spółczesność Polski średniowiecznej*, t. 4, red. S. K. Kuczyński, Warszawa 1990, s. 66.



w tym miejscu odesłać<sup>239</sup>. Zauważmy tylko, że w toku owych prac były proponowane rozmaite datacje świątyni, nie wykluczając datacji IX- i X-wiecznej. Kluczowe wydają się jednak badania, których wyniki opublikowała w roku 1984 Teresa Radwańska. Wyróżniła ona wówczas trzy fazy kościoła św. Salwatora, datując powstanie pierwszej z nich między przełomem wieku XI i XII a połową wieku XII i wiążąc właśnie z konsekracją w roku 1148. Badaczka oparła się tu na faktach, takich jak użycie kamienia wapiennego jako surowca, zastosowanie wapiennej zaprawy oraz małej, kwadratowej lub prostokątnej kostki – wszystko to charakterystyczne dla kościołów powstających w Krakowie od końca wieku XI, a przede wszystkim w wieku XII<sup>240</sup>.

Powyższe wyniki podał w wątpliwość Zbigniew Pianowski, który zaproponował, aby z wiekiem XII wiązać młodszą fazę budowlę, natomiast starszą uznawał za analogiczną pod względem technicznym do kościoła tynieckiego oraz niektórych budowli wawelskich. W związku z tym widział najstarszy kościół św. Salwatora jako budowlę z drugiej połowy wieku XI<sup>241</sup>. Ta datacja byłaby nawet do pogodzenia z przypuszczeniem Michałowskiego, że dzieło „krakowskiego Akwizgranu” mogli dokończyć synowie Kazimierza Odnowiciela: Bolesław Śmiały lub Władysław Herman<sup>242</sup>; warto zauważyć – przypominając koncepcję Michałowskiego – że zarówno Radwańska, jak Pianowski odrzucają datację z pierwszej połowy XI wieku. Za obowiązującą trzeba uznać jednak propozycję datacji Teresy Radwańskiej, niewychodzącą wstecz poza przełom wieku XI i XII, którą badaczka powtórzyła także w roku 1993<sup>243</sup>. Tym razem uległa ona wzmocnieniu, dzięki nowym faktom, jakie ujrzaly światło dzienne w wyniku dalszych badań. Po pierwsze więc, oka-

<sup>239</sup> T. Radwańska, *Krakowski kościół Najśw. Salwatora po badaniach archeologicznych w latach osiemdziesiątych*, Kraków 1993 (= „Materiały Archeologiczne” 27 (1993), z. 1), s. 6–13.

<sup>240</sup> Eadem, *Kościół Salwatora na Zwierzyńcu w Krakowie w świetle badań archeologicznych*, „Materiały Archeologiczne” 22 (1984), s. 24–25.

<sup>241</sup> Z. Pijanowski [recte: Pianowski], *Kilka uwag o kościele Najświętszego Salwatora w Krakowie*, „Kwartalnik Architektury” 31 (1986), z. 3–4, s. 363.

<sup>242</sup> R. Michałowski, *Princeps fundator*, s. 77.

<sup>243</sup> T. Radwańska, *Krakowski kościół Najśw. Salwatora*, s. 20.

zało się, że fundamenty kamiennej świątyni przecięły warstwę kultury łużyckiej<sup>244</sup>. Jak trafnie zauważa Przemysław Wiszewski: „Gdyby tę świątynię poprzedzała wcześniejsza, należałoby się spodziewać obecności resztek warstwy użytkowej, a choćby destruktu poprzedniej świątyni, między posadzką zachowanej budowli z końca XI w. i warstwą łużycką”<sup>245</sup>. Ponadto jednoznacznie na okres użytkowania świątyni wskazuje ruchomy materiał archeologiczny: w bezpośrednim sąsiedztwie wschodniej partii murów kościoła I i III fazy brak zupełnie charakterystycznej dla Krakowa okresu IX, X i początku XI wieku tzw. ceramiki białej, natomiast „zarówno bezpośrednio przy kościele I, III, jak i dalej na całym stanowisku znaleziono naczynia ceramiczne określane w ich głównej masie na XII w.”<sup>246</sup>.

Jak widać, archeologia uniemożliwia nam praktycznie snuć domysłów na temat wczesnej proveniencji zwierzynieckiej świątyni, każąc raczej domyślać się, że powstawała ona już w wieku XII. Osobną kwestią jest to, że z badań archeologicznych wynika, iż kościół św. Salwatora, liczący w swej pierwszej fazie aż 24,5 m długości, należy postawić, jeśli chodzi o skalę, w jednym szeregu z budowlami takimi jak kolegiata św. Andrzeja, kaplica pałacowa św. Gereona na Wawelu czy kościół opacki w Tyńcu<sup>247</sup>. Czy można fakt ten potraktować jako argument przemawiający za monarszą fundacją? Byłoby to grubą przesadą, zwłaszcza że wśród wyżej wymienionych Kościołów jest też kościół św. Andrzeja, zgodnie uznawany w literaturze za fundację palatyna Sieciecha<sup>248</sup>. Jeśli chodzi o świątynię Salwatora, przyjął się natomiast pogląd, że jej fundatorem był Piotr Włostowic – bez wątpienia postać zdolna do ostentacji we władczym stylu. Z tym właśnie możliwym fundację w swych *Rocznikach* związał Długosz, który jednak – jak wiemy – dość hojną ręką przypisywał Włostowicowi udział w powstaniu rozmaitych instytucji religijnych. W wypadku Zwierzynca potwierdzeniem tezy mogą być jednak tak-

<sup>244</sup> Ibidem, s. 20 i 31.

<sup>245</sup> P. Wiszewski, op. cit., s. 605.

<sup>246</sup> T. Radwańska, *Krakowski kościół Najśw. Salwatora*, s. 57.

<sup>247</sup> Ibidem, s. 62.

<sup>248</sup> Z. Kozłowska-Budkowa, *Z dziejów kolegiaty św. Andrzeja w Krakowie*, „Studia Historyczne” 10 (1967), z. 1–2, s. 23–30. Por. J. Dobosz, *Monarchia i moiżni*, s. 260.

że inne argumenty: po pierwsze, fundator klasztoru norbertanek, Jaksza, był zięciem Piotra, po drugie zaś, w nekrologu zwierzynieckim można znaleźć komesa Leonarda, którego Rajman identyfikuje z Piotrowym wnukiem<sup>249</sup>.

Abstrahując od osoby fundatora, należy zapytać o funkcję tak okazałego Kościoła. Rację ma chyba Jerzy Rajman, zauważając, że na wagę fundacji wskazuje też odnotowanie daty konsekracji świątyni w *Roczniku kapituły krakowskiej*, gdzie znajdowały się przecież zapiski o wydarzeniach najwyższej rangi<sup>250</sup>. Wydaje się, że słuszne są przypuszczenia tego autora, iż przy kościele mogła istnieć świecka kanonia, do czego dodatkową przesłanką jest zapiska z roku 1400 o scholastyku zwierzynieckim; „wyjaśnić trzeba – pisze Rajman – że nie jest to tytuł związany z klasztorem Norbertanek, ponieważ w konwencie męskim taka godność nie występuje. Zagadkowy kanonik to zapewne prebendarz rezydujący przy kościele Salwatora”<sup>251</sup>. Teresa Radwańska wskazuje z kolei na „kilka cech wspólnych z bazyliką św. Andrzeja”, gdzie funkcjonowała przecież kolegiata<sup>252</sup>. A więc – wracając do obszaru naszych rozważań – jeśli w ogóle możemy domniemywać istnienia jakiejś instytucji religijnej przy kościele św. Salwatora przed norbertankami, to takie przypuszczenia mogą dotyczyć raczej kanonii męskiej niżli konwentu żeńskiego.

Podsumujmy. Jeśli chodzi o tezę, że kościół św. Salwatora był fundacją monarszą, przesłanki są wyjątkowo słabe i niejednoznaczne: dotyczy to zarówno patrocinium świątyni, jak i wskazówki w postaci nazwy „Zwierzyniec”. Jeśli chodzi o tezę o wczesnej, sięgającej nawet pierwszej monarchii piastowskiej proveniencji kościoła, to nie potwierdza jej nic. Przeczy jej natomiast archeologia, wskazująca najwcześniej na koniec wieku XI jako początek budowy kościoła i wykluczająca raczej istnienie wcześniejszych budowli w tym miejscu. Posiadamy też wiarygodną zapiskę w *Roczniku kapituły krakowskiej*, wskazującą jednoznacznie na rok 1148 jako datę konsekracji. Wszystko każe więc stwierdzić, że kościół św. Salwatora powstał

<sup>249</sup> J. Rajman, *Klasztor Norbertanek*, s. 22–24.

<sup>250</sup> Ibidem, s. 20.

<sup>251</sup> Ibidem, s. 21.

<sup>252</sup> T. Radwańska, *Krakowski kościół Najśw. Salwatora*, s. 61.

w pierwszej połowie XII wieku, być może z fundacji Piotra Włostowica, być może też przy kościele funkcjonowała z początku świecka kapituła. Sam klasztor norbertanek został założony przy już istniejącym kościele, jednak jego fundatorem nie był któryś z książąt piastowskich, ale zapewne – jak wskazuje zgodna, choć późna tradycja i dodatkowe przesłanki – zięć Piotra, Jaksa. Co do kwestii zasadniczej dla naszych rozważań, to znaczy pytania, czy przed norbertankami mógł tu istnieć konwent żeński, wobec powyższego oraz braku jakichkolwiek dodatkowych świadectw, tezę tę osobiście uważam za niebyłą.

## Kobiety a imiennictwo piastowskie

Zagadnienie imiennictwa dynastii piastowskiej ma niewątpliwie długą tradycję badawczą<sup>1</sup>, a mimo to pewne kwestie pozostają – i zapewne pozostaną – nierozstrzygnięte. Podejmując ten problem z perspektywy badań nad rolą, jaką na piastowskim dworze pełniły kobiety, trzeba dotknąć dwóch kwestii: po pierwsze, udziału kobiet pochodzących z obcych rodów w nadawaniu imion dzieciom, po drugie zaś, imion samych kobiet z kręgu dynastii piastowskiej. Pierwsza kwestia była – przy okazji wszelkich rozważań natury genealogicznej – już niejednokrotnie podejmowana i w tym miejscu przyjdzie się do niej odnosić tylko o tyle, o ile będzie wymagać już to uzupełnienia, już to polemiki. Szerzej natomiast podejmę zagadnienie drugie, dotyczące imiennictwa kobiecego, w przekonaniu, że ta kwestia interesowała dotychczas badaczy w stopniu daleko niewystarczającym.

Można przypuszczać, że wiąże się to po części z wyjątkowym ubóstwem materiału źródłowego, a także z problemami, jakich dostarcza i ten, który jest. Po pierwsze więc, z dużym prawdopodobieństwem można sądzić, że pewna liczba piastowskich córek – większa

---

<sup>1</sup> Wypada tu wymienić najważniejsze prace o charakterze ogólnym, pozostawiając na marginesie dyskusje bardziej szczegółowe, dotyczące poszczególnych imion: S. Kętrzyński, *O imionach piastowskich do końca XI wieku*, „Życie i Myśl” 1951, nr 5–6, s. 680–735; J. Hertel, *Imiennictwo dynastii piastowskiej we wcześniejszym średniowieczu*, Warszawa–Poznań–Toruń 1980; K. Mosingiewicz, *Imię jako źródło w badaniach genealogicznych*, w: *Genealogia – problemy metodyczne w badaniach nad polskim społeczeństwem średniowiecznym na tle porównawczym*, red. J. Hertel, Toruń 1982, s. 72–81; K. Jasiński, *Dokumentacyjne funkcje imion w średniowieczu (na przykładzie dynastii piastowskiej)*, w: idem, *Prace wybrane z nauk pomocniczych historii*, Toruń 1996, s. 142–155 (pierwotny druk: *Powstanie – przepływ – gromadzenie informacji. Materiały I Sympozjum nauk dających poznać źródła historyczne. Problemy warsztatu historyka*, Toruń 1978, s. 64–82).

niż w wypadku synów – nie została w ogóle odnotowana źródłowo. Ponadto wspomniana w pierwszym rozdziale tendencja *Kroniki* Galla do pomijania imion żeńskich jest do pewnego stopnia typowa także dla innych źródeł z epoki; w efekcie wystarczy nawet rzut oka na tablicę genealogiczną pierwszych Piastów, którą umieszcza w swej pracy Kazimierz Jasiński<sup>2</sup>, aby stwierdzić, że spośród odnotowanych tam piastowskich synów znamy imiona wszystkich, zaś spośród córek jedynie imiona nieco ponad połowy. W tej sytuacji stawianie pytań o dynastyczną tradycję imienniczą dotyczącą kobiet może wydawać się cokolwiek problematyczne.

Mówiąc o problemach, jakich dostarcza dostępny nam materiał źródłowy, mam na myśli przede wszystkim te związane z obyczajem zmiany imion kobiecych w momencie zamążpójścia, co powoduje, że nie zawsze imię, które znamy ze źródeł, jest tożsame z imieniem, które kobiecie nadali jej rodzice. Zjawisko zmiany imienia czy też używania równoległe drugiego, bliższego tradycji rodu męża, było w Europie wcześniejszego średniowiecza szeroko rozpowszechnione i warto w tym miejscu poświęcić mu nieco uwagi, zwłaszcza że dotyczy ono kilku Piastówien.

Oczywiście rzecz najlepiej udokumentowana jest w rodach panujących – warto tu przytoczyć dwa przykłady angielskie i dwa niemieckie. Pierwszy z nich to przykład Emmy, córki normańskiego księcia Ryszarda I, która w momencie ślubu z angielskim władcą Etelredem (*Æthelred*) II, przyjęła anglosaskie imię Elfgifu (*Ælfgifu*), a więc imię ojczystej babki swego męża<sup>3</sup>. Miało to miejsce na początku wieku XI, a piszący o tym mniej więcej wiek później Florencjusz z Worcester stwierdza, że król Etelred wziął za żonę „Emmę, po sasku zwaną Elfgifu” (*Emmam, Saxonice Ælfgivam vocatam*)<sup>4</sup>. Jak zauważa Alistair Cambell, choć oryginalne imię władczyni było znane

<sup>2</sup> K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, Poznań 2004.

<sup>3</sup> P. Stafford, *Queen Emma and Queen Edith. Queenship and Women's Power in Eleventh-Century England*, Oxford 2001, s. 93.

<sup>4</sup> *Florentii Wigorniensis Monachi Chronicon ex chronicis ab adventu Hengesti et Horsi in Britanniam usque ad annum MCVII*, ed. B. Thorpe, t. 1, London 1848, s. 156. Por. G. Thoma, *Namensänderungen in Herrscherfamilien des mittelalterlichen Europa*, Kallmünz 1985, s. 191.

takeże w okresie po zamążpójściu i pojawia się, zwłaszcza w źródłach obcych, to imię anglosaskie, Elfgifu, zdecydowanie przeważa zarówno w łacińskich dokumentach, jak i w źródłach anglosaskich i to ono było – stwierdza Cambell – „imieniem oficjalnie używanym przez królową”<sup>5</sup>.

Drugi przykład dotyczy już okresu po podboju i żony angielskiego władcy Henryka I, a córki króla Szkocji Malkolma III i jego małżonki, św. Małgorzaty Szkockiej. Jej oryginalne imię to Edyta, ale w źródłach – już jako żona Henryka – pojawia się jako Matylda, natomiast nic nie wskazuje na to, aby współcześni w kraju jej męża używali imienia nadanego jej przez rodziców<sup>6</sup>. Historycy snuli różne domysły dotyczące pochodzenia jej nowego imienia, zwracając uwagę m.in. na fakt, że to imię nosiła matka Roberta II, syna Wilhelma Zdobywcy, który był ojcem chrzestnym Edyty-Matyldy<sup>7</sup>. Problem w tym, że nic nie wskazuje na to, aby drugie imię Edyty, Matylda, miało cokolwiek wspólnego z jej chrztem, nie pojawia się też w ogóle przed ślubem<sup>8</sup>. Bardziej prawdopodobne wydaje się więc znacznie prostsze wyjaśnienie: imię to, choć faktycznie nawiązuje do żony Wilhelma Zdobywcy, zostało nadane w związku z tym, że była to matka nie tylko Roberta II, ale i jego brata, Henryka I, a więc męża Edyty-Matyldy, a ta ostatnia otrzymała je już na angielskim dworze. Na znacznie imienia w tradycji dynastycznej może wskazywać fakt, że otrzymała je także córka tej pary, przyszła żona cesarza Henryka V<sup>9</sup>.

Dwa przykłady z kręgu niemieckiego także pochodzą z wieku XI, a dotyczą władców z dynastii salickiej: Henryka III i Henryka IV. Żoną pierwszego z nich była Gunhilda, córka wspomnianej wyżej Emmy-Elfgifu i jej drugiego męża, Kanuta. Jak możemy przeczytać

---

<sup>5</sup> A. Cambell, *Queen Emma's Name, Title, and Forms of Assent*, w: *Encomium Emmae Reginae*, ed. A. Cambell, Cambridge 1998 (pierwodruk: 1949), s. 55–61 (cytat: s. 55). Por. G. Thoma, op. cit., s. 191–193.

<sup>6</sup> L. L. Huneycutt, *Matilda of Scotland. A Study in Medieval Queenship*, Woodbridge 2003, s. 26; por. G. Thoma, op. cit., s. 193–194.

<sup>7</sup> L. L. Huneycutt, op. cit., s. 26; por. G. Thoma, op. cit., s. 194.

<sup>8</sup> G. Thoma, op. cit., s. 194.

<sup>9</sup> O Matyldzie, żonie Henryka V, patrz: M. Chibnall, *The Empress Matilda. Queen Consort, Queen Mother and Lady of the English*, Oxford 1991.

pod rokiem 1036 w *Roczniku Hildesheimskim*, „do syna cesarza, króla Henryka przybyła królowa imieniem Gunhilda (*Cunhild*), która tamże w dzień Apostołów Piotra i Pawła przyjęła koronę cesarską i w błogosławieństwie została nazwana zmienionym imieniem Kunegunda”<sup>10</sup>. Znaczący jest oczywiście sam fakt zmiany imienia, które nastąpiło w momencie koronacji, a może raczej towarzyszącego jej obrzędu małżeństwa. Niewątpliwie w wyborze nowego miana znaczenie miało jego podobieństwo do pierwotnego, niemniej jednak istotny był też zapewne fakt, że imię to wpisywało się w tradycję Liudolfingów, do której nowa dynastia niemiecka starała się tak usilnie nawiązać. Wszak trzy lata przed przybyciem Gunhildy do Rzeszy zmarła otaczana szacunkiem wdowa po Henryku II, Kunegunda; dzięki przebraniu jej imienia nie tylko duńska księżniczka została włączona w miejscową tradycję, ale też powstawała nowa para królewska: Henryk i Kunegunda, co było prostym nawiązaniem do ostatnich Liudolfingów na tronie Rzeszy<sup>11</sup>.

Z kolei żoną Henryka IV została Eupraksja, córka wielkiego księcia kijowskiego Wsiewołoda I. Stało się to jednak dopiero po śmierci jej pierwszego męża, hrabiego Henryka ze Stade. Piszący o nim *Annalista Saxo* tak rzecz ujmuje: „Ów miał żonę Eupraksję, córkę króla Rusi, którą w naszym języku zwano Adelajdą i którą później poślubił cesarz Henryk”<sup>12</sup>. Co ciekawe, w szeregu źródeł z epoki małżonka Henryka ze Stade jest nazywana Praksedią, co stanowi zlatynizowaną formę jej oryginalnego imienia Eupraksja<sup>13</sup>. Prowadzi to badaczy

<sup>10</sup> „Filio imperatoris Heinrico regi venit regina Cunhild nomine, quae ibidem in natali apostolorum regalem coronam accepit et mutato nomine in benedictione Cunigunda dicta est”, *Annales Hildesheimenses*, wyd. G. Waitz, *MGH SS rer. Germ. in usum scholarum*, t. 8, Hannoverae 1878, pod rokiem 1036, s. 40.

<sup>11</sup> Por. G. Thoma, op. cit., s. 196–197; K.-U. Jäschke, *Notwendige Gefährtinnen. Königinnen der Salierzeit als Herrscherinnen und Ehefrauen im römisch-deutschen Reich des 11. und beginnenden 12. Jahrhunderts*, Saarbrücken–Scheidt 1991, s. 90–91.

<sup>12</sup> „Hic habuit uxorem Eupracciam, filiam regi Ruscie, que in nostra lingua vocabatur Adelheid, quam postea duxit Heinricus inperator”, *Die Reichschronik des Annalista Saxo*, wyd. K. Nass, *MGH SS*, t. 37, Hannover 2006, pod rokiem 1082, s. 471.

<sup>13</sup> G. Thoma, op. cit., s. 195.



do wniosku, że wyżej cytowany przekaz nie jest do końca precyzyjny – gdy kobieta była żoną hrabiego Henryka, posługiwano się jej własnym imieniem, jedynie je latynizując. Dopiero w momencie ślubu z królem Henrykiem przydano jej imię Adelajda, które – poza tym, że wiązało się z tradycją ottońską, co mogło mieć jakieś znaczenie – nosiła także siostra władcy oraz jego ojczysta prababka<sup>14</sup>.

Nie zawsze jednak historycy znajdują się w tak komfortowej sytuacji, że są w stanie – jak w dwóch wyżej opisanych przypadkach – uchwycić źródłowo sam fakt zmiany imienia bądź też posiadają źródłowe poświadczenia dwóch różnych imion. Tak jest niestety w wypadku córki Bolesława Chrobrego, Regelindy, której imię zostało wydedukowane ze źródeł niemieckich<sup>15</sup>. Przekonanie większości badaczy, że jest to imię nadane dopiero w Niemczech, po ślubie z Hermanem, margrabią Miśni, musi więc pozostać jedynie przypuszczeniem<sup>16</sup>. W świetle powyższych rozważań na temat zmiany imienia brzmi ono rzecz jasna dość prawdopodobnie, ale pewności

---

<sup>14</sup> Ibidem, s. 194–196; K. U. Jäschke, op. cit., s. 150–151.

<sup>15</sup> Por. O. Balzer, *Genealogia Piastów*, Kraków 2005 (pierwsze wydanie: 1895), s. 120–121; K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 109–110.

<sup>16</sup> K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 109–110; J. Hertel, op. cit., s. 141. Zauważmy jednak, że niektórzy badacze uważają, że swe imię Regelinda otrzymała w Polsce, i próbują je łączyć z rodziną Emnildy, jej matki. Por. H. Ludat, *An Elbe und Oder um das Jahr 1000. Skizzen zur Politik des. Ottonenreiches und der slavischen Mächte in Mitteleuropa*, Köln–Wien 1971, s. 22–23 wraz z przypisem 131; idem, *Piastowie i Ekkehardynowie*, „Przegląd Historyczny” 91 (2000), z. 2, s. 186–187 wraz z przypisem 33; por. też G. Rupp, *Die Ekkehardiner, Margrafen von Meißen, und ihre Beziehungen zum Reich und zu den Piasten*, Frankfurt am Main–Berlin–New York–Paris–Wien 1996, s. 181. W istocie jednak Herbertowi Ludatowi udaje się jedynie wykazać, że imię to funkcjonowało wśród arystokracji saskiej, co może świadczyć przeciw równie dobrze za nadaniem go w nawiązaniu do rodu znajdującego się (wedle Ludata) w tym kręgu Dobromira, jak i za nadaniem go przez Ekkehardynów. Tej pierwszej możliwości nie można zupełnie odrzucić, choć trzeba ją uznać za mniej prawdopodobną. Za całkowicie nietrafioną uważam natomiast „kompromisową” propozycję K. Jasińskiego (*Rodowód pierwszych Piastów*, s. 109–110), który zauważył, że Regelinda mogła otrzymać swe imię po zamążpójściu, ale w nawiązaniu do imiennictwa używanego w rodzie matki. Pomysł ten nie tylko brzmi mało prawdopodobnie, ale też – jak pokażę niżej – stoi w sprzeczności z naszą wiedzą o mechanizmach przyjmowania przez kobiety nowego imienia w momencie ślubu.

mieć nie możemy. Zwłaszcza jeśli dodamy, że nie wiemy nic o tym, aby wśród Ekkehardynów, a więc w rodzie jej męża, była inna kobieta o tym imieniu, do której można by odwołać się, nadając nowe miano Piastównie. Z drugiej jednak strony nasza wiedza o prozopografii tego rodu w pokoleniach wcześniejszych jest tak skromna<sup>17</sup>, że z braku wiadomości o jakiejś należącej do Ekkehardynów Regelindzie nie należy wyciągać zbyt daleko idących wniosków.

Inaczej jest w wypadku innej Piastówny, a mianowicie Dobroniegi-Ludgardy, córki Bolesława Krzywoustego i Salomei, a żony margrabiego dolnołużyckiego Dytryka. Oba jej imiona pojawiają się wyłącznie w źródłach niemieckich; w *Genealogia Wettinensis* możemy przeczytać: „Dytryk, margrabia wschodni (*Orientalis marchio*), pojął za żonę siostrę księcia Polski Mieszka imieniem Dobroniegi, która zwana była także Ludgardą<sup>18</sup>”, natomiast w *Chronicon Montis Sereni* czytamy o dzieciach Dytryka zrodzonych „z jego żony, [która] była siostrą księcia Polski Mieszka imieniem Dobroniegi, która była nazywana i Ludgarda<sup>19</sup>”. Jak widać, podobnie jak w części ze wspomnianych wyżej przypadków, pierwotne imię kobiety było w Niemczech znane, jednak funkcjonowała ona także pod innym. Można wyobrazić sobie, że zmiana imienia ma tu po części powód praktyczny – pierwotne, słowiańskie imię Piastówny musiało przysparzać Niemcom niemałych kłopotów w wymowie. Ale to, jakie niemieckie imię wybrano dla Dobroniegi, nie jest przecież dziełem przypadku; jego źródłem jest niewątpliwie tradycja rodu męża – już Karol Maleczyński zauważył, że córka Bolesława Krzywoustego otrzymała imię, które nosiła matka Dytryka, Ludgarda<sup>20</sup>. Sytuacja ta wpisuje się więc w znany nam schemat, w którym żonie nadaje się nie imię przypad-

<sup>17</sup> Por. G. Rupp, op. cit., zwł. s. 27–41.

<sup>18</sup> „Tidericus Orientalis marchio duxit uxorem sororem Meseconis ducis Polonie, Dobernegam nomine, que eciam Lukardis dicta est”, *Genealogia Wettinensis*, wyd. G. H. Pertz, *MGH SS*, t. 23, Hannoverae 1874, s. 229.

<sup>19</sup> „Ab uxore sua, soror erat Mesoconis ducis Polonie, Dobergana nomine, que et Lucardis vocabatur”, *Chronicon Montis Sereni*, wyd. G. H. Pertz, *MGH SS*, t. 23, Hannoverae 1874, s. 159.

<sup>20</sup> K. Maleczyński, *Dobroniegi – Ludgarda*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 5, Kraków 1939–1946, s. 248. Por. K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 251–254.

kowe, ale występujące wcześniej w rodzie, co można widzieć jako swego rodzaju akt asymilacji nowego członka rodziny.

Obyczaj zmiany imienia kobiety w momencie zamążpójścia występował też na Wschodzie, a wyjątkowo mocny był w Bizancjum<sup>21</sup>. W swojej poświęconej zmianom imion w średniowieczu monografii Gertrud Thoma tylko do końca XII wieku odnotowuje aż 12 przypadków, w których możemy być pewni, że wchodząca do rodu cesarskiego kobieta zmieniła imię. Miana, które otrzymywały kobiety, były zawsze imionami typowymi dla bizantyjskich władczyń: kilkakrotnie pojawia się więc Eudoksja i Irena, ale jest też Anna, Teofanu, Maria czy Helena<sup>22</sup>. Ponadto znamy też co najmniej kilka przypadków, w których brak bezpośredniego świadectwa o zmianie imienia, ale gdzie możemy się go domyślać; jak bowiem inaczej wyjaśnić fakt, że pochodzące z obcych krajów małżonki cesarzy noszą niepopularne w swoich krajach, a jakże typowe dla dworu nad Bosforem imiona jak Maria, Anna czy Helena?<sup>23</sup>

Mogłoby się wydawać – i tak przypuszczali niektórzy badacze – że ta predylekcja dynastii bizantyjskich do zmieniania imienia małżonkom brała się z ponownego chrztu pochodzących z obrządku zachodniego żon. Tyle że znamy także przykłady zmiany imienia z czasów, gdy chrześcijański Wschód i Zachód nie były jeszcze od siebie tak daleko, a także przykłady zmiany miana mieszkanek Bizancjum, wchodzących do cesarskiej rodziny<sup>24</sup>. Wszystko to prowadzi do wniosku, że nie chodzi tu o kwestię religijną, ale że kluczowy jest

---

<sup>21</sup> Pozycja kobiet na cesarskim dworze bizantyjskim jest osobnym problemem badawczym, wykraczającym daleko poza zakres naszych zainteresowań. Wypada tu jednak odesłać do szeregu powstałych w ostatnich latach monografii, koncentrujących się właśnie wokół postaci bizantyjskich cesarzowych: B. Hill, *Imperial Women in Byzantium 1025–1204: Power, Patronage and Ideology*, Harlow 1999; L. Garland, *Byzantine Empresses. Women and Power in Byzantium AD 527–1204*, London–New York 1999; J. Herrin, *Women in purple: Rulers of medieval Byzantium*, London 2001; L. James, *Empresses and Power in Early Byzantium*, London 2001; A. McClanan, *Representations of Early Byzantine Empresses: Image and Empire*, New York–Basingstoke 2002.

<sup>22</sup> G. Thoma, op. cit., s. 169–181.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 189–190.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 188–189.

ślub z przedstawicielem cesarskiego rodu, wejście do cesarskiej rodziny i stanie się cesarzową lub przyszłą cesarzową<sup>25</sup>, a więc motywacja podobna do tej, z jaką mieliśmy do czynienia na Zachodzie. Znajdujemy zresztą doskonały przykład, pokazujący, że to miejscowa tradycja jest decydująca przy zmianie imienia kobiety. Otóż córka władcy Węgier Beli III, o której wiemy, że nosiła imię Małgorzata, w źródłach bizantyjskich, już jako cesarzowa, występuje pod imieniem Maria. Gdy jednak po śmierci swego męża, Izaaka II, wyszła powtórnie za mąż, tym razem za Bonifacego z Montferrat, władcę łacińskiego królestwa Tessaloniki, jako królowa w źródłach łacińskich znów występuje jako Małgorzata<sup>26</sup>.

Powyższe uwagi na temat zmiany imienia i obrządku są dla nas istotne ze względu na kontakty matrymonialne Piastów z Rurykowiczami. W interesującym nas okresie mamy do czynienia z jednym przypadkiem zmiany imienia Piastówny na Rusi. Jak wykazał mianowicie na podstawie graffiti wydrapanego na murze Sofii Kijowskiej rosyjski badacz Valentin Janin, córka Mieszka II, Gertruda, nosiła na Rusi drugie, dynastyczne imię – Olisawa<sup>27</sup>, co – tłumaczy Andrzej Poppe – jest potocznym, zesławizowanym brzmieniem biblijnego imienia Elżbieta<sup>28</sup>. Polski badacz odrzuca ewentualne religijne motywacje zmiany imienia przez Piastównę<sup>29</sup>, natomiast wskazuje na powszechny na Rusi – podobnie jak w ogóle w Europie – obyczaj zmiany imienia przy zamążpójściu; mówi więc o motywie, „który można by określić rodowym”<sup>30</sup>, co doskonale współgra z obserwacjami z Europy Zachodniej i Bizancjum. Wychodząc za mąż i rodząc potomka, kobieta staje się członkiem rodu męża – powia-

<sup>25</sup> Ibidem, s. 189–190.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 180–181.

<sup>27</sup> V. L. Janin, *Russkaja kniaginia Olisava-Gertruda i ee syn Jaropolk*, „Numizmatika i epigrafika” 4 (1963), s. 142–164.

<sup>28</sup> A. Poppe, *Gertruda-Olisawa, regina Russorum. Materiały do życiorysu*, w: *Scriptura custos memoriae. Prace historyczne*, red. D. Zydorek, Poznań 2001, s. 575–577.

<sup>29</sup> Ibidem. Por. wcześniejsze uwagi Karola Górskiego, który zwraca uwagę na anachroniczność wyrażonej przez badaczy radzieckich opinii o konwersji Gertrudy na prawosławie: K. Górski, *Gertruda czy Olisawa*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici” 204 (1990) („Historia”, t. 24), s. 73–77.

<sup>30</sup> A. Poppe, op. cit., s. 578.

da Poppe i tłumaczy: „Ta zasadnicza zmiana statusu mogła się wyrażać przez przybranie imienia będącego niejako własnością, znakiem rozpoznawczym rodziny, do której wchodziła”<sup>31</sup>.

Przykłady zmiany imienia kobiet na Rusi są bardzo liczne. Pierwszy to Ingigerda, córka króla szwedzkiego Olafa Skötkonunga, która jako żona Jarosława Mądrego nosiła imię Irena. Także żona syna tej pary, Wsiewołoda, pochodząca z konkubiny córka cesarza Konstantyna Monomacha (być może o imieniu Maria), zmieniła imię i nazywała się na Rusi Anastazja; imię drugiej żony Wsiewołoda, Anna, też nawiązywało do rodzimej, ruskiej tradycji. Z kolei żoną Jaropełka, syna naszej Gertrudy, była Niemka, Kunegunda z Orlamünde, która na Rusi występowała jednak jako Irena. Wreszcie anglosaska księżniczka Gita, wychodząc za Włodzimierza, syna Wsiewołoda, prawdopodobnie otrzymała imię Anna, utrwalone w tradycji ruskiej dynastii<sup>32</sup>.

Spośród powyższych przykładów wyjątkowo interesujący jest ten dotyczący Anastazji, żony Wsiewołoda. Ten ostatni był bowiem synem Jarosława Mądrego, a bratem Izjasława, męża Gertrudy. Tymczasem, tłumacząc wybór ruskiego imienia tej ostatniej – Olisawa – Andrzej Poppe zwraca uwagę na interesujący fakt. Okazuje się mianowicie, że zarówno imię Elżbieta (czyli Olisawa), jak i (o czym informuje nas późniejsza tradycja) Anastazja nosiły także córki Jarosława Mądrego, a więc siostry Wsiewołoda i Izjasława. Co istotne – około roku 1046 Anastazja Jarosławówna została wydana za męża na Węgry, a około roku 1050 jej brat Wsiewołod poślubił wspomnianą córkę cesarską, która w Kijowie miała otrzymać właśnie imię Anastazja. Kilka lat wcześniej miał miejsce ślub Gertrudy i Jaropełka, który odbył się mniej więcej w tym samym czasie, co ślub przyszłego króla Norwegii Haralda Hardrade z córką Jarosława Mądrego. Wedle sag królewskich owa córka nazywała się *Elisabeth*, a przez Normanów zwana była *Ellisif*. „Można więc zasadnie przypuszczać – konkluduje Poppe – że Jarosław wraz z żoną Ingigerdą-Ireną dali

---

<sup>31</sup> Ibidem.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 579–580.

swojej nowej synowej imię córki, która ich właśnie opuściła”<sup>33</sup>, co – jak można się domyślać, biorąc pod uwagę przykład dwóch Anastazji: siostry i żony Wsiewołoda – mogło być swego rodzaju zwyczajem na kijowskim dworze.

Trudno odpowiedzieć na pytanie, czym byłyby motywowana taka praktyka, jednak przyczyny można szukać zapewne w ruskich obyczajach imienniczych. Tu natomiast aż do czasu najazdu mongolskiego panował zwyczaj powtarzania imion dynastycznych, którym towarzyszył zarazem stanowczy zakaz nadawania rodowego imienia żyjącego przodka<sup>34</sup>. Zwykle jednak, gdy ów przodek – np. dziad dziecka – zmarł, nie pozwalano, by jego imię długo pozostało „bez przydziału” i nadawano je przy pierwszej nadarzącej się okazji<sup>35</sup>. Tak było choćby – jak pokazują Anna Litvina i Fedor Uspenskiij – w przypadku synów Mściśława Wielkiego: imienia jego ojca, Włodzimierza Monomacha, długo nie otrzymał żaden z jego synów; pierwszy jednak, który urodził się po jego śmierci (a zarazem najmłodszy z synów Mściśława), otrzymał imię dziadka<sup>36</sup>. Zasada niedziedziczenia imienia żyjących dotyczyła wyłącznie przodków; inaczej rzecz się miała z krewnymi w linii bocznej (synom nierzadko nadawano więc miana ich stryjów<sup>37</sup>), stąd nadawanie imion wydanych za mąż siostr przyjętym do rodziny żonom nie stałoby z nią w sprzeczności. Więcej: można zastanawiać się (choć musi to pozostać jedynie przypuszczeniem), czy tą praktyką nie rządziła ta

---

<sup>33</sup> Ibidem, s. 579. O imieniu Ellisif por. F. Uspenskiij, *Name und Macht. Die Wahl des Namens als dynastisches Kampfinstrument im mittelalterlichen Skandinavien*, Frankfurt am Main 2004, <http://www.ruthenia.ru/folklore/ouspensky3.pdf> (dostęp: 19.05.2010), s. 40–41.

<sup>34</sup> A. F. Litvina, F. B. Uspenskiij, *Vybor imieni knjezej v X–XVI vv. Dinastičeskaja istorija skvoz' prozmu antroponimiki*, Moskwa 2006, s. 11–13, 74 i 267–333; Rzecz nie dotyczyła jednak imion chrześcijańskich, nadawanych jako drugie imię, zgodnie z przyjętym na Rusi obyczajem dwuimienności; ibidem, s. 140–141.

<sup>35</sup> Wynika to z założeń wywodu Anny Litviny i Fedora Uspenskiiego, ale autorzy wyjątkowo klarownie wyrażają to w angielskim streszczeniu, w którym piszą: “The princely family tradition somehow tried not to leave »vacant« names”, ibidem, s. 449.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 26–28.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 71–110 (zwł. s. 74).

sama w istocie zasada. Tak, jak imię zmarłego przodka nadawano przy pierwszej możliwej okazji jego potomkowi, tak imię, które wraz z Rurykowiczówną opuszczało ród, wracało do niego przy pierwszej nadarzającej się okazji, a więc było przydzielane pierwszej nowej członkini rodu – żonie jednego z Rurykowiczów.

Co ciekawe, wspomniani badacze rosyjscy, specjalizujący się także w imiennictwie skandynawskim, wywodzą omawianą zasadę nienadawania imienia żyjącego przodka z normańskich korzeni Rurykowiczów, jako że była ona nieznaną innym słowiańskim rodom panującym, natomiast funkcjonowała na Półwyspie Skandynawskim<sup>38</sup>. Był tu znany także obyczaj zmiany imion żeńskich po zamążpójściu, choć jego przykładem nie jest podana wyżej dwuimiennosc córki Jarosława Mądrego, Elżbiety-Ellisif, będąca raczej świadectwem istnienia w źródłach skandynawskich zwyczaju nazywania miejscowymi imionami postaci wywodzących się z Rusi (także ruskich księżąt)<sup>39</sup>. Przykładu interesującego nas tutaj zjawiska dostarcza jednak macierzysta babka Elżbiety-Ellisif. Otóż małżonka Olafa I Skötkonunga, a matka Ingigerdy-Ireny nosiła skandynawskie imię Astrida (*Astrid* czy *Estrid*), choć wywodziła się z plemienia Obodryców; zapewne nordyckie miano otrzymała więc już na dworze męża<sup>40</sup>. Inny przykład pochodzi z czasów nieco późniejszych i dotyczy córki Przemysła Ottokara I, będącej żoną króla duńskiego Waldemara II Zwycięskiego. Nosząc najpewniej pierwotnie czeskie imię Dragomira, „na gruncie duńskim – pisze Fedor Uspenskiy – staje się ona Małgorzatą, a jej pierwotne słowiańskie imię przemienia się w stały przydomek Dagmar”<sup>41</sup>.

Problem zmiany imienia w Skandynawii jest o tyle istotny, że dotyczy także jednej z Piastówn, a mianowicie córki Mieszka I. Znana historiografii polskiej jako Sygryda-Świętosława, w rzeczywistości – wiele na to wskazuje – nie nosiła żadnego z tych imion. Kwestią

<sup>38</sup> Ibidem, s. 320.

<sup>39</sup> F. B. Uspenskiy, *Scandinavy – Varjagi – Rus’*. *Istoriko-filologiczkie očerki*, Moskwa 2002, s. 30–36. Por. D. Dąbrowski, *Genealogia Mściśławowiczów. Pierwsze pokolenia (do początku XIV wieku)*, Kraków 2008, s. 101.

<sup>40</sup> F. B. Uspenskiy, *Scandinavy – Varjagi – Rus’*, s. 54, przypis 14.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 30. Por. G. Thoma, op. cit., s. 39–40.

rodzimego miana córki Mieszka zajmiemy się później. Teraz trzeba poświęcić nieco uwagi imieniu, jakie nosiła w Skandynawii. Sprawę tę z dużym znanstwem źródeł skandynawskich podjął ostatnio Rafał T. Prinke<sup>42</sup> – badaczowi niespecjalizującemu się w dziejach Skandynawii nie pozostaje nic innego, jak wywód ten przyjąć<sup>43</sup>. Wynika z niego, że Sygryda, żona najpierw władcy szwedzkiego Eryka Zwycięskiego, a następnie duńskiego Swena Widłobrodego, to zupełnie inna osoba niż córka Mieszka. Ta ostatnia nosi w skandynawskich źródłach imię Gunhildy i była pierwszą żoną Swena (drugą była Sygryda), natomiast nigdy nie była zamężna z Erykiem<sup>44</sup>.

Spośród powyższych ustaleń największe wątpliwości może budzić niestety to, które należy do istoty rozważanych w tym rozdziale kwestii. Chodzi mianowicie o zaproponowane przez badacza imię córki Mieszka, które znamy jedynie z sag, a więc źródeł literackich, których wiarygodność budzi nierzadko poważne wątpliwości badaczy (tymczasem Prinke daje im spory kredyt zaufania, jednocześnie ze sporym sceptycyzmem traktując przekaz Adama z Bremy). Niemniej jednak w tym miejscu nie pozostaje nam chyba nic innego, niż przyjąć ustalenia Rafała T. Prinkego dotyczące imienia Gunhilda, jako najbardziej prawdopodobne. W jednym wszelako punkcie, istotnym dla naszych rozważań, z autorem tym nie można się zgodzić. Stawia on mianowicie następującą propozycję: „Możliwe wydaje się [...], że przekazane przez sagi imię jest jej jedynym imieniem, przejętym od rodziny matki”<sup>45</sup>. Prinke ma tu na myśli saski ród grafów z Haldensleben, z którego wywodziła się Oda, którą uważa za matkę Gunhildy<sup>46</sup>. W jaki sposób dochodzi on do takiej filiacji żony Swena Widłobrodego? Autor wychodzi ze słusznego przekona-

<sup>42</sup> R. T. Prinke, *Świętosława, Sygryda, Gunhilda. Tożsamość córki Mieszka I i jej skandynawskie związki*, „Roczniki Historyczne” 70 (2004), s. 81–110.

<sup>43</sup> Zauważmy jednak, że głos polemiczny do tez zaproponowanych przez Rafała T. Prinkego zapowiedział już badacz Skandynawii, J. Morawiec, *Anonimowy poemat Liðsmannaflokkur i problem jego odbiorcy. Ślady pobytu córki Mieszka I, matki Kanuta Wielkiego, w Anglii?*, „Studia Zródłoznawcze” 47 (2009), s. 29, przypis 81.

<sup>44</sup> R. T. Prinke, op. cit., s. 94–103.

<sup>45</sup> Ibidem, s. 102.

<sup>46</sup> Ibidem.



nia, że skoro córka Mieszka nie była uprzednio żoną Eryka, a małżeństwo ze Swenem można datować na rok 995, to przyjęte dotychczas w historiografii polskiej założenie, że matką naszej bohaterki musiała być Dobrawa (gdyż córka Ody „nie zdążyłaby” wyjść za Eryka, który to ślub Jasiński datował na lata 980–984<sup>47</sup>) trzeba postawić pod znakiem zapytania<sup>48</sup>. Jeśli Prinke ma rację, że córka Mieszka nigdy nie była żoną Eryka, można zgodzić się z jego opinią, że „Bardziej prawdopodobne wydaje się, że matką Gunhildy była już kolejna żona Mieszka, Oda, poślubiona w latach 978–980. Zrodzona z tego związku córka mogła mieć w 995 roku od 15 do 18 lat, czyli była w najlepszym wówczas wieku do małżeństwa”<sup>49</sup>. Od razu trzeba dodać, że „bardziej prawdopodobne” nie znaczy jeszcze „pewne”: po pierwsze bowiem, data małżeństwa Mieszka z Odą jest ustalona na podstawie bardzo słabych przesłanek<sup>50</sup>, po drugie zaś, nie sposób wykluczyć, że Gunhilda była późnym dzieckiem zmarłej w 977 roku Dobrawy<sup>51</sup>, a choćby i ta ostatnia zmarła w połogu – wówczas wychodząc za Swena (jeśli byłby on jej pierwszym mężem, co też nie jest przecież pewne), miałaby jedynie 17 lat. Uwagi te nie podważają opinii Prinkego, że wskazanie na Odę jako na matkę należy uznać za bardziej prawdopodobne, ale każą patrzeć na nią z pewną ostrożnością.

Nawet jeśli przyjąć, że faktycznie matką Gunhildy była Oda, nie sposób jej niewątpliwie germańskiego imienia wyprowadzać z rodu matki. Problem bowiem w tym, że nie wiemy, aby w jej rodzie po-

<sup>47</sup> K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 96.

<sup>48</sup> R. T. Prinke, op. cit., s. 101.

<sup>49</sup> Ibidem, s. 101–102.

<sup>50</sup> Datacja ta opiera się na przekazie Thietmara, że małżeństwo Ody z Mieszkiem zostało zawarte dla dobra ojczyzny Ody, dając jej pokój i powrót jeńców. Badacze łączą to z uchwytą źródłowo wyprawą Ottona II przeciw Słowianom w roku 979, przypuszczając, że może to być zapis mówiący o wojnie z Polską. Po pierwsze jednak, nie wiadomo, jak traktować zapis Thietmara (podany przez niego powód małżeństwa może być przecież jego własnym domysłem), po drugie, wielu badaczy uważa, że wyprawa z 979 roku była skierowana na Połabie. Całość problemu referuję, opowiadając się za datacją ślubu na lata 978–980; K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 64–65.

<sup>51</sup> Ibidem, s. 64.

jawiła się kobieta o tym imieniu, a w ogóle brakuje potwierdzenia, aby imię Gunhilda pojawiało się w X-wiecznej Saksonii. Tymczasem jest to bez wątplenia imię skandynawskie. Historykowi niespecjalizującemu się w dziejach tego obszaru trudno zorientować się w zawiłych ustaleniach prozopograficznych dotyczących normańskiej Europy. Zauważmy jednak, że właśnie w Skandynawii możemy znaleźć przykłady stosowania imienia Gunhilda. Pozostawiając na razie na boku kobiety noszące to imię i należące do duńskiej dynastii panującej, wymieńmy dwie: matkę władcy Norwegii z końca XII wieku, Sverre Sigurdssona<sup>52</sup>, i znaną nam z *Orkneyinga Saga* matkę jarla zwanego Rögnvald Kali Kolsson<sup>53</sup>; nadto imieniem Gunhilda sagi nazywają matkę Wilhelma Bękartą (znanego też jako Zdobywca)<sup>54</sup>. O konotacjach skandynawskich imienia świadczy też jego występowanie w znajdującej się przecież pod silnym duńskim wpływem Anglii okresu sprzed podboju. Imię to nosiła np. córka Harolda Godwinsona<sup>55</sup>, króla Anglii z roku 1066, a także jego siostra, córka potężnego earla z okresu angielskich rządów Kanuta Wielkiego, Godwina<sup>56</sup>. Badaczka dziejów anglosaskich Pauline Stafford nie ma wątpliwości, że imię córki Godwina jest imieniem duńskim; wysuwa też przypuszczenie, że nadanie go przez earla miało być swego rodzaju świadectwem lojalności<sup>57</sup>.

Ta ostatnia uwaga jest bardzo na miejscu, gdyż – co dla nas szczególnie istotne – imię Gunhilda zdaje się być przede wszystkim ważnym imieniem kobiecym w duńskim rodzie panującym. Nosiła je znana nam już córka Kanuta Wielkiego, a żona Henryka III, Gunhilda-Kunegunda, a także córka jakiejś siostry Kanuta (Prinke

---

<sup>52</sup> D. Waßenhoven, *Skandinavien unterwegs in Europa (1000–1250). Untersuchungen zu Mobilität und Kulturtransfer auf prosopographischer Grundlage*, Berlin 2006, s. 334; F. Uspenskij, *Name und Macht*, s. 41.

<sup>53</sup> F. Uspenskij, *Name und Macht*, s. 110.

<sup>54</sup> Ibidem, s. 67–68, przypis 95.

<sup>55</sup> P. Stafford, op. cit., s. 258.

<sup>56</sup> Ibidem, s. 257.

<sup>57</sup> Ibidem, s. 257 wraz z przypisem 11. Mówiąc o powiązaniach Godwina z dynastią duńską, warto zauważyć, że jego żona, a matka rzeszonej Gunhildy, Gytha, była siostrą Ulfa, ten zaś był mężem Estrydy, córki Swena Widłobrodego; E. Mason, *The House of Godwine. The History of a Dynasty*, London 2004, s. 34–35.

przypuszcza, że Świętosławy, znanej z *Liber vitae* opactwa w Winchester) i niejakiego Wyrtegeorna<sup>58</sup>. Oczywiście nie jest to jeszcze dowód na miejscowe pochodzenie imienia naszej Gunhildy – wszak wspomniane przed chwilą jej dwie imienniczki były jednocześnie jej wnuczkami, więc mogły zostać nazwane po babce.

Inaczej rzecz się ma z kobietami z innej linii rodu, pochodzącej od Estridy, córki Swena Widłobrodego. Choć Estrida nie była córką Gunhildy, a – informacje płynące z sag są tu jednoznaczne – drugiej żony Swena Widłobrodego, Sygrydy<sup>59</sup>, imię Gunhildy nosiła żona syna Estridy, Swena II, założyciela nowej dynastii Estrysdenidów<sup>60</sup>. Oczywiście trudno zakładać, że imię to otrzymała w momencie ślubu ze Swenem – jako Skandynawka mogła je nosić od urodzenia, więc trudno potraktować je jako bezwzględny dowód na popularność imienia w dynastii. Inaczej jest już z Gunhildą, córką Swena III Grade, wnuka Eryka I, który był synem Swena II. Nie mogła ona odziedziczyć imienia po babce, jako że Swen III Grade nie był synem wspomnianej przed chwilą Gunhildy, żony Swena II, ale jego nałożnicy<sup>61</sup>. Imię jego córki musiało więc nawiązywać najpewniej do tradycji rodu ojca – znamy je z inskrypcji znajdującej się na krzyżu, wykonanym na jej polecenie<sup>62</sup>. Nie bez racji zajmujący się tym zabyt-

---

<sup>58</sup> R. T. Prinke, op. cit., s. 101.

<sup>59</sup> Ibidem, s. 100.

<sup>60</sup> D. Waßenhoven, op. cit., s. 160 i 278.

<sup>61</sup> F. Uspenskiy, *Name und Macht*, s. 103.

<sup>62</sup> Tekst inskrypcji zabytku znanego jako *Gunhildkorset* jest dostępny na stronie Danske Runeindskrifter będącej wspólnym projektem Nordisk Forskningsinstitut, Uniwersytetu Kopenhaskiego i Muzeum Narodowego w Kopenhadze, <http://runer.ku.dk/VisGenstand.aspx?Titel=Gunhild-korset> (dostęp: 19.05.2010). Badacze uważają obecnie, że pojawiająca się w źródle Gunhilda-Helena to córka Swena III (ibidem); za tym rozwiązaniem opowiada się także autor monografii poświęconej zabytkowi, H. Langberg, *Gunhildkorset. Gunhild's Cross and Medieval Court Art in Denmark*, København 1982. Niegdyś przeważała opinia, że chodzi o córkę Swena II (patrz: ibidem, s. 59) i do tych poglądów odwołuje się z pewnością G. Thoma, op. cit., s. 100. Wśród dzieci Swena II nie wymienia Gunhildy – zgodnie z nowszym stanem badań – D. Waßenhoven, op. cit., s. 278.

kiem Harald Langberg mówi, że „było to przez wieki ulubione imię w rodzinie królewskiej”<sup>63</sup>.

Powyższą opinię można odnieść nie tylko do okresu po pojawieniu się córki Mieszka I na duńskim dworze, ale – co dla nas znacznie ważniejsze – także dla okresu wcześniejszego. Okazuje się bowiem, czego Prinke zdaje się zupełnie nie dostrzegać, że imię Gunhilda było ważnym imieniem w rodzie władców duńskich już wcześniej. W pochodzącym z drugiej połowy wieku XII<sup>64</sup> dziele *Historia Norvegie* możemy przeczytać, że Gunhilda, żona Eryka Krwawy Topór, była córką Gorma<sup>65</sup>, ojczystego dziada Swena Wiłobrodego, męża Mieszkówny. Nawet jeśli współcześni badacze zaprzeczają często takiej jej filiacji, wskazując, że jest ona sprzeczna z innymi źródłami<sup>66</sup> (nie zaprzeczają jednak konsekwentnie pojawiającemu się także w sagach imieniu żony Eryka<sup>67</sup>, co jest kolejnym przykładem użycia go w Skandynawii), to w rodzie władców Danii pozostają jeszcze przynajmniej dwie inne Gunhildy. Otóż Adam z Bremy, podając informację o konwersji Haralda Sinozębego, wspomina, że władca ochrzcił się „z żoną Gunhildą i małym synkiem, którego król, uniósłszy ze świętego źródła, nazwał Swenottonem (*Sueinotto*)”<sup>68</sup>; owym

<sup>63</sup> H. Langberg, op. cit., s. 69.

<sup>64</sup> L. B. Mortensen, *Introduction*, w: *Historia Norvegie*, ed. I. Ekrem, L. B. Mortensen, København 2003, s. 11–16.

<sup>65</sup> *Historia Norvegie*, c. XII, s. 81–82.

<sup>66</sup> Ibidem, s. 139. Jako córkę Gorma traktuje ją jednak F. Uspenskiy, *Name und Macht*, s. 71–72, a w polskiej literaturze przedmiotu P. Urbańczyk, *Zdobywcy północnego Atlantyku*, Wrocław 2004, s. 38–39.

<sup>67</sup> Potwierdzające to zaczerpnięte z sag przykłady, które prezentuje F. Uspenskiy, *Name und Macht*, s. 71–72 i 107–109). Żaden z nich nie odnosi się jednak do filiacji Gunhildy, stąd nie może służyć za potwierdzenie informacji płynącej z *Historia Norvegie*, że była ona córką Gorma.

<sup>68</sup> „Cum uxore Gunhild et filio parvulo, quem rex noster a sacro fonte susceptum Sueinotto vocavit”, *Magistri Adam Bremensis gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, wyd. B. Schmeidler, *MGH SS rer. Germ. in usum scholarum*, t. 2, Hannoverae–Lipsiae 1917, ks. II, c. 3, s. 63–64. Por. N. Lund, *Harald Bluetooth – a Saint very nearly made by Adam of Bremen*, w: *The Scandinavians. From the Vendel Period to the Tenth Century. An Ethnographic Perspective*, ed. J. Jesch, San Marino 2002, s. 303–304; D. Waßenhoven, op. cit., s. 192. Wiary Adamowi z Bremy nie daje Przemysław Kulesza (*Normanowie a chrześcijaństwo. Recepcja nowej wiary w Skandynawii w IX i X wieku*, Wrocław–Racibórz 2007, s. 150),

Swenem Ottonem był nie kto inny, jak właśnie Swen Widłobrody<sup>69</sup>. Także siostra tego ostatniego, żona duńskiego jarla Palliga, miała na imię Gunhilda<sup>70</sup>. Innymi słowy, najpewniej zarówno matka, jak i siostra męża Gunhildy Mieszkówny, Swena Widłobrodego, nosiły to samo, co ona, imię. Trudno doprawdy uznać to za przypadek i nie przypuszczać, że imię to Piastówna otrzymała właśnie po nich.

Wydaje się więc, że tezy Prinkego, jakoby znane nam jedynie ze skandynawskich źródeł imię córki Mieszka, Gunhildy, było imieniem rodzimym, nadanym jej po urodzeniu, trudna jest do obrobienia. Biorąc pod uwagę jego szczególnie miejsce w duńskim rodzie panującym, jest to raczej – z punktu widzenia naszych dotychczasowych rozważań na temat mechanizmów przyjmowania imienia w momencie zamążpójścia – miano wprost idealne do nazwania wchodzącej do rodziny, obcej małżonki. Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden fakt. Otóż małżonka Swena Widłobrodego otrzyma-

---

który sugeruje, że myli on żonę Haralda z Gunhildą Mieszkówną, żoną Swena. Jednak argument, jakiego używa, a mianowicie taki, że z inskrypcji runicznych wiemy, iż żona Haralda miała na imię Tove, trzeba uznać za nieprzekonujący, bowiem nic nie stoi na przeszkodzie, aby uznać, że Harald miał więcej niż jedną żonę. Do podobnych wniosków dochodzi Fedor B. Uspenski, który stwierdza, że nie wiemy, czy Tove była matką Swena Widłobrodego, choć nie wyklucza takiej możliwości, F. B. Uspenski *Scandinavy – Varjagi – Rus'*, s. 28–30. Jednocześnie Uspenski zauważa, że Harald mógł mieć kilka żon i zwraca tu uwagę nie tylko na zapis Adama Bremeńskiego o Gunhildzie, ale także na Sakso Gramatyka i inne źródła duńskie wspominające o żonie Haralda, Giuricie (*Gyri-tha*), córce króla szwedzkiego Biorna (*Saxonis Gesta Danorum*, wyd. J. Olrik, H. Ræder, Haunia 1931, ks. X, 2, 1, s. 271). Badacz konkluduje: „у Харальда Синезубого могло быть несколько жен” i dodaje: „О тождестве их с Товой судить трудно”, F. B. Uspenski, *Scandinavy – Varjagi – Rus'*, s. 53–54, przypis 14 (cytat: s. 53).

<sup>69</sup> D. Waßenhoven, op. cit., s. 280–281; G. Thoma, op. cit., s. 72–74.

<sup>70</sup> D. Waßenhoven, op. cit., s. 192 i 280. Autor uważa ją za córkę Gunhildy, co jest kłopotliwe, ze względu na istnienie w Skandynawii wspomnianego wyżej tabu na nadawanie dzieciom imion osób żyjących przodków (por. K. Mosingiewicz, op. cit., s. 78; R. T. Prinke, op. cit., s. 91). Po pierwsze, jest jednak sprawą dyskusyjną, czy zasadę tę należy traktować jako absolutną (por. niżej, s. 526–527 wraz z przypisem 180), po wtóre zaś, nie można wykluczyć, że Gunhilda-matka zmarła w pólgu, do czego chyba skłonny jest przychylić się autor, skoro wśród rodzeństwa Swena Widłobrodego umieszcza Gunhildę jako najmłodszą; D. Waßenhoven, op. cit., s. 280.

ła imię, jakie nosiła jego siostra, która zginęła w roku 1002, a więc już po zamążpójściu brata. Jeśliby dać wiarę *Historia Norvegie*, że córka Gorma, a siostra Haralda Sinozębego miała na imię Gunhilda, to mogłoby to oznaczać, że i w tym przypadku żona tego drugiego otrzymała imię po (wydanej już za mąż) siostrze. Czyżby na dworze duńskim istniał zwyczaj podobny do znanego nam już z dynastii Rurykowiczów, której pokrewieństwo kulturowe ze Skandynawią jest przecież sprawą oczywistą, a dotyczy także – o czym mowa była wcześniej – kwestii imiennictwa? Przypomnijmy, że – jak zaproponował Andrzej Poppe – Jarosław Mądry i jego szwedzka żona nadawali swym synowym imiona wydawanych za mąż córek. Podobnie imię Gunhilda nadawaliby swoim żonom kolejno ojciec i syn, Harald Sinozęby i Swen Widłobrody, w obu wypadkach nawiązując do imienia własnych sióstr. Innymi słowy, kobietę opuszczającą ród zastępowałyby tu symbolicznie, przez przejęcie jej imienia, kobieta do rodu wchodząca. Taka próba wyjaśnienia nadania imienia Gunhilda córce Mieszka I (a także Olisawa córce Mieszka II) wydaje mi się prawdopodobna, choć oczywiście wymagałaby ona jeszcze dalszych badań dotyczących skandynawskiego i ruskiego obyczaju imienniczego, daleko wykraczających poza granice moich kompetencji.

Jeśli uznaliśmy, że w wypadku Gunhildy, córki Mieszka I, nastąpiła zmiana imienia, to na pytanie, czy mieliśmy z nią do czynienia także w wypadku córki Kazimierza Odnowiciela wydanej za czeskiego księcia, a następnie króla Wratysława II, odpowiedzieć jest dużo trudniej. W źródłach czeskich konsekwentnie występuje ona jako Swatawa (*Zvatava*) – tak nazywa ją zawsze Kosmas<sup>71</sup>, to imię pojawia się też u Mnicha Sazawskiego<sup>72</sup>, w *Annales Gradicensis-Opatovicenses*<sup>73</sup> oraz w *Nekrologu olomunieckim*<sup>74</sup>. W źródłach pol-

<sup>71</sup> K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 176.

<sup>72</sup> „Eodem anno obiit Zvatava regina”, *Monachi Sazawiensis continuatio Cosmae*, wyd. J. Emler, *Fontes rerum Bohemicarum*, t. 2, Praha 1974, s. 257.

<sup>73</sup> „Zuatava regina obiit”, *Annales Gradicensis-Opatovicenses*, wyd. J. Emler, *Fontes rerum Bohemicarum*, t. 2, Praha 1974, pod rokiem 1126, s. 393.

<sup>74</sup> „Zuatava regina obiit”, *Necrologium Olomucense. Handschrift der königlichen Bibliothek in Stockholm*, wyd. B. Dudík OSB, „Archiv für österreichische Geschichte” 59 (1880), s. 649 (1 X).

szych jej imię nie występuje, natomiast rodzima – jak się uważa<sup>75</sup> – jego wersja, Świętosława, zachowała się we wspomianej już przy okazji rozważań na temat memorii nocie z *Nekrologu pegawskiego*, w którym imię to zapisano *Zwatzlawa*<sup>76</sup>. Jak więc widać, imię w tym brzmieniu było znane na praskim dworze, skoro w tej formie zapisano je w Pegawie, której fundatorem – jak pamiętamy – byli zięć i córka Piastówny, a w praktyce także jej mąż.

W samych jednak Czechach wersja „Świętosława” nie pojawia się; także córka Władysława I, która swe imię niewątpliwie zawdzięczała ojczystej babce, nazywała się właśnie Swatawa<sup>77</sup> (choć nie bez znaczenia może być tu fakt, że informację tę przekazuje nam Kosmas). Wydaje się więc, że faktycznie w momencie wejścia do rodu Przemyślidów coś się zmieniło i na córkę Kazimierza Odnowiciela w Czechach mówiono inaczej niż w Polsce. Jednocześnie jednak mówienie o zmianie imienia w pełnym tego słowa znaczeniu byłoby chyba nadużyciem, bowiem oba znane nam brzmienia są do siebie tak podobne, że można je uważać raczej za dwie wersje tego samego imienia<sup>78</sup>. Warto też zauważyć – co oczywiście, ze względu na naszą ograniczoną wiedzę na temat członkiń dynastii Przemyślidzkiej, należy traktować z ostrożnością – że przed pojawieniem się na praskim dworze Piastówny nie znamy żadnej osoby o imieniu Swatawa, do której można by się odwołać, nadając to imię Świętosławie, jak to często czyniono przy zmianie imion obcej żony. W sumie więc należy zgodzić się z opinią, że mamy do czynienia z jednym imieniem w dwóch różnych brzmieniach, choć samego faktu niemałej przecież modyfikacji także nie należy lekceważyć.

---

<sup>75</sup> K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 176.

<sup>76</sup> *Calendarium Pegaviense*, wyd. J. B. Menckenius, *Scriptores rerum Germanicarum, Praecipue Saxonicarum*, t. 2, Lipsiae 1728, szp. 142.

<sup>77</sup> „Eodem anno mense Iulio dux Wladizlaus natam suam primogenitam, nomine Zuatauam, cum magno muliebri cultu et nimio census apparatusu dat nuptum cuidam inter Bavaricos primates famosissimo viro, nomine Friderico”, *Cosmae Pragensis chronica Boemorum*, wyd. B. Bretholz, *MGH Scriptores rerum germanicarum, nova series*, t. 2, Berolini 1923, III, 56, s. 231, w. 19–23.

<sup>78</sup> Por. K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 176.

Osobną kwestią jest tradycja zmiany imion małżonek samych Piastów. Może to dotyczyć dwóch piastowskich żon: Judyty Salickiej, małżonki Władysława Hermana, i Dobroniegi, małżonki Kazimierza Odnowiciela. W wypadku Judyty kwestię jej drugiego imienia podniósł Oswald Balzer, zwracając uwagę, że w *Nekrologu weltenburskim* przy wpisie dotyczącym jej zgonu, znalazło się imię Maria<sup>79</sup>. Wypada jednak zgodzić się z wątpliwościami Kazimierza Jasińskiego, który zauważa: „W źródłach współczesnych występuje ona wyłącznie pod imieniem Judyta. Jako Maria pojawia się w źródłach tylko raz, przy czym imię to dodano do imienia Judyty niewspółcześnie”<sup>80</sup>. Jeśli przypomnimy jeszcze, że mowa tu o źródle niemieckim, to trzeba stwierdzić, że rozważania dotyczące ewentualnego imienia, jakie Judyta Salicka miałaby otrzymać na polskim dworze, byłyby wyłącznie spekulacjami.

Inaczej jest z podwójnym imieniem małżonki Kazimierza Odnowiciela, Dobroniegi-Marii. Jej pierwsze imię potwierdza źródło bardzo wiarygodne, *Rocznik kapituły krakowskiej*, który pod rokiem 1087 notuje: „Zmarła Dobroniega, żona Kazimierza” (*Dobronega uxor Kazimiri obiit*)<sup>81</sup>; pod tym imieniem znają ją również inne źródła<sup>82</sup>. Jednak w kilku późniejszych przekazach, m.in. w podrobionym *Breve* Benedykta IX, Dobroniega występuje jako Maria; o ile słuszna jest identyfikacja omawianego w rozdziale trzecim wpisu z nekrologu u św. Emmerama, to imię to notuje też źródło stosunkowo wczesne<sup>83</sup>. Z kolei inne źródła, w tym oba żywoty św. Stanisława, większy i mniejszy, oraz *Kronika Wielkopolska* używają jej obu imion<sup>84</sup>. W efekcie zarówno Balzer, jak i Jasiński przyjmują, że żona

---

<sup>79</sup> O. Balzer, op. cit., s. 190–191. Zapiska nekrologu weltenburskiego – patrz wyżej, s. 390 wraz z przypisem 291.

<sup>80</sup> K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 169.

<sup>81</sup> *Rocznik kapituły krakowskiej*, wyd. Z. Kozłowska-Budkowa, w: *Najdawniejsze roczniki krakowskie i kalendarz (=MPH, series nova, t. 5)*, Warszawa 1978, pod rokiem 1087, s. 53.

<sup>82</sup> O. Balzer, op. cit., s. 161.

<sup>83</sup> Patrz wyżej, s. 317–318.

<sup>84</sup> O. Balzer, op. cit., s. 161, por. K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 141–142, przypis 41, gdzie także wskazówki bibliograficzne dotyczące źródeł.



Kazimierza Odnowiciela nosiła podwójne imię<sup>85</sup>, z czym – jak sądzę – należy się zgodzić.

Panuje też zasadnicza zgodność co do pochodzenia imienia Dobroniega – Oswald Balzer uznaje, że było to imię rodzime księżnej<sup>86</sup>, a Jacek Hertel dodaje, że było ono na Rusi znane<sup>87</sup>. Ta ostatnia opinia jest jednak nieco zaskakująca, jeśli wziąć pod uwagę fakt, że imię to – poza naszą bohaterką – przynajmniej wśród Rurykowiczów nie pojawiło się już nigdy<sup>88</sup>. Tymczasem – jak zauważył już Balzer<sup>89</sup> – jest ono znane w Polsce, skoro pojawia się (w brzmieniu *Dobroniega*) w źródłach z XIII wieku: lubińskich: *Księżde brackiej*<sup>90</sup> i *Nekrologu*<sup>91</sup> oraz w *Nekrologu opactwa św. Wincentego we Wrocławiu*<sup>92</sup>. Pojawia się także – jak zobaczymy niżej – przynajmniej raz wśród córek Piastów. Inaczej jest z imieniem Maria, którego nie spotykamy – przynajmniej do końca XIII wieku – wśród Piastów. Występuje ono natomiast w tym okresie wśród Rurykowiczów: tak należy najpewniej rozumieć imię Marica, jakie nosiła zmarła w 1146 roku córka Włodzimierza Monomacha<sup>93</sup>, imię Maria nosiła też zmarła w 1189 roku córka Światosława Ołegowicza<sup>94</sup>, wreszcie uchodząca przecież za Rurykowiczównę żona Piotra Włostowica<sup>95</sup>.

<sup>85</sup> O. Balzer, op. cit., s. 161–162; K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 133.

<sup>86</sup> O. Balzer, op. cit., s. 162.

<sup>87</sup> J. Hertel, op. cit., s. 149.

<sup>88</sup> Por. A. F. Litvina, F. B. Uspenskij, op. cit., s. 690.

<sup>89</sup> O. Balzer, op. cit., s. 161 wraz z przypisem 387.

<sup>90</sup> *Księga bracka opactwa Panny Marii w Lubiniu*, wyd. Z. Perzanowski, MPH, nova series, t. 9, cz. 2, Warszawa 1976, karta 7, w. 6, s. 11; karta 8, w. 20, s. 14.

<sup>91</sup> *Nekrolog opactwa Panny Marii w Lubiniu*, wyd. Z. Perzanowski, MPH, nova series, t. 9, cz. 2, Warszawa 1976, s. 102 (17 X). Postać tę wydawca identyfikuje (ibidem, s. 129) z pierwszą z dwóch wymienionych w *Księżde brackiej lubińskiej*.

<sup>92</sup> *Nekrolog opactwa św. Wincentego we Wrocławiu*, wyd. K. Małczyński, MPH, nova series, t. 9, cz. 1, Warszawa 1971, s. 72 (21 IX).

<sup>93</sup> A. F. Litvina, F. B. Uspenskij, op. cit., s. 573–574.

<sup>94</sup> Ibidem, s. 574.

<sup>95</sup> Por. J. Bieniak, *Polska elita polityczna XII w. (Część III A., Arbitrzy ksiąząt – krąg rodzinny Piotra Włostowica)*, w: *Spółczesność Polski średniowiecznej*, t. 4, red. S. K. Kuczyński, Warszawa 1990, s. 24–25. Pogląd, że żona Piotra Włostowica była Rurykowiczówną, opiera się na przekazach źródłowych i jest podzielany przez większość badaczy, którzy jednak nie są zgodni co do tego, kto był

Bez wątpienia więc imię Maria, jeśli żona Kazimierza Odnowiciela faktycznie je nosiła, musiało pochodzić z Rusi. Można nawet snuć przypuszczenia, że na wybór takiego imienia (obok – rzecz jasna – kultu Bogarodzicy) wpływ mogły mieć kontakty z Bizancjum, gdzie było ono imieniem dynastycznym; przypomnijmy, że żoną Włodzimierza Wielkiego, ojca Dobroniegi, a być może po prostu matką księżniczki, była córka cesarza bizantyjskiego Anna<sup>96</sup>. Inaczej jest z imieniem Dobroniegi i trzeba przyznać, że wobec braku świadectw o jego pojawianiu się na Rusi musi nieco dziwić fakt, że dotychczasowi badacze nie wzięli w ogóle pod uwagę, iż właśnie to imię – znane nam (podobnie zresztą jak imię Maria) wyłącznie z polskich źródeł – żona Kazimierza otrzymała na piastowskim dworze. Chodziłoby o sytuację, w której ruska księżniczka, nosząca imię Maria, występowała w Polsce pod nadanym jej imieniem Dobroniegi lub raczej pod dwoma imionami.

Tak zresztą sprawę przedstawiają dwa źródła późne: Jan Długosz i nowożytny już *Latopis Gustyiński*, gdzie mowa o tym, że Rurykowi czówna Maria porzuciła swą grecką wiarę i została przechrzczona na Dobroniege<sup>97</sup>. Oczywiście rację mają Litvina i Uspenski (a wcześniej Balzer<sup>98</sup>), gdy mówią, że o żadnym przechrzczeniu Rurykowi czówny nie może być mowy; nie tylko dlatego, że trudno wyobrazić sobie przy tej okazji zamianę imienia chrześcijańskiego na pogańskie, ale przede wszystkim dlatego, że w ogóle fakt przechrzczenia wiernej obrządku wschodniego na zachodni – abstrahując od kwestii imienniczych – w kontekście połowy XI wieku jest raczej niemożliwy<sup>99</sup>. Należy jednak zgodzić się także z towarzyszącą tej konstatacji uwa-

---

ojcem Marii. Kwestię tę omawia szeroko, przytaczając różne koncepcje pochodzenia żony Piotra, K. Benyskiewicz, *Księżna Maria, żona palatyna Piotra. Historia i legenda XII w.*, w: *Klio viae et invia. Opuscula Marco Cetwiński dedicata*, red. A. Odrzywolska-Kidawa, Warszawa 2010, s. 733–750; jednocześnie autor ten wskazuje na wątpliwości związane z interpretacją źródeł i ostatecznie wąpi w ruskie pochodzenie małżonki palatyna (ibidem, s. 744–750), pozostając wszelako w tym poglądzie odosobnionym.

<sup>96</sup> K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 131–133.

<sup>97</sup> A. F. Litvina, F. B. Uspenski, op. cit., s. 541.

<sup>98</sup> O. Balzer, op. cit., s. 161–162.

<sup>99</sup> A. F. Litvina, F. B. Uspenski, op. cit., s. 541.

gą rosyjskich badaczy: „Z drugiej strony, nie należy zupełnie wykluczać możliwości, że w źródłach późnych odzwierciedliła się, w znacznie zniekształconej postaci, jakaś procedura otrzymania przez ruską księżniczkę nowego imienia na dworze jej męża”<sup>100</sup>.

W tym kontekście trzeba zwrócić uwagę na fakt, że rdzeń imienia Dobroniegi jest identyczny z rdzeniem imienia Dobrawy, więc można by przypuszczać, że gdyby faktycznie ta pierwsza otrzymała imię w Polsce, to nawiązywałoby ono do imienia babki jej męża. Jest to o tyle ciekawe, że badaczy dziwiło dotąd, iż imię Dobrawy, cieszącej się niewątpliwą estymą w dynastii, nie zostało nadane żadnej z jej potomkiń<sup>101</sup>. Warto zauważyć, że – jak już wspomniano i do czego przyjdzie jeszcze wrócić – imię Dobroniegi otrzymała także prawnuczka Rurykowiczówny, córka Bolesława Krzywoustego. Z kolei po upływie dwóch kolejnych pokoleń wnuk Bolesława Krzywoustego, Konrad Mazowiecki, dał swojej córce – jak wykazał bezspornie Dariusz Dąbrowski – imię Dubrawka<sup>102</sup>. Co ciekawe, w *Kronice polsko-węgierskiej* imię żony Kazimierza Odnowiciela zostało oddane jako *Dambrovca*<sup>103</sup>, co może być prostą pomyłką, ale może też wskazywać, że oba imiona – Dobroniega i Dobrawa – były w XIII wieku ze sobą utożsamiane, a imię córki Konrada Mazowieckiego nawiązuje do imienia jego ojczystej ciotki (siostry jego ojca, Dobroniegi). Z drugiej jednak strony przekonująca wydaje się argumentacja Kazimierza Jasińskiego, który twierdzi, że nadając imię córce, Konrad nawiązywał bezpośrednio do żony Mieszka I. Badacz zwraca uwagę, że książę ten „preferował imiennictwo wczesnopiastowskie, niewątpliwie pod wpływem *Kroniki mistrza Wincentego*. Jego synowie no-

<sup>100</sup> Ibidem.

<sup>101</sup> Por. S. Kętrzyński, op. cit., s. 731.

<sup>102</sup> D. Dąbrowski, *Małżeństwo Wasylka Romanowicza. Problem mazowieckiego pochodzenia drugiej żony*, w: *Europa Środkowa i Wschodnia w polityce Piastów*, red. K. Zielińska-Melkowska, Toruń 1997, s. 221–233. Por. D. Dąbrowski, *Rodów Romanowiczów, książąt halicko-wołyńskich*, Poznań–Wrocław 2002, s. 86–88 i 91–98 oraz A. F. Litvina, F. B. Uspenskij, op. cit., s. 254 i przypis 50.

<sup>103</sup> *Kronika węgiersko-polska*, wyd. S. Pilat, MPH, t. 1, wyd. A. Bielowski, Lwów 1864, c. 12, s. 511.

sili między innymi imiona Siemowit, Ziemomysł i Mieszko<sup>104</sup>. Jednocześnie na potwierdzenie tej tezy Jasiński dodaje, że zapis imienia córki Konrada Mazowieckiego jest identyczny z brzmieniem imienia protoplastki Piastów w wersji, w jakiej podaje je Wincenty Kadłubek, choć przecież funkcjonowało ono w różnych brzmieniach<sup>105</sup>.

Pojawiają się także inne problemy. Po pierwsze więc – nawet jeśli w wieku XIII imiona Dobrawa i Dobroniega zlewałyby się już w jedno, to nie ma dowodów, że było tak w wieku XI, dwa pokolenia po śmierci żony Mieszka. Oczywiście można przypuszczać, że imię Dobroniega może luźno nawiązywać do imienia Dobrawa, jednak pozostaje pytaniem, dlaczego jeśli faktycznie żona Kazimierza Odnowiciela została nazwana Dobroniegą na polskim dworze, nie otrzymała po prostu imienia babki swego męża w jego oryginalnym brzmieniu. Przede wszystkim jednak nie wolno zapominąć jeszcze o jednym – w imiennictwie Rurykowiczów przyjęta zasada dwuimienności, polegająca – w uproszczeniu – na tym, że każde dziecko otrzymywało dwa imiona: jedno świeckie, rodowe, drugie zaś chrześcijańskie<sup>106</sup>. Do tego schematu była doskonale pasuje zestawienie Dobroniega-Maria, które znacznie łatwiej można uznać za jeden w wielu przykładów dwóch imion ruskiej księżniczki niż za jedyny przykład zmiany imienia piastowskiej żony. Nie musi też o niczym świadczyć fakt niepowtarzania się imienia księżniczki w następnych pokoleniach Rurykowiczów. Po pierwsze bowiem, trudno orzec, czy faktycznie imię to więcej już się nie pojawiło, skoro tak wiele córek ruskich książąt pozostaje dla nas bezimiennymi. Po drugie zaś, nawet jeśli Dobroniega nie miałyby w następnych pokoleniach Rurykowiczów imienniczek, nie byłby to jedyny przypadek, kiedy imię pojawia się w tym rodzie tylko raz. Co ciekawe – jak zauważają Anna Litvina i Fedor Uspenskiy – właśnie w pokoleniu braci Jarosława Mądrego (a więc w pokoleniu Dobroniegi) pojawiły się takie imiona, które później nigdy więcej nie powtórzyły się w książęcym imiennic-

---

<sup>104</sup> K. Jasiński, *Rodowód Piastów małopolskich i kujawskich*, Poznań–Wrocław 2001, s. 88.

