

GRZEGORZ PAC (WARSZAWA)

## Wokół wczesnego kultu św. Ludmiły

**Słowa kluczowe:** św. Ludmiła, świętość, kult, kanonizacja, *Legenda Krystiana*, św. Wacław

**Keywords:** St. Ludmila, sanctity, cult, canonization, *Legenda Christiani*, St. Wenceslaus

**Abstract:** The text presents the early cult of St. Ludmila and the author's disagreement with the opinion that the cult did not exist until the mid-12<sup>th</sup> century. The author opposes the view that not only was it not officially recognised but sometimes even opposed by the Prague bishops.

W dokumencie<sup>1</sup> z roku 1340 biskup praski Jan IV z Dražic potwierdza donację, jaką jeden z jego krewnych czyni na rzecz kościoła św. Ludmiły w jego rodzinnej miejscowości. Kościół ten, jak pisze, sam niedawno ufundował, natomiast świętą, pod której jest on wezwaniem, określa jako *patrona nostra*<sup>2</sup>. Szukając powodów owej

---

<sup>1</sup> Za pomoc w zdobyciu potrzebnej literatury podziękowania niech zechcą przyjąć Lukáš Reitinger i David Kalhous, którzy służyli mi też wielokrotnie konsultacjami merytorycznymi i wskazówkami bibliograficznymi, a także Marcin R. Pauk, Adrien Quéret Podesta, Antoni Grabowski, Marzena Matla i Julia Schneider. Zdjęć wybranych stron kodeksu Vyšší Brod sygn. XXVIII użyczyła mi pani Lucie Ó Súilleabháin Špalková z biblioteki opactwa, która z niezwykłą życzliwością zareagowała na moją prośbę, za co chciałbym w tym miejscu wyrazić ogromną wdzięczność. Dziękuję też bardzo Miłoszowi Sosnowskiemu, na którego konsultację – jak zawsze zresztą – mogłem liczyć w sprawach paleograficznych i filologicznych.

<sup>2</sup> ...*ad honorem dei et ejus genitricis virginis Mariae ac b. Ludmile martiris Christi, patronae nostrae [...]* ecclesiae in honore ipsius s. Ludmilae ibidem in Dražic per nos dudum est dotata, *Regesta Bohemiae et Moraviae*, t. 4 (*Annorum 1333–1346*), wyd. J. Emler, Pragae 1892, nr 800, s. 315–316. O założeniu kościoła w Dražicach przez Jana IV, gdzie także wspomina się, że powstał on *in honore beate Ludmile martiris eius et patronae* mowa też w rękopisie NK XIX B 3, fol. 203r, który przytaczam za P. Kubín,

szczególnej czci biskupa dla świętej niedawno zmarła czeska mediewistka Zdeňka Hledíková zastanawiała się, czy nie wiązać tego z bliskimi relacjami jego rodu z Przemyslidami<sup>3</sup>. Można zastanawiać się, czy owo wskazanie na dynastyczny wymiar kultu jest słuszne – jak pokażę na koniec, ten mógł mieć raczej ograniczony charakter. Być może nabożeństwo biskupa Jana IV dla Ludmiły tłumaczy po prostu fakt, że chodzi o jedną z kilku świętych czeskich, czczoną w tych czasach w całym królestwie, w tym w diecezji praskiej<sup>4</sup>.

O ile w połowie XIV w. kult babki św. Waclawa możemy obserwować w formie rozwiniętej, o tyle w wieku XII nie był on jeszcze, jak zobaczymy, tak popularny. Co więcej – niektórzy badacze sugerują, że jeszcze dwa wieki przed Janem IV jego poprzednicy na stolcu praskim nie tylko nie postrzegali Ludmiły jako swojej patronki, ale w istocie zwalczali jej kult. Miał on zostać uznany dopiero w połowie wieku XII, a wcześniej ograniczać się co najwyżej do klasztoru św. Jerzego w Pradze, w którym spoczywało ciało męczennicy. Aby spróbować odpowiedzieć na pytanie, czy tak było w istocie, musimy się przyjrzeć jego początkom, przede wszystkim zaś – co jest zasadniczym celem tego tekstu – raz jeszcze tym źródłom, które mają świadczyć o jego rzekomej kontestacji.

## Św. Ludmiła w żywotach św. Waclawa

Rozważań dotyczących początków kultu św. Ludmiły nie da się zacząć inaczej jak od *Żywota św. Waclawa i św. Ludmiły*, znanego jako *Legenda Krystiana*, który zaliczam do hagiografii św. Waclawa, choć w zasadzie jest to tekst poświęcony niemal w równym stopniu tak czeskiemu księciu, jak i jego babce. Zajmuje tu ona nieporównanie więcej miejsca niż w innych tekstach waclawowych, a jej postać zostaje wpleciona w dzieje dynastii i w historię przyjęcia wiary przez jej męża Borzywoja. Widzimy też Ludmiłę jako pobożną wdowę, a także jako wychowawczynię św. Waclawa. Czytamy wreszcie o jej konflikcie z matką tego ostatniego, Drahomirą i o jej męczeństwie z rąk siepaczy księżnej. Co jednak szczególnie ważne z naszego punktu widzenia, *Legenda Krystiana* dostarcza nam też informacji o początkach kultu świętej: o pierw-

---

*Sedm přemyslovských kultů* (=Seven Přemyslid Cults), Praha 2011, s. 118, przyp. 170. Por. tamże, s. 118; Z. Hledíková, *Úcta sv. Ludmily mezi 12. a 14. stoletím a její formování v klášteře sv. Jiří na Pražském hradě*, [w:] *Nomine Liudmilam. Sborník prací k počtě svatě Ludmily* (= *Nomine Liudmilam. Collection of Works on Honour of St. Ludmila*), red. R. Špačková, P. Meduna, Mělník 2006, s. 41–53, tu: s. 43–44.

<sup>3</sup> Z. Hledíková, *Úcta sv. Ludmily*, s. 44.

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 43–47; P. Kubín, *Sedm přemyslovských kultů*, s. 118–122.

szych cudach, o sprowadzeniu jej ciała do Pragi na polecenie jej wnuka, czemu także towarzyszą cudowne znaki, o przeprowadzonym przez biskupa pochówku, a także o obchodach jej wspomnienia liturgicznego, to jest rocznicy jej translacji<sup>5</sup>.

Problem jednak w tym, że tego właśnie źródła, przede wszystkim zaś czasu jego powstania, dotyczy wielka debata czeskiej mediewistyki. W uproszczeniu sprowadza się ona do pytania, czy tekst ten faktycznie – jak wynika z jego treści – pochodzi z końca wieku X, czy też jest dwunastowieczną lub nawet jeszcze późniejszą mistyfikacją<sup>6</sup>. Z punktu widzenia interesującego nas zagadnienia należy stwierdzić, że jeśli uznać *Legendę Krystiana* za źródło pochodzące z końca X w., to stanowi ona mocną przesłankę za wczesnymi początkami kultu św. Ludmiły. Kłopot polega jednak na tym, że właśnie słabość tego kultu w wieku XI i pierwszej połowie wieku XII oraz rzekomy opór, jaki miał on wówczas wywoływać, uchodzi za jeden z najważniejszych argumentów przeciw wczesnej dacie tekstu. Niemożliwe – powiadają zwolennicy poglądu o późnym pochodzeniu tekstu – aby utwór, tak eksponujący świętość Ludmiły i prezentujący początki jej kultu, powstał pod koniec wieku X, skoro ów kult został zaakceptowany i przyjął się dopiero od połowy wieku XII. O wadze problematyki związanej z kultem Ludmiły w toczących się na temat *Legendy Krystiana* debatach<sup>7</sup> świadczyć może fakt, że pojawił się on już polemice między Bertholdem Bretholzem i Oswaldem Holder-Eggerem z jednej a Josefem Pekařem z drugiej strony na początku zeszłego wieku<sup>8</sup>, a powrócił sto lat później, stając się najważniejszą

<sup>5</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 Przemysłidów i jej bohaterowie w dziele mnicha Krystiana*, Kraków 2007.

<sup>6</sup> Por. D. Kalhous, *Legenda Christiani and Modern Historiography* (East Central and Eastern Europe in the Middle Ages, 450–1450, 34), Leiden–Boston 2015; W. Jasiński, *Legenda Krystiana – autentyczność czy mistyfikacja? Żywot i męczeństwo św. Wacława i św. Ludmiły w świetle analizy historycznej i filologicznej*. Rozprawa doktorska, Wydział Historyczny UAM (maszynopis), Poznań 2018, dostępna w repozytorium UAM: <https://repozytorium.amu.edu.pl/handle/10593/23589> [dostęp z dnia 3.08.2018], a wcześniej, bez uwzględnienia jeszcze artykułu Kubína i wywołanej nim dyskusji (patrz niżej, przyp. 9): D. Třeštík, *Počátky Přemyslovců. Vstup Čechů do dějin (530–935)*, Praha 1997, zwł. s. 117–124; A. Kuźmiuk-Ciekanowska, *Święty i historia*, s. 11–52.

<sup>7</sup> Por. A. Kuźmiuk-Ciekanowska, *Święty i historia*, s. 33–36.

<sup>8</sup> B. Bretholz, *Cosmas und Christian*, Zeitschrift des deutschen Vereines für die Geschichte Mährens und Schlesiens 9 (1905), s. 70–121, tu: s. 89–90; J. Pekař, *Nejstarší kronika česká IX*, Český časopis historický 11 (1905), s. 267–300, tu: s. 289–292; O. H[older]-E[gger], *B. Bretholz hat in der Zeitschrift...*, Neues Archiv der Gesellschaft für Ältere Deutsche Geschichtskunde zur Beförderung einer Gesamtausgabe der Quellenschriften deutscher Geschichten des Mittelalters 32 (1907), s. 528–530, tu: s. 529.

bodaj kwestią w ostatniej jak dotąd odsłonie tej wielkiej debaty, czyli dyskusji między Petrem Kubínem a Davidem Kalhoussem<sup>9</sup>.

Napotykały tu więc na problem natury w istocie metodologicznej: możliwość użycia *Legendy Krystiana* jako przykładu wczesnego funkcjonowania kultu św. Ludmiły ograniczone jest tym, że ten ostatni sam stanowi ważny argument w sprawie datacji tego źródła. Zarazem jednak *Żywota św. Waclawa i św. Ludmiły*, a więc tekstu o pierwszorzędym z punktu widzenia interesującego nas tematu znaczeniu, nie sposób zupełnie wziąć w nawias. Na rzecz wczesnej genezy tekstu wysunięto bowiem przez lata wiele mocnych argumentów, padają zresztą i nowe dowody: warto przywołać tu nieopublikowane jeszcze badania Wojciecha Jasińskiego, który stara się wykazać za pomocą argumentacji filologicznej<sup>10</sup>. Nie miejsce tu jednak, aby ustosunkowywać się do tej debaty, ale zauważyć trzeba jedno: jeśli ów pogląd przeważającej części badaczy zajmujących się sprawą<sup>11</sup> jest słuszny, to początki kultu św. Ludmiły śmiało datować możemy na koniec wieku X.

Wypada zresztą przypomnieć, że – na co zwracali już, rzecz jasna, uwagę zwolennicy autentyczności *Legendy Krystiana* – za tym ostatnim przemawiają i inne źródła, o pewniejszej datacji, choć poświęcone przede wszystkim Waclawowi. Chociaż bowiem w innych żywotach księcia z X w. rola jego babki nie jest już tak uwypuklona jak u Krystiana, to przecież w wielu z nich pojawia się ona jako święta i męczennica<sup>12</sup>. Tak

<sup>9</sup> Por. P. Kubín, *Znovu o Kristiána*, [w:] *Od knížat ke králům: sborník u příležitosti 60. narozenin Josefa Žemličky*, red. E. Doležalová, R. Šimůnek, Praha 2007, s. 63–72 (passim); D. Kalhous, *Znovu o Kristiána – replika*, *Časopis Matice moravské* 126 (2007), s. 411–417 (passim); P. Kubín, *Odpověď na repliku Davida Kahouse o Kristiánovi*, *Časopis Matice moravské* 128 (2009), s. 171–175 (passim); D. Kalhous, *K historické metodě aneb opět nad prevostí Kristiánovy legendy*, *Časopis Matice moravské* 128 (2009), s. 176–183 (passim).

<sup>10</sup> W. Jasiński, *Legenda Krystiana – autentyk czy mistyfikacja?*, passim.

<sup>11</sup> Por. A. Kuźmiuk-Ciekanowska, *Święty i historia*, s. 28 wraz z przyp. 49, gdzie nie uwzględniono jeszcze krytycznych prac Kubína; J. Nastalska-Wiśnicka, *Rex Martyr. Studium źródłoznawcze nad legendą hagiograficzną św. Waclawa (X–XIV w.)*, Lublin 2010, s. 58–60 wraz z przyp. 151. Jak zauważa David Kalhous (sam wszelako zaangażowany w dyskusję po stronie zwolenników autentyczności *Legendy Krystiana*), w roku 2006, a więc przed publikacją pierwszych poświęconych zagadnieniu tekstów Kubína (por. wyżej, przyp. 9), sytuacja wyglądała tak, że „no serious doubts about the legend’s authenticity were expressed by any scholar for a few decades”, D. Kalhous, *Legenda Christiani*, s. 118.

<sup>12</sup> Obraz Ludmiły w żywotach św. Waclawa, także późniejszych, por. M. Homza, *Mulieres suadentes – Persuasive Women. Female Royal Saint in Medieval East Central Europe and Eastern Europe*, tłum. M. Fedorová i in. (East Central and Eastern Europe in the Middle Ages, 42), Leiden–Boston 2017 (rozszerzona wersja wydania słowackiego z 2002 r.), s. 123–129; D. Kalhous, *Znovu o Kristiána – replika*, s. 414, a wcześniej np. J. Pekař, loc. cit.

jest w obu redakcjach *Crescente fide*, gdzie określa się ją jako *beatissima*, a jej zabójstwo traktowane jest jako męczeństwo, skoro czytamy, że trafiła ona do Nieba *cum palma martyrii*<sup>13</sup>. Także Gumpold w swoim żywocie Waclawa określa babkę swego bohatera mianem *sancta ac venerabilis matrona* i podkreśla, że zginęła za wiarę<sup>14</sup>. Nawet jeśli te łacińskie teksty nie mogą uchodzić za świadectwo funkcjonowania kultu przedstawicielki Przemyslidów, to z pewnością dowodzą opinii świętości, jaką cieszyła się w kręgach, z których żywoty te pochodziły.

Jeśli chodzi o teksty słowiańskie poświęcone Waclawowi, to tu sprawa jest nieco bardziej skomplikowana. Jego babkę pomijają lub też wspominają marginalnie – i to bynajmniej nie jako świętą – różne redakcje *Pierwszej Legendy Starosłowiańskiej*<sup>15</sup> z X w.<sup>16</sup> Inaczej rzecz wygląda w wypadku jedenastowiecznej zapewne<sup>17</sup> *Drugiej Legendy Starosłowiańskiej*, gdzie śmierć Ludmiły przedstawiona jest jako czyn bezbożnej Drahomiry i moment rozpoczęcia prześladowania chrześcijaństwa<sup>18</sup>. Takie ujęcie nie zaskakuje zresztą, tekst jest bowiem w istocie w znacznej swej części tłumaczeniem tekstu Gumpolda, niemniej przyjęcie tego motywu w wieku XI jest godne odnotowania<sup>19</sup>.

Przechodząc do późniejszej łacińskiej hagiografii waclawowej należy wspomnieć żywot *Oportet nos fratrem*, gdzie Ludmiła nazywana jest nie inaczej jak *sancta* albo *beata*, a jej śmierć jest określona zostaje jako męczeństwo<sup>20</sup>; jak mówi o niej, relacjonując swój proroczy sen św. Waclawa: *futurum est [...] in eternum a Christo felici martyrio coronari*<sup>21</sup>. W kręgu tekstów łacińskich jest to być może jedyne, oryginalne

<sup>13</sup> [Crescente fide, tzw. redakcja bawarska], wyd. J. Emler, [w:] *Fontes rerum Bohemicarum*, t. 1, Praha 1873, s. 185; [Crescente fide, tzw. redakcja czeska], wyd. J. Ludvíkovský, [w:] tenże, *Nově zjištěný rukopis legendy Crescente fide a jeho význam pro datování Kristiána*, Listy filologické 81 (1958), cz. 1, cap. 3, s. 59.

<sup>14</sup> *Gumpoldi Mantuani episcopi Passio Vencezlai martyris*, wyd. J. Emler, [w:] *Fontes rerum Bohemicarum*, t. 1, cap. 11, s. 154.

<sup>15</sup> Por. P. Kubín, *Sedm přemyslovských kultů*, s. 88; M. Homza, *Mulieres suadentes*, s. 125–126.

<sup>16</sup> Streszczenie dyskusji wokół datacji: J. Nastalska-Wišnicka, *Rex Martyr*, s. 29–31.

<sup>17</sup> Streszczenie dyskusji wokół datacji: J. Nastalska-Wišnicka, *Rex Martyr*, s. 34–36.

<sup>18</sup> *Druhá staroslověnská legenda o sv. Václavu*, wyd. A. Vašica, [w:] *Sborník staroslověnských literárních památek o sv. Václavu a sv. Lidmíle*, red. J. Vajs, Praha 1929, cap. IX–XII, s. 99–100.

<sup>19</sup> Por. M. Homza, *Mulieres suadentes*, s. 127.

<sup>20</sup> *Die Wenzelslegende „Oportet nos fratres“*, wyd. J. Pěkař, [w:] tenże, *Die Wenzels – und Ludmilalegenden und die Echtheit Christians*, Prag 1906, cap. 10–11, s. 397–399.

<sup>21</sup> Tamże, s. 398.

hagiograficzne świadectwo kultu Przemyslidki z XI w. („być może”, bo trzeba tu zaznaczyć, że jego datacja pozostaje niejasna, jako że tekst mógł powstać też w wieku XII<sup>22</sup>). Trzeba jednak pamiętać, że w jedenastym stuleciu brak też nowych, łacińskich żywotów Waclawa, poza jeszcze tylko tym pióra Wawrzyńca z Monte Cassino. Ten w ogóle Ludmiły nie wspomina<sup>23</sup>, wydaje się jednak, że trudno wyciągać z tego jakieś daleko idące wnioski na temat kultu księżnej w Czechach. O ile miejsce powstania *Oportet nos fratres* było przedmiotem dyskusji, to tu nie ma raczej wątpliwości, że Wawrzyniec napisał swój tekst w dalekiej Italii<sup>24</sup>, gdzie kult św. Ludmiły faktycznie mógł nie dotrzeć.

Jak widać, choć poświęcona św. Waclawowi hagiografia nie jest w tej kwestii jednoznaczna, znaczna część wczesnych tekstów nie tylko wspomina babkę świętego, ale też prezentuje ją jako osobę świętą, a nade wszystko jako męczennicę. Jeśli dodać do tego *Legendę Krystiana*, z dużym prawdopodobieństwem źródło z X w., to rysuje nam się obraz mocnej obecności św. Ludmiły w tekstach hagiograficznych poświęconych jej wnukowi.

