

GRZEGORZ PAC
Uniwersytet Warszawski
Instytut Historyczny

Ograniczenia żeńskiej świętości królewskiej we wczesnym średniowieczu*

Słowa klucze: świętość, królowa, czystość, dziewictwo, pokora, dynastia, kult

Keywords: sanctity, queenship, chastity, virginity, humility, dynasty, cult

W ciągu ostatnich kilku dekad zarówno problem religijnej roli kobiet w rodach rządzących, jak i żeńskiej świętości są przedmiotem szerokich badań. W tym krótkim eseju chciałbym podjąć jedno tylko zagadnienie, a mianowicie kwestię ograniczeń i problemów związanych ze świętością żeńskich przedstawicielek dynastii rządzących w chrześcijaństwie łacińskim wcześniejszego średniowiecza, a mówiąc ściślej — do końca XI w.

Jak postaram się pokazać, idea żeńskiej świętości królewskiej była ograniczona na kilka różnych sposobów. Po pierwsze w pewnych wypadkach owa świętość była związana wyłącznie z tymi kobietami należącymi do dynastii, które nie były królowymi. Wówczas natomiast, gdy to władczynie były czczone jako święte, powodem czy uzasadnieniem uznania owej świętości było zwykle ich pobożne wdowieństwo, męczeństwo czy nawet abdykacja z funkcji. W tekstach z epoki królewski status kobiety jest przedstawiany nie jako element świętości, ale raczej przeszkoda w jej osiągnięciu. Natomiast w sytuacjach, gdy obraz świętej był faktycznie związany z pełnioną przez nią funkcją królewską, jej kult pozostawał zazwyczaj bardzo ograniczony, a czasami nawet praktycznie nie istniał.

W niniejszym tekście skupię się na świętości żeńskich przedstawicielek dynastii, choć pewne paralele ze zjawiskiem świętości królów¹ są oczywiście i narzucają się same, stąd pojawiają się także porównania. Jak zobaczymy jednak, świętość królowych wyrażała się zwykle w nieco inny sposób, napotykała też na inne niż w przypadku władców, a związane z królewskim statusem trudności. Jedną z różnic jest

* Badania zostały sfinansowane ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych w ramach stażu po uzyskaniu stopnia naukowego doktora na podstawie decyzji numer DEC-2012/04/S/HS3/00220.

¹ Więcej na ten temat patrz: PAC 2016, s. 90–121 (passim).

geografia obu tych zjawisk. O ile fenomen świętych królów we wcześniejszym średniowieczu łączył się często z peryferiami chrześcijaństwa², o tyle tego rodzaju opinię trudno byłoby sformułować w odniesieniu do należących do dynastii rządzących świętych kobiet. Niemniej żeńska świętość królewska także mogła być związana z wczesnym etapem chrystianizacji, jak to było choćby w Anglii. Barbara Yorke, analizując proces chrystianizacji królestw anglosaskich, zwróciła uwagę, że w każdym z nich w pewnym momencie pojawił się klasztor żeński, w którym mniszkami były członkinie rodu królewskiego. Zjawisko to możemy obserwować niedługo po zakończeniu innego, krótkotrwałego fenomenu, który pojawił się wkrótce po konwersji na chrześcijaństwo, a mianowicie przypadków władców abdykujących i wstępujących do klasztorów czy udających się na pielgrzymkę³. Ich celem — tłumaczy Yorke — nie było życie monastyczne samo w sobie, a raczej osiągnięcie osobistej świętości i potwierdzenie sakralnego statusu własnego rodu, niedys gwarantowanego przez pochodzenie od bogów. Władcy mogli jednak osiągnąć oba te cele, nie tracąc swojej królewskiej pozycji, mianowicie jako fundatorzy klasztorów żeńskich, w których Bogu służyły członkinie panującej rodziny. W efekcie „księżniczki i owdowiałe królowe [...] stały się najwyższymi rangą członkami domu królewskiego, akceptowalnymi dla ludzi Kościoła jako uczestnicy i przywódcy życia monastycznego, a zarazem osoby demonstrujące sakralność królewskiego rodu poprzez osobistą świętość”⁴.

W wypadku królów mnichów chrześcijańska świętość, choć bez wątpienia związana z sakralną charyzmą monarchów, wynikała nie z pełnienia przez nich królewskiego urzędu, ale wręcz przeciwnie — z jego porzucenia⁵. To samo można powiedzieć o królewskich córkach, które — zamiast zostać żonami władców — wybierały czy raczej były wybierane do małżeństwa z Królem Niebieskim. Dodać trzeba, że nie znamy z tego okresu żadnego bardziej sformalizowanego i osiągniętego szerszą popularność kultu takiej księżniczki mniszki, choć już Beda wspominał świętość i cuda pochodzącej z Kentu Earcongoty, a także jej ciotki Etelburgi (Æthelburg), córki władcy Wschodniej Anglii Anny; obie były konsekrowanymi dziewicami we frankijskim opactwie Faremoutiers⁶.

Dużą popularność zyskał już jednak kult siostry ostatniej z wymienionych — Eteltrydy (Æthelthryth). W przeciwieństwie do obu wspomnianych wyżej kobiet Eteltryda nie była panną, ale kobietą zamężną i to aż dwukrotnie. Wedle Bedy w obu swoich małżeństwach zachowała jednak dziewictwo, aby wreszcie uzyskać od swojego drugiego męża, króla Nortumbrii Egfrita (Egfrith), pozwolenie

² Cf. KLANICZAY 2002, s. 63.

³ YORKE 2003b, s. 30. Cf. YORKE 2003a, s. 243–257 (passim).

⁴ YORKE 2003b, s. 29–30 (cytat. s. 30).

⁵ Cf. KLANICZAY 2002, s. 79; FOLZ 1984, s. 70–71; HOFFMANN 1975, s. 16–18; STANCLIFFE 1983, s. 154–176 (passim).

⁶ *Historia ecclesiastica* 2005, III, 8, s. 52–58. Cf. RIDYARD 1988, s. 60–61.

na przyjęcie mniszego welonu⁷. Eteltryda zatem, niczym królowie mnisi, zrezygnowała ze swojej królewskiej funkcji. To jednak nie wszystko: można właściwie powiedzieć, że nigdy nie była naprawdę królową, ta jest bowiem — jak słusznie zauważono — przede wszystkim żoną króla i matką królewskiego potomstwa⁸. Jak trafnie konkluduje Susan Ridyard, „być dwa razy mężatką i pozostać dziewicą to jawne odrzucenie i naruszenie obowiązków królowej”⁹. Tymczasem w wizji *Historia ecclesiastica* i późniejszych tekstów poświęconych Eteltrydzie to właśnie jej dziewictwo było kluczowe dla obrazu jej świętości¹⁰; sam Beda wychwalał je w specjalnym hymnie, w którym pisał o jej prawdziwym Oblubieńcu — Chrystusie, którego przedkładała nad innych¹¹.

Beda nie był tu oczywiście żadnym wyjątkiem. Jak zauważyli na temat czystości (choć w odniesieniu do nieco późniejszego okresu) Weinstein i Bell, w średniowieczu „żadna inna cnota [...] nie była tak zasadnicza dla zarówno przedstawiania, jak i postrzegania świętego życia”¹². Nie może więc zaskakiwać, że właśnie aktywność seksualna była tym aspektem życia ludzi świeckich, także królów i królowych, który stanowił szczególnie problem dla hagiografów i potencjalnych czcicieli. Nie przypadkiem też mamy do czynienia z całą grupą dziewiczych świętych dynastycznych. Poza Eteltrydą i Ryszardą, żoną Karola Grubego, której lokalny kult rozpoczął się w wieku XI¹³, mam tu na myśli dobrze znane przykłady świętych królewskich czczonych później, takie jak cesarz Henryk II i jego żona Kunegunda czy Edward Wyznawca; warto w tym kontekście wspomnieć także świętego arystokratę z X w., Gerarda z Aurillac¹⁴.