<sup>105</sup> Ibidem.

<sup>106</sup> Por. A. F. Litvina, F. B. Uspenskiy, op. cit., s. 111–214 i 382–388.

twie<sup>107</sup>. Jeśli rzecz mogła dotyczyć imion męskich, tym bardziej mogła dotyczyć imienia oddanej do innej rodziny kobiety.

Podsumowując, należy stwierdzić, że choć nie można zupełnie wykluczyć, iż Dobroniega otrzymała swe imię już w Polsce, znacznie silniejsze argumenty przemawiają za przyjęciem, że swoje imię przywozła z rodzimej Rusi. Musimy więc przyjąć, że choć Piastówny, wychodząc za mąż, wcale nierzadko przyjmowały obce miana, to żadnego pewnego przypadku, w którym zmiana imienia dotyczyłaby żony Piasta i miała miejsce na polskim dworze, nie znamy. Jest to fakt wysoce interesujący, którego interpretacją przyjdzie nam zająć się w dalszej części wywodu.

\*

Wyraziłem wyżej opinię, że to właśnie po imionach męskich należałoby się spodziewać tego, że w kolejnych pokoleniach rodu będą powtarzane. Takie przekonanie wynika wprost z literatury przedmiotu, która zastanawiając się nad kwestią imion rodowych, podejmuje przede wszystkim problem imion męskich. Dotyczy to, rzecz jasna, także Piastów. W mediewistyce polskiej od dawna nie budzi bowiem specjalnych zastrzeżeń przekonanie o posiadaniu przez Piastów imion rodowych, a więc, jak pisał Stanisław Kętrzyński, „imion w obrębie wieków średnich używanych jedynie i wyłącznie przez członków rodu piastowskiego. Stąd ilekroć spotykamy w Polsce osobistość noszącą imię Ziemowita czy Ziemomysła, Leszka, Mieszka, Bolesława, Kazimierza czy Władysława, mamy prawo sądzić, że jest ona członkiem dynastii, że należy do rodu piastowskiego”<sup>108</sup>.

<sup>107</sup> Ibidem, s. 31.

<sup>108</sup> S. Kętrzyński, op. cit., s. 684. Por. J. Hertel, op. cit., s. 133; K. Jasiński, *Dokumentacyjne funkcje imion*, s. 144–145; K. Mosingewicz, loc. cit. O imionach rodowych i dynastycznych por. H.-W. Klewitz, *Namengebung und Sippenbewußtsein in den deutschen Königsfamilien des 10. bis 12. Jahrhunderts. Grundfragen historischer Genealogie*, „Archiv für Urkundenforschung” 18 (1944), zwł. s. 29–37; K. F. Werner, *Liens de parenté et noms de personne. Un problème historique et méthodologique*, w: *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*, éd. G. Duby, J. Le Goff (Collection de l'École Française de Rome 30), Rome 1977, s. 14–16.

Tymczasem imiennictwu kobiecemu brak ciągłości i trwałości, jaką możemy zobaczyć w imiennictwie męskim, a wśród imion Piastówien nie tylko brakuje mian tak wyraźnie związanych z dynastią, jak Bolesław czy Mieszko, ale na dodatek – co musi budzić zdziwienie – dominują zdecydowanie imiona niesłowiańskie, głównie germańskie<sup>109</sup>. „Wytłumaczenie owego stanu rzeczy – pisze Jacek Hertel – widzimy w tym, że imiona córek piastowskich stanowiły niejednokrotnie miana kognacyjne, dziedziczone za pośrednictwem ich matek, którymi w rozpatrywanym okresie bardzo często były Niemki”<sup>110</sup>. Takie rozumienie zagadnienia musi powodować niechybnie uznanie imion piastowskich córek za wypadkową obyczajów polskiego rodu panującego i rodów pochodzenia piastowskich żon, a więc trudno zadawać pytanie o jakieś dotyczące Piastów reguły czy więcej – tradycję imiennictwa córek.

Wydaje się jednak, że takie postawienie sprawy wynika z niezrozumienia mechanizmów rządzących imiennictwem kobiecym we wcześniejszym średniowieczu. Fakt nadawania córkom „obcych” imion nie oznacza, a w każdym razie nie musi oznaczać, kognatycznego ich dziedziczenia. Rzecz bowiem w tym, że wiele z tych imion jest obcych tylko z pozoru. Jak zauważa bowiem, odnosząc się do Karolingów, Constance B. Bouchard: „w każdym pokoleniu dodawane były zawsze nowe imiona [żeńskie]. Tak więc, kobieta która wyszła za karolińskiego króla, mogła do końca pozostać w pewnym sensie obcą dla swego męża, ale dla swego syna była zawsze częścią jego rodziny. Ów syn często nadawał imię swej matki jednej ze swych córek. Tym samym imię kobiety stawało się imieniem »karolińskim« nie w pokoleniu, w którym owa kobieta wyszła za Karolinga, ale w następnej generacji”<sup>111</sup>. Jeśli więc pominąć omówione wyżej zjawisko zmiany imienia przy zamążpójściu, dość częste, ale niemogące jednak uchodzić za normę, w każdym pokoleniu dany ród zyskiwał nowe imiona żeńskie wraz z przyjmowanymi do niego kobietami. „Nie było żadnej generalnej »puli imion karolińskich«,

<sup>109</sup> J. Hertel, op. cit., s. 150–151.

<sup>110</sup> Ibidem, s. 151.

<sup>111</sup> C. B. Bouchard, *Patterns of women's names in royal lineages, ninth-eleventh centuries*, „Medieval Prosopography” 9 (1988), No. 1, s. 11–12.

z których wyciągane były imiona córek” – pisze Bouchard, wyjaśniając, że w każdym pokoleniu są dostępne inne imiona żeńskie, uznawane za „obecne w rodzinie”<sup>112</sup>, toteż za naturalną należy uznać większą zmienność w rodzie imion żeńskich niż męskich. Naturalny jest też więc fakt, że wiele spośród owych imion nosi znamiona obcości (co zwraca uwagę zwłaszcza wtedy, gdy należą one, jak germańskie imiona Piastówien, do innego obszaru językowego), lecz niekoniecznie oznacza to, że za takie, tzn. obce, uważali owe imiona nadający je swym córkom ojcowie.

Doskonałą ilustracją powyższych tez są przytaczane przez Bouchard przykłady imiennictwa kobiet w rodach królewskich wcześniejszego średniowiecza. We wszystkich nich żeńskie imiona zmieniały się do pewnego stopnia co pokolenie, jednak prześledzenie sposobu ich dziedziczenia jest niezwykle pouczające i choć nie miejsce tu, aby streszczać całość wywodu badaczki, warto przytoczyć kilka przykładów. Jeśli chodzi o Karolingów, którym Constance B. Bouchard poświęca najwięcej miejsca, to spośród siedmiu prawowitych córek Karola Wielkiego sześć otrzymało imiona żeńskich krewnych władcy, zaś jedna imię jego żony; wśród dwóch córek z konkubin jedna dostała imię siostry Karola, druga imię nawiązujące do Merowingów<sup>113</sup>. W następnym pokoleniu, a więc wśród wnuczek Karola Wielkiego, na 10 córek jego synów nie znamy pochodzenia imion dwóch – pozostałe osiem nosi imiona odziedziczone po kobietach z rodu swych ojców<sup>114</sup>. Wśród córek jego wnuków (nie wnuczek) na 14 znanych nam imion, 13 jest dziedziczonych po linii ojców, jedno zaś to imię matki dziecka<sup>115</sup>. Ciekawe jest też spojrzenie na potomstwo karolińskich córek. Wychodząc za arystokratów, reprezentowały one w związku nie tylko ród silniejszy, ale i blask władzy królewskiej, co mogło skłaniać – i niekiedy skłaniało – do nawiązywania w imiennictwie córek do linii macierzystej. Okazuje się jednak, że zdecydowanie częściej córki z takich związków otrzymują imiona

---

<sup>112</sup> Ibidem, s. 11.

<sup>113</sup> Ibidem, s. 6.

<sup>114</sup> Ibidem, s. 7.

<sup>115</sup> Ibidem, s. 8.

identyfikujące je raczej z ich ojczystymi niż macierzystymi przodkami, choćby ci drudzy byli jednocześnie przodkami królewskimi<sup>116</sup>.

Podobne wnioski rodzą się z analizy innych rodów królewskich tego okresu. Wśród wywodzącej się od Ottona z Saksonii linii Liudolfingów na 12 znanych nam córek, urodzonych pod koniec IX i w X wieku, 11 zostało nazwanych imionami krewniaczek ich ojców<sup>117</sup>. Z kolei Kapetyngowie w okresie od końca wieku X (a więc, zauważmy, gdy sięgnęli po władzę królewską) do końca wieku XI wszystkie swoje prawowite córki, z wyjątkiem dwóch, nazwali imionami kobiet ze swojej własnej rodziny<sup>118</sup>. Nieco bardziej skomplikowana wydaje się sprawa z rządzącą Burgundią linią Welfów zwaną Rudolfingami, ale także tu dziedziczenie imion córek po mieczu zdaje się przeważać<sup>119</sup>. Zasadniczy wniosek, jaki płynie z tych wywodów, a zarazem teza, którą stara się udowodnić Bouchard w odniesieniu do rodów królewskich, brzmi następująco: „W okresie od IX do XI wieku w rodzinach królewskich ojcowie nie starali się podkreślać związku [ang. *identify*] swych córek tak z macierzystymi, jak z ojczystymi babkami, a raczej nadawali im niemal wyłącznie imiona po swoich własnych krewnych, nie zaś po krewnych swych żon. Nazywali też owe córki imionami raczej bliskich krewniaczek: własnych matek, ojczystych (nie macierzystych) babek, siostr i ojczyzmy ciotek – postaci, które zapewne znali osobiście”<sup>120</sup>.

<sup>116</sup> Ibidem, s. 12.

<sup>117</sup> Ibidem, s. 14–15.

<sup>118</sup> Ibidem, s. 16–17.

<sup>119</sup> Ibidem, s. 18–19.

<sup>120</sup> Ibidem, s. 4. Podobnie na temat stopnia pokrewieństwa przy nadawaniu imion żeńskich wypowiedział się Hans-Walter Klewitz, który uważał, że w arystokratycznych rodach, wybierając imiona córek, ojcowie nie sięgali zwykle dalej niż do swoich ojczystych ciotek. H.-W. Klewitz, *Die Abstammung der Kaiserin Beatrix*, „Deutsches Archiv für Geschichte des Mittelalters” 7 (1944), s. 207–208. Kwestia ta może budzić jednak pewne wątpliwości, bowiem sama Constance B. Bouchard podaje przykłady przeciwne, a broniąc tezy o nadawaniu imion po bliskich krewnych, stwierdza: “In some cases, where a girl appears to have been named for a rather distant ancestor, she may actually have been named for an aunt or for another close relative who is unknown to modern scholars” (C. B. Bouchard, *Patterns of women’s names*, s. 8), co wydaje się jednak pewnym nadużyciem, opartym na argumentacji *ex silentio*.



Wydaje się, że sugestywna wizja nakreślona przez amerykańską mediewistkę będzie wymagać w toku dalszego wywodu pewnego zniuansowania. Na razie jednak zauważmy, że dla owego modelu wyznacza ona pewne granice czasowe: spostrzega mianowicie, że już w połowie wieku XI wśród rodów królewskich obyczaj nadawania córkom tylko i wyłącznie imion dziedziczonych po linii ojca należy już do przeszłości i coraz częściej możemy spotkać się z sytuacjami, gdy któraś z córek może otrzymać także imię po swych krewnych macierzystych<sup>121</sup>. Bez trudu da się jednak znaleźć przykłady sytuacji, gdy zasada nadawania córkom władców imion wyłącznie po kobietach należących do rodu ojca nadal funkcjonuje w wieku XI. Jednym może być wspomniany przykład Kapetyngów, których imiennictwo – pozostające przecież, przypomnijmy, konsekwentnie agnaticzne – analizuje Bouchard aż do początków wieku XII. Innego przykładu, bliższego geograficznie Piastom, dostarczają imiona córek cesarza Henryka III: z pierwszej żony, wspomnianej już Gunhildy-Kunegundy, miał on córkę Beatrycze, z drugiej, Agnieszki z Poitou: Adelajdę, Gizelę, Matyldę i Judytę<sup>122</sup>. Rzut oka na drzewo genealogiczne Salijczyków pozwala stwierdzić, że Beatrycze i Matylda to imiona sióstr Henryka, Adelajda to imię jego ojczystej babki, Gizela to imię matki, a Judyta ciotki od strony ojca, a także ojczystej prababki<sup>123</sup>.

<sup>121</sup> C. B. Bouchard, *Patterns of women's names*, s. 20–21.

<sup>122</sup> K.-U. Jäschke, op. cit., s. 115–116.

<sup>123</sup> H.-W. Klewitz, *Namengebung*, s. 30–31; M. Black, *Die Töchter Kaiser Heinrichs III. und der Kaiserin Agnes*, w: *Vinculum Societatis. Joachim Wollasch zum 60. Geburtstag*, Hrsg. F. Neiske, D. Poeck, M. Sandmann, Sigmaringendorf 1991, s. 53; K.-U. Jäschke, op. cit., s. 115–116 i 218. Ten ostatni stwierdza, że wpływ na nadanie imienia Beatrycze córce Henryka mógł mieć fakt, że w momencie, gdy się rodziła, na dworze niemieckim przebywała lub świeżo go opuściła Beatrycze, córka Fryderyka II, księcia Górnej Lotaryngii i Matyldy, siostry Gizeli, którą to, jako swoją siostrzenicą, miała zaopiekować się po śmierci rodziców cesarzowa-matka. Fakt, że Henryk miał siostrę o imieniu Beatrycze (por. K.-U. Jäschke, op. cit., s. 60) tłumaczy jednak nadanie tego imienia jego córce znacznie lepiej, stąd rozumowanie zaproponowane przez Kurta-Ulricha Jäschkego wydaje się całkowicie niepotrzebne. Osobną sprawą jest pytanie, skąd imię to pojawiło się wśród dzieci Konrada II i Gizeli, a także pokolenie wyżej – wśród rodzeństwa Gizeli. Rzecz wymagałaby osobnego rozważenia, ale tu raczej może mieć Kurt-Ulrich Jäschke (op. cit., s. 115), który stwierdza, że w omawianym okresie imię

Na tę konsekwencję imienniczą zwrócili już uwagę badacze niemieccy. Odnosząc się do potomstwa z małżeństwa z Agnieszką z Poitou, Mechthild Black zauważa: „Wszystkie córki pary cesarskiej nosiły więc imiona po ojczystych krewnych Henryka III”<sup>124</sup>, a Kurt-Ulrich Jäschke dodaje: „Rodzina i przodkowie matki, a więc Agnieszki z Poitou, nie wnieśli żadnego imienia. Był to zewnętrzny znak, że dwór salicki w połowie wieku XI uważał się za dominujący, ale także na to, że nowe królowe i cesarzowe w całości realizowały się w tradycji nowych dla nich kręgów działania”<sup>125</sup>.

Do opinii wyrażonej przez niemieckiego historyka przyjdzie jeszcze wrócić, tymczasem zauważmy, że przynajmniej w jednym wypadku omawiana tu zasada kobiecego imiennictwa znajduje pełne zastosowanie w wypadku Piastów. Gdy bowiem przyjrzeć się żeńskiemu potomstwu Bolesława Krzywoustego – władcy, o którego dzieciach (także w kwestii znajomości ich imion) wiemy najwięcej spośród interesujących nas Piastów – okaże się, że imiona owych córek doskonale przystają do obyczajów żeńskiego imiennictwa panujących we wspomnianych wyżej dynastiach. Bolesław Krzywousty miał – opieram się tu na ustaleniach Kazimierza Jasińskiego – pięć znanych nam z imienia córek, nadto jedną, której imienia nie znamy, a o której wiemy, że była żoną margrabiego Konrada von Plötzkau i być może była tożsama z którąś z owych pięciu<sup>126</sup>. Owe pięć znanych nam imion trzeba uznać zaś za wyjątkowo znaczące. Są to:

---

Beatrycze było *quasi-Modename*, opierając się tu na ustaleniach Constance B. Bouchard (*The migration of women's names in the upper nobility, ninth-twelfth centuries*, “*Medieval Prosopography*” 9 (1988), No. 2, s. 2–5), która z kolei zwraca uwagę na szczególną pozycję tego imienia, kojarzonego z prestiżową linią kapetyńską.

<sup>124</sup> M. Black, loc. cit.

<sup>125</sup> K.-U. Jäschke, op. cit., s. 116.

<sup>126</sup> K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 217–218. Wykluczam z tych rozważań nieznaną z imienia żonę księcia muromskiego Wsiewołoda, Adelajdę, żonę margrabiego austriackiego, Albrechta II, oraz zapisaną w *Roczniku dawnym Zofię*, przyjmując za nowszymi badaniami, które przytacza aprobowano Kazimierz Jasiński (*Rodowód pierwszych Piastów*, s. 207–209 i 223–224), że nie były one z pewnością (w wypadku Adelajdy i Zofii) lub z dużym prawdopodobieństwem (w wypadku żony Wsiewołoda) Piastównami.

Rycheza<sup>127</sup>, Gertruda, Dobroniega, Judyta i Agnieszka, a więc kolejno imiona: ojczystej prababki (Rycheza, żona Mieszka II), stryjecznej babki (Gertruda, córka Mieszka II), ojczystej babki (Dobroniega, żona Kazimierza Odnowiciela), matki (Judyta) i wreszcie przyrodniej siostry (Agnieszka) Bolesława Krzywoustego. W wypadku Rychezy rzecz może budzić wątpliwości, jako że to samo imię nosiła siostra Salomei<sup>128</sup>, niemniej jednak wobec przedstawionych wyżej analogii w obcych dynastiach należy przychylić się raczej do tezy Stanisława Kętrzyńskiego, że przy wyborze było decydujące imię przodkini ojca<sup>129</sup> (co nie znaczy, że imię ciotki dziewczynki nie miało żadnego znaczenia).

Interesujący jest krąg przodków i krewnych, który obejmuje imiennicza tradycja, do której odwołuje się Bolesław Krzywousty. Problematiczne jest jednak, niestety, pewne ustalenie kolejności rodzenia się owych córek, chociaż z dużą dozą pewności możemy powiedzieć, że najstarszą z nich była Rycheza, najmłodszą zaś Agnieszka; są także pewne przesłanki, aby przypuszczać, że tylko nieco starsza od niej była Judyta<sup>130</sup>. Wydaje się więc, choć do tezy tej należy podchodzić z pewną ostrożnością, że Bolesław, nadając imiona córkom, mógł brać imiona swoich krewniaczek w kolejności bliskiej chronologicznej: najstarszej córce nadał imię prababki, dwóm

---

<sup>127</sup> J. Hertel, op. cit., s. 147–148. K. Jasiński (*Rodowód pierwszych Piastów*, s. 210–217) wymienia ją jako Rykę, jednak nie ulega wątpliwości, że jest to to samo imię, zwłaszcza że w źródłach występuje ono w formie *Rikizu* oraz *Rikissam* (ibidem, s. 215, przypis 3), który równie dobrze można czytać zarówno Ryksa, jak i Rycheza.

<sup>128</sup> Stąd imię Rychezy wywodzą Jacek Hertel (op. cit., s. 147–148) i Kazimierz Jasiński (*Rodowód pierwszych Piastów*, s. 210–211), rozważając jednak również pozycję Stanisława Kętrzyńskiego (patrz: kolejny przypis).

<sup>129</sup> S. Kętrzyński, op. cit., s. 735.

<sup>130</sup> W wypadku Rychezy opieram się tu na ustaleniach Kazimierza Jasińskiego (*Rodowód pierwszych Piastów*, s. 210–211) dotyczących daty jej zamążpójścia i macierzyństwa, zaś odrzucając jego argument oparty na założeniu, że była ona córką Salomei (co z kolei opiera on na odrzucanym przez mnie argumentem o imieniu tożsamym z imieniem siostry hrabianki z Bergu). To, że Agnieszka była najmłodsza, nie może budzić wątpliwości; ibidem, s. 261–262. Data narodzin Judyty wzbudziła liczne kontrowersje; Jasiński (ibidem, s. 255–257) opowiada się ostrożnie za datą ok. 1133 roku.

młodszym babki i stryjecznej babki, następnej imię matki, wreszcie najmłodszej córce dał imię przyrodniej siostry<sup>131</sup>. Taki sposób nadawania imion córkom znajduje swą wprawdzie niedosłowną i czasowo odległą, ale interesującą analogię. Otóż Ludwik Pobożny najstarszej córce, pochodzącej z nieprawego łoża, dał imię swej ojczystej praprababki, Alpaidy, konkubiny Pepina z Heristalu. Prawowite córki zaś nazywał kolejno imionami swej ojczystej prababki, ojczystej babki, matki, wreszcie ojczystej ciotki (siostry ojca); jednocześnie wszystkie te nadane córkom imiona nosiły też siostry władcy<sup>132</sup>. O ile ten ostatni fakt utrudnia nam w istocie odpowiedź na pytanie, czy wybierając imiona dla swych córek, Ludwik nawiązywał bardziej do żeńskiego imiennictwa poprzednich pokoleń, czy też swego własnego pokolenia, o tyle przykład Bolesława Krzywoustego jest o tyle ciekawy, że pokazuje, jak daleko mogła sięgać pamięć imiennicza w dynastii rządzącej<sup>133</sup>. Z punktu widzenia naszych rozważań szczególnie godny uwagi jest fakt, że obaj władcy odwoływali się nie tylko do imion przodków, ale też do stryjecznych babek, ojczystych ciotek i sióstr, natomiast żaden z nich nie zdecydował się na użycie imienia swej żony; użyli więc wyłącznie mian kobiet, których przynależność do rodu – z ich punktu widzenia – nie budziła żadnych wątpliwości.

Szukając przykładów bliższych, warto odwołać się do niedalekich Przemyślidów. Kłopot jednak w tym, że nasza niewiedza na temat Przemyślidówien przewyższa nawet tę dotyczącą Piastówien. Mimo istnienia owych ograniczeń, da się jednak zauważyć, że przynajmniej niektórzy członkowie czeskiego rodu panującego, nadając

---

<sup>131</sup> Można oczywiście zapytać, czy i dlaczego Bolesław Krzywousty pominął imię swej ojczystej ciotki, Świętosławy, jednak wobec faktu, że imię co najmniej jednej jego córki jest nieznanne (a przecież nie sposób wykluczyć, że informacja o jakichś innych nie dochowała się do naszych czasów, zwłaszcza jeśli zmarły w dzieciństwie), rozważania te należy uznać za bezpodstawne.

<sup>132</sup> C. B. Bouchard, *Patterns of women's names*, s. 6–7.

<sup>133</sup> Por. P. Wiszewski, *Domus Boleszlai, W poszukiwaniu tradycji dynastycznej Piastów (do około 1138 roku)*, Wrocław 2008, s. 383–384. Przemysław Wiszewski wyraża opinię, że sięganie do odległych imion przez Bolesława III było przełomem w imiennictwie piastowskim, co łączy z przypuszczeniem, że „właśnie za jego panowania tradycja rodowa była szczególnie silnie popularyzowana w kręgu książęcym”, *ibidem*, s. 376.

imiona swym córkom, sięgali raczej po miana Przemyślidek. I tak Wratysław II, nazwał dwie z trzech znanych nam córek (pochodzące zresztą z różnych żon), imieniem swej ojczystej babki, Judyty, jedną zaś imieniem „matki dynastii” św. Ludmiły<sup>134</sup>; zapewne nieprzypadkowy jest tu fakt, że zapewne została ona mniszką<sup>135</sup>. Jego syn, a szwagier Bolesława Krzywoustego, Władysław I, nadał swej jedynej córce imię matki – Swatawa<sup>136</sup>. Jednak już jego dwaj bracia, starszy Borzywoj i młodszy Sobiesław, nazwali jedyne (znane nam) córki imionami niepojawiającymi się wcześniej u Przemyślidów: odpowiednio Ryczeza i Maria<sup>137</sup>.

Mimo istnienia tego rodzaju wyjątków należy uznać, że przedstawiony materiał wskazuje dość wyraźnie na znaczne uprzywilejowanie, jakie przy nadawaniu imion w rodach panujących wcześniejszego średniowiecza miało pokrewieństwo patrylinearne nad matrylinearnym. Warto w tym miejscu poczynić uwagę odnosząc się do stanu dyskusji historiograficznej. Choć nasze zainteresowanie skupia się na imionach w rodach panujących, to przecież nie pozostaje ono bez związku z kwestią imiennictwa rodowego w ogólności. Tymczasem to właśnie badania nad imiennictwem we wcześniejszym średniowieczu ściśle wiążą się z rozważaniami dotyczącymi struktur pokrewieństwa i świadomości rodowej grup krewniaczych. Słusznie uważa się, że nadawanie dzieciom imion określonych krewnych jest ważnym świadectwem tożsamości wybierających te imiona rodziców. W tym sensie odpowiedź na pytanie, po kim były dziedziczone imiona – po krewnych ojca czy matki – dotyka sedna pytania o świadomość rodową i budowę wczesnośredniowiecznych grup krewniaczych.

Nie jest moim celem odnoszenie się do całości tego niezwykle złożonego problemu, niemniej jednak przy okazji rozważań na temat imiennictwa trudno od niego zupełnie abstrahować. Omawia-

---

<sup>134</sup> *Přemyslovská dynastie: Soupis členů původního českého panovnického rodu*, red. L. Polanský et al., w: *Přemyslovci. Budování českého státu*, red. D. Třeštík, P. Sommer, J. Žemlička, Praha 2009, s. 555–556.

<sup>135</sup> Patrz wyżej, s. 466–467.

<sup>136</sup> *Přemyslovská dynastie*, s. 558.

<sup>137</sup> *Ibidem*, s. 557–559. Wyjaśnijmy, że te imiona znamy ze źródeł czeskich.

jąc rzecz na najwyższym poziomie ogólności: w ujęciu tradycyjnym, zaproponowanym przez Karla Schmida, średniowiecze grupy krewniacze, które w wieku XI i XII miały stawać się zdecydowanie agnaticzne, do około roku 1000 jawiły się jako szerokie, zbudowane horyzontalnie, amorficzne struktury, w których raczej trudno zauważyć przywiązywanie większej wagi do agnaticznego niż kognaticznego pokrewieństwa. Miało to odbijać się także w imiennictwie, pochodzącym jeśli nie na równi, to w podobnym stopniu z tradycji ojca i matki<sup>138</sup>. Obecnie na te stwierdzenia patrzy się z dużo większym sceptycyzmem<sup>139</sup>. Dało się go zauważyć już w badaniach omawianych w rozdziale poświęconym memorii, które pokazywały przecież, że kobiety we wcześniejszym średniowieczu uczestniczyły co do zasady raczej w pamięci rodowej rodziny swego męża niż rodziny swego pochodzenia. Także nowsze badania dotyczące imiennictwa każą ostrożnie patrzeć na rolę pokrewieństwa kognaticznego nie tylko w XI czy XII wieku, ale też w okresie przed rokiem 1000.

Wspominałem już o badaniach Constance B. Bouchard; w tym miejscu warto – podobnie jak w wypadku memorii – odwołać się do

<sup>138</sup> Por. K. Schmid, *Zur Problematik von Familie, Sippe und Geschlecht, Haus und Dynastie beim mittelalterlichen Adel*, „Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins” 105 (1957), zwł. s. 20–21; idem, *The structure of the nobility on the earlier middle ages*, w: *The medieval nobility. Studies on the ruling classes of France and Germany from the sixth to the twelfth century*, ed. T. Reuter, Amsterdam–New York–Oxford 1978 (pierwodruk niemiecki: „Jahrbuch für fränkische Landesforschung” 19 (1959)), zwł. s. 47–48, a także K. F. Werner, op. cit., s. 27–28; K. Leyser, *The German Aristocracy from the Ninth to the Early Twelfth Century. A Historical and Cultural Sketch*, „Past and Present” 41 (1968), zwł. s. 32–34 wraz z polemiką: D. A. Bulloch, *Early Medieval Social Groupings: The Terminology of Kingship*, „Past and Present” 45 (1969), zwł. s. 16–17 (odp. Karla Leysera, *Maternal kin in early medieval Germany. A reply*, „Past and Present” 49 (1970)).

<sup>139</sup> Literatura przedmiotu jest tu niezwykle szeroka. Obok tekstów wymienionych wyżej warto zwrócić uwagę na dwie cytowane już prace, odnoszące się ogólnie do zagadnienia grup pokrewieństwa: C. B. Bouchard, *Family Structure and Family Consciousness among the Aristocracy in the Ninth to Eleventh Centuries*, „Francia” 14 (1986), passim oraz D. A. Bulloch, op. cit., zwł. s. 16–17. Literaturę przedmiotu omawia, streszczając całość dyskusji: W. Hechberger, *Adel im fränkisch-deutschen Mittelalter. Zur Anatomie eines Forschungsproblems*, Ostfildern 2005, zwł. s. 318–328.

dostarczających obfitego materiału prozopograficznego źródeł odnotowujących nadania na rzecz klasztorów<sup>140</sup>, a przy okazji wyjść na chwilę poza wąsko rozumianą tematykę tylko kobiecych imion. Pewien pogląd na omawianą tu sprawę może dać materiał bawarski, który dla okresu VIII wieku i pierwszej połowy IX wieku przebadał Ludwig Holzfurtner<sup>141</sup>. Mamy w nim do czynienia z imionami germańskimi, które rzadko były dziedziczone w całości, a częściej jedynie we fragmencie, jednej sylabie. W większości przypadków z omawianych tu źródeł możemy poznać wyłącznie imiona jednego z rodziców i dziecka czy dzieci, ewentualnie rodzeństwa, nie zaś imiona dziadków czy pradziadków, co trzeba uznać za poważne ograniczenie. Niemniej znacząca wydaje się niezwykła dysproporcja między zgodnością fragmentu imienia syna a imieniem ojca i matki. Znamy łącznie 170 przypadków, w których poznajemy zarówno imię ojca, jak i syna lub synów<sup>142</sup>, a zgodność między sylabą imienia ojca a syna zdarza się 51 razy<sup>143</sup>. Jeśli chodzi o matki, to mamy 51 przekazów, w których występują one obok syna lub synów – zgodność występuje tylko raz<sup>144</sup> (być może nieco większy jest wpływ matki na imiona córek, ale – ze względu na minimalną próbę – trudno w ogóle mówić o jakichś prawidłowościach<sup>145</sup>). „Rolę imienia mat-

---

<sup>140</sup> Na marginesie zauważmy, że wykorzystanie tego rodzaju źródeł w badaniach nad grupami pokrewieństwa i imiennictwem ma długą tradycję, zwłaszcza w mediewistyce niemieckiej. Por. np. K. Schmid, J. Wollasch, *Die Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen in Zeugnissen des Mittelalters*, „Frühmittelalterliche Studien” 1 (1967), s. 365–405; K. Schmid, *Personenforschung und Namensforschung am Beispiel der Klostersgemeinschaft Fulda*, „Frühmittelalterliche Studien” 5 (1971), s. 235–267.

<sup>141</sup> L. Holzfurtner, *Untersuchungen zur Namensgebung im früher Mittelalter nach dem bayerischen Quellen des achten und neunten Jahrhunderts*, „Zeitschrift für bayerischen Landgeschichte” 45 (1982), z. 1, s. 3–21.

<sup>142</sup> Ibidem, s. 9.

<sup>143</sup> Ibidem, s. 11.

<sup>144</sup> Ibidem, s. 9.

<sup>145</sup> W sumie na 31 przypadków pojawienia się wspólnie córki lub córek i któregoś z rodziców, zgodność z imieniem któregoś z rodziców pojawia się tylko trzy razy, w tym matki dwa razy (na 10 przypadków), z imieniem ojca tylko raz (na 21 przypadków wspólnego występowania), ibidem, s. 9–10.

ki można więc uznać za bardzo małą<sup>146</sup> – konkluduje Holzfurtner. Jeśli pamiętać, że imiona zarówno matki, jak i ojca nosiły w sobie fragmenty imion ich przodków, to daje to pewne wyobrażenie o znaczeniu, jakie przykładano do tradycji rodowej z jednej strony ojca, z drugiej – matki.

Podobne wnioski można wyciągnąć z materiału szwabskiego, zachowanego w dokumentach opactwa Sankt Gallen z lat 741–920, a opracowanego przez Hansa-Wernera Goetza<sup>147</sup>. Autor omawia tu między innymi 40 przypadków, w których znamy oboje rodziców i przynajmniej jedno dziecko. W efekcie otrzymujemy grupę 60 dzieci, spośród których od 20 do 23% dziedziczy imię lub jego fragment po ojcu, a tylko 8–12% po matce<sup>148</sup>. Goetz wspomina także 140 przypadków, w których znamy tylko imię ojca i dziecka lub dzieci, oraz 35 przypadków, gdy znamy tylko imię matki i dziecka czy dzieci. Z tej pierwszej kombinacji – gdy posiadamy imię ojca – znamy łącznie 205 dzieci, z których 54, a więc ponad 26%, otrzymało imię lub jego fragment po ojcu. W drugiej kombinacji – w wypadku matek – dziedziczenie imienia nastąpiło u trójga z 54 dzieci, a więc jedynie w 5,6%<sup>149</sup>. W tych badaniach niekiedy udało się uwzględnić jeszcze jedną generację – pokolenie dziadków. Gdy znamy dziadka i babkę oraz wnuki, dziedziczenie imienia lub jego fragmentu występuje w siedmiu przypadkach, z czego cztery dotyczą dziadków oj-

---

<sup>146</sup> Ibidem, s. 18.

<sup>147</sup> H.-W. Goetz, *Zur Namengebung in der alamannischen Grundbesitzerschicht der Karolingerzeit. Ein Beitrag zur Familienforschung*, „Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins” 133 (1985), s. 1–41.

<sup>148</sup> Ibidem, s. 11. Wahania procentów autor wyjaśnia: „In zwei Fällen [...] war die Stammsilabe bei Vater und Mutter gleich; daher die angegebene Differenz”, ibidem, s. 11, przypis 31; Imiona lub fragmenty imion córek, dziedziczone w pięciu na 11 przypadków, częściej są dziedziczone po matce niż po ojcu (w stosunku 4:1), ibidem, s. 10–11.

<sup>149</sup> Ibidem, s. 12–15. Wśród 54 dzieci dziedziczących imię po ojcu jest tylko jedna córka. Dziedziczenie po ojcu następuje więc w 53 przypadkach na 179 znanych nam synów (niemal 30%) i tylko raz na 26 znanych nam córek (niecałe 4%), ibidem, s. 14. W wypadku dziedziczenia po matce raz mamy do czynienia z córką dziedziczącą całe imię (na siedem znanych nam córek, a więc w 14% przypadków), dwa razy z dziedziczeniem fragmentu imienia przez synów (na 47 znanych nam synów, a więc w nieco ponad 4% przypadków), ibidem, s. 15.



czystych, trzy zaś macierzystych; wpływ obu rodzin wydaje się więc w miarę wyrównany. Inaczej jest jednak, gdy znamy tylko dziadka: dziedziczenie imienia następuje w 15 przypadkach, z czego 10 dotyczy dziadków ojczystych, a tylko pięć macierzystych<sup>150</sup>; trzy znane nam przypadki dziedziczenia imienia po babce dotyczą w dwóch wypadkach babki ojczystej, a raz macierzystej<sup>151</sup>. Wnioski, jakie wyciąga Goetz są następujące: jeśli nazywano dziecko po kimś z pokolenia rodziców, to „daleko częściej po ojcu niż po matce, a syna po matce [nazywano] tylko z rzadka. Niemal tak samo często, jak pokolenie rodziców [...] w nadawaniu imion uczestniczyli i dziadkowie – także tu ponad dwa razy częściej z ojczystej niż z macierzystej strony – i rodzeństwo rodziców, znów szczególnie ojca”<sup>152</sup>. Dodaje też: „Wydaje się, że synowie częściej otrzymują imiona [czy fragmenty imion – GP] po mężczyznach (ojcach, dziadkach, wujach), córki nieco częściej po kobietach (matkach, ciotkach)”, choć dodaje, że w tym drugim przypadku, mimo że przewaga wyraża się w liczbach bezwzględnych, to pozostaje jednak tak niska, że trudno sformułować tu jakieś pewniejsze opinie<sup>153</sup>.

Metodę Goetza do terenów znajdujących się na zachód od Renu zastosowała Régine Le Jan, badając 40 rodzin posiadających 68 dzieci z wieku VII i 79 rodzin posiadających 139 dzieci z wieku VIII i IX<sup>154</sup>. Spośród owych 68 po linii ojczystej imię dziedziczyło 40%, zaś po linii macierzystej jedynie 18%<sup>155</sup>; u córek, które mogłyby przecież czę-

<sup>150</sup> Ibidem, s. 16–17.

<sup>151</sup> Ibidem, s. 17. Por. też H.-W. Goetz, *Nomen feminine. Namen und Namengebung der Frauen im frühen Mittelalter*, „Francia” 23 (1996), z. 1, s. 116–117, gdzie obok przytoczonych wyżej danych z St. Gallen autor prezentuje też wyniki badań opartych na materiale z Saint-Germain-des-Prés, dotyczącym niższych warstw społecznych, a tym samym wychodzącym poza ramy naszych zainteresowań, w którym jednak wpływ kobiet na imiennictwo dzieci, choć niższy niż mężczyzn, jest wyraźnie wyższy niż w wypadku prezentowanego materiału szwabskiego.

<sup>152</sup> Idem, *Zur Namengebung*, s. 28.

<sup>153</sup> Ibidem, s. 29.

<sup>154</sup> R. Le Jan, *Famille et pouvoir dans le monde franc (VI<sup>e</sup>–X<sup>e</sup> siècle). Essai d'anthropologie sociale*, Paris 1995, s. 181–182.

<sup>155</sup> Ibidem, s. 186.

ściej dostawać imię po przodkach matki, stosunek jest podobny: 20% z nich nosi imię po rodzinie matki, a aż 50% po rodzinie ojca<sup>156</sup>. W wieku VIII i IX proporcje pozostają podobne – na 139 dzieci 13% nosi imię otrzymane po kimś z linii matki, 48% zaś po kimś z linii ojca<sup>157</sup>. Tendencja agnaticzna – powiada Le Jan – jakże silna w wieku X i XI, jest bardzo dobrze wyczuwalna już w wieku VII<sup>158</sup>. Autorka zauważa też, że aby pokazać bilateralność systemu onomastycznego, podnosi się często przykład Pepina II (z Heristalu), który otrzymał imię po macierzystym dziadku. „Jeśli jednak zbadamy 8 rodzin nuklearnych założonych przez potomków Pepina I [dziad macierzysty Pepina II – GP] i Arnulfa [dziad ojczystry Pepina II – GP] do czwartego pokolenia, skonstruujemy, że 11 z 18 dzieci zostało nazwanych imionami ze strony ojca (60%), a tylko 4 ze strony matki (22%)”<sup>159</sup>.

Régine Le Jan podaje też przykłady konkretnych rodów. Jak pamiętamy, Constance B. Bouchard analizowała żeńskie imiennictwo u Robertynów/Kapetyngów, począwszy od Roberta I; Le Jan z kolei analizuje imiennictwo zarówno męskie, jak i żeńskie u wcześniejszych pokoleń Rupertynów/Robertynów, na Robercie I kończąc, a zaczynając pięć pokoleń wstecz. Wnioski są jednak podobne: imiona 12 z 15 znanych nam dzieci, a więc 80%, pochodzą z linii ojca; tendencja agnaticzna jest więc wyjątkowo silna<sup>160</sup>. Ciekawym przykładem jest też małżeństwo zmarłego w 841 roku Rorgona i Bilechilde: wszyscy trzej synowie i jedna z dwóch córek otrzymali imiona dziedziczone agnaticznie. Jednak wśród dzieci poczętych z małżeństwa owej drugiej córki, noszącej imię matki Bilechilde, z hrabią Bernardem z Poitiers, imiona związane z Rorgonidami zostały całkowicie wyeliminowane na rzecz imion z rodu Bernarda<sup>161</sup>. Z kolei wśród Widonidów, IX-wiecznego rodu skoligaconego z Karolingami, który pod koniec tego wieku wydał z siebie dwóch królów Włoch i cesarzy, konsekwentnie przekazywano typowe dla rodu imiona Lambert,

<sup>156</sup> Ibidem.

<sup>157</sup> Ibidem.

<sup>158</sup> Ibidem.

<sup>159</sup> Ibidem, autorka wyjaśnia: “L’origine des autres noms étant indéterminée”.

<sup>160</sup> Ibidem, s. 186–187.

<sup>161</sup> Ibidem, s. 187. Por. drzewo genealogiczne Rorgonidów, ibidem, s. 445.

Gwido i Garnier. Imiona otrzymywane po linii matki pozostawały zupełnie marginalne, a – ściślej mówiąc – pojawiły się – przynajmniej wśród mężczyzn – tylko raz (analiza Le Jan dotyczy aż siedmiu pokoleń): zmarły w 860 roku margrabia Gwidon miał trzech synów: dwóch nazwał imionami Lambert i Gwidon, jednemu zaś nadał kognatyczne miano Konrad<sup>162</sup>.

Jak widać z całości powyższych rozważań, systemowi imiennicemu nie sposób odmówić bilateralności w sensie najbardziej ogólnym – imiona lub ich fragmenty dziedziczone zarówno po linii ojca, jak i matki. Tyle że widać wyraźnie, iż – aby raz jeszcze przywołać opinię Régine Le Jan – owa „bilateralność systemu imienniczego kryje mocną tendencję patrylinearną”<sup>163</sup>. Niektóre (choć nie wszystkie) z przywołanych wyżej badań zdają się wskazywać także, że owa patrylinearność, którą w wypadku rodów królewskich tak wyraźnie widzieliśmy w imionach córek, jeszcze mocniej odbija się na imionach synów; jeśli bowiem w ogóle uwzględnia się dziedziczenie imion po rodzice matki – zauważa Régine Le Jan – częściej dotyczy ono córek<sup>164</sup>.

W tym miejscu warto zatrzymać się i raz jeszcze spojrzeć na potomstwo Bolesława Krzywoustego, które – jak pamiętamy – w wypadku córek otrzymywało wyłącznie imiona agnatyczne. Rzecz dotyczy jednak w niemal takim samym stopniu potomstwa męskiego: gdy przyjrzymy się imionom synów Bolesława Krzywoustego, okażą się one, podobnie jak w omawianych wyżej przypadkach, w większości związane z tradycją rodu ojca. Nazywali się bowiem kolejno: Władysław, Leszek, Kazimierz, Bolesław, Mieszko, Henryk i powtórnie Kazimierz<sup>165</sup>. Spośród tych imion tylko jeden z najmłodszych synów, Henryk, nosi imię pojawiające się w dynastii po raz pierwszy

<sup>162</sup> Ibidem, s. 187–188.

<sup>163</sup> R. Le Jan, *Dénomination, parenté et pouvoir dans la société dy Haut Moyen Age (VI<sup>e</sup>–X<sup>e</sup> siècle)*, w: eadem, *Femmes, pouvoir et société dans le haut Moyen Age*, Paris 2001, s. 224–238 (cytat: s. 226; pierwotna wersja artykułu: *Nommer/identifier ou la puissance du nom dans la société du haut Moyen Age*, w: *Des noms et des hommes. L'homme et ses désignations des sociétés antiques à l'identifiant chiffré*, „Sources Travaux historiques” 45–46 (1998), s. 47–56).

<sup>164</sup> Eadem, *Famille et pouvoir*, s. 185.

<sup>165</sup> Por. P. Wiszewski, op. cit., s. 376.

i nawiązujące do imiennictwa hrabiów Bergu (imię ojca Salomei)<sup>166</sup>. Imię Leszka nawiązuje zaś – wszystko na to wskazuje – do znanego nam z *Kroniki* Galla Lestka, a więc jednego z legendarnych założycieli dynastii<sup>167</sup>; nadawanie takich imion, odnoszących do dawnych bohaterów, od których wywodzono dany ród, znajduje zresztą w Europie wcześniejszego średniowiecza liczne analogie<sup>168</sup>.

Przykład dzieci Bolesława Krzywoustego pokazuje, że mimo całej agnaticzności dziedziczenia przez nie imion, tradycja rodu matki miała pewne znaczenie. Mam tu na myśli Henryka, który nosił imię swego macierzystego dziadka. Charakterystyczne jest jednak, że było to jedno z dzieci najmłodszych. Nie może nas to dziwić, bowiem zwykle, jeśli w nadawaniu imion uwzględniano linię macierzystą, to miana z niej zaczerpnięte dostają właśnie dzieci najmłodsze, podczas gdy starsze otrzymują imiona dziedziczone agnaticznie (najstarszy z synów otrzymuje często imię ojczystego dziadka)<sup>169</sup>. Wskazuje to wyraźnie, która z linii pokrewieństwa jest traktowana w sposób uprzywilejowany<sup>170</sup>.

Podobnie wspomniana wyżej tendencja, aby po linii macierzystej nazywać częściej córki niż synów, pokazuje jasno, które pokrewieństwo traktuje się jako ważniejsze. W takim właśnie kontekście – twierdzi, zapewne słusznie, Fedor Uspenski – należy widzieć nadanie córce Gunhildy Mieszkówny imienia Świętosława. Jak wspomniano,

<sup>166</sup> S. Kętrzyński, op. cit., s. 734; J. Hertel, op. cit., s. 132; K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 247–248.

<sup>167</sup> K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 209; K. Mosingiewicz, op. cit., s. 76; P. Wiszewski, op. cit., s. 383–384, gdzie także streszczenie dyskusji nad wpływem spisania tradycji piastowskiej przez Galla Anonima na nadanie imienia Lestek przez Bolesława III, z odwołaniem do wcześniejszej literatury przedmiotu.

<sup>168</sup> K. Mosingiewicz (op. cit., s. 76) wskazuje na analogię w postaci norweskich Ynglingenów. Merowingowie chętnie nadawali imię swego eponima, Meroweuza, E. Ewig, *Die Namengebung bei den ältesten Frankenkönigen und im merowingischen Königshaus*, „Francia” 18 (1991), nr 1, s. 33. Z kolei brat Karola Młota, Childerand, nazwał swego syna Nivelung, co Régine Le Jan komentuje: „Les liens de ces personnages avec les Nibelungs relevaient sans doute plus de la parenté mythique que de la parenté réelle”, R. Le Jan, *Famille et pouvoir*, s. 190–191 (cytat: s. 191).

<sup>169</sup> R. Le Jan, *Famille et pouvoir*, s. 187 i 217.

<sup>170</sup> „En fait, même lorsque les familles transmettaient des noms maternels, elles privilégiaient la lignée agnatique”, ibidem, s. 187.

w *Liber vitae* opactwa New Minster w Winchester znajduje się wpis: „Santslave, siostra naszego króla Kanuta” (*Santslaue soror CNVTI regis nostri*)<sup>171</sup>; imię to powszechnie czyta się jako słowiańskie miano Świętosława, które musiało być związane z faktem, że matką owej kobiety była córka Mieszka<sup>172</sup>. Otóż, uzasadniając nadanie Świętosławie imienia dziedziczonego po linii macierzystej, Uspenskij tłumaczy to tym, że „w duńskim rodzie panującym jej miejsce było nader skromne – nie przypadkiem dotarła do nas tylko jedna, krótka wzmianka o niej. W duńskiej dynastii jej imię więcej już się nie powtórzyło [...]. Z drugiej strony słowiańskie związki rodowe jej brata – jednej z kluczowych figur duńskiego średniowiecza – zostało wyraźnie przesunięte na drugi plan i w tym, co dotyczy jego imienia, i w tym, co dotyczy wydarzeń jego życia”<sup>173</sup>. Brat ten, przypomnijmy, nosił skandynawskie imię Kanut, podczas gdy najstarsze z dzieci Gunhildy Mieszkówny i Swena Widłobrodego otrzymało imię sweego ojczystego dziada, Haralda. Być może opinię o znikomym wpływie tradycji macierzystej na imiennictwo wspomnianego tu rodzeństwa należałoby nieco złagodzić. Należy bowiem wziąć pod uwagę poświęcone przez dwa źródła, chrzestne imię Kanuta – Lambert, które mógł on otrzymać – jak dowodzi Michael Hare – w związku z kultem tego świętego na polskim dworze i popularnością tego imienia wśród Piastów<sup>174</sup>. Niewątpliwie jednak ważniejszym pozo-

<sup>171</sup> R. T. Prinke, op. cit., s. 84, przypis 21.

<sup>172</sup> *Liber Vitae: Register and Martyrology of New Minster and Hyde Abbey, Winchester*, ed. W. de Gray Birch, London–Winchester 1892, s. 58. Por. R. T. Prinke, op. cit., s. 83–84; K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 93; M. Hare, *Cnut and Lotharingia: two notes*, „Anglo-Saxon England” 29 (2000), s. 265 wraz z przypisem 23.

<sup>173</sup> F. B. Uspenskij, *Scandinavy – Varjagi – Rus’*, s. 28. Warto dodać, że w Skandynawii (podobnie zresztą jak u innych Germanów) zasadniczo imię dziecka wybierał ojciec. O obrzędzie uznania i nadania imienia dziecku przez ojca w Skandynawii patrz: J. Jochens, *Old Norse Motherhood*, w: *Medieval Mothering*, eds. J. C. Parsons, B. Wheeler, New York–London 1996, s. 204.

<sup>174</sup> M. Hare, op. cit., s. 261–265. Autor przyjmuje, że imię Lambert, obok syna Mieszka i Ody oraz Mieszka II, nosił też – jako imię zakonne – Kazimierz Odnowiciel, co za zupełnie niewiarygodne uznał już Oswald Balzer (op. cit., s. 150). Nie podważa to jednak całości wyводу Michaela Hare’a, który – warto dodać – wskazuje na inne, choć mniej prawdopodobne, pochodzenie imienia Lambert

stawało imię rodowe, tu zaś – jak zauważył Uspenskij – jakiegokolwiek wpływu linii macierzystej brak i trudno go też sobie wyobrazić.

Wracając do Świętosławy, osobną kwestią pozostaje pytanie, co właściwie miałyby znaczyć, że przyjęła ona imię macierzyste. Starsza literatura przyjmowała, że otrzymała po prostu imię matki, w efekcie czego – jak wspomniano wyżej – w mediewistyce polskiej ta ostatnia funkcjonowała jako Sygryda-Swiętosława<sup>175</sup>. Kazimierz Jasiński stawia jednak przy imieniu Świętosława znak zapytania i słusznie zauważa, że przyjęcie go dla córki Mieszka I jest jedynie hipotezą, nie zaś pewnikiem<sup>176</sup>. Dodajmy, że choć znamy sytuacje, w których córka dostawała imię po matce<sup>177</sup>, to trudno uznać takie wydarzenie za normę; zwykle jednak tak się nie działo i jeśli w ogóle przekazywano imię żeńskie po linii macierzystej, to było to imię którejś z przodkin matki, często po prostu jej matki, a babki macierzystej dziecka.

Dodajmy, że jeśli przykłady dziedziczenia imienia przez córkę po matce mogą pochodzić z Francji czy Niemiec, to jest znacznie mniej prawdopodobne, aby znaleźć je w Skandynawii. Trzeba bowiem przypomnieć o obowiązującej w tym kręgu zasadzie nienadawania imion żyjących przodków. W efekcie chyba jedyna możliwość, aby w Skandynawii nadać córce imię matki byłaby wtedy, gdyby matka ta zmarła w połogu<sup>178</sup>. Tyle że taka sytuacja w tym wypadku nie mogła mieć miejsca, jako że wiemy, iż Gunhilda Mieszkowa została wygnana przez Swena i najpewniej go przeżyła<sup>179</sup>. Trzeba od razu

u Kanuta, a mianowicie bezpośrednie kontakty z Lotarynią, gdzie rozwijał się kult świętego.

<sup>175</sup> Opinie starszej literatury omawia wyczerpująco Kazimierz Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 95–96.

<sup>176</sup> Ibidem, s. 96.

<sup>177</sup> Por. C. B. Bouchard, *Patterns of women's names*, s. 9–10.

<sup>178</sup> Por. wyżej, s. 501, przypis 70.

<sup>179</sup> R. T. Prinke, op. cit., s. 102. Dodatkowych argumentów dostarcza tu Jakub Morawiec (op. cit., passim), który utożsamiając postać córki Mieszka z postacią kobiety znanej z anonimowego poematu z kręgu skaldów, *Liðsmannaflokkur*, dowodzi, że znalazła się ze swym synem Kanutem w Anglii, gdzie miałyby odegrać pewną rolę. Ograniczam się jedynie do krótkiego zreferowania interesującej tezy tego autora, jako że kwestia roli odegranej przez Piastównę w duńskiej dynastii rządzącej pozostaje poza głównym obszarem naszych rozważań.

zastrzec, że znamy kilka przykładów, w których wyżej wspomniana zasada złamano, nadając synom imiona żyjących ojców<sup>180</sup>, niemniej jednak zasadniczo trzeba ją uznać za obowiązującą. Tym samym należy zgodzić się z Rafałem T. Prinke, że słaba i niepodparta w żaden sposób źródłami hipoteza, iż znana nam z winchesterskiego *Liber vitae* Świętosława nosiła imię matki, stojąc w sprzeczności z ową zasadą, winna być odrzucona<sup>181</sup>. Innymi słowy, fakt, że córka MieszkoŃny nosiła imię Świętosława wskazuje raczej, jakiego imienia jej matka prawdopodobnie nie nosiła.

Pytaniem otwartym pozostaje zatem, po kim imię otrzymała Świętosława, siostra Kanuta. Jako że znamy imiona Dobrawy i Ody, a więc jej potencjalnych matecznych babek, prawdopodobna wydaje się propozycja Prinkego, że wzorem dla imienia kobiety z winchesterskiej *Liber vitae* było imię jej macierzystej prababki, a ojczystej babki Gunhildy, a więc – mówiąc prościej – matki Mieszka I. Jak wyjaśnia badacz, nadanie imienia prababki byłoby zgodne ze skandynawską tradycją, skoro Oda, którą uważa on – zapewne słusznie – za babkę dziewczynki jeszcze żyła i nie mogła dać jej swojego imienia<sup>182</sup>. Trzeba jednak zaznaczyć, że jest to jedynie przypuszczenie, a pewniejszej odpowiedzi na pytanie, do czyjego imienia nawiązywało imię córki Gunhildy, nie poznamy zapewne nigdy. W każdym razie należy zgodzić się, że skoro duńska księżniczka dostała słowiańskie imię, musiało się to stać pod wpływem matki<sup>183</sup>. A skoro tak, to – w kontekście całej naszej wiedzy o wczesnośredniowiecznym imiennictwie – doprawdy trudno wyobrazić sobie, aby miano to nie wiązało się z tradycją rodu, z którego pochodziła Gunhilda i wcześniej wśród piastowskich kobiet się nie pojawiło.

---

<sup>180</sup> Przykładów dostarcza Fedor Uspenskij (*Name und Macht*, s. 104). W duńskiej dynastii królewskiej swoje imiona za życia mieli przekazać synom Eryk I Dobry i Waldemar I, w Norwegii zaś Sigurd Mund, Hakon Starszy i król Eysteinn.

<sup>181</sup> R. T. Prinke, op. cit., s. 101.

<sup>182</sup> Ibidem, s. 102.

<sup>183</sup> Chyba że imię takie nosiłyby jakaś jej ojczysta przodkini słowiańskiego pochodzenia, jednak nic o tym nie wiemy, więc podobne rozważania trzeba by uznać za czyste spekulacje.

Powyższe ustalenia wiążą się zatem także z kwestią pochodzenia polskiego imienia córki Kazimierza Odnowiciela, Swatawy-Świętosławy. Jacek Hertel uważa fakt, że nosiła ona imię Świętosława, za ważny dowód świadczący o tym, że to właśnie imię rodzime nosiła też córka Mieszka<sup>184</sup>. Można odrzucić tego rodzaju spekulacje, jednak problem, po kim swe imię otrzymała córka Odnowiciela, pozostaje nierozwiązany. Jak słusznie bowiem zauważył Kazimierz Jasiński – nie po znanej nam z winchesterskiego *Liber vitae* Świętosławie, jako że ta „nie była już Piastówną”<sup>185</sup>. W związku z tym, wyjaśniając pochodzenie imienia Swatawy-Świętosławy, badacz ten wskazuje na tradycję imienniczą Rurykowiczów, a więc rodu jej matki, Dobroniegi; tłumaczy więc, że na Rusi „imię Światosław, odpowiednik męski polskiego Świętosław, należało do najbardziej popularnych imion. Między innymi nosili to imię: dziad, brat i bratanek Dobroniegi”, dodając jednak jednocześnie, że żeński odpowiednik tego imienia pojawia się w ruskim rodzie bardzo rzadko<sup>186</sup>. Dodatkowym argumentem ma być popularność imion ruskich, także żeńskich, posiadających jako drugi człon sylabę *-sław* lub *-sława*, np. Zbysława czy Przedysława.

Taka próba wyjaśnienia imienia córki Kazimierza Odnowiciela musi budzić uzasadnione wątpliwości, zwłaszcza w kontekście naszych rozważań, wskazujących na agnatyczną tendencję w imiennictwie rodów rządzących, nie wykluczając Piastów. Skoro wiemy, że imię Świętosławy otrzymały dwie osoby: córka Piastówny, niewątpliwie pod wpływem tradycji imienniczej rodu matki i, kilka pokoleń później, Piastówna, to trzeba przyznać, że przy naszej skromnych informacjach o żeńskich imionach w tym rodzie, wiemy całkiem niewiele, aby przypuszczać, że imię było związane z jego tradycją. Gdyby przyjąć propozycję Prinkego, wskazującego na imię Świętosława jako potencjalne miano matki Mieszka I, to nie można by wykluczyć, że córka Kazimierza Odnowiciela dostała imię po niej. Dystans między dwoma kobietami jest wprawdzie niemały, ale skoro Bole-

---

<sup>184</sup> J. Hertel, op. cit., s. 139–140.

<sup>185</sup> K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 95 i 176.

<sup>186</sup> Ibidem, s. 95–96.



ślau Krzywousty mógł nadać swej córce imię prababki (Rycheza), dlaczegóż Kazimierz miałby nie nadać córce imienia praprababki. Nadto wobec ograniczeń naszej wiedzy dotyczącej imiennictwa piastowskich córek nie można zapominać o uwadze Jasińskiego, który przypuszcza, że imię to mogła nosić w międzyczasie także jakaś Piastówna, której miana nie znamy<sup>187</sup>. To oczywiście tylko domysły, nawet jednak gdyby tak nie było, więcej argumentów przemawia – w moim przekonaniu – za przypuszczeniem, że imię córki Kazimierza Odnowiciela należy uznać za agnacyjne.

\*

Zastanawiając się jednak nad czynnikami determinującymi kwestie imiennictwa, koniecznie trzeba uwzględnić jeszcze jeden czynnik, który pojawiał się już do pewnego stopnia w dotychczasowych rozważaniach, ale któremu należy poświęcić więcej uwagi, jako że w znacznym stopniu niuansuje on dotychczasowe spostrzeżenia o uprzywilejowaniu linii ojczystej. Chodzi mianowicie o kwestie prestiżu i pozycji rodów, z których wywodzili się ojciec i matka. Warto przypomnieć raz jeszcze opinię Kurta-Ulricha Jäschkego, który z faktu, że wszystkie córki Henryka III i Agnieszki z Poitou otrzymały imiona kobiet salickich, wyciąga wniosek, że „dwór salicki w połowie wieku XI uważał się za dominujący”, a wchodzące do niego kobiety w całości przejmowały tradycję rodu swego męża<sup>188</sup>. Wyjątkowo mocnym sygnałem tego ostatniego zjawiska jest fakt, że zarówno jedna z żon Henryka III, jak i jedna z żon Henryka IV, funkcjonowały w Rzeszy pod zmienionymi, pasującymi do miejscowej tradycji, imionami. Zjawisko to, mające miejsce u szczytu potęgi Salijczyków, nie sposób uznać za przypadkowe.

Nietrudno bowiem zauważyć, że omawiany na wstępie zwyczaj dawania obcym żonom władców nowego imienia występuje z różną konsekwencją na różnych dworach. Jak stwierdza Gertrud Thoma, „W żadnym innym kraju praktyka zmieniania imienia nie zda-

<sup>187</sup> Ibidem, s. 95.

<sup>188</sup> K.-U. Jäschke, op. cit., s. 116.

rzała się tak systematycznie, jak w Bizancjum. Gdzie indziej imię narzeczonej z innego kraju zmieniano tylko w pojedynczych przypadkach<sup>189</sup>. Badaczka łączy to ściśle z faktem, że z kolei córki bizantyjskich władców, wychodząc za mąż za władców obcych, zmieniają imiona niezwykle rzadko<sup>190</sup> i tłumaczy: „Małżeństwo z księżniczką bizantyjską zawsze było uważane za tak szczególne wyróżnienie, że nie potrzebowano tego maskować poprzez zmianę imienia”<sup>191</sup>. Innymi słowy, nie po to Ottonowie starali się o mariaż z cesarską córką i opromieniali swój dom blaskiem bizantyjskiej purpury, aby potem, miast Teofanu, nazywać bizantyjską księżniczkę Matylda czy Gerberga i udawać, że jest „swoja”.

W tym kontekście warto wrócić do sprawy zmiany imion piastowskich córek. Fakt, że dodatkowe imię otrzymała córka Mieszka II, Gertruda, nie może specjalnie dziwić – pozostaje to w zgodzie z silną na Rusi tendencją do zmieniania imion żonom obcego pochodzenia. Podobnie rzecz się może mieć z dworem duńskim i Gunhildą, choć oczywiście gdyby Swen Widłobrody faktycznie uznał powinowactwo z Piastami za wyjątkowo prestiżowe, może byłby się powstrzymał przed zmianą imienia swej żony. Jak jednak wyjaśnić przypadek Regalindy i Dobroniegi-Ludgardy, które przybrały nowe imiona, wchodząc do rodów niemieckich arystokratów? Jaką rolę mógł także odegrać problem, jaki ich otoczeniu sprawiała wymowa słowiańskich imion, jednak sam fakt zmiany imienia trzeba uznać za znaczący. Choć niewiele mówi on nam o tym, jak Piastowie postrzegali samych siebie, może być sygnałem tego, jak postrzegali ich inni. Na świadomość samych Piastów może natomiast wskazywać fakt, że ich obce żony – zarówno pochodzące z rodów rządzących, jak i z niemieckiej arystokracji – imion nie zmieniały.

Tak, jak imiona obcych żon czasem zmieniano, a czasem nie, tak też nie zawsze musiało być tak, że tradycję imienniczą rodu matki zupełnie lekceważono czy marginalizowano – bywało bowiem zgoła odwrotnie. Aby jednak stało się inaczej, muszą zaistnieć szczegól-

---

<sup>189</sup> G. Thoma, *op. cit.*, s. 191.

<sup>190</sup> *Ibidem*, s. 190–191.

<sup>191</sup> *Ibidem*, s. 191.

ne okoliczności. Dostrzegają to także badacze podkreślający znaczenie więzi kognatycznej dla wczesnośredniowiecznych rodów, którzy przyznają, że poziom jej uwzględnienia w imiennictwie zależy od okoliczności. Przykładem niech będzie Karl Leyser, który zauważa, że „pokrewieństwo macierzyste znaczyło tak samo wiele, jak ojczyście, a nawet więcej, o ile było uważane za szlachetniejsze”<sup>192</sup>. Także Karl F. Werner, omawiając imiennictwo w wieku XII i później (kiedy to w dziedziczeniu imion – wedle szkoły Schmida – miała obowiązywać konsekwentna agnatyčność), dostrzega, że gdy ród matki mógł uchodzić za szlachetniejszy, wówczas nadanie imienia po linii matki zdarzało się częściej<sup>193</sup>. Z kolei badacz imiennictwa arystokracji bawarskiej Wilhelm Störmer zauważa, że aż do późnego średniowiecza, zwłaszcza wśród czołowych rodów, argumentacja kognatyczna pojawia się tam, „gdzie dotyczy znakomitego blasku »szacownego« pochodzenia”<sup>194</sup>. Doskonałym tego przykładem jest sporządzona w połowie XIII wieku przez opata Niederalteich Hermana tablica genealogiczna Wittelsbachów, a ściślej mówiąc Ottona II z Bawarii i jego żony Agnieszki. W obu wypadkach jest podkreślone ich pochodzenie kognatyczne, ale głównie dlatego, że można je wywieść od władców, a na szczycie postawić koronowane głowy. Celem opata Hermana – wyjaśnia Störmer – było dowiedzenie, że w żyłach Wittelsbachów płynie królewska krew<sup>195</sup>. Starania tego rodu o symboliczne zaznaczenie swej wysokiej pozycji mają też związek z imiennictwem. Otóż mniej więcej w tym samym czasie pojawia się u Wittelsbachów imię Ludwik, które wkrótce stanie się ich imieniem rodowym. Otrzymali je jednak za pośrednictwem wspomnianej wyżej Agnieszki, było to bowiem od początków XII wieku *Leitname* szanowanego rodu Rieneckerów, z którego ona się wywodziła (u Rieneckerów z kolei pojawiło się przez małżeństwo z Liudolfingami). Tym samym – zauważa Wilhelm Störmer – Wittelsbachowie

<sup>192</sup> K. Leyser, *The German Aristocracy*, s. 33.

<sup>193</sup> K. F. Werner, op. cit., s. 28.

<sup>194</sup> W. Störmer, *Adel und Ministerialität im Spiegel der bayerischen Namengebung (bis zum 13. Jahrhundert)*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters” 33 (1977), s. 148.

<sup>195</sup> Ibidem, s. 114–115.

„dopisują się” niejako do tradycji wysoko cenionego rodu, jakim byli wówczas hrabiowie z Loon-Rieneck<sup>196</sup>.

Szczególnie mocno na znaczenie, jakie przy nadawaniu imion odgrywa prestiż związany z linią ojczystą lub macierzystą, zwraca uwagę w swych badaniach Régine Le Jan. Skupiając się na okresie wcześniejszym, zauważa ona, że w wieku X, wraz ze zmianami społecznymi i kulturalnymi, zapoczątkowanymi już w wieku poprzednim, a przede wszystkim w związku z osłabieniem się władzy monarchicznej i pojawieniem innych niż karolińskie rodzin królewskich, ewoluował także system antroponomiczny<sup>197</sup>. „W Niemczech – stwierdza francuska badaczka – rodzina ottońska zorganizowała się wokół przekazywania władzy królewskiej, stąd przyjęła ściśle patrymonialny model antroponomiczny. Pełnoprawni synowie byli nazywani Otton, Henryk, Brunon, także Liudolf. Córki otrzymywały imiona przodków ojczystych, jak Gerberga czy Liudgarda, lub ojczystych babek: Hadwiga, Matylda czy Adelajda”<sup>198</sup>. Niemniej system ten – wyjaśnia dalej – różnił się nieco od systemu karolińskiego w wieku IX, jako że imiona ottońskie „rozsiewają się” na inne rodziny, przechodząc obficie przez pokrewieństwo kognatyczne, co pokazuje prestiż i swego rodzaju hegemonię lineażu ottońskiego<sup>199</sup>. Prestiż ten okazuje się tak duży, że nawet Hugo Wielki, przedstawiciel Robertynów, którzy byli – jak pamiętamy – w swym imiennictwie dość konsekwentnie agnatyczni, dwóch ze swych synów zrodzonych z Hadwigi, córki króla Niemiec Henryka I i jego żony Matyldy, nazywano typowo liudolfińskimi imionami: Otton i Henryk<sup>200</sup>.

<sup>196</sup> Ibidem, s. 115–116.

<sup>197</sup> R. Le Jan, *Famille et pouvoir*, s. 214.

<sup>198</sup> Ibidem.

<sup>199</sup> Ibidem, s. 214 i 221–222. Obok siły prestiżu rodu ową tendencją do „rozsiewania” imion łączy Le Jan także z koniecznością oparcia władzy dynastii ottońskiej na solidnej bazie pokrewieństwa kognatycznego, co wiąże się z nieco inną organizacją państwa wschodnio- i zachodniofrankijskiego; ibidem, s. 214. Jeśli faktycznie ta opinia jest słuszna, to chyba tylko w odniesieniu do pokolenia Ottona I, którego siostry zostały wydane za mąż, bowiem później wiele córek oddawano do klasztoru.

<sup>200</sup> Ibidem, s. 221–222; R. Le Jan, *Dénomination, parenté*, s. 237–238.

Z agnaticznością dziedziczenia imion u Liudolfingów kontrastuje nowe zjawisko otwarcia się Karolingów na pokrewieństwo macierzyste. Wyrazistym przykładem jest tu polityka imiennicza Ludwika IV Zamorskiego, którego żoną była Gerberga, także córka Henryka I i Matyldy: starsza córka tej pary otrzymała imię Matylda, zaś młodszy syn Henryk<sup>201</sup>. Sytuacja ta powtórzy się – jak zobaczymy niżej – także w wypadku jego pierworodnego syna. Analizująca tę kwestię Régine Le Jan za pierwszy, pochodzący jeszcze z X wieku, wyłom w patrylinearnym, karolińskim obyczaju imienniczym uważa miana dzieci króla Italii, Ludwika III. Jego najstarszy syn otrzymał imiona Karol-Konstantyn; jego matką była bowiem córka bizantyjskiego cesarza Leona, tak więc imiona syna nawiązywały zarówno do tradycji Karolingów, jak i dworu konstantynopolińskiego. Ale już inny syn, którego matką była druga żona Ludwika, Adelajda, otrzymał imię swego macierzystego dziadka, burgundzkiego króla Rudolfa<sup>202</sup>. Można zastanawiać się, na ile ten ciekawy przykład sięgania do imion kognatycznych jest adekwatny przy omawianiu imiennictwa karolińskiego, bowiem Ludwik nie był w istocie Karolingiem, gdyż z tego rodu pochodziła jego matka, a nie ojciec. Nie zmienia to faktu, że samo zjawisko zmiany obyczaju nadawania imion u Karolingów z czasem staje się wyraźne, a analizująca je mediewistka francuska nie ma wątpliwości, jak czytać różnice w imiennictwie tego rodu i Liudolfingów: „Onomastyka pokazuje hegemonię lineażu ottońskiego w wieku X i wewnętrzne osłabienie lineażu karolińskiego, który w swoim sposobie nadawania imion nie różni się specjalnie od lineażu arystokratycznego”<sup>203</sup>.

Imiennictwo arystokratyczne opierało się zaś – wyjaśnia badaczka – na ukształtowanym pod koniec IX wieku powiązaniu przekazywania imienia i *honor*. Imię było więc, mówiąc najogólniej, znakiem planowanej pozycji czy też funkcji, którą w przyszłości miał objąć je otrzymujący, albo też po prostu było powiązane z *honor* rodziny, do której należał. Dlatego właśnie najstarszy syn, jako dziedzic *honor*

---

<sup>201</sup> Eadem, *Famille et pouvoir*, s. 214–215.

<sup>202</sup> Ibidem, s. 214.

<sup>203</sup> Ibidem.

rodziny, otrzymywał niemal zawsze imię agnacyjne, bardzo często po ojczystym dziadku. Gdy jednak któryś z synów miał dziedziczyć np. po którymś z braci matki lub też był przygotowywany do objęcia funkcji (niekiedy także kościelnej) związanej ze swoimi przodkami macierzystymi, bywało, że otrzymywał imię nawiązujące do tej właśnie linii pokrewieństwa<sup>204</sup>. Tak mogło się dziać także wówczas, gdy imię kojarzone z rodem matki czy babki wiązało się z większym prestiżem, czego przykłady już poznaliśmy.

Doskonałą egzemplifikacją takiej sytuacji jest imiennictwo w rodzie hrabiów Flandrii w wieku X. Zmarłemu w 918 roku Baldwinowi II Łysemu mianowicie udało się uzyskać dobrą partię w osobie Elstrudy (Ælfthryth), córki Alfreda Wielkiego, króla Wesseksu. Nie omieszkął zdyskontować tego w imiennictwie swych dzieci: troje z nich nosiło imiona ewidentnie nawiązujące do tradycji rodu swej matki. Z kolei pozostała dwójka, w tym najstarszy syn i dziedzic Arnulf, otrzymała imiona związane z imiennictwem karolińskim – niewątpliwie nawiązanie do tradycji rodu matki Baldwina, Judyty, córki Karola Łysego. Z kolei wśród dzieci Arnulfa jedno imię odnosiło się do imiennictwa karolińskiego, jedno do tradycji imienniczej Wesseksu, jedno do imion hrabiów Vardendois, z którego to rodu wywodziła się żona Arnulfa i wreszcie tylko jeden syn otrzymał imię typowe dla rodu hrabiów flandryjskich – Baldwin<sup>205</sup>. W efekcie, choć w całej tej grupie dziewięciorga dzieci Baldwina II i Arnulfa pięcioro – a więc większość – nosiło imiona dziedziczone po ojcu (tak bowiem należy rozumieć fakt, że dzieci czy wnuki Baldwina II otrzymują imiona nawiązujące do tradycji swej ojczystej babki czy prababki), to są tu jednocześnie aż cztery imiona anglosaskie, trzy karolińskie, a tylko jedno typowo flandryjskie. Jak zauważa Le Jan: „Został zatem dokonany wybór mający zwiększyć liczbę odwołań do królewskich przodków”<sup>206</sup>.

<sup>204</sup> Ibidem, s. 215–216. Być może z takim właśnie przypadkiem mamy do czynienia w wypadku wzmiankowanego wyżej (s. 372–373 wraz z przypisem 225) kapłana Egilberna, który nie tylko dzielił ze swym matczynym wujem (*avunculus*), także kapłanem, imię, ale również otrzymał po nim w spadku pewne dobra.

<sup>205</sup> R. Le Jan, *Famille et pouvoir*, s. 218. Por. eadem, *Dénomination, parenté*, s. 237–238.

<sup>206</sup> Eadem, *Famille et pouvoir*, s. 218.

Właŝnie w kontekŝcie znaczenia prestiżu dla nadawania imion ponownego rozważenia wymaga kwestia imienia Bolesława Chrobrego. Historycy przyjęli, że jest to imię kognatyczne, otrzymane za pośrednictwem Dobrawy od Przemyŝlidów, wśród których było ono popularne<sup>207</sup>. Potwierdza to zresztą Thietmar, który mówi, że Dobrawa swego syna „nazwała imieniem swego brata Bolesława” (*fratris sui nomine Bolizlavi appellavit*)<sup>208</sup>. Nieco odmienne od większości badaczy spojrzenie na tę sprawę prezentował Jerzy Dowiat, który uważał, że u Piastów nie było zwyczaju dziedziczenia imion po linii matki, a powodem nadania imienia Bolesław synowi Mieszka było nie bliskie pokrewieństwo z Przemyŝlidami, ale fakt, że jeden z czeskich Bolesławów był jego chrzestnym ojcem<sup>209</sup>. Po pierwsze jednak, propozycja ta jest właściwie niemożliwa do zweryfikowania, po drugie zaś, trudno uznać ją za wystarczającą. Nawet jeśli bowiem faktycznie ojcem chrzestnym Chrobrego był któryś Przemyŝlida, to chyba jeszcze niewystarczający powód, aby Mieszko nadał jego imię swemu najstarszemu synowi; jeśli tak rzeczywiście było, to należałoby raczej przypuszczać, że wybór imienia i osoby chrzestnego nie tyle zależą od siebie, ale są raczej różnymi konsekwencjami jednej, politycznie ważkiej decyzji (przykłady takich sytuacji zobaczymy później, przy okazji nadawania synom imienia Otton).

Niemniej pewna intuicja Dowiata jest warta podjęcia. Otóż wydaje się, że dotychczasowi badacze zbyt łatwo przyjmowali, że u Piastów na niemal równych zasadach odbywało się dziedziczenie po agnatach i kognatach, co jednak – w świetle naszych ustaleń, a zwłaszcza materiału porównawczego – jest nie do obronienia. Takie spojrzenie na sprawę powodowało jednak, że bez specjalnego zdziwienia przyjmowano nadanie synowi Mieszka rodowego imienia jego matki; niech przykładem będzie opinia Jerzego Strzelczyka, że Bolesław otrzymał, „zwyczajem dość rozpowszechnionym w owej epoce, imię po dziadku ze strony macierzystej, księciu czeskim Bolesławie I”<sup>210</sup>. Tymczasem my wiemy, że sytuację taką nale-

<sup>207</sup> Por. J. Hertel, op. cit., s. 99–100; K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 80.

<sup>208</sup> *Kronika Thietmara*, wyd. M. J. Jedlicki, Poznań 1953, IV, 56, s. 223.

<sup>209</sup> J. Dowiat, *Metryka chrztu Mieszka I i jej geneza*, Warszawa 1961, s. 154–156.

<sup>210</sup> J. Strzelczyk, *Bolesław Chrobry*, Poznań 1999, s. 13.

ży znać raczej za wyjątkową i zastanowić się nad jej przyczynami. Wymagałoby to z pewnością osobnych studiów, jednak wskaźmy, że warto by z pewnością podjąć kwestię dysproporcji w pozycji i prestiżu Przemyslidów oraz Piastów pod koniec wieku X. Pamiętając zaś o wspomnianych przypadkach, gdy nadanie imienia kognatycznego wiązano z dziedziczeniem po rodzinie matki, niekiedy także jakiejś godności (często obsadzonej dotychczas przez osobę noszącą to właśnie imię, które nadano dziecku), należałoby zadać pytanie także o ewentualne miejsce, jakie szykowano dla Bolesława – czyżby bardziej związane z Czechami niżli z Polską?

W tym miejscu jednak, wracając do interesującego nas tematu relacji kobiety–imiennictwo rodowe, należy zakończyć jedynie stwierdzeniem, że niewątpliwie to, jak nazwano Bolesława, jest przykładem wpływu tradycji rodu matki na imię dziecka. Wynikało ono – jak można się domyślać – z faktu, że małżeństwo Mieszka z Przemyslidówną trzeba uznać za raczej nobilitujące z punktu widzenia Piastów, stąd tym ostatnim mogło zależeć, aby ta prestiżowa koligacja znalazła trwałe odzwierciedlenie w imiennictwie dzieci. To, co trzeba uznać za dość niezwykłe, to fakt, że imieniem kognatycznym nazwano najstarszego z synów, co jest sytuacją zupełnie wyjątkową i stawia kwestię postrzegania prestiżu macierzystej i ojczyznej linii pokrewieństwa Bolesława w interesującym świetle.