## Własne żywoty św. Ludmiły

Świadectwa dotyczące św. Ludmiły pochodzące z hagiografii św. Waclawa są oczywiście istotne, ale szczególna rola w rozważaniach o wczesnym kulcie księżnej musi przypadać utworom poświęconym samej Ludmile. Zaczniemy od krótkiego utworu znanego jako *Fuit in provincia Boemorum*, skupionego w zasadzie wyłącznie na postaci Przemyslidki<sup>25</sup>. Datacja tego tekstu także była przedmiotem dyskusji, ściśle zresztą powiązanej z tą o *Legendzie Krystiana*, który to żywot jest w partiach dotyczących Ludmiły podobny do *Fuit*, choć zarazem znacznie bardziej rozbudowany. Pomińmy tu skomplikowane rozważania na temat relacji obu tekstów, a przejdźmy do proble-

<sup>22</sup> Por. P. Kubín, *Sedm přemyslovských kultů*, s. 88–89 wraz z przy. 40, gdzie przywołanie starszej literatury. Por. też tenże, *Znovu o Kristiána*, s. 64–65; J. Nastalska-Wišnicka, *Rex Martyr*, s. 67–69; D. Kahlous, *Anatomy of a Duchy. The Political and Ecclesiastical Structures of Early Přemyslid Bohemia (East Central and Eastern Europe in the Middle Ages, 450–1450, 19)*, Leiden–Boston 2012, s. 217; M. Homza, *Mulieres suadentes*, s. 127.

<sup>23</sup> Por. M. Homza, *Mulieres suadentes*, s. 127.

<sup>24</sup> Por. J. Nastalska-Wišnicka, *Rex Martyr*, s. 65–68.

<sup>25</sup> *Fuit in provincia Boemorum*, wyd. V. Chaloupecký, [w:] tenże, *Prameny X století: legendy Kristiánovy o svatém Václavu a svaté Ludmile* (Svatováclavský Sborník, t. II, cz. 2), Praha 1939, s. 459–481.

mu datacji i zauważmy, że i tu pojawiały się propozycje od X do XII w. (późniejsze nie, jako że najstarszy rękopis tekstu pochodzi z drugiej połowy XII w.)<sup>26</sup>. Podobnie jednak jak w wypadku *Legendy Krystiana*, od pewnego momentu *gros* badaczy przekonana j, że dzieło pochodzi z X w.; ostatnia bodaj, zdecydowanie kwestionująca taką datację, praca Oldřicha Králíka pochodzi z roku 1976<sup>27</sup>. Proponował on tam późny wiek XI jako czas powstania<sup>28</sup>, a w poprzednich publikacjach wskazywał, za wcześniejszymi badaczami, dokładniejszy moment, a mianowicie lata sześćdziesiąte tego wieku, opowiadając się zarazem za klasztorem w Szawie jako miejscem napisania utworu<sup>29</sup>. Trzeba tu zauważyć, że z naszego punktu widzenia byłoby to w zasadzie zadowalające, świadczyłoby bowiem o funkcjonowaniu kultu świętej Ludmiły przed wiekiem XII, i to poza praskim klaszturem św. Jerzego.

Inni badacze opowiadali się jednak za wcześniejszym powstaniem utworu. W wypadku *Fuit in provincia Boemorum*, inaczej niż w odniesieniu do *Legendy Krystiana*, opinia ta nie została zakwestionowana przez Petra Kubína, który – choć nie wyklucza, że tekst mógł być napisany w XI lub pierwszej połowie XII w. – opowiada się zasadniczo za końcem wieku X i wiąże powstanie żywota z okresem niedługo po założeniu klasztoru benedyktynek przy kościele św. Jerzego. Jako przeciwnik tezy o wczesnym kulcie Ludmiły Kubín sugeruje jednak, że tekst nie ukazuje świętości Przemysłidki: nie nazywa jej świętą, a określa jedynie jako *dei famula*, nie wymienia też jej cudów<sup>30</sup>; podobne zdanie wyraża Martin Homza<sup>31</sup>. Pogląd taki jednak, przy uważniejszej lekturze źródła, uznać trzeba za zaskakujący. Opis pobożnych działań Ludmiły jako wdowy wpisuje się we wzorzec świętych władczyń, choć oczywiście można by argumentować, że bywa on stosowany także w odniesieniu do postaci po prostu niezwykle pobożnych<sup>32</sup>. Określenie *famula dei* lub *Christi* też może uchodzić

<sup>26</sup> Obie kwestie streszcza: A. Kuźmiuk-Ciekanowska, *Święty i historia*, s. 33–36. Por. też O. Králík, *Kosmova Kronika a předchozí tradice*, Praha 1976, s. 99–113; D. Třeštík, *Počátky Přemyslovců*, Praha 1981, s. 28–33; tenże, *Počátky Přemyslovců. Vstup*, s. 138–144.

<sup>27</sup> Por. A. Kuźmiuk-Ciekanowska, *Święty i historia*, s. 36.

<sup>28</sup> O. Králík, *Kosmova Kronika*, zwł. s. 100.

<sup>29</sup> Tenże, *Sázavské písemnictví XI. století* (Rozprawy Československé akademie věd 71, 1961, z. 12), s. 59.

<sup>30</sup> P. Kubín, *Znovu o Kristiána*, s. 64 wraz z przyp. 14 (s. 70); tenże, *Sedm přemyslovských kultů*, s. 84–87.

<sup>31</sup> M. Homza, *Mulieres suadentes*, s. 96, 108.

<sup>32</sup> Por. G. Pac, *Kobiety w dynastii Piastów. Rola społeczna piastowskich żon i córek do połowy XII wieku – studium porównawcze*, Toruń 2013, s. 107–117, gdzie dalsza literatura przedmiotu.

za niejednoznaczne, choć faktem jest, że pojawia się ono często w żeńskiej hagiografii<sup>33</sup>. Przede wszystkim jednak nie jest prawdą, że brak tu określeń wskazujących na świętość: w ostatnim fragmencie księżna określana jest jako *beata Ludmila*, mowa też jest o grobie *beastissime martiris Ludmille*<sup>34</sup>. Określenie *beata* jest bez wątpienia synonimem określenia *sancta*, ale bardziej może nawet jednoznaczne jest nazwanie jej tu męczennicą, a jej śmierci – męczeństwem<sup>35</sup>. Skoro jest męczennicą, jak może nie być świętą? – można by zapytać<sup>36</sup>. Nie jest też jasne, czemu Kubín utrzymuje, że brak w tekście cudów, skoro spotykamy tu znany także z *Legendy Krystiana* motyw znaków dziejących się nad grobem świętej, które skłaniają Drahomirę do budowy – jako swoistej „przykrywki” – bazyliki św. Michała<sup>37</sup>. Wynika z tego, że omawiany przez nas, skupiony na postaci Ludmiły tekst, datowany zasadniczo na wiek X, ukazuje swą bohaterkę jako osobę świętą<sup>38</sup>, niewątpliwie więc może uchodzić za świadectwo jej wczesnego kultu.

Drugim samodzielnym tekstem poświęconym Ludmile, bliskim zresztą *Fuit*, jest zachowany jedynie na Rusi, i to w późnych (to znaczy nie młodszych niż koniec XIII–początek XIV w.) odpisach, krótki żywot księżnej umieszczony w *Prologu*, czyli ruskiej wersji *Synaxarionu*<sup>39</sup>. Sprawą dyskusyjną pozostaje, gdzie (to znaczy w Cze-

<sup>33</sup> Tytułem przykładu jedynie przywołajmy określenie *Christi famula*, które pada tuż obok *sancta dei* w *Vita Mathildis reginae posterior*, wyd. B. Schütte, MGH SRG, t. 66, Hannover 1994, cap. 11, s. 167. Inne przykłady: o cesarzowej Adelajdzie w jej cudach: *Der Wunderbericht*, wyd. H. Paulhart, [w:] *Die Lebensbeschreibung der Kaiserin Adelheid von Abt Odilo von Cluny (Odilonis Cluniacensis abbatis Epitaphium domine Adelheide auguste)*, wyd. H. Paulhart (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Ergänzungsband 20, cz. 2), Graz–Köln 1962, s. cap. 1, s. 46, cap. 4, s. 49; o św. Radegundzie: *Vita Sanctae Balthildis*, wyd. B. Krusch, MGH SS rer. Merov., t. 2, Hannoverae 1888, cap. 18, s. 506; o św. Idzie z Herzfeld: *Ex Vita s. Idae auctore Uffingo monacho Werthiensi*, wyd. G.H. Pertz, [w:] MGH SS, t. 2, Hannoverae 1828, s. 570.

<sup>34</sup> *Fuit in provincia Boemorum*, cap. 10, s. 478.

<sup>35</sup> Tamże, cap. 5, s. 473.

<sup>36</sup> Znaczenie tego faktu dostrzega także M. Homza (*Mulieres suadentes*, s. 96), który uważa zarazem, że poza tym Ludmila „does not act as a saintess, but is Dei famula” (tamże).

<sup>37</sup> *Fuit in provincia Boemorum*, cap. 10, s. 478.

<sup>38</sup> Por. J. Pekar, *Nejstarší kronika česká*, s. 290; D. Kalhous, *Znovu o Kristiána – replica*, s. 413–14.

<sup>39</sup> N.J. Serebrjanskij, [Wstęp do] *Proložní Legendy o sv. Lidmile a o sv. Václavu*, [w:] *Sborník staroslovanských literárních památek*, s. 47–63, tu: s. 47–50; [Wstęp do] *Proložní Legenda o sv. Ludmile*, [w:] *Staroslověnské legendy českého původu. Nejstarší kapitoly z dějin česko-ruských kulturních vztahů*, red. A.I. Rogov, E. Bláhová, A.V. Konzal, Praha 1976, s. 261–272, tu: s. 261; J. Nastalska-Wišnicka, *Rex Martyr*, s. 38–39.



chach czy na Rusi) i kiedy powstał ten tekst<sup>40</sup>. Zwolennicy poglądu, że tekst powstał w Czechach, tacy jak Pekař, Králík czy Třeštk wskazywali na rolę, jaką w jego powstaniu, a pewnie i przekazaniu na Ruś, odegrać mieli piszący w języku słowiańskim mnisi z klasztoru w Sazawie<sup>41</sup>. Wyznacza to poniekąd *terminus ante quem* jego powstania, jako że wspólnota ta przestała istnieć w roku 1096. Trzeba tu jednak zauważyć, że rola, jaką w kontaktach między Rusią a Czechami miała pełnić do tego czasu Sazawa, pozostaje sprawą dyskusyjną<sup>42</sup>. Faktycznie jednak biorąc pod uwagę słabnącą pozycję języka słowiańskiego w chrześcijaństwie czeskim, przede wszystkim zaś stopniowe urywanie się kontaktów między chrześcijaństwem wschodnim a zachodnim w dziedzinie kultu świętych<sup>43</sup>, przeniknięcie tekstu poświęconego św. Ludmile jest zwyczajnie bardziej prawdopodobne przed połową wieku XII niż później. Uwagi te pozostają zresztą w mocy, jeśli przyjmujemy, że tekst powstał na Rusi, jako efekt funkcjonującego tam kultu – ten także przecież musiał w pewnym momencie przeniknąć na Ruś z Czech.

Trzeba jednak pamiętać, że gdy w połowie wieku XII powstaje *Prolog*, to nie zawiera jeszcze wspomnień Waclawa i Ludmiły, które zostają dodane później<sup>44</sup>, co słusznie uchodzi za jeden z kontrargumentów przeciw wczesnemu powstaniu omawianego tu, słowiańskiego żywota Przemyślidki<sup>45</sup>. Warto wspomnieć i inny, który – o ile wiem – uszedł uwadze badaczy: krótki żywot Ludmiły umieszczony jest pod

<sup>40</sup> Przegląd stanowisk do połowy lat siedemdziesiątych patrz: [Wstęp do] *Proložní Legenda*, [w:] *Staroslověnské legendy*, s. 262–263. Por. też D. Třeštk, *Počátky Přemyslovců* (1981), s. 42–43, 65; tenże, *Počátky Přemyslovců. Vstup*, s. 151–152.

<sup>41</sup> J. Pekar, *Svatý Václav*, [w:] *Svatováclavský sborník na památku 1000. výročí smrti knížete Václava Svatého*, t. 1, *Kníže Václav Svatý a jeho doba*, red. K. Guth i in., Praha 1934, s. 9–101, tu: s. 88, przyp. 100; O. Králík, *Kosmova Kronika*, s. 100; D. Třeštk, *Počátky Přemyslovců* (1981), s. 38–39, 42; tenże, *Počátky Přemyslovců. Vstup*, s. 139.

<sup>42</sup> Choć badacze czescy podkreślają zwykle rolę Sazawy w kontaktach między Czechami a Rusią (por. np. E. Bláhová, *Literarische Beziehungen zwischen dem Sázava-Kloster und der Kiever Rus'*, [w:] *Der heilige Prokop, Böhmen und Mitteleuropa*, wyd. P. Sommer, Praha 2005 (Colloquia mediaevalia Pragensia, 4), s. 237–253, passim), w istocie nie brak jednak i głosów sceptycznych, patrz A. de Vincenz, *West Slavic Elements in the Literary Language of Kievan Rus'*, *Harvard Ukrainian Studies* 12–13 (1988–1989), s. 262–275, tu: s. 264.

<sup>43</sup> Por. G. Pac, *Kult świętych a problem granicy między chrześcijaństwem zachodnim i wschodnim w Europie Środkowo-Wschodniej X–XII wieku*, [w:] *Granica wschodnia cywilizacji zachodniej w średniowieczu*, red. Z. Dalewski, Warszawa 2014, s. 375–434, tu: s. zwł. s. 433–434, gdzie dalsza literatura.

<sup>44</sup> Patrz wyżej, przyp. 39.

<sup>45</sup> Por. N.J. Serebrjanskij, [Wstęp do] *Proložní Legenda*, s. 57.

dniem jej *passio*, 16 września. Tymczasem święta tego brak w pierwotnej warstwie większości z powstających do początków wieku XIII najstarszych kalendarzy czeskich, w których z kolei powszechne jest wspomnienie świętej 10 listopada, a więc w dzień *translatio*. Co jednak znaczące – pojawiające się w tych kalendarzach doprecyzowania, że właśnie o *translatio* tu chodzi to późniejsze dopiski; w warstwie pierwotnej dzień ten widnieje po prostu jako święto św. Ludmiły<sup>46</sup>. Potwierdza to spostrzeżenie Zdenka Fiali, że to właśnie 10 listopada był pierwotnym wspomnieniem świętej księżnej, podczas gdy święto wrześniowe zaczyna zyskiwać na popularności dopiero na przełomie XII i XIII w.<sup>47</sup> Wydaje się zatem, że jeśli umieszczenie świętej w *Prologu* pod datą 16 września dokonało się pod wpływem czeskim, to wskazuje to raczej, że zawarty tam jej krótki żywot jest efektem późniejszych kontaktów czesko-ruskich, o których wszelako – co też warto podkreślić – niewiele wiemy.

Istnieje jednak i inna możliwość – data śmierci Ludmiły<sup>48</sup> mogła być na Rusi znana, jako że funkcjonowała tam tradycja waclawowa i to, jak się wydaje, w postaci szerszej niż tylko zachowane do naszych czasów teksty<sup>49</sup>. A skoro tak, decyzja o wspominaniu świętej właśnie w ten dzień mogła być zupełnie niezależna od tego, w jaki dzień wspominano ją w Czechach, co oznaczałoby, że powyższe rozważania na temat dnia obchodów wspomnienia świętej w Czechach w XI i XII w. traciłyby w tym kontekście na znaczeniu. Wówczas zaś należałoby zakładać raczej wcześnie przeniknięcie kultu św. Ludmiły czy też poświęconego jej tekstu na wschód, co znacznie lepiej pasuje do naszej ogólnej wiedzy na temat kontaktów religijnych Rusi z Czechami i szerzej – z chrześcijaństwem łacińskim, które po połowie XII w. są już bardzo słabe.

Podsumowując: słowiański żywot Ludmiły zapisany w ruskim *Prologu* jest niewątpliwie świadectwem jej kultu, który musiał przeniknąć na Ruś z Czech. Istnieją przesłanki, że stało się to raczej w okresie wcześniejszym, jednak wobec rozmaitych,

<sup>46</sup> Kalendarze te wymieniam, analizując szczegółowo problem wspomnień Ludmiły w: G. Pac, *Kalendarz z Kodeksu Gertrudy jako świadectwo dewocji monarszej. Wokół kultu świętych na styku chrześcijaństwa łacińskiego i wschodniego w XI wieku*, Roczniki Historyczne 84 (2018) (w druku).

<sup>47</sup> Z. Fiala, *O církevně-chronologické terminologii v Legendě Kristiánově*, Acta Universitatis Carolinae. Philosophica et Historica 3–4 (1971), s. 15–37, tu: s. 32. Obchodzenie właśnie dnia translacji, a nie *dies natalis*, to aż do XIII wieku zjawisko dość częste, por. A. Vauchez, *Sainthood in the Later Middle Ages*, Cambridge 1997 (oryginał francuski: 1988), s. 20; L. Hertling, *Materiali per la storia del processo di Canonizzazione*, Gregorianum 16 (1935), nr 2, s. 170–195, tu: s. 172.

<sup>48</sup> Por. *Komentář k Proložní Legendě o sv. Ludmile*, [w:] *Staroslověnské legendy českého původu*, s. 275–286, tu: s. 275.

<sup>49</sup> Por. G. Pac, *Kult świętych a problem granicy*, s. 416–420, gdzie dalsza literatura.

wskazanych wyżej wątpliwości trudno uznać ten żywot za świadectwo kultu Ludmiły przed połową wieku XII z taką samą dozą pewności, z jaką za świadectwo takie należy uznać drugi znany nam tekst poświęcony świętej, a mianowicie omówiony wcześniej łaciński żywot *Fuit*.

## Św. Ludmiła w XI-wiecznych kalendarzach

Wspominane przed chwilą najstarsze czeskie kalendarze nie pomogą nam niestety wiele w sprawie kultu Ludmiły w wieku XI, żaden z nich nie powstał bowiem wcześniej niż w latach trzydziestych XII w.<sup>50</sup> Jest natomiast jeden kalendarz z tego okresu, który odnotowuje jej wspomnienie, a mianowicie kalendarz z *Kodeksu Gertrudy*. Jednak jest ono zapisane błędnie: nota brzmi *Liudmile uirginis* (zamiast *uiduis*), a dodatek znajduje się pod 12, a nie 10 listopada<sup>51</sup>, kiedy to obchodzony był dzień jej translacji, co jednak słusznie chyba uchodzi za błąd, wynikający z prostego zamienienia tego wspomnienia ze wspomnieniem Pięciu Braci<sup>52</sup>. Mimo tych lapsusów bez wątpienia chodzi tu o postać czeskiej księżnej.