Niemniej — przynajmniej w odniesieniu do wczesnośredniowiecznych świętych królewskich — problem czystości zdaje się istotniejszy w przypadku hagiografii kobiecej. Było tak z wielu powodów, choć w tym wypadku jako podstawowy można by wskazać fakt, że właściwie wszyscy święci królowie czczeni w tym okresie (inaczej niż wymienieni przed chwilą królowie wyznawcy czczeni nieco później) osiągnęli świętość poprzez męczeństwo¹⁵. Natomiast niemal wszystkie kobiety należące do dynastii rządzących czczono jako święte, które chwałę nieba osiągnęły dzięki zasługom życia, stąd właśnie na nie kładziono większy nacisk. Waga kwestii seksualnych w żeńskich *vitae* jest związana także z tym, że hagiografowie, opisując kobiety, w znacznie większym stopniu skupiali się na sprawach domowych i rela-

⁷ *Historia ecclesiastica* 2005, III, 17, 1, s. 292.

⁸ Cf. MACLEAN 2017, s. 6; STAFFORD 1998, s. 127–134.

⁹ RIDYARD 1988, s. 82–83.

¹⁰ Cf. RIDYARD 1988, s. 53–56; THOMPSON, STEVENS 1988, zwł. s. 344–345.

¹¹ *Historia ecclesiastica* 2005, III, 18, s. 303–308.

¹² WEINSTEIN, BELL 1982, s. 73.

¹³ FOLZ 1992, s. 44–55.

¹⁴ Cf. PAC 2016, s. 103–106, 113–114, gdzie także dalsza literatura. Kunegundę pomijam w niniejszych rozważaniach, gdyż jej kult jest późniejszy.

¹⁵ Cf. PAC 2016, s. 90–121 (passim).

cjach rodzinnych¹⁶. Przykładowo: o ile w wypadku św. Wacława żywoty wspominają jego małżeństwo lub celibat — bo nie są w tej kwestii zgodne — jedynie marginalnie¹⁷, o tyle w przypadku żywotów kobiet, których status matrymonialny określał nie tylko całość ich działalności, ale nawet kategoryzował je jako święte, dzieląc na dziewice i wdowy, było zupełnie inaczej. Wydaje się wreszcie — z przyczyn, których nie będę tu szerzej omawiał — że dziewictwo stanowiło ideał a zarazem punkt odniesienia przede wszystkim, choć nie wyłącznie, dla żeńskiego życia religijnego i świętości¹⁸.

Wracając jednak do Eteltrydy, należy stwierdzić, że dla Bedy „istotą świętości jego bohaterki było zachowanie *virginitas* i zastąpienie dążeń świeckich celami związanymi z życiem monastycznym, którą to zamianę dziewictwo symbolizuje, a zarazem pociąga za sobą”¹⁹. *Historia ecclesiastica* podkreśla więc monastyczne praktyki ascetyczne i pokorę byłej królowej, poczynając od tego, że jako mniszka nigdy nie nosiła odzienia lnianego, a jedynie wełniane, ale notuje również, dla przykładu, jej surowe posty. Stosunek Eteltrydy do spraw światowych dobrze ilustruje to, jak w kronice tłumaczy ona fizyczny ból, którego doświadczała za sprawą guza na szczęcie i szyi. Mówi mianowicie: „Wiem, że zasłużenie noszę na szyi ciężar mojej choroby, bo pamiętam, że kiedy byłam młoda, nosiłam tam niepotrzebny ciężar biżuterii”²⁰.

W istocie określony ubiór i jedzenie w praktykach dewocyjnych to charakterystyczny rys hagiografii kobiecej dostrzeżony przez badaczy okresu nieco późniejszego²¹. Trzeba pamiętać bowiem, że były to dla kobiet stosunkowo łatwo dostępne narzędzia działania, a zarazem bardzo czułe wyznaczniki pozycji społecznej i jako takie były wykorzystywane przez autorów hagiografii poświęconej świętym królowym. Możemy je znaleźć w chyba najpopularniejszej *vita* królewskiej damy, to jest w *Vita Radegundis* Wenuncjusza Fortunata, powstałej wkrótce po śmierci bohaterki w 587 r.²² Autor opisuje, że jako żona merowińskiego władcy Radegunda w tajemnicy pościła podczas królewskich uczt, zamiast mięsa zadowalając się samą tylko soczewicą i fasolą, a gdy tylko zaczynało się śpiewanie liturgii godzin, pospiesznie

¹⁶ Cf. SMITH 1995, s. 26–28.

¹⁷ Cf. PAC 2016, s. 114; DEVOS 1963, s. 368–371 (passim); TŘEŠTÍK 1994, s. 39–46 (passim); NASTALSKA-WIŚNICKA 2010, s. 214–215; KLANICZAY 2002, s. 103–104.

¹⁸ Więcej na ten temat w przygotowywanym przeze mnie tekście poświęconym postrzeganiu dziewictwa w dziesiątowiecznej Rzeszy.

¹⁹ RIDYARD 1988, s. 176.

²⁰ „Scio certissime quia merito in collo pondus languoris porto, in quo iuenculam me memini superuacua moniliorum pondera portare”, *Historia ecclesiastica* 2005, III, 17, 4, s. 300. Cf. RIDYARD 1988, s. 78–92; KLEIN 2006, s. 50.

²¹ Cf. przede wszystkim BYNUM 1987 (passim); ELLIOTT 1991, s. 279–308 (passim).

²² Skupiam się tu na niezwykle popularnym i mającym wyraźny wpływ na późniejszą hagiografię żywocie pióra Wenuncjusza Fortunata, pomijam natomiast tekst autorstwa mniszki z klasztoru w Poitiers, Baudoniwi. O obu tekstach cf. np. GRAUS 1965, s. 407–410; CRISTINI 1991, s. 396–398; SCHULENBURG 2001, s. 42–46.

opuszała ucztę. Innym zaś razem w ogóle rezygnowała z posiłku, aby oddawać się modlitwom, czym wywoływała gniew swojego męża²³. To ostatnie jest zrozumiałe, jeśli pamiętamy, że spożywanie mięsa było oznaką wysokiej pozycji społecznej, a królewskie uczy — ważnym elementem ostentacji, kluczowym dla budowania więzi władcy z wyższą arystokracją. Z tego punktu widzenia postępowanie Rade-gundy można było postrzegać jako świadectwo słabości jej małżonka²⁴.

Także kwestia wyglądu zewnętrznego i ubioru mogła być potencjalną przyczyną spięć Radegundy z Chlotarem, ponieważ — aby zacytować Dyan Elliott — „prze-ciętnemu mężowi w żadnym razie nie był obojętny ubiór jego żony, jako że był to jeden z najbardziej wyrazistych sygnałów dotyczących jego własnej pozycji”²⁵. Tymczasem Radegunda, choć nosiła strój królewski²⁶, natychmiast oddawała insty-tucjom kościelnym na przyozdobienie ołtarzy te jego elementy, które pochwały jej służki²⁷. Rezygnację z bogatych elementów stroju można postrzegać jako praktyko-wanie cnoty pokory, ale w żaden sposób nie pasowało to do obowiązków królowej, których częścią było także uczestnictwo w królewskiej ostentacji męża.