Podobnego zdziwienia nie może budzić już fakt nazwania córki Władysława Hermana i Judyty Salickiej imieniem Agnieszka<sup>211</sup>. Po pierwsze, rzecz dotyczy bowiem nie imienia najstarszego syna, a córki, zaś te – jak wiemy – nieco częściej były nadawane pod wpływem linii macierzystej. Nade wszystko zaś nie znamy imion dwóch pozostałych córek tej pary (Władysław i Judyta – o ile wiemy – nie mieli synów), trudno więc powiedzieć, czy kognatyczne imię Agnieszki to wśród jej rodzeństwa wyjątek czy reguła<sup>212</sup>. A że jest to

---

<sup>211</sup> Imienia tego nie podaje Gall, jednak zostało ono przekonująco udowodnione w wyniku badań. Cały problem, z odwołaniem do dalszej literatury przedmiotu, streszcza: J. Hertel, op. cit., s. 144–145 oraz K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 197–199.

<sup>212</sup> Gdyby jedna z owych córek nosiła – jak przypuszczali niektórzy badacze – imię Adelajda, wówczas raczej miałaby niewątpliwie Mechthild Black (op. cit., s. 56),



imię kognatyczne, nie może ulegać wątpliwości, wszak nie pojawia się ono wcześniej u Piastów, nosiła je natomiast matka Judyty Salickiej, wspomiana już wielokrotnie cesarzowa i królowa niemiec-ka Agnieszka z Poitou<sup>213</sup>. Trzeba więc przyznać, że mamy do czynienia z pokrewieństwem niezwykle nobilitującym, więc nie może chyba specjalnie dziwić, iż Władysław Herman i Judyta zdecydowali się nadać córce imię jej macierzystej babki, podkreślając związek – zarówno dziewczynki, jak i swój własny – z domem cesarskim i dynastią Salicką<sup>214</sup>. Nadto nadanie tego właśnie imienia wiążąc się może z planami, jakie wobec Agnieszki mieli rodzice. Skoro przewidywali dla córki karierę duchowną<sup>215</sup> na terenie Rzeszy, to imię jej

---

wyjaśniająca je tradycją tego imienia u Salijczyków. Faktycznie jednak przypuszczenia, że tak właśnie nazywała się córka Władysława Hermana i Judyty Salickiej, nie da się w żaden sposób obronić, o czym pisałem wyżej, patrz: s. 258, przypis 289.

<sup>213</sup> J. Hertel, op. cit., s. 145.

<sup>214</sup> Ciekawsze w tym kontekście jest raczej to, że Bolesław Krzywousty nie omieszczał nazwać swej córki owym jakże znaczącym imieniem swej przyrodniej siostry.

<sup>215</sup> Wyborowi kariery duchownej dla dziecka często towarzyszyło nadanie specjalnego imienia. Tak było w rodach francuskich: u Andegawenów było to imię Gwidon, u Wigericherów (dom d'Ardenne) – Adalberon, a w domu de Blois – Hugon; R. Le Jan, *Dénomination, parenté*, s. 235; eadem, *Famille et pouvoir*, s. 216–217 i 220. Nie sposób nie zauważyć, że u Liudolfingów, a niekiedy także u ich potomków po kądzieli, imieniem takim był Bruno; imię to nosili: syn Henryka I, arcybiskup Kolonii; syn Henryka Klótnika, biskup Augsburga (trzecim Liudolfingiem noszącym to imię był zmarły w wieku kilku lat syn Ottona I), nadto nazywał się tak syn Ottona Karynckiego, a wnuk Liudgardy, córki Ottona I, przemyśli papież Grzegorz V (por. tablica genealogiczna w: D. Müller-Wiegand, *Vermitteln – Beraten – Erinnern. Funktionen und Aufgabenfelder von Frauen in der ottonischen Herrscherfamilie (919–1024)*, Kassel 2003) oraz syn Alberada, a wnuk Gerbergi, córki Henryka I, biskup Langres (por. R. Le Jan, *Famille et pouvoir*, s. 221). Do tej listy noszących imię Bruno Gerd Althoff dodaje: „den Namen trug Bischof Brun von Verden, der mit der Wichmannschen Linie der Billunger in verwandtschaftlichem Zusammenhang stand und somit auch Verwandter der Königin Mathilde war; den Namen trug noch Brun von Würzburg, ein Vetter Konrads II. und somit Verwandter der Ottonen. Dagegen benutzte man den Namen Brun offensichtlich nicht für Personen, die weltliche Karrieren machen sollten”, G. Althoff, *Namengebung und adliges Selbstverständnis*, w: *Nomen et gens*, Hrsg. D. Geuenich, W. Haubrichs, J. Jarnut, Berlin 1997, s. 135–136 (na temat imion liudolfińskich u Billungów patrz też niżej, s. 552–553). Althoff

babki – pobożnej cesarzowej zmarłej kilkanaście lat przed jej urodzeniem – mogło jej w tym tylko pomóc. Niewątpliwie bowiem, mimo wszystkich wygłoszonych w poprzednim rozdziale uwag na temat zmniejszania się znaczenia klasztorów w Kwedlinburgu i Gandersheim w czasach salickich, nadal trudno sobie wyobrazić, aby Agnieszka mogła zostać księżką któregoś z nich bez poparcia ze strony domu cesarskiego i gdyby nie jej związki z Salijczykami. Jeśli dodać do tego, że Agnieszka najpewniej objęła funkcję księżki w tym pierwszym klasztorze w stosunkowo młodym wieku<sup>216</sup>, to wiele może wskazywać na to, że takie właśnie przeznaczenie planowali jej rodzice od samego urodzenia. W tej sytuacji nadanie jej imienia babki-cesarzowej było jak najbardziej na miejscu<sup>217</sup>.

czyni też podobne obserwacje na temat imienia Widukind, nadawanego przez księżką saskich jedynie dzieciom przeznaczonym do kariery duchownej, a mówiąc ściślej – do życia mniszego, G. Althoff, *Namengebung*, s. 135.

Imię „kościelne” dotyczyło także kobiet, którym – jeśli przewidywano je do stanu zakonnego – nadawano często imię jakiegoś członkini rodu, która już była mniszką. I tak siostra i córka Ludwika Niemieckiego nosiły to samo imię Hildegarda i obie były mniszkami, natomiast córka cesarza Ludwika II, Gizela, objęła godność księżki opactwa San Salvatore w Brescii, po swej ojczystej ciotce, a zarazem imienniczce; C. B. Bouchard, *Patterns of women's names*, s. 10–11.

<sup>216</sup> Sprawa jest dość skomplikowana i wymagałaby osobnych studiów. Agnieszka urodziła się w 1090 lub 1091 roku (K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 198), natomiast – jak pisze Kazimierz Jasiński w oparciu o niepublikowaną pracę Marity Kremer – początek jej rządów w Kwedlinburgu nastąpił między rokiem 1103 a 1110. Kłopot w tym, że kwestia rządów w opactwie po śmierci Adelajdy II, którą Ludwig Weiland (*Chronologie der älteren Äbtissinnen von Quedlinburg und Gandersheim*, „Zeitschrift des Harz-Vereins für Geschichte und Altertumskunde” 8 (1875), s. 478) wyznacza z dużym prawdopodobieństwem na rok 1095, a rządami Gerbergi, o których pierwszą informację mamy w roku 1134 (ibidem, s. 478–479), pozostaje dość niejasna. Gdzieś na ten czas przypada pełnienie godności przez Agnieszkę, choć już Weiland przypuszczał, że nie była ona jedyną opatką w owym 40-letnim okresie, o którym wiemy tak mało; ibidem, s. 480–482.

<sup>217</sup> W kontekście imiennictwa opatek kwedlinburskich warte dostrzeżenia są pewne okoliczności, w jakich urząd ten objęły dwie opatki liudolfińskie, Matylda i Adelajda. Otóż oba żywoty Matyldy, żony Henryka I, zgodnie podkreślają dwa fakty: po pierwsze, wnuczka królowej otrzymała swe imię po babce, po wtóre zaś, to jej wola zadecydowała, że została oddana ona na mniszkę do Kwedlinburga (*Vita Mathildis reginae antiquior*, wyd. B. Schütte, *MGH SS rer. Germ. in*

Także kolejne interesujące nas przypadki u Piastów będą dotyczyć imiennictwa kobiecego, więc warto wrócić do niego raz jeszcze. Mimo że w imiennictwie córek wpływ tradycji macierzystej potencjalnie, co do zasady mógł być większy, to jeśli przypomnimy sobie cytowane wyżej przykłady płynące z czterech wielkich rodów wczesnośredniowiecznej Europy (Karolingów, Liudolfingów, Robertynów/Kapetyngów i Rudolfingów), jakie prezentowała Constance B. Bouchard, okaże się, że imiona nadawane w nich córkom nawiązywały raczej do tradycji rodów ojców niż matek. Konieczne jest tu jednak pewne zastrzeżenie: mianowicie wszystkie owe rody Bouchard obserwuje w momencie ich największej świetności; w kontekście więc ustaleń Le Jan ich „odporność” na wpływ imienniczy rodów, z których pochodziły wchodzące do nich kobiety, należy uznać za naturalną.

Gdy przyjrzymy się imionom kobiecym, których przemieszczanie się między rodami królewskimi i arystokratycznymi analizuje Constance B. Bouchard w drugiej części swej pracy<sup>218</sup>, okaże się, że i tu sprawy prestiżu mają ogromne znaczenie. Niekiedy bowiem owo przemieszczanie się imion odbywa się wedle znanego nam już schematu – oto kobiety wchodzą do rodu, a ich imiona nadają swym córkom ich synowie, wnukowie czy prawnukowie. Tak jest choćby z migracją karolińskich imion Gizela i Judyta, które przechodziło w ten właśnie sposób; jedynym wyjątkiem są tu kognatyczne miana córek

---

*usum scholarum*, t. 66, Hannover 1994, c. 7, s. 126, w. 2–5; *Vita Mathildis reginae posterior*, wyd. B. Schütte, *MGH SS rer. Germ. in usum scholarum*, c. 15, s. 174, w. 12–15). Z kolei Thietmar podaje, że po śmierci opatki Matyldy cesarzowa-wdowa Adelajda posłała do Ottona III prośbę, aby jej następczynią uczynił *equivocam suam sororem eius* (*Kronika Thietmara*, IV, 43, s. 199); znamienne jest podkreślenie przez kronikarza zarówno wpływu babki na objęcie godności przez wnuczkę, jak i faktu, że obie nosiły to samo imię. W odniesieniu do interesującej nas postaci Agnieszki Władysławówny fakty te są interesujące, choć należy wystrzegać się z pewnością zbyt łatwych analogii. Po pierwsze, trudno bowiem przypuszczać, abyśmy mieli do czynienia z jakimś nawiązaniem do dawnych tradycji opactwa, gdyż minęło już ponad 100 lat, a miejsce Kwedlinburga w polityce rodu panującego Rzeszy było już diametralnie inne. Nadto – inaczej niż w wypadku Matyldy i Adelajdy – cesarzowa Agnieszka nie mogła być promotorką swej wnuczki i imienniczki na godność opacką, jako że ta urodziła się – jak wspomniano wyżej – kilkanaście lat po jej śmierci.

<sup>218</sup> C. B. Bouchard, *The migration of women's names*, passim.

Eberharda z Friuli i Gizeli (córką Ludwika Pobożnego i Judyty), którym, w nawiązaniu do rodu matki, dano karolińskie imiona Judyta i Gizela<sup>219</sup>. Wszystkie inne przypadki to przykłady dziedziczenia agnaticznego. Być może jednak wiąże się to ze wspomnianym wyżej słabnięciem lineażu karolińskiego, gdy przyjrzymy się bowiem przemieszczaniu dwóch innych imion – Beatrycze<sup>220</sup> i Hadwiga – okaże się, że te nadawane były także po linii macierzystej.

Pierwsze z nich było imieniem żony Roberta I, drugie zaś imieniem matki władcy Niemiec Henryka I, a więc dwóch kobiet z rodów otaczanych dużą estymą. Kariera obu imion wiąże się jednak z osobą Hugona Wielkiego, który był synem Beatrycze i Roberta I, natomiast poślubił Hadwigę, córkę Henryka I, nazwaną tak na cześć ojczystej babki. Początkowo, w pierwszej połowie wieku X, oba imiona były przekazywane wedle dobrze znanych nam zasad: swym córkom nadawali je synowie kobiet noszących to imię, natomiast nie ich mężowie<sup>221</sup>. Z czasem jednak, gdy noszące to imię kobiety, które wywodziły się z królewskich rodów, zostawały żonami książąt i hrabiów, coraz częściej zdarzało się, że – obok zwykłego dziedziczenia imion po linii ojczystej – także same noszące te imiona nadawały je swoim dzieciom. I tak np. wnuczka Hugona Wielkiego, a córka jego syna Hugona Kapeta, Hadwiga, ożeniona z Reginerem, hrabią Hainaut, nadała swej córce imię własnej ciotki (siostry ojca), Beatrycze. Ta z kolei poślubiła hrabiego Roucy i nazwała swe córki Hadwigą i Adelajdą. Adelajda zaś, urodziwszy Hilduinowi, hrabiemu Ramerupt, córkę, nazwała ją imieniem swej matki – Beatrycze<sup>222</sup>. Zjawisko to – zdaniem Bouchard – przynajmniej po części da się wyjaśnić istniejącym nadal wśród arystokracji prestiżem lineażu kapetyńskiego: „mężczyźni, którzy poślubiali kapetyńskie kobiety, byli chętni, aby dać swym córkom imiona, które identyfikowałyby je z tym właśnie lineażem”<sup>223</sup>. Z drugiej strony – dodaje amerykańska badaczka – hrabiowie i kasztelani, których władza zrodziła się dopie-

---

<sup>219</sup> Ibidem, s. 7–8.

<sup>220</sup> W sprawie tego imienia por. też wyżej, s. 513–514, przypis 123.

<sup>221</sup> C. B. Bouchard, *The migration of women's names*, s. 2–3.

<sup>222</sup> Ibidem, s. 4 i 12.

<sup>223</sup> Ibidem, s. 3.

ro w XI wieku, niekoniecznie byli skłonni, aby nazywać swe córki wyłącznie imionami ojczystych przodków, jak niegdyś władcy<sup>224</sup>. Można przypuszczać, że było tak zapewne zwłaszcza wtedy, gdy brali za żony kobiety, które – nawet jeśli były córkami im równych – miały w sobie choć kilka kropel kapetyńskiej krwi (o czym świadczyły często ich imiona), co owi arystokraci, nadając imiona córkom, skrzętnie wykorzystywali.

Jeśli imiona karolińskie pozostawały nobilitujące już tylko dla arystokracji, to inaczej było z imionami liudolfińskimi, jako że z rodziną ottońską, jak już wspominałem, łączył się od pewnego momentu szczególnie prestiż. Można to zaobserwować, przyglądając się drogim, jakimi do europejskich rodów, także królewskich, dostały się dwa imiona występujące u Liudolfingów w czasach Henryka I, a więc Gerberga i Matylda<sup>225</sup>. Aby jednak dobrze pokazać tę kwestię, trzeba widzieć ją w kontekście rozprzestrzeniania się wszystkich, także męskich, imion ottońskich. I tak np., jeśli przyjrzymy się potomstwu Gerbergi, córki Henryka I i Matyldy, z księciem lotaryńskim Gizelbertem, okaże się, że mieli oni dwoje dzieci noszących typowo ottońskie imiona: Henryk i Gerberga<sup>226</sup>. Z kolei ich najstarszy syn, Alberad, choć sam otrzymał imię niezwiązane z Liudolfingami, swemu synowi dał ottońskie *Leitname* Bruno<sup>227</sup>. Natomiast jego siostra, Gerberga wyszła za Adalberta z Vermandois: wśród synów tej pary znajdziemy Ottona i Liudolfa<sup>228</sup>. Jak zauważa Le Jan, nadanie imienia Otto było w tym wypadku jasno związane ze wzmożeniem więzów między rodem, z którego pochodził noszący je, a rodziną ottońską; badaczka zwraca uwagę na fakt, że cała kariera Ottona z Ver-

<sup>224</sup> Ibidem, s. 4.

<sup>225</sup> Ibidem, s. 5–7 i 14.

<sup>226</sup> R. Le Jan, *Famille et pouvoir*, s. 221; eadem, *Dénomination, parenté*, s. 237–238.

<sup>227</sup> Eadem, *Dénomination, parenté*, s. 237–238. Por. wyżej, s. 537–538, przypis 215. Z kolei córka Alberada, Ermentruda, nazwała dwie ze swych trzech córek Gerberga i Matylda, choć w tym wypadku istnieje spora szansa, że stało się to pod wpływem tradycji imienniczych rodu męża, hrabiego Burgundii Ottona-Wilhelma C. B. Bouchard, *The migration of women's names*, s. 6–7.

<sup>228</sup> R. Le Jan, *Famille et pouvoir*, s. 221; eadem, *Dénomination, parenté*, s. 237–238.

mandois była zwrócona na wschód i związana w jakiś sposób z Cesarstwem<sup>229</sup>.

Wspomniałem już wyżej, że dzieci Gerbergi z drugiego małżeństwa z Ludwikiem IV Zamorskim nosiły ottońskie imiona Matyllda i Henryk<sup>230</sup>. Co jednak bardziej zaskakujące, w kolejnym pokoleniu rzecz się powtarza. I tak najstarszy syn tej pary, król Lotar, choć starszemu ze swych synów daje imię swego ojca, Ludwika, to młodszego nazywa imieniem brata swej matki (tudzież jej ojczystego dziadka<sup>231</sup>), cesarza niemieckiego Ottona<sup>232</sup>. Z kolei młodszy brat Lotara, Karol z Lotaryngii, nazwał owym ottońskim *par excellence* imieniem Otton swego najstarszego syna i następcę, córkę natomiast nazwał imieniem matki – Gerberga<sup>233</sup>. Jakby tego było mało, córka Ludwika IV i Gerbergi, a siostra Lotara i Karola, Matyllda, zamężna z królem Burgundii Konradem, starszą ze swych córek nazwała swym własnym imieniem, młodszą zaś imieniem Gerberga<sup>234</sup>; ta ostatnia miała zresztą córkę o imieniu Matyllda<sup>235</sup>.

Aby dopełnić obrazu hegemonii imiennictwa ottońskiego, przypomnijmy jeszcze dwa wspomniane już fakty. Po pierwsze więc, to, że druga córka Henryka I i Matylldy, Hadwiga, wyszedłszy za Hugona Wielkiego, nazwała dwóch ze swych synów Otton i Henryk<sup>236</sup>, po drugie zaś, przedstawioną wyżej łatwość, z jaką we Francji rozpozszecniało się ottońskie przeciw co do swej genezy imię Hadwiga. Dodajmy do tego, że imiona ottońskie nadawały chętnie nie tylko wspomniane wyżej siostry Ottona I, Gerberga i Hadwiga oraz ich potomstwo, ale także potomkowie samego władcy. Pomijając w tym miejscu zwyczajne dziedziczenie agnaticzne, zauważmy, że córka

---

<sup>229</sup> Eadem, *Famille et pouvoir*, s. 222.

<sup>230</sup> Patrz wyżej, s. 533.

<sup>231</sup> Imię to nosił ojciec króla Henryka I, por. np. G. Althoff, *Adels- und Königsfamilien im Spiegel ihrer Memorialüberlieferung. Studien zum Totengedenken der Billunger und Ottonen*, München 1984, s. 192 i 425.

<sup>232</sup> R. Le Jan, *Famille et pouvoir*, s. 215.

<sup>233</sup> Ibidem, s. 221; R. Le Jan, *Dénomination, parenté*, s. 237–238; C. B. Bouchard, *The migration of women's names*, s. 6 i 14.

<sup>234</sup> C. B. Bouchard, *The migration of women's names*, s. 6 i 14.

<sup>235</sup> Ibidem. Por. G. Althoff, *Adels- und Königsfamilien*, s. 386.

<sup>236</sup> Patrz wyżej, s. 532.

Otona I, Liudgarda, i jej mąż, Konrad Czerwony, dali swemu synowi imię macierzystego dziada – Otton; zaś ów Otton, syn Konrada, sam nazwał dwóch ze swych synów Henryk i Bruno<sup>237</sup>.

Rysuje się nam zatem obraz niezwyklego wprost przenikania imion liudolfińskich do wszelkich możliwych rodów, zarówno królewskich, jak i arystokratycznych, które w jakikolwiek sposób mogły odnaleźć w sobie choć odrobinę krwi niemieckiego rodu panującego. Wrażenie robi zwłaszcza to, jak łatwo są przejmowane imiona Matylda i Gerberga, a także najbardziej związane z blaskiem władzy Liudolfingów imię Otton. Dość powiedzieć, że imię Otona I otrzymał nie tylko jeden jego siostrzeniec (syn Hadwigi), ale także synowie dwóch jego siostrzeńców: Karola i Lotara (a ten drugi był przecież karolińskim królem zachodniofrankijskim!) oraz syn jednej z siostrzenic, Gerbergi. Jakiż musiał być prestiż tego imienia, skoro zdecydowano się na podwójne dziedziczenie po kądzieli – wszak imię Otona z Vermandois nawiązywało do tradycji rodu jego macierzystej babki.

Okazuje się zresztą, że nie zawsze pokrewieństwo z Liudolfingami było elementem koniecznym, aby nadać dziecku imię Otton. Przytoczmy trzy przykłady<sup>238</sup>, w których imię to stawało się symbolem sojuszu politycznego z dynastią ottońską. Pierwszy pojawił się już na marginesie naszych rozważań: otóż według Adama z Bremy, syn Haralda Sinozębego, ochrzczony wraz z nim Swen Widłobrody, otrzymał na chrzcie imię Otton<sup>239</sup>. Informacja płynąca od kronikarza nie jest z pewnością wolna od błędów; wydaje się, że miesza on pewne fakty, choćby duńską wyprawę Otona I z roku 948 i tę Otona II z roku 974, a inne źródła przedstawiają okoliczności chrztu

<sup>237</sup> Por. tablica genealogiczna w D. Müller-Wiegand, op. cit. W sprawie imienia Bruno por. też wyżej, s. 537–538, przypis 214.

<sup>238</sup> Ponieważ kwestia użycia imienia Otton w drugiej połowie X wieku nie leży w centrum mojego zainteresowania, a raczej służy mi za argument w kwestii dotyczącej imiennictwa kobiecego, pomijam tu interesujące w kontekście prowadzonych rozważań informacje na temat noszenia tego właśnie imienia przez jednego z synów św. Stefana. Ich wiarygodność wymagałaby jednak osobnych studiów, jako że zachowały się jedynie w przekazach z przełomu średniowiecza i nowożytności (informację tę zawdzięczam prof. Dánielowi Bagi).

<sup>239</sup> Patrz wyżej, s. 500–501.

Haralda w odmiennym świetle<sup>240</sup>. Nie możemy też z pewnością powiedzieć, czy chrzest jego syna faktycznie odbył się wraz z chrztem ojca i czy Otton rzeczywiście – jak pisze Adam z Bremy – trzymał go do chrztu<sup>241</sup>; byłoby to możliwe, gdyby chrzest Swena odbył się osobno, w roku 974, w czasie wyprawy Ottona II na Danię<sup>242</sup>. Dla nas rzecz nie ma jednak aż tak dużego znaczenia – ważne jest raczej to, że przyszły król Danii otrzymał imię na cześć (któregoś) Ottona, a tę wersję potwierdzają także informacje zawarte w sagach<sup>243</sup>. Nawet jeśli nie mielibyśmy więc do czynienia z nadaniem imienia na cześć chrzestnego ojca w sensie ścisłym, a akt ten nie był – jak chce to widzieć Adam z Bremy, który mówi: „Harald podporządkował się Ottonowi” (*Haraldus Ottoni subicitur*)<sup>244</sup> – rodzajem przyjęcia zwierzchności, to pozostaje niewątpliwe, że – jak stwierdza Gertrud Thoma – „drugie imię Otton zostało w każdym razie przyjęte w związku z jednym z dwóch cesarzy niemieckich, a więc wskazuje ono na włączenie Danii do skoncentrowanej wokół Niemiec »rodziny władców« (*Familie der Fürsten*)”<sup>245</sup>.

Podobnie należy rozumieć nadanie imienia Otton synowi i następcy doży weneckiego Piotra II Orseolo. Jak informuje nas źródło współczesne, a mianowicie kronika Jana Diakona, miało to miejsce w czasie spotkania Piotra z Ottonem III w 996 roku, kiedy to – na prośbę doży – cesarz został świadkiem na bierzmowaniu jego

<sup>240</sup> Por. G. Thoma, op. cit., s. 72–73; P. Kulesza, op. cit., s. 145–150; szerzej o chrzcie Danii: ibidem, s. 135–183.

<sup>241</sup> *Magistri Adam Bremensis gesta Hammaburgensis ecclesiae*, ks. II, c. 3, s. 63–64.

<sup>242</sup> G. Thoma, op. cit., s. 73.

<sup>243</sup> Ibidem, s. 72–73 wraz z przypisem 4.

<sup>244</sup> *Magistri Adam Bremensis gesta Hammaburgensis ecclesiae*, ks. II, c. 3, s. 63. Powiązanie relacji rodzicielstwa chrzestnego z uzależnieniem politycznym jest zjawiskiem znanym w średniowieczu, zwłaszcza na etapie konwersji pogańskich władców. Por. B. Dumézil, tłum. P. Rak, *Chrześcijańskie korzenie Europy*, Kęty 2008 (oryginał francuski: 2005), s. 349–358. Ogólnie o społecznym znaczeniu pokrewieństwa duchowego i więzi rodzic chrzestny–dziecko chrzestne patrz: B. Jussel, *Spiritual Kinship as Social Practice. Godparenthood and Adoption in the Early Middle Ages*, Newark–London 2000 (oryginał niemiecki: 1991).

<sup>245</sup> G. Thoma, op. cit., s. 73. Omawiana kwestia w kontekście podwójnych imion w Skandynawii patrz: F. Uspenskiy, *Name und Macht*, s. 20.



syna, noszącego to samo, co ojciec, imię Piotr<sup>246</sup>. Jak pisze Jan Diacon: „Gdy chłopiec przybył do Werony, został uroczyście podniesiony przez króla (*a rege susceptus est*). Ten, trzymając go na swych rękach, wzmocnił go poprzez namaszczenie krzyżmem i utraciwszy imię ojcowskie, został on nazwany Otton, to jest tak, jak jego imiennik [cesarz Otton]”<sup>247</sup>. Nowe imię następcy dożowskiego tytułu potwierdzają również inne źródła, natomiast relacja między Ottonem III i Piotrem II bywa określana jako *compaternitas*<sup>248</sup>. Nastąpiła więc adopcja Piotra Ottona przez cesarza; pojawiający się w tekście zwrot *a rege susceptus est* odnosi się do gestu symbolicznego podniesienia dziecka, oznaczającego jego uznanie. Relację między cesarzem a dożą można zaś nazwać – jak interpretuje rzecz Gertrud Thoma – raczej nie podległością, ale bliskim, dwustronnym sojuszem<sup>249</sup>. Warto tu dodać, że udział cesarza w sakramentach dożowskich dzieci stał się swego rodzaju obyczajem: w roku 1001 Otton III trzymał do chrztu córkę doży, zaś w 1004 Henryk II został w Weronie świadkiem bierzmowania kolejnego syna doży, który także otrzymał jego imię<sup>250</sup>.

Trzeci taki przypadek jest polskim badaczom doskonale znany i dotyczy syna Bolesława Chrobrego. Imię i jego pochodzenie nie budzi jakichkolwiek wątpliwości: Thietmar w jednym miejscu pisze bowiem o synu Bolesława, Ottonie<sup>251</sup> (które to imię potwierdzają także inne źródła<sup>252</sup>), wcześniej zaś – wymieniając potomstwo polskie-

<sup>246</sup> G. Thoma, op. cit., s. 74. Por. J. Strzelczyk, *Otton III*, Wrocław 2000, s. 38.

<sup>247</sup> „Puer o quidem Verona pervento, officiose a rege susceptus est; quem chris matis unctio ne propriis amplexibus coartatum fecit munire, et amisso paterno nomine, Otto, id est suus aequivocus, nuncupatus est”, *La cronaca veneziana del Diacono Giovanni*, wyd. G. Monticolo, w: *Cronache veneziane antichissime (Fonti per la storia d'Italia. Scrittori – secoli X–XI)*, Roma 1890, s. 151–152. Por. G. Thoma, op. cit., s. 74.

<sup>248</sup> G. Thoma, op. cit., s. 74–75.

<sup>249</sup> *Ibidem*, s. 75.

<sup>250</sup> *La cronaca veneziana del Diacono Giovanni*, s. 163–164 i 167. Por. G. Thoma, op. cit., s. 75; J. H. Lynch, *Hugo I of Cluny's Sponsorship of Henry IV: Its Context and Consequences*, „*Speculum*” 60 (1985), s. 811–812; J. Strzelczyk, *Otton III*, s. 162–164.

<sup>251</sup> *Kronika Thietmara*, VIII, 1, s. 579.

<sup>252</sup> *Wipos Gesta Chuonradi imperatoris*, wyd. H. Breslau, w: *Wiponis opera, MGH SS rer. Germ. in usum scholarum*, t. 61, Hannoverae–Lipsiae 1915, c. 29, s. 48;

go władcy i Emnildy – mówi: „Urodziła ona dwóch synów: jednego Mieszka i drugiego, którego ojciec nazwał imieniem swojego ukochanego władcy”<sup>253</sup>; owym „umiłowanym władcą” był niewątpliwie Otton III. W świetle przypadku Swena-Ottona i Piotra-Ottona dość prawdopodobne wydaje się mające długą tradycję badawczą – choć nieoparte na źródłach – przypuszczenie, że młodszy syn Bolesława urodził się w okolicach roku 1000, a Otton III został jego ojcem chrzestnym, co miałoby stać się podczas zjazdu gnieźnieńskiego<sup>254</sup>. Znow – podobnie jak w wypadku Swena – sprawa jest z naszego punktu widzenia drugorzędna; znacznie ważniejsza wydaje się konstatacja, że oto kolejny władca z bliskiego otoczenia dynastii ottońskiej, bynajmniej niespokrewniony z Liudolfingami, nazywa swego syna imieniem Otton na cześć noszącego to imię cesarza i sojusznika<sup>255</sup>.

Kwestia imiennictwa ottońskiego i przyjmowania imienia Otton, a także liudolfińskich imion żeńskich, zarówno przez bliższych, jak i dalszych kuzynów rodu, i to nie tylko agnacyjnych, ale często i kognacyjnych, a także przez osoby w ogóle z Liudolfingami niespokrewnione interesuje mnie jednak nie ze względu na syna Bolesława, Ottona, ale na jego córkę – Matyldę. Jestem bowiem przekonany, że właśnie w kontekście przenikania imiennictwa ottońskiego do innych rodów trzeba widzieć nadanie tego imienia Piastównie. Podobne przypuszczenie wyraził już Stanisław Kętrzyński<sup>256</sup>, natomiast Jacek Hertel stwierdził, że Chrobry nadał to imię córce „dla przypomnienia szczególnych stosunków łączących go z dynastią saską i że może [ono] świadczyć o żywym na dworze Chrobrego swoistym kulcie wobec dynastii Ludolfingów, podobnie jak w wypadku

*Rocznik kapituly krakowskiej*, pod rokiem 1033, s. 47. Por. J. Hertel, op. cit., s. 109 wraz z przypisem 432.

<sup>253</sup> „Peperit haec duos filios, Misonem et alium, quem dilecti senioris sui nomine pater vocavit”, *Kronika Thietmara*, IV, 58, s. 227.

<sup>254</sup> Por. K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 123; J. Hertel, op. cit., s. 111 – u obu także starsza literatura przedmiotu. Przypuszczenie to, powszechne w nauce polskiej, przyjął także H. Ludat, *An Elbe und Oder*, s. 72.

<sup>255</sup> Por. G. Thoma, op. cit., s. 76–77.

<sup>256</sup> S. Kętrzyński, op. cit., s. 732.

nadania imienia Ottonowi Bolesławowicowi<sup>257</sup>. Stwierdza on zarazem, że „imię Matylda było mianem szczególnie ulubionym w dynastii Ottonów saskich<sup>258</sup>, z czym – wobec powyższych przykładów – nie sposób się nie zgodzić, zwracając jednocześnie uwagę, że jest to imię wyjątkowe. Łączy się ono bowiem wprost z postacią prawdziwej „matki rodu” – Matyldy, żony Henryka I, otoczonej nimbem świętości<sup>259</sup>, o której dwóch *Żywotach* mieliśmy już okazję mówić i które to *Żywoty* na taką właśnie opiekunkę rodu i dynastii tę świętą kreują<sup>260</sup>. Mamy zatem do czynienia z sytuacją, w której polski władca, którego bliskich związków z Liudolfingami nie trzeba tu przypominać, nadaje dwojgu ze swoich dzieci imiona *par excellence* liudolfińskie.

Pojawiają się jednak wątpliwości, do których w tym miejscu wypada się odnieść. Pierwsza to problem wynikający z faktu, że imię Matyldy znamy wyłącznie z niemieckiego źródła. Czy więc rzeczywiście tak właśnie nazwał ją jej ojciec, czy też imię to dostała dopiero w Rzeszy? Owym źródłem jest *Rocznik Hildesheimski*, w którym czytamy najpierw, że w roku 1036 Otton ze Schweinfurtu „zaręczył (*desponsavit*) Matyldę, córkę Bolesława księcia Polaków<sup>261</sup>, zaś rok później „wyżej wspomniany Otton [...] oddalił zaręczoną sobie przysięgą Matyldę<sup>262</sup>. Komentujący te słowa Jasiński mówi, że rocznik notuje „ślub czy raczej zaręczyny”; nie jest też pewien, czy wydarzenie z roku następnego to „rozwód” czy też jedynie zerwanie zaręczyn<sup>263</sup>. Także wcześniejsi autorzy nie byli w tej sprawie zgodni<sup>264</sup>; tymczasem rzecz jest całkowicie jednoznaczna. Czasownik *de-*

<sup>257</sup> J. Hertel, op. cit., s. 142.

<sup>258</sup> Ibidem.

<sup>259</sup> Por. G. Pac, *Obraz małżeństwa w wybranych niemieckich źródłach hagiograficznych X i XI wieku*, w: *Kult świętych i ideał świętości w średniowieczu* („Fasciculi Historici Novi”, t. 11), red. R. Michałowski, Warszawa 2011, zwł. s. 12.

<sup>260</sup> Por. P. Corbet, *Les saints Ottoniens : Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l’an Mil*, Sigmaringen 1986, zwł. s. 148–151 i 171–173.

<sup>261</sup> „Mathildem, filiam Boleslavonis Polianorum ducis, sibi desponsavit”, *Annales Hildesheimenses*, pod rokiem 1035, s. 39.

<sup>262</sup> „Predictus Otto [...] Mahtildem sibi desponsatam iuramento a se abaligenavit”, ibidem, pod rokiem 1036, s. 40.

<sup>263</sup> K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 124–125.

<sup>264</sup> Por. ibidem, s. 125.

*sponsare* należy rozumieć jako *terminus technicus*. Oznacza on z całą pewnością zaręczyny, pierwszy z elementów składających się na zawarcie małżeństwa, po którym następowała niekiedy dłuższa przerwa i który poprzedzał dopełnienie małżeństwa przez przekazanie wiana i właściwy ślub wraz z przyjęciem panny młodej do domu pana młodego<sup>265</sup>. Gdy więc Otton oddała od siebie Matyldę, która jest określona jako *sibi desponsata*, znaczy to, że oddała on „sobie przyrzeczoną” czy też po prostu narzeczoną<sup>266</sup>.

Co wnosi to do naszych rozważań? Przede wszystkim to, że Matylda nie weszła jeszcze tak naprawdę do domu Ottona, do jego rodu, stąd trudno przypuszczać, aby zdążyła przyjąć już nadane jej w owym rodzie imię. Wynika to – jak się wydaje – z całej logiki nadawania imion po zamążpójściu, które było związane – jak pamiętamy – z przyjęciem kobiety do nowego rodu i poniekąd przejściem jej przez niego. Tak się jednak składa, że w samym *Roczniku Hildesheimskim* znajdujemy przykład dobitnie pokazujący, że zmiana imienia była związana nie z zaręczynami, ale z właściwym ślubem. Otóż równoległe do historii Ottona i Matyldy rocznik prezentuje nam historię Henryka, syna Konrada II i Gunhildy. W tym samym roku i miejscu co Otton – pisze zdanie wcześniej rocznikarz – „synowi cesarza, królowi Henrykowi, została zaręczona przysięgami córka Kanuta, króla Duńczyków”<sup>267</sup>. Finał tej historii już znamy – para bierze w roku 1036 ślub, równocześnie Gunhilda jest koronowana i dopiero wtedy otrzymuje nowe imię – Kunegunda<sup>268</sup>. Jest to zresztą dodatkowe potwierdzenie, że pojęcie *desponsatio* rocznikarz hildesheimski rozumie nie inaczej, niż to było przyjęte w jego epoce i jak to opisałem wyżej<sup>269</sup>. Tak samo musiał też więc rozumieć wydarzenie,

<sup>265</sup> G. Pac, op. cit., s. 23–30. Por. też wyżej, s. 67.

<sup>266</sup> Por. G. Duby, *Rycerz, kobieta i ksiądz. Małżeństwo w feudalnej Francji*, tłum. H. Gremek, Warszawa 1986 (oryginał francuski: 1981), s. 41–49.

<sup>267</sup> „Heinricho regi, filio imperatoris, filia Chnuti regis Danorum iuramentis desponsatur”, *Annales Hildesheimenses*, pod rokiem 1035, s. 39.

<sup>268</sup> Patrz wyżej, s. 487–488.

<sup>269</sup> Mówiąc o wydarzeniach roku 1036 roku, autor wyraźnie stwierdza, że Gunhilda „Heinrico regi venit” (*Annales Hildesheimenses*, pod rokiem 1036, s. 40), co nie pozostawia wątpliwości, że wcześniej nie żyli oni wspólnie i nie byli małżeństwem; nadto – jak pamiętamy – obrzędy koronacyjne królowej były ściśle

które w roku 1035 stało się udziałem Matyldy Piastówny. Jako więc, że do właściwego ślubu już nie doszło, wydaje się, że o żadnej zmianie imienia mowy być nie może. Należy więc przyjąć, że rocznikarz wynotował rodzime imię córki Bolesława Chrobrego, imię, do którego nadania jej ojciec miał – jak pamiętamy – poważne podstawy.

Pozostaje wszakże i druga wątpliwość, tym razem zgłoszona przez badaczy. Jeśli bowiem Kętrzyński i Hertel wskazują na Rychezę z jej liudolfińskimi korzeniami jako osobę mogącą mieć wpływ na nadanie bratowej imienia Matylda<sup>270</sup>, okazuje się, że istnieje również inna możliwość wyjaśnienia pochodzenia owego miana. Już Balzer wykazał, opierając się przede wszystkim na dacie *desponsatio* córki Chrobrego, że jej matką była najpewniej ostatnia żona władcy, Oda, córka Ekkeharda I, margrabiego Miśni. Popierający go w tej materii Kazimierz Jasiński mówi: „Imię Matylda nawiązuje najwyraźniej do imienia siostry Ody”<sup>271</sup>. Czyżby więc przypuszczenie o liudolfińskim rodowodzie imienia Bolesławówny było przedwczesne?

Zauważmy jednak, że w świetle naszych dotychczasowych rozważań dziedziczenie imienia po siostrze matki trzeba by uznać za dość niezwykle. Wynika to, po pierwsze, z uprzywilejowania dziedziczenia agnaticznego – jak widzieliśmy, córki nierzadko dostają imiona swych ciotek ojczystych, a więc siostr ojców, ale nie siostr matki. Nadto, jeśli już sięga się do linii macierzystej, to najprędzej do imienia macierzystej babki, jednak tak w tym wypadku się nie stało – imienia matki Ody, Swanhildy<sup>272</sup>, nie zdecydowano się (o ile wiemy) wykorzystać. Nie znaczy to jeszcze, że należy wykluczyć kognatyczne pochodzenie imienia Matyldy – mogło się wszak zdarzyć, że nosiła je jakaś przodkini obu kobiet – zarówno siostry, jak i córki Ody (ale nie matka pierwszej z nich, a babka drugiej – tej imię bowiem znamy); tego możemy po prostu nie wiedzieć, jako że nasza wiedza o początkach rodu Ekkehardynów jest pełna luk. W takim jednak wypadku – podobnie jak w wypadku, gdy przyjmiemy raczej nie-

---

związane ze ślubem. A skoro tak, to wydarzenie o rok wcześniejsze annalista musiał rozumieć nie inaczej niż jako zaręczyny.

<sup>270</sup> S. Kętrzyński, op. cit., s. 732; J. Hertel, op. cit., s. 142.

<sup>271</sup> K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 125.

<sup>272</sup> Por. G. Rupp, op. cit., s. 195–196.

spotykane dziedziczenie imienia po siostrze matki – musimy zapytać, skąd u Bolesława Chrobrego chęć nawiązania do tak odległego, kognatycznego pokrewieństwa.

Jeśli jednak przyjrzymy się przytoczonym wyżej, za Constance B. Bouchard, przypadkom dziedziczenia imion żeńskich, okaże się, że w wypadku imion szczególnie prestiżowych spotykamy także sytuację, w których córki otrzymują imiona sióstr swych matek. I tu być może tkwi rozwiązanie zagadki. Paradoksalnie wydaje się bowiem, że zarówno badacze popierający kognatyczne, jak i liudolfińskie pochodzenie imienia Matylda mogą mieć rację. Otóż niewykluczone, że imię to faktycznie może nawiązywać do jakichś tradycji imienniczych Ekkehardynów (a więc do imienia siostry Ody, choć nie można oczywiście wykluczyć, że i do jakiejś odleglejszej Matyldy), ale decyzja Bolesława na tak „karkołomne” rozwiązanie brała się z prestiżu związanego z imieniem i ze stojących za nim skojarzeń liudolfińskich. Wiemy wszakże, że niekiedy niepotrzebne było pokrewieństwo, aby nadać imię Otton; tu występowanie imienia w rodzinie matki można potraktować jako swoisty pretekst, aby nadać córce imię związane z domem ottońskim.

Rzecz należy jednak rozważyć jeszcze głębiej. Otóż, jeśli wrócimy do przykładów dotyczących nadawania imion ottońskich w rozmaitych rodach europejskich, okaże się, że niekiedy bardzo wątpliwa (także kognatyczna) więź pokrewieństwa z Liudolfingami wystarczała, aby nawiązać w imiennictwie do prestiżowego lineażu. Najpewniej z taką właśnie sytuacją mamy do czynienia i w tym przypadku. Zwróćmy bowiem uwagę, że Matylda to nie jedyny przykład imienia, występującego u Ekkehardynów, a typowego dla dynastii ottońskiej. Jak zauważył Eduard Hlawitschka, takimi są w istocie imiona wszystkich trzech znanych nam córek Ekkeharda I: Matyldy, Ody i Liudgardy<sup>273</sup>. Oda bowiem to imię ojczystej babki Henryka I oraz jego siostry, a później najprawdopodobniej także potomkini tej

---

<sup>273</sup> E. Hlawitschka, „*Merkst Du nicht, daß Dir vierte Rad am Wagen fehlt?*”. Zur Thronkandidatur Ekkehards von Meißen (1002) nach Thietmar, *Chronikon*, IV, cap. 52, w: *Geschichtsschreibung und geistiges Leben im Mittelalter. Festschrift für Heinz Löwe zum 65. Geburtstag*, Hrsg. K. Hauck, H. Mordek, Böhlau-Köln-Wien 1978, s. 289–290.

ostatniej<sup>274</sup>; Liudgarda natomiast to imię córki Ottona I oraz siostry ojca Henryka I (żony Ludwika Dziecię), a część badaczy wskazuje, że takie imię nosiła także siostra samego Henryka I, opatka Gandersheim<sup>275</sup>. Uważa się także, że jednym z braci Ekkeharda mógł być wymieniony przez Thietmara komes, noszący typowo ottońskie imię Bruno<sup>276</sup>. To pojawienie się u Ekkehardynów tak wielu imion liudolfińskich stało się dla Hlawitschki dowodem – wszelako nie jedynym – na liudolfińskie pochodzenie czy choćby powiązania tego rodu. Równoległe na gruncie mediewistyki polskiej do tego samego wniosku doszła Danuta Borawska<sup>277</sup>. Nie miejsce tu, aby streszczać całą, obszerną dyskusję badaczy, jednak zauważmy, że teza ta została przez historiografię przyjęta<sup>278</sup>, choć trudno uznać ją za w pełni wyjaśnioną. Ten stan rzeczy dobrze obrazuje opinia podsumowującej kwestię Gabriel Rupp, która stwierdza, że pokrewieństwo między Ekkehardynami a Liudolfingami można uznać za udowodnione, choć nie do końca jasne pozostaje, czy było to pokrewieństwo agnacyjne, czy też kognatyczne<sup>279</sup>.

Przeciwnikiem tezy o pokrewieństwie wspomnianych wyżej rodów okazał się Gerd Althoff<sup>280</sup>. Nie będę omawiać całości jego argumentacji, która spotkała się zresztą z wyczerpującą odpowiedzią

---

<sup>274</sup> Ibidem, s. 290.

<sup>275</sup> Ibidem, wraz z przypisem 60.

<sup>276</sup> Ibidem, s. 290. Por. G. Rupp, op. cit., s. 203–204.

<sup>277</sup> D. Borawska, *Margrabia Miśni Ekkehard I i Liudolfingowie*, „Kwartalnik Historyczny” 86 (1979), z. 4, s. 933–949. Borawska informuje (ibidem, s. 947, przypis 98), że z artykułem Eduarda Hlawitschki zapoznała się już po złożeniu swego tekstu do druku.

<sup>278</sup> Kwestię tę rozwinął, dostarczając argumentów na rzecz pokrewieństwa agnacyjnego, E. Hlawitschka, „*Merkest Du nicht, daß Dir vierte Rad am Wagen fehlt?*”. Istnienie pokrewieństwa między Ekkehardynami a Liudolfingami poparł też, skłaniając się jednak ku pokrewieństwu kognatycznemu, W. Metz, *Genealogisch-verfassungsgeschichtliche Probleme vornehmlich im deutschen Reich des 10. und früher 11. Jahrhunderts*, „Historisches Jahrbuch” 110 (1990), s. 94 i 106–109 oraz D. Borawska, *Margrabia Miśni*. Kwestię podsumowuje, dostarczając dodatkowych argumentów, G. Rupp, op. cit., s. 27–41 i 213–219.

<sup>279</sup> G. Rupp, op. cit., s. 40.

<sup>280</sup> G. Althoff, *Adels- und Königsfamilien*, s. 218–219.

Eduarda Hlawitschki<sup>281</sup>, zwłaszcza że – jak wspomniałem wyżej – Althoff pozostał w swych poglądach raczej odosobniony. Warto jednak przytoczyć tę część jego argumentacji, która dotyczy interesujących nas zagadnień imienniczych. Althoff mianowicie zwraca uwagę, że spośród czterech typowo liudolfińskich imion, jakie pojawiają się u Ekkehardynów, dwa – tj. Oda i Matylda – dają się wyjaśnić inaczej niż przez pokrewieństwo z rodziną ottońską (zauważmy od razu, że do imienia ewentualnego brata Ekkeharda – Brunona oraz siostry Ody i Matyldy – Liudgardy, badacz w ogóle się nie odnosi). Otóż – zauważa historyk z Münster – „imiona Oda i Matylda pochodzą z rodziny Billungów, do którego należała [córka Hermana Billunga – GP] Swanhilda, żona Ekkeharda z Miśni. Dzieci tego małżeństwa nosiły imiona babki i ciotki”; Oda bowiem – wyjaśnia – to miano żony Hermana Billunga, a matki Swanhildy, zaś Matylda – siostry tej ostatniej<sup>282</sup>. Jeśli w wypadku imienia Oda rzecz brzmi dość prawdopodobnie, to w wypadku Matyldy znów wypadałoby zapytać o przyczyny nietypowego dziedziczenia imienia po siostrze matki. Ponadto warto zadać też pytanie o powody, dla których imię to pojawia się właśnie u Billungów.

Zauważmy bowiem, że córka Hermana Billunga to nie jedyna nosząca to imię – otrzymuje je także jego wnuczka (córka jego syna Bernarda I) Matylda, mniszka w Gernrode, którą wspomina Thietmar<sup>283</sup>. Imię to nosiła – jak wiemy – żona Henryka I, Matylda, pochodząca z rodu, który wywodził swe pochodzenie od przywódcy Sasów w czasach Karola Wielkiego, Widukinda<sup>284</sup>. Czy pojawianie się tego imienia u Billungów dałoby się zatem wyjaśnić faktem istnieniem w pierwszej połowie X wieku ścisłych związków przodków Billungów

<sup>281</sup> E. Hlawitschka, *Untersuchungen zu den Thronwechseln der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts und zur Adelsgeschichte Süddeutschlands*, Sigmaringen 1987, zwł. s. 34–40.

<sup>282</sup> G. Althoff, *Adels- und Königsfamilien*, s. 218 wraz z przypisem 327.

<sup>283</sup> *Kronika Thietmara*, VII, 3, s. 467–469. Por. G. Althoff, *Adels- und Königsfamilien*, s. 350.

<sup>284</sup> Por. np. D. Müller-Wiegand, op. cit., s. 46–50. Por. też S. Gilsdorf, *Mathilda and the Stirps Widukindi*, w: *Queenship and Sanctity. The Lives of Mathilda and the Epitaph of Adelheid*, ed. S. Gilsdorf, Washington D.C. 2004, s. 147–153, passim.



z „grupą krewniaczą »potomków Widukinda«,” za której część – jak się zdaje – oni sami się uważali?<sup>285</sup> A może raczej przyczyny należałoby szukać w ścisłych (choć nie zawsze łatwych do precyzyjnego określenia) związkach tego rodu z Liudolfingami – jak zauważa Althoff, powiązane ze sobą źródła kommemoratywne wymieniają członków obu tych rodów<sup>286</sup>. Szczególnym znakiem tych powiązań był związek powinowactwa między Billungami a Liudolfingami, polegający na tym, że żoną brata Hermana Billunga, Wichmana Starszego, została któraś z siostr królowej Matyldy<sup>287</sup>. Małżeństwo to nie tłumaczy jednak wystarczająco występowania u Billungów liudolfińskich imion, np. noszenia imienia Matylda przez potomkinie brata Wichmana, Hermana, a imienia Hadwiga przez jego własną córkę<sup>288</sup>. Znaczące jest też imię biskupa miasta ściśle związanego z Billungami, Verden, a najpewniej po prostu ich kuzyna, Brunona<sup>289</sup>. Obecność tak wielu imion liudolfińskich musi zastanawiać.

Ten pobieżny przegląd liudolfińskich imion kobiecych u arystokracji saskiej wypada zakończyć na kolejnej postaci związanej z państwem Polan. Otóż, jak wiadomo, żoną Mieszka I była Oda, natomiast jej siostra nosiła imię Matylda<sup>290</sup>, zaś obie były córkami margrabiego Marchii Północnej Dytryka-Teodoryka. Jeśli przyjąć za Danutą Borawską – a trzeba przyznać, że jej wywód jest dość przekonujący – że ten ostatni był synem wspomnianego przed chwilą Wichmana Starszego, a więc Billungiem po mieczu, po kądzieli zaś potomkiem rodu, z którego pochodziła królowa Matylda<sup>291</sup>, to powiązaniem z tym drugim rodem imię Matyldy można by może wy-

<sup>285</sup> G. Althoff, *Adels- und Königsfamilien*, s. 70–72.

<sup>286</sup> Ibidem, s. 72.

<sup>287</sup> Ibidem, s. 38–39 wraz z przypisem 141, s. 69. Por. też S. Gilsdorf, op. cit., s. 151–152.

<sup>288</sup> *Kronika Thietmara*, VII, 3, s. 467–469. Por. G. Althoff, *Adels- und Königsfamilien*, s. 350.

<sup>289</sup> G. Althoff, *Adels- und Königsfamilien*, s. 35, 39 i 72. Por. też S. Gilsdorf, op. cit., s. 153.

<sup>290</sup> *Kronika Thietmara*, IV, 64, s. 232–234.

<sup>291</sup> D. Borawska, *Mieszko i Oda w gronie consanguineorum Liudolfingów*, w: *Spółczesność Polski średniowiecznej*, t. 1, s. 11–39. Por. H. Ludat, *Piastowie i Ekkehardynowie*, s. 189, przypis 49.

tłumaczyć. Znow jednak trzeba by zapytać o powody, dla których córce nadaje się imię siostry ojczystej babki, a więc w sumie dalekiej, kognatycznej kuzynki. Pozostaje też pytanie, co z imieniem Ody. Borawska uważa, że jest to imię typowe dla Billungów, z czym jednak trudno się zgodzić, jako że jedyną znaną nam członkinią tego rodu o tym imieniu była żona Hermana Billunga, a więc osoba, która przyniosła swe imię z zewnątrz<sup>292</sup>.

Powyższe zestawienia należy przyjmować oczywiście z pewną ostrożnością – wszystkie imiona, które notujemy tu jako liudolfińskie, to przede wszystkim imiona saskie, które mogły pojawiać się i w innych rodach; dotyczy to zwłaszcza imion żeńskich, które skądś przecież do rodziny ottońskiej musiały przywędrować. Nadal jednak musi zastanawiać predylekcja najwyższej arystokracji Rzeszy do nazywania swych córek imionami kojarzącymi się z Liudolfingami. Można oczywiście za Danutą Borawską – i będzie to chyba uzasadnione – uznać zarówno ród Dytryka, jak i Billungów za *consanguineos* saskiego rodu panującego<sup>293</sup> oraz dodać jeszcze do tej listy Ekkehardynów, a przez nich i Bolesława Chrobrego. Zauważmy jednak, że nawet tam, gdzie – jak w wypadku Ekkehardynów – badacze dość

<sup>292</sup> W materiale kommemoratywnym, także związanym z Billungami, ale obejmującym jednak znacznie szersze kręgi, Althoff znajduje jeszcze inne osoby noszące to imię; pozostają one jednak niezidentyfikowane; G. Althoff, *Adels- und Königsfamilien*, s. 348, 414, 420 i 423. Pogląd Borawskiej, jak można się domyślać, opiera się na przekonaniu, że Billing czy Billung, ojciec Ody, żony protoplasty Liudolfingów – Liudolfa, należał do rodu Billungów; D. Borawska, *Mieszko i Oda*, s. 25. Sama autorka przyznaje, że teza ta nie przez wszystkich badaczy jest przyjęta, często bowiem w żonie Liudolfa widzi się Konradynkę; ibidem, przypis 59. Imię Billungowi – jak zauważa przy omawianiu innej postaci tak się nazywającej Althoff – możemy wykazać także dla innych postaci z IX- i X-wiecznej Saksonii, natomiast – paradoksalnie – nie pojawia się ono wśród znanych nam członków rodu Billungów, G. Althoff, *Adels- und Königsfamilien*, s. 39 i 399. Na dodatek, choć najwcześniejsze nasze wiadomości o Billungach łączą ich z obszarem między Lüneburgiem a Verden, a więc z północną Saksonią (ibidem, s. 39), o pochodzeniu Ody, żony Liudolfa, czytamy: „nobilissima aequae Francorum prosapia descendens”, *Agii vita et obitus Hathumodae*, wyd. G. H. Pertz, *MGH SS*, t. 4, Hannoverae 1841, c. 2, s. 167; por. G. Althoff, *Amicitiae und Pacta. Bündnis, Einung, Politik und Gebetsgedenken im beginnenden 10. Jahrhundert*, Hannover 1992, s. 107.

<sup>293</sup> D. Borawska, *Mieszko i Oda*, zwł. s. 25–34.

zgodnie wskazują na pokrewieństwo z Liudolfingami, wspólny przodek żyłby jeszcze nim – wraz z żoną Henryka I – do rodu Liudolfingów przyszło imię Matylda<sup>294</sup> (uwagę tę można odnieść i do Billungów, o ile w ich wypadku o pokrewieństwie faktycznie może być mowa). Trudno więc mówić o dziedziczeniu imion – wydaje się, że nawet tam, gdzie mamy do czynienia z pokrewieństwem, nadawanie mian kojarzących się z rządzącą dynastią było raczej sposobem na zaznaczenie swego związku z Liudolfingami i płynących w żyłach – choćby i pojedynczych – kropel liudolfińskiej krwi.

Przypomnijmy jednak przytoczone wyżej przykłady, dotyczące nadawania imienia Otton synom Haralda Sinozębego, Piotra Orseolo i Bolesława Chrobrego (na długo, nim ten został mężem Ody), ale także Adalberta z Vermandois. Spośród tych postaci tylko ostatnie dwie (a pewność mamy właściwie tylko co do Adalberta) łączyła wątpliwość powinowactwa z Liudolfingami. Być może więc odpowiedź na pytanie o to, czy i jak bliskie związki pokrewieństwa łączyły wspomniane wyżej rody niemieckie – Ekkehardynów czy Billungów – z rodziną ottońską, nie jest tu najważniejsze. Zauważmy raczej, że wszyscy wymienieni sascy *nobile*, w momencie, gdy nazywali swe córki liudolfińskimi imionami Matylda czy Oda, byli najbliższymi współpracownikami dynastii saskiej. Dotyczy to przecież niewątpliwie Hermana Billunga, dzierżącego od roku 936 tytuł *princeps militiae*<sup>295</sup>, który otrzymywał też dwukrotnie od Ottona I *procuratio Saxoniae*, a więc obowiązek zastępowania władcy, gdy ten opuszczał Rzeszę<sup>296</sup>, a który to tytuł – jak pamiętamy – cesarz zwykł nieco później powierzać swej siostrze Matyldzie, ksieni kwedlinburskiej. Także jego syn, Bernard, należał do najbliższych współpracowników domu cesarskiego, a jakże bliski rodzinie ottońskiej *Roczniki Kwedlinburskie*, odnotowując jego śmierć w roku 1011 i nie szcędząc

<sup>294</sup> Eduard Hlawitschka proponował, aby w protoplaście Ekkehardynów widzieć brata Henryka I, Liudolfa; E. Hlawitschka, „*Merkest Du nicht, daß Dir vierte Rad am Wagen fehlt?*”, s. 293.

<sup>295</sup> G. Althoff, *Adels- und Königsfamilien*, s. 38–39.

<sup>296</sup> *Ibidem*, s. 34. Por. G. Althoff, *Die Billunger in der Salierzeit*, w: *Die Salier und das Reich*, Hrsg. S. Weinfurter, t. 1: *Salier, Adel und Reichsverfassung*, Sigmaringen 1991, s. 311–314.

mu pochwał, nazywa go *a rege secundus*<sup>297</sup>. Na notę w tym roczniku zasłużyła też – tyle że ponad ćwierć wieku wcześniej – śmierć teścia Mieszka I, Dytryka-Teodoryka, jednego z zaufanych stronników rodziny ottońskiej, który za rządów Ottona I otrzymał potężną Marchię Północną. Dytryk pozostał też wiernym sojusznikiem syna tego władcy, a także regentki Teofanu, a o jego pozycji może świadczyć to, że spośród margrafów i grafów tylko on i Herman Billung pojawiają się w źródłach z tytułem *dux*<sup>298</sup>. To on, wydając Odę za Mieszka, stał się pośrednikiem sojuszu polańsko-saskiego<sup>299</sup>; podobną funkcję kierowania saską polityką słowiańską i bycia swoistym łącznikiem z Gniezmem dźrzył później Ekkehard I, niewątpliwie jeden z najbliższych współpracowników Ottona III<sup>300</sup>.

Jak więc widać w kręgach najściślej związanych z ottońskim domem cesarskim, pojawianie się imienia Matylda czy Oda należy do normy. Wydaje się, że nawet jeśli w niektórych wypadkach moż-

<sup>297</sup> *Die Annales Quedlinburgenses*, wyd. M. Giese, *MGH SS rer. Germ.*, t. 72, Hannover 2004, pod rokiem 1011, s. 530. Por. G. Althoff, *Adels- und Königsfamilien*, s. 375; idem, *Die Billunger in der Salierzeits*, s. 314.

<sup>298</sup> D. Borawska, *Mieszko i Oda*, s. 28–29, choć – jak zauważa Althoff – „Es ist jedoch nachdrücklich darauf hinzuweisen, daß dux im sächsischen Sprachgebrauch dieser Zeit einem militärischen Befehlshaber, nicht einen Herzog meint”, G. Althoff, *Die Billunger in der Salierzeits*, s. 312.

<sup>299</sup> D. Borawska, *Mieszko i Oda*, s. 14–15.

<sup>300</sup> Por. np. A. Pleszczyński, *Niemcy wobec pierwszej monarchii piastowskiej (963–1034). Narodziny stereotypu. Postrzeganie i cywilizacyjna klasyfikacja władców Polski i ich kraju*, Lublin 2008, s. 120–124. W tym kontekście ciekawe może być nadanie przez Wichmanna Starszego swej córce związanego z Liudolfingami imienia Hadwig. Jej narodziny można dość precyzyjnie datować dzięki Thietmarowi, który mówi, że była ona siedem lat mężatką, a za Zygfryda, syna margrabiego Gerona, wyszła, mając lat 13; *Kronika Thietmara*, VII, 3, s. 467. Śmierć Zygfryda datuje się na rok 959 (por. G. Althoff, *Adels- und Königsfamilien*, s. 402), a więc Hadwig musiała urodzić się w trakcie czy też zaraz po buncie, w którym Wichmann sprzymierzył się z przyrodnim bratem Ottona I, Thankmarem (por. np. G. Althoff, *Ottonowie. Władza królewska bez państwa*, tłum. M. Tycner-Wolicka, Warszawa 2009 (oryginał niemiecki: 2000), s. 61–64). Jest to o tyle ciekawe, że Thankmar nie był synem Matyldy, lecz pierwszej żony Henryka I, natomiast imię Hadwiga nosiła jego ojczysta babka, żona księcia Ottona zwanego Dostojnym, por. G. Althoff, *Adels- und Königsfamilien*, s. 374. Pozycja Thankmara jako potomka *strips regia* por. K. Leyser, *Rule and conflict in an Early Medieval Society: Ottonian Saxony*, London, 1979, s. 87.

na znaleźć przesłanki natury genealogicznej do nadania któregoś z nich, to są one często wyjaśnieniem niewystarczającym. Właściwą przyczyną tak chętnego nadawania imion liudolfińskich żeńskiemu potomstwu jest chęć zmanifestowania swej bliskości z dynastią rządzącą, a niekiedy także przypomnienie o pokrewieństwie z nią. Nie ma zresztą powodu, aby przypuszczać, że Ottonowie, którzy tak chętnie godzili się na „oddanie” swojego męskiego *Leitname* rodowi nie spokrewnionych, ale sojusznicznych władców, nie godziliby się na podobne praktyki w wypadku nadawania imion żeńskich członkin dynastii córkom bliskiej im arystokracji Rzeszy.

Z tej perspektywy trzeba przyjąć, że nadanie przez Chrobrego imienia Matylda swej córce – niezależnie od tego, że pretekstem mogło być ewentualnie imię jej macierzystej ciotki – miało służyć przede wszystkim przypomnieniu szczególnych stosunków władcy z Liudolfingami. Skłaniają zresztą do tego okoliczności, w jakich doszło do małżeństwa z Odą – Thietmar, opisując je, nie pozostawia wątpliwości, że było ono konsekwencją, a zarazem częścią zawierania traktatu pokojowego w roku 1018 (syn Bolesława przybył po Odę cztery dni po jego zaprzysiężeniu)<sup>301</sup>. Przywracając po długiej wojnie pokój i sojusz z Sasami, Bolesław chciał więc pokazać przywiązanie do Liudolfingów, przypomnieć swoją dawną, jakże bliską współpracę z domem ottońskim, a tym samym wynikającą z tego wysoką pozycję w ramach porządków panujących w Rzeszy.

Omawiając imiennictwo dzieci arystokracji blisko związanej z rodziną ottońską, pomijałem dotąd konsekwentnie imiona potomstwa bliskiego współpracownika dynastii, zwłaszcza zaś Teofanu, palatyna Ezzona oraz jego żony, Matyldy, córki Ottona II. Thietmar donosi, że ślub ten wzbudził liczne kontrowersje<sup>302</sup>, także współcześni badacze zwracają uwagę, że był on dość nietypowy ze względu na dysproporcję prestiżu obu rodów, a także dlatego, że doszło do niego w czasach, gdy zasadniczym miejscem, do którego trafiały ottońskie

<sup>301</sup> *Kronika Thietmara*, VIII, 1, s. 579–581.

<sup>302</sup> *Ibidem*, IV, 60, s. 229; por. M. Tomaszek, *Klasztor i jego dobroczyńcy. Średniowieczna narracja o opactwie Brauweiler i rodzinie królowej Rychezy*, Kraków 2007, s. 126–127.

córki, był klasztor<sup>303</sup>. „Aby wyjaśnić, jakie znaczenie miało to korzystne małżeństwo – stwierdza Gerd Althoff, do którego ponownie warto się odwołać – wystarczy wymienić imiona dzieci [tej pary]: synowie nazywali się Liudolf, Otton, Herman, zaś córki: Rycheza, Adelajda, Teofanu, Heylwig, Matylda, Ida i Zofia. Z wyjątkiem trzeciego syna, Hermana, i Rychazy, prawdopodobnie najstarszej córki [...], były to wyłącznie imiona stosowane przez liudolfińsko-ottońską rodzinę królewską. Imiennictwo [zastosowane przez] parę Ezzo–Matylda dosłownie krzyczy więc o fakcie posiadania przez ich dzieci królewskiej krwi”<sup>304</sup>.

Powyższa uwaga doskonale wpisuje się w to, co powiedziałem już o Ezzonidach w kontekście kultu św. Mikołaja, który wyraźnie nawiązywał do tradycji domu ottońskiego<sup>305</sup>. Na znaczenie owych nawiązań wskazuje też powstały w rodowym klasztorze utwór *Fundatio Monasterii Brunwilarensis*, który nie pozostawia wątpliwości, że właściwym powodem sławy i chwały Ezzona był właśnie jego ślub z Matyldą<sup>306</sup>; choć wspomina się więc tu także o pochodzeniu jego rodu<sup>307</sup>, gros miejsca anonimowy autor poświęca wykładowi z dziejów dynastii ottońskiej<sup>308</sup>. Wróćmy jednak do samej kwestii potomstwa. Althoff zwraca mianowicie uwagę, że wszystkie córki – z wyjątkiem Rychazy – zostały oddane, zwyczajem ottońskim, do klasztoru. Nie zadecydowało o tym jednak – wyjaśnia – religijne powołanie,

<sup>303</sup> G. Althoff, *Namengebung*, s. 132–133; J. Banaszekiewicz, *Jak Erenfried Ezzo wygrał od Ottona III jego siostrę*, w: *Aetas media, aetas moderna*, red. H. Manikowska, A. Bartoszewicz, W. Fałkowski, Warszawa 2000, s. 375–376; M. Tomaszek, op. cit., s. 143–144. Por. wyżej, s. 433–434.

<sup>304</sup> G. Althoff, *Namengebung*, s. 133.

<sup>305</sup> Patrz wyżej, zwł. s. 223–227.

<sup>306</sup> *Fundatio monasterii Brunwilarensis*, wyd. G. Waitz, *MGH SS*, t. 14, Hannover 1883, c. 1, s. 125, w. 28–33.

<sup>307</sup> *Ibidem*, c. 2, s. 126.

<sup>308</sup> *Ibidem*, c. 3–5, s. 126–128. Por. M. Tomaszek, op. cit., s. 85–125. Zauważmy jednak jednocześnie, że dziejopisarstwa klasztornego nie można z góry traktować jako prostego odwzorowania tradycji rodu fundatorów, por. M. R. Pauk, *Mniisi – fundatorzy – pismo. „Cronica Domus Sarenis” na tle dziejopisarstwa klasztornego XI–XIV wieku*, w: *Christianitas Romana. Studia ofiarowane Romanowi Michałowskiemu*, red. K. Skwierczyński, Warszawa 2009, s. 247–253, gdzie znajduje się także streszczenie dotyczącej tego zagadnienia dyskusji historiograficznej.

ani nawet wola rodziców, którzy oddając je na mniszki, stracili – jak się wyraża – bezcenne dobro w postaci córek, mogących przysłużyć się rodzinie przez uczestnictwo w tworzeniu nowych, dynastycznych powiązań. Na to, aby którakolwiek z nich związała się z jakimś niemieckim nobilem, nie pozwolił ten, któremu było nie na rękę, aby królewska krew Ottonów rozlewała się wśród arystokracji niemieckiej, a mianowicie pan feudalny Ezzona – Henryk II, który tym samym politycznie zneutralizował królewską godność córek, wpisaną w ich imiona – tłumaczy niemiecki mediewista<sup>309</sup>.

Jedną, która wyszła za mąż, była Rycheza („może nieprzypadkowo jedyna, która nie nosiła ottońskiego imienia” – zauważa Althoff<sup>310</sup>). Stało się to jednak w specyficznych okolicznościach – w roku 1013, przy okazji zawarcia pokoju między Bolesławem Chrobrym a Henrykiem II<sup>311</sup>, któremu także i ta sytuacja była politycznie wygodna; Rycheza wystąpiła więc w funkcji *obses pacis* – gwarantki, a może raczej zakładniczki pokoju<sup>312</sup>. Nie została jednak wydana za żadnego z niemieckich arystokratów, ale za Mieszka, syna Bolesława. Nie zmienia to faktu, że małżeństwo to miało dla Piasta ogromny, polityczny potencjał, którego najlepszym świadectwem niech będzie los sióstr Rychezy oraz wyjątkowe okoliczności, jakie musiały zaistnieć, aby do ślubu jej samej doszło. Można powiedzieć, że Mieszko II byłby do prawdy naiwny, gdyby tak wspaniałego mariażu nie zdyskontował.

Najprostszym sposobem wykorzystania korzystnego małżeństwa było zaś nadanie odpowiednich imion dzieciom. Tak też w istocie się stało. Wśród badaczy panuje bowiem obecnie zgodność, że odnotowane przez Galla Anonima drugie imię Kazimierza, Karol, było nawiązaniem do tradycji cesarskiej i pokrewieństwa z Liudolfingami, a przez nich – z Karolingami, jakie zapewniała przyszłemu władcy Polski jego matka, Rycheza<sup>313</sup>. Tymczasem imię siostry Kazimierza,

<sup>309</sup> G. Althoff, *Namengebung*, s. 133–134.

<sup>310</sup> Ibidem, s. 134 wraz z przypisem 20.

<sup>311</sup> K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 114–115.

<sup>312</sup> G. Althoff, *Namengebung*, s. 134 wraz z przypisem 22.

<sup>313</sup> S. Kętrzyński, op. cit., s. 724–727; H. Ludat, *Piastem und Ottonen*, w: *L'Europe aux IX<sup>e</sup>–XI<sup>e</sup> siècles*, éd. T. Manteuffel, A. Gieysztor, Varsovie 1968, s. 351–352;

Gertrudy, nie skłoniło historyków do podobnych refleksji, a jak postaram się pokazać niżej, byłby one jak najbardziej na miejscu.

Dotychczasowi badacze zwracali uwagę – zresztą zupełnie słusznie – że imię córki Mieszka i Ryczezy należy wiązać z postacią zmarłej w 659 roku św. Gertrudy z Nivelles. Czyniąc tę konstatację, historycy zastanawiali się nad kwestią kultu tej świętej w Polsce, podkreślając jednocześnie, że Nivelles – opactwo będące ośrodkiem owego kultu – leżało w diecezji leodyjskiej i metropolii kolońskiej, a więc obszarach, z którymi żywo było związane polskie życie kościelne. Zauważali też, że ksienią tego podwójnego klasztoru była siostra Ryczezy, Adelajda<sup>314</sup>. Omawiając nadanie imienia Gertrudzie, jedynie Stanisław Kętrzyński zwrócił uwagę, że „można tu widzieć pewien nawrót znowu do tradycji karolińskiej, bo przecież św. Gertruda zaliczała się do rodu Karola Wielkiego”<sup>315</sup>.

Związki rodu Ezzonidów z kultem św. Gertrudy są jednak znaczenie mocniejsze niż tylko opacka godność Adelajdy. Po pierwsze więc, trzeba mieć świadomość, że posiadłości opactwa Nivelles znajdowały się w bezpośrednim sąsiedztwie posiadłości Ezzonidów i nadreńskiego centrum ich władztwa<sup>316</sup>. Po wtóre, poprzedniczką Adelajdy w pełnieniu funkcji opatki była Ryczeza, siostra Ezzona<sup>317</sup>. Wreszcie kult św. Gertrudy zajmował poczesne miejsce w rodzie Ezzonidów, plasując się zaraz za kultem św. Mikołaja. „Ezzonidzi – zauważa Klaus Beuckers – mieli podstawowy udział w odnowieniu kultu św. Gertrudy w Rzeszy w XI wieku”<sup>318</sup>. Stało się to przez jego rozprzestrzenienie na terenach nadreńskich: „przed rokiem 1000

J. Hertel, op. cit., s. 122; K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 129–130; G. Thoma, op. cit., s. 144–146.

<sup>314</sup> S. Kętrzyński, op. cit., s. 733–734; J. Hertel, op. cit., s. 142–143; K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 144–145.

<sup>315</sup> S. Kętrzyński, op. cit., s. 733.

<sup>316</sup> K. G. Beuckers, *Die Ezzonen und ihre Stiftungen. Eine Untersuchung zur Stiftungstätigkeit im 11. Jahrhundert (Kunstgeschichte, t. 42)*, Münster–Hamburg 1993, s. 274.

<sup>317</sup> Ibidem, s. 139. Por. J.-J. Hoebanx, *L'Abbaye de Nivelles des Origines au XIV<sup>e</sup> siècle (Académie royale de Belgique. Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques, t. 46, z. 4)*, Bruxelles 1952, s. 327.

<sup>318</sup> K. G. Beuckers, op. cit., s. 275.



kult św. Gertrudy ograniczony jest jedynie do należącego do Nivelles Binsfeld nieopodal Düren, natomiast do roku 1060 dochodzą do tego już fundacje Ezzonidów w Kolonii, Bonn, Neuss (?) i Essen<sup>319</sup>. I tak wezwanie świętej przyjmują kościoły i kaplice fundowane przez rodzeństwo Rychezy w Essen (Teofanu), Kolonii, Bonn i być może Saalfeld (Herman), a relikwie świętej znalazły się w kilku innych, związanych z Ezzonidami, miejscach<sup>320</sup>.

To jednak tylko kolejne informacje o zaangażowaniu rodu Rychezy w kult św. Gertrudy, dodatkowo oświetlające nadanie jej córce tego imienia, ale niepokazujące jeszcze, jaki związek imię to miało by z imieniem Karol, nadanym synowi Rychezy i Mieszka. W tym miejscu warto przyrzeć się samemu opactwu w Nivelles, a także postaci św. Gertrudy. Konwent ten został mianowicie założony w połowie wieku VII przez Pepinidów, a ściśle mówiąc przez Ittę, wdowę po majordomie Austrazji Pepinie I, która zamieszkała tu ze swą kilkunastoletnią córką, Gertrudą – pierwszą opatką klasztoru<sup>321</sup>. Wraz z dojściem do władzy Karolingów, kontynuatorów Pepinidów, założone przez ród majordoma opactwo stało się w sposób naturalny opactwem królewskim<sup>322</sup>. Warto odnotować kilka postaci jego świeckich opatek, bowiem bywały nimi – od pewnego momentu – postaci wielkie. I tak na przełomie IX i X wieku funkcję tę dzierżyła Gizela, córka Karolinga, Lotara II, jej następczynią była zaś Matylda, żona Henryka I, tej zaś Teofanu, żona Ottona II, która otrzymała opactwo wraz z włościami jako wiano<sup>323</sup>. Po śmierci Teofanu kończą się rządy opatek świeckich, które zastępują mniszki<sup>324</sup>, ale najpewniej nie kończą się ściśle związki między opactwem a Liudolfingami – jest ogromnie prawdopodobne, że następne dwie opatki, poprzedniczki

---

<sup>319</sup> Ibidem, s. 274.

<sup>320</sup> Ibidem, s. 274–275.

<sup>321</sup> P. Riché, *Karolingowie. Ród który stworzył Europę*, tłum. A. Kuryś, Warszawa 1997 (oryginał francuski: 1983), s. 27–29; por. J.-J. Hoebanx, op. cit., s. 45–63.

<sup>322</sup> J.-J. Hoebanx, op. cit., s. 101.

<sup>323</sup> Ibidem, s. 109–111.

<sup>324</sup> Ibidem, s. 111–112.

Rychezy, siostry Ezzona, a więc Adelajda i Oda, wywodziły się właśnie z panującego w Rzeszy rodu<sup>325</sup>.

Jeszcze ważniejsze wydaje się jednak przyjrzenie się samej św. Gertrudzie i jej kultowi. Jak wspomniałem wyżej, była ona Pepinidką i warto zauważyć, że już w okresie walki o tron przedstawiciele tego rodu wykorzystywali w swej ideologii sławę ją otaczającą, widząc w jej świętości element legitymizujący swą władzę<sup>326</sup>. Także rozwój jej kultu na terenie Austrazji, w tym translacja pod koniec wieku VII, wiąże się z umacnianiem się pozycji rodu w regionie<sup>327</sup>. Z kolei z powstającej od roku 783 *Continuatio Virtutum*, a więc drugiej księgi *miracula*, dowiadujemy się o kulcie św. Gertrudy na dworze Karolingów – bohaterką jednego z cudów jest dziewczeczka, której do św. Gertrudy w Nivelles radzi wybrać się sama królowa Hildegarda, żona Karola Wielkiego<sup>328</sup>; do opactwa pielgrzymuje też ostatnia z małżonek władcy, Liudgarda<sup>329</sup>. Do roku 1000 jedynymi miejscami kultu świętej – poza Nivelles i jego najbliższym kręgiem – pozostają miejsca w jakiś sposób związane z tradycją karolińską (ewentualnie iroszkocką, ze względu na takie właśnie powiązania samego Nivelles i św. Gertrudy)<sup>330</sup>.

Paradoksalnie jednak to nie wówczas święta została najmocniej powiązana z Karolingami – stało się to dopiero na przełomie wieku X i XI, wraz z odnowieniem jej kultu. O ile bowiem powstałe kilkanaście lat po śmierci świętej *Vita I* nie poświęca wiele uwagi rodowym relacjom Gertrudy<sup>331</sup>, o tyle kolejny żywot, znany jako *Vita tertia*,

---

<sup>325</sup> K. G. Beuckers, op. cit., s. 273, przypis 1765.

<sup>326</sup> P. Riché, op. cit., s. 66; I. Wood, *Królestwo Merowingów. Władza – społeczeństwo – kultura. 450–751*, tłum. M. Wilk, Warszawa 2009 (oryginał angielski: 1994), s. 283.