Rację mają badacze polscy, którzy wskazują na Kraków jako na miejsce pochodzenia podstawy tego kalendarza, nie ulega zaś żadnej wątpliwości, że słuszne jest łączenie go przez nich z czasami Gertrudy, wbrew stanowisku historyków czeskich, wskazujących na okres po roku 1142<sup>53</sup>. Ponieważ w druku znajduje się mój obszerny tekst poświęcony kalendarzowi<sup>54</sup>, tu przywołam tylko skrótowo najważniejsze argumenty. Za datacją na ostatnią ćwierć XI w. przemawia związek z Gertrudą, objawiający się w dwóch notach komemoracyjnych<sup>55</sup> i – jak pokazuję we wspomnianym

<sup>50</sup> Patrz niżej, s. 36, 40.

<sup>51</sup> *Modlitwy księżnej Gertrudy z Psalterza Egberta z Kalendarzem*, wyd. M.H. Malewicz, B. Kürbis (Monumenta Sacra Polonorum, 2), Kraków 2002, s. 113.

<sup>52</sup> Takie wyjaśnienie zaproponował J. Kalousek, *Kalendář českého původu z prostředka XII století*, Časopis Musea království Českého 76 (1902), z. 2–3, s. 159–165, tu: s. 163, a za nim przyjęli praktycznie wszyscy, późniejsi badacze. Szerzej na ten temat: G. Pac, *Kalendarz z Kodeksu Gertrudy* (w druku).

<sup>53</sup> Por. zvl. B. Kürbis, *Opracowanie*, [w:] *Modlitwy księżnej Gertrudy*, s. 3–94; M. Matla, *Czeskie wpływy w życiu religijnym i piśmiennictwie państwa piastowskiego X–XI wieku*, Poznań 2017, s. 198–205, 316–335 oraz G. Pac, *Kalendarz z Kodeksu Gertrudy* (w druku).

<sup>54</sup> G. Pac, *Kalendarz z Kodeksu Gertrudy* (w druku).

<sup>55</sup> Por. B. Kürbis, *Opracowanie; Modlitwy księżnej Gertrudy*, s. 110 z przyp. 2; S. Kętrzyński, *O imionach piastowskich do końca XI wieku*, [w:] tenże, *Polska w X–XI w.*, Warszawa 1961 (pierwodruk artykułu: 1951), s. 593–675, tu: s. 648.

tekście – w doborze niektórych świętych. Nadto późną datację, jak trafnie zauważyła Marzena Matla, każe wykluczyć brak niezwykle popularnego począwszy od swej kanonizacji w roku 1131 św. Gotarda<sup>56</sup>. Natomiast przemawiające za nią wiązanie wspomnianej w kalendarzu dedykacji kościoła św. Waclawa z konsekracją katedry praskiej w roku 1142 ma wątpliwe podstawy<sup>57</sup>.

Ostatnio na inne, jedenastowieczne, jak uważał, świadectwo kultu spoza Czech wskazał w kilku publikacjach David Kalhous<sup>58</sup>. Chodzi tu mianowicie o noty na marginesie powstałego w Magdeburgu martyrologium umieszczonego w jedenastowiecznym kodeksie (obecnie: Vyšší Brod, sygn. XXVIII), w którym w drugiej połowie wieku XI zapisano tzw. *Annales Magdeburgenses Brevissimi*<sup>59</sup>. Wśród owych marginalnych not znajdziemy pod 16 września: *Passio sancte Ludmille*, a pod 10 listopada: *Translatio sancte [Lud]mille martyris*<sup>60</sup>. Kalhous, dając chyba wiarę wydawcom, uznał, że dopisała je jedenastowieczna ręka, tymczasem zaproponowana przez nich datacja jest raczej nie do utrzymania.

Zacznijmy od tego, że wśród not, które wydawcy ocenili jako jedenastowieczne są takie jak: pod 4 maja *Translatio sancti Godehardi episcopi* czy, pod 10 września, *Cunegundis imperatricis in Babenberch*<sup>61</sup>. Tymczasem pierwsza odnosi się przecież do translacji św. Gotarda, która miała miejsce 4 maja 1132 r., a więc kilka miesięcy po papieskiej kanonizacji, o której była przed chwilą mowa, a która zapoczątkowała ogromną popularność tego świętego<sup>62</sup>. Druga nota zaś to wspomnienie translacji cesarzowej Kunegundy, żony Henryka II, która miała miejsce 9 września 1201 r., a której kult w ogóle jest dla nas uchwytny dopiero w okresie bezpośrednio poprzedzającym to wydarzenie<sup>63</sup>. Zdaniem wydawców tę ostatnią notę wpisała ta sama

<sup>56</sup> M. Matla, *Czeskie wpływy*, s. 334. Por. niżej, przyp. 62.

<sup>57</sup> G. Pac, *Kalendarz z Kodeksu Gertrudy* (w druku).

<sup>58</sup> D. Kalhous, *K historické metodě*, s. 174 wraz z przyp. 15; tenże, *Anatomy of a Duchy*, s. 190 wraz z przyp. 85; tenże, *Legenda Christiani*, s. 120 wraz z przyp. 116.

<sup>59</sup> Por. ostatnio: A. Quéret Podesta, *Annales Magdeburgenses Brevissimi. The Short Annals of Magdeburg and their significance in the discussion on the genesis of Czech and Polish annalistic productions*, Olomouc 2016.

<sup>60</sup> *Notae necrologicae magdeburgenses*, wyd. O. Holder-Egger, S. Steinherz, [w:] MGH SS t. 30, cz. 2, Lipsiae 1934, s. 750.

<sup>61</sup> *Notae necrologicae magdeburgenses*, s. 750.

<sup>62</sup> Por. J. Fellenberg gen. Reinold, *Die Verehrung des Heiligen Gotthard von Hildesheim in Kirche und Volk* (Rheinisches Archiv, 74), Bonn 1970, s. 40–55.

<sup>63</sup> Por. R. Folz, *Les saintes reines du Moyen Âge en Occident (VI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, (Subsidia Hagiographica, 76), Bruxelles 1992, s. 86–89.

ręka co *Passio sancte Ludmille*<sup>64</sup>. Jeśli mieliby oni zatem w kwestii tożsamości obu piszących rację (a rzecz może budzić wątpliwości), jest niemożliwe, aby była to ręka osoby żyjącej wcześniej niż w XIII w.

Nie tylko jednak datacja zaproponowana przez wydawców nie może budzić zaufania, ale też analiza paleograficzna interesujących nas not potwierdza, że żadna z nich nie pochodzi raczej sprzed wieku XIII. Dotyczy to, rzecz jasna, tej wspominającej Kunegundę, ale – co dla nas istotniejsze – także tych odnoszących się do *passio* i *translatio* Ludmiły (ta druga nota zapisana rozchwianym pismem), jak i wspomnienia św. Waclawa<sup>65</sup> (także datowanego przez wydawców na wiek XI<sup>66</sup>). Wiele wskazuje więc na to, że wszystkie one dodano do kalendarza wraz ze wspomnieniami Pięciu Braci i św. Prokopa, które za trzynastowieczne uznali sami wydawcy<sup>67</sup>. Dodanie grupy czeskich świętych do kalendarza miało więc zapewne miejsce, gdy trafił on, wraz z całym kodeksem, do Czech. Mogło się to zresztą stać już w cysterskim opactwie Vyšší Brod, gdzie kodeks znajduje się do dziś<sup>68</sup>.

Jak widać spośród dwóch omówionych tu pokrótce źródeł kalendarzowych wspominających św. Ludmiłę, tylko jedno uznać można za faktycznie pochodzące z XI wieku. Fakt jednak, że Przemyslidkę wpisano do kalendarza *Kodeksu Gertrudy* jest wszelako niewątpliwym i jednoznacznym świadectwem jej kultu. I to kultu, który nie tylko wyszedł poza mury opactwa św. Jerzego, ale też – jak się wydaje – dotarł poza Czechy, do miasta, w którym katedra nosiła wezwanie jej wnuka, św. Waclawa, a więc do Krakowa.

## Świadectwo Kosmasa

Zebrany wyżej materiał wyraźnie wskazuje, że nie sposób zaprzeczyć kultowi św. Ludmiły przed połową wieku XII i że trudno zgodzić się, iż ograniczał się on do jednego ośrodka czy instytucji kościelnej. Trzeba jednak skonfrontować się także ze świadectwami, które przytaczane są jako kontrargument, a więc które dowodzą, mają,

<sup>64</sup> *Notae necrologicae magdeburgenses*, s. 750.

<sup>65</sup> Vyšší Brod, sygn. XXVIII, odpowiednio fol. 72r; 74v; 90v; 78v.

<sup>66</sup> *Notae necrologicae magdeburgenses*, s. 750.

<sup>67</sup> *Notae necrologicae magdeburgenses*, s. 750. Adrien Quéret Podesta (*Annales*, s. 82–85) noty dotyczące Ludmiły i Waclawa, które – za wydawcami MGH – uważa za XI-wieczne, nazywa „starszą grupą czeską”, zaś noty dotyczące Prokopa i Pięciu Braci – „młodsza grupą czeską”. Wydaje się jednak, że mogła to być jedna i ta sama grupa.

<sup>68</sup> Por. A. Quéret Podesta, *Annales*, s. 84–85.

że był to kult poza murami klasztoru św. Jerzego nieuznawany, a nawet zwalczany przez praskich biskupów. Pierwszym takim świadectwem jest opowieść Kosmasa umieszczona pod rokiem 1100. Kronikarz rozpoczyna historię od zwrotu *vestre caritati pandimus*, skierowanego zapewne do księcia Sobiesława<sup>69</sup>, a następnie opowiada o konsekracji kościoła św. Piotra należącego do klasztoru św. Jerzego. Gdy dokonujący jej biskup praski Herman przygotowywał relikwie świętych do ołtarza nowego kościoła, opatka klasztoru, Windelmutha, podała mu kawałek tkaniny wziętej z szaty św. Ludmiły. Biskup zganił ją jednak, mówiąc: „Milcz, pani, o jej świętości, pozwól starszycie odpoczywać w spokoju”<sup>70</sup>. Wywołało to gwałtowny protest ksieni, która podkreśliła, że przez zasługi Ludmiły dokonują się cuda. Wówczas biskup rozkazał położyć tkaninę na rozżarzone węgle – tkanina nie spłonęła, ale pozostała nienaruszona. „Tym tak oczywistym cudem wstrząśnięci, biskup i my wszyscy, wylewaliśmy łzy z radości i składaliśmy dzięki Chrystusowi” – kończy kronikarz<sup>71</sup>.

Historia ta jest przywoływana zawsze, gdy dyskutowany jest problem kultu świętej księżnej. Na początek warto jednak opowieści Kosmasa przyrzeć się od nieco innej strony, niż zwykle robią to badacze, aby stwierdzić, że dowodnie wskazuje ona na cześć, jaką otaczana była św. Ludmiła także poza klasztorem św. Jerzego. Nie ulega bowiem wątpliwości, że sam autor tekstu przekonany jest o świętości księżnej: opowiada przecież o ewidentnym cudzie dokonanym, jak pisze na początku, *per merita sanctissime martiris Ludmille*<sup>72</sup>, całą zaś opowieść kończy swoistym wyznaniem wiary w cud, który się dokonał. Warto przypomnieć, z kim mamy tu do czynienia – Kosmas to przecież dziekan kapituły praskiej i bliski współpracownik kilku tamtejszych biskupów. „My wszyscy”, o których pisze na końcu kronikarz, to – jak można rozumieć – inni duchowni z otoczenia biskupa, zapewne kanonicy, choć oczywiście nie sposób powiedzieć, czy w świętość Ludmiły wierzyli oni, jak opatka św. Jerzego, już wcześniej, czy też przekonał ich dopiero, jak biskupa Hermana, dokonany na ich oczach cud.

Zasadnicze znaczenie ma tu jednak, rzecz jasna, postawa tego ostatniego i to właśnie na nią zwracają uwagę badacze czescy, widząc w tym świadectwo nieuznania

<sup>69</sup> Por. M. Wojciechowska, *Wstęp*, [w:] *Kosmasa Kronika Czechów*, tłum. taż, Wodzisław Śląski 2012 (pierwsze wydanie 1968), s. 7–47, tu: s. 21–22.

<sup>70</sup> *Tace, domna, de eius sanctitate, dimitte anum quiescere in pace!*, *Cosmae Pragensis Chronica Boemorum*, wyd. B. Bretholz, MGH, SS rer. Germ., Nova Series, t. 2, Berolini 1923, ks. III, rozdz. 11, s. 171. Tu i dalej tłumaczenie za: *Kosmasa Kronika Czechów*, tłum. M. Wojciechowska, s. 171.

<sup>71</sup> *Quo tam evidenti presul et omnes nos perculti miraculo lacrimas fundimus pre gaudio et gratias retulimus Christo*, *Cosmae Pragensis Chronica Boemorum*, ks. III, rozdz. 11, s. 171–172.

<sup>72</sup> *Cosmae Pragensis Chronica Boemorum*, ks. III, rozdz. 11, s. 171.

kultu św. Ludmiły przez biskupów praskich, co służyło również za argument (w kontekście dyskusji o *Legendzie Krystiana*), że kultu tego nie mogli uznawać poprzednicy Hermana, w tym św. Wojciech<sup>73</sup>. Wypada wyjaśnić, że sama procedura zastosowana przez biskupa, a mianowicie próba ognia, jest standardowym działaniem, jakie wedle relacji tekstów z epoki było przeprowadzane w wypadku relikwii budzących wątpliwości. Procedurę tę podejmowali zwykle przełożeni kościelni: w klasztorze często opat, gdzie indziej zazwyczaj właśnie biskup<sup>74</sup>, bo to on przecież już od czasów starożytnych był na terenie swojej diecezji odpowiedzialny za właściwy kult świętych<sup>75</sup>. Często chodzi tu o sprawdzenie autentyczności relikwii uznanego świętego, ale wcale nierzadko bywa też tak, że za pomocą ordaliów, którym poddaje się relikwie, sprawdza się, czy rzeczywiście danego zmarłego uważać można za osobę świętą<sup>76</sup>, w więc podobnie, jak to mam miejsce w przytoczonej wyżej opowieści Kosmasa.

Przywołajmy kilka przykładów, w których także istotna rola przypadła biskupom. W powstałym na początku XIII w. żywocie Wilhelma, opata duńskiego Eskile czytamy historię z czasów, gdy bohater tekstu przebywał jeszcze we Francji, skąd pochodził. Mianowicie w roku 1162 w Paryżu powstała plotka, jakoby z relikwiarza zniknęły autentyczne relikwie św. Genowefy. W związku z tym arcybiskup Sens w towarzystwie swych sufraganów przeprowadził ich uroczyste sprawdzenie. Gdy relikwiarz został otwarty, a oczom zebranych ukazała się głowa świętej, Wilhelm, który był wówczas przeorem klasztoru św. Genowefy, rozpoczął śpiewanie *Te Deum*.

<sup>73</sup> Por. N. Profanová, *Kněžna Ludmila. Vládkyně a svěřice zakladatelka rodu*, Praha 1996, s. 118; Z. Hledíková, *Úcta sv. Ludmily*, s. 41; P. Kubín, *Zur Heiligsprechung der böhmischen Fürstin Ludmila (+ 921)*, [w:] *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Festschrift für Matthias Werner zum 65. Geburtstag* (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Thüringen. Kleine Reihe, 24), red. E. Bünz, S. Tebruck, H.G. Walther, Köln–Wien 2007 s. 631–648, tu: s. 636; tenże, *Znovu o Kristiána*, s. 64; tenże, *Odpověď na repliku*, s. 173.

<sup>74</sup> Por. N. Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Paris 1975, s. 134–135; T. Head, *Saints, Heretics and Fire: Finding Meaning through the Ordeal*, [w:] *Monks & Nuns, Saints & Outcasts: Religion in medieval Society: Essays in Honor of Lester K. Little*, Ithaka–London 2000, s. 220–238 (passim); tenże, *The Genesis of the Ordeal of Relics by Fire in Ottonian Germany: An Alternative Form of "Canonization"*, [w:] *Procès de canonisation au Moyen Âge: aspects juridiques et religieux*, red. G. Klaniczay (Collection de l'École française de Rome, 340), Roma 2004, s. 19–37 (passim). Por. też J. Sumption, *Pilgrimage. An Image of Medieval Religion*, London 2010 (pierwsze wydanie: 1975), s. 30–33 wraz z przyp. 39–40 (s. 38).

<sup>75</sup> E.W. Kemp, *Canonization and Authority in the Western Church*, Oxford 1948, zwł. s. 13–35; A. Vauchez, *Sainthood*, zwł. s. 13–21.

<sup>76</sup> Por. T. Head, *Saints, Heretics and Fire*, s. 220–226, 230–231, 237–238; tenże, *The Genesis of the Ordeal*, s. 23–30, 34–37.

Przerwał mu jednak biskup Orleanu, pytając, jakim prawem to czyni i zauważając, że głowa mogła zostać podmieniona. Wówczas Wilhelm zaoferował sprawdzenie relikwii za pomocą ordaliów ogniem, do czego jednak nie doszło: arcybiskup Sens zganił swego sufragana, którego wkrótce – jak notuje autor tekstu – spotkała Boża kara, został mianowicie za swe liczne przewiny wygnany ze swej diecezji<sup>77</sup>. Mamy więc tu postać wątpliwego biskupa, ale w tym wypadku ordalia ogniem są jedynie proponowanym sposobem rozwiania wątpliwości, który w końcu nie zostaje jednak użyty. Rzecz dotyczy zresztą sprawdzenia nie samej świętości – w tą przecież w wypadku św. Genowefy nikt nie wątpił – ale autentyczności relikwii.

Z inną sytuacją mamy, jak się zdaje, do czynienia w *Translatio et miracula s. Odułfi*, tekście włączonym do jednego z rękopisów<sup>78</sup> zawierających trzynastowieczną (a następnie kontynuowaną) *Kronikę opactwa w Evesham*. Otóż za radą (*consilio*) arcybiskupa Lanfranka (a więc arcybiskupa Canterbury i bliskiego współpracownika Wilhelma Zdobywcy) opat klasztoru w Evesham Walter poddał badaniu przechowywane w klasztorze relikwie, próbując ogniem wszystkie, co do których były wątpliwości. Badanie to pomyślnie przeszły relikwie dwóch byłych opatów, Wistana i Credana; efektem prób jest translacja tego ostatniego, oznaczająca w tym wypadku uznanie jego świętości. Zwłaszcza to ostatnie wskazuje, że słusznie Thomas Head czyta tę historię jako nie tyle sprawdzanie autentyczności samych relikwii, ale właśnie świętości dawnych, anglosaskich opatów, w którą wątpić miał obcy przecież arcybiskup Lanfrank<sup>79</sup>.