Last but not least Wenancjusz Fortunat nie tylko opis małżeństwa swojej boha-terki z Chlotarem zaczął od historii o jej (nieudanej) ucieczce przed ślubem — czym wpisał się w topos często spotykany w kobiecej hagiografii²⁸ — lecz także zakoń-czył go na opuszczeniu przez nią dworu i przyjęciu mniszego welonu, co *de facto* rozwiązywało małżeńską więź²⁹. Żywot ten stanowi doskonały dowód słuszności uwagi Laurenta Theisa, który — pisząc o hagiografii frankijskiej — stwierdził „*nec plus ultra* świętości jest ucieczka od małżeństwa ludzkiego na rzecz małżeństwa duchowego”³⁰.

Jak czytamy jednak w *vita*, jeszcze jako żona Radegunda przedkładała często nocne modlitwy nad małżeńskie łoże, czym nie tylko gniewała króla, lecz także powodowała, że na dworze mówiono, że król poślubił raczej mniszkę niż królową³¹; trudno doprawdy o bardziej dobitne potwierdzenie, jaki model życia realizowała wedle *vita* Radegunda. „Bardziej przebywała z Chrystusem niż towarzyszyła mężo-wi”³² — pisze hagiograf i dodaje zdanie, które świetnie podsumowuje problem napię-cia istniejącego między małżeństwem i byciem królową z jednej strony a mistycznym

²³ *Vita sanctae Radegundis* 1888, 4, s. 366; 7, s. 367.

²⁴ Cf. MICHALSKI 2004, s. 264–265.

²⁵ ELLIOTT 1991, s. 279.

²⁶ *Vita sanctae Radegundis* 1888, 6, s. 367; 13, s. 369.

²⁷ *Vita sanctae Radegundis* 1888, 9, s. 368.

²⁸ *Vita sanctae Radegundis* 1888, 2, s. 365. Topos ucieczki od małżeństwa cf. np. SCHULEN-BURG 1998, s. 147–155 oraz zwł. dla okresu merowińskiego: MCNAMARA 1985, s. 43–45.

²⁹ *Vita sanctae Radegundis* 1888, 12, s. 368

³⁰ THEIS 1976, s. 12.

³¹ „De qua regi dicebatur, habere se potius iugalem monacham quam reginam”, *Vita sanctae Radegundis* 1888, 5, s. 367.

³² „Plus participata Christo, quam sociata coniugo”, *Vita sanctae Radegundis* 1888, 3, s. 366.

związkiem z Chrystusem i świętością z drugiej: „poślubiona więc ziemskiemu władcy, lecz nie oddzielona od niebieskiego, gdy przyjęła świecką władzę, nakłaniała wolę bardziej, niżby dozwalała na to godność”³³. Myślę, że w odniesieniu do tych ostatnich słów — „plus quam permetteret dignitas”, nie jest nadużyciem interpretacja zaproponowana przez angielskich tłumaczy tekstu: „more than befitted her royal status”³⁴ — „bardziej niż przystoi to jej królewskiej pozycji”.

W ujęciu Wenuncjusza Fortunata, którego dzieło we wczesnym średniowieczu zyskało sporą popularność, cała świętość królowej była zbudowana więc w opozycji do jej królewskiego statusu. Ten ostatni wydaje się raczej przeszkodą niż wsparciem w dążeniu do świętości. Wpisuje się to w obserwację Františka Grausa, który, analizując hagiografię merowińską, wyraźnie pokazał, że w okresie tym idea świętości pozostawała pod tak przemożnym wpływem ideałów monastycznych i ducha ascezy, że świętym władcą zostawało się nie dzięki godności królewskiej, ale mimo niej³⁵. Uwaga ta odnosi się także do kobiet i to może w jeszcze większym stopniu, zważywszy, że za główny temat wczesnośredniowiecznej hagiografii kobiecej uznać można — jak słusznie zwróciła uwagę Marta Cristini — pokorę i pokutę³⁶. Jeśli królowa mogła zatem być lepszą kandydatką do świętości, to tylko dlatego, że miała więcej do stracenia, a więc jej wyrzeczenie się tego świata było na swój sposób znakomitsze³⁷.

Nie twierdzę, rzecz jasna, że nie mogła ona, właśnie dzięki swojej pozycji królowej, czynić dzieł miłosierdzia. Mogła przecież prowadzić działalność dobroczynną na rzecz ubogich, wykupywać jeńców i — jak Radegunda — łagodzić męża, aby zapewnić łaskę więźniom skazanym na śmierć³⁸. Tak jak przynależny władcy obowiązek zasądzania wyroków śmierci był dla hagiografów świętych królów ewidentnym problemem³⁹, tak też opisana wyżej aktywność świętych królowych uchodziła niewątpliwie za zasługę. Trzeba zauważyć jednak, że o ile w rzeczywistości nie każdy mógł wstawić się u króla za więźniami, a taka możliwość była świadectwem wyjątkowego statusu królowej, o tyle czyniąc to, ta ostatnia używała w istocie — jak zauważyła Jo Ann McNamara — swojej symbolicznej pozycji słabej kobiety, która jako taka reprezentowała bezsilnych poddanych wobec swojego potężnego męża⁴⁰. Występowanie w tej roli nie musiało się zatem kłócić z pokorą, przeciwnie — mogło jeszcze bardziej podkreślać uniżenie.

³³ „Nubit ergo terreno principi nec tamen separata coelesti, ac, dum sibi accessisset saecularis potestas, magis quam permetteret dignitas se plus inclinavit voluntas”, *Vita sanctae Radegundis* 1888, 3, s. 366, 6–8.

³⁴ *Sainted Women* 1993, s. 72.

³⁵ GRAUS 1965, zwł. 431. Cf. NELSON 1973, s. 40.

³⁶ CRISTINI 1991, s. 386.

³⁷ RIDYARD 1988, s. 89.

³⁸ *Vita sanctae Radegundis* 1888, 10, s. 368.

³⁹ PAC 2016, s. 110–112.

⁴⁰ MCNAMARA 1996, s. 63.

Inną możliwością zdobycia zasług w oczach Boga, którą dawała królowej jej pozycja społeczna, było — podobnie jak w wypadku świętych królów — zostanie fundatorką czy donatorką instytucji religijnych⁴¹. Dla większości świętych królowych tego rodzaju działalność była jednak związana raczej z okresem wdowieństwa niż małżeństwa, wtedy mogły bowiem one stosunkowo niezależnie dysponować swoim majątkiem. Z tego rodzaju przypadkiem mamy do czynienia w *Vita Baltildis* napisanej pod koniec wieku VII, a więc mniej więcej sto lat po *Vita Radegundis* Wenuncjusza Fortunata. Jako główny temat tego utworu Robert Folz słusznie wskazał pokorę uwidaczniającą się w życiu Batyldy zwłaszcza przed ślubem, gdy była niewolnicą na dworze majordoma, oraz pod koniec życia, kiedy to została mniszką⁴². Jak zauważył jednak badacz, w istocie także w okresie przed konwersją zakonną bohaterka tekstu prezentowana jest jako mniszka żyjąca w świecie⁴³, mamy więc do czynienia z ujęciem podobnym do tego ze znanego nam już *Żywota Radegundy*. Jak czytamy w źródle, Batylda miłowała pokorę i starała się uciekać od wszelkich czcnych zaszczytów, pragnęła też „uniknąć ludzkiego łoża małżeńskiego, aby przez to zasłużyć na duchowego i niebiańskiego Oblubieńca”⁴⁴. Jak zatem widać, także małżeństwo zostało tu przedstawione w bardzo tradycyjnym ujęciu hagiograficznym.