<sup>327</sup> B. Effros, *Symbolic Expressions of Sanctity: Gertrude of Nivelles in the Context of Merovingian Mortuary Custom*, „Viator. Medieval and Renaissance Studies” 27 (1996), s. 9.

<sup>328</sup> *Virtutum sanctae Geretrudis continuatio*, wyd. B. Krusch, MGH SS rer. Merov., t. 3, Hannoverae 1888, c. 4, s. 473–474. Por. J.-J. Hoebanx, op. cit., s. 36–37.

<sup>329</sup> J. L. Nelson, *Women at the Court of Charlemagne: A Case of Monstrous Regiment?*, w: *Medieval Queenship*, ed. J. C. Parsons, Stroud 1994, s. 54.

<sup>330</sup> K. G. Beuckers, op. cit., s. 272–273, por. J.-J. Hoebanx, op. cit., s. 47–49.

<sup>331</sup> K. G. Beuckers, op. cit., s. 142. Obserwację tę potwierdza Ian Wood, który zwraca jednocześnie uwagę, że w powstałym w latach dziewięćdziesiątych wieku VII

a powstały najpewniej na początku wieku XI lub może nieco wcześniej<sup>332</sup>, koncentruje się właśnie na pokrewieństwie świętej z Karolem Wielkim<sup>333</sup>. Kolejna wersja żywota, napisana przez mnicha z Nivelles i datowana między czwartym dziesięcioleciem wieku XI a jego końcem<sup>334</sup>, czyli *Vita tripartita*, rozwija ten wątek. Pierwsza część utworu skupia się na związkach świętej z Karolingami, a w istocie jest to panegiryk ku czci tego rodu, prezentujący jego dzieje od czasów Pepina I aż do pokolenia synów Ludwika Pobożnego, a więc do połowy IX wieku<sup>335</sup>. Najkrócej rzecz ujął Beuckers: „Gertruda została uznana za świętą cesarską”<sup>336</sup>. Dodajmy zresztą, że towarzyszyło jej też zainteresowanie kręgów cesarskich w Niemczech – poza wspomnianym już faktem sprawowania godności opackiej w Nivelles przez Liudolfinki warto wspomnieć, że w roku 1064 w krypcie ufundowanej kilka dziesięcioleci wcześniej przez Henryka II katedry bamberskiej zostaje konsekrowany ołtarz poświęcony świętej, a ten sam władca zaopatrzył ufundowany przez siebie w 1019 roku w Bazylei kościół, obok innych, także w relikwie św. Gertrudy<sup>337</sup>. Kult świętej spotykamy także w kręgu Henryka III, utrzymującego kontakty z opactwem w Nivelles, które też osobiście nawiedza w roku 1046, aby uczestniczyć w uroczystej konsekracji nowej świątyni<sup>338</sup>.

Jak powiedziałem wyżej, Ezzonidzi mieli zasadniczy wpływ na odnowienie kultu św. Gertrudy. Czy i w jakim stopniu przyczynili się także do uwypuklenia związków łączących świętą z władzą cesar-

---

*De Virtutibus quae facta sunt post dicessum beatae Gertrudis abbatisae* mówi się o sprawach rodzinnych już nieco więcej, niemniej dopiero w IX-wiecznym *Annales Mettenses Priores* – jak się wyraża – “Gertrudis is fully integrated into a written account of the Pippinid family”, I. Wood, *Genealogy defined by women: the case of the Pippinids*, w: *Gender in the Early Medieval World: East and West, 300–900*, eds. L. Brubaker, J. M. H. Smith, Cambridge 2004, s. 241–242.

<sup>332</sup> K. G. Beuckers, op. cit., s. 142 wraz z przypisem 963, por. J.-J. Hoebanx, op. cit., s. 41.

<sup>333</sup> K. G. Beuckers, op. cit., s. 142, por. J.-J. Hoebanx, op. cit., s. 40–41.

<sup>334</sup> K. G. Beuckers, op. cit., s. 142 wraz z przypisem 962.

<sup>335</sup> J.-J. Hoebanx, op. cit., s. 41–42.

<sup>336</sup> K. G. Beuckers, op. cit., s. 273.

<sup>337</sup> Ibidem.

<sup>338</sup> Ibidem, s. 273–274.

ską, Karolingami i samym Karolem Wielkim – trudno powiedzieć. Można raczej przypuszczać, że to właśnie owe treści natury politycznej mogły zadecydować o tak chętnym przyjęciu przez obdarzony wysokimi aspiracjami ród kultu świętej Pepinidki. W każdym razie oczywiste jest, że opuszczając Rzeszę, Rycheza miała świadomość tych konotacji patronki klasztoru, w której jej siostrze przyszło pełnić godność opatki. Niepodobna więc, aby nie nawiązywała do nich, nadając także swej córce imię świętej. Było raczej wręcz przeciwnie: Mieszko II i Rycheza, dając swym dzieciom imiona Karol i Gertruda, w sposób dobitny chcieli przypomnieć o liudolfińskiej (a więc w istocie i karolińskiej) krwi, jaka płynęła w ich żyłach i o blasku godności cesarskiej, jaka spływała na nich, przez matkę, po ich przodkach<sup>339</sup>.

Zamykając te rozważania, zauważmy jeszcze, że pojawianie się tego rodzaju imion, niestosowanych w stosunkowo nieodległej przeszłości w rodzie ojca i matki, ale wyznaczających swego rodzaju polityczne ambicje oraz plany rodziców, jest rzadkie, a jednak zdarza się. Przypomnijmy tu choćby powyższe przykłady trzech Ottonów – synów władców Danii, Wenecji i Polski, ale wskaźmy też, że to samo, co Kazimierz Odnowiciel, imię Karol otrzymał także syn króla Danii, Kanuta IV Świętego i jego żony Adelajdy; pretekstu dostarczył fakt, że jego matka była potomkinią Karolingów<sup>340</sup>. Szukając jednak najlepszej analogii dla rodzeństwa: Karol i Gertruda, warto sięgnąć do przykładu z państwa zachodniofrankijskiego. Otóż w roku 921 książę burgundzki Rudolf ożenił się z córką króla Roberta I, a dwa lata później sam został królem zachodniofrankijskim. Jego pozycja nie była jednak szczególnie mocna – żaden z jego przodków nie był władcą. Dzieci Rudolfa otrzymały jednak karolińskie imiona – Ludwik i Judyta, choć w rzeczywistości nie nosił on w sobie w ogóle karolińskiej krwi – dziad matki Rudolfa, Konrad, był jedynie bratem Judyty, żony Ludwika Pobożnego. Właśnie do tej ostatniej pary odnosiły się imiona dzieci – wybór wiązał się z potrzebą nawiązania do Karolingów, ale nie bez znaczenia był też fakt, że właśnie mał-

---

<sup>339</sup> Por. A. Pleszczyński, op. cit., s. 311.

<sup>340</sup> F. Uspenskij, *Name und Macht*, s. 94–95.

żeństwo Ludwika Pobożnego z Judytą symbolizowało początek wzrostu znaczenia Welfów, z którego to rodu wywodziła się zarówno Judyta, jak i – po kądzieli – Rudolf. Pięć lat po objęciu tronu, w roku 928, Rudolf udał się do uwięzionego w Reims karolińskiego króla Karola III Prostaka i choć nie planował zwrócić mu korony, zawarł z nim pokój i ukorzył się przed nim. W istocie oba działania – nadanie imion Ludwik i Judyta dzieciom oraz hołd złożony Karolowi należy widzieć wspólnie – jako próbę umocnienia swej słabej pozycji króla przez nawiązanie do tradycji karolińskiej<sup>341</sup>.

Wróćmy jednak na chwilę jeszcze do imienia Gertrudy i przypomnijmy, że otrzymała je także córka Bolesława Krzywoustego. Zasadniczo podejmujący kwestię badacze przypuszczają, że imię to przyszła mniszka zwiefaltenńska dziedziczyła po córce Mieszka II (choć nie wykluczali też wpływu kultu św. Gertrudy)<sup>342</sup>. Budzi to jednak pewną konsternację Kazimierza Jasińskiego, jako że Gertruda Mieszkówna nie była w istocie przodkinią córki Krzywoustego; „Gdyby Gertruda była córką Zbysławy, wówczas genealogiczny charakter jej imienia nie ulegałyby wątpliwości. Byłoby to imię odziedziczone po prababce macierzystej” – stwierdza badacz, przypominając, że Gertruda była jednak córką Salomei<sup>343</sup>. Tych wątpliwości jednak – w świetle naszych rozważań – nie mogę podzielić: jak widzieliśmy wyżej, w wypadku agnaticznego dziedziczenia imion żeńskich sięgano chętnie i po imiona siostr ojców, i siostr dziadów czy pradziadów, a więc kuzynek w linii bocznej dzieci, które owe imiona dostawały.

Tymczasem, próbując rozwiązać swój dylemat, Kazimierz Jasiński zgłasza interesującą propozycję, opierając się zresztą na sugestii Stanisława Kętrzyńskiego<sup>344</sup>. „Pewną jednakże rolę – powiada Jasiński – mogła tu odegrać okoliczność, że na dworze Krzywoustego znajdował się tzw. *Kodeks Gertrudy*, stanowiący niegdyś własność Gertrudy, córki Mieszka II. [...] Otrzymała go w posagu Gertruda, córka Salomei, [...]. Zdaniem S. Kętrzyńskiego, Gertruda otrzy-

<sup>341</sup> C. B. Bouchard, *The migration of women's names*, s. 8–9.

<sup>342</sup> S. Kętrzyński, op. cit., s. 733–735; J. Hertel, op. cit., s. 143.

<sup>343</sup> K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 245.

<sup>344</sup> S. Kętrzyński, op. cit., s. 733–735.

mała wspomniany kodeks wraz z imieniem Gertruda”<sup>345</sup>. Doceniając śmiałość tej interesującej propozycji badawczej, trzeba zachować wobec niej właściwy dystans. Po pierwsze bowiem, otrzymanie imienia Gertruda przez córkę Bolesława Krzywoustego nie wymaga – co starałem się pokazać we wcześniejszej części wywodu – żadnych dodatkowych, ponad genealogiczne, wyjaśnień. Jeśli chodzi natomiast o samą treść *Kodeksu*, to powyższa propozycja byłaby może do obrotu: przypomnijmy, że *Modlitewnik Gertrudy* zawiera m.in. osobiste modlitwy, w których córka Mieszka mówi o sobie samej, używając imienia Gertruda; mogłoby więc się wydawać, że jest powód, aby i następna użytkowniczka kodeksu nosiła to samo miano. Ale to chyba fałszywy trop – wszak wszelkie inne treści modlitw Gertrudy Mieszkówny do Gertrudy Bolesławówny już nie pasują – choćby modlitwa za syna, jako że ta druga została oddana do klasztoru. Nade wszystko jednak zgodzenie się z propozycją Jasińskiego wymagałoby wskazania sytuacji analogicznych. Taką może wydawać się przytoczona w rozdziale poświęconym memorii scena przekazania ksieni kwedlinburskiej Matyldzie przez jej babkę, królową Matyldę, *computarium* z imionami zmarłych<sup>346</sup>. Można by szukać analogii między tymi sytuacjami, jednak w rzeczywistości nic nie wskazuje na to, by kwestia imienia miała w tym wypadku dla przekazania księgi jakiegokolwiek znaczenie<sup>347</sup>. Musimy pozostać więc na gruncie wyrażonego już przekonania, że imię Gertrudy Bolesławówny nawiązuje do imienia Gertrudy Mieszkówny, natomiast ewentualny wpływ *Kodeksu Gertrudy* na imię córki Krzywoustego musi pozostać w sferze domysłów i dywagacji.

---

<sup>345</sup> K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, s. 245.

<sup>346</sup> Patrz wyżej, s. 328.

<sup>347</sup> Choć nie można wykluczyć, że miała znaczenie dla samego objęcia godności ksieni przez Matyldę. Patrz wyżej, s. 538–539, przypisy 217.

\*

Podsumowując nasze rozważania, spróbujmy zastanowić się, co właściwie o imionach Piastówien wiemy, a czego nie wiemy<sup>348</sup>. Wśród piątki znanego nam potomstwa Mieszka I jest tylko jedna córka<sup>349</sup>, której imienia rodzimego nie znamy, a która w Danii została nazwana najpewniej Gunhildą. Na siedmioro dzieci Bolesława Chrobrego znamy aż cztery córki – jedna to bezimienna opatka, kolejna najpewniej już w Rzeszy, po zamążpójściu, otrzymała imię Regelinda, trzecia (żona księcia ruskiego Świętopelka) nie jest nam znana z żadnego imienia, wreszcie ostatnia została nazwana przez rodziców Matyldą. Mieszko II miał, obok syna Kazimierza-Karola, dwie córki: znaną nam już Gertrudę i nieznaną z imienia żonę Beli I. Wśród czwórki potomstwa Kazimierza Odnowiciela Jasiński wymienia jedną córkę, Swatawę-Swiętosławę; o ewentualnych córkach Bolesława Szczodrego nic nie wiemy. Władysław Herman z kolei – obok Zbigniewa i Bolesława – miał trzy córki, z których znamy jedynie imię Agnieszki, ksieni kwedlinburskiej i gandersheimskiej. Imiona córek Bolesława Krzywoustego poddałem już analizie we wcześniejszej partii tekstu.

Powyższe zestawienie pozwala nie tylko potwierdzić to, co zostało powiedziane na wstępie – wiele córek piastowskich najpewniej nie zostało odnotowanych źródłowo, a wśród tych, które znamy, zagadką pozostają dla nas często ich imiona, zwłaszcza jeśli mamy

---

<sup>348</sup> Podsumowanie to opieram na wcześniejszych rozważaniach oraz ustaleniach K. Jasińskiego, *Rodowód pierwszych Piastów*; zrezygnowałem więc z odsyłaczy do konkretnych miejsc jego pracy.

<sup>349</sup> Pomijam tu mocno zagadkową postać, którą Kazimierz Jasiński notuje jako „NN córka Siemomyśla lub Mieszka I”, ibidem, s. 72–78, gdzie starsza literatura przedmiotu. Jako że informacje o tej postaci, na dodatek mało precyzyjne, podaje wyłącznie późne *Tempore illo*, a o jej istnieniu wnosi się jeszcze jedynie z pokrewieństwa Piastów z dynastią pomorską, o której wspomina Gall Anonim, można mieć poważne wątpliwości, czy postać ta w ogóle istniała. Por. E. Rymar, *Niektóre aspekty dyskusji wokół dynastii książęcej na Pomorzu Nadwiślańskim*, „Rocznik Gdański” 43 (1983), z. 1, s. 7; J. Spors, *Pochodzenie dynastii książęcych na Pomorzu w XI i XII wieku – w szczególności Świętobora i Świętopelka z Kroniki Anonima Galla*, „Roczniki Historyczne” 49 (1983), s. 3.

na myśli tylko te nadane przez rodziców, nie zaś otrzymane po małżeństwie. Pozostawiając na razie na marginesie potomstwo Krzywoustego, zauważmy więc, że takie nadane córkom na piastowskim dworze imiona znamy tylko w czterech przypadkach: Matyldy, Gertrudy, Świętosławy i Agnieszki; pozostałe siedem znanych nam córek Piastów pozostaje bezimienne bądź znamy wyłącznie imiona nadane im najpewniej za granicą (Gunhilda, Regelinda).

Każę to wrócić do sygnalizowanego już problemu dominacji imiennictwa obcego, zwłaszcza germańskiego. Jak pamiętamy, zwracali na nią uwagę badacze, proponując prostą odpowiedź w postaci kognatycznego dziedziczenia imion córek, co w swoich rozważaniach odrzuciłem. Sądzę, że bardziej na miejscu byłoby raczej przypomnienie przywołanego już przykładu rodu hrabiów Flandrii, który – nawet trzymając się zasad agnatycznego dziedziczenia imion – chętnie nadawał obce, bardziej prestiżowe miana. Można by zatem zasugerować, że być może także w wypadku Piastów dawanie obcych imion córkom było wynikiem swego rodzaju kompleksów polskiej dynastii rządzącej.

Biorąc jednak pod uwagę fakt, że udało się nam poznać zdecydowaną mniejszość imion Piastówien, można podać w wątpliwość i sam problem. Skoro bowiem wśród żeńskiego potomstwa polskich władców do pokolenia dzieci Władysława Hermana włącznie tylko trzy na jedenaście znanych nam córek nosiło obce imiona, to czy faktycznie możemy być pewni dominacji imion germańskich? Należy dodać, że w każdym z tych trzech przypadków nadaniu obcego miana towarzyszą specyficzne okoliczności, o których szeroko była mowa wyżej, a także, że wśród owych czterech Piastówien, których imiona znamy, jest i jedna nosząca imię polskie – Świętosława. Oczywiście predylekcji Piastów, zwłaszcza w pierwszej połowie XI wieku, do nadawania córkom imiona obcych nie można wykluczyć, jednak wobec braku informacji, rozsądniej będzie sąd w tej sprawie zawiesić<sup>350</sup>.

---

<sup>350</sup> Rzecz byłaby godna rozważenia, ale w kontekście całości imiennictwa piastowskiego, a nie tylko imion kobiecych; wykracza więc poza zakres moich rozważań. Należy bowiem zauważyć, że w pierwszej połowie XI wieku wśród piastowskich dzieci spotykamy nie tylko Matyldę i Gertrudę, ale też Ottona, Lamberta, Dytryka i Karola.



Wyrażoną przed chwilą opinię o pozorności przewagi imion germańskich można by próbować podważyć, włączając w krąg rozważań także pokolenie dzieci Bolesława Krzywoustego. Tu faktycznie bowiem imiona obce, głównie proveniencji niemieckiej, dominowały; przypomnijmy, że córki tego władcy nosiły imiona Rycheza, Gertruda, Dobroniega, Judyta i Agnieszka. Argument ten nie byłby jednak trafiony. Czym innym jest bowiem nadawanie córkom przez Piastów imion obcych na początku wieku XI wieku, czym innym zaś na początku wieku XII, po przeszło 100 latach intensywnych kontaktów dynastycznych z dworem i arystokracją niemiecką. Mamy tu bowiem do czynienia z sytuacją, jaką na przykładzie Karolingów i innych rodów rządzących wczesnośredniowiecznej Europy pokazywała Constance B. Bouchard – nadawane obce imiona są obcymi tylko z pozoru. W istocie bowiem Bolesław Krzywousty nie nazywał swoich córek imieniem Judyta czy Rycheza dlatego, że są to imiona niemieckie, ale dlatego, że były to imiona jego przodków, a więc miana, które w jego pokoleniu znajdowały się po prostu „w puli” żeńskich imion piastowskich. Zauważmy zresztą, że na równych prawach potraktował on słowiańskie imię Dobroniega, choć to w dynastii Rurykowiczów już się (najpewniej) nie pojawiło, w niewielkim więc stopniu musiało budzić w jego czasach skojarzenia z ruskim rodem książęcym i związanym z nim prestiżem.

Bolesław Krzywousty, którego matka, babka, prababka i praprababka nosiły imiona niemieckie lub ruskie, miał więc w istocie mniejszą możliwość nazwania swych córek imionami miejscowymi. Oczywiście skoro władca skorzystał także z imion krewniaczek w linii bocznej – Gertrudy czy Agnieszki – nie można wykluczyć, że jakaś z jego córek, której imienia nie poznaliśmy (bądź której samej nie poznaliśmy), mogła nosić np. miano Świętosława lub inne rodzime imię. Z braku takiego rodzimego miana wśród owych pięciu znanych nam imion córek Bolesława Krzywoustego trudno czynić argument – szanse na jego pojawienie się były mniejsze niż w wypadku imion, które mogą brzmieć obco, ale przez samego Krzywoustego nie mogły być za takie uważane.



## Zakończenie

Próbując podsumować zawarte w tej pracy rozważania, trzeba zacząć od stwierdzenia, że co do charakteru swej aktywności, kobiety z kręgu piastowskiego nie różniły się nadmiernie od innych wysoko urodzonych niewiast swego okresu. Mam tu na myśli przede wszystkim pole działalności związane z modlitwą za członków rodu i modlitewną pamięcią o nich oraz działalnością dobroczynną. Innymi słowy: rola społeczna władczyni – jak widzieliśmy to podczas analizy tekstów narracyjnych – wiązała się przede wszystkim z kwestiami natury religijnej. Warto przypomnieć w tym miejscu obserwacje niektórych badaczy, mówiących o pewnym podziale ról wewnątrz wczesnośredniowiecznych grup krewniaczych, podziale *par excellence* opartym na płci – kobietom miałyby w nim przypadać szczególna odpowiedzialność za szeroko rozumiane kwestie dewocyjne.

Oczywiście, dostrzegając takie właśnie zaangażowanie kobiet z rodów panujących i arystokratycznych, łatwo można popaść w przesadę. Wszak istnieje możliwość wskazania licznych przykładów, gdy to mężczyźni dokonywali fundacji instytucji religijnych czy troszczyli się o modlitewną pamięć członków swego rodu; przykładów takich będzie z pewnością nieporównanie więcej niż tych dotyczących kobiet. Istotą sprawy pozostaje tu jednak raczej to, jaką część ogólnej aktywności kobiet i mężczyzn zajmowała tego rodzaju działalność. Tu zaś nie sposób nie skonstatować, że dla kobiet jest to działalność podstawowa, znajdująca się w samym centrum ich zainteresowania i oczekiwań, jakie wiązano z właściwym wypełnianiem przez nie powierzonej im roli. Przy ograniczonych zadaniach, jakie – w porównaniu z mężczyznami – wypełniały kobiety z kręgów społecznych elit we wcześniejszym średniowieczu, właśnie tym związanym z kwestiami religijnymi przypada miejsce szczególne.

W naszych rozważaniach przyglądaliśmy się nie tylko zawartym w tekstach literackich wzorcom, ale także praktyce wypełniania

przez piastowskie żony i córki przypisywanych im ról, zastanawiając się nad ich faktycznym udziałem w działalności fundacyjnej czy donacyjnej oraz powstawaniu piastowskich kommemoracji. Trudno oczywiście w prosty sposób ocenić skalę tego zjawiska, niemniej jednak trzeba zauważyć, że – jeśli wziąć pod uwagę naszą niewielką wiedzę na temat tego rodzaju działalności Piastów – rola kobiet w wypełnianiu tych powinności zaznacza się dość wyraźnie.

W tym miejscu warto przyjrzeć się raz jeszcze konkretnym postaciom. Okazuje się bowiem, że niektóre z nich trwale – przez hojne donacje – zaznaczają swą pozycję, zaś inne pozostają właściwie niezauważone. Trudno oceniać małżonki najdawniejszych władców, bowiem baza źródłowa jest niezwykle uboga, ale już związana z propagowaniem kultu św. Mikołaja (a może i innych świętych) działalność Rychezy, fundacja tyniecka Judyty Salickiej czy wreszcie aktywność na tym polu Salomei robią wrażenie. Do tej grupy należałoby dodać jeszcze Judytę Czeską, która nie tylko ofiarowała kapitulę krakowskiej Chropy, ale była też niewątpliwie dobrodziejką prowansalskiego St. Gilles. Gdzie jednak w obrazie tym umieścić Dobronięgę-Marię albo Zbysławę? Z tą pierwszą próbowaliśmy wiązać powstanie piastowskich kommemoracji u św. Emmerama w Ratyźbonie, ale były to – jak pamiętamy – rozważania raczej hipotetyczne. Druga z ruskich księżniczek w źródłach prawie się nie pojawia, a możemy ją wiązać jedynie – a i to nie jest rzecz pewna – z powrotem do Polski *Psalterza Egberta*.

Ta różnorodność stanowisk każe postawić pytanie podobne do tego, które stawialiśmy w wypadku problemu funkcjonowania we wczesnopiastowskiej Polsce klasztoru żeńskiego, a mianowicie o to, czy i na ile głęboko typowe dla Europy łacińskiego chrześcijaństwa wzorce kultury religijnej zostały w Polsce – czy może lepiej powiedzieć: w dynastii piastowskiej – faktycznie przyjęte. W kwestii ról, jakie na tym polu miały wypełniać kobiety, dysponujemy w Polsce źródłem, które świadczy, że rozumiano je tu podobnie jak we Francji czy w Rzeszy, tyle że autorem owego źródła jest pochodzący z pewnością z któregoś z krajów „starego” chrześcijaństwa anonimowy mnich, zwany Gallem. Jeśli zaś chodzi o praktyczne wykonywanie owych ról, daje się zauważyć, że przodują w tym kobiety, które same

przyjechały z Rzeszy, stąd trudno powiedzieć, w jakim stopniu ich działalność jest wynikiem sposobu, w jaki rolę władczyni postrzegano na piastowskim dworze, a w jakim odpowiada ona wzorcom, które niewiasty te wyniosły ze swych rodzinnych domów. Ostrożnie można skłaniać się ku konstatacji, że to raczej przybyłe do Polski z Zachodu piastowskie małżonki przywoziły tu pewne wzory, dotyczące sposobu rozumienia roli społecznej kobiety w dynastii, które na piastowskim dworze były dopiero powoli i stopniowo przyjmowane i asymilowane.

W ogóle można odnieść wrażenie, że jeśli niektórym z piastowskich żon udało się mocno zaznaczyć swą obecność w nowej ojczyźnie, to inne są ledwo zauważalne, a ich działalność wymyka się naszym źródłom. Biorąc pod uwagę stan zachowania źródeł, argumenty *ex silentio* należy traktować z ostrożnością; z pewnością różny poziom aktywności piastowskich niewiast zależał także od kwestii charakteru czy osobowości każdej z nich, ale nie bez znaczenia wydaje się środowisko, z którego kobiety pochodziły. Choć wchodząc przez zamążpójście do jednej rodziny, kobieta opuszczała rodzinę, w której się urodziła i wychowała, nie musi to koniecznie oznaczać, że jej pochodzenie przestawało mieć jakiegokolwiek znaczenie, podobnie jak tradycja wyniesiona z rodzinnego domu. Obserwując proces przyjmowania się w Polsce zapośredniczonego przez Rychezę, ale w istocie ottonskiego kultu św. Mikołaja, imiennictwo jej dzieci, a także to, jak mocno miejscowe źródła podkreślają jej cesarskie pochodzenie, nie możemy mieć wątpliwości, że dla Piastów była ona postacią niezwykłą, swego rodzaju łącznikiem z tradycją Ottonów, a jej mariaż z Mieszkiem II był uznawany za niewątpliwą sukces dynastii. Gdy jednak przyjrzymy się aktywności cesarskiej córki, Judyty Salickiej (tu sprawę komplikują nieco problemy natury *stricto* politycznej), a także działalności Salomei i temu, jak chętnie jej mąż włączył się w związane z Zwiefalten tradycje rodu jej pochodzenia, okaże się, że i one były przyjmowane w Polsce – ze względu na swe urodzenie – jako postaci ważne. Nie może być przypadkiem, że właśnie ich rodzinne tradycje wywarły pewien wpływ na imiennictwo ich potomstwa, czego w wypadku Dobroniegi czy Zbysławy stwierdzić się nie da. Obserwując te różnice w pozycji pocho-

dzących z Rzeszy i z Rusi kobiet, można odnieść wrażenie, że uwaga Piastów jest wychylona wyraźnie na zachód, w efekcie czego tradycja rodu hrabiów Bergu (nie mówiąc o tradycji Liudolfingów) wydaje się atrakcyjniejsza i jest chętniej asymilowana niż tradycja Rurikowiczów, a pochodząca ze szwabskiego rodu hrabianka jest – nieco hiperbolizując – lepszą partią niż ruska księżniczka.

Uwagi dotyczące piastowskich żon, które zajęły w Polsce wyjątkowo mocną pozycję, odnoszą się z pewnością także do Dobrawy. Trzeba tu przypomnieć, że jej pierworodny syn, następca tronu, został przecież nazwany – jak się wydaje – zgodnie z imienniczą tradycją dynastyczną rodziny swej matki, nie zaś ojca. Ona sama zapisała się w tradycji Piastów przede wszystkim jako ta, która przyniosła Polsce chrześcijaństwo. Jeśli wziąć pod uwagę miejsce, jakie zajmuje ona w narracji Galla, a także to, jak mocno utrwaliły ją inne źródła – np. polskie roczniki – oraz przypomnieć, jak chętnie kilka wieków po jej śmierci powiązano z nią stary i ważny kościół Marii Panny na poznańskim grodzie, to dotycząca jej pamięć jawi się nam zupełnie wyjątkowo. Śmiało można powiedzieć, że żadna inna z interesujących nas tu postaci kobiet – dotyczy to nawet Rychezy – w oczach potomnych nie zajęła tak poczesnego miejsca, jak właśnie Dobrawa.

Jeśli chodzi o miejsce w pamięci i zainteresowanie źródeł kobietami z kręgu Piastów, to po przeciwnej stronie należałoby umieścić nawet nie Zbysławę, ale piastowskie córki, o których wiemy niekiedy tyle tylko, że istniały. Skupiły one naszą uwagę w tej pracy w znacznie mniejszym stopniu niż piastowskie żony, co wynika przede wszystkim z podniesionej już kwestii przynależności rodzinnej czy rodowej kobiet po zamążpójściu. Choć – jak widzimy – nie jest tak, że ich pochodzenie czy tradycja rodzima tracą w momencie ślubu zupełnie na znaczeniu, to jednak zasadniczo we wcześniejszym średniowieczu kobieta, wchodząc do nowej rodziny, wpisuje się w jej tradycję i rodową pamięć, a swą działalność fundacyjną łączy z działalnością fundacyjną domu męża. Co za tym idzie – zazwyczaj próżno w działalności piastowskich córek, które opuściły rodzinny dom, szukać jakichkolwiek związków z Piastami, a tylko takie działania były przedmiotem naszych rozważań.

Nie znaczy to, że takich powiązań zupełnie brak – przykładem niech będzie imię Świętosława, jakie skandynawska królowa, córka Mieszka I, nadała swej własnej córce. Jest to jednak w zasadzie bodaj jedyny uchwytny przypadek, gdy tradycja Piastów oddziałuje na dom, do którego weszła piastowska córka. Mając na uwadze wcześniejsze rozważania o poziomie asymilacji przez samych Piastów tradycji rodzin, z których pochodziły ich żony, a także przypominając, że kilku piastowskim córkom w domach ich mężów zmieniono imiona, czego nie zaobserwowaliśmy w wypadku piastowskich żon, można zastanawiać się, co mówi nam to o znaczeniu polskiej dynastii w oczach współczesnych i symbolicznej atrakcyjności wiązania się z nią. Ciekawym świadectwem będzie w tej kwestii także postępowanie piastowskich wdów, pochodzących z wysoko postawionych rodzin, a mianowicie Rychczy i Judyty Salickiej, gdy opuściły one Polskę. Wydaje się bowiem, że w tym momencie ich związki z rodem męża zupełnie się urywają, one zaś same – decydując się na powrót do ojczyzny – w swej działalności donacyjnej i komemoracyjnej całkowicie wpisują się w obyczaj rodziny, z której pochodzą.

Wydaje się więc, że obserwowanie działań i ról społecznych, jakie odgrywają w dynastii Piastów wchodzące do niej kobiety, a także funkcji pełnionych przez piastowskie córki przyjmowane do rodów obcych, poza tym, że jest samo w sobie wartościowe, mówi nam także wiele o rodzimej dynastii w ogólności. Piastowie jawią się w tych rozważaniach jako dynastia świadoma swej prowincjonalności i dokładająca wysiłków, aby pochodzące z Zachodu wzorce naśladować, a także wpisywać się w europejski, zwłaszcza niemiecki kontekst kulturowo-polityczny. Także temu służą mariaże z arystokracją Rzeszy oraz szczególnie atrakcyjne – i w sensie symbolicznym skwapliwie wykorzystywane – małżeństwa polskich władców z przedstawicielkami domu cesarskiego. Wyraźnie kontrastuje z tym brak piastowskich córek wśród małżonek cesarzy, a także władców dalszych państw zachodniej Europy; warto w tym miejscu przypomnieć o córkach wielkich książąt kijowskich na obcych tronach: żoną cesarza Henryka IV była Eupraksja, córka Wsiewołoda I, zaś małżonką króla Francji Henryka I – Anna, córka Jarosława Mądrego (jej siostry były władczyniami Norwegii i Węgier). Polska dyna-

stia wygląda jednak na niezbyt atrakcyjną nie tylko w oczach domów panujących, ale i elit Rzeszy, czego świadectwem jest całkowite zacieranie się piastowskiej tożsamości tych spośród piastowskich córek, które wyszły za niemieckich arystokratów. Dwie wielkie damy, których przynależność do dynastii Piastów wydaje się niepodważalna, tj. Rycheza i Judyta Salicka, jako wdowy wyjechały do Rzeszy, co samo w sobie (pomijając względy natury politycznej) jest znaczące. Co więcej: przebywając tam, zachowują się one tak, jakby z polskim rodem panującym nigdy nie miały nic wspólnego; dla obu tych kobiet atrakcyjny pozostaje królewski tytuł, który z dumą noszą, ale dynastie, którym go zawdzięczają (a więc Piastowie i Arpadzi) – wyraźnie mniej. Wydaje się, że wszystko to dobrze wpisuje się w obraz, jaki na kartach swej monografii *Niemcy wobec pierwszej monarchii piastowskiej* określił Andrzej Pleszczyński: mimo wytrwałych starań, niepozbawionych także sukcesów, Piastowie w oczach swych zachodnich sąsiadów pozostają – w sensie kulturowym – rodem głęboko zmarginalizowanym.



## Bibliografia

### Źródła, tłumaczenia źródeł

- Adalberti Vita Heinrici II. Imper.*, wyd. G. Waitz, *MGH SS*, t. 4, Hannoverae 1841.
- Ademari Historiarum libri III*, wyd. G. Waitz, *MGH SS*, t. 4, Hannoverae 1841.
- Agii vita et obitus Hathumodae*, wyd. G. H. Pertz, *MGH SS*, t. 4, Hannoverae 1841.
- Agobardi archiepiscopi Lugdunensis libri duo pro filiis et contra Iudith uxorem Ludovici Pii*, wyd. G. Waitz, *MGH SS*, t. 15, cz. 1, Hannover 1887.
- Alberti abbatis Miciacensis ad Joannem XVIII papam*, w: *Abbo Floriacensis Abbas, Epistolae, PL*, 139.
- Album Palaeographicum*, ed. S. Krzyżanowski, *Tabularum I–XXXI textus ed. W. Semkowicz, Z Budkowa, Cracoviae* 1960 (wydanie pierwsze: 1935).
- Aldhelmus de virginitate*, w: *Aldhelmi opera*, wyd. R. Ehwald, *MGH Auctores antiquissimi*, t. 15, Berolini 1919.
- Das älteste Aachener Totenbuch*, wyd. E. Teichmann, „Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins” 38 (1916).
- Das älteste Memorienbuch des Kölner Gereonssiftes*, wyd. P. Heusgen, „Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins e.V.” 13 (1931).
- Anastasius Bibliothecarius, *Sancta Constantinopolita Quarta, PL*, 129.
- Annales Brunwilarenses*, wyd. G. H. Pertz, *MGH SS*, t. 16, Hannoverae 1859.
- Annales Fuldenses*, wyd. R. Rau, w: *Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte (=Fontes ad historiam regni Francorum aevi karolini illustrandam)*, t. 3, (*Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters*, t. 7), Darmstadt 1969.
- Annales Gradicenses-Opatovicenses*, wyd. J. Emler, *Fontes rerum Bohemicarum*, t. 2, Praha 1874.
- Annales Hildesheimenses*, wyd. G. Waitz, *MGH SS rer. Germ. in usum scholarum*, t. 8, Hannoverae 1878.
- Annales Magdeburgenses*, wyd. G. H. Pertz, *MGH SS*, t. 16, Hannoverae 1859.
- Annales Monasterii de Wintonia*, ed. H. R. Luard, *Annales Monastici*, t. 2, London 1865.
- Annales Pegavienses*, wyd. G. H. Pertz, *MGH SS*, t. 16, Hannoverae 1859.

- Die Annales Quedlinburgenses*, wyd. M. Giese, *MGH SS rer. Germ. in usum scholarum*, t. 72, Hannover 2004.
- Annales Stadenses auctore Alberto*, wyd. G. H. Pertz, *MGH SS*, t. 16, Hannoverae 1859.
- Annales Zwifaltenses (Miores)*, wyd. O. Abel, *MGH SS*, t. 10, Hannoverae 1852.
- Ausführliche Stifts-Historie von Brandenburg, nebst einem Codice Diplomatico aus dem Brendenburgischen Stift-Archiv*, wyd. Ph. W. Gercken, Braunschweig–Wolffenbüttel 1766.
- Auszug aus dem Memorienbuche des Mariengradenstifts, aus der 2. Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts*, „Archiv für die Geschichte des Niederrheins”, Hrsg. Theodor J. Lacomblet, t. 2 (1832–1870) (przedruk: Osna-brück 1968).
- Beowulf* (oryginał), <http://www8.georgetown.edu/departments/medieval/labyrinth/library/oe/texts/a4.1.html> (dostęp: 15.11.2008).
- Beowulf. Epos bohaterski*, tłum. R. Stiller, Kraków 2010.
- Bernoldi Chronicon 1054–1100*, wyd. I. S. Robinson, *MGH Scriptores rerum germanicarum*, Nova series, t. 14, Hannover 2003.
- Bertoldi Chronicon*, wyd. L. Wallach, E. König, K. O. Müller, w: *Die Zwiefalter Chroniken Ortliebs und Bertolds (Schwäbische Chroniken der Stauferzeit, 2)*, Sigmariningen 1978 (pierwsze wydanie: 1941).
- Biblia Sacra Vulgata*, ed. Robert Weber, Stuttgart, 1990.
- Biblia Tysiąclecia*, wyd. 3, Poznań–Warszawa 1980.
- Bischof Adalbero beurkundet eine Schenkung von Gütern und Hörigen der Königin Richiza von Polen an das Bistum Würzburg*, wyd. F. J. Bendel, w: Franz J. Bendel, *Die Schenkungen der Königin Richeza von Polen an das Bistum Würzburg (1057 März 3 und 1058 Januar 29)*, „Historisches Jahrbuch” 34 (1913), (s. 65–70 – całość artykułu, s. 67–70 – wydanie źródła).
- Die Briefe des Petrus Damiani*, wyd. K. Reindel, *MGH BdK*, t. 4, cz. 2, München 1988; t. 4, cz. 3, München 1989.
- Die Briefsammlung Gerberts von Reims*, wyd. F. Weigle, *MGH BdK*, t. 2, Weimar 1966.
- Brunon z Kwerfurtu, *Żywot Pięciu Braci Męczenników*, tłum. K. Abgarowicz, w: *Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego*, Warszawa 1966.
- Calendarium Numburgensis ecclesiae cathedralis sive memoriae eorum*, wyd. Ch. Schoettgen, G. Ch. Kreysig, *Diplomataria et Scriptores historiae Germanicae medii aevi*, t. 2, Altenburgi 1755.
- Calendarium Pegaviense*, wyd. J. B. Menckenius, *Scriptores rerum Germanicarum, Praecipue Saxonicarum*, t. 2, Lipsiae 1728.

- Carmen Nigelli Ermoldi exulis in honorem glorissimi Pippini regis*, wyd. E. Faral, w: *Ermold le Noir, Poème sur Louis le Pieux et Épitres au roi Pépin* (Les classiques de l'histoire de France au Moyen Age, t. 14), Paris 1964.
- Cartulaire de l'égglise d'Apt (835-1130?)*, éd. N. Didier, H. Dubled, J. Barruol, Paris 1967.
- Capitulare de villis*, wyd. A. Boretius, *MGH Capitularia regum Francorum I*, Hannoverae 1883.
- Cartulaire du prieuré de Paray-le-monial*, éd. U. Chevalier, Paris 1890.
- Chronica Poloniae Maioris*, wyd. B. Kürbis, *MPH, nova series*, t. 8, Warszawa 1970.
- Chronicarum quae dicuntur Fredegarii scholastici*, wyd. B. Krusch, *MGH SS rer. Merov.*, t. 2, Hannoverae 1888.
- Chronicon Montis Sereni*, wyd. G. H. Pertz, *MGH SS*, t. 23, Hannoverae 1874.
- Chronik des Stiftes S. Simon et Judas in Goslar*, wyd. L. Weiland, *MGH Deutsche Chroniken*, t. 2, Hannoverae 1877.
- Die Chronik von Montecassino*, wyd. H. Hoffmann, *MGH SS*, t. 34, Hannover 1980.
- Conradi I., Heinrici I. et Ottonis I. diplomata*, wyd. T. Sickel, *MGH Diplomata regum et imperatorum Germaniae*, t. 1, Hannoverae 1879-1884.
- Cosmae Pragensis chronica Boemorum*, wyd. B. Bretholz, *MGH Scriptires rerum germanicarum*, Nova series, t. 2, Berolini 1923.
- La cronaca veneziana del Diacono Giovanni*, wyd. G. Monticolo, w: *Cronache veneziane antichissime* (Fonti per la storia d'Italia. Scrittori - secoli X-XI), Roma 1890.
- De Obitu Theodosii*, w: *Sancti Ambrosii Opera*, t. 7, ed. O. Faller, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*, t. 73, Vindobonae 1955.
- De vita et gestis beatae Aedeldryde virginis*, "Analecta Bollandiana. Revue critique d'hagiographie" 106 (1988).
- Dedicatio ecclesiae Ardachrensis*, wyd. H. Bresslau, *MGH SS*, t. 30, cz. 2, Lipsiae 1884.
- Dialogus Agii*, wyd. L. Traube, *MGH Poetae Latini*, t. 3, Berolini 1896.
- Donizonis Vita Mathildis*, wyd. G. H. Pertz, *MGH SS*, t. 12, Hannoverae 1856.
- Diplomata Hungariae Antiquissima*, t. 1 (lata: 1000-1131), wyd. G. Györffy, Budapestini 1992.
- I diplomi di Ugo e di Lotario, di Berengario II e di Adalberto*, wyd. L. Schiaparelli, *Fonti per la storia d'Italia*, t. 38, *Diplomi - secolo X*, Roma 1924.
- Dhuoda, Handbook for her Warrior Son. Liber Manualis*, wyd. M. Thiébaux, Cambridge 1998.

- The ecclesiastical history of Orderic Vitalis*, t. 2, ks. III–IV, ed. M. Chibnall, Oxford 2002.
- Epistolae Austrasicae*, wyd. W. Gundlach, w: *Epistolae Merowingici et Karolini aevi*, t. 1, MGH *Epp.*, t. 3, Berolini 1892.
- Epistola Brunonis ad Henricum regem*, wyd. J. Karwasińska, MPH, nova series, t. 4, 3, Warszawa 1973.
- Ex Paschasii Radberti vita Walae abbatis Corbeiensis*, wyd. G. H. Pertz, MGH SS, t. 2, Hannoverae 1829.
- Extrakt aus dem Calendario Numburgensis Ecclesiae*, wyd. C. P. Lepsius, w: Carl Peter Lepsius, *Über das Alterthum und die Stifter des Doms zu Naumburg und deren Statuen im westlichen Chor*, „Mitteilungen aus dem Gebiet historisch-antiquarischer Forschungen” 1 (1822), (s. 1–75 – całość artykułu, s. 56 – wydanie źródła).
- Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, tłum. i wyd. T. Wnętrzak, Kraków 2007.
- Factum est. Homile o svaté Ludmile z konce XI století*, ed. V. Chaloupecký, w: *Prameny X. století legendy Kristiánovy o sv. Václavu a sv. Ludmile* (Svatováclavský sborník, II, 2), Praha 1939.
- Florentii Wigorniensis Monachi Chronicon ex chronicis ab adventu Hengesti et Horsi in Britanniam usque ad annum MCVII*, ed. B. Thorpe, t. 1, London 1848.
- Fragment eines Naumburger Anniversariums*, wyd. M. Perlbach, „Neue Mitteilungen aus dem Gebiet historisch-antiquarischer Forschungen” 17 (1889).
- Frutolfi Chronica*, wyd. F.-J. Schmale, I. Schmale-Ott, w: *Frutolfi et Ekkehardi Chronica necnon Anonymi Chronica imperatorum* (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, t. 15), Darmstadt 1972.
- Fundatio monasterii Brunwilarensis*, wyd. G. Waitz, MGH SS, t. 14, Hannover 1883.
- Gall Anonim, *Kronika polska*, tłum. R. Grodecki, Wrocław 2003.
- Galli Anonymi Cronicae et Gesta ducum sive principum Polonorum*, wyd. K. Mалеczyński, MPH, nova series, t. 2, Kraków 1952.
- Genealogia Wettinensis*, wyd. G. H. Pertz, MGH SS, t. 23, Hannoverae 1874.
- Geschichte der geistlichen Stiftungen, der adlichen Familien, so wie der Städte und Burgen der Mark Brandenburg*, t. 2, wyd. A. F. Riedel, *Codex diplomaticus Brandenburgensis*, Haupttheil 1 (=A), t. 2, Berlin 1842.
- Gesta abbatum Gemblacensium auctore Sigeberto*, wyd. G. H. Pertz, MGH SS, t. 8, Hannoverae 1848.
- Gunhildkorset*, <http://runer.ku.dk/VisGenstand.aspx?Titel=Gunhild-korset> (dostęp: 19.05.2010).
- Grégoire le Grand, *Dialogues*, t. 2, ed. A. de Vogüé, (*Sources Chrétiennes*, t. 260), Paris 1979; t. 3, ed. A. de Vogüé, (*Sources Chrétiennes*, t. 265), Paris 1980.

- Gregorii I Papae Registrum epistolarum, Libri VIII–XIV*, wyd. L. M. Hartmann, *MGH Epp.*, t. 2, Berolini 1899.
- Gregorii episcopi Turonensis liber II. de virtutibus S. Martini*, wyd. B. Krusch, *MGH SS rer. Merov.*, t. 1, cz. 2, Hannover 1885.
- Gregorii episcopi Turonensis libri historiarum X*, wyd. B. Krusch, W. Levison, *MGH SS rer. Merov.*, t. 1, cz. 1, Hannover 1937–1951.
- Grzegorz z Nyssy, *Oratio funebris de Placilla*, *Patrologia Graeca*, ed. J.-P. Migne, *Patrologia Graeca*, 46.
- Grzegorz z Tours, *Historie. Historia Franków*, tłum. K. Liman, ks. T. Richter, Kraków 2002.
- Heinrici II. et Ardvini diplomata*, wyd. H. Bresslau, *MGH Diplomata regum et imperatorum Germaniae*, t. 3, Hannoverae 1900–1903.
- Herbordi Dialogus de vita s. Ottonis episcopi Babenbergensis*, wyd. J. Wikarjak, *MPH, nova series*, t. 7, cz. 3, Warszawa 1974.
- Hieronymus Stridonensis, *Praefatio Hieronymi in Librum Judith*, *PL*, 29.
- Hincmarus de ordine palatii*, wyd. A. Boretius, V. Krause, *MGH Capitularia regum Francorum II*, Hannover 1890–1897.
- Historia Norvegie*, ed. I. Ekrem, L. B. Mortensen, København 2003.
- Honorius Augustodunensis, *Speculum Ecclesiae*, *PL*, 172.
- Hrabani Mauri Carmina*, wyd. E. Duemmler, *MGH, Poetae Latini aevi Carolini*, t. 2, Berolini 1884.
- Ioannis Dlugossii annales seu cronicae incliti Regni Poloniae*, lib. 1–2, ed. I. Dąbrowski, Varsaviae 1964.
- Ioannis Dlugossii annales seu cronicae incliti Regni Poloniae*, lib. 3–4, ed. S. Budkowa et al., Varsaviae 1970.
- Isidorus Hispalensis, *Allegoriae Quaedam Sacrae Scripturae*, *PL*, 83.
- Jan Długosz, *Roczniki czyli kroniki sławnego Królestwa Polskiego*, ks. III–IV, tłum. Julia Mrukówna, Warszawa 1969.
- Jan z Fécamp, *Ad imperatricem vidvam*, wyd. A. Wilmart OSB, w: André Wilmart OSB, *Deux prefaces spirituelles de Jean de Fécamp*, “Revue d’ascétique et de mystique” 18 (1937), (s. 3–44 – całość artykułu, s. 10–22 – wydanie źródła).
- Joannis Długosz senioris canonici cracoviensis Liber beneficiorum Dioecesis Cracoviensis*, t. 1, wyd. A. Przeździecki, Cracoviae 1863; t. 2, wyd. A. Przeździecki, Cracoviae 1864; t. 3, wyd. A. Przeździecki, Cracoviae 1864.
- Judith* (oryginał), <http://www8.georgetown.edu/departments/medieval/labyrinth/library/oe/texts/a4.2.html> (dostęp: 17.07.2008).
- Judith* (tłum. ang.), w: *Anglo-Saxon Poetry*, ed. R. K. Gordon, London–New York 1937.

- Kaiserin Agnes bittet Abt Hugo von Cluny um Aufnahme ihres verstorbenen Gemahls in das Totengedälalichthnis des Kloster begehrt dessen Beistand für den Thronerben (Heinrich IV.)*, wyd. Tilman Struve, w: Tilman Struve, *Zwei Briefe der Kaiserin Agnes*, „Historisches Jahrbuch” 104 (1984), (s. 411–424 – całość artykułu, s. 423 – wydanie źródła)
- Kalendarium cum notis commemorationum*, wyd. M. H. Malewicz, B. Kürbis, w: *Modlitwy księżnej Gertrudy z Psalterza Egberta z Kalendarzem* (= *Monumenta Sacra Polonorum*, t. 2), Kraków 2002.
- Kalendáře rukopisů kláštera sv. Jiří*, wyd. Z. Hledíková, „Acta Universitatis Carolinae – Philosophica et Historica” 2, „Z pomocných věd historických” VIII (1988).
- Kalendarz katedry krakowskiej*, wyd. Z. Kozłowska-Budkowa, w: *Najdawniejsze roczniki krakowskie i kalendarz* (= *MPH*, series nova, t. 5), Warszawa 1978.
- Kodeks dyplomatyczny klasztoru tynieckiego, cz. 1*, wyd. W. Kętrzyński, Lwów 1875.
- Kodeks dyplomatyczny Małopolski*, wyd. F. Piekosiński, t. 2, Kraków 1886.
- Kodeks dyplomatyczny Śląska, t. 1*, wyd. K. Maleczyński, Wrocław 1956.
- Kodeks dyplomatyczny Śląska, t. 2*, wyd. K. Maleczyński, A. Skowrońska, Wrocław 1959.
- Kodeks dyplomatyczny Śląska, t. 3*, wyd. K. Maleczyński, Wrocław 1964.
- Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski, t. 1*, wyd. I. Zakrzewski, Poznań 1877.
- Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski, t. 2*, wyd. I. Zakrzewski, Poznań 1878.
- Kodeks dyplomatyczny Polski, t. 3*, wyd. J. Bartoszewicz, Warszawa 1858.
- Kosmasa Kronika Czechów*, tłum. M. Wojciechowska, Warszawa 1968.
- Kronika polska (Chronica Polonorum)*, wyd. L. Ćwikliński, MPH, t. 3, Lwów 1878.
- Kronika Thietmara*, wyd. M. Z. Jedlicki, Poznań 1953.
- Kronika węgiersko-polska*, wyd. S. Pilat, MPH, t. 1, wyd. A. Bielowski, Lwów 1864.
- Księga bracka opactwa Panny Marii w Lubiniu*, wyd. Z. Perzanowski, MPH, nova series, t. 9, cz. 2, Warszawa 1976.
- Legenda Christiani. Vita et passio sancti Wenceslai et sancte Ludmille ave eius*, wyd. J. Ludvíkovský, Praha 1978.
- The Letters of Peter the Venerable*, ed. Giles Constable, t. 1, Cambridge (USA) 1967.
- Liber Historiae Francorum*, wyd. B. Krusch, MGH SS rer. Merov., t. 2, Hannoverae 1888.
- Liber Vitae: Register and Martyrology of New Minster and Hyde Abbey, Winchester*, ed. W. de Gray Birch, London–Winchester 1892.

- Liber Vitae von Subiaco*, wyd. H. Schwarzmaier, w: Hansmartin Schwarzmaier, *Der Liber Vitae von Subiaco. Die Klöster Farfa und Subiaco in ihrer geistigen und politischen Umwelt während der letzten Jahrzehnte des 11. Jahrhunderts*, „Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken” 48 (1968), (s. 80–147 – całość artykułu, s. 137–147 – wydanie źródła).
- Liudpradi Antapodosis*, w: *Liudprandi opera*, wyd. J. Becker, *MGH SS rer. Germ. in usum scholarum*, t. 41, Hannoverae–Lipsiae 1915.
- Magistri Adam Bremensis gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, wyd. B. Schmeidler, *MGH SS rer. Germ. in usum scholarum*, t. 2, Hannoverae–Lipsiae 1917.
- Marbodus Redonensis Episcopus, *Liber Decem Capitulorum*, PL, 171.
- Marculfi formularum*, wyd. K. Zeumer, *MGH Formulae merowingici et karolini aevi*, Hannoverae 1886.
- Marriage and Coronation Ordo of Judith*, wyd. R. A. Jackson, w: *Ordines Coronationis Franciae: Texts and Ordines for the Coronation of Frankish and French Kings and Queens in the Middle Ages*, t. 1, Philadelphia 1995.
- Das Martyrolog-Necrolog von St. Emmeram zu Regensburg*, wyd. E. Freise, D. Geuenich, J. Wollasch, *MGH Libri mem. N.S.*, t. 3, Hannover 1986.
- Das Memorienbuch und die Statuten des Domstifts zu Cöln aus dem dreizehnten Jahrhundert*, „Archiv für die Geschichte des Niederrheins”, Hrsg. Theodor J. Lacomblet, t. 2 (1832–1870) (przedruk: Osnabrück 1968).
- Miracula beati Egidii auctore Petro Guillrlmo*, wyd. G. H. Pertz, *MGH SS*, t. 12, Hannoverae 1856.
- Monachi Sazawiensis continuatio Cosmae*, wyd. J. Emler, *Fontes rerum Boemicarum*, t. 2, Praha 1874.
- Monumenta Boica*, wyd. Academia scientiarum Boica, t. 37, collectio nova, t. 10, Monachii 1864 (przedruk: München 1964).
- Monumenta Poloniae Vaticana*, t. 3, ed. J. Ptaśnik, Cracoviae 1914.
- Nassauisches Urkundenbuch*, wyd. W. Sauer, t. 1, cz. 1, Wiesbaden 1885.
- Das Necrolog des Klosters Michelsberg in Bamberg*, wyd. J. Nospickel, *MGH Libri mem. N.S.*, t. 6, Hannover 2004.
- Ein Necrologium des ehemaligen Klosters Ostrow*, wyd. J. Emler, „Sitzungsberichte der königlichen Böhmisches Gesellschaft der Wissenschaften in Prag” 1878.
- Necrologium Mallersdorfense*, wyd. F. L. Baumann, *MGH Necrologia*, t. 3: *Dioceses Brixensis, Frisingensis, Ratisboniensis*, Berolini 1905.
- Necrologium monasterium Althae Inferioris*, wyd. M. Fastlinger, *MGH Necrologia*, t. 4: *Diocesis Pataviensis*, cz. 1, Berolini 1920.



- Necrologium monasterii S. Emmerami Ratisbonensis*, wyd. F. L. Baumann, *MGH Necrologia*, t. 3: *Dioceses Brixensis, Frisingensis, Ratisboniensis*, Berolini 1905.
- Necrologium monasterii superioris Ratisbonensis*, wyd. F. L. Baumann, *MGH Necrologia*, t. 3: *Dioceses Brixensis, Frisingensis, Ratisboniensis*, Berolini 1905.
- Necrologium Olomucense. Handschrift der königlichen Bibliothek in Stockholm*, wyd. B. Dudík OSB, „Archiv für österreichische Geschichte” 59 (1880).
- Necrologium S. Michaelis Bambergense antiquius*, wyd. Ph. Jaffé, *Monumenta Bambergensia*, t. 5, Berolini 1869.
- Necrologium Weltenburgense*, wyd. F. L. Baumann, *MGH Necrologia*, t. 3: *Dioceses Brixensis, Frisingensis, Ratisboniensis*, Berolini 1905.
- Necrologium Zwifaltense*, wyd. F. L. Baumann, *MGH Necrologia*, t. 1: *Dioceses Augustensis, Constantiensis, Curiensis*, Berolini 1888.
- [Nekrolog katedry w Spirze], wyd. H. Grafen, w: *Hansjörg Grafen, Spuren der ältesten Speyerer Nekrologüberlieferung. Ein verlorenes Totenbuch aus dem 11. Jahrhundert*, w: „Frühmittelalterliche Studien” 18 (1985), (s. 379–431 – całość artykułu, s. 393–431 – wydanie źródła).
- Nekrolog opactwa Panny Marii w Lubiniu*, wyd. Z. Perzanowski, *MPH*, nova series, t. 9, cz. 2, Warszawa 1976.
- Nekrolog opactwa św. Wincentego we Wrocławiu*, wyd. K. Maleczyński, *MPH*, nova series, t. 9, cz. 1, Warszawa 1971.
- Nicolaus II pontifex confirmat erectionem capituli B. Mariae Virg. Ad Gradus*, PL, 143.
- Notae S. Emmerammi*, *MGH SS*, t. 15, cz. 2, Hannoverae 1888.
- Odilonis Clunienensis abbatis Epitaphium domine Adalheide auguste*, ed. H. Paulhart, „Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung”, t. 20, cz. 2 (1962).
- Otonis III. diplomata*, wyd. T. Sickel, *MGH Diplomata regum et imperatorum Germaniae*, t. 2, cz. 2, Hannoverae 1893.
- Ordo of Ermentrude*, wyd. R. A. Jackson, w: *Ordines Coronationis Franciae: Texts and Ordines for the Coronation of Frankish and French Kings and Queens in the Middle Ages*, t. 1, Philadelphia 1995.
- Ortliebi Chronicon*, wyd. L. Wallach, E. König, K. O. Müller, w: *Die Zwifalter Chroniken Ortliebs und Bertolds (Schwäbische Chroniken der Stauferzeit*, 2), Sigmaringen 1978 (pierwsze wydanie: 1941).
- Papsturkunden 896–1046*, wyd. H. Zimmermann, t. 1 (lata 896–996), Wien 1984.
- Pauli Diaconi Historia Langobardorum*, wyd. G. Waitz, *MGH SS rer. Germ. in usum scholarum*, t. 48, Hannoverae 1878.



- Paweł Diakon, *Historia rzymska. Historia Longobardów*, tłum. I. Lewandowski, Warszawa 1995.
- Pommerellisches Urkundenbuch*, wyd. M. Perlbach, Danzig 1882.
- Le pontifical romano-germanique du dixième siècle*, éd. Cyrille Vogel, Reinhard Elze, Città del Vaticano 1963, t. 1–2.
- Powieść wremiennych let*, wyd. D. S. Lichaczow, t. 1, Moskwa–Leningrad 1950.
- Powieść minionych lat*, tłum. F. Sielicki, Wrocław–Warszawa–Kraków 1968.
- Primordia coenobii Gandeshamensis*, w: *Hronsvitae Opera*, wyd. P. von Winterfeld, MGH SS rer. Germ. in usum scholarum, t. 34, Berolini 1902.
- Rabanus Maurus, *De Ecclesiastica Disciplina Libri Tres*, PL, 112.
- Rabanus Maurus, *Expositio in Librum Esther*, PL, 109.
- Rabano Mauro, *Commentario al Libro di Giuditta*, a cura di Adele Simonetti, Firenze 2008.
- Rachunki dworu króla Władysława Jagiełły i królowej Jadwigi z lat 1388 do 1429*, wyd. F. Piekosiński, (*Monumenta mediae aevi historica res gestas poloniae illustrantia*, t. 15), Kraków 1896.
- Reading Abbey Cartularies*, wyd. B. R. Kemp, t. 1, (*Camden Fourth Series*, 31), London 1986.
- Die Regesten der Bischöfe und des Domkapitels von Bamberg*, wyd. E. von Guttenberg (Veröffentlichungen der Gesellschaft für fränkische Geschichte, VI Reihe, t. 2, Lfg. 3), Würzburg 1963.
- Die Regesten der Erzbischöfe von Köln um Mittelalter*, t. 1 (313–1099), wyd. F. W. Oediger, Bonn 1954–1961 (przedruk: Düsseldorf 1978).
- Reginios chronica*, wyd. R. Rau, *Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte* (= *Fontes ad historiam regni Francorum aevi karolini illustrandam*), t. 3 (*Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters*, t. 7), Darmstadt 1969.
- Die Reichschronik des Annalista Saxo*, wyd. K. Nass, MGH SS, t. 37, Hannover 2006.
- Rheinisches Urkundenbuch. Ältere Urkunden bis 1100*, wyd. E. Wisplinghoff, t. 1 (Aachen – Deutz), Bonn 1972 (przedruk: Düsseldorf 1995).
- Richeri Historiarum libri IIII*, wyd. H. Hoffmann, MGH SS, t. 38, Hannover 2000.
- Rocznik dawny*, wyd. Z. Kozłowska-Budkowa, w: *Najdawniejsze roczniki krakowskie i kalendarz* (=MPH, series nova, t. 5), Warszawa 1978.
- Rocznik kamieniecki*, wyd. A. Bielowski, MPH, t. 2, Lwów 1872.
- Rocznik kapituły krakowskiej*, wyd. Z. Kozłowska-Budkowa, w: *Najdawniejsze roczniki krakowskie i kalendarz* (=MPH, series nova, t. 5), Warszawa 1978.
- Rocznik kapituły poznańskiej*, wyd. B. Kürbis, w: *Roczniki wielkopolskie* (=MPH, series nova, t. 6), Warszawa 1962.

- Rocznik krakowski*, wyd. A. Bielowski, MPH, t. 2, Lwów 1872.
- Rocznik krótki*, wyd. Z. Kozłowska-Budkowa, w: *Najdawniejsze roczniki krakowskie i kalendarz* (=MPH, series nova, t. 5), Warszawa 1978.
- Rocznik małopolski*, wyd. A. Bielowski, MPH, t. 3, Lwów 1878.
- Rocznik poznański I (starszy)*, 929–1341, wyd. B. Kürbis, w: *Roczniki wielkopolskie* (=MPH, series nova, t. 6), Warszawa 1962.
- Rocznik Traski*, wyd. A. Bielowski, MPH, t. 2, Lwów 1872.
- Rocznik Sędziwoja*, wyd. A. Bielowski, MPH, t. 2, Lwów 1872.
- Rocznik świętokrzyski*, wyd. A. Bielowski, MPH, t. 3, Lwów 1878.
- Ryxy zapis kościołowi kolońskiemu św. Urszuli*, wyd. A. Bielowski, MPH, t. 1, Lwów 1864, s 324–325.
- S. Adalberti episcopi et martyris vita altera auctore Brunone Querfurtensi, wyd. J. Karwasińska, MPH, nova series, t. 4, cz. 2, Warszawa 1969.
- S. Ambrosii Mediolanensis episcopi De virginibus libri tres, ed. E. Cazzaniga, (*Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum*), Torino 1948.
- Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis De officiis libri tres, ed. G. Banterle, *Sancto Ambrosii Episcopi Mediolanensis opera*, t. 13, Mediolani–Romae 1977.
- Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis De viduis, ed. E. Gori, w: *Sancto Ambrosii Episcopi Mediolanensis opera*, t. 14/1 (=De virginibus, De viduis), Mediolani–Romae 1989.
- Sancti Isidori episcopi Hispalensis De ecclesiasticis officiis, ed. Ch. M. Lawson, *Isidori episcopi Hispalensis opera* (*Corpus Christianorum. Series Latina*, t. 113), Turnholti 1989.
- Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani Epistulae, ed. G. de Hartel, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*, t. 29, Vindobonae–Pragae–Lipsiae 1884.
- Saxonis Gesta Danorum, wyd. J. Olrik, H. Ræder, Haunia 1931.
- Sedulii Paschalis carminis libri quinque cum hymnis, w: *Sedulii opera omnia*, ed. I. Huemer, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*, t. 10, Vindobonae 1885.
- Sedulius Scottus, *De rectoribus Christianis (On Christian Rulers)*, wyd. R. W. Dyson, Woodbridge 2010.
- S. Ottonis episcopi Babenbergensis Vita Prieflingensis, wyd. J. Wikarjak, MPH, nova series, t. 7, cz. 1, Warszawa 1966.
- Sigiberti Gemblacensis Chronica, wyd. L. C. Bethmann, MGH SS, t. 6, Hannoverae 1844.
- Starodawne prawa polskiego pomniki z ksiąg rękopiśmiennych dotąd nieużytych, głównie zaś z ksiąg dawnych sądowych ziemskich i grodzkich Ziemi Krakowskiej*, t. 2, wyd. A. Z. Helcel, Kraków 1870.

- Svatojuřské kalendáře doby Abatyše Kunhuty*, wyd. Z. Hledíková, „Acta Universitatis Carolinae – Philosophica et Historica” 2, „Z pomocných věd historických” IX (1991).
- Średniowieczne zapiski nekrologu klasztornego norbertanek na Zwierzyńcu*, wyd. J. Rajman, „Nasza Przeszłość. Studia z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce” 77 (1992).
- Świętego Wojciecha żywot drugi*, tłum. B. Kürbis, w: *W kręgu żywotów świętego Wojciecha*, red. Jan A. Spież OP, Kraków 1997.
- Theodulphi Carmina*, wyd. E. Duemmler, *MGH Poetae Latini*, t. 1, Berolini 1881.
- Thietmari Merseburgensis episcopi chronicon*, wyd. F. Kurze, *MGH SS rer. Germ. in usum scholarum*, t. 54, Hannoverae 1889.
- Thomae archidiaconi Spalatensis Historia Salonitanorum atque Spalatinorum pontificum*, ed. O. Perić (=Archdeacon Thomas of Split, *History of the Bishops of Salona and Split*), Budapest–New York 2006.
- Thomae de Chobham: Summa Confessorum*, ed. Frederick Broomfield, *Analecta mediaevalia Namurcensia*, t. 25, Louvain–Paris 1968.
- Die Traditionen des Hochstifts Freising*, wyd. T. Bitterauf, t. 1 (lata 744–926), (*Quellen und Erörterungen zur bayerischen Geschichte*, Neue Folge 4), München 1905 (przedruk: Aalen 1967).
- Die Traditionen des Hochstifts Regensburg und des Klosters S. Emmeram*, wyd. J. Widemann, (*Quellen und Erörterungen zur bayerischen Geschichte*, Neue Folge 8), München 1943 (przedruk: Aalen 1969).
- Die Traditionen und Urbare des Klosters St. Paul in Regensburg*, wyd. J. Geier (*Quellen und Erörterungen zur bayerischen Geschichte*, Neue Folge, t. 34), München 1986.
- Translatio manus sancti Stephani*, wyd. L. Wallach, E. König, K. O. Müller, w: *Die Zwiefalter Chroniken Ortliebs und Bertolds (Schwäbische Chroniken der Stauferzeit, 2)*, Sigmaringen 1978 (pierwsze wydanie: 1941).
- Urkundenbuch der Abtei St. Gallen*, wyd. H. Wartmann, t. 1 (lata 700–840), Zürich 1863; t. 2 (lata 840–920), Zürich 1866.
- Urkundenbuch des Stifts St. Peter und Alexander zu Aschaffenburg*, wyd. M. Thiel, t. 1 (lata 861–1325), Aschaffenburg 1986.
- Venerabilis Bedae Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum (Bede der Ehrwürdige Kirchengeschichte des Englischen Volkes)*, ed. G. Spitzbart, t. 1–2, Darmstadt 1982.
- Virtutum sanctae Geretrudis continuatio*, wyd. B. Krusch, *MGH SS rer. Merov.*, t. 3, Hannoverae 1888.
- Vita Bernwardi episcopi Hildesheimensis auctore Thangmaro*, wyd. G. H. Pertz, *MGH SS*, t. 4, Hannoverae 1841.

- Vita Genovefae virginis parisiensis*, wyd. B. Krusch, *MGH SS rer. Merov.*, t. 3, Hannover 1896.
- Vita Mathildis reginae antiquior*, wyd. B. Schütte, *MGH SS rer. Germ. in usum scholarum*, t. 66, Hannover 1994.
- Vita Mathildis reginae posterior*, wyd. B. Schütte, *MGH SS rer. Germ. in usum scholarum*, t. 66, Hannover 1994.
- Vita quinque fratrum eremitarum [seu] vita uel passio Benedicti et Iohannis sociorumque suorum auctore Brunonis Querfurtensi*, wyd. J. Karwasieńska, *MPH*, series nova, t. 4, cz. 3, Warszawa 1973.
- Vita sanctae Balthildis*, wyd. B. Krusch, *MGH SS rer. Merov.*, t. 2, Hannover 1888.
- Vita Sanctae Chrothildis*, wyd. B. Krusch, *MGH SS rer. Merov.*, t. 2, Hannover 1888.
- Vita Sanctae Cunegundis*, wyd. G. Waitz, *MGH SS*, t. 4, Hannoverae 1841.
- Vita sanctae Hedwigis*, *MPH*, t. 4, Lwów 1884.
- Vita sanctae Radegundis. Liber I*, wyd. B. Krusch, *MGH SS rer. Merov.*, t. 2, Hannover 1888.
- Vita sanctae Radegundis. Liber II*, wyd. B. Krusch, *MGH SS rer. Merov.*, t. 2, Hannover 1888.
- Vita S. Margaretae Scotorum Reginae, auctore [...] Turgoto monacho Dunelmensi*, w: *Symeonis Dunelmensis opera et collectanea*, Vol. 1, ed. John Hodgson Hinde, (Publications of the Surtees Society, Vol. 51), Edinburgh 1868.
- Vollständiger Auszug aus den vorzüglichsten Calendarien des Fürstenthums Bamberg*, wyd. C. A. Schweitzer, Bamberg 1844.
- Walahfridi Strabi carmina*, wyd. E. Duemmler, *MGH Poetae Latini*, t. 2, Berlin 1884.
- Wipos Gesta Chuonradi imperatoris*, wyd. H. Breslau, w: *Wiponis opera*, *MGH SS rer. Germ. in usum scholarum*, t. 61, Hannoverae–Lipsiae 1915.
- Zbiór dokumentów średniowiecznych do objaśnienia prawa polskiego ziemskiego służących*, wyd. F. Piekosiński, Kraków 1897.
- Zbiór ogólny przywilejów i spominków mazowieckich (=Codex diplomaticus et commemorationum Masoviae generalis)*, t. 1, wyd. J. K. Kochanowski, Warszawa 1919.
- Żywot św. Stefana króla Węgier czyli Kronika węgiersko-polska*, tłum. R. Grzesik, Warszawa 2003.

## Literatura

- Airlie Stuart, *Private Bodies and the Body Politic in the Divorce Case of Lothar II*, "Past and Present" 161 (1998), s. 3–38.
- Althoff Gerd, *Adels- und Königsfamilien im Spiegel ihrer Memorialüberlieferung. Studien zum Totengedenken der Billunger und Ottonen*, München 1984.
- Althoff Gerd, *Amicitiae und Pacta. Bündnis, Einung, Politik und Gebetsgedenken im beginnenden 10. Jahrhundert*, Hannover 1992.
- Althoff Gerd, *Causa scribendi und Darstellungsabsicht: Die Lebensbeschreibung der Königin Mathilde und andere Beispiele*, w: *Litterae Medii Aevi. Festschrift für Johanne Autenrieth zu ihrem 65. Geburtstag*, Hrsg. Michael Borgolte, Herrad Spillung, Sigmaringen 1988, s. 117–133.
- Althoff Gerd, *Beobachtungen zum liudolfingisch-ottonischen Gedenkwesen*, w: *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, Hrsg. Karl Schmid, Joachim Wollasch, München 1984, s. 649–665.
- Althoff Gerd, „*Colloquium familiare – Colloquium secretum – Colloquium publicum*”. *Beratung im politischen Leben des früheren Mittelalters*, „Frühmittelalterliche Studien” 25 (1991), s. 259–282.
- Althoff Gerd, *Das Privileg der deditio. Formen gütlicher Konfliktbeendigung in der mittelalterlichen Adelsgesellschaft*, w: Althoff Gerd, *Spielregeln der Politik. Kommunikation in Frieden und Fehde*, Darmstadt 1997, s. 99–125.
- Althoff Gerd, *Der frieden-, bündnis-, und gemeinschaftsstiftende Charakter des Mahles im früheren Mittelalter*, w: *Essen und Trinken in Mittelalter und Neuzeit*, Hrsg. Irmgard von Bitsch et al., Sigmaringen 1990, s. 13–25.
- Althoff Gerd, *Die Billunger in der Salierzeits*, w: *Die Salier und das Reich*, Hrsg. Stefan Weinfurter, t. 1., *Salier, Adel und Reichsverfassung*, Sigmaringen 1991, s. 309–329.
- Althoff Gerd, *Gandersheim und Quedlinburg. Ottonische Frauenklöster als Herrschafts- und Überlieferungszentrum*, „Frühmittelalterliche Studien” 25 (1991), s. 123–143.
- Althoff Gerd, *Namengebung und adliges Selbstverständnis*, w: *Nomen et gens*, Hrsg. Dieter Geuenich, Wolfgang Haubrichs, Jörg Jarnut, Berlin 1997, s. 127–139.
- Althoff Gerd, *Ottonowie. Władza królewska bez państwa*, tłum. M. Tycner-Wolicka, Warszawa 2009 (oryginał niemiecki: 2000).
- Althoff Gerd, *Probleme um die dos der Königinnen im 10. und 11. Jahrhundert*, w: *Veuves et veuvage dans le haut Moyen Age*, éd. Michel Parisse, Paris 1993, s. 123–133.

- Althoff Gerd, *Symbolische Kommunikation zwischen Piasten und Ottonen*, w: *Polen und Deutschland vor 1000 Jahren. Der „Akt von Gnesen“*, Hrsg. Michael Borgolte, Berlin 2002, s. 293–308.
- Arnold Stanisław, *Początki biskupstwa płockiego w świetle falsyfikatów moglińskich*, „Rocznik Towarzystwa Naukowego w Płocku” 1 (1929), s. 3–24.
- Astell Ann W., *Holofernes’s head: tacen and teaching in the Old English Judith*, „Anglo-Saxon England” 18 (1989), s. 117–133.
- Bak János M., *Queens as Scapegoats in Medieval Hungary*, w: *Queens and Queenship in Medieval Europe*, ed. Anne J. Duggan, Woodbridge 1997, s. 223–233.
- Bak János M., *Roles and Functions of Queens in Árpadian and Angevin Hungary (1000–1386 A.D.)*, w: *Medieval Queenship*, ed. John Carmi Parsons, Stroud 1994, s. 13–24.
- Balzer Oswald, *Genealogia Piastów*, Kraków 2005 (pierwsze wydanie: 1895).
- Banaszkiewicz Jacek, *Dąbrówka „christianissima” i Mieszko poganin (Thietmar, IV, 55–56; Gall I, 5–6)*, w: *Nihil superfluum esse. Studia z dziejów średniowiecza ofiarowane Profesor Jadwidze Krzyżaniakowej*, red. Jerzy Strzelczyk, Józef Dobosz, Poznań 2000, s. 85–93.
- Banaszkiewicz Jacek, *Gall jako historyk poważny, czyli dlaczego dzieje i Bolesława Chrobrego, i Bolesława Krzywoustego są prawdziwe i niegroteskowe*, „Przegląd Historyczny” 99 (2008), z. 3, s. 399–410.
- Banaszkiewicz Jacek, *Jak Erenfried Ezzo wygrał od Ottona III jego siostrę*, w: *Aetas media, aetas moderna*, red. Halina Manikowska, Agnieszka Bartoszewicz, Wojciech Fałkowski, Warszawa 2000, s. 375–386.
- Banaszkiewicz Jacek, *Król i łaźnia, Bóg i łaźnia (Gall Anonim o Bolesławie Chrobrym; Povest’ vremennykh let o stworzeniu Pierwszego Człowieka)*, w: *Wyobrażenia średniowiecza*, red. Teresa Michałowska, Warszawa 1996, s. 205–222.
- Banaszkiewicz Jacek, *Les lieux du pouvoir dans le haut Moyen Age*, w: *Lieux du pouvoir au Moyen Age et à l’époque moderne*, éd. Michał Tymowski, Warszawa 1995, s. 11–28.
- Banaszkiewicz Jacek, „*Podania bohaterskie*” o Mieszku I zanotowane w *Kronice Galla Anonima (I, 4)*, w: *Homines et societas. Czasy Piastów i Jagiellonów. Studia historyczne ofiarowane Antoniemu Gąsiorowskiemu w sześćdziesiątą piątą rocznicę urodzin*, red. Tomasz Jasiński, Tomasz Jurek, Jan M. Piskorski, Poznań 1997, s. 35–45.
- Banaszkiewicz Jacek, *Podanie o Piaście i Popielu. Studium porównawcze nad wczesnośredniowiecznymi tradycjami dynastycznymi*, Warszawa 1986.
- Banaszkiewicz Jacek, *Polskie dzieje bajeczne Mistrza Wincentego Kadlubka*, Wrocław 2002.

- Banaszkiewicz Jacek, *Trzy razy uczta*, w: *Spółeczeństwo Polski średniowiecznej*, t. 5, red. Stefan K. Kuczyński, Warszawa 1992, s. 95–108.
- Bange Patty, *The image of women of the nobility in the German chronicles of the tenth and eleventh centuries*, w: *The empress Theophano. Byzantium and the West at the turn of the first millennium*, ed. Adelbert Davids, Cambridge 1995, s. 150–168.
- Baruch Maksymilian, *Pabianice, Rzgów i wsie okoliczne. Monografia historyczna dawnych dóbr kapituły krakowskiej w Sieradzkim i Łęczyckim*, Warszawa 1903.
- Baumgärtner Ingrid, *Fürsprache, Rat und Tat, Erinnerung: Kunigundes Aufgaben als Herrscherin*, w: *Kunigunde – consors regni. Vortragsreihe zum tausendjährigen Jubiläum der Krönung Kunigundes in Paderborn (1002–2002)*, Hrsg. Stefanie Dick, Jörg Jarnut, Matthias Wemhoff (*Mittelalterstudien des Instituts zur Interdisziplinären Erforschung des Mittelalters und seines Nachwirkens*, Paderborn, t. 5), München 2004, s. 47–69.
- Bell Susan G., *Medieval Women Book Owners: Arbiters of Lay Piety and Ambassadors of Culture*, „Signs: Journal of Women in Culture and Society” 7 (1982), No. 4, s. 742–768.
- Benyskiewicz Krzysztof, *Książę Polski Władysław I Herman, 1079–1102*, Zielona Góra 2010.
- Benyskiewicz Krzysztof, *Księżna Maria, żona palatyna Piotra. Historia i legenda XII w.*, w: *Klio viae et invia. Opuscula Marco Cetwiński dedicata*, red. Anna Odrzywolska-Kidawa, Warszawa 2010, s. 733–750.
- Benyskiewicz Krzysztof, *Mieszko Bolesławowic, 1069–1089. Źródła i tradycja historiograficzna*, Kraków 2005.
- Benyskiewicz Krzysztof, *W kręgu Bolesława Szczodrego i Władysława Hermana. Piastowie w małżeństwie, polityce i intrydze*, Wrocław 2010.
- Berend Nora, Laszlovszky József, Szakács Béla Z., *The kingdom of Hungary*, w: *Christianization and the Rise of Christian Monarchy. Scandinavia, Central Europe and Rus’ c. 900–1200*, ed. Nora Berend, Cambridge 2007, s. 319–368.
- Bernards Matthäus, *Die Frau in der Welt und der Kirche während des 11. Jahrhunderts*, „Sacris erudiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen” 20 (1971), 39–100.
- Berner Włodzimierz, *Kobieta i jej wzorzec osobowy w „Annales” Jana Długosza*, „Przegląd Historyczny” 71 (1980), z. 3, s. 481–496.
- Bernhardt John W., *Itinerant Kingship and Royal Monasteries in Early Medieval Germany, c. 936–1075*, Cambridge 1993.