Bodaj jeszcze ciekawsza jest historia z Danii, dotycząca świętego Teodgara (Thøgara), jaką znajdujemy w jego żywocie. Odnosi się ona do wydarzeń, które miały mieć miejsce w drugiej połowie wieku XI, sam zaś tekst można zapewne datować na późny wiek XII, choć padają też propozycje sięgające nawet końca wieku XI<sup>80</sup>. Otóż

<sup>77</sup> *Sancti Willelmi abbatis vita et miracula*, wyd. M.Cl. Gertz, [w:] *Vitae sanctorum Danorum*, København 1908–1912, cap. 9, s. 316–318. Por. J. Sumption, *Pilgrimage*, s. 30–31.

<sup>78</sup> Patrz: [J. Sayers], *Introduction*, [w:] Thomas of Marlborough, *History of the Abbey of Evesham*, wyd. i tłum. J. Sayers, L. Watkiss, Oxford 2003, s. xi-lxxxix, tu: s. lxiv.

<sup>79</sup> *Translation and Miracles of S. Odulph*, [w:] *Chronicon abbatiae de Evesham ad annum 1418*, wyd. W.D. Macray, London 1863, s. 323–324. Por. T. Head, *Saints, Heretics and Fire*, s. 225.

<sup>80</sup> Por. Haki Antonsson, *Saints and relics in early Christian Scandinavia*, *Mediaeval Scandinavia* 15 (2005), s. 51–80, tu: s. 74–76; tenże, *False claims to papal canonizations of saints: Scandinavia and elsewhere*, *Mediaeval Scandinavia* 19 (2009), s. 171–203, tu: s. 190–192, ale też M.H. Gelting, *The kingdom of Denmark*, [w:] *Christianization and the Rise of Christian Monarchy: Scandinavia, Central Europe and Rus' c. 900–1200*, red. N. Berend, Cambridge 2007, s. 73–120, tu: s. 105, gdzie propozycja datacji na późny wiek XI.



na grobie nieznanego jeszcze szerzej Teodgara miejscowy kapłan widział światło, co uznano za znak świętości zmarłego. Po otrzymaniu papieskiej zgody na elewację (to zapewne anachronizm<sup>81</sup>), posłano po miejscowego biskupa Alfrika, aby dokonał obrzędu. Ten jednak nie przybył, w związku z tym prezbiter sam wyniósł kości, a czynności dokończył kolejnego dnia, wykonując polecenie świętego, który objawił mu się w nocy. Słyszając to, tak biskup Alfrik, jak i sam król Swen oburzyli się, wietrząc oszustwo, w związku z czym władca polecił biskupowi, aby udał się na miejsce, suspendował kapłana, a kości, które poddano tak pochopnej translacji, o ile Bóg nie zechce objawić jakiegoś cudownego znaku, zniszczył w ogniu. Rozzłoszczony biskup przybył i polecił przygotować ogień, do którego wrzucano kolejno kości, te jednak w cudowny sposób wracały na ołtarz. Dopiero wówczas biskup uwierzył, uznał swój błąd, nagroził kapłana, a wszystkich zachęcił do oddania czci Bogu i św. Teodgarowi. Poinformował też króla, który odtąd zawsze już otaczał świętego czcią<sup>82</sup>.

Warto może przywołać jeszcze jedną historię, w której spotkamy wątek wątpliwego i cudownie przekonanego biskupa, choć już bez ordaliów ognia. Znajdziemy ją w powstałym w roku 1138 *Żywocie Edwarda Wyznawcy* pióra winchesterskiego mnicha Osberta z Clare, którego napisanie i przesłanie do Rzymu zapoczątkowało drogę do papieskiej kanonizacji, do której doszło w roku 1161<sup>83</sup>. Osbert opowiada o wydarzeniach ponad trzydzieści lat wcześniejszych w stosunku do napisania żywota, z roku 1102. Otóż przekonanie o świętości władcy było w Winchester na tyle mocne, że skłoniło opata, aby, w towarzystwie biskupa Gundulfa, otworzyć grób, w którym znajdowało się ciało Edwarda. Biskup jednak wątpił i nawet gdy oczom zebranych ukazało się nierozłożone ciało, zszedł do grobu i pociągnął za brodę zmarłego. Dopiero kiedy stwierdził, że trzyma się mocno martwego ciała, uznał cud. Wyznał też ze łzami wiarę w świętość Edwarda, a z jego brody, jako relikwię, zabrał jeden włos<sup>84</sup>.

<sup>81</sup> Tak: Haki Antonsson, patrz: poprzedni przypis.

<sup>82</sup> *De sancto Theodgaro*, wyd. M.Cl. Gertz, [w:] *Vitae sanctorum Danorum*, cap. 5–6, s. 15–16.

<sup>83</sup> Por. B.W. Sholz, *The Canonization of Edward the Confessor*, *Speculum* 36 (1961), nr 1, s. 38–60, tu: zvl. s. 38–39.

<sup>84</sup> *Le vie de S. Édouard le Confesseur par Osbert de Clare*, wyd. M. Bloch, *Analecta Bollandiana* 41 (1923), z. 1–2, cap. 30, s. 121–123. Podobną funkcję spełnia też wątpiący w świętość Stanisława Rajnald, kardynał i biskup Ostii w *Vita sancti Stanislai Cracoviensis episcopi (Vita maior)*, wyd. W. Kętrzyński, [w:] *MPH*, t. 4, Lwów 1884, cap. 55, s. 434–436. Dziękuję Pawłowi Żmudzkiemu za zwrócenie mi uwagi na ten przykład, którego nie omawiam tu jednak szerzej, nie dotyczy bowiem bezpośrednio relikwii.

Co wynika dla nas z powyższych przykładów? Otóż postać osoby wątpliwej, i to właśnie wątpliwego biskupa, jest pewnym motywem, który znaleźć możemy w wielu tekstach. Oczywiście można by powiedzieć, że takie historie po prostu się zdarzały, to znaczy, że trafiali się wątpliwi biskupi, ale wówczas warto zapytać, w jakim celu autorzy tekstów dowodzących świętości swoich bohaterów w ogóle te, niekiedy bardzo odległe czasowo historie przywołują. Wydaje się, że odpowiedź jest prosta: postać wątpliwego, który musi jednak – w obliczu cudownych znaków – uznać świętość, służy w hagiograficznej opowieści wzmocnieniu przekazu o świętości. Osoba biskupa nadaje się do tego poniekąd najlepiej, to on bowiem ma obowiązek sprawdzić autentyczność czczonych w jego diecezji relikwii, a zarazem uznanie przez niego świętości zmarłego czy też prawdziwości relikwii ma ogromne znaczenie, oznacza bowiem w istocie formalne uznanie kultu. Nie bez powodu Thomas Head mówi o ordaliach relikwii przez ogień jako o alternatywnej formie kanonizacji<sup>85</sup>.

Nie ulega więc wątpliwości, że jeśli brać historię opowiedzianą przez Kosmasa jako przekaz o historycznym wydarzeniu, to należy stwierdzić, że jeśliby rzeczywiście – jak chce np. Petr Kubín<sup>86</sup> – wcześniej nie nastąpiło uznanie kultu Ludmiły przez biskupów praskich, to dokonał tego w roku 1100 biskup Herman<sup>87</sup>. Warto jednak odwołać się raz jeszcze do Thomasa Heada, który pisze: „Należy zwrócić tu uwagę, że – inaczej niż w wypadku sądowych ordaliów ogniem – brak przekazów o relikwiach, które nie przeszłyby pomyślnie tej formy ordaliów. Innymi słowy, nikt nie odnotował zdarzenia, w którym relikwie spłonęłyby w ramach tego rytuału i zostały tym samym uznane za nieautentyczne (...) Fakt ten przypomina nam jednak” – dodaje – „że nie jesteśmy antropologami obserwującymi rytuał, ale raczej historykami analizującymi teksty, które przedstawiają rytuały”<sup>88</sup>.

Nie po to więc przywołuję powyższe analogie, aby udowodnić, że w roku 1100 biskup Herman dokonał ordaliów ogniem, w których wyniku uznał kult św. Ludmiły, ale raczej aby wesprzeć pogląd wyrażony na temat interesującej nas sceny z Kosmasa przez Davida Kalhousa. Ten w polemice z Petrem Kubinem, przyznającym mu

<sup>85</sup> T. Head, *The Genesis of the Ordeal*, zvl. s. 34–37. Podobnie jak Head będę używał tego terminu jako synonimu oficjalnego uznania świętości przez uprawnione do tego czynniki kościelne, bez rozróżnienia, kto konkretnie owego uznania dokonał, mimo że często zastrzega się go dla papieży, zwłaszcza w kontekście procesu kanonizacyjnego w formie, w jakiej go znamy od wieku XIII.

<sup>86</sup> P. Kubín, *Zur Heiligsprechung*, s. 636; tenże, *Odpověď na repliku*, s. 73.

<sup>87</sup> Por. D. Kalhous, *K historické metodě*, s. 181.

<sup>88</sup> T. Head, *Saints, Heretics and Fire*, s. 226–227.

zresztą w końcu rację<sup>89</sup>, nazywa pojawiającą się tu kwestię „motywy niewiernego Tomasza”<sup>90</sup>. Mamy tu więc do czynienia – powiada badacz – z toposem, zabiegiem literackim, mającym za pomocą kontrastu wzmocnić przekaz, jakim jest świętość Ludmiły. W moim przekonaniu Kalhous ma rację, a przytoczone analogie to potwierdzają, co oznacza, że czynienie z historii wątpliwego biskupa Hermana świadectwa ściśle historycznego, potwierdzającego zwalczanie przez biskupów praskich kultu św. Ludmiły, jest nieporozumieniem. Nie to chce nam – jak się zdaje – powiedzieć Kosmas; jego przekaz jest mianowicie taki, że Ludmiła jest niewątpliwą świętą, co potwierdzają Boże znaki, a uznają najważniejsze autorytety Kościoła.

Dodajmy, że biskup Herman ma, jeśli można tak powiedzieć, szczególne predyspozycje, aby wystąpić w funkcji wątpliwego czy niewiernego Tomasza. Odwołamy się tu do polemiki, jaką na temat tej sceny odbyli Berthold Bretholz i Josef Pekař. Gdy pierwszy zgłosił wątpliwości w zasadzie nie różniące się od tych podnoszonych później, a więc że szerszy kult nie mógł istnieć przez 1100 r., skoro wówczas w świętość Ludmiły wątpi sam biskup praski<sup>91</sup>, ten drugi odpowiedział argumentem, którego dziś żaden historyk raczej by nie użył. „Herman” – powiada Pekař – „był Niemcem, a że prascy Niemcy jeszcze w XIV w. nie chcieli uwierzyć nawet w świętość św. Waclawa, przeto jego niedowierzenie niczego nie dowodzi”<sup>92</sup>. Anachroniczności tego stwierdzenia trudno zaprzeczyć, ale spostrzeżenie dotyczące obcego pochodzenia biskupa Hermana godne jest uwagi. Przede wszystkim dlatego, że podkreśla je sam Kosmas, który nim w rozdziale jedenastym księgi trzeciej opisał historię o konsekracji kościoła św. Piotra, w rozdziale siódmym i ósmym tej samej księgi, a więc chwilę wcześniej, umieszcza opis wyboru Hermana na stolec biskupi, gdzie kwestia jego cudzoziemskości pojawia się wprost<sup>93</sup>. Wątpliwy więc w świętość Ludmiły biskup, choć był przecież księżęcym kapelanem, o czym Kosmas też wspomina, jest w pewien sposób obcy (tak jak Norman Lanfrank), przede wszystkim zaś jako biskup praski jest człowiekiem nowym, pełniącym swój urząd raptem półtora roku. To wszystko, jak mi się wydaje, czyni z niego szczególnie predysponowanego do pełnienia funkcji, którą Kalhous określił jako „niewierny Tomasz”, a którą – jak widzieliśmy – w opowieściach o świętych pełnią często i inni biskupi.

<sup>89</sup> P. Kubín, *Sedm přemyslovských kultů*, s. 106.

<sup>90</sup> D. Kalhous, *Znovu o Kristiána – replika*, s. 416; tenże, *K historické metodě*, s. 180–181.

<sup>91</sup> B. Bretholz, *Cosmas und Christian*, s. 90–91.

<sup>92</sup> J. Pekař, *Nejstarší kronika česká IX*, *Český časopis historický* 11 (1905), s. 289.

<sup>93</sup> *Cosmae Pragensis Chronica Boemorum*, ks. III, rozdz. 7–8, s. 167–169.

Podsumowując, jeśli wydarzenia związane z konsekracją kościoła św. Piotra traktować jako historyczne, to należałoby też przyjąć, że w roku 1100 biskupi prascy uznali oficjalnie kult św. Ludmiły. Wydaje się jednak, że znacznie bardziej adekwatne jest widzieć w tej historii pewien zabieg literacki, który ma – poprzez kontrast – podkreślić jeszcze bardziej świętość Ludmiły, a dzięki figurze wątpliwego biskupa, znanej z innych tego rodzaju opowieści, dać poniekąd świętej szansę, aby ową świętość wykazała niezbitcie, i to wobec osoby dzierżącej w Kościele władzę. Wreszcie przekazanie tej historii przez Kosmasa dowodzi, że także on, członek kapituły praskiej, należał do tych, którzy świętość Ludmiły uznawali.

## Relacja dodatku do Kroniki tzw. Kanonika Wyszehradzkiego o wydarzeniach roku 1142

Drugim świadectwem, mającym dowodzić, że w XII w. biskupi prascy nie uznawali kultu św. Ludmiły, a nawet przeciwstawiali się mu, jest umieszczony pod rokiem 1142 *passus* kończący Kronikę tzw. Kanonika Wyszehradzkiego. Wśród pięciu rękopisów tego dzieła (pochodzących z XIV, XV, a nawet XVI w.), fragment ten znajdziemy w czterech<sup>94</sup>. W istocie jak wskazał już Václav Novotný, a za nim przyjęli wszyscy późniejsi badacze, jest to dzieło innego autora, piszącego wszelako około dziesięć lat po roku 1142, zamykającym relację Kroniki<sup>95</sup>.

Czytamy mianowicie, że w trakcie oblężenia Pragi przez Morawian mniszki klasztoru „św. Jerzego męczennika i świętej Ludmiły męczennicy”, przerażone pociskami miotanymi przez wroga, opuściły gród i znalazły schronienie przy kościele św. Jana

<sup>94</sup> Znajduje się on w rękopisach: Kapitulnym (zwanym też Dražickim; Archiwum Praskiego Hradu, sygn. G5), Muzealnym (Muzeum Narodowe w Pradze, sygn. VIII D 20), Rudnickim (Biblioteka Uniwersytecka w Pradze, sygn. MS VI Fb 3) i w rękopisie z Donaueschingen (Biblioteka książąt Fürstenbergów, sygn. 697), brak go natomiast w najmłodszym z zawierających kronikę rękopisie Brzewnnowskim (Biblioteka Narodowa w Pradze, sygn. F3). Patrz literatura wskazana w kolejnym przypisie.

<sup>95</sup> V. Novotný, *Studien zur Quellenkunde Böhmens*, *Mittheilungen des Instituts für oesterreichische Geschichtsforschung* 24 (1903), s. 529–615, tu: s. 546–548; tenże, *Zur böhmischen Quellenkunde I. Der erste Fortsetzer des Cosmas*, *Věstník Královské české společnosti nauk* 7 (1907), s. 1–114, tu: s. 72–83; M. Bláhová, *Pokračovatelé Kosmovi*, [w:] *Pokračovatelé Kosmovi*, wyd. M. Bláhová, Z. Fiala, tłum. K. Hrdina, V.V. Tomek, M. Bláhová, Praha 1974, s. 191–216, tu: s. 202; M. Wojciechowska, *Wstęp*, [w:] *Kronikarze czescy. Kanonik Wyszehradzki. Mnich Sazawski*, Warszawa 1978, s. 5–34, tu: s. 11–12, a ostatnio L. Reitinger, *Psal tzv. Kanovník vyšehradský opravdu na Vyšehradě? První Kosmův pokračovatel v kontextu dějepiscetvů přemyslovského věku*, *Český časopis historický* 113 (2015), nr 3, s. 635–668, tu: s. 664 z przyp. 127. Datacja rękopisów: patrz niżej, przyp. 97.

Chrzyciela pod górą Petřin. Gdy obłężenie ustąpiło, do uszu mniszek doszła wieść o pożarze w ich kościele. „Upomniane tą pogłoską przez Ducha Świętego” udały się więc do klasztoru, szukając przede wszystkim relikwii swej patronki, św. Ludmiły. Wezwały kamieniarza Wenera, aby szukał między kamieniami i zgliszczami (*inter saxa et titiones*). Gdy ten znalazł trumnę (*sarcophagus*) nienaruszoną, uradowane mniszki, dziękując Bogu, pobiegły „aby podnieść/wydobyć trumnę/szkatułkę” (*ad levandam thecam*), Jednak „powstrzymują zuchwałość” (*praesumptionem reprimunt*) i wezwawszy kapłana Puda za jego radą i pomocą „próbują wynieść na zewnątrz” (*foras temptant effere*). Wychodząc do bramy grodu znajdują ją jednak zamkniętą i niemożliwą do otwarcia. „Skruszone tym cudem, wracają na miejsce, z którego wyszły” i wysyłają posłańca do biskupa praskiego Ottona, prosząc, aby przybył i rozstrzygnął, co należy zrobić. Ten stwierdza jednak, że nie waży się nic uczynić, nim nie pośle do Rzymu (*Qui respondit, se non audere facere, nisi prius mittat Romam*). Mniszki proszą więc biskupa morawskiego Henryka Zdika, „aby spełnił ich pragnienie” (*ut desiderium ipsarum impleat*), ten jednak odmawia bez zgody ich przełożonego, w więc – jak można zrozumieć – miejscowego biskupa. Nie zwlekając czy też nie rezygnując (*non cessantes*) za radą dziekana Henryka, archidiakona Piotra i innych członków kapituły praskiej mniszki „wydobywają trumnę, otwierają i przegładniętą radośnie składają przy ołtarzu” (*sarcophagum relevant, aperiunt, et praevium iuxta altare laetanter reconduunt*). Opowieść kończy historia o tym, jak to cudownie została ujawniona kradzież Wenera, który wrócił do swojej ojczyzny zabrawszy fragment ciała świętej Ludmiły. Jednak dwóch ludzi, których zatrudnił przy budowie kościoła, gdy tylko zaczęło pracę, zmarło, następnie zaś zmarł i sam Werner. Widząc to jego syn, z rozkazu sąsiadów i krewnych, przybył do Czech i opowiedział co się stało kanclerzowi Gerwazemu, który był jego krewnym, zaś napomniany przez niego, oddał kościołowi to, co zostało zabrane<sup>96</sup>.

Tekst będący przedmiotem naszego zainteresowania jest dość skomplikowany w interpretacji, zaczynając od tego, że szalenie istotny – jak zaraz zobaczymy – fragment dotyczący odwołania do Rzymu znaleźć możemy jedynie w dwóch z czterech rękopisów, w których ów dodatek do tekstu tzw. Kanonika Wyszehradzkiego się znajduje. Brak go więc w najstarszym, powstałym przed połową wieku XIV rękopisie Kapitulnym (Dražickým) oraz jednym z XV-wiecznych, a mianowicie rękopisie z Donaueschingen, jest natomiast w najstarszym z rękopisów piętnastowiecznych,

<sup>96</sup> *Canonici Wissegradensis contunuatio Cosmae*, wyd. J. Emler, [w:] *Fontes rerum Bohemicarum*, t. 2, Praha 1874, pod rokiem 1142, s. 236–237.