Jednocześnie w omawianym żywocie możemy dostrzec nieco innego ducha, zwłaszcza w obrazie wdowieństwa i regencji Batyldy. Działała ona wówczas jak potężny władca: hojnie wspierała klasztory, uwalniała więźniów, a także podejmowała działania *stricte* polityczne, aby utrzymać pokój; wydaje się, że dla autora tekstu jej polityczna aktywność była częścią świętości⁴⁵. Z tego punktu widzenia Batylda jest znacznie bardziej świętą jako królowa niż np. Radegunda⁴⁶. Jednocześnie trzeba pamiętać, że przez długi czas jedynym śladem *fama sanctitatis* była właśnie jej napisana niedługo po śmierci *vita*. Żywszy kult Batyldy zaczął się niewątpliwie tworzyć w Challes i Corbie, dwóch opactwach, które założyła, ale nawet tam jest on trudny do uchwycenia przed wiekiem IX, a ściśle mówiąc — przed translacją jej ciała w roku 833. Także potem ograniczał się on do północnej Francji, a nawet tam — poza wspomnianymi klasztorami, z którymi była związana za życia — pozostawał mocno ograniczony⁴⁷. Powstała wówczas nowa wersja jej *vita*, choć bardzo podobna do pierwotnej, napisana z myślą przede wszystkim o odbiorcy z kręgu monastycznego⁴⁸. Podkreśla ona jeszcze bardziej temat czystości i niebiań-

⁴¹ O kulcie fundatorów cf. MICHAŁOWSKI 1984, s. 3–24 (passim).

⁴² FOLZ 1975, zwł. s. 370; SZADA 2015, s. 150–154.

⁴³ FOLZ 1975, s. 370.

⁴⁴ „Ipsa vero ut prudens et astuta virgo iam tunc honores vanos fugiens et humilitatem diligens, temptabat, ut poterat, humanum devitare thorum, ut mereretur a spiritalem caelestemque pervenire sponsum”, *Vita sanctae Balthildis* 1888, 3, s. 484–485.

⁴⁵ Cf. FOLZ 1975, s. 369–371.

⁴⁶ Cf. FOLZ 1975, s. 383.

⁴⁷ Cf. FOLZ 1975, s. 375–377; FOLZ 1993, s. 39–43.

⁴⁸ SANDERS 1982, s. 414–416.

skiego oblubieństwa⁴⁹, podczas gdy aktywność polityczna królowej straciła w niej na znaczeniu⁵⁰. Nie tylko zatem kult królowej był bardzo ograniczony, lecz także, gdy rzeczywiście się zaczął, sposób, w jaki ją prezentowano, stał się znacznie bliższy ideałom monastycznym niż pierwotnie.

Szukając utworów hagiograficznych, w których królewski status bohaterki stały się integralną częścią świętości, trzeba by wskazać dwa żywoty Matyldy Saskiej, matki Ottona I — starszy, powstały ok. 974 r., i młodszy, pochodzący z około roku 1002⁵¹. Oba bazują na tekście Wenuncjusza Fortunata, zmiany wprowadzone w stosunku do tego wzoru są jednak niezwykle znaczące, co dotyczy zwłaszcza *Vita posterior*⁵². Ogólnie rzecz ujmując, te elementy żywota Radegundy, które prezentowały jej świętość w opozycji do statusu społecznego, zostały usunięte. Nie znajdziemy więc w nim informacji o postach królowej, a oba żywoty podkreślają, że Matylda nosiła zawsze bogate, królewskie stroje⁵³. Nawet opisy aktów pokory, takich jak obmywanie nóg biedakom, choć zaczerpnięte wprost z *Vita Radegundis*, w obu *Vitae Mathildis* zostały umieszczone gdzie indziej, a mianowicie w partiach opisujących wdowieństwo bohaterki⁵⁴, a więc tradycyjny czas pokuty, w którym tego rodzaju działania nie mogły już godzić w prestiż męża. Wyeliminowany został również antymażeński wydźwięk *Żywota Radegundy* — Matylda jest szczęśliwą żoną, której mąż wspiera jej dobre dzieła i zgadza się na jakieś formy małżeńskiej czystości⁵⁵. W przeciwieństwie do merowińskiej królowej władczyni saska nie tylko nie rozwiązuje więzi małżeńskiej, aby udać się do klasztoru, ale nawet w okresie wdowieństwa koncentruje się na komemoracji swojego męża, tak że okres ten można postrzegać nawet jako swoiste przedłużenie małżeństwa⁵⁶.

Faktycznie mamy więc do czynienia ze świętą królową *par excellence*, co nie znaczy wszelako, że owa świętość nie jest w ogóle problematyczna. Matyldzie poświęcono — jak już wiemy — dwa żywoty, jako o świętej piszą o niej także Widukind i Thietmar⁵⁷, wydaje się więc, że faktycznie była ona traktowana jako taka

⁴⁹ Cf. SANDERS 1982, s. 424.

⁵⁰ Cf. SANDERS, s. 411–428 (passim); SMITH 1995, s. 22, przypis 62.

⁵¹ CORBET 1986, s. 120–122, 156–158.

⁵² Tu rzecz przedstawiam skrótowo, bardziej szczegółowa analiza owych zmian vide: GRAUS 1965, s. 411; BORNSCHEUER 1968, s. 68–73; CORBET 1986, s. 120–234; PAC 2009b, s. 23–31 (passim); PAC 2011, s. 7–148 (passim).

⁵³ „Virginalem propemodum, benefactis illius promerentibus, adquosierat palmam, nisi tantum secularibus vestium florescet ornamentis”, *Vita Mathildis antiquior* 1994, 9, s. 129; „In publico processit ornata gemmis et serico, sed interius gerebat pretiosius ornamentum, cor acceptabile Deo”, *Vita Mathildis posterior* 1994, 5, s. 154.

⁵⁴ Cf. CORBET 1986, s. 191–193; CORBET 1993, zwł. s. 235; PAC 2009b, s. 28–29.

⁵⁵ Cf. CORBET 1986, zwł. s. 181–207; PAC 2009b, s. 26–27, 30–31; PAC 2011, s. 52–60, 67–68.

⁵⁶ Cf. CORBET 1986, s. 191–199; CORBET 1993, s. 234–239; PAC 2011, s. 118–121.

⁵⁷ WIDUKUND Z KORBEI 1935, II, 36, s. 95; III, 12, s. 111; III, 74, s. 150; THIETMAR Z MERSEBURGA 1935, II, 10, s. 50–51; II, 18, s. 60–61. Cf. CORBET 1986, s. 35.

zarówno przez dynastię ottońską, jak i w Nordhausen, klasztorze mniszek, w którym powstały oba jej *vitae*. Tyle tylko, że nie towarzyszył temu praktycznie żaden realny kult. Brak nam informacji o jej pośmiertnych cudach, o elewacji ciała czy translacji relikwii, nie znamy żadnego kościoła czy ołtarza pod jej wezwaniem, w kalendarzach próżno szukać jej wspomnienia⁵⁸. Wydaje się zatem, że poza wskazanym wyżej, w istocie dość wąskim kręgiem Matylda nie doświadczała żadnej czci. Obraz idealnej królowej, którego dostarczają nam żywoty, może przeto uchodzić za świetne *speculum reginae*, nie posłużył jednak w zasadzie do spopularyzowania kultu. Można powiedzieć, że Matylda Saska pozostała świętą tylko na papierze.