- Beuckers Klaus G., *Die Ezzonen und ihre Stiftungen. Eine Untersuchung zur Stiftungstätigkeit im 11. Jahrhundert* (Kunstgeschichte, t. 42), Münster–Hamburg 1993.
- Bezold Friedrich von, *Kaiserin Judith und ihre Dichter Walahfrid Strabo*, „Historische Zeitschrift” 130 (1924), s. 375–439.
- Białoskórska Krystyna, *Kilka uwag na marginesie dyskusji o przedcysterskich budowlach odkrytych w Wąchocku*, „Biuletyn Historii Sztuki” 45 (1983), nr 3–4, s. 256–257.
- Białoskórska Krystyna, *Wąchocka rezydencja książęca. Nieznany epizod z dziejów Polski wczesnopiastowskiej*, „Biuletyn Historii Sztuki” 41 (1979), nr 2, s. 135–178.
- Białoskórska Krystyna, *W związku z pismem w sprawie artykułu o wczesnopiastowskiej rezydencji w Wąchocku*, „Biuletyn Historii Sztuki” 43 (1981), nr 1, s. 103–110.
- Bieniak Janusz, *Polska elita polityczna XII w.* (Część III A., *Arbitrzy książąt – krąg rodzinny Piotra Włostowica*), w: *Spółeczeństwo Polski średniowiecznej*, t. 4, red. Stefan K. Kuczyński, Warszawa 1990, s. 13–107.
- Birnbaumová Alžběta, *Dobrawa a Mlada*, w: *Královný a kněžný české*, red. Karel Stloukal, Praha 1996 (pierwsze wydanie: *Královný a kněžný a velké ženy české*, Praha 1940), s. 38–46.
- Black Mechthild, *Die Töchter Kaiser Heinrichs III. und der Kaiserin Agnes*, w: *Vinculum Societatis. Joachim Wollasch zum 60. Geburtstag*, Hrsg. Franz Neiske, Dietrich Poeck, Mechthild Sandmann, Sigmaringendorf 1991, s. 36–57.
- Black-Veldtrup Mechthild, *Kaiserin Agnes (1043–1077). Quellenkritische Studien*, Köln 1995.
- Blaschke Karlheinz, *Nikolaipatrozinium und städtische Frühgeschichte*, w: Karlheinz Blaschke, *Stadtgrundriss und Stadtentwicklung. Forschungen zur Entstehung Mitteleuropäischer Städte*, Hrsg. Peter Johanek, Böhlau–Köln–Weimar–Wien 1997, s. 3–58 (pierwodruk: „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte” Kanonistische Abteilung, 84 (1967), s. 273–337).
- Bodarwé Katrinette, *Immer Ärger mit den Stiftsdamen – Reform in Regensburg*, w: *Nonnen, Kanonissen und Mystikerinnen. Religiöse Frauengemeinschaften in Süddeutschland. Beiträge zur interdisziplinären Tagung vom 21. bis 23. September 2005 in Frauenshiemsee*, Hrsg. Eva Schlottheuber, Helmut Flachenecker, Ingrid Gardill, Göttingen 2008, s. 79–102.
- Bodarwé Katrinette, *Sanctimoniales litteratae. Schriftlichkeit und Bildung in den ottonischen Frauenkommunitäten Gandersheim, Essen und Quedlinburg*, Münster 2004.



- Boeren P. C., *Iets naders over de oudste graven van Wassenberg-Gelre*, „Bijdragen voor Vaderlandsche Geschiedenis en Oudheidkunde”, seria 7, cz. 6 (1935), s. 31–48.
- Borawska Danuta, *Margravia Miśni Ekkehard I i Liudolfingowie*, „Kwartalnik Historyczny” 86 (1979), z. 4, s. 933–949.
- Borawska Danuta, *Mieszko i Oda w gronie consanguineorum Liudolfingów*, w: *Spółczesność Polski średniowiecznej*, t. 1, red. Stefan K. Kuczyński, Warszawa 1981, s. 11–39.
- Borgolte Michael, *Gedenkstiftungen in St. Galler Urkunden*, w: *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, Hrsg. Karl Schmid, Joachim Wollasch, München 1984, s. 578–602.
- Borkowska Marguerite, *Reine evangelisatrice: croyance et politique (X<sup>e</sup> siècle)*, w: *La femme au moyen-âge*, éd. Michel Rouche, Jean Heuclin, Maubeuge 1990, s. 215–217.
- Borkowský Ivan, *Svatojiřská bazilika a klášter na Pražském hradě* (Monumenta Archeologica, t. 18), Praha 1975.
- Boschof [recte: Boshof] Egon, *Die bayerisch-ungarischen Kontakte zur Zeit Giselas*, w: *Gizella és kora (Felolvasóulések az Árpád-korból, t. 1)*, ed. Fodor Zsuzsa (Veszprémi múzeumi konferenciák, t. 4), s. 80–88.
- Bouchard Constance B., *Family Structure and Family Consciousness among the Aristocracy in the Ninth to Eleventh Centuries*, „Francia” 14 (1986), s. 639–658.
- Bouchard Constance B., *Patterns of women’s names in royal lineages, ninth–eleventh centuries*, „Medieval Prosopography” 9 (1988), No. 1, s. 1–32.
- Bouchard Constance B., *The migration of women’s names in the upper nobility, ninth–twelfth centuries*, „Medieval Prosopography” 9 (1988), No. 2, s. 1–19.
- Bouchard Constance B., *Sword, Miter, and Cloister. Nobility and the Church in Burgundia, 980–1198*, New York 1987.
- Bournet René, Seltz, *abbaye impériale ou monastère clunisien?*, w: *Kaiserin Adelheid und ihre Klostergründung in Selz. Referate der wissenschaftlichen Tagung in Landau und Selz vom 15. bis 17. Oktober 1999 (Veröffentlichungen der Pfälzischen Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften, t. 99)*, Hrsg. Franz Staab, Thorsten Unger, Speyer 2005, s. 229–253.
- Brandenburg Erich, *Die Nachkommen Karls des Großen (Stamm- und Ahnentafelwerk der Zentralstelle für Deutsche Personen- und Familiengeschichte, t. 11)*, Leipzig 1935.
- Bresslau Harry, *Bamberger Studien*, „Neues Archiv der Gesellschaft für ältere Deutsche Geschichtskunde” 21 (1895), s. 139–234.

- Bresslau Harry, *Handbuch der Urkundenlehre für Deutschland und Italien*, t. 2, Berlin 1915–1931.
- Brubaker Leslie, *Memories of Helena: Patterns in Imperial Female Matronage in the Fourth and Fifth Centuries*, w: *Women, Men and Eunuchs. Gender in Byzantium*, ed. Liz James, London–New York 1997, s. 52–75.
- Bruin Lucie A. de, *Een levende schakel. De Frankische bruidsgift in de formulieren van Marculf*, w: *Vrouw, familie en macht. Bronnen over vrouwen in de Middeleeuwen*, ed. Marco Mostert et al., Hilversum 1990, s. 79–98.
- Brundage James A., *Law, sex, and Christian society in Medieval Europe*, Chicago–London 1987.
- Bryne Mary, *The Tradition of the Nun in Medieval England*, Washington 1932.
- Buc Philippe, *Italian hussies and German matrons. Liutprand of Cremona on dynastic legitimacy*, w: “Frühmittelalterliche Studien” 29 (1995), s. 207–225.
- Budak Neven, *Liturgical Memory in Croatia and Dalmatia around the Year 1000*, “Hortus Artium Medievalium” 6 (2000), s. 135–142.
- Budkowa Zofia, [głos w dyskusji], w: *I Konferencja Naukowa w Warszawie 23 i 24 marca 1960. Referaty i dyskusje*. Uniwersytet Warszawski i Politechnika Warszawska. Zespół Badań nad Polskim Średniowieczem, Warszawa 1962, s. 85–87.
- Bührer-Thierry Geneviève, *La reine adultère*, “Cahiers de civilisation médiévale, X<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> siècles” 35 (1992), nr 4, s. 299–312.
- Bührer-Thierry Geneviève, *Le conseiller du roi. Les écrivains carolingiens et la tradition biblique*, “Médiévales” 12 (1987), s. 111–123.
- Bührer-Thierry Geneviève, *Reines adultères et empoisonneuses, reines injustement accusées: la confrontation de deux modèles aux VIII<sup>e</sup>–X<sup>e</sup> siècles*, w: *Agire da donna. Modelli e pratiche di rappresentazione (secoli VI–X). Atti del convegno (Padova, 18–19 febbraio 2005)*, a cura di Cristina La Rocca, (Collection Haut Moyen Age, t. 3), Turnhout 2007, s. 151–169.
- Buko Andrzej, *Archeologia Polski wczesnośredniowiecznej*, Warszawa 2006.
- Buko Andrzej, *Początki Sandomierza*, Warszawa 1998.
- Bullogh Donald A., *Early Medieval Social Groupings: The Terminology of Kingship*, “Past and Present” 45 (1969), s. 3–18.
- Buschhausen Helmut, *Studien zur Mosaikikone mit dem Bild des hl. Nikolaus in Aachen-Burtscheid*, w: *Byzanz und das Abendland im 10. und 11. Jahrhundert*, Hrsg. Evangelos Konstantinou, Köln 1997, s. 57–109.
- Cadden Joan, *Meaning of sex difference in the Middle Ages*, Cambridge 1993.
- Cahn Walter, *The Psalter of Queen Emma*, “Cahiers Archeologiques” 33 (1985), s. 73–85.

- Cambell Alistair, *Queen Emma's Name, Title, and Forms of Assent*, w: *Encomium Emmae Reginae*, ed. Alistair Cambell, Cambridge 1998 (pierwotny druk: 1949), s. 55–61.
- Cantarella Glauco M., *Czytając ponownie Żywot Majolusa. Kilka uwag – kilka hipotez*, w: Glauco M. Cantarella, *Comites aulae coelestis. Studia z historii, kultury i duchowości Cluny w średniowieczu*, red. Tomasz Michał Gronowski OSB, Krzysztof Skwierczyński (*Źródła monastyczne*, t. 47), Kraków 2009 (pierwotny druk włoski artykułu: 1998), s. 415–449.
- Charvát Petr, *Accipe coronam de excelsis. Umění na dvoře české kněžny Emmy*, w: *Per saecula ad tempora nostra. Sborník prací k šedesátým narozeninám Prof. Jaroslava Pánika*, ed. Jiří Mikulec, Miroslav Polívka, t. 1, Praha 2007, s. 59–64.
- Chibnall Majorie, *The Empress Matilda. Queen Consort, Queen Mother and Lady of the English*, Oxford 1991.
- Chodor Joanna, *Wizerunek kobiet w kronikarstwie krajów Europy Środkowo-Wschodniej (XI–XII wiek)*, w: *Uniwersalizm i regionalizm w kronikarstwie Europy Środkowo-Wschodniej*, red. Urszula Borkowska OSU, Lublin 1996, s. 268–297.
- Chudziakowa Jadwiga, *Klasztor w Trzemesznie w świetle najnowszych badań*, w: *Klasztor w kulturze średniowiecznej Polski*, red. Anna Pobóg-Lenartowicz, Marek Derwich, Opole 1995, s. 365–372.
- Chudziakowa Jadwiga, *Kościół opacki w Trzemesznie – próba rekonstrukcji faz rozwojowych*, „*Archaeologia Historica Polona*”, t. 2 (*Z badań nad dziejami klasztorów w Polsce*), Toruń 1995, s. 133–144.
- Chudziakowa Jadwiga, *Opactwo benedyktynów w Mogilnie*, w: *Benedyktyni tyńieccy w średniowieczu. Materiały z Sesji Naukowej Wawel-Tyńiec, 13–15.10.1994*, red. Klementyna Żurowska, Kraków 1995, s. 199–206.
- Chudziakowa Jadwiga, *Romański kościół benedyktynów w Mogilnie*, Warszawa 1984.
- Chudziakowa Jadwiga, *Romański kościół Kanoników Regularnych w Trzemesznie*, w: *Ars sine scientia nihil est. Księga ofiarowana Profesorowi Zygmuntowi Świechowskiemu*, red. Zbigniew Borawski et al., Warszawa 1997, s. 55–60.
- Collins Roger, *Queen-Dowagers and Queen-Regent in Tenth-Century León and Navarra*, w: *Medieval Queenship*, ed. John Carmi Parsons, Stourton 1994, s. 79–92.
- Consolino Franca E., *Il papa e le regine: potere femminile e politica ecclesiastica nell'epistolario di Gregorio Magno*, w: *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con*

- l'École Française de Rome. Roma, 9–12 maggio 1990*, t. 1, (*Studia Epemeridis „Augustinianum”* 33), Roma 1990 s. 225–249.
- Corbet Patrick, *Lautel portatif de la comtesse Gertrude de Brunswick (vers 1040)*, “Cahiers de civilisation médiévale, X<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> siècles” 34 (1991), s. 97–120.
- Corbet Patrick, *Le mariage germane ottonienne d'après Thietmar de Mersebourg*, w: *La femme au moyen-âge*, éd. Michel Rouche, Jean Heuclin, Maubeuge 1990, s. 187–213.
- Corbet Patrick, *Les saints Ottoniens: Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an Mil*, Sigmaringen 1986.
- Corbet Patrick, *Pro anima senioris sui. La pastorale ottonienne du veuvage*, w: *Veuves et veuvage dans le haut Moyen Age*, éd. Michel Parisse, Paris 1993, s. 233–253.
- Crusis Irene, *Im Dienst der Königsherrschaft. Königinnen, Königswitwen und Prinzessinnen als Stifterinnen und Äbtissinnen von Frauenstiften und – klöstern*, w: *Nonnen, Kanonissen und Mystikerinnen. Religiöse Frauengemeinschaften in Süddeutschland. Beiträge zur interdisziplinären Tagung vom 21. bis 23. September 2005 in Frauenshiemsee*, Hrsg. Eva Schlottheuber, Helmut Flachenecker, Ingrid Gardill, Göttingen 2008, s. 59–77.
- Czapelska Aleksandra, *Winchester – anglosaski Akwizgran*, w: *Sacrum. Obraz i funkcja w społeczeństwie średniowiecznym*, red. Aneta Pieniądz-Skrzypczak, Jerzy Pysiak, Warszawa 2005, s. 221–236.
- Čadková Kateřina, *Žena v rukou kazatelových*, w: *Dějiny žen aneb Evropská žena od středověku do 20. století v zasetí historiografie (IV. pardubické bienále, 27–28. dubna 2006)*, ed. Kateřina Čadková, Milena Lenderová, Jana Stráníková, Pardubice 2006, s. 451–456.
- Dalewski Zbigniew, *Między Gniezmem a Poznaniem. O miejscach władzy w państwie pierwszych Piastów*, „Kwartalnik Historyczny” 98 (1991), z. 2, s. 19–43.
- Dalewski Zbigniew, *Rytuał i polityka. Opowieść Galla Anonima o konflikcie Bolesława Krzywoustego ze Zbigniewem*, Warszawa 2005.
- Dalewski Zbigniew, *Vivat Princeps in Eternum! Sacrality of Ducal Power in Poland in the Earlier Middle Ages*, w: *Monotheistic Kingship: The Medieval Variantes*, eds. Aziz Al-Azmeh, János M. Bak, Budapest 2004, s. 215–230.
- Dalewski Zbigniew, *Władza – przestrzeń – ceremoniał. Miejsce uroczystości inauguracyjnych władcy w Polsce średniowiecznej do końca XIV w.*, Warszawa 1996.
- David Pierre, *La Pologne dans l'obituaire de Saint-Gilles en Languedoc au XII<sup>e</sup> siècle*, w: “Revue des études slaves” 19 (1939), s. 217–226.

- David Pierre, *La Prétendue Chronique Hongaro-Polonoise*, Paris 1931.
- Dąbrowski Dariusz, *Genealogia Mściławowiczów. Pierwsze pokolenia (do początku XIV wieku)*, Kraków 2008.
- Dąbrowski Dariusz, *Małżeństwo Wasylka Romanowicza. Problem mazowieckiego pochodzenia drugiej żony*, w: *Europa Środkowa i Wschodnia w polityce Piastów*, red. Krystyna Zielińska-Melkowska, Toruń 1997, s. 221–233.
- Dąbrowski Dariusz, *Rodowód Romanowiczów, książąt halicko-wołyńskich*, Poznań–Wrocław 2002.
- Deér Josef, *Aachen und die Herrschersitze der Arpaden*, „Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung” 79 (1971), s. 18–31.
- Delimata Małgorzata, *Ucieczka z Polski i niemieckie losy królowej Rychezy (po 1031–1063)*, w: *Docendo dicimus. Studia historyczne ofiarowane Profesorowi Zbigniewowi Wielgoszowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. Krzysztof Kaczmarek, Jarosław Nikodem, Poznań 2000, s. 77–97.
- Delimata Małgorzata, *Żona Popiela oraz Rycheza i Agnieszka jako przykłady złych małżonek władców. Uwagi w świetle polskich kronik (do początku XVI stulecia)*, w: *Cognitioni gestorum. Studia z dziejów średniowiecza dedykowane Profesorowi Jerzemu Strzelczykowi*, red. Dariusz A. Sikorski, Andrzej M. Wyrwa, Poznań–Warszawa 2006, s. 251–262.
- Dembińska Maria, *Slavic Women in the XII Century Chronicles by Gallus Anonimus, Kosmas and Nestor*, w: *Female Power in the Middle Ages. Proceedings from the 2. St. Gertrud Symposium, Copenhagen, August 1986*, eds. Karen Glente, Lisa Winther-Jensen, Copenhagen 1989, s. 129–142.
- Dembińska Maria, *Wzorzec kobiety w kronikach Galla Anonima, Kosmasa i Nestora*, w: *Kultura średniowieczna i staropolska. Studia ofiarowane Aleksandrowi Gieysztorowi w pięćdziesięciolecie pracy naukowej*, kom. red. Danuta Gawinowa et al., Warszawa 1991, s. 417–426.
- Deptuła Czesław, *Dwie fundacje klasztoru norbertańskiego w Krzyżanowicach*, „Rocznik Humanistyczny” 11 (1962), z. 2, s. 95–123.
- Deptuła Czesław, *Galla Anonima mit genezy Polski. Studium z historiozofii i hermeneutyki symboli dziejopisarstwa średniowiecznego*, Lublin 2000.
- Deptuła Czesław, *O niektórych źródłach do historii zakonu premonstratenskiego w Polsce w XII i XIII wieku*, „Archiwa, biblioteki i muzea kościelne” 22 (1971), s. 187–222.
- Deptuła Czesław, *Początki grupy brzeskiej premonstatensów*, maszynopis (1967), Biblioteka Instytutu Historycznego UW.
- Deptuła Czesław, *Średniowieczne mity genezy Polski*, „Znak” 25 (1973), nr 11–12, s. 1365–1403.

- Derwich Marek, *Czy Dobrawa była fundatorką pierwszego opactwa polskiego? Ze studiów nad początkami Kościoła na ziemiach polskich*, w: *Inter laurum et olivam*, ed. Jiří Šouša, Ivana Ebelová, Praha 2007 (= „Acta Universitatis Carolinae – Philosophica et Historica”, 1–2/2002, „Z pomocných věd historických” XVI), s. 637–643.
- Derwich Marek, *Monastycyzm benedyktyński w średniowiecznej Europie i Polsce. Wybrane problemy*, Wrocław 1998.
- Derwich Marek, *Najstarsze klasztory na ziemiach polskich (do końca XII wieku)*, w: *Kościół w monarchii Przemyślidów i Piastów. Materiały z konferencji naukowej, Gniezno 21–24 września 2006 roku*, red. Józef Dobosz, Poznań 2009, s. 219–229.
- Derwich Marek, *Studia nad początkami monastycyzmu na ziemiach polskich. Pierwsze opactwa i ich fundacje*, „Kwartalnik Historyczny” 107 (2000), z. 2, s. 77–105.
- Derwich Marek, *Zakonnicy a rozwój religijności na ziemiach polskich*, w: *Animarum cultura. Studia nad kulturą religijną na ziemiach polskich w średniowieczu*, t. 1: *Struktury kościelno-polityczne*, red. Halina Manikowska, Wojciech Brojer, Warszawa 2008, s. 329–351.
- Dowiat Jerzy, *Dubrouka venit ad Miskonem. Geneza zapiski*, w: *Cultus et cognitio. Studia z dziejów średniowiecznej kultury*, red. Stefan K. Kuczyński et al., Warszawa 1976, s. 123–128.
- Dowiat Jerzy, *Metryka chrztu Mieszka I i jej geneza*, Warszawa 1961, s. 154–156.
- Díaz y Díaz Manuel C., *Visiones del más allá en Galicia durante la alta Edad Media*, Santiago de Compostela 1985.
- Dobosz Józef, *Dokument Mieszka III Starego dla kanoników regularnych w Trzemesznie (28 kwietnia 1145 r.)*, w: *Gniezno. Studia i materiały historyczne*, t. 4, red. Jerzy Topolski et al., Gniezno 1995, s. 87–106.
- Dobosz Józef, *Działalność fundacyjna Kazimierza Sprawiedliwego*, Poznań 1995.
- Dobosz Józef, *Monarchia i możni wobec Kościoła w Polsce do początku XIII wieku*, Poznań 2002.
- Dobosz Józef, *Najstarsze świadectwa działalności fundacyjnej Kazimierza Sprawiedliwego*, „Studia Źródłoznawcze” 35 (1994), s. 65–77.
- Doll Anton, *Zur Frühgeschichte der Stadt Speyer. Eine topographische Untersuchung zum Prozeß der Stadtwerdung Speyers vom 10. bis 13. Jh.*, „Mitteilungen des Historischen Vereins der Pfalz” 52 (1954), s. 133–200.
- Dormeier Heinrich, *Montecassino und die Laien im 11. und 12. Jahrhundert* (Schriften der MGH, t. 27), Stuttgart 1979.
- Duby George, *Damy XII wieku*, tłum. A. i K. Choińscy, Warszawa 2000 (oryginał francuski: 1995).

- Duby George, *Rycerz, kobieta i ksiądz. Matżeństwo w feudalnej Francji*, tłum. H. Geremek, Warszawa 1986 (oryginał francuski: 1981).
- Duby George, *Medieval marriage. Two models from Twelfth-century France*, Baltimore–London, 1978.
- Duby George, *Władza prywatna, władza publiczna*, w: *Historia życia prywatnego*, t. 2: *Od Europy feudalnej do renesansu*, red. George Duby, tłum. W. Bieńkowska, W. Gilewski, K. Skawina, Wrocław 2005 (oryginał francuski: 1985), s. 19–49.
- Dufour Jean, *Emma II, femme de Lothaire, roi de France*, w: *Kaiserin Adelheid und ihre Klostergründung in Selz. Referate der wissenschaftlichen Tagung in Landau und Selz vom 15. bis 17. Oktober 1999 (Veröffentlichungen der Pfälzischen Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften*, t. 99), Hrsg. Franz Staab, Thorsten Unger, Speyer 2005, s. 213–227.
- Dumézil Bruno, *Chrześcijańskie korzenie Europy*, tłum. P. Rak, Kęty 2008 (oryginał francuski: 2005).
- Dygo Marian, *Uczty Bolesława Chrobrego*, „Kwartalnik Historyczny” 112 (2003), z. 3, s. 41–54.
- Effros Bonnie, *Symbolic Expressions of Sanctity: Gertrude of Nivelles in the Context of Merovingian Mortuary Custom*, “Viator. Medieval and Renaissance Studies” 27 (1996), s. 1–10.
- Elliott Dyan, *Dress as mediator between inner and outer self: the pious matron of the high and later Middle Ages*, “Mediaeval Studies” 53 (1991), s. 279–308.
- Embach Michael, *Kaiserin Helena in der lateinischen Legendarik des Mittelalters*, „Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte” 60 (2008), s. 31–54.
- Ennen Edith, *Die sieben Töchter des Pfalzgrafen Ezzo*, w: *Der Aquädukt 1763–1988. Ein Almanach aus dem Verlag C. H. Beck im 225. Jahr seines Bestehens*, München 1988, s. 160–171.
- Enright Michael J., *Lady with a Mead-Cup: Ritual, Group, Cohesion and Hierarchy in the Germanic Warband*, „Frühmittelalterliche Studien” 22 (1988), s. 170–203.
- Erkens Franz-Reiner, *Consortium regni – consecratio – sanctitas: Aspekte der Königinnentums im ottonisch-salischen Reich*, w: *Kunigunde – consors regni. Vortragsreihe zum tausendjährigen Jubiläum der Krönung Kunigundes in Paderborn (1002–2002)*, Hrsg. Stefanie Dick, Jörg Jarnut, Matthias Wemhoff (*Mittelalterstudien des Instituts zur Interdisziplinären Erforschung des Mittelalters und seines Nachwirkens*, Paderborn, t. 5), München 2004, s. 71–82.
- Erkens Franz-Reiner, *Die Frau als Herrscherin in ottonisch-frühsalischer Zeit*, w: *Kaiserin Theophanu. Begegnung des Ostens und Westens um die*



- Wende der ersten Jahrtausends*, Hrsg. Anton von Euw, Peter Schreiner, t. 2, Köln 1991, s. 245–259.
- Erkens Franz-Reiner, „*Sicut Esther regina*”. *Die westfränkische Königin als consors regni*, „*Francia*” 20 (1993), nr 1, s. 15–38.
- Esmiol Andrea, *Geliebte oder Ehefrau? Konkubinen in frühen Mittelalter*, Köln–Weimar–Wien 2002.
- Ewig Eugen, *Das Bild Constantins des Großen in den Jahrhunderten des abendländischen Mittelalters*, w: Eugen Ewig, *Spätantikes und fränkisches Gallien. Gesammelte Schriften (1952–1973)*, Hrsg. Hartmut Atsma, t. 1, München 1976, s. 72–113.
- Ewig Eugen, *Die Namengebung bei den ältesten Frankenkönigen und im merowingischen Königshaus*, „*Francia*” 18 (1991), nr 1, s. 21–69.
- Facinger Marion F., *A Study of Medieval Queenship: Capetian France 987–1237*, w: *Studies in Medieval and Renaissance History*, t. 5, ed. William M. Bowsky, Lincoln 1968, s. 3–48.
- Falkenstein Ludwig, *Otto III. und Aachen*, Hannover 1998.
- Fałkowski Wojciech, *Double Meaning in Ritual Communication*, „*Frühmittelalterliche Studien*” 42 (2008), s. 169–187.
- Faußner Hans C., *Kuno von Öhningen und seine Sippe in ottonisch-salischer Zeit*, „*Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*” 37 (1981), s. 20–139.
- Fiano Maria, *Regina senza rituali. La rappresentazione di un sistema e della sue devianze (mondo carolingio e ottoniano a confronto)*, w: *Agire da donna. Modelli e pratiche di rappresentazione (secoli VI–X)*. *Atti del convegno (Padova, 18–19 febbraio 2005)*, a cura di Cristina La Rocca, (*Collection Haut Moyen Age*, t. 3), Turnhout 2007, s. 171–188.
- Ficker Julis, *Beiträge zur Urkundenlehre*, t. 1, Innsbruck 1877.
- Firlet Janusz, *Wawelska rezydencja władcy około roku 1000*, w: *Polska na przełomie I i II tysiąclecia. Materiały Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki Poznań, listopad 2000*, red. Szczęsny Skibiński, Poznań 2001, s. 311–323.
- Fischer Ludwig, *Heinrich II. und der historische Ideenreichtum des Bamberger Doms*, Freiburg im Breisgau 1956.
- Fisković Igor, *Crkva sv. Petra i Mojsija – spomenik kralja Petra Krešimira IV. u Solinu*, w: *Zbornik I. kongresa hrvatskih povjesničara umjetnosti, Zagreb, 15.–17. XI. 2001*, wyd. Milan Perc, Zagreb 2004, s. 33–40.
- Fleckenstein Josef, *Die Hofkapelle der deutschen Königinnen*, t. 2 (*Schriften der MGH* 16, 2), Stuttgart 1959.
- Folz Robert, *Les saintes reines du Moyen Age en Occident (VI<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècles)*, Bruxelles 1992.



- Föbel Amalie, *Frauen an der Spitze Europas. Lebensentwürfe und Lebensstrategien von Königinnen des 10. Jahrhunderts*, w: *Kaiserin Adelheid und ihre Klostergründung in Selz*, w: *Kaiserin Adelheid und ihre Klostergründung in Selz. Referate der wissenschaftlichen Tagung in Landau und Selz vom 15. bis 17. Oktober 1999 (Veröffentlichungen der Pfälzischen Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften, t. 99)*, Hrsg. Franz Staab, Thorsten Unger, Speyer 2005, s. 69–89.
- Föbel Amalie, *Die Königin im mittelalterlichen Reich. Herrschaftsausübung, Herrschaftsrechte, Handlungsspielräume*, Stuttgart 2000.
- Frantzen Allen J., *When Women Aren't Enough*, "Speculum" 68 (1993), No. 2, s. 445–471.
- Fremer Torsten, *Äbtissin Theophanu und das Stift Essen. Gedächtnis und Individualität in ottonische-salischer Zeit*, Essen 2002.
- Fried Johannes, „Das goldglänzende Buch“. *Heinrich der Löwe, sein Evangeliar, sein Selbstverständnis. Bemerkungen zu einer Neuerscheinung*, „Göttingische Gelehrte Anzeigen“ 242 (1990), s. 34–79.
- Fried Johannes, *Prolepsis oder Tod? Methodische und andere Bemerkungen zur Konradiner-Genealogie im 10. und 11. Jahrhundert*, w: *Papstgeschichte und Landesgeschichte. Festschrift für Hermann Jakobs*, Hrsg. Joachim Dahlhaus, Armin Kohnle et al., (*Beihilfe zum Archiv für Kulturgeschichte, t. 39*), Köln 1995, s. 69–119.
- Fulton Rachel, *From Judgment to Passion. Devotion to Christ and Virgin Mary, 800–1200*, New York 2002.
- Gameson Richard, *The Gospel of Margaret of Scotland and the Literacy of an Eleventh-Century Queen*, w: *Women and the Book. Assessing the Visual Evidence*, eds. Lesley Smith, Jane H. M. Taylor, London–Toronto–Buffalo 1996, s. 149–171.
- Garland Lynda, *Byzantine Empresses. Women and Power in Byzantium AD 527–1204*, London–New York 1999.
- Garrison Mary, *The Franks as the New Israel? Education for an identity from Pippin to Charlemagne*, w: *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, eds. Yitzhak Hen, Matthew Innes, Cambridge 2000, s. 114–161.
- Gartkiewicz Przemysław, Grzybowski Andrzej, Kunkel Robert, Widawski Jarosław, *Do Redakcji „Biuletynu Historii Sztuki”, „Biuletyn Historii Sztuki” 43 (1981), nr 1, s. 98–102.*
- Garver Valerie L., *Women and Aristocratic Culture in the Carolingian World*, Ithaca–London 2009.
- Gąsiorowski Antoni, *Werner*, w: *Słownik starożytności słowiańskich*, t. 6, red. Gerard Labuda, Zdzisław Stiebera, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1977, s. 381–382.

- Ğassowski Jerzy, *Archeologia Wiřlicy. Hipotezy i kontrowersje*, w: *Wiřlica. Nowe badania i interpretacje*, red. Andrzej Grzybkowski, Warszawa 1997, s. 13–19.
- Ğassowski Jerzy, *Początki Sandomierza w świetle badań archeologicznych (do XII wieku)*, w: *Studia sandomierskie. Materiały do dziejów Sandomierza i regionu sandomierskiego*, red. Teresa Dunin-Wąsowicz, Jan Pzdzur, Łódź 1967, s. 183–241.
- Geary Patrick J., *Exchange and Interaction between the Living and the Dead in Early Medieval Society*, w: Patrick J. Geary, *Living with the Dead in the Middle Ages*, Ithaca–London 1994 (pierwodruk francuski w: “Droit et Cultures” 12 (1986), s. 3–18), s. 77–92.
- Geary Patrick J., *Phantoms of Remembrance. Memory and Oblivion at the End of the First Millennium*, New Jersey 1994.
- Geissler Friedmar, *Brautwerbung in der Weltliteratur*, Halle 1955.
- Gertruda Mieszkówna i jej modlitwy, red. Bożena Listkowska, Artur Andrzejuk, Warszawa 2010.
- Gębarowicz Mieczysław, *Mogilno – Płock – Czerwiński. Studja nad organizacją Kościoła na Mazowszu w XI i XII w.*, w: *Prace historyczne na 30–lecie działalności profesorskiej Stanisława Zakrzewskiego*, Lwów 1934, s. 113–174.
- Giese Martina, *Einleitung*, w: *Die Annales Quedlinburgenses*, wyd. M. Giese, MGH SS rer. Germ. in usum scholarum, t. 72, Hannover 2004, s. 41–380.
- Gieysztor Aleksander, *Bamberg i Polska w XI i XII w.*, „Studia Źródłoznawcze” 15 (1971), s. 71–83.
- Gieysztor Aleksander, *Pierwsi benedyktyni w Polsce piastowskiej*, w: *Benedyktyni tynieccy w średniowieczu. Materiały z Sesji Naukowej Wawel–Tyniec, 13–15.10.1994*, red. Klementyna Źurowska, Kraków 1995, s. 9–21.
- Gilsdorf Sean, *Mathilda and the Stirps Widukindi*, w: *Queenship and Sanctity. The Lives of Mathilda and the Epitaph of Adelheid*, ed. Sean Gilsdorf, Washington D.C., 2004, s. 147–153.
- Ginter Tomasz, *Działalność fundacyjna księcia Mieszka III Starego*, Kraków 2008.
- Goetting Hans, *Das Reichsunmittelbare Kanonissenstift Gandersheim (Das Bistum Hildesheim, cz. 1)*, *Germania Sacra*, Neue Folge 7 (Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz), Berlin 1973.
- Goetz Hans-Werner, *Frauen im frühen Mittelalter. Frauenbild und Frauenleben im Frankenreich*, Weimar–Köln–Wien 1995.
- Goetz Hans-Werner, *Nomen feminile. Namen und Namengebung der Frauen im frühen Mittelalter*, “Francia” 23 (1996), z. 1, s. 99–134.

- Goetz Hans-Werner, *Zur Namengebung in der alamannischen Grundbesitzerschicht der Karolingerzeit. Ein Beitrag zur Familienforschung*, „Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins” 133 (1985), s. 1–41.
- Goffart Walter, *The Narrators of Barbarian History (A.D. 550–800). Jordanes, Gregory of Tours, Bede and Paul the Deacon*, Princeton 1988.
- Gold Penny Schine, *The Lady and the Virgin: Image, Attitude and Experience in Twelfth-Century France*, Chicago 1985.
- Görich Knut, *Mathilde – Edgith – Adelheid. Ottonische Königinnen als Fürsprecherinnen*, w: *Ottonische Neuanfänge. Symposion zur Ausstellung Otto der Grosse, Magdeburg und Europa*, Hrsg. Bernd Schneidmüller, Stefan Weinfurter, Mainz am Rhein 2001, s. 251–291.
- Górski Karol, *Gertruda czy Olisawa*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici” 204 (1990) („Historia”, t. 24), s. 73–77.
- Green Dennis H., *Women Readers in the Middle Ages*, Cambridge 2007.
- Grzesik Ryszard, *Adelajda, rzekoma księżniczka polska na węgierskim tronie*, w: *Kobieta w kulturze średniowiecznej Europy. Prace ofiarowane Profesor Alicji Karłowskiej-Kamzowej*, red. Antoni Gąsiorowski, Poznań 1995, s. 47–53.
- Grzesik Ryszard, *Kronika węgiersko-polska. Z dziejów polsko-węgierskich kontaktów kulturalnych w średniowieczu*, Poznań 1999.
- Guttenberg Erich von, *Das Bistum Bamberg*, cz. 1, *Germania Sacra*, II, cz. 1, (*Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz*), Berlin 1937.
- Hägermann Dieter, *Das Papsttum am Vorabend des Investiturstreits. Stephan IX. (1057–1058), Benedikt X. (1058) und Nikolaus II. (1058–1061)*, (Päpste und Papsttum, t. 36), Stuttgart 2008.
- Hajdu Robert, *The Position of Noblewomen in the Pays Des Coutumes, 1100–1300*, „Journal of Family History” 5 (1980), s. 122–144.
- Halder Reinhold, *Zur Bau- und Kunstgeschichte des alten Zwiefalter Münsters und Klosters*, w: *900 Jahre Benediktinerabtei Zwiefalten*, Hrsg. Hermann J. Pretsch, Ulm 1989, s. 141–213.
- Hallinger Kassius OSB, *Gorze-Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter*, t. 1 (*Studia Anselmiana Philosophica Theologica, fasciculus XXII–XXIII*), Romae 1950.
- Hałas Elżbieta, *Interakcjonizm symboliczny. Społeczny kontekst znaczeń*, Warszawa 2006 (pierwsze wydanie: 1987).
- Hare Michael, *Cnut and Lotharingia: two notes*, „Anglo-Saxon England” 29 (2000), s. 261–278.
- Hartmann Martina, *Concubina vel regina? Zu einigen Ehefrauen und Konkubinen der karolingischen Könige*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters” 63 (2007), s. 545–567.

- Hartmann Martina, *Die Darstellung der Frauen im Liber Historiae Francorum und die Verfasserfrage*, „Concilium medii aevi” 7 (2004), <http://cma.gbv.de/dr,cma,007,2004,a,08.pdf> (dostęp: 18.07.2009), s. 209–237.
- Hartmann Martina, *Die Königin im frühen Mittelalter*, Stuttgart 2009.
- Hásková Jarmila, *Emma Regina v českých dějinách*, w: *Emma Regina – Civitas Melnic*, ed. Jan Kilián, Luboš Polanský, Praha 2008, s. 61–66.
- Hauck Karl, *Geblütsheiligkeit, w: Liber floridus. Mittellateinische Studien. Paul Lehmann zum 65. Geburtstag*, Hrsg. Bernhard Bischoff, Suso Brechter, St. Ottilien 1950, s. 187–240.
- Hauck Karl, *Tiergärten im Pfalzbereich*, w: *Deutsche Königspfalzen. Beiträge zu ihrer historischen und archäologischen Erforschung*, t. 1 (Veröffentlichung des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 11/1), Göttingen 1963, s. 30–74.
- Hechberger Werner, *Adel im fränkisch-deutschen Mittelalter. Zur Anatomie eines Forschungsproblems*, Ostfildern 2005.
- Heene Katerin, *The Legacy of Paradise. Marriage, Motherhood and Woman in Carolingian Edifying Literature*, Frankfurt am Main 1997.
- Heidrich Ingrid, *Die Dotalausstattung der Kaiserin Adelheid im historischen Kontext*, w: *Kaiserin Adelheid und ihre Klostergründung in Selz. Referate der wissenschaftlichen Tagung in Landau und Selz vom 15. bis 17. Oktober 1999 (Veröffentlichungen der Pfälzischen Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften, t. 99)*, Hrsg. Franz Staab, Thorsten Unger, Speyer 2005, s. 115–134.
- Heinz Andreas, *Das Bild der Kaiserin Helena in der Liturgie des lateinischen Westens*, „Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte” 60 (2008), s. 55–74.
- Hellmuth Doris, *Frau und Besitz. Zum Handlungsspielraum von Frauen in Alamannien (700–940)*, Sigmaringen 1998.
- Hensel Witold, *Słowiańszczyzna wczesnośredniowieczna. Zarys kultury materialnej*, Warszawa 1987.
- Hentschel Helmut, *Wiprecht und seine Beziehungen zum böhmischen Herrscherhaus*, w: *Wiprecht. Beiträge zur Geschichte des Osterlandes im Hochmittelalter*, Beucha 1998, s. 51–75.
- Herlihy David, *Land, Family and Women in Continental Europe, 701–1200*, w: *Women in medieval society*, ed. Susan Mosher Stuard, Philadelphia 1976, s. 13–45.
- Herlihy David, *The Making of the Medieval Family: Symmetry, Structure and Sentiment*, „Journal of Family History” 8 (1983), No. 2, s. 116–130.
- Herrin Judith, *Women in purple: Rulers of medieval Byzantium*, London 2001.

- Hertel Jacek, *Imiennictwo dynastii piastowskiej we wcześniejszym średniowieczu*, Warszawa–Poznań–Toruń 1980.
- Hill Barbara, *Imperial Women in Byzantium 1025–1204: Power, Patronage and Ideology*, Harlow 1999.
- Hillebrandt Maria, *Stiftungen zum Seelenheil durch Frauen in den Urkunden des Klosters Cluny*, w: *Vinculum Societatis. Joachim Wollasch zum 60. Geburtstag*, Hrsg. Franz Neiske, Dietrich Poeck, Mechthild Sandmann, Sigmaringendorf 1991, s. 58–67.
- Hlawitschka Eduard, *Königin Richeza von Polen – Enkelin Herzog Konrads von Schwaben, nicht Kaiser Ottos II.?*, w: *Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter. Festschrift für Josef Fleckenstein zu seinem 65. Geburtstag*, Hrsg. Lutz Fenske, Werner Rösener, Thomas L. Zotz, Sigmaringen 1984, s. 221–244.
- Hlawitschka Eduard, *Konradiner-Genealogie, unstatthafte Verwandtenehen und spätotonisch-frühalsalische Thronbesetzungspraxis. Ein Rückblick auf 25 Jahre Forschungsdisput (MGH Studien und Texte, t. 32)*, Hannover 2003.
- Hlawitschka Eduard, „Merkst Du nicht, daß Dir vierte Rad am Wagen fehlt?”. *Zur Thronkandidatur Ekkehards von Meißen (1002) nach Thietmar, Chronikon, IV, cap. 52*, w: *Geschichtsschreibung und geistiges Leben im Mittelalter. Festschrift für Heinz Löwe zum 65. Geburtstag*, Hrsg. Karl Hauck, Hubert Mordek, Böhlau–Köln–Wien 1978, s. 281–311.
- Hlawitschka Eduard, *Untersuchungen zu den Thronwechseln der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts und zur Adelsgeschichte Süddeutschlands*, Sigmaringen 1987.
- Hochholzer Elmar, *Die Lothringische („Gorzer“) Reform*, w: *Die Reformverbände und Kongregationen der Benediktiner im deutschen Sprachraum*, Hrsg. Ulrich Faust OSB, Franz Quarthal, (*Germania Benedictina*, t. 1), St. Ottilien 1999, s. 43–87.
- Hoebanx Jean-Joseph, *L'Abbaye de Nivelles des Origines au XIV<sup>e</sup> siècle (Académie royale de Belgique. Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques, t. 46, z. 4)*, Bruxelles 1952.
- Hofmeister Adolf, *Die älteste Überlieferung von Aschaffenburg. Mit Beiträgen zur Geschichte des sächsischen Königshauses*, „Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung“ 35 (1914), s. 260–277.
- Holas Aleksander, *Dwie bazyliki romańskie w Trzemesznie*, w: *Gniezno. Studia i materiały historyczne*, t. 4, red. Jerzy Topolski et al., Gniezno 1995, s. 107–128.

- Holzfurtner Ludwig, *Untersuchungen zur Namensgebung im früher Mittelalter nach dem bayerischen Quellen des achten und neunten Jahrhunderts*, „Zeitschrift für bayerischen Landgeschichte” 45 (1982), z. 1, s. 3–21.
- Homza Martin, *Imago Sanctae Ludmilae in the Homily Factum est, an Attempt of Analysis*, “Quaestiones Medii Aevi Novae” 14 (2009), s. 55–82.
- Homza Martin, *Mulieres suadentes. Presviedčajúce ženy. Štúdie z dejín žeskej panovníckej svätosti v srednej a vo východnej Európe v 10.–13. storočí*, Bratislava 2002.
- Homza Martin, *The Role of Saint Ludmila, Doubravka, Saint Olga and Adelaide in the Conversions of Their Countries (The Problem of Mulieres Suadentes, Persuading Women)*, w: *Early Christianity in Central and East Europe*, red. Przemysław Urbańczyk, Warszawa 1997, s. 187–202.
- Houts Elisabeth van, *Memory and Gender in Medieval Europe, 900–1200*, Basingstoke–London 1999.
- Houts Elisabeth van, *The writing of history and family traditions through the eyes of men and women: the Gesta principum Polonorum*, w: *Gallus Anonymus and his Chronicle in the context of twelfth-century historiography from the perspective of the latest research*, red. Krzysztof Stopka, Kraków 2010, s. 189–203.
- Huňáček Václav, *Ostrov mezi Břevnovem a Sázavou*, w: *Přemyslovský stát kolem roku 1000. Na paměť knížete Boleslava II. (†7. února 999)*, ed. Luboš Polanský, Jiří Sláma, Dušan Třeštík, Praha 2000, s. 71–84 i 304–305.
- Huneycutt Lois L., *The Idea of the Perfect Princess: the Life of St Margaret in the Reign of Matilda II (1100–1118)*, w: *Anglo-Norman Studies, 12. Proceeding of the Battle Conference 1989*, ed. Majorie Chibnall, Woodbridge 1990, s. 81–97.
- Huneycutt Lois L., *Intercession and the High-Medieval Queen: The Esther Topos*, w: *Power of the Weak. Studies on Medieval Women*, eds. Jennifer Carpenter, Sally-Beth MacLean, Urbana–Chicago 1995, s. 126–146.
- Huneycutt Lois L., *Matilda of Scotland. A Study in Medieval Queenship*, Woodbridge 2003.
- Huneycutt Lois L., *Public Lives, Private Ties: Royal Mothers in England and Scotland 1070–1204*, w: *Medieval Mothering*, eds. John Carmi Parsons, Bonnie Wheeler, New York–London 1996, s. 295–311.
- Innes Matthew, *Keeping it in the family: women and aristocratic memory, 700–1200*, w: *Medieval Memories. Men, Women and the Past, 700–1300*, ed. Elisabeth van Houts, Harlow 2001, s. 17–35.
- Iogna-Prat Dominique, *La Vierge et les ordines de couronnement des reines au IX<sup>e</sup> siècle*, w: *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*,

- éd. Dominique Iogna-Prat, Éric Palazzo, Daniel Russo, Paris 1996, s. 101–107.
- James Liz, *Empresses and Power in Early Byzantium*, London 2001.
- Janin Valentin L., *Russkaja kniaginia Olisava-Gertruda i ee syn Jaropolk*, „Numizmatika i epigrafika” 4 (1963), s. 142–164.
- Jäschke Kurt-Urlich, *Notwendige Gefährtinnen. Königinnen der Salierzeit als Herrscherinnen und Ehefrauen im römisch-deutschen Reich des 11. und beginnenden 12. Jahrhunderts*, Saarbrücken–Scheidt 1991.
- Jasiński Kazimierz, *Dokumentacyjne funkcje imion w średniowieczu (na przykładzie dynastii piastowskiej)*, w: Kazimierz Jasiński, *Prace wybrane z nauk pomocniczych historii*, Toruń 1996, s. 142–155 (pierwodruk: *Powstanie – przepływ – gromadzenie informacji. Materiały I Symposium nauk dających poznać źródła historyczne*, Problemy warsztatu historyka, Toruń 1978, s. 64–82).
- Jasiński Kazimierz, *Dokument Władysława Hermana dla katedry bamberckiej*, „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego w Toruniu” 23 (1969) [druk 1971], s. 49–50.
- Jasiński Kazimierz, *Rodowód Piastów małopolskich i kujawskich*, Poznań–Wrocław 2001.
- Jasiński Kazimierz, *Rodowód pierwszych Piastów*, Poznań 2004.
- Jochens Jenny, *Old Norse Motherhood*, w: *Medieval Mothering*, eds. John Carmi Parsons, Bonnie Wheeler, New York–London 1996, s. 201–222.
- Jooss Rainer, *Zwiefalten und Kloster Kladrub (Kladruby) in Böhmen*, w: *900 Jahre Benediktinerabtei Zwiefalten*, Hrsg. Hermann J. Pretsch, Ulm 1989, s. 49–60.
- Jong Mayke de, *Bride shows revisited: praise, slander and exegesis in the reign of the empress Judith*, w: *Gender in the early medieval world: east and west, 300–900*, eds. Leslie Brubaker, Julia M. H. Smith, Cambridge 2004, s. 257–277.
- Jong Mayke de, *The empire as ecclesia. Hrabanus Maurus and biblical historia for rulers*, w: *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, eds. Yitzhak Hen, Matthew Innes, Cambridge 2000, s. 191–226.
- Jong Mayke de, *Exegesis for an Empress*, w: *Medieval Transformations. Texts, Power, and Gifts in Context*, eds. Esther Cohen, Mayke B. de Jong, Leiden 2001, s. 69–100.
- Jong Mayke de, *To the limits of kinship: anti-incest legislation in the early medieval west (500–900)*, w: *From Sappho to de Sade. Moments in the History of Sexuality*, ed. Jan Bremmer, London–New York 1989, s. 36–59.
- Jong Mayke de, *Queens and Beauty in the Early Medieval West: Bathild, Theodelinda, Judith*, w: *Agire da donna. Modelli e pratiche di rappresen-*



- tazione (secoli VI–X). *Atti del convegno (Padova, 18–19 febbraio 2005)*, a cura di Cristina La Rocca (*Collection Haut Moyen Age*, t. 3), Turnhout 2007, s. 235–248.
- Jop Stanisław, *Lokalizacja kościoła św. Mikołaja w średniowiecznej przestrzeni miejskiej Sandomierza*, „Pamiętnik Sandomierski”, t. 3 (1997), s. 47–64.
- Joye Sylvie, *Grégoire de Tours et les femmes: jugements portés sur les couples laïques et ecclésiastiques*, w: *Agire da donna. Modelli e pratiche di rappresentazione (secoli VI–X). Atti del convegno (Padova, 18–19 febbraio 2005)*, a cura di Cristina La Rocca (*Collection Haut Moyen Age*, t. 3), Turnhout 2007, s. 75–94.
- Józefowiczówna Krystyna, *Trzemeszno, klasztor św. Wojciecha w dwu pierwszych wiekach istnienia*, Warszawa–Poznań 1978.
- Józefowiczówna Krystyna, *Trzy romańskie klasztory*, w: *Studia z dziejów ziemi mogileńskiej*, red. Czesław Łuczak, Poznań 1978, s. 165–265.
- Jurek Tomasz, *Agnes regina. W poszukiwaniu żony Bolesława Szczodrego*, „Roczniki Historyczne” 72 (2006), s. 95–104.
- Jussel Bernhard, *Spiritual Kinship as Social Practice. Godparenthood and Adoption in the Early Middle Ages*, Newark–London 2000 (oryginał niemiecki: 1991).
- Kalaga Joanna, *Wczesnośredniowieczne osadnictwo na stanowisku archeologicznym „kościół św. Mikołaja” w Wiślicy* (w druku).
- Kalaga Joanna, *Wczesnośredniowieczne osadnictwo przy ul. Batalionów Chłopskich w Wiślicy*, „Światowit” 36 (1986), s. 131–174.
- Kalaga Joanna, *Wiślicka „misa chrzcielna” w świetle źródeł archeologicznych*, w: *Wiślica. Nowe badania i interpretacje*, red. Andrzej Grzybowski, Warszawa 1997, s. 82–85.
- Kalinowski Lech, *Sztuka przedromańska i romańska a dziedzictwo karolińskie i ottońskie*, „Folia Historiae Artium” 16 (1980), s. 5–20.
- Kamp Hermann, *Friedensstifter und Vermittler im Mittelalter*, Darmstadt 2001.
- Kamp Hermann, *Vermittler in den Konflikten des hohen Mittelalters*, w: *La Giustizia nell’alto medioevo (secoli IX–XI), 11–17 aprile 1996. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull’alto medioevo*, t. 44 (1997), Spoleto, s. 675–710.
- Kanior Marian OSB, *Związki kościoła św. Mikołaja w Krakowie z opactwem benedyktyńskim w Tyńcu*, w: *Klasztor w mieście średniowiecznym i nowożytnym*, red. Marek Derwich, Anna Pobóg-Lenartowicz, Wrocław–Opole 2000, s. 111–116.



- Kantorowicz Ernst H., *The Carolingian King in the Bible of San Paolo Fuori le Mura*, w: *Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of Albert Mathias Friend, jr.*, New Jersey 1955, s. 287–300.
- Kantorowicz Ernst H., *Laudes Regiae. A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship*, Berkeley 1958.
- Kara Michał, *Najstarsze państwo Piastów – rezultat przełomu czy kontynuacji? Studium archeologiczne*, Poznań 2009.
- Kara Michał, *Tron książęcy ad Sanctam Mariam w Poznaniu w świetle ponownych dociekań analitycznych*, „*Slavia Antiqua*” 47 (2006), s. 99–160.
- Karczewski Dariusz, *Dzieje klasztoru norbertanek w Strzelnie do początku XVI wieku*, Inowrocław 2001.
- Kardyś Piotr, *Wiślica w średniowieczu i okresie wczesnonowożytnym. Studia z dziejów miasta*, Kielce 2006.
- Kasten Brigitte, *Noverca venefica. Zum bösen Ruf der Stiefmütter in der gal-lischen und fränkischen Gesellschaft*, „*Frühmittelalterliche Studien*” 35 (2001), s. 145–181.
- Katić Lovre, *Zadužbine hrvatske kraljice Jelene na Otoku u Solinu*, „*Rad Jugoslavenske Akademije Znanosti i Umjetnosti*” 306 („*Odjel za Filozofiju i Društvene Nauke*” 6), Zagreb 1955, s. 187–219.
- Kehr Paul, *Zur Geschichte Ottos III*, „*Historische Zeitschrift*” 66 (1891), s. 385–443.
- Kędzińska Małgorzata, *Założenie klasztoru w Witowie i jego fundator*, w: *Scripta minora*, t. 1, red. Bohdan Lapis, Poznań 1996, s. 109–126.
- Kętrzyński Stanisław, *O imionach piastowskich do końca XI wieku*, „*Życie i Myśl*”, 1951, nr 5–6, s. 680–735.
- Kętrzyński Stanisław, *Zarys nauki o dokumencie polskim wieków średnich*, Poznań 2008 (pierwsze wydanie: 1934).
- Klaniczay Gábor, *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, Cambridge 2002.
- Klein Stacy S., *Ruling Women. Queenship and Gender in Anglo-Saxon Literature*, Notre Dame, 2006.
- Klewitz Hans-Walter, *Die Abstammung der Kaiserin Beatrix*, „*Deutsches Archiv für Geschichte des Mittelalters*” 7 (1944), s. 204–212.
- Klewitz Hans-Walter, *Namengebung und Sippenbewußtsein in den deutschen Königsfamilien des 10. bis 12. Jahrhunderts. Grundfragen historischer Genealogie*, „*Archiv für Urkundenforschung*” 18 (1944), s. 23–37.
- Kłoczowski Jerzy, *Młodsza Europa. Europa Środkowo-Wschodnia w kręgu cywilizacji chrześcijańskiej średniowiecza*, Warszawa 1998.
- Kłoczowski Jerzy, *Nowe chrześcijaństwo świata zachodniego. Chrystianizacja Słowian, Skandynawów i Węgrów między IX a XI wiekiem*, tłum.

- J. M. Kłoczowski, w: *Historia chrześcijaństwa*, t. 4, *Biskupi, mnisi i cesarze, 610–1054*, red. Gilbert Dagron, Pierre Riché, André Vauchez, Warszawa 1999 (oryginał francuski: 1993), s. 691–730.
- Koch Armin, *Kaiserin Judith. Eine politische Biographie* (Historische Studien, t. 486), Husum 2005.
- Koczerska Maria, *Mentalność Jana Długosza w świetle jego twórczości*, „Studia Źródłoznawcze” 15 (1970), s. 109–140.
- Kölzer Theo, *Das Königtum Minderjährigkeit im fränkisch-deutschen Mittelalter*, „Historische Zeitschrift” 251, cz. 2 (1990), s. 291–323.
- Konecny Silvia, *Die Frauen des karolingischen Königshauses. Die politische Bedeutung der Ehe und die Stellung der Frau in der fränkischen Herrscherfamilie vom 7. bis zum 10. Jahrhundert* (Dissertationen der Universität Wien, 132), Wien 1976.
- Kopičková Božena, *Urozená paní*, w: *Člověk českého středověku*, ed. Martin Nodl, František Šmahel, Praha 2002, s. 57–91.
- Kowalenko Władysław, *Dziewięcina*, w: *Słownik starożytności słowiańskich*, t. 1, red. Władysław Kowalenko, Gerard Labuda, Tadeusz Lehr-Splawiński, Wrocław–Warszawa–Kraków 1961, s. 441–443.
- Kozioł Geoffrey, *Błaganie o przebaczenie i łaskę. Porządek rytualny i polityczny wczesnośredniowiecznej Francji*, tłum. Z. Dalewski, Warszawa 2009 (oryginał angielski: 1992).
- Kozłowska-Budkowa Zofia, *Gertrudy Kodeks*, w: *Słownik starożytności słowiańskich*, t. 2, red. Władysław Kowalenko, Gerard Labuda, Tadeusz Lehr-Splawiński, Wrocław–Warszawa–Kraków 1964, s. 101–102.
- Kozłowska-Budkowa Zofia, *Który Bolesław?*, w: Zofia Kozłowska-Budkowa, *Prace z dziejów Polski feudalnej*, Warszawa 1960, s. 81–89.
- Kozłowska-Budkowa Zofia, *Repertorium polskich dokumentów doby piastowskiej*, Kraków 2006 (pierwsze wydanie: 1937).
- Kozłowska-Budkowa Zofia, *Szkice i materiały z dziejów Wiślicy*, w: *Studia związane z badaniami wiślickimi*, Warszawa 1970 (Rozprawy Zespołu Badań nad Polskim Średniowieczem Uniwersytetu Warszawskiego i Politechniki Warszawskiej, t. 5), s. 11–36.
- Kozłowska-Budkowa Zofia, *Wstęp*, w: *Najdawniejsze roczniki krakowskie i kalendarz (=MPH, series nova, t. 5)*, Warszawa 1978, s. VIII–LXI.
- Kozłowska-Budkowa Zofia, *Z dziejów kolegiaty św. Andrzeja w Krakowie*, „Studia Historyczne” 10 (1967), z. 1–2, s. 23–30.
- Koźka-Krenz Hanna, *Archeologiczne świadectwa o najstarszych świątyniach na Ostrowie Tumskim w Poznaniu*, „Ecclesia. Studia z dziejów Wielkopolski” 2 (2006), s. 23–38.

- Kóčka-Krenz Hanna, *Dzieje Ostrowa Tumskiego w Poznaniu przed lokacją miasta*, „Kronika Miasta Poznania” 2003, z. 1, s.7–26.
- Kóčka-Krenz Hanna, *Najstarsze dzieje Poznania*, w: *Tu się Polska zaczęła...*, red. Hanna Kóčka-Krenz, Poznań 2007, s. 7–18.
- Kóčka-Krenz Hanna, *Pozycja Poznania w X wieku w źródłach archeologicznych*, w: *Tu się wszystko zaczęło. Rola Poznania w państwie Pierwszych Piastów. Teksty wykładów wygłoszonych na sympozjum naukowym zorganizowanym przez Oddział Polskiej Akademii Nauk i Wydział Teologiczny UAM w Poznaniu*, Poznań 2010, s. 33–60.
- Kóčka-Krenz Hanna, *Pre-Romanesque Palatial Chapel in Poznań*, „*Quaestiones Mediae Aevi Novae*” 15 (2010), s. 221–239.
- Kóčka-Krenz Hanna, *Rezydencja pierwszych piastowskich władców na poznańskim grodzie*, „*Nauka*” 2005, z. 2, s. 83–92, [http://www.portalwiedzy.pan.pl/images/stories/pliki/publikacje/nauka/2005/02/N\\_205\\_07\\_Kocka.pdf](http://www.portalwiedzy.pan.pl/images/stories/pliki/publikacje/nauka/2005/02/N_205_07_Kocka.pdf) (dostęp: 2.07.2010).
- Kóčka-Krenz Hanna, *Rezydencja pierwszych Piastów na poznańskim grodzie*, w: *Poznań we wczesnym średniowieczu*, t. 5, red. Hanna Kóčka-Krenz, Poznań 2005, s. 59–81.
- Kóčka-Krenz Hanna, *Wczesnopiastowski Poznań w świetle źródeł archeologicznych*, w: *Gniezno i Poznań w państwie pierwszych Piastów. Teksty wykładów wygłoszonych na sympozjum naukowym zorganizowanym przez Oddział Polskiej Akademii Nauk w Poznaniu dnia 8 grudnia 1999 roku*, Poznań 2000, s. 61–76.
- Kraus Andreas, *Civitas Regia. Das Bild Regensburgs in der deutschen Geschichtsschreibung des Mittelalters* (Regensburger Historische Forschungen, t. 3), Kallmünz 1972.
- Krawiec Adam, *Seksualność w średniowiecznej Polsce*, Poznań 2000.
- Krzysztofiak Teresa, *Nowoodkryte relikty architektury romańskiej w Gieczu*, w: *Osadnictwo i architektura ziem polskich w dobie zjazdu gnieźnieńskiego*, red. Andrzej Buko, Zygmunt Świechowski, Warszawa 2000, s. 75–83.
- Kubínová Kateřina, *Dva rukopisy královny Emmy*, w: *Čechy jsou plné kostelů. Boemia plena est ecclesiis. Kniha k počtě PhDr. Anežky Merhautové, DrSc.*, ed. Milada Studničková, Praha 2010, s. 176–189.
- Kulesza Przemysław, *Normanowie a chrześcijaństwo. Recepcja nowej wiary w Skandynawii w IX i X wieku*, Wrocław–Racibórz 2007.
- Kürbis Brygida, *Epitafium Bolesława Chrobrego. Analiza literacka i historyczna*, w: *Brygida Kürbis, Na progach historii*, t. 2: *O świadectwach do dziejów Polski średniowiecznej*, Poznań 2001, s. 243–282 (pierwodruk: „*Roczniki Historyczne*” 55–56 (1989–1990), s. 95–132).

- Kürbis Brygida, *Gertruda – historia jej życia*, w: Brygida Kürbis, *Na progach historii*, t. 2: *O świadectwach do dziejów Polski średniowiecznej*, Poznań 2001, s. 283–298 (pierwodruk w: *Modlitwy księżnej Gertrudy z Psalterza Egberta w Cividale*, tłum. i oprac. B. Kürbis, Kraków 1998, s. 17–35).
- Kürbis Brygida, *Najstarsze dokumenty opactwa benedyktynów w Mogilnie (XI–XII w.)*, w: Brygida Kürbis, *Na progach historii*, Poznań 1994 (pierwodruk: „*Studia Źródłoznawcze*” 13 (1968), s. 27–61), s. 37–82.
- Kürbis Brygida, *Opracowanie*, w: *Modlitwy księżnej Gertrudy z Psalterza Egberta z Kalendarzem*, wyd. M. H. Malewicz, B. Kürbis, *Monumenta Sacra Polonorum*, t. 2, Kraków 2002, s. 3–94.
- Kurtyka Janusz, *Sieciech*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 36/4, z. 151, Warszawa–Kraków 1996, s. 495–509.
- Kuźmiuk-Ciekanowska Agnieszka, *Święty i historia. Dynastia Przemysłidów i jej bohaterowie w dziele mnicha Krystiana*, Kraków 2007.
- Labuda Gerard, *Ewangeliarz emmeramski. Czas sporządzenia w Ratyzbonie – czas przeniesienia do Krakowa*, w: *Cultus et cognitio. Studia z dziejów średniowiecznej kultury*, red. Stefan K. Kuczyński et al., Warszawa 1976, s. 313–322.
- Labuda Gerard, *Król Bolesław „qui constituit episcopatus per Poloniam”*, „*Studia Źródłoznawcze*” 30 (1987), s. 51–57.
- Labuda Gerard, *Księżna Dobrawa i książę Mieszko jako rodzice chrzestni Polski piastowskiej*, w: *Scriptura custos memoriae. Prace historyczne*, red. Danuta Zydorek, Poznań 2001, s. 3–17.
- Labuda Gerard, *Mieszko I*, Wrocław 2002.
- Labuda Gerard, *Mieszko II król Polski (1025–1034). Czasy przełomu w dziejach państwa polskiego*, Poznań 2008 (pierwsze wydanie: 1992).
- Labuda Gerard, *Studia nad początkami państwa polskiego*, t. 2, Poznań 1988.
- Labuda Gerard, *Szkice historyczne XI wieku. Początki klasztoru benedyktynów w Tyńcu*, „*Studia Źródłoznawcze*” 35 (1994), s. 23–64.
- Labuda Gerard, *Szkice historyczne jedenastego wieku. I. Najstarsze klasztory w Polsce*, „*Archaeologia Historica Polona*”, t. 2 (*Z badań nad dziejami klasztorów w Polsce*), Toruń 1995, s. 7–73.
- Labuda Gerard, *Uwieszenie polskich insygniów koronacyjnych do Niemiec*, w: *Kultura średniowieczna i staropolska. Studia ofiarowane Aleksandrowi Gięsztorowi w pięćdziesięciolecie pracy naukowej*, kom. red. Danuta Gawinowa et al., Warszawa 1991, s. 217–229.
- Labuda Gerard, *Uzupełnienia do genealogii Piastów, w szczególności śląskich*, „*Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka*” 18 (1963), z. 1, s. 1–13.

- Labuda Gerard, Władysław i Zbigniew. *U genezy podziałów dzielnicowych w Polsce w drugiej połowie XI wieku*, w: *Spółeczeństwo Polski Średniowiecznej*, t. 4, red. Stefan K. Kuczyński, Warszawa 1994, s. 8–21.
- Labuda Gerard, *W sprawie osoby fundatora i daty powstania najstarszych (przedcysterskich) budowli sakralno-pałacowych w Wąchocku*, „Biuletyn Historii Sztuki” 45 (1983), nr 3–4, s. 251–255.
- Labuda Gerard, *Z dyskusji nad początkami klasztoru w Tyńcu: fundatorzy i pierwsi opaci*, w: *Symbolae historiae artium. Studia z historii sztuki Lechowi Kalinowskiemu dedykowane*, red. Jerzy Gądomski et al., Warszawa 1986, s. 93–109.
- Labunka Mirosław, *Religious Centers and Their Missions to Kievan Rus': From Olga to Volodimir*, “Harvard Ukrainian Studies” 12–13 (1988–1989), s. 159–193.
- Lalik Tadeusz, *Sandomierskie we wcześniejszym średniowieczu. Prowincja, księstwo, województwo*, w: *Studia sandomierskie. Materiały do dziejów miasta Sandomierza i regionu sandomierskiego*, red. Teresa Wąsowicz, Jan Pazdur, Łódź 1967, s. 41–109.
- Lalik Tadeusz, *Sandomierz w świetle źródeł pisanych*, w: *Sandomierz. Badania 1969–1973*, t. 1, red. Stanisław Tabaczyński, s. 49–72.
- Langberg Harald, *Gunhildkorset. Gunhild's Cross and Medieval Court Art in Denmark*, København 1982.
- La Rocca Cristina, *Les cadeaux nuptiaux de la famille royale en Italie*, w: *Dots et douaires dans le haut Moyen Age*, éd. François Bougard, Laurent Feller, Régine Le Jan (Collection de l'École Française de Rome, t. 295), Rome 2002, s. 499–526.
- La Rocca Cristina, *Liutprando da Cremina e il paradigma femminile di dissoluzione dei Carolingi*, w: *Agire da donna. Modelli e pratiche di rappresentazione (secoli VI–X). Atti del convegno (Padova, 18–19 febbraio 2005)*, a cura di Cristina La Rocca, (Collection Haut Moyen Age, t. 3), Turnhout 2007, s. 291–307.
- Lauranson-Rosaz Christian, *Douaire et sponsalium durant le haut Moyen Age*, w: *Veuves et veuvage dans le haut Moyen Age*, éd. Michel Parisse, Paris 1993, s. 99–105.
- Lauwers Michel, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Age (diocèse de Liège, XI<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècles)*, (*Théologie historique*, 103), Paris 1996.
- Lawrence Clifford H., *Monastycyzm średniowieczny*, tłum. J. Tyczyńska, Warszawa 2005 (oryginał angielski: 1984).
- Lazar Stanisław, *Rozwój przestrzenny Sandomierza w X–XIII w.*, „Roczniki Humanistyczne” 6 (1958), z. 5, s. 5–85.

- Leclercq Jean OSB, *Monks on marriage. A Twelfth-Century view*, New York 1982.
- Leclercq Jean OSB, *S. Pierre Damien et les femmes*, "Studia monastica" 15 (1973), s. 43–55.
- Le Goff Jacques, *Narodziny czyśćca*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1997 (oryginał francuski: 1981).
- Le Jan Régine, *La reine Gerberge, entre Carolingiens et Ottoniens*, w: Régine Le Jan, *Femmes, pouvoir et société dans le haut Moyen Age*, Paris 2001, s. 30–37 (pierwotna wersja artykułu: *Entre Carolingiens et Ottoniens, les voyages de la reine Gerberge, w: Temps médiévaux, territoires africains. Études offertes à Jean Devisse*, Paris 1994, s. 163–174).
- Le Jan Régine, *Consanguinity and Change in the Tenth Century Nobility*, w: *Nobles and Nobility in Medieval Europe. Concepts, Origins, Transformations*, ed. Anne J. Duggan, Woodbridge 2000, s. 53–68.
- Le Jan Régine, *Dénomination, parenté et pouvoir dans la société dy Haut Moyen Age (VI<sup>e</sup>–X<sup>e</sup> siècle)*, w: Régine Le Jan, *Femmes, pouvoir et société dans le haut Moyen Age*, Paris 2001, s. 224–238 (pierwotna wersja artykułu : *Nommer/identifier ou la puissance du nom dans la société du haut Moyen Age*, w: *Des noms et des hommes. L'homme et ses désignations des société antiques à l'identifiant chiffré*, "Sources Travaux historiques" 45–46 (1998), s. 47–56).
- Le Jan Régine, *Dhuoda ou l'opportunité du discours féminin*, w: *Agire da donna. Modelli e pratiche di rappresentazione (secoli VI–X). Atti del convegno (Padova, 18–19 febbraio 2005)*, a cura di Cristina La Rocca, (*Collection Haut Moyen Age*, t. 3), Turnhout 2007, s. 109–128.
- Le Jan Régine, *Douaires et pouvoirs des reines en Francie et en Germanie (VI<sup>e</sup>–X<sup>e</sup> siècle)*, w: Régine Le Jan, *Femmes, pouvoir et société dans le haut Moyen Age*, Paris 2001, s. 68–88 (inna wersja artykułu w: *Dots et douaires dans le haut Moyen Age*, éd. François Bougard, Laurent Feller, Régine Le Jan (Collection de l'École Française de Rome, t. 295), Rome 2002, s. 457–497).
- Le Jan Régine, *Famille et pouvoir dans le monce franc (VII<sup>e</sup>–X<sup>e</sup> siècle). Essai d'anthropologie sociale*, Paris 1995.
- Le Jan Régine, *Monastères de femmes, violence et compétition pour le pouvoir dans la France du VII<sup>e</sup> siècle*, w: Régine Le Jan, *Femmes, pouvoir et société dans le haut Moyen Age*, Paris 2001, s. 89–107 (pierwodruk angielski w: *Topographies of Power in the early Middle Ages*, ed. Mayke de Jong, Frans Theuws, Leyden 2001, s. 243–269).
- Le Jan-Hennebicque Régine, *Aux origines du dounaire médiéval (VI<sup>e</sup>–X<sup>e</sup> siècles)*, w: *Veuves et veuvage dans le haut Moyen Age*, éd. Michel Parisse, Paris 1993, s. 107–122.

- Leopold Gerhard, Schubert Ernst, *Die frühromanischen Vorgängerbauten des Naumberger Doms*, Berlin 1972.
- Lepsius Carl Peter, *Geschichte der Bischöfe des Hochstifts Naumburg von der Reformation. Ein Beitrag zur Geschichte des Osterlandes*, cz. 1, Naumburg 1846.
- Leśniewska Dorota, *Kodeks Gertrudy. Stan i perspektywy badań*, „Roczniki Historyczne” 61 (1995), s. 141–170.
- Lewald Ursula, *Burg, Kloster und Stift*, w: *Die Burgen im deutschen Sprachraum. Ihre rechts- und verfassungsgeschichtliche Bedeutung*, t. 1, Hrsg. Hans Patze (Vorträge und Forschungen 19), Sigmaringen 1976, s. 155–180.
- Lexer Matthias, *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*, t. 1, Leipzig 1872.
- Leysy Karl J., *The German Aristocracy from the Ninth to the Early Twelfth Century. A Historical and Cultural Sketch*, „Past and Present” 41 (1968), 25–53.
- Leysy Karl J., *Maternal kin in early medieval Germany. A reply*, „Past and Present” 49 (1970), s. 126–134.
- Leysy Karl J., *Rule and conflict in an Early Medieval Society: Ottonian Saxony*, London, 1979.
- Linton Ralph, *Kulturowe podstawy osobowości*, tłum. A. Jasińska-Kania, Warszawa 2000 (oryginał angielski: 1945).
- Litvina Anna Feliksovna, Uspenskij Fedor Borisovič, *Vybor imieni knjezej v X–XVI vv. Dinastičeskaja istorija skvoz' prozmu antroponomiki*, Moskwa 2006.
- Lot Ferdinand, Fawtier Robert, *Institutions royales (=Histoire des institutions françaises au Moyen Age*, t. 2), Paris 1958.
- Lübke Christian, *Ottonen, Rjurikiden, Piasten. Ergänzende Bemerkungen zum Verwandtenkreis Kunos „von Öhningen”*, „Jahrbücher für Geschichte Osteuropas”, Neue Folge, t. 37 (1989), z. 1, s. 1–20.
- Ludat Herbert, *An Elbe und Oder um das Jahr 1000. Skizzen zur Politik des Ottonenreiches und der slavischen Mächte in Mitteleuropa*, Köln–Wien 1971.
- Ludat Herbert, *Piastem und Ottonen*, w: *L'Europe aux IX<sup>e</sup>–XI<sup>e</sup> siècles*, éd. Tadeusz Manteuffel, Aleksander Gieysztor, Varsovie 1968, s. 321–359.
- Ludat Herbert, *Piastowie i Ekkehardynowie*, „Przeгляд Historyczny” 91 (2000), z. 2, s. 181–201.
- Lund Niels, *Harald Bluetooth – a Saint very nearly made by Adam of Bremen*, w: *The Scandinavians. From the Vendel Period to the Tenth Century. An Ethnographic Perspective*, ed. Judith Jesch, San Marino 2002, s. 303–320.



- Lynch Joseph H., *Hugo I of Cluny's Sponsorship of Henry IV: Its Context and Consequences*, "Speculum" 60 (1985), No. 4, s. 800–826.
- MacLean Simon, *Queenship, Nunneries and Royal Widowhood in Carolingian Europe*, "Past and Present" 178 (2003), s. 3–38.
- Maillefer Jean-Marie, *Le mariage en Scandinavie médiévale, w: Mariage et sexualité au Moyen Age. Accord ou crise?*, éd. Michel Rouche (*Cultures et civilisation médiévales*, XXI), Paris 2000, s. 91–106.
- Maleczyński Karol, *Bolesław III Krzywousty*, Kraków 2010 (pierwsze wydanie: 1946).
- Maleczyński Karol, *Dobronega – Ludgarda*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 5, Kraków 1939–1946, s. 248.
- Maleczyński Karol, *Judyta*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 11, Wrocław 1965, s. 316–317.
- Malik-Gumińska Bronisława, *Kodeks emmeramski. Zagadnienia czasu powstania, ikonografii i treści miniatur*, „Folia Historiae Artium” 8 (1972), s. 5–42.
- Malinowska Jolanta, *Wizerunek kobiety w kronice Mistrza Wincentego*, „Acta Universitatis Lodziensis”, Folia Historica 64 (1999), s. 5–21.
- Małecki Antoni, *W kwestyi fałszerstwa dokumentów*, „Kwartalnik Historyczny” 18 (1904), s. 1–17 i 411–480.
- Materiały sprawozdawcze z badań zespołu pobenedyktynskiego w Mogilnie*, z. 1, Warszawa 1978 (Biblioteka Muzealnictwa i Ochrony Zabytków, Seria B, LII).
- Matla Marzena, *Czy Bolesław Śmiały uświetnił swoją koronację fundacją złotego kodeksu?*, w: *Gnieźnieńskie koronacje królewskie i ich środkowoeuropejskie konteksty*, red. Józef Dobosz, Marzena Matla, Leszek Wetesko, Gniezno 2011, s. 115–140.
- Matla-Kozłowska Marzena, *Czy kobieta zasługiwała na zainteresowanie rocznikarzy? Rozważania na podstawie najstarszej annalistyki polskiej i czeskiej*, w: *Hominem quaerere. Człowiek w źródle historycznym*, red. Stanisław Rosik, Przemysław Wiszewski, Wrocław 2008, s. 385–400.
- Malicki Jan, *Treści polityczne i ideowe kultu świętych rycerskich w Polsce wcześniejszego średniowiecza. Próba oceny*, w: *Kultura średniowieczna i staropolska. Studia ofiarowane Aleksandrowi Gieysztorowi w pięćdziesięciolecie pracy naukowej*, kom. red. Danuta Gawinowa et al., Warszawa 1991, s. 387–394.
- Manikowska Halina, *Jerozolima – Rzym – Compostela. Wielkie pielgrzymowanie u schyłku średniowiecza*, Wrocław 2008.
- Manikowska Halina, *Princeps fundator w przedlokacyjnym Wrocławiu. Od Piotra Włostowica do Henryka Brodatego*, w: *Fundacje i fundatorzy*



- w *średniowieczu i epoce nowożytnej*, red. Edward Opaliński, Tomasz Wiślicz, Warszawa 2000, s. 37–57.
- Manterys Aleksander, *Sytuacje społeczne*, Kraków 2008.
- Mason Emma, *The House of Godwine. The History of a Dynasty*, London 2004.
- Matijević-Sokol Mirjana, *Archdeacon Thomas of Split (1200–1268) – a Source of Early Croatian History*, “Review of Croatian History”, 2007, nr 1, s. 251–269.
- Matwiejczuk Paweł, *Pokuta kościelna w świetle penitencjałów z terenów Francji i Italii z VIII i IX wieku. Próba rekonstrukcji rzeczywistości historycznej*, w: *Karolińscy pokutnicy i polskie średniowieczne czarownice. Konfrontacja doktryny chrześcijańskiej z życiem społeczeństwa średniowiecznego*, red. Maria Koczerska, („Fasciculi historici novi”, t. 7), Warszawa 2007, s. 9–85.
- Mayer Theodor, *Fürsten und Staat*, Weimar 1950.
- Mayeski Marie A., *Dhuoda. Ninth Century Mother and Theologian*, Scarecrow 1995.
- Mayeski Marie A., *Women at the Table. Three Medieval Theologians*, Colledgeville 2004.
- Mazurkiewicz Roman, *Deesis: idea wstawiennictwa Bogarodzicy i św. Jana Chrzciciela w kulturze średniowiecznej*, Kraków 2002.
- McClanan Anne, *Representations of Early Byzantine Empresses: Image and Empire*, New York–Basingstoke 2002.
- McCracken Peggy, *The Body Politic and the Queen’s Adulterous Body in French Romance*, w: *Feminist Approaches to the Body in Medieval Literature*, eds. Linda Lomperis, Sarah Stanbury, Philadelphia 1993, s. 38–64.
- McCracken Peggy, *The Romance of Adultery. Queenship and Sexual Transgression in Old French Literature*, Philadelphia 1998.
- McKitterick Rosamond, *The Carolingian and the written word*, Cambridge 1989.
- McKitterick Rosamond, *Frauen und Schriftlichkeit im Frühmittelalter*, w: *Weibliche Lebensgestaltung im frühen Mittelalter*, Hrsg. Hans-Werner Goetz, Köln–Weimar–Wien 1991, s. 65–118.
- McNamara Jo Ann, *Imitatio Helenae: Sainthood as an Attribute of Queenship*, w: *Saints. Studies in Hagiography*, ed. Sandro Sticca, Binghamton–New York 1996, s. 51–80.
- McNamara Jo Ann, *The need to give: suffering and female sanctity in the Middle Ages*, w: *Images of Sainthood in Medieval Europe*, eds. R. Blumenfeld-Kosinski, T. Szell, Ithaca–London 1991, s. 199–221.
- McNamara Jo Ann, *Women and Power through the Family Revisited*, w: *Gendering the master narrative. Women and Power in the Middle Ages*, eds. Mary C. Erler, Maryanne Kowaleski, Ithaca–London 2003, s. 17–30.