Muzealnym oraz młodszym od niego Rudnickim<sup>97</sup>. Najprostszym wyjaśnieniem byłoby więc, że mamy do czynienia z późniejszym dodatkiem, a więc, że w czasach, w których odwoływanie się do papieżstwa w sprawach kanonizacji i translacji było już – inaczej, niż, jak zobaczymy, w połowie wieku XII – czymś oczywistym, uzupełniono o nie tekst. Analogie, w których dochodzi do tego typu uzupełnień lub też późniejsze teksty umieszczają tego rodzaju anachronizmy w opisie kanonizacji czy translacji z wcześniejszego średniowiecza można wskazać bez trudu<sup>98</sup>; przypomnijmy tylko wstawkę w cytowanym wyżej *Żywocie św. Teodgara*<sup>99</sup>. Co ciekawe, propozycji, aby za taki właśnie późniejszy dodatek uznać cytowane tu zdanie o konsultacji z Rzymem nie zgłaszał, o ile wiem, żaden z czeskich badaczy, co jednak można zrozumieć. Jak zaraz bowiem pokażę, tekst pozbawiony tego fragmentu nie ma logicznego i gramatycznego sensu.

Zobaczmy najpierw, jak interesujący nas fragment wygląda w dwóch najstarszych rękopisach<sup>100</sup>. W rękopisie Muzealnym brzmi on: *Missoque nuncio ad episcopum Ottonem supplicant ut ueniat, quid agendum sit decernat. Qui respondit se non audere facere nisi prius mittat Romam. Iterum autem presulem Morauie Sdiconem implorauerunt ut desiderium ipsarum impleat*<sup>101</sup>. Natomiast w rękopisie Kapitulnym rzecz wygląda następująco: *Missoque nuncio ad episcopum Ottonem, suplicant, ut ueniat, quid agendum sit, decernat. Qui Morauie Zdiconem implorant, ut desiderium ipsarum impleant*<sup>102</sup>.

<sup>97</sup> Por. niżej, a także w wydaniu *Canonici Wissegradensis contunatio Cosmae*, s. 237, przyp. 6, oraz w zestawieniu tekstów, jakiego dokonał K.J. Erben, *Rukopis Musejni latopis Kosmasowych a jeho pokračowatelů, Časopis českého museum* 21 (1847), nr 1, cz. 2, s. 171–188, tu: s. 183. Na temat datacji rękopisów patrz: M. Bláhová, *Pokračovatelé Kosmovi*, s. 202; M. Wojciechowska, *Wstęp, [w:] Kronikarže czesky*, s. 11–12; też, *Wstęp, [w:] Kosmasa Kronika Czechů*, s. 40–41.

<sup>98</sup> Por. np. Haki Antonsson, *False claims*, s. 171–203 (passim).

<sup>99</sup> Patrz wyżej, s. 26–27 wraz z przyp. 80 i 81.

<sup>100</sup> Dwa młodsze powtarzają w zasadzie ich lekcje, patrz: dwa kolejne przypisy.

<sup>101</sup> Rękopis Muzealny (Knihovna Národního muzea v Praze, sygn. VIII D 20, fol. 85r), [http://www.manuscriptorium.com/apps/index.php?direct=record&pid=KNM\\_\\_\\_\\_-NMP\\_\\_\\_\\_VIII\\_D\\_20\\_\\_\\_\\_0SQFX3A-en#search](http://www.manuscriptorium.com/apps/index.php?direct=record&pid=KNM____-NMP____VIII_D_20____0SQFX3A-en#search) [dostęp 10.09.2018]. Sądząc na podstawie wydania Emlera tekst rękopisu Rudnickiego wygląda identycznie.

<sup>102</sup> Nie miałem dostępu do rękopisu, dysponowałem natomiast skolacjonowanym tekstem rękopisu Kapitulnego, który udostępnił mi David Kalhous. Przedstawiony tu tekst opieram na nim i na wszystkich istniejących wydaniach, z których osiemnastowieczne bazują wyłącznie na tym rękopisie. Poza wskazanym wyżej wydaniem w *Fontes rerum Bohemicarum* patrz: *Continuatio Chronici Bohemici, olim conscripti...*, wyd. J.B. Piker, S.R.I Krakovski von Kollowrath, Viennae 1752, s. 43; *Cosmae (...) Chronicon Bohemorum (...) accedunt eiusdem Cosmae continuatores...* (= *Scriptores rerum Bohemicarum*, 1), Pragae 1783, s. 337–338; *Canonici Wissegradensis contunatio a. 1126–1142*, wyd.

Pomijając *impleant* zamiast *impleat*, które zdaje się błędem tego manuskryptu<sup>103</sup>, uwagę w wersji rękopisu Kapitulnego zwraca niezgodność liczb i rodzajów. Nie byłoby problemu, gdyby drugie zdanie zaczynało się od odnoszącego się do mniszek *quae*, tymczasem w miejscu tym mamy *qui*. Odnosić się ono może albo (jako *singularis*) do biskupa Ottona, wówczas jednak nie zgadza się liczba czasownika *imporant*, albo (jako *pluralis*) do Ottona i mniszek – wówczas czasownik w *pluralis* już pasuje. W obu jednak wypadkach nie jest jasne, czemu Otto miałby prosić (czy to sam, czy to z mniszkami) o spełnienie „ich pragnienia” (*ipsarum desiderium*) przez Zdika i jak ma się to do najwyraźniej odmownej odpowiedzi tego ostatniego, który warunkuje podjęcie działań zgodą przełożonego mniszek, czyli właśnie Ottona. W tym wypadku zresztą Otto prosiłby Zdika czy też dołączał się do próśb mniszek, której sam najwyraźniej nie spełnił. I to jest właśnie w wersji rękopisu Kapitulnego najbardziej niejasne: prośba skierowana do biskupa praskiego w wersji pozbawionej motywu konsultacji z Rzymem pozostaje bez żadnej odpowiedzi czy reakcji prałata. Tekst przechodzi natomiast od razu do prośby skierowanej do biskupa ołomunieckiego, którego odpowiedź poznajemy, a która to na dodatek zależna jest od stosunku do sprawy Ottona, czego z kolei tekst nam nie zdradza.

Wydaje się zatem, że to właśnie wersja rękopisu Muzealnego, tak pod względem gramatycznym, jak i logicznym poprawna, była wersją pierwotną, z której później zniknęły słowa: *respondit se non audere facere nisi prius mittat Romam. Iterum autem presulem*, owocując znaną nam z dwóch rękopisów, niezrozumiałą odmianką tekstu. Jego pierwszy badacz Karel Jaromir Erbeb uważał, że wersja odkrytego w roku 1840 rękopisu Muzealnego jest w tym miejscu prawidłowa ponadto zwracał uwagę, że w tekście pierwszego kontynuatora Kosmasa w tym rękopisie, mimo licznych, występujących tam błędów, można wskazać więcej tego rodzaju poprawnych ustępów<sup>104</sup>. Podobną uwagę, choć w kontekście tekstu tzw. drugiej kontynuacji Kosmasa, wygłosiła Marie Bláhová, która dodaje, że niekiedy rękopis Muzealny pozwala wyjaśnić niezrozumiałe miejsca rękopisu Kapitulnego, z którym zresztą ma on wspólne źródło<sup>105</sup>. Wydaje się, że z taką sytuacją mamy tu właśnie do czynienia.

---

R. Köpke, [w:] *MGH, SS*, t. 9, Hannoverae 1851, s. 148. Sądząc na podstawie wydania Emlera tekst rękopisu z Donaueschingen wygląda identycznie, z tą tylko różnicą, że na końcu podaje *impleat* zamiast *impleant*.

<sup>103</sup> Por. przypis poprzedni.

<sup>104</sup> K.J. Erben, *Rukopis Musejní*, s. 182–183.

<sup>105</sup> M. Bláhová, *Druhé pokračování Kosmovo*, *Sborník historický* 21 (1974), s. 5–39, tu: s. 5–10 (zvl. s. 10). Podobnie o wspólnym źródle K.J. Emler, *Rukopis Musejní*, s. 182, zaskakuje więc stwierdzenie

Interpretacje omawianej tu sceny były rozmaite, a zarazem pod pewnymi względami dość jednorodne. Rudolf Urbánek na przykład uważał, że skoro biskup Otto chce odwołać się do Rzymu, najwyraźniej Ludmiła nie jest jeszcze kanonizowana, ale starania w tej sprawie trwają<sup>106</sup>. Podobnie rzecz interpretował w swej pierwszej bodaj pracy skupionej na kulcie św. Ludmiły Petr Kubín, który zwracał uwagę, że w połowie XII w. kanonizacje papieskie przeważały już nad biskupimi<sup>107</sup>. Dominowały jednak głosy, w których o odwołaniu do Rzymu mówi się jako o wymówce, zwłaszcza że ta – jak stwierdza Kubín w późniejszych pracach – z punktu widzenia prawa kanonicznego nie jest jeszcze wówczas potrzebna<sup>108</sup>. To ostatnie jest zresztą nieco bardziej skomplikowane i wymyka się jednoznacznej odpowiedzi: pierwsza połowa XII w. to czas, gdy rzeczywiście trudno mówić o formalnym wymogu papieskiej kanonizacji świętych, ale przekonanie, że udział Rzymu w tym procesie jest istotny wyraźnie się wtedy kształtuje i staje się powoli dominujące w wielu środowiskach kościelnych<sup>109</sup>. Są zresztą powody, aby uważać, że takie poglądy funkcjonowały także w Czechach<sup>110</sup>.

---

M. Wojciechowskiej (*Wstęp*, [w:] *Kronikarze czescy*, s. 18–19), że tekst w rękopisie Muzealnym był odpisywany, choć nie bezpośrednio, z Kapitulnego. Przywołany przez nią argument na rzecz tego poglądu, a mianowicie wtęć wynikający z włączenia przez kopistę do tekstu marginalnej notatki z pierwotnego, równie dobrze może świadczyć o tym, że ogniwo pośrednie istniało między wspólnym źródłem obu rękopisów a rękopisem Muzealnym, jak sugeruje M. Bláhová, *Druhé pokračování*, s. 10.

<sup>106</sup> R. Urbánek, *Legenda t. zv. Kristiána ve vývoji předhusitských legend Ludmilských i Václavských a její autor*, t. 1, Praha 1948, s. 175.

<sup>107</sup> P. Kubín, *Zur Heiligspredung*, s. 637. Więcej o kanonizacjach biskupich niżej.

<sup>108</sup> N. Profanová, *Kněžna Ludmila*, s. 119; Z. Hledíková, *Úcta sv. Ludmiły*, s. 41–42; P. Kubín, *Znovu o Kristiána*, 65; tenże, *Odpověď na repliku*, s. 173; tenże, *Sedm přemyslovských kultů*, s. 106–109. Co ciekawe, polemizujący z Kubínem w sprawie kultu św. Ludmiły i interpretacji tego fragmentu David Kalhous przyjmuje to samo założenie, a mianowicie, że omawiana scena opowiada o sceptycyzmie biskupa Ottona wobec tego kultu, D. Kalhous, *K historické metodě*, s. 180–181.

<sup>109</sup> Por. S. Kuttner, *La réserve papale du droit de canonisation*, *Revue historique du droit français et étranger*, seria IV, 17 (1938), s. 172–228, tu: s. 181–190; E.W. Kemp, *Canonization and Authority*, s. 70–81; A. Vauchez, *Sainthood*, s. 24–26; J. Petersohn, *Die päpstliche Kanonisationsdelegation des 11. und 12. Jahrhunderts und die Heiligspredung Karls des Grossen*, [w:] *Proceedings of the 4<sup>th</sup> International Congress of medieval canon law*, red. S. Kuttner, Città del Vaticano 1976, s. 163–206, tu: s. 166–169; O. Krafft, *Papstkunde und Heiligspredung. Die päpstlichen Kanonisationen vom Mittelalter bis zur Reformation. Ein Handbuch* (Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde, Beiheft 9), Köln–Weimar–Wien 2005, s. 73–102. Problem ten rozwinę w przygotowywanym tekście poświęconym papieskiej kanonizacji Pięciu Braci Męczenników.

<sup>110</sup> Por. A. Vauchez, *Sainthood*, s. 26 oraz przygotowywany przeze mnie tekst wskazany w poprzednim przypisie. Por. też niżej, gdzie uwagi o poglądach Kosmasa na tę sprawę.



Sprawa ta jest oczywiście istotna, ale ważniejsza jeszcze jest odpowiedź na pytanie, czy rzeczywiście o próbę uznania nieoficjalnego jeszcze kultu tu chodzi. Taka opinia łączyła, jak widzieliśmy, wszystkich przywołanych wyżej badaczy. W tej interpretacji mniszki chcą mianowicie, aby biskup dokonał w istocie oficjalnego uznania świętości poprzez elewację, translację czy też samą obecność przy otwarciu i przeglądaniu trumny z ciałem świętej. Pytanie jednak, czy w tekście cokolwiek faktycznie na to wskazuje? Po pierwsze – choć do sprawy grobu przyjdzie nam jeszcze wrócić – odwołajmy się na początek do uwagi historyka sztuki, Ivo Hlobila, który zauważa, że w roku 1142 grób Ludmiły nie znajduje się już w ziemi<sup>111</sup>, co może świadczyć – dodajmy od siebie – że kult był już uznany. I faktycznie: Werner szuka grobu wśród kamieni i zgłiszczy, co sugeruje, że znajdował się on na powierzchni. Mniszki boją się zresztą, że grób mógł zostać naruszony pożarem, a następnie radują, że tak się nie stało, co w wypadku trumny wkopanej w ziemię wydaje się nonsensowne. Warto dodać, że użyte tu słowo *sarcophagus* ma również znaczenie „relikwiarz”, zwłaszcza większy<sup>112</sup>.

Jeśli odrzucić przyjmowane z góry założenie, że Ludmiła nie była jeszcze w roku 1142 uznaną świętą, to trzeba zapytać, o co chodziło w wydarzeniach, które tu omawiamy. Josef Cibulka przekonany, że o kanonizacji Ludmiły opowiada już Krystian, uważał, że chodzi tu o powtórne ułożenie szczątków świętej w tym samym miejscu<sup>113</sup>. I faktycznie nic nie wskazuje na to, że mniszki planowały tu kanonizację, ani że do niej doszło. Początkowo chciały one przecież wynieść ciało świętej poza zniszczony kościół, ale powstrzymał je cud, a ostatecznie cała sprawa skończyła się ustawieniem wydobytej z gruzów trumienki obok ołtarza, albo w miejscu, w którym była wcześniej, albo też dość blisko.

Zauważmy zresztą, że akt ten, dokonany ostatecznie przez same mniszki za radą członków kapituły, w analizowanym tu opisie jest kontynuacją wcześniejszych działań owych mniszek; po odmowie przez dwóch biskupów *non cessantes*, a więc nie zwlekając czy raczej nie rezygnując, dalej przeprowadzają one swój zamysł. A prze-

<sup>111</sup> I. Hlobil, *Gotický náhrobek sv. Ludmily na pražském hradě*, *Umění* 33 (1985), nr 5, s. 377–402, tu: s. 392–393. Por. M. Bravermanová, *Hroby světců českého původu na Pražském hradě*, [w:] *Pohřbívání na Pražském hradě a jeho předpolích*, t. 1,1, *Textová část*, red. G. Blažková-Dubská i in. (Castrum Pragense, 7), Praha 2005, s. 89–118, tu s. 92.

<sup>112</sup> Por. hasło: *Sarcophagus*, [w:] C. du Cange et al., *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Niort 1883–1887, t. 7, kol. 310b. <http://ducange.enc.sorbonne.fr/SARCOPHAGUS> [dostęp 12.09.2018], gdzie: *Sarcophagus, Sepulcrum* : *interdum et capsula major Sanctorum reliquias continens*.

<sup>113</sup> J. Cibulka, *Václavova rotunda svatého Víta*, [w:] *Svatováclavský sborník*, t. 1, s. 230–685, tu: s. 321.

cież jasne jest, że gdyby chodziło o symboliczny akt równoznaczny z uznaniem świętości, to jego przeprowadzenie przez mniszki czy nawet kanoników nie miałyby żadnej wartości; aby przeniesienie ciała było kanonizacją, musi dokonać go biskup. Wydaje się, że chodziło więc o działanie praktyczne, to znaczy przeniesienie relikwii, co da się łatwo wyjaśnić okolicznościami: część kościoła jest przecież zburzona. Początkowo zresztą – powtórzmy to raz jeszcze – mniszki, które najwyraźniej ciągle jeszcze przebywają na stałe pod Petřinem, a swój klasztor jedynie odwiedzają, w ogóle planują zabrać z niego szczątki Ludmiły. W tych okolicznościach trudno do prawdy przypuszczać, że ich prawdziwym zamiarem jest zorganizowanie uroczystej kanonizacji biskupiej.

Całą sytuację można więc czytać w następujący sposób: mniszki powstrzymują się przed samowolnym przeniesieniem ciała Ludmiły, a następnie cudownie zostaje im to uniemożliwione, gdyż robią to w sposób niegodny – translację świętej powinien przeprowadzić biskup. Taka była niewątpliwie praktyka Kościoła już we wczesnym średniowieczu, a rzecz zadekretował szeroko później znany kanon synodu w Moguncji z 813 r. o fundamentalnym znaczeniu dla postępującej formalizacji kultu świętych, gdzie mówi się: *corpora sanctorum de loco ad locum nullus transferre praesumat sine consilio principis vel episcoporum sanctaeque synodi licentia*<sup>114</sup>.

Właśnie funkcjonujące przepisy kościelne pokazują, że odmowa przeprowadzenia translacji nie musi być wynikiem niechęci wobec kultu, a wręcz przeciwnie – jego uznania. Tak jest w wypadku reakcji biskupa Henryka Zdika, o którym wiemy, że uważał Ludmiłę za świętą. Świadczy o tym fakt, że w kalendarzu powstałego w roku 1142 lub ewentualnie nieco wcześniej<sup>115</sup> na jego zamówienie *Horologium ołomunieckiego* znajduje się wspomnienie (a może nawet dwa wspomnienia) św. Ludmiły<sup>116</sup>. Niewątpliwie też biskupowi ołomunieckiemu nie brak było życzliwości

<sup>114</sup> MGH, *Consilia*, t. 2,1 (*Consilia aevi Karolini*, t. 1,1), Hannoverae et Lipsiae 1840, cap. 51, s. 272. Por. np. E.W. Kemp, *Canonization and Authority*, s. 25–29, 42–43; A. Vauchez, *Sainthood*, s. 19–20; O. Krafft, *Papsturkunde und Heiligsprechung*, s. 16–18. Jak trafnie zwraca uwagę Patrick J. Geary (*Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton 1990, s. 111), kanon ten dotyczy kontroli nad wszystkimi translacjami. Warto to podkreślić, gdyż w literaturze jest on przywoływany zwykle jedynie w kontekście kanonizacji, do których – rzecz jasna – także się on odnosi, por. np. N. Hermann-Mascard, *Les reliques des saints*, s. 84.