W przeciwieństwie do Matyldy niewątpliwym kultem cieszyła się jej synowa Adelajda. Nie tylko jest ona w jedenastowiecznych tekstach określana terminem *sancta*⁵⁹, lecz także Thietmar informuje nas, że w nagrodę za jej wierność Bóg działał liczne cuda przy jej grobie⁶⁰. W połowie XI w. powstał też krótki *liber miraculorum*⁶¹, co było prawdopodobnie pierwszym krokiem do kanonizacji cesarzowej, do której faktycznie doszło w roku 1097⁶². Mimo tego wszystkiego kult Adelajdy zawsze — jak podkreśla Giulia Barone — pozostawał lokalny, ograniczony do Alzacji i ściśle związany z ufundowanym przez nią klasztorem⁶³. Mamy tu więc do czynienia z problemem podobnym do tego, który obserwowaliśmy w odniesieniu do kultu Batyldy.

Owa lokalność kultu to jednak nie jedyny kłopot związany z Adelajdą jako świętą królową. Choć nawiedzający jej grób w opactwie w Selz postrzegali ją zapewne — jak można przypuszczać — jako świętą małżonkę władcy, to odpowiedź na pytanie, czy rzeczywiście poświęcony jej tekst hagiograficzny, *Epitaphium Adelheide* napisane w 1002 r. przez Odylona z Cluny⁶⁴, należy zaliczyć do żywotów świętych królowych, nie jest łatwa. Tekst skupia się na wdowieństwie bohaterki, a jej dwa małżeństwa wspomniane zostały jedynie marginalnie. Zarówno to, jak i całkowity brak typowego dla hagiografii świeckich kobiet tematu *cura domestica* pokazuje, że w istocie *Epitaphium* nie pasuje do tej grupy. I faktycznie — niezależna w swoich politycznych działaniach Adelajda została tu przedstawiona bardziej jak władca niż małżonka władcy, co przekonująco pokazał Patrick Corbet⁶⁵.

Polityczne znaczenie władczyni powinno się opierać bowiem — tak w każdym razie widzą to autorzy z epoki przedstawiający pozytywne przykłady takich kobiet — na namawianiu małżonka do czynienia dobra i stąd motyw ten powtarza

⁵⁸ Cf. FOLZ 1992, s. 64–65.

⁵⁹ FOLZ 1992, s. 75.

⁶⁰ THIETMAR Z MERSEBURGA 1935, IV, 43, s. 180–181.

⁶¹ *Wunderbericht* 1962.

⁶² PAULHART 1956, s. 65–67 (passim); CORBET 1986, s. 60–62; BARONE 1991, s. 439.

⁶³ BARONE 1991, s. 445.

⁶⁴ *Epitaphium adelheide* 1962.

⁶⁵ CORBET 1986, s. 91–110, zwł. s. 108.

się także w żywotach świętych władczyń. Co jednak zaskakujące nawet władczynię spełniającą tę funkcję w najlepszy możliwy sposób, a mianowicie nawracającą swoich pogańskich mężów (a mamy tu do czynienia i z szerokim zjawiskiem, i z popularnym toposem⁶⁶), nie były w zasadzie w kręgu łacińskim czczone jako święte, choć często towarzyszyła im opinia szczególnej pobożności. Za przykład służyć może Dobrawa zapamiętana jako ta, która nawróciła Mieszka, i nazywana przez Galla Anonima 150 lat po swej śmierci *benedicta* i *christianissima*⁶⁷; takiej pamięci o księżnej nie towarzyszył jednak — o ile wiemy — żaden kult czy bardziej sformalizowane uznanie świętości⁶⁸. Podobnie Berta, katolicka żona pierwszego nawróconego władcy anglosaskiego, króla Kentu Etelberta (*Æthelberht*) — o której roli w konwersji męża mówią nam liczne, także współczesne źródła⁶⁹ — nie doczekała się później właściwie żadnej czci⁷⁰. Nawet chyba najsłynniejsza z tej grupy Klotylda, która skłoniła do katolicyzmu władcę Franków Chlotara⁷¹, choć już swojej wnuczce przedstawiana była jako przykład „domowego prozelityzmu”⁷², cieszyła się bardzo skromnym i dalece niestabilnym kultem, który zaczął się nie wcześniej niż w X w., a więc 300 lat po jej śmierci⁷³.

Jedynym właściwie w tym kontekście wyjątkiem w kręgu łacińskiego chrześcijaństwa była święta Ludmiła⁷⁴, której przypadek jest wszelako dość nietypowy; trudno ją też traktować jako przykład nawracającej żony. Rzecz nie w tym nawet, że w roli przekazującej chrześcijaństwo wystąpiła w stosunku do swego wnuka, świętego Waclawa, a nie męża, ponieważ sama była poganką i przyjęła chrzest wspólnie z nim. Choć rola wychowawczynie świętego Waclawa była niewątpliwie dla kultu Ludmiły szczególnie istotna, to poświęcający jej wiele uwagi żywot, tzw. *Legenda Krystiana*⁷⁵, podkreśla dodatkowo również jej praktyki religijne wpisujące

⁶⁶ Cf. zwł. NOLTE 1995; SCHULENBURG 1998, s. 177–206; HOMZA 2002; NELSON 2007, s. 95–107 (passim); PAC 2013, s. 39–82.

⁶⁷ ANONIM, TZW. GALL 1952, I, 5–6, s. 15–16. Cf. PAC 2013, s. 57–82; BANASZKIEWICZ 2000, s. 85–93 (passim).

⁶⁸ PAC 2013, s. 70–71; MICHAŁOWSKI 1985, s. 467.

⁶⁹ Cf. SCHULENBURG 1998, s. 191–195; NOLTE 1995, s. 52–54, 101–112; NICHOLSON 1978, s. 24–25.

⁷⁰ Cf. DUNBAR 1904, s. 117.

⁷¹ Cf. zwł. SCHEIBELREITER 1997, s. 349–367 (passim); SCHULENBURG 2001, s. 180–190; NOLTE, s. 72–86.

⁷² „Audisti, ava tua, domna bone memoriae Hrodehildis, qualiter in Francia venerit, quemodo domnum Hlodoveum ad legem catholicam adduxerit”, *Epistolae Austrasicae*, 8, s. 122. Cf. NELSON 2007, s. 99–100.

⁷³ Cf. FOLZ 1993, s. 10–12; Folz 1975, s. 369.

⁷⁴ O kulcie Ludmiły cf. przede wszystkim: PROFANOVÁ 1996; HLEDIKOVÁ 2006, s. 41–52 (passim); KUBÍN 2007, s. 631–648 (passim), s. 119.

⁷⁵ Na temat dyskusji dotyczącej datacji i autorstwa tego tekstu patrz: KUŹMIUK-CIEKANOWSKA 2007, s. 11–52; KALHOUS 2015.

się w znany nam już repertuar pobożności władczyń⁷⁶. Istotne jest jednakże to, że Ludmiła została w nim przedstawiona nie jako małżonka władcy, ale jako pobożna wdowa, a jej umartwienia i dzieła miłosierdzia mają charakter pokuty za grzeszną, pogańską młodość⁷⁷. Przede wszystkim jednak — i to jest tu najistotniejsze — Ludmiła była czczona jako męczennica, co — jak sądzę — zmienia meritum sprawy. Mamy tu bowiem do czynienia ze zjawiskiem analogicznym do kultów królów chrystianizatorów, którzy nigdy — z wyjątkiem bodaj kanonizowanego w roku 1083 św. Stefana Węgierskiego — nie byli oficjalnie czczeni, jeżeli nie doświadczyli męczeństwa. Nawet jeśli w niektórych przypadkach, np. norweskiego króla chrystianizatora Olafa Tryggvassona, w tekstach można odnaleźć pewne ślady *fama sanctitatis*, to do przekroczenia granicy faktycznego kultu nigdy nie dochodziło⁷⁸. W wypadku Dobrawy i innych żon nawracających swoich mężów pogan mówić możemy o zjawisku analogicznym.