- Medieval Queenship*, ed. John Carmi Parsons, Stroud 1994.
- Meisen Karl, *Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendlande*, Düsseldorf 1931.
- Merhautová Anežka, *Bazilika sv. Jiří na Pražském hradě*, Praha 1966.
- Merta Brigitte, *Helena comparanda regina – secunda Isebel. Darstellung von Frauen des merowingischen Hauses in frühmittelalterlichen Quellen*, „Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung” 96 (1988), s. 1–32.
- Metz Wolfgang, *Genealogisch-verfassungsgeschichtliche Probleme vornehmlich im deutschen Reich des 10. und früher 11. Jahrhunderts*, „Historisches Jahrbuch” 110 (1990), s. 76–109.
- Michalski Maciej, *Coitus albo consensus, czyli co stanowi o wartości małżeństwa. Relacja z pewnej dyskusji z XI–XIII wieku*, w: *Nihil superfluum esse. Studia z dziejów średniowiecza ofiarowane Profesor Jadwidze Krzyżaniakowej*, red. Jerzy Strzelczyk, Józef Dobosz, Poznań 2000, s. 159–166.
- Michalski Maciej, *Kobiety i świętość w żywotach trzynastowiecznych księżnych polskich*, Poznań 2004.
- Michałowska Teresa, *Ego Gertruda. Studium historycznoliterackie*, Warszawa 2001.
- Michałowski Roman, *Chryścianizacja monarchii piastowskiej w X–XI wieku*, w: *Animarum cultura. Studia nad kulturą religijną na ziemiach polskich w średniowieczu*, t. 1: *Struktury kościelno-polityczne*, red. Halina Maniowska, Wojciech Brojer, Warszawa 2008, s. 11–49.
- Michałowski Roman, *Duchowość w X wieku*, w: *Tu się wszystko zaczęło. Rola Poznania w państwie Pierwszych Piastów, Teksty wykładów wygłoszonych na sympozjum naukowym zorganizowanym przez Oddział Polskiej Akademii Nauk i Wydział Teologiczny UAM w Poznaniu*, Poznań 2010, s. 61–81.
- Michałowski Roman, *Klasztor prywatny w Niemczech IX–XII w. jako fakt religijny i społeczny. Wybrane zagadnienia*, w: *Niemcy – Polska w średniowieczu. Materiały z konferencji naukowej zorganizowanej przez Instytut Historii UAM w dniach 14–16 XI 1983 roku*, red. Jerzy Strzelczyk, Poznań 1986, s. 47–66.
- Michałowski Roman, *Kościół św. Mikołaja we wczesnopiastowskich ośrodkach rezydencjonalnych*, w: *Społeczeństwo Polski średniowiecznej*, t. 6, red. Stefan K. Kuczyński, Warszawa 1994, s. 63–74.
- Michałowski Roman, *Le culte des saints du Haut Moyen-Age en Pologne et en Europe occidentale*, w: *La Pologne et l’Europe occidentale du Moyen-Age à nos jours. Actes du colloque organisé par l’Université Paris VII-Denis Diderot. Paris, les 28 et 29 octobre 1999* (Publikacje Instytutu Historii

- UAM, 58), éd. Marie-Louise Pelus-Kaplan, Daniel Tollet, Poznań–Paris 2004, s. 29–41.
- Michałowski Roman, *Post dziewięcioletniowcy w Polsce Chrobrego. Studium z dziejów polityki religijnej pierwszych Piastów*, „Kwartalnik Historyczny” 109 (2002), s. 5–40.
- Michałowski Roman, *Prądy religijne w imperium ottońskim i ich polityczne implikacje*, w: *Polska na przełomie I i II tysiąclecia. Materiały Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki Poznań, listopad 2000*, red. Szczepan Skibiński, Poznań 2001, s. 51–63.
- Michałowski Roman, *Princeps fundator. Studia z dziejów kultury politycznej w Polsce X–XIII wieku*, Warszawa 1993.
- Michałowski Roman, *Prüm i Urbs Caroli. Monarsze fundacje na tle kultury politycznej wczesnych czasów karolińskich*, w: *Fundacje i fundatorzy w średniowieczu i epoce nowożytnej*, red. Edward Opaliński, Tomasz Wiślicz, Warszawa 2000, s. 11–36.
- Michałowski Roman, *Przyjaźń i dar w społeczeństwie karolińskim w świetle translacji relikwii*, cz. 1: *Studium źródłoznawcze*, „Studia Źródłoznawcze” 28 (1983), s. 1–39, cz. 2: *Analiza i interpretacja*, „Studia Źródłoznawcze” 29 (1985), s. 9–96.
- Michałowski Roman, *Restauratio Poloniae w ideologii dynastycznej Galla Anonima*, „Przegląd Historyczny” 76 (1985), z. 3, s. 457–480.
- Michałowski Roman, *Święta moc fundatora klasztoru (Niemcy XI–XII wieku)*, „Kwartalnik Historyczny” 91 (1984) z. 1, s. 3–24.
- Michałowski Roman, *Zjazd gnieźnieński. Religijne przesłanki powstania arcybiskupstwa gnieźnieńskiego*, Wrocław 2005.
- Michno Stanisław, *Place targowe w Wiślicy od XIV do połowy XVI w.*, w: *Studia związane z badaniami wiślickimi*, Warszawa 1970 (Rozprawy Zespołu Badań nad Polskim Średniowieczem Uniwersytetu Warszawskiego i Politechniki Warszawskiej, t. 5), s. 121–143.
- Mikat Paul, *Dotierte Ehe – rechte Ehe. Zur Entwicklung des Eheschließungsrechts in fränkischer Zeit*, Opladen 1978.
- Miłobędzki Adam, *Zamek sandomierski*, w: *Studia sandomierskie. Materiały do dziejów miasta Sandomierza i regionu sandomierskiego*, red. Teresa Wąsowicz, Jan Pazdur, Łódź 1967, s. 245–286.
- Młynarska-Kaletynowa Marta, *W sprawie początków miast saskich w XII w. (Uwagi na marginesie artykułu K. Blaschkego)*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 26 (1978), z. 1, s. 77–82.
- Modráková Renáta, *Úřad abatyše kláštera benediktinek u sv. Jiří na Pražském hradě v období 13.–14. století*, w: *Sacri canones servandi sunt. Ius canonici*

- cum et status ecclesiae saeculis XIII–XV*, ed. Pavel Kraft, Praha 2008, s. 580–587.
- Modzelewski Karol, *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004.
- Modzelewski Karol, *Między prawem książęcym a władztwem gruntowym*, cz. 2: *Instytucja kasztelani majątkowych Kościoła w Polsce XII–XIII w.*, „Przegląd Historyczny” 71 (1980), z. 3, s. 449–480.
- Modzelewski Karol, *Organizacja gospodarcza państwa piastowskiego, X–XIII wiek*, Poznań 2000 (pierwsze wydanie: 1975).
- Morawiec Jakub, *Anonimowy poemat Liðsmannaflokkr i problem jego odbiorcy. Ślady pobytu córki Mieszka I, matki Kanuta Wielkiego, w Anglii?*, „Studia Źródłoznawcze” 47 (2009), s. 17–34.
- Mortensen Lars B., *Introduction*, w: *Historia Norwegie*, ed. I. Ekrem, L. B. Mortensen, København 2003, s. 8–48.
- Mosingiewicz Krzysztof, *Imię jako źródło w badaniach genealogicznych*, w: *Genealogia – problemy metodyczne w badaniach nad polskim społeczeństwem średniowiecznym na tle porównawczym*, red. J. Hertel, Toruń 1982, s. 72–97.
- Müller-Wiegand Daniela, *Vermitteln – Beraten – Erinnern. Funktionen und Aufgabenfelder von Frauen in der ottonischen Herrscherfamilie (919–1024)*, Kassel 2003.
- Murray Jacqueline, *Thinking about Gender: The Diversity of the Medieval Perspectives*, w: *Power of the Weak. Studies on Medieval Women*, eds. Jennifer Carpenter, Sally-Beth MacLean, Urbana–Chicago 1995, s. 1–26.
- Myrcha Jacek, *Ceramika wczesnośredniowieczna z wykopu 2 przy kościele NMP*, w: *Poznań we wczesnym średniowieczu*, t. 6, red. Hanna Kóčka-Krenz, Poznań 2008, s. 55–98.
- Nelson Janet L., *Early Medieval Rites of Queen-Making and the Shaping of Medieval Queenship*, w: *Queens and Queenship in Medieval Europe*, ed. Anne J. Duggan, Woodbridge 1997, s. 301–315.
- Nelson Janet L., *Les douaires des reines anglo-saxonnes*, w: *Dots et douaires dans le haut Moyen Age*, éd. François Bougard, Laurent Feller, Régine Le Jan (Collection de l’Ecole Française de Rome, t. 295), Rome 2002, s. 527–533.
- Nelson Janet L., *Les femmes et l’évangélisation au XI<sup>e</sup> siècle*, “Revue du Nord” 69 (1986), z. 269, s. 471–485.
- Nelson Janet L., *Gendering courts in the early medieval west*, w: *Gender in the early medieval world: east and west, 300–900*, eds. Leslie Brubaker, Julia M. H. Smith, Cambridge 2004, s. 185–197.
- Nelson Janet L., *Medieval Queenship*, w: *Women in Medieval Western European Culture*, ed. Linda E. Mitchell, New York–London 1999, s. 179–207.

- Janet L. Nelson, *Queens as Converters of Kings in the earlier Middle Ages*, w: *Agire da donna. Modelli e pratiche di rappresentazione (secoli VI–X). Atti del convegno (Padova, 18–19 febbraio 2005)*, a cura di Cristina La Rocca, (*Collection Haut Moyen Age*, t. 3), Turnhout 2007, s. 95–107.
- Nelson Janet L., *Queens as Jezabels: The Careers of Brunhild and Balthild in Merovingian History*, w: *Medieval Women*, ed. D. Baker, Oxford 1978, s. 31–77.
- Nelson Janet L., *Women at the Court of Charlemagne: A Case of Monstrous Regiment?*, w: *Medieval Queenship*, ed. John Carmi Parsons, Stroud 1994, s. 43–60.
- Nicholson Joan, *Feminae Gloriosae: Women in the Age of Beda*, w: *Medieval Women*, ed. Derek Baker, Oxford 1978, s. 15–29.
- Nicholson Linda, *Interpreting Gender*, „Signs: Journal of Women in Culture and Society” 20 (1994), No. 1, s. 79–105.
- Nikodem Jarosław, *Parens tanti pueri. Władysław Herman w Gallowej wizji dziejów dynastii*, „Kwartalnik Historyczny” 117 (2010), z. 1, s. 5–22.
- Niwiński Mieczysław, Rec.: K. Potkański, *O założeniu i uposażeniu klasztoru w Mogilnie*, S. Arnold, *Początki biskupstwa płockiego w świetle falsyfikatów mogileńskich*, „Kwartalnik Historyczny” 43 (1929), s. 419–429.
- Nolte Cordula, *Conversio und Christianitas. Frauen in der Christianisierung vom 5. bis 8. Jahrhundert*, Stuttgart 1995.
- Nolte Cordula, *Die Königinwitwe Chrodechilde. Familie und Politik im frühen 6. Jahrhundert*, w: *Veuves et veuvage dans le haut Moyen Age*, éd. Michel Parisse, Paris 1993, s. 177–186.
- Novotný Václav, *České dějiny*, t. 1, cz. 1: *Od nejstarších dob do smrti kníže Oldřicha*, Praha 1912; t. 1, cz. 2: *Od Břetislava I. do Přemysla I.*, Praha 1913.
- Obermeier Monika, „*Ancilla*”. *Beiträge zur Geschichte der unfreien Frauen im Frühmittelalter* (Frauen in Geschichte und Gesellschaft, t. 32), Pffafenweiler 1996.
- Obolensky Dimitri, *Ol’ga’s Conversion: The Evidence Reconsidered*, „Harvard Ukrainian Studies” 12–13 (1988/89), s. 145–158.
- Oexle Otto Gerhard, *Die Gegenwart der Toten*, w: *Death in the Middle Ages*, ed. Herman Breat, Werner Verbeke (*Mediaevalia lovaniensia*, 1, 9), Leuven 1983, s. 19–77.
- Oexle Otto Gerhard, *Die Memoria Heinrichs des Löwen*, w: *Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters*, Hrsg. Dieter Geuenich, Otto Gerhard Oexle, Göttingen 1994, s. 128–177.
- Oexle Otto Gerhard, *Memoria i przekaz memoratywny we wczesnym średniowieczu*, tłum. S. Kwiatkowski, w: Otto Gerhard Oexle, *Společnosti*

- stwo średniowieczne. *Mentalność – grupa społeczna – formy życia*, Toruń 2000 (pierwodruk niemiecki artykułu: 1976), s. 45–73.
- Oexle Otto Gerhard, *Obcowanie żywych i umarłych. Rozważania o pojęciu „memoria”*, tłum. M. Arsyński, w: Otto Gerhard Oexle, *Spółczesność średniowieczna. Mentalność – grupa społeczna – formy życia*, Toruń 2000 (pierwodruk niemiecki artykułu: 1985), s. 13–44.
- Ostendorf Adolf, *Das Salvator-Patrociniurn, seine Anfänge und seine Ausbreitung im mittelalterlichen Deutschland*, „Westfälische Zeitschrift. Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Altertumskunde” 100 (1950), s. 357–376.
- Pac Grzegorz, *Biblical Judith in the ideology of queenship of the Early Middle Ages*, w: *Et credidit populus. The role and function of beliefs in early societies*, eds. Judyta Szacillo, Jonathan Eaton, Shuan McDavid (“Quest”, 8 (2009), <http://www.qub.ac.uk/sites/QUEST/FileStore/Issue8MARSConference/Fileupload,146267,en.pdf> (dostęp: 15.04.2009)), s. 75–89.
- Pac Grzegorz, *Genitrix Iudith nomine. Judyta Czeska i jej miejsce w Kronice Galla Anonima na tle porównawczym*, w: *Christianitas Romana. Studia ofiarowane Romanowi Michałowskiemu*, red. Krzysztof Skwierczyński, Warszawa 2009, s. 129–157.
- Pac Grzegorz, *Koronacje władczyń we wcześniejszym średniowieczu – zarys problematyki*, w: *Gnieźnieńskie koronacje królewskie i ich środkowoeuropejskie konteksty*, red. Józef Dobosz, Marzena Matla, Leszek Wetesko, Gniezno 2011, s. 43–57.
- Pac Grzegorz, *Obraz małżeństwa w wybranych niemieckich źródłach hagiograficznych X i XI wieku*, w: *Kult świętych i ideał świętości w średniowieczu* („Fasciculi Historici Novi”, t. 11), red. Roman Michałowski, Warszawa 2011, s. 7–148.
- Pac Grzegorz, *Problem małżeństwa w Żywocie świętej Radegundy i żywotach świętej Matyldy*, w: *Drugie polsko-czeskie forum młodych mediewistów. Mediewista wobec źródła – teoria i praktyka. Materiały z konferencji naukowej Gniezno 25–28 września 2007 roku*, red. Józef Dobosz, Jakub Kujawiński, Marzena Matla-Kozłowska, Poznań 2009, s. 23–31.
- Padberg Lutz E. von, *Geschichtsschreibung und kulturelles Gedächtnis. Formen der Vergangenheitswahrnehmung in der hochmittelalterlichen Historiographie am Beispiel von Thietmar von Merseburg, Adam von Bremen und Helmold von Bosau*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte” 105 (1994), s. 156–177.
- Papée Fryderyk, *Najstarszy dokument polski. Studium dyplomatyczne o akcie Idziego dla klasztoru w Tyńcu*, „Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Historyczno-Filozoficzny” 23 (1888), s. 268–312.

- Paringer Benedict OSB, *Das alte Weltenburger Nekrologium*, „Verhandlung des Historischen Vereins für Niederbayern” 83 (1957), s. 39–59.
- Parisse Michel, *Des veuves au monastère*, w: *Veuves et veuvage dans le haut Moyen Age*, éd. Michel Parisse, Paris 1993, s. 255–274.
- Parisse Michel, *Die Frauenstifte und Frauenklöster in Sachsen vom 10. bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts*, w: *Die Salier und das Reich*, Hrsg. Stefan Weinfurter, t. 2: *Die Reichskirche in der Salierzeit*, Sigmaringen 1991, s. 465–501.
- Parisse Michel, *Les chanoinesses dans l’Empire germanique (IX<sup>e</sup>–XI<sup>e</sup> siècles)*, “Francia” 6 (1978), s. 107–126.
- Parisse Michel, *Les femmes au monastère dans le Nord de l’Allemagne du IX<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle. Conditions sociales et religieuses*, w: *Frauen in Spätantike und Frühmittelalter. Lebensbedingungen – Lebensnormen – Lebensformen*, Hrsg. Werner Affeldt, Sigmaringen 1990, s. 311–324.
- Parisse Michel, *Les nonnes au Moyen Age*, Le Puy 1983.
- Parsons John Carmi, *Ritual and Symbol in the English Medieval Queenship to 1500*, w: *Women and Sovereignty*, ed. Louise Olga Fradenburg (Cosmos. The Yearbook of the Traditional Cosmology Society, Vol. 7), Edinburgh 1992, s. 60–77.
- Parsons John Carmi, *The Queen’s Intercession in Thirteenth-Century England*, w: *Power of the Weak. Studies on Medieval Women*, eds. Jennifer Carpenter, Sally-Beth MacLean, Urbana–Chicago 1995, s. 147–177.
- Patlagean Evelyne, *Une donation royale hongroise redigée en grec: la charte de Veszprém*, w: *Europa barbarica, Europa Christiana. Studia mediaevalia Carolo Modzelewski dedicata*, red. R. Michałowski et al., Warszawa 2008, s. 126–133.
- Pauk Marcin R., *Mnisi – fundatorzy – pismo. Cronica Domus Sarensis na le dziejopisarstwa klasztornego XI–XIV wieku*, w: *Christianitas Romana. Studia ofiarowane Profesorowi Romanowi Michałowskiemu*, red. Krzysztof Skwierczyński, s. 234–273.
- Pauk Marcin R., *Płock i Spira. Piastowska imitatio imperii na przełomie XI i XII wieku?*, w: *Świat średniowiecza. Studia ofiarowane Profesorowi Henrykowi Samsonowiczowi*, red. Agnieszka Bartoszewicz, Grzegorz Myśliwski, Jerzy Pysiak, Paweł Żmudzki, Warszawa 2010, s. 492–523.
- Pauk Marcin R., Wólkiewicz Ewa, *Ministri enim altaris ministri curie facti sunt. Ottońsko-salicki „system” Kościoła Rzeszy i jego oddziaływanie w Europie Środkowej XI–XII wieku*, w: *Kościół w monarchii Przemysłdów i Piastów. Materiały z konferencji naukowej, Gniezno 21–24 września 2006 roku*, red. Józef Dobosz, Poznań 2009, s. 105–138.



- Perlbach Max, [wstęp], w: *Fragment eines Naumburger Anniversariums*, wyd. M. Perlbach, „Neue Mitteilungen aus dem Gebiet historisch-antiquarischer Forschungen” 17 (1889), s. 249–250.
- Perst Otto, *Die Kaisertochter Sophie, Äbtissin von Gandersheim und Essen*, „Braunschweigisches Jahrbuch” 38 (1957), s. 5–46.
- Peter Tylo, *Annales Pegavienses. Die Jahrbücher des Pegauer Klosters*, w: *Wiprecht von Groitzsch. Das Leben Wiprechts von Groitzsch nach den Jahrbücher des Klosters Pegau*, Hrsg. Projektgruppe 900 Jahre St. Jacobs-Kloster, Rötha 1994, s. 9–11.
- Petersohn Jürgen, *Der südliche Ostseeraum im kirchlich-politischen Kräftespiel des Reichs, Polens und Dänemarks vom 10. bis 13. Jahrhundert. Mission – Kirchenorganisation – Kulturpolitik* (Ostmitteleuropa in Vergangenheit und Gegenwart, t. 17), Köln–Wien 1979.
- Petersohn Jürgen, *Otto von Bamberg und seine Biographen*, „Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte” 43 (1980), s. 3–27.
- Picasso Giorgio OSB, *I fondamenti del matrimonio nelle collezioni canoniche*, w: *Il matrimonio nella società altomedievale. 22–28 aprile 1976. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, t. 24 (1977) Spoleto, s. 191–231.
- Piech Zenon, *Ikongrafia pieczęci Piastów*, Kraków 1993.
- Pieniądz Aneta, *Czy historykowi wolno się gorszyć? Wokół „Antapodosis” (IV, 12) Liutpranda z Cremony*, w: *Cor hominis. Wielkie namiętności w dziejach, źródłach i studiach nad przeszłością*, red. Stanisław Rosik, Przemysław Wiszewski, Wrocław 2007, s. 29–35.
- Pieniądz Aneta, *Kazirodztwo w społeczeństwie wczesnego średniowiecza*, „Przegląd Historyczny” 98 (2007), s. 351–367.
- Pieniądz Aneta, *Kobieta, honor i polityka we wczesnym średniowieczu*, w: *Świat średniowiecza. Studia ofiarowane Profesorowi Henrykowi Samsonowiczowi*, red. Agnieszka Bartoszewicz, Grzegorz Myśliwski, Jerzy Pysiak, Paweł Żmudzki, Warszawa 2010, s. 408–424.
- Pieniądz Aneta, *Wdowieństwo kobiet we wcześniejszym średniowieczu. Między swobodą a wykluczeniem*, w: *Mundus hominis – cywilizacja, kultura, natura. Wokół interdyscyplinarności badań historycznych*, red. Stanisław Rosik, Przemysław Wiszewski, Wrocław 2006, s. 63–78.
- Pianowski Zbigniew, *Dziesiąty kościół wczesnośredniowieczny na Wawelu – kaplica pałacowa pod wezwaniem św. Gereona?*, w: *Ars sine scientia nihil est. Księga ofiarowana Profesorowi Zygmuntowi Świechowskiemu*, red. Zbigniew Borawski et al., Warszawa 1997, s. 211–220.



- Pianowski Zbigniew, *Najstarsze kościoły na Wawelu*, w: *Chryścianizacja Polski południowej. Materiały sesji naukowej odbytej 29 czerwca 1993 roku*, Kraków 1994, s. 99–119.
- Pianowski Zbigniew, „*Sedes regni principales*”. *Wawel i inne rezydencje piastowskie do połowy XIII wieku na tle europejskim*, Kraków 1994.
- Pianowski Zbigniew, *W sprawie domniemanej rezydencji wczesnopiastowskiej w Wąchocku*, „*Kwartalnik Architektury i Urbanistyki*” 36 (1991), z. 1, s. 57–66.
- Pianowski Zbigniew, Proksa Michał, *Przemysł – podziemia katedry. Badania archeologiczno-architektoniczne rotundy św. Mikołaja*, w: *Osadnictwo i architektura ziem polskich w dobie zjazdu gnieźnieńskiego*, red. Andrzej Buko, Zygmunt Świechowski, Warszawa 2000, s. 235–238.
- Pianowski Zbigniew, Proksa Michał, *Rotunda św. Mikołaja pod prezbiterium katedry przemyskiej. Badania archeologiczno-architektoniczne w latach 1961 i 1996–2001*, w: *Przemysł wczesnośredniowieczny*, red. Ewa Sosnowska (*Origines Polonorum*, t. 3), Warszawa 2010, s. 330–347.
- Pianowski Zbigniew, Proksa Michał, *Rotunda św. Mikołaja w Przemysłu po badaniach archeologiczno-architektonicznych w latach 1996–1998*, *Przemysł* 1998.
- Piekosiński Franciszek, *Pieczęcie Polskie wieków średnich*, Kraków 1899.
- Pijanowski [recte: Pianowski] Zbigniew, *Kilka uwag o kościele Najświętszego Salwatora w Krakowie*, „*Kwartalnik Architektury*” 31 (1986), z. 3–4, s. 357–363.
- Pilichowska Agnieszka, *Arystokratka i święta. Wzorce dobrej władczyni w Annales... Długosza*, Warszawa 2007.
- Platelle Henri, *Lépouse “gardienne aimante de la vie et l’âme de son mari”*. *Quelques exemples du haut Moyen Age*, w: *La femme au moyen-âge*, éd. Michel Rouche, Jean Heuclin, Maubeuge 1990, s. 171–185.
- Pleszczyński Andrzej, *Bolesław Chrobry konfratrem eremitów św. Romualda w Międzyrzeczu*, „*Kwartalnik Historyczny*” 103 (1996), z. 1, s. 3–22.
- Pleszczyński Andrzej, *Niemcy wobec pierwszej monarchii piastowskiej (963–1034). Narodziny stereotypu. Postrzeganie i cywilizacyjna klasyfikacja władców Polski i ich kraju*, Lublin 2008.
- Płocha Józef, *Najdawniejsze dzieje opactwa benedyktynów w Mogilnie*, Wrocław 1969.
- Pohl-Resl Brigitte, *Vorsorge, Memoria und soziales Ereignis: Frauen als Schenkerinnen in den bayerischen und alemannischen Urkunden des 8. und 9. Jahrhunderts*, „*Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung*” 103 (1995), s. 265–287.

- Polaczkówna Helena, *Przyczynek do „Genealogji Piastów”*, „Miesięcznik Heraldyczny” 11 (1932), nr 5, s. 93–103, nr 6, s. 117–123.
- Polanský Luboš, *Pře o původ české kněžny Emmy*, w: *Emma Regina – Civitas Melnic*, ed. Jan Kilián, Luboš Polanský, Praha 2008, s. 11–44.
- Polanský Luboš, *Spory o původ české kněžny Emmy, manželky Boleslava II.*, w: *Přemyslovský stát kolem roku 1000. Na paměť knížete Boleslava II. (†7. února 999)*, ed. Luboš Polanský, Jiří Sláma, Dušan Třeštík, Praha 2000, s. 27–48 i 280–288. (przedruk uzupełniony przez autora).
- Poppe Andrzej, Poppe Danuta, *Dziewosłęby o porfirogenetkę Annę*, w: *Cultus et cognitio. Studia z dziejów średniowiecznej kultury*, red. Stefan K. Kuczyński et al., Warszawa 1976, s. 451–468.
- Poppe Andrzej, *Gertruda-Olisawa, regina Russorum. Materiały do życiorysu*, w: *Scriptura custos memoriae. Prace historyczne*, red. Danuta Zydyrek, Poznań 2001, s. 575–591.
- Potkański Karol, *O założeniu i uposażeniu klasztoru w Mogilnie*, w: Karol Potkański, *Pisma pośmiertne*, t. 2, Kraków 1924, s. 165–208.
- Potkowski Edward, *Kobiety a książka w średniowieczu – wybrane problemy*, „Kwartalnik Historyczny” 105 (1998), z. 3, s. 3–18.
- Poulet André, *Capetian Women and the Regency: The Genesis of a Vocation*, w: *Medieval Queenship*, ed. John Carmi Parsons, Stroud 1994, s. 93–116.
- Poulin Joseph-Claude, *Geneviève, Clovis et Remi: entre politique et religion*, w: *Clovis, histoire et mémoire*, t. 1: *Le baptême de Clovis, l'événement*, ed. Michel Rouche, Paris 1997, s. 331–348.
- Power of the Weak. Studies on Medieval Women*, eds. Jennifer Carpenter, Sally-Beth MacLean, Urbana–Chicago 1995.
- Poznań we wczesnym średniowieczu*, t. 6, red. Hanna Kóčka-Krenz, Poznań 2008.
- Pretsch Hermann J., *Das Ende der Hirsauer Reformbewegung, Hildegarda von Bingen und die Zisterziener. Fallbeispiel: Zwiefalten*, w: *900 Jahre Benediktinerabtei Zwiefalten*, Hrsg. Hermann J. Pretsch, Ulm 1989, s. 61–72.
- Přemyslovská dynastie: Soupis členů původního českého panovnického rodu*, red. Luboš Polanský et al., w: *Přemyslůvci. Budování českého státu*, red. Dušan Třeštík, Petr Sommer, Josef Žemlička, Praha 2009, s. 541–573.
- Prinke Rafał T., *Świętosława, Sygryda, Gunhilda. Tożsamość córki Mieszka I i jej skandynawskie związki*, „Roczniki Historyczne” 70 (2004), s. 81–110.
- Prokopová Irena, *Ženy a politická moc (zajména) ve vrcholném středověku*, w: *Muzejní a vlastivědná práce / Časopis Společnosti přátel starožitností*, roč. 41/111, čís. 3, 2003, s. 129–147.

- Prucnal Dariusz, *Władca chrześcijański w Kronice Thietmara*, „Roczniki Humanistyczne” 44 (1996), z. 2, s. 5–36.
- Queens and Queenship in Medieval Europe*, ed. Anne J. Duggan, Woodbridge 1997.
- Radwańska Teresa, *Kościół Salwatora na Zwierzyńcu w Krakowie w świetle badań archeologicznych*, „Materiały Archeologiczne” 22 (1984), s. 5–96.
- Radwańska Teresa, *Krakowski kościół Najśw. Salwatora po badaniach archeologicznych w latach osiemdziesiątych*, Kraków 1993 (= „Materiały Archeologiczne”, 27 (1993), z. 1).
- Rajman Jerzy, *Dominus – comes – princeps. Studium o Jaksach w XII wieku*, „Studia Historyczne” 33 (1990), z. 3–4, s. 342–369.
- Rajman Jerzy, *Klasztor norbertanek na Zwierzyńcu w wiekach średnich*, Kraków 1993.
- Rajman Jerzy, *Norbertanie polscy XII wieku. Moźni wobec ordinis novi*, w: *Spółczesność Polski średniowiecznej*, t. 7, red. Stefan K. Kuczyński, Warszawa 1996, s. 71–105.
- Rajman Jerzy, *Święta, relikwie i patronia w problematyce kultu świętych w Krakowie od końca X do połowy XIII w.* (= *Feast, relicts and patronages in the problematic of veneration of saints in Krakow from the end of the 10<sup>th</sup> c. to mid-13<sup>th</sup> c.*), w: *Kraków w chrześcijańskiej Europie X–XIII w. Katalog wystawy* (= *Krakow in Christian Europe, 10<sup>th</sup>–13<sup>th</sup> c. Catalogue of the exhibition*), red. Elżbieta Firlet, Kraków 2006, s. 120–111.
- Ramackers Johannes, *Wann hat Heinrichs IV. Hofkaplan Otto die Speyerer Dombauhütte geleitet?*, „Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte” 13 (1961), s. 393–400.
- Rapanić Željko, *Ponovno o epitafu kraljice Jelene*, „Opvscvla Archaeologica” 23–24 (2000), z. 1, s. 309–315.
- Ratajczak Krzysztof, *Edukacja kobiet w kręgu dynastii piastowskiej w średniowieczu*, Poznań 2005.
- Reitinger Lukáš, *Nekrologia kláštera Pegau. Pozapomenuté svědectví o Přemyslovcích (nejen) Kosmova věku*, w: *Proměna středovýchodní Evropy raného a vrcholného středověku. Mocenské souvislosti a paralely*, ed. Martin Wihoda, Lukáš Reiringer et al., Brno 2010, s. 372–415.
- Reitinger Lukáš, *Přemyslovci mezi královskou korunou a knížecím stolicem. Tři studie k prvnímu českému království*, maszynopis (Masarykova Univerzita v Brně, Filozofická fakulta, Historický ústav, Brno 2008), [http://is.muni.cz/th/64694/f\\_f\\_m/Diplomova\\_prace.pdf](http://is.muni.cz/th/64694/f_f_m/Diplomova_prace.pdf) (dostęp: 7.09.2010).
- Rendić-Miočević Duje, *Neke epigrafsko-onomastičke značajke epitafa kraljice Jelene*, „Arheološki radovi i rasprave” (= „Acta et dissertationes archaeologicae”), 8–9 (1982), s. 219–231.

- Reynolds Philip L., *Dotal Charters in the Frankish Tradition*, w: *To Have and to Hold. Marrying and Its Documentation in Western Christendom, 400–1600*, eds. Philip L. Reynolds, John Witte, jr., Cambridge–New York 2007, s. 114–164.
- Reynolds Philip L., *Marriage in the Western Church. The Christianization of marriage during the patristic and early medieval periods*, Leiden 1994.
- Riché Pierre, *Edukacja i kultura w Europie Zachodniej (VI–VIII w.)*, Warszawa 1995 (oryginał francuski: 1962).
- Riché Pierre, *Karolingowie. Ród który stworzył Europę*, tłum. A. Kuryś, Warszawa 1997 (oryginał francuski: 1983).
- Riché Pierre, *La Bible at la vie politique dans le haut Moyen Age*, w: *Le Moyen Age et la Bible*, éd. Pierre Riché, Guy Lobrichon, Paris 1984, s. 385–400.
- Riché Pierre, *Les bibliothèques de trois aristocrates laïcs carolingien*, “Le Moyen Age. Revue d’histoire et de philologie” 69 (1963) *Livre jubilaire 1888–1963*, s. 87–104.
- Riché Pierre, *Życie codzienne w państwie Karola Wielkiego*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1979 (oryginał francuski: 1973).
- Röckelein Hedwig, *Bairische, sächsische und mainfränkische Klostergründungen im Vergleich (8. Jahrhundert bis 1100)*, w: *Nonnen, Kanonissen und Mystikerinnen. Religiöse Frauengemeinschaften in Süddeutschland. Beiträge zur interdisziplinären Tagung vom 21. bis 23. September 2005 in Frauenshiemsee*, Hrsg. Eva Schlotheuber, Helmut Flachenecker, Ingrid Gardill, Göttingen 2008, s. 23–55.
- Rodzińska-Choraży Teresa, *Zespoły rezydencjonalne i kościoły centralne na ziemiach polskich do połowy XII wieku*, Kraków 2009.
- Rojkowska Halina, Niewalda Waldemar, *Kościół św. Mikołaja w Krakowie w świetle ostatnich badań (1995–1997)*, w: *Lapides viventes. Zaginiony Kraków wieków średnich. Księga dedykowana Profesor Klementynie Żurawskiej*, red. Jerzy Gądomski et al., Kraków 2005, s. 159–169.
- Rojkowska Halina, Niewalda Waldemar, *Kościół św. Mikołaja w świetle ostatnich badań historycznych i architektonicznych w latach 1994–1996*, w: *Studia z dziejów kościoła św. Mikołaja w Krakowie*, red. Zdzisław Kliś, Kraków 2002, s. 91–136.
- Rotondo-McCord Jonathan, *Locum sepulture meae... elegi. Property, Graves, and Sacral Power in Eleventh-Century Germany*, “Viator” 26 (1995), s. 77–106.
- Rosenwein Barbara H., *To Be the Neighbor of Saint Peter. The Social Meaning of Cluny’s Property, 909–1049*, Ithaca–London 1989.

- Rouche Michel, *Wczesne średniowiecze w zachodniej Europie*, w: *Historia życia prywatnego*, t. 1, red. Paul Veyne, tłum. K. Arustowicz, M. Rostrowska, Wrocław 2005 (oryginał francuski: 1985), s. 437–584.
- Róžański Artur, *Jednoprzestrzenne kościoły romańskie z terenu Wielkopolski*, Poznań 2010.
- Rupp Gabriele, *Die Ekkehardiner, Margrafen von Meissen, und ihre Beziehungen zum Reich und zu den Piasten*, Frankfurt am Main–Berlin–Bern–New York–Paris–Wien 1996.
- Russo Daniel, *Les représentations mariales dans l'art d'Occident du Moyen Age. Essai sur la formation d'une tradition iconographique*, w: *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, éd. Dominique Iogna-Prat, Éric Palazzo, Daniel Russo, Paris 1996, s. 173–291.
- Rymar Edward, *Niektóre aspekty dyskusji wokół dynastii książęcej na Pomorzu Nadwiślańskim*, „Rocznik Gdański” 43 (1983), z. 1, s. 5–45.
- Saar Stefan Chr., *Ehe – Scheidung – Wiederheirat. Zur Geschichte des Ehe- und des Ehescheidungsrechts im Frühmittelalter (6.–10. Jahrhundert)*, (Ius Vivens. Abteilung B: Rechtsgeschichtliche Abhandlungen, t. 6), Münster–Hamburg–London 2002.
- Sádlová Renáta, *Svatojiřský klášter ve světle jeho nekrologických přípisů. Jeden z méně užívaných pramenů ke klášterním dějinám*, maszynopis (2004), Katedra pomocných věd historických a archivního studia (biblioteka), Filozofická fakulta, Univerzita Karlova v Praze.
- Sánchez Prieto Ana B., *Dónde aprender a leer y escribir en el año mil*, „Anuario de estudios medievales” 40 (2010), z. 1, s. 3–34.
- Santinelli Emmanuelle, *Des femmes éplorées? Les veuves dans la société aristocratique du haut Moyen Age*, Lille 2003.
- Sakowska Magdalena, *Portret, postać, autorka. Kobieta a literatura europejskiego średniowiecza*, t. 1, Warszawa 2006.
- Sauerländer Willibald, Wollasch Joachim, *Stiftergedenken und Stifterfiguren in Naumburg*, w: *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, Hrsg. Karl Schmid, Joachim Wollasch, München 1984, s. 354–383.
- Sawicki Tomasz, *Badania przy kościele św. Jerzego w Gnieźnie*, w: *Gniezno w świetle ostatnich badań archeologicznych. Nowe fakty. Nowe interpretacje*, red. Zofia Kurnatowska, Poznań 2001, s. 163–185.
- Sawyer Birgit\*, *Faith, Family, and Fortune. The Effect of Conversion on Women in Scandinavia*, w: *Household, Women and Christianity in Late An-*

---

\* Por. Strand Birgit (1. voto).

- quity and the Middle Ages, eds. Anneke B. Mulder-Bakker, Jocelyn Wogan-Browne, Turnhout 2005, s. 109–123.
- Sawyer Birgit\*, *Women and the conversion of Scandinavia*, w: *Frauen in Spätantike und Frühmittelalter. Lebensbedingungen – Lebensnormen – Lebensformen*, Hrsg. Werner Affeldt, Sigmaringen 1990, s. 263–281.
- Scheibelreiter Georg, *Clovis, le païen, Clotilde, la pieuse. À propos de la mentalité barbare*, w: *Clovis, histoire et mémoire*, t. 1: *Le baptême de Clovis, l'événement*, éd. Michel Rouche, Paris 1997, s. 349–367.
- Schlesinger Walter, *Meissner Dom und Naumburger Westchor. Ihre Bildwerke in geschichtlicher Betrachtung*, Münster-Köln 1952.
- Schlütter-Schindler Gabriele, *Die bayerischen Herzöge als Gründer von Frauenkonventen*, w: *Nonnen, Kanonissen und Mystikerinnen. Religiöse Frauengemeinschaften in Süddeutschland. Beiträge zur interdisziplinären Tagung vom 21. bis 23. September 2005 in Frauenshiemsee*, Hrsg. Eva Schlothuber, Helmut Flachenecker, Ingrid Gardill, Göttingen 2008, s. 105–122.
- Schmale Franz-Josef, Schmale-Ott Irene, *Einleitung*, w: *Frutolfi et Ekkehardi Chronica necnon Anonymi Chronica imperatorum* (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, t. 15), Darmstadt 1972, s. 1–45.
- Schmid Karl, *Personenforschung und Namenforschung am Beispiel der Klostergemeinschaft Fulda*, „Frühmittelalterliche Studien“ 5 (1971), s. 235–267.
- Schmid Karl, *Die Sorge der Salier um ihre Memoria. Zeugnisse, Erwägung und Fragen*, w: *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, Hrsg. Karl Schmid, Joachim Wollasch, München 1984, s. 666–726.
- Schmid Karl, *The structure of the nobility on the earlier middle ages*, w: *The medieval nobility. Studies on the ruling classes of France and Germany from the sixth to the twelfth century*, ed. Timothy Reuter, Amsterdam–New York–Oxford 1978, s. 37–59 (pierwodruk niemiecki: „Jahrbuch für fränkische Landesforschung“ 19 (1959), s. 1–23).
- Schmid Karl, *Zum Stifterbild im Lille Evangelistar des 11. Jahrhunderts*, „Frühmittelalterliche Studien“ 16 (1982), s. 143–160.
- Schmid Karl, *Zur Problematik von Familie, Sippe und Geschlecht, Haus und Dynastie beim mittelalterlichen Adel*, „Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins“ 105 (1957), s. 1–62.

---

\* Por. Strand Birgit (1. voto).

- Schmid Karl, Wollasch Joachim, *Die Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen in Zeugnissen des Mittelalters*, „Frühmittelalterliche Studien“ 1 (1967), s. 365–405.
- Schmitt Jean-Claude, *Circulation et appropriation des images entre Orient et Occident: réflexion sur Le Psautier de Cividale (Museo Archeologico Nazionale, ms. CXXXVI)*, w: *Cristianità d'Occidente e Cristianità d'Oriente (secoli VI–XI)*, 24–30 aprile. *Settimane di studio della Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, t. 51 (2004), Spoleto, s. 1283–1316.
- Schmitt Jean-Claude, *Duchy. Żywi i umarli w społeczeństwie średniowiecznym*, tłum. A. W. Labuda, Gdańsk–Warszawa 2002 (oryginał francuski: 1994).
- Schmitt Jean-Claude, *Gest w średniowiecznej Europie*, tłum. H. Zaremska, Warszawa 2006 (oryginał francuski: 1990).
- Schneidmüller Bernd, *Heinrich II. und Kunigunde. Das heilige Kaiserpaar des Mittelalters*, w: *Kunigunde – consors regni. Vortragsreihe zum tausendjährigen Jubiläum der Krönung Kunigundes in Paderborn (1002–2002)*, Hrsg. Stefanie Dick, Jörg Jarnut, Matthias Wemhoff (*Mittelalterstudien des Instituts zur Interdisziplinären Erforschung des Mittelalters und seines Nachwirkens*, Paderborn, t. 5), München 2004, s. 29–46.
- Schowalter Kathleen S., *The Ingeborg Psalter: Queenship, Legitimacy, and the Appropriation of Byzantine Art in the West*, w: *Capetian Women*, ed. Kathleen Nolan, New York 2003, s. 99–135.
- Schrader Richard J., *God's Handiwork. Images of Women in Early Germanic Literature* (Contributions in Women's Studies, 41), Westport 1983.
- Schubert Ernst, *Memorialdenkmäler für Fundatoren in drei Naumburger Kirchen des Hochmittelalters*, „Frühmittelalterliche Studien“ 25 (1991), s. 205–225.
- Schubert Ernst, *Der Westchor des Naumburger Doms. Ein Beitrag zur Datierung und zum Verständnis der Standbilder*, „Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin“ („Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst“ 1964, nr 1), s. 9–52.
- Schubert Ernst, *Zum Naumburg-Forschung der letzten Jahrzehnte*, „Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte“ 35 (1982), s. 121–138.
- Schulenburg Jane Tibbetts, *Forgetful of their sex. Female Sanctity and Society, ca. 500–1100*, Chicago–London 2001.
- Schulenburg Jane Tibbetts, *The Heroics of Virginité: Brides of Christ and Sacrificial Mutilation*, w: *Women in the Middle Ages and the Renaissance: Literary and Historical Perspectives*, ed. Mary Beth Rose, Syracuse 1986, s. 26–72.



- Schulenburg Jane Tibbetts, *Women's Monastic Communities 500–1100: Patterns of Expansion and Decline*, „Signs: Journal of Women in Culture and Society” 14 (1989), No. 2: *Working Together in the Middle Ages: Perspectives on Women's Communities*, s. 261–292.
- Schwarzmaier Hansmartin, *Der Liber Vitae von Subiaco. Die Klöster Farfa und Subiaco in ihrer geistigen und politischen Umwelt während der letzten Jahrzehnte des 11. Jahrhunderts*, „Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken” 48 (1968), s. 80–147.
- Semkowicz Władysław, *Paleografia łacińska*, Kraków 2002 (pierwsze wydanie: 1951).
- Setzler Wilfried, *Die Entwicklung vom „Römischen Kloster” bis zum „Sonderfall” im Reich (1089–1570)*, w: *900 Jahre Benediktinerabtei Zwiefalten*, Hrsg. Hermann J. Pretsch, Ulm 1989, s. 19–41.
- Seyer Gustaw A., *Geschichte der Siegel*, Leipzig 1894.
- Sfragistyka*, oprac. Marian Gumowski, Marian Haisig, Sylwiusz Mikucki, Warszawa 1960.
- Sikora Franciszek, *Ze studiów nad dokumentami i kancelarią Leszka Czarnego*, „Studia historyczne” 21 (1978), z. 1, s. 3–23.
- Sikorski Dariusz A., *Kościół w Polsce za Mieszka I i Bolesława Chrobrego*, Poznań 2011.
- Skibiński Edward, *Epitafium Bolesława Chrobrego*, w: *Studia epigraficzne*, red. Joachim Zdrenka, t. 2, Zielona Góra 2006, s. 73–77.
- Skibiński Edward, *Modląca się księżna Gertruda – władczyni między światem a Bogiem*, w: *Duchowość i religijność kobiet dawniej i dziś*, red. Elżbieta Pakszysz, Liliana Sikorska, Poznań 2000, s. 21–28.
- Skinner Mary, *Benedictine Life for Women in Central France, 850–1100: A Feminist Revival*, w: *Medieval Religious Women*, t. 1: *Distant Echoes*, eds. John A. Nichols, Lillian Thomas Shank, Kalamazoo 1984, s. 87–113.
- Skovgaard-Peterson Inge (in collaboration with Nanna Damsholt), *Queenship in Medieval Denmark*, w: *Medieval Queenship*, ed. John Carmi Parsons, Stroud 1994, s. 25–42.
- Skubiszewski Piotr, *Kielich agatowy tzw. św. Wojciecha*, w: *Ornamenta ecclesiae Poloniae. Skarby sztuki sakralnej, wiek X–XVIII* (Katalog wystawy na Zamku Królewskim w Warszawie, 15 maja–8 sierpnia 1999), red. Przemysław Mrozowski, Artur Badach, Warszawa 1999, s. 68.
- Skubiszewski Piotr, *Malarstwo karolińskie i przedromańskie*, Warszawa 1973.
- Skubiszewski Piotr, *Patena kaliska*, „Rocznik Historii Sztuki” 3 (1962), s. 158–215.
- Skwierczyński Krzysztof, *Fundacje możnowładcze w Polsce XI i XII wieku. Moźni i ich fundacje jako problem badawczy*, w: *Animarum cultura. Studia nad kulturą religijną na ziemiach polskich w średniowieczu*, t. 1:



- Struktury kościelno-polityczne*, red. Halina Manikowska, Wojciech Brojer, Warszawa 2008, s. 63–93.
- Skwierczyński Krzysztof, *Początki kultu NMP w Polsce w świetle plockich zapisek o cudach z 1148 r.*, w: *Europa barbaria, Europa Christiana. Studia mediaevalia Carolo Modzelewski dedicata*, red. Roman Michałowski et al., Warszawa 2008, s. 213–240.
- Skwierczyński Krzysztof, *Recepcja idei gregoriańskich w Polsce do początku XIII wieku*, Wrocław 2005.
- Sláma Jiří, *Emma Regina v česých dějinách*, w: *Emma Regina – Civitas Melnic*, ed. Jan Kilián, Luboš Polanský, Praha 2008, s. 1–10.
- Sláma Jiří, *Svatojiříské kostely na raně středověkých hradištích v Čechách*, „*Archeologické rozhledy*” 29 (1977), s. 269–280.
- Smolka Stanisław, *Mieszko Stary i jego wiek*, Warszawa 1959.
- Smith Julia M. H., *Gender and Ideology in the Early Middle Ages*, w: *Gender and Christian Religion*, (*Studies in Church History*, 34), ed. Robert N. Swanson, Woodbridge 1998, s. 51–73.
- Smith Julia M. H., *Introduction: gendering the early medieval world*, w: *Gender in the early medieval world: east and west, 300–900*, eds. Leslie Brubaker, Julia M. H. Smith, Cambridge 2004, s. 1–19.
- Smith Julie Ann, *The Earliest Queen-Making Rites*, „*Church History*” 66 (1997), No. 1, eds. Jerald B. Brauer, Martin E. Marty, s. 18–35.
- Sobiesiak Joanna A., *Bolesław II Przemysłida (†999)*, Kraków 2006.
- Sommer Petr, *Kaple Panny Marie v klášteře sv. Jiří na Pražském hradě a začátky české sakrální architektury*, w: *Przemyslovský stát kolem roku 1000. Na paměť knížete Boleslava II. (†7. února 999)*, ed. Luboš Polanský, Jiří Sláma, Dušan Třeštík, Praha 2000, s. 121–126 i 316.
- Sosnowski Oskar, *Dzieje budownictwa w Polsce według Oskara Sosnowskiego*, Warszawa 1964.
- Spors Józef, *Pochodzenie dynastii książęcych na Pomorzu w XI i XII wieku – w szczególności Świętobora i Świętopelka z Kroniki Anonima Galla*, „*Roczniki Historyczne*” 49 (1983), s. 1–47.
- Staab Franz, *Der Besitz des Klosters Selz um 1000. Ein Netz klösterlicher Wirtschaftstätigkeit vom Mittelrhein bis in die Schweiz*, w: *Kaiserin Adelheid und ihre Klostergründung in Selz, Kaiserin Adelheid und ihre Klostergründung in Selz. Referate der wissenschaftlichen Tagung in Landau und Selz vom 15. bis 17. Oktober 1999 (Veröffentlichungen der Pfälzischen Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften, t. 99)*, Hrsg. Franz Staab, Thorsten Unger, Speyer 2005, s. 135–145.

- Stafford Pauline, *Emma: The Powers of the Queen in the Eleventh Century*, w: *Queens and Queenship in Medieval Europe*, ed. Anne J. Duggan, Woodbridge 1997, s. 3–26.
- Stafford Pauline, *Charles the Bald, Judith and England*, w: *Charels the Bald: Court and Kingdom*, eds. Margaret T. Gibson, Janet L. Nelson, Aldershot 1990, s. 139–153.
- Stafford Pauline, *Cherchez la femme. Queens, Queens' Land and Nunneries: Missing Links in the Foundation of Reading Abbey*, "History" 85 (2000), s. 4–27.
- Stafford Pauline, *The King's Wife in Wessex 800–1066*, "Past and Present" 91 (1981), s. 3–27.
- Stafford Pauline, *The Portrayal of Royal Women in England, Mid-Tenth to Mid-Twelfth Centuries*, w: *Medieval Queenship*, ed. John Carmi Parsons, Stroud 1994, s. 143–169.
- Stafford Pauline, *Powerful Women in the Early Middle Ages: Queens and Abbesses*, w: *The Medieval World*, eds. Peter Linehan, Janet L. Nelson, London–New York 2003, s. 398–415.
- Stafford Pauline, *Queen Emma and Queen Edith. Queenship and Women's Power in Eleventh-Century England*, Oxford 2001.
- Stafford Pauline, *Queens, Concubines and Dowagers. The King's Wife in the Early Middle Ages*, London–Washington 1998.
- Stafford Pauline, *Queens, Nunneries and Reforming Churchmen: Gender, Religious Status and Reform in Tenth- and Eleventh-Century England*, "Past and Present" 163 (1999), s. 3–35.
- Stafford Pauline, *Sons and Mothers: Family Politics in the Early Middle Ages*, w: *Medieval Women*, ed. Derek Baker, Oxford 1978, s. 79–100.
- Stawski Marek, *Początki klasztoru norbertanek w Płocku*, w: *Premonstratensia na ziemiach polskich w średniowieczu i epoce nowożytnej*, red. Jerzy Rajman, Kraków 2007 (*Annales Academiae Paedagogica Cracoviensis* 40, *Studia Historica* 5), s. 58–65.
- Steele Kimberley, *Ladies of Ely*, w: *Et credidit populus. The role and function of beliefs in early societies*, eds. Judyta Szacillo, Jonathan Eaton, Shuan McDaid ("Quest", 8 (2009), <http://www.qub.ac.uk/sites/QUEST/FileStore/Issue8MARSConference/Filetoupload,146267,en.pdf> (dostęp: 15.04.2009), s. 61–74.
- Steindorff Ludwig, *Das mittelalterliche epigraphische Erbe Kroatiens*, w: *Zwischen Polis, Provinz und Peripherie. Beiträge zur byzantinischen Geschichte und Kultur*, Hrsg. Lars M. Hoffmann, Wiesbaden 2008, s. 605–622.
- Stengel Edmund E., *Die Grabschrift der ersten Äbtissin von Quedlinburg*, „Deutsches Archiv" 3 (1939), s. 361–370.

- Stinehart Anne C., "Renowned Queen Mother Mathilda": *Ideals and Realities of Ottonian Queenship in the Vitae Mathildis reginae (Mathilda of Saxony, 895?-968)*, <http://etext.virginia.edu/journals/EH/EH40/steinh40.html> (dostęp: 1.04.2006).
- Strand Birgit\*, *Women in Gesta Danorum*, w: *Saxo Grammaticus. A Medieval Author between Norse and Latin Culture*, ed. Karsten Friis-Jensen, Copenhagen 1981, s. 135-167.
- Störmer Wilhelm, *Adel und Ministerialität im Spiegel der bayerischen Namengebung (bis zum 13. Jahrhundert)*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters” 33 (1977), s. 84-152.
- Struve Tilman, *Zwei Briefe der Kaiserin Agnes*, „Historisches Jahrbuch” 104 (1984), s. 411-424.
- Strzelczyk Jerzy, *Bamberg a Polska w średniowieczu*, w: „Roczniki Historyczne” 62 (1996), s. 73-88.
- Strzelczyk Jerzy, *Bolesław Chrobry*, Poznań 1999.
- Strzelczyk Jerzy, *Mieszko Pierwszy*, Poznań 1992.
- Strzelczyk Jerzy, *Otton III*, Wrocław 2000.
- Strzelczyk Jerzy, *Pióro w wątyłych dłoniach. O twórczości kobiet w dawnych wiekach*, Warszawa 2007.
- Sulkowska-Tuszyńska Krystyna, *Klasztor Norbertanek w Strzelnie (XII-XVI wiek). Sacrum i profanum*, Toruń 2006.
- Szajnocha Karol, *O „łaźni” Bolesława Chrobrego*, w: Karol Szajnocha, *Szkice historyczne*, t. 2, Warszawa 1881, s. 199-213.
- Szczepański Michał T., *Procrasto i obietnica. Nadprzyrodzone przesłanki władzy Ottonów w ujęciu Hrotsvit z Gandersheim*, w: *Christianitas Romana. Studia ofiarowane Profesorowi Romanowi Michałowskiemu*, red. Krzysztof Skwierczyński, Warszawa 2009, s. 104-119.
- Szmatka Jacek, *Rola społeczna*, w: *Encyklopedia socjologii*, t. 3, Warszawa 2000, s. 321-326.
- Szujski Józef, *Ewangeliarz z XI w. Kapituły Krakowskiej*, „Sprawozdania Komisji do Badania Historii Sztuki w Polsce” 2 (1877), s. 73-78.
- Szymański Józef, *Kanonikat świecki w Małopolsce od końca XI do połowy XIII wieku*, Lublin 1995.
- Szymański Józef, *Nauki pomocnicze historii*, Warszawa 2001 (pierwsze wydanie: 1968).
- Szymański Józef, *Wczesnośredniowieczne kanonickie środowisko zawichojsko-sandomierskie*, „Roczniki Humanistyczne” 12 (1964), z. 2, s. 215-229.
- Świechowski Zygmunt, *Architektura romańska w Polsce*, Warszawa 2000.

---

\* Por. Sawyer Birgit (2. voto).

- Świechowski Zygmunt, *Architektura wczesnego średniowiecza w Polsce między rzeczywistością a fantazją*, w: *Polska na przełomie I i II tysiąclecia. Materiały Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki Poznań, listopad 2000*, red. Szczęsny Skibiński, Poznań 2001, s. 247–265.
- Świechowski Zygmunt, *Fundacje Piotra Włostowica*, w: *Architektura Wrocławia*, t. 3: *Świątynia*, red. Jerzy Rozpędowski, Wrocław 1997, s. 9–20.
- Świechowski Zygmunt, *Königin Richeza von Polen und die Beziehungen polnischer Kunst zu Köln im 11. Jahrhundert*, „*Kölner Domblatt*” 40 (1975), s. 27–48.
- Świechowski Zygmunt, *Problemy badawcze wczesnej architektury, Osadnictwo i architektura ziem polskich w dobie zjazdu gnieźnieńskiego*, red. Andrzej Buko, Zygmunt Świechowski, Warszawa 2000, s. 19–21.
- Świechowski Zygmunt, *Romańskie bazyliki Wielkopolski północno-wschodniej w świetle najnowszych badań*, „*Archaeologia Historica Polona*”, t. 2 (*Z badań nad dziejami klasztorów w Polsce*), Toruń 1995, s. 75–132.
- Świechowski Zygmunt, *Wczesnośredniowieczne warsztaty budowlane na przykładzie kolegiaty w Kruszwicy*, „*Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*” 2 (1954), s. 65–77.
- Tabaczyński Stanisław, Buko Andrzej, *Sandomierz. Starożytność, wczesne średniowiecze*, Rzeszów 1981.
- Theis Laurent, *Saints sans famille? Quelques remarques sur la famille dans le monde franc à travers les sources hagiographiques*, „*Revue Historique*” 225 (1976), s. 3–20.
- Thiriet Marcel, *Essai sur la géographie du culte de Saint Nicolas en France*, w: *Saint Nicolas symposium international. Actes du symposium des 8–9 juin 1985*, Saint-Nicolas-de-Port 1988, s. 9–11.
- Thissen Bert, *The palace of Nijmegen in the tenth and early eleventh centuries*, w: *The empress Theophano. Byzantium and the West at the turn of the first millennium*, ed. Adelbert Davids, Cambridge 1995, s. 265–289.
- Thoma Gertrud, *Namensänderungen in Herrscherfamilien des mittelalterlichen Europa*, Kallmünz 1985.
- Thompson Pauline A., Stecens Elizabeth, *Gregory of Ely's verse Life and Miracles of St. Æthelthryth* [wstęp do wydania źródłowego], „*Analecta Bollandiana. Revue critique d'hagiographie*” 106 (1988), z. 3–4, s. 333–352.
- Tomaszek Michał, *Klasztor i jego dobroczyńcy. Średniowieczna narracja o opactwie Brauweiler i rodzinie królowej Rychezy*, Kraków 2007.
- Tomaszek Michał, *Wątek dobroczynności w przedstawieniach wybitnych niewiast X i XI wieku. Matylda, żona króla Henryka I, oraz Matylda, żona palatyna lotaryńskiego Ezzona*, w: *Średniowiecze w rozjaśnieniu*, red. Krzysztof Skupieński, Warszawa 2010, s. 199–211.

- Tomaszewski Andrzej, *Romańskie kościoły z emporami zachodnimi na obszarze Polski, Czech i Węgier*, Wrocław 1974.
- Tomljenović Ivica, *Wann begebeneten die Kroaten dem Christentum*, w: *Early Christianity in Central and East Europe*, red. Przemysław Urbańczyk, Warszawa 1997, s. 43–46.
- Toubert Pierre, *La théorie du mariage chez les moralistes carolingiens*, w: *Il matrimonio nella società altomedievale. 22–28 aprile 1976. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, t. 24 (1977) Spoleto, s. 233–285.
- Trawkowski Stanisław, *Ubiór i pielęgnacja ciała*, w: *Kultura Polski średniowiecznej X–XIII w.*, red. Jerzy Dowitz, Warszawa 1985, s. 59–95.
- Třeštík Dušan, *Ještě ke královně Emmě. Wolfenbüttelský rukopis Gumpoldovy legendy a druhý život královny Matyldy*, w: *Od knížat ke králům. Sborník u příležitosti 60. narození Josefa Žemličky*, ed. Eva Doležalová, Robert Šimůnek, Praha 2007, s. 23–37.
- Turek Rudolf, *Ctihodná Mlada – Marie*, w: *Bohemia Sancta. Životopisy českých světců a přátel božích*, red. Jaroslav Kadlec, Praha 1989, s. 78–84.
- Turner Ralph H., *Role-Taking, Role Standpoint, and Reference-Group Behavior*, “The American Journal of Sociology” 61 (1956), No. 4, s. 316–328.
- Tyniec-Kępińska Anna, *Uwagi na temat możliwości datowania śladów osadnictwa przy ul. Batalionów Chłopskich w Wiślicy*, w: *Wiślica. Nowe badania i interpretacje*, red. Andrzej Grzybowski, Warszawa 1997, s. 54–56.
- Uhlirz Matilde, *Zu dem Mitkaisertum der Ottonen: Theophanu coimperatrix*, „Byzantinische Zeitschrift” 50 (1957), s. 383–389.
- Umiński Józef, *Rzekoma rozwiązłość Judyty Salickiej, drugiej żony Włodzisława Hermana*, „Nasza Przeszłość” 3 (1947), s. 181–184.
- Urbańczyk Przemysław, *Zdobycy północnego Atlantyku*, Wrocław 2004.
- Uspenskij Fjodor, *Name und Macht. Die Wahl des Namens als dynastisches Kampfinstrument im mittelalterlichen Skandinavien*, Frankfurt am Main 2004, <http://www.ruthenia.ru/folklore/ouspensky3.pdf> (dostęp: 19.05.2010).
- Uspenskij Fedor Borisovič, *Scandinavy – Varjagi – Rus'. Istoriko-filologičeskie očerki*, Moskwa 2002.
- Uzsoki András, *Das Passauer Gizella-grab im Spiegel der neuen Forschungen*, w: *Gizella és kora (Felolvasóülések az Árpád-korból*, t. 1), ed. Fodor Zsuzsa, (Veszprémi múzeumi konferenciák, t. 4), s. 70–79.
- Vauchez André, *“Beata strips”: Sainteté et lignage en occident aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècle*, w: *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*, éd. George

- Duby, Jacques Le Goff (Collection de l'École Française de Rome 30), Rome 1977, s. 397–407.
- Vecchio Silvana, *La bonne épouse*, w: *Histoire des femmes en Occident. Moyen Age*, éd. Christiane Klapisch-Zuber, Paris 2005 (oryginał włoski: 1990), s. 143–180.
- Vélinský Tomáš, *Mikulášské zasvěcení kostelů a počátky trhových sídlišť a měst v Čechách*, „*Mediaevalia Historica Bohemica*” 6 (1999), s. 7–64.
- Venarde Bruce L., *Women's Monasticism and Medieval Society: Nunneries in France and England, 890–1215*, Ithaca–London 1997.
- Vercamer Grischa, *Das Bad des Königs – beschreibt Gallus Anonymus ein genuin piastisches/polnisches Ritual?*, „*Frühmittelalterliche Studien*” 43 (2009), s. 349–372.
- Verdon Jean, *Les veuves des rois de France aux X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles*, w: *Veuves et veuvage dans le haut Moyen Age*, éd. Michel Parisse, Paris 1993, s. 187–199.
- Veronese Alessandra, *Monasteri femminili in Italia settentrionale nell'alto Medioevo. Confronto con i monasteri maschili attraverso un tentativo di analisi „statistica”*, „*Benedictina*” 34 (1987), nr 2, s. 355–416.
- Vismara Giulio, *I rapporti patrimoniali tra coniugi nell'alto medioevo*, w: *Il matrimonio nella società altomedievale. 22–28 aprile 1976. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, t. 24 (1977) Spoleto, s. 633–700.
- Vogelsang Thilo, *Die Frau als Herrscherin im hohen Mittelalter. Studien zur „consors regni” Formel*, Göttingen–Frankfurt–Berlin 1954.
- Walicki Michał, *Wyposażenie artystyczne dworu i kościoła*, w: *Sztuka polska przedromańska i romańska do schyłku XIII wieku*, t. 1, red. Michał Walicki, Warszawa 1971, s. 249–303.
- Wall Valerie, *Queen Margaret of Scotland (1070–93): Burying the Past, Enshiring the Future*, w: *Queens and Queenship in Medieval Europe*, ed. Anne J. Duggan, Woodbridge 1997, s. 27–38.
- Ward Elizabeth, *Agobard of Lyons and Paschasius Radbertus as critics of the empress Judith*, w: *Women in the Church*, eds. W. J. Sheils, Diana Wood (*Studies in Church History*, 27), Oxford 1990, s. 15–25.
- Ward Elizabeth, *Caesar's Wife. The Career of the Empress Judith, 819–829*, w: *Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814–840)*, eds. Peter Godman, Roger Collins, Oxford 1990, s. 205–227.
- Warner Marina, *Alone of all her Sex: the Myth and the Cult of the Virgin Mary*, New York 1983.

- Waßenhoven Dominik, *Skandinavier unterwegs in Europa (1000–1250). Untersuchungen zu Mobilität und Kulturtransfer auf prosopographischer Grunlage*, Berlin 2006.
- Waśko Anna, *Rola klasztorów i zakonników w okresie „modernizacji” Królestwa Szwecji w latach 1250–1319*, w: *Klasztor w państwie średniowiecznym i nowożytnym*, red. Marek Derwich, Anna Pobóg-Lenartowicz, Wrocław–Opole–Warszawa 2005, s. 201–209.
- Weber Ines, *Ein Gesetz für Männer und Frauen. Die frühmittelalterliche Ehe zwischen Religion, Gesellschaft und Kultur*, t. 1–2, Ostfildern 2008.
- Weber-Kozińska Maria, *Fundamenty kościoła przy ul. Batalionów Chłopskich w Wiślicy*, w: *Wiślica. Nowe badania i interpretacje*, red. Andrzej Grzybowski, Warszawa 1997, s. 33–53.
- Weiland Ludwig, *Chronologie der älteren Äbtissinnen von Quedlinburg und Gandersheim*, „Zeitschrift des Harz-Vereins für Geschichte und Altertumskunde” 8 (1875), s. 475–489.
- Weissner Heinz, *Das Bistum Naumburg* (cz. 1, 1: *Die Diözese*), *Germania Sacra*, Neue Folge 35, 1 (*Die Bistümer der Kirchenprovinz Magdeburg*), Berlin 1996.
- Wemple Suzanne Fonay, *Female Monasticism in Italy and its Comparison with France and Germany from the Ninth through the Eleventh Century*, w: *Frauen in Spätantike und Frühmittelalter. Lebensbedingungen – Lebensnormen – Lebensformen*, Hrsg. Werner Affeldt, Sigmaringen 1990, s. 291–310.
- Wemple Suzanne Fonay, *Women in Frankish Society. Marriage and the Cloister, 500 to 900*, Philadelphia 1996.
- Wendehorst Alfred, *Das Bistum Würzburg. Die Bischofsreihe bis 1254* (*Germania Sacra*, Neue Folge, t. 1), Berlin 1964.
- Wendehorst Alfred, *Das Stift Neumünster in Würzburg* (*Germania Sacra*. Neue Folge, t. 26, *Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz. Das Bistum Würzburg*, 4), Berlin–New York 1989.
- Wenta Jarosław, *Na marginesie dokumentu legata Humbalda z 2 marca 1146 roku dla Trzemeszna*, „Roczniki Historyczne” 53 (1987) [druk: 1990], s. 101–114.
- Werner Karl F., *Liens de parenté et noms de personne. Un problème historique et méthodologique*, w: *Famille et parenté dans l’Occident médiéval*, éd. George Duby, Jacques Le Goff (Collection de l’École Française de Rome 30), Rome 1977, s. 13–18 i 25–40.
- Weteko Leszek, *Historyczne konteksty monarszych fundacji artystycznych w Wielkopolsce do początku XIII wieku*, Poznań 2009.



- Węclawowicz Tomasz, *Jaką funkcję mógł pełnić na Wawelu tzw. kościół św. Gereona?*, w: *Čechy jsou plné kostelů. Boemia plena est ecclesiis. Kniha k počtě PhDr. Anežky Merhautové, DrSc.*, ed. Milada Studničková, Praha 2010, s. 96–104.
- Wieczorek Szymon, *Zwiefalten i Polska w pierwszej połowie XII w.*, „Kwartalnik Historyczny” 103 (1996), z. 4, s. 23–55.
- Wiewióra Marcin, *Kolegiata w Kruszwicy w świetle najnowszych badań*, w: *Osadnictwo i architektura ziem polskich w dobie zjazdu gnieźnieńskiego*, red. Andrzej Buko, Zygmunt Świechowski, Warszawa 2000, s. 101–108.
- Wilmart Andre, *Le psautier de la Reine n. XI. Sa provenance et sa date*, „Revue Bénédictine” 28 (1911), s. 341–376.
- Winter Johanna M. van, *The education of the daughters of the nobility in the Ottonian Empire*, w: *The empress Theophano. Byzantium and the West at the turn of the first millennium*, ed. Adelbert Davids, Cambridge 1995, s. 86–98.
- Wiszewski Przemysław, *Domus Boleslai, W poszukiwaniu tradycji dynastycznej Piastów (do około 1138 roku)*, Wrocław 2008.
- Wiszewski Przemysław, *Po co Mieszko wzrok odzyskał czyli między historią a „wiedzą o człowieku”*. Kultura Anonima zwanego Gallem i kłopoty interdyscyplinarnych badań pewnej legendy, w: *Mundus hominis – cywilizacja, kultura, natura. Wokół interdyscyplinarności badań historycznych*, red. Stanisław Rosik, Przemysław Wiszewski, Wrocław 2006, s. 457–473.
- Wiśniowski Eugeniusz, *W sprawie początków klasztoru norbertanek w Krzyżanowicach*, „Roczniki Humanistyczne” 8 (1959), z. 2, s. 215–225.
- White Stephen D., *Custom, Kinship and Gifts to Saints. The Laudatio Parentum in Western France 1050–1150*, Chapel Hill–London 1988.
- Wojciechowski Tadeusz, *O rocznikach polskich X–XV wieku*, „Pamiętnik Akademii Umiejętności w Krakowie” 4 (1880), s. 144–233.
- Wojciechowski Tadeusz, *Szkice historyczne jedenastego wieku*, Poznań 2004 (pierwodruk: 1904).
- Wojciechowski Zygmunt, *Momenty terytoryalne organizacji grodowej w Polsce Piastowskiej*, Lwów 1924.
- Wolf Gunther, *Kaiserin Theophanu, die Ottonen und der Beginn der St. Nikolaus-Verehrung in Mitteleuropa*, w: *Kaiserin Theophanu. Prinzessin aus der Fremde – das Westreichs Große Kaiserin*, Hrsg. Gunther Wolf, Böhmlau–Köln 1991, s. 27–38.



- Wolf Gunther, *Königinnen-Krönungen des frühen Mittelalters bis zum Beginn des Investiturstreits*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte“, t. 107 (=120), Kanonistische Abteilung, 76 (1990), s. 62–88.
- Wolf Gunther, *Königinwitwen als Vormünder ihrer Söhne und Enkel im Abendland zwischen 426 und 1056*, w: *Kaiserin Theophanu. Prinzessin aus der Fremde – das Westreichs Große Kaiserin*, Hrsg. Gunther Wolf, Böhlau–Köln 1991, s. 39–58.
- Wolf Gunther, *Prinzessin Sophia (978–1039). Äbtissin von Gandersheim und Essen, Enkelin, Tochter und Schwester von Kaisern*, „Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte“ 61 (1989), s. 105–123.
- Wolf Gunther, *War Ida von Schwaben die Großmutter Richezas von Polen?*, w: *Kaiserin Theophanu. Prinzessin aus der Fremde – das Westreichs Große Kaiserin*, Hrsg. Gunther Wolf, Böhlau–Köln 1991, s. 200–207.
- Wollasch Joachim, *Cluny – „Licht der Welt“*. *Aufstieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft*, Zürich–Düsseldorf 1996.
- Wollasch Joachim, *Cluny und Deutschland*, „Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige“ 103, 1 (1992), s. 7–32.
- Wollasch Joachim, *Das Grabkloster der Kaiserin Adelheid in Selz am Rhein*, „Frühmittelalterliche Studien“ 2 (1968), s. 135–143.
- Wollasch Joachim, *Eine adlige Familie des frühen Mittelalters*, „Archiv für Kulturgeschichte“ 39 (1957), z. 2, s. 150–188.
- Wollasch Joachim, *Kaiser und König als Brüder der Mönche. Zum Herrscherbild in liturgischen Handschriften des 9. bis 11. Jahrhunderts*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters“ 40 (1984), s. 1–20.
- Wollasch Joachim, *Totengedenken und Traditionsbildung im bischöflichen Eigenkloster Michelsberg zu Bamberg*, w: *Das Necrolog des Klosters Michelsberg in Bamberg*, wyd. J. Nospickel, MGH Libri mem. N.S., t. 6, Hannover 2004, s. 3–20.
- Wollasch Joachim, *Zu den Ursprüngen der Tradition in der Bischofskirche Naumburg*, „Frühmittelalterliche Studien“ 25 (1991), s. 171–187.
- Wood Ian, *Genealogy defined by women: the case of the Pippinids*, w: *Gender in the early medieval world: east and west, 300–900*, eds. Leslie Brubaker, Julia M. H. Smith, Cambridge 2004, s. 234–256.
- Wood Ian, *Królestwo Merowingów. Władza – społeczeństwo – kultura, 450–751*, tłum. M. Wilk, Warszawa 2009 (oryginał angielski: 1994).
- Wólkiewicz Ewa, *Kapituła kolegiacka św. Mikołaja w Otmuchowie. Dzieje – organizacja – skład osobowy (1386–1477)*, Opole 2004.

- Wright Rosemary Muir, *The Virgin in the Sun and in the Tree*, w: *Women and Sovereignty*, ed. Louise Olga Fradenburg (*Cosmos. The Yearbook of the Traditional Cosmology Society*, Vol. 7), Edinburgh 1992, s. 36–59.
- Wyrozumski Jerzy, *Kraków do schyłku wieków średnich (Dzieje Krakowa, t. 1)*, Kraków 1992.
- Wyrozumski Jerzy, *Święty Gereon i próba zaszczepienia jego kultu w Polsce*, „*Studia Waweliana*” 4 (1995), s. 5–12.
- Yorke Barbara, *Królowie i królestwa Anglii w czasach Anglosasów, 600–900*, tłum. M. Wilk, Warszawa 2009 (oryginał angielski: 1990).
- Yorke Barbara, *Nunneries and the Anglo-Saxon Royal Houses*, London–New York 2003.
- Yorke Barbara, *The Reception of Christianity at the Anglosaxon Royal Court*, w: *Saint Augustine and the Conversion of England*, ed. Richard Gameston, Stroud 1999, s. 152–173.
- Zajączkowski Stanisław, *Opole chropskie. Przyczynek do genezy dawnych dóbr pabianickich kapituły krakowskiej*, „*Rocznik Łódzki*” 5 (1961), s. 131–154.
- Zajączkowski Stanisław, *O posiadłościach klasztoru trzemesznieńskiego w Łęczyciem w XII wieku na tle początków Łęczycy*, „*Roczniki Historyczne*” 30 (1964), s. 53–85.
- Zakrzewski Stanisław, *Bolesław Chrobry Wielki*, Kraków 2000 (pierwsze wydanie: 1925).
- Zsoldos Attila, *Az Árpádok és asszonyaik. A királynéi intézmény az Árpádok korában*, (Társadalom- és művelődéstörténeti tanulmányok, t. 36), Budapest 2005.
- Žemlička Josef, *Přemyslovci. Jak žili, vládli, umírali*, Praha 2005.
- Żmudzki Paweł, *Spór o analizę strukturalną podań i mitów dotyczących „Początku” Polski*, „*Przegląd Historyczny*” 93 (2002), z. 4, s. 451–471.
- Żmudzki Paweł, *Władca i wojownicy. Narracje o wodzach, drużynie i wojach w najdawniejszej historiografii Polski i Rusi*, Wrocław 2009.
- Żurowska Klementyna, *Kościół św. Mikołaja w Wiślicy na tle romańskich jednonawowych budowli sakralnych*, w: *Wiślica. Nowe badania i interpretacje*, red. Andrzej Grzybowski, Warszawa 1997, s. 57–60.
- Żylińska Jadwiga, *Piastówny i żony Piastów*, Warszawa 1982.

## Summary

The main theme of the book is the place held by women – the wives and daughters of Polish rulers in the Piast dynasty. Its chronological boundaries are defined by the women who appear in the thesis – the first of whom is Dobrawa, who came to the court of Mieszko I in 965, the last – Salome, Boleslaw III Wrymouth's wife, who died in 1144; the daughters of the latter couple appear in the thesis only briefly.

The book is the first scientific monograph which addresses holistically issues associated with women in the Piast dynasty. In previous mediaeval studies they appeared rather incidentally, and were not of principal interest to historians. This situation is in striking contrast with the achievements of Western mediaeval studies of the past 30 years, during which careful attention has been devoted to gender issues and the place of women in mediaeval society, and especially to the role of queens. These studies have resulted in numerous publications, which represent a major inspiration and reference point for this study.