<sup>115</sup> Datację: 1136–1137 proponuje A. Friedl, *Hildebert a Ewerwin, románští malíři*, Praha 1927, s. 18–19, a za nim przyjmuje D. Třeštík, *Počátky Přemyslovců* (1981), s. 71; tenże, *Počátky Přemyslovců. Vstup*, s. 189, natomiast 1142 ostatnio: J. Bistrický, S. Červenka, *Olomoucké horologium. Kolektář biskupa Jindřicha Zdíka*, Olomouc–Praha 2011, s. 103–104.

<sup>116</sup> Odnotowano tu wspomnienie tak 10 listopada, jak i 16 września, patrz: *Horologium Ołomu-*

dla samego klasztoru św. Jerzego, skoro w roku 1145 pojawia się w dokumencie Eugeniusza III jako ten, który zabiega o udzielaną właśnie opactwu papieską protekcję i potwierdzenie posiadanych dóbr<sup>117</sup>. Gdy więc Zdik, w odpowiedzi na prośbę mniszek powołuje się na prawa miejscowego ordynariusza, nie jest to żadną wymówką, ale wypełnieniem przepisów kościelnych wobec ciała świętej.

Dokładnie w ten sam sposób można rozumieć reakcję biskupa praskiego Ottona – jak na to zwrócił uwagę bodaj jako jedyny Rudolf Turek, jego odmowa podjęcia działań bez zgody papieskiej świadczy właśnie o tym, że kult jest już uznany<sup>118</sup>. Sprawy translacji relikwii i kanonizacji były ze sobą powiązane (translacja oznaczała zresztą często kanonizację)<sup>119</sup> i podobnie jak z kanonizacjami, w XII w. z wolna kształtuje się też przekonanie, że również samo przenoszenie ciał świętych wymaga papieskiej zgody. W kanonach rzecz da się odnaleźć dość późno, pod koniec wieku XII, w postaci glos do cytowanego wyżej kanonu z Moguncji. Wówczas to pojawia się interpretacja, w której słowo *princeps*, o którym tam mowa, rozumie się nie jako oznaczające świeckie władzę, ale jako synonim papieża. Np. jeden z anonimowych glosatorów z tego czasu pisze: *princeps id est romani pontifici, vel imperatoris*. Na przełomie XII i XIII w. Benencasa z Arezzo pisze już jednoznacznie: *princeps id est pape* i takie rozumienie zwyczaję w wieku XIII<sup>120</sup>.

Jednak w praktyce Kościoła pewne tendencje widzimy już wcześniej. Widać to w wypadkach, gdy notujemy wpływ papieża na kanonizację, w których wydaje się, że to właśnie kwestia prawa do samej translacji jest kluczowa. Przywołajmy przykład nie tylko współczesny omawianemu przez nas, ale też pochodzący z obszaru tej samej metropolii mogunckiej, do której należało biskupstwo praskie. Mianowicie w roku 1149 arcybiskup moguncki na synodzie w Erfurcie zgodził się zaliczyć do

---

nieckie, Sztokholm, Kungliga Biblioteket, 144, f. 6r i 7r, <https://www.wdl.org/en/item/11629/view/1/9/> [dostęp z dnia 30.07.2018], por. wydanie w: A. Friedl, *Hildebert a Ewerwin*, s. 111 i 113. Jeśli chodzi o wspomnienie wrześniowe, to trzeba zaznaczyć, że dodano je ręką inną niż ręką pisarza kalendarza (uwagę zwraca odmienna pisownia „e”), uchodzącą jednak za współczesną, por. J. Bištrický, S. Červenka, *Olomoucké horologium*, s. 97, a także s. 78. O kalendarzu z *Horologium* w kontekście kultu św. Ludmiły por. Z. Hledíková, *Úcta sv. Ludmily*, s. 42; P. Kubín, *Zur Heiligsprechung*, s. 637–638; tenże, *Sedm přemyslovských kultů*, s. 110.

<sup>117</sup> *Codex diplomaticus et epistolaris regni Bohemiae*, wyd. G. Friedrich, t. 1, Pragae 1904–1907, nr 142, s. 145.

<sup>118</sup> R. Turek, *Svatá Lidmila*, [w:] *Bohemia sancta. Životopisy českých světců a přátel Božích*, red. J. Kadlec, Praha 1989, s. 41–51, tu: 43.

<sup>119</sup> Por. wyżej, literatura wskazana w przyp. 109.

<sup>120</sup> S. Kuttner, *La réserve papale*, s. 215–219; E.W. Kemp, *Canonization and Authority*, s. 101–102.

grona świętych Bernwarda z Hildesheim, zabronił jednak *explicite* jego translacji. Zabiegający o zgodę na nią mnisi klasztoru św. Michała zwrócili się do legata papieskiego, który stwierdził, że nie może dać pełnej odpowiedzi i zgodził się jedynie na budowę i konsekrację ołtarza nad grobem świętego. Wydaje się, że zgodę na translację rezerwowano więc dla samego papieża; kanonizacja papieska Bernwarda dokonała się zresztą dopiero w latach dziewięćdziesiątych XII w.<sup>121</sup> Do podobnej sytuacji dochodzi wiek wcześniej: gdzieś w latach 1017–1024 papież Benedykt VIII zatwierdza kult eremity Symeona, zmarłego w Polirone koło Mantui; to jedna z pierwszych, znanych nam kanonizacji papieskich<sup>122</sup>. Mimo to o zgodę na translację, do której najwyraźniej wówczas nie doszło, papież proszony jest ponownie po około trzydziestu latach: udziela jej Leon IX, a następnie Aleksander II<sup>123</sup>.

Mamy wszelako także przykłady i na sytuację całkowicie analogiczną do interesującej nas, a mianowicie gdy rzecz dotyczy samej translacji ciała świętego niewątpliwie już uznanego, a więc translacji niebędącej zarazem kanonizacją. Relacja jej dotycząca nie tylko powstała niewiele wcześniej niż omawiany przez nas przekaz, ale na dodatek pochodzi z Czech, ma więc szansę rzucić dodatkowe światło na poglądy panujące właśnie w tamtejszym Kościele. Ową relacją, z nieznanych mi przyczyn niewykorzystywaną jako analogia przez badaczy czeskich, jest opowieść Kosmasa o przeniesieniu ciała św. Wojciecha z Gniezna do Pragi przez wojsko Brzetysława w roku 1039. Tam także czytamy o zuchwałej próbie przeniesienia ciała: bez zachowania właściwych obrzędów i przez zwykłych żołnierzy, do czego jednak nie dopuszcza cud. Przede wszystkim jednak Kosmas pisze, że przeniesienie relikwii Wojciecha i innych świętych, gdy już do nich doszło, spotkało się ze zdecydowaną reakcją papieża, który miał stwierdzić: „że zaś nikomu nie wolno przenosić świętego ciała z miejsca na miejsce bez naszego pozwolenia, o tym świadczą prawa kościelne, zabraniają postanowienia ojców”<sup>124</sup> (zauważmy, że kronikarz trawestuje tu tekst kanonu z Moguncji: *nulli liceat sine nostra permissione de loco ad locum sacrum transferre corpus*).

<sup>121</sup> S. Kuttner, *La réserve papale*, s. 172–228, tu: s. 176–177; E.W. Kemp, *Canonization and Authority*, s. 78; H.J. Schuffels, *Die Erhebung Bernwards zum Heiligen*, [w:] *Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen*, red. M. Brandt, A. Eggebrecht, t. 1, Hildesheim–Mainz am Rheins 1993, s. 407–417 (passim).

<sup>122</sup> O. Krafft, *Papsturkunde und Heiligsprechung*, s. 26–27; S. Kuttner, *La réserve papale*, s. 180.

<sup>123</sup> E.W. Kemp, *Canonization and Authority*, s. 58; O. Krafft, *Papsturkunde und Heiligsprechung*, s. 58.

<sup>124</sup> *Quod autem nulli liceat sine nostra permissione de loco ad locum sacrum transferre corpus, testantur canones, prohibent patrum decreta, Cosmae Pragensis Chronica Boemorum*, ks. II, rozdz. 6–7, s. 91–93 (cytat: s. 92). Tłumaczenie za: *Kosmasa Kronika Czechów*, s. 121.

Komentując ten fragment André Vauchez stwierdza, że wyrażone tu przez papieża oczekiwanie stoi w sprzeczności z tym, co inne źródła mówią nam o papieskiej kontroli nad kultem świętych w pierwszej połowie XI w.<sup>125</sup>, a Bernhard Schimmelpfennig zupełnie słusznie uznaje to za anachronizm i proponuje raczej traktować jako świadectwo dotyczące zaangażowania papieżstwa w sprawę kultu świętych w XII w.<sup>126</sup> Jednak i takie stwierdzenie budzi sprzeciw historyka prawa kanonicznego Stephana Kuttnera, który zauważa, że historia ta jest całkowicie zmyślona, Kosmas bowiem – stwierdza badacz – znał kanony wystarczająco dobrze, aby wiedzieć, że ani w wieku XI, ani w jego czasach takich przepisów nie było<sup>127</sup>. Na marginesie zostawmy pytanie, kogo uznać za większy autorytet w dziedzinie dwunastowiecznego prawa kanonicznego – Kosmasa czy Kuttnera, a zauważmy, że jest to ten sam Kosmas, który w innym miejscu, w opowieści o cudzie dokonanym przez Radzima-Gaudentego, wyraża też przekonanie o konieczności papieskiej zgody na publiczny kult świętego<sup>128</sup>, a więc pogląd także jeszcze w tych czasach dość rzadki. Nadto Kosmas musiał przecież brać pod uwagę swojego czytelnika, trudno więc podejrzewać go o pisanie rzeczy całkowicie dla tego ostatniego nieprawdopodobnych. Wydaje się więc, że opinię Kosmasa należy potraktować poważnie, jako wczesny przykład kształtującego się powoli w wieku XII przekonania o papieskim monopolu na kanonizację i translację świętych<sup>129</sup>. Nie wiemy oczywiście, na ile poglądy Kosmasa były reprezentatywne dla elit czeskiego Kościoła, niemniej w swojej *Kronice* zapisał on przekonanie, które trzydzieści lat później zanotowano jako stanowisko biskupa praskiego Ottona – nie można przenosić ciał świętych bez zgody papieża.

Podsumowując stwierdzić należy, że choć scena, którą opisuje dodatek do Kroniki tzw. Kanonika Wyszehradzkiego nie jest jednoznaczna, nie ma jednak przekonujących argumentów za tym, że chodzi tu o próbę kanonizacji. Przeciwnie: z tekstu można wnosić, że grób Ludmiły nie jest już wówczas grobem ziemnym, mamy więc do czynienia z uznanym kultem, natomiast cała historia opisana w związku z wydarzeniami roku 1142 dotyczy nie tyle kanonizacji, a translacji. Ta ostatnia tłumaczy

<sup>125</sup> A. Vauchez, *Sainthood*, s. 26–27, przyp. 21.

<sup>126</sup> B. Schimmelpfennig, *Heilige Päpste – päpstliche Kanonisationspolitik*, [w:] *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, red. J. Petersohn, Sigmaringen 1994, s. 75.

<sup>127</sup> S. Kuttner, *La réserve papale*, s. 188–189.

<sup>128</sup> *Cosmae Pragensis Chronica Boemorum*, ks. II, rozdz. 34, s. 130–131. Por. J. Petersohn, *Die päpstliche Kanonisationsdelegation*, s. 166–167.

<sup>129</sup> Por. D.A. Sikorski, *Początki Kościoła w Polsce. Wybrane problemy*, Poznań 2012, s. 129–130, a szerzej: literatura wskazana wyżej, przyp. 109.

równie dobrze jak kanonizacja szczególnie szacunek, jakim otacza się ciało świętej: jego przeniesienia powinien dokonać biskup, a przekonanie, że wymaga to zgody papieża, choć bynajmniej w XII w. jeszcze nie powszechne, także zaczyna już wówczas funkcjonować. Całą scenę można więc czytać jako potwierdzenie kultu, jakim otaczano Ludmiłę, a w odmowie obu biskupów widzieć nie przejaw niechęci do niego, ale raczej jego uznania; ich całe postępowanie z jej ciałem należy więc rozumieć jako trzymanie się zasad obowiązujących w odniesieniu do szczątków świętego.

### Kiedy kanonizacja Ludmiły?

Jest jeszcze jeden argument przeciwko pogładowi, że przed rokiem 1142, a nawet 1100 r. oficjalne uznanie świętości Ludmiły jeszcze się nie odbyło. Otóż wszyscy przyznają, że wkrótce po roku 1142 kult Ludmiły, i to w samej diecezji praskiej, został niewątpliwie uznany. Najważniejszym dowodem jest tu fakt, że już następcą biskupa Ottona, Daniel I, w roku 1158 umieścił relikwie świętej, wśród innych, w ołtarzu w kościele św. Piotra w podpraskich Bohnicach<sup>130</sup>; w roku 1165 ręką tego samego pralata relikwie Ludmiły znajdują się w ołtarzach trzech innych świątyń<sup>131</sup>. Za pewne świadectwo kultu można też uznać sam omawiany wyżej opis wydarzeń z roku 1142 w dodatku do Kroniki tzw. Kanonika Wyszehradzkiego, który powstać miał około dziesięć lat później. Zwykle autora identyfikuje się jako osobę związaną z klasztorem św. Jerzego<sup>132</sup>, ale przecież tylko na podstawie tego, że pisze o losach mniszek i wyraża wiarę w świętość Ludmiły. Jednak jeśli przyjąć, że owa wiara była już wówczas powszechna, można równie dobrze widzieć w nim np. kogoś związanego z kapitułą praską<sup>133</sup>. Wreszcie, pomijając już wymieniony wyżej kalendarz *Horologium ołomunieckiego*, wspomnienie Ludmiły znajduje się w powstałych w drugiej połowie XII i na początku XIII w. kalendarzach czterech różnych czeskich instytucji religijnych<sup>134</sup>.

<sup>130</sup> *Codex diplomaticus Bohemiae*, nr 182, s. 178–179. Por. R. Turek, *Svatá Lidmila*, s. 43; Z. Hledíková, *Úcta sv. Ludmily*, s. 42–43; P. Kubín, *Zur Heiligsprechung*, s. 641; tenże, *Znovu o Kristiána*, s. 65.

<sup>131</sup> *Codex diplomaticus et epistolaris regni Bohemiae*, t. 1, nr 228–230, s. 206–209, por. literatura jak w przypisie poprzednim.

<sup>132</sup> Por. wyżej, literatura wskazana w przyp. 95.

<sup>133</sup> Zwłaszcza w obliczu ostatnich propozycji Lukáša Reitingera (*Psal tzv. Kanovník vyšehradský*, *passim*), który dowodzi, że sam tzw. Kanonik Wyszehradzki był w istocie kanonikiem kapituły praskiej.

<sup>134</sup> Por. D. Třeštík, *Počátky Přemyslovců* (1981), s. 70–71; tenże, *Počátky Přemyslovců. Vstup*, s. 179–180, a szerzej G. Pac, *Kalendarz z Kodeksu Gertrudy* (w druku).

Należałoby zatem zadać pytanie: jeśli przed rokiem 1142 kult pozostawałby nieuznany, a – jak widzieliśmy – w roku 1142 próba dokonania kanonizacji (jak interpretują te wydarzenia badacze wątpiący we wcześniejszy kult Ludmiły) najwyraźniej nie zakończyła się powodzeniem, to kiedy właściwie miałyby ona miejsce? Oczywiście musiałoby się to stać gdzieś w latach 1142–1158, ale czescy historycy proponowali i precyzyjniejsze odpowiedzi. František Vacek na przykład wiązał kanonizację z legacją kardynała Gwidona do Czech w roku 1143<sup>135</sup>, co – poza tym, że jest czystą spekulacją – jest też dość nieprawdopodobne. Właśnie w czasie tej legacji została zdjęta z urzędu za bliżej nieokreślone nieposłuszeństwo, opatka praska<sup>136</sup>, trudno więc wyobrazić sobie, aby jednocześnie legat dokonywał uroczystego uznania kultu świętej spoczywającej w rządonym przez nią klasztorze, o które ta zresztą miała zabiegać. Rudolf Urbánek z kolei wiązał ją ze wspomnianym wyżej<sup>137</sup> dokumentem protekcyjnym papieża Eugeniusza III dla opactwa św. Jerzego<sup>138</sup>, choć nic na to nie wskazuje, a imię świętej nawet w nim nie pada. W istocie więc badacze nie wiedzą, kiedy do uznania świętości miałyby dojść, brak bowiem informacji świadczącej o tym wprost, a mówimy przecież o czasach już dość dobrze (podobnie jak w ogóle okres po roku 1100) oświetlonych źródłowo. Trzeba, rzecz jasna, zachować ostrożność przy tego rodzaju argumentacji *ex silentio*, ale wydaje się zwyczajnie mało prawdopodobne, aby w XII w. doszło do uroczystego uznania świętości spoczywającej tuż koło praskiej katedry antenatki ówczesnie panujących władców, a po fakcie tym nie zachował się żaden ślad w źródłach.

Wszystko to wskazuje, w moim przekonaniu, że oficjalne uznanie kultu św. Ludmiły nastąpiło wcześniej. Trzeba zatem postawić pytanie kiedy. W tym celu wróćmy

<sup>135</sup> F. Vacek, *Úvahy a posudky oliteratuře svatováclavské*, Sborník historického kroužku 29 (1928), s. 89–96, tu: s. 93–94.

<sup>136</sup> Informujący o sprawie list Gerhoha z Reichersbergu patrz: PL 193, kol. 492–494. Por. V. Novotný, *K pobytu kardinála Guida v zemích českých r. 1143*, *Český časopis historický* 25 (1919), s. 198–212, tu: s. 211–212; L. Spätling, *Kardinal Guido und seine Legation in Böhmen-Mähren (1142–1146)*, *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 66 (1958), nr 3–4, s. 306–330, tu: s. 318–319. Petr Kubín (*Zur Heiligspredung*, s. 647–648; *Sedm přemyslovských kultů*, s. 111) wskazuje, że rzecz mogła mieć związek z konfliktem wokół uznania kultu Ludmiły. Po pierwsze jednak, jak sam badacz przyznaje, jest to jedynie przypuszczenie, po drugie zaś interwencja legata tłumaczyłaby się równie dobrze, o ile nie lepiej nawet, gdyby chodziło o ukaranie opatki za dokonanie translacji ciała świętej bez zgody biskupa, a także – jak w przypadku znanym nam z Kosmasa – z naruszeniem praw Stolicy Apostolskiej.

<sup>137</sup> Patrz wyżej, przyp. 117.