Jeżeli więc szukać żeńskiego odpowiednika św. Stefana, a więc kobiety, która została świętą nie pomimo bycia królową, ale jako królowa, a może nawet — dzięki byciu królową, to — jak sądzę — wskazać by należało zmarłą pod koniec XI stulecia św. Małgorzatę Szkocką⁷⁹. Nie była ona męczennicą, a zważywszy, że wdową pozostawała jedynie trzy dni, przyjąć należy, że to właśnie swojemu życiu w roli małżonki króla zawdzięczała swoją świętość i kult, który rósł w ciągu stulecia po jej śmierci⁸⁰. W poświęconej jej *vita* Małgorzata, niczym Matylda Saska, pokazywana jest przede wszystkim jako dobra matka i żona, doradczyni swojego męża⁸¹, która troszczy się o pałac i choć wie, że „pod drogimi kamieniami i złotem jest niczym jak tylko pyłem i prochem”, to ubiera się jednak w kosztowne i piękne stroje, „jak przystoi królowej”⁸². Jest też nie tylko oddaną pobożnym praktykom opiekunką ubogich, sierot i więźniów⁸³, lecz także hojną donatorką instytucji kościelnych⁸⁴, a nawet na swój sposób — zważywszy jej wysiłki na rzecz zastąpienia specyficznych obyczajów szkockiego Kościoła tymi uniwersalnymi, uważanymi rzecz jasna za właściwe — chrystianizatorką⁸⁵.

⁷⁶ Cf. KUŹMIUK-CIEKANOWSKA 2007, s. 115–119.

⁷⁷ *Legenda Christiani* 1978, 3, s. 26.

⁷⁸ Cf. PAC 2016, zwł. s. 102–103.

⁷⁹ O św. Małgorzacie Szkockiej Cf. HUNEYCUTT 1990, s. 81–97; WALL 1997, s. 27–38 (passim); KEENE 2013.

⁸⁰ Cf. KEENE 2013, s. 95–117.

⁸¹ *Vita S. Margaretae* 1868, III, s. 238; V, s. 240.

⁸² „Nam cum pretioso, ut reginam decebat, cultu indu ta procederet, omnia ornamenta velut altera Esther mente calcavit, seque sub gemmis et auto nil aliud quam pulverem et cinerem consideravit”, *Vita s. Margaretae* 1868, VII, s. 242.

⁸³ *Vita s. Margaretae* 1868, VI, s. 240–241; IX–X, s. 245–249.

⁸⁴ *Vita s. Margaretae* 1868, IV, s. 238–239.

⁸⁵ *Vita s. Margaretae* 1868, VIII, s. 243–245.

Można zatem stwierdzić, że zjawisko świętości kobiecej istotnie związanej z królewskością, a zarazem z szerszym kultem, pojawia się dość późno. Czy było ono długotrwałe? Wydaje się, że nie. Porównując Małgorzatę z Elżbietą Węgierską, André Vauchez zauważa, że ta ostatnia zamiast klasztorów ufundowała szpital, aby służyć w nim ubogim i nawet nim jeszcze została wdową „tylko z pozoru żyła jak władczyni”⁸⁶. Wiązało się to z typowym dla świeckiej pobożności z kręgu mendykanckiego nowym duchem ascezy. Elżbieta znalazła zresztą, zwłaszcza w Europie Środkowej, liczne grono naśladowczyń — władczyń, które oddawały się surowej pokucie i unikały w dziełach miłosierdzia, ostentacyjnie odrzucały symbole swojego statusu, a niekiedy nawet, wybierając białe małżeństwo, odmawiały wypełniania podstawowych obowiązków królewskiej małżonki⁸⁷. Paradoksalnie właśnie z tym nurtem związany jest swoisty rozkwit zjawiska świętych władczyń, podczas gdy sama Elżbieta Węgierska była z pewnością najpopularniejszą świętą władczynią od czasów Radegundy.

Wracamy więc na koniec do motywu, który nieustannie towarzyszy naszym rozważaniom, a mianowicie świętości wynikającej z odrzucenia swojej wysokiej pozycji, a także powinności związanych z funkcją małżonki władcy. Krótko mówiąc, wydaje się, że najlepszym sposobem, aby zostać świętą królową, jest być królową w najmniejszym stopniu, w jakim to tylko możliwe.

WYKAZ CYTOWANYCH ŹRÓDEŁ I LITERATURY PRZEDMIOTU

- ANONIM, TZW. GALL 1952 = *Galli Anonymi Cronicae et Gesta ducum sive principum Polonorum*, ed. Karol Maleczyński, Kraków 1952 (Monumenta Poloniae Historica, nova series, 2)
- BANASZKIEWICZ 2000 = Jacek Banaszkiewicz, *Dąbrówka „christianissima” i Mieszko poganin (Thietmar, IV, 55–56; Gall I, 5–6)*, w: *Nihil superfluum esse. Studia z dziejów średniowiecza ofiarowane Profesor Jadwidze Krzyżaniakowej*, red. Jerzy Strzelczyk, Józef Dobosz, Poznań 2000, s. 85–93
- BARONE 1991 = Giulia Barone, *Une hagiographie sans miracles. Observations en marge de quelques vies du Xe siècle*, w: *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe–XIIIe siècle) Actes du colloque de Rome (27–29 octobre 1988)*, Rome 1991 (Publications de l'École française de Rome, 149), s. 435–446
- BORNSCHEUER 1968 = Lothar Bornscheuer, *Miseriae regum. Untersuchungen zum Krisen- und Todesgedanken in den herrschaftstheologischen Vorstellungen der ottonischsalischen Zeit*, Berlin 1968
- BYNUM 1987 = Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley–Los Angeles–London 1987
- CORBET 1986 = Patrick Corbet, *Les saints Ottoniens: Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an Mil*, Sigmaringen 1986

⁸⁶ VAUCHEZ 1991, s. 30–32 (cytat: s. 31).

⁸⁷ Cf. MICHALSKI 2004; PAC 2009a, s. 95–114 (passim). O białych małżeństwach cf. przede wszystkim: ELLIOTT 1993.