The author uses a comparative method to analyse the already well studied early period of the Piast dynasty and refers to an abundant European source material. Although this method certainly requires precautions, in the case of research on the early Middle Ages in Poland, it turns out to be an exceptionally effective research procedure which allows us to deepen our knowledge, especially in light of the poverty of source material. It is particularly relevant in the study of women of ruling circles, as the understanding of the social roles of women was relatively similar in various European courts. This was due to the mobility of women who entered their spouses' houses with imbued standards of conduct, which they then promoted.

The thesis consists of five chapters. The first is dedicated to the figures of the Piast wives in the oldest Polish historical narrative, *Gesta Principum Polonorum* by the so-called Gallus Anonymus and mainly concerns the expectations connected with the social role of the wife of the ruler. Gallus' text is analysed in conjunction with other narrative sources of the early and high Middle Ages. The object of the study is to show the special role in the narrative of *Gesta* played by three women, the only ones mentioned by name in the text, Rzepka, Dobrawa and Judith of Bohemia, as well as

to describe the female characters of the work in general. These include: Dobrawa, who fits well into the *topos* of the evangelising wife; and the first wife of Wladyslaw I Herman, Judith of Bohemia, who carries out the duty of caring for the poor and prisoners, and is compared by the anonymous author of *Gesta* to the biblical Judith – an important figure in medieval queenship ideology. Also considered is an un-named wife of Boleslaw I the Brave, who fits into the pattern of a queen as mediator between the ruler and his subjects, well-known from historiographic and hagiographic texts. Finally, there are brief suggestions by Gallus Anonymous about Judith of Swabia, second wife of Wladyslaw I Herman, which are read as a reference to the anti-model of an evil, plotting and adulterous queen. The purpose of the analysis of rulers' wives in *Gesta* is not to reconstruct historical facts and the actual course of events, so much as to show that in the text the anonymous author referred to values and social mechanisms which he knew well and with which the reader or listener was also acquainted, at least to some extent.

While the author uses *Gesta* to study the behaviour patterns of women and the way they are described, the three subsequent chapters of the thesis are devoted to answering the question of the actual fulfilling of duties by women within the Piast dynasty. The common denominator here is the religious culture of the Piasts and the role which women played in the devotional activities of the ruling family. These considerations are analysed in the section on the participation of women in foundations and donations to a variety of religious institutions. A late tradition, known from a fourteenth-century source, concerning the participation of Dobrawa in the foundation of the church of the Virgin Mary at Ostrów Tumski in Poznan, is considered. This tradition is also compared with a similar late tradition which concerned the foundation of the church in Solina by the Croatian Queen Helena. Next, the author analyses the role of Queen Richeza, granddaughter of Emperor Otto II and wife of Mieszko II, in bringing the cult of St. Nicholas to Poland and the Piast dynasty. As the cult was originally strictly connected with the Ottonian dynasty, this observation is accompanied by a reflection on certain Ottonian elements of religious culture absorbed by the Piast tradition and on the other hand on the role of women in the spreading of the cult of the saints. The third section concerns foundations by Wladyslaw I Herman's two wives, Judith of Bohemia and Judith of Swabia. The fourth section is about similar acts of Salome, Boleslaw III Wrymouth's wife. Here, special attention is devoted to a woman's mediation in the forming of a relation between her husband's family and her own native religious centre, with which she has family connections (in the case of Salome this was Zwiefalten Abbey).

Finally, the last section concerns the place of books in both donations and in the personal devotion of women – a phenomenon well noted in Western Europe, but also noticeable in the Piast dynasty, such as in the supplying of Gertrude, daughter of Mieszko II and Richeza, with a Psalter when she was married and left the Piast court.

The third chapter is devoted to the role of women in the building and maintaining of liturgical memory. The analysis of a wide reference material shows that, on the one hand in the early Middle Ages in Europe the concern for the *memoria* of the dead was considered an important duty of the women of the court and aristocratic circles, on the other hand the material allows us to specify the mechanisms behind this phenomenon. A Western European comparison, in turn, allows us to analyse the problem of the involvement of Piast dynasty women in the liturgical memory of the dynasty and above all, the background helps to explain the situations in which Piast daughters or widows do not show any interest in commemorating the dynasty seemingly in spite of their obligation. To some extent, this phenomenon is explained by the different levels of involvement of women in the *memoria* of their husband's family and the one from which they came themselves. The key element, however, seems to be the issue of property and inheritance of goods given as gifts to the Church and the belief predominant in the Middle Ages that property transferred to ecclesiastical institutions would serve the salvation of those souls from whom the goods came. This observation helps to explain the lack of involvement in *memoria* of two Piast widows, Richeza and Judith of Swabia, who returned to Germany after the death of their husbands. A separate section is devoted to a polemic with the suggestion that one of the characters in *Necrologium Zwifaltense* is the wife of Boleslaw II the Bold, which recently appeared in Polish mediaeval studies.

The next part of the work addresses the problem of the presence of a nunnery in early Piast Poland. Certain sources, have been re-examined to bring us closer to answering the question of whether such a monastery existed, especially *The Chronicle* by Thietmar of Merseburg, until now not fully taken advantage of for this purpose. Above all, the issue of nunneries in Poland is examined against the background of the intensive development of female monasticism in the newly baptised countries such as the kingdoms of England and Saxony, where the involvement of elites in such foundations was an important element of religious culture in the first generations which had adopted the new faith. An analysis of this phenomenon in Poland as well as Bohemia and Hungary shows that in the period immediately after baptism, it appeared in Central Europe only briefly. It seems that the key to this short-term adoption of the female convent in Poland or Bohemia

was therefore an imitation of Western, especially German models by the rulers of newly baptised countries. The chapter ends with a discussion of the functioning of the female convent during the early Piast period in Zwierzyniec in Krakow.

The last part of the work is devoted to the problem of women's links with the Piast naming tradition: it is both a question of the naming of women, as well as the impact of the tradition from which women originated on the naming of newborn children in the dynasty. It is noticeable that many of the Piast daughters changed their names at the time of marriage, while that custom, common in the early and high Middle Ages, did not apply to the wives of the Piast dynasty. This tells us a lot about the Piast's own self-awareness, and about the perception of the Piast dynasty by families which associated with it. On the other hand, the selection of names for Piast children was dominated by a patrilineal trend, as in the case of other lineages of early medieval Western Europe, so there was a relatively small impact of the mothers' tradition on the names of the children. When her tradition did influence the choice of name – in the case of the Piasts we can identify a few such cases – it is significant and reflects the need to emphasise the connection with the prestige of the mother's native family.

To summarize the findings of the thesis, we must begin by saying that the Piast women did not differ substantially from other well-born women of their times when it came to the nature of their activities. Theirs were primarily religious activities, namely related to the Church, prayers for family members and for remembering them and charitable activities. These were all closely associated with the proper fulfilment of women's social roles. When it comes to women's participation in devotional foundations, it is not easy to precisely assess the scale of the phenomenon and compare it with similar male activities. Still, as we know so little about this kind of activity in the Piast period, these few examples of Piast wives' involvement in foundations allow us to draw the conclusion that women's participation in this realm was quite significant.

The similarity of activities of Piast women to those which defined the functions of the wives and daughters of foreign dynasties resulted from the functioning of a system of standards at the Piast court, which included the cultural idea, present in the realm of Latin Christianity, of the role of woman ruler, and saw the role of women in general as being involved in mainly the religious sphere. As far as the custom of naming is concerned, here belonging to the Indo-European realm was most decisive, and made the Piast naming system similar to that of other early medieval countries (although there were differences, e.g. between the system known in the

Piast dynasty and the one which operated among dynasties in Scandinavia and Kievan Rus'). The frequency with which Piast daughters changed their names after marriage, compared with how rarely Piast wives did so, must lead to the conclusion that the native dynasty had a weak position in relation to its marriage partners. Finally, the short-term appearance of the Western model of a dynastic female convent, based on imitation only, reminds us that although since their baptism, the Piast dynasty participated in the culture of Western Christendom, the dynasty was a complete newcomer and their country remained the periphery of the Western circle for at least the next two hundred years.





## Indeks autorów nowożytnych

### A

Abel Otto 321  
Abgarowicz Kazimierz 447  
Affeldt Werner 64, 381, 424, 470  
Airlie Stuart 21, 100, 105, 122  
Al-Azmeh Aziz 107  
Althoff Gerd 96, 120, 123, 133,  
136, 146, 313, 316, 329, 336,  
358–359, 414, 434–439, 459,  
464–465, 537, 542, 551–556,  
558–559  
Andrzejuk Artur 298  
Arnold Stanisław 266, 269  
Arszyński Marian 375  
Arustowicz Krystyna 148  
Astell Ann W. 93  
Atsma Hartmut von 44

### B

Badach Artur 292  
Bagi Dániel 543  
Bak János M. 107, 114, 441, 444  
Baker Derek 45  
Bąkowska Eligia 147  
Balzer Oswald 118–119, 256–257,  
314, 321–325, 397, 401, 489,  
504–506, 526, 549  
Banaszkiewicz Jacek 28, 33–36, 39–  
40, 58, 61, 63–65, 76, 87, 120,  
123, 131, 141, 144–145, 147,  
189, 191, 558

Bange Patty 53–54, 109  
Banterle Gabriele 90  
Barruol Jean 373  
Bartoszewicz Agnieszka 164, 353,  
468, 558  
Bartoszewicz Julian 473  
Baruch Maksymilian 252  
Baumann Ludwig F. 274, 282, 317,  
320, 390  
Baumgärtner Ingrid 354, 464, 477  
Becker Joseph 304, 331  
Bell Susan G. 296–297, 306, 309  
Bendel Franz J. 399  
Benyskiewicz Krzysztof 30, 182,  
412, 415, 417–418, 506  
Berend Nora 440–441  
Bernards Matthäus 85, 111, 123,  
131, 137, 305–307, 332  
Berner Włodzimierz 28  
Bernhardt John W. 437–438, 464–  
465  
Bethmann Ludwig 54  
Beuckers Klaus Gereon 222–227,  
231–234, 399–400, 402, 406,  
433, 560, 562–563  
Bezold Friedrich von 88  
Białoskórska Krystyna 261–263  
Bielowski August 56, 74, 200, 401,  
507  
Bieniak Janusz 242, 480, 505  
Bieńkowska Wiera 124

- Birnbaumová Alžběta 442  
 Bischoff Bernhard 431  
 Bitsch Irmgard von 123  
 Bitterauf Theodor 377  
 Black Mechthild zob. Black-Veldtrup Mechthild  
 Black-Veldtrup Mechthild 223–  
   –225, 233–235, 337, 344, 379,  
   383–384, 390–395, 397, 513–  
   –514, 536  
 Blaschke Karlheinz 219  
 Blumenfeld-Kosinski Renate 115  
 Bodarwé Katrinette 302–303, 316,  
   444  
 Boeren P. C. 399–400  
 Borawska Danuta 551, 553–554, 556  
 Borawski Zbigniew 230  
 Boretius Alfred 110, 121  
 Borgolte Michael 96, 120, 335  
 Borkowska Małgorzata (Margue-  
   rite) 50  
 Borkowska Urszula 27  
 Borkowský Ivan 442  
 Boschof Egon zob. Boshof Egon  
   [recte]  
 Boshof Egon 445  
 Bouchard Constance B. 285–286,  
   288, 290, 355–356, 372, 510–  
   –514, 516, 518, 522, 526, 538–  
   –542, 550, 565, 569  
 Bougard François 354  
 Bournet René 381–382  
 Bowsky William M. 126  
 Brandenburg Erich 394  
 Brauer Jerald B. 83  
 Breat Herman 343  
 Brechter Suso 431  
 Bremmer Jan 172  
 Bresslau Harry 54, 132, 224, 233,  
   322–323, 477, 545  
 Bretholz Bertold 74, 228, 314, 441,  
   503  
 Brojer Wojciech 50, 420  
 Broomfield Frederick 137  
 Brubaker Leslie 24, 100, 113, 563  
 Bruin Lucie A de 385  
 Brundage James A. 62, 68, 80  
 Bryne Mary 93  
 Buc Philippe 331  
 Budak Neven 195  
 Budkowa Zofia zob. Kozłowska-  
   –Budkowa Zofia  
 Bühner-Thierry Geneviève 98–99,  
   124, 158–166, 170–172, 174–  
   –175, 180  
 Buko Andrzej 205, 210, 263, 269, 279  
 Bullogh Donald A. 518  
 Buschhausen Helmut 221
- C**
- Cadden Joan 179  
 Čadková Kateřina 138  
 Cahn Walter 309, 311  
 Cambell Alistair 486–487  
 Cantarella Glauco M. 381  
 Carpenter Jennifer 99  
 Cazzaniga Egnatius (Ignazio) 91  
 Chaloupecký Václav 51–52  
 Charvát Petr 309–310  
 Chevalier Ulysse 286  
 Chibnall Majorie 114, 297, 487  
 Chodor Joanna 27, 30, 119  
 Choińscy, Alicja i Krzysztof 326  
 Chudziakowa Jadwiga 269, 279  
 Cohen Esther 88  
 Collins Roger 88, 184  
 Consolino Franca E. 49  
 Constable Giles 332  
 Corbet Patrick 66, 78, 80, 96–97,  
   110, 112, 131, 138, 143, 328,

330–332, 335–336, 338, 342,  
354, 383, 410, 432, 547  
Crusis Irene 396, 444  
Czapelska Aleksandra 197

## Ć

Ćwikliński Ludwik 188

## D

Dąbrowski Dariusz 495, 507  
Dąbrowski I. (Jan) 240  
Dagron Gilbert 470  
Dahlhaus Joachim 401  
Dalewski Zbigniew 107, 126, 133,  
139, 145–146, 189, 197–198  
David Pierre 57, 319–320  
Davids Adelbert 54, 222  
Deér Josef 197  
Delimata Małgorzata 27, 150, 183,  
387, 400, 402, 405–406, 417  
Dembińska Maria 27, 119  
Deptuła Czesław 31–32, 34, 36–37,  
39–40, 419, 472–474, 479–480  
Derwich Marek 212, 279, 281–284,  
443, 446–449, 451–452, 456, 471  
Díaz y Díaz Manuel C. 346  
Dick Stefanie 138, 354, 464  
Didier Noël 373  
Dobosz Józef 35, 62, 76, 84, 94, 193,  
212, 216, 236, 239–240, 242,  
254–255, 259–260, 262, 264–  
–265, 268, 270–271, 279, 281–  
–283, 295, 420, 446, 482  
Doležalová Eva 310  
Doll Anton 233  
Dormeier Heinrich 384  
Dowiat Jerzy 74, 131, 535  
Dubled Henri 373  
Duby George 67, 110, 124, 326,  
339, 432, 509, 548

Dudík Beda 324, 502  
Duemmler Ernst 88, 307  
Dufour Jean 308–309  
Duggan Anne J. 84, 149, 444  
Dumézil Bruno 50, 544  
Dygo Marian 131, 145  
Dyson Robert W. 106

## E

Eaton Jonathan 92  
Effros Bonnie 562  
Ehwald Rudolf 91  
Ekrem Inger 500  
Elliott Dyan 376  
Elze Reinhard 85  
Embach Michael 113  
Emler Josef 228, 323, 363, 502  
Ennen Edith 433  
Enright Michael J. 124  
Erkens Franz-Reiner 83–84, 99,  
125, 132, 138, 184  
Erler Mary C. 139  
Esmyol Andrea 20–21  
Euw Anton von 125, 401  
Ewig Eugen 44, 524

## F

Facinger Marion F. 126, 133  
Falkenstein Ludwig 222, 224  
Fałkowski Wojciech 146, 558  
Faller Otto 44  
Fastlinger Maximilian 365  
Faußner Hans C. 400  
Faust Ulrich 364  
Fawtier Robert 126  
Feller Laurent 354  
Fiano Maria 84, 98  
Ficker Julius 132  
Firlet Elżbieta 218  
Firlet Janusz 230

- Fischer Ludwig 354  
 Fisković Igor 197  
 Flachenecker Helmut 396, 427  
 Fleckenstein Josef 233  
 Folz Robert 114–115, 130, 161–162  
 Fößel Amalie 110, 126, 130–132,  
 139, 184, 336–337, 379–381,  
 383, 459, 464, 477  
 Fradenburg Louise Olga 105  
 Frantzen Allen J. 24  
 Freise Eckhard 317  
 Fremer Torsten 226, 434, 436  
 Fried Johannes 376, 401  
 Friis-Jensen Karsten 64  
 Fulton Rachel 135, 307
- G**
- Gadomski Jerzy 212, 261  
 Gameson Richard 50, 305–306, 421  
 Garcaeus Zacharias (Gartz Zacharias) 325  
 Gardill Ingrid 396, 427  
 Garland Lynda 491  
 Garrison Mary 104  
 Gartkiewicz Przemysław 263  
 Gartz Zacharias zob. Garcaeus Zacharias  
 Garver Valerie L. 102, 137, 306, 308  
 Gąsiorowski Antoni 28, 40, 56, 281  
 Gąsowski Jerzy 206, 208  
 Gawinowa Danuta 27, 417, 449  
 Geary Patrick J. 313, 326–327, 330–  
 331, 333–334, 338–339, 345,  
 371–373  
 Gębarowicz Mieczysław 266, 268  
 Geier Johann 396  
 Geissler Friedmar 66  
 Gercken Philipp W. 325  
 Geremek Hanna 110, 548  
 Geuenich Dieter 317, 375, 537
- Gibson Margaret T. 97  
 Giese Martina 314–315, 434, 556  
 Gieysztor Aleksander 22, 27, 215,  
 388, 417, 441, 448–449, 559  
 Gilewski Wojciech 124  
 Gilsdorf Sean 552–553  
 Ginter Tomasz 220, 419–420, 450  
 Glente Karen 27  
 Godman Peter 88  
 Goetting Hans 324, 436, 464  
 Goetz Hans-Werner 302, 425, 520–  
 521  
 Goffart Walter 48  
 Gold Penny Schine 333  
 Gordon R. K. 93  
 Görich Knut 132–133  
 Górski Karol 492  
 Grafen Hansjörg 389  
 Gray Birch Walter de 525  
 Green Dennis H. 306  
 Grodecki Roman 29, 87, 118  
 Gronowski Tomasz Michał 381  
 Grzesik Ryszard 55–57  
 Grzybkowski Andrzej 208, 263  
 Gumowski Marian 407  
 Gundlach Wilhelm 49  
 Guttenberg Erich von 322–323, 388  
 Györfy György 440
- H**
- Hägermann Dieter 138  
 Haisig Marian 407  
 Hajdu Robert 333–334  
 Hałas Elżbieta 15, 18  
 Halder Reinhold 289  
 Hallinger Kassius 364  
 Hare Michael 525–526  
 Hartel Guilelmus de (Hartel  
 Wilhelm August) 44  
 Hartmann Ludo M. 49

- Hartmann Martina 21, 59, 122,  
156–157  
Hásková Jarmila 310  
Haubrichs Wolfgang 537  
Hauck Karl 431, 479, 550  
Hechberger Werner 518  
Heene Katerin 95  
Heidrich Ingrid 380–381, 414  
Heinz Andreas 113  
Helcel Antoni Z. 479  
Hellmuth Doris 335  
Hensel Witold 131  
Hentschel Helmut 370  
Herlihy David 123, 333  
Herrin Judith 491  
Hertel Jacek 485, 489, 505, 509–  
510, 515, 524, 528, 535–537,  
546–547, 549, 560, 565  
Heuclin Jean 50, 326  
Heusgen Paul 404  
Hill Barbara 491  
Hillebrandt Maria 334, 349, 352,  
356  
Hilscha Peter 310  
Hinde John Hodgson 47, 305  
Hlawitschka Eduard 310, 400–401,  
405, 550–551, 555  
Hledíková Zdeňka 467  
Hochholzer Elmar 364  
Hoebanx Jean-Joseph 560–563  
Hoffmann Hartmut 159, 384  
Hoffmann Lars M. 196  
Hofmeister Adolf 400  
Holas Aleksander 278  
Holzfurtner Ludwig 519–520  
Homza Martin 44, 50–53, 56–57,  
106, 191, 195, 200  
Houts Elisabeth van 27, 31, 297–  
298, 308, 326–328, 339, 371,  
375
- Huňáček Václav 364  
Huneycutt Lois L. 99, 101, 111, 114,  
124, 133–134, 303, 487
- I
- Innes Matthew 104, 327, 356  
Iogna-Prat Dominique 105
- J
- Jackson Richard A. 84, 97  
Jaffé Philip 322–323  
James Liz 113, 491  
Janin Valentin Lavrentievič 492  
Jarnut Jörg 138, 354, 464, 537  
Jäschke Kurt-Urlich 234, 336–337,  
344, 488–489, 513–514, 529  
Jasińska-Kania Aleksandra 15  
Jasiński Kazimierz 40, 118–119,  
185, 256, 258, 314–316, 318,  
321–325, 347, 351, 353, 388,  
390, 401, 417, 447, 452, 485–  
486, 489–490, 497, 502–509,  
514–515, 524–526, 528–529,  
535–536, 538, 546–547, 549,  
559–560, 565–567  
Jasiński Tomasz 40  
Jedlicki Marian Zygmunt 74, 76,  
315, 434, 454, 535  
Jesch Judith 500  
Jochens Jenny 525  
Johanek Peter 219  
Jong Mayke de 88–89, 94–95, 100,  
102–104, 170, 172–173, 423  
Jooss Rainer 277, 289  
Jop Stanisław 205–206  
Joye Sylvie 43  
Józefowiczówna Krystyna 278–279  
Jurek Tomasz 40, 411–413, 415–  
417  
Jussel Bernhard 544

**K**

- Kaczmarek Krzysztof 184, 387  
 Kadlec Jaroslav 442  
 Kadłubek Wincenty 508  
 Kalaga Joanna 207–209  
 Kalinowski Lech 475–476  
 Kamp Hermann 127, 130, 133–134,  
 136, 145  
 Kanior Marian 212  
 Kantorowicz Ernst H. 84, 104  
 Kara Michał 189–190, 192–194  
 Karczewski Dariusz 419  
 Kardys Piotr 208  
 Karwasińska Jadwiga 56, 69, 329,  
 446  
 Katić Lovre 196–197, 201  
 Kędzierska Małgorzata 419  
 Kehr Paul 132  
 Kemp Brian R. 339  
 Kętrzyński Stanisław 407, 485, 507,  
 509, 515, 524, 546, 549, 559–  
 –560, 565  
 Kętrzyński Wojciech 248  
 Kilián Jan 310  
 Klaniczay Gábor 428, 431, 470  
 Klapisch-Zuber Christiane 110  
 Klein Stacy S. 45–47, 56, 429  
 Klewitz Hans-Walter 509, 512–513  
 Kliś Zdzisław 212  
 Kłoczowski Jan Maria 470  
 Kłoczowski Jerzy 469–470  
 Koch Armin 94–95, 172–173, 175  
 Kochanowski Jan Korwin 205, 266  
 Kocjan Krzysztof 345  
 Kócki-Krenz Hanna 193, 198  
 Koczerska Maria 28, 80, 150  
 Kohnle Armin 401  
 Kölzer Theo 184  
 Konecny Silvia 158–161, 172  
 König Erich 273–275, 360  
 Kopičková Božena 414  
 Kowalenko Władysław 215, 299  
 Kowaleski Maryanne 139  
 Koziol Geoffrey 133, 135, 139  
 Kozłowska-Budkowa Zofia 72–73,  
 76, 207, 217–218, 238–241,  
 243–247, 249–250, 253–255,  
 264–266, 270, 282, 299, 317,  
 319, 363, 413, 417, 472, 482,  
 504  
 Kraft Pavel 466  
 Kraus Andreas 395  
 Krause Victor 110  
 Krawiec Adam 62  
 Kremer Marita 538  
 Kreysig Georg Ch. 322  
 Krusch Bruno 9, 43, 60, 80, 103,  
 112, 130, 156, 562  
 Krzysztofiak Teresa 210  
 Krzyżaniakowa Jadwiga 35  
 Krzyżanowski Stanisław 211, 387  
 Kubínová Kateřina 309, 311  
 Kuczyński Stefan K. 59, 123, 152,  
 202, 237, 242, 419, 480, 505  
 Kürbis Brygida 71–73, 204, 215,  
 218, 264, 266, 268, 273, 282,  
 291, 298, 299, 302–303, 314,  
 321, 329, 341  
 Kujawiński Jakub 76  
 Kulesza Przemysław 50, 470, 500,  
 544  
 Kunkel Robert 263  
 Kurnatowska Zofia 449  
 Kurtyka Janusz 154  
 Kuryś Agnieszka 162, 561  
 Kurze Fridrich 453–454  
 Kuźmiuk-Ciekanowska  
 Agnieszka 51  
 Kwiatkowski Stefan 373

**L**

Labuda Gerard 63, 152–155, 190,  
215, 230, 231, 237–240, 243–  
–246, 248, 250, 252–256, 258–  
–263, 279, 281, 291–294, 299,  
345, 349, 363, 394, 417, 447–  
–448  
Labunka Miroslav 52  
Lacomblet Theodor J. 398  
Lalik Tadeusz 206, 214  
Langberg Harald 499–500  
Lapis Bohdan 419  
La Rocca Cristina 43, 331, 356, 414  
Laszlovszky József 440–441  
Lauranson-Rosaz Christian 67  
Lauwers Michel 339  
Lawrence Clifford H. 461  
Lawson Christopher M. 90  
Lazar Stanisław 205  
Leclercq Jean 138, 143  
Lehmann Paul 431  
Le Goff Jacques 345, 432, 509  
Lehr-Spławiński Tadeusz 215, 299  
Le Jan Régine 67–68, 149, 354, 356,  
372, 384–385, 423, 456, 521–  
–524, 532–534, 537, 539, 541–  
–542  
Le Jan-Hennebicque Régine zob.  
Le Jan Régine  
Lenderová Milena 138  
Leopold Gerhard 224  
Lepsius Carl Peter 322, 353  
Leśniewska Dorota 298–299, 301  
Levison Wilhelm 43  
Lewald Ursula 407  
Lewandowski Ignacy 48  
Lexer Matthias 396  
Leyser Karl J. 110, 329, 330, 332–  
–333, 425–427, 436–437, 463,  
518, 531, 556

Lichaczow Dmitrij Sergejewicz 42  
Liman Kazimierz 45  
Linehan Peter 98, 433  
Linton Ralph 15  
Listkowska Bożena 298  
Litvina Anna Feliksovna 494, 505–  
–508  
Lobrichon Guy 163  
Lomperis Linda 164  
Lot Ferdinand 126  
Luard Henry R. 167  
Ludat Herbert 489, 546, 553, 559  
Ludvíkovský Jaroslav 51  
Lübke Christian 401–402  
Lund Niels 500  
Lynch Joseph H. 344, 545

**Ł**

Łuczak Czesław 278

**M**

Mabillon Jean 309, 311  
MacLean Sally-Beth 99  
MacLean Simon 459  
Maillefer Jean-Marie 64  
Małecki Antoni 265, 267  
Maleczyński Karol 9, 27, 118,  
154–155, 181, 204, 212, 257,  
319, 490, 505  
Malewicz Małgorzata H. 218  
Malicki Jan 449  
Malik-Gumińska Bronisława 293  
Malinowska Jolanta 28  
Manikowska Halina 50, 234, 242,  
420, 558  
Manterys Aleksander 18  
Manteuffel Tadeusz 559  
Marty Martin E. 83  
Mason Emma 498  
Matijević-Sokol Mirjana 195

- Matla Marzena 73, 76, 84, 97, 295, 317  
 Matla-Kozłowska Marzena zob. Matla Marzena  
 Matwiejczuk Paweł 80, 148  
 Mayer Theodor 437  
 Mayeski Marie A. 114, 327  
 Mazurkiewicz Roman 135  
 McClanan Anne 491  
 McCracken Peggy 164–165, 170  
 McDaid Shuan 92  
 McIntosh Peggy 24  
 McKitterick Rosamond 291, 302, 306, 308  
 McNamara Jo Ann 44, 113–115, 134, 139–140  
 Meisen Karl 219, 221, 225  
 Menckenius Joannes Burchardus (Mencke Johann Burkhard) 367, 503  
 Merhautová Anežka 442  
 Merta Brigitte 112, 156–157  
 Metz Wolfgang 551  
 Meyer Herbert 21  
 Michałowska Teresa 298, 309, 407  
 Michałowski Roman 22, 31–33, 36–38, 50, 63, 71, 77–78, 120, 131, 188–191, 197, 200, 202–204, 207, 210–211, 213, 216–217, 219–220, 222–227, 229, 231–232, 236, 248, 261, 292, 295, 298, 328, 354, 388, 428–431, 440, 469, 471–472, 475–476, 481, 547  
 Michalski Maciej 24, 62, 123  
 Michno Stanisław 207–208  
 Migne Jacques-Paul 9, 113  
 Mikat Paul 21  
 Mikucki Sylwiusz 407  
 Mikulec Jiří 309  
 Miłobędzki Adam 205  
 Miraëus Aubert 401  
 Mitchell Linda E. 122  
 Młynarska-Kaletynowa Marta 203  
 Modráková Renáta 466  
 Modzelewski Karol 67, 215, 253  
 Morawiec Jakub 124, 496, 526  
 Mordek Hubert 550  
 Mortensen Lars B. 500  
 Mosingiewicz Krzysztof 485, 501, 509, 524  
 Mrozowski Przemysław 292  
 Mrukówna Julia 238  
 Müller Karl Otto 273–275, 360  
 Müller-Wiegand Daniela 433–436, 537, 543, 552  
 Mulder-Bakker Anneke B. 470  
 Murray Jacqueline 137  
 Myrcha Jacek 194  
 Myśliwski Grzegorz 164, 353, 468
- N**  
 Nass Klaus 435, 488  
 Neiske Franz 334, 392, 513  
 Nelson Janet L. 43, 46–47, 49, 56, 84, 97–98, 103, 105, 109, 122, 124–125, 133, 136, 156, 162–163, 174, 414, 433, 562  
 Nichols John A. 458  
 Nicholson Joan 45, 47  
 Nicholson Linda 24  
 Niewalda Waldemar 211–212  
 Nikodem Jarosław 151, 178, 180, 184, 387  
 Niwiński Mieczysław 269  
 Nodl Martin 414  
 Nolan Kathleen 297  
 Nolte Cordula 43–48, 59–60, 63–64, 69  
 Nospickel Johannes 323



Novotný Václav 74, 370

## O

Obermeier Monika 21  
 Odrzywolska-Kidawa Anna 506  
 Oediger Friedrich Wilhelm 398  
 Oexle Otto Gerhard 313, 342–343,  
 373, 375  
 Olrik Jørgen 65, 501  
 Opaliński Edward 242, 476  
 Ostendorf Adolf 476–478

## P

Pac Grzegorz 31, 63, 67, 76, 84, 95,  
 97, 101, 143–144, 164, 328,  
 342, 354, 386, 431, 547–548  
 Padberg Lutz E. von 77  
 Palazzo Éric 105  
 Pánik Jaroslav 399  
 Papée Fryderyk 255, 259  
 Paringer Benedict 390  
 Parris Michel 43, 302–304, 328,  
 384, 425, 455–456, 459, 461,  
 463–465  
 Parsons John Carmi 64, 111, 134,  
 136, 414, 441, 525, 562  
 Patlagean Evelyne 440  
 Patze Hans 407  
 Pauk Marcin Rafał 353, 390, 468,  
 558  
 Paulhart Herbert 130, 350  
 Pazdur Jan 205  
 Pelus-Kaplan Marie Louise 469  
 Perc Milan 197  
 Perić Olga 195  
 Perlbach Max 239, 322, 353  
 Perst Otto 434–435  
 Pertz Georg Heinrich 54, 85, 161,  
 172, 304, 320–321, 332, 368,  
 370, 410, 435, 490, 554

Perzanowski Zbigniew 505  
 Peter Tylo 368  
 Petersohn Jürgen 256, 394  
 Pianowski Zbigniew 190, 213, 230,  
 263, 450, 481  
 Picasso Giorgio 62  
 Piech Zenon 407  
 Piekosiński Franciszek 215, 270,  
 407, 479  
 Pieniądz Aneta 164, 171–172, 198,  
 304, 334  
 Pieniądz-Skrzypczak Aneta zob.  
 Pieniądz Aneta  
 Pietrusińska Maria 212, 220  
 Pijanowski Zbigniew zob. Pianow-  
 ski Zbigniew [recte]  
 Pilat Stanisław 55, 507  
 Pilichowska Agnieszka 28  
 Piskorski Jan M. 40  
 Platelle Henri 326, 328, 332  
 Pleszczyński Andrzej 77, 104, 224,  
 358, 556, 564, 576  
 Płocha Józef 264, 267–269, 278,  
 281–284, 289, 341, 344  
 Pobóg-Lenartowicz Anna 212, 279,  
 471  
 Poeck Dietrich 334, 392, 513  
 Pohl-Resl Brigitte 335, 376–379  
 Polaczkówna Helena 258  
 Polanský Luboš 310, 364–365, 443,  
 517  
 Polívka Miroslav 309  
 Poppe Andrzej 59, 232, 303, 492–  
 –493, 502  
 Poppe Danuta 59  
 Potkański Karol 268–269  
 Potkowski Edward 304, 308  
 Poulet André 184  
 Poulin Joseph-Claude 127  
 Pretsch Hermann J. 277, 283

Prinke Rafał T. 496–501, 525–528  
 Prokopová Irena 130, 133, 136  
 Proksa Michał 213  
 Prucnal Dariusz 77  
 Przędziecki Alexander 205, 211, 259  
 Ptaśnik Jan 207  
 Pysiak Jerzy 164, 198, 353, 468

## Q

Quarthal Franz 364

## R

Radwańska Teresa 481–483  
 Ræder Hans 65, 501  
 Rajman Jerzy 218, 419–420, 472–  
 –475, 477–480, 483  
 Rak Piotr 50, 544  
 Ramackers Johannes 256  
 Rapanić Željko 196, 201  
 Ratajczak Krzysztof 303  
 Rau Reinhold 160–161  
 Reindel Kurt 89, 91, 137, 346  
 Reitinger Lukáš 229, 324, 367–370  
 Rendić-Miočević Duje 196, 201  
 Reynolds Philip Lyndon 62, 385  
 Riché Pierre 147, 162–163, 172,  
 304, 306, 308, 470, 561–562  
 Richter Teofil 45  
 Riedel Adolph Friedrich 325  
 Robinson Ian S. 182  
 Röckelein Hedwig 396, 427, 444  
 Rodzińska-Choraży Teresa 213  
 Rojkowska Halina 211–212  
 Rose Mary Beth 93  
 Rosenwein Barbara H. 373  
 Rosik Stanisław 40, 73, 304, 317,  
 334  
 Rostworowska Maria 148  
 Rotondo-McCord Jonathan 406–  
 –407

Rouche Michel 43, 50, 64, 127, 147,  
 326  
 Różański Artur 203–213, 217, 220,  
 225, 228  
 Rozpędowski Jerzy 242  
 Rupp Gabriele 224, 358, 489–490,  
 549, 551  
 Rymar Edward 567

## S

Saar Stefan Chr. 21  
 Sádlová Renáta 466  
 Sakowska Magdalena 28, 157  
 Samsonowicz Henryk 164, 353, 468  
 Sánchez Prieto Ana B. 304  
 Sandmann Mechthild 334, 392, 513  
 Santinelli Emmanuelle 335, 350,  
 357, 379, 385, 398  
 Sauer Wilhelm 336  
 Sauerländer Willibald 352  
 Sawicki Tomasz 449  
 Sawyer Birgit (Strand Birgit) 64,  
 470–471  
 Scheibelreiter Georg 43  
 Schiaparelli Luigi 380  
 Schlesinger Walter 322, 352  
 Schlotheuber Eva 396, 427  
 Schlütter-Schindler Gabriele 444  
 Schmale Franz-Josef 53–54  
 Schmale-Ott Irene 53–54  
 Schmeidler Bernhard 500  
 Schmid Karl 313, 329, 332, 335–  
 –337, 352, 389–391, 394, 436,  
 518–519, 531  
 Schmitt Jean-Claude 298–300, 339,  
 345–346  
 Schneidmüller Bernd 132, 161  
 Schoettgen Christian 322  
 Schowalter Kathleen S. 297, 307  
 Schrader Richard J. 93–94

- Schreiner Peter 125, 401  
Schubert Ernst 224, 322, 352  
Schütte Bernd 96, 112, 303, 328,  
538–539  
Schulenburg Jane Tibbetts 44, 48,  
59, 93, 112, 122, 127, 130, 422–  
–423, 457–460, 462  
Schwarzmaier Hansmartin 383–384  
Schweitzer Caspar Anton 387  
Semkowicz Władysław 211, 295,  
387, 477  
Setzler Wilfried 283  
Seyer Gustaw A. 407  
Shank Lillian Thomas 458  
Sheils W. J. 125  
Sibenecher Jakub, autor  
najstarszego przewodnika po  
Krakowie 477  
Sickel Theodor 381–382  
Sielicki Franciszek 42  
Sikora Franciszek 474  
Sikorska Liliana 302  
Sikorski Dariusz A. 27, 54–55, 62,  
72–75, 193, 200, 209, 449, 452  
Šimůnek Robert 310  
Skawina Katarzyna 124  
Skibiński Edward 71, 301  
Skibiński Szczyński 77, 230  
Skinner Mary 458, 460  
Skovgaard-Peterson Inge 64  
Skowrońska Anna 204  
Skubiszewski Piotr 220, 292  
Skupieński Krzysztof 112  
Skwierczyński Krzysztof 31, 176–  
–177, 243, 245, 298, 363, 381,  
420, 431, 558  
Sláma Jiří 310, 364, 443, 450–451  
Šmahel František 414  
Smith Julia M. H. 24–25, 100, 170,  
563  
Smith Julie Ann 83–84, 97–98, 103  
Smith Lesley 305  
Smolka Stanisław 120  
Sobiesiak Joanna A. 310, 442–443  
Sommer Petr 365, 442, 517  
Sosnowska Ewa 213  
Sosnowski Oskar 278  
Spieß Jan A. 329  
Spillung Herrad 96  
Spitzbart Günter 45, 429  
Spors Józef 567  
Staab Franz 309, 380–381  
Stafford Pauline 56, 59, 83–84, 88,  
93, 97–98, 101, 110, 121–122,  
124, 130, 133, 136, 156–157,  
159–161, 166–169, 184–185,  
338, 414, 433, 459, 486, 498  
Stanbury Sarah 164  
Stawski Marek 419  
Stecens Elizabeth 92  
Steele Kimberley 92  
Steindorff Ludwig 196  
Stengel Edmund E. 434  
Sticca Sandro 44  
Stiebers Zdzisław 281  
Stiller Robert 110  
Stinehart Anne C. 96  
Stloukal Karel 442  
Stopka Krzysztof 27, 298  
Störmer Wilhelm 531  
Strand Birgit zob. Sawyer Birgit  
Stráníková Jana 138  
Struve Tilman 343  
Strzelczyk Jerzy 14, 27, 35, 40, 62,  
222, 281–283, 327, 388, 430,  
438, 535, 545  
Stuard Mosher Susan 333  
Studničková Milada 230, 309  
Sulkowska-Tuszyńska Krystyna 419  
Swanson Robert N. 170

- Szacillo (Szacillo) Judyta 92  
 Szafer Katarzyna 28  
 Szajnocha Karol 131  
 Szakács Béla Z. 440–441  
 Szczepański Michał T. 431  
 Szell Timea 115  
 Szmatka Jacek 16, 18  
 Szujski Józef 293  
 Szymański Józef 238, 240, 246, 251,  
 407
- Ś**  
 Świechowski Zygmunt 208, 210,  
 212, 214, 230, 242, 263, 279–  
 –280, 292
- T**  
 Tabaczyński Stanisław 205–206  
 Taylor Jane H. M. 305  
 Teichmann Eduard 399  
 Theis Laurent 80  
 Theuws Frans 423  
 Thiébaux Marcelle 327  
 Thiel Matthias 401  
 Thissen Bert 222  
 Thoma Gertrud 486–488, 491, 495,  
 499, 501, 529–530, 544–546,  
 560  
 Thompson Pauline A. 92  
 Thorpe Benjamin 486  
 Thorsten Unger 309, 380  
 Tollet Daniel 469  
 Tomaszek Michał 86, 112, 225, 302,  
 406–407, 410, 557–558  
 Tomaszewski Andrzej 212–215  
 Tomljenović Ivica 201  
 Topolski Jerzy 270  
 Toubert Pierre 79, 95  
 Traube Ludwig 430  
 Trawkowski Stanisław 131
- Třeštík Dušan 310, 364–365, 443,  
 517  
 Turek Rudolf 442  
 Turner Ralph H. 16  
 Tycner-Wolicka Marta 556  
 Tyczyńska Joanna 461  
 Tymowski Michał 189  
 Tyniec-Kępińska Anna 209
- U**  
 Uhlirz Matilde 138  
 Umiński Józef 155, 181–182  
 Unger Thorsten 309, 380  
 Urbańczyk Przemysław 50, 200, 500  
 Uspenskij Fedor (Fjodor) Borisovič  
 494–495, 498–501, 505–508,  
 525–527, 544, 564  
 Uzsoki András 444
- V**  
 Vauchez André 431, 470  
 Vecchio Silvana 110, 123  
 Vélinský Tomáš 228–229  
 Venarde Bruce L. 457–462  
 Verbeke Werner 343  
 Vercamer Grischa 127, 132, 139–  
 –140, 145–146, 149, 150, 186  
 Verdon Jean 384  
 Veronese Alessandra 422, 424  
 Veyne Paul 147  
 Vismara Giulio 67–68  
 Vogel Cyrille 85  
 Vogelsang Thilo 88, 94, 99, 125,  
 138, 434  
 Vogüé Adalbert de 45, 345
- W**  
 Waitz Georg 47, 54–55, 85, 125,  
 159, 222, 338, 400, 488, 558  
 Walicki Michał 292

- Wall Valerie 114  
Wallach Liutpold 273–275, 360  
Ward Elizabeth 88, 125, 172–176  
Warner Marina 106  
Wartmann Hermann 378  
Waśko Anna 470–471  
Wąsowicz Teresa 205  
Waßenhoven Dominik 498–501  
Weber Ines 20  
Weber Robert 89  
Weber-Kozińska Maria 208  
Węclawowicz Tomasz 230  
Weigle Fritz 158  
Weiland Ludwig 233, 436, 464, 538  
Weinfurter Stefan 132, 425, 555  
Weissner Heinz 321–322  
Wemhoff Matthias 138, 354, 464  
Wemple Suzanne Fonay 302, 304,  
308, 381, 423–424, 427, 459,  
460, 465  
Wendehorst Alfred 400  
Wenta Jarosław 271  
Werner Karl F. 509, 518, 531  
Wetesko Leszek 84, 97, 191, 281,  
292, 295–296  
Wheeler Bonnie 111, 525  
White Stephen D. 357, 360, 373–  
374, 385  
Widawski Jarosław 263  
Widemann Josef 377  
Wieczorek Szymon 273–278, 281–  
284, 289, 298, 300, 321, 324,  
347, 360–361  
Wielgosz Zbigniew 184, 387  
Wiewióra Marcin 280  
Wihoda Martin 229, 367  
Wikarjak Jan 181  
Wilk Mateusz 156, 429, 562  
Wilmart André 307–308, 338  
Winter Johanna M. van 302, 304  
Winterfeld Paul von 431  
Winther-Jensen Lisa 27  
Wiślicz Tomasz 242, 476  
Wiśniowski Eugeniusz 419  
Wisplinghoff Erich 405  
Wiszewski Przemysław 30, 34, 39–  
41, 61–62, 71–73, 75, 87, 122,  
149, 181–182, 184, 197–  
198, 264, 298, 301, 304, 315–  
320, 322–323, 334, 342, 348,  
350–351, 353–355, 359, 361,  
363–365, 388–390, 393, 396,  
401–403, 408–411, 413, 472,  
482, 516, 523–524  
Witte John, jr. 385  
Wogan-Browne Jocelyn 470  
Wojciechowska Maria 107  
Wojciechowski Tadeusz 181–182,  
242–243, 245, 254, 256, 394,  
455  
Wojciechowski Zygmunt 252  
Wolf Gunther 84, 97–98, 184, 221–  
222, 225, 226, 231, 401, 434–  
435  
Wólkiewicz Ewa 219, 468  
Wollasch Joachim 313, 317, 329,  
334–335, 344, 352–353, 355,  
379, 381, 384, 389, 392, 436,  
513, 519  
Wood Diana 125  
Wood Ian 156–57, 562–563  
Wright Rosemary Muir 105  
Wyrozumski Jerzy 230, 450  
Wyrwa Andrzej M. 27
- Y**  
Yorke Barbara 50, 421–422, 427–  
429, 432, 456, 458–459, 468

**Z**

Zader Johann 322  
Zajączkowski Stanisław 251–252,  
272  
Zakrzewski Ignacy 189, 205, 342  
Zakrzewski Stanisław 266, 316  
Zaremska Hanna 339  
Zdrenka Joachim 71  
Žemlička Josef 310, 365, 466–467,  
517  
Zeumer Karl 385  
Zielińska-Melkowska Krystyna 507

Zimmermann Harald 380

Zsoldos Attila 441

Zsuzsa Fodor 444

Zydorek Danuta 190, 492

**Ž**

Žmudzki Paweł 39, 152–156, 162,  
164, 176–179, 353, 468

Žurowska Klementyna 208–209,  
269, 441

Žylińska Jadwiga 454

## Indeks postaci historycznych

- A**
- Aaron, mnich z Brauweiler 303
- Abigail, postać biblijna 137
- Abraham, postać biblijna 34, 82–86
- Adalberon (Adalbero), biskup Würzburga 399
- Adalberon, biskup Laon 158–159, 167, 178
- Adalbert, hrabia Vermandois, mąż Gerbergi, córki księcia lotaryńskiego Gizelberta i Gerbergi 541, 555
- Adalbert-Wojciech, współpracownik Ottona z Bambergu 283
- Adalulf, sługa na dworze króla Longobardów Arioalda 165–166
- Adam z Bremy (Adam Bremeński), kronikarz 496, 500–501, 543–544
- Adam, postać biblijna 57
- Adela, żona Fryderyka I Barbarossy, córka Dymplada III i Adelajdy 259
- Adelajda (Adelajda II), opatka Gandersheim i Kwedlinburga, córka cesarza Henryka III i Agnieszki z Poitou 464, 513, 538
- Adelajda (Eupraksja, Praksedia), żona Henryka ze Stade, żona cesarza Henryka IV, córka wielkiego księcia kijowskiego Wsiewołoda I 488–489, 575
- Adelajda Burgundzka, żona króla włoskiego Lotara II, żona cesarza Ottona I Wielkiego, córka króla Burgundii Rudolfa II i Berty 99, 131–132, 158, 329–330, 336, 350, 379–384, 398, 434, 539
- Adelajda z Metz, żona Henryka ze Spiry, matka cesarza Konrada II 513
- Adelajda z Susy, margrabini turyńska 90–91
- Adelajda, opatka Kwedlinburga i Gandersheim, córka cesarza Ottona II i Teofanu 225, 433–436, 453, 538–539
- Adelajda, opatka w Nivelles, córka Ezzona i Matyldy, siostra królowej Rychczy 558, 560

---

\* Obejmuje osoby żyjące w średniowieczu i epokach wcześniejszych, nazwy ludów, plemion, rodów i dynastii oraz imiona postaci biblijnych i mitologicznych.

- Adelajda, opatka w Nivelles,  
zapewne z rodu Liudolfingów  
562
- Adelajda, prawdopodobnie postać  
fikcyjna, żona Gejzy, siostra  
Mieszka I 55–58
- Adelajda, z rodu hrabiów Chalon,  
siostra Ermengardy 286
- Adelajda, zmarła w wieku kilku lat  
córka Henryka IV 391
- Adelajda, żona Dympolda III  
z Vohburga, rzekoma córka  
Władysława I Hermana  
i Judyty Salickiej 259, 394, 536
- Adelajda, żona Henryka I, króla  
Anglii, córka Godfryda I  
z Leuven i Idy 338
- Adelajda, żona Hilduina, hrabiego  
Ramerupt, córka hrabiego  
Roucy i Beatrycze, córki  
Hadwigi i Reginera, hrabiego  
Hainaut 540
- Adelajda, żona Kanuta IV Świętego,  
króla Danii, córka Roberta I,  
hrabiego Flandrii 564
- Adelajda, żona króla włoskiego  
Ludwika III Ślepego, córka  
Rudolfa I, króla Burgundii 533
- Adelajda, żona księcia czeskiego  
Sobiesława I córka Almosa,  
królewicza węgierskiego 365
- Adelajda, żona księcia czeskiego  
Wratisława II, córka Andrzeja I,  
króla Węgier 366
- Adelajda, żona margrabiego  
austriackiego, Albrechta II 514
- Ademar z Chabannes, kronikarz  
158–159, 167, 175, 180
- Ælflaed (Ellfled), mniszka, córka  
Pendy, króla Mercji 429
- Ælfgifu (Elfgifu) zob. Emma  
z Normandii
- Ælfhryth (Elstruda), żona  
Baldwina II Łysego, hrabiego  
Flandrii, córka Alfreda  
Wielkiego, króla Wesseksu 534
- Ælfwine (Elwin), biskup  
Winchester 168
- Æthelberht (Etelbert), król Kentu,  
mąż Berty 45–46, 49, 60
- Æthelburh (Etelberga), żona  
Edwina, króla Nortumbrii,  
córka króla Kentu, Etelberta  
46, 58, 60–61, 63
- Æthelflæd (Etel fled), królowa  
Mercji 93
- Æthelred II (Etelred II Bezradny),  
król Anglii, pierwszy mąż  
Emmy z Normandii 167, 297,  
486
- Æthelthryth (Eteldreda), córka Anny,  
króla Wschodniej Anglii 92
- Æthelwulf (Etelwulfa), król  
Wesseksu, mąż Judyty, córki  
Karola Łysego 97
- Agilulf, król Longobardów, mąż  
Teodolindy 47–48
- Agilulfingowie, ród 443
- Agiusz, hagiograf 429–430
- Agnieszka Bolesławówna, żona  
wielkiego księcia kijowskiego  
Mścisława Izjasławowica, córka  
Bolesława III Krzywoustego  
i Salomei z Bergu 275, 515, 569
- Agnieszka Praska, (Agnieszka  
Przemyslidka), córka króla  
Czech Przemysła Ottokara I  
i Konstancji 469
- Agnieszka Władysławówna,  
opatka w Gandersheim



- i Kwedlinburgu, córka księcia polskiego Władysława I Hermana i Judyty Salickiej 324, 340, 359, 464, 515, 536–539, 567
- Agnieszka z Poitou (cesarzowa Agnieszka), żona cesarza Henryka III, córka Wilhelma V i Agnieszki 234–235, 307, 337, 343–344, 383, 389–393, 395, 397, 418, 513–514, 529, 537, 539
- Agnieszka, hipotetyczne imię żony Bolesława II Szczodrego (Śmiałego) 412–417
- Agnieszka, opatka w klasztorze św. Jerzego i w Doksanach, córka Władysława II, króla Czech 466–467
- Agnieszka, żona księcia polskiego Władysława II Wygnańca, córka Leopolda III, margrabiego Austrii 293
- Agnieszka, żona Ottona II Wittelsbacha, księcia Bawarii, córka palatyna reńskiego Henryka V 531
- Agnieszka, żona Wilhelma V, księcia Akwitanii, żona Godfryda II, hrabiego Andegawenii, córka Ottona-Wilhelma, hrabiego Burgundii, matka cesarzowej Agnieszki z Poitou 234, 286
- Agobard z Lyonu, arcybiskup Lyonu, pisarz karoliński 125, 172–176
- Alberad, syn księcia lotaryńskiego Gizelberta i Gebergi, córki Henryka I i Matyldy 537, 541
- Albert ze Stade, kronikarz 304
- Albert, opat Micy 338
- Albin, św. 357
- Alboin, król Longobardów, mąż Chlodozindy 49
- Albrecht II, margrabia Austrii 514
- Aldhelm z Sherborne, poeta anglosaski 91
- Aleksander II, papież 234
- Aleksander, pisarz odnotowany w *Kalendarzu katedry krakowskiej* 244
- Alfred zob. Alhflæd
- Alfons VI Kastyljski, król Leonu, Kastylii i Galicji 287
- Alfred Wielki, król Wesseksu 534
- Alfred, syn Etelreda (Æthelred) II i Emmy-Elfgifu 167–169
- Alfreda, mniszka przy magdeburskim kościele Rotunda 455
- Alhflæd (Alfred, Eahlflæd), żona Peady, króla Mercji, córka Oswiu, króla Nortumbrii 47
- Alpaida, córka Ludwika Pobożnego 516
- Alpaida, konkubina Pepina z Heristalu 516
- Altmann, biskup Pasawy 234
- Amalon, książę merowiński, bohater *Historii Franków* Grzegorza z Tours 91–92
- Ambroży z Mediolanu św. 44, 63, 90–91
- Anastazja (Maria), żona Wsiewołoda I, wielkiego księcia kijowskiego, córka Konstancyi IX Monomacha, cesarza bizantyjskiego 493–494

- Anastazja Jarosławówna, żona  
Andrzeja I, króla Węgier, córka  
Jarosława Mądrego i Ingegardy  
493–494
- Anastazy Bibliotekarz (antypapież  
Atanazy) 103
- Andegawenowie, ród 537
- Andrzej, św. 218
- Anglosasi, plemiona germańskie  
zamieszkałe na Wyspach  
Brytyjskich 426
- Anna Jarosławówna, żona Henryka I,  
króla Francji, córka Jarosława  
Mądrego, wielkiego księcia  
kijowskiego 137, 575
- Anna zob. Gita
- Anna, postać biblijna 101
- Anna, żona Włodzimierza I  
Wielkiego, wielkiego księcia  
kijowskiego, siostra Bazylego II,  
cesarza bizantyjskiego 42–43,  
53, 58–59, 61, 506
- Anna, żona Wsiewołoda I,  
wielkiego księcia kijowskiego  
493
- Annalista Saxo, anonimowy autor  
kroniki 435, 488
- Anno (Annon) II, arcybiskup  
koloński 292, 398, 405
- Anonim, tzw. Gall, zob. Gall  
Anonim
- Ansfryd, fundator klasztoru Torna  
453
- Antoni, eremita (być może tożsamy  
z opatem Tunim, zob. Tuni)  
455
- Apolinary, św. 222
- Arioald, król Longobardów, mąż  
Gundebergi 165–166
- Arnold, biskup Wormacji 233
- Arnulf z Karyntii, król  
wschodniofrankijski, cesarz,  
mąż Uty 160, 162, 164
- Arnulf, dziad ojczysty Pepina  
z Heristalu 522
- Arnulf I, hrabia Flandrii, syn  
Baldwina II Łysego i Ælfthryth  
534
- Arpadzi, ród 397–398, 469, 576
- Arseniusz (pseudonim opata Wali,  
zob. Wala) 174
- Arystoteles 179
- Astryda (Astrid, Estrid), żona  
Olafa I Skötkonunga, króla  
Szwecji 495
- Asyryjczycy, mieszkańcy państwa  
semickiego w północnej  
Mezopotamii 89–90, 93
- Augustyn z Canterbury, biskup,  
misjonarz 45, 422
- B**
- Baal, semickie bóstwo 56
- Baldwin II Łysy, hrabia Flandrii,  
syn Baldwina I 534
- Baldwin III, hrabia Flandrii, syn  
Arnulfa I 534
- Baldwin IV, hrabia Flandrii, ojciec  
Judyty, żony Tostiga i Welfa IV  
296
- Batylda, św., królowa, żona  
Chlodwiga II, matka Chlotara  
112, 130
- Baudoniwia, mniszka, autorka  
*Żywota Radegundy* 130
- Beata, żona Landoalda,  
dobrodziejka Sankt Gallen 378
- Beatrycze, córka Adelajdy  
i Hilduina, hrabiego Ramerupt  
540

- Beatrycze z Vermandois, żona Roberta I, córka Herberta I, hrabiego Vermandois, matka Hugona Wielkiego 540
- Beatrycze, córka cesarza Konrada II i Gizeli 513
- Beatrycze, córka Fryderyka II, księcia Górnej Lotaryngii i Matyldy 513
- Beatrycze, córka Hadwigi i Reginera, hrabiego Hainaut, matka Hadwigi i Adelajdy 540
- Beatrycze, opatka Gandersheim i Kwedlinburga, córka Henryka III Salickiego i Gunhildy-Kunegundy 464, 413
- Beatrycze, żona Fryderyka I, księcia Górnej Lotaryngii, córka Hugona Wielkiego i Hadwigi 540
- Beda, mnich i pisarz anglosaski 45–47, 56, 63, 114, 429
- Bela I, król Węgier, mąż córki Mieszka II 567
- Bela III, król Węgier 492
- Benedykt IX, papież 504
- Beortic, król Wesseksu, mąż Eadburgi 159
- Berengar II, król włoski, mąż Willi 303
- Bernard I, syn Hermana Billunga 552, 555
- Bernard z Septymanii, hrabia Barcelony, syn Wilhelma z Gellone, mąż Duody, ojciec Wilhelma 172–173, 175–176, 178, 180, 326, 356, 372
- Bernard, hrabia Poitiers, mąż Bilechilde 522
- Bernold z Konstancji, pisarz obozu gregoriańskiego 182
- Berta z Turynu, żona cesarza Henryka IV, córka hrabiego Sabaudii Ottona I i Adelajdy z Susy 389, 391
- Berta, żona króla Kentu, Etelberta (Æthelberht), córka Chariberta I z dynastii Merowingów 45, 49
- Bertold, mnich zwiefaltencki, kronikarz 244, 247, 274–277, 299
- Bertold, wymieniony w *Kalendarzu katedry krakowskiej* 244, 247
- Bia, siostra Matyldy, żony króla niemieckiego Henryka I 371
- Bilechilde, żona hrabiego Bernarda z Poitiers, córka Rorgona i Bilechilde 522
- Bilechilde, żona Rorgona 522
- Bilihilt, służąca księżnej Salomei 275–276
- Billung, ojciec Ody, żony Liudolfa, protoplasty Liudolfingów 554
- Billungowie, ród saski 358, 552–555
- Biorn, król szwedzki, ojciec Giurity 501
- Bolesław I Chrobry, król Polski, syn Mieszka I i Dobrawy 28, 30–32, 35–36, 39–40, 71–72, 76–77, 81–82, 87, 117–123, 126–127, 129, 131–133, 135–136, 139–143, 147–151, 183, 185–186, 194, 199, 243–244, 248–249, 315–316, 321, 326, 352, 358–359, 367, 438, 447, 471, 452–457, 489, 535, 545–547, 549–550, 554–555, 557, 559, 567, 571

- Bolesław I Srogi, książę czeski,  
ojciec Dobrawy 442, 535
- Bolesław II Szczodry (Śmiały), król  
Polski, syn Kazimierza I  
Odnowiciela i Dobroniegi 29,  
209, 242–243, 245, 248, 254,  
260, 292, 295, 317–318, 340,  
348–349, 363–366, 411–415,  
417, 481, 567
- Bolesław II, książę czeski, syn  
Bolesława I Srogięgo 310, 439,  
441–443, 445, 467, 535
- Bolesław III Krzywousty, książę  
polski, syn Władysława I  
Hermana i Judyty Czeskiej 15,  
28, 30–32, 37–39, 86, 107–109,  
115–117, 151–152, 177, 179–  
–180, 182–183, 185–186, 237–  
–238, 241, 246, 257, 264, 266,  
269–270, 272–275, 279, 283,  
290, 299–300, 319–320, 324,  
326, 340–343, 347, 359–361,  
365, 388, 403, 411–412, 414,  
457, 473–474, 490, 507, 514–  
–517, 523–524, 529, 537, 565–  
–569
- Bolesław IV Kędzierzawy, książę  
polski, syn Bolesława III  
Krzywoustego i Salomei 272,  
412, 523
- Bolesław V Wstydlivy, książę  
krakowski, syn Leszka Białego  
473–474, 478
- Bolesław Wratisławowic, książę  
ołomuniecki, syn króla Czech  
Wratisława II i Swatawy-  
-Świętosławy 366
- Bolesław Wysoki, książę śląski, syn  
Władysława Wygnańca 260
- Bonifacy V, papież 46, 63, 222
- Bonifacy, margrabia Montferratu  
492
- Borys, św. 228
- Borzywoj I, książę czeski 443, 467
- Borzywoj II, książę czeski, syn  
Wratisława II i Swatawy-  
-Świętosławy 365, 369–370, 517
- Brunhilda, królowa merowińska,  
babka Teodoryka 156–157, 180
- Bruno Bonifacy z Kwerfurtu,  
św., biskup, misjonarz,  
hagiograf 56, 69, 329, 331,  
446–448, 452, 455
- Bruno, arcybiskup Kolonii, syn króla  
niemieckiego Henryka I 537
- Bruno, biskup Augsburga, syn  
Henryka II Kłótnika i Gizeli  
Burgundzkiej 54, 121, 537, 553
- Bruno, biskup Langres, syn  
Alberada, syna księcia  
lotaryńskiego Gizelberta  
i Gebergi 541
- Bruno, biskup Verden,  
prawdopodobnie kuzyn  
Hermana Billunga i Wichmana  
Starszego 553
- Bruno, brat Ekkeharda,  
margrabiego Miśni 551–552
- Bruno, ojciec opatki klasztoru  
św. Jerzego 466
- Bruno, ojciec opatki u św. Jerzego  
w Pradze 466
- Bruno, syn Ottona Karyckiego,  
zob. Grzegorz V 537, 543
- Bruno, zmarły w dzieciństwie syn  
cesarza Ottona I Wielkiego 537
- Brunon zob. Bruno
- Brygida, opatka u św. Wawrzyńca  
w Magdeburgu 453

- Brygida, opatka w ratybońskim  
Mittelmünster i w Andlau,  
córka Henryka II Kłótnika 444
- Brzetysław I, książę czeski, syn  
Oldrzycha 365
- Brzetysław II, książę czeski, syn  
Wratisława II i Adelajdy 366,  
369–370, 466
- Burchard, prepozyt kościoła  
w Trewirze, brat Ody, żony  
wielkiego księcia kijowskiego  
Świętosława II 299
- C**
- Childebrand, syn Pepina z Heristalu,  
brat Karola Młota 524
- Chilperyk, król Neustrii, mąż  
Fredegundy 158
- Chlodozinda, żona Alboina, króla  
Longobardów, córka Chlotara I  
z dynastii Merowingów 49, 70
- Chlodwig I, król Franków  
z dynastii Merowingów, syn  
Childeryka I, mąż Klotyldy 46,  
58–60, 66–67, 70
- Chlodwig II, król Franków  
z dynastii Merowingów, syn  
Dagoberta I, mąż Batylidy 43–  
–44, 112
- Chlotar, król, syn Chilperyka  
i Fredegundy 127, 130, 158
- Christine de Pisan, poetka 133
- Chrościsko, wg Galla Anonima  
ojciec Piasta 33
- Clemence, żona Roberta II,  
hrabiego Flandrii, córka  
Wilhelma II, hrabiego  
Burgundii 287–288
- Coelius Sedulius, pisarz i poeta 96–  
–97
- D**
- Dawid, postać biblijna 137
- Dąbrówka zob. Dobrawa
- Degno, świadek w nadaniach  
Salomei dla Mogilna  
i Trzemeszna 271
- Demetriusz Zwonimir zob. Dymitr  
Zwonimir
- Długosz Jan 28, 150, 205–208, 211,  
214, 237–242, 249–253, 259–  
–260, 281, 284, 412–413, 415–  
–416, 474, 482, 506
- Dobrawa (Dąbrówka), żona  
Mieszka I, córka księcia  
czeskiego Bolesława I Srogiego,  
matka Bolesława I Chrobrego  
15, 28, 30–31, 33, 35–42, 48,  
58–65, 68, 70–79, 81–82, 87,  
116, 188–196, 198–202, 314,  
317, 445, 449, 451–452, 456,  
497, 527, 535, 574
- Dobromir, książę słowiański, ojciec  
Emnildy, żony Bolesława I  
Chrobrego 118, 489
- Dobroniega Ludgarda, żona  
Dytryka, margrabiego  
dolnołużyckiego, córka  
Bolesława III Krzywoustego  
i Salomei z Bergu 15, 490, 507,  
530, 569
- Dobroniega Maria, żona  
Kazimierza I Odnowiciela,  
z dynastii Rurykowiczów 28,  
317–318, 326, 340, 348–352,  
363, 506–509, 515, 528, 572–  
–573
- Donizo, biograf Matylidy  
Toskańskiej 85
- Dragomira zob. Małgorzata  
(Dagmar)

- Drahomira, żona księcia czeskiego  
Wratisława I, matka św.  
Wacława 443
- Dubrawka, córka Konrada I  
Mazowieckiego 507
- Duoda, frankijska nobilka, żona  
Bernarda hrabiego Septymanii,  
matka Wilhelma (por. też  
Hoda) 306, 326–327, 355–356,  
371–376
- Dydona, postać mitologiczna,  
królowa Kartaginy 29
- Dymitr (Demetriusz) Zwonimir  
(chorw. Dmitar Zvonimir),  
król Chorwacji 195, 197
- Dympold II, hrabia Bergu 361
- Dympold III, margrabia Vohburga  
259, 394
- Dytryk (Teodoryk), margrabia  
Marchii Północnej, ojciec Ody,  
żony Mieszka I 314–315, 490,  
553–554, 556
- E**
- Eadburga, żona Beortica, króla  
Wesseksu 159
- Eanflæd (Eanfled), żona króla  
Nortumbrii Oswiu, córka  
Edwina, króla Nortumbrii 46–  
47
- Eanfled zob. Eanflæd
- Eberhard, margraba Friuli, mąż  
Gizeli, córki cesarza Ludwika  
Pobożnego i Judyty 308, 540
- Ebon, hagiograf Ottona z Bambergu  
256, 394
- Edward Wygnaniec, syn króla  
Anglii Edmunda II, ojciec  
Małgorzaty Szkockiej 111, 168
- Edward Wyznawca, król Anglii, syn  
Etelreda (Æthelred) II i Emmy-  
-Elfgifu 167–168, 171
- Edwin, władca Nortumbrii, ojciec  
Eanflæd 45–46, 58
- Edyta (Ædgyth), żona Ottona I  
Wielkiego, córka króla Anglii  
Edwarda Starszego 129, 328,  
354
- Edyta zob. Matylda Szkocka
- Edyta, żona króla Anglii Edwarda  
Wyznawcy, córka Godwina  
133, 167–169
- Egbert, arcybiskup Trewiru 299
- Egilbern, kapłan, macierzysty wuj  
Egilberna 373, 534
- Egilbern, kapłan, siostrzeniec  
Egilberna 372, 534
- Ekkard z Mâcon, 307
- Ekkehard I, margrabia Miśni, ojciec  
Ekkeharda II Hermana I i Ody,  
żony Bolesława I Chrobrego  
224, 302, 316, 549–552, 556
- Ekkehard II, margrabia Miśni 323
- Ekkehard z Aury, kronikarz 54
- Ekkehardyni, ród 224, 316, 323,  
358, 489–490, 549–552, 554–  
555
- Eleonora Akwitańska, żona  
Ludwika VII, króla Francji,  
żona Henryka II Plantageneta,  
króla Anglii, matka Matyldy,  
żony Henryka Lwa 375
- Elfgifu (Ælfgifu) zob. Emma  
z Normandii
- Elfrik, opat 93
- Ellfled zob. Ælflæd
- Elstruda zob. Ælfthryth
- Elwin zob. Ælfwine

- Elżbieta (Olisawa, Elisabeth, Ellisif), żona Haralda III Hardrade, króla Norwegii, córka wielkiego księcia kijowskiego Jarosława I Mądrego 493–494
- Elżbieta, postać biblijna 85
- Embrik (Embricho), biskup Würzburga 400
- Emma z Normandii (Elfgifu, Ælfgifu), żona Etelreda (Æthelred) II oraz Kanuta Wielkiego, królów Anglii, córka księcia Normandii Ryszarda I 133, 167–169, 297, 486–487
- Emma, żona króla zachodniofrankijskiego Lotara IV, żona księcia czeskiego Bolesława II, córka króla Italii Lotara II i Adelajdy 158–159, 167, 178, 180, 308, 310–311
- Emnilda, żona Bolesława I Chrobrego, króla Polski, córka Dobromira 118–120, 150, 489, 546
- Engiltruda, córka Scherilo, dobrodziejka Sankt Gallen 378
- Erenfried Ezzon zob. Ezzo Erenfried
- Ermengarda z rodu hrabiów Chalon, żona Humberta z Burbonu 286
- Ermengarda, żona cesarza Lotara I 88
- Ermentruda, żona hrabiego Burgundii Ottona-Wilhelma, córka Alberada, syna Gizelberta 541
- Ermentruda, żona hrabiego Teodoryka z Montbéliard, córka Wilhelma I, hrabiego Burgundii 287
- Ermentruda, żona Karola II Łysego, króla zachodniofrankijskiego i cesarza, córka hrabiego Odon z Orleanu 83
- Ermold Czarny, kanclerz na dworze Pepina z Akwitanii, poeta 95–96, 98
- Ernest, książę Szwabii, syn księcia Ernesta i Gizeli Szwabskiej 129–130
- Eryk I Dobry, król Danii, syn Swena II Estrysena 499, 527
- Eryk Krwawy Topór, król Norwegii, syn Haralda Pięknowiąsego 500
- Eryk Zwycięski, król Szwecji 50, 496–497
- Ester, postać biblijna 88, 99–101, 103–105, 134, 163–164
- Estryda, żona Ulfa, córka Swena Widłobrodego i Sygrydy, matka Swena II 499
- Estrydsenidowie, dynastia 499
- Etelberga zob. Æthelburh
- Etelbert zob. Æthelberht
- Etelreda zob. Æthelthryth
- Etelreda zob. Æthelthryth
- Etelred II zob. Æthelred II
- Etelwulfa zob. Æthelwulf
- Eudoksja, cesarzowa bizantyjska, żona Bazylego I 103
- Eugeniusz III, papież 239
- Eupraksja zob. Adelajda Praksedia
- Euzebiusz, biskup Cezarei, pisarz i historyk późnostarożytny 113
- Ewa, postać biblijna 57
- Eystein, król Norwegii 527

- Ezzo (Ezzon) Erenfried, palatyn lotaryński, syn palatyna lotaryńskiego Hermana Pusilussa, mąż Matyldy, córki Ottona II, ojciec królowej Ryczezy 85, 226–227, 231, 400, 404, 410, 433, 436, 557–560, 562
- Ezzonidzi, ród 225–229, 231–232, 234, 402–404, 406–410, 558, 560–561, 563
- F**
- Filip II August, król Francji, syn Ludwika VII i Adeli 307
- Flacylla Aelia, żona cesarza rzymskiego Teodozjusza I Wielkiego 113
- Florencjusz z Worcester, mnich, kronikarz angielski 486
- Franko, biskup poznański 37
- Frankowie, lud germański 45–46, 49, 60, 67, 70, 175, 426
- Fredegunda, żona Chilperyk, króla Neustrii 157–158, 166–167, 180
- Frideruna (Frideruma), siostra Matyldy, żony króla niemieckiego Henryka I 371
- Frutolf, mnich bamberskiego klasztoru św. Michała, kronikarz 53–54
- Fryderyk I Barbarossa, król niemiecki, cesarz 259, 463
- Fryderyk II, książę Górnej Lotaryngii 513
- Fulko III Nerra (Czarny), hrabia Andegawenii, ojciec Godfryda II 234
- Fulko V Młody, król Jerozolimy, syn hrabiego Andegawenii Fulka IV, mąż Melizandy 297
- Fulko z Aigremont, fundator Morimondy 288
- G**
- Gall Anonim tzw., kronikarz 17–19, 27–41, 43–58, 60–65, 67–73, 75, 77, 81–83, 86–89, 92, 103, 106–111, 115–116, 120, 131–135, 139–141, 145–156, 176–186, 199–200, 236, 241, 257–258, 302, 319–320, 411, 413, 486, 524, 536, 559, 567
- Gejza, książę węgierski, ojciec Stefana I Świętego 56, 58
- Genowefa, św. 127
- Geoffrey, brat Hugona z Cluny, współfundator Marcigny 462
- Gerberga, córka hrabiego Burgundii Ottona-Wilhelma i Ermentrudy 541
- Gerberga, córka Karola, księcia Lotaryngii, syna Ludwika IV i Gerbergi 542
- Gerberga, córka Konrada III, króla Burgundii i Matyldy, córki Ludwika IV i Gerbergi 542
- Gerberga, opatka jakiegoś klasztoru kolońskiego, bohaterka Thietmara z Merseburga 453
- Gerberga, opatka Kwedlinburga 537
- Gerberga, opatka w Gandersheim, córka Henryka I Bawarskiego 433–434, 436, 444
- Gerberga, żona Adalberta, hrabiego Vermandois, córka księcia lotaryńskiego Gizelberta



- i Gerbergi, córki króla niemieckiego Henryka I i Matyldy 541, 543
- Gerberga, żona księcia lotaryńskiego Gizelberta, żona króla zachodniofrankijskiego Ludwika IV Zamorskiego, córka króla niemieckiego Henryka I i Matyldy 384, 533, 537, 541–542
- Gerberga, żona Lamberta z Lowanium 331
- Gerburga, córka Rygdagara, margrabię Miśni 316
- Germanie 525
- Gero (Geron) I, margrabia Marchii Wschodniej 556
- Gero (Geron), arcybiskup koloński 453
- Gerold 306
- Gertruda Bolesławówna, mniszka zwiefalteńska, córka Bolesława III Krzywoustego i Salomei 299–300, 324–325, 340, 359–362, 415, 565–566, 569
- Gertruda Mieszkwona (Gertruda-Olisawa), żona Izjasława I, wielkiego księcia kijowskiego, córka Mieszka II i Rychczy 17, 231–232, 290, 298–304, 306, 309–311, 323–324, 492–493, 502, 515, 530, 559–561, 564–567
- Gertruda z Nivelles, św., opatka, córka Pepina I i Itty 560–563
- Gertruda, żona komesa Liudolfa 332
- Girard Kudłaty 288
- Girard z Bourmont 288–290
- Gita (Anna), żona Włodzimierza II Monomacha, córka Harolda II, króla Anglii 493
- Giurita (Gyritha), żona Haralda I Sinozębego, córka króla szwedzkiego Biorna 501
- Gizela Bawarska, żona Stefana I Świętego, córka Henryka II Kłótnika, opatka klasztoru Niedernburg w Pasawie 53–55, 444
- Gizela Szwabska, żona cesarza Konrada II, córka księcia Szwabii Hermana II 121, 126, 129, 336, 390–391, 513–514
- Gizela, córka Eberharda margrabię Friuli i Gizeli 540
- Gizela, opatka San Salvatore w Brescii, córka cesarza Lotara I, siostra cesarza Ludwika II 538
- Gizela, opatka San Salvatore w Brescii, córka cesarza Ludwika II 538
- Gizela, opatka w Nivelles, córka króla Lotaryngii Lotara II i Waldrady 561
- Gizela, właścicielka psalterza 307
- Gizela, zmarła w dzieciństwie córka cesarza Henryka III i Agnieszki z Poitou 392, 413
- Gizela, żona Dymolda II, hrabiego Bergu 361
- Gizela, żona Eberharda margrabię Friuli, córka Ludwika Pobożnego i Judyty 308, 540
- Gizelbert, książę lotaryński, mąż Gerbergi, córki króla niemieckiego Henryka I i Matyldy 384, 541

- Gleb, św. 228
- Godfryd II Martel, hrabia  
Andegawenii, mąż Agnieszki  
Burgundzkiej 234
- Godo, królowa, żona króla Sancho,  
bohaterka *Kroniki z Irii* 346
- Godwin, earl angielski, ojciec  
Harolda II i Edyty, żony  
Edwarda Wyznawcy 167–169,  
171, 498
- Gorm, król Danii, ojciec Halalda  
Sinozębego 36, 64–65, 500, 502
- Grzegorz I Wielki, papież 44, 47,  
345
- Grzegorz V (Bruno), papież, syn  
Otona Karyckiego 537
- Grzegorz VII, papież 197
- Grzegorz z Ely, angielski poeta  
i hagiograf 92
- Grzegorz z Kalabrii, mnich grecki,  
opat w klasztorze św. Mikołaja  
i Apolinarego w Burtscheid  
222
- Grzegorz z Nyssy, biskup, pisarz,  
ojciec kościoła 113–114
- Grzegorz z Tours, biskup, historyk  
Franków i hagiograf 42, 44–45,  
59, 80, 91, 157
- Grzegorza IX, papież 248, 260, 266
- Gumpold z Mantui, hagiograf 51,  
310
- Gundeberga, żona Arioalda, króla  
Longobardów 163, 166
- Gunhilda Mieszkówna (imię  
niepewne – znana też jako  
Sygryda, Sygryda Storråda,  
Sygryda-Świętosława) żona  
Swena Widłobrodego, króla  
Danii, córka Mieszka I,  
uchodząca też za żonę Eryka  
Zwycięskiego, króla Szwecji  
495–497, 500, 502, 525–527,  
530, 567, 575
- Gunhilda, córka Godwina, siostra  
Harolda II Godwinsona 498
- Gunhilda, córka Harolda II  
Godwinsona, króla Anglii 498
- Gunhilda, córka Wyratgeorna  
i siostry Kanuta 498
- Gunhilda, matka jarla zwanego  
Rögnvald Kali Kolsson  
(w *Orkneyinga Saga*) 498
- Gunhilda, matka Sverre  
Sigurdssona, króla Norwegii  
498
- Gunhilda, matka Wilhelma  
Zdobywcy 498
- Gunhilda, żona duńskiego jarla  
Palliga, córka Haralda I  
Sinozębego, siostra Swena  
Widłobrodego 501
- Gunhilda, żona Eryka Krwawego  
Topora, córka Gorma 500, 502
- Gunhilda, żona Haralda I  
Sinozębego, matka Swena  
Widłobrodego 500
- Gunhilda, żona, Swena II, króla  
Danii, syna Estridy 499, 501
- Gunhilda-Helena, córka Swena III  
Grade, króla Danii 499
- Gunhilda-Kunegunda, żona cesarza  
Henryka III, córka króla Danii  
Kanuta Wielkiego i Emmy  
z Normandii 169, 487–488,  
498, 513, 548
- Gwidon, margrabia z rodu  
Widonidów (zm. 860) 523
- Gwidon, syn margrabięgo  
Gwidnona z rodu Widonidów  
523

Gytha, żona Godwina, siostra Ulfa,  
matka Gunhildy 498

**H**

Hadwiga, por. też Jadwiga, Heylwig  
Hadwiga, córka hrabiego Roucy  
i Beatrycze, córki Reginera  
i Hadwigi 540

Hadwiga, córka Wichmana  
Starszego 553, 556

Hadwiga, żona Hugona Wielkiego  
córka króla niemieckiego  
Henryka I i Matyldy 532, 540,  
542

Hadwiga, żona księcia saskiego  
Otona zw. Dostojnym, matka  
króla niemieckiego Henryka I,  
córka Henryka, margrabiego  
Fryzji 540, 556