<sup>138</sup> R. Urbánek, *Legenda t. zv. Kristiána*, t. 1, s. 175.

do początku, a więc *Legendy Krystiana* i zobaczymy, jak przedstawia się tam ta kwestia. W tekście czytamy, że to św. Waclaw polecił sprowadzić ciało babki do Pragi, przy czym wielokrotnie podkreślane jest, że tak on, jak i jego wysłannicy spodziewają się znaleźć je już w stanie rozkładu. Tymczasem odnajdują zwłoki bez jakichkolwiek śladów zepsucia, co ma miejsce 19 października. Dwa dni później, 21 października, ciało przybywa do Pragi, a na wieść o tym, że znaleziono je nienaruszone, książe Waclaw, zaniósłszy dzięki Bogu, organizuje procesję, która wychodzi naprzeciw zwłokom Ludmiły wiezionym przez wysłańców. Ciało, wniesione do Pragi przez kapłanów i diakonów, zostaje wystawione na widok publiczny, a następnie ma być pochowane wewnątrz bazyliki św. Jerzego. W ziemi wykopany zostaje grób (*Humo dehinc effosa compositaque fossa, in eadem basilica tumulare eandem conati sunt*), ale wypełnia się on wodą, co odczytane zostaje jako znak, że służebnica Boża nie wyraża zgody na pochówek. Dół zostaje zakopany, a ciało pozostawione na powierzchni, w trumnie. Waclaw wysłał poselstwo do Ratyzbony, aby zasięgnąć rady biskupa. Ten poleca pochować ciało, powołując się na biblijne zdanie: „Jesteś ziemią i do ziemi pójdiesz, prochem jesteś i w proch się obrócisz” (Rdz 3,19). Waclaw prosi jednak, aby to sam biskup dokonał pochówku, a także poświęcić bazylikę, w której miano Ludmiłę pochować, ta była bowiem jeszcze niekonsekrowana. Ten wymawia się starością i wysłał swojego biskupa pomocniczego, który wyświęca kościół, a po upływie sześciu dni dopełnia pochówku. Krystian podkreśla, że dokonano tego w tym samym miejscu, teraz jednak woda nie wypełniła grobu, co tłumaczy tym, że tak działo się przy próbie pochówku w miejscu niepoświęconym, natomiast problem ustąpił po poświęceniu bazyliki. Następnie w tekście opisany jest cud, do jakiego doszło w dniu rocznicy jej translacji: gdy duchowni, „zgromadzeni, aby zwyczajem chrześcijańskim obchodzić to wspomnienie” (*memoria*) posilali się po odbyciu stosownych modlitw, przed bramą bazyliki pewien chłopiec, wezwawszy pomocy Bożej, odzyskał sprawność ciała<sup>139</sup>.

W powyższym opisie pierwszym problemem są daty. Jak widać, znana później data translacji Ludmiły, 10 listopada, u Krystiana w ogóle nie pada. Przekonany, że opisane w tym żywocie przeniesienie ciała traktować można jako kanonizację, Josef Cibulka proponował następujące rozwiązanie: ciało przybyło do Pragi 21 października, ale nim do Ratyzbony dotarło poselstwo, a z Ratyzbony przybył biskup, minęło trochę czasu. W efekcie ten ostatni miałby dokonać depozycji ciała świętej właśnie 10 listopada, sześć dni – jak wiemy z przekazu Krystiana – po poświęceniu

<sup>139</sup> *Legenda Christiani*, cap. 5, s. 46–54.



kościola<sup>140</sup>. Propozycję tę przyjął Dušan Třeštík<sup>141</sup> i faktycznie mogłaby ona tłumaczyć problem daty.

To jednak nie jedyna wątpliwość. Opis Krystiana zawiera bezsprzecznie liczne cechy typowe dla opisu translacji świętego: cudownie zachowane ciało, święty sam decydujący o miejscu pochówku, obecność biskupa przy pogrzebie. Dostrzegli to oczywiście niektórzy badacze wierzący w autentyczność *Legendy Krystiana*, jak choćby przywołany przed chwilą Cibulka, i uważali w związku z tym opisane tu zdarzenia za translację stanowiącą akt oficjalnego uznania kultu. Pogląd ten podzielił także przeciwnik autentyczności tekstu, Petr Kubín<sup>142</sup>; ten ostatni, wskazując na cechy, które każą w tym opisie widzieć kanonizację właśnie, odwołuje się do prac Arnolda Angenendta, w tym artykułu *Zur Ehre des Altäre erhoben*<sup>143</sup>. „Wyniesienie” jest tu pojęciem kluczowym, jak bowiem zauważa w odniesieniu do wczesnego średniowiecza Eric W. Kemp: „Nie możemy powiedzieć z całą pewnością, że w grobowcach nad ziemią znajdowały się wyłącznie groby świętych, ale niewątpliwie uważane było za coś niewłaściwego, aby święci byli pod ziemią”<sup>144</sup>.

Tymczasem, czego Kubín zdaje się nie dostrzegać, jest to przecież ten element, którego w opisie Krystiana rażąco brakuje. Z tekstu wyraźnie wynika, że mamy do czynienia z pochówkiem ziemnym, co podkreślają jeszcze słowa biskupa, który deklaruje, że tak właśnie należy Ludmiłę pochować i zdania nie zmienia. Sprzeciw samej świętej, wyrażający się cudownym napelnieniem grobu wodą, nie dotyczy tego, że nie odpowiada jej grób w ziemi, ale grób w niepoświęconym kościele. Na fakt, że mamy do czynienia z pochówkiem ziemnym, zwrócił uwagę historyk sztuki Ivo Hlobil<sup>145</sup>, który podsumował także dyskusje na temat kolejnych miejsc pogrzebania

<sup>140</sup> J. Cibulka, *Václavova rotunda*, s. 320–321.

<sup>141</sup> D. Třeštík, *Počátky Přemyslovců* (1981), s. 71–72; tenże, *Počátky Přemyslovců. Vstup*, s. 180.

<sup>142</sup> P. Kubín, *Znovu o Kristiána*, s. 65 wraz z przyp. 27 (s. 71).

<sup>143</sup> A. Angenendt, *Zur Ehre des Altäre erhoben*, [w:] *Liturgie im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze zum 70. Geburtstag*, red. T. Flammer, D. Meyer (Ästhetik – Theologie – Liturgik, 35), Münster 2004, s. 269–293 (passim); tenże, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, Münster 1994, s. 167–182.

<sup>144</sup> E.W. Kemp, *Canonization and Authority*, s. 29. A. Angenendt (*Zur Ehre des Altäre erhoben*, s. 271) następująco tłumaczy stojącą za tym teologię: „Gemäß der Apokalypse ruhen die Seelen der Märtyter – und ihnen zählte man bald überhaupt alle Heiligen zu – am Fuße des himmlischen Altares. [...] der irdische Begäbnisplatz mußte dem Aufenthaltsort der Seele im Himmel entsprechen, und darum die Translaton an die Altäre“. Por. tenże, *Heilige und Reliquien*, s. 172–172; A. Amore, *La canonizzazione vescovile*, Antonianum 52 (1977), s. 231–266, tu: s. 231–232.

<sup>145</sup> I. Hlobil, *Gotický náhrobek*, s. 392.

świętej<sup>146</sup>. Zauważmy, że co do kwestii pierwotnego miejsca, w którym pochowano św. Ludmiłę po przeniesieniu z Tetína do kościoła św. Jerzego, nie ma w zasadzie zgody. Ważne jest jednak dostrzeżenie – o czym była już mowa – że w roku 1142 ciało Ludmiły spoczywało najwyraźniej nad ziemią. Czy zostało tam przeniesione z pierwotnego miejsca pochówku w bazylice? Niekoniecznie. W międzyczasie szczątki Ludmiły mogły spoczywać w – jak pisze Hlobil – swym drugim grobie, będącym zarazem pierwszym jej grobem jako świętej, trzeba bowiem pamiętać, że do bazyliki św. Jerzego mogła być ona przeniesiona – nieco inaczej, niż pokazuje nam to Krystian – nie ze względu na oznaki świętości i rodzący się kult, ale jako księżna, w celu pochowania w sepulturnie Przemyslidów<sup>147</sup>.

Owym drugim grobem<sup>148</sup>, a zarazem pierwszym repozytorium relikwii był znajdujący się na skrzyżowaniu nawy głównej i transeptu, głęboki na ok. pół metra twórzony w kształcie krzyża, odkryty przez Ivana Borkovský'ego<sup>149</sup>. Badacz uznał go początkowo za piscinę chrzcielną, wkrótce jednak podważono tę interpretację, wskazując zarazem na analogiczne twory w kształcie krzyża służące przechowywaniu relikwii<sup>150</sup>. Mimo że znajduje się on pod poziomem posadzki, trudno mówić tu o pochówku ziemnym – boki, wyłożone kamiennymi odłamkami, były starannie wyrównane za pomocą białej zaprawy, którą wymazano też chropowate dno<sup>151</sup>. Mamy raczej do czynienia z formą repozytorium na relikwie, znajdującego zresztą – jak już wspominałem – analogie w Rzeszy i nie tylko.

<sup>146</sup> Tamże, s. 391–393. O pierwotnym pochówku Ludmiły por. P. Sommer, *Začátky křesťanství v Čechách. Kapitoly z dějin raně středověké duchovní kultury*, Praha 2001, s. 95–143.

<sup>147</sup> I. Hlobil, *Gotický náhrobek*, s. 392. Św. Jerzy jako nekropolia Przemyslidów por. np. I. Borkovský, *Svatijirská bazylika a klášter na Pražském hradě*, Praha 1973, s. 22–42; P. Sommer, *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)*, red. L. Polanský, J. Sláma, D. Třeštík, Praha 2000, s. 121–126 i 316 (passim).

<sup>148</sup> Milena Bravermanová (*Hroby světců*, s. 91) stwierdza, że nie sposób rozstrzygnąć, czy był to pierwotny, czy wtórny grób Ludmiły w kościele św. Jerzego, wydaje się jednak dość nieprawdopodobne, aby do tego tworu (131 cm długości, 21–25 szerokości otworu i 48–50 cm głębokości) złożono ciało świętej kilka lat po śmierci. Trudno zresztą mówić o nim jako o grobie ziemnym, o jakim pisze Krystian.

<sup>149</sup> I. Borkovský, *Piscina ve tvaru kříže ve svatojiřské bazilice na Pražském hradě*, *Archeologické rozhledy* 12 (1960), s. 680–691, 697–707 (passim); tenże, *Svatijirská bazylika*, zwł. s. 28–32.

<sup>150</sup> Por. G.P. Fehring, *Die Kreuzgrabenanlagen von Prag – St. Georg und Unterregenbach – St. Veit. Taufbecken oder Reliquiengräber?*, [w:] *Actes du VII<sup>e</sup> Congrès international des Sciences Préhistoriques et Protohistoriques*, Prague, 21–27 août 1966, red. J. Filip, t. 2, Prague 1971, s. 1167–1170 (passim); I. Hlobil, *Gotický náhrobek*, s. 392; M. Bravermanová, *Hroby světců*, s. 91.

<sup>151</sup> I. Borkovský, *Piscina*, s. 681–682; tenże, *Svatijirská bazylika*, s. 28–29.

Nie wiemy, kiedy doszło do przeniesienia szczątków Ludmiły do tworu w kształcie krzyża, choć badacze wskazują na moment założenia klasztoru benedyktynek przy kościele św. Jerzego<sup>152</sup>. Wydaje się natomiast, że zabrano je stamtąd jeszcze w wieku X. Otóż omawiane tu znalezisko w zgodnej ocenie badaczy jest starsze niż znajdujący się tuż obok grób nr 98, wiązany z Bolesławem I (zm. 972) lub Bolesławem II (zm. 999)<sup>153</sup>. Milena Bravermanová zauważa, że wykopanie tego grobu naruszyło twór w kształcie krzyża<sup>154</sup>, co widoczne jest zresztą już w świetle opisu Borkovský'ego, z którego wynika, że zachodnie jego ramię w wyniku dokonania wykopu w dużym stopniu przestało istnieć<sup>155</sup>. Do tego więc czasu lub właśnie wtedy – stwierdza Bravermanová – relikwie świętej przeniesiono w nowe miejsce, co wiąże ona ze wspomnianą tendencją, aby szczątki świętych umieszczać ponad ziemią, na widoku wiernych<sup>156</sup>. Jeśli tak rzeczywiście było, to owo wyniesienie (*elevatio*) relikwii ponad ziemię, o ile nie ich złożenie w tworze w kształcie krzyża, należy uznać za moment oficjalnego uznania kultu Przemysłidki.

Co zaskakujące, taki pogląd na temat przechowywania szczątków Ludmiły w krzyżowym tworze, jak i ich późniejszego przeniesienia do „naziemnej tumbi” przyjmuje też zaprzeczający wczesnemu uznaniu kultu Petr Kubín<sup>157</sup>. Nie ukrywam, że czyni to dla mnie jego stanowisko niezrozumiałym: skoro przyjmuje, że owe szczątki zostały umieszczone w krzyżowym tworze typowym dla miejsca na

<sup>152</sup> Por. MB [=M. Bravermanová], *Relikviářový hrob sv. Ludmiły*, [w:] *Otevři zahrada rajskou. Benediktini v srdci Evropy 800–1300*, red. D. Foltýn i in., Praha 2015, s. 149; P. Kubín, *Zur Heiligensprechung*, s. 644; tenże, *Sedm přemyslovských kultů*, s. 121.

<sup>153</sup> I. Borkovský, *Piscina*, s. 681; tenże, *Svatijiřská bazylika*, s. 29; M. Bravermanová, *Hroby světců*, s. 91–92; J. Sláma, *Několik poznámek k hrobům přemyslovských knížat na Pražském hradě*, *Historica Pragensia* 1 (2003), s. 293–300, tu s. 294–295. Na temat kontrowersji, dla kogo przeznaczony był grób, patrz przede wszystkim tamże, *passim* oraz M. Bravermanová, *K hrobu č. 98 v bazilice sv. Jiří*, [w:] *Pohřbívání na Pražském hradě*, s. 47–48 (*passim*).

<sup>154</sup> MB [=M. Bravermanová], *Relikviářový hrob*, s. 149. Por. MB [=M. Bravermanová], KCH [=K. Chlustiková], PCH [=Petr Chotěbor], *Architektonické články z baziliky a kláštera sv. Jiří*, [w:] *Otevři zahrada rajskou*, s. 121–122, tu: s. 122.

<sup>155</sup> I. Borkovský, *Piscina*, s. 681–682; tenże, *Svatijiřská bazylika*, s. 28–29.

<sup>156</sup> M. Bravermanová, *Hroby světců*, s. 92; MB, *Relikviářový hrob sv. Ludmiły*, s. 149. Wobec zdania archeolożki jednoznacznie uznającej, że po powstaniu grobu nr 98 relikwie nie mogły już znajdować się w repozytorium, trudno ustosunkować się do opinii Petra Kubína (*Sedm přemyslovských kultů*, s. 122, przyp. 176), że choć krzyżowy twór został wykopem grobu naruszony, to nie były to zniszczenia uniemożliwiające dalsze używanie.

<sup>157</sup> P. Kubín, *Zur Heiligensprechung*, s. 643–645; tenże, *Sedm přemyslovských kultů*, s. 121–122.

relikwie, zwłaszcza zaś wyniesione, co – jak przecież doskonale wie – było znakiem uznania kultu, a więc kanonizacją, nie jest jasne, czemu zaprzecza, że owo formalne uznanie kultu miało miejsce. Chyba nie wyobraża sobie, że mniszki od św. Jerzego, łamiąc wszelkie kanony, dokonały owej *elevatio* bez zgody i udziału rezydującego tuż obok biskupa i wbrew jego woli?

Powyższe uwagi na temat grobu Ludmiły, oparte na przesłankach archeologicznych, mają dla interesującego nas zagadnienia istotne znaczenie. Trudno wyobrazić sobie, aby twór w kształcie krzyża, mający analogie w postaci innych repozytoriów na relikwie o tym kształcie, był przeznaczony na coś innego niż szczątki Ludmiły. A to oznacza, że na dość wczesnym etapie były one traktowane właśnie jako relikwie. Co więcej, wiemy, że dość wcześnie zostały one z tego miejsca usunięte i przeniesione do – jak można się domyślać, ale też i wnosić z opisu wydarzeń roku 1142, o czym była już mowa – naziemnego grobowca, w jakim zazwyczaj znajdowały się w tych czasach ciała świętych. W kwestii ustanowienia święta 10 listopada należy więc przypuszczać, że nie odnosi się ono – z przyczyn wskazanych wyżej – do wydarzeń opisanych u Krystiana, ale raczej upamiętnia jedną z translacji szczątków Ludmiły: do krzyżowego tworu lub też, co bardziej prawdopodobne, do naziemnej tumbi. Wydaje się zresztą możliwe, że piszący – przyjmując oczywiście autentyczność – pod koniec X w. Krystian do niego właśnie nawiązuje, mówiąc o rocznicy translacji, choć w swoim tekście umieszcza tę informację w taki sposób, że może to sugerować, iż chodzi o opisane wcześniej wydarzenia, w których kluczowa rola przypadła głównemu bohaterowi jego tekstu, św. Wacławowi.

Losy pochówku Ludmiły potwierdzają więc, że jej kult rozwinął się na wczesnym etapie, skoro jeszcze w X w. jej szczątki zaczęto przechowywać w sposób typowy dla relikwii, a także dokonano zapewne ich *elevatio*. Ale w świetle powyższych rozważań zgłosić można jeszcze jedną uwagę, dotyczącą jednak nie interesującego mnie przede wszystkim zagadnienia, ale tego, co w istocie stanowi główny punkt zainteresowania badaczy czeskich, a mianowicie datacji *Legendy Krystiana*. Jak wspomniałem, badacze już dawno zauważyli, że data 10 listopada, przyjęta jako dzień translacji Ludmiły już w wieku XII (pierwsze potwierdzenie: kalendarz *Horologium ołomunieckiego* z końca lat trzydziestych lub początku lat czterdziestych<sup>158</sup>), a zapewne i w XI (jeśli przyjąć, że 12 listopada w kalendarzu *Kodeksu Gertrudy* to efekt prostej pomyłki) nie pada w *Legendzie Krystiana*, podkreślane są natomiast inne daty: 19 października, dzień znalezienia ciała Ludmiły i 21 października – dzień jego przywiezienia do

<sup>158</sup> Patrz wyżej, s. 36–37 wraz z przyp. 115 i 116.