- CORBET 1993 = Patrick Corbet, *Pro anima senioris sui. La pastorale ottonienne du veuvage*, w: *Veuves et veuvage dans le haut Moyen Age*, ed. Michel Parisse, Paris 1993, s. 233–253
- CRISTINI 1991 = Marta Cristiani, *La sainteté féminine du haut Moyen Âge. Biographie et valeurs*, w: *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe–XIIIe siècle). Actes du colloque de Rome (27–29 octobre 1988)*, Rome 1991 (Publications de l'École française de Rome, 149), s. 385–434
- DEVOS 1963 = Paul Devos, *Saint Wenceslas était-il marié? Un passage défectueux de la „Légende de Christian”*, „Analecta Bollandiana”, LXXXI, 1963, 3–4, s. 368–371
- DUNBAR 1904 = Agnes B.C. Dunbar, *A Dictionary of Saintly Women*, London 1904
- ELLIOTT 1991 = Dyan Elliott, *Dress as Mediator between Inner and Outer Self: the Pious Matron of the High and Later Middle Ages*, „Medieval Studies”, LIII, 1991, s. 279–308
- ELLIOTT 1993 = Dyan Elliott, *Spiritual Marriage. Sexual Abstinence in Medieval Wedlock*, New Jersey 1993
- Epistolae Austrasicae* 1892 = *Epistolae Austrasicae*, ed. Wilhelm Gundlach, w: *Epistolae Merovingici et Karolini aevi*, t. I, Berolini 1892 (Monumenta Germaniae Historica, Epistolae, 3)
- Epitaphium Adelheide* 1962 = *Die Lebensbeschreibung der Kaiserin Adelheid von Abt Odilo von Chuny (Odilonis Chuniacensis abbatis Epitaphium domine Adelheide auguste)*, ed. Herbert Paulhart, Graz–Köln 1962 (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Ergänzungsband, 20/2)
- FOLZ 1975 = Robert Folz, *Tradition hagiographique et culte de sainte Bathilde, reine des Francs*, „Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres”, CXIX, 1975, 3, s. 369–384
- FOLZ 1984 = Robert Folz, *Les saints rois du Moyen Âge en Occident, (VIe–XIIIe siècles)*, Bruxelles 1984 (Subsidia Hagiographica, 68)
- FOLZ 1992 = Robert Folz, *Les saintes reines du Moyen Âge en Occident (VI^e–XIII^e siècles)*, Bruxelles 1992 (Subsidia Hagiographica, 76)
- GRAUS 1965 = František Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*, Praha 1965
- Historia ecclesiastica* 2005 = Bède le Vénéérable, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais (Historia ecclesiastica gentis Anglorum)*, t. II: *Livres III–VIII*, ed. Michael Lapidge, André Crépin, Paris 2005 (Sources chrétiennes, 490)
- HLEDIKOVÁ 2006 = Zdeňka 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 svaté Ludmily*, ed. Renata Špačková, Petr Meduna, Mělník 2006, s. 41–52
- HOFFMANN 1975 = Erich Hoffmann, *Die heiligen Könige bei den Angelsachsen und den skandinavischen Völkern. Königsheiliger und Königshaus*, Neumünster 1975
- HOMZA 2002 = Martin Homza, *Mulieres suadentes. Presviedčajúce ženy. Štúdie z dejín žeskej panovníckej svätosti v strednej a vo východnej Európe v 10.–13. storočí*, Bratislava 2002
- HUNEYCUTT 1990 = Lois L. Huneycutt, *The Idea of the Perfect Princess: the Life of St Margaret in the Reign of Matilda II (1100–1118)*, w: *Anglo-Norma Studies*, t. XII: *Proceeding of the Battle Conference 1989*, ed. Majorie Chibnall, Woodbridge 1990, s. 81–97
- KALHOUS 2015 = David Kalhous, *Legenda Christiani and Modern Historiography*, Leiden–Boston 2015

- KEENE 2013 = Catherine Keene, *Saint Margaret, Queen of the Scots. A Life in Perspective*, New York 2013
- KLANICZAY 2002 = Gábor Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, tran. Eva Pálmai, Cambridge–New York 2002
- KLEIN 2006 = Stacy S. Klein, *Ruling Women. Queenship and Gender in Anglo-Saxon Literature*, Notre Dame 2006
- KUBÍN 2007 = Petr Kubín, *Zur Heiligsprechung der böhmischen Fürstin Ludmila († 921)*, w: *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Festschrift für Matthias Werner zum 65. Geburtstag*, ed. Enno Bünz, Stefan Tebruck, Helmut G. Walther, Köln–Wien 2007 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Thüringen. Kleine Reihe, 24), s. 631–648
- KUŹMIUK-CIEKANOWSKA 2007 = Agnieszka Kuźmiuk-Ciekanowska, *Święty i historia. Dynastia Przemyślidów i jej bohaterowie w dziele mnicha Krystiana*, Kraków 2007
- Legenda Christiani 1978 = *Legenda Christiani. Vita et passio sancti Wenceslai et sancte Ludmille ava eius*, ed. Jaroslav Ludvíkovský, Praha 1978
- MACLEAN 2017 = Simon MacLean, *Ottonian Queenship*, Oxford 2017
- MCNAMARA 1985 = Jo Ann McNamara, 'A Legacy of Miracles': *Hagiography and Nunneries in Merovingian Gaul*, w: *Women of the Medieval World. Essays in Honor of John H. Mundy*, ed. Julius Kirshner, Suzanne F. Wemple, New York 1985, s. 36–52
- MCNAMARA 1996 = Jo Ann McNamara, *Imitatio Helenae: Sainthood as an Attribute of Queenship*, w: *Saints. Studies in Hagiography*, ed. Sandro Sticca, Binghampton 1996 (Medieval and Renaissance texts and studies, 141), s. 51–80
- MICHALSKI 2004 = Maciej Michalski, *Kobiety i świętość w żywotach trzynastowiecznych księżnych polskich*, Poznań 2004
- MICHAŁOWSKI 1984 = Roman Michałowski, *Święta moc fundatora klasztoru (Niemcy XI–XII wieku)*, „Kwartalnik Historyczny”, XCI, 1984, 1, s. 3–24
- MICHAŁOWSKI 1985 = Roman Michałowski, *Restauratio Poloniae w ideologii dynastycznej Galla Anonima*, „Przegląd Historyczny”, LXXVI, 1985, 3, s. 457–480
- NASTALSKA-WIŚNICKA 2010 = Joanna Nastalska-Wiśnicka, *Rex Martyr. Studium źródłowe nad legendą hagiograficzną św. Wacława (X–XIV w.)*, Lublin 2010
- NELSON 1973 = Janet Nelson, *Saints and Early Medieval Kingship*, w: *Sanctity and Secularity: The Church and the World*, ed. Derek Baker, Oxford 1973 (Studies in Church History, 12), s. 39–44
- NELSON 2007 = Janet T. Nelson, *Queens as Converters of Kings in the earlier Middle Ages*, w: *Agire da donna. Modelli e pratiche di rappresentazione (secoli VI–X). Atti del convegno (Padova, 18–19 febbraio 2005)*, ed. Cristina La Rocca, Turnhout 2007 (Collection Haut Moyen Âge, 3), s. 95–107
- NICHOLSON 1978 = Joan Nicholson, *Feminae Gloriosae: Women in the Age of Bede*, w: *Medieval Women. Dedicated and Presented to Professor Rosalind M.T. Hill on the Occasion of Her Seventieth Birthday*, ed. Derek Baker, Oxford 1978 (Studies in Church History, Subsidia 1), s. 15–29
- NOLTE 1995 = Cordula Nolte, *Conversio und Christianitas. Frauen in der Christianisierung vom 5. bis 8. Jahrhundert*, Stuttgart 1995 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 41)