Hadwiga, żona Reginera, hrabiego  
Hainaut, córka Hugona Kapeta  
i Adelajdy 540

Hagar, niewolnica, matka Izmaela,  
postać biblijna 86

Hakon Starszy, król Norwegii 527

Haman (Aman), postać biblijna 163

Harald II Svensson, król Danii, syn  
Swena Widłobrodego 525

Harald III Hardrade, król Norwegi,  
mąż Elżbiety, córki Jarosława  
Mądrego 493

Harald Sinozęby, król Danii, syn  
Gorma i Thyry, ojciec Swena  
Widłobrodego 36, 470, 500–  
502, 525, 543–544, 555

Harold I król Anglii, syn Kanuta  
Wielkiego i Emmy 167

Harold II Godwinson, król Anglii  
498

Hartaknut, król Danii i Anglii, syn  
Kanuta Wielkiego i Emmy 167,  
171

Hathumoda, opatka  
w Gandersheim, córka księcia  
Liudolfa 429–430

Hawise, żona Wilhelma, matka  
opata Roberta 297–298

Helena (Jelena), żona króla  
Chorwacji Michała  
Krzesimira II 194–195, 201

Helena znojemska, żona  
Kazimierza II Sprawiedliwego,  
córka Konrada II, księcia  
znojemskiego 268

Helena, chrzestne imię św. Olgi 53

Helena, św., cesarzowa, matka  
Konstantyna Wielkiego 44, 49,  
53, 103, 113–115, 117

Helena, żona Konstantyna VII,  
cesarza bizantyjskiego 53

Helias, hrabia Maine 374

Henryk (Odon), książę Burgundii,  
syn Hugona Wielkiego  
i Hadwigi, córki króla  
niemieckiego Henryka I  
i Matyldy 532, 542

Henryk I Bawarski, książę Bawarii,  
syn króla niemieckiego  
Henryka I i Matyldy, brat  
Otona I, ojciec Henryka II  
Kłótnika 78, 329, 350, 410,  
433, 436, 444

Henryk I Brodaty, książę śląski,  
mąż św. Jadwigi 128, 131, 204

Henryk I król niemiecki, syn  
księcia saskiego Otona zw.  
Dostojnym, ojciec cesarza  
Otona I Wielkiego, mąż  
Matyldy 78, 127, 136, 138, 140,

- 143, 303, 328, 354, 444, 532–533, 537–538, 540–542, 547, 550–551, 555–556, 561
- Henryk I, król Anglii, syn Wilhelma Zdobywcy i Matyldy, mąż Matyldy Szkockiej i Adelajdy z Lowanium 338–339, 487
- Henryk I, król Francji, syn Roberta II Pobożnego, mąż Anny Jarosławówny 137, 575
- Henryk II Kłótnik, książę Bawarii, syn Henryka I Bawarskiego, ojciec cesarza Henryka II 433, 438, 444, 537
- Henryk II Plantagenet, syn Godfryda V Plantageneta i cesarzowej Matyldy 375
- Henryk II Święty, książę Bawarii, król niemiecki, cesarz, syn Henryka II Kłótnika 53–54, 69, 78, 80, 161, 222, 224–225, 232, 336, 354, 358, 389, 410, 435, 444, 463–465, 545, 559, 563
- Henryk III, król niemiecki, cesarz, syn cesarza Konrada II i Gizeli 222, 232–233, 235, 259, 337, 343–344, 383, 389–392, 395, 418, 437, 464–465, 487–488, 498, 513–514, 529, 548, 563
- Henryk IV, król niemiecki, cesarz, syn cesarza Henryka III i Agnieszki z Poitou 152, 180, 182, 293–294, 299, 343, 389–392, 395, 418, 463–465, 487–489, 529, 575
- Henryk Lew, książę Saksonii i Bawarii z rodu Welfów 375
- Henryk Sandomierski, książę sandomierski, syn Bolesława III Krzywoustego i Salomei 272, 523–524
- Henryk V, król niemiecki, cesarz, syn cesarza Henryka IV i Berty 258, 337, 389, 391, 487
- Henryk ze Spiry, syn Ottona I Karynckiego 543
- Henryk, hrabia Bergu, ojciec Salomei, żony Bolesława III Krzywoustego 277, 524
- Henryk, hrabia ze Stade, pierwszy mąż Adelajdy (Eupraksji, Praksedii) 488–489
- Henryk, syn doży weneckiego Piotra II Orseolo 545
- Henryk, syn króla zachodniofrankijskiego Ludwika IV i Gerbergi, córki króla niemieckiego Henryka I i Matyldy 533, 542
- Henryk, syn księcia lotaryńskiego Gizelberta i Gerbergi, córki króla niemieckiego Henryka I i Matyldy 541
- Henryk, syn Liudolfa Lotaryńskiego, syna Ezzona i Matyldy, brata królowej Rychczy 407
- Herbord, hagiograf Ottona z Bambergu 181, 256
- Heriman (Herman) z Reichenau, kronikarz 53–54, 157
- Herman Billung, arystokrata saski, brat Wichmana Starszego 552–556
- Herman I, margrabia Miśni, syn Ekkeharda I, mąż Regelingy, córki Bolesława I Chrobrego 352, 489

- Herman II, arcybiskup Kolonii,  
syn Ezzona i Matyldy, brat  
królowej Rychezy 226, 292,  
399, 404, 406, 558
- Herman Pusillus, palatyn  
Lotaryngii, ojciec Ezzona,  
dziadek Rychezy 404
- Herman, opat Niederalteich,  
autor tablicy genealogicznej  
Wittelsbachów 531
- Hermann zob. Herman
- Hermenegild (Ermengild), syn  
Leowigilda, króla Wizygotów,  
mąż merowińskiej księżniczki  
Ingundy 44–45
- Hesson z rodu Uesenberger 223
- Heylwig, por. też Hadwiga, Jadwiga
- Heylwig (Heilwich), opatka  
w Neuss, córka Ezzona  
i Matyldy, siostra królowej  
Rychezy 558
- Heylwig (Heiliwich), córka  
Eberharda margrabiego Friuli  
i Gizeli 308
- Hezelin, syn Hermana Pusillusa,  
brat Ezzona, stryj Rychezy 404
- Hieronim (Hieronymus  
Stridonensis), św., tłumacz  
i komentator Biblii 90, 100
- Hieronimus Stridonensis zob.  
Hieronim św.
- Hildegarda z Bingen, św., mniszka  
179, 303
- Hildegarda, mniszka, córka  
Ludwika I Pobożnego, siostra  
Ludwika Niemieckiego 538
- Hildegarda, mniszka, córka  
Ludwika Niemieckiego 538
- Hildegarda, żona cesarza Karola  
Wielkiego 562
- Hilduin, hrabia Ramerupt, mąż  
Adelajdy 540
- Hiltigarda, dobrodziejka św.  
Emmerama w Ratyzbonie 377
- Hiltimeri, dobrodziejka katedry we  
Fryzyndze 377
- Hinkmar z Reims, arcybiskup  
Reims, pisarza karoliński 62,  
79, 97, 101, 110
- Hoda, hrabianka, być może  
tożsą z Duodą 306
- Holofernes, postać biblijna 87, 89–  
90, 92–93, 104
- Honorius Augustodunensis, teolog  
90, 104
- Hrodgara (Hroðgar), legendarny  
król duński, bohater m.in.  
*Boewulfa* 123
- Hronswita (Hrosvit, Rozwita)  
z Gandersheim, mniszka,  
poetka i pisarka 430
- Hroswinda (*Hroossuwind*),  
dobrodziejka katedry we  
Fryzyndze 377
- Hugo (Hugon) II, hrabia Chalon,  
mąż Konstancji 287
- Hugo (Hugon) Kapet, król Francji,  
syn Hugona Wielkiego  
i Hadwigi 540
- Hugo (Hugon) Wielki, hrabia  
Paryża, książę Franków, syn  
króla zachodniofrankijskiego  
Roberta I i Beatrycze  
z Vermandois 532, 540, 542
- Hugo (Hugon), dobrodziej opactwa  
św. Wincentego 374
- Hugo (Hugon), opat Cluny, św. 287,  
343, 462
- Humbert z Burbonu 286
- Hunowie, lud koczowniczy 103

**I**

- Ida, opatka kolońskiego opactwa Panny Marii na Kapitolu, córka Ezzona i Matyldy, siostra królowej Rychezy 404, 558
- Ida, żona Kunona z Öhningen, według teorii Hansa Faußnera, matka Rychezy, żony Ezzona, babka królowej Rychezy 400
- Ida, żona Liudolfa, syna cesarza Ottona I, matka Ottona Szwabskiego i Matyldy 401
- Idzi, legat papieski 211, 216, 248, 253–254, 259–260
- Idzi, św. 32, 37, 107, 237
- Ingeborga, żona króla Francji Filipa II Augusta, córka Waldemara I, króla Danii 307
- Ingergerda (Irena) zob. Ingigerda (Irena)
- Ingigerda (Irena), żona wielkiego księcia kijowskiego Jarosława I Mądrego, córka króla szwedzkiego Olafa Skötkonunga 493–494
- Ingunda, żona Hermenegilda, księżniczka merowińska 44–45
- Innocent VI, papież 207
- Irena zob. Anastazja
- Irena zob. Ingigerda
- Irena zob. Kunegunda z Orlamünde
- Irmengarda, żona Wernera, fundatorka Ewangelistarza z Lille 332
- Irmingarda, mniszka przy magdeburskim kościele Rotunda 454
- Itta, żona Pepina I, matka św. Gertrudy z Nivelles 454, 561
- Izaak II, cesarz bizantyjski 492

- Izaak, polski eremita 446, 448, 452
- Izaak, postać biblijna 34, 86
- Izebel (Jezabel), biblijna królowa 56
- Izjasław I, wielki książę kijowski, syn Jarosława I Mądrego, mąż Gertrudy Mieszkówny 298–299, 493
- Izmael, postać biblijna, syn Hagar 86
- Izydor z Sewilli, św., arcybiskup Sewilli, pisarz 90, 104

**J**

- Jadwiga, por. też Hadwiga, Heylwig
- Jadwiga Śląska, żona księcia śląskiego Henryka I Brodatego, córka Bertolda IV, matka Henryka Pobożnego 131
- Jadwiga, opatka w Gernrode 453
- Jadwiga, opatka w Heeslingen 453
- Jadwiga, żona Zygryda, opatka w Gernrode, córka Eberharda, hrabiego Nordgau 90
- Jahwe, starotestamentalne imię Boga 56
- Jaksa z Miechowa, możnowładca małopolski, fundator klasztoru norbertanek na Zwierzynicu i bożogrobców w Miechowie, zięć Piotra Wołostowica 473–475, 480, 483–484
- Jakub, św. 367
- Jan Chrzyciel, św. 82, 135, 341
- Jan Diakon, kronikarz wenecki 544–545
- Jan Długosz zob. Długosz Jan
- Jan Ewangelista, św., apostoł 235, 265–269, 284
- Jan Muskata, biskup krakowski 207
- Jan XIII, papież 379

- Jan XVIII, papież 338
- Jan, opat Fécamp 307, 337–338
- Jaromir, biskup praski, syn księcia czeskiego Brzetysława I 366
- Jaropełk, książę ruski, syn Izjasława I i Gertrudy Mieszkówny 493
- Jarosław I Mądry, wielki książę kijowski, syn Włodzimierza I Wielkiego 28, 493, 495, 502, 508, 575
- Jelena zob. Helena
- Jeremiasz, postać biblijna 173
- Jezus Chrystus 42, 52, 55–56, 63–64, 75–76, 79, 93, 105–106, 109, 118, 128, 135, 143, 310, 332, 431, 476–477
- Jordan, biskup poznański 198
- Józef, św. 163, 165
- Judyta Czeska, żona Władysława I Hermana, córka króla Czech Wratysława II i Adelajdy, matka Bolesława III Krzywoustego 17, 28, 30–33, 37–39, 82–83, 86–87, 98–99, 103, 106–109, 112, 114, 116–118, 127, 151, 236, 238–239, 241–251, 253, 259, 285, 294–296, 317, 319, 326, 388, 515, 572
- Judyta Salicka, żona króla Węgier Salomona, żona Władysława I Hermana, córka cesarza Henryka III i Agnieszki z Poitou 28, 150–152, 155, 178–183, 236–240, 242–243, 246–247, 251, 254–264, 285, 293–296, 319–320, 326, 349–352, 359, 371, 387–389, 391, 393–398, 409–410, 417–418, 464, 513, 536–537, 572–573, 575–576
- Judyta, córka Eberharda, margrabiego Friuli i Gizeli 540
- Judyta, córka Henryka ze Spiry, siostra cesarza Konrada II 513
- Judyta, córka Rudolfa z Burgundii, króla zachodniofrankijskiego 564–565
- Judyta, postać biblijna 29, 82, 87, 88–94, 98–107, 116
- Judyta, żona Brzetysława I, księcia Czech 365, 517
- Judyta, żona cesarza Ludwika I Pobożnego, córka hrabiego Welfa 88, 94, 99, 105, 172–174, 176, 178–180, 306, 327, 540, 564–565
- Judyta, żona Etelwulfa (Æthelwulf) i Etelbalda (Æthelbald), królów Wesseksu, żona Baldwina I, hrabiego Flandrii, córka Karola Łysego 97, 534
- Judyta, żona Henryka I Bawarskiego, córka Arnulfa, księcia Bawarii 329, 444
- Judyta, żona margrabiego brandenburskiego Ottona I, córka Bolesława III Krzywoustego i Salomei z Bergu 15, 325–326, 569
- Judyta, żona Ottona I Karyńskiego, matka Henryka ze Spiry, babka cesarza Konrada II 513
- Judyta, żona Tostiga, earla Nortumbrii, żona Welfa IV, księcia bawarskiego, córka hrabiego Flandrii Baldwina IV 296

- Judyta, żona Wiprechta z Grójca, córka króla Czech Wratysława II i Swatawy-Świętosławy 366–370
- Justyna (pseudonim Judyty, żony cesarza Ludwika I Pobożnego, zob. Judyta) 174
- K**
- Kanut IV Święty, król Danii, mąż Adelajdy, córki Roberta I, hrabiego Flandrii 564
- Kanut Wielki, król Anglii, Danii i Norwegii, syn Swena Widłobrodego i Gunhildy Mieszkówny 167, 297, 487, 498, 525, 527, 548
- Kapetyngowie, dynastia 512–513, 522, 539
- Karol Dziecię, król Akwitanii, syn Karola II Łysego i Ermentrudy 83
- Karol I Dobry, hrabia Flandrii, syn króla Danii Kanuta IV Świętego 564
- Karol II Łysy, król zachodniofrankijski, cesarz, syn Ludwika I Pobożnego 83–84, 97, 172, 534
- Karol III Gruby (Otyły), król wschodnio- i zachodniofrankijski, król włoski, cesarz, syn Ludwika II Niemieckiego 160–161
- Karol III Prostack (Prosty), król zachodniofrankijski, syn Ludwika II Jąkały 565
- Karol Lotaryński (Karol z Lotaryngii), książę Dolnej Lotaryngii, syn Ludwika IV i Gerbergi 159, 542–543
- Karol Młot, majodrom frankijski, syn Pepina z Heristalu i jego konkubiny Alpaidy 524
- Karol Wielki, król Franków, cesarz 197, 475, 511, 552, 560, 562–564
- Karolingowie, ród 425, 476, 510–511, 522, 533, 539, 559, 561–564, 569
- Karol-Konstatyn, syn króla włoskiego Ludwika III 533
- Kazimierz (Starszy), zmarły w młodości syn Bolesława III Krzywoustego i Solomei z Bergu 347, 362, 523
- Kazimierz I Karol Odnowiciel, książę polski, syn Mieszka II i Ryczezy 29–30, 183–184, 188, 302, 317–318, 323, 348–349, 351, 363, 403, 409, 471, 481, 502–503, 506–508, 515, 528–529, 559, 561, 564, 567
- Kazimierz II Sprawiedliwy, książę krakowski, syn Bolesława III Krzywoustego i Solomei z Bergu 205, 214–215, 253, 268, 272–273, 420, 523
- Kazimierz III Wielki, król Polski, syn Władysława I Łokietka 207, 473
- Kleopatra Kartagińska, postać mitologiczna w *Kronice* Galla Anonima 29
- Klotylda, żona Chlodwiga, króla Franków, córka Chilperyka II, króla Burgundów 43, 46, 49, 58–61, 65–68, 70, 75
- Koloman I Uczony, król Węgier, 439



- Konrad Czerwony, książę  
Lotaryngii, mąż Liudgardy,  
córki cesarza Ottona I 542
- Konrad II król niemiecki, cesarz,  
syn Henryka ze Spiry 121, 129,  
222, 232, 255, 336, 390–391,  
435, 437, 463–465, 513, 548
- Konrad II, książę w Brnie, książę  
czeski, syn Brzetysława I 365
- Konrad III Spokojny, król  
Burgundii, syn króla Burgundii  
Rudolfa II i Berty, mąż  
Matyldy, córki Ludwika IV  
i Gerbergi 542
- Konrad Mazowiecki, książę  
mazowiecki i krakowski, syn  
Kazimierza II Sprawiedliwego  
131, 266, 507–508
- Konrad von Plötzkau, margrabia  
Marchii Północnej, syn  
hrabiego Henryka, mąż  
nieustalonej córki  
Bolesława III Krzywoustego  
514
- Konrad, syn hrabiego Welfa, brat  
Judyty, żony Ludwika I  
Pobożnego 564
- Konrad, syn margrabiego  
Gwidnona z rodu Widonidów  
523
- Konrad, zmarły w dzieciństwie  
syn cesarza Henryka III  
i Agnieszki z Poitou 392
- Konstancja, żona Hugona II,  
hrabiego Chalon i króla  
Alfonsa VI Kastyljskiego,  
córka księcia Burgundii  
Roberta I 287
- Konstancja, żona Roberta II  
Pobożnego, króla Francji,  
córka Wilhelma I, hrabiego  
Prowansji 126, 338
- Konstantyn I Wielki, cesarz  
rzymski 44, 47, 49, 53, 475
- Konstantyn IX Monomach, cesarz  
bizantyjski 493
- Konstantyn VII, cesarz bizantyjski 53
- Kosmas, kronikarz 27, 30, 74–75,  
107–108, 126–127, 200, 228,  
241, 314, 319, 363, 441–442,  
466, 502–503
- Krystian, hagiograf św. Wacława  
i św. Ludmiły 51
- Krystyna, opatka w Romsey, córka  
anglosaskiego księcia Edwarda  
Wygnańca, siostra Małgorzaty  
Szkockiej 303
- Kunegunda z Orlamünde (Irena),  
żona księcia, syna Izjasława I  
i Gertrudy Mieszkówny 493
- Kunegunda zob. Gunhilda
- Kunegunda, św., żona króla  
niemieckiego i cesarza  
Henryka II, córka Zygryfryda I,  
hrabiego Luksemburga 161,  
336, 354, 464
- Kunegunda (czes. Kunhuta), opatka  
w klasztorze św. Jerzego, córka  
Przemysła Ottokara II, króla  
Czech i Kunegundy 466–467
- Kunon z Öhningen, według teorii  
Hansa Faußnera, ojciec  
Rychezy, żony Ezzona, dziadek  
królowej Rychezy 400
- Kunon z Wülflingen, fundator  
opactwa Zwiefalten 362
- L**
- Lambert Mieszkowic, syn Mieszka I,  
księcia Polski i Ody 525

- Lambert z Lowanium, mąż  
Gerbergi 331
- Lambert, drugie imię Mieszka II  
525
- Lambert, imię chrzestne Kanuta  
Wielkiego 525–526
- Lambert, niegdyś przyjmowane  
za imię zakonne Kazimierza  
Odnowiciela 525
- Lambert, syn margrabiego  
Gwidnona z rodu Widonidów  
523
- Landerik, majordom króla  
Chilperyka 157–158, 167
- Landoald, mąż Beaty, dobrodziejki  
Sankt Gallen 378
- Lea (Lia), postać biblijna 34, 85,
- Leander, arcybiskup Sewilli 45
- Leon IX, papież 223, 233
- Leon VI, cesarz bizantyjski 533
- Leonard, komes, zapewne wnuk  
Piotra Włostowica 483
- Leowigild, król Wizygotów 44
- Lestek, wg Galla Anonima ksiązę  
piastowski, dziad Mieszka I  
524
- Leszek (Lestek), syn Bolesława III  
Krzywoustego, księcia Polski  
i Salomei z Bergu 347, 362, 523
- Lew Daniłowicz, ksiązę halicko-  
włodzimierski 213
- Lia zob. Lea
- Liudgarda, córka Ekkeharda I,  
margrabiego Miśni 302, 550,  
552
- Liudgarda, opatka Gandersheim,  
być może córka księcia  
saskiego Ottona zw.  
Dostojnym i siostra króla  
niemieckiego Henryka I 551
- Liudgarda, żona Karola Wielkiego  
562
- Liudgarda, żona Konrada  
Czerwonego, księcia  
Lotaryngii, córka cesarza  
Ottona I 50, 537, 542, 551
- Liudgarda, żona króla  
wschodniofrankijskiego  
Ludwika Dziecię, córka księcia  
saskiego Liudolfa 551
- Liudhard, biskup towarzyszący  
królowej Bercie w Kencie 45
- Liudolf Lotaryński, syn Ezzona  
i Matyldy, brat królowej  
Rychezy 226, 407, 558
- Liudolf z Achalm, fundator  
opactwa Zwiefalten 362
- Liudolf, komes, mąż Gertrudy 332
- Liudolf, ksiązę saski, protoplasta  
Liudolfingów, fundator  
Gandersheim 429–430
- Liudolf, ksiązę Szwabii, syn Ottona I  
Wielkiego, ojciec Ottona  
Szwabskiego i Matyldy 401,  
433, 436
- Liudolf, syn Alberta, hrabiego  
Vermandois i Gerbergi, córki  
Gizelberta i Gerbergi 541
- Liudolf, syn księcia saskiego Ottona  
zw. Dostojnym, brat króla  
Niemiec Henryka I 555
- Liudolfingowie (Ludolfingowie),  
ród saski 223–224, 231, 336,  
371, 382, 406, 410, 430, 432–  
–433, 436–437, 443–444, 460,  
465, 488, 512, 531, 533, 537,  
539, 541, 543, 546–547, 550–  
–551, 553–557, 559, 561, 563,  
574

- Liutpold, książę znojemski, syn księcia czeskiego Konrada, brat Oldrzycha 228–229
- Liutprand (Liudprand) z Cremony, biskup Cremony, historyk 303
- Liutward z Vercelli, biskup 161–162, 164
- Longobardowie, lud germański 47–48, 166, 423–424
- Lotar I, cesarz, syn Ludwika I Pobożnego 88
- Lotar II, król Lotaryngii, syn Lotara I 84, 308, 561
- Lotar II, król włoski, syn Hugona, mąż Adelajdy Burgundzkiej 308, 379–380
- Lotar III z Supplinburga, król niemiecki, cesarz, syn Gerharda 375
- Lotar IV, król zachodniofrankijski, syn Ludwika IV i Gebergi, mąż Emmy 158–159, 308–310, 542–543
- Lotar, opat św. Germana w Auxerre, syn Karola Łysego 83
- Ludgarda zob. Liudgarda
- Ludgarda, matka Dytryka (Teodoryk), margrabiego Marchii Północnej 490
- Ludmiła św., żona księcia czeskiego Borzywoja I, babka św. Wacława 50–52, 57–58, 200, 218, 442, 466, 517
- Ludmiła, córka Wratysława II, zapewne mniszka 466, 517
- Ludolf zob. Liudolf
- Ludwik II, król włoski, cesarz, syn cesarza Lotara I 538
- Ludwik I Pobożny, król Franków, cesarz, syn Karola Wielkiego 88–89, 94–95, 125, 172, 179–180, 306, 308, 516, 540, 563–565
- Ludwik II Jąkała, król zachodniofrankijski, syn Karola II Łysego i Ermentrudy 83
- Ludwik III Ślepy, król włoski, syn Bosona 533
- Ludwik IV Dziecię, król wschodniofrankijski, syn Arnulfa z Karyntii i Uty 160, 551
- Ludwik IV Zamorski, król zachodniofrankijski, syn Karola III Prostaka, mąż Gerbergi, córki króla niemieckiego Henryka I 384, 533, 542
- Ludwik V (zwany Gnuśnym), król zachodnich Franków, syn króla Lotara IV i Emmy 159, 542
- Ludwik Niemiecki, król wschodniofrankijski, syn króla Franków i cesarza Ludwika I Pobożnego 538
- Ludwik, syn Rudolfa z Burgundii, króla zachodniofrankijskiego 564–565
- M**
- Magnus, komes wrocławski 152
- Małgorzata (Dagmar, być może Dragomira) żona króla duńskiego Waldemara II Zwycięskiego, córka Przemysła Ottokara I, króla Czech 495
- Małgorzata (Maria) Węgierska, żona cesarza bizantyjskiego Izaaka II Angelosa, żona

- Bonifacego de Montferrat,  
króla Tessaloniki, córka króla  
Węgier Beli III 469, 492
- Małgorzata Szkocka, św., żona  
Malkolma III, króla Szkocji,  
córka anglosaskiego księcia  
Edwarda Wygnańca 47, 111–  
–112, 114, 127, 303, 305–306,  
487
- Malkolm III, król Szkocji, mąż  
Małgorzaty Szkockiej 487
- Marbod z Rennes, biskup Rennes,  
poeta i hagiograf 101
- Marek, św. 218
- Maria Egipcjanka św. 230
- Maria Panna 29, 52–53, 105, 134–  
–135, 200, 265, 270, 341–342,  
398
- Maria zob. Dobroniega Maria
- Maria zob. Małgorzata Węgierska
- Maria, córka księcia ruskiego  
Światosława Olegowicza 505
- Maria, imię przypisywane  
Judyście Salickiej, najpewniej  
bezzasadnie 504
- Maria, żona Leopolda IV,  
margrabiego Austrii, córka  
księcia czeskiego Sobiesława I  
517
- Maria, żona palatyna Piotra  
Włostowica 505
- Marica (Maria), córka wielkiego  
księcia kijowskiego  
Włodzimierza Monomacha 505
- Mateusz, polski eremita 446, 448,  
452
- Matka Boża zob. Maria Panna
- Matylda (cesarzowa), żona cesarza  
Henryka V, żona hrabiego  
Andegawenii Godfryda
- Plantageneta, córka Henryka I,  
króla Anglii, i Matyldy  
Szkockiej 337, 375
- Matylda (królowa, także jako  
Matylda Saska), św., żona  
króla niemieckiego Henryka  
I, matka Ottona I Wielkiego  
i Henryka I Bawarskiego,  
bohaterka *Vita Mathildis  
reginae antiquior i posterior* 78,  
81, 96, 112, 127, 129, 136, 138,  
140, 303, 305, 328–329, 331,  
336, 354, 371, 410, 444, 532,  
538, 541–542, 552–553, 555–  
–556, 561, 566
- Matylda Bolesławówna, córka  
Bolesława I Chrobrego,  
zaręczona z Ottonem ze  
Schweinfurtu 546–549, 557,  
567
- Matylda Szkocka (Edyta), żona  
króla Anglii Henryka I, córka  
Malkolma III, króla Szkocji  
i Małgorzaty Szkockiej 114,  
303, 487
- Matylda Toskańska (Matylda  
z Canossy), hrabina 85, 297
- Matylda, córka cesarza Henryka III  
i Agnieszki z Poitou 392, 513
- Matylda, córka Ekkeharda I, żona  
Dytryka II, siostra Ody 549–  
–550, 552
- Matylda, córka Gerbergi, córki  
Konrada III, króla Burgundii  
i Matyldy 542
- Matylda, córka Hermana Billunga  
i Ody, siostra Swanhildy 552
- Matylda, córka hrabiego  
Burgundii Ottona-Wilhelma  
i Ermentrudy 541

- Matylda, córka Korada III, króla Burgundii i Matyldy 542
- Matylda, mniszka w Gernrode, córka Bernarda I, wnuczka Hermana Billunga 552
- Matylda, opatka u św. Wawrzyńca w Magdeburgu, córka Dytryka-Teodoryka margrabiego Marchii Północnej, siostra Ody 453, 553
- Matylda, opatka w Dietkirchen i Villich, córka palatyna Ezzona i Matyldy 558
- Matylda, opatka w Essen, córka Liudolfa, wnuczka Ottona I, siostra Ottona Szwabskiego 401, 433
- Matylda, opatka w Kwedlinburgu, córka Ottona I i Adelajdy 302, 328, 336, 433-436, 453, 538-539, 555, 566
- Matylda, żona Fryderyka II, księcia Górnej Lotaryngii, córka księcia Szwabi Hermana II, siostra cesarzowej Gizeli 513
- Matylda, żona Heliasa, hrabiego Maine 374
- Matylda, żona Henryka Lwa, córka króla Anglii, Henryka II Plantageneta i Eleonory Akwitańskiej 375
- Matylda, żona Konrada III, króla Burgundii, córka Ludwika IV Zamorskiego i Gerbergi 533, 542
- Matylda, żona króla Francji Henryka I, córka cesarza Konrada II i Gizeli 513
- Matylda, żona palatyna Ezzona, córka cesarza Ottona II i Teofanu, matka królowej Rychczy 85, 221, 225-227, 231-232, 302, 305, 407, 410, 433, 436, 557-558
- Matylda, żona Wilhelma I Zdobywcy, córka Baldwina V, hrabiego Flandrii 487
- Maurycy, św. 376
- Meginhard, biskup praski 276
- Melizanda (Melisanda), królowa Jerozolimy, żona Fulka V Młodego, córka króla Jerozolimy Baldwina II 297, 307
- Mengoz, opat Mogilna 282-284, 284
- Merowesz, legendarny przodek Merowingów 524
- Merowingowie, dynastia 49, 511, 524
- Michał Krzesimir II, król Chorwacji, mąż Heleny 195-196, 201
- Michał, św. 332
- Mieclaw (Masław), cześnik Mieszka II 188
- Mieszko Bolesławowic, syn Bolesława II Śmiałego (Szczodrego) 412-413
- Mieszko I, książę polski 28, 32, 35-36, 39-42, 48, 50, 55-56, 58-59, 61-64, 68-77, 79, 81-82, 87, 109, 188, 190, 192-194, 199-200, 240, 314-315, 317, 438-439, 455, 479, 490, 495-497, 500, 502, 507, 526, 528, 535-536, 553, 556, 567, 575
- Mieszko II Lambert, król Polski, syn Bolesława I Chrobrego 71, 119, 126, 128-129, 183-185,

- 202, 229–231, 292, 298, 359,  
397, 400–401, 403–404, 407,  
409, 411, 417, 446, 456–457,  
471, 492, 502, 515, 525, 559–  
–561, 564–567, 573
- Mieszko III Stary, książę polski, syn  
Bolesława III Krzywoustego  
i Salomei 204, 220, 267, 271–  
–273, 420, 523, 525, 530
- Mieszko, syn Kazimierza I  
Odnowiciela 29, 317–318,  
348–349
- Mieszko, syn Konrada  
Mazowieckiego 508
- Mikołaj II, papież 137, 398
- Mikołaj św. biskup Myry 202, 204,  
211, 217–218, 220, 222–224,  
226–229, 231–233, 235, 406
- Mikołaj, metropolita kijowski 127,  
129
- Mileta, córka Fulka z Aigremont,  
fundatora Morimondy 288
- Młoda-Maria, opatka w klasztorze  
św. Jerzego, córka księcia  
czeskiego Bolesława I Srogięgo,  
siostra Dobrawy 442–443, 445,  
451–452, 467
- Mnich Szawski, kronikarz 228,  
323, 502
- Mściśław Wielki (Mścistaw I  
Harald), wielki książę  
kijowski, syn Włodzimierza II  
Monomacha 494
- N**
- Nabal, postać biblijna 137
- Nestor, kronikarz 27, 30
- Nicetius, arcybiskup Trewiru 49, 70
- Nitker, biskup fryzyski 233
- Nivelung, syn Childebranda, syna  
Pepina z Heristalu 524
- Noemi, postać biblijna 101
- O**
- Obodrzyce (Obodryci), grupa  
plemion słowiańskich 495
- Oda, córka księcia saskiego Ottona  
zw. Dostojnym, siostra króla  
niemieckiego Henryka I 550–  
–551
- Oda, córka margrabiego Miśni  
Ekkeharda I, żona Bolesława I  
Chrobrego 316, 549–550, 552,  
555, 557
- Oda, opatka w Nivelles,  
prawdopodobnie wywodząca  
się z Liudolfingów 562
- Oda, żona Hermana Billunga,  
matka Swanhildy 552
- Oda, żona księcia Polski Mieszka I,  
córka Dytryka (Teodoryka),  
margrabiego Marchii  
Północnej 74, 109, 314–315,  
454, 496–497, 525, 527, 553,  
556
- Oda, żona księcia saskiego  
Liudolfa, matka księcia  
saskiego Ottona zw.  
Dostojnym, babka króla  
niemieckiego Henryka I, córka  
Billunga (Billinga) 433, 550,  
554
- Odilon (Odylon), opat Cluny 37,  
130, 379, 381–383
- Odo (Odon), hrabia Orleanu, ojciec  
Ermentrudy 83
- Odon, opat Cluny 462
- Odon Henryk zob. Henryk (Odon),  
książę Burgundii

- Olaf Skötkonung, król Szwecji 50, 493
- Oldrych, książę czeski, syn Bolesława II Pobożnego 442
- Oldrych, władca Brna, syn księcia czeskiego Konrada, brat Liutpolda 229, 369
- Olga św., księżna kijowska 52–53, 57–58, 200
- Orderic Vitalis, kronikarz 300
- Ortlieb, mnich zwiefaltencki, kronikarz 274–275, 277
- Osdag, biskup Hildesheim 435
- Oswiu, król Nortumbrii, mąż Eanflæd 46, 429
- Otto (zwany Dostojnym lub Znakomitym), książę saski, syn Liudolfa, ojciec króla niemieckiego Henryka I 436, 512, 556
- Otto Bolesławowic, syn Bolesława I Chrobrego 545–547
- Otto I Piękny, książę ołomuniecki, syn księcia czeskiego Brzetysława I 366
- Otto I Szwabski, książę Szwabii, syn Liudolfa, wnuk Ottona I Wielkiego 400–401
- Otto I Wielki, król niemiecki, cesarz syn króla niemieckiego Henryka I i Matyldy 99, 129, 328, 354, 380–383, 401, 433, 436, 439, 444, 532, 537, 542–543, 551, 555–556
- Otto I, margrabia brandenburski, syn Albrechta Niedźwiedzia, mąż Judyty, córki Bolesława III Krzywoustego 325
- Otto II Czarny, książę ołomuniecki, mąż Zofii z Bergu 276
- Otto II Wittelsbach, książę Bawarii, syn Ludwika I 531
- Otto II, król niemiecki, cesarz, syn Ottona I i Adelajdy 85, 96, 221–222, 329, 350, 380, 383, 433–436, 497, 543–544, 557, 561
- Otto III, król niemiecki, cesarz, syn Ottona II i Teofanu 184, 221–222, 225, 227, 292, 382, 434–435, 438, 465, 471, 479, 539, 544–546, 556
- Otto Piotr, doża wenecki, syn Piotra II Orseolo 544–546
- Otto z Bambergu, św., biskup Bambergu, misjonarz 127, 180–182, 256–257, 281, 283, 293, 388–389, 393–395
- Otto z Vermandois, syn Adalberta, hrabiego Vermandois i Gerbergi, córka księcia lotaryńskiego Gizelberta i Gerbergi 541, 543
- Otto ze Schweinfurtu, książę szwabski, narzeczony Matyldy, córki Bolesława I Chrobrego 547–548
- Otto ze Steusslingen, mnich zwiefaltencki 276, 284
- Otto, palatyn Lotaryngii, książę Szwabii, syn palatyna Ezzona i Matyldy, brat królowej Rychczy 400, 402, 406–410, 558
- Otto, książę Burgundii, syn Hugona Wielkiego i Hadwigi, córki króla niemieckiego Henryka I i Matyldy 532, 542–543
- Otto, książę Karyntii, syn Konrada Czerwonego i Liudgardy, córki cesarza Ottona I 537, 543

- Otto, syn Haralda Sinozębego, zob. Swen Widłobrody
- Otto, syn Karola Lotaryńskiego, syna króla zachodniofrankijskiego Ludwika IV i Gerbergi 542–543
- Otto, syn Kazimierza I Odnowiciela 29
- Otto, syn króla Węgier, św. Stefana 543
- Otto, syn króla zachodniofrankijskiego Lotara IV (syna Ludwika IV i Gerbergi) i Emmy 542–543
- Otton zob. Otto
- Ottonowie, dynastia 530, 547, 557, 564, 573
- Otto-Wilhelm, hrabia Burgundii, syn króla włoskiego Adalberta, dziadek macierzysty Agnieszki z Poitou 286, 541
- P**
- Pallig, jarl duński, mąż Gunhildy 501
- Paschazjusz Radbert, pisarz karoliński 172–176, 180
- Paulin z Noli, biskup Noli, pisarz i poeta późnostarożytny 44
- Paulinus, biskup prowadzący misję w Nortumbrii 45
- Paweł Diakon, pisarz i historyk karoliński 47–48, 166
- Paweł z Tarsu, św. Apostoł, Szawel 40–43, 63, 106, 396
- Peada, król Mercji, syn Pendency 47
- Penda, król Mercji 47, 429
- Pepin, król Akwitanii, syn cesarza Ludwika I Pobożnego 95
- Pepin I (Pepin Stary, Pepin z Landen), majordom Austrazji, protoplasta Pepinidów, dziad macierzysty Pepina z Heristalu 522, 561, 563
- Pepina II (Pepin z Heristalu), majordom frankijski, ojciec Karola Młota, wnuk Pepina I Starego po kądzieli 516, 522
- Pepinidzi, ród 561–562, 564
- Perpetua, św. 345
- Piast, wg Galla Anonima protoplasta dynastii Piastów, ojciec Siemowita, mąż Rzepki 32–34, 39–40
- Piastowie, dynastia 11, 15–19, 21–22, 28–29, 34, 40, 118, 184, 189–190, 198–199, 204, 217, 220, 229, 231–232, 236, 238, 264, 273, 276, 285, 291, 301, 313–315, 317, 320–321, 323–326, 340, 347, 350, 352–355, 357–359, 361–363, 366, 389, 397–398, 402–403, 409–412, 414–416, 418, 432–433, 438–439, 446, 450, 452–456, 468, 474, 480, 486, 490, 492, 495, 501, 503–505, 508–511, 513–514, 516, 525, 528–530, 535–537, 539, 546, 559, 567–569, 572–576
- Piotr Czcigodny, opat z Cluny, syn Raingardy 332, 343
- Piotr Damiani, św., doktor Kościoła 89–91, 137–138, 345–346
- Piotr II Orseolo, doża wenecki 544–545, 555
- Piotr Krzesimir IV, król Chorwacji 197
- Piotr Otto zob. Otto Piotr



- Piotr Włostowic, możnowładca,  
 palatyn 242, 473, 482–484,  
 505–506
- Pitto, krewny Gundebergi 166
- Polanie, plemię słowiańskie 70, 73,  
 199, 445, 553
- Popiel, legendarny władca Polan 33
- Praksedia zob. Adelajda, Eupraksja
- Protadiusz, majordom na dworze  
 króla Burgundii Teodoryka  
 155–157
- Prudencjusz, biskup Troyes, pisarz  
 karoliński 306
- Przedслава, córka Włodzimierza I  
 Wielkiego, siostra Jarosława  
 Mądrego 28
- Przemysław Ottokar I, król Czech,  
 syn Władysława II i Judyty  
 370, 495
- Przemysłidzi, ród 51, 73–74, 228,  
 314, 366, 370, 442–443, 450,  
 466–467, 469, 503, 516–517,  
 535–536
- Pseudo-Fredegar, kronikarz 155–  
 –156, 165, 180
- Pulcheria (Aelia Pulcheria),  
 cesarzowa bizantyjska, siostra  
 cesarza Teodozjusza II 103
- R**
- Raban Maur (Rabanus Maurus),  
 pisarz karoliński 88–89, 94–95,  
 99–102, 104–105, 306
- Rachela, postać biblijna 34, 85, 101
- Radegunda św., żona Chlotara I  
 112, 127–128, 130
- Rainard, dobrodziej klasztoru  
 w Marmoutier 374
- Raingarda, matka Piotra Czcigod-  
 nego, opata Cluny 332, 343
- Rayner z Cérilly 288
- Rebeka, postać biblijna 34, 85, 101
- Regelinda, żona Hermana I,  
 margrabiego Miśni, córka  
 Bolesława I Chrobrego 321–  
 –323, 325–326, 340, 352–354,  
 358, 363, 367, 489–490, 530,  
 567
- Reginer, hrabia Hainaut, mąż  
 Hadwigi, córki Hugona  
 Wielkiego, ojciec Beatrycze 540
- Reginon z Prüm, kronikarz 161–162
- Reinbold 306
- Reinhilda, matka Matyldy, żony  
 króla niemieckiego Henryka I  
 371
- Richer z Reims, kronikarz 158
- Rieneckerowie (hrabiowie z Loon –  
 Rieneck), ród 531
- Robert I, król zachodniofrankijski,  
 syn Roberta Mocnego, ojciec  
 Hugona Wielkiego i Emmy  
 486, 522, 540, 564
- Robert II Pobożny, król Francji,  
 syn Hugona Kapeta i Adelajdy  
 338, 522
- Robert II, hrabia Flandrii, syn  
 Roberta I, hrabiogo Flandrii,  
 mąż Clemence 288
- Robert II, książę Normandii, syn  
 Wilhelma Zdobywcy i Matyldy  
 487
- Robert, arcybiskup Canterbury  
 i doradca króla Anglii  
 Edwarda Wyznawcy w *Annales  
 Monasterii de Wintonia* 168–  
 –169, 171, 297
- Robert, arcybiskup Rouen 297–298
- Robert, dobrodziej opactwa  
 św. Wincentego 374

- Robert, opat, syn Hawise 297
- Robertynowie, ród 522, 532, 539
- Rodoald, król Longobardów, syn Rotariego 166
- Rögnvald Kali Kolsson, jarl norweski 498
- Rorgon, z rodu Rorgonidów, mąż Bilechilde 522
- Rorgonidzi, ród 522
- Rudolf (Raul), książę Burgundii, król zachodniofrankijski, syn księcia burgundzkiego Ryszarda i Adelajdy 564–565
- Rudolf I, król Burgundii, syn Konrada II, hrabiego Auxerre, ojciec Adelajdy 533
- Rudolf III, król Burgundii, syn króla Burgundii Konrada III, wuj cesarzowej Gizeli 130
- Rudolf, syn Eberharda margrabiego Friuli i Gizeli, córki cesarza Ludwika I Pobożnego 308
- Rudolf, syn króla włoskiego Ludwika III Ślepego i Adelajdy 533
- Rudolfingowie, linia rodu Welfów 512, 539
- Rupertynowie, ród 522
- Rurykowicze, ród ruski 17, 416, 492, 495, 502, 505, 508, 528, 569, 574
- Rycheza (królowa Rycheza, niekiedy także jako Rixa, Ryksa), żona Mieszka II, córka palatyna Ezzona i Matyldy, matka Kazimierza Odnowiciela 28–30, 183–184, 202–203, 227, 229–232, 236, 291–292, 298–305, 311, 316, 320, 326, 340, 371, 387, 395, 397–411, 417, 446, 515, 529, 549, 558–562, 564, 572–576
- Rycheza z Bergu, żona księcia czeskiego Władysława I, córka Henryka, hrabiego Bergu, siostra Salomei 274, 276–278, 285
- Rycheza, córka księcia czeskiego Borzywoja II 517
- Rycheza, opatka Nivelles, siostra Ezzona 560
- Rycheza, mniszka zwiefalteńska, córka Bolesława III Krzywoustego i Salomei 15, 529, 569
- Rycheza, według teorii Hansa Faußnera żona Ezzona, córka Kunona z Öhningen, matka królowej Rychezy 400
- Rycheza, żona cesarza Lotara III z Supplinburga 375
- Rygdag, margrabia Miśni, ojciec żony Bolesława I Chrobrego 316
- Ryszard I, książę Normandii, syn Wilhelma I, ojciec Emmy z Normandii 486
- Ryszard z Devizes, kronikarz 167–168
- Ryszarda, żona cesarza Karola III Grubego 160–161, 169
- Rzepka, według Galla Anonima żona Piasta 28, 30–31, 33–34, 37–42, 87, 116

## S

- Sakso Gramatyk (Saxo Grammaticus), kronikarz 64–65, 67, 501

- Salijczycy, dynastia 224, 232–233, 337, 389, 391, 395, 463–465, 513, 537–538
- Salomea z Bergu, żona Bolesława III Krzywoustego, córka Henryka hrabiego Bergu Salomona, króla Węgier 15, 215, 236, 264–267, 269–276, 278–282, 284–285, 290, 299–301, 310, 320–321, 324, 326, 340–344, 346–347, 349, 355, 360–362, 403, 411–415, 490, 515, 524, 565, 572–573
- Salomon, król Węgier, syn Andrzeja, mąż Judyty Salickiej 152, 180, 182, 242, 351, 394, 398
- Samarytanie, semicka grupa etniczno-religijna 56
- Sancho, król, mąż królowej Godo, bohater *Kroniki z Irii* 346
- Sara, postać biblijna 29, 34, 82–86, 101, 116
- Sasi, lud germański 427, 435, 552, 557
- Saxo Annalista zob. Annalista Saxo
- Scherlo, ojciec Wicklindy i Engiltrudy, dobrodziejek Sankt Gallen 378
- Sedulius Szkot (Sedulius Scottus), pisarz karoliński 106, 113, 121
- Sefora, postać biblijna 85
- Seztibrana, dobrodziejka Zwiefalten 276
- Sieciech, palatyn Władysława I Hermana 151–156, 176–179, 183, 257, 482
- Siemomysł, wg Galla Anonima książę piastowski, ojciec Mieszka I, 40–41, 567
- Siemowit, syn Konrada Mazowieckiego 508
- Siemowit, wg Galla Anonima książę piastowski, syn Piasta i Rzepichy 31–33, 39–41
- Sigibert z Gembloux, kronikarz 54, 331
- Sigurd Mund, władca Norwegii 527
- Sizu, pustelnica z miejscowości Thrubizi 454
- Słowianie 147, 315, 348, 439, 497
- Sobiesław I, książę czeski, syn Wratysława II i Swatawy-Świętosławy 126–129, 365, 369, 517
- Spitygniew II, książę czeski, syn Brzetysława I 365
- Stanisław, św., biskup krakowski 185
- Stefan, św. król Węgier, syn Gejzy, mąż Gizeli Bawarskiej 53–57, 440–441, 444, 543
- Strzyżysława, matka św. Wojciecha 317
- Sverre Sigurdsson, król Norwegii 498
- Swanhilda, żona Ekkeharda I, margrabiego Miśni, matka Ody, żony Bolesława Chrobrego 549, 552
- Swatawa, córka księcia czeskiego Władysława I Przemyślidy 503, 517
- Swatawa-Świętosława (także jako Swatawa), żona Wratysława II, króla Czech, córka Kazimierza I Odnowiciela i Dobroniegi 28–29, 126–127, 323–325, 340, 363, 365–368, 502–503, 516, 525, 528, 567

- Swen II Estrysden, król Danii, syn  
Ulfa i Estridy, córki Swena  
Widłobrodego 499
- Swen III Grade, król Danii, syn  
Eryka II 499
- Swen Widłobrody (Swen Otton),  
król Danii i Anglii, syn  
Haralda Sinozebeego, mąż córki  
Mieszka I 50, 496–497, 499–  
–501, 525–526, 530, 543–544,  
546
- Swidger, biskup kujawski 281
- Swithun, św. 169
- Sygryda (Sygryda Storråda,  
Sygryda-Świętosława) zob.  
Gunhilda Mieszkówna
- Sygryda, żona Eryka Zwycięskiego,  
króla Szwecji, żona Swena  
Widłobrodego, króla Danii  
(często uznawana za tożsamą  
z córką Mieszka I, por.  
Gunhilda Mieszkówna) 496,  
499
- Szczepan św. 55, 273–274
- Ś**
- Światosław I, wielki książę kijowski,  
syn Igora i św. Olgi, ojciec  
Włodzimierza I Wielkiego 528
- Światosław II, wielki książę  
kijowski, syn Jarosława  
Mądrego 299, 528
- Światosław Olegowicz, książę ruski,  
syn Olega Światosławowicza  
505
- Światosław, syn Włodzimierza I  
Wielkiego 528
- Świętopełk (Światopełk) I,  
wielki książę kijowski, syn  
Włodzimierza I Wielkiego 567
- Świętopełk II Michał, wielki książę  
kijowski, syn Izjasława I  
i Gertrudy Mieszkówny 17,  
126, 323
- Świętopełk, książę czeski, syn  
Otona I Pięknego 370
- Świętosława (Santslave), siostra  
Kanuta Wielkiego, córka  
Swena Widłobrodego  
i Gunhildy Mieszkówny, córki  
Mieszka I 499, 525–527
- Świętosława-Swatawa, żona  
Wratisława II, zob. Swatawa-  
-Świętosława
- T**
- Taginon, arcybiskup magdeburgski  
376
- Taso (Tason), książę longobardzki  
166
- Teodolinda, żona Agilulfa, króla  
Longobardów 47–48
- Teodoryk Wielki, król Ostrogotów  
476
- Teodoryk (Dytryk) zob. Dytryk
- Teodoryk, biskup Naumburga 353
- Teodoryk, hrabia Montbéliard 287
- Teodoryk, król Burgundii,  
syn Chideberta II, wnuk  
Brunhildy, brat Teuberta 155–  
–156
- Teodoryk, syn Theodyna,  
brat stryjeczny Bernarda  
z Septymanii 372
- Teodozjusz I, cesarz rzymski 113
- Teodulf z Orleanu, biskup 307
- Teofanu (Teofano), opatka w Essen,  
córka palatyna Ezzona i Matyldy,  
siostra Rychczy 226, 231–232,  
433, 434, 436, 557–558

- Teofanu (Teofano, Theophano, Theophanu), żona cesarza Ottona II, księżniczka bizantyjska 96, 221–222, 224–225, 227, 329, 331, 433–434, 556, 561
- Teubert, król Austrazji, syn Chideberta II, wnuk Brunhildy, brat Teodoryka 156
- Teutberga, żona Lotara II, króla Lotaryngii 308
- Thankmar, syn króla niemieckiego Henryka I i Hatheburgi 556
- Theodyn, brat Willhelma z Gellon, ojciec Teodoryka 372
- Thietmar z Merseburga, biskup merseburski, kronikarz 27, 30, 35, 56, 72–82, 87, 90, 109, 118–119, 150, 302, 315, 321, 328, 331, 343, 376, 382, 434, 438–439, 447, 452–456, 497, 535, 539, 545, 550–553, 556–557
- Thyra, żona króla Danii Gorma, księżniczka angielska 36, 64–65
- Tomasz Archidiakon, autor *Historia Salonitana* 195–196
- Tomasz z Chobham, teolog angielski 137
- Tostig, earl Nortumbrii, mąż Judyty, córki Baldwina IV 296
- Tove, żona Haralda I Sinozębego 501
- Tripimirowicze, dynastia chorwacka 195–197
- Tuni, opat (być może tożsamy z eremita Antonim, zob. Antoni) 455
- U**
- Ulf Torgilsson, jarl duński, mąż Estrydy, córki Swena Widłobrodego 498
- Unger, biskup 447–448
- Uta, żona króla Arnulfa z Karyntii 160
- V**
- Vardendois, ród hrabiowski 534
- W**
- Wacław św., książę czeski 50–51, 57, 74, 218, 310, 442, 467
- Wala, opat Korbei 172–175
- Walafryd Strabon (Walahfrid Strabo), mnich, pisarz karoliński 88
- Waldemar I, król Danii 527
- Waldemar II Zwycięski, król Danii 495
- Wanda, w *Kronice* Wincentego Kadłubka córka Kraka 28
- Warmund z Ivrei, biskup 339
- Wealthéo (Wealhþeow), w *Boewulfie* żona duńskiego władcy Hrodgara (Hroðgar) 123
- Welf IV, książę Bawarski, mąż Judyty, córki Baldwina IV 296
- Welfowie, ród 512, 565
- Wenancjusz Fortunatus, biskup Poitiers, pisarz, hagiograf (m.in. św. Radegundy) 76, 112, 127
- Wendilgarta 331
- Werinbald 306
- Werner, biskup kujawski 281
- Werner, biskup płocki 281
- Werner, biskup sztrasburski 121

- Werner, rycerz, doradca Konrada II  
121
- Werner, saski arystokrata 332
- Wichman Starszy, arystokrata saski,  
brat Hermana Billunga 553, 556
- Wicklind, córka Scherilo,  
dobrodziejka Sankt Gallen 378
- Widonidzi, ród 522
- Widukind, przywódca Sasów  
w czasach Karola Wielkiego  
552–553
- Wierzchosława, żona księcia  
polskiego Bolesława IV  
Kędzierzawego, córka księcia  
nowogrodzkiego 412
- Wigericherowie, ród 537
- Wikingowie, wojownicy  
skandynawscy 458
- Wilhelm I Pobożny, książę  
Akwitanii, fundator Cluny 286
- Wilhelm II Młodszy, książę  
Akwitanii, syn Adelindy,  
siostry Wilhelma I Pobożnego  
286
- Wilhelm I (zwany Wielkim lub *Tête  
Hardie*), hrabia Burgundii, syn  
Reginalda I 287
- Wilhelm V Wielki, książę  
Akwitanii, syn Wilhelma IV  
i Emmy, ojciec Agnieszki  
z Poitou 234, 286
- Wilhelm VII (zwany Śmiałym),  
książę Akwitanii, syn  
Wilhelma V i Agnieszki 235
- Wilhelm VIII, książę Akwitanii,  
syn Wilhelma V i Agnieszki  
235
- Wilhelm z Gellone, ojciec Bernarda  
z Septymanii, brat Theodyna  
372
- Wilhelm Zdobywca (Bękart), król  
Anglii, książę Normandii, syn  
Roberta I Wspaniałego 487,  
498
- Wilhelm, opat Hirsau 289
- Wilhelm, syn Bernarda, hrabiego  
Septymanii i Duody 327, 356,  
371–372
- Wilhelm, syn Roberta, arcybiskupa  
Rouen 297
- Willa, żona króla włoskiego  
Berengara II 303
- Willigis, arcybiskup moguncki 435
- Willihilt, dobrodziejka Sankt  
Gallen 378
- Wincenty Kadłubek, kronikarz 28,  
244, 508
- Windelmuth, opatka w klasztorze  
św. Jerzego 466
- Wipo (Wipon), kronikarz 54, 121,  
126, 129–130, 151, 545
- Wiprecht z Grójca (Groitzsch),  
hrabia Groitzsch, mąż Judyty,  
córki króla Czech Wratysława II  
i Swatawy-Świętosławy 219,  
228, 367–370
- Wittelsbachowie, ród 531
- Wizimann, opat Kladrub 276
- Władysław I Herman, książę polski,  
syn Kazimierza Odnowiciela  
i Dobroniegi 28–30, 32, 37–38,  
82–83, 86, 107, 117, 150–154,  
178–180, 183, 236, 238–  
–240, 246–247, 251, 253–259,  
263–264, 293–295, 319–321,  
323–324, 340, 352, 359, 369,  
387–389, 396–397, 457, 464,  
481, 536–537, 567–568
- Władysław I Przemysłida, książę  
czeski, syn Wratysława II

- i Swatawy-Świętosławy, mąż Rychczy z Bergu 126, 129, 276–277, 290, 365, 369, 503, 517
- Władysław II Wygnaniec, książę polski, syn Bolesława III Krzywoustego i Zbysławy 204, 275, 293, 362, 473, 523
- Władysław Jagiełło, król Polski, wielki książę litewski, syn Olgierda 473, 479–480
- Włodzimierz I Wielki, wielki książę kijowski, syn Świętosława, mąż Anny, siostry Bazylego II 40, 42–43, 52, 58–59, 61, 506
- Włodzimierz II Monomach, wielki książę kijowski, syn Wsiewołoda I 126, 129, 493–494, 505
- Wojciech, św. 218, 292, 317
- Wojśław, krewny Sieciecha, opiekun Bolesława III Krzywoustego 154, 177
- Wratisław I, książę czeski, syn Borzywoja i Ludmiły 442
- Wratisław II, król czeski, syn Brzetysława I, mąż Swatawy-Świętosławy, ojciec Judyty 29, 107–108, 216, 228, 294–295, 319, 363, 365–368, 370, 466, 502, 517
- Wsiewołod I, wielki książę kijowski, syn Jarosława Mądrego i Ingigerdy 126, 129, 488, 493, 575
- Wsiewołod, książę muromski 514
- Wszechbor, świadek w nadaniach Salomei dla Mogilna i Trzemeszna 271
- Wyrtegeorn, mąż siostry Kanuta Wielkiego, ojciec Gunhildy 499
- Wyszesława, według Jana Długosza imię żony Bolesława II Szczodrego (Śmiałego) 412, 415–416
- Y**
- Ynglingenowie, ród 524
- Z**
- Zachariasz, postać biblijna 82
- Zbigniew, syn Władysława I Hermana i konkubiny 86, 152–153, 177–178, 257, 302, 567
- Zbylut, świadek w nadaniach Salomei dla Mogilna i Trzemeszna 271
- Zbysława, żona Bolesława III Krzywoustego, córka wielkiego księcia kijowskiego Świętopełka II 28, 185–186, 300–301, 310, 320, 565, 572–574
- Ziemomysł, syn Konrada Mazowieckiego 508
- Zofia z Bergu, żona księcia ołomunieckiego Ottona II Czarnego, córka Henryka, hrabiego Bergu, siostra Salomei 274, 276, 285
- Zofia, opatka Gandersheim, córka cesarza Ottona II i Theophanu 225, 433–436, 453, 466
- Zofia, opatka klasztoru Marii Panny w Moguncji, córka palatyna Ezzona i Matyldy 558
- Zofia, opatka w klasztorze św. Jerzego 466

Zofia, postać z *Rocznika dawnego*,  
uznana przez Balzera za  
Piastównę 514  
Zygryd, biskup brandenburski 325

Zygryd, syn margrabiego Gerona,  
mąż Jadwigi 90, 329, 556  
Żydzi, naród semicki 108



## **PROGRAM**

### **MONOGRAFIE FUNDACJI NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ**

W 1994 roku Fundacja na rzecz Nauki Polskiej zainaugurowała publikację serii Monografie FNP, obejmującej swoim zakresem nauki humanistyczne i społeczne.

W serii są wydawane niepublikowane wcześniej prace polskich naukowców, wyłaniane w drodze konkursu.

Nadsyłane na konkurs prace powinny charakteryzować się:

- \* wysokim poziomem naukowym,
- \* odkrywczością założeń i wagą wyników,
- \* oryginalnością ujęcia,
- \* integralnością tematyki i formy,
- \* interesującym przedstawieniem tematu, dostępnym dla szerszego grona czytelników.

Fundacja zapewnia Laureatom pokrycie kosztów wydania książki w serii Monografie FNP oraz honorarium.

Konkurs odbywa się w trybie ciągłym. Prace należy składać w Fundacji w dwóch egzemplarzach (wydruk oraz wersja elektroniczna), wraz z wypełnionym wnioskiem.

Od 2011 roku wydawcą serii Monografie FNP jest Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Oprócz wersji papierowych książki będą dostępne również w formie e-book. Ponadto tytuły wydane w poprzednich latach będą zamieszczane na stronie internetowej [www.fnp.org.pl/monografie](http://www.fnp.org.pl/monografie) w formule Open Access.

Dodatkowe informacje znajdują Państwo na stronach

**[www.fnp.org.pl](http://www.fnp.org.pl)**

**[www.fnp.org.pl/monografie](http://www.fnp.org.pl/monografie)**





**DOTYCHCZAS W SERII  
MONOGRAFIE FNP  
UKAZAŁY SIĘ NASTĘPUJĄCE TYTUŁY**

**1995**

- Jerzy Michalski**, *Sarmacki republikanizm w oczach Francuza.  
Mabły i konfederaci barscy*
- Magdalena Micińska**, *Między Królem Duchem a mieszczaninem.  
Obraz bohatera narodowego w piśmiennictwie polskim przełomu  
XIX i XX wieku (1890–1914)*
- Dariusz Słapek**, *Gladiatorzy i polityka.  
Igrzyska w okresie późnej Republiki Rzymskiej*
- Maciej Soin**, *Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza*
- Wojciech Wrzosek**, *Historia – Kultura – Metafora.  
Powstanie nieklasycznej historiografii*

**1996**

- Jerzy Bobryk**, *Akty świadomości i procesy poznawcze*
- Teresa Kostkiewiczowa**, *Oda w poezji polskiej. Dzieje gatunku*
- Józef Maciuszek**, *Obraz człowieka w dziele Kępińskiego*
- Janusz Ruszkowski**, *Adam Mickiewicz i ostatnia krucjata.  
Studium romantycznego millenaryzmu*
- Teresa Rysiewska**, *Struktura rodowa w społecznościach  
pradziejowych*
- Katarzyna Stemplewska-Żakowicz**, *Osobiste doświadczenie a  
przekaz społeczny. O dwóch czynnikach rozwoju poznawczego*
- Andrzej Szahaj**, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda  
Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*

1997

**Zbigniew Bokszański**, *Stereotypy a kultura*

**Andrzej Dziubiński**, *Na szlakach Orientu. Handel między Polską a Imperium Osmańskim w XVI–XVIII wieku*

**Jan Hartman**, *Heurystyka filozoficzna*

**Jacek Leociak**, *Tekst wobec Zagłady*  
(*O relacjach z getta warszawskiego*)

**Sławomir Mazurek**, *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917–1950*

**Jacek Migasiński**, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*

**Tomasz Mikocki**, *Zgodna, pobożna, płodna, skromna, piękna...  
Propaganda cnót żeńskich w sztuce rzymskiej*

**Ryszard Nycz**, *Język modernizmu.*  
*Prolegomena historycznoliterackie*

**Łucja Okulicz-Kozaryn**, *Dzieje Prusów*

**Józef Piórczyński**, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*

**Lucylla Pszczołowska**, *Wiersz polski. Zarys historyczny*

**Joanna Tokarska-Bakir**, *Wyzwolenie przez zmysły.*  
*Tybetańskie koncepcje soteriologiczne*

**Szymon Wróbel**, *Odkrycie nieświadomości. Czy destrukcja kartezyjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?*

1998

**Jacek Banaszekiewicz**, *Polskie dzieje bajeczne*  
*Mistrza Wincentego Kadłubka*

**Jan Doktor**, *Śladami Mesjasza-Apostaty*

**Alina Motycka**, *Nauka a nieświadomość.*  
*Filozofia nauki wobec kontekstu tworzenia*



**Cezary Wodziński**, *Światłocienie zła*

**Ryszard Zajączkowski**, „*Głos prawdy i sumienie*”. *Kościół w pismach Cypriana Norwida*

**Piotr Żbikowski**, „...*bólem śmiertelnym ściśnione mam serce...*”  
*Rozpacz oświeconych u źródeł przełomu w poezji polskiej w latach 1793–1805*

**1999**

**Łukasz Chimiak**, *Gubernatorzy rosyjscy w Królestwie Polskim 1863–1915. Szkic do portretu zbiorowego*

**Henryk Domański**, *Prestiż*

**Marcin Kula**, *Anatomia rewolucji narodowej (Boliwia w XX wieku)*

**Wojciech Tomasiak**, „*Inżynieria dusz*”. *Literatura realizmu socjalistycznego w planie „propagandy monumentalnej”*

**Michał Tymowski**, *Państwa Afryki przedkolonialnej*

**Andrzej Wierzbicki**, *Historiografia polska doby romantyzmu*

**Grzegorz Wołowicz**, *Nowocześni w PRL. Przyboś i Sandauer*

**2000**

**Hanna Bojar**, *Mniejszości społeczne w państwie i społeczeństwie III Rzeczypospolitej Polskiej*

**Bogusława Budrowska**, *Macierzyństwo jako punkt zwrotny w życiu kobiety*

**Katarzyna Cieślak**, *Między Rzymem, Wittenbergą a Genewą. Sztuka Gdańska jako miasta podzielonego wyznaniowo*

**Anna Engelking**, *Klątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*

**Agnieszka Fulińska**, *Naśladowanie i twórczość. Renesansowe teorie imitacji, emulacji i przekładu*



**Grzegorz Grochowski**, *Tekstowe hybrydy*  
**Andrzej Hejmej**, *Muzyczność dzieła literackiego*

**Gerard Labuda**, *Święty Wojciech.*  
*Biskup-męczennik, patron Polski, Czech i Węgier*

**Lech Leciejewicz**, *Nowa postać świata.*  
*Narodziny średniowiecznej cywilizacji europejskiej*

**Paweł Rodak**, *Wizje kultury pokolenia wojennego*

**Wojciech Sady**, *Spór o racjonalność naukową.*  
*Od Poincarégo do Laudana*

**Danuta Sosnowska**, *Seweryn Goszczyński: biografia duchowa*

**Tomasz Stryjek**, *Ukraińska idea narodowa*  
*okresu międzywojennego*

**Przemysław Urbańczyk**, *Władza i polityka*  
*we wczesnym średniowieczu*

**Magdalena Zowczak**, *Biblia ludowa.*  
*Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*

## 2001

**Andrzej Dąbrówka**, *Teatr i sacrum w średniowieczu*

**Iwona Massaka**, *Eurazjatyzm. Z dziejów rosyjskiego misjonizmu*

**Maciej Sojn**, *Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina*

**Wojciech Szczerba**, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli*  
*wczesnochrześcijańskiej*

## 2002

**Henryk Domański**, *Polska klasa średnia*

**Magdalena Heydel**, *Obecność T.S. Eliota w literaturze polskiej*

**Kazimierz Kondrat**, *Racjonalność i konflikt wierzeń religijnych*

**Teresa Kostkiewiczowa**, *Polski wiek światel. Obszary swoistości*  
**Krzysztof Lewalski**, *Kościół chrześcijański w Królestwie Polskim*  
*wobec Żydów w latach 1855–1915*

**Stanisław Łojek**, *Hegel i Nietzsche wobec problemu polityczności*

**Tomasz Małyшек**, *Romans Freuda i Gradivy. Rozważania*  
*o psychoanalizie*

**Marek Nalepa**, „*Takie życie dziś nasze, gdy Polska ustaje...*”  
*Pisarze stanisławowscy a upadek Rzeczypospolitej*

**Zbigniew Nerczuk**, *Sztuka a prawda.*  
*Problem sztuki w dyskusji między Gorgiaszem a Platonem*

**Ewa Nowak-Juchacz**, *Autonomia jako zasada etyczności.*  
*Kant, Fichte, Hegel*

**Wawrzyniec Rymkiewicz**, *Ktoś i Nikt.*  
*Wprowadzenie do lektury Heideggera*

**Barbara Szmigielska**, *Marzenia senne dzieci*

**2003**

**Wojciech Brojer**, *Diabeł w wyobraźni średniowiecznej.*  
*Trzynastowieczne exempla kaznodziejskie*

**Małgorzata Czarnocka**, *Podmiot poznania a nauka*

**Adam Fitas**, *Głos z labiryntu.*  
*O pismach Karola Ludwika Konińskiego*

**Maciej Gołąb**, *Spór o granice poznania dzieła muzycznego*

**Jan Krasicki**, *Bóg, człowiek i zło.*  
*Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*

**Antoni Mączak**, *Nierówna przyjaźń.*  
*Układy klientalne w perspektywie historycznej*

2004

**Jan Doktor**, *Początki chasydyzmu polskiego*

**Przemysław Gut**, *Leibniz. Myśl filozoficzna w XVII wieku*

**Alicja Jarzębska**, *Spór o piękno muzyki.*

*Wprowadzenie do kultury muzycznej XX wieku*

**Agnieszka Kluba**, *Autoteliczność – referencyjność – niewyraźność. O nowoczesnej poezji polskiej (1918–1939)*

**Katarzyna Kuczyńska-Koschany**, *Rilke poetów polskich*

**Franciszek Longchamps de Bérier**, *Nadużycie prawa w świetle rzymskiego prawa prywatnego*

**Maciej Mycielski**, *„Miasto ma mieszkańców, wieś obywateli”.*

*Kajetana Koźmiana koncepcje wspólnoty politycznej*

**Krzysztof Nawotka**, *Aleksander Wielki*

**Dorota Pietrzyk-Reeves**, *Idea społeczeństwa obywatelskiego.*

*Współczesna debata i jej źródła*

**Jan Pisuliński**, *Nie tylko Petlura. Kwestia ukraińska w polskiej polityce zagranicznej w latach 1918–1923*

**Radosław Sojak**, *Paradoks antropologiczny.*

*Socjologia wiedzy jako perspektywa ogólnej teorii społeczeństwa*

**Tomasz Szlendak**, *Supermarketyzacja.*

*Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej*

**Przemysław Urbańczyk**, *Zdobywcy północnego Atlantyku*

2005

**Andrzej Dziubiński**, *Stosunki dyplomatyczne polsko-tureckie w latach 1500–1572 w kontekście międzynarodowym*

**Magdalena Górską**, *Polonia – Respublica – Patria.*

*Personifikacja Polski w sztuce XVI–XVIII wieku*



**Roman Michałowski**, *Zjazd gnieźnieński. Religijne przesłanki powstania arcybiskupstwa gnieźnieńskiego*

**Jerzy Rohoziński**, *Święci, biczownicy i czerwoni chanowie. Przemiany religijności muzułmańskiej w radzieckim i poradzieckim Azerbejdżanie*

**Krzysztof Skwierczyński**, *Recepcja idei gregoriańskich w Polsce do początku XIII wieku*

**2006**

**Nikodem Bończa Tomaszewski**, *Źródła narodowości. Powstanie i rozwój polskiej świadomości w II połowie XIX i na początku XX wieku*

**Sławomir Buryła**, *Opisać Zagładę. Holocaust w twórczości Henryka Grynberga*

**Zbigniew Kloch**, *Odmiany dyskursu. Semiotyka życia publicznego w Polsce po 1989 roku*

**Sebastian Tomasz Kołodziejczyk**, *Granice pojęciowe metafizyki*

**Rafał Koschany**, *Przypadek. Kategoria egzystencjalna i artystyczna w literaturze i filmie*

**Józef Piórczyński**, *Pierwszy egzystencjalista. Filozofia absolutnej skończoności Fryderyka Jacobiego*

**Maciej Płaza**, *O poznaniu w twórczości Stanisława Lema*

**Małgorzata Puchalska-Wasył**, *Nasze wewnętrzne dialogi. O dialogowości jako sposobie funkcjonowania człowieka*

**Justyna Straczuk**, *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*

**Stanisław Zapaśnik**, *„Walczący islam” w Azji Centralnej. Problem społecznej genezy zjawiska*

2007

**Katarzyna Filutowska**, *System i opowieść. Filozofia narracyjna w myśli F. W. J. Schellinga w latach 1800–1811*

**Jakub Kloc-Konkołowicz**, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego. Prymat praktyczności w klasycznej myśli niemieckiej*

**Barbara Krawcovicz**, *William James. Pragmatyzm i religia*

**Paweł Majewski**, *Między zwierzęciem a maszyną. Utopia technologiczna Stanisława Lema*

**Teresa Michałowska**, *Średniowieczna teoria literatury w Polsce. Rekonesans*

**Małgorzata Mikołajczak**, *Pomiędzy końcem i apokalipsą. O wyobraźni poetyckiej Zbigniewa Herberta*

**Aneta Pieniądz**, *Tradycja i władza. Królestwo Włoch pod panowaniem Karolingów, 774–875*

**Wojciech Tomasik**, *Ikona nowoczesności. Kolej w literaturze polskiej*

**Piotr Żbikowski**, *W pierwszych latach narodowej niewoli. Schyłek polskiego Oświecenia i zwiastuny romantyzmu*

2008

**Grażyna Jurkowlaniec**, *Epoka nowożytna wobec średniowiecza. Pamiątki przeszłości, cudowne wizerunki, dzieła sztuki*

**Halina Manikowska**, *Jerozolima – Rzym – Compostela. Wielkie pielgrzymowanie u schyłku średniowiecza*

**Maciej Potz**, *Granice wolności religijnej w państwie demokratycznym. Kwestie wolności sumienia i wyznania oraz stosunek państwa do religii w Stanach Zjednoczonych Ameryki w latach 90. XX wieku*

**Beata Śniecikowska**, *„Nuż w uhu”? Koncepcje dźwięku w poezji polskiego futuryzmu*

**Przemysław Urbańczyk**, *Trudne początki Polski*

**2009**

**Weronika Chańska**, *Nieszczęsny dar życia.*

*Filozofia i etyka jakości życia w medycynie współczesnej*

**Jacek Gądecki**, *Za murami.*

*Krytyczna analiza dyskursu na temat osiedli grodzonych w Polsce*

**Maciej Gorczyński**, *Prace u podstaw.*

*Polska teoria literatury w latach 1913–1939*

**Krzysztof Jaskułowski**, *Nacjonalizm bez narodów.*

*Nacjonalizm w koncepcjach anglosaskich nauk społecznych*

**Justyna Kowalska-Leder**, *Doświadczenie Zagłady z perspektywy  
dziecka w polskiej literaturze dokumentu osobistego*

**Stanisław Łojek**, *Megalopsychokracja. O cnocie w polityce  
i polityce cnoty (Od Homera do Arendt i Straussa)*

**Grzegorz Myśliwski**, *Wrocław w przestrzeni gospodarczej Europy  
(XIII–XV wiek). Centrum czy peryferie?*

**Robert Poczobut**, *Między redukcją a emergencją.*

*Spór o miejsce umysłu w świecie fizycznym*

**Artur Przybysławski**, *Buddyjska filozofia pustki*

**Tadeusz Szubka**, *Filozofia analityczna.*

*Koncepcje, metody, ograniczenia*

**Tomasz Tiuryn**, *Boecjusz i problem uniwersaliów*

**Marcin Trzęsiok**, *Pieśni drzemią w każdej rzeczy.*

*Muzyka i estetyka wczesnego romantyzmu niemieckiego*

**Adam Workowski**, *Ontologiczne podstawy posiadania*

**Paweł Żmudzi**, *Władca i wojownicy.*

*Narracje o wodzach, drużynie i wojnach w najdawniejszej  
historiografii Polski i Rusi*

2010

**Piotr Celiński**, *Interfejsy. Cyfrowe technologie w komunikowaniu*

**Anna Dziedzic**, *Antropologia filozoficzna*  
*Edwarda Abramowskiego*

**Piotr Filipkowski**, *Historia mówiona i wojna. Doświadczenie*  
*obozu koncentracyjnego w perspektywie narracji biograficznych*

**Krzysztof Hubaczek**, *Bóg a zło. Problematyka teodycealna*  
*w filozofii analitycznej*

**Monika Małek**, *Liberalizm etyczny Johna Stuarta Milla.*  
*Współczesne ujęcia u Johna Graya i Petera Singera*

**Ireneusz Piekarski**, *Z ciemności.*  
*O twórczości Juliana Strykowskiego*

**Marek Słoń**, *Miasta podwójne i wielokrotne*  
*w średniowiecznej Europie*

**Jan Wasiewicz**, *Oblicza nicości.*  
*Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku*

2011

**Wojciech Bałus**, *Gotyk bez Boga?*  
*W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX wieku*

**Natalia Bloch**, *Urodzeni uchodźcy.*  
*Tożsamość diasporyczna pokolenia młodych Tybetańczyków*  
*w Indiach*

**Mirosława Buchholtz**, *Henry James i sztuka auto/biografii*

**Paweł Gancarczyk**, *Muzyka wobec rewolucji druku.*  
*Przemiany w kulturze muzycznej XVI wieku*

**Bartosz Kuźniarz**, *Goodbye Mr. Postmodernism.*  
*Teorie społeczne myślicieli późnej lewicy*

**Monika Murawska**, *Filozofowanie z zamkniętymi oczami.*  
*Fenomenologia ciała Michela Henry'ego*



**Roman Murawski**, *Filozofia matematyki i logiki  
w Polsce międzywojennej*

**Andrzej Wypustek**, *Bogowie, herosi i wybrańcy:  
studia nad wizerunkiem zmarłych w greckich epigramatach  
nagrobnych w epoce hellenistycznej i grecko-rzymskiej*

**Radosław Zenderowski**, *Religia a tożsamość narodowa  
i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej.  
Między etniczyczą religii a sakralizacją etnosu (narodu)*

**Dorota Zygmuntowicz**, *Praktyka polityczna.  
Od „Państwa” do „Praw” Platona*

**2012**

**Łukasz Afeltowicz**, *Modele, artefakty, kolektywy.  
Praktyka badawcza w perspektywie współczesnych studiów  
nad nauką*

**Tamara Brzostowska-Tereszkiewicz**, *Ewolucje teorii.  
Biologizm w modernistycznym literaturoznawstwie rosyjskim*

**Anna Engelking**, *Kołchoźnicy. Antropologiczne studium  
tożsamości wsi białoruskiej przełomu XX i XXI wieku*

**Janusz Grygień**, *Wola powszechna w filozofii politycznej*

**Iwona Krupecka**, *Don Kichote w krainie filozofów.  
O kichotyźmie Pokolenia '98 jako poszukiwaniu nowoczesnej  
formuły podmiotowości*

**Michał Łuczewski**, *Odwieczny naród.  
Polak i katolik w Żmijęcej*

**Anna Markowska**, *Dwa przełomy.  
Sztuka polska po 1955 i 1989 roku*

**Łukasz Niesiołowski-Spanò**, *Dziedzictwo Goliata.  
Filistyni i Hebrajczycy w czasach biblijnych*

**Magdalena Rembowska-Płuciennik**, *Poetyka intersubiektywności.  
Kognitywistyczna teoria narracji a proza XX wieku*



**Tadeusz Szubka**, *Neopragmatyzm*  
**Krzysztof Wójtowicz**, *O pojęciu dowodu w matematyce*  
**Paweł Załęski**, *Neoliberalizm i społeczeństwo obywatelskie*

**2013**

**Kamila Baraniecka-Olszewska**, *Ukrzyżowani. Współczesne misteria męki Pańskiej w Polsce*

**Renata Ziemińska**, *Historia sceptycyzmu.  
W poszukiwaniu spójności*

## **W PRZYGOTOWANIU**

**Agata Dziuban**, *Gry z tożsamością.  
Tatuowanie ciała w indywidualizującym się społeczeństwie polskim*

**Filip Lipiński**, *Hopper wirtualny.  
Obrazy w pamiętającym spojrzeniu*

**Marcin Moskalewicz**, *Totalitaryzm – Narracja – Tożsamość.  
Filozofia historii Hannah Arendt*

**Wojciech Musiał**, *Polska transformacja w świetle teorii  
modernizacyjnych*

**Gabriela Świtek**, *Gry sztuki z architekturą*

**Przemysław Urbańczyk**, *Mieszko Pierwszy Tajemniczy*

**Łukasz Wróbel**, *Hyle i noesis.  
Trzy międzywojenne koncepcje literatury stosowanej*