Pragi. Wydaje się, że ten brak zgodności można potraktować jako ważny argument na rzecz autentyczności tego tekstu. Gdyby faktycznie było to dwunastowieczne fałszerstwo, czemu autor nie zastosowałby prostego zabiegu uwiarygodniającego i nie dostosował zawartych w tekście informacji do obchodzonej już daty wspomnienia? Nawet zresztą bez intencji oszustwa, a więc w wypadku zwyczajnego braku wiedzy, kiedy translacji dokonano, wydawałoby się, że z perspektywy piszącego wówczas autora należy ją powiązać ze znaną mu datą 10 listopada. Wymienienie nieznanych skądinąd dat 19 i 21 października zatem może świadczyć o pamięci o wydarzeniach, które miały miejsce kilka lat po śmierci Ludmiły. Co zaś się tyczy daty listopadowej, to można nawet wyobrazić sobie – choć to jedynie przypuszczenie – że zasadniczy zrąb tekstu powstał, nim jeszcze doszło do translacji księżnej, a fragment o obchodach jej rocznicy, odrębny w narracji Krystiana, dodano już po niej.

### **Zakres i charakter wczesnego kultu Ludmiły – uwagi podsumowujące**

Jak starałem się pokazać w tym tekście, argumenty świadczące o braku kultu Ludmiły do połowy wieku XII są słabe, a przekonanie o sprzecznie biskupów praskich wobec niego na przełomie wieku XI i XII i niedługo przez połowę wieku XII opiera się w istocie na wątpliwej interpretacji ustępów z dwóch źródeł: Kroniki Kosmasa i dodatku do Kroniki tzw. Kanonika Wyszehradzkiego. Jednocześnie zbyt wiele mamy świadectw z wieku X i XI, że cieszyła się ona opinią świętości, a nawet otaczana była żywym kultem, aby uważać, że wówczas jeszcze on nie istniał. Biorąc nawet w nawias – choć są przecież mocne argumenty za jej autentycznością – *Legendę Krystiana*, przypomnijmy tu sposób, w jaki o Ludmile mówi się w większości z zachowanych żywotów Waclawa. Trzeba też koniecznie przywołać teksty poświęcone samej księżnej: krótką słowiańską legendę z ruskiego Prologu, przede wszystkim zaś łaciński żywot *Fuit in provincia Boemorum*, co do datacji którego na wiek X panuje obecnie zasadnicza zgoda. Wreszcie, choć z tego okresu nie posiadamy jeszcze kalendarzy czeskich, to niewątpliwie w wieku XI powstał, na wzór kalendarza krakowskiego, kalendarz w Kodeksie Gertrudy, który świadczy o tym, że Ludmiłę wspominano już wówczas jako świętą w dniu jej translacji. Za wczesnym uznaniem kultu św. Ludmiły przemawia też fakt, że już w wieku X jej szczątki przechowywane były jak relikwie, a przed rokiem 1142 – jak zdaje się wynikać z opisu znajdującego się w dodatku do Kroniki tzw. Kanonika Wyszehradzkiego – były one już w naziemnej tumbie, a więc wcześniej nastąpić musiało ich *elevatio*.

Na sam koniec warto spojrzeć ponownie na przedstawione tu ustalenia i zapytać o zakres i charakter wczesnego kultu św. Ludmiły, zwłaszcza zaś na jego ewentualne aspekty polityczno-ideologiczne. Zwolennicy poglądu, że oficjalny kult księżnej zaczął się w połowie wieku XII twierdzili, że jeśli w ogóle istniał on do tego czasu, to ograniczał się jedynie do klasztoru św. Jerzego, gdzie zdeponowane było jej ciało. Nie ulega wątpliwości, że ten ostatni był centrum jej kultu: widać to szczególnie w roli, jaką opatka i mniszki odgrywają w dwóch kluczowych dla naszej analizy narracjach. Wynika to zresztą z logiki średniowiecznego kultu świętych, którego ośrodkami były zwykle instytucje religijne przechowujące ich główne relikwie. Wydaje się jednak, jak starałem się pokazać wyżej, że ograniczanie tego kultu jedynie do najbliższego kręgu klasztoru nie jest uzasadnione. Widzieliśmy przecież wyznawców Ludmiły wśród kanoników praskich, przekonanie o jej świętości przebija z tekstów poświęconych św. Waclawowi, powstają też teksty poświęcone samej Ludmile, jej wspomnienie trafia do krakowskiego kalendarza, a kult – być może już wtedy – na Ruś. Doprawdy trudno uwierzyć, że za to wszystko odpowiedzialne są jedynie oddane swej patronce mniszki od św. Jerzego!

Powyższe uwagi, a także argumenty zgromadzone w tym tekście, mające wykazać, że przed połową XII w. kult św. Ludmiły nie tylko był uznany, ale też istniał i poza murami klasztoru benedyktynek na praskim Hradzie, nie powinny jednak przesłonić faktu, że był to kult o ograniczonym raczej zakresie. Można zastanawiać się nad przyczynami tego zjawiska, wydaje się jednak, że najbardziej przekonujące wyjaśnienie przyniesie tu perspektywa komparatystyczna. Jak zauważył mianowicie Lars Boje Mortensen, który porównał ze sobą początki piśmiennictwa w trzech peryferyjnych krajach, w Norwegii, Danii i na Węgrzech, we wszystkich trzech wypadkach krajobraz religijny i ideologiczny zdominowany był we wczesnym okresie przez postać jednego świętego. Choć pojawiają się tam i inne kultury, świadectwa ich dotyczące są raczej skromne, w żadnym też z tych krajów nie zagroziły one pozycji głównego świętego, którym byli odpowiednio: św. Olaf, św. Kanut Król i św. Stefan<sup>159</sup>. Nie ulega wątpliwości, że listę tę można śmiało uzupełnić o postać św. Wojciecha dla Polski i św. Waclawa dla Czech. Innymi słowy: młode chrześcijaństwo czeskie miało już swojego świętego, a w stopniowym pojawianiu się i umacnianiu innych kultów należałoby pewnie widzieć (choć temat ten wymagałby osobnego

---

<sup>159</sup> L.B. Mortensen, *Sanctified Beginnings and Mythipoietic Moments. The First Wave of Writing on the Past in Norway, Denmark, and Hungary, c. 1000–1230*, [w:] *The Making of Christian Myths in the Periphery of Latin Christendom (c. 1000–1300)*, red. tenże, Copenhagen 2006, s. 247–273, tu: s. 255–259.

studium) ślad umacniania się lokalnych instytucji religijnych, budujących swą tożsamość wokół związanych z nią świętych.

Z tego też punktu widzenia nie może dziwić fakt, że w hagiografii postać św. Ludmiły tak mocno wiązana jest ze św. Wacławem. Mamy do czynienia ze zjawiskiem dość typowym dla wspomnianych wyżej obszarów peryferyjnych, w których religijnym pejzażu zdecydowanie dominuje jeden święty, a mianowicie z łączeniem kultów pomniejszych z tym głównym, „państwowym” kultem. Dobrym przykładem może tu być lokalny, norweski kult św. Hallvarda: jak pokazał Steffen Hope, w budowaniu jego opinii świętości dużą rolę odgrywało powiązanie go, także rodzinne, z głównym norweskim patronem, św. Olafem<sup>160</sup>. Z podobnym zjawiskiem mamy do czynienia chyba i w przypadku św. Ludmiły, choć tu związki z Wacławem były oczywiste, a ich podkreślenie nie wymagało aż tak wiele wysiłku. Z tego punktu widzenia odpowiedź, jakiej udziela Petr Kubín na pytanie, po co twórca *Legendy Krystiana*, który (w XII w., jak uważa ten historyk) chciał wypromować kult św. Ludmiły, uwzględniał w tekście także Wacława, jest tyleż prawdopodobna, co niezadowolająca. Badacz wskazuje bowiem na możliwe zaangażowanie kapituły praskiej i sugeruje, że stoi za tym pewna taktyka, mającą legitymizować nowy kult w diecezji dzięki jego powiązaniu z uznanym świętym, patronem miejscowej katedry<sup>161</sup>. Oczywiście może to być prawda, wydaje się jednak, że mamy do czynienia z szerszym zjawiskiem, którego źródeł należy szukać nie tylko w strategii propagowania pomniejszych kultów, ale i w mentalności religijnej łączącej owe mniejsze kultury z kultem głównym. W wypadku kultu św. Ludmiły zjawisko to mogło występować tak w wieku XII, jak i X.

To powiązanie ze świętym Wacławem ma oczywiście charakter rodzinny<sup>162</sup>. Jak zresztą wspomniałem na początku, w *Legendzie Krystiana* losy Ludmiły, podobnie jak i Wacława, wpisane są w losy dynastii Przemyślidów. Można by się więc spodziewać, że właśnie czeski ród książęcy, który pochodził przecież od świętej, był zainteresowany propagowaniem jej kultu, tymczasem – przynajmniej w interesu-

<sup>160</sup> S. Hope, *A dynasty of saints? The minor saints of medieval Norway and their association with Saint Olaf*, referat wygłoszony na warsztatach „Rulers and Saints. Concepts of ‘dynasty’ and ‘sanctity’ from Late Antiquity to the Late Middle Ages”, Oksford, 13.05.2016.

<sup>161</sup> P. Kubín, *Sedm přemyslovských kultů*, s. 113.

<sup>162</sup> O powiązaniach między świętością a związkami rodzinnymi por. K. Hauck, *Geblütsheiligkeit*, [w:] *Liber floridus. Mittellateinische Studien. Paul Lehmann zum 65. Geburtstag*, red. B. Bischoff, S. Brechter, St Ottilien 1950, s. 187–240 (passim), a w okresie późniejszym przede wszystkim: A. Vauchez, «*Beata stirps*»: *Sainteté et lignage en occident aux XIIIe et XIVe siècle*, [w:] *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*, red. G. Duby, J. Le Goff (Collection de l'École Française de Rome, 30), Roma 1977, s. 397–407.

jącym nas, wczesnym okresie – brak ku temu przesłanek. Wiąże się to zresztą i ze zjawiskiem, któremu bliżej przyglądałem się gdzie indziej, a mianowicie z brakiem większego zainteresowania Przemyślidów centrum kultu Ludmiły, czyli ufundowanym przez nich w drugiej połowie wieku X klasztorem św. Jerzego. W tym miejscu dość powiedzieć, że brak nam potwierdzenia, aby od czasów pierwszej opatki, córki Bolesława I Młody-Marii, przez kolejne dwieście lat funkcję ksieni pełniła tam jakaś inna Przemyślidówna<sup>163</sup>.

Trzeba też zauważyć, że nic nie wskazuje, aby kult Ludmiły w interesującym nas okresie miał jakiegokolwiek implikacje polityczne. Do pewnego stopnia i to można uznać za efekt monopolizacji krajobrazu religijno-ideologicznego przez jednego świętego. Trzeba bowiem zauważyć, że wszyscy wymienieni wyżej święci, a więc Olaf, Kanut, Stefan, Wojciech i wreszcie Waclaw pełnili także rolę opiekunów władców, dynastii i krajów, a więc – ten termin najlepiej chyba określa tę funkcję – patronów wspólnoty politycznej<sup>164</sup>. W Czechach pozycja Waclawa była dominująca. To on pojawia się na monetach i pieczęciach książąt, jest opiekunem miru i wspiera Czechów w boju<sup>165</sup>. Można więc powiedzieć, że funkcja opiekuna wspólnoty politycznej była już zajęta.

Tyle tylko, że w Czechach akurat sytuacja jest o tyle nietypowa, że stosunkowo wcześniej, bo już w wieku XI, po uwiecznieniu relikwii z Gniezna, pewne elementy tej funkcji otrzymuje także i inny święty, to jest św. Wojciech; jego kult nie był zresztą w tym aspekcie w żaden sposób konkurencyjny, ale raczej komplementarny z kultem

<sup>163</sup> G. Pac, *Kobiety w dynastii Piastów*, s. 466–467.

<sup>164</sup> Na ten temat patrz przede wszystkim: M.R. Pauk, *Święci patroni a średniowieczne wspólnoty polityczne w Europie Środkowej*, [w:] *Sacrum. Obraz i funkcja w społeczeństwie średniowiecznym*, red. A. Pieniądz-Skrzypczak, J. Pysiak, Warszawa 2005, s. 237–260, a także G. Pac, *Problem świętości władców we wczesnym i pełnym średniowieczu – przypadek polski na tle europejskim*, *Historia Slavorum Occidentis* 2016, nr 2 (11), s. 90–121, tu: s. 118–120, gdzie dalsza literatura.

<sup>165</sup> Por. F. Graus, *Lebendige Vergangenheit. Überlieferung im Mittelalter und in den Vorstellungen vom Mittelalter*, Köln–Wien 1975, s. 159–176; tenże, *Der Heilige als Schlachtenhelfer – zur Nationalisierung einer Wundererzählung in der mittelalterlichen Chronistik*, [w:] *Festschrift für Helmut Bumann zum 65. Geburtstag*, red. K.-U. Jäschke, R. Wenskus, Sigmaringen 1977, s. 330–348, tu: zvl. s. 341–343; M.R. Pauk, *Święci patroni*, passim; tenże, *Moneta w kulturze politycznej średniowiecza. Wokół ikonografii denarów czeskich z pierwszej połowy XII stulecia*, *Kwart. Hist.* 119 (2012), nr 3, s. 467–506; A. Gieysztor, *Święci polityczni w Polsce i Czechach w okresie pełnego średniowiecza*, [w:] tenże, *Władza. Symbole i rytuały*, red. P. Mrozowski, P. Tyszka, P. Węcowski, Warszawa 2016 (pierwodruk niemiecki artykułu: 1994), s. 189–211, tu: s. 209–211.



świętego Przemysłidy<sup>166</sup>. Dlaczego to on, a nie Ludmiła<sup>167</sup>, dołączył do św. Wacława jako patron Czechów? Może decydująca o wyborze osoby biskupa praskiego była konkurencja ideologiczna z Polską. A może raczej – i do tej odpowiedzi ostrożnie bym się skłaniał – nie uważano, aby obowiązki takie jak troska o zachowanie pokoju ziemskiego czy wsparcie w boju mogły być wykonywane przez świętą kobietę. Choć bowiem funkcje te z powodzeniem mogli pełnić różni święci, nie tylko zaś, jak się niekiedy sądzi, święci władcy (najlepszym przykładem jest tu właśnie św. Wojciech)<sup>168</sup>, to zawsze byli to przecież święci mężczyźni. Oczywiście rozumowanie to jest obarczone pewnym ryzykiem: mężczyźni stanowili zdecydowaną większość średniowiecznych świętych<sup>169</sup>, statystycznie więc mieli też większą szansę wystąpić w roli patronów kraju i dynastii. Faktem jednak pozostaje, że trudno wskazać choć jeden przykład, gdy w roli opiekunki wspólnoty politycznej występowałaby święta kobieta.

Oczywiście nie można wykluczać, że kult św. Ludmiły faktycznie był jeszcze w XI w. zbyt skromny, aby nadać mu dotyczący całości wspólnoty sens polityczno-ideologiczny. Tyle tylko, że także później nie był on chyba tak rozumiany. Gdy bowiem – wybiegając już w okres nieco późniejszy – w roku 1260 Czesi starli się

<sup>166</sup> Por. F. Graus, *St. Adalbert und St. Wenzel. Zur Funktion der mittelalterlichen Heiligenverehrung in Böhmen*, [w:] *Europa Slavica – Europa Orientalis. Festschrift für Herbert Ludat zum 70. Geburtstag*, red. K.-D. Grothusen, K. Zernack (Giessener Abhandlungen zur Agrar- und Wirtschaftsforschung des europäischen Ostens, 100), s. 205–231; tenże, *Der Heilige als Schlachtenhelfer*, s. 345–346; tenże, A. Gieysztor, *Święci polityczni*, s. 209–210; G. Labuda, *Święty Wojciech. Biskup-męczennik. Patron Polski, Czech i Węgier*, Wrocław 2000, s. 266–270; S. Suchodolski, *Kult św. Wacława i św. Wojciecha przez pryzmat polskich monet z wczesnego średniowiecza*, [w:] *Kościół, kultura, społeczeństwo. Studia z dziejów średniowiecza i czasów nowożytnych*, red. S. Bylina i in., Warszawa 2000, s. 87–102, tu s. 101.

<sup>167</sup> Za świadectwo takiej roli Ludmiły można by uważać ilustrację z rękopisu z końca XII w. zawierającego *De civitate Dei* św. Augustyna. Przedstawione tam, na wyobrażeniu Niebieskiego Jeruzalem, postaci biskupa, mnicha oraz świeckiego mężczyzny i kobiety identyfikowano długo ze świętymi: Wojciechem, Prokopem, Wacławem i Ludmiłą. Słusznie jednak uważa się obecnie, że te pozbawione aureoli (w przeciwieństwie do innych osób przedstawionych na ilustracji) postaci to raczej symboliczne wyobrażenie narodu czeskiego i jego różnych stanów. Por. Z. Hledíková, *Úcta sv. Ludmily*, s. 43, gdzie dalsza literatura.

<sup>168</sup> Por. G. Pac, *Problem świętości władców*, s. 119–120.

<sup>169</sup> Donald Weinstein i Rudolph M. Bell szacują, że wśród świętych żyjących w okresie od 1000 do 1700 r. kobiety stanowiły jedynie 17,5%, natomiast wśród tych z XI w. – zaledwie jedną dwunastą, D. Weinstein, R.M. Bell, *Saints & Society. The Two Worlds of Western Christendom, 1000–1700*, Chicago–London 1982, s. 220. Oczywiście dane te, także z przyczyn metodologicznych, należy traktować z rezerwą, dają one jednak – jak sądzę – pewien obraz proporcjonalnego podziału świętych według płci.

z Węgry pod Kressenbrunn, tych pierwszych w boju wspierać mieli – wedle słów anonimowego kontynuatora Kosmasa – *patroni Bohemiae gloriosi*: święci Wacław, Wojciech, Prokop i Pięciu Braci Męczenników<sup>170</sup>. Ludmiły w tym gronie świętych, bez wyjątku męczyczn – jak widać – zabrakło.

Nadesłany: 30 IX 2018

Nadesłany po poprawkach recenzyjnych: 17 II 2019

Zaakceptowany: 20 II 2019

dr Grzegorz Pac

Zakład Historii Średniowiecznej, Instytut Historyczny

Wydział Historyczny

Uniwersytet Warszawski

Krakowskie Przedmieście 26/28

00–927 Warszawa

gl.pac@uw.edu.pl

## The early cult of St. Ludmila

The text presents the early cult of St. Ludmila and the author's disagreement with the opinion that the cult did not exist until the mid-12<sup>th</sup> century. While collecting arguments in favour of its presence in the time in question, the author devoted special attention to two sources, traditionally interpreted as evidence of the Prague bishops' aversion to the cult of St. Ludmila or even active opposition to it. However, when read anew, the sources offer a different interpretation, indicating rather that the Prague bishops indeed considered Ludmila a saint. These arguments as well as the knowledge provided by archaeology suggest that the cult was officially recognized as early as in the 10<sup>th</sup> century. It continued, uninterrupted, although it had a rather limited scope (especially until the mid-12<sup>th</sup> century).

Translated by: Ewa Dratwa

---

<sup>170</sup> *Příběhy krále Přemysla Otakara II.*, wyd. J. Emler, [w:] *Fontes rerum Bohemicarum*, t. 2, s. 318–319. Por M.R. Pauk, *Święci patroni*, s. 257.