- PAC 2009a = Grzegorz Pac, *Kobiety, asceza i władza nad ciałem w późniejszym średniowieczu*, „Przegląd Historyczny”, C, 2009, 3, s. 95–114
- PAC 2009b = Grzegorz Pac, *Problem małżeństwa w Żywocie świętej Radegundy i Żywotach świętej Matyldy*, w: *Drugie polsko-czeskie forum młodych mediewistów. Mediewista wobec źródła — teoria i praktyka. Materiały z konferencji naukowej Gniezno 25–28 września 2007 roku*, red. Józef Dobosz, Jakub Kujawiński, Marzena Matla-Kozłowska, Poznań 2009, s. 23–31
- PAC 2011 = Grzegorz Pac, *Obraz małżeństwa w wybranych niemieckich źródłach hagiograficznych X i XI wieku*, w: *Kult świętych i ideał świętości w średniowieczu*, red. Roman Michałowski, Warszawa 2011 (Fasciculi Historici Novi, 11), s. 7–148
- PAC 2013 = Grzegorz Pac, *Kobiety w dynastii Piastów. Rola społeczna piastowskich żon i córek do połowy XII wieku — studium porównawcze*, Toruń 2013
- PAC 2016 = Grzegorz Pac, *Problem świętości władców we wczesnym i pełnym średniowieczu — przypadek polski na tle europejskim*, „Historia Slavorum Occidentalis”, 2016, 2 (11), s. 90–121
- PAULHART 1956 = Herbert Paulhart, *Zur Heiligsprechung der Kaiserin Adelheid*, „Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung”, CXIV, 1956, s. 65–67
- PROFANOVÁ 1996 = Nad'a Profanová, *Kněžna Ludmila. Vládkyně a svěřice zakladatelka rodu*, Praha 1996
- RIDYARD 1988 = Susan J. Ridyard, *The Royal Saints of Anglo-Saxon England. A study of West Saxon and East Anglian cults*, Cambridge 1988
- Sainted Women 1993 = *Sainted Women of the Dark Ages*, red., tłum. Jo Ann McNamama, John E. Halborg, Durham–London 1993
- SANDERS 1982 = Gabriel Sanders, *Le remaniement carolingien de la «Vita Bathildis» mérovingienne*, „Analecta Bollandiana. Revue critique d'hagiographie”, C, 1982, s. 411–428
- SCHEIBELREITER 1997 = George Scheibelreiter, *Clovis, le païen, Clotilde, la pieuse. À propos de la mentalité barbare*, w: *Clovis, histoire et mémoire*, t. I: *Le baptême de Clovis, l'événement*, ed. Michel Rouche, Paris 1997, s. 349–367
- SCHULENBURG 2001 = Jane Tibbetts Schulenburg, *Forgetful of their Sex. Female Sanctity and Society, ca. 500–1100*, Chicago–London 2001
- SMITH 1995 = Julia M.H. Smith, *The Problem of Female Sanctity in Carolingian Europe c. 780–920*, „Past and Present”, CXLVI, 1995, s. 3–37
- STAFFORD 1998 = Pauline Stafford, *Queens, Concubines and Dowagers. The King's Wife in the Early Middle Ages*, London–Washington 1998²
- STANCLIFFE 1983 = Clare Stancliffe, *Kings who Opted Out*, w: *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society. Studies presented to J.M. Wallace-Hadrill*, ed. Patrick Wormald, Oxford 1983, s. 154–176
- SZADA 2015 = Marta Szada, *Żywot św. Batyldy i arystokratyczna kultura duchowa w VII wieku*, „U schyłku starożytności”, XIV, 2015, s. 145–161
- THEIS 1973 = Laurent Theis, *Saints sans famille? Quelques remarques sur le famille dans le monde franc à travers les sources hagiographiques*, „Revue Historique”, CCXXV, 1976, s. 3–20
- THIETMAR Z MERSEBURGA 1935 = *Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon*, ed. Robert Holzmann, Berolini 1935 (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Germanicarum, nova series, 9)

- THOMPSON, STEVENS 1988 = Pauline A. Thompson, Elizabeth Stevens, *Gregory of Ely's verse Life and Miracles of St. Æthelthryth* [wstęp do wydania źródłowego], „Analecta Bollandiana. Revue critique d'hagiographie”, CVI, 1988, 3–4, s. 333–352
- TRĚŠTÍK 1991 = Dušan Třeštík, *Manželství knížete Václava podle II. staroslověnské legendy*, w: *Husitství, reformace, renesance. Sborník k 60. narozeninám Františka Šmahela*, red. J. Pánek, M. Polívka, N. Rejchrtová, Praha 1994, t. I, s. 39–46
- VAUCHEZ 1991 = André Vauchez, *Lay People's Sanctity in Western Europe: Evolution of a Pattern (Twelfth and Thirteenth Centuries)*, w: *Images of Sainthood in Medieval Europe*, ed. Renate Blumenfeld-Kosinski, Timea Szell, Ithaca–London 1991, s. 21–32
- Vita Mathildis antiquior* 1994 = *Vita Mathildis reginae antiquior*, ed. Bernd Schütte, Hannover 1994 (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Germanicarum, 66), s. 107–142
- Vita Mathildis posterior* 1994 = *Vita Mathildis reginae posterior*, ed. Bernd Schütte, MGH, SS rer. Germ., t. 66, Hannover 1994 (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Germanicarum), s. 143–202
- Vita sanctae Balthildis* 1888 = *Vita Sanctae Balthildis*, ed. Bruno Krusch, Hannoverae 1888 (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingarum, 2), s. 475–508
- Vita sanctae Radegundis* 1888 = *De vita sanctae Radegundis libri II*, ed. Bruno Krusch, Hannoverae 1888 (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingarum, 2), s. 358–395
- Vita s. Margaretae* 1868 = *Vita S. Margaretae Scotorum Reginae*, ed. John Hodgson Hindem, w: *Symeonis Dunelmensis Opera et Collectanea*, t. I, Edinburgh 1868 (Surtees Society, 51), s. 234–254
- WALL 1997 = Valerie Wall, *Queen Margaret of Scotland (1070–93): Burying the Past, Enshiring the Future*, w: *Queens and Queenship in Medieval Europe*, ed. Anne J. Dugan, Woodbridge 1997, s. 27–38
- WEINSTEIN, BELL 1982 = Donald Weinstein, Rudolph M. Bell, *Saints & society: The two Words of Western Christendom 1000–1700*, Chicago–London 1982
- WIDUKUND Z KORBEI 1935 = *Widukindi monachi corbeiensis rerum gestarum saxonicarum libri tres*, ed. Paul Hirsch, Hans-Eberhard Lohmann, Hannoverae 1935 (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Germanicarum, 60)
- Wunderbericht* 1962 = *Der Wunderbericht*, ed. Herbert Paulhart, w: *Die Lebensbeschreibung der Kaiserin Adelheid von Abt Odilo von Cluny (Odilonis Chuniacensis abbatis Epitaphium domine Adelheide auguste)*, ed. Herbert Paulhart, Graz–Köln 1962, (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Ergänzungsband, 20/2), s. 45–54
- YORKE 2003a = Barbara Yorke, *The Adaptation of the Anglo-Saxon Royal Courts to Christianity*, w: *The Cross Goes North. Processes of Conversion in Northern Europe, AD 300–1300*, ed. Martin Carver, Woodbridge–Rochester 2003, s. 243–257
- YORKE 2003b = Barbara Yorke, *Nunneries and the Anglo-Saxon Royal Houses*, London–New York 2003

Limits of royal female sanctity in the Early Middle Ages

The article is a presentation of the problem of royal female sanctity and its limits in the Early Middle Ages. The author points out that the image of saint women from dynastic circles is in this period usually linked with the symbolic or actual rejection of the status of wife of a ruler and the obligations this status entailed. Good examples of this are the *Vita Radegundis* of Venantius Fortunatus or the Anglo-Saxon tradition of St Æthelthryth, both showcasing what are in effect monastic ideals. Although examples to the contrary, such as the lives of Mathilda, mother of Otto I, can also be found, their common feature is that the belief in the sanctity of their heroines expressed in the texts, was not matched by an actual popular cult. Not even Christian wives known for having converted their pagan husbands (such as for example Polish duchess Dobrava), those seemingly perfect objects of cult, were venerated. It seems that the only female saint in this period with a functioning cult that fully integrated sanctity with queenship was Margaret of Scotland. As opposed to Radegund or Elisabeth of Hungary, popular in the Early and High Middle Ages, respectively, Margaret became a saint not in spite of being queen, but, to a certain extent at least, precisely as a queen or even thanks to being